التَّصَوُّف العرفاني في الأَنْدَلُس وأبعاده السياسية والثورية منذ القرن الرابع وحتى السادس الهجري (نماذج تطبيقية)

دكتور/ أنور محمود زناتي
جامعة عين شمس – مصر

ملخص البحث

يختزن الخطاب الصوفي أبعاداً سياسية ودينية متعددة ومتنوعة، وكان عنصرًا ضروريا للتوازن بين فئات المجتمع، فقد تشكل التَّصَوُّف، وانطوى على أبعاداً اجتماعية وسياسية كشفت عن معاناة الواقع، ولذلك لم يكن المتصوفة يوما بمعزل عن واقعهم الاجتماعي والسياسي. وقد ظُلم التَّصَوُّف الاسلامي كثيراً، تارة بتجاهله –رغم كونه وحده حقق بجانب الفكر الفقهي والأصولي، ذلك الحضور الأكبر المستمر في تاريخ الاسلام–، وتارة بإتهامه بالسلبية والهامشية، مع أنه ليس ظاهرة مهمشة وجامدة، وإنما هو حركة دينية وفكرية أثرت وما زالت تؤثر في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. ويؤكد بولس نويا (Paul Nwyia) أنه: "توجد في التاريخ الديني للعالم الإسلامي مغامرة كبرى وحيدة لها قيمة كونيّة وارتقت بالإسلام إلى مستوى بحث حقيقي عن المطلق، هي مغامرة الروحانيين المتّفق على تسميتهم بالصّوفيّة" ويعترف بفضل المتصوفة، إذ إنهم أنشأوا بخبراتهم الذاتية والممارسات الحياتية لغةً خاصة لهم، وهى لغة حية مليئة بمعانٍ عميقة ذات صبغة ذاتية ملموسة".

واشتمل الخطاب الصوفي في الأندلس على **منطق الثورة**؛ وحمل توجها سياسيا واضح المعالم ؛ تدرج باستخدام الطابع النقدي على الصعيد السياسي والمستوى الاجتماعي ثم تجاوز مجرّد الرّغبة في الإفصاح عن أزمة الحكم إلى التّأسيس لرؤية تهدف إلى بعث "مجتمع جديد" على يدي رجال التَّصَوُّف حتى وصل إلى مرحلة الثورة والدعوة الصريحة لمناهضة الحكام ومقاومة الظلم والطغيان.

أهداف البحث:

أ- الإسهام بقراءة نقدية للعلاقة بين السياسي والصوفي في إسلام العصر الوسيط التي تراوحت ما بين الود والعداء.

ب- تقديم نماذج عملية تطبيقية للصراع بين المتصوفة والسلطة.

المنهج المتبع:

سوف اتبع المنهج البحث التاريخي وأدواته منها: الوصف والتحليل حسب فقرات البحث وتوفر المادة العلمية؛ وكذلك استخدام المنهج العلمي من حيث التحليل والتعليل والربط والاستنتاج.

مفاتيح الدراسة:

التصوف- التصوف العرفاني – السياسة- الثورة – السلطة والمتصوفة.

Abstract

Arfanist Sufism in Andalusia and its political and revolutionary dimensions

From the fourth century until the sixth century AH

(Application models)

Dr. Anwar Mahmoud Zanaty

Faculty of Education - Ain Shams University – Egypt.

Dr. Anwar Mahmoud Zanaty, Faculty of Education, Ain Shams University

Speech mystic stores multiple and diverse political and religious dimensions, and was an essential element of the balance between society, the form of mysticism, and involved the social and political dimensions revealed the suffering of the fact, but it was not the Sufis days in isolation from the social and political reality. Islamic mysticism has been injustice frequently, sometimes ignoring, nevertheless being alone achieved the next thought idiosyncratic and fundamentalist, so the larger the audience continued in the history of Islam-and sometimes accusing him of passivity and marginal, although it is not a phenomenon marginalized and rigid, but it is a religious and intellectual movement influenced and continues to influence the life social, political and intellectual. Affirms Paul Nwyia that: "There is in the religious history of the Islamic world of great adventure and a single with a universal value and elevated Islam to the level of a real search for the absolute, is an adventure agreed animist the nominated Sufism" and recognizes thanks to the Sufis, since they created their experiences of self and life practices especially their language, which is a living language full of deep meanings of concrete self-dye.

It included mystic discourse in Andalusia on the logic of the revolution; and carry a clear political orientation; include using cash nature at the political level and social level and then override just wanting to disclose the governance crisis to the incorporation of the vision to sent a "New Society" at the hands of men of Sufism until he reached Revolution and outspoken advocate against the rulers and resistance to injustice and tyranny stage.

The study will be divided into two sections and pave the two, and a conclusion. Boot deals with historical views about the march of mysticism in Andalusia. We are in the first section: the relationship between the political and Sufi Islam in the Middle Ages between friendliness and hostility. The second section: to provide practical process models of the conflict between Sufis and power. Find and Nazil conclusion subjected to the most important conclusions of the research, with the study supplements.

تمهيد:

سوف يتم في هذه الدراسة تناول التَّصَوُّف العرفاني[١] في الأَنْدَلُس وأبعاده السياسية والثورية، منذ القرن الرابع وحتى السادس الهجري، وتم اختيار نماذج تطبيقية خلال تلك القرون لتتضح الرؤية وفكرة البحث وتؤيد من خلال فترة ثلاث قرون متتالية لأن الظاهرة تتأكد في أغلب الأحوال باستمراريتها وليس باقتصارها على فترة زمنية بعينها؛ ولذا كان ذلك مبرراً لطول الفترة الزمنية مجال البحث.

لقد اختزن الخطاب الصُّوفِي أبعاداً سّياسيّة احتجاجيّة، وكان التَّصَوُّف عنصراً ضرورياً للتوازن بين فئات المجتمع، وانطوى على أبعاداً اجْتِمَاعِيَّة كشفت عن معاناة الواقع، ولذلك لم يكن المتّصوّفة يوما بمعزل عن واقعهم الاجْتِمَاعِي والسَّيَاسِي. وترك التَّصَوُّف بصفة عامة طابعاً عميقاً في مفهوم الحضارة[٢].

وقد ظُلم التَّصَوُّف الاسلامي كثيراً، تارة بتجاهله –رغم كونه وحده حقق بجانب الفكر الفقهي والأصولي، ذلك الحضور الأكبر المستمر في تاريخ الاسلام–، وتارة باتهامه بالسلبية والهامشية، مع أنه ليس ظاهرة مهمشة وجامدة[٣]، وإنما هو حركة دينية وفكرية أثرت وما زالت تؤثر في الحياة الاجْتِمَاعِيَّة والسَّيَاسِية والفكرية[٤]. ويؤكد بولس نوي (Paul Nwyia) أنه: "توجد في التاريخ الديني للعالم الإسلامي مغامرة كبرى وحيدة لها قيمة كونيّة وارتقت بالإسلام إلى مستوى بحث حقيقي عن المطلق، هي مغامرة الروحانيين المتّفق على تسميتهم بالصُّوفِيِّة"، ويعترف بفضل المتّصوّفة، إذ إنهم أنشأوا بخبراتهم الذاتية والممارسات الحياتية لغةً خاصة لهم، وهى لغة حية مليئة بمعانٍ عميقة ذات صبغة ذاتية ملموسة"[٥].

ويقوم الخطاب الصُّوفِي كخطاب سلطة على خاصيتين أساسيتين؛ فهو خطاب جدالي يقوم على الاعتراض على سلطة دينية ودنيوية مهيمنة يمثلها الحكام والفُقَهَاء[٦]. ويعمل على كشف تناقضاتها ومزالقها وحدودها. وهو أيضا خطاب تأسيسي يتولى تشييد تصور يسعى لتحقيق هوية جماعية[٧]. لذا وجدنا الاتجاه الغالب لدى المتّصوّفة هو معارضة السلطة على تنوعها، فالزّهد في ما لدى السّلطان من مال وجاه، يجعل المتصوف أكثر قوة في مواجهته. وأعلى قدرة في التمرد عليه، ولذا كان رفض رشوة السّلطان مقابل التخلي عن قضايا المهمشين أو مباركة التصرفات السلطوية ضد مصلحة الناس، خياراً لمعظم المتّصوّفة؛ من هنا حمل التَّصَوُّف أبعادا سياسيّة احتجاجيّة [٨]، وهو ما جعل التَّصَوُّف والزّهد في نظر أهل السلطة عنصر إقلاق لها وجب

محاربته بأي ثمن؛ باعتباره ثورة ضد كل من سلطة المال وسلطة رجال الدولة وسلطة رجال الدين؛ ولذا كان الخطاب الصُّوفِي الإسلامي في تطوره قد انطوى على رؤية ثورية مناهضة للظلم والاستبداد، ولم يكتف الصُّوفِيَّة بالإعلان عنها وترويجها، بل سعوا إلى تفعيلها وتجذيرها عمليا وفي جميع المجالات، فطبعت بذلك حياتهم ومعاملاتهم ومواقفهم، وكانت مثيرة لردود فعل متباينة إزاءهم كشفت حجم الإشكالات التي طرحها خطابهم، وهو ما جعلهم في أغلب الأحوال محلّ متابعة وملاحقة وامتحان. وبرز منهم من انتهج الخطاب الثوري(٩).

جانب آخر على قدر كبير من الأهمية ألا وهو ارتباط المتّصوّفة بالعامة فقد كان المتصوف لسان حال المظلومين وناطقهم المفوض(١٠) ووقف بعضهم ضد تكالب الأغنياء وأكاذيب السياسة، فقد انحاز المتّصوّفة إلى الفئات المهمشة، واستطاعوا توجيه العامة والتأثير فيهم وكان لخطابات المتصوفة أيما أثر في العامة التي كانت تنتقل بينهم عباراتهم انتقال الشائعة، ودفع المتصوفة ثمن انحيازهم هذا كثيراً، وكانت مكانتهم سببا في جلب العداء من قبل الفُقَهَاء وأصحاب السلطة على حد سواء(١١).

وقد توطدت علاقة المتّصوّفة بالعامة إلى حد كبير، فاستطاع المتّصوّفة أن يكونوا بمثابة الوعاء الذي يضم أرواحا غير نخبوية، وأدى انفتاحهم وتفاعلهم ونزعتهم الانسانية، إلى تسرب التَّصَوُّف وتغلغله في النفوس على نطاق واسع، حتى شمل هذا التسرب طوائف كانت مهمشة في المجتمع محتقرة على الأخص في الخطاب السَّيَاسِي والثقافي، كالعيارين والشطار والفتيان، ويبدو أنّ فئات عريضة من العامّة ممّن كانوا يكابدون حياة اجْتِمَاعِيَّة لم تكن –قطّ– ميسورة، أَلْفوا في إقبال المتّصوّفة عليهم عزاء لهم، "فارتموا في أحضانهم، ورأوا فيهم أمل الخلاص ممّا يرزحون تحت كابوسه"(١٢)؛ فحاولت أغلب الحركات الصُّوفِيَّة – السَّيَاسِية استثمار ذلك وحاولت اكتساب قاعدة عريضة موالية لها إلى حد الذوبان مع أفكارها(١٣). واطمأن المتصوفة لقرب العوام والفقراء منهم فيقول الصوفي أبو مدين شعيب الغوث(١٤):

مَا لذّةُ العَيْش إلاّ صُحْبَةُ الفُقَرَا
هُم السّلاطِينُ وَ السّاداتُ وَ الأُمَرَا
فَاصْحَبْهُم وَ تَأَدَّب في مَجَالِسِهِم
وَ خَلّ حَظّك مَهمَا قَدّمُوكَ وَرَا
وَ اسْتَغْنِم الوَقْت وَ احْضُر دَائماً مَعَهُم

وَ اعْلَم بِأَنّ الرّضا يَخْتَصّ مَنْ حَضَرَا
وَ لازِم الصّمْتَ إلا إنْ سُئِلْتَ فَقُلْ
لا عِلْمَ عِندي وَكُن بالجهلِ مُسْتَتِرا

وفي هذا أيضاً يقول الصوفي أبو الحسن الششتري (ت٦٦٨هـ/١٢٦٨م) [١٥]:

لِلفقرِ أهلٌ فَكُن لهمْ تبعَا واعملْ على حبّهم وخِدمتِهمْ
إن عرفت نفسك النفيسة ما تطلُبُ فاطلُبْ عُلوَ نسبتهم
تكون منهم إذا هُم عُرِضُوا فِي أولِ الصّف يَومَ دولتِهم

ولقد ارتبط حضور المتّصوّفة في أذهان العامّة بما يتمتّعون به من قدرات خارقة، تجعل منهم أندادا للسّلطة الحاكمة[١٦]، ولم تتأخّر "الحكاية الكراميّة" في تكريس هذا المعتقد بما عزَته إلى رجال التَّصَوُّف من مواقف تصوّرهم مناهضين لجور العمّال والولاة، ومدافعين عن حقوق المظلومين والمستضعفين[١٧]. فالخطاب الصُّوفِي يؤكد للرعية أنهم ربانيين وفيهم انطوى العالم الأكبر ويتضمن ابعادا تؤكد أن للرعية قوة لا يستهان بها ولا يقوى أحد على مجابهتها لأنها تستند إلى الايمان الراسخ، وبالتالي ينظر العامة إلى المتّصوّفة على أنهم الولاة الحقيقيين في هذا العالم[١٨]. وكان الغرض الأساسي من هذا المجتمع الصُّوفِي هو إقامة حكومة باطنية، تقع في الضد من الحكومة الظاهرة بكل جورها وبطشها وتسلطها، تكون ملاذا للمستضعفين والمقهورين ممن ضاع حقهم في الاستخلاف. وذلك في الوقت الذي لم يعد فيه الحق معيار للسلطة، بل أصبحت السلطة معياراً للحق. وقد عانى المتصوفة نظراً لالتفاف العامة حولهم، ولاهتمامهم بما تكابده هذه "الشريحة" من مشاق في سبيل لقمة العيش. فتعرضوا لمختلف أشكال العنف، من اعتقال وسجن ونفي وطرد ومن هنا يمكن اعتبار التَّصَوُّف الثوري حالة من الرفض السَّيَاسِي وآلية من آليات الدفاع ضد الهدر والغبن والاقصاء والتهميش[١٩].

وفيما يلي سوف يتم مناقشة موضوعين اثنين، الأول: الخطاب الصُّوفِي العرفاني وتبلور الفكر الثوري في الأَنْدَلُس. أما الثاني فسوف يتم تقديم: نماذج تطبيقية متمثلة في (ابن مَسَرَّة (ت٣١٨هـ/ ٩٣١م) – ابن العَرِيْف (ت ٥٣٦ هـ /١١٤١م)– ابن قَسِيّ (ت ٥٤٦هـ / ١١٥٢م).

المبحث الأول

الخطاب الصُّوفِي العرفاني وتبلور الفكر الثوري في الأَنْدَلُس.

مر التَّصَوُّف في الأَنْدَلُس بعدة مراحل: أولها مرحلة الزّهد الذي هو بداية الطريق إلى التَّصَوُّف، ويعد الزهد في هذه المرحلة تعبيراً عن احتراز وتحفظ سلبي إزاء الصراعات السياسية والتدهور الاجتماعي والاقتصادي. ويرجع المستشرق الإسباني بالنثيا إرهاصاتها "إلى أقدم أيام العصور الإسلامية في الأَنْدَلُس"[٢٠] حيث وجدت حياة روحية اعتمدت على الزّهد والمجاهدات والرياضات الروحية[٢١]، التي هي أساس الترقي الأخلاقي، وتمثلت في طائفة من الأتقياء والصالحين أخذوا من الزّهد مسلكا وطريقة وارتكزوا على الكرامة الصُّوفِيّة والبركة، والتشديد على الجانب الأخلاقي.

يرى إحسان عباس أن مولد التصوف الأندلسي الحقيقي كان "في أعقاب الثورة على الحكم الربضي"[٢٢] (٢٠٢هـ/٨١٨م) ، وقد احتفظت لنا كتب التراجم بكثير من أخبار أفراد رغبوا عن الدنيا واتجهوا الى رياضات دينية قائمة على قواعد زهدية، وقد كان لهؤلاء مكانة عظيمة بين الشعب الأَنْدَلُسي في تاريخه المبكر، مثل التابعي حنش بن عبد الله الصنعاني (ت ١٠٠ ه/٧١٨م) [٢٣] وعيسى بن دينار (ت ٢١٢هـ/٨٧٢مـ) وحفص بن عبد السلام السرقسطي (ت ٢٠٠ هـ/ ٨١٥م)[٢٤].

وقد بدأ يشيع في الأَنْدَلُس لبس الصوف باعتبار ذلك مظهرا من مظاهر التقشف والإقامة في أربطة صغيرة يقيم فيها النساك والعباد أفرادا وجماعات، للعبادة والتأمل، أو للجهاد والمرابطة. وهو بالنسبة لهم يتم من خلال ممارسات لطقوس خاصة يؤديها المتصوفة لتحقيق هـــــذا المعنى "كن معنى وإلاّ فاتتك المعنى" [٢٥] ورغم ذلك لم يجد الزهاد رغم ابتعادهم عن أمور السياسة والحكم بداً من المشاركة في ثورة الربض الشهيرة ضد الأمير الحكم الأول بن هشام بن عبد الرحمن (١٨٠-٢٠٦هـ/ ٧٩٦-٨٢١)–الحكم الربضي– والتي جرت عليهم فيما بعد الويلات من سجن ومطاردة لأكثرهم[٢٦]. وهذه المشاركة أكدت أن الزهاد شاركوا الناس حياتهم وموافقهم وقت المحن والصعاب.

وتحول الزهد مع مرور الوقت إلى زهد أعمق له نظامه وقواعده وذلك حين صار مفاماً من مقامات التَّصَوُّف وظهر وقتها مصطلح التَّصَوُّف في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ويرجع ابن خلدون (ت٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) هذا التحول إلى إقبال الناس على الدنيا وانغماسهم في الملذات فيذكر أنه: "لما فشا الإقبال على الدنيا

في القرن الثاني وما بعده جنح الناس إلى مخالطة الدنيا واختص المقبلون على العبادة باسم الصُّوفِيِّة والمتّصوّفة"[٢٧]، كما كان نتيجة مباشرة لاحتكاك الأَنْدَلُسيين بالمدارس المشرقية، وما حملته رحلات العلماء إلى المشرق واطلاعهم على آراء مشاهير الصُّوفِيِّة في تلك البلاد [٢٨]، ومثَّل التَّصَوُّف في تلك المرحلة نزعات فردية قام بها نفر قليل منهم عبد الأعلى بن وهب القرطبي (ت٢٦١هـ/٨٧٥م)، وأبان بن عيسى بن دينار أبي القاسم القرطبي (ت٢٦٢هـ/٨٧٦م).

وفي المرحلة الثالثة بدأت معالم المدرسة الصُّوفِيِّة تتشكل من خلال اجتماعاتهم في أماكن خاصة منعزلة للعبادة، وبدأ المتّصوّفة في تدوين علمهم فكتبوا في الورع والتقوى ومحاسبة النفس[٢٩]، وعن السلوك والأخلاق والمعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها وذاتها الإلهية من حيث صلتها بالإنسان، وصلة الإنسان بها، وغير ذلك من الموضوعات التي ميزته عن غيره من العلوم[٣٠].

وفي عصر المرابطين في الأَنْدَلُس (٤٤٨-٥٤١هـ/١٠٩٢-١١٤٥م)؛ دخل التَّصَوُّف مرحلة الكبت–فقد عرف عن دولة المرابطين استنادها الكامل إلى الفُقَهَاء فهم أصحاب الأُمَرَاء، رجال الدَّوْلَة البارزين، واستعملت المَصَادر عبارات التعظيم والإجلال لهم فنعتت البعض: "بعلو الرتبة وسمو الرياسة"[٣١] و"الحظوة والعزة والرفعة"[٣٢]. كما احتكر الفُقَهَاء الذين يمضون في ركاب السلطة ومواكبها معظم المناصب العليا في ذلك العَصْر خصوصاً خطط الْقَضَاء والْفُتْيَا والْحِسْبَة[٣٣]. واتخذت السلطات المرابطية موقفاً عدائياً من التَّصَوُّف والمتصوفة تبلور بصورة واضحة عندما أفتى الفقهاء بإحراق كتاب إحياء علوم الدين[٣٤] للغزالي(ت٥٠٥هـ/١١١١م)، وتمزيقه أينما وجد، وطلبوه من الناس فمن أنكر حلفوه بأغلظ الأيمان[٣٥] بحجة أن الكتاب تضمن آراء صوفية[٣٦]، وأن الغزالي رأى أن علم الفقه لا يبلغ مرتبة علم التَّصَوُّف من حيث التجرد وإدراك الحقيقة[٣٧]، وخلط تّصوّفه بأقوال الفلاسفة وغلاة الباطنية والمبتدعة، وأنه قد اعتمد مناهج الصُّوفِيِّة في التأويل، وكان الغزالي في نظرهم كافراً لأنه يؤول في تفسيره القرآن[٣٨]، تاركاً التأويل الشرعي المقبول إلى التأويل الذي يتنافى مع أصول الشَّرِيعَة ومعانيها[٣٩].

ولا شك أن حرق كتاب الإحياء للغزالي كان له صلة بموقف الفقهاء تجاه الموحدين. والذين وجدوا في نشاطهم وتزايدهم خطراً على نفوذهم, فحرضوا أمراء المرابطين على حربه، وشجعوا الحملة على كتب الغزالي خصوصاً الإحياء الذي اتخذه المتصوفة مرشداً

لهم[٤٠]. وقد اعتبر محمد فتة إحراق كتاب الإحياء تاريخاً جوهرياً في العلاقات بين الدولة والمتصوفة، وهو حدث يطرح المشكل في إطاره الديني والسياسي.

حارب أُمَرَاء المُرَابِطين والفُقَهَاء كل من كان له ميول صوفية وقاوموهم بشدة خاصة عندما التف العامة حولهم. كما اتبعت السُلْطَة المُرَابِطية سياسة المراقبة الصّارمة لكل من اشتبه في أمره من المتّصوّفة[٤١]، باعتبارهم يشكلون معارضة صريحة أو ضمنية لها، فصارت تراقبهم، وتمنع إرسال الرّسائل والخطابات المتبادلة بينهم. كما كانت تستدعيهم للاختبار والتَحْقِيق معهم، وسجنت البعض منهم من أمثال أبي بَكْر بن نمارة (ت ٥٦٣هـ/١١٦٧م) [٤٢] وأبي عَبْد الله بن الشبوقي وأبي الْحَسَن سيد المالقي [٤٣].

دخل التيار الصُّوفِي بمختلف اتجاهاته في مواجهة مع الفُقَهَاء المالِكيّة الذين جندوا كل طاقاتهم للوقوف في وجه نفوذ فئة المتّصوّفة، حيث اعتبروهم خطراً حقيقياً على الدولة إذ كانوا يشكلون خطراً على الوحدة المذهبية، أي الالتزام بمذهب مالك، بل رأت أنه ربما يكونون أدوات ولو عن طريق غير مباشر للسياسة الفاطمية، التي كانت تطمح إلى بسط نفوذها على العالم الإسلامي[٤٤]. ورغم كل المصاعب والعقبات فقد شق التَّصَوُّف طريقه بقوة وساعده على ذلك البيئة الخصبة التي تتيح له نقل التذمر إلى مراحل الثورة خصوصا حين نضبت موارد الدولة المُرَابِطية وتجذرت الأزمة في شرايين الحياة العامة[٤٥] فالتف العامة حول المتّصوّفة خاصة لما لقوه من اهتمام وعطف منهم[٤٦].

لجأ المرابطون إلى اعتقال بعض المتصوفة في محاولة منهم للحد من خطرهم حتى تتمكن من الحد من انتشار تلك الأفكار الصوفية الثورية. فعندما ادعى ابن برجان الإمامة ويقال أنه حكم عليه بالموت لأن مائة وثلاثون قرية اعترفت به إماما لهم[٤٧]. غضب علي بن يوسف عليه، وعندما توفي أمر أن تطرح جثته على المزبلة ولا يصلى عليه،[٤٨] أما أبو بكر الميورقي، فقد " ضرب بالسوط" وسجن وقتاً [٤٩] كما تم سجن محمد بن نمارة سنة ٥٣٣ه ـــ بسبب الانتماء لتيار المتصوفة، فقد صحب ابن العريف ووصف بالانقباض عن خدمة السلطان على كثرة ماله وسعة حاله[٥٠].

كما دخل التَّصَوُّف مرحلة جديدة إبان حكم دولة الموحدين (٤٤٨-٥٤١هـ/ ١٠٩٢-١١٤٥م) واتسمت بالتوتر ما بين الصعود تارة والهبوط تارة أخرى. بدأت مرحلة الهدوء مع بدايات الدولة الموحدية حيث اتبع ابن تومرت (ت ٥٢٤هـ/١١٣٠م)

سياسة احتوائية لفئة المتّصوّفة، للحد من خطرهم، حيث عول ابن تُوْمَرْت على "آلية التوفيق" في طرح مذهبه بالقدر الذي يحقق أهدافه السَّيَاسِية[٥١] فكان على اتصال بحجة الإسلام الغزالي وآرائه، فكان ذلك مؤشرا إلى ما سوف يبلغه التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي من ازدهار[٥٢]، في عهده أعاد الموحدون لكتاب الغزالي مجده بعد أن حرم وأحرق في عصر المرابطين[٥٣]، ونجح ابن تومرت في استغلال هذا التيار الصوفي الذي استقطب واحتوى العامة، فربط حركته بالغزالي، ومرج بين الفكر الصوفي والمهدوية وآمال العامة.

ومع تنامي نفوذ الصوفية في عهد الموحدين، حاول الطامحون إلى الحكم استثمار الموجة الصوفية خاصة في خلافة أبي يعقوب المنصور(٥٥٤-٥٩٥هـ / ١١٦٠-١١٩٩ م)، فادعوا الهداية، وهاجموا التباين الاجتماعي والاقتصادي، وانحراف الدولة عن تعاليم ابن تومرت[٥٤] وتخوف المنصور من كثرة أتباع المتصوف أبي مدين الغوث (ت٥٩٤ هـ/ ١١٩٨م) فبعث في استقدامه إلى مراكش، قصد – حسبما يبدو – فرض الإقامة الإجبارية عليه، لكنه توفي في الطريق[٥٥]. كذلك حمل الصوفي الأَنْدَلُسي الآخر أبو إسحاق البلفيقي (ت ٦١٦ هـ/١٢١٩ م)[٥٦]ـ في عهد المستنصر الموحدي (٦١١ – ٦٢٠هـ/١٢١٤-١٢٢٤م) ـ من بلده ألمرية إلى مراكش، حيث مات في زاويته المعروفة بزاوية سيدي إسحاق في مراكش[٥٧]. وتشددت السلطة الموحدية إزاء المتصوفة خاصة بعد هزيمة العقاب، وفرضت على بعضهم الإقامة الإجبارية لتراقبهم، مهددة إياهم بالسجن والنفي، مما أدى إلى تصنيفهم ضمن قوى المعارضة[٥٨].

كما لجأت السلطات الموحدية إلى التضييق على عدداً من المتصوفة فسجنت أبو إبراهيم إسماعيل الخزرجي في مطمورة عميقة بسبب معارضته لرموز السلطة الموحدية [٥٩] كما تم سجن أبي محمد عبد الله بن القطان [٦٠] زمن أبي يعقوب يوسف، كما تعرض الصوفي الأَنْدَلُسي أبو إسحاق البلفيقي للإقامة الإجبارية بمراكش،[٦١] وأبو زيد عبد الرحمن يخلفتن بن أحمد اليجفشي الفزازي (ت٦٢٧ه)[٦٢] الذي نالته جفوة من السلطان سنة ٦٢٦ه ذلك أنه مال إلى التَّصَوُّف وصحبة المريدين في مطالبهم والتشدد على أهل البدع، إضافة إلى عيسى بن عبد العزيز القزولي[٦٣] (ت٦٠٧ه/١٢١٠م) الذي استدعاه المنصور الموحدي لما ارتاب من إعراضه عن الولاة والأمراء مستهدفاً مراقبة نشاطه. ويعتبر أبو يعزى أشهر المتصوفة الذين امتحنوا بالاغتراب والاعتقال، فقد

استدعاه الخليفة عبد المؤمن بن علي إلى مراكش صحبة أبي شعيب الأزموري[٦٤] عام ٥٤١هـ/١١٤٦م وتم حبسه في صومعة الجامع[٦٥].

كما كان التَّصَوُّف في مملكة غَرْناطة (٦٣٥-٨٩٧هـ/١٢٣٧-١٤٩٢م) امتداداً للتصوف في العصور الأَنْدَلُسية السابقة، وبخاصة تصوف عصر الموحدين وذلك يعود إلى تأثير أشهر أعلام التَّصَوُّف في هذا العصر، من أمثال ابن عربي (ت٦٣٨هـ/١٢٤٠م) والششتري (ت٦٦٨هـ/١٢٦٨م)، وابن سبعين (ت٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م) ، أقطاب التَّصَوُّف الفلسفي، الذين أدركوا عصر مملكة غَرْناطة وعن طريقهم ساد التَّصَوُّف الفلسفي في غَرْناطة في القرن السابع الهجري (١٣م)[٦٦].

ويرجع اشتداد التيار الصُّوفِي إلى ما جدَّ من ظروف في العصر الغرناطي جعلت التَّصَوُّف ينتشر بين الأَنْدَلُسيين أكثر من انتشاره في العصور السابقة من بينها الأوضاع السِّيَاسية, والاجْتِمَاعيَّة والاقْتِصَادية المضطربة لأن التَّصَوُّف والحياة الروحية بصفة عامة رهينة الأطر السِّيَاسية والاقْتِصَادية والاجْتِمَاعيَّة[٦٧]. وتحول التَّصَوُّف العرفاني إلى فكر ثوري لقوى المعارضة في صراعها. ومهدت أفكارهم لتربة خصبة لاندلاع التمرد والثورة، ونتيجة لهذا الموقف اتُهِم أغلبهم بالكفر والمروق ومنهم من مات مقتولاً بتحريض من الحكام، وبرز منهم من انتهج الخطاب الثوري[٦٨].

وفي كل المراحل السابقة وجدنا التصوف يتخذ "التقية" أحياناً ويتخذ الثورة والتمرد أحياناً أخرى، وكانت الخصومة متأصلة بين الفُقَهَاء والزهاد،- وفيما بعد المتّصوّفة -على مر التاريخ الأَنْدَلُسي-. فقد كان للفقهاء ومعهم رجال السلطة بعض المواقف المتشددة كانوا يتوجسون الريبة من تصرفاتهم، وازداد الفرق بين الفُقَهَاء والعباد خاصة مع إغراق الفُقَهَاء في طلب المناصب الرسمية وإغراق أولئك في التزهد والتقشف[٦٩].

وقد اشتمل الخطاب الصُّوفِي في الأَنْدَلُس على منطق الثورة؛ وحمل توجها سياسيا واضح المعالم؛ تدرج باستخدام الطابع النقدي على الصعيد السِّيَاسي والمستوى الاجْتِمَاعِي؛ ثم تجاوز مجرّد الرّغبة في الإفصاح عن أزمة الحكم إلى التّأسيس لرؤية تهدف إلى بعث "مجتمع جديد" على يدي رجال التَّصَوُّف حتى وصل إلى مرحلة الثورة والدعوة الصريحة لمناهضة الحكام ومقاومة الظلم والطغيان. وبرزت ظاهرة الأولياء والمتّصوّفة كشكل من أشكال المعارضة التي ناهضت المؤسّسة الحاكمة؛ متّخذة أساليب

تراوحت بين "النّقد المعتمد على الرّمز والتّمويه من جهة"[٧٠] و"المواجهة الصّريحة القائمة على العنف والثّورة من جهة أخرى"[٧١].

وكان لاتخاذ الرمز في التعبير عن آرائهم ولإخفاء أفكارهم أسس وآليات في التعامل؛ فكان لعباراتهم في أغلب الأحيان معنيان على الأقل، معنى ظاهر يوافق منطوق الشرع والآخر باطن رمزي على اعتبار أن الرمز "معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله"[٧٢] ويعتبر المتصوفة اللغة والرمز أداة ومنهجاً لكشف أسرار الكون حيث يعتقدون أن الحروف والأسماء خزانة الله وفيها أسراره وعلمه وصفاته وقدراته ومراده ومن اطلع عليها كان قادراً على التصرف في الأكوان وعلم الغيب والتأويل الصادق، ووفرت اللغة الصُّوفِيِّة في رمزيتها قوة حضور التمسك والتعاون ووحدة الهدف والمصير والانتماء للجماعة داخل مجتمع المتّصوّفة[٧٣].

كما لجأ المتصوفة إلى لغة الرموز أيضاً لاتقاء شر فقهاء العصر، وقد اصطدمت السلطة السَّيَاسِية بالمتّصوّفة في أغلب الأحوال، واتخذت مواقف مناهضة ضدهم تراوحت بين الاعتقال والسجن، والمطاردة والمراقبة الشديدة والقتل.

أسباب النهج الثوري

تعددت الأسباب السَّيَاسِية والاقْتِصَادِية والاجْتِمَاعِيَّة التي أدت إلى ظهور الخطاب الثوري لدى المتّصوّفة في الأَنْدَلُس؛ بالنسبة **للأسباب السَّيَاسِية** فالتَّصَوُّف في الغالب يشتد عوده نتيجة الاستبداد السَّيَاسِي والقهر والتهميش، وحين يدب الوهن والضعف في كيان الدولة وتستشري الفتن وتحدث المجاعات والأوبئة والكوارث؛ خاصة مع ممارسة السلطة السَّيَاسِية، شتى أنواع التعذيب من نفي وقتل وعزل وسجن لاي منتقد لممارسة السلطة السَّيَاسِية من الأمراء أو الفُقَهَاء. ناهيك عن التجزئة التي ضربت بلاد الأَنْدَلُس في أواخر القرن الرابع الهجري (١١م)، وظهور دويلات الطوائف، وانتشار النزاعات والصراعات الداخلية فيما بينهم، وسعي كل فريق منهم إلى الانفراد بالسلطة، وتوقف حركة الفتوح وتفاقم الخطر النصراني وزحفهم المتزايد وسقوط عدد كبير من المدن الأَنْدَلُسية، وتعاظم دور اليهود في كثير من مدن الأَنْدَلُس[٧٤]. وتساقط ولايات الأندلس الشرقية والوسطى وانحسار دولة الإسلام بعد "الخضم والقضم"[٧٥] على حد تعبير ابن الخطيب.

من هنا أصبح تدخل الأولياء بديلاً ضرورياً لإعادة التوازن السَّيَاسِي والاجتماعي[٧٦] فكان دور المتصوف فعالا للتخفيف من هذه الأعباء أحيانا كثيرة[٧٧]

واعتبره البعض رد فعل سلبي معارض لما يجري من أحداث فوقفوا موقف الرفض ولذا اعتبر ماسينيون "الاستعداد للتصوف ينشأ في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس فيثور أصحابها على المظالم الاجتماعية ولا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ بجهاد نفسه"(٧٨)، واعتبر المستشرق الإنجليزي رينولد نيكولسون أن "الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة"(٧٩).

والاستبداد السّيَاسِي يجعل الفئات المقهورة تلجأ إلى الاحتماء بالأمل والرجاء والذوبان في مرجعية روحية تقف في مواجهة السلطة المدنية بكل جبروتها وتشددها فليس مستغربا أن يشيع التَّصَوُّف كلما استفحلت حالات القهر والظلم وفقدان قيمة الإنسان(٨٠). وهو ما دفع أحد الباحثين المعاصرين إلى القول "إن التَّصَوُّف إيديولوجيّة أزمة أنتجها مجتمع متأزم"(٨١). كما ساعد على ازدهار التَّصَوُّف انكماش نفوذ الفُقَهَاء، وظهور بدلا منهم طبقة من الأتقياء والصالحين(٨٢). وكان نتيجة كل ذلك أن اكتظ هذا العصر بموجة صوفية قوية ظهر فيها عدد من كبار المتّصوّفة الذين وضعوا التَّصَوُّف الفلسفي في صورته النهائية، فاستقل عن الزّهد وأصبح يقوم نهج ثوري. وهو ما أكدته الثورات التي قام بها رجال اشتهروا بالعلم والتدين في فترات الاضطراب والضعف السياسي لهذه الحقبة الزمنية.

كما كان **للعامل الاقْتِصَادِي** دور كبير في تبلور الفكر الثوري لدى المتّصوّفة بسبب انتشار الفقر خاصة مع انقطاع موارد بيت المال مع توقف عمليات الجهاد ورغم ذلك لم يتوقف بذخ الأمراء وكبار رجال الدولة وإسرافهم، واتسم أغلب الفُقَهَاء بالثراء الفاحش ونتيجة لذلك تملقهم بعض الشُّعَرَاء أملاً في توسطهم لدى الأُمَرَاء فالأعمى التُّطِيْلِيّ(٨٣) (ت ٥٢٥هـ / ١١٣٠م) مدح الفَقِيه مَالِك بنِ وُهَيْب: "يرجو قيامه بشأنه لدى أمير الْمُسْلِمين"(٨٤). وعلى النقيض وجدنا اقبال بعض الشُّعَرَاء على ذم الفُقَهَاء واتهامهم بالرياء(٨٥)؛ لأنهم اهتموا بأمور الدنيا متسترين وراء المظهر الدّيني وشعارات يحفظون من خلالها مصالحهم الشخصية، وقيامهم باستغلال الدين من أجل الثروة والجاه، يتبين ذلك من قول الشاعر أبي جَعْفَر أَحْمَدُ بن مُحَمَّد الْمَعْرُوف بابن البَنِّي يهجو الْقَاضِي ابن حَمْدِين قَاضِي قُرْطُبَة فقال(٨٦):

أهل الريّاء لبسْتمو ناموسَكم كالذّئب أدلْج في الظلام العاتم
فملكْتمُو الدُّنْيَا بمذْهب مالك وقسمْتُموا الأمْوَال بابْن القاسِم
وركبْتُمو شُهْب الدّوَاب بأشْهبٍ وبأصْبغٍ صُبِغَت لكم في الْعالم.

بل عمد البعض إلى هجاء ابن حَمْدِين هجاءً صريحاً[٨٧]. وصور الشاعر أبُو بَكْرٍ اليكي (ت ٥٦٠ هـ / ١١٦٤م) مساوئ الفُقَهَاء إذ اختصرها في عشر خصال في أَبْيَات شعرية[٨٨]. وتحدث ابْنُ العَرِيْف عن فُقَهَاء السوء في عصره: "كان الكبر والفخر والسرور بجنب الدنيا في وجوههم بادياً، وناموا واتكؤوا بجنوبهم على اللين من أنواع الملبوس، إيثاراً لراحـــة النُّفُوْس"[٨٩].

كل ذلك أدى إلى سن سياسة جبائية مجحفة أضرت بكل شرائح المجتمع[٩٠] حتى وصلت إلى الدرجة التي جعلت بعض المتّصوّفة يلجأون لحلول بديلة عوضا عن العملات النقدية المتداولة، فابن بشكوال يشير إلى أن أبا محمد بن ذي نونين الصدفي "إذا ابتاع أعطى دراهم طيبة لا دلسة فيها ولا زائفة، وإذا باع اشترط مثل ذلك"[٩١]، وأطلق على تلك النقود تسمية "طرية" أو طيبة"[٩٢] وادعوا أن تلك النقود تأتيهم من السماء، ككرامة من كرامات المتصوف ولا حاجة له من نقود الدولة[٩٣].

وهناك **أسبابا اجْتِمَاعِيَّة**، جاءت نتيجة تفاحش التمايز الطبقي بازدياد الطبقة الحاكمة ثراء، وفقر الفئات الاجْتِمَاعِيَّة[٩٤] وشاع في الوسط الأَنْدَلُسي، المجون والانغماس في اللهو والترف والبعد عن الدين فنتج عن ذلك أزمة أخلاقية مزمنة، وبرزت أشكال الاستغلال في أسوأ صورها حيث عانت طبقة العامة من ألوان البؤس والفقر وانعدمت الثقة في تحقيق العدالة الاجْتِمَاعِيَّة. لذلك اتخذ البعض موقفاً معارضاً لانتشار الفساد الأخلاقي فكان بينهم الفارين بدينهم من عاصفة الفساد "واتخذوا من الزهد والتصوف وحب الفقر منهجاً يعارضون به سلبيات المجتمع وانحرافاته"[٩٥]. ويرى مصطفى الشكعة، أنه كان لمسلك "التطرف عند الأندلسيين في الإقبال على منهل اللذات ... دافعاً إلى طرف آخر بعيد كل البعد عن المتعة الحسية وهي المتعة الروحية التي كان ثمرتها ظهور النسك ثم التصوف"[٩٦]، فهو بهذا أشبه برد فعل يحفظ للمجتمع توازنه.

وعندما تحسس المتصوفة آثار الهوة الاجتماعية القائمة بين جانبين منه: جانب ينعم بالترف ومظاهر الغنى وجانب يعاني شظف العيش والحرمان, وحين يضع يده على الأسباب الكامنة وراء ذلك فيدعو مجتمعه إلى إصلاح سياسي، ولعل هذا يذكرنا بتلك الثورة التي قادها الزاهد الشاعر أبو إسحاق الألبيري (سنة ٤٥٦هـ), والتي حرض فيها أهالي غرناطة على جماعة اليهود الذين اجترءوا على الدين الإسلامي

آنذاك ونكثوا العهد واستأثروا بخيرات غرناطة دون المسلمين وأميرها اللاهي عن هذا كله(٩٧).

ونتيجة الوضع الاجتماعي المتردي والفساد الأخلاقي شارك بعض المتصوفة فعلياً في رد المنكر ومحاربة الفساد دون خوف أو وجل، كمحاولة أبي مروان اليحانسي مرة في ردع أبي الحسن بن هود ـــ صاحب غرناطة ـــ الذي أقام مع خاصته وجماعة كبيرة على شرب الخمر، فما كان منه إلا الهجوم عليهم وضرب أواني الخمر بالعصا(٩٨). مما يبين لنا صلابة الأرض التي كان يقف عليها المتصوف الأندلسي في تعبيره عن حقوق دينه ومجتمعه، وتجاوبه مع الواقع الذي يعيشه، دون اعتزاله أو التخلي عنه والفرار منه.

وتقرب الصُّوفِيَّة من طبقة العوام؛ فكانت المواجهة مع السّلطة تراهن على ولاء العامّة، ولذلك أبدى المتّصوّفة تعاطفا كبيرا مع العامة، وسعوا –دوما– للتّخفيف من ضائقتها(٩٩). وتحول التَّصَوُّف إلى ايديولوجية ثورية تناهض الفوضى السَّيَاسِية والتسلط العسكري(١٠٠).

نتيجة لكل تلك الأسباب مجتمعة أصبح الزّهد والتَّصَوُّف ظاهرة اجْتِمَاعِيَّة ينضوي تحت لوائها الجم الغفير، نتيجة للتدهور العام في الأحوال السَّيَاسِية والاقْتِصَادِية والاجْتِمَاعِيَّة فانتشرت البؤر الصُّوفِيَّة في جل المدن الأَنْدَلُسية، وكانت الفرق الصُّوفِيَّة تشكل حزاما يمتد من شرق الأَنْدَلُس إلى غربها. وأوجد المتّصوّفة بدائل للحكومات المتسلطة فأصبح القطب يقوم مقام الخليفة في خلافة الباطن ويقع الولي مكان الوالي والعارف مكان الفقيه، ويقابل الخلافة الظاهرة الخلافة الباطنة وكما يحتاج خليفة الظاهر إلى وزراء يشاركونه مهام الحكم فيقف إلى جانب القطب ولاة(١٠١).

هكذا مثل التَّصَوُّف ثورة على المستويات كلها، وقفت ضد استبداد الأمراء وتسلط كبار رجال الدولة وتزمت الفُقَهَاء، كما كان ثورة ضد السلطة المركزية التي حاولت اضفاء الشرعية على المؤسسة الدينية الرسمية التي تصوغ عملية التفوق الطبقي الاجْتِمَاعِي على حساب بقية الشعب، وعلى الرغم من تعرض المتصوفة لشتى صنوف الاضطهاد إلا أن قوة التصوف لم تتنكس بالرغم من كافة العراقيل .

المبحث الثاني

نماذج تطبيقية (ابن مَسَرَّة- ابن العَرِيْف- ابن قَسِيّ).

انقسم التَّصَوُّف بالأَنْدَلُس بعد تبلوره إلى فرعين: تّصوّف أخلاقي سني وتّصوّف عرفاني فلسفي. تميز التَّصَوُّف الأخلاقي السني ببساطته وبعده عن الخوض في القضايا السَّيَاسِية والفلسفية والاكتفاء باقتفاء أثر السلف الصالح(١٠٢). لذا لم يعرف التَّصَوُّف السني وأتباعه صدامات عنيفة مع السلطة. ونهج سلوك طريق الصلاح والزّهد والورع والجود على المساكين، مثل عبدالله بن حسان الغافقي (ت. ٥٢٠/١١٢٦)، وأبي الحكم عمرو بن زكرياء بن بطال البرهاني (ت. ٥٤٩/١١٥٤)، وأبي بكر محمد بن عبد النور السباعي (ت ٦١٤/١٢١٧) (١٠٣).

ونجد على سبيل المثال محمد بن يوسف بن سعادة (ت٥٣٥هـ /١١٤١م) "تاليا لكتاب الله آناء الليل وأطراف النهار كثير الخشوع في الصلاة"(١٠٤). وكان علي بن محمد بن هذيل البلنسي "منقطع القرين في الزّهد، صواما، قواما(١٠٥)". وداود بن يزيد "كثير الخشية عند قراءة القرآن"(١٠٦). وكان عُليم بن عبد العزيز بن عبد الرحمن بن خلف (ت٥٦٤ /١١٥٩م)"..."زاهدا، رافضا للدنيا واعظا، ناصحا"(١٠٧). وكان أبو جعفر أحمد بن عبد الملك بن عميرة بن يحيى الضبي ٥٧٧ " كان منقبضا، زاهدا صواما قواما"(١٠٨).

وقد هاجم ابن العربي الصوفية التي غالت في التعبد وترهبت وتركت النكاح, وعاب عليهم استغراقهم في التأمل ولانقطاع عن الحياة, وأنكر عليهم قولهم بالحلول والاتحاد والمشاهدة والعشق، لكنه لم ينكر الزهد(١٠٩).

أما التَّصَوُّف العرفاني فيرتكز على أساس فلسفي يمتاز بالعمق، هدفه الأساسي هو إدراك الوجود الحق، فكان له الفضل في توجيه المعرفة الصُّوفِيِّة نحو مباحث الفلسفة وقضاياها وفق منهج عرفاني كشفي ذوقي يتخطى عجز الحس (الإدراك الحسي) وعجز النص (المعرفة النقلية–السمعية – التقليدية)، وعجز العقل (الاستدلال والاستنباط) عن الوصول إلى الحقائق العليا المجردة أو المطلقة في الوجود والقيم الأخلاقية، ويمثل الحدس (العرفاني) عند الصُّوفِيِّة أعلى مصادر المعرفة للوصول لأعلى مراتب اليقين وهي مرتبة المشاهدة أو المعاينة(مرتبة حق اليقين)، لأن مصدرها نور الله الذي من نوره وجدت المعارف كلها، وظهرت كلمة عرفان عند المتصوفة الإسلاميين لتدل "على نوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب على صورة (كشف) أو

(الهام) [١١٠] . وسموا انفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، وسموا غيرهم من الفُقَهَاء والمحدثين أهل الظاهر والرسوم[١١١] واعتبره موكري (Mokri) "ظاهرة اجتماعية، صدر من نموذج مثالي حريص على المحافظة على نقاء الدين"[١١٢]

كما تأسس التَّصَوُّف العرفاني –تراثيا– علي العلم النظري والنضال الثوري والعدل الاجتماعي، كما أعطى للواقع الاجْتِمَاعِي الأهمية في كل فعل، وأضفى عليها معنى جوهري في رؤية العالم، وتصور الحياة الاجْتِمَاعِيَّة، فقد ظهر هذا التيار بعد أزمة قوى المعارضة الشيعية والاعْتِزَالية سياسياً وفكرياً، بسبب اضطهاد الْحُكَّام السنة الذين لم يدخروا وسعاً في محاربتها باللسنان والْحَرْب معاً، لذلك لازت بالتَّصَوُّف تقية وتستراً– فأضفت عليه سمة عرفانية نضالية[١١٣]. واستمد التَّصَوُّف العرفاني مادته المعرفية المتمثلة في العقيدة الإِسْلامية والآراء الفلسفية للمشائين الْمُسْلِمِين، فضلاً عن الافلاطونية المحدثة. واعتماداً على آلية التأويل الباطني[١١٤] الذي لا يقف عند حدود الشريعة، بل يمتد إلى ما وراء ذلك حيث تتجلى دلالات الحقيقة. وتميز فكر عدد من أتباع التَّصَوُّف العرفاني بثقافة علمية معمقة وانخراطوا في قضايا المجتمع ونافسوا الفُقَهَاء حول مشروعية وسلطة الخطاب. واتخذ التَّصَوُّف العرفاني اتجاهاً ثوريا نضالياً في مواجهة التَّصَوُّف السلطوي. واستخدموا الكلام بلغة الرمز والاصطلاح، كأداة يتواصل بها الصُّوفِيَّة مع مريديهم وتقيهم في الوقت نفسه بطش السلطة. وقد عمد رواد التَّصَوُّف العرفاني إلى انتاج خطاب خاص تتداخل فيه أذواقهم الصُّوفِيَّة بأنظارهم العقلية الفلسفية خطاب له طابع "ثيوصوفي" يرتكز على اساس فلسفي، يمتاز بالعمق[١١٥].

ويرى ماسينيون أنه: "من غير الممكن أن ننفي أن طرائق حياة المتصوفة تحوي صوراً غريبة، وتثمر كشوفاً فريدة من بنى عقلية متمنعة على المعرفة (العلمية)، حتمية (غلبة الحال) بقدر ما هي عصية على الابتكار (بالتجربة المنهجية) [١١٦].

ويؤكد محمود إسماعيل أنه: "بالاطلاع على سيرة حياة هؤلاء ، نقف على تبحرهم في علوم الشريعة وعلوم الأوائل ؛ إذ حصلوها نتيجة البحث والدرس، فضلاً عن قيامهم برحلات معرفية تزودوا خلالها بشتى أنواع المعارف من خلال التواصل الفكري مع نظرائهم المشارقة[١١٧]. وسوف نتطرق إلى أبرز النماذج من المتّصوّفة في الأَنْدَلُس التي تمثلت فيها منطق الثورة فيما يلي:

ابن مَسَرَّة الجبلي القرطبي (ت٣١٨هـ/ ٩٣١م)[١١٨]:

من أوائل المدارس الصُّوفِيِّة الناشئة بالأَنْدَلُس مدرسة ابن مَسَرَّة والتي اتخذت من التَّصَوُّف العرفاني اتجاهاً ثوريا نضالياً[١١٩]. وكان رائد تلك المدرسة ابن مَسَرَّة الذي كان النواة الأولى للحياة الصُّوفِيِّة الجماعية، حيث انتقل التَّصَوُّف من "نزعة فردية إلى أخرى جماعية"[١٢٠] وامتزج لديه التَّشَيُّع والاعْتِزَال بالتَّصَوُّف، وعبر هو واتباعه عن موقف المعارضة نتيجة الاضطهاد المتواصل لهم من الفُقَهَاء المالِكِيَّة [١٢١]. وكانت له مدرسة عقلانية، ومنهجه يقول بحرية الإرادة، فكان منهجاً مزج بين تعاليم الأفلاطونية الحديثة[١٢٢]، وأفكار الفيلسوف اليوناني انبدوقليس الأكراجاسي (Empedocles) (٤٣٠ – ٤٩٠ ق.م) وبين التعاليم اليهودية والمسيحية والإسلامية، كما تأثر بالعقيدة الإِسْمَاعِيلية [١٢٣]. وهناك ثمة خيط واصل بين مدرسة ابن مَسَرَّة وجماعة إخوان الصفا في المشرق التي آخت بين الدين والفَلْسَفَة[١٢٤].

وقد نهل ابن مَسَرَّة من الآراء الباطنية المتعلقة بالتأويل العرفاني للأسماء والحروف وألف كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها[١٢٥]، وقد استطاع ابن مَسَرَّة بعد تعلمه أن يجمع حوله بعض الطلبة والمُرِيدِين وأخذ يلقنهم مبادئه الجديدة وأسس لهم جماعة سرية مارست نشاطها بجبل "العروس" حول قُرْطُبَة[١٢٦] وكان له لسان يصل به إلى تأليف الكلام وتمويه الألفاظ وإخفاء المعاني[١٢٧].

وتميز ابن مَسَرَّة بعمله السري وتكتمه الشديد في تبليغ مذهبه بعد استكمال المدرسة الباطنية الأَنْدَلُسية، وهي قاعدة اساسية من قواعد الولاية الصُّوفِيِّة وفيها يقول السهروردي (ت ٦٣٢هـ/١٢٣٤م):

بِالسرِّ إِن باحوا تُباحُ دِماؤُهم وكَذا دِماءُ العاشِقينَ تُباحُ[١٢٨]

وكانت الظروف السِّيَاسِية والاجْتِمَاعِيَّة العامة في الأَنْدَلُس في ذلك الحين عسيرة حرجة، فقد كان ذلك عهد الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن (٢٧٥-٣٠٠هـ/ ٨٨٨ – ٩١٢م) الأموي الذي لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر، وخرج عن طاعته عدد من حكام الولايات. واشتداد أخطر ثورات الأَنْدَلُس "ثورة عمر بن حفصون"[١٢٩] وقد رأى الأمير أن يسكت عن ابن مَسَرَّة وأتباعه خوفاً مما قد يؤدي إليه تعقبه وأنصاره من فتنة جديدة، كانت الحكمة تقضي بتلافيها في وقت اجتاحت فيه الفتن الأَنْدَلُس كله. واتهم ابن مَسَرَّة بالزندقة[١٣٠] فخاف على نفسه، فزعم أنه خارج للحج وهرب من قُرْطُبَة متجها إلى المشرق. وبخروجه من الأَنْدَلُس ينتهي

الطور الأول من حياة ابن مَسَرَّة، طور أظهر فيه علامات الفكر المغاير لما كان اعتقاد الناس مبنيا عليه في الأَنْدَلُس[١٣١]. وبالمشرق، أتيحت له فرصة التردد على المتّصوّفة، وتعميق معرفته بمذهبه[١٣٢] كما اتصل بأهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة[١٣٣].

وعاد ابن مَسَرَّة مرة أخرى إلى قُرْطُبَة، خاصة لما وصلته أنباء هدوء البلاد بعدما تولى أمرها عبد الرحمن الثالث (٣٠٠-٣٥٠هـ/ ٩١٢-٩٦١م)[١٣٤]. والتزم السرية التامة مستفيدا هذه المرة من اتصاله بالحلقات الباطنية في المشرق[١٣٥] واتبع طريقة مبسطة من أجل التقرب من العامة، بهدف استمالتهم وكسب ودهم، وقد بالغ ابن مَسَرَّة في تثقيف العوام حتى استهوى عقولهم وأفئدتهم[١٣٦] الأمر الذي أثار فقهاء المالكية بالأندلس ضده ؛ إذ "ذعر أهل السنة وتوقعوا منه البلية"[١٣٧]. وصار الناس يوفدون عليه، واستمر ابن مَسَرَّة مع جماعته في جو مغلق لا تعرف تفاصيله نظرا لما كان يمارسه هو وأتباعه من تمويه على الناس وعلى الفُقَهَاء خاصة[١٣٨]. فكان خوف الفقهاء من تعليم العوام على يد المتصوفة يضج مضجعهم ويؤرقهم لأن ذلك يهدد سطوتهم ونفوذهم ويسحب البساط من تحت أرجلهم.

ورغم عزلة ابن مَسَرَّة وتلاميذه في جبال قُرْطُبَة واشتباه السلطة بهم، إلا أن هذا لم يمنعه من التأليف للتعريف بمذهبه وشرح أصوله إلى تلاميذه، وعلى الأرجح إن مؤلفاته الثلاثة : كتاب "الاعتبار "الذي يسميه البعض بكتاب "التبصرة"، وكتاب" الحروف"، وهي رسالة في خواص الحروف وحقائقها وأصولها وكتاب "توحيد الموقنين"[١٣٩] أدرك الفُقَهَاء المالِكيّة خطورة المذهب المسري، وحاولوا الرد عليه والدعوة إلى مقاومته[١٤٠].

اتبع عبد الرحمن الناصر سياسة قاسية في تعامله مع الجماعة المسرية، التي رأى فيها خطرا حقيقيا خاصة بعد القبول الذي لاقته من العامة فاصدر مرسوماً عاماً سنة (٣٤٠هـ/٩٥١م) [١٤١] يدين فيه الفلاسفة واتباع ابن مَسَرَّة لأنه عدّ الخوض في الامور الفلسفية يؤدي الى انقسامات مذهبية في الأَنْدَلُس [١٤٢]. وأصبح الانتساب إليها تهمة تستحق العقاب.

واستمرت حملات المطارده لهم في عهد الحكم المستنصر فلم لم يجد أتباع ابن مَسَرَّة بداية من الهجرة كمخرج لهم، اقتداء بما فعله معلمهم سابقا، ومن بين هؤلاء : عبد الرحمن المهندس، الذي كان يلقب بإقليدس الأَنْدَلُس، كما أودع السجن صاعد بن

فتحون بن مكرم السرقسطي المعروف بالحمار وغيرهم ممن طالتهم أيادي السلطة، أو ممن هرب إنقاذا لحياتهم.

وفي عهد المنصور بن أبي عامر (٣٦٦-٣٩٢هـ/ ٩٧٦-١٠٠٩م) تعرضت الحركة المسرية للمتابعة والاضطهاد واحرقت كتب ابن مَسَرَّة سنة ٣٧٠هـ وضعفت المسرية رغم ما بذله إِسْمَاعِيل الرعيني (ت مطلع القرن الخامس الهجري) من محاولات الحفاظ على الحركة المسرية مما ترتب على ذلك انطواء الفكر المسري وكمونه في ذاكرة الحركة الصُّوفيِّة الأَنْدَلُسية.

وقد تتبع القضاة والفُقَهَاء هذه الحركة وإحراق كتبها التي تحمل أفكارا كلامية وفلسفية وصوفية (وسيرد هذه الحركة ضمن لائحة أهل البدع في كتاب ابن العربي: العواصم من القواصم). وقد نجحت هذه الحملة التي استمرت دون انقطاع في استئصال هذه الحركة. ومن هذا المنطلق يمكن القول أن مذهب ابن مَسَرَّة شكل ثورة مذهبية بحق في الأَنْدَلُس(١٤٣).

تقييم حركة ابن مسرة:

اختلفت الآراء في ابن مَسَرَّة فرفعه بعضهم إلى درجة الولاية، وحطه آخرون إلى درجة الزندقة، ففي حين يتعوذ الضبي من طريقته قائلاً: إنه فسق فيها(١٤٤)، يراه ابن عربي واحداً من أكابر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً(١٤٥).

ويرى المستشرق بالنثيا أن له صلة بمذهب الأفلاطونية التي بلغت ـــ بحسب رأيه ـــ أعلى صور تطورها على يد ابن عربي(١٤٦)، ويرى محمود إسماعيل أن ابن مَسَرَّة جمع بين الاعتزال والتشيع وأراء إخوان الصفا والأفلاطونية المحدثة في إطار صوفي مبسط ورغم الحظر على أفكاره إلا أنه خلف مدرسة حملت مذهبه(١٤٧).

وفي عصر ابن مَسَرَّة غدا التَّصَوُّف شكلا من أشكال المعارضة، واستهدف ابن مَسَرَّة فكرا ثوريا ملتزما بقضايا الفئات المتضررة، وناضل ضد الفكر الاقطاعي في محاولة لاستئصال شأفة كافة الممثلين له والاطاحة بهم. وساعد على نجاح انتشار حركته التدهور الاقْتِصَادِي والاجْتِمَاعِي واتساع الفوارق بين الطبقات وبلغ التناقض الاجْتِمَاعِي ذروته بفعل سيطرة الاقطاع واستفادة الامراء والجنود والفُقَهَاء من ذلك الثراء الفاحش وأوكلوا ضياعهم إلى وكلاء لم يجدوا غضاضة في تسخير الفلاحين وابنائهم للعمل فيها في حين عانت الطبقات الفقيرة من الضيق والحاجة ولذلك جاءت

المسرية لمناهضة ذلك التردي وبذلك يمكن وصفها بحركة تشكل انعكاسا أمينا لما يزخر به الواقع الأَنْدَلُسي من تناقضات[١٤٨].

ولا شك في أن الحركة المسرية لعبت دورا مميزا في تاريخ الأَنْدَلُس وخاصة على الصعيدين المذهبي والسَّيَاسِي. ولا غرو فقد نجحت في زعزعة النظام الأموي في قُرْطُبَة، وتدشين مرحلة مهمة في الصراع العقدي، وأفرزت نتائج بعيدة الغور، وتركت بصمات واضحة في مسار التاريخ المذهبي بالأَنْدَلُس[١٤٩]

وقد أثرت فلسفته بشدة في عديد من فلاسفة الْمَغْرِب الإِسْلامي من مسلمين ويهود[١٥٠]. واستهوى عددا كبيرا من التلاميذ الذين اعتنقوا مذهب وواصلوا نشر تعاليمه بعد وفاته نتيجة للعمل المتواصل، كما ترك أثراً واضحاً في جميع متّصوّفة الأَنْدَلُس الذين مزجوا التَّصَوُّف بالفلسفة[١٥١].

ولما كان شيخ هذه الجماعة وأفرادها يتحرون التزام قواعد طريقهم التزاماً دقيقاً، فقد انتهى الناس إلى الإنقسام في أمرهم فرقتين : " فرقة تبلغ به (ابن مسرة) مبلغ الإمامة في العلم والزّهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد[١٥٢]، وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأَنْدَلُس الجارية على مذهب التقليد والتسليم ؛ وذهب الفُقَهَاء إلى أن ابن مسرة وتلاميذه زنادقة فقال عنه ابن حيان "الظنين المرتاب "[١٥٣] و " المرائي بالعبادة "[١٥٤] الرابض بالفتنة "[١٥٥] " القادح في السُنة "[١٥٦]. ووصفه بأنه " توارى في شعبة الزهاد وتذرع بها إلى القدح في السنة"[١٥٧]، ووصف أصحابه بـــ " الطائفة الخبيثة "[١٥٨] و " المارقة "[١٥٩]، ويورد ابن حَيَّان كتاباً في التنديد بمذهب ابن مسرة من إنشاء الوزير الكاتب عبد الرحمن بن عبد الله الزجالي " [١٦٠].

ترك ابن مَسَرَّة مدرسة ذاع صيتها في الأَنْدَلُس وانتسب إليها أعظم صوفيتها، وبعد أن وضع الأسس القوية للفكر الفلسفي الصوفي اعتبر هذه المرحلة بداية ارتباط التَّصَوُّف بالفلسفة. وكونوا مراكز صغيرة لنشر تعاليمه في ظل السيطرة المطلقة في الفُقَهَاء المالِكيّة، والتي فرضت نمطا فكريا معينا قائما على التسليم والتقليد[١٦١]

والواقع أن تعاليم ابن مسرة أثرت في جميع الصُّوفِيِّة الأَنْدَلُسيين الذين مزجوا التَّصَوُّف بالفلسفة. وظهر لابن مسرة تلاميذ كثيرون اعتقدوا آراءه على مر العصور[١٦٢] منهم: ابن حَزْم ومدرسته، وإِسْمَاعِيل بن عبد الله الرُّعيني (ت أواخر القرن الرابع) ، وكان أهل بيته كلهم مسريين، وكان له أثر كبير في تحويل المدرسه

الصُّوفِيَّة الي تنظيم سياسي سري بكل معني الكلمة وقد عمل الرعيني على إدخال بعض التعديلات والإضافات على المذهب، وكان يبايع كأمير للمؤمنين(١٦٣).

خلاصة القول أن الحركة المسرية لم تكن مجرد فكرا مذهبيا محضا، أو حركة ثقافية سلبية بقدر ما كانت تعبيرا عن مواقف سياسية اجْتِمَاعِيَّة. وتجسيدا لشكل من أشكال الوعي الاجتماعي. المعبر عن رد الفعل تجاه الأزمة السِّيَاسِية والأوضاع الاقْتِصَادِية.

ابن العَرِيْف (ت ٥٣٦ هـ /١١٤١م) (١٦٤):

اتخذ الاتجاه الصُّوفِي بعد ابن مَسَرَّة منحى فيه شئ من السّياسة، وتزايد اتباع الصُّوفِيَّة في زمن المُرَابِطين وأصبحت الْمُرِّيَّة مركزًا هامًا من مراكز الصُّوفِيَّة القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيري الصُّوفِي، وإِسْمَاعِيل الرعيني المعاصر لابن حَزْم. ويعد أبو العباس ابْنُ العَرِيْف، من أشهر متبعي سيرة ابن مَسَرَّة وقد أنشأ طريقة جديدة متأثرة بمدرسة ابن مسرة. وكان النَّاس قد ازدحموا عليه يسمعون كلامه وموعظته وأشعاره(١٦٥).

أخذ ابن العريف من صنوف العلوم من حديث، وتفسير، ورواية، وتجويد، وقراءة الشيء الكثير، فأبهر خاصة الناس وعامتهم ممن عاصروه وترجموا له، لما تَحمل جُعبته من العلوم والمعارف والفنون، ولما له من مكارم الأخلاق والصفات والمحاسن، يقول التنبكتي: "كان من المحدثين والقراء المجودين، ثم غلب عليه الورع والإيثار، فأصبح من أعلام التَّصَوُّف ورجال الكمال(١٦٦).

جمع ابن العريف في تناسق فريد بين علوم الشريعة وعلوم الحقيقة، وواكب ركب الزهاد والأئمة الكبار، حتى لُقب بـ: "إمام الزّهد"، واعتُبر أيضا "من أول المفسرين لتصوف الغزالي بالْمَغْرِب، وتسمية أصحابه بأتباع الطريقة الغزالية(١٦٧)".

والشيء الملاحظ على تصوفه أنه كان ينحو منحى باطني وذلك راجع إلى تأثره بالثقافة الفلسفية الإشراقية التي كانت رائجة في بيئته لا سيما ما يتعلق منها بفلسفة ابن مسرة وتلميذه الرعيني(١٦٨). وكان ابْنُ العَرِيْف قد ظهر بمذهب صوفي يعتمد الزّهد في كل شيء، بما في ذلك القول بالكرامات وما إليها وما إليها من المنن التي يهبها الله للنفس الإنسانية (١٦٩). وكان يتستر تحت شعار الالتزام بالسنة ويأخذ في الباطن بآرائه الفلسفية والصُّوفِيَّة الباطنية(١٧٠).

وتحدث ابْنُ العَرِيْف عن فُقَهَاء السوء في عصره: "كان الكبر والفخر والسرور بجنب الدنيا في وجوههم بادياً, وناموا واتكؤوا بجنوبهم على اللين من أنواع الملبوس, إيثاراً لراحـــة النُّفُوْس"(١٧١). وهاجم ابن العريف العمال والفقهاء الذين يمارسون الفقه بلا ورع، والذين انشغلوا عن مصالح الناس بكنز الأموال وأهملوا أمور العباد، وتصاموا عن شكاوى المظلمين وسماهم "علماء أهل السوء وكبراء الدنيا والمغرورين"(١٧٢).

كما ندد ابن العَرِيْف تعرض المتّصوّفة للاعتقال والتعذيب فقد ورد في إحدى رسائله من أن رجال الأمن المنخرطين في ما كان يعرف بخطة الشرطة، أمعنوا في تعذيب امرأة لإجبارها على الإخبار عن أسماء بعض المتّصوّفة، فلما يئسوا من الحصول على معلومات فقأوا عينها. جاء ذلك في رسالته لابن غالب يقول " كنت في أول الحال على مثل الجمر من خوفي على الكمال فلما بلغني ما صنعته أم فلان – صان الله ذكرها– وهو يفقؤون عينها ويريدون شينها من دعائه ورغبتها إلى من لا يوجد في الشدائد سواه في المغفرة لهم وترك المؤاخذة، طابت جهتي للجملة وعلمت أن مصابا لم يكدح في أسرار القلوب، هين في لسان التعزية وإن كان شديدا في لسان التوفية"(١٧٣).

وعندما اضطر ابن غالب للسفر إلى شلب بسبب التضييق عليه كتب اليـــه ابـــن العريف "اعلمني بما خفي عليك من ذلك وتردد عليهم فـــي الوصـــية فـــي المـــشايين والحاضرين عليهم والبحث عن أحوالهم والفتش عن أسرارهم. وأن يخاطبوك بمـــا دق من ذلك وجل، فإن المخبوء إن لم يطلب لم يوجد(١٧٤).

وقد حاول ابن العَرِيْف الرفع من معنويات مريديه الذين زج بهم في السجن ؛ ومن هذا القبيل، رسالة وجهها ابن العَرِيْف لأحد مريديه يهوّن فيها عليه عذاب السجن وأهواله من خلال الإحالة على بعض المرجعيات الدينية، خاصة بعض الأنبياء الذين تعرضوا للسجن، فضلا عن سرد بعض أقوال الحكماء، ومما جاء بها: "وفي بعض سير الملوك السالفة، كانوا كلما سجنوا عاقلا قرنوا به جاهلا، وقالوا إنما السجن للأرواح لا سجن الأشباح، فلا أدري من أي الفرق أنت فأهنئك أو أعزيك...فسمّ الله إذا كان سجنا سراحك، وتكفل لك و للحق أنك تكفل العناية "(١٧٥).

ويؤكد على انعدام صفة الخوف من السّلطان "وأما الخوف –من السّلطان أو غيره – فهو من منازل العوام لأنه انخلاع عن السرور وملازمة الأسف والتيقظ له بالوعيد

والحذر من سطوة العقاب. وليس في منازل الخواص خوف لأنه لا يليق للعبد أن يعبد مولاه على وحشة من نظره ونفرة من الأنس به عند ذكره.

سقمي في الحب عافيتي ووجودي في الهوى عدمي
وعذاب ترتضون به في فمي أحلى من النعم
ما لضر في محبتكم عندنا والله من الم[١٧٦]

وحسبنا أن الرّسائل المتبادلة بين المتّصوّف ابْنُ العَرِيْف ومريديه كانت من الكثرة ما جعلت السُلْطَة المُرَابِطية تتوجس منها خيفة– فلجأت إلى التضييق على هذه المراسلات، حتى أن ابْنُ العَرِيْف شكا في إِحْدَى رسائله الموجهة لأحد مريديه انقطاع الأخبار عنه بقوله: "واجعل منها معنى كتابي السالف الذي لم يكن عليه جواب، وكنت في عام تسعة وعشرين ٥٢٩ هـ/ ١١٣٤م، لم يصل إلينا في وجهة الْمَشْرِق مخبور يأنس ولا مخبور بطيبة نفس"[١٧٧].

وقد اتخذت رسائل ابن العَرِيْف طابع السرية والحذر فها هو يطلب من أبي عبد الله محمد بن يوسف الأَبَّار[١٧٨] عدم كتابة العنوان على الرسائل المتبادلة بينهم حتى لا تكون –إذا وقعت في أيدي أصحاب السلطة– وسيلة للتعرف على المريد والتنكيل به. قال ابن العَرِيْف لابن يوسف "وجوابك لابد منه وذلك أن تكتبه مهملا لا عنوان له وذلك أن تعنون بما لا ضرر عليك"[١٧٩].

وهو يلح على ابن غالب أن يقوم بالاتصال بالمُرِيدِين والتعرف على أحوالهم والاطمئنان عليهم ويعده بأن نصر الله قريب قال: "إياك أن يزهدك في طلبهم والبحث عنهم حيث كنت أو كانوا، خوف عليك أو عليهم، فإن نصر الله ظاهر قريب. واعلم أنهم القوم المرحوم سواهم بهم،... وإنك لا تدري ما وراء ذلك من لطف الله سبحانه بمن لطفوا به"[١٨٠].

مما يؤكد على أن السلطة المُرَابِطية اتبعت سياسة مراقبة الاتصالات والمراسلات التي كانت تجري بين ابن العَرِيْف ومريديه، وحاولت التعتيم على أنشطتهم، ولو أنها لم تنجح نجاحا كليا في قطع التواصل بينهم كما تشهد على ذلك الرسائل التي تكشف عن تمكن التنظيم الصُّوفِي من اختراق هذا التضييق"[١٨١].

تقييم حركة ابن العَرِيْف:

قاد ابن العَرِيْف تيارا صوفيا باطنيا كان امتدادا لمدرسة ابن مَسَرَّة ومرجعاً روحياً لطريقة المُرِيدِين الثورية بعد ذلك. وترسخت آراء ابْنُ العَرِيْف الصُّوفِيِّة في الْمَرِيَّة

خصوصاً وفي الأَنْدَلُس بصفة عامة[١٨٢]، وانضوت تحت لواء وفكر **ابْنُ العَرِيْف** ونشأت له طَرِيقة والتف حوله تلاميذ كثيرون من مناطق أندلسيّة متعددة [١٨٣]، وقام تلامذته بنشرها، وكان من أشهرهم **أَبُو بَكْر بن خير** (ت ٥٧٥ هـ / ١١٧٩)، صَاحِبُ البرنامج المشهور ب"**برنامج ابن خير**"[١٨٤]، وهو الذي نقل عنه صَاحِبُ "التّشوّف" أخبارا عن ابْنُ العَرِيْف[١٨٥]. ومنهم أبو بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمَيُورْقِيِّ، وكان فقيهًا ظاهريًا عارفًا بالحديث وأسماء الرجال متقنًا لما رواه[١٨٦] (ت ٥٣٧ هـ / ١١٤٣م)، وَابْنِ الْحَكَمِ بْنِ بَرَّجَانَ (ت٥٣٦هـ/١١٣٧م) مِنْ إشبِيلِيّة، وهو أستاذ ابن عربي، وابن قَسِيّ في نواحي الجوف وهو الذي قاد المُرِيدِين في ثورتهم على المُرَابِطين[١٨٧].

كان من الطبيعي أن يتعرض ابْنُ العَرِيْف لاضطهاد الفُقَهَاء والسلطات المرابطية وكان معه اتباعه ومريديه وهو ما يبرز العَمَل "الممنهج "الذي قاده بعض فُقَهَاء المُرَابِطين من أجل إخماد صوت "المعارضة" التي أبداها التيار الصُّوفِي المتنامي في المُجْتَمَع المُرَابِطي[١٨٨]. ويمكن القول أن اعتقال المرابطين لابن العريف وأبي بكر الميورقي وغيرهما من المتصوفة لم يكن بسبب انتماءاتهم المذهبية فقط، بل من أجل نشاطهم السياسي أيضاً.

والراجح أن عدم تمكن السلطة المُرَابطية من لجم حركة التواصل بين المتّصوّفة بواسطة الرسائل والخطابات المتبادلة بينهم، جعلتها تلجأ إلى أسلوب التحقيق مع زعمائهم، فالمصادر تجمع على استدعاء الأمير علي بن يوسف لابن العريف إلى مراكش بضغط من قاضي ألمرية ابن الأسود الذي بالغ في تهويل خطره، فكتب الخليفة لعامله بألمرية أن ابعث إلينا ابن العريف، فأمر به العامل فأُدخل في القارب ليخرج به في البحر إلى سبتة وأرسل مقيدا إلى العاصمة المُرَابطية مراكش ليتم التحقيق معه، لكن الأمر انتهى بتبرئة ساحته وهو في سبتة[١٨٩] وأقبل عليه السّلطان وعظمه وأبان حقه وأكرمه وسأله عن حاجاته، فقال: ليس لي حاجة إلى أن تُخلي سبيلي وأذهب حيث شئت، فأذن له في ذلك، فلما خاب سعي ابن الأسود فيما أراده في فساد ابن العريف، تحيّل عليه أن جعل له سُمّا في الطعام فأكله ابن العريف فمات[١٩٠] في مراكش أو سبتة حسب اختلاف الروايات[١٩١].

ابن قَسِيّ (ت ٥٤٦هـ / ١١٥٢م) [١٩٢]:

على الرغم من تغريب زعماء التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي إلى مراكش ووفاتهم هناك، إلا أن تأثير أفكارهم ومبادئهم وخصوصا ابن العَرِيْف وابن برجان ظلت راسخة في

أذهان الكثير من المتّصوّفة. وتقلد ابن قَسِيّ في بداية حياته بعض وظائف الدولة، فيذكر ابن الأَبَّار أنه " نشأ مستغلا بالأعمال المخزنية"(١٩٣) وابن الْخَطِيب خصه بممارسة وظيفة إدارية "مشرفا بشرب من عمل إشبيلية"(١٩٤) ومن المرجح أن تقلده لتلك المناصب أيا كانت فقد كان لها دور كبير في اطلاعه على مكامن الضعف والخلل ي النظام المرابطي، وهو ما سهل عليه الثورة وتأييد الأتباع فيما بعد.

تزعم المتصوف ابن قَسِيّ في تلك المرحلة طريقة صوفية انتشرت في غرب الأَنْدَلُس، ووصل صداها إلى الْمُرِّيَّة(١٩٥)، وقد وجه ابن قَسِيّ مريديه في الظاهر من طائفة دينية أو فرقة صوفية إلى أداة سياسية استخدمها في تحقيق مطامعه للوصول إلى الحكم، وشجعه على ذلك ضعف دولة المرابطين بالْمَغْرِب واقتراب نهايتها، فتزعم ثورة عرفت "بثورة المُرِيدِين"(١٩٦)، حيث خطط ابن قَسِيّ بعقد المجالس العلمية لتدريس كتب الغزالي وآرائه(١٩٧)، وكان يجتمع بالمُرِيدِين سرا لنشر دعواه السَّيَاسِية بالثورة ضد المرابطين وإقصائهم عن الحكم، وادعى أنه المهدي فكثر أتباعه وأنصاره، وفي سنة (٥٣٨هـ/١١٤٣م) أعلن الثورة، وسيطر على شِلْب وأعلن نفسه والياً عليها(١٩٨).

استغل ابن قَسِيّ سوء الأوضاع في الأَنْدَلُس وتقرب إلى الْعَامَّة وقام بتزعم ثورة المُرِيدِين ونصوص كتابه "خلع النعلين"، تعبر عن رفض الواقع السَّيَاسِي والثَّقَافِي المُرَابِطي، الذي سيطرت عليه ظاهرة شكلّيّة كما تبدو في فقه الفروع(١٩٩) كما تعبر نصوصه أيضا عن أفكاره الداعية إلى العنف وعصيان ولي الأمر، ولعل العامل الاجْتِمَاعِي في ثورته يبدو واضحا من خلال ما تبقى من قليل شعره حين قال:

ونحن اناس قد حمتنا سيوفنا عن الظلم لما جرتم بالْمَظَالِم (٢٠٠)

شنت حركة المُرِيدِين حرباً دعائية ذات سمة دينية ضد المُرَابِطين(٢٠١)؛ إذ اتهموهم بالتجسيم(٢٠٢)، وأطلقوا عليهم "أهل السوء وكبراء أهل الدنيا"(٢٠٣). وتأثرت حركته بالولاية الشّيعيّة وتوظيف فكرة الولاية والإِمَامة وادعى الهداية وتسمى بالمهدي والإِمَام(٢٠٤)، وكتب الى الْبِلاد يدعوا النَّاس الى الثّورة على المُرَابِطين"(٢٠٥).

استطاعت هذه الثورة الاستيلاء على عدد من قواعد وحصون غرب الأَنْدَلُس، من بينها: مِيرتُلَة، ويَابُرَة، ووَلْبَة، ولَبْلَة. وأصبحت أنظارهم تتّجه صوب إشبِيلِيّة(٢٠٦) وقلعة شِلْب، وفشل المُرَابِطون في استردادها لكثره الثّورات التي انتشرت حتي عاصمة ملكهم خاصة مع مُشَارِكَة قوات قشتالية في مساعده هذه الثّورات فتركوا لهم القلعة وتفرغوا لقتال النصاري والثَّائِرين حول قُرْطُبَة(٢٠٧). وكان ابن المُنْذِر زَعِيم شِلْب

متّصوّفاً نشطاً قبل إعلان ثورة المُرِيدِين وأخلص للثورة وقاد جيوشها شرقاً نحو وسط الأَنْدَلُس(٢٠٨).

استمال ابن قَسِيّ الْعَامَّة الذين استجابوا له، وأطلق عليهم ابن الْخَطِيب "الأشرار"(٢٠٩)، وأسقط عنهم الضَّرَائِب والخراج. وأجزل لهم العطاء من غير عمل، وكان أكثر أَصْحَابه يقولون للناس إن المال يتكون عنده إذا فرغ"(٢١٠). وفي تلك الفترة أشيع عن مواهبه النادرة حيث: "كثرت مخاريقه واشتهر عنه أنه حج ليلته ويناجي بما شاء، وينفق من الكون"(٢١١). واستمرت دولته نحو سبع سنوات(٢١٢) استطاع المُرَابِطون خلالها لملة شملهم والْقَضَاء علي الثّورات التي تحالفت مع النصاري حول قُرْطُبَة(٢١٣).

لجأ ابن قسي إلى سك نقود خاصة به لأن اتباعه كانوا يروجون لدعوة تتمثل في أن المال عند إمامهم لا ينضب وأنه كلما انقضى يكون ثانية"(٢١٤). وشعر ابن قَسِيّ أن دولته مهدده وقلعة شِلْب غير محصنة؛ فهزمه المُرَابِطون ففكر في دعوة المُوَحِّدين الذين سبق أن قضوا علي المُرَابِطين في الْمَغْرِب ورغبهم في ملك الأَنْدَلُس فكانوا أشد خطراً عليه من المُرَابِطين. فقرر الاستعانة بالصَّليبيِّين؛ وبالفعل أرسل إلي ملك البرتغال الْمَعْرُوف باسم ابن الرَّنق(٢١٥) فاعترض أقرب أتباعه عليه لاستعانته بالصَّليبيِّين فدبر مكيدة لقتله، وكافأه المُوَحِّدِين عن ذلك بإمارة إشبيلِيّة(٢١٦).

اتضح التوظيف السِّيَاسِي للإِمَامة عند المتّصوّفة في ثورة ابن قَسِيّ والتي تحولت من مجرد ولاية دينية روحية الى زعامة سّياسيّة(٢١٧). وظلت ثورة المُرِيدِين مثار جدل كَبِير بين عدد من الباحثين؛ بين من يُراهن في تفسيره على "الفكرة القوميّة"(٢١٨)، أو "العصبيّة الأَنْدَلُسية"(٢١٩)، التي كانت تُملي على الأَنْدَلُسيين تطلّعا مستمراً إلى التّحرّر من سطوة الطّارئين على الجَزِيرَة. في حين يدعو البعض إلى مراجعة هذا التَّفْسِير وعدم استبعاد تفسير آخر، إذ "هناك ما يحمل على الاعتقاد بأنّ حركة الفُقَهَاء هذه قد تكون تضمّنت عند انطلاقتها –وقبل تطوّر الأحداث– عزماً على مجابهة خطر بات يهدّد التّوجّهات، التي مال إليها الفُقَهَاء فكريّا وسياسيّا؛ وهو خطر حركة المُرِيدِين التَّصَوُّفيّة"(٢٢٠).

حاول فرانشيسكو كوديرا (F Codera) أن يتعرف على أسباب هذه الثورة لكنه اكتفى بواحده من هذه الأسباب وجعل العلة الوحيدة التي نجم عنها الشر كله: هي استعانة المُرَابِطين بالنَّصَارَى وقوادهم في جيوشهم مثل **الرِّبْرِتير**(٢٢١) (Reverter) حيث كان ذلك محركاً لجَمَاعَة المُرِيدِين إلى القيام على المُرَابِطين ودافعاً لهم إلى دعوة

الأَنْدَلُسيين إلى الثورة عليهم، وقيام كبير أهل قُرْطُبَة ابن حَمْدِين قَاضِي قُرْطُبَة بإعلان نفسه صاحب الأمر في البلد على إثر قيام جماعات المُرِيدِين في غرب الأَنْدَلُس قياماً عاماً تزعمه ابن قَسِيّ تلميذ ابْنُ العَرِيْف واستعان في اجتذاب النَّاس إلى دعوته بادعاء الهداية(٢٢٢).

أما الدكتور حُسَين مؤنس فيرى أن سبب هذه الثورة يرجع في المقام الأول إلى العجز الذي أصاب دَوْلَة المُرَابِطين، خاصة في أواخر أَيَّامِ عَلِي بْن يُوسُف الذي عجز عن النهوض بعبء الدفاع عن الأَنْدَلُس هذا مع تغير الأوضاع في إسْبَانيَا النَصْرَانية وثبات جبهتها وتوحد قيادتها واشْتداد الصراع بين المُرَابِطين والمُوَحِّدِين، كلها اسباب فسرت قيام ثورة المُرِيدِين في الأَنْدَلُس(٢٢٣).

تقييم حركة ابن قَسِيّ

كان ابن قسي بلا جدال صاحب دهاء وسياسة وصاحب أطماع واسعة، استغل الأوضاع استغلالاً جيداً للوصول إلى مآربه وقاد ثورة جريئة ضد المرابطين، إلا أن أطماعه باءت بالفشل أخيراً فكانت نهايته على يد تلامذته.

تعرض ابن قَسِيّ للهجوم والتشنيع بطبيعة الحال ووصفوه بأبشع الصفات فيعتبره المراكشي مجرد مدعي كاذب بقوله: "كان صاحب حيل ورب شعبذة"(٢٢٤)، وقد ثلبه المؤرخون بأبشع الصفات من خلال –مثلا– كتاب "المعجب" ورد له الاعتبار ابن العربي في شرح كتابه "خلع النعلين" وذلك لإلتقائهما في الفلسفة الإشراقية وحركته تستند على فكرة المهدوية(٢٢٥). بل وإن بعض التراجم أكدت أنه لم يكن من أصل عربي إسلامي بل ينحدر من أصل مسيحي من مدينة شِلْب، وذلك لمحاولة إعطاء ثورته أبعاد أخرى تصوغ كل الحلول التي من شأنها أن تقبر ثورته(٢٢٦).

ورد له الاعتبار ابن العربي في شرح كتابه "خلع النعلين" وذلك لإلتقائهما في الفلسفة الإشراقية وحركته تستند على فكرة المهدوية(٢٢٧). بل و إن بعض التراجم أكدت أنه لم يكن من أصل عربي إسلامي بل ينحدر من أصل مسيحي من مدينة شِلْب(٢٢٨). وذلك لمحاولة إعطاء ثورته أبعاد أخرى تصوغ كل الحلول التي من شأنها أن تقبر ثورته.

الخاتمة ونتائج الدراسة:

من خلال الدراسة تبين لنا بجلاء أن قوة التَّصَوُّف الاسلامي الدائمة ليست في الانعزال بل في المشاركة والمعايشة لواقع المجتمع ؛ والمتصوف الحق لا ينفصل عن واقع مجتمعه وأن بعده أحيانا عن الناس ليتأمل ويعود مرة أخرى من أجل الناس. وأثبتت الدراسة خصوصية التجربة الصوفية الأندلسية وأبرزت دورها السياسي والاجتماعي في الأَنْدَلُس. وكيف كان التصوف يتخذ "التقية" أحياناً ويتخذ الثورة والتمرد أحياناً أخرى وكانت الخصومة متأصلة بين الفُقَهَاء والزهاد،- وفيما بعد المتّصوّفة - على مر التاريخ الأَنْدَلُسي-. فقد كان للفقهاء ومعهم رجال السلطة بعض المواقف المتشددة كانوا يتوجسون الريبة من تصرفاتهم، وازداد الفرق بين الفُقَهَاء والعباد خاصة مع إغراق الفُقَهَاء في طلب المناصب الرسمية وإغراق أولئك في التزهد والتقشف.

وقد توصلنا من خلال البحث إلى نتائج عده منها:

- أن الخطاب الصُّوفِي احتوى أبعاداً سّياسيّة احتجاجيّة، وأن المتّصوّفة لم يكونوا يوما بمعزل عن واقعهم الاجْتِمَاعِي والسَّيَاسِي.
- توصلت الدراسة الأسباب المتعددة (السَّيَاسِية والاقْتِصَادِية والاجْتِمَاعِيَّة) أدت إلى ظهور الخطاب الثوري لدى المتّصوّفة في الأَنْدَلُس.
- أكدت الدراسة على أن التصوف الأندلسي كان تعبيراً عن احتراز وتحفظ سلبي إزاء الصراعات السياسية والتدهور الاجتماعي والاقتصادي.
- أكدت الدراسة أيضاً على أن التصوف وإن كان في حقيقته ثورة روحية وجهاداً ذاتياً؛ إلا أنه قد يتحول إلى ثورة اجتماعية معارضة حين تدعوه الحاجة إلى ذلك.
- وجدنا أن وجود تلازم وارتباط بين المتّصوّفة والعامة وكان المتصوف في أغلب الأحوال لسان حال المظلومين وناطقهم المفوض.
- استخلصنا من خلال البحث أن محددات الخطاب الصُّوفِي مع كونه خطاب معرفة لما يسعى إليه من نشر معرفة صوفية. إلا أنه خطاب ثوري وبرز منهم من انتهج ذلك الخطاب.
- توصلت الدراسة إلى أن التَّصَوُّف قد تدرج باستخدام الطابع النقدي على الصعيد السَّيَاسِي والمستوى الاجْتِمَاعِي؛ ثم تجاوز مجرّد الرّغبة في الإفصاح عن أزمة الحكم إلى التّأسيس لرؤية تهدف إلى بعث "مجتمع جديد" على يدي

رجال التَّصَوُّف حتى وصل إلى مرحلة الثورة والدعوة الصريحة لمناهضة الحكام ومقاومة الظلم والطغيان.

- كان لاتخاذ الرمز في التعبير عن آرائهم ولإخفاء أفكارهم أسس وآليات في التعامل؛ فكان لعباراتهم في أغلب الأحيان معنيان على الأقل، معنى ظاهر يوافق منطوق الشرع والآخر باطني رمزي.
- أكدت الدراسة على تأصل الخصومة بين الفُقَهَاء والزهاد،- وفيما بعد المتّصوّفة -على مر التاريخ الأَنْدَلُسي-. فقد كان للفقهاء ومعهم رجال السلطة بعض المواقف المتشددة كانوا يتوجسون الريبة من تصرفاتهم، وازداد الفرق بين الفُقَهَاء والعباد خاصة مع إغراق الفُقَهَاء في طلب المناصب الرسمية وإغراق أولئك في التزهد والتقشف.
- توصلت الدراسة إلى أن المتصوفة عانوا كثيراً من القمع، إذ زج بالكثير منهم في السجون مما يؤكد الهلع الذي كانت تعانيه السلطة، والذي كان يتحول إلى عنف ممارس ضد هذا التيار.

ولقد أوصت الدراسة بعدة توصيات من أهمها:

١ – الرجوع إلى المخزون الحضاري للتصوف الإسلامي لاستخراج معلومات دفينة عن كنوز وأسرار التَّصَوُّف الذي ظُلم كثيراً، تارة بتجاهله -رغم كونه وحده حقق بجانب الفكر الفقهي والأصولي، ذلك الحضور الأكبر المستمر في تاريخ الاسلام-، وتارة بإتهامه بالسلبية والهامشية، مع أنه ليس ظاهرة مهمشة وجامدة وضرورة قيام دراسات وأبحاث تفصيلية للمتصوفة الثوار وهي تمثل التي تمثل قيمة فكرية فلسفية برزت على مدار التاريخ الإسلامي.

٢– هناك مجال مفتوح لكافة الباحثين للبحث عن دور المهمشين والعوام في ثورات الصوفية وكان لهن أدوارا ثورية وسياسية واجتماعية وثقافية تحتاج للمزيد من البحث والدرس.

٣ – التوصية بضرورة إدراج مادة التَّصَوُّف الإسلامي ضمن المناهج الجامعية لتصحيح الصورة السلبية التي تراكمت حول التَّصَوُّف.

٤–التوصية بتنظيم مؤتمر دولي حول التَّصَوُّف على طول خارطة العالم الإسلامي شقاً وغربا يشارك فيه كافة الباحثين من الجامعات العربية والأجنبية.

هوامش الدراسة:

(١)ظهرت الكلمة (عرفان) عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقي في القلب على صورة (كشف) أو (إلهام). ومع أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، وعلى هذا الأساس قد يفرق بين الاصطلاحين (الصوفي، العارف) بوصفهما غير مترادفين، والأول أعم من الثاني، حيث لا يطلق (العارف) إلا على من بلغ درجة عالية في سلم الطريق، ونجد أيضاً أن المتصوفة لهم إلمام بالعلوم الدينية والعقائدية والسيمياء (فكانت المذاهب الصوفية الفلسفية التي بنوها صروحاً نظرية، استطاعت أن توفق بين آراء وأفكار ونظريات متناقضة، في وحدة متناسقة متناغمة عليها مسحة من وحدة الوجود). الإدريسي ، محمد العدلوني ، التصوف في فلسفة ابن سبعين، (دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م) ص ٤؛ كما أن العرفان الإسلامي ليس بعيداً عن العقل والعقلانية. فالعارف لا ينكر دور العقل، بل يضع المعرفة الشهودية والسلوكية في طول المعرفة العقلية. وبعبارة أدقّ :يستعين العارف بالعقل عندما يفرغ من عملية السير والسلوك، وينتقل إلى مرحلة إثبات الحقائق والكشفيات للآخرين, إذ إنّ إقناع الآخرين يحتاج إلى وسيلة مقبولة، وهي من دون شكّ العقل، واستمد التّصوّف العرفاني مادته المعرفية المتمثلة في العقيدة الإسْلامية والاراء الفلسفية للمشائين الْمُسْلِمين، فضلاً عن الافلاطونية المحدثة. إسْمَاعِيل، مَحْمُود: سوسيولوجيا الفكر الإسْلامي، طور الانهيار (٣) الفَلْسَفَةِ والتَّصَوُّف، (مكتبة سينا للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م)، ص ١٢٧، ١٣١

(٢)Chabbi , Jacqueline: Le Soufisme. in Encyclopédie Universalis, Paris, ١٩٨٥, Vol, ٢١. P ٣٥٨.

(٣) لقد تحول التَّصَوُّف في العصور المتأخرة إلى خزعبلات ودروشة وممارسات طقوسية خاوية من الإبداع الفكري والمعرفي وتجربة خالية من أبعادها وأهدافها الإيمانية والإنسانية والاجْتِمَاعِيَّة، لكن ذلك يبقى في إطار الحكم الجزئي، بعيداً عن التعميم، وأن التجربة الصُّوفِيَّة شأن أية تجربة إنسانية معرفية أو تعبدية، تبدأ مندفعة بحكم ظروف النشأة ثم تبدأ بالتراجع شيئاً فشيئاً إلى أن تصل أحط فتراتها ونهاية ألقها لذا عد الصوفي مواطنا سلبيا تجاه قضايا مجتمعه، فليس له أي دور في تصحيح مسار ذلك المجتمع، والتَّصَوُّف حتى عصرنا الحاضر يميل إلى العزلة والانزواء في المساجد والتكايا، والانشغال بالذكر وترديد قصائد العشق الإلهي عن قضايا الأمة ومصيرها ويعلل تلك الظاهرة الفيلسوف عبد الرحمن بدوي قائلا: "آفة التَّصَوُّف هي آفة كل علم انساني، وهو الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصدة. . بدوي، عبد الرحمن، **تاريخ التَّصَوُّف الإسلامي**، (وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥م) ص ١.

(٤)عبد الوهاب، محمد حلمي: **ولاة وأولياء**، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بَيْرُوت، ٢٠٠٩م) ص ٣٢.

(٥)Nwyia , Paul: Exegèse coranique et langage mystique, Dar al-Machreq, Beirut, ١٩٧٠, p. ٤.

(٦)Lagardere, Vincent : La Tariqa et la révolte des Muridun en ٥٣٩ H/ ١١٤٤ en Al andalus. Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée , no ٣٥٤ ١٩٨٣,P.١٤٧.

(٧) بالأشهب، محمد: **التلقي المكاشف: شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجا**، (مجلة علامات، العدد ١٠، ١٩٩٨م) ص ٦٨-٦٩.

(٨)مروّة، حسين: **النّزعة الصُّوفِيَّة والتَّصَوُّف في المجتمع**؛ ضمن كتابه: **تراثنا.. كيف نعرفه**، (مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بَيْرُوت، ١٩٨٥م) ص٣٥٧. بولطيف، لخضر، **فقهاء المالكيّة والتجربة السّيَاسية الموحدية في الغرب الإسلامي**، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، ٢٠٠٨م)، ص ٣٢٤.

(٩)عبد الوهاب: **ولاة وأولياء**، ص ١٢٠.

(١٠)المرجع نفسه، ص ٧٠.

(١١)إسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا الفكر الإسْلامي**، طور الانهيار (٣) الفَلْسَفَةِ والتَّصَوُّف، ص ١٢٧.

(١٢) بونتشيش، **إبْرَاهِيم الْقَادِري: العوامّ في مرّاكش خلال القرن ٦هـ؛** ضمن كتابه: **الإسلام السرّي في الْمَغْرِب العربي،**(سينا للنّشر، الْقَاهِرَة، ١٩٩٥م) ص١٩٦؛ بولطيف، **فقهاء المالكيّة**، ص ٣٢٦.

(١٣)كتوره، جورج: **التَّصَوُّف والسلطة -نماذج من القرن السادس الهجري في الْمَغْرِب والأَنْدَلُس**- (مجلة الاجتهاد، صيف ١٩٩١م) العدد ١٢، ص ١٩٨.

(١٤) ديوان مدين شعيب الغوث، (جمع وترتيب: الشوار، العربي بن مصطفى، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٣٨م)، ص ٥٨.

(١٥)**ديوان الششتري**، (تحقيق: النشار ، علي سامي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠م، ص ٦٤.

(١٦) جاء في ترجمة أبي العبّاس السّبتي أنّ طريقته في التَّصَوُّف أثمرت له الحكم بالخاطر في الخلق بالولاية والعزل، وهو ما يحاول تأكيده تلميذه ابن عربي (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م)، إذ يقول: "دخلت مرّاكش فوجدت أبا العبّاس السّبتي يولّي ويعزل، ويخفض ويرفع، ويعطي ويمنع". انظر: التّادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى : **التّشوّف إلى رجال التّصوّف وأخبار أبي العبّاس السّبتي**، (تحقيق: أحمد التّوفيق؛ نشره بذيل التّشوّف، الرّبّاط: منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ١٩٨٤م) ص٤٦٠.

(١٧)التّادلي: **التّشوّف** ، ص ٦٢، ٢٤٦، ٢٧٠؛ بولطيف، **فقهاء المالكية**، ص ٣٢٦.

(١٨)عبد الوهاب، **ولاة وأولياء**، ص ٧٨.

(١٩)المرجع نفسه، ص ٢٠٢.

(٢٠)بالنثيا، **تَاريخُ الفِكْرِ الأَنْدَلُسِي**، ص٣٢٦.

(٢١)الإدريسي، محمد العدلوني: **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، (دار الثقافة، الدار البيضاء،٢٠٠٥م) ص ٤٥.

(٢٢)عباس، إحسان: **تاريخ الأدب الأندلسي –عصر سيادة قرطبة–**، (دار الثقافة ، بيروت، ١٩٦٩م) ص ١١٦.

(٢٣)مكي، مَحْمُود علي، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، (مجلة البينة، ق٢، ١٩٦٢م) ص ٦.

(٢٤)ابن الفرضي، أبو الوليد بن يُوسُف الأَزْدِيّ: **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، (الدار المصرية للتأليف والترجمة، الْقَاهِرَة ١٩٦٦م) ص ٣٠٨.

(٢٥)مقدمة **ديوان الشيخ أبي مدين شعيب**. (جمعه: الشوار، العربي بن مصطفى ، مطبعة الترقي، دمشق ١٩٣٨م)، ص ٠٢.

(٢٦)مكي، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، ص ٣٠.

(٢٧) **المقدمة** (وضع الحواشي والفهارس خليل شحاتة، سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوت، ٢٠٠١م)، ج١، ص٦١١.

(٢٨)البختي، جمال علال: **الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب** (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٥م)، ص ١١.

(٢٩) ابن خلدون، **المقدمة**، ج١، ص٦١٣.

(٣٠)سكر، أكرم محمد، **لمحات من التَّصَوُّف الإسلامي في الشعر الديني العبري في شعر موشيه بن عزاز** (مجلة كلية الآداب، جامعة تطوان، ع٣٦، يوليو، ٢٠٠٩م)، ص٣٧٣.

(٣١) ابن فرحون، برهان الدين إبْرَاهِيم بن علي بن مُحَمَّد: **الديباج الْمُذْهَب في معرفة أعيان علماء الْمَذْهَب**، (تَحْقِيق: الجنّان، مأمون بن محيي الدّين، دار الكتب العِلْمِيَّة، بَيْرُوت، ١٩٩٦م)، ص ٣٠٣.

(٣٢) ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن مُحَمَّد بن عَبْد الله القيسي الاشبيلي: **مَطْمَح الأَنْفُسِ وَمَسْرَح التَّأَنُّسِ فِي مُلَحِ أَهْلِ الأَنْدَلُس**، (دراسة وتَحْقِيق شوابكة،مُحَمَّد علي، مؤسسة الرسَالَة، بَيْرُوت ١٩٨٣م)، ص ٢٨٩ – ٢٩٩.

(٣٣)أبو مصطفى، كمال السيد، **صور من المُجْتَمَع الأَنْدَلُسي**، (المجلة التَّارِيخيَّة المصرية، مجلد ٣٧، الْقَاهِرَة ١٩٩٠) ص ١٥ – ١٦.

(٣٤) المَرَّاكُشي، **المعجب في تلخيص أخبار الْمَغْرب**، (تَحقِيق: زينهم، مُحَمَّد، دار الفرجاني، طرابلس، ١٩٩٤م) ص١٧٣ ؛ العطار، سليمان، **الخيال والشعر في تصوف الأَنْدَلُس** (دار المعارف، الْقَاهِرَة، ١٩٨١م)، ص٩ ؛ عبد الرزاق،سالم: **شعر التَّصَوُّف في الأَنْدَلُس**، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٧م)، ص٤٥.

(٣٥) ابن أَبِي دِينَار، أبو عبد الله محمّد بن أبي القاسم القيرواني:**المؤنس في أخبار إِفْرِيقْيَةَ وتونس**، (تَحقِيق: شماع، مُحَمَّد، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٧م)، ص١٠٦-١٠٧.

(٣٦)زناتي، أنور مَحْمُود: دور الفقهاء في الأندلس خلال عصر المرابطين، (دار العراب للنشر، دمشق، ٢٠١٧م)، ص ٢١٩.

