مجلة الحقيقة للعلوم الاجتماعية والانسانية
EL - HAKIKA (the Truth)
Journal for Social and Human Sciences

المجلد: 20 / العدد: 03 / السنة: 2021 ص ص:171-197

منازل بلوغ المعرفة الصوفية في شعر عبد الله العشي

The status of Sufi knowledge in the poetry of Abdullah Al-Ashi

نوال أقطي

جامعة محمد خيضر بسكرة، (الجزائر)، naouel.naouel.agti@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2021/05/17 **تاريخ القبول:** 2021/07/09 **تاريخ النشر:** 2021/09/30

ملخص:

تبحث هذه الدراسة في منازل المعرفة الصوفية في التجربة الشعرية، متخذة من شعر عبد الله العشي أنموذجا للوقوف على مراحل بلوغ المعرفة، وتهدف إلى إدراك العلاقة بين المعرفة الصوفية والمعرفة الشعرية بعد الوصل بين التجربتين.

وقد توصلت إلى أن وسائل الوصول إلى المعرفة هي المجاهدة والمكابدة والمثابرة، ومكمنها هو الإقامة في بيت اللغة، وحقيقتها الدربة والألفة، أما ميزتها فهي الغموض والاستعصاء واللاثبات .

كلمات مفتاحية: الصوفية؛ التجربة الشعرية ؛ المعرفة؛ منزلة؛ الإلهام.

Abstract:

This study examines the status of Sufi knowledge in the poetic experience. The poetry of Abdullah al-Ashi was taken as a model for determining the stages of attaining knowledge.

It aims at understanding the relationship between Sufi knowledge and poetic knowledge after connected the two experiences.

The study found that the means to access knowledge are the fight, the struggle and the perseverance, and its origin is to stay in the house of language, and Its truth is study and familiarity. Whereas the characteristic of knowledge is the ambiguity, the stubbornness and the infallibility

Keywords: Sufism; poetic experience; knowledge; status; Inspiration

مقدمة:

إن الصوفية حركة فكرية أدرك أصحابها قصور المعرفة البشرية، فتاقوا إلى التحرر نحو كلية المعرفة مستندين إلى أصول غيبية، ليشيدوا صرح معرفة غير معتادة يقودها شغف التجدد والاستمرارية،

ويبدو أنهم قد ربطوا بين« التجربة الروحية والرحلة واعتبروا بحثهم عن الحقيقة سفرا مضنيا»(**عشري، 1997، صفحة 107**)

وطالما جعل المتصوفة المعرفة غاية سامية؛ لأنها نعت إلهي وإثبات للحق، وبما أنها كذلك فهي تتصل بالوجدان والبصيرة متعدية منطق الاستدلال والتحليل المنهجي.

واتصال المعرفة الصوفية بالوجدان والبواطن ربط بينها وبين منطق الشعر، فعلى الرغم من أن عبد الله العشي لم يكن شاعرا صوفيا، إلا أن الأثر الصوفي قد ظهر في تجربته، فتدرج في منازل المعرفة الصوفية مثلما يفعل المتصوفة، فما الجامع بين معرفة ناتجة عن تجربة الكتابة، وأخرى ناتجة عن التجربة الصوفية؟

وضمن الإجابة عن هذه الإشكالية يتحقق هدف الدراسة وتبرز أهميتها التي تتأتى من كونها تجمع بين تجربتين وبين معرفتين، لتتقصى مواضع التماثل بين هذه وتلك، لاسيما أن هجرة قبو الواقع المشهود لا تكون إلا بالتوجه نحو عالم مثالي، وهو الذي يحدث في تجربة الكتابة، أو بإبادة الواقعي، وهو ما يحدث أثناء ارتياد عالم صوفي نوراني، وفي رحلتي العذاب نحو الخلاص تحدث المعرفة، هنالك تتبوأ الذات محاور الأشياء لتتأمل الكون، فترتاب بواطنها، ثم تعانق الطمأنينة من جديد، وهكذا تعاود مغامراتها السيزيفية بشكل مكرر ولامتناهي.

1–فعل المعرفة

إن فعل المعرفة في هذه الدراسة هو فعل نفسي وجداني متجاوز للمنطق المحدود؛ لأنه متصل بما هو روحي لا يخوض في الظاهر الحسي، بل يبحر في عمق الباطن.

وهذا الفعل يتأكد في تجربتي الكتابة والتصوف، لكونهما تجربتين كشفيتين « فالشعر عملية اكتشاف ذات طبيعة صوفية في جوهرها»(**ويليك و وارين، 1987، صفحة 129**)، لكننا سنرجئ الحديث عن فعل المعرفة في الكتابة الشعرية إلى عنصر فعل المعرفة في النص الشعري، ولا نتحدث عنه هنا إلا في التجربة الصوفية.

اللافت للنظر أن التصوف يعني «أن نغمض العين... وفي علاقته بالأسرار يعني أن نغلق الفم... إنه طريقة في الاتصال بما هو إلهي وفي اكتساب المعرفة عن أسراره»(**وهبة، 2007، صفحة 191**)، لذا من الطبيعي أن ترتبط الصوفية بالمعرفة والحقيقة، لاسيما أنها تهجر الظاهر لكشف

العمق والباطن مرتحلة نحو أنوار الكشف متصلة بالحق، ومن ثمة فهي تعلو عن المعرفة الحسية (إغماض العين وغلق الفم).

وهذا الارتباط بين الصوفية والمعرفة جعل من مفهوم المعرفة مبحثا مهما من مباحث المتصوفة، إذ وردت في مصنفاتهم بصيغ مختلفة (التعرف- الأعراف- المعرفة – المعارف العارف- المعروف ...)(ينظر التعليق1)

والواقع أن فعل المعرفة عند الصوفية هو نشاط جواني، ويقظ، وصامت يتسم بالاستمرارية، بوصفه «حيرة دائمة تنتهي أبدا إلى الرجوع إلى البداية»(قنبر، 1987، صفحة 22)، لذلك لا يعتمد فيه التحصيل أو الاكتساب، بل يتم بالحدس والإلهام والكشف، إنه سر خاص يربط العارف بالموضوع.

1-1مفهوم المعرفة

إن المعرفة هي الاعتراف بالجهل(**السلمي، 1998، صفحة 147**)، وهي أيضا«: ملكة راسخة حاصلة للسالك بسبب الممارسة ... ويسميها السادة الصوفية مشاهدة للحق، وتوجد بالقلب فقط »(**عطا، 1987، صفحة 306**)

ويقول صاحب الرسالة القشيرية : «عند المحققين ... المعرفة : شهود في حيرة وفناء في هيبة»(**القشيري، 1989، صفحة 527**).

هذا يعني أنه لا وجود للذات إلا إذا اعترفت بجهلها، وحررت نفسها من العلائق كلها، أي إن المعرفة هي وسيلة إثبات الوجود، ومن هنا قلب المتصوفة مبدأ الكوجيتو الديكارتي: "أنا أفكر إذن أنا موجود" إلى" أنا أعرف إذن أنا موجود"، وفرقوا بين العلم والمعرفة، «فالعلم المنسوب إلى الإنسان سبيله الرواية والدراية أو النقل والعقل، وغالبا ما يعنى بالحقائق الثابتة، في حين أن المعرفة سبيلها التجربة وأداتها البصيرة أو القلب أو الوجدان أو الحدس أو ما شئنا من ألفاظ تؤدي هذا المعنى»،(**سعران، 1989، صفحة 33**) وهي منسوبة إلى الصوفي العارف الذي اتحد مع الموضوع المدرك.

وقد حدد ابن قيم الفروق بين المعرفة والعلم فجعلها خمسة(**الجوزية ابن قيم، 2003، الصفحات 315-316**):

- المعرفة حضور صورة الشيء، والعلم حضور أحواله وصفاته.
- ضد المعرفة هو الإنكار، وضد العلم هو الجهل.

- المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره.
- يقال علمت زيدا دون عرفته، وهذا إذا خبرته
- المعرفة علم بعين الشيء منفصلا عن سواه، بخلاف العلم الذي يتعلق بالشيء مجملا.

والواضح أن المتصوفة وصلوا بين المعرفة والخاصة منهم، ذلك أنهم (الخاصة) –حسب رؤيتهم– ينهلون من نور الله في لحظات الكشف، والنص القرآني لم يسند فعل المعرفة إلى الخالق قط بخلاف العلم، وحينما ربط العلم بالمخلوق جعله عاجزا على بلوغ ذروته (**ينظر التعليق 2**)

1–2– فعل المعرفة في النص الشعري:

إن ميلاد النص مرهون بتفاعل كيميائي حادث بين حوامض الذات وحوامض الوجود، حيث تفقد الأقطاب بعض خواصها لتكتسب أخرى، وثمة يكمن التحول، فلا الذات الكاتبة هي ذاتها قبل الكتابة، ولا الوجود هو كذلك نفسه، إنه الوجود بعد امتزاجه بالمكنون الداخلي.

وينهل الشعر معرفته أيضا من قانون الامتزاج الحاصل بين الذات والزمن (الراهن والذاكرة والتنبؤ)، ليعصم نفسه من هول الاندثار، كما يعمل على تجديد نفسه بنفسه بشكل دائم، هنا يتشكل فعل المعرفة الناتج عن الكتابة بمنطق مغاير يهاجر قانون العادة، لينجب المختلف واللامألوف، ويصبح التميز تأشيرة البقاء المشروط بحضور الفني والجمالي لا محالة.

الأمر الذي يجعل « الشعراء وحدهم هم الذين يعرفون بالحدس لأنهم بين ذراعي الطبيعة... التي يقيم المقدس ضمن صلبها... وهي طبيعة مستيقظة تجعل الروح حاضرة»(**هايدجر، 1994، الصفحات 79–80**)، وفي هذه الدارة تحتل الذات محل المولّد؛ لأنها وحدها القادرة على الوصول بالتأمل، واقتراح نفسها ضمن الربط القائم، بوصفها تستدرج وتستقدم الأشياء نحو مسمياتها.

ومن ثمة يصبح النص الشعري هو الموشور الزجاجي، الذي ينعكس عبره ذلك التناغم التآلفي والأبدي بين الوجود واللغة، حيث يتم «الحوار بين الشعر والفكر، الذي يهدف إلى استثارة وجود الكلام»(**هايدجر، 1994، صفحة 23**)، وعبر وجود هذا الأخير ينتظم وجود الذات، بقدر تخطيها لمعرفة الوهم التي تصلها بالواقعي، واتصالها بالشعري؛ لأنه لا يعتمد المعقول ولا الحسي.

مما سبق يمكننا القول إن فعل المعرفة في التجربة الصوفية مرتبط بنظيره في التجربة الشعرية عن طريق المفهوم (فعل ذوقي) والمحتوى(الوجود) والغاية (الكشف).

وطالما أن الغاية واحدة في التجربتين الصوفية والشعرية فقد أخذ "**عبد الله العشي**"بتوجه المتصوفة في خطابه قائلا:

كُنْتُ أعْرِفُ(**العشي، يطوف بالأسماء، 2008، صفحة 43**)

لَكِنَّنِي عَاشِقٌ وَلِهٌ

لَيسَ لِي غَيرُهَا

مَنْ يُلَملِمُنِي فِي الزِّحَامِ اللَّجِبْ

يحذف الشاعر المفعول به، ليترك فعل المعرفة متعلقا بمسكوت عنه يقبع تحت رداء العشق والوله، ويشهد حينها الزمن الماضي على معرفة الإنسان المبتورة التي لا تحقق إلا نسبية الوجود، فيدق اليأس قلب الذات المتشظية، لذلك تبحث عمن يؤنس وحدتها، وتستعين بالاستدراك والنفي أملا في بلوغ كمال المعرفة بالاتصال بالمعشوق (الذات الإلهية).

ورغم تحقق المعرفة تصمت الذات مندهشة حائرة؛ لأن اللغة لا تسعفها في وصف لحظات بلوغها، لذلك يمكننا القول: إن «حقيقة المعرفة [هي] العجز عن المعرفة»(**الهجويري، 2007، صفحة 517**)، يقول الشاعر:

إنِّني أعْرِفُه...(**العشي، مقام البوح، (دت)، الصفحات 92-93**)

هُو فَيضٌ سَرمَدِيٌّ

مُوغِلٌ في مُهجَتِيْنا

كلَّمَا استَيقظَ فِينَا

أيقَظ الصَّمتَ،

وأعْيَا شَفتَينا.

إنِّني أعْرِفه...

هُو فَيضٌ مُطلَق

لَيسَ تَحوِيه اللُّغة

أفُقٌ...

تنكَسرُ الألفَاظُ في عَتبَاتِه

إنْ رأتْ أن تَبلُغهْ

يتصل فعل المعرفة بالعمق؛ لأنه كشف روحي وذوق وجداني، و تعقبه نقاط الحذف لتربطه بفضاء التأمل والاستغراق.

ولأن المعرفة تتعلق بالسمو والارتقاء، فهي تسبح في رحاب المطلق، ولا يمكن للفظة احتواء وصف لحظة بلوغ النور والتجلي، وهي ذاتها لحظة المعرفة.

ومن المحقق أن اللغة أساس المعرفة إذا ما تجاوزت القصور بجعل اللفظة أو العبارة تتحول إلى إشارة؛ لأن العبارة لا تكشف الحقيقة وهذا يعني أن اللغة المتصفة بالغموض هي التي تستوعب أسرار الصوفية.

ويرى الشاعر أن المعرفة ترجمان الباطن، لذا يترك القارئ يحاور كنهه مدركا إياه عبر مسافات البياض :

عَرفْتُ ما تَقُولْ(العشي، يطوف بالأسماء، 2008، صفحة 48)

أغلَقتُ قَلبِي

قُلتُ له استَرِح

الآن يَدخُلُ الكَلامُ في مَدائِنِ الذُّهولْ

.....

إن مصدر المعرفة لدى المتصوفة هو القلب، لذا يرى الشاعر أن تحققها يضفي راحة في قلبه؛ لأنها نهاية السؤال والتحير، كما يوطن مواضع القول في مدائن الذهول، حيث تهتك الحجب ويتجلى الخفي.

ويمارس غياب الإشارة اللغوية، وحضور الإشارة البصرية معرفة صوفية مختلفة، تتمثل في استعصاء القبض على حقيقة العبارة النصية.

ويكمن تمايز هذه المعرفة الصوفية في كونها معاينة للمجردات لا بفكر أو دليل قياسي، إنها «الصعود عن منازعات العقول»(**الحسيني م.، 2005، صفحة 287**) بتخطي دساتيرها، وتجاوز تأملاتها النظرية ونشاطاتها الفكرية.

2- منازل المعرفة في النص الشعري

يتم الارتقاء في منازل المعرفة عبر مراحل ثلاث هي:

- **مرحلة الاستعداد:** ونمثل لها بمنزلتي تجاوز المعرفتين العقلية والحسية، وميزتها هي الانتقال من الوعي إلى اللاوعي.
- **مرحلة التدرج:** ونمثل لها بمنزلتي الحلم والرؤيا والإلهام، وميزتها هي العزلة أو الخلوة.
- **مرحلة الوصول:** ونمثل لها بمنزلة الكشف والتجلي، وميزتها هي بلوغ الغاية.

1.2-منزلة تخطي المعرفة العقلية:

مما هو معروف «أن المعرفة التي يصل إليها الصوفي، هي معرفة فوق عقلية تسمى كشفا... وكان علماء الصوفية حين يريدون الاستخفاف بأقرانهم يسمونهم علماء؛ لأن العالم قائم بنفسه والعارف قائم بربه»(**الهجويري، 2007، صفحة 626**)، ذلك أن العقل أداة قاصرة على إدراك المعرفة الصحيحة، طالما أنها تنهل مادة مدركاتها من الحواس، التي «تعد مصدر التصورات في العقل»(**الزنيدي، 1992، صفحة 438**)، ولا تتعدى وظيفتها التنظيم والتصنيف، وهذا يؤكد «أن الغلط ليس مرده الحواس، وإنما الحاكم الذي هو العقل، فما غلط حس قط، فلا ينسب الغلط أبدا في الحقيقة إلا للحاكم لا للشاهد) »(**ابن عربي، الفتوحات المكية، 1999، صفحة 324**)، هذا يعني أن العقل الذي دوره الوساطة (حاكم يتصل بشاهد) أساس الغلط والتقييد؛ لأنه لا يتجاوز الموضوعي.

وذلك الجانب السلبي في الحكم على العقل عند بعض الصوفيين جعل العقل الغريزي(**ينظر التعليق3**)دون مرتبة الحواس، إنه«غريزة واستعداد»(**الحسيني م.، 2005، صفحة 59 (مادة العين الثاني)**)فحسب، وهو «آلة للعبودية»(**الحسيني م.، 2005، صفحة 59**).

ونلمح الشاعر "عبد الله العشي" متحررا من سلطة العبودية قاهرا سطوة الوعي توقا إلى البوح بالمكتوم، إنه يقول في مقام بوحه:

كَمْ مِنَ الوَقتِ سَيمضِي...(العشي، مقام البوح، (دت)، صفحة 74)

كَيْ تَعُودَ الