أ. عبد القادر العربي - جامعةالمسيلة-

التجربة الصوفية الجزائرية بين الزمن والمتزمن

Résumé

I have chosen his side in our Algerian culture because of its historical link with the religious side and the preservation of the spiritual values of our nation .the present studies shows a lack of interest in this field because of many reasons that led to some delinquent views and the lack of literary references (prose and poems) in Algeria as a Magribin country. But all this doesn't prevent researchers doing the best to find and present literature in a new face that goes with society to have an experience in Sufism and literary texts .And this can't be done through only one project. But through many argumentative projects between Sufism and its literature. This work doesn't cover all the sides of soufi literature ،But it takls a specific context in a specific era which is the poem of aby Mohamed Abdelhak Ben Rabia Ahmed Ben Amar el Ansari.

1. توطئـة

اختياري لهذا الجانب في ثقافتنا الجزائرية الإبداعية له بعد زمني قديم يرتبط بالجانب العقائدي نظرا لارتباطه بالدين وضرورة المحافظة على القيم الروحية للأمة والمُطَّلع على الدِّراسات الحديثة يجد اجحافا في الإهتمام بالجانب الصوفي ويعود الأمر لأسباب كثيرة لا يسع المجال لذكرها في هذا المقام ومن جملتها عدم الولوج في هذه الدَّائرية بحكم ارتباطها ببعض الإنحرافات وبالتالي العودة للنصوص نصطدم بعقبات كثيرة والأمر يعود إلى غياب المرجعية للمدونة النَّصِّية [شعرا ونثرا] في الجزائر، حالها حال بلاد المغرب العربي لكن هذا لا يلغي المسؤولية الملقاة على عاتق الباحثين،وذلك بالسعي والبحث وتجاوز العراقيل وتقديم هذه النصوص في صورة جديدة ومتجددة مع المجتمع، ليكون هناك التوصل في مجال التجربة الصوفية، وإثراء الشفرة في النص لأن التأريخ للتصوف هو تأريخ للنص الأدبي وهي مهمة لا يستطيع مشروع واحد القيام بها بل مشاريع تكون فيها الجدلية قائمة بين التصوف وأدبه، أي بين أدبية التصوف

وتصوف الأدب،لذلك تبدو المهمة لا تنوء بكل الجوانب فهي مبادرة بحثية وفق المصطلحات المستحدثة والتي أتعرض من خلالها لفكرة المتزمن في الفكر الصوفي من خلال قصيدة [الأنصاري] أبو محمد عبد الحق بن ربيع أحمد بن عمر الأنصاري.

2. تعريف التصوف ونشأ ته

التصوف :هو العكوف على العبادة والإنقطاع عن العمل والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ،والزهد فيما يُقبِلُ عليه الجمهور من لذة ومال وجاه](1).

إنه شوق الروح إلى اللّه، إنه الحب الإلهي المطلق المجرد من المنافع والغايات المادية.(2)

والحديث عن التصوف يستدعي الحديث عن الزهد،ذلك لأنهما متلازمان ومتداخلان في غالب الأحوال ن والفرق بينهما هو أن الزهد مرتبة أولى ومرحلة مبدئية تؤهل للتصوف، فإذا كان الزهد دعوة إلى الإنصراف عن ترف الحياة ومباهجها والإكتفاء بما يُقيم الأَود ويستر الجسم،فإنّ التصوف شظف وخشونة وجوع وحرمان،وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها وللتصوف ركنان هما :الزهد،والحب الإلهي،وعلى هذا فالتصوف أعم من الزهد فكل تصوف زهد، وليس كل زهد تصوفا(3)،فمن الشعراء الذين اشتهروا بالشعر الصوفي الإمام العالم الفقيه الصوفي المجتهد أبو محمد عبد الحق بن ربيع بن أحمد بن عمر الأنصاري المولود ببجاية وأصله من أبدة بالأندلس وجدّه عمر هو الذي دخل بجاية مستوطنا،ذكره الغبريني في كتابه [عنوان الدراية]، [وقال : كان يحمل فنونا من العلم :الفقه والأصلان ؛ أصول الدين وأصول الفقه والمنطق والتصوف، والكتابتان الشرعية والأدبية، والفرائض والحساب، عُرِضَ عليه قضاء بجاية فامتنع منه،وسمعت كثيرا من أهل العلم يثنون عليه ويقولون إنه لم يكن في وقته بمغربنا الأوسط مثله](4)، له قصيدة صوفية من نحو 500 بيت لخصها له أبو الحسن علي بن أحمد التجيبيالحرالي،توفي في شهر ربيع الأول سنة 675 هـ ودفن بخارج باب المرسى ؛ قال الغبريني: وكان له مشهد لا يكون إلا لمثله.

3. التصوف في المغرب الإسلامي

إن أقطار المغرب الإسلامي قد عرفت ظاهرة التصوف في الخمسية الهجرية الثانية بصورة جلية، وتجاوب رجالها وعلماؤها مع هذا التيار الذي وصل إليهم بوساطة

النزوحات ونسخ المخطوطات وإرسالها إلى هذه الربوع، وإحضارها عن طريق قوافل التجارة التي كانت ترحل إلى المشرق العربي، وتوجُّه الوفود تلو الوفود من العلماء إلى تلك الديار العربية التي كانوا يمرّون عليها في رحلاتهم إلى الّد يار المقّدسة بُغية أداء مناسك الحج مصبحين وبالليل، وذلكم كله أتاح لهم الالتقاء بشيوخٍ أجلاء اتخذوا من التصوف مذهبا ومن الزهد لباسا.

