الفلسفة الروحية في الخطاب الصوفي
رمزية الشعر الوجداني الصوفي نموذجاً

أ/ سعيد نواصر

جامعة أدرار

الملخص:

يعتبر الأدب الصوفي رافدا من روافد المعرفة الإنسانية وتجربة إبداعية تتصب فيها خلجات الوجدان الروحي و تتجسد من خلالها تلك العلاقة بين الخالق والمخلوق ومن اجل الاحساس باللذة الروحية و السعادة الازلية التي بحث عنها المتصوفة واستعملوا من اجلها لغة الرمز الشاعرة المبثوثة في قصائدهم و اشعارهم فنوا عن ذاتهم في حضرة محبوبهم و كان العشق ترجمان اشواقهم و اتخذوا من أفانين الشعر و أساليب البلاغة والبيان وسائل للتعبير عن مكنونات وجدانهم فكانت الطبيعة مظهرا من تجليات رموزهم الشعرية و المرأة رمزا لطلاسم ولهم التعلقي بالحضرات القدسية و الخمرة رمزا لنشوة سكر هم في فناء المحبوب ذلك ما تعكسه هذه الوقفة البحثية.

Abstract:

On considère Le soufisme littéraire comme une branche de la connaissance humaine et une expérience créative influe en elle la conscience et la nostalgie spirituelle qui incarne la relation entre le Créateur et la créature , et pour sentir le plaisir spirituel et le bonheur éternel que les soufis ont recherché et utilisé dans le langage du symbole poétique incarné dans leurs poèmes ils se sont consommés pour leur aimé (Mohamed) , un être cher et l'amour était l'interprète de leur nostalgie et ils ont pris de l'art de la poésie et des méthodes de la rhétorique des moyens d'expression de l'intérieur de leur conscience, et la nature était une des manifestations de l'apparence de leur symboles poétique et la femme un symbole de talismans de leur acharnement amoureux de la hadra sacré, et le vin symbole de leur état de saoul auprès du bien-aimée c'est ce que reflété cette petite recherche.

المقدمة:

يعكس الشعر الصوفي تجربة شعورية روحية وجدانية إنسانية قبل كونها دينية، وإن ارتباطها بالدين ليس إلا لكونها نابعة من ذات إسلامية، وقفت على هذا الوجود القائم على ثنائية الذات الإلهية والإنسان، مترجمة إياه في تجارب وجدانية تعبّر عن حقيقة الذات الإلهية وما يجب أن يكون الإنسان عليه اتجاهها، لترسم للبشرية حسب رؤيتها لهذا الكون (اللّه- الإنسان) الطريق إلى اللّه وكيفية نيل رضاه، على اعتبار أن سر خلق الإنسان قد كُشِفَ عنه في قوله تعالى :(وما خَلَقْتُ الجنَّ والإنْسَ إلاَّ لِيعْبُدون)[1].

لتجسد بذلك فكرة الإعراض عن الدنيا وهي مقبلة عليك مذهبا خاصا بالمتصوفة، بعد يقين تام أن الخلق كله مآله إلى اللّه وحده، وفي مقابله ظهرت رؤية أخرى للكون تجسد فكرة (اعمل لدنياك كأنك ستعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك ستموت غدا) عملا بقوله تعالى : (وابْتَغِ فيمآ آتاك اللّه الدَّارَ الآخِرَةَ ولا تَنْسَ نَصِيبَكَ من الدُّنْيا)[2].

ومهما يكن من تعارض بين كل من هذين التيارين، فإنّ التصوف والتجربة الوجدانية للمتصوفة تبقى وإلى الأبد تراث الحضارة العربية الإسلامية أولا والحضارة العالمية ثانيا، وليس مذهبا دينيا قضى نحبه، لأن الإبداع لا ينتمي إلى زمن يموت بموت أهله؛ بل يبقى ملكا للحضارة البشرية على مرّ الأزمنة.

لقد نسج المتصوفة تجربتهم الإنسانية في علاقتهم بهذا الكون وباللّه تعالى "وتوسعوا في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة، فشكلوا نسقا خطابيا مختلف المكونات والظواهر النصية، من شعر وقصص وأدعية

---

[1] – الذاريات: 56.

[2] – القصص:77.

ومناجيات وحكم وأخبار تنظمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها، قصد بلوغ هدف معين، هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله".[1]

فبعد إيمانهم بأنّ الذات الإلهية يجب أن تتقدم الذات الإنسانية؛ أي أنّ حب الله تعالى أولى من حب النفس يقينا وعملا، جعلوا تجربة التجرد من ملذات الدنيا التي تعشقها النفس مراتبا، حتى إذا تجرد الإنسان من كلها ارتدى ثوب العشق الإلهي، وهي مرتبة يهب فيها الصوفي ذاته لربه كليا بعد تجرده من حب النفس والدنيا ليكون بذلك المتصوف في هذا المقام أقرب إلى ربه ونيل رضاه وينكشف له الحق فيصير بمنزلة الملازم له. "وقد أجمع المتصوفة على أن يسموا الحياة الروحية عبر هذه المراتب سفرا، والصوفي الذي يأخذ في السعي للوصول إلى الله يسمى سالكا، أو مسافرا"[2]وهذه المراتب أو المقامات التي يعبرها المتصوف إنما بها يتحقق السبيل إلى الله، وعلى الرغم من اختلاف شيوخ الصوفية في مراتب هذه المقامات وعددها فإنّ أشهرها "التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الوعظ"[3].

وهذه المقامات إن كان تعريفها اللغوي يرتبط في معناه اللغوي بمعنى الثبات في المكان، فإن انتقاله إلى التصوف كان من باب المجاز لينتقل من معناه المادي إلى المعنوي ليدل على "حالة من حالات السلوك وترويض النفس، كأن يكون تدريب النفس على التوكل أو الزهد أو الورع وغيرها"[4] ذلك لأن

---

[1] – آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دط. الجزائر: 2009، دار الأمل، ص20.

[2] – فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي، مخطوطة جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر: 2006، ص30.

[3] – السراج الطوسي، اللمع في التصوف، دط. القاهرة: 1960، مكتبة الخانجي، ص70، 71.

[4] – جواد غلام علي زاده، المقامات في الشعر الصوفي، حوليات التراث جامعة مستغانم، الجزائر: 2010، ع10، ص126.

صعوبة انسلاخ العبد من ملذات الدنيا في طريق توبته إلى الله لا يكون إلا بالترويض للنفس لتألف بعد مجاهدتها كل مقام الواحد تلو الآخر.

فالتوبة؛ هجرة معاصي الدنيا لأنها مفتاح الطريق إلى الله، والورع؛ الخشية من الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، والزهد؛ "ترك لذائذ الدنيا الفانية، المشروعة وغير المشروعة طمعا بلذائذ الآخرة الخالدة، حيث كان الزهد عند بعضهم أفضل من الفقر، لأنه فقر وزيادة، ولأن الفقير عادم للشيء اضطرارا، والزاهد تاركا للشيء اختيارا" [1]والفقر؛ ترك يد الزاهد الدنيا والملكية المادية الدنيوية، لأنّ العبد أفقر إلى ما يرضي ربه لا إلى ما يرضي النفس؛ والصبر في هذا الحال من أجل لذة المحبوب.

إن قهر النفس أمام ما يعز عليها من لذائذ الدنيا، لا يتأتى إلا من خلال صبرك على ما تفارقه وتشتهيه هذه النفس، ونيل رضا الخالق مرهون بصبرك على ما تلقاه من شدائد في قهر نفسك، والتوكل؛ أن يهب الزاهد نفسه لله جاعلا إياها بين يديه، وكل ما يلقاه من ربه فهو مشيئة وقدر، والوعظ؛ أن لا يقصر الزاهد الطريق إلى ربه على نفسه؛ بل يجيب أن يشير بها على الناس حبّا في الخير والخالق الذي لأجله وُجد هذا الخلق.

وفي رحلة الطريق إلى الله عبر هذه المقامات، تُبَثُّ في النفس الزاهدة عن الدنيا الطامعة في نيل رضى الخالق أحوال من لدن الله رضى بما يصنع العبد لأجل ربه، يحسها العبد كلما زاد في تقربه إلى الله من عمل صالح وهذه الأحوال هي "المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأنس، الطمأنينة، المشاهدة، اليقين"[2] وهي أحاسيس روحية تختلج صدر

---

[1] – حنا فاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دط. القاهرة: دت، ص265.

[2] – السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص50.

الزاهد في طريقه إلى ربه حتى إذا وصل إلى آخر مقام، أحس يقينا بأنه على مقربة من اللّه، غائبا كل الغياب عن الدنيا.

وعلى أساس هذه الرؤية الصوفية للكون وتفسير ثنائية الوجود بين الخلق والخالق، نظم شعراء الصوفية تجاربهم الروحية في طريقهم من دار الدنيا نحو اللّه، وسرعان ما كوّنوا لأنفسهم عالما روحيا غير الذي كانوا يعيشونه، بعد أن تعلقوا بالذات الإلهية، فكانت لهم خمرة أخرى وعشق آخر وطبيعة أخرى غير التي عهدوها، وانتقلت موضوعاتهم الشعرية من الخطابات المادية التي تتضمن الخمرة والمرأة والطبيعة كملذة من ملذات الدنيا، إلى خطابات روحية تنوعت بين العشق الإلهي، ورؤية الحق، والموعظة، والحكم، والعبر.

وفي بحثنا عن جمالية الخطاب الوجداني في الشعر الصوفي على اعتبار أن الجمالية شعور من الخارج إلى الداخل فالخارج هي طبيعة الأشياء والداخل هي النفس التي ترتسم فيها جمالية الشيء، أو كما يقول (كانط) إن "الجمال حالة من الوجد، تمتع دون غاية، ودون مفهومات"[1] فطبيعة الإحساس بالجمال انطباعية، فهي تختلف من شخص لآخر، لكن لا يمنع من ذلك سيطرة جمالها على مجموع بأكمله إذا كانت جمالية الشيء قد فرضت الانطباع على الشيء نفسه عند الجميع.

ولقد شكلت صعوبة فهم المدونات الشعرية للمتصوفة، عائقا أمام كشف جمالية الخطاب الشعري للمتصوفة، حيث صَعُبَ تفكيكها إلا من خلال تتبع قائليها أو استقراء الرموز الشعرية التي يستعملونها، مثل الخمرة والطبيعة والمرأة، وهذه الرموز على غرارها قد نُظِمَت أغلب خطابات الشعر

[1] – فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي، ص58.

العربي، فما الفرق في توظيفها بين الخطاب الشعري عامة والخطاب الصوفي خاصة؟

إن الخمر والمرأة والطبيعة هي موجودات دنيوية غادرها المتصوف بعد عزمه الرحلة إلى ربه، ولكنه نال لذة كل منها في رحلته، ليرسم من خلال خطاباته لغيره لذة الخمر التي يعيشها في عشقه الإلهي، ولذة غيابه عن الطبيعة الدنيوية إلى الطبيعة الإلهية، ولذة العشق الإلهي الذي لا يزول. ومع رابعة العدوية، والحلاج، وابن الفارض، وابن عربي، قد ظهرت معظم الخطابات الشعرية الصوفية، متسمة بالروحانية وسعة الخيال، وسنقف على جمالية هذه الخطابات الشعرية من خلال موضوعها وفضاءها الزماني والمكاني في عالم العشق الإلهي.

ومن خلال وقوفنا على مفهوم التصوف نستطيع الولوج الى حضراته الروحانية التي تتجسد فيها رحلة الصوفي من عالم الأشباح الى عالم الأرواح ليرتشف من كاسات غرام المحبوب فيلجأ في التنفيس عما تعجز عنه العبارة والإشارة الى انزياحات الفيوضات والجدب في عالم وجداني تمتزج فيه الذات بالمعنى، فما مفهوم التصوف أولا؟

إن التصوف الاسلامي الحق نشأ في كنف الاسلام ونما في أحضانه وشب وترعرع في تربته واستمد أصول وجوده من منبعه الصافي وأن الصوفية الصادقين المخلصين قد أقاموا مذهبهم على أصول الاسلام وتعاليمه وتوجيهاته والاستمساك بآدابه وأخلاقه ، ولعل مرور التصوف بعدة مراحل وتوارد الظروف عليه أثر ذلك في تعدد مفاهيمه وكثرة تعريفاته.

وقد لخص أحد الصوفية الكبار آداب التصوف وأخلاقه وهو سيد القوم الإمام الجنيد (من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنا مقيد بالكتاب والسنة) [1].

ويقول أيضا مشيرا إلى منهجه في التصوف: (الطرق مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه)[2]؛ ويؤكد أهل العلم أن التصوف هو الخلق، يقول الكتاني: (فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء).

إن موضوع التصوف من الموضوعات الهامة التي صارت مثار جدل كبير بين العلماء واختلفت آراؤهم حوله وانقسموا في شأنه إلى مؤيد ومعارض، ونحن نعتقد جازمين أن السبب الرئيس في هذا الخلاف هو حرص كل فريق للحفاظ على سلالة الإسلام وبقائه نقيا طاهرا كما تركه سيد الوجود عليه الصلاة والسلام وصحابته وخلفاؤه الراشدون من بعده رضوان الله عليهم أجمعين.

ولذلك فمن الطبيعي أن يكون مصدر التصوف إسلاميا، وقد استمد أصوله من القرآن والسنة ومن أحوال الصحابة وأقوالهم التي لم تكن تخرج عن نطاق الكتاب والسنة.

غير أن المعارضين للتصوف المناهضين له يرون فيه طقوسا وأفكارا دخيلة على الاسلام كما يرون في تصرفات بعض المتصوفة وأقوالهم ما ينافي تعاليم الاسلام، إلا أن الذي يدقق النظر ويعمل الفكر في ما ملئت به كتب التاريخ من أخبار أئمة التصوف الاسلامي، يجدهم أكثر الناس اقتداء لما فعله السلف الصالح رضوان الله عليهم.

---

[1] – عبد الكريم القشيري. الرسالة القشيرية. القاهرة. 1330 للهجرة. 19.

[2] – السلمي عبد الرحمن . طبقات الصوفية. تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة. ط2. 1969. ص 159.

إن التصوف الإسلامي الحقيقي حب واتباع، فأما الحب للرسول صلى الله عليه وسلم وأما الاتباع فلمنهجه التشريعي والعقائدي والخلقي، فقد كان صلى الله عليه وسلم يتحنث في غار حراء متعبدا متأملا زاهدا في الدنيا ونعيمها ولما جاء مفتاح القراءة في الكون والملكوت عن طريق جبريل عليه السلام كان فيضا إلاهيا وإلهاما ربانيا، قال تعالى: **(اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)**.[1]

فالدعوة الاسلامية إذ بدأت بعلم وهبي من الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم بلا معاناة ولا تحصيل ولا اكتساب، فمن آمن بالله خالقا وبالرسول صلى الله عليه وسلم مبشرا ونذيرا فإن عليه أن يؤمن بالعلم اللدنى الذي يأخذه المؤمن من الله بلا واسطة ولا حجاب، وإذا كان هذا العلم لا يحظى به الا طبقة خاصة وهم المؤمنون، فإن ذلك لا يعني إنكاره من طرف الحاقدين على الاسلام.

وقد أخذ الصوفية بالعلم اللدني وكشفت عنهم الحجب وعاينوا المعارف الإلهية ورشفوا من الحضرات الربانية حِكما تجلت في كتبهم وسلوكاتهم وخلواتهم وكل ذلك قبس من نور رسول الله صلى الله عليه وسلم صاحب الحلة والحضرة الأحمدية التي لا يطمع بمقامها نبي ولا رسول ولا ولي ولا سابق ولا لاحق، ذلك ما تجلى في مدونات وكتابات أهل العرفان حتى ضاقت بهم العبارة ولجأوا إلى الرمز والاشارة واتخذوا من مواجيدهم وحبس أنفاسهم شوقا إلى القرب والأنس الذي رشفوه في خمراتهم ومقامات أحوالهم التي يسلم لها ولايسأل عنها إلا الخبير وسالك الطريق لا صاحب التسطير والتشطير والتنميق والتزويق والتشدق والتفيهق والطعن دون دراية،

[1] – العلق: 3-5

فإلى روضة أشعارهم نستجلي بعض الحقائق من خلال الغوص في وجدانهم وأشواقهم المحرقة والتشوف إلى المقامات المقلقة.

نحاول في هذه الثلاثية تتبع خطاباتهم الشعرية الوجدانية التي تعكس تجربتهم الصوفية الصافية في قربهم وأنسهم مع محبوبهم ليحتسوا خمرة أزلية في حضرة نبوية ولا تعنفنا يا جاهل المعنى.

أولا/ الموضوع:

ما عهدته معظم الخطابات الشعرية للمتصوفة هو موضوع العشق الإلهي، وبذلك لا ينفك أن يخرج الخطاب عن موضوع واحد في معظمه، وهو عشق الذات الإلهية، ليرسم جمالية خطابه من خلال وحدة موضوعه، وهو الحب الروحي، الذي دوما يسعى من خلاله المتصوف لرضى المحبوب وحده دون غيره، وفي هذه الخطابات نجد الجمالية التي يحققها النص الشعري إضافة إلى وحدة موضوعه، وحدة المعشوق كشخصية رئيسية في الخطاب حيث نجد معظم خطابات العشق الإلهية للمتصوفة تتضمن الضمائر الإحالية المفردة التي تحيل على وحدة المعشوق، حتى إنّ الحلاج قد جعل نفسه والحبيب شخصا واحدا فالشاعر وموضوع الخطاب الذي هو الذات الإلهية ليسا إلا روحين سكنا جسدا واحدا:[1]

أنا من أهوى، ومن أهو أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصـــــــرته وإذا أبصـــرته أبصرتنا

فبعد أن وصل بالشاعر الحب الإلهي ذروته صير نفسه النفس التي يعشقها، إلى درجة أن اتحدت روحه مع روح الحق، وحلت الروح الإلهية روحه، وبثّ بذلك الحلاج ظاهرة الحلول الصوفية.

[1] – الحلاج، الديوان، ص55.

وعلى منوال الحلاج سار ابن عربي الذي طبع خطابه الشعري وحدة الموضوع في حب الذات الإلهية، ليتجاوز ظاهرة الحلول التي ترى أن الذات الإلهية تحل في أرواح العاشقين له، حيث نجد "ابن عربي لا يدين بظاهرة الحلول فحسب كما قال بها الحلاج؛ بل يتجاوزها إلى التماهي بين الحق والخلق في وحدة وجودية واحدة لا فرق فيها بين الحق والخلق، حيث يقول":[1]

مذ تألهت رجعـــــت مظـهرا وكـذا كنـــت فبي فاعتصموا
أنا حبل اللّه في كونكـــــــمو فالزموا الباب عبيدا واخدموا
ليس في الجبة غير ما قـاله الحـــــــــــلاج يوما فانعموا
عزّ الإله فما يحويه من أحد وبعد هذا فإنـــــا قد وسعناه

فوحدة الموضوع في الخطاب الصوفي حول حب الذات الإلهية، أدت إلى خلق أخيلة عديدة تصور لنا رؤية المعشوق، فتارة نجد روح الذات الإلهية قد حلت في عاشقها فإن أنت نظرت إلى المتصوف نظرت إليها، ومرة نجد الذات الصوفية من فرط عشقها الذات الإلهية قد تألهت. فابن عربي يذهب في تفسيره لهذا الكون انطلاقا من ثنائية الخالق والمخلوق "فيجعل من ثنائية الحق والخلق واحدية لها وجهان الباطن الحق، والظاهر الخلق وهذان الوجهان لا يؤديان إلى ثنائية اللّه والعالم، وإنما العالم تنطبق عليه صفات اللّه، والعالم ظل اللّه برأيه، وليس له وجود مفارق، بل وجوده المفارق وهمي من صنع العقل، فها هو تراه يجعل من العبد ربا ومن الرب عبدا": [2]

فنحن له كما ثبـــتت أدلتـــنا، ونحن أنـــــا
وليس لـه سوى كوني فنحن له كنـحن بنـــــا
فلي وجهان هو وأنـــا ولـــــيس له أنا بأنـــــا

---

[1] – بدران بن الحسن "فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا" حوليات التراث جامعة مستغانم، الجزائر: 2010، ع10، ص48.

[2] – المرجع نفسه، ص49.

ولكـــــــن في مظهره فنحــن له كمثل أنـــا
فيحمـــــــدني وأحمده ويعبـــــــدني وأعــبده
في حـــــــال أقر به وفي الأحيان أجحده
فيـــــــعرفني وأنكره وأعرفـــــــه فأشــهده

وهذا الحلاج (309هـ) يصف عشق قلبه الذي تعلق كل التعلق بخالقه قائلا:[1]

حَوَيتُ بِكُلِّي كُلَّ كُلِّكَ يا قُدسِي تُكَـاشِفُنِي حَتَّى كَأَنَّكَ في نَفسِي
أُقَلِّبُ قَلْبِي في سِواكَ فَلَا أَرى سِوَى وِحشَتِي مِنكَ ومِنْهُ به أُنْسِي
فَهَا أَنَا في حَبْسِ الحَياةِ مُمَتَّعٌ مِنَ الأُنسِ فَاقْبِضنِي إِليكَ مِنَ الحَبْسِ

ولا يكاد يخلو خطاب صوفي في العشق الإلهي من وحدانية الحبيب، لأنّ نفس المتصوف قد وهبها لمن لا ينازع في حبه شيء؛ بل هو الهلاك ذاته إن وهب المتصوف روحه وذاته لغير خالقه، فابن الفارض **(ت632 هـ)** يقول:[2]

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب وإن ملت يوما عنه فارقـــت ملّتي
ولو خطرت لي في ســواك؛ إرادة على خاطري سهوا، قضيت بردتي
لك الحكم في أمري، فما شئت فاصنعي لم تكن إلا فيك لا عنك، رغبتي

ثانيا/ المكان:

يُعتبَر المكان في الخطاب الصوفي فضاء ينتقل فيه الصوفي ليعبر عن حاله التي صار عليها بعد توبته إلى ربه، لنجد معظم خطاباتهم تتضمن ثنائية مكانية بين مكان مادي محسوس، ومكان معنوي روحي، يمثل المكان الأول دار الدنيا، ويمثل المكان الثاني عالم الغيب الذي ينكشف للمتصوف

[1] – الحلاج الحسين بن منصور، الديوان، تح: كامل مصطفى الشبيبي، دط. العراق: 1974، وزارة الإعلام، ص40.

[2] – ابن الفارض، الديوان، دط، لبنان: 1979، دار بيروت للطباعة والنشر، ص52.

شيئا فشيئا أثناء رحلته الطويلة إلى ربه، منتقلا بين المقامات، فهذا ابن عربي يقول:[1]

يا ألي الألباب يـــا ألي النها همـــت ما بين المهاة والمها
من سها عن السهـا فما سهى من سها عن المهاة فقد سها
سـر به بسربـه لسربه فاللهي تفتح بالحـــمد اللـــها

فالمهاة الأولى هي الشمس رمز لنور اللّه، والمهاة الثانية هي البقر الوحشي رمز دار الدنيا الفانية، والشاعر يشير على تيه الإنسان بينهما، ويؤكد في البيت الثاني أنّ السهو عن الأمور الخفية ليس سهو إنما السهو يكون في الأمور الجلية كالشمس التي بين أعيننا لكننا نسهى عن تأملنا فيها كرمز لنور اللّه ليؤكد من خلال هذا الخطاب أن الأصل في من لا يجب عنه السهو هي الذات الإلهية لأن كل ما يحيط بنا من صنعها، وما دار الدنيا إلا فرع عنها. فالمكان الذي نحن فيه وسيلة وليس غاية.

ويستعمل المتصوفة في خطابهم الشعري وظيفة المكان للتدليل على المكان الذي يحس فيه المتصوف بالغربة والضيق من المكان الذي يحس فيه بالرفق، والسكينة، فقول الحلاج[2]:

إني ارتقيـــــت إلى طود بلا قدم لـــه مراق على غيري مصاعـيب
وخضت بحرا ولم يرسب به قدمي خاضته روحي وقلبي منه مرعوب
حصبـــــاؤه جوهر لم تدن منه يد لكنه بيـــد الأفهـــام منهـوب
شربت من مـــــائه ريا بغير فـم والماء قد كان بـــالأفواه مشـروب
لأن روحي قديما فيه قد عطشت والجسـم ما مسّه من قبل تركيـب
إني يتيم ولي أب ألـــــــــوذ بـه قلبي لغيـبته، ما عشت مكـروب

---

[1] – محي الدين ابن عرب، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، تح: محمد سليم الأنسي، بيروت: 1313ه، المطبعة الأنسية، ص161-162.

[2] – الحلاج، الديوان، ص 125.

يصف الشاعر رحلته بين مكانين لا ثالث لهما في فضاء مكاني ذو بناء مغلق ينطلق فيه من (أ) إلى (ب) معبرا عن نقطة الانطلاق أ بقوله (إني ارتقيت)، ونقطة الوصول ب بقوله (طود بلا قدم) لكن ما طبيعة هذين المكانين؟ يمثل المكان الأول العالم السفلي الدنيوي وهو يختلف عن عالم المكان الثاني الذي هو عالم المثل والروح، الذي ارتقى إليه الشاعر دون غيره لأن سلمه صعب كما يقول:

له مراق على غيري مصاعيب

ثم يصف لك الشاعر رحلته بين هذين المكانيين، فيقول خضت بحرا وإنما دل بالبحر على طول الطريق التي بالضرورة تعبر عن شدائد ما لقي من صبره على هذا الطريق.

ثالثا/ الزمان:

يمنح الزمن للخطاب الشعري إمكانية ترتيب الأحداث التي لا يمكنها أن تتأتى في لحظة واحدة، بل لا بد أن يفرقها الزمن لتكون الأحداث منضودة بعضها إثر بعض لا بعضها فوق بعض، ونجد توظيف الصوفي لأشكال الزمن الطبيعية كالشروق والغروب تبتعد عن الأزمنة التي تخضع للإدراك الحسي، لتمارس جمالية خطابه على الأزمنة الطبيعية كسرا لطبيعتها فقول الشاعر:[1]

طلعت شمس من أحب بليل فاستنارت فما لها من غـروب

إن شمس النهار تغرب باليـ ـل وشمس القلوب ليس تغيب

من أحب لحبـيب طار إليه اشتياقا إلى لقاء الحبـــيب

ليس هناك علاقة بين تنظيم الأحداث والأزمنة التي ترد فيها هذه الأحداث، فطلوع الشمس بالليل تعارض مع قوانين الزمن، لكن الشاعر

[1] – المرجع نفسه، ص23

يصنع الأحداث في أزمنة تحافظ على استمرارية الحدث. فطلوع الشمس بالليل هو شروق يصنع لك صورة استمرارية الضياء وليس هو إلا ضياء الحبيب التي هي الذات الإلهية على مدار الزمن، ليفصل بين شروق الطبيعة وشروق ضياء الحب الإلهي في قوله:

إن شمس النهار تغرب بالليـ ـل وشمس القلوب ليس تغيب

كما يعمد الصوفي في تنظيم خطاباته على الأزمنة التي يرتاح إليها نفسيا، ليصنع لنفسه زمنا يتأقلم مع حركته الانتقالية فقول الحلاج:[1]

لي حبـيب أزور في الخلوات حاضر غائب عن اللحظات

ما تراني أصـغي إليه بسري كي أعي ما يقول من كلمات

كلمات من غير شكل ولا نقـ ـط ولا مثل نـغمة الأصوات

فكأني مخاطـب كنت إيا ه على خاطري بذاتي لذاتي

حاضر غائـب قريب بعيد وهو لم تحـوه رسوم الصفات

هو أدنى من الضـمير للوهـ ـم وأخـفي من لائح الخطرات

يتسم الزمن الوارد في هذه الأبيات بأنه لا يرتبط بالحيز، ولا يخضع لقوانين الإدراك الحسي، بل يعكس الحضور الكلي للمحبوب على قلب الشاعر، فيتشكل لديه وعي مستقل يمكنه من الربط بين ذاته وما هو كوني كلي مطلق، وفي هذه الحالة يتمكن الشاعر من ملامسة مستوى للوجود يخرج عن حدود الزمان والمكان ويتحقق لديه معرفة بالألوهية دون وساطة الكلمة.[2]

ولما ارتبطت الروح بمعشوقها الروحي، غابت عن هذا الوجود المادي، فجسدت الخمر موضوعا من مواضيع المتصوفة لتعبر عن نشوة الحب الإلهي

---

[1] – المرجع نفسه، ص26.

[2] – شعبان بلقاسم، الشعر العذري والشعر الصوفي، مخطوطة جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر: 2002، ص146.

التي أسكرت أرواح العاشقين تلك الخمر التي تشير لدى المتصوفة إلى الفناء في الذات الإلهية ولذتها، لا أن يصحو المرء من نشوتها.

شربنا على ذكر الحبيب مدامة ... سكرنا بها من قبل أن تخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس ... يديرها هلال ولم يبدو وإذا طلعت نجم
ولولا شذاها لما اهتديت لجانها ... ولولا سناها ما تصورها الوهم
يقولون لي: صفها فأنت بوصفها ... خبير، أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء، ولطف ولا هواء ... ونور ولا نار وروح ولا جسم

يشير الشاعر إلى ليلة سكر في ذكرى حبيب، وهي ليست إلا الذات الإلهية، فيذكر من الأزمنة: قبل أن تخلق الكرم، والبدر والشمس والهلال والنجم وليس إلا نجم الصباح، وإنما كلّها تدل على نشوة السكر في حب الذات الإلهية وهذه الأزمنة متعاقبة تدل على استمرارية هذه النشوة عبر فترات مستمرة دون انقطاع؛ وهي في ذاتها انقطاع عن عالم الدنيا أو الشهادة، "لكنها اتصال بالمحبوب والبقاء في حضرته، والوجد العميق هو الذي يأخذ بعقولهم فيتركهم كالمجانين"[1].

وإن بين خطاب ابن الفارض وأي خطاب متضمن للخمرة والسكر وما يندرج في حقلهما الدلالي، بون شاسع، وأولها المقام؛ فابن الفارض قالها في مجلس ذكر، والآخر قد يوردها في مجلس خمر. وثانيها المضمون، فخطاب ابن الفارض متضمن للحبيب كذكرى وهو الله، في حين قد يشير خطاب آخر إلى المرأة كرمز لذكرى الحب التي جعلتها ليلة سكر والثالثة موضوع السكر فخطاب ابن الفارض عن السكر ذو النشوة الدائمة وغيره من الخطابات السكرية تكون ذو نشوة زائلة.

[1] – المرجع نفسه، ص103.

خاتمة:

يعكس الخطاب الصوفي صورة بناء هذا الوجود في نظر الصوفي، كما يراه هو لا كما يراه غيره، وإن تجربته الإنسانية تبقى خالدة وإلى الأبد، وبالنسبة للآراء المتضاربة حول التجربة الشعرية للصوفية بين ردّه إلى مذهب ديني قضى نحبه، وبين كونه إبداعا راقيا ، فإنّ الحقيقة التي لا يجب نكرانها هو أن الشعر الصوفي إلى كونه تراثا إسلاميا يبقى تراثا عالميا، ما يمكن استخلاصه من هذه الورقة البحثية:

- تكمن جمالية الخطاب الصوفي في وحدة الموضوع، والتي هي الذات الإلهية، وهو ما يفرض على الشاعر صنع أخيلة تتجاوز المعهود لجعل الذات الإلهية في أرقى صورها حسب الذات العاشقة.

- يعمل الخطاب الصوفي على نقل معاني الكون من معانيها المادية إلى معانيها الروحية، ما يجعل الخطاب الشعري أكثر تخييلا.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم برواية ورش
2. آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دط. الجزائر: 2009، دار الأمل.
3. فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي، مخطوطة جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر: 2006، .
4. السراج الطوسي، اللمع في التصوف، دط. القاهرة: 1960، مكتبة الخانجي.
5. جواد غلام علي زاده، المقامات في الشعر الصوفي، حوليات التراث جامعة مستغانم، الجزائر: 2010، ع10.
6. حنا فاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، دط. القاهرة: دت.
7. السراج الطوسي، اللمع في التصوف.
8. فاطمة الزهراء هدي، جمالية الرمز في الشعر الصوفي.
9. عبد الكريم القشيري. الرسالة القشيرية. القاهرة. 1330 للهجرة.
10. السلمي عبد الرحمن . طبقات الصوفية. تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة. ط2. 1969.
11. بدران بن الحسن "فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا" حوليات التراث جامعة مستغانم، الجزائر: 2010، ع10.
12. الحلاج الحسين بن منصور، الديوان، تح: كامل مصطفى الشبيبي، دط. العراق: 1974، وزارة الإعلام.
13. ابن الفارض، الديوان، دط، لبنان: 1979، دار بيروت للطباعة والنشر.
14. محي الدين ابن عرب، ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، تح: محمد سليم الأنسي، بيروت: 1313هـ، المطبعة الأنسية.
15. شعبان بلقاسم، الشعر العذري والشعر الصوفي، مخطوطة جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر: 2002.