(٣٧) الغزالي، أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد: **سرّ العالمين وكشف ما في الدّارين**، (تَحقِيق: أبو العلا، مُحَمَّد مصطفى، مكتبة الجندي، الْقَاهِرَة، ١٩٦٨م) ج١، ص ١٣.

(٣٨)جيرو، جان وآخرون: **أزهار البساتين في أخبار الأَنْدَلُس والْمَغْرِب على عهد المُرَابِطين والمُوَحِّدين**،(ترجمة وتعليق: أحمد ملا فريح ومُحَمَّد الفاسي، المطبعة الوطنية، الرِّبَاط، ١٩٣٠م) ص ١٠٠.

(٣٩)العافية، عبد القادر، **لماذا أحرق كتاب الإحياء**، (مجلة دعوة الحق، العدد: ٧، الرِّبَاط، ١٩٧٤م) ص١٧٥.

(٤٠)فتحة ، محمد: النوازل الفقهية والمجتمع، أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من ق ٦هـ/١٢م إلى ٩هـ/١٥م)، (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، سلسلة الأطروحات والرسائل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٩م) ، ص١٧٤.

(٤١)بوتشيش، إبراهيم القادري: **حول محن المتّصوّفة المغاربة في العصر المُرَابِطي**، (وزارة الثقافة، المملكة الْمَغْرِبية)، تحت رابط:

http://www.minculture.gov.ma/index.php?option=com_content&view=article&id=٥٨٧:almoracides-et-mystiques-essai-qadiri-boutchiche&catid=٥١:etude-et-essais&Itemid.١٥٣.

(٤٢)ابن الأَبَّار، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن عَبْد الله، **التَّكملة لكتاب الصِّلَة**، (تَحقِيق: إِبْرَاهِيم الابياري، دار الكتاب المصري اللبناني، الْقَاهِرَة، ١٩٨٩ م)، ج٢، ص ٥٠١.

(٤٣)ابن العَرِيْف، أَحْمَدُ بن مُحَمَّد بن مُوْسَى، (ت ٥٣٦ هـ / ١١٤١م)، **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**"،(تحقيق: دندش، عصمت عبد اللطيف، دار الغرب الإسلامي، بَيْرُوت،١٩٩٣م)، ص ١٨٠؛ بنسباع، مصطفى، **السُلْطَة بين التسنن والتَّشَيُّع والتَّصَوُّف**، (منشورات الجمعية الْمَغْرِبية للدراسات الأَنْدَلُسية، تطوان ١٩٩٩م) ص ١١٢.

(٤٤) مكي ، محمود: **التَّشَيُّع في الأَنْدَلُس منذ الفتح حتى نهاية الدَّوْلَة الأُمَوِية**، (صحيفة معهد الدِّرَاسَات الإِسْلامية، مجلد ٢، مدريد ١٩٥٤م) ص ١٨٠.

(٤٥)بوتيش، **الْمَغْرِب والأَنْدَلُس**، ص ١٢٥

(٤٦) ابن القاضي، أبو العبّاس أحمد بن محمّد المكناسي: **جذوة الاقتباس فيمن حلّ من الأعلام مدينة فاس**، (دار المنصور للطباعة والوراقة، الرِّبَاط، ١٩٧٣م) ق ١، ص ٢١٩.

(٤٧) الشعراني، عبد الوهاب: **الطبقات الكبرى**، (تَحقِيق: د.عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلميـــة، بيـــروت، ٢٠٠٦م) ج١، ص١٥؛ مبارك ، نجلاء حسنى إِبْرَاهِيم: حركة المُرِيدِين في الأَنْدَلُس، ص٧٨.

(٤٨) ابن القاضي، **جذوة المقتبس**، ص ٤٦٥.

(٤٩)ابن الْخَطِيب ، لسان الدين أبو عَبْد الله مُحَمَّد : **الإِحَاطَة فِي أَخْبَارِ غَرْنَاطَة**، (تَحقِيق: مُحَمَّد عَبْد الله عنان ، مكتبة الخانجي، الْقَاهِرَة ٢٠٠١م)، ج٣، ص ١٩٠ــ١٩١.

(٥٠)ابن الأَبّار، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن عَبْد الله: **التَّكملة لكتاب الصِّلَة**، (تَحقِيق : إِبْرَاهِيم الابياري، دار الكتاب المصري اللبناني، الْقَاهِرَة، ١٩٨٩م)، ج٢، رقم ٨٩، ص ٣٢.

(٥١)إسماعيل، محمود: "**مذهب ابن تومرت بين الوحدة الإيديولوجيّة والتّوحيد السّياسيّ**"؛ ضمن كتابه: **فكرة التّاريخ بين الإسلام والماركسيّة**، الْقَاهِرَة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص ١٢٩.

(٥٢) مكي، مَحْمُود على، **التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف**، (مطبوعات أكادمية المملكة المغربية: سلسلة الدورات ١٩٩٢م)، ص١٦٢.

(٥٣) أمين، أحمد، **ظهر الإسلام**، (دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩م) ج٣، ص٨١.

(٥٤)الحداد، حميد: **السلطة والعنف في الغرب الإسلامي**، (محاكاة للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١١م) ص ٥٧.

(٥٥) الزركشي، أبو عبد الله محمد بن ابراهيم: **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، (تحقيق وتعليق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس ١٩٦٦م)، ص ١٦.

(٥٦)ابن الخطيب: الإحاطة، ج ٢، ص ١٤٣.

(٥٧) المقري، أبو العباس أحمد شهاب الدين: **أزهار الرياض في أخبار عياض**، (تحقيق: سعيد أعراب ومحمد بن تاويت، المحمدية، د. ت) ج٤ ص ص ١٠١.

(٥٨) الحداد، **السلطة والعنف**، ص ٥٧.

(٥٩) التادلي، **التشوف**، ص ٣٥٤.

(٦٠)التميمي، أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الكريم الفاسي: **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**"، (تحقيق: الشريف، محمد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، ٢٠٠٢م) القسم الأول ، ص ٥٢.

(٦١) المقري، **أزهار الرياض**، ج٤ ص ص ١٠١.

(٦٢) ابن الأبار، **التكملة**، ج٣، رقم ١١٧، ص ٤٧ــ ٤٨.

(٦٣)ابن عبد الملك، أبو عبد الله محمّد بن محمّد المرّاكشي (ت ٧٠٣هـ/١٣٠٣م) **الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة**، (تَحقِيق: عبَّاس ، إِحْسَان، دار الثّقافة، بَيْرُوت، ١٩٦٥) سفر ٨ ، ق ١، ص ٢٤٧.

(٦٤)الصومعي ، أحمد التادلي: **المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، (تحقيق : علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٦م) ص ٧٢.

(٦٥) التادلي، **التشوف**، ص ٢١٥.

(٦٦)مفتاح، محمد: **التيار الصوفي والمجتمع في الْمَغْرِب والأَنْدَلُس خلال القرن الثامن الهجري**، (رسالة دكتوراه،الرِّبَاط، ١٩٨١م)، ص ١٣٨.

(٦٧)Vauchez, André: La Spiritualité du Moyen ge occidental Paris,١٩٧٥,p١٦٦.

(٦٨) إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا** –طور الانهيار–، ص ١٢٨.

(٦٩)غرميني، عبد السلام: **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري**، (دار الرشاد الحديثة، المغرب، ٢٠٠٠م) ص ٢٩.

(٧٠)بونشيش: **الْمَغْرِب والأَنْدَلُس في عصر المرابطين، –المجتمع، الذّهنيّات، الأولياء–** (دار الطّليعة، بَيْرُوت، ١٩٩٣م) ص١٢٥.

(٧١) المرجع نفسه، ص١٢٥.

(٧٢)الطوسي ، نصر الدين عبدالله السراج : **اللّمع في التَّصَوُّف**، (نشر نيكلسون، ليدن ١٩١٤م) ص٤١٤. .

(٧٣)**الإدريسي، محمد العدلوني، التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي، ص ٣١.**

(٧٤)إِسْمَاعِيل، مَحْمُود، **إشكالية المنهج في دراسة التراث** (رؤية للنشر والتوزيع، الْقَاهِرَة، ٢٠٠٤ م) ص ٢٣.
(٧٥) اللمحة البدرية في الدولة النصرية،(المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٢٧م) ص ٣٢.
(٧٦)بونشيش، **الْمَغْرِب والأَنْدَلُس**، ص ١٢٦.
(٧٧)مفتاح، محمد، **الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي**، (رؤية للنشر والتوزيع، الْقَاهِرَة، ٢٠١٤م) ص ١٠١.
(٧٨)نقلاً عن: الشيبي، كامل مصطفى: **الصلة بين التصوف والتشيع**، (منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١م) ص ٢٦٩.
(٧٩)نيكولسون ، رينولد: **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: عفيفي، أبو العلا، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م)، ص ٤١.
(٨٠)حجازي، مصطفى: **الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجْتِمَاعِيَّة**، (المركز الثَّقَافِي العربي، الْمَغْرِب، ٢٠١٣م) ص ٣٠٨.
(٨١)حميش، بن سالم: **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهاد والتاريخ**،(دار المنتخب العربى، الرِّبَاط، ١٩٨١م) ص ٩.
(٨٢) المقبلي، صالح بن مهدي: **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ**، (الْقَاهِرَة،١٩١٠م) ص ٤٩٩.
(٨٣) أبو جَعْفَر، أَحْمَدُ بن عَبْد الله بن أبي هريرة القيسي، شاعر ووشاح أندلسي، عُرف بالأعمى وبالأُعَيمى لعاهته، وبالتُّطِيْليّ نسبة إلى مسقط رأسه تُطِيلة، وهي مَدِينَة بالأَنْدَلُس إلى الشَرْق من قُرْطُبَة. إِحْسَان عَبَّاس: **مقدمة ديوان الأعمى التُّطِيْليّ** (دار الثقافة، بَيْرُوت ١٩٦٣م) ص ٦.
(٨٤) **ديوان الأعمى التُّطِيْليّ**، قصيدة ٤، ص ١٣.
(٨٥) انظر: المرَّاكُشي: **المُعْجِب**، ص١٧١. هذا الشاعر ربما كان ينتمي إلى تيار التَصوّف الذي كان يعبر عن تذمر الْعَامَّة خاصة وهو ما يؤكده الأَبْيَات الشعرية الأخيرة يمكن أن تشم منها رائحة الفكر الصُّوفِي المتأثر ببعض أفكار الفكر الشيعي حيث يتحدث عن الدجال وعن شروق الشمس من الْمَغْرِب
(٨٦) المرَّاكُشي: **المُعْجِب**، ص١٧١.
(٨٧) القصيدة أيضاً للشاعر ابن البَنِّي

أدجَّالُ هذا أَوَانُ الخُروج ويَا شَمْسُ لُوحي من الْمَغْرِب
يريد ابن حَمْدِين أن يَعْتَفِي وجَدْوَاهُ أَنْأَى من الكوكَبِ

المرَّاكُشي: **المُعْجِب**، ص١٧١.
(٨٨) يقول فيها:

ثمان خصال في الفَقِيه وعرسه واثنان والتَحْقِيق بالمرء أليق
ويكذب أحيانا ويحلف حانثا ويكفر تقليدا ويرشي ويسرق
وعاشره والذنب فيه لأمه إذا ذكرت لم يبق للشتم منطق

ابن سَعِيد، علي بن مُوْسَى :**المُغْرِب في حلي الْمَغْرِب** (تَحْقِيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م)،ج ٢، ص ٢١٧.
(٨٩) ابْنُ العَرِيْف، **مفتاح السعادة** ، ص ١٠٠.
(٩٠) بونشيش، **الْمَغْرِب والأَنْدَلُس**، ص ١٢٧.
(٩١) ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عَبْدُ الْمَلِك،(ت ٥٧٨ هـ ١١٨٣ م): **كتاب الصِّلَة، في تاريخ أئمة الأَنْدَلُس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الْقَاهِرَة، ١٩٦٦م) ج١، ص ٢٦٦.
(٩٢) عبد الواحد المراكشي، أبو محمّد بن علي التّميمي (ت ٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، **وثائق المرابطين والموحّدين**، (تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة الثّقافة الدّينيّة، ١٩٩٧م) ص ٢٨٣.

(٩٣)التّادلي، **التّشوّف** ، ص ٢٧٣؛ ابن الْخَطِيب، لسان الدين أبو عَبْد الله مُحَمَّد التلمساني، **أَعْمَالُ الأَعْلام فيمن بويع قبل الاحتلام من مُلُوك الإسْلام** (تَحقِيق: ليفي بروفنسال، مكتبة الثقافة الدِّينِيَّة ٢٠٠٤م)، ص ٢٥١.

(٩٤)جلاب، حسن، **دراسات مغربية في التراث**، (مراكش، ١٩٩٨م) ص٢٥٥..

(٩٥)موسى، عيد القادر: .

(٩٦) الشكعة، مصطفى: **الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه**، (دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٥م)، ص ٦٨.

(٩٧)مكي ، الطاهر أحمد: دراسات **أندلسية في الأدب والتاريخ**، (دار المعارف ، القاهرة، ١٩٨٠م) ص ٥٨ ـــــ

(٩٨)القشتالي، أحمد بن إبراهيم الأزدي: **تحفة المغترب ببلاد المغرب**: (تحقيق فرناندو دي لاجرانخا: منشورات المعهد المصري، مدريد، ١٩٧٤م) ص ١٢٦.

(٩٩)التّادلي، **التّشوّف**، ص١٨٣، ٤٢٩.

(١٠٠)اسنماعيل، مَحْمُود: **دراسات في الفكر والتاريخ الاسلامي**، (سينا للنشر، الْقَاهِرَة، ١٩٩٤م) ص ٦٩.

(١٠١) ابن عربي، أبو بكر محمّد بن علي الطّائي المرسي: **الفتوحات المكّيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والمُلكيّة**،(تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٧٢-١٩٩٠) الباب ٣٣٦، ص ٣٥-١٤٠.

(١٠٢)إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا الفكر الإِسْلامي**، ص ١٢٦.

(١٠٣)ابن الزّبير: **صلة الصّلة**، تحقيق: ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصاديّة، الرّباط، ١٩٣٨م) ق. ٣، ص ١٢٦، ق. ٤، ص. ١٦٥ ــ ١٦٦، ق. ٥، ص. ٢١٧، ٤١٠ ــ ٤١١.

(١٠٤)السيوطي، أبو الفضل عبد الرّحمن بن أبي بكر المصري: **بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنّحاة**، (تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم،، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٩٦٥م) ج١، ص ٢٧٧.

(١٠٥)التنبكتي، أبو العبّاس أحمد بابا بن أحمد الصّنهاجي الماسي: **نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج**؛ مطبوع بهامش الدّيباج لابن فرحون، القاهرة: مطبعة الفحّامين، ١٩٣٢م) ص ٣١٢.

(١٠٦)السيوطي، **بغية الوعاة**، ج١، ص ٥٦٣.

(١٠٧)ابن عبد الملك المرّاكشي: **الذّيل والتّكملة** ، السّفر الخامس، ص ٤٣٠.

(١٠٨)الضَّبِيّ، بغية الملتمس، ص ١٦٦.

(١٠٩)ابن العربي، عَبْد الله بن مُحَمَّد بن عَبْد الله : **العواصم من القواسم**، (تَحقِيق: عمار طالبي، الجزائر، ١٩٧٤م) ، ص ٢١١.

(١١٠)الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**، (مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ٢٠١٤م)، ص ٢١٥.

(١١١)الناشئ، عبد الباسط، **موسوعة التَّصَوُّف**، (الدار التونسية للكتاب، تونس، ٢٠١١م) ص ١٤

(١١٢)Mokri,M : La Mystique Musulmane., in encyclopédie des Mystiques II – Marie-Madeleine, DAXY. Edition Payot et ravage, ١٩٩٦. P٤٥٢.

(١١٣)إِسْمَاعِيل ، **سوسيولوجيا الفكر الإِسْلامي** (طور الانهيار (٣) الفَلْسَفَةِ والتَّصَوُّف) ص ١٢٧، ١٣١

(١١٤)المرجع نفسه، ص ص ١٢٠، و١٣١.

Lalaoui, A. La métaphysique dans l'Islam, ou la convergence spirituelle. Algérie,١٩٩٩, p. ٧٦.

(١١٥)الإدريسي، محمد العدلوني، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي، ص** ١٦.

(١١٦)ماسينيون، لويس: **آلام الحلاج، (ترجمة: حلاج، الحسين مصطفى، بيروت، قدمس للنشر والتوزيع**، ٢٠٠٤م) **ص** ٤٢.

(١١٧) إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا** –طور الانهيار–، ص ١٢٧.

(١١٨) ابن مسرة: (٢٦٩ هـ/ ٨٨٣م / ٣١٨ هـ/ ٩٣١م) هو ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن مَسَرَّة من اهل قُرْطُبَة وبها ولد سنة ٢٦٩هـ/٨٨٢م، نشأ في أسرة اشتهرت بنشاطها في التجاري مع طريقة في الزّهد، ودرس على يد علماء عصره المشهورين لا سيما ابن وضاح والخشني لكنه جاهر ببعض الآراء الدينية والفلسفية المتطرفة فاتهم بالزندقة فغادر الأَنْدَلُس فاراً الى المشرق وانفق هناك بضعة اعوام وتفقه على يد المعتزلة والكلاميين وأهل الجدل ثم عاد الى الأَنْدَلُس وهو يخفي آراءه الفلسفية تحت ستار النسك والورع وكان ذلك بداية عصر الناصر فاختلف اليه الطلاب من كل حدب وصوب وكان يستهويهم بغزير علمه حتى التف حوله الكثيرون واختلف الناس في امر ابن مَسَرَّة فمنهم من يرتفع به الى مرتبة الامامة في العلم والزّهد والورع ومنهم من يتهمه بالزندقة وترويج البدع والانحراف عن مبادئ الدين الصحيحة، توفي ابن مَسَرَّة بقُرْطُبَة سنة ٣١٩هـ/٩٣١م وشيع الى قبره باحترام من خصومه واجلال من اتباعه . ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، ٢/٤١-٤٢. الحميدي، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن أبي نصر (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) **جذوة المقتبس**،(الدار المصرية للتأليف والترجمة،القَاهِرَة ١٩٦٦م) ص٥٨؛ مؤنس، حسين، **شيوخ العصر في الأَنْدَلُس**، (الدار المصرية للطباعة، القَاهِرَة، ١٩٦٥م)، ص٦٣-٦٤، ص١٢٤-١٢٥.

(١١٩) إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا** -طور الانهيار-، ص ١٢٧.

(١٢٠)بهجت، **منجد مصطفى: الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م)، ص ١٥٠.**

(١٢١) إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا، طور الازدهار**، ص ٤٦.

(١٢٢) الأفلاطونية الحديثة: هي مذهب فلسفي ديني صوفي، تكون من فلسفات قديمة، مزجت بالفلسفة اليونانية، وكونت مذهبا يلائم كل الملاءمة النزعات الدينية الصُوفيِّة. ويقول هذا المذهب بأن المعرفة الحقيقية إنما تتأتى بالكشف لا بالمنطق والاستدلال، وأن معرفة الأول المطلق أو الله هي أساس كل شيء وهو الحقيقة وما عداها وهم، وإن الإنسان عليه أن يرتقي من العالم المحسوس إلى العالم المعقول عن طريق التجربة الذوقية والرياضة الصُوفيِّة.

Ternero, E. 'Noticia sobre la publicaci□n de obras inéditas de ibn Masarra' (Review of the Publication of Ibn Masarra's Unedited Works), al-Qantara, XIV, ١٩٩٣,p. ٦٤.

(١٢٣)Stern, S.M. 'Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles - An Illusion', in F. Zimmerman (ed.) Medieval Arabic and Hebrew Thought, London, ١٩٨٣.p١٧.

(١٢٤) إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا** -طور الانهيار-، ص ١٣٢.

(١٢٥)الإدريسي، محمد العدلوني: **نصوص من التراث الصوفي الغرب الإسلامي** (دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م)، ص ٩

(١٢٦)ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، ص ٤١.

(١٢٧)المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٢٨)**عوارف المعارف**، (نشر على هامش احياء علوم الدين، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القَاهِرَة، ١٩٣٩م) ج٤، ص ١١٢.

(١٢٩) هو عمر بن حفصون بن عمر بن جعفر بن دميان بن فرغلوش بن الفونس سليل اسرة من المولدين ترجع الى اصل نصراني قوطي، كان والده حفصون ذا مال ووجاهة لكن عمر نشأ فاسداً سيء السيرة عنيفاً ولم يلبث ان قام بجريمة قتل فرّ بعدها الى عدوة المَغْرِب ثم عاد اثناء حكم الأمير محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨-٢٧٣هـ) واعتصم بجبل ببشتر والتف- حوله بعض العصاة واعلن العصيان على حكومة قُرْطُبَة وتوفي سنة ٣٠٥هـ/٩١٧م. ابن خلدون، عبْد الرَّحْمَن بن مُحَمَّد،(ت٨٠٨هـ / ١٤٠٥م)، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، (نشر: كحيلة، عبادة، الهيئة الْعَامَّة لقصور الثقافة،

القاهرة، ٢٠٠٧م) ج٤، ص ١٣٤، ابن عذارى، أبو الْعَبَّاس، أَحْمَدُ بن مُحَمَّد، **البَيَان المُغْرِب**، (تَحْقِيق: كولان وبروفنسال، دار الثّقافة، بَيْرُوت، ١٩٨٣م) ج ٢، ص ١٠٨.

(١٣٠)ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، ص ٤١.

(١٣١)البختي، **الحضور الصوفي**، ص ١٨.

(١٣٢)عداس، كلود، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي وبروز ابن عربي**،(ترجمة :اليوسفي، محمد لطفي، ضمن، الحَضَارَة العربية الإسْلامية في الأَنْدَلُس، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوِحْدَة العربية، بَيْرُوت ١٩٩٨م)ج ٢، ص ١٢٦٧.

(١٣٣)ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، ص ٤١.

(١٣٤) الوزاد، محمد، **حضور مذهب ابن مَسَرَّة في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري**، مجلة كلية الاداب، جامعة فاس، العدد ٧ لسنة ١٩٨٣، ص١١٩.

(١٣٥)كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**،(ترجمة : نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات للنشر والطباعة، بَيْرُوت،٢٠٠٤م) ص ٤٤٣.

(١٣٦)البختي، **الحضور الصوفي**، ص ١٨.

(١٣٧)ابن حيان، أبو مَرْوَان حيان بن خلف، **المقتبس**، (تحقيق: شالميتا، بدرو، مدريد ١٩٧٩ م) ج ٥، ص ٢١.

(١٣٨)نفسه، ص ٢٠.

(١٣٩)عداس، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، ص ٢٥٧.

(١٤٠)ألوزاد، **ابن مَسَرَّة في الأَنْدَلُس**، ص ١١٧.

(١٤١) ابن حيان، **المقتبس**، (تحقيق: شالميتا) ج ٥، ص ٢٦-٢٨.

(١٤٢) الوزاد، **حضور مذهب ابن مَسَرَّة**، ص١١٩.

(١٤٣)عبد الجليل، ملاخ، **المذاهب غير المالكيّة بالأَنْدَلُس ١٣٨-٤٢٢هـ دراسة سياسية حضارية** "(مذكرة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، ٢٠٠٦-٢٠٠٧م)، ص ١١١.

(١٤٤)الضَّبِي ، أَحْمَدُ بن يحيى بن أَحْمَدُ : بغية الملتمس ، (دار الكاتب الْعَرَبِيِّ، القاهرة، ١٩٦٧م)ص ٧٨.

(١٤٥)ابن عربي، أبو بكر محمّد بن علي الطّائي المرسي: **الفتوحات المكّيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والمُلكيّة**،(تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٧٢-١٩٩٠) ج١، ص١٩١.

(١٤٦)بالنثيا، آنخل جنثالث: **تَارِيخُ الفِكْرِ الأَنْدَلُسِي**، (ترجمة: حُسَين مؤنس، المكتبة المصرية، الْقَاهِرَة، ١٩٥٥م) ص ٣٣٠.

(١٤٧) إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا** –طور الانهيار–، ص ١٣٢.

(١٤٨)بونشيش، **الإسلام السري**، ص ٥١،٦٠.

(١٤٩)المرجع نفسه، ص ٤٧.

(١٥٠)Ternero, E. op.cit,p. ٦٤

إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا**، –طور الانهيار–، ص ١٣٠ ؛.

(١٥١) بروكلمان، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية** (ترجمة نبيه فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بَيْرُوت، ١٩٦٨م)، ص٣٠٠-٣٠١.

Albornoz ,Sanchez. L' Espagne Musumane, Traduction, Claude foraggi, op. U, Publisup, ١٩٨٥, p.٢٥٠.

(١٥٢) رد على ابن مسرة جماعة من أهل العلم من المشرق مثل: أحمد بن زياد الأعرابي وأحمد بن محمد بن سالم التستري ومن الغرب أمثال : أحمد بن خالد الجباب وأبي بكر محمد بن حسن الزبيدي و أبي بكر محمد بن يبقى بن زرب وأبي محمد بن أبي زيد القيرواني وعبد الله بن محمد بن نصر الأموي و أبي عمر الطلمنكي وغيرهم، كما تعرضت مؤلفات ابن مسرة للإحراق من قبل القاضي ابن زرب، الذي استتاب جملة من أتباع ابن مسرة سنة ٣٥٠هـ/ ٩٦١م.

(١٥٣) المقتبس ، تحقيق: شالميتا ، ص ٢٠ – ٢١.

(١٥٤) المصدر نفسه.

(١٥٥)المصدر نفسه.

(١٥٦)المصدر نفسه.

(١٥٧) المصدر نفسه.

(١٥٨) المصدر نفسه.

(١٥٩) المصدر نفسه.

(١٦٠)المصدر نفسه، ص ٢٤ – ٢٥.

(١٦١)الأهواني، أحمد فؤاد، **الفلسفة الإسلامية في الأَنْدَلُس**، الدور الأول– النشأة، (مجلة كلية الآداب، جامعة الْقَاهِرَة، الْقَاهِرَة، ١٩٥٣م)، ص ٩٧، ١٩٥.

(١٦٢)Palacios ,Asn. Ibn Masarra y su escuela, Obras Escogidas, Madrid, ١٩١٦,P ١٤٠.

(١٦٣) ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد الفارسي القرطبي: **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (دار الفكر، بيروت ، ١٩٨٠ م) ص٣١، ١٣٨.

(١٦٤)ابْنُ العَرِيْف: أَحْمَدُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ مُوْسَى بنِ عَطَاءِ اللهِ الصِّنْهَاجِيُّ الإِمَامُ، الزَّاهِدُ، العَارِفُ، المَرِيِّيُّ، المُقْرِئُ، صاحب المقاماتِ والإشاراتِ . وُلد سنة٤٨١هـ، (بألمرْيَة) "العاصمة الروحية لجميع صوفية الأَنْدَلُس، ومركزا مهما من مراكز التَّصَوُّف بها"، وقد ذكر ابن الأَبَّار في (معجم أصحاب الإمام الصدفي)، أنّ "أصل أبيه من طنجة...، نشأ وقد مسّته الحاجة فرفعه أبوه في صِغره إلى حائك يعلمه، وأبى هو إلا تَعلُّم القرآن والتعلق بالكتب، فكان ينهاه والده ويُخوفه، ودار له معه ما كاد يُتلفه إلى أن تركه لقصده"، والمعروف أن ابن العَرِيْف "دَرَس على مشاهير علماء طنجة، فبرز في الحديث واللغة والأدب"، حيث عاصر كبار العلماء والشيوخ في عصره وصَحبهم، وأخذ عنهم مَصلَ العلوم، أمثال: أبو حامد الغزالي، – الذي تأثر بطريقته– والقاضي أبو بكر محمد بن العَرِيْف، والإمام المازري، وأبو بكر الطرطوشي. والعَرِيْف وهو القائم بأمر الجماعة، وقد سمي بابن العَرِيْف لأن والده كان يعمل عريفا بحرس الليل بمدينة طنجة قبل أن ينتقل إلى ألمرْيَة .انظر ترجمتة التي أوردته محققة كتابه" **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**، ص ٤١٧ الذهبي، شمس الدين مُحَمَّدُ بن أَحْمَدُ بن عُثْمَان، (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٧م) **سير أعلام النبلاء**، (تحقيق: الأرنؤوط، شعيب، و العرقسوسي، محمد نعيم، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م) ج٢٠، ص١١٢.

(١٦٥)ابن العَرِيْف: **محاسن المجالس**، (تحقيق آسين بلاثيوس، المكتبة الشرقية، باريس، ١٩٣٣م)، ص ٩٧.

(١٦٦)التنبكتي، **نيل الابتهاج**،ج ١، ص ٦٢.

(١٦٧)جلاب، حسن **بحوث في التَّصَوُّف الْمَغْرِبِي**، (المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش،١٩٩٥م) ص ١١.

(١٦٨)البختي، **الحضور الصوفي**، ص ٣٢.

(١٦٩)الجراري، عباس، **التسامح الدّيني وأثره في حضارة الأَنْدَلُس** (ندوة الحضارة الإسلامية في الأَنْدَلُس ومظاهر التسامح نظمها بالرِّبَاط مركز دراسات الأَنْدَلُس وحوار الحضارات، الْمَغْرِب، ٢٠٠٢م)؛.

(١٧٠)العدلوني، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، ص ٩١.

(١٧١) ابْنُ العَرِيْف، **مفتاح السعادة**، ص ١٠٠.

(١٧٢) ابن العريف ، مفتاح السعادة، ص ٥٤ (مقدمة المحقق).

(١٧٣)المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٧٥)المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٧٦)ابن العَرِيْف، **محاسن المجالس**، ص ٨٣ – ٨٥ – ٨٩.

(١٧٧)ابن العَرِيْف، **مفتاح السعادة**، ص ١٨٠ –١٨١.

(١٧٨)ابن عبد الملك المرّاكشي، **الذّيل والتّكملة** ، سفر ٥، قسم ١، ص ١٢٦.

(١٧٩)ابن العَرِيْف، **مفتاح السعادة** ، ص ١٥٣.

(١٨٠) انظر أمثلة على ذلك في **مفتاح السعادة**، ص ١٤٢.

(١٨١)ابن العَرِيْف، **مفتاح السعادة**، ص ١٨٠.

(١٨٢) البختي، **الحضور الصُوفي**، ص ٣٣.

(١٨٣)بدر، أَحْمَدُ: **تاريخ الأَنْدَلُس** (التجزؤ – السّيادة الْمَغْرِبيّة– السقوط والتّأثير الحضاري)، (دمشق، د.ن،١٩٨٣م) ص ٢٦١.

(١٨٤) فهرسة ما رواه عن شيوخه، وهو يشير إلى الكتب التي سمعها من شيوخه. صدر عن دار الكتب العلمية وضع حواشيه محمد فؤاد منصور، ١٩٩٨ م. زناتي، أنور محمود، **دراسات تحليلية في مصادر التراث العربي** (دار زهران للنشر، الأردن، ٢٠١٢م)، ص ٤٨٧.

(١٨٥) التّادلي، **التّشوّف**، ص ١٧٠.

(١٨٦) المقري، أَحْمَدُ بن مُحَمَّد (ت ١٠٤١ هـ / ١٦٣١م) **نَفْح الطِّيب من غصن الأَنْدَلُس الرطيب**، (تَحقِيق: عبد الحميد، محي الدين، دار الكتاب العربي، بَيْرُوت د. ت)، ج٢، ص ٦٢٦.

(١٨٧) انظر: إِسْمَاعِيل: **سوسيولوجيا، طور الأزدهار**، ص١٩٨.

(١٨٨)بامي، جمال، **ابْنُ العَرِيْف الصِّنْهَاجِيُّ**، (مجلة ميثاق الرابطة، الْمَغْرِب)، على الرابط التالي:
http://www.almithaq.ma/contenu.aspx?C=٣٢٣٦

(١٨٩)ابن بشكوال، الصلة، ج١، ص٨٣.

(١٩٠)السملالي، العباس بن إِبْرَاهِيم، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، (مراجعة، عبد الوهاب بنمنصور،، المطبعة الملكية، الرِّبَاط، ١٩٩٣م) ج٢، ص١٠،

(١٩١)التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص٥٨–٥٩

(١٩٢) أبو القاسم أحمد، من المولدين أصله مسيحي أسباني، تصدق بماله وابتنى رابطة يجتمع فيها مع مريديه، وهو شيخ من مشائخ الصُوفِيّة، أتباعه يسمون بالمُرِيدِين، له كتاب "خلع النعلين واقتباس النور في موضع القدمين" (ت٥٤٦هـ/١١٤٦م). ابن الْخَطِيب، **أعمال الأعلام**، ص٢٤٨–٢٥٢.

(١٩٣)ابن الأَبَّار، **الحلّة السّيراء**، (تَحقِيق: مؤنس، حُسَين، دار المعارف، الْقَاهِرَة، ١٩٨٥م) ج٢، ص ١٩٧.

(١٩٤) **أعمال الأعلام**، ص ٢٤٩.

(١٩٥)عفيفي ، أبو العلا: أبو القاسم بن قسي وكتاب خلع النعلين، (مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد الحادي عشر، ١٩٥٧م)، ص ٥٣.

(١٩٦) أتباع ابن قَسيّ عددهم سبعين رجلا، اجتمعوا في غرب الأَنْدَلُس وخاصة في شِلْب واتخذوا من التهليل والتكبير شعارا لهم. ابن الأَبَّار، **الحلة السيراء**، ص١٩٨ ؛ .

(١٩٧) ابن الأَبَّار" **الحلة السيراء**، ج٢، ص١٩٧.

(١٩٨) ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمّد الباجي (حي ٥٩٤هـ/١١٩٨م) **المن بالإمامة** (تحقيق: التازي، عبد الهادي، بَيْرُوت، ١٩٨٧م)، ص٢٣-٢٤.

(١٩٩)لازاروس، هافا، **الفكر الإسْلامي والفكر الْيَهُودي بعض جوانب التَّأثير المتبادل** (ترجمة أبوبكر باقادر، مجلة الإجتهاد،،السنة السَّابعَة،، ١٩٩٥م) العدد ٢٨، ص٢٠٢.

(٢٠٠) ابن الأَبَّار: **الحُلة السِّيَراء**، ج٢، ص ١٩٧

(٢٠١)إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا** -طور الانهيار (١)، ص ١٧٧.

(٢٠٢) اتصفوا بالتجسيم الْقَاضِي بتشبيه الله سبحانه وتعالى بالبشر، فكانوا يقفون عند ظواهر المعاني ولا يتعدونها ورفضوا فكرة تأويل المتشابه من الايات القرآنية ومن هذا المنطلق طعن ابن تُوْمَرْت في العقيدة المُرَابطية. ابن تُوْمَرْت، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله الهرغي السّوسي (ت ٥٢٤هـ/١١٣٠م) **أعز ما يطلب**، (تَحقِيق: أبو العزم، عبد الغني، مؤسسة الغني للنشر الْمَغْرِب، ١٩٩٧م) ص ٢٧٤.

(٢٠٣) ابن خَلْدُون، **العبر**، ج٦، ص٢٢٩.

(٢٠٤) ابن الأَبَّار، **الحُلة السِّيَراء**، ج٢، ص١٩٧.

(٢٠٥) ابن الْخَطِيب، **أَعْمَالُ الأَعْلام**، ص ٢٤٩.

(٢٠٦) ابن الأَبَّار، **الحُلة السِّيَراء**، ج ٢، ص ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٤.

(٢٠٧) ابن خَلْدُون، **المقدمة**، ص ٢٠٧.

(٢٠٨)بنسباع، **السُّلْطَة بين التسنن والتَّشَيُّع**، ص ١٢٤.

(٢٠٩) ابن الْخَطِيب: **أَعْمَالُ الأَعْلام**، ص ٢٥٠.

(٢١٠) المصدر نفسه والصفحة.

(٢١١)ابن الأَبَّار، **الحلة السيراء**، ج٢، ص١٩٧.

(٢١٢) منذ عام ٥٣٩ الي عام ٥٤٦ ه. ابن الْخَطِيب: **أَعْمَالُ الأَعْلام**، ص ٢٤٩.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٢١٤) ابن الْخَطِيب: **أَعْمَالُ الأَعْلام**، ص ٢٥٠.

(٢١٥) ابن الرنق أو الرنك (ويأتي: الريق في بعض المَصَادِر) هو سانشو (شانجه) الأول ملك البرتغال (ابن هنريكس). الْحِمْيَرِي، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن عَبْد الله بن عبد المنعم، (ت٩١٠هـ / ١٥٠٤م)، **الرَّوْض المِعْطَار فِي خَبَرِ الأَقْطَار**، (تَحقِيق: عبَّاس، إِحْسَان، مؤسسة ناصر للثقافة، بَيْرُوت، ١٩٨٣م) ص ٣٤٢، هامش رقم ٩.

(٢١٦) المصدر نفسه والفصحة.

(٢١٧) بنسباع، **السُّلْطَة بين التسنن والتَّشَيُّع**، ص ٩٨.

(٢١٨)عنان، محمد عبد الله، **دولة الإسلام في الأَنْدَلُس عصر المرابطين والموحدين** (مكتبة الخانجي، الْقَاهِرَة، ١٩٩٠م)، ج ١، ص ٣٠٥.

(٢١٩)أبو الفَضْل، مُحَمَّد أَحْمَدُ، **دراسات في تاريخ وحَضَارَة الأَنْدَلُس**، (دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، ١٩٩٦م) ص١٥٣.

(٢٢٠) ابن حمّادي، عُمَر، **الفُقَهَاء في عصر المُرَابِطين**، (رِسَالَة دكتوراه، غير منشورة)، كلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجْتِمَاعِيَّة، جامعة تونس، ١٩٨٧م، ص٦٢٢.

(٢٢١) فارس نصراني قطلوني واسمه الأصلي(Reverter) أسره قائد الأُسْطُول المُرَابِطي علي بن ميمون ودخل في خدمة المُرَابِطين فجعلوه قائد الرُّوْمِ أي قائد الفرقة النَصْرَانِية من جيشهم وكانت هذه الفرقة من المرتزقة وقربه عَلِي بْن يُوسُف وأعلى مكانته وانجب ولداً سماه علياً. مؤنس، حُسَين: **نصوص سّياسيّة عن فترة الانتقال من المُرَابِطين إلى المُوَحِّدين**، (صحيفة المعَهْد المصري للدراسات الإِسْلامية،١٩٥٥م) مج ٢، العدد ٣،، ص ١٠٢، حاشية رقم ٢.

(٢٢٢) المرجع نفسه، ص ١٠١.

(٢٢٣) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٢٢٤)المراكشي، **المعجب** ، ١٧٩.

(٢٢٥)بونتشيش، **الْمَغْرِب والأَنْدَلُس**، ص١٦٤.

(٢٢٦)المرجع نفسه، ص١٦٩.

(٢٢٧)المرجع نفسه، ص١٦٤.

(٢٢٨)المرجع نفسه، ص١٦٩.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

١) ابن الأَبَّار، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن عَبْد الله، **التَّكملة لكتاب الصِّلَة**، تَحقِيق: إِبْرَاهِيم الابياري، دار الكتاب المصري اللبناني، الْقَاهِرَة، ١٩٨٩م.

٢) _____ **الحلّة السّيراء**، تَحقِيق: مؤنس، حُسَين، دار المعارف، الْقَاهِرَة، ١٩٨٥م.

٣) القشتالي، أحمد بن إبراهيم الأزدي: **تحفة المغترب ببلاد المغرب** (تحقيق فرناندو دي لاجرانخا: منشورات المعهد المصري، مدريد، ١٩٧٤م.

٤) التّادلي، أبو يَعْقُوب يُوسُف بن يحيى (ت ٦٢٨هـ/١٢٣٠م): **التّشوّف إلى رجال التّصوّف وأخبار أبي العبّاس السّبتي**، تحقيق: أحمد التّوفيق؛ نشره بذيل التّشوّف، الرِّبَاط: منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ١٩٨٤).

٥) التميمي، أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الكريم الفاسي(ت ٦٠٣هـ/١٢٠٧م): **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، تحقيق: الشريف، محمد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، ٢٠٠٢م.

٦) التنبكتي، أبو العبّاس أحمد بابا بن أحمد الصّنهاجي الماسي (ت ١٠٣٦هـ/١٦٢٧م) **نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج**؛ مطبوع بهامش الدّيباج لابن فرحون، القاهرة: مطبعة الفحّامين، ١٩٣٢م.

٧) الحميدي، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن أبي نصر (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)، **جذوة المقتبس**، الدار المصرية للتأليف والترجمة،الْقَاهِرَة ١٩٦٦م.

٨) الْحِمْيَرِي، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن عَبْد الله بن عبد المنعم، (ت٩١٠هـ / ١٥٠٤م)، **الرَّوْض المِعْطَار فِي خَبَرِ الأَقْطَار**، تَحقِيق: عَبَّاس، إِحْسَان، مؤسسة ناصر للثقافة، بَيْرُوت ١٩٨٣م.

٩) ابن الْخَطِيب، لسان الدين أبو عَبْد الله مُحَمَّد التلمساني (ت ٧٧٦ هـ / ١٣٧٤ م)، **أَعْمَالُ الأَعْلام فيمن بويع قبل الاحتلام من مُلُوك الإِسْلام**، تَحقِيق: ليفي بروفنسال، مكتبة الثقافة الدِّينِيَّة ٢٠٠٤م.