وإذا كان الأمر واضحا عند من يروم التأريخ للتصوف بصورة عامة ،وللمشرق الإسلامي بصورة خاصة، فإنَّ الإقدام على ذلك في المغرب الإسلامي يحتاج إلى جهد أكبر، ويعوز إلى بحث أعسر وأصعب،على أنَّ مالا ينكر، هو أن التبادلات الثقافية والعلمية بين العلماء والفقهاء والمحدّثين والشعراء كانت متينة رصينة، وكانت مراكز المدينة المنورة والبصرة والكوفة وبغداد ودمشق والقيروان والفُسطاط ثم القاهرة وبجاية وتلمسان وقرطبة واشبيلية ومرّاكش وفاس(5) قد طوت المسافات وقلصت الفضاءات وقوّت فيما بين علماء المغرب الإسلامي الصِّلات والأواصر واشتهر أعلام في هذا الفن هنا وهناك يصعب على الدّارس أن يحصيهم عدّاً أو يحيط بأسمائهم علما، ولكنّ هذا لا يمنع من الوقوف عند بعض الشخصيات الصوفية التي أسهمت بقسط وافر في التأسيس والتأريخ.

لابدّ لمن يُقدم على البحث عن اللبنات الأولى للتصوف في هذه الدِّيار ألاّ يتجاهل الرّصيد الهائل الذي ألّفه متصوفة هذه الأقطار إزاءهم فارتشفوا من ينابيعه، وتشرّبُوا من ينابيعه وأصوله، علما بأن الاستعداد ضروري لكل واحد يُقبل على حرفة،أو يُقدم على وظيفة وهو شأن المتصوفة الذين لولا استعدادهم الفطري وتقبلهم الذاتي لهذا الفن لما نجحوا في دعوتهم، أو أثَّروا في مريديهم ومن المتفق عليه أنَّ المتصوفة في المغرب الإسلامي كان عددهم لا يحصى، وينبغي لمن أراد البحث عنهم أن يكون الصبر سلاحه والترحال قدره المحتوم لعله يعثر على قليل من فكرهم ونزر يسير من آثارهم وخاصة المتصوفة الجزائريين الذين يعانون الأَمَرّينِ. وعلى الباحث أن يدرك أن بداية الخط الطويل نقطة، وأول الغيث قطرة ،ومركز الدائرة ميم صغيرة.

4. التصوف بين الصَّحو والسُّكر

إنّ أروع شعر وأجمله من غير مبالغة هو شعر الصوفية،لأنه يطفح بماء الحياة ويتبجَّسُ بإشراقه الرمز ويفيض بشعور الوجدان، ويسيل بوجد الذكر، ويتفجر

بنشوة الذكرى،وصدق العاطفة ،وتدفق الإحساس وخلوص النصح،وصدق التوجيه، ولكن الأمر الذي يجب أن يعرفه الدارس لهذا الشعر، أنَّ المعنى عميق والفكرة فلسفية والتأويل مشوب برمز غالبا ما لا يكون واضحا للعيان، ممّا يفتح الباب على مصراعيه للنقاش والجدال إلى درجة التخاصم أحيانا إلا أننا لانهتم بكل هذه التفاصيل تماشيا مع القول المأثور (لكل مقام مقال)،وإنما سنحاول أن نبحر للحظات قليلة مع مصطلحين يردان بكثرة في نصوص المتصوفة وهما (السُّكرُ والصّحوُ).

أولا: السكـر

لهذه الصفة مصطلحها الذي نجده مبثوثا في المظان التي عالجت جوانب من المصطلحات الصوفية، والتي من أشهرها تداولا كتاب عبد المنعم الحفني الذي يقول وهو يعرِّف السُكر بأنه : "سكر يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة،لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لمّا انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النفس، وذُهل الحِسُّ عن المحسوس، وألم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة، وأصلب السر دهش ووله وهيجان لتحير نظره في شهود جمال الحق، وتسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهر في الأوصاف المذكورة "

الفرق بين السكر الظاهر والسكر المعنوي

كلمة السكر منفرة مثيرة للتقزز ،ولولا أنها تقبل التأويل لأبعدناها من بحثنا وألقينا بها إلى حيث شدت رحلها أم قشعم،ولكن الذي يشفع لنا في الحديث عنها أنها جزء من قاموس الصوفية من وجهة،وأحد المباحث التي تتعلق بمشروع بحثنا من وجهة أخرى، وهي أحد أحوالهم التي لا يبلغونها إلا بعد معاناة مع النفس، وجهاد مع الهوى،حتى صارت الصفة المحبذة لطائفة الصوفية بعامة إلى درجة أنّ من لا يستطيع الوصول إلى هذا الحال فإنه يكون قاصرا عن مدركها وأقل شأنا من الآخرين، وفي هذا المعنى يقول عبد المنعم الحفني :"إنّ السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود،وفي السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة،لأن النور كما يستتر بالظلمة، كذلك يستتر بالنور الغالب، كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس".

ويوضح المؤلف ذاته الفرق الشاسع بين السكر العادي الذي هو صفة مذمومة ولا يبحث عنها أولو الفضل وذوو النفوس الكريمة، في حين أنّ السكر المعنوي

الصوفي هو غاية رجال الصوفية وبغيتهم فهم يسعون حثيثا إلى البحث عن هذه الخمرة التي ترنحهم فيجدون وُجدَهُم،ويلفون مآربهم يقول : "والسكر حال شريف يعتور عليه صحوان، صحو قبله وهو تفرقة محضة ليس من الأحوال بشيء، وصحو بعده ويسمى الصحو الثاني وصحو الجمع والصحو بعد المحوِ، وهو حال يصير مقاما ويكون أعز من السكر لاشتماله على الجمع والتفرقة"، ويجب التنويه بأن صاحب السكر لا يدوم حاله على صورة واحدة، بل إنه يصحو مرة ويسكر أخرى، وذلكم مايجليه عبد المنعم الحفني قائلا : "وصاحب السكر لا يدوم وجدانه، بل يجد تارة ويفقد أخرى، ويكون مأسورا تحت تصرف التلوين، ومناط تلوينه الوجود الذي هو مثار الصحو الأول، والسالك لا يستغني عن السكر مالم يخلص عن الصحو الأول، فإذا خلص إلى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر" (6).

الصحـو

وهو نقيض السكر وقرينه في الآن ذاته لأن لكل سكر صحوا، ولكل غيبوبة استيقاظا إلا غيبوبة الموت، وهذا التعريف الذي نخوض فيه الآن ليس تعريفا صوفيا، لأن الصوفية يرون أن الصحو "هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه، وعكسه السكر، ومعناهما قريب من معنى الحضور والغيبة والفرق بين الحضور والصحو أن الصحو حادث والحضور على الدوام والصحو والسكر أقوى وأتم وأقهر من الحضور والغيبة"، فالصحو في العرف البشري لا يكون إلا بعد السكر، وبانعدام أحدهما يغيب الآخر، بيد أن الأمر معكوس عند المتصوفة، فالصفتان ضمنيا قائمتان ومنعدمتان في الآن ذاته، فلا سكر على وجه الحقيقة ولا صحو، لأنهم أبدا في نشوة مناجاة الله غير محتفلين بمن أمامهم وما يحيط بهم، وكأنهم فعلا سكارى، ولكنهم مستيقظون روحا فهم يسبحون الله ويذكرونه آناء الليل وأطراف النهار ،وهم دائمي الحضور في الصلوات المكتوبة ومتهجدون بالليل تتجافى جنوبهم عن المضاجع ، فهم يؤتون ماآتوا وقلوبهم وجلة. هكذا يتضح أن الشعر الصوفي مليء بالمصطلحات التي قد تفضي أحيانا إلى خلط في المفاهيم، وتعمية في التأويل والتمثيل ومن الصعب العسير على دارس الشعر الصوفي أن يقدم تفسيرا نهائيا في قراءته له وإنما هو يقرّب إلى الأذهان بعض معانيه.

5. التزمـن في التجربة الصوفية الجزائرية

إن اهتمام الشعر العربي عموما والجزائري كجزء منه يعكس الرؤية العقائدية الإسلامية لأن الحق هو الجمال ومفهوم الحق مرتبط بالله سبحانه وتعالى وهي تجربة متميزة يعيشها المبدع انطلاقا من الأسئلة التي يطرحها الإنسان على نفسه في هذا الوجود وهي تتحدد بمعطيات الشريعة ولا تذهب بعيدا كما جاء مع الرومنطقيين "رومانتيكي" قديما وحديثا بأوربا أو في العالم العربي حيث تصبح المتاهة، هي جواب التجربة الصوفية ومجال للقلق والغربة والشك الذي يبعد عن الإيمان أحيانا والأمثلة كثيرة في عالمنا العربي، الصوفية التي نجدها في الشعر الجزائري قديما وحديثا ترتبط بالإسلام وبمبادئه السامية،فكان زمن النص يتجاوب مع المتزمن الذاتي في كل تجربة جديدة تحمل مبادئ جمالية وذوقية رفيعة ،تبرز مفهوم الجلال الذي يرتبط عادة بالجمال والدليل هو الحب الإلهي الذي يختلف عن حب الأشياء والإنسان فهو يرتفع عن الشهوانية الجسدية المعتادة وردت في إبداعات قديمة في تجارب خارج الحضارة الإسلامية والعربية من منطلق عقائدي مختلف، فقراءة أوصاف حسية وتصوير واقعي لعالم متخيل "مبدع" نجده لدى ابن عربي في تقديمه للجبال والأشجار وعموم كل مانراه في صورة تعلو صورة الدنيا وفي ذلك إبداع متفرد في نص جمالي يعطي مفهوم التزمن للنص مهما كان الشخص الذي يبدعه فهناك رمزية روحية صِرفة لأن الدين والحب والجمال في كل منهما يتجاوز عالمنا الواقعي، فالجنة مثلا عند ابن عربي رمز لمفقود يبحث عنه دائما الإنسان بحكم قراءة النص في شكله الاستباقيأوالاسترجاعي، فالنفس في التجربة الصوفية قديمة أوحديثة ترتبط بالفكر الإشراقي لأن النفس كانت خارج الجسد فهبطت "نزلت" إلى هذا البدن وهي في معاناة دائمة مادامت بداخله لكن ليس بمفهوم الأفلاطونية التي تؤكد أننا في عالم التذكر لاغير، بل في مفهوم التجربة التي نجدها في التصوف الإسلامي بل نجد هناك مخاطبة للروح وتوجيه وفي ذلك نتذكر ابن سينا وقصيدته في النفس تفسر فلسفته الإشراقية وكذلك السهر وردي ؛ فعلى مدار قرون نجد أن التراث الإشراقي لدى المتصوفة يبرز تنوعا خاصا بين المشرق والمغرب رغم ارتباطهما بقضايا الذات الواحدة محافظة على الدين والعقيدة، وعادة مانجد في مفهوم التزمن الارتباط بين الأفكار الصوفية والفلسفة من بين هذه الأفكار فكرتان :

1- فكرة الهبوط من عالم المُثُل إلى عالم الحس حيث سكنت عالم الجسم الإنساني. 2- ذهول النفس وتطلعها إلى أعلى والخروج من الوهم لذلك كان العشق كفيلا بأن يذهل العاشق "المبدع" والنفس لا تعشق كائنا بشريا بعينه بل تعشق صورة متخيلة في العالم العلوي والذي هو عالم النور.

غير أن المُدهش في القضية كيف تتواصل مع فكرة المتخيل وهي في الأرض "الجسد من ماء وطين"؛ إذا فالشاعر هنا يتحول من شكوى ذاته فلم يعد يسمع لشكواها وإنما يقدم شكواه منها، ومادام الحق هو المبحث الذي يرافق الإنسان في كل نص إبداعي صوفي فالمسألة نجدها تتمحور حول عيوب النفس وتوبيخها وهي خاصية صوفية تتجاوز العد الزمني إلى المتزمن والقصيدة التي اخترتها من تراثنا الصوفي الجزائري والذي لاينكرأحد أثره في حياة النفوس لأن الرضا عن النفس غفلة وجهل فكان منطلق هذا الإبداع في مناجاة ذاته التي يمكننا أن نسقطها بصورة استباقية على كل ذات جزائرية كانت ومازالت تدافع عن ذاتها بصورة سليمة والملاحظ أن الكتابة في التصوف ترتبط بأشخاص لهم سمات أبرزها الاطلاع على العقيدة ودفاعهم عنها (7).

في هذه القصيدة يجمع شاعرنا بين الحقيقة والخيال ؛ والحقيقة لديه هي الصورة الروحية والخيال هو الصورة الحسية والتي رمز بها إلى المعنويات التي قصدها أوهدف إليها، حالات الوُجد لديه والفناء يعيشها كما عاشها كبار الصوفية كابن عربي والحلاج والسهر وردي وابن الفارض أثناء الفعل الواعي "الصحو" كان الأنصاري لا يسمع كلام محدثه نظرا لطغيان حديثه الداخلي، لتبرز درجة العشق الإلهي فالأنصاري تميز بتجربة فيها من الدهشة والبصر الشاخص وهي الرياضة الروحية في معجم الصوفيين التي تصقل الفكر ولا تعني البعد عن الحياة ونشاطها وزخمها فإذا كان يغيب في حالات ما، فتلك غيبوبة لتطهير الذات وتقربها من اللّه سبحانه وتعالى، فتلك من شطحات الصوفية التي تميزهم عن غيرهم، وبجاية هي الأرض التي كان يتعبد ويناجي ربه من خلالها بذاته والتي لا تفصله عن عالمه الخارجي، فكان شاعرا عاشقا توزعت عواطفه بين المادة والروح مع من هم حوله والدليل هو قصيدته التي بين أيدينا :

1- سفرت على وجه الجميل فأسفـرا وبدا هـلال الحسن منها مقمـرا

2- ودنت فكاشفت القلوب بسرهـا وسقت شراب الأنس منها كوثرا
3- ورأيتها في كـل شيء أبصرت عيناي حتى عدت كلي مبصرا
4- وسمعت نطقالناطقين فكلهم بالحمـد والتسبيح عنها أخبرا
5- وبها ركبت زواخرا من حبهـا ولبست سر السر ثوبـا آخرا
6- وبها فنيت عن الفناء وغصت في ماء الحياة مسرمداومدهـرا
7- في الماء يظهر كل شيء كـائن وبه يرى مثل الوجود مصـورا
8- وأنا أرى في كـل مـاء مـاءه وأرى وراء المـاء ماء آخـرا
9- فـإذا وصلت به إليـه فراجعن تلك المنـازل نقلـه متنكـرا
10- فمتى أردت إبانة عن بعض مـا في القلب عـن سر مصون عبرا
11- فارفع به ظلم الحجاب فرفعهـا تجنيك من غرس المنىماأثمرا
12- فتره حين تراك ذاتـا رافعـا نلبس حتى لا ترى إلا العـرا
13- فهنـاك يفتح بابه ولطالمـا قـد كـان دونك مبهمـا متعذرا
14- إفصـاح قولي لا يفي بمواجدي وبيـانه لا يستقل بمـا جـرى
15- لو كـان سر الله يكشف لم يكـن سـرا ،ولكن لم يكن ليذكـرا

إذا نلاحظ عليها التأثير البارز على النفوس رُغم أنها كُتِبت ونُظِمت منذ قرون، والبحث عن الجمال والحقيقة يكثر في أبياتها لأنه صميم عمل الصوفي فإذا كان هناك قلق روحي ونفسي فهو متزن، ولايعني القلق الذي يخرج عن جادّة العقل والفكر بل يرسم معالم الشخص صاحب التجربة ويؤثر في غيره بتجربته المميزة فلاندرسه كفحل من فحول الشعراء ونبحث عن قيمة أدبية بل نبحث عن قيمة فكرية وتجربة حدثت ويمكن لها أن تحدث الآن لما فيها من نتائج على الذات البشرية تجعلها متوازنة مع عالمها الخارجي، فكان الأنصاري ذو منزلة لدى الناس بسمو أخلاقه لأن الطابع الصوفي هو الذي يُكسِب النفس تلك الدرجات من التميّز الأخلاقي فلا يظهر في مجلس إلا وتكون له هيبة وسكينة ووقار فيه الأغنياء والفقراء فيه الأمراء والفقهاء والقضاة، كل أولئك معه يكونون في غاية الانسجام والتأثر وطابع هؤلاء هو العطاء الجزيل ولا يتشبثون بتحصيل أشياء الدنيا ولا يقبلون شيئا من أَحَدٍ ومع تفرّد هذه التجربة لم يصلنا الكثير عنها بل كل مانملكه هو

تحليل هذه الأبيات كنقطة ضوء في تاريخ الفكر الجزائري وتجارب رجاله من المتصوفة.

6. التحليل الأسلوبي للقصيدة

نحاول أن نطبق الدراسة الأسلوبية الحديثة لنجدد التجربة الصوفية لأنها موجودة في كل وقت لماذا ؟ لأن النص "القصيدة" هي مدونة كلامية وأيضا هو حدث، الهدف منه هو التواصل ؛ بمعنى "أن النص تواصلي" يهدف إلى توصيل تجارب ومعارف إلى المتلقي بالإضافة إلى أنه نص تفاعلي، أي إقامة علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع يبرز علاقة الصوفي بالعالم الخارجي كذلك هو "مغلق" أي انغلاق سمته الكتابية الأيقونية ؛ بمعنى لها بداية ولانهاية ولا نقصد بانفتاح التجربة الصوفية بل النص أمر آخر هذا النص توالدي ؛ لأن النص لا يولد من عدم ولا ينبعث من فراغ وإنما هو متولّدٌ من أحداث تاريخية،نفسية، لغوية وهو في حدِّ ذاته تتناسل منه أحداث لغوية لاحقة لدى المُطَّلِع عليه في كل لحظة تَزَمُّنٍ. قد يكون أثرا أدبيا رغم أنّ الأثر يختلف عن الخطاب والنص، رغم التداخل بين هذه المصطلحات للتمييز بينها لكن القصيدة هي بنية نصية عميقة ؛ بينما الخطاب بنية سطحية فهناك مظهر تجريدي يجسد وحدة لسانية أساسية مثل قوله في البيت الأول :

سفرت على وجه الجميل فأسفرا وبدى هلال الحسن منها مقمرا

فلم تكن القصيدة كلاما شفهيا وخطابا بل كانت كتابة نصية ومعاناة ذاتية مرتبطة بديمومة بين الذات وذاتها وبينها وبين النص وكأنّ هناك نظاما خطّياً في هذه القصيدة بين روح الأنصاري ونصه، وتلك هي الديمومة الزمانية والمكانية والدليل هو ماكان في البيت الثاني :

ودنت فكاشفت القلوب بسرها وسقت شراب الأنس منها كوثرا

هنا بحث في الجمال والجلال في قمتهما خاصة في استعماله "كاشفت القلوب" فالمكاشفة هنا هدف رئيس للعمل الصوفي وقد تكون المكاشفة متداخلة مع نصوص أخرى،قد تحيلنا على بعض الكتابات الصوفية مثل ابن الفارض الذي يقول :

أُومِضَ بَرقٌ بالإبريق لاحا أَم في رُبَى نجد أرى مصباحا

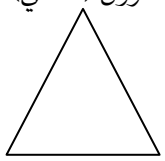
هناك إنتاجية نصية تتبلور في عمل مجاله ذاتي يفكك اللغة ويصل إلى استبدالها بتعددية المعاني حتى يستطيع القارئ أن يفهمها وهنا قمة الاتصال بمعنى يُمَوضِعُ الفاعل كاتبا وقارئا كما أبدعه الأنصاري وكما نقرأه اليوم وهنا لا أطبق الشكلانية الروسية ولا رؤية البنيويين الأوربيين لأنهم يركزون على النظام اللغوي مقفلا ومغلقا لأن النص الصوفي هو مصدر ارتداد الإشعاع وانعكاسه فهو بمثابة بؤرة ضوء ودلالات معقدة فلا معنى للانغلاق، ففي كل بيت من القصيدة نجد صدى أبيات أخرى وفي هذه الملاحظة، رغم أننا في نص صوفي إسلامي نجد اتفاقا مع الباحثة كريستيفا ليس غريبا أن نستعين بما تم التوصل إليه من النصوص والصوفية خاصة من مصطلحات ودراسات نراها على درجات من الموضوعية والتحكم العقلاني في فهم الغير معلن في النصوص "أي الغامض" ويتضح لدينا من خلال اطلاعنا بأنه لامجال لإقصاء التراث والتواصل بما هو موجود اليوم، والقصيدة إذا كان فيها من التناص الذي أخذه من القرآن كمصدر تشريعي أول، فهذا يؤكد قيمة السياق السوسيوثقافي لأنه يحيلنا على ثقافة إسلامية تعكس طابعا اجتماعيا وبناء ثقافيا خاصا، ولئن كانت النصوص الصوفية عصيَّةً على الفهم والإرجاع والتسمية فإن أصولها ومؤثراتها تعود إلى ماقبلها مادام المرجع واحد رغم أن المعجم يتباين من تجربة صوفية إلى أخرى فالأنصاري ليس هو ابن الفارض ولا ابن عربي، فلكل معجمه الخاص رغم اتفاقهم حول مصطلحات المكاشفة والوُجد، فما دامت التجربة مقتبسة من الدين الإسلامي فالقصيدة قَدَرُهَا أن تكون متناغمة مع غيرها في مثل تجربتها وماتلك الجماليات في إنتاجية القصيدة وتوزيع مفاهيمها ومعانيها يبرز لنا النص مباشرة كماكتبه الأنصاري ودوَّنه لأن الهدف هو اطلاع المتلقي والذي قد تكون له تعددية في المعنى إذ تتحول قوة الحضور بفعل الاختلاف لأن التجارب الصوفية مختلفة حسب رائد تلك التجربة ولا يعني الإنقاص من تلك التجربة أو من قائلها بل هي قيمة ايجابية في الحضور فهي ثراء وهذا ليس حديثا وإنما يأخذنا النص الإبداعي للأنصاري إلى مثل هذه الملاحظة، هذا التنوع الذي نجده في نص القصيدة هو دليل على عمق التجربة والدليل قوله في البيت السادس :

وبها فنيت عن الفناء وغصّت في ماء الحياة مسرمداومدهرا

فلفظ الفناء والسرمد والدهر هي ألفاظ تعبر كلها على سياق واقعي عايشه الأنصاري وهو تدوين لتجربته بهذه اللغة وفي ذلك واقع محيط بالنص وهو المؤثرات الدينية، في إطار معرفي له من الفضل في بناء القيم وعلائق تصل المقطوع وتسدّ الفراغات فكلما قرأت هذه الأبيات يتجدد المعنى وتتهذب الأخلاق وتسمو نفوسنا، ويعود إلى ذات القارئ حسب اطلاعه على هذا المجال الأدبي والفكري،فهنا بؤرة مزدوجة يمكن أن نلاحظها على هذه القصيدة فهي تضيء النص وهي تابعة لأنها جزء من تراث متناغم فهي متوضعة في نسيج هذه البؤرة فهناك مستوى الشكل والمضمون انطلاقا من التجربة الذوقية وفق نموذج تغيير ذاتي بصبغة اجتماعية تعبر عن الآخرين وإذا توغلنا في القصيدة نجد خطا في القراءة يكسِرُ الخط العمودي للنص في حين يتجاوز النظرة الأفقية في تجديد التصاعد العمودي والدليل هنا عودتنا إلى النص القرآني عودة الحياة لأن الأصل هو الماء،واقتباسه من القرآن الكريم لمفاهيم تفرضها التجربة بحكم الانتماء والعقيدة وفي ذلك تأويل وتوضيح مرتبط بالأفكار يبرز واقعا لبلاغة ومقروئية أدبية تعود إلى التطابق الموجود بين الشكل والمضمون لأن مرجعية النصوص قد تكون نصوص أخرى وهنا في قصيدة الأنصاري يذكرنا بابن سينا :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وهذا ما ظهر في الأبيات الأولى للأنصاري،هذا ليس ناصا بل تداخلا لأن التداخل النصي لا يعني بالضرورة استحضار نصوص أخرى بكل معانيها لأن التداخل هو ظاهرة توجيه قراءة للنص وإمكانية تحديد التأويل وهي بهذه الصورة مناقضة للقراءة الخطية لأن تداخل النصوص يساهم في مسار المعنى العميق وفي ذلك السيميائية للنص.

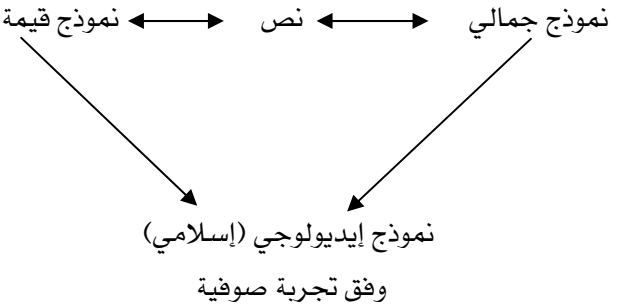


بهذه الصورة تكون القراءة للأنصاري وإبداعه تأويل جديد لكنه رهين بالمؤول "المتلقي" لأن الانتقال في المثلث في القاعدة مباشرة من الأنصاري إلى ابن سينا

لاندرك إلا إشارة واحدة لكن في صميمها تحمل زخما من القراءات يعود إلى ذلك الفضاء الذي تفتحه قصيدة الأنصاري،لأن هناك قصدية لتسجيل تلك التجربة فهو الذي أنتج وألَّفَ فيعطي لنا كقراء اليوم ومتلقين معاني وفق مرجعية ابستمولوجية المعرفية " في إطار نظرية المعرفة الإسلامية " وبالتالي يحاول القارئ ربط هذه المرجعية بنص، وهي قمة النظام ضمن شبكة العلاقات الداخلية والتي ذكرناها في بداية حديثنا وإذا ماتفحصنا الأبيات نجدها إجابة على سؤال مطروح على الذات الإنسانية كان قبل الأنصاري ومازال وهو علاقة الإنسان بربه وبالوجود ككل، وهو تأصيل للإيمان ودفاع عن العقيدة والجواب هنا يأتي صريحا وأحيانا ضمنيا لسؤال يطرح أوسيطرح لاحقا ولا يأتي التفكيك اعتباطيا في سردية النص،فسجل بذلك حضورا متميزا مثل قوله :

