شعر التصوف ببلاد المغرب الأقصى
"خلال عصر المرابطين"
الجذور، والقضايا

أستاذ البريول المصطفى
طالب باحث بسلك الدكتوراه
جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس
المغرب

ملخص:

ظل موضوع التصوف ببلاد المغرب الأقصى، وبشكل خاص في شقه الإبداعي، بعيدا عن الاهتمام، بخلاف نظيريه في المشرق أو الأندلس، وحتى في أفريقيا مثلا. اللهم إذا استثنينا بعض المحاولات المعدودة والجهود الفردية التي قام بها عدد من الباحثين الأكاديميين في السنوات الأخيرة. وإذا نحن نظرنا جهة الدراسات التي تحاول البحث في نشأة هذا الأدب وتتبع تطوره في مراحله المبكرة، سنجد أنفسنا أمام واقع أكثر سوءا؛ إذ نجد إعراضا كبيرا من لدن الباحثين عن هذه المرحلة المؤسسة، في مقابل اتجاه الجهود بشكل كبير نحو دراسة هذا الأدب في العصور المزدهرة وخاصة عصر الموحدين وما تلاه من عصور وصولا إلى عصر العلويين.

بناء عليه، يأتي هذا البحث بهدف الكشف عن بدايات شعر التصوف بالمغرب، الأقصى، ومحاولة تتبع إرهاصاته الأولى، وكذا طبيعة العوامل المختلفة التي ساهمت في نشأته وتطوره. وبشكل عام لمحاولة الإجابة عن الأسئلة العالقة من قبيل: متى نشأ؟ وكيف كانت بداياته، ثم مسيرته بعد ذلك؟ وما أهم القضايا التي استأثرت باهتمام الأدباء المغاربة في هذه الفترة المبكرة؟ وغيرها.

مدخل:

أ. **أهمية الموضوع:** من مشهور القول الذي سار مضرب المثل على تجذر الظاهرة الصوفية ببلاد المغرب الأقصى قولهم: "إذا كان الشرق بلد الأنبياء فإن المغرب بلد الأولياء"، هذا الأمر أكده الرحالة ابن قنفذ القسطنطيني أثناء زيارته لبلاد المغرب الأقصى في قوله: "أرض المغرب تنبت الأولياء كما تنبت الأرض الكلأ"[1].

انطلاقا من ذلك، شكل موضوع التصوف بالمغرب الأقصى، ميدانا خصبا لعدد كبير من الأبحاث والدراسات، وفي مقدمتها الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية، غير أن الاهتمام بالتصوف في شقه الإبداعي، شعرا كان أم نثرا، ظل بعيدا عن الاهتمام، كما ظل يشكو، ولا يزال، من قلة الدراسات النقدية والتحليلية، ومن قلة المقبلين عليها رغم ما بذله، ولا يزال يبذله، عدد من الباحثين والدارسين المعاصرين في السنوات الأخيرة.

إذا كان هذا هو واقع البحث في الأدب الصوفي بالمغرب، فإن هذا الواقع يبدو أكثر سوءا من جهة قلة الدراسات التي تحاول البحث في نشأة هذا الأدب وتتبع تطوره في مراحله الأولى المبكرة، إذ نجد إعراضا كبيرا من طرف الباحثين عن هذه المرحلة المبكرة، في المقابل فقد اتجهت الجهود بشكل كبير نحو دراسة هذا الأدب في العصور المزدهرة وخاصة عصر الموحدين وما تلاه من عصور وصولا إلى عصر العلويين.

بناء على ذلك، يأتي هذا البحث بهدف الكشف عن بدايات شعر التصوف بالمغرب، الأقصى، ومحاولة تحديد إرهاصاته الأولى، وكذا طبيعة العوامل المختلفة التي ساهمت في نشأته وتطوره. ومتى نشأ؟ وكيف كانت بداياته، ثم مسيرته بعد ذلك؟ وما أهم القضايا التي استأثرت باهتمام الأدباء المغاربة في هذه الفترة المبكرة؟

ب. **لماذا "شعر التصوف" وليس "الشعر الصوفي"** ؟ جاء اختيارنا لمصطلح "التصوف" مضافا إلى "الشعر" بدلا من "الصوفي"، انطلاقا من اتساع الأول وضيق الثاني، إذ إن "التصوف اسم جامع لمعاني الفقر مع مزيد وإضافات ولا يكون الرجل بدونها صوفيا، و إن كان زاهدا فقيرا "[2]. إن هذا الاختيار نابع من كون "التصوف"، "أكثر اتساعا من مصطلح صوفي، وهو ما يتفق مع طبيعة التجربة الصوفية بمفهومها الواسع "[3].

1. الجذور الأولى لشعر التصوف ببلاد المغرب الأقصى: (المرحلة الزهدية)

إذا كان الزهد أساس التصوف، والخطوة الأولى في مسار التجربة الصوفية؛ فإن البحث عن الجذور والإرهاصات الأولى لشعر التصوف في الأدب المغربي، يقتضي بالضرورة تتبع أثر النسائم الأولى لشعر الزهد في التربة المغربية، على اعتبار أنها البداية غير المعلنة لشعر التصوف في المغرب الأقصى.

إن الوصول إلى هذه الغاية يقتضي الإجابة عن أسئلة أساسية أبرزها:

1. 1. مفهوم الزهد وصلته بالتصوف

الزهد في اللغة: مصدر للفعل زهد يزهد؛ بمعنى ترك الشيء وأعرض عنه. جاء في لسان العرب لابن منظور: "زهد في الشيء، إذا لم يرغب فيه"؛ بمعنى "رغب عنه". أما موضوعه فهو الدنيا. والزهد "ضد الرغبة والحرص على الدنيا"، لذلك يقال: "زهيد الأكل قليله"، ويقال أيضا: "أزهد الرجل إزهادا، إذا كان مزهدا لا يرغب في ماله لقلته، وهذا الانصراف انصراف عن وجه من أوجه الدنيا وهو الزهد في المال[4].

ومنه، فالزهد في اللغة: هو الترك، الذي هو "ضد الرغبة والحرص على الدنيا"[5].

أما في الاصطلاح: فالزهد "ترك الرغبة فيما لا ينفع في الدار الآخرة، وهو فضول المباحات التي لا يستعان بها على طاعة الله تعالى[6]، لأن " الاشتغال بفضول المباحات هو ضد الزهد المشروع"[7].

أما في القرآن الكريم فلم ترد مادة "ز.هـ.د" ومشتقاتها إلا في موضع واحد[8]، وذلك في قوله تعالى: " وكانوا فيه من الزاهدين"[9]. ورغم عدم عناية القرآن الكريم بهذه المادة، فإن آيات كثيرة حثت على التقلل من الدنيا وإيثار الآخرة. وقد امتلأت السنة القولية بالأحاديث التي دعت المؤمنين إلى الزهد في الدنيا، فكانت بذلك هذه الآيات والأحاديث بيانا لحقيقة الدنيا، ودعوة إلى الزهد فيها والانشغال بالآخرة.

ويفرق الجرجاني بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للزهد فيقول بأنه: " في اللغة: ترك الميل إلى الشيء، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو بغض الدنيا والإعراض عنها، وقيل هو ترك راحة الدنيا طلبا لراحة الآخرة وقيل هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك"[10] .

وهناك نوع من الزهد يعد خروجا على السنة النبوية، ويدخل في الرهبنة المبتدعة، وهو الزهد في المباحات النافعة في الآخرة وهو لا يعد من الزهد في شيء"[11]، ولذلك "فالزهد في نظر الإسلام هو أسلوب من الحياة يحياها المؤمن، وموقف من الدنيا وزخرفتها وشهواتها ولذاتها ومن النفس ومطامعها، وأخذ الإنسان نفسه بالمجاهدات الروحية والبدنية، وهو بهذا المعنى إسلامي حث عليه الدين، وأخذ به النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه"[12]. أما الزاهد فيعرفه الكفوي بأنه "المعرض عن متاع وملذاتها والعابد هو المواظب على العبادة مثل: قيام الليل وصيام النهار، والعارف هو المستغرق في معرفة الله ومحبته"[13] .

أما الفرق بين الزهد والتصوف، مع شدة الاتصال بينهما، فيتمثل في كون أولهما (الزهد) مقدمة للآخر (التصوف) وبابا للدخول فيه[14]. أما من وجهة نظر أهل التصوف، فلا يعدو الزهد كونه مقاما من مقامات الطريق الذي لا بد للمتصوف من سلوكه قبل أن يعد في زمرة الصوفية، غير أن التصوف ليس خاتمة المطاف بالنسبة للزاهد، إذ يمكنه أن يقف عند حد الزهد دون أن يصل إلى آخر الطريق الصوفي[15]؛ "فالتصوف زهد في الدنيا لكسب رضاء الله، والزهد بعد عن الدنيا لكسب ثواب الآخرة. والتصوف دخول في جمال الملأ الأعلى وروحه ورحمته، والزهد دخول في مجال التقوى خوفا من عذاب الله ونقمته وجبروته".[16]

الزاهد، إذن، يعبد الله خوفا من عذابه، وتطلعا للعوض. والصوفي "يترك لا للأعواض الموعودة بل للأحوال الموجودة" و"الاختيار والإرادة علة في حال الصوفي"[17].

من هنا يتبين الفرق بين الزهد والتصوف إذ "الزهد هو ترك الدنيا خوفا من الحساب، والتصوف هو الإقبال على صفاء النفس لتتصل بالله، فغاية الزاهدين هي السلامة، وغاية الصوفية هي الوصول، فالزاهد يخاف الدنيا لأنها قد تبعده من الجنة، والصوفي يخاف الدنيا لأنها قد تشغله عن الله".[18]

وقد رافقت النزعة الزهدية بتجاربها الفكرية والروحية والسلوكية، تجارب شعرية غزيرة، أصبح معها "شعر الزهد" في القرن الثاني الهجري اتجاها جديدا في الشعر العربي "له خصائص معينة وله أصول وعناصر يرتكز عليها، وليس مجرد ميل فطري إلى الزهادة وتقوى الله، أو حالة من حالات الإيمان يصورها الشاعر، كما يصور أي شعور ينتابه أو يعرض له"[19]، اتجاه "له شعراء منقطعون للقول فيه [...] لا يتناولون غيره من الفنون الشعرية ولا يشغلون أنفسهم بغيره من الموضوعات"[20].

إذا كان هذا حال شعر الزهد بالمشرق العربي، فما قصة هذا الشعر في أرض المغرب الأقصى؟ وما حظ الشعراء المغاربة منه؟ ومتى نشأ؟ وكيف كانت مسيرته التاريخية؟ وما قضاياه وسماته الفنية؟

1. 2. شعر الزهد ببلاد المغرب الأقصى: جذوره وقضاياه

لاشك بأن البحث عن البدايات الأولى لشعر الزهد في بلاد المغرب يبدو أمرا في غاية الصعوبة، نظرا لحجم الغموض الذي يكتنف هذه الفترة المبكرة من تاريخ المغرب، بسبب ندرة الوثائق التي اعتنت بالتأريخ لأوائل الصوفية وللمظاهر الأولى لحركة الزهد في هذه البلاد القصية، إلى جانب ما أصاب شعر هذه الفترة من ضياع، بسبب الحروب والنزاعات اللامتناهية التي عرفتها المنطقة، بالإضافة إلى كون معظم ما وصلنا من شعر هذه المرحلة "يتصل كله بالصراع السياسي والمذهبي الدائر حول أزمة الخلافة في المشرق، وحول قضية النفوذ والحكم في المغرب، يعبر شأنه شأن أدب الأدارسة عن ظلامية المرحلة، وما كانت تعكس في نفوس المغاربة من ملامح الاضطراب وعدم الاستقرار"[21].

رغم ذلك، يمكن القول: إن ظهور الزهد في بلاد المغرب لم يتأخر كثيرا عن ظهوره في بلاد المشرق، فقد نزع كثير من المغاربة إلى الزهد منذ الفتح الإسلامي للمغرب، والذي تم على يد قادة من التابعين الذين اشتهروا بصفة الزهد والصلاح، وعلى رأسهم عقبة بن نافع الفهري (ت 64هـ) الذي أصبغت عليه كتب التاريخ الكثير من صفات الصلاح والزهد، وذكرت له كرامات كثيرة تجعله في مصاف كبار الأولياء[22].

تذكر المصادر بأن عقبة بن نافع ترك صاحبا له هو شاكر بن عبد الله الأزدي المغربي المعروف بسيدي شيكر، تركه لتعليم قبائل رجراجة تعاليم الإسلام بعد أن أبدوا حماسا كبيرا للدين الجديد. وقد كان للرباط الذي حمل اسمه، بعد وفاته أثر كبير في ظهور التصوف ببلاد المغرب.[23] وما قصة رجال رجراجة السبعة الذين قيل إنهم لقوا الرسول (ص) فأسلموا ورجعوا إلى المغرب يدعون إلى الإسلام[24]، إلا دليل على عمق وتجذر الممارسة الدينية للمغاربة، والتي اتسمت منذ اعتناقهم للإسلام بالطابع الزهدي المنطلق من تدين عميق وإيمان راسخ بالعقيدة الإسلامية التي وجدت في البيئة المغربية تربة خصبة لها.

إن هذا المنحى الزهدي المتجذر في الممارسة الدينية للمغاربة منذ القرون الأولى لإسلامهم هو ما يفسر في نظر الباحثين[25] سرعة انتشار المذهب الخارجي في المغرب ابتداء من القرن الثاني الهجري على اعتبار أن الزهد كان أحد دعائم دعوته.

من أقدم الزهاد المغاربة أبو عبد الله محمد بن أحمد السوسي (ت299هـ). وصفه صاحب رياض النفوس[26] بكونه "رجلا صالحا، فاضلا ورعا، متجردا من الدنيا، زهدا فيها". وقد نقلت عنه أقوال في الزهد منها قوله: "الزهد تجريد القلوب ونزوع اليقين بالانصراف سرا وجهرا" وقوله: "الفقير إذا سافر يحتاج إلى أربعة أشياء علم يحرسه، ووجد يحمله، وورع يسوسه، وذكر يؤنسه"، مما يدل على مكانته ورسوخه في طريق التصوف.

ومن هؤلاء الشيخ أيضا دراس بن إسماعيل (ت 357هـ) أحد أوتاد مدينة فاس[27]، والذي وصف بكونه رجلا "من أهل الفضل والدين" [28]، مستجاب الدعوة[29]. ومنهم كذلك، جساس الزاهد من زهاد سجلماسة الذي رحل إلى المشرق ثم دخل الأندلس، ورابط بمجريط فكان يروي بها كتب الزهد مثل كتاب الزهد ليمن بن رزق [30].

دون أن نضاعف من الأمثلة، نقول: إن هذه النماذج دليل لا ريب فيه على قدم وتجذر ظاهرة الزهد والولاية بأرض المغرب، وعلى أن "ظهور الصلحاء والأتقياء والزهاد بهذه الربوع وجد بوجود الدين الجديد، فلم يخل عصر من عصور المغرب الإسلامي من رجال عرفوا بالاستقامة وبالتقشف وإظهار علامات الخشية لله، ولكن صورة هؤلاء الزهاد كانت صورة بسيطة لا تكلف فيها ولا

غلو"[31]، حتى قيل إن "أرض المغرب تنبت الأولياء كما تنبت الأرض الكلأ"[32]، كما أصبح من مشهور القول "إذا كان الشرق بلد الأنبياء فإن المغرب بلد الأولياء".

رغم ما سجله البحث من تجذر للظاهرة في أرض المغرب، فإن ما وصلنا من آثار شعرية لا يتماشى مع حجم الظاهرة وتجذرها في أرض المغرب؛ خاصة وأن العوامل الكفيلة بازدهار شعر الزهد أكثر من أن تحصى، وفي مقدمتها الصراعات السياسية التي عانى منها المغرب لقرون طويلة، والتي كان من المفروض ان تشكل عامل دعم في النزوع نحو الزهد كما حدث في المشرق وأن تهيئ الجو المناسب لمجال القول.

عموما، لو عدنا إلى بدايات نشوء حركة الزهد في المشرق لوجدنا أن العامل السياسي قد أدى دورا مهما في خلق الظروف النفسية، وحالات الصراع العقلية والانفعالات السلبية التي شجعت على العزلة والانكفاء على الذات مما دفع عددا من الناس إلى التماس النجاة بعيدا عن الصراع السياسي، فلم يجدوا موئلا خيرا من الدين يلوذون به ويقصرون أنفسهم عليه[33]. أما في المغرب، فقد كانت النتيجة للأسف عكسية، فقد أدت الصراعات والحروب المتتالية إلى ركود أدبي لم يستفد من هذه الأحداث عكس ما حدث بالمشرق.

لقد انساق شعر المرحلة –وإن كان قليلا– وراء تسجيل الحوادث السياسية والصراعات العقدية، دون أن تكون له يد في أغراض أخرى. ومع ذلك، فإن البحث عن الإرهاصات الأولية لشعر الزهد، يمكن تلمس بعض ملامحها داخل هذا النوع من الشعر السياسي؛ فهو وإن كان انعكاسا لطبيعة المرحلة – المليئة بالحروب والفتن – قد عكس لنا –على ما فيه من ضعف– غربة الإنسان المغربي وشعوره بالخوف والضياع وكثيرا "من ملامح الاضطراب و عدم الاستقرار"[34]

بني هذا النوع من الشعر على فكرة الموت، كفكرة رئيسية، "فكل إنسان نهايته معلومة، وسوف يصير بعد هذه الحياة إلى حساب دقيق يلقى فيه ما قدم، فعلى كل ذي عقل أن يستعد لهذا الموقف حتى يكون من الناجين، ويستتبع ذلك ذكر التوكل والعمل الصالح، وفساد الناس والزمان، والقبر وأهواله، وما بعد القبر من مواقف لا ينفع فيها إلا العمل الصالح، وهكذا"[35].

من أوائل الأشعار التي تعكس في جانب منها بعض ملامح الزهد، تلك الأبيات التي كتب بها إدريس الثاني إلى إبراهيم بن الأغلب، يدعوه فيها إلى الدخول في طاعته أو الكف عن ناحيته، ويذكره قرابته من رسول الله (ص)، يقول:

أذكر إبراهيم حق محمد وعترته[36] والحق غير مقول
وأدعوه للأمر الذي فيه رشده وما هو لولا رأيه بجهول
فإن آثر الدنيا فإن أمامه زلازل يوم للعقاب طويل[37]

قد تبدو هذه الأبيات في ظاهرها مجرد انعكاس لتلك الصراعات المريرة بين الأدارسة وغيرهم حول أزمة الحكم بالمغرب، إلا أنها في العمق ليست إلا تذكيرا ووعظا لإبراهيم بن الأغلب؛ تذكير بحق إدريس الثاني في الخلافة، باعتباره سليل النبي (ص) "وأولوا الأرحام بعضهم أولياء بعض"، ودعوة له إلى سلوك طريق الحق والرشاد الذي فيه خيره، دون أن يحاول أخذه بالعنف والنكير، وهي دعوة تعكس العاطفة الدينية لإدريس الثاني، والنزعة الدينية تفوح بها هذه الأبيات، فهي ليست في النهاية إلا تخييرا بين الدنيا الفانية الزائلة، ودار البقاء و الثواب، وتحذيرا من الاغترار بالدنيا، ودعوة إلى سلوك طريق النجاة والإعداد لما بعد القبر من مواقف لا ينفع فيها إلا العمل الصالح. ولا يخفى ما لذلك من أثر عظيم في ميدان الوعظ الذي هو باب من أبواب الزهد.

من هذه النماذج الشعرية المبكرة، ذات المنحى الزهدي، ما نجده لإبراهيم بن إدريس[38]، في مدحه لمؤيد الدولة هذيل بن خلف بن رزيم، والتي ذكر منها الحميدي هذه الأبيات:[39]

للبين في تعذيب نفسي مذهب ولنائبات الدهر عندي مطلب
أما ديون الحادثات فإنها تأتي لوقت صادق لا تكذب
والبين مغرى كيده بذوي النهى طبعا تطبع والطبيعة أغلب

ومنه قوله أيضا:

أيقنت أني للرزايا مطلب ودمي لوافدة المكاره مشرب
فأنا من الآفات عرض سالم وجوانح تكوى وعقل يذهب

إن المتأمل لهذه الأبيات، سيجد بأنها ترجمة أمينة وصادقة لما يعانيه الشاعر من آلام نفسية انعكست في شكل تبرم وشكوى ولوعة ومرارة أوجدتها الغربة وقسوتها والدهر ونوائبه، ... وهذا التشكل والتعدد جعل من هذه الشكوى عميقة وحادة، بحيث أصبحت شكواه أقرب إلى الحكمة، وخاصة في البيت الثاني. كما لا يخفى، أيضا، ما في هذه الأبيات من دعوة مبطنة إلى الاعتبار والاتعاظ، يترجمه واقع الحال والمقال. ولا شك أن الوعظ من المداخل المؤهلة لولوج باب الزهد ثم التصوف.

قد يتطور شعر الوعظ، فيغدو أقرب إلى الحكمة، بفعل تجربة قائله، ونظرته الثاقبة في الحياة والناس. ومن ذلك تلك الأبيات التي تنسب إلى الشيخ أبي ميمونة دراس بن إسماعيل[40] (ت 357هـ):

غفلت وحادي الموت في أثري يحدو وإن لم أرح ميتا فلا بد أن أغدو
أرى العمر قد ولى ولم أبلغ المنى وليس معي زاد وفي سفري بعد!
أنعم جسمي باللباس ولينه وليس لجسمي من قميص البلا بدّ
كأني به قد مد في برزخ البلا ومن فوقه ردم ومن تحته لحد
وقد ذهبت مني المحاسن والمحت ولم يبق فوق العظم لحم ولا جلد
فكيف إذا بالنار يا رب قربت وناركَ لا يقوى لها الحجر الصلد
عسى غافر الزلات يغفر زلتي فقد يغفر المولى إذا أذنب العبد[41]

إن المتأمل لهذه الأبيات، سيلاحظ بأن هاجس الموت قد شكل شبحا يقظ مضجع الشاعر، ويوقظه من غفلته التي عمرت طويلا، والشاعر مستمر في غفلته دون أن يكون له زاد من التقوى يقيه نار جهنم، ولهيبها الذي لا يقوى له الحجر الصلد. إن الموت هو الخطوة الأولى نحو الآخرة، ولذلك فقد عمد الشاعر – كعادة الوعاظ – إلى التذكير به، لما له من بالغ الأثر في إيقاظ من طالت غفلته، وكثرت ذنوبه.

والأبيات، وإن كانت معانيها مطروقة، فهي تقوم على العظات البليغة، وتقليب أوجه العبرة، والتفنن في بلوغ الموعظة. ولعل الكلمات تلعب دورا هاما في إيقاظ الضمائر والنفوس، وكبح جماح الشهوة، لذلك فهو يلجأ إلى تكرار بعض الألفاظ، مرة باللفظ ومرة بالمعنى، وخاصة ماله ارتباط بالموت (الموت، سفري، البلى، النار)، وإلى استعمال الجناس (حادي، يحدو، أغدو – جسمي،

لجسمي ـ بالنار، نارك) لما له من تأثير كبير على الوزن والمعنى، كما لجأ إلى استعمال بعض الأساليب البلاغية مثل التعجب والاستفهام، لينقل المتلقي من حالة الهدوء والاطمئنان إلى حالة التوتر، وتفجر الشك، والانتباه للقضايا التي تستدعي التأمل والتساؤل.

تكشف الأمثلة السالفة أن البذور الأولى لشعر الزهد، ظهرت في شكل خطرات، هي أبعد ما تكون عن شعر الزهد، خطرات تطورت بعد ذلك على ألسنة أولئك المعتبرين بأمور الحياة والموت، كما عند دراس بن إسماعيل، وغيره، كلما عرضت مناسبة تدعو إلى التذكير وتنبيه الغافلين. غير أنه مع مرور الزمن، بدأ شعر الزهد يشق لنفسه طريق الاستقلال، فأصبح بذلك غرضا شعريا له خصائص تميزه، كما حدث بالمشرق. ومع ذلك، فإنه لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، فهما مرتبطان أشد الارتباط، ولا يعني هذا أنهما غرضان مستقلان، بل هما أشد ارتباطا لدرجة يصعب الفصل بينهما.

لعل أبرز ما يجب ملاحظته أن شعر الزهد جاء متأخرا عن ظهور الظاهرة التي ظهرت بظهور الدين الإسلامي. ومع ذلك، فإن البذور الأولى لهذا الشعر يمكن تلمس إرهاصاتها منذ منتصف القرن الهجري الثالث. وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال تلك الأبيات التي كتب بها، القاسم بن إدريس[42] إلى أخيه محمد معتذرا عن محاربة أخيه عيسى، وهذه الأبيات من أقدم القطع الشعرية بالمغرب. يقول القاسم بن إدريس:

سأترك للراغب الغرب[43] نهبا ... وإن كنت في الغرب قيلا وندبا
وأسمو إلى الشرق في همة ... يعز بها رتبا من أحبا
وأترك عيسى[44] على رأيه ... يعالج في الغرب هما وكربا
ولو كان قلبي عن قلبه ... لكنت له في القرابة قلبا
وإن أحدث الدهر من ريبه ... شقاقا علينا وأحدث حربا
فإني أرى البعد سترا لنا ... يجدد شوقا لدينا وحبا
ولم نجن قطعا لأرحامنا ... نلاقي به آخر الدهر عتبا
وتبقى العداوة في عقبنا ... وأكرم به حين نعقب عقبا
وأوفق من ذاك جوب الفلاة ... وقطع المخارم[45] نقبا[46] فنقبا

إذا تأملنا هذه القطعة الشعرية، التي تعد انعكاسا للصراعات السياسية التي عرفتها المرحلة الإدريسية، سنجد بأنها تعبر عن نفس وهمة عالية مرتفعة عن سفاسف الحياة ومهازلها. ولعل ما يدفع إلى اعتبارها من الإرهاصات الأولى لشعر الزهد في المغرب الأقصى، كونها تشكل تجسيدا للأخلاق الإسلامية النابعة من الزهد، على اعتبار أن الأخير ما هو في النهاية إلا دعوة إلى الإعراض عن الدنيا والارتفاع عن سفاسفها، وهذا كان حال القاسم بن إدريس.

يتضح البعد الزهدي في هذه القطعة، كذلك، من خلال تكرار الأفعال الدالة على الترك والارتفاع عن الشيء المرغوب عنه "سأترك" و"أسموا".. ما يبين أننا أمام زهد نابع من نفس أبية مرتفعة، في همة، عن سفاسف الحياة من ملك ورياسة، ومال وجاه، هدفها السمو عن كل ذلك، ودافعها أخلاقي يحكمه البعد الرباني والخوف من عواقب "آخر الدهر". يتأكد هذا النفس الزهدي الذي انطوت عليه هذه الأبيات حين نعلم بأن القاسم بن إدريس، بعد هذه الأحداث عزف عن الدنيا، وقام بتأسيس رباط بالقرب من أصيلا، والذي اتخذه خلوة ومتعبدا له بعد انهزامه ضد إخوته، زاهدا في الدنيا إلى أن مات[47].

بعد ذلك عرف الشعر نوعا من النضج والتطور والانتشار، وأكثر ما نجد هذا اللون الشعري لدى العباد والزهاد والعلماء. نلمس ذلك من خلال كون الكثير منهم كان له باع طويل في نظم الأشعار في هذا الغرض، من ذلك أن الفقيه أبو عبد الله محمد بن يبقى كان "يقول الشعر في الزهد الورع والوعظ "[48]. غير أنه للأسف لم يصلنا شيء من هذا الشعر الزهدي أو غيره.

ولعل أول شعر زهدي وصل إلينا صادرا عن علماء أتقياء وزهاد عباد، عرفوا بتقواهم وورعهم، هو ما روي للحافظ المحدث أبي بكر بن عطية، أحد شيوخ القاضي عياض الذي وصفه العماد الأصفهاني بأنه "حافظ الحديث النبوي، وضابط المسموع منه والمروي، وشيخ العلم وحامل رايته، والعارف بالأدب وروايته طال عمره وطار ذكره، وطاف في الآفاق نظمه ونثره"[49]. من ذلك، قوله في الزهد:

أيهـــا المطـــرود مـــن باب الرضـــا كـــم يـــراك الله تلهـــو معرضـــا
كـــم إلى كـــم أنـــت في جهـــل الصـــبا قـــد مضـــى عمـــر الصـــبا وانقرضـــا

وكان الفقيه أبو عبد الله محمد بن يبقى[50] يقول: "الشعر في الزهد والورع والوعظ"[51]. ومن مواعظه التي احتفظ لنا بها صاحب المستفاد، قوله:

الـــزم الحـــزن والبكـــاء والعويـــلا وابـــك يا نفـــس ثم نـــوحي طـــويلا
أســـفا منـــك وانتحـــابا علـــى مـــا أسلفتـــه يـــداك فعـــلا وقيـــلا
مـــن ذنـــوب كثـــيرة موبقـــات صـــيرت ناظـــر اليقـــين كليـــلا[52]

مما سبق، يبدو جليا أن شعر "الوعظ والتذكير" كان خير معبر عن طبيعة هذه المرحلة الشديدة الاضطراب. وقد شكل هذا النوع من الشعر الإرهاصات الأولى لشعر الزهد في هذه المرحلة المبكرة، قبل أن يشد عوده وتستوي ساقه خاصة في القرن الخامس.

وبشكل عام، فقد تميزت أشعار هذه المرحلة بالسهولة وعدم الغرابة، كما أن جل هذه الأبيات والمقطوعات ابتدأت إما بالوعظ، أو الدعوة إلى القناعة والتذكير بالموت والحساب. ولعل مرجع بساطة اللغة إلى كون هذه الأشعار كانت تنطوي على قيمة خلقية ولم تكن الطبقة المخاطبة ممن له قدرة على فهم اللغة الجزلة؛ فصيغت بذلك هذه الأشعار بما يتناسب مع بساطة المتلقي، فكانت لغة الزهد جراء ذلك " قريبة من الصياغة النثرية، وتشبه الخطبة الوعظية"[53].

من الأمور التي أثرت في لغة الزهد، القيم الدينية التي مصدرها القرآن والسنة لفظا ومعنى؛ فقد كان المنهل الأول الذي يستقي منه الشاعر ألفاظه وأفكاره ومعانيه، فصور الدنيا والآخرة كما صورها القرآن والسنة. ولا تعني هذه البساطة في التعبير والمعاني أن القضايا التي عالجها الزهاد قليلة الفائدة، بل هي على العكس من ذلك، فبساطتها لا تدفع عنها المعاني العميقة المؤثرة في النفوس، والتي تثير فيها عاطفة الخوف والاتعاظ.

من السمات الأخرى التي ميزت أشعار هذه المرحلة، غلبة الأسلوب الإنشائي، وفي ذلك تقريب للأفكار والمعاني، مما يساعد على جعل لغة الزهد سهلة وواضحة الأهداف، ويتحقق ذلك باستخدام الاستفهام، والتعجب، والأمر والنهي خاصة، والتي ترتبط بالخطابية التعليمية بهدف التوجيه والنصح خاصة، وكان دستورهم في ذلك القرآن والسنة.

2. البدايات الأولى لشعر التصوف ببلاد المغرب الأقصى: (مرحلة التصوف المبكرة)

تمهيد:

ظهر التصوف بالمشرق كاتجاه فكري وأخلاقي في أواخر القرن الثاني الهجري[54]، وأصبح له بالتدريج قواعد وأصول خاصة بعد أن خضع في مسيرته التطورية لمؤثرات مختلفة. وظهر شعر التصوف من ناحية ثانية ابتداء من القرن الهجري الثالث[55]، كمرحلة

تالية لظهور التصوف؛ "فلم يكن ظهور الشعر الصوفي قاضيا على الشعر الزهدي أو الشعر الديني [...] ولم يكن ظهور الزهد والتدين معا؛ بل على العكس كان التالي يستمد قوته من السابق، ويستعين به في تطوره، ويرسي حياته على أسسه"[56]. فكيف بدأ شعر التصوف بالمغرب الأقصى؟ وما أهم قضاياه؟

1.2 البدايات المبكرة:

إذا كان الزهد قد تطور إلى التصوف في المشرق، فإن الأمر نفسه حدث بالمغرب، حيث تطور الزهد مؤدِيا إلى التصوف، غير أنه إذا كان تحديد القرن الثالث الهجري كبداية لظهور الشعر الصوفي بالمشرق، فإن تحديد هذه البداية لشعر التصوف في المغرب الأقصى أشد صعوبة وأبعد منالا. وترجع صعوبة تحديد بداية قاطعة لظهور التصوف ثم شعر التصوف في المغرب إلى عدة عوامل منها اختلاط المتصوفة بالزهاد اختلاطا شديدا في وقت ظهور التصوف به، واستمرار تواجد الزهاد بعد ظهور التصوف، إضافة إلى عدم تمييز المصادر المغربية بين الزهاد والمتصوفة، فقد كانوا يطلقون اسم الصوفي على "أضراب من أفاضل العلماء والفقهاء والعباد والزهاد والورعين وغير ذلك من ضروب أهل الفضل، فإن اسم الصوفي يصدق على جميعهم بوضع هذا الاسم عند المحققين"[57]. ذلك أن الصوفي في نظرهم "هو المنقطع بهمته إلى الله تعالى، المتصرف في طاعته"[58]. مما يجعل عملية التمييز بين الزهاد والمتصوفة في غالب الحيان أمرا صعبا.

نتيجة لهذه الصعوبات–فإن تحديد بداية قاطعة لظهور التصوف في المغرب يبدو في غاية الصعوبة، وبالتالي فإن ظهوره قد تأخر كثيرا عن مثيله في المشرق الإسلامي، رغم أن المد الزهدي تصاعد مؤديا إلى التصوف، نتيجة عوامل داخلية وخارجية، على نحو مشابه لما حدث بالمشرق الإسلامي.

رغم أن ملامح وإرهاصات الحضور الصوفي في المغرب الأقصى تجلت منذ القرون الإسلامية الأولى فإن ظهور ملامح التصوف بمعناه الاصطلاحي في المغرب بدأت مع أواخر القرن الهجري الخامس، مستندة إلى حركة زهدية عمرت طويلا، واستفادت من طبيعة العصر المرابطي، وتجسدت في عدد من رجال الدولة المرابطية نفسها مثل وجاج بن زلو اللمطي الذي اعتبرته كتب المناقب الصوفية أحد رجالها[59].

وإذا كان الزهد قد انتشر سريعا في أوساط المجتمع المغربي فإن التصوف قد واجه عنتا من طرف الفقهاء المالكيين الذين وقفوا سدا منيعا أمام حركة التصوف، وكل حركة ترمي إلى مخالفة التوجه الفكري السائد ولا يبعد أن يكون ذلك مما عطل ظهور حركة التصوف بالمغرب مادامت بذورها وجدت منذ وقت مبكر.

إذا كان الشعر الصوفي لم يتأخر كثيرا عن ظهور التصوف في المشرق الإسلامي فإن الباحث في تاريخ التراث الشعري المغربي يلحظ أن الشعر الصوفي قد تأخر في الظهور عن ميلاد الحركة الصوفية ما يجعل الباحث في حيرة من أمره حين يريد الإقدام على تحديد بداية قاطعة لنشأة الشعر الصوفي بالمغرب. لذلك، فإن حل هذه الإشكالية يستلزم التفريق بين طبيعة التصوف المغربي، وطبيعة التصوف المشرقي؛ فإذا كان الأول ذا توجه سني أخلاقي، ذو منحى زهدي، فإن الثاني عدل عن هذا المسار ليعانق ما هو فلسفي عرفاني.

إن تحديد هذه البداية، يفترض الانطلاق من الشعر الزهدي للمرحلة، ومحاولة تلمس تلك الإرهاصات الأولى للتصوف داخله، وذلك لكون الفصل بين مرحلتين زهدية وصوفية هو أمر صعب، ولكون التجربة الزهدية لم تنقطع حتى بعد ظهور التصوف بشكل واضح، ثم لكون الشعراء المغاربة قد جمعوا بين القول في الزهد والتصوف، وأخيرا لكون التصوف بالمغرب نحى منحى زهديا أخلاقيا، لذلك لا ينتظر أن نجد شعرا يتحدث عن رمز الخمرة أو رمز المرأة أو غير ذلك مما عهدناه بالمشرق، وخاصة في هذه المرحلة الأولى المبكرة.

من المهم قبل محاولة تلمس الإرهاصات الأولى لشعر التصوف بالمغرب أن نقوم أولا بتحديد مفهوم التصوف ليتأتى بعد ذلك الفصل بين شعر الزهد وبين شعر التصوف الذي تندرج تحته أشعار هذه المرحلة الوسطى (الزهد صوفية).

ربما لم تتفاوت آراء المسلمين– قديما وحديثا– في مذهب معين قدر اختلافهم في التصوف، فقد قيلت فيه أقوال كثيرة ذكر الغزالي أنها زادت على ألف قول[60]. وقد يكون اختلاف أقوال المشايخ في التصوف لاختلاف الأحوال فكل أجاب على قدر حاله وقدر ما يحتمل السائل فيه فإن كان مريدا أجيب على ظاهر المذهب في المعاملات وإن كان متوسطا أجيب من حيث الأحوال وإن كان عارفا أجيب من حيث الأحوال[61]. وقد يكون السبب أيضا أن كل من أراد تعريف التصوف نظر إلى جانب من جوانبه أو خلق من أخلاقه أو مبدأ من مبادئه[62].

ولكثرة تلك الأقوال حاول أبو حامد الغزالي وضع تعريف جامع، فوصف الصوفي بأنه "الذي يكون دائم التصفية، لايزال يصفي الأوقات عن شوب الأكدار بتصفية القلوب عن شوب النفوس ويعينه على كل هذه التصفية دوام افتقاره إلى مولاه" [63].

بناء على ما سبق، نقول إن التصوف تجربة روحية ذوقية يسلكها الزاهد ليصل إلى المحبة الإلهية والمعرفة اللدنية تجربة دافعها الحب وليس الخوف، وغاياتها الفناء في المحبوب لا البقاء وعدتها "العلم والعمل والموهبة"، "ذلك أن التزود بالعلم خطوة أساسية في بداية الطريقِ [...] والموهبة تجمع بين الدافع والهدف فتدل على رغبة الذات الشاعرة المتصوفة في تحقيق "رؤيا الصفاء والكمال"، و"العمل" هو عماد السفر الصوفي والسبيل الموصل إلى تلك الموهبة[64]، إذ إن " التصوف لا يعرف إلا مع العمل به".[65]

إذا كان هذا هو التصوف، فلقد كان لنشأته في المغرب مراحل قطعها ليصل إلى هذا المفهوم المحدد، وليست هذه المرحلة الانتقالية إلا واحدة من تلك المراحل.

2.2 القضايا والموضوعات:

من أبرز القضايا التي وجهت شعر التصوف خلال هذه المرحلة المبكرة نجد:

1.2.2 السلوك والأخلاق:

التصوف تجربة خلقية قبل كل شيء، وكل من يلج بابها أو يريد الإقدام على ذلك لابد له أن يتحلى بالآداب الإسلامية الصحيحة، ف"الصوفي من أولى سماته التتبع لمكارم الأخلاق ومحاسن الآداب والتحقق بها، ومن ثم قالوا التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف"[66]. كما قيل "التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء"[67]. وقالوا كذلك هو "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"[68]. وهو أيضا "مراقبة الأحوال ولزوم الأدب"[69].

ولما كان الأمر كذلك، وكان الصوفية كغيرهم من الناس في حاجة إلى التعبير عن أحوالهم وتوصيل إحساسهم، وإلى تصوير ما يدينون به من الآراء في قالب فني جميل، فقد كان القول في السلوك والأخلاق أول الأبواب التي طرقها شعراء الصوفية في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الشعر الصوفي بالمغرب، وعمادها:

أ. الدعوة إلى طلب العلم

إذا كان التصوف هو العلم الذي يعرف به طريق السلوك إلى حضرة ملك الملوك "أوله ووسطه عمل وآخره موهبة"[70]، فإن تحصيل هذا العلم لن يتم إلا عبر السفر، يقول أبو جبل يعلى[71]:

سـافر لتكسـب في الأسـفار فائـدة ... فـرب فائـدة تلقـى مـع السـفر

ولا تقـم بمكـان لا تصـيب بـه ... دينـا ولـو بـين الظـل والزهـر

فـإن موسـى كلـيم الله أعـوزه ... علـم تكسـبه في لقيـة الخضـر[72]

وما السفر هنا إلا ذلك السفر الصوفي، الروحي، الرباني. إنه سفر القلب والعقل إذا توجها الى الله تعالى بالذكر. وما المسافر إلا "صاحب النظر في الدليل، فإنه مسافر بفكره في منازل مقدماته وطريق ترتيبها، حتى ينتهج له الحكم في المسألة المطلوبة" و"الأخذ للعلم بالمجاهدة"[73].

وما العلم المقصود في الأبيات، إلا العلم اللدني الذي يهبه الله لمن يشاء؛ علم لا يكتسب بالمدارسة والقراءة، وإنما بالسفر الروحي، كسفر موسى للقاء الخضر عليه السلام الذي قال فيه عز وجل "فوجدا من عبدا عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما"[74].

ب. الدعوة إلى الالتزام بحدود الشرع

هذه الدعوة ترمي إلى التأكيد على المرجعية السنية للتصوف المغربي، وترمي من جهة أخرى إلى بيان الطريق الواجب اتباعه من طرف كل مريد مبتدئ، حفاظا على سنية الطريق الصوفي وحماية له من الشطح والتفلسف، وجعل هذا التصوف يجري على مقتضى القرآن والسنة وهدي السلف الصالح. يقول القاضي عياض[75]:

يا طالب العلم استمع قول امرئ ... محض النصيحة للمريد الراغب
العلم في أصلين لا يعدوهما ... إلا المضل عن الطريق اللاحب[77]
علم الكتاب وعلم الآثار[76] التي ... قد أسندت عن تابع عن صاحب[78]

إلى جانب القرآن والسنة اللذين شكلا المحك الأساسي والطريق اللاحب الذي حكم توجه التصوف المغربي، فقد كان المتصوفة المغاربة شديدي الارتباط والالتزام بمذهب مالك، لا يسمحون بمخالفة أدق أحكامه، وجعلوه أحق ما يجب الالتزام به بعد القرآن والسنة النبوية. يقول القاضي عياض:

يا سائلا عن حميد الهدي والسنن ... أطلب -هديت- علوم الفقه والسنن
وعقد قلبك فأشدده على ثلج ... لا تطوينه على شك ولا دخن
واسلك سبيل الألى حازوا نهى وتقى ... كانوا، فبانوا حسان السر والعلن
هم الأئمّة والأقطاب، ما انخدعوا ... ولا شروا دينهم بالبخس والغبن
أصحاب خير الورى، أخيار ملته ... خير القرون نجوم الدهر والزمن
من اهتدى بهداهم مهتد وهمو ... نجاة من بعدهم من غمرة الفتن
وتابعوهم على الهدي القويم همو ... أهل النهى والتقى والعلم والفطن
واختر لدينك ذا علم تقلده ... مشهّر الذكر في شام وفي يمن
حوى أصولهمو ثم اقتفى أثرا ... نهجا إلى كل معنى رائق حسن
ومالك المرتضى لا شك أفضلهم ... إمام دار الهدى والوحي والسنن
وعنه خذ علمهم إن كنت متبعا ... ودع زخارف كالأحلام في الوسن[79]
فهو المقلد في الآثار يسندها ... خلاف من هو فيها غير مؤتمن
وعالم الأرض طرا بالذي حكمت ... شهادة المصطفى ذي الفضل والمنن[80]

كما حرص متصوفة المغرب على التمسك بالمذهب المالكي، فقد ظل الاهتمام بأمهات كتب المذهب وتدارس فقهه حالة ثقافية عامة،[81] ولذلك فقد جعل القاضي عياض – وهو المتصوف والفقيه المالكي- كتاب الموطأ أصح الكتب بعد كتاب الله وسنة رسوله(ص)، يقول[82]:

إذا ذكـرت كتـب العلـوم فخيرهـا أصـح كتـــاب[86] الموطـــأ مـــن تصـــانيف مالـــك
أحاديثـا وأثبـت سـنة[83] أسـانيد، أمثـال وأوضـــحها في الفقـــه نهجـــا لســـالك[87]
فعنـــه فخـــذ علـــم الديانـــة خالصـــا ومنـــه اســـتفد شـــرع[88] النـــبي المبـــارك
وشـــدّ بـــه كـــفّ الضـــنانة[84] مهتـــدى[85] فمـــن حـــاد عنـــه هالـــك في الهوالـــك[89]

انطلاقا من هذه الأبيات وغيرها، تتضح غلبة الطابع الديني على شعر القاضي عياض؛ طابع نابع من حرصه وتشبعه بعلوم القرآن الكريم والحديث والفقه على مذهب مالك. إلى جانب ذلك، يتضح حرصه على الدعوة إلى التزام حدود الشرع والإعلاء من شأن مالك ومذهبه وكتبه، ولا غرو في ذلك فهو الذي ترشف منذ صباه معالم المذهب المالكي متتلمذا على يد رجاله، وعاش على عهد الدولة المرابطية التي صارت في أحكامها وتصريفاتها لأمور الدولة طبقا للأوامر الشرعية حسبما جاء في النصوص الفقهية المالكية.

ومنه، يتبين بشكل واضح أن شعر التصوف بالمغرب في هذه المرحلة، والتي شكلت حلقة انتقالية من الزهد نحو التصوف، كان شديد الحرص على التوجيه والإصلاح وإسداء المواعظ والحكم. ولعل هذا ما يبرر الحضور القوي لأسلوب الأمر والنهي، الذي يرتبط بهدف التوجيه والإرشاد والإصلاح.

لا غرو في ذلك، فقد كانت هذه الخطوة ضرورية من أجل التأثير في المريد السالك، وتحفيزه على الاستعداد لإنجاز تجربته الخاصة به في إطار التوجه الصوفي السني الصحيح.

2.2.2 التوبة، التوسل، والرجاء:

"التوبة والتوسل والرجاء" من المقامات المؤهلة لولوج التجربة الصوفية، فهي "السبيل إلى التخلص من رعونة النفس وقطع الصلة بالشوائب المادية، والمسافة التي تفصل بين عهدي الذنوب والمعاصي والطهر والصفاء، وبين زمني "المدنس" و"المقدس"، والخطوة الأولى في مسار التجربة الذاتية باتجاه " الرؤيا – الهدف" أو الصفاء الخالص"[90]، ذلك أن "التوبة أول منزل من منازل السالكين وأول مقام من مقامات الطالبين وحقيقة التوبة في لغة العرب الرجوع، يقال تاب أي رجع فالتوبة الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه".[91]

بعد التوبة التي تؤكد على الندم والإصرار على ترك الزلة وعلى عدم العودة إلى عمل المخالفات، لا بد من إتمام ما عزم عليه القلب، حتى وإن انتقضت التوبة مرة أو مرات فلا ينبغي قطع الرجاء. و"الرجاء تعلق القلب بمحبوب سيحصل في المستقبل[...] وبالرجاء عيش القلوب واستقلالها، والفرق بين الرجاء وبين التمني أن التمني يورث صاحبه الكسل[...] وبعكسه صاحب الرجاء"[92]، ففي الرجاء إقرار بوحدانية الله، وبعظم عفوه عز وجل، قال تعالى في الحديث القدسي: "عبدي، ما عبدتني ورجوتني ولم تشرك بي شيئا، غفرت لك ما كان منك ولو استقبلتني بملء الأرض خطايا وذنوبا استقبلتك بمثلها مغفرة فاغفر لك ولا أبالي"[93].

شكل هذا الموضوع بابا من أوسع الأبواب التي عرفت إقبالا كبيرا خاصة من لدن شعراء الصوفية، نظرا لكونهم أكثر الناس إحساسا بالذنب، وتعلق بكل ما يوصل إلى الله تعالى، ورغبة في التحليق من مقام "الإسلام" إلى مقامي " الإيمان" ثم "الإحسان"، إضافة إلى ارتباط " خطاب التوسل" ارتباطا جدليا بفكرة الولاية.

لقد استمد خطاب التوسل قوته "من ظاهرة صوفية تجذرت في تربة خصبة من المعاناة والقهر، وفقدان المثال الدنيوي، بحثا عن الخلاص بالتعلق بالمثل الغائب/الحاضر [الذي] يكون "نبيا رسولا" وقد يكون وليا صالحا من الأقطاب والأوتاد ممن يتسلقون هرم الولاية..."[94]. وتعدد المخاطب هو ما يجعلنا نميز بين التوسل المباشر، والتوسل غير المباشر داخل التجربة الشعرية الكبرى.

أ. **التوبة إلى الله مباشرة (التوسل المباشر):**

"سلوك الطريق يبدأ، بمقام التوبة"[95] والتوبة هي الدرجة الأولى من المحبة الإلهية كما قال الشيخ التجاني[96]، لذلك فإن الإعلان عن هذه التوبة، واللجوء إلى الله بدون واسطة مما يدل على قوة الصلة التي تربط بين العبد وربه، وعلى الرغبة الصادقة في التوبة، وعلى الثقة الكبيرة للإنسان المسلم في ربه، انطلاقا من قوله تعالى: "وقال ربكم ادعوني أستجب لكم"[97]. وقوله تعالى: "وتوبوا إلى الله جميعا أيّها المومنون لعلكم تفلحون"[98].

أمام الإحساس بثقل الذنوب والخطايا، لم يجد شعراء الصوفية مفرا غير اللجوء إلى الله تعالى وإعلان التوبة الصادقة عسى أن تغفر الذنوب والزلات، وتتحقق الآمال. هكذا جمع القاضي عياض، أمام إحساسه بوطأة الذنب، بين التوبة والتوسل والرجاء والندم على ما فات متوجها إلى الله تعالى بقوله:[99]

إليـــــك بـــــؤت بذنبـــــي	فـــــــاغفر خطـــــــاياي ربي
وامـــــــن علـــــي بلطـــــف	تجبـــــر بـــــه صـــــدع قلبـــــي
فقـــــد ركبـــــت ذنوبـــــا	ســـــودت منـــــهن كتبـــــي
وطـــــال تقصـــــير ســـــعيي	في كـــــل فـــــرط ونـــــدب
وقـــــد أســـــأت فأحســـــن	فلـــــم تـــــزل محســـــنا بـــــي
وجئـــــت أطلـــــب توبـــــا	إذ ضـــــاق بالـــــذنب رحبـــــي
فأقبـــــل بفضـــــلك توبـــــي	واغفـــــر برحمـــــاك ذنبـــــي
وعـــــافني واعـــــف عـــــني	فأنـــــت يا رب حسبـــــي

فالشاعر، إذن، لا يتوجه إلا إلى الله تعالى، لأنه هو القادر على الصفح والعفو بعزه وجلاله. قال ابن عطاء الله في " الحكم" : "إذا أردت أن يكون لك عز لا يفنى ، فلا تستعزن بعز يفنى"، خصوصا وأن الله عز وجل وعد التائبين بالمغفرة ووعدهم بالمحبة في قوله "إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين"[100].

ولما كان التوسل يجب أن يكون مشفوعا بعمل صالح لقوله تعالى:" فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا "[101]. فإن إحساس الشاعر بثقل الذنوب التي راكمها، جعله يكرر ذكر توبته وتوسله ورجاءه خصوصا وأن إجابة الدعوات– التي هي المدخل إلى الجنة– رهين برحمة الله وعفوه، وليس بما قدمه العبد من عمل، يقول عياض:[102]

أعـــوذ بـــربي مـــن شـــر مـــا	يخـــاف مـــن النـــاس والجنـــة [104]
وأســـــأله رحمـــــة تقتضـــــي	عـــــوارف توصـــــل بالجنـــــة
فمـــــا للخلائـــــق عـــــن[103] ناره	ســـوى فضـــل رحمـــاه مـــن الجنـــة

في هذه الأبيات نلمس نوعا من الخوف المغلف بالرجاء، خوفا من عدم قبول التوبة، ورجاء في قبولها بفضل الله ورحمته. ولعل هذا الخوف هو السر في ظهور الشاعر بتلك العاطفة المتأججة النابعة من الأعماق، والمغلفة بمظاهر الضعف والتذلل. يقول عياض:

إليـك مـددت الكـف أستمطر[105] الفضـلا ... وأستكشـف البلـوى وأستعطف الطـولا
دعوتـك مضـطرا فعجـل إجـاباتي ... بتفـريج كـرب، طالمـا وصـل الهـولا
عليـك اعتمـادي في جميـع مقاصـدي ... إليـك رفعـت الأمـر والقـول والفعـلا
وأنـت مـلاذي، يا مـرادي وسـيدي ... فسـامح مسـيئا، قـد جـنى الجـد والهـزلا
نـداء مـن الأعمـاق: يا فـالق النـوى ... ويا سـامع النجـوى ويا مـن[106] هـو الأعلـى
يتـيم مـن الطاعـات عفـوك يرتجـي ... قـه الفقـر، والإفـلاس، والفقـد والـذلا

يغلب على القصيدة أسلوب الطلب والاستعطاف الذي يظهر الشاعر من خلاله ضعفه وتذلله أمام قوة المخاطب (الله) أملا في الحصول على العفو والمغفرة. "وهذا أسلوب ميز شعر التوسل والرجاء بصفة عامة"[107].

لقد ساد ضمير المتكلم "الذات" رمز الذل والمهانة كل أجواء القصيدة، فظهرت صورة الذات ضعيفة أمام قوة "المخاطب" (الله) رمز الفضل والعفو والمغفرة، مما يعكس شدة اضطراب الشاعر وتوتر نفسيته بين الذنب المرتكب. ورجاء العفو المنتظر. وبذلك تكون الأبعاد النفسية لتجربته ومعاناته، وانعكاسا لكل ما يحس به من آلام، وما صبت إليه نفسه من آمال.

لقد أضفى الشاعر على نفسه كل صفات الدونية، فكان هو العبد المبتلى والمضطر اللائذ، المسيء، اليتيم... هذه الصفات في مقابل صفات "المخاطب" صاحب الفضل، والعطف، والإجابة...وغيرها أحدثت في القصيدة نغمة شجية تتفق مع نفسه المتألمة المتأرجحة بين الخوف والرجاء.

وقد بلغت لغة الطلب والاستعطاف مداها مع تكرار حرف النداء "يا" الذي جمع بين النداء والمنادى والمنادي..؛ فعكس بذلك رغبة "الطالب" الذي هو المتكلم مالك الطلب والرغبة. هذا الطلب وتلك الرغبة هما موضوع رسالة التوبة والتوسل والرجاء التي تجمع بين الطرفين.

فالطلب، إذن، هو طلب الصفاء والنقاء من الذنوب والآثام التي تلحق بالمؤمن بسبب تقصيره في القيام بالواجبات والإقبال على الهزل والشهوات. ثم إن الشاعر لا يتوجه إلا الى الله في تحقيق مطالبه، لأنه هو وحده مجيب الدعوات، يقول المحاسبي: "فاستعن بالله في أمورك كلها، [...] فإنه القادر القائد السائق إلى كل خير، والمجنب عن كل ما يكره "[108]. إلى جانب ذلك، ارتبط التوسل بالتوبة ارتباطا وثيقا، إذ شكلا معا تلك الضمانة على صدق التجربة. كذلك شكل الرجاء في مغفرة الذنوب والمحرك الأساسي للتوسل، الذي هدفه " الحصول على غفران الذنب، وتصفية الفؤاد وإصلاحه "[109]، والطموح "إلى الترقي في سلم النقاء والصفاء"[110].

تلك كانت هي صورة شعر التوبة والتوسل المباشرين "جمعت بين متكلم ضعيف، ومخاطب قوي، ورسالة تعج بأساليب الطلب والدعاء، وتمت بنغمة العاطفة الصادقة والتواقة إلى الفوز بلحظة الترقي إلى مقام أعلى بعيدا عن أدران الضعف والنفس الحيوانية "[111] .

ب. التوبة والتوسل غير المباشرين:

معنى التوسل غير المباشر، هو التوجه إلى الله سبحانه بواسطة قد تكون الرسول (ص)، وقد تكون الأولياء الصالحين، وقد تكون آية أو سورة من القرآن.

التوسل بالرسول (ص):

إذا كان التوسل إلى الله بالغير يعتبر عند المتصوفة "ضربا من ضروب الإشراك بالله"[112] لأن الطامع في مغفرة الله عليه أن لا "يتوجه إلى الحق وإلى المادة في آن واحد"[113]؛ فإن السر في اللجوء إلى الرسول(ص) والتوسط به يرجع إلى كونه (ص) صفيه وحبيبه الذي فضله على العالمين، خصوصا وأن الله أمر أن تتخذ إليه الوسيلة في قوله "وابتغوا إليه الوسيلة"[114]. فكيف إذا كانت الوسيلة

هي الرسول (ص)، يقول عز وجل: "ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما"[115].

رغم أن الآية جعلت هذه الوساطة شرفا له (ص) في حياته" فهي رتبة له صلى الله عليه وسلم لا تنقطع بموته تعظيما له".[116]

إن التوسل به (ص) من أقرب القربات إليه عز وجل، كيف لا وهو الذي جعل محبته عز وجل في محبة الرسول (ص)، ولذلك "لا يقبل العمل من عاقل إلا بالتوسل إلى الله تعالى به صلى الله عليه وسلم، فمن طلب القرب من الله تعالى والتوجه إليه دون توسل به صلى الله عليه وسلم معرضا عن جنابه الكريم [...] كان مستوجبا من الله تعالى غاية السخط والغضب، وغاية اللعن والطرد والبعد وضل سعيه وخسر عمله"[117] .

من هنا التجأ الشعراء إلى الرسول (ص) معبرين عن حبهم له وتعلقهم به (ص)، فتوسلوا به إلى الله تعالى، تارة بجاهه صلى الله عليه وسلم، مثل قول القاضي عياض:

إلهـي، لـك الشـكوى بقـوم تسـربلوا ... رداء مـن البلـوى أذاعـوا بـه الـويلا
سـألتك بالمختـار منبعـه الصـفا ... هـو المجتبى طفـلا فشـابا كـذا كهـلا
بجـاه رسـول الله فـارحم تضـرعي ... ونفـس همـومي كلهـا: الفـرع والأصـلا[118]

كما توسلوا إليه تارة أخرى بأسمائه وصفاته، فهو المنذر والشافع، كقول القاضي عياض:

وقـد توسـلت إلى الله في ... شـفاء داء بـك، يا منـذر
فاشـفع، فـإني بـك مستشـفع ... وانصـر، فـإني بـك مستنصـر
وارحـم فـإني بـك مسـترحم ... واجـبر، فـإني بـك مسـتجبر
واعطـف علـى العبـد المسـيء الـذي ... أتـى لإحسـانك يسـتمطر
يرجـو نـدى رحمـاك يا ذا العـلا ... في موقـف أهوالـه تـذعر
فـلا تخيـب فيـك تأميلـه ... فأنـت فيـه الشـافع الأكـبر[119]

يظهر الشاعر في هذه الأبيات مريضا ليس له إلا حمى رسول الله (ص)، يستشفع به طلبا للشفاء من دائه؛ وما الداء هنا إلا تلك الذنوب والآثام التي قضت مضجع الشاعر. لقد جمع الشاعر بين طلب الشفاعة، وسرد صفاته (ص)، كما جمع بين الذات الشاعرة، والمخاطب الأول (الرسول)، والمخاطب الثاني (الله) في إطار علاقة تخاطبية يكشف عنها البيت الأول بشكل واضح. إلى جانب ذلك، اعتمد الشاعر أسلوب الطلب المفعم بالأمل والرجاء، والذي وجد في مكونات النص خير سند من أجل تحقيق مرغوبه، إن في أسلوب النداء، أو في حروف الوصل، وغيرها.

بالإضافة إلى التوسل بالرسول (ص) إلى الله، نجد توسلا مباشرا إلى الرسول (ص)، وهو أمر لم يعارضه المسلمون بدليل توسل عمر بن الخطاب بالعباس عم الرسول(ص) بعد وفاته (ص)، إذ قال: "اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا (ص) فتسقنا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا"[120] .

أما عند الشعراء وخاصة الصوفيين منهم، فالرسول (ص) هو "الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكمّل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمال ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل"[121]، وهو "القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره"[122].

لذلك يتوجه إليه الشاعر طلبا للشفاعة، تارة بجاهه كما في قول القاضي عياض:

يا مـــن لـــه جـــاه عظـــيم، ومـــن ... لـــــه لـــــواء الحمـــــد والكـــــوثر
يا أرفـــــع الخلـــــق مقامـــــا، ويا ... أجـــلّ مـــن ينهـــى، ومـــن يأمـــر
يا رحمـــــــة الله، ويا شـــــــافعا ... والنـــــاس في حشـــــرهم حـــــير[123]
ذخـــــيرتي حبـــــك يا مصـــــطفى ... فإنـــــه أفضـــــل مـــــا يـــــذخر[124]

فالشاعر في هذه الأبيات خائف ليس له شافع يستشفع به ويحتمي به إلا الرسول(ص)، وما الحمى الذي يحتمي به إلا محبته للرسول (ص) التي هي جزء من محبة الله "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم".[125].

وقد يتوجه إليه الشاعر محددا صفاته وأخلاقه في أسلوب يتداخل فيه المدح بالتوسل، يقول:

يا ســـيدي يا رســـول الله خـــذ بيـــدي ... يا مـــن لقاصـــده أمـــن مـــن الـــنقم
يا أشـــرف الأنبيـــاء، يا مـــن شـــفاعته ... عمـــت علـــى الخلـــق في الوجـــدان والعـــدم
أنا فقـــــير إلى عفـــــو ومرحمـــــة ... وأنـــت أهـــل الرضـــى يا ســـيد الأمـــم
فقـــد أتيتـــك أرجـــو منـــك مكرمـــة ... وأنـــت أدرى بمـــا في القلـــب مـــن ألم
فاشـــفع لعبـــدك، واجـــبر قلبـــه فلكـــم ... أودى بـــه الكســـر ممـــا نال مـــن جـــرم[126]

لقد جمع الشاعر بين التذلل إلى الرسول (ص)، وتعداد صفاته وأخلاقه وشيمه التي خص به الله تعالى، والتصريح بالهدف الذي هو طلب الشفاعة التي خص بها الرسول الكريم. ولعل ذلك راجع إلى كون التوسل إلى الرسول وطلب شفاعته، يأتي ضمن قصائد في مدحه(ص)، بالدرجة الأولى.

التوسل بالأولياء والصالحين:

لم يكتف الشعراء والمتصوفة خاصة بالتوسل إلى الله بالرسول (ص)، أو اللجوء إلى الرسول(ص) مباشرة في طلب الشفاعة، بل تجاوزا ذلك إلى التوسل بالأولياء والصالحين، خاصة وأن الله تعالى فضلهم وحث على محبتهم في قوله: " ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا يحزنون"[127]، ومن خلال الحديث القدسي: "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب"[128].

من هنا استمد الأولياء والصالحون مكانتهم الخاصة حتى اعتبروا في نظر الكثير من الصوفية " خلفاء النبي وورثته الروحيون الذين يحملون الشعلة المقدسة من بعده"[129]. "وقد سوغت لهم هذه المكانة أن يتربعوا على عرش قسم كبير من شعر مقام التوبة والتوسل منذ عهود مبكرة من الزمن المغربي"[130]، فلاذوا بحماهم وتوسلوا إليهم طلبا للشفاء، والشفاعة وغيرها من المطالب التي أكثر الشعراء من ترديدها في قصائدهم، يقول القاضي عياض:

أوليـــــاء الإلـــــه إني مـــــريض ... والـــــدواء لـــــديكم والشـــــفاء
كـــم أرى في حمـــاكم مـــن ســـقيم ... زال عنـــه ســـقم بـــه والشـــقاء
كـــم أعنـــتم علـــى الـــدواء مريضـــا ... في فـــراش، وقـــد كفـــاه النـــداء
أنـــتم البـــاب والإلـــه كـــريم ... مـــن أتاكـــم لـــه المـــنى والهنـــاء [131]

وقد بلغ التوسل مداه مع انتقال الشاعر إلى تعداد فضائل الأولياء، الأمر الذي جعلهم يحتلون مركز الصدارة داخل الخطاب بعد أن كان الولي مجرد وسيلة لا غير، وهو ما يؤكد على إيمان الشاعر وثقته في قدرتهم الروحية على إجابة الدعاء.