١٠) _____**اللمحة البدرية في الدولة النصرية**، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٢٧م.

١١) الذهبي، شمس الدين مُحَمَّد بن أَحْمَدُ بن عُثْمَان، (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٧م) **سير أعلام النبلاء**، (تحقيق: الأرنؤوط، شعيب،والعرقسوسي، محمد نعيم، مؤسسة الرسالة،١٩٨١م.

١٢) ابن الزّبير، أَحْمَدُ بن إِبْرَاهِيم الثقفي (ت ٧٠٨هـ/ ١٣٠٨م)، **صلة الصّلة**، تحقيق: ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصاديّة، الرّباط، ١٩٣٨م.

١٣) الزركشي، أبو عبد الله محمد بن ابراهيم (الزركشي، أبو عبد الله محمد بن ابراهيم: **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تحقيق وتعليق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس ١٩٦٦م.

١٤) السرّاج الطّوسي، أبو نصر (ت ٣٧٨هـ/٩٨٨م)، **اللّمع في التَّصَوُّف**، نشر نيكلسون، ليدن ١٩١٤م.

١٥) السهروردي، شهاب الدين عُمَر، (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)، **عوارف المعارف**، نشر على هامش احياء علوم الدين، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الْقَاهِرَة، ١٩٣٩م.

١٦) السيوطي، أبو الفضل عبد الرّحمن بن أبي بكر المصري (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م) **بغية الوعاة في طبقات اللّغويّين والنّحاة**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم،، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٩٦٥م.

١٧) الششتري ، أبو الحسن بن عبد الله النميري: (ت٦٦٨هـ/١٢٦٨م) **ديوان الششتري**، تحقيق: النشار ، علي سامي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٠م.

١٨) الشعراني، عبد الوهاب (٩٧٣هـ/١٥٦٥م): **الطبقات الكبرى**، تحقيق:عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م.

١٩) الصومعي، أحمد التادلي (ت١٠١٣هـ/١٩٠٤م): **المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى**، تحقيق : علي الجاوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٦م.

٢٠) الضَّبِّيّ، أَحْمَدُ بن يحيى بن أَحْمَدُ بن عميرة،(ت ٥٩٩ هـ / ١٢٠٢م)، **بغية الملتمس**، دار الكاتب الْعَرَبِيِّ،القاهرة ١٩٦٧م.

٢١) الطوسي ، نصر الدين عبدالله السراج(ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م): **اللمع في التصوف، اللّمع في التَّصَوُّف**، نشر نيكلسون، ليدن ١٩١٤م .

٢٢) ابن العربي، عَبْد الله بن مُحَمَّد بن عَبْد الله (ت٥٤٣هـ/١١٤٨م): العواصم من القواسم، تَحْقِيق: عمار طالبي، الجزائر، ١٩٧٤م.

٢٣) ابن العَرِيْف، أَحْمَدُ بن مُحَمَّد بن مُوْسَى، (ت ٥٣٦ هـ / ١١٤١م)، **محاسن المجالس**، (تحقيق آسين بلاثيوس، المكتبة الشرقية، باريس، ١٩٣٣م.

٢٤) _____**مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**"، تحقيق: دندش، عصمت عبد اللطيف، دار الغرب الإسلامي، بَيْرُوت،١٩٩٣م.

٢٥) ابن الفرضي، أبو الوليد بن يُوسُف الأزْدِيِّ،(ت ٤٠٣هـ / ١٠١٣م) **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الْقَاهِرَة ١٩٦٦م.

٢٦) ابن القاضي، أبو العبّاس أحمد بن محمّد المكناسي (ت ١٠٢٥هـ/١٦١٦م) **جذوة الاقتباس فيمن حلّ من الأعلام مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرِّبَاط، ١٩٧٣م.

٢٧) المقري، أَحْمَدُ بن مُحَمَّد (ت ١٠٤١ هـ / ١٦٣١م) **أزهار الرياض في أخبار عياض**، (تحقيق: سعيد أعراب ومحمد بن تاويت، المحمدية، (د. ت)

٢٨) _____**نَفْح الطِّيب من غصن الأَنْدَلُس الرطيب**، (تَحْقِيق: عبد الحميد، محي الدين، دار الكتاب العربي، بَيْرُوت د. ت.

٢٩) ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عَبْدُ الْمَلِك،(ت ٥٧٨ هـ ١١٨٣ م) **كتاب الصِّلَة، في تاريخ أئمة الأَنْدَلُس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الْقَاهِرَة، ١٩٦٦م.

٣٠) ابن تُوْمَرْت، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله الهرغي السّوسي (ت ٥٢٤هـ/١١٣٠م) **أعز ما يطلب**، تَحْقِيق: أبو العزم، عبد الغني، مؤسسة الغني للنشر الْمَغْرِب، ١٩٩٧م.

٣١) ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد الفارسي القرطبي (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م): **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل** ، دار الفكر، بيروت ، ١٩٨٠ م.

٣٢) ابن حيان، أبو مَرْوَان حيان بن خلف، **المقتبس**، تحقيق: شالميتا، بدرو، مدريد ١٩٧٩م.

٣٣) ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن مُحَمَّد،(ت ٥٢٩هـ /١١٣٤م) **مَطْمَح الأَنْفُسِ وَمَسْرَح التَّأَنُّسِ فِي مُلَحِ أَهْلِ الأَنْدَلُس**، دراسة وتَحْقِيق شوابكة، مُحَمَّد علي، مؤسسة الرِسَالَة، بَيْرُوت ١٩٨٣م.

٣٤) ابن خلدون، عَبْد الرَّحْمَن بن مُحَمَّد،(ت٨٠٨هـ / ١٤٠٥م)، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، نشر: كحيلة، عبادة، الهيئة الْعَامَّة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

٣٥) _____ **المقدمة**، وضع الحواشي والفهارس خليل شحاتة، سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوت، ٢٠٠١م.
٣٦) ابن أَبِي دِينَار، أبو عبد الله محمّد بن أبي القاسم (حي ١٠٩٢هـ/١٦٨١م) **المؤنس في أخبار إِفْرِيقْيَةَ وتونس**، تَحْقِيق: شماع، مُحَمَّد، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٧م.
٣٧) سَعِيد، علي بن مُوْسَى : (ت ٦٨٥هـ/١٢٨٦م): **المُغْرِب في حلي الْمَغْرِب** ، تَحْقِيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م
٣٨) ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمّد الباجي (حي ٥٩٤هـ/١١٩٨م) **المن بالإمامة**، تحقيق: التازي، عبد الهادي، بَيْرُوت، ١٩٨٧م.
٣٩) ابن عبد الملك، أبو عبد الله محمّد بن محمّد المرّاكشي (ت ٧٠٣هـ/١٣٠٣م) **الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة**، تَحْقِيق: عَبَّاس، إِحْسَان، دار الثّقافة، بَيْرُوت ١٩٦٥م.
٤٠) عبد الواحد المراكشي، أبو محمّد بن علي التّميمي (ت ٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، **المعجب في تلخيص أخبار الْمَغْرِب**، تَحْقِيق: زينهم، مُحَمَّد، دار الفرجاني، طرابلس، ١٩٩٤م.
٤١) _____**وثائق المرابطين والموحّدين**، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة الثّقافة الدّينيّة، ١٩٩٧م.
٤٢) ابن عِذَارِي، أبو الْعَبَّاس، أَحْمَدُ بن مُحَمَّد (ت ٧١٢هـ / ١٣١٢ م)، **البَيَان المُغْرِب**، تَحْقِيق: كولان وبروفنسال، دار الثّقافة، بَيْرُوت، ١٩٨٣م.
٤٣) ابن عربي، أبو بكر محمّد بن علي الطّائي المرسي (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) **الفتوحات المكّيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والمُلكيّة**، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٠م.
٤٤) ابن فرحون، برهان الدين إِبْرَاهِيم بن علي بن مُحَمَّد،(ت ٧٩٩ هـ / ١٣٩٦م)، **الديباج الْمَذْهَب في معرفة أعيان علماء الْمَذْهَب**، (تَحْقِيق: الجنّان، مأمون بن محيي الدّين، دار الكتب العِلْمِيَّة، بَيْرُوت، ١٩٩٦م).
٤٥) أبو مدين، شعيب بن الحسين الأنصاري(ت٥٩٤هـ/١١٩٧م): (جمع وترتيب: الشوار، العربي بن مصطفى، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٣٨م

٤٦) ابن مريم، أبو عبد الله محمّد التّلمساني (ت ١٠١٤هـ/١٦٠٥م) **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، تحقيق: ابن أبي شنب، محمد، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ١٩٨٦م.

ثانياً: المراجع العربية والمعربة:

٤٧) أبو الفَضْل، مُحَمَّد أَحْمَدُ، دراسات في تاريخ وحَضَارَة الأَنْدَلُس، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، ١٩٩٦م.

٤٨) الإدريسي، محمد العدلوني، التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي، دار الثقافة، الدار البيضاء،٢٠٠٥م.

٤٩) الإدريسي ، محمد العدلوني ، التصوف في فلسفة ابن سبعين، (دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م).

٥٠) _____ نصوص من التراث الصوفي الغرب الإسلامي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م

٥١) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ٢٠١٤م.

٥٢) الشيبي، كامل مصطفى: الصلة بين التصوف والتشيع، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١١م.

٥٣) الناشئ، عبد الباسط، موسوعة التَّصَوُّف، الدار التونسية للكتاب، تونس، ٢٠١١م.

٥٤) أمين، أحمد، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩م.

٥٥) إِسْمَاعِيل، مَحْمُود، إشكالية المنهج في دراسة التراث، رؤية للنشر والتوزيع، الْقَاهِرَة، ٢٠٠٤ م.

٥٦) _____دراسات في الفكر والتاريخ الاسلامي، سينا للنشر، الْقَاهِرَة، ١٩٩٤م.

٥٧) _____سوسيولوجيا الفكر الإِسْلامي، طور الانهيار، الفَلْسَفَةِ والتَّصَوُّف، مكتبة سينا للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٥٨) البختي، جمال علال: الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٥٩) الحداد، حميد: السلطة والعنف في الغرب الإسلامي، محاكاة للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١١م.

٦٠) السملالي، العباس بن إِبْرَاهِيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، مراجعة، عبد الوهاب بنمنصور،، المطبعة الملكية، الرِّبَاط، ١٩٩٣م.
٦١) الشكعة، مصطفى: الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٥م.
٦٢) العطار، سليمان، الخيال والشعر في تصوف الأَنْدَلُس، دار المعارف، الْقَاهِرَة، ١٩٨١م.
٦٣) المقبلي، صالح بن مهدي، العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، الْقَاهِرَة،١٩١٠م.
٦٤) الناشئ، عبد الباسط، موسوعة التَّصَوُّف، الدار التونسية للكتاب، ٢٠١١م.
٦٥) بالنثيا، آنخل جنثالث: تَاريخُ الفِكْرِ الأَنْدَلُسِي، (ترجمة: حُسَين مؤنس، المكتبة المصرية، الْقَاهِرَة، ١٩٥٥م.
٦٦) بدر، أَحْمَدُ: تاريخ الأَنْدَلُس (التجزؤ – السّيادة الْمَغْرِبيّة- السقوط والتّأثير الحضاري)، (دمشق، د.ن، ١٩٨٣م.
٦٧) بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التَّصَوُّف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥م.
٦٨) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بَيْرُوت، ١٩٦٨م.
٦٩) بنسباع، مصطفى، السُلْطَة بين التسنن والتَّشَيُّع والتَّصَوُّف، منشورات الجمعية الْمَغْرِبية للدراسات الأَنْدَلُسية، تطوان ١٩٩٩م.
٧٠) بهجت، منجد مصطفى: **الاتجاه الإسلامي في الشعر الأندلسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م.**
٧١) بوتشيش، **إِبْرَاهِيم الْقَادِري**، العوامّ في مرّاكش خلال القرن ٦هـ؛ ضمن كتابه: الإسلام السّرّي في الْمَغْرِب العربي، سينا للنّشر، الْقَاهِرَة، ١٩٩٥م.
٧٢) _____ الْمَغْرِب والأَنْدَلُس في عصر المرابطين، -المجتع، الذّهنيّات، الأولياء- (دار الطّليعة، بَيْرُوت، ١٩٩٣م.
٧٣) بولطيف، لخضر، فقهاء المالِكيّة والتجربة السَّيَاسِية الموحدية في الغرب الإسلامي، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرذدن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، ٢٠٠٨م.
٧٤) جلاب،حسن، بحوث في التَّصَوُّف الْمَغْرِبي، المطبعة والوراقة الوطنية،مراكش،١٩٩٥.
٧٥) _____دراسات مغربية في التراث، مراكش، ١٩٩٨م.

٧٦) جيرو، جان وآخرون، أزهار البساتين في أخبار الأَنْدَلُس والْمَغْرِب على عهد المُرَابِطين والمُوَحِّدِين، ترجمة وتعليق: أحمد ملا فريح ومُحَمَّد الفاسي، المطبعة الوطنية، الرِّبَاط، ١٩٣٠م.

٧٧) حجازي، مصطفى، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجْتِمَاعِيَّة، المركز الثَّقَافِي العربي، الْمَغْرِب، ٢٠١٣م.

٧٨) حميش، بن سالم: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهاد والتاريخ، دار المنتخب العربى، الرِّبَاط، ١٩٨١م.

٧٩) زناتي، أنور مَحْمُود، دراسات تحليلية في مصادر التراث العربي (دار زهران للنشر، الأردن، ٢٠١٢م.

٨٠) _____دور الفقهاء في الأندلس خلال عصر المرابطين، (دار العراب للنشر، دمشق، ٢٠١٧م).

٨١) عباس، إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي –عصر سيادة قرطبة–، (دار الثقافة ، بيروت، ١٩٦٩م).

٨٢) عبد الرزاق،.سالم: شعر التَّصَوُّف في الأَنْدَلُس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٧م.

٨٣) عبد الوهاب، محمد حلمي، ولاة وأولياء، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بَيْرُوت، ٢٠٠٩م.

٨٤) عداس، كلود، التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي وبروز ابن عربي، ترجمة :اليوسفي، محمد لطفي، ضمن، الحَضَارَة العربية الإِسْلامية في الأَنْدَلُس، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوِحْدَة العربية، بَيْرُوت ١٩٩٨م.

٨٥) عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأَنْدَلُس عصر المرابطين والموحدين مكتبة الخانجي، الْقَاهِرَة، ١٩٩٠م.

٨٦) غرميني، عبد السلام: المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، المغرب، ٢٠٠٠م.

٨٧) فتحة ، محمد: النوازل الفقهية والمجتمع، أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (من ق ٦هـ/١٢م إلى ٩هـ/١٥م)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن

الثاني، الدار البيضاء، سلسلة الأطروحات والرسائل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٩م.

٨٨) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية،(ترجمة : نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات للنشر والطباعة، بَيْرُوت،٢٠٠٤م.

٨٩) ماسينيون، لويس: **آلام الحلاج، ترجمة: حلاج، الحسين مصطفى**، بيروت، قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

٩٠) مروّة، حسين، النّزعة الصُّوفِيّة والتَّصَوُّف في المجتمع؛ ضمن كتابه: تراثنا.. كيف نعرفه، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بَيْرُوت، ١٩٨٥م.

٩١) مفتاح، محمد، الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي، رؤية للنشر والتوزيع، الْقَاهِرَة، ٢٠١٤م.

٩٢) مكي ، الطاهر أحمد: دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٨٠م.

٩٣) مكي، مَحْمُود على، التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف، (مطبوعات أكادمية المملكة المغربية: سلسلة الدورات ١٩٩٢م.

٩٤) مؤنس، حسين، شيوخ العصر في الأَنْدَلُس، الدار المصرية للطباعة، الْقَاهِرَة، ١٩٦٥م.

٩٥) نيكولسون ، رينولد: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: عفيفي، أبو العلا، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م

ثالثاً: الدوريات العلمية:

٩٦) الأهواني، أحمد فؤاد، الفلسفة الإسلامية في الأَنْدَلُس، الدور الأول– النشأة، (مجلة كلية الآداب، جامعة الْقَاهِرَة، الْقَاهِرَة، ١٩٥٣م).

٩٧) أبو مصطفى، كمال السيد، صور من المُجْتَمَع الأَنْدَلُسي، المجلة التَّارِيخيَّة المصرية، مجلد ٣٧، الْقَاهِرَة ١٩٩٠.

٩٨) العافية، عبد القادر، لماذا أحرق كتاب الإحياء، مجلة دعوة الحق، العدد: ٧، الرِّبَاط، ١٩٧٤م.

٩٩) الوزاد، محمد، حضور مذهب ابن مَسَرَّة في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري، مجلة كلية الاداب، جامعة فاس، العدد ٧ لسنة ١٩٨٣م.

١٠٠) سكر، أكرم محمد، لمحات من التَّصَوُّف الإسلامي في الشعر الديني العبري في شعر موشيه بن عزاز ، مجلة كلية الآداب، جامعة تطوان، ع٣٦، يوليو، ٢٠٠٩م.
١٠١) عفيفي ، أبو العلا: أبو القاسم بن قسي وكتاب خلع النعلين، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المجلد الحادي عشر، ١٩٥٧م.
١٠٢) كتوره، جورج، التَّصَوُّف والسلطة –نماذج من القرن السادس الهجري في الْمَغْرِب والأَنْدَلُس– ، مجلة الاجتهاد، صيف ١٩٩١م.
١٠٣) لازاروس، هافا، الفكر الإِسْلامي والفكر الْيَهُودي بعض جوانب التّأثير المتبادل (ترجمة أبوبكر باقادر، مجلة الإجتهاد،،السنة السَّابعُة، ١٩٩٥م.
١٠٤) مكي، مَحْمُود علي: التَّشَيُّع في الأَنْدَلُس منذ الفتح حتى نهاية الدَّوْلَة الأُمَوِية، صحيفة معهد الدِّرَاسَات الإِسْلامية، مجلد ٢، مدريد ١٩٥٤م.
١٠٥) _____التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي، (مجلة البينة، ق٢، ١٩٦٢م).

رابعاً: الرسائل العلمية:

١٠٦) ابن حمّادي، عُمَر، الفُقَهَاء في عصر المُرَابِطين، (رِسَالَة دكتوراه،غير منشورة)، كلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجْتِمَاعِيَّة، جامعة تونس، ١٩٨٧م).
١٠٧) عبد الجليل، ملاخ، المذاهب غير المالِكيَّة بالأَنْدَلُس ١٣٨–٤٢٢هـ دراسة سياسية حضارية "(مذكرة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، ٢٠٠٦–٢٠٠٧م).
١٠٨) مفتاح، محمد: التيار الصوفي والمجتمع في الْمَغْرِب والأَنْدَلُس خلال القرن الثامن الهجري، (رسالة دكتوراه،الرِّبَاط، ١٩٨١م).
١٠٩) مؤنس، حُسَين: نصوص سيّاسيّة عن فترة الانتقال من المُرَابِطين إلى المُوَحِّدِين، (صحيفة المعَهْد المصري للدراسات الإِسْلامية، مج ٢، العدد ٣، ١٩٥٥م).

خامساً: الندوات والمؤتمرات:

١١٠) الجراري، عباس، التسامح الدّيني وأثره في حضارة الأَنْدَلُس (ندوة الحضارة الإسلامية في الأَنْدَلُس ومظاهر التسامح نظمها بالرِّبَاط مركز دراسات الأَنْدَلُس وحوار الحضارات، الْمَغْرِب، ٢٠٠٢م

سادساً: المراجع الاجنبية:

١١١) Albornoz ,Sanchez. L' Espagne Musumane, Traduction, Claude foraggi, op. U, Publisup, ١٩٨٥.

١١٢) Chabbi , Jacqueline: Le Soufisme. in Encyclopédie Universalis, Paris, ١٩٨٥.

١١٣) Lalaoui, A. La métaphysique dans l'Islam, ou la convergence spirituelle. Algérie,١٩٩٩.

١١٤) Mokri,M : La Mystique Musulmane., in encyclopédie des Mystiques II – Marie–Madeleine, DAXY. Edition Payot et ravage, ١٩٩٦.

١١٥) Nwyia ,Paul. Exegèse coranique et langage mystique, Dar al–Machreq, Beirut, ١٩٧٠.

١١٦) Palacios ,As□n. Ibn Masarra y su escuela, Obras Escogidas, Madrid,١٩١٦.

١١٧) Ternero, E.: 'Noticia sobre la publicaci□n de obras inéditas de ibn Masarra' (Review of the Publication of Ibn Masarra's Unedited Works), al–Qantara, XIV, ١٩٩٣.

١١٨) Vauchez ,André. La Spiritualité du Moyen □ge occidental Paris,١٩٧٥.