تجليات الزهد والتصوف في شعر بني الأحمر

Manifestations of asceticism and mysticism in poetry Bani Al-Ahmar

لعياضي أحمد

Layadi Ahmed

باحث دكتوراه.

PhD researcher

قسم اللغة والأدب العربي– كلية الآداب واللغات – جامعة عبد الرحمان ميرة بجاية –الجزائر–

Department of Language and Arabic Literature. College of Language and Arts.

Mira Abdel Rahman University - Bejaia - Algeria -

البريد الإلكتروني : ***ahmed.layadi426@gmail.com***

الهاتف: 213775139033+

ملخص:

لقد ولد المجتمع الأندلسي في أحضان الفكر الدّيني والشّريعة الإسلامية، فعاش محافظا متديّنا، يهوى الالتّزام بالقيّم الأصّيلة تغيب فيه كل مظاهر التّشتّت والتّعصب، وينأى عن التّحزّبات والتّمذهبات. وأخذ هذا النّزوع الدّيني يزداد قوّة وحرارة مع مجيء "ابن الأحمر"، وانحصار الدّولة في مملكة غرناطة، ونتيجّة للظّروف السّياسيّة الّتي مرّت بها المملكة من تكالب نصراني، وفساد في البلاط الحاكم، الأمر الّذي أدّى إلى انصراف جماعي إلى عالم التّعبد والتّنسك. فكان الزّهد والتّصوّف الّذين أبدع فيهما بنو الأحمر أيّما إبداع، بما وظّفوه فيهما من المعاني الرّاقية والقوالب اللّغويّة المتميّزة، والمقاصد الشّريفة. فكان شعرهم مرآة لحياتهم الإجتماعيّة والدّينية، وكل ذلك سوف نلحظه من خلال هذه الدّراسة الّتي تركز أساسا على التّصوّف كظاهرة طبعت الشّعر في ذاك العصر.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، بنو الأحمر، الزهد، التصوف، الشعر.

Abstract:

Andalusian society was born in the bosom of religious thought and Islamic law. It lived in a religious conservative, liked to adhere to authentic values in which all manifestations of dispersion and fanaticism were absent, and it was far from partisanships and sectarianisms. And this religious tendency began to increase in strength and heat with the advent of "Ibn al-Ahmar", and the confinement of the state in the kingdom of Granada, and as a result of the political conditions that the kingdom went through, from Christian assaults and corruption in the ruling court, which led to a collective departure to the world of worship and asceticism. The asceticism and Sufism in which the Banu Al-Ahmar excelled in any way, thanks to the sublime meanings and distinct linguistic molds that they employed in them, and noble purposes. Their poetry was a mirror of their social and religious life, and all of this will be observed through this study, which mainly focuses on Sufism as a phenomenon that marked poetry at that era.

Key words: Andalusia, Banu al-Ahmar, asceticism, mysticism, poetry.

مقدمة:

إنّ التّصوّف نزوع فطري نحو الكمال الإنساني إلى التّسامي والمعرفة، عن طريق الكشف الرّوحي، والعلم اليقيني الناشئ عن الإلهام الإلهي، والنّظر العقلي، فهو تيار يعتمد الرّوحية كفكرة يقيم عليها رُؤاه، ويحاول من خلالها أن يقدّم تصوّرا جديدا لعالم يبتغيه. ولأنّ التّصوّف ظاهرة طبعت الأدب العربي في مرحلة من المراحل، فشكّلت جزءا من تراثنا الفكري لا ينفصم عن هويتنا المعرفيّة، جاءت هذه الدّراسة الموسومة "**تجليات الزهد والتصوف في شعر بني الأحمر**"، لنحاول الكشف عن الملامح العامّة لهذا النّوع من الأدب في الأندلس، فنتعرّف على سماته وخصائصه الّتي أفردته وميّزته، كظاهرة إبداعية تختلف عن أي ظاهرة أخرى. وارتبطت هذه الدّراسة بالأندلس، ذلك أنّنا أردنا أن نستحضر جزءا من ذاكرتنا الثّقافية، وهوّيتنا المعرفيّة، لأنّنا نؤمن أنّها إن ضاعت وجودا فلن تضيع فكرا وثقافة.

أولا:الـزّهـد:

يعتبر الزّهد عبادة وطاعة لله والابتعاد عن ملذّات الدّنيا ومفاتنها للفوز بالآخرة. والزّهد كلمة جامعة لمعاني كثيرة منها قولهم: "هو ترك كل شيء لا ينفع في الآخرة وثقة القلب بما عنده" (ابن تيمية، 1987، صفحة 74). ويزيد الزّاهد فضلا إذا نشر هذه المبادئ والقيّم بين النّاس، وبيّن لهم فضل الآخرة وحقارة الدّنيا، واتّخذ الشّعر وسيلة لذلك، لأنّه الأقرب والأطرب إلى النّفوس. وهو شعور ديني نشأ يوم رأى الإنسان نفسه ضعيفة أمام قوة الخالق، لما رآه مجسدا في الكّون فأبى إلاّ أن يخضع ويتضرّع لربّ السّماء والأرض. وهذه النّزعة فطرة وقناعة إنسانيّة مصداقا لقوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدّين حنيفا فطرة الله الّتي فطر النّاس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدّين القيّم ولكنّ أكثر

النّاس لا يعلمون﴾ (القرآن الكريم، سورة الإسراء،الآية 19). ولكلّ أدب عقيدة يعبّر عنها رغم تباين واختلاف هذه العقائد. فكيف يكون الأمر بالنّسبة لأمة تشبّعت بقيّم الإسلام وتعاليمه، وعلمت أنّ الدّنيا فناء والآخرة بقاء، وما بالك بمؤمن هجر الدّنيا وسعى للآخرة قال تعالى: ﴿ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا"﴾ (القرآن الكريم، سورة الروم،الآية 30). الزّهد نزعة أصيلة لدى المسلمين قدوتهم في ذلك محمد –صلى الله عليه وسلم– "أحسن مدرسة في الزهد والنّسك، ومن ثمّ أصبح الزّهد لدى المسلمين نزعة أصيلة فيهم وقيمة من قيّم دينهم الحنيف، ووجد طريقه إلى جميع الأقطار الإسلامية، ونشأ نشأة إسلامية كما دعا إليها القرآن الكريم والسنّة النّبوية الشّريفة" (يوسف خليف، 1993، صفحة 522)

1– النّشأة والتّطور: لقد عرفت الأندلس العربية الإسلامية فيما بعد، حياة الرّخاء والبذخ والترف وسائر صنوف المجون واللّهو، حتى فسدت أخلاق النّاس، وبالمقابل واجه هذا التّيار تيّار آخر سلكه الزّاهدون والعابدون والصّفوة من خلق الله. فصوّروا الدّنيا في أبشع صورها وسارعوا إلى ما وعدهم ربّهم في الآخرة واتّخذوا الدّعوة عنوانا لهم، "حينها كثر الزّهاد، بل وأصبح الزّهد صناعة مطلوبة ومرغوبة لدى الكثير من شعراء الأندلس فنظموا فيه وأحسنوا وأجادوا و أطنبوا" (البستاني، دس، صفحة 47).والجدير بالذّكر أنّ أهل الأندلس كانوا مهيئين نفسيّا لقبول هذا اللّون من الشّعر، وهذا بحكم ثقافتهم القائمة على حفظ القرآن والسنّة والعمل بها. إذ كانت الدّراسة عندهم تقوم على ركنين أساسيين هما: العلوم الشّرعيّة والعربيّة. فصدر شعرهم عن قيّم إسلامية دعمها النّقاد فيما بعد بتوجيه الشّعراء نحو الدّين والأخلاق، وكان التّحكيم في تذوّق الشّعر والحكم عليه.

ولد الشّعر في الأندلس في أحضان الثّورة على الملك الرّبضي ﴿322هـ﴾، الّذي عرّف بمجونه، حتى ساءت العلاقة بينه وبين الفقهاء. فنضم الشّعراء الأتقياء شعرا في الزّهد ضمنوه التعريض به والتحريض عليه، وكانوا يتفننون في تلك الأشعار ليلا، ثمّ أخذ هذا اللون يتقوّى ردا على الحياة اللاّهيّة في المدن (البستاني، دس، صفحة 47). وكان من شعرائه يحي بن حكم الغزال ﴿ت250هـ﴾ وابن أبي زمنين ﴿ت399هـ﴾، وغيرهم ممن ذمّوا الدّنيا ودعوا إلى الالتفات إلى الآخرة والعمل الصالح لنيل رضا الله .وقد أصبح لهذا الشّعر في القرن الخامس للهجرة مكانة عالية وشأن عظيم، حيث نضمه الشّعراء إمّا بدافع واقعهم السّياسي والاجتماعي، وإمّا بدافع ديني أو تقليدي، حتّى صار لدى بعضهم مذهبا أخلاقيّا وأدبيّا (عباس، 2001، صفحة 130). ومن شعراءه في هذا العصر أبا الوليد الباجي ﴿ت474هـ﴾ وابن عسّال﴿ت478هـ﴾ وابن حزم وساد في شعرهم طابع الوعظ والإرشاد. ومن الشعراء من اتّجه إلى هذا النّوع من الشّعر في سنّ متأخرة بكوا فيه ذنوبهم وتحسّروا على ما فاتهم وما فرّطوا في جنب الله، ومنهم ابن خفاجة شاعر الطّبيعة والجمال، الّذي أناب إلى ربّه في أخريات عمره، فكان شعره يطفح بالتوبة والألم والإنابة إلى الله. وقد أخذ هذا اللّون من الشعر ضروبا متنوعة، فمن الدّعوة إلى ذمّ الدّنيا وتركها إلى الحثّ على تقوى الله والزّهد، إلى ذكر عذاب القبر والنّار والجنّة إلى غير ذلك من المواعظ والعبر، التّي رسمت ملامح هذا النّوع من الشّعر إلى الخلفية الثّقافية الإسلاميّة الّتي لعبت دورا مميّزا وفعالا في بناء هذا الشّعر شكلا ومضمونا، وانتهاج أسلوب التّرغيب والتّرهيب، وهو من أهمّ الأساليب الإسلاميّة وله قدرة على حمل النّفس على الحقّ وإقناعها ورسم الطّريق، وكسر الصراع القائم بين الخير والشّر، أو الهوى والعقل لدى الإنسان.

2– شعر الزّهد في عصر بني الأحمر: بعد أن تطرّقنا لشّعر الزّهد ونشأته، نحاول رصد هذا النّوع من الشّعر في عصر بني الأحمر، وهو صلب موضوعنا. هل كان على نفس وتيرة القرون الأولى من حيث: الموضوع، الشّكل، الخّصائص؟ أم اتّخذ نوعا من النّزوح نحو التّجديد في هذا العصر؟. لقد عقد شعراء بني الأحمر صّلة وطّيدة مع الشّعر الدّيني، وعلى الأخصّ شعر الزّهد، لما حفل به هذا العصر من

علماء وفقهاء،كانوا على درجة كبيرة من الوّعي الدّيني ومعرفة كبيرة بالأحكام الشّرعية. فضلا على أنّ فوضى الحياة السّياسية ساعدت على مثل هذا الاستغراق في هذا اللّون من الشّعر، فقد زادت في الحبّ الخالص لدى الفرد من غوائل الحياة، وشجّعته على طلب النّجاة لنفسه حين كان يرى الأوضاع تزداد سوءا. وقد استطاع الشّعراء أن يعكسوا ظاهرة الزّهد بأمانة وصدق في أشعارهم، ما سمح بوجود كمّ هائل من القصائد والمقطوعات الّتي تفيض حرارة وشوقا وإبداعا، والّتي يتلمّس فيها القارئ كثير من المتعة والفائدة، ولذلك ذهب الدّكتور عبد العزيز عتيق إلى القول: "أنّ الشّعراء الأندلسيون قد فاقوا المشارقة في شعر الزّهد من حيث غزارته وتوليد معانيه ورسم صوره القوّية المؤثّرة" (رضوان الداية، 2009، صفحة 81). فالتّفوق الأندلسي في هذا المجال لم يكن في النّوعية والفنّية وتوليد المعاني، بل كان أساسا في الكمّ والإكثار. أمّا فضل الإبداع فيرجع للمشارقة، لأنّ الأندلسيّين كانوا أقرب إلى التّقليد والتّصوير منهم إلى الإبداع، وقولنا هذا لا يعني خواء التّجربة الأندلسية في الزّهد من عنصر الأصالة والتّفرّد، فلقد كان لشعر الزّهد في بني الأحمر شخصيّته وملامحه الّتي تعبّر بصدق عن التّفكير الأندلسي وعن عمق النّزوع الدّيني.

نما شعر الزّهد في عصر بني الأحمر وتطوّر لأنّه وجد البيئة الخصبة لنموه، حيث بدأ يتّسع نور السّلام ليغطي أرجاء المملكة بكاملها، فحملوا أنفسهم على الزّهد والوّرع واللّجوء إلى الله لأجل إلتماس عفوه ومغفرته ورضاه. والملاحظ أيضا أنّ نزعة الزّهد لم تكن على صّلة بدوافع دينيّة فحسب، بل كانت لها دوافع سياسيّة واجتماعية واقتصادية، ساهمت في إذكائها وطفوها على السّطح. فهي ظاهرة لا يمكن فصلها عن حيثّيات وجزئيات الواقع ككّل، فالدّافع الدّيني الّذي كان نتاج نفسيّ، ظهر هو في حدّ ذاته قديما بفعل دوافع سياسيّة وبفعل الحياة الّتي ميّزها الاضطراب، حيث كان العدوّ الخارجيّ دائم التّربص بهم، يريد طمس هويّتهم وقبر دينهم، زيادة على الفتن الدّاخلية الّتي كانت تضرم نيرانها يوما بعد يوم. فتيار الزّهد عندهم كان ردّا على الحياة السّياسية القلقة المضطّربة للملكة منذ القيّام، وحتّى السّقوط. ولطالما أحسّ هؤلاء النّاس أنّ حياة التّرف والمجون هي الّتي كانت سببا في صرف الأندلسيين السّابقين على التّفكير في أمور دينهم وبلادهم. الأمر الّذي حتّم اجتماع المسلمين في مملكة غرناطة، ومن أجل ذلك كلّه نرى تمسّك مسلمي بني الأحمر بدينهم وقيّمهم على تطبيق شرع ربّهم والجّهاد في سبيله. فلقد أدركوا منذ البداية بأنّ البقاء في الأندلس رهين ببقاء الإسلام والتزام أحكامه.

كان الزّهد في بني الأحمر عفويا بسيطا غير متكلّف، عبّروا فيه عن ميلهم الفطري إلى الله عزّ وجلّ والتماس عفوه والفوز برضاه، فكانت المعاني الّتي تناولها مألوفة تدور كلّها في ذمّ الحياة الدّنيا والدّعوة إلى الآخرة. كما ضمّنوه العبر والمواعظ من الموت وما بعده.كلّ هذا كان صادرا عن قلوب صادقة ظمأى إلى لقاء الله غايتها نيل رضاه.

وسنحاول الآن رصد بعض شعراء هذا العصر، وأهمّ المضامين الّتي ضمّنوها شعرهم مع الشّرح والتّحليل، فهذا الشّاعر الخطيب الصالح أبو إسحاق بن محمد بن إبراهيم التّنوخي يجعل من الدّنيا مجرّد جيفة عرضة الإنتهاب وأنّ الّذي يتحمّل آذاها ويصبر على نتنها وجفائها فهو والكلب سيّان، يقول :

دنـــــياك مهما اعتبرت فيها كجيفة عرضة إنـــتـهاب

إن شئـــــتها فاحتمل أذاها واصـبر عليها مع الكـلاب

وأمّا الشّاعر ابن جزّي الكلبي، فيطرح نفسه أمام باب الله عزّ وجلّ خاشعا متضرّعا مشفقا على حاله نادما على كثرة ذنوبه وقلة حيلته.

وفي ذالك يقول (ابن الخطيب، دس، صفحة 47) :

يا رب إنّ ذنوبي اليوم قد عظمت فما أطيق لها حصرا ولا عددا

وليس لي بعذاب الـنّار من قبـــل ولا أطيق لها صبرا ولا جلـــدا

فانظر إلهي إلى ضعفي ومسكـنتي ولا تذيقنّني حرّ الجّحيم غـدا

فملمح الزّهد باد في هذه الأبيات، حيث اعتّبر الشّاعر نفسه ضعيفا وعاجزا عن أداء الواجب على الوّجه الّذي ينبغي، أي أنّ التّقصير من العبد وارد لا محالة، فتراه يتذلّل حتّى يغفر له المولى. وأمّا الخطيب الحاج أبو عبد الله محمد بن علي بن يوسف السّكوني الّذي حجّ وشرف وتدرّج وتطوّف وازهر دوحه وأورق (ابن الخطيب، دس، صفحة 61)؛ فإنّه يعجب ممن بلغه نذير الشّيب وهو في غيّه وغروره غافلا لاهيا، فيقول :

أمن بعد ما لاح المشيب بمفرقي أميل لزور بالغرور يصـــــاغ

وأرتاح للّذات والشّيب منـــــذر بـــما ليس عنه للأنام مـــــراغ

ومن لم يمت قبل المشيب فإنّه يراع بهـــــول بعده ويـــــراغ

فيا ربّ وفقني إلى ما يكون لي به للّذي أرجوه منك بـــــلاغ

فالشّاعر يدعو الله أن يوفقه لرضاه وعفوه، وهنا تكتمل الصّورة الزّهديّة لدى الشّاعر، ولسان حاله يقول كفى بالشّيب نذيرا._وهذا الشّاعر ابن الخطيب الّذي عاش مبتهجا منعما تراه يكثر في أشعاره من الدّعوات الحّارة إلى التّقوى والتّفكر والإعتبار، وهو يصوّر لنا حقيقة هذه الدّنيا الّتي يفني الإنسان عمره في الجري وراء ملذّاتها، لذلك تراه يطلب العفو والمغفرة فيقول (بن المقري التلمساني، 1968، صفحة 326):

لبسنا فلم نبل الزّمان وأبـلانا يـــــتابع أخرانا على الغـيّ أولانـا

ونغتّر بالآمال والعمر ينقضي فما كان بالرجـــــعى إلى الله أولانا

جزينا صنيع الله شرّ جزائـــه فلم نرع ما من سابق ا لفضل أولانا

فيا ربّ عاملنا بما أنت أهلـه من العفو وأجبر صدعنا أنت مولانـا

وهذا النّوع من التّلوم النّفسي قد ساد كثيرا لدى شعراء الزّهد، حيث يقبل الإنسان على نفسه يلومها على تقصيرها، ويعاقبها على سوء فعالها، فينسب إليها كلّ قبيح، وهي أولى عمليات التّوبة، حيث يعترف الإنسان بذنبه، ثم يقبل على الله مقلعا عن الذّنوب، عسى الله أن يقبل توبته ويتولّاه.

نجد الشّاعر ابن الحاج البكري الغرناطي ينصح الإنسان الغافل، ويعاتبه على تجاهله للطّريق الصّحيح، ويذكّره بيوم تعرض فيه الصحائف، فإمّا الحسنات وإمّا الفضائح، وهي أبيات تنّم عن وعي ونزعة دينية أصيلة، يقترب محتواها من الحكمة الدّينية، يقول فيها صاحبها (بن المقري التلمساني، 1968، صفحة 166):

يا غاديا في غفلة ورائحـــــا إلى متى تستحسن القبائحـــــا

وكم إلى كم لا تخاف موقفـــا يستنطق الله به الجوارحـــــا

يا عجبا منك وكنت مبهـــــرا كيف تجنّبت الطّريق الواضحا

كيف تكون حين تقرأ في غـــد صحيفة قد ملئت فضائحـــا

أم كيف ترضى أن تكون خاسرا يوم يفوز من يكون رابحـــــا

وقد استمرت دعوة الغرناطيين في الرّجوع إلى الله، فأكثروا من الوعظ والإرشاد، وهذا كردة فعل موازيـة للتّيار المنحرف آنذاك. وهذا ابن خاتمة نراه يدعو الإنسان إلى الاتعاظ بآيات الله، فيلجأ إلى أسلوب النّداء والتّعجب، والاستفهام الإنكاري في تقريع شديد يحـمل المتلقي لهاته الآيات على عضّ أنامله غيـضا وألما من شدّة قوة معاني هـذه الأبيات، فيقول (ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 1907، الصفحات 220-221):

أما أبصرت عيناك للحقّ مرشـــدا أما سمعت أذناك لله داعيـــــــــا

أبعد مشيب تستجدّ شبـــــيـــبـــة وبعد هدى تبغي عمّا أو تعاميـــــــا

لقد صاح داعي الرّشد لو أنّ سامعا ولاح صباح الحقّ لو أنّ رائيـــــــا

تسامت لك الألوان تجلي عرائسا فلو كنت ذا عينين كنت المناجيـــا

أتحسب هاتي كلّها خلقت سـدى لغير اعتبار لا وربّك ماهيـــّـــــــا

لقد اتّسع مجال الزهد فلم ينحصر في ذم الدنيا والإعراض عنها، بل حمل دعوة إلى اللّجوء إلى الله وطلب عفوه ومغفرته، فهنا إحساس فطري يعتري الإنسان خاصة، بعد أن يتقدم به العمر، ويحسّ عظم ذنوبه وتراكمها أمام عينه فيحنّ إلى الرجوع إلى الله وإلى الفطرة الّتي فطره الله عليها. فالتّجربة الزّهدية في الأندلس ساهمت في إذكائها عدّة عوامل، إنطلاقا من المرجعية الثّقافية المتمثلة في الإسلام والعربيّة، وصولا إلى الظروف السياسيّة القاسية الّتي مرت بها الأندلس، والّتي تمثلت في التّرف والمجون الّذي ساد القصر النّصري، والتكالب النصراني الّذي أخذ ينهش في جسد الدّولة النّصرية، فأصبح الزّهد الخلاص من غوائل تلك الأزمات والنّكبات، وأصبح المظهر الدّيني ككل سمّة تميّز المجتمع الغرناطي.

ثانيا:التّصوّف :

1- لغـة: لقد تباينت وتعددت الآراء وكثرت الأقاويل حول أصل هذه الكلمة واشتقاقها، وانقسم المؤرخون فيها على عدّة أقوال: فيذهب المستشرقون إلى أن كلمة صوفي مأخوذة من كلمة "سوفيا "اليونانية بمعنى الحكمة وأربابها الحكماء. وأخذها العرب وأطلقوها على رجال التّعبد والفلسفة الروحية، وممن ذهب إلى ذلك المستشرق ماركس" (خفاجي، 1938، صفحة 23). وكذلك الأمر بالنسبة للمستشرق"فون هامر"، الّذي لم يبتعد كثيرا عن نظيره ماركس حين قال: بأنها بمعنى الحكيم. وهناك من يرى بأنّها بمعنى الإشراق أو محبة الحكمة الإلهيّة.

ورأي آخر يرى أنّ كلمة صوفي نسبة إلى "صوفة "ذاك الرجل العابد الزّاهد الذّي يدعى الغوث بن مرّ، وكان ذلك في الجاهلية حيث كان يتعبّد في الحرم، فأطلق على أحفاده اسم الصوفيّة لمشابهتهم إياه في العبادة. ولعلّ هذا ما جعل البعض يذهب إلى أنّ التصوّف قد عرف باسمه ورسمه في الجاهلية، مثل ما فعل زكي المبارك، وهم يستدلون على ذلك بهذه القصة الّتي أوردنا آنفا (خفاجي، 1938، صفحة 25). ورأي آخر يرى أنّها مشتقة من "الصّفاء" ويجعلون لها لفظة من نوعها وهي صوفي فعلا مبنيا للمجهول من صافى، حيث قال أبو الفتح البستي :

تنازع النّاس في الصّوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقا من الصّـــــوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصّوفي حتى لقب الصّـوفي

غير أنّ البعض عارض هذا الاشتقاق،و ذهب إلى بطلان هذا الرأي بحجّة أنّ اشتقاق الصّوفي من "الصفاء" بعيد في مقتضي اللّغة وهذا ما ذهب إليه الإمام القشيري. ورأي آخر يقول بأنّ الصّوفي مأخوذة من الصّف، أي كأنّهم في الصّف الأوّل بقلوبهم وطاعتهم لله عز وجلّ. فالمعنى ههنا صحيح لكن، الإشتقاق غير صحيح. وهذا ما ذهب إليه عبد المنعم خفاجي في كتابه "الأدب في التّراث الصّوفي". ورأي آخر يقول أنّ الكلمة نسبة إلى"أهل الصّفة "الّذين سكنوا مسجد رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وهم أولئك الفقراء المهاجرين والأنصار الّذين اعتزلوا الدّنيا وأقبلوا على الله.

ورأي آخر يعزو الكلمة إلى"الصّوف" ، ذلك أنّه" كان لباس الزّهاد والنّساك والفقراء، فلبس الصّوف كناية عـن الشّظف والحرمان والفقر، وعن التّصوف والانقطاع إلى الله" (خفاجي، 1938، صفحة 28). وممن أيّد هذا الرأي الطّوسي في "اللّمع"، فالتّصوّف اسم وقع على ظاهر اللّبسة. وقد عاب الصّوفيون على أن تكون "الصّوف" دليلا على التّصوّف حتى قال بعضهم فيه (خفاجي، 1938، الصفحات 25-26):

ليس التّصوّف`لبس الصّوف ترقعه ولا بكاءك إن غنى المغنونـــــــــــا

ولا صياح ولا رقص ولا طـــــــرب ولا اضطراب كأن قد صرت مجنونـــا

بل التّصوّف أن تصفو بلا كـــــدر وتتبع الحقّ والقرآن والدّينـــــــــا

وأن ترى خاشعا لله مكتئبـــــــــا على ذنوبك طول الدّهر محزونـــا

وعلى الرّغم من هذا فإنّ هذا الرأي هو الأقرب إلى الصّحة من غيره من الآراء.

ورأي آخر نأى عن التّكلّف والإصطناع، وذهب إلى أنّه ك"اللّقب"، ومن هؤلاء الإمام القشيري في كتابه "الرسالة القشيرية"، الّذي تحدث عن هذا في معرض حديثه عن مشايخ أهل الصّوفيّة، وذلك حين استهلّ قائلا:" اعلموا رحمكم الله تعالى أنّ المسلمين بعد رسول الله–صلى الله عليه وسلم–لم يتّسم أفاضلهم فـــي عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم الصحابة، ولما أدركهم أهل العصر الثّاني سمي من صحب الصّحابة التّابعين ، ورأوا ذلك أشرف تسميّة، ثمّ قيل لمن بعدهم أتباع التّابعين، ثمّ إختلف النّاس وتباينت المراتب، فقيل لخواص النّاس ممن لهم شدّة عناية بأمر الدّين الزّهاد والعّباد، ثمّ ظهرت البدع، وحصل التّداعي بين الفرق، فكلّ فريق إدّعى أنّ فيهم زهادا، فانفرد خواص أهل السّنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التّصوّف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل الخمسين من الهجرة" (بن هوازن، 2007، صفحة 10)

2- إصطلاحـا: كثرت الأقوال أيضا وتعدّدت حول تعريف التّصوّف تعريفا اصطلاحيّا، فالكلّ يذهب فيه مذهبا، غير أنّها تختلف لفظا وتكاد تتّفق معنا فمنها: "التّصوّف هو: نزوع فطري نحو الكمال الإنساني إلى التّسامي والمعرفة عن طريق الكشف الرّوحي، أو العلم اليّقيني الناشئين عن الإلهام الإلهي، والنّظر العقلي والرّياضة النّفسية وبعض الدّلائل الحسيّة" (خفاجي، 1938، صفحة 33). فإذا نظرنا إلى هذا التّعريف أدركنا أنّ للتّصوّف قسمين أو قاعدتين ينبني عليهما:

* قاعدة روحيّة معنويّة: والّتي عبّر عنها بالكشف الرّوحي أو الإلهام الإلهي، أو علم المكاشفة هذا الّذي لم يؤلّف فيه الصّوفية، ولا سبيل للوصول إليه إلّا بتوفيق من الله، ولذلك اختلط أمره وأشكل على العامة.
* قاعدة ملموسة مادية: والمعبّر عنها بالنّظر العقلي والرّياضة النّفسية، وفيها ألّف الصّوفية كتبهم، فألّف أبو طالب "قوت القلوب". وخلق كثير نهج ما نهج أبو طالب المكّي، حيث يجتهد فيها الصّوفي بتأدية الطاعات والفرائض والنّوافل، ويجهد نفسه في ذلك.

أمّا قوله أنّ التّصوف نزوغ فطري، فمعناه أنّه غريزي في الإنسان لكنّه لا يظهر إلّا إذا حفّز ونشّط، ولذلك كانت الرهبنة عند النصارى، وهو نوع من التصّوف أو الزهد يختلي فيه الراهب في ديره أو صومعته.

ويقول الجنيد: "التّصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به" (خفاجي، 1938، صفحة 33).وهذا قول جمع لبّ الصّوفية وما ترمي إليه، حيث أنّ المتّصوف يبلغ درجة عالية من الإيمان، ينسى فيها نفسه، ويشتغل بذكر ربه آناء الليل وأطـــراف النهار، وهو مقام المراقبة. ويقول أيضا: "التصّوف استعمال كل خلق سنّي وترك كل خلق دنّي".

وسئل أحد الصّوفية عن معنى التّصوف فقال معناه:" أنّ العبد إذا تحقق بالعبودية واتّصف بشهود حقائـــق الربوبيّة صفى من كدر البشرية، فنزل منازل الحقيقة وأخذ بمكارم الشريعة فإن فعل فهو الصّوفي".ويقول الإمام أبو الحسن الشاذلي:"هو تدريب النّفس على العبوديّة وردها لأحكام الربوبية" (خفاجي، 1938، صفحة 33). ويقول فيه الكرخي: "هو الأخذ بالحقائق، واليأس ممّا في أيدي الخلائق". ويقول فيه السّري: "التّصوف اسم لثلاث معان، وهو الّذي لا يطفئ نور معرفته نور ورعه ،ولا يتكلّم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتّاب أو السنّة، ولا تحمله الكرامات على هتك أستار محارم الله" (بن هوازن، 2007، صفحة 13). فهو تجربة روحية تحتاج إلي إرادة استثنائية وهبة ربّانية، وهذا لا يتيسر للعوام بل لنخبة من الأبرار. فالتّصوّف: هو من الميول الأصيلة عند الإنسان، مثل حاجة الإنسان إلى

الأديان مثلا، وحاجته إلى كيان يخافه ويرجوه، ففي كل إنسان شخصية صّوفية تحتاج إلى من يوقظها من سباتها. والتّصوف "كيان فكري، ومنظومة معرفية بدأت بالدّين، ولم تكتف به.صاغت لفكرها مقولات تأسّست عليها، تظم التفكير والممارسة وهي في الغالب ثنائية أساسها التّضاد، كالظاهر والباطن والحقيقة والغيب....."

ثالثا:التّصوّف في الأندلس:

أخذ التّصوف طريقه إلى الأندلس مبكرا في القرن الثاني للهجرة، شأنه في ذلك شأن المشرق.وقد مزج الأندلسيــون في تصوّفهم بين تعاليم الإسلام، وبين الأفكار الأفلاطونية الحديثة وتعاليم اليونان والرومان،وكذلك الينابيــع الصوفيّة الفارسيّة والهنديّة، مخالفين بذلك المشارقة في مزجهم بين تعاليم الإسلام وتعاليم الفارسيّة والهنديــة. لأنّ الأندلسيّين جنحوا أكثر إلى تعاليم اليونان والرومان، وذلك لقرب هذه الثقافات من الأندلس، كون المجتمــع الأندلسي خليط من البرابرة والمسيحيين... وغيرهم. ما يعطي هذا التمازج الثقافي والتأثير الفكري المتبادل بين المسلمين والمسيحيّين، والّذي كان نتاج البقعة الجغرافية الواحدة والحريّة التي كفلها الإسلام لأصحاب الدّيانات الأخرى. غير أنّ التجربة الصوفيّة في الأندلس لم تكن منفصلة عن نظيرتها المشرقيــة، وبالمقابل ليست صورة لها. لأنّ كل تجربة صوفيّة لها طابعها وشخصّيتها المتميّزة، رغم أنّ الأندلس والمشرق كانا على درجة كبيرة من التواصل والحميميّة حتى في أحرج لحظات التّاريخ، وذلك لتشابــه المرجعية الثقافية لديهما، وهي الحضارة العربية الإسلامية. وهذا لا ينفي أبدا أصالة هذه الأخيرة، "فمعلوم أنّ الكثير من أهل الأندلس برابرة، والبعض منهم ذو نزعة صوفيّة بسبب اعتقادهم المغيبات" (رحماني، 2005، صفحة 16). ولقد حفلت الأندلس بشخصيات صوفيّة كان لها الأثر الكبير في رسم ملامح التصوّف الأندلسي، أمثال ابن مسرّة محمد بن عبد الله، والّذي يعتبره البعض الأب الرّوحي للنّزعة الصوفيّة في الأندلس ، وكذلك أبو بكر محمد الهاشمي الّذي كان أحد مشايخ ابن عربي، وأبو عبد الله الغزال تلميذ الوليّ الصالح العارف بالله ابن العريف ﴿ت536هـ﴾ الّذي قضى زمنا من حياته في المريّة، التي احتضنت مركزا هامّا للدراسات الصوفيّة. وقد ألّف ابن العريف كتاب سمّاه " محاسن المجالس"، فضلا على أنّ هذا الأخير كان من المفسّرين الأوائل لتصوّف أبو حامد الغزالي. ولم يقتصر التصوّف على فئة العلماء وأصحاب المقامات العالية والرّتب النبيهة علما وفقها، بل شارك فيه الرّجال والنّساء على اختلاف أعمارهم. وبلغ التصوّف قمة ازدهاره ونضجه مع مجيء ابن عربي وتلميذه عبد الحق بن سبعين؛ حيث امتزج التّصوّف بالفلسفة مع مجيء ابن عربي، وراح ينهل من تجارب ثقافيّة متعدّدة الينابيع الفارسيّة والرومانيّة واليونانيّة، مع بقائه موصولا بالثقافة الإسلاميّة، ممّا جعل هذا التمازج بين الفلسفة والتصوّف أبــرز المميّزات التي ينفذ إليها الدّارس في التّجربة الصوفيّة في هذه الفترة، "فالتّصوّف والتّفلسف يتجـــاوران ويتزاوران" (التوحيدي، دس، صفحة 277). وقد عرف التّصوّف في المملكة النّصرية اتّجاهين أساسيّين هما: الاتّجاه الفلسفي المغالي، والاتّجاه السنّي الزّاهد، وكان لكلّ منها نظرته ونظريّاته ،ثمّ إنّه لما قامت مملكة غرناطة بالجنوب كانت الأندلس حينها قد شهدت الصّورة والنّمط والصيّاغة النّهائية المتعدّدة .

ولم يعد في القرن الثامن أيّ مذهب جديد للتّصوّف، وهذا لا يعني بالضرورة خلوّ غرناطة من العلماء والمفكّرين، فقد امتلأت وطفحت بجمهرة من المفكّرين المتصوّفين أمثال ابن الجيـّاب ﴿ت749هـ﴾ وابن صفوان ﴿ت763هـ﴾، وابن الخطيب ﴿ت776هـ﴾، وغيرهم كثير ممن تركوا شعرا صوفيّا يمثل خلاصة وعصارة تجربتهم الرّوحيــّة ويثبت ما بينها وبين الفكر من وشائج.هذا وقد تعدّدت الطرق الصّوفيّة وكثرت وتنوّعت، واتّخذت لنفسها مسمّيات تعرف بها، حيث قال ابن الخطيب في حديثه عن هذه الفرق وتلك الطوائف: "وبيوت الفقراء

متعدّدة يشقّ إحصائها كبيت الشاذليّة وبيت الرّفاعيّة وبيت السّعوديّة" (ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، دس، صفحة 269).

رابعا:البّواعث الجّذرية الّتي أدّت إلى ولادة التّصوّف:

لا بدّ لنا من أن نشير إلى العوامل الّتي أدّت إلى ميلاد التّصوّف، وبروز هذا النّوع من النّزوع الإنساني إلى الله عزّ وجلّ واللّجوء إليه. هذه العوامل الّتي أوردها محمّد راشد في كتابه"نظريّة الحبّ والإتّحاد فـــي التّصوّف الإسلامي" قائلا:

*الإحتجاج على السّلطات القمعيّة الّتي كانت تحكم البلاد، وتدّعي تطبيق شريعة الله في أرضه، وبذلك أصبح التّصوّف نتيجة حتميّة لسيادة آليّة القمع السّلطوي .

*التصوّف ردّ فعل على التّفاوت الطّبقي، وتوزيع الثّروات بشكل ينافي ما جاء في الشّريعة من ضرورة إقامة العدل بين الرّعيّة.

*ولادة التّقى والورع لدرجة التشدّد، والغلوّ لشعورهم بضرورة الإلتجاء إلى الله، كنتيجة للفساد الإجتماعي وسيادة البذخ والتّرف، فبقدر ما كان الفساد كان الزّهد، في محاولة لتّحقيق انتصار على العقليّة الفاسدة.

*التّصدي بشكل أوبآخر للفكر النّصي الّذي كان يمسك بزمامه الفقهاء، وهذا ليس على سبيل الرّفض والإنكار عليهم، وإنّما للفت الانتباه إلى ميزة مهمّة من ميزات الشّرع، وهي الجانب الرّوحي الباطني في مقابـل الجانب الظّاهري.

*الإحتجاج على العقلانيّة البرهانيّة الّتي إنتهجها الفلاسفة والمتكلّمون، وتأكيدهم على العقل البرهاني، وإهمالهم لدور القلب، والوجدان إهمالا تامّا. ممّا حزّ في نفوس أهل الطّريقة الّذين تمسكوا بالكشف واعتمـدوا الحدس بدل المنطق، مع أنّنا نشير إلى أنّ أهل الحقائق، والمواجيد لم يهملوا العقل إهمالا كاملا، وذلك ما نلاحظه في تكوينهم الدّيني. فالكثير منهم يشترط أن يكون المريد متمكّنا في العلوم الشّرعيّة والفقهيّة، حتّى يستقيم له تصوّفه، وينبني على أساس متين (راشد، 2010، صفحة 36).

من خلال هذه العوامل نصل إلى نتيجة مفادها أنّ الفكر الصّوفي تجاوز كلّ الأشكال المطروحة أمامه من سلطويّة وفقهيّة.... ليحقّق هؤلاء الصّوفيّة لأنفسهم ارتباطا مباشرا بالله عن طريق العرفان والحبّ الإلهي، فقد منحت التّجربة الرّوحيّة أولويّة مطلقة على الأدوات المعرفيّة كلّها، من عقل وحواس وتجارب.

خامسا: موضوعات التّصوّف:

إنّ المتأمّل والمدقّق في شعر التصوّف في الأندلس، يجد أنّ هذا الأخير حفل بموضوعات متعدّدة، حيث دأب المتصوّفة على تضمين أشعارهم ما يضمن الوجهة الصحيحة للسّالك أو المريد. فلقد جعل الصوفيّة اللّجوء إلى الله أسمى غاياتهم، ومن أجل ذلك توسّلوا بكلّ الوسائل والطّرق محاولين رسم المنهج والطّريقة الّتي يسلكها المريد، فتعدّدت الطّرق وكثرت الفروض. فهذا صفوان القيسّي يشحذ الهمـم ويدعوا لإقتباس النّور من الأنوار الإلهيّة، وهجر العوالم الحسيّة للعيش تحت كنف النفحات الإلهيّة، وذلك حين يقول (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 216):

هم بالرقي إلى المحلّ السّامـــي ليس المقام لدى الثّرى بمـــقام

جرّد حسام العزم عن غمد الهوى واقطع علائق شاغل الأوهـــــام
وانهض بجدّ لاقتباس النّور مـــن برق الحمى بمثابة الإحـــــرام
واهجر عوالم حسّك الأدنـى ولا تحفل بشمس ضحى وبدر تمـــــام

أمّا الشّاعر ابن الزيّات فإنّه يدعو المريد كي ينظر إلى ناموس الكون، فينفذ إلى الحقيقة الصّافية ويلج فلسفـة الكون، فيتعرف على الخّالق من المخلوق، كما يدعونا إلى تجاوز المحسوسات والماديات، والعروج نحو الرّوحانّيات الّتي لا تخضع لمقياس المادّة في شيء، وإنّما لسير العناية الإلهيّة الّتي أحاطت بكلّ شيء تدبيرا (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 35):

فانظر بعقلك هل ترى من كائـــن إلّا ويفصح بالهدى إفصاحـــا
وارجع إلى النّظر الصّحيح ولا تدع سرّ العناية لا يفيد فلاحـــــا
واكسر زجاج الحسّ تعويلا علـى روحيّة المعقول أن تلتاحـــــا
أومـا تحنّ إلى فراديس العـــــلا فتشدّ في طلب الكمال وشاحـــا

وفي هذا الغرض بالذّات، يطلّ علينا مرّة أخرى ابن صفوان القيسي، يدعونا لقراءة لفظ الوجود وفكره وعدم الالتفات إلى الظّاهر، بل النّفاذ إلى الباطن كي نتعرّف على الأسرار ونهتك حجاب هذه الكائنات، فنكشف لغزها ونصبر غورها ونعرف طلاقة القدرة، ودقّة صنع الحكيم الباري، وذلك حين يقول:

يا قارئ لفظ الوجود وفكـــــــره في فهم معناه الجليّ ممـــاري
لا تشغلنّ بظاهر لك قد بـــــــدا عما بباطنه من الأســـــــرار
أودعت أنفس جوهر فأضعـــــته وغمرته في لجّة الأعمـــــــار
حجبتك هذه الكائنات بظـلّهـــا عن سرّها المكتوم حجب سرار
أو مـا ترى أشخاصها قد أومـأت طرّا إلى صنع الحكيم البـــاري

وكذلك الأمر عند عبد البرّ ابن محمد الرّعيني الّذي دعا المريد إلى أن يتعرّف على ذاته كي يعرف ربّه، وقد قال في ذلك:

لا تقل نعرف ربّي ما تملأت حياتـــك
إنّما تعرف مولاك إذا تعرف ذاتـــــك

فمحصول السّعادة عندهم "أن ينكشف الغطاء وتظهر للعارف إنية الحق، ويعقل إنية ذاته وما هي عليه، ومن عرف نفسه عرف ربّه، فبلغ أقصى الكمال والبقاء واللّذة والإبتهاج" (ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، دس، صفحة 611). ثمّ نجد التّوبة من الذّنوب والآثام من أسمى مطالب الصّوفيّة، لأنّ النّفس الّتي تصلح لأن يغرس فيها الحبّ الإلهي هـي النّفس الّتي تمّ تنظيفها وإروائها من جداول العقل والنّقل بعد تميّيز ما يصلح منها لإغتراس الحبّ الإلهي (ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، دس، صفحة 30).ومن أجل هذا شدّ النّباهي على أيدي المريدين كي يحذو حذو المتصوّفة الأوائل في تربيّة النّفس وترويضها بكـلّ صدق وإخلاص ووفاء، في الشدّة والرّخاء وأن يكون الحبّ الإلهي غاية الغايات، فيبذل المتصوّف فيه نفسه كي يحصّل السّعادة والحياة الحقيقيّة، حياة أولى التّقي والورع:

إذا كنت بالقصد الصحيح لنا تهـوى فسلّم لنا في حكمنا ودع الشكوى

ولا تتّبع أهواء نفسك والتفـــــــــت لنا حيث كنّا في الرّخاء وفي اللأوا

فإن كنت ترجوا في الصبابة والهـــوى لحاقا بهم فاسلك طريقهم الأضوا

ومت في سبيل الحبّ إن كنت مخلصا لنا في الهوى تحيا حياة أولي التّقوى

ولأنّ النّفس البشريّة كما أسلفنا أصل الشّرور والآثام، ومنبت السّوء فقد دعا أهل التصوّف إلى جهادها وإتعابها، وحملها على المشاق وتوجيهها الوجهة الصّائبة بكثرة العبادات وحرمها من كثير من الشّهوات. فهذا ابن الزيّات يدعو إلى مغالبة الهوى كي يحصّل المتصوّف على ما هو أجدى وأنفع، فيقول (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 36):

واغلب هوى النّفس لايغررك عاجله فكلّ شيء يحطّ القدر منهاجـــا

إن شئت فوزا بمطلوب الكرام غـدا فاسلك من العمل المرضيّ منهاجا

وكذلك دعا شعراء بني الأحمر إلى ضرورة فناء الإرادة البشريّة كي يحقّق المريد الوصول إلى الله، فالمريد عند ابن الخطيب هو من فنيّت إرادته. وفي ذلك يقول:

أمط عنك ما استطعت كلّ إرادة وإلاّ فمعنى القوم عنك بعيـد

تكون مريدا ثم منـــــــــك إرادة إذا لم ترد شيـــئا فأنت مريد

وهذا كلّه ليحقّق الإنسان الحبّ الإلهي، فلقد عاش متصوّفة بني الأحمر هذا الحبّ في أشعارهم الّتي حوت شوقهم وحنينهم إلى العروج نحو الله– عزّ وجلّ– فألّف فيه ابن الخطيب كتابه المشهور"روضة التّعريف بالحبّ الشّريف"، وجعله في هذا الحبّ الّذي لا تفنى أسبابه لسموّ غاياته. والحبّ عندهم مذهب من أراد تحصيل السّعـادة، ونيل النّعيم الّذي لا ينقضي أمده، ولا ينفذ مدده.

فهذا النّفزي يطرح نفسه أمام عتبات المولى، عسى يناله لطفه المتدارك ويفوز بوصل يحيا منه حياة الأبد، فيقول (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 44):

سرّي يسرّ إليك أنّك تاركـــي نفسي فداك للطفك المتـــدارك

يامالكي ولي الفخار فإنّنـــي لك في الهوى ملك وانّك مالكي

الترك هلكي فاعفني منه وعد بالوصل تحي ذا ما محبّ هـــالك

وأعد جميلا في الهوى عوّدتني إن لم تعده إليّ من للهـــــالـك

ولطهارة هذا الحبّ وتفاوته ميّزه المتصوّفة عن الحبّ الجسدي والجمال الزّائل، فحدّدوا أوصاف هذا الحبّ الظّاهريّة والباطنيّة،كي لا يختلّ فهم المتصوّفة أو غيرهم للحبّ الإلهي. ولعلّ من تمام اكتمال الموضوع أن نلج موضوع الخمريات، الّتي هي الأخرى أفاض فيها متصوّفة بنو الأحمر، ودعوا إلى الإرتواء من تلك الخمرة الإلهيّة الصّافيّة والإنتشاء بشربها، والعيش ولو للحظات في عالم الحبّ الأسمى الّذي يغيب فيه ضجيج البشر. فالسّكر عندهم عبارة عن سقوط المتمالك في الطّرب؛ وهو من مقامات العشّاق وزلّت فيه أقدار غير أولى التّمكين، وفي ذلك يقول الشاعر (ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، دس، صفحة 666):

أديرت بينهم كأس التجلّي فكلّهم بنشوتها سكـــــارى

لقد طربوا وما سمعوا غناءا كما سكروا وما شربوا عقارى

وقال آخر :

ياربّة الدّير قومي غير صاغرة إن كان عندك زنّار فشدّينـــي

قالت لديّ زنانّير معتّقـــــة من عهد كسرى أعدّت للرهابّين

وفي ذلك يقول صفوان القيسي (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 220):

شعشع حميّاها وحثّ كؤوســها واخلع عذارك واضح الأعذار

فإذا انتشيت فناد من تهوى وبح بصريح ما أكننت في إضمار

فالتّجربة الصّوفيّة الأندلسيّة تجربة أصيلة، تعبّر بصدق عن طريقة التّفكير والسّلوك الحياتي للمجتمع الأندلسي. كما أنّها تجربة ممتدّة الأطراف متنوّعة المواضع، حيث أفاض شعراء التصوّف في الحديث عن التّصوّف، فرسموا طريقه، وحدّدوا معالمه وتعمّقوا في فهم الذّات الإنسانيّة. هذا العالم الصّغير الّذي يعجّ بآيات الله الّتي تدعو إلى الهدى والفلاح؛ وذلك كلّه للوصول إلى الحبّ الإلهي، الّذي هو أصل طريقة التّصوّف، وأساس الوعي الرّوحيّ، كما تعرّضوا للخمرة الإلهيّة وأوصافها؛ هاته الّتي تأخذ الصوّفي وتنأى به عن بشريّته لتربطه بالملأ الأعلى، فيهيم في ذلك الجمال.

سادسا:خصائص التّصوّف في الأندلس في القرن الثّامن الهجري:يبدو أنّ للتّصوّف خصائص وسمات تميّزه وتفرده عن غيره، باعتباره تجربة فرديّة تكتسي الطّابع الغيبـــي والإيماني، وتعطي للتّصوّف بعده الجمالي والأخلاقي، فقد أورد التّفتازاني خمسة خصائص نفسيّة وأخلاقية وإبستيمولوجيّة تنطبق على التّصوّف، وتشكّل ما يشبه القاعدة المشتركة الّتي ينطلق منها التّصوّف في كلّ عصوره ومراحله. وهي على الشّكل التالي:

* **التّرقي الأخلاقي:** فكلّ تصوّف له قيّم أخلاقيّة معيّنة يسعى للوصول إليها من خلال المجاهدة، والإرتياض المتواصل للنّفس، متبوع بزهد في مادّيات الحياة. ولنا في أبيات الصّوفي أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بـن أحمد بن صفوان القيسي –رحمه الله– خير دليل على صحّة هذه الخاصية.وذلك حين يقول:

هم بالرقي إلى المحل السّامـــــي ليس المقام لدى الثّرى بمقـام

جرّد حسام العزم عن غمد الهوى والأقطع علائق شاغل الأوهام

وانهض بجد لإقتباس النّور مـــن برق الحمى بمثابة الإحـــــرام

فالأبيات واضحة جليّة تدعو المتصوّف إلى الرّقي إلى المحل السّامي، والمنزلة الرّفيعة، فالمقام ليس في الثّرى وإنّما في الثّريا، وهي في ذلك تدعو إلى التّحلّي بالأخلاق الفاضلة، والتّخلّي عن الأوهام الكاذبة، وقطع العلائق مع مادّيات الحياة الفانيّة وإلى الجدّ والعزم.

* **الفناء في الحقيقة المطلقة:** وهو أن يصل الصّوفيّ نتيجة المجاهدة إلى حالة نفسيّة، لا يشعر من خلالها بذاتيّته، فهو بذلك قد فنيّت إرادته في إرادة المطلق، وهجر عوالم حسّه، وانفرد بمراقبة ربّه. وفي ذلك يقول الشاعر (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 216):

واهجر عوالم حسّـــك الأدنى ولا تحفل بشمس ضحى وبدر تمـام

فالكون أجمعه وما يحويه مـــن عال ومنخفض حجاب ظـــــلام

وقال ابن الزيّات (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 36) :

واكسر زجاج الحسّ تعويلا على روحيّة المعقول أن تلتاحـــــا

وقد صرح بهذا المعنى الخطيب أبو الطّاهر محمّد بن أحمد بن حسين ابن صفوان القيسي. ينظر: (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 54) حين قال:

رأيتك يدنيني إليك تباعـــدي فأبعدت نفسي وابتغائي من القرب

هربت به منّي إليه فلم يكـــن في البعد في بعدي فصحّ به قربي

فكان به سمعي كما بصري به وكان به لأبي لساني مع القلـب

فقربي به قرب بغير تباعـــــد وقربي في بعدي فلا شيء من قربي

فاشتغال العبد بمولاه، يجعله يبتعد عن نفسه ويقترب من ربّه، فيصبح السّمع والبصر والقلب مستغرقا لله عزّ وجلّ.

* **العرفان الذّوقي المباشر:** وهو معيار إبيستمولوجي دقيق يميّز التّصوّف عن غيره من الفلسفات، ذلك أن التّصوّف يؤمن بأن المعرفة الحقيقيّة هي تلك الّتي تتجاوز مدركات الحسّ، واستدلالات العقل لتكون كشفا أو ذوقا آنيّا سريع الزّوال أشبه ما يكون بالوميض."فالمعرفة هي تلك الّتي تهدف إلى الوصول إلى تصوّر المطلق من خلال تجلياته وتأصيل أصول معرفته، ووضع القواعد النّظرية والسّلوكية السّابقة على كلّ رغبة في الاتّصال به أو السّفر إليه" (زايد، 2010، صفحة 12)؛ يبدو من خلال هذا القول أنّ المعرفة الصّوفيّة قواعد وأسس، على المريد أن يتدرج في معرفتها نظرا وسلوكا، حتى يحصّل تلك المعرفة التي تمكّنه من الاتّصال بالله عزّ وجلّ ومعرفته، وتحتلّ هذه المعرفة الرّتبة الأولى وتليها المعرفة البرهانيّة الّتي تستند إلى العقل والحواس.

أمّا الذّوق: فيعني خوض هذه التّجربة الرّوحيّة انطلاقا من التّراكم المعرفي رغبة في نوال الكشف، الّذي هو علم الذّوق أو علم الإشارة. وفي ذلك يقول الشاعر ابن الزيّات (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 34):

فالعقل في حكم الهوى ولذاك لم ينفض بميدان النّفاذ جناحـــا

فانظر بعقلك هل ترى من كائـــن إلّا وبفصح بالهدى إفصاحـــا

وارجع إلى النّظر الصّحيح ولا تدع سرّ العناية لا يفيد فلاحـــــا

واكسر زجاج الحسّ تعويـــلا على روحيّة المعقول أن تلتاحـــــا

* **الطمأنينة والسّعادة:** وهي خاصيّة مميّزة للتّصوّف ذلك أنّ المتصوّف يسعى من خلال قهر الشّهوات ومغريات الحياة وجهاد النّفس المستمر إلى إحداث توافق نفسي الّذي من شأنه أن يجعل الصّوفيّ متحرّرا من كلّ مخاوفه، ويشعر براحة نفسيّة عميقة لأنّ الوصول إلى الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان سعادة وطرب نفسي تتراقص على نغماته نفسيّة الصّوفي، فها هو صوفي الأندلس المتألّه أبو عمرو محمّد بن يحي بن إبراهيم بـــن محمّد بن مالك بن عباد النّفزي يناجي ربّه قائلا (ابن الخطيب، الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة، دس، صفحة 44):

يا مالكي ولي الفخار فإنّني لك في الهوى ملك وأنّك مالـــك

التّرك هلكي فأعفني منه وعـــــد بالوصل تحي ذما محبّ هالك

وأعد جميلا في الهوى عوّدتني إن لم تعده إليّ من للهـــــالك

يا منية القلب الّذي بجمالـــــه فتن الورى من فاتك أوناســك

أأتيه دونك أو أحار و في سنـــا ذاك الجمال جلا الظّلام الحالك

ولكم سلكت إليك لكن حين لم تكن الدّليل اختّل قصد السّالك

وفي هذه الأبيات يصارحنا النّفزي أنّه لا راحة إلّا بدوام الوصل مع الله الّذي هو منية القلب، وغاية أمل الصّوفي، فما إن تغيب عنه العناية الإلهيّة إلّا تخبّط في التّيه، والحيرة وأصبح غريب زمانه. بل غريب نفسه، فالسّعادة كلّ السّعادة في دوام ذالك الوصل.

* **الرّمزيّة في التّعبير:** ونعني بالرّمزية أنّ عبارات الصّوفيّة تتّسم بأنّها تحمل معنيين: معنى ظاهري وآخر باطني، وهو المقصود الّذي يرمي إليه المتصوّفة، ولذلك قال ابن عربي أنّه لا يستطيع العارفون أن ينقلوا مشاعرهم جملة إلى غيرهم من النّاس، وكلّ الّذي يستطيعونه أن يرمزوا بها، ذلك أنّ التّصوّف تجربة ذاتيّة، وحالة وجدانيّة خاصّة غير مشتركة بين النّاس جميعا فيصعب بهذا التّعبير عنها باللّغة، إضافة إلى أنّهم أرادوها إجمالا وسترا على من باينهم في طريقتهم. وبهذا يصبح التصوّف شيئا قريبا من الفنّ لاعتماده على الاستبطان الذّاتي.

ومن خلال هذه الخصائص الّتي عرضناها للتصوّف، والّتي دللنا عليها بشعر المتصوّفة الأندلسيّين أنفسهم وصلنا إلى تعريف مفاده أنّ: " التّصوّف فلسفة حياة تهدف إلى التّرقي بالنّفس الإنسانيّة أخلاقيّا، وتتحقق بواسطة رياضات عمليّة معيّنة تؤدّي إلى الشّعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السّعادة الرّوحيّة، ويصعب التّعبير عن حقائقها بألفاظ اللّغة العاديّة لأنّها وجدانيّة الطّابع وذاتيّة" (الغنيمي التفتازاني، 1979، صفحة 8). فالمصطلح الصّوفي الأندلسي يطرح الكثير من التساؤلات، ويثير الكثير من القضايا والاحتمالات، حول قدرته على نقل هذه التّجربة الصّوفيّة، أو تلك لأنّ التّجارب الصّوفيّة، تجارب روحيّة مسرفة في روحانيّتها تحتاج إلى مادة اصطلاحيّة تكون قادرة على العيش معها، والتّجانس والذهاب بعيدا إلى أطراف نهاية التّجربة. لكن هذا ما لا يتحقق عند ما توغل التّجربة الصّوفيّة في ميتافيزيقيتها ما يجعل المصطلح يفقد قدرته الإيحائيّة، ويحترق لأنّه ليس بمقدوره أن يمرّر تلك الشّحنة الروحانيّة، وهذا ما اعترف به الكثير من أهل الحقائق وأسياد الطّريقة أمثال ابن عربي. ولأجل ذلك حاول الصّوفيّة أن يعطوا لهذه المصطلحات المهترئة دلالات جديدة، ومعاني أكثر إضاءة تتناسب وطبيعة التّجربة الصّوفيّة، ما أفرز مصطلحات جديدة بنفس الهيكل القديم، لكن مع مضمون مختلف، فأصبح للتّصوّف شبكة اصطلاحيّة متميّزة أفرزتها عبقريته الرّوحانيّة، ما أدى إلى التّزاوج بين المادة الاصطلاحيّة كوعاء وبين التّجربة الصّوفيّة ومعناها الرّوحيّة كمحتوى. وهذه سمة تميّز المصطلح الصّوفي ككلّ، سواء أكان الأندلسي أو غيره. فأحيانا عند قراءتك لقصيدة تحمل معاني صوفيّة تحسّ وأنت تتنقل من بيت إلى بيت، وأمام تأزّم التّجربة الصّوفيّة ووصولها إلى قمة الحبكة أنّ هناك شبه تنافر أو قلّة انسجام بين المادة الاصطلاحية والتّجربة الرّوحانية وأنّ هناك نقص في جهة ما. ولسنا نروم من خلال هذا الطرح أن نشكك في فنيّة الشّعر الصّوفي الأندلسي كجزء، والشّعر الصّوفي ككّل.بل الشّعر الصّوفي على قدر كبير من الجمال الفنّي والصّياغي، ولكنّنا ننقل ما أحسسنا به من أنّ التّجربة الصّوفيّة الرّوحانيّة تكون عصيّة على أن تسجن في تلك القوالب المادّية الّتي تقزّم تلك التّجربة الرّوحانيّة.

خاتمة:

التّصوّف ظاهرة دينيّة لم تنفصل البتّة عن حيثيات الواقع، فقد ارتبطت به، وعنه عبّرت، حيث ساهم في إذكاءها ذلك الجوّ الاجتماعي السّائد من سياسة وثقافة وفكر. فسياسة بني الأحمر اتّسمت بالتّغير والمراوغة، حيث يلجئون إلى المهادنة والمصالحة حينا، وإلى الحرب والغزو حينا آخر، وهذا نتيجة للظّروف القاسيّة الّتي كانت تمرّ بها الأندلس آنذاك من تكالب نصراني، واضطراب عنيف داخل القصر النّصري. إضافة إلى التغيّر المستمر في المشهد السّياسي، حيث تعاقب على غرناطة عدّة ملوك ذو نزعات سياسيّة مختلفة . فنزعة الزّهد والتّصوّف لم تكن على صلة بدوافع دينيّة فحسب، بل كانت لها دوافع سياسيّة، (حروب ، الصراع على الحكم ، الإحتجاج على السلطة القمعية التي كانت تحكم البلاد)، واجتماعية، حيث كان التصوّف رد فعل على التّفاوت الطبقي، وتوزيع الثّروات بشكل غير عادي، واقتصاديّة (سيادة البذخ والترف) ،ودينية (التّصدي للفكر النّصي،ولفت الانتباه إلى الجانب الرّوحي في الدّين)، فالفكر الصّوفي الأندلسي

تجاوز كل الأشكال المطروحة أمامه من سلطويّة وفقهيّة. وكوّن لنفسه رؤية حياتيّة تفرده عن غيره، باعتباره تجربة فردية، فتعدّدت موضوعاته،وباتت تكتسي عليها الطابع الغيّبي والإيماني وتراعي البعد الجمالي والأخلاقي.

قائمة المراجع:

أبو القاسم بن هوازن. (2007). *الرسالة القشيرية* (الإصدار 3). مصر: دار السلام للنشر.

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. (1979). *مدخل إلى التصوف الإسلامي* (الإصدار 3). القاهرة، مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

أبو حيان التوحيدي. (دس). *البصائر والذخائر* (الإصدار دط، المجلد 3). مصر: دار المعارف.

إحسان عباس. (2001). *تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة* (الإصدار 8). بيروت، لبنان: دار الثقافة.

أحمد ابن تيمية. (1987). *رسالة الزهد والورع والعبادة* (الإصدار 1). الأردن: مكتبة المنار.

أحمد بن المقري التلمساني. (1968). *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب* (الإصدار 1، المجلد 5). بيروت، لبنان: دار صادر.

بطرس البستاني. (دس). *أدب العرب في الأندلس* (الإصدار 3). مصر: دار المعارف.

عبد المنعم خفاجي. (1938). *الأدب في التراث الصوفي* (الإصدار دط). القاهرة، مصر: دار غريب للطباعة.

قدور رحماني. (2005). *ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق* (الإصدار دط). الجزائر: دار الكتاب العربي.

لسان الدين ابن الخطيب. (1907). *الإحاطة في أخبار غرناطة* (المجلد 3). مصر: دار المعارف.

لسان الدين ابن الخطيب. (دس). *الكتيبة الكامنة في المئة الثامنة* (الإصدار دط). بيروت، لبنان: دار الثقافة.

لسان الدين ابن الخطيب. (دس). *روضة التعريف بالحب الشريف* (الإصدار 1). بيروت، لبنان: دار الثقافة.

محمد راشد. (2010). *نظرية الحب والإتحاد في التصوف الإسلامي* (الإصدار 4). سوريا: صفحات للدراسات والنشر.

محمد رضوان الداية. (2009). *في الأدب الأندلسي* (الإصدار 3). بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر.

محمد زايد. (2010). *أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني* (الإصدار 1). الأردن: دار عالم الكتب الحديث.

مي يوسف خليف. (1993). *التيار الإسلامي في القصيدة الأموية* (الإصدار دط). الفجالة: دار الثقافة.