لعل في ذلك ما يجعل من هذه التوسلات تدخل في باب المبالغة والمغالاة، أو توحي بذلك، وهو ما يجعلنا نتساءل عن مدى صدق هذا التوجه، خاصة وأنه صادر عن شاعر فقيه عالم بأمور الدين، إلا أن البيت الأخير عكس الصورة الحقيقية لمسار التوسل " فظهر الأولياء مجرد وسيلة وقنطرة للعبور إلى المخاطب الأعلى (الله).[132] وبذلك يكون الخطاب قد تراوح بين مخاطب متعدد (أولياء الله) ومخاطب واحد (الله) وخاطب متوسل (الشاعر) ضعيف يرجو الدواء والفضل والشفاء.

استعان الشاعر على تكريس هذه الوضعية من خلال أسلوب الطلب المفعم بالرجاء (فانظروا – وامنحوني- بفضلكم)، والتكرار اللفظي والمعنوي الذي يفيد الإلحاح في الطلب (مريض، سقيم، مريضا/ الدواء، الشفاء علاجي) والصوتي (سقيم، سقم)، إضافة إلى القافية المطلقة التي تتيح للشاعر التعبير عن آلامه، وحرف الروي (الهمزة) وما لها من دلالة توحي بالتوجع والألم.

ولعل في ذلك ما يعكس صدق الشاعر، وإيمانه القوي بالأولياء، وبقدرتهم الروحية على تخليصه من الألم الروحي الذي يعاني منه جراء غلبة الذنوب، وتوقه إلى التخلص من واقع مرفوض إلى واقع حلمي تتوق إليه نفسه " مع الاعتقاد الدائم بأن ذلك الولي وسيلة إلى الله ليس غير"[133].

بذلك، يتبين أن تجربة شعر التوبة والتوسل والرجاء انقسمت من جهة "المخاطب" إلى "توبة وتوسل مباشرين" وأخرى "غير مباشرة"(بالرسول والأولياء)، كما عكست بشكل جلي صدق الشاعر المغربي في توجهه الديني، وحبه وإيمانه القوي بقيمة المتوسل بهم، وذلك باعتماده لغة الضعف والتذلل أمام قوة وقيمة المتوسل به أو إليه، فجمع [...] بين النداء والاستعطاف، والتذلل والانكسار، والتبجيل استشرافا للقاء المحبوب، وشوقا إلى الخلاص، وهي خصال وآداب محمودة حافظت على خاصية الالتماس وصدور الخطاب من تحت إلى فوق"[134].

3.2.2 المديح والشوق إلى المقام النبوي:

أ. المديح النبوي:

المديح النبوي واحد من أسباب ظهور شعر التصوف بالمغرب الأقصى، إن لم يكن هو نفسه أحد مظاهر هذا الشعر. نشأ هذا الفن "في البيئات الصوفية ولم يهتم به من غير المتصوفة إلا القليل"[135]، بالإضافة إلى كون أصحابه ممن سن للشعر سلوك طريق التصوف، لذا فإنه يعد بداية للتصوف بشكل عام لاشتراكه الواضح مع شعر التصوف في كونهما جميعا ينطلقان من الحب والشوق نحو النبي (ص) الذي هو طريق الوصول إلى حب الله.

ودون أن نعيد تكرار ما كتب عن هذه الظاهرة من النشأة إلى التطور[136]، نقول: إن المدحة النبوية في المغرب بلغت مرتبة عظيمة، حيث" أن الغرب الإسلامي كان سباقا لهذه الظاهرة تقديرا [له صلى الله عليه وسلم]، وتغنيا بشمائله، وتسليا عن بعد المزار وحنينا لأرض طيبة وشوقا إلى الصفاء والنقاء"[137].

ترجع بدايات هذا الفن بالمغرب الأقصى إلى عصر المرابطين، الذي شهد تكون هذا الفن على يد القاضي عياض الذي يمكن اعتباره المؤسس الأول لقصيدة المديح النبوي ببلاد المغرب. وقد جاء هذا الفن "كتعويض عن ضغط المحن النفسية الذاتية والحياتية التي يعيشها الشاعر... وكرد فعل ضد ما عرفته الفترة من اضطرابات الأحداث والكوارث الطبيعية... وكمتنفس عن كل ما هو مفقود في الواقع المنهار"[138].

كما أن هذه الظاهرة ارتبطت –بشكل كبير – بالرحلة الحجازية" الترجمانة الكبرى للشوق العارم، الذي كان يخالج المغاربة –دوما- ومنذ زمن بعيد، تطلعا إلى رؤية البقاع المقدسة ومن ضمنها المقام الشريف"[139].

إذا شئنا التدليل على ذلك، فإن جل الشعراء كانوا دائمي التعبير عن هذا الإحساس والبوح به، يقول عياض:

وصـــل علـــى قطـــب الوجـــود محمـــد صـــلاة تعـــم الرســـل، والصـــحب والأهـــلا[140]

فقد استعمل الشاعر في الأبيات مصطلحين صوفيين، وهما الحب و"قطب الوجود" اللذان تكررا كثيرا عند المتصوفة؛ ومنه يتبين أن "الهيام بالرسول عليه السلام، يرتكز أساسا على الحقيقة المحمدية"[141]، كما تنبه إلى ذلك أحد الدارسين، وذلك في إطار التجربة الصوفية.

لقد تجاوز المديح النبوي عند عياض في هذا البيت وصف النبوة الظاهر إلى القول بالحقيقة المحمدية التي هي أصل من أصول التصوف. وبذلك يمكن القول: إن عياضا قد نحى في هذه الأبيات منحى صوفيا، بل إنه من الذين سنوا للشعر سلوك طريق التصوف.

بشكل عام يمكن القول، إن شعر المديح النبوي كان البوابة الكبرى التي أهلت شعر التصوف بالمغرب إلى سلوك طريق التصوف، إن لم نقل إنها تعد بداية للتصوف بشكل عام لاشتراكها الواضح مع شعر التصوف في كونهما جميعا ينطلقان من الحب الملتاع نحو النبي (ص) الذي هو طريق الوصول إلى حب الله.

ب. الشوق إلى المقام المحمدي:

الشوق حركة نزوع إلى الشيء المرغوب فيه[142]، وفرق بين الشوق والاشتياق إذ "الشوق إنزاع القلب إلى لقاء الحبيب والاشتياق ارتياح القلب إلى دوام الاتصال به، فالشوق يزول برؤية الحبيب ولقائه، والاشتياق لا يزول أبدا لطلب الروح الزيادة فيكشف الأسرار والقرب إلى الأبد"[143].

الشوق إذن، "حال عاطفية يرتبط وجودها بوجود محب ومحبوب تجمع بينهما عاطفة الحب، إذ لا شوق بدون حب"[144]. والحب والشوق عند بعض أهل التصوف إسمان لشيء واحد، لأن المتمسك بالمحبة دائم الشوق إلى حبه،[145] وهو ثلاثة أنواع " شوق العامة إلى زخارف جنانه وشوق الخاصة إلى نيل رضوانه وشوق الخاصة إلى حضرة عيانه"[146].

وقصيدة الشوق نمط من المدائح النبوية، وجزء منها في بعض الأحيان، لأنها مدح للرسول (ص) بشكل أو بآخر، فالشاعر يتحدث فيها عن شوقه وتلهفه إلى زيارة قبر الرسول (ص) أو إلى الأماكن التي شهدت، يوما ما، إشراقة الرسالة المحمدية لا سيما طيبة ومواضع أخرى كمنى ويثرب وزمزم .... وغيرها من الأماكن الحجازية ذات البعد الروحي .

تبنى قصيدة الشوق – إضافة إلى ما ذكر- "على وصف الرحلة عبر الفيافي والقفار وما يصاحبها من متاعب ومشاق، وعلى تصوير الأشواق والهيام في زيارة ضريح خير الأنام، والتمرغ بترابه الطاهر والتعبق بمسكه وشذاه، واستهلال الدموع طلبا للمغفرة والشفاعة ثم تختم بالسلام على خاتم المرسلين"[147].

هذا الإحساس الفياض، بأنوار الإيمان، والشوق المحموم إلى زيارة قبر خير الأنام، تمتد جذوره من العصر المرابطي، ويمكن أن نرجع ذلك إلى مجموعة من العوامل في مقدمتها:

ت. حب المغاربة وتعلقهم بشخص الرسول(ص).

ث. الطبيعة الدينية التي قامت عليها هذه الدولة.

ج. بعد المغرب جغرافيا عن المكان المقدس.

كل ذلك، جعلهم يتشوقون إلى زيارة الأماكن المقدسة، لأنها مهبط الوحي، وموضع جسده الشريف، ورؤية الروضة الشريفة، ففي الحديث "إن الإيمان ليجأر إلى المدينة كما تجأر الحية إلى جحرها". وكلما تباعدت الديار، إلا واشتد الشوق، وتصاعد ألم الصبابة والوجد والشوق إلى الروضة الشريفة، شوق يزيد من اشتعاله نفسية الشاعر وظروفه الشخصية، فكلما كثرت الموانع والأسباب المعيقة، إلا وزادت نشوة وحرارة هذا الشوق. يقول عياض معبرا عن لوعته عن عدم قدرته على زيارة قبر النبي (ص):

إن لم تعـــــاين ثـــــراه يا أســـــفي أو لم تـــــزره، فـــــإن الشـــــوق زوّار[148]

فقد جعل الشاعر "الشوق" بديلا عن عدم الزيارة، وعزاء عن نار الأسى التي تحرقه حزنا وتذكيه ألما؛ حزن وأسف زاد في اشتعالهما لجوء الشاعر إلى الجناس (تعاين- العين)، (تزره- زوار)، وكذا أسلوب الشرط الدال على الحال والاستقبال. ورغم أن نار الشوق وألم الحسرة، ظلت تؤرق بال عياض، وخاصة كلما تقدم به السن، إلا أنه لم يكتب له أن يزور الروضة الشريفة. لكن ما الذي منع عياض من الزيارة؟ هل هو الدهر؟ هل هي أوضاع المغرب؟ هل هو الخوف من أخطار الرحلة؟ هل الخوف من الذنب الذي أثقل كاهله؟

لم يصرح الشاعر بالسبب الحقيقي، غير أن محمد الأمين الصحراوي ذهب إلى أن عياض كان عازما على الحج، إلا أن الدعوة الموحدية صدته[149]، ولعله استنتج ذلك من الأبيات التالية:

يا دار خـــير المرســـلين ومـــن بـــه هـــــدي الأنام وخـــــص بالآيات
عنـــدي لأجلـــك لوعـــة وصـــبابة وتشـــوق متوقـــد الجمـــرات
وعلـــي عهـــد إن مـــلأت محـــاجري مـــن تلكـــم الجـــدران والعرصـــات
لأعفـــرن مصـــون شـــيبي بينهـــا مـــن كثـــرة التقبيـــل والرشـــفات
لـــولا العـــوادي والأعـــادي زرتهـــا ولـــو ســـحبا علـــى الوجنـــات[150]

لم يكتب لعياض أن يزور الروضة الشريفة، فراح يصيح ألما وحسرة وشوقا جارفا إلى المكان المقدس، حتى غدا هذا العنصر محركا لمعظم الأشعار التي صدرت عنه، وأضحى هاجس الرحلة نحو أرض نجد، أرض الطهر والخلاص، الغليل الذي لا يشفى أبدا، وخاصة بعدما سلبته ظروف الدهر كل شيء، فراح – يردد متوجعا:

عنـــدي لأجلـــك لوعـــة وصـــبابة وتشـــوق متوقّـــد الجمـــرات

وعلى غرار هذه الأشواق المحرقة، نجده يردد:

هـــذا الـــذي وخـــذت شـــوقا لـــه الإبـــل هـــذا الحبيـــب الـــذي مـــا منـــه لي بـــدل
هـــذا الـــذي مـــا رأت عـــين ولا سمعـــت أذن بأكـــرم مـــن كفيـــه إن ســـألوا[151]

ويعيد تارة أخرى:[152]

يا عـــين، هـــذا الســـيد الأكـــبر وهـــذه الروضـــة والمنـــبر
يا عـــين، ذا مـــا كنـــت تبغينـــه فمـــا لأجفانـــك لا تمطـــر؟
هـــذا مقـــام المجتـــبى أحمـــد فمثلـــه الأعـــين لا تنظـــر
وأي فهـــم فيـــه لا ينجلـــي؟ وأي كســـر فيـــه لا يجـــبر؟
ودت نجـــوم الأفـــق لـــو أنهـــا كانـــت قناديـــل بـــه تزهـــر
كـــل مقـــام قـــد ســـما قـــدره في هـــذه الحضـــرة مستصـــغر
فاستبشـــري يا مقلـــتي باللقـــا فمـــن رأى الأحبـــاب يستبشـــر

إن قصائد عياض في التشوق إلى قبره صلى الله عليه وسلم، متشابهة البناء والمطالع، قارئها يجد أنها بصدد نسيج واحد ومعان متشابهة، وهكذا نجده في مكان آخر معبرا عن فرحته بإشرافه على الروضة الشريفة:[153]

قـــف بالركـــاب فهـــذا الربـــع والـــدار ... لاحـــت علينـــا مـــن الأحبـــاب أنـــوار
بشـــراك بشـــراك قـــد لاحـــت قبـــابهم ... فـــانزل، لقـــد نلـــت مـــا تهـــو وتختـــار
هـــذا المحصّـــب، هـــذا الخيـــف خيـــف منـى ... هـــذي منـــازلهم، هـــذي هـــي الـــدار
هـــذا قبـــاب قبـــا آثار وطـــئهم ... وذا هـــو الجـــزع، فابـــك، ذا هـــو الغـــار

لقد ظل الشوق إلى المكان النجدي، وإلى زيارة الروضة الشريفة مصدرا لحسرة الشاعر وحرقته وقلقه الروحي، بعد أن انتصبت أمامه الموانع والعوائق تمحو رغبته، وتجعل من الزيارة وسيلة لإقامة التوازن الروحي والنفسي، ما جعل الشاعر يتسلى عن عدم الزيارة بالارتواء من بعيد:

إن لم تعـــاين ثـــراه العـــين يا أســـفي ... أو لم تـــزره فـــإن الشـــوق زوار

بذلك، يظهر أن التشوق كان آخر ما تبقى للشاعر بعد التوجع والتفجع والتأوه من نار الأسى التي أحرقت فؤاده. إن شوق الشاعر، يوحي بأنه شوق لا يضاهى، فهو شوق مصحوب بالوجد والحرقة والصبابة... وكل ما يمكن أن يذيب الفؤاد.

لا يخفى كذلك، ما في استغلال الشاعر لاسم الإشارة (هذا) فهو "يوحي في جملة ما يوحي به، بالقرب من الرسول الكريم زيادة على التعظيم"[154]. ولعل كثرة الحروف المشددة جاءت وظيفتها للتأكيد على عنصر من عناصر الشوق والأسى، ضغط على الكلمات (تشوّق – متوقّد– لأغفرنّ – التقبيل– الرشفات– تحيّة– زواكيّ– الصلوات– نوامي التسليم/ السيّد – الرّوضة– النّدى– الغرّاء/ الرّبع – الدّار– المحصب/ الشوق– زوار) يؤشر على البنية العميقة للنص، والمتمحورة حول الشوق وتوالداته الدلالية.

إلى جانب ذلك، يسرد الشاعر معاني مختلفة تنطبق على المتشوق المحترق: لوعة وصبابة – متوقد الجمرات– كثرة التقبيل– وكلها كلمات وتراكيب تعكس الذات المعذبة الولهانة. وتكرارها يلعب دورا كبيرا في تشييد وبناء المعنى، وتعكس طغيان المعجم الغرامي بشكل مكثف ومنسجم، وهذا التكرار يصور الإضطراب النفسي ويكمل النغمة الموسيقية، ويدل على الهوس.

ولعل هذا الشوق، في ظل المعاناة والغليل الذي لا يشفى أبدا إلا برؤية المحبوب، جعل الشاعر يلجأ إلى استحضار الغائب مكسرا حدود الزمان والمكان عن طريق استخدام لغة توحي بتكسيره لهذه الحدود وإبادتها.

هكذا تتكرر النداءات[155]، وغيرها من الأساليب الإنشائية، فكأن في ذلك خرقا لحواجز الزمان والمكان التي تعيق الشاعر عن الزيارة؛ فمن المغرب إلى المشرق يحقق الشاعر رحلة زمانية ومكانية، رحلة تنفصم فيها الروح عن الجسد ويتحقق فيها ما لا يتحقق، كما تتداخل الأشواق المتباينة، وهذا شبيه بما يعيشه شعراء الصوفية في إطار التجربة الصوفية[156].

ولعل هذا الأسلوب، يدل على توتر الشاعر، واضطراب نفسيته، وكيف لا يضطرب ولا يتوتر وهو الذي يأمر عينه أن تجود بالدمع ولا تشح عند رؤية الروضة والمنبر، يقول:

ياعـــين هـــذا ســـيد الأمـــم ... فمـــا لأجفانـــك لا تمطـــر[157]

وتزداد حدة هذا الاغتراب الروحي عند لجوء الشاعر إلى تخيل أماكن لم يرها، ووصفها وصف العيان:

بشـــراك قلـــبي، هـــذا ســـيد الأمـــم ... وهـــذه حضـــرة المختـــار في الحـــرم
وهـــذه الروضـــة الغـــراء طـــاهرة ... وهـــذه القبـــة الخضـــراء كالعلـــم

ومنـــبر المصـــطفى الهـــادي، وحجرتـــه وصـــحبه، والبقيـــع دائـــر بهـــم[158]

أو تخيل مسار الرحلة نحو الديار:

قـــف بالركـــاب، فهـــذا الربـــع والـــدار لاحـــت علينـــا مـــن الأحبـــاب أنـــوار
بشـــراك بشـــراك قـــد لاحـــت قبـــابهم فـــانزل لقـــد نلـــت مـــا تهـــوى وتختـــار[159]

أو تخيل أماكن وآثار، لم يرها أبدا:

هـــذا المحصـــب، هـــذا الخيـــف خيـــف منـــى هـــذي منـــازلهم، هـــذي هـــي الـــدار
هـــذي قبـــاب قبـــا آثـــار وطئهمـــو وذا هـــو الجـــذع، فابـــك، ذا هـــو الغـــار[160]

هذا هو الاغتراب الروحي[161]، بل هو اغتراب الشعر[162] والكتابة، فروحه تسافر إلى المواطن النجدية، موطن الطهر والخلاص، ويبقى الجسم مشدودا إلى وطنه بالمغرب.

خلاصات ونتـائـج:

شكل البحث عن البدايات الأولى لشعر التصوف بالمغرب وتتبع نشأته وتطوره إلى أن بلغ مرحلة الانطلاق، مع منتصف القرن السادس الهجري، الأساس الموجه لهذا البحث؛

شكلت الأصول السنية (القرآن والسنة) إلى جانب المرجعية الجنيدية الأساس الموجه للفكر الصوفي بالمغرب، مما جنبه الانزلاق في المتاهات التي اعترت التصوف الإسلامي في المشرق و الأندلس ، وجعل منه تصوفا أخلاقيا ذو نزعة عملية زهدية .

تميز التصوف الإسلامي بالمغرب ببلورته للمؤثرات الخارجية الوافدة من المشرق وإفريقية والأندلس وصبغها بالطابع السني الأخلاقي العملي الذي ميز الفكر الصوفي بالمغرب على امتداد تاريخه الطويل.

تطور الزهد بالمغرب مؤديا إلى التصوف مثلما حدث بالمشرق الاسلامي، إلا أن التداخل الشديد بين نهايات الزهد وبدايات التصوف يجعل من الصعوبة تحديد بداية قاطعة لنشأة التصوف بالمغرب.

ظهرت ملامح الحضور الصوفي بالمغرب منذ القرون الإسلامية الأولى، إلا أن ملامح التصوف بمعناه الاصطلاحي لم تظهر إلا مع أواخر القرن الخامس الهجري مستفيدة من حركة زهدية عمرت طويلا، ومن طبيعة العصر المرابطي.

ما وصلنا من أشعار زهدية لا يتناسب مع حجم الظاهرة وتجذرها في المغرب، وكذا مع طبيعة المرحلة التي شهدت من الأحداث ما هو كفيل بازدهار الظاهرة.

سجل البحث التداخل الكبير بين شعر الزهد وشعر التصوف، وصعوبة الفصل بينهما، فلم يكن التصوف قاضيا على الزهد، بل على العكس كان الثاني يستمد قوته من السابق ويرسي حياته على أسسه.

تميزت التجربة الشعرية الصوفية بالمغرب، بالتزام التوجه الأخلاقي، ذو النزعة التعليمية التوجيهية، والابتعاد عن الشطح والإيغال والمغالات.

إذا كانت ملامح شعر التصوف بالمغرب قد تحددت منذ انطلاقته في التوجه السني الأخلاقي، فإنه مع منتصف القرن السادس الهجري عرف ظهور اتجاه فلسفي مثله عدد من الشعراء ذوي النزعة الفلسفية، غير أن هذا الاتجاه لم يجد له مكانا في المناخ المغربي، كما لم يستطع التأثير في التصوف بالمغرب، وبذلك فانه سرعان ما اضمحل أمام قوة التيار السني السائد.

بدأ شعر التصوف في المغرب بسيطا في لغته وموضوعاته وقضاياه، إلا أنه سرعان ما أصبحت له لغته الخاصة، التي تنحو نحو الرمز والإشارة، وموضوعاته الأكثر ملائمة لطبيعة التجربة الصوفية، وإن بشكل مخالف لما حدث بالمشرق.

الهوامش:

1- أنس الفقير وعز الحقير، ابن قنفد، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي ، الرباط، ص 63.

2 – داعي الفلاح إلى سبل النجاح تأليف محمد بن محمد المرصفي (على هامش آداب المريدين)، تأليف أبي النجيب عبد القاهر بن محمد السهروردي (563هـ)، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص115.

3 – شعر التصوف في المغرب خلال القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي: دراسة تحليلية، عبد الوهاب الفيلالي، (دبلوم الدراسات العليا) ، كلية الآداب بالرباط ، 1991- 1992 ، ،ص 4 .

4 – لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، ج3، ص 196- 198 . تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، تحقيق : عبد العزيز مطر، مطبعة حكومة الكويت، 1970، ج2، ص 50.

5 – لسان العرب، لابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير وزملائه، دار المعارف، مصر، ص 1876(مادة زهد).

6 – مكارم الأخلاق، تقي االدين أحمد ابن تيمية، تحقيق و إعداد، عبد الله بدران، ومحمد عمر الحاجي، دمشق و بيروت، دار الخير للطباعة و النشر و التوزيع،، ط 1،1994، ص 259.

7 – نفس المصدر والصفحة.

8 – المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، دندرة للطباعة و النشر، ط1، 1981، ص 552.

9 – سورة يوسف، الآية 20.

10 – التعريفات، أبو الحسن علي الجرجاني، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، العراق، ص 67.

11 – مكارم الأخلاق من مرجع سابق، ص261– 262.

12 – شعر الزهد في القرنين الثاني و الثالث للهجرة، علي نجيب عطوي، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط1،1981، ص 29.

13 – الكليات (معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية)، أبو البقاء بن موسى الحسيني، أعده للطبع ،عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة ، ط1، 1992، ص 490.

14 – الصلة بين التصوف والتشيع ، كامل الشيبي، ص 239.

15 – الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس، م.س، ص 5–6.

16 – في رياض الأدب الصوفي، علي أحمد عبد الهادي الخطيب، دار نهضة الشرق، ط1، 2001، ص 119.

17 – آداب المريدين، تأليف الشيخ أبي النجيب عبد القاهر بن عبد الله السهروردي (ت 563هـ) ، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 116.

18 – التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق، زكي مبارك، مطبعة الرسالة، ط1، 1938، ج 2، ص 26.

19 – اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، محمد مصطفى هدارة، دار المهرفة الجامعية، ط3، دت، ص 303.

20 – التصوف في الشعر العربي، نشأته و تطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، عبد الحكيم حسان، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، د.ت، ص 176.

21 – الأدب المغربي من خلال ظواهره و قضاياه، عباس الجراري، مكتبة المعارف، الرباط، 1986، ط3، ص 75.

22 – البيان المغرب، ابن عذاري، دار الثقافة، بيروت، ط5 ،1998، ج1، ص 20 وما بعدها.

23 – راجع المبحث السابق.

24 – راجع: حول رجال رجراجة وعلاقتهم بصوفية مراكش، ضمن كتاب : بحوث في التصوف المغربي، حسن جلاب، المطبعة و الوراقة الوطنية، مراكش ، ط1، 1995، ص ص 51–56.

25 – العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس، ص281.

26 رياض النفوس ، م .س، ج 1، ص 196،197.

27 . جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، إبن القاضي ، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط، 1973، القسم الأول ، ص 194– 196.

28 . ترتيب المدارك ، م س ، ج 2، ص 78 .

29 . نفسه ، ص 79 .

30 . تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ابن الفرضي، طبعة مكتبة المثنى ومكتبة الخانجي ، القاهرة، ج6، ص 81 –82.