وأنا أرى في كل ماء ماؤه وأرى وراء الماء ماء آخرا

هذه التصور اللانهائي للكون والوجود يعطي الإبداع نموذجا خاصا لدى المتصوفة من الشعراء وإعطاء مواقف معينة من الحياة والوجود، وفق نموذج فكري فيه من التفكير والقلق الدائم والذي فيه من الطمأنينة عكس النصوص تضع الإنسان في مجهول أمام تساؤلاتها الاعتباطية ودهشة منضبطة تختلف عن تلك الدهشة التي نراها في نصوص صوفية أخرى لا علاقة بها بالشريعة، قد تكون لدى جون بول سارتر والعبثية في الوجود، هذا النص فيه من النظر ويخضع لجمالية ومعايير فنية استفاد من غيره وسجل ذاته في تاريخ المتصوفة فكانت له بصمة متميزة.



وإذا كانت ثقافة المتلقي تحدد مدى انتشار ذلك النص أو عدم انتشاره، فإن المجتمع الجزائري ونظرا للقطيعة بين مثقفيه (النخبة) وعامة الناس وظروفه الاجتماعية والتاريخية التي مر بها والتشويه الذي لحق هذه الثقافة فرسخ في هذا

الفكر جهل بمثل هذه النصوص الإبداعية، بل كانت في بعض الحالات مصدرا لتأويل خاطئ انحرف بالنص وقارئه وما ابن بجاية إلا نموذجا للإبداع في هذا المجتمع في تلك الحقبة التاريخية فكان بذلك إشعاع عبر من خلاله في قوله :

فأرفع به ظلم الحجاب فرفعها تجنيك عن غرس المنى ما أثمرا

فتراه حين تراك ذاتا رافعا لبس حتى لا ترى العرا

والغوص في هذه الأبيات يأخذنا إلى تلك اللانهائية مرة أخرى فتؤكد على مفهوم النصوص المتداخلة لكن وفق تجربة (أنصارية) تفعل الميراث الشعري تمتد في صورة جدلية دون انقطاع وتؤكد على التفاعل بين المستحضِر والنص المستحضَر، وبلاغة النص تعتمد على تكرار الكلمات لأهداف معرفية يرسمها بصورة أفقية تجعلك دائما تتشوق للأكثر تحليلا وعمقا، وقراءة الأبيات مرات عديدة وأستحضر هنا سعيد يقطين "من النص إلى النص المترابط" الذي يؤكد فيه على التفاعل النصي فلا نص يمكن أن يكون ميتا إلا بمقدار جعله كذلك لأن في المقابل حياة النص تتطلب التجاوب مع غيره ويفتح التساؤل لإبداعات جديدة، هذا التفاعل على صعيد (الجنس والنوع والنمط)وهو هنا المعطيات وفق ما أبدعه الأنصاري في كتابته لنصه الصوفي هذا، والملاحظ أنه ربط المفهوم الأخلاقي بالعناصر الجمالية لأن القيم الأخلاقية تحدد النظرية الجمالية التي أسس لها (الجاحظ) وذلك عكس النظرية الغربية التي أبعدت الجانب القيمي من الإبداع عموما، والكتابة الصوفية تستحضر هذا الجانب الذي يغيب في بعض الحالات الإبداعية والأنصاري نجده مؤدبا مع الخالق عز وجل في آخر بيت من القصيدة يقول فيه :

لو كان سر الله يكشف لم يكن سرا ولكن لم يكن ليذكرا

فهناك بينه وبين الذات الإلهية حجاب رغم الشوق الذي يحمله بداخله إلى لقاء ربه، وهذا يكسب الموضوع الجمالي لدى الأنصاري لعناصر كامنة في موضوع النص من جهة الشكل كالدقة والجودة والتناسب والإتقان والتوافق والإيقاع المنسجم مع التركيب والألفاظ والصور الموحية، فهو تعبير ناجح يتدرج من الحواس ويرتقي إلى المجرد ويسمو بذوق صاحب التجربة الصوفية كما يسمو بذوق المتلقي، ويزيد من رهافة حسه ويعمق قوة حدسه، والحواس هنا هي منافذ للعقل المدرك للجمال المحسوس في أي موضوع من موضوعاته الإبداعية في الإنسان والظواهر والأشياء

والكون، والملاحظ أن حرف "الراء" الذي سيطر على إيقاع القصيدة في آخر كل بيت فيه تواتر في السرد بصورة تصاعدية أو تنازلية وفي كل الحالات رسمها أفقي، يبعدك أو يقربك حسب تفاعلك مع شبكة الإيقاع لهذا النص الصوفي وفي كل تكرار للمعاني هو تكرار لذات الصوفي ليكون بذلك مؤثرا بصورة مباشرة على المريد بلغة الفكر الصوفي أو لنقول المطلع على هذا النوع من نتاج الفكر الإنساني ، وتظهر في اللازمة بشكل جلي حركة البنية في الأبيات على المستوى الفاصلة خلال المرتكز السردي وذلك بقراءة استكشافية واعية للأبيات ففي البيت ما قبل الأخير من القصيدة :

إفصاح قولي لا يفي بمواجدي وبيانـه لا يستقل بما جرا

هذا التأكيد الذاتي على عدم الإلمام بهذا الوجد رغم إفصاحه في القول هو بُعدٌ للنظم يبحث في المعنى الذي لم يصل بَعدُ للمتلقي لتلك التجربة، رغم وجود الألفاظ المكثفة والمعلنة عبر القصيدة الأمر الذي يجعلنا نستعمل معنى المغيب أو الصامت وهو يستدعي البحث فيه أكثر وهو أمر فعلي لأننا لا نفهم بعد أبعاد النتاج الصوفي رغم فكرتنا الإجمالية حوله ولم نعطه حقه فيما هو قائم بذاته حول هذا النوع من الإبداع، والاستجلاء هو مهمة الباحث في مثل هذا النوع من السرد حتى تتحدد لنا تلك الغايات الغائبة أو المحذوفة من النص الإبداعي فنكون بذلك قد أصَّلنا بحضور النص الصوفي، من هنا يبدو لنا أن السردية الإضمارية تخدمنا في فهم جماليات النص الصوفي انطلاقا من تطبيقاتها على القرآن إلى الأدب الذي وقّعته عقول حاولت جاهدة فهم الأمور العقائدية بصورة سلمية انطلاقا من البحث عن المعاني وراء الألفاظ، مع البحث عن جودة الألفاظ للوقوف على أسمى المعاني، وهي شيم أسلوبية للسرد الإضماري فكل خفي يبقى أثره في اللفظي الذي نجده في النص ولكن ليس بصورة الحكي المباشر الذي تعود عليه المتلقي، والهدف منه هو تنشيط الذهن وخلق حركة جديدة لقراءات أخرى، لكن لا يعني هذا تدمير أسلوب السرد الكلاسيكي بل إحياؤه بأسلوب جديد يتطلب جهدا فعليا وعمليا أما الدين فأمر أصيل في في شخصية الأنصاري إنه مؤمن يعتز بإيمانه وكيف لا وهو من أحفاد الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم وهو ينتمي إلى هذه الأمة فعن جده النبي صلى الله عليه وسلم أخذ دينه وتفقه به فقرأ أصوله على مشايخ حتى برع ونبغ فيه، فكان

تصوفه مثالا في صفاء النفس وخلوص النية والانصراف كليا إلى الذات الإلهية فشعره في التصوف يعبر تعبيرا صادقا عن اعتقاده الصادق وإيمانه الصحيح ففي أبيات قصيدته السابقة يخاطب مولاه بلغة كلها توجد وتوسل فهي تذكرنا بنغمة ابن الفارض والبرعي وأشجان السهر وردي ومحي الدين بن عربي، لقد برع الأنصاري في هذا اللون من الشعر الصوفي حتى حفظ الناس الكثير منه وتغنوا به في مجالس الأذكار والعبادة، والسر في هذا أن الإيمان الأنصار كبير في قلبه وأنه يعتز بهذا الدين الذي جاء به جده النبي صلى الله عليه وسلم، أما أسلوب شاعرنا فهو أسلوب البساطة التي لا تكلف فيها فلا ترى فيه إلا النادر من الصناعة البديعية ، ولا تعثر فيه على تكلف في النسج والنظم وإنما هو يترك نفسه مسترسلة في القول كما يجري الماء الزلال من النبع البارد، ولكنك لن تعثر من ناحية أخرى في هذا الشعر على العمق الفني والصور الخلابة والأخيلة المغرية مما تراه في الشعر الحديث ؛ لأن حياة الأنصاري لم تكن تسمح له بالانصراف كليا إلى شعره ليجود فيه ويثقف منه، فشعره أشبه بالكلام العادي يمر على قريحة شاعرة وزانة فيخرج منها شعرا فيه متعة وفيه جمال.

7. الخاتمة

التصوف الإسلامي له تاريخ حافل من خلال انتشاره لكل البقاع حيث رافق انتشار الدين الإسلامي بداية من القرن الأول الهجري فكل من المتصوفين والمتصوفات في المغرب الإسلامي كان له نصيب من هذا التوجه للمحافظة على الدين وترسيخ العقيدة، فالجزائر تعد من أبرز البلدان المغاربة التي ظهرت بها طرق صوفية لها روادها وموردوها أصبح هناك لها رصيد هائل من المؤلفات، فكان الاستعداد لدى المتصوف لهذا الفعل العقلي التأملي والمتميز وإذا ما جئنا إلى عددهم فلا يمكننا حصره نظرا لكثرة انتشارهم في شتى الأصقاع والبقاع وابن خلدون يرى بأن هذا العلم نشأ مع بداية القرن الثاني الهجري وانتشر مع إقبال الناس على الدنيا وبهرجها فكان طائفة من المجتمع قد خالفت الغالبية واتجهت إلى العبادة والزهد في الدنيا فأطلق عليهم اسم الصوفية غير أن البعض منهم تعرض للتنكيل والتهميش وتلك هي نتيجة التميز والمحافظة على الدين.

هوامش

1- ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، دار الفكر، سورية، ص 497.وانظر صابر عبدالدائم، الأدب الصوفي، دار المعارف،مصر،ص5.

2- درويشالجندي، الرمزية في الأدب العربي، نهضة مصر،القاهرة،1958، ص 227.

3- عبد العزيز عتيق، الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية،بيروت، ص225.

4- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة النويهض الثقافية، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 36.

5- رشيد الزاوي، التبادل العلمي بين المشرق والمغرب الإسلامي، مجلة الحضارة الإسلامية، عدد خاص، جامعة وهران، 1993، ص325.

6- عبد المنعم الحفني، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط1، ص132.

7- زكي نجيب محمود، مع الشعراء، دار الشروق،القاهرة، ط3، 1982، ص2.