31 الحضور الصوفي في المغرب والأندلس ، جمال علال البختي، ص 46 .

32 . أنس الفقير وعز الحقير، ابن قنفد، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي ، الرباط، ص 63.

33 . اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، م.س، ص 308.

34 – الأدب المغربي من خلال ظواهره و قضاياه، ص 75.

35 – التصوف في الشعر العربي، ص 150.

36 – عترة الرسول: أهله الكرام و أهل بيته الطاهرون.

*البيت اقتباس من قوله تعالى:" فأما من طغى و آثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى" النازعات، الآية 39.

37 – الحلة السيراء، ابن الأبار، حققه وعلق على حواشيه، حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1963، ج1، ص 55.

38 – ابراهيم بن ادريس الحسني: أمير وشاعر وأديب، عرف بهجائه للملوك، سكن قرطبة، ونبز في الأندلس بالمؤبل، وتاريخ وفاته غير معروف، أعلام المغرب العربي، عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ج1، ص 34-35.

39 – جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس وأسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب، وذوي النباهة والشعر، الحميدي، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مكتبة السعادة، مصر، (د.ت) ص 143.

40 – هو الشيخ أبو ميمونة دراس بن اسماعيل، دفين خارج باب الفتوح، كان رحمه ممن تقدم عصره وشهر فضله، وله رحلة إلى المشرق، كان في غاية الورع، و كراماته مشهورة. توفي بفاس سنة 357هـ. أنظر: الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، ابن عيشون الشراط، تحقيق زهراء النظام ،منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط 1، 1997، ص ص 49- 52.

41 – نفسه، ص 54.

42 – القاسم بن ادريس الثاني، تولى ولاية طنجة وسبتة وقصر مصمودة بعد وفاة أبيه، أمره أخوه محمد بمحاربة أخيهما عيسى، فامتنع و لم يمتثل لأمره. توفي سنة 245 هـ. (الإستقصا، ج 1، ص193) .

43 – المقصود به: المغرب زمن الأدارسة.

44 – عيسى: من أبناء ادريس الثاني، وهو أخ القاسم، تولى جهة شالة وتامسنا وأزمور، نبذ طاعة أخيه محمد، و طلب الأمر لنفسه(الاستقصا ج1، ص173).

45 – المخارم: هي الطرق في الجبال أو أفواه الفجاج.

46 – نقبا: الطريق في الجبل.

47 – الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، أحمد الناصري، تحقيق جعفر الناصري، طبعة دار الكتاب، الدار البيضاء، 1997، ج1، ص 234.

48 – المستفاد من مناقب العباد، ص 59.

49 – خريدة القصر وجريدة العصر، العماد الأصفهاني الكاتب، تحقيق آذراتاش آذرنوش، الدار التونسية للنشر، ط2 ،1986، ج3، ص 488.

50 – راجع ترجمته في المستفاد للتميمي، ص 59 -60 .

51 – المستفاد، ص59.

52 – نفسه ،ص60.

53 – التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، مجاهد مصطفى بهجت. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ،بغداد، ط1، 1982، ص 730.

54 – المقدمة، ابن خلدون، تحقيق حجر عاصي، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1991، ص 295.

55 –التصوف في الشعر العربي، م .س، ص 242.

56– نفسه.

57 –التشوف إلى رجال التصوف، ص34

58– نفس المصدر و الصفحة.

59 – نفسه، ص 89.

60 – إحياء علوم الدين،ج 5، ص، ص90. راجع تلك التعريفات والأقوال مرتبة ترتيبا زمنيا في كتاب : التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، دار الشعب، بيروت،(د.ت)، ص 39-53 .

61 – آداب المريدين، ضمن كتاب: الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري، م. س، ص 36.

62 – التصوف عند المستشرقين، أحمد الشرباصي، سلسلة الثقافة الإسلامية، عدد 27، القاهرة، 1965، ص 12.

63 – إحياء علوم الدين، ج 5، ص 90.

64 – شعر التصوف في المغرب خلال القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي، دراسة تحليلية، عبد الوهاب الفيلالي،(د.د.ع) الأدب العربي، كلية الآداب بالرباط، 1991.1992، ص21

65 – قواعد التصوف، أحمد زروق، المطبعة العلمية، مصر، 1318هـ، ص 8.

66 – تربيتنا الروحية، سعيد حوى، ص 250، نقلا عن :عوارف معرفية من التصرف وأدبه في المغرب، عبد الوهاب الفيلالي، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ص 27.

67 – الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن القشيري، دار السلام للطباعة والنشر، جمهورية مصر العربية، ط4، ص 153.

68 – نفسه، ص 152.

69 – الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن القشيري، دار السلام للطباعة والنشر، جمهورية مصر العربية، ط 4، ص 153.

70 – معراج التشوف إلى حقائق التصوف، أحمد بن عجيبة الحسني، مكتبة أم القرى، القاهرة، ط1 ، 2002م، ص 15.

71 – أبو جبل يعلى من أهل فاس، توفي عام 503هـ، وقبره موجود بخارج مدينة فاس. كان جزارا أسود إلى السمرة، ويقال إنه من الأبدال، التشوف إلى رجال التصوف، ص 101.

72 – من البسيط ،أوردها ابن الزيات في التشوف، 103 – 104، وأوردها أحمد التادلي الصومعي في كتاب المعزى، ونسبها ابن زرع لأبي جبل. راجع : روض القرطاس، ص 170.

73 – المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص 581.

74 – سورة الكهف، الآية 65.

75 – أبو الفضل عياض ابن موسى بن عياض بن موسى بن عياض بن عياض اليحصبي. ولد في منتصف شعبان عام 476 هـ بمدينة سبتة، وتوفي سنة 544هـ، أنظر ترجمته في: التعريف لولده عبد الله، أزهار الرياض، ج 1، ص 23 وغيرها.

76 – يجب وصل ألف الآثار ليستقيم الوزن.

77 – أي المتضح.

78 – وردت الأبيات في أزهار الرياض، ج4، ص 268، وفي الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، القاضي عياض، تحقيق أحمد صقر، دار التراث، القاهرة ،والمكتبة العتيقة، تونس، 1978، ص 43.

79 – الوسن: أول النوم، ومنه قوله تعالى: "لا تاخذه سنة ولا نوم".

80 – وردت القصيدة في ترتيب المدارك، ج 2، ص 168-169.

81 – أزهار الرياض، المقري، ج4، ص106.

82 – وردت القصيدة في كتاب" ترتيب المدارك"ج2، ص 78 – 79. وأورد ابن المؤقت في " السعادة الأبدية" ص 41 أربعة أبيات من هذه القصيدة وهي: " الأول والثاني والسادس والأخير و ما قبله،كما وردت في :" ديوان القاضي عياض" جمع و تحقيق محمد عيناق، مطبعة بني ازناسن، سلا، ط1، 2001، ص 77- 78. كما وردت في مجموعة من النسخ المخطوطة أشار إليها جامع ومحقق الديوان.

83- في السعادة الأبدية: وإثبات حجة.

84 – في النسخة (أ): الصيانة.

85 – في كتاب المدارك: تحتوي.

86 – في النسخ (أ) و (ط) وكذا في السعادة الأبدية: فحيهل بكتب الموطأ.

87 – في النسخة(أ): الموارك، وفي النسخة (ط): السوارك والشوابك: المتداخل بعضها في بعض

88 – في النسخة(ك): علم.

89 – في النسخة(ك): المهالك.

90 – شعر التصوف في المغرب، عبد الوهاب الفيلالي، ص 132.

91 – الرسالة القشيرية، ص 55.

92 – نفسه، ص 75.

93 – كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين بن حسام الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989، ج1، ص 27.

94 – الخطاب الصوفي في الأدب المغربي على عهد السلطان المولى اسماعيل، أحمد الطريبق أحمد، منشورات سليكي إخوان، طنجة، طبعة 2008، ج2، ص 671.

95 – عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي، ص 165، نقلاعن: شعر التصوف في المغرب، م.س، ص 132.

96 – شعر التصوف في المغرب، ص132.

97 – سورة غافر، الآية 60.

98 – سورة النور، الآية 31.

99 – وردت القصيدة في التعريف، ص 97، وفي أزهار الرياض، ج 4 ص 269.

100 – سورة البقرة، الآية 222.

101 – سورة الكهف، الآية 110.

102 – الأبيات في التعريف، ص 97، وفي الأزهار.ج 4، ص 207.

103 – في الأزهار: من.

104 – سورة الناس.

105 – في الأصل: استعصر.

106 – في الأصل: ويا هو ذي الأعلى.

107 – الشعر الصوفي بتازة خلال القرنين التاسع والعاشر الهجريين، ص 335.

108 – الشعر الصوفي بتازة، ص328.

109– من أدب الأذكار، حسن جلاب، مجلة المريد، عدد4،1991، ص17.

110 – شعر التصوف في المغرب، ص 133.

111 – نفسه، ص142.

112 – مقدمة للنفري، يوسف سامي اليوسف، دار الينابيع، دمشق، 1997، ص 54.

113 – نفس المرجع والصفحة.

114 – سورة المائدة، الآية 35.

115 – سورة النساء، الآية 64.

116 – شفاء السقام في زيارة خير الآنام، علي بن عبد الكافي تقي الدين السبكي، دار الآفاق الجديدة، بيروت ن ط2، 1978، ص 81.

117 – رسالة الترغيب والترهيب، محمد العربي اللحياني، طبعة حجرية، 1320هـ، ص 102.نقلا عن : شعر التصوف بالمغرب خلال القرن 13 ، ص 144-145.

118 – وردت هذه الأبيات ضمن قصيدة ضمن مجموع بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 1645د.

119 – ديوان القاضي عياض، ص 52.

120 – أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المناقب، ج5، ص25.

121 – الإنسان الكامل، عبد الكريم الجيلي، ص72.

122– نفسه، ص74.

123 – حير: حار الرجل: نظر إلى الشيء فغشي بصره.

124 – ديوان القاضي عياض، ص 51.

125 – سورة آل عمران، الآية 31.

126 – الديوان، ص 93.

127 – سورة يونس، الآية62.

128 – رواه البخاري في الصحيح، باب التواضع، ج8، ص 131.

129 – التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 293.

130 – شعر التصوف في المغرب خلال القرن 13هـ، ص 148.

131 – الديوان، ص 37.

132 – شعر التصوف في المغرب خلال القرن 13هـ، ص 150.

133 – شعر التصوف في المغرب، ص 153.

134 – نفسه، ص 149.

135 – المدائح النبوية في الأدب العربي، زكي مبارك، دار الشعب، القاهرة 1971، ص 15.

136 – أحاط العديد من الدارسين هذه الظاهرة بكثير من العناية، راجع: زكي مبارك، المصدر السابق، قصيدةالمديح النبوي، عبد الله بنصر العلوي، مجلة كلية الآداب، ع 10. الأدب المغربي، عباس الجراري. شعر النبويات في عهد بني مرين، عز الدين السلاوي، ج1، رسالة مرقونة، كلية الآداب بمكناس.

137 – قصيدة المديح النبوي، عبد الله بنصر العلوي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ع 10، 1989،ص77.

138 – شعر التوسل بالمغرب، حياة بلا الهاشمي، جريدة الإشارة، عدد 19–20 يوليوز–غشت، 2001، ص 7.

139 – الخطاب الصوفي في الأدب المغربي على عهد السلطان المولى إسماعيل ج 2، ص 598–599.

140 – نفسه، ص88.

141

142 – لسان العرب، مادة شوق.

143 – معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 28.

144 – الأدب الصوفي في المغرب إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد: ظواهر وقضايا، د عبد الوهاب الفيلالي، أطروحة جامعية مرقونة بكلية الآداب، ظهر المهراز، فاس، 2000–2001، ص 97.

145 – نفس المرجع والصفحة.

146 – معراج التشوف، ص 28.

147 – الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، محمد مجيد السعيد، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1985، ص 275.

148 – الديوان، ص55.

149 – القاضي عياض الأديب، عبد السلام شقور، نشر دار الفكر العربي، ط1، 1983، ص 225.

150 – الديوان، ص 4.

151 – نفسه، ص 80.

152 – الديوان، ص 50–51.

153 – الديوان، ص 53.

154 – القاضي عياض الأديب، ص 228.

155 – أداة النداء "يا" خاصة باستدعاء المخاطب حسا أو في معنى البعيد أو ما في حكم البعيد.

156 – أنظر: الكتابة والتجربة الصوفية، منصف عبد الحق، ص360 وما بعدها.

157 – الديوان، ص 50.

158 – الديوان، ص 93.

159 – الأبيات من قصيدة، ضمن مجموع مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 774د، الصفحة 66 وما بعدها.

160 – نفس المصدر والصفحة.

161 – أنظر: الكتابة والتجربة الصوفية، 355–366.

162 – راجع مفهوم الاغتراب في كتاب: الغربة والحنين في الشعر الأندلسي فاطمة طحطح، منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء. ط1، 1993، ص 33– 34– 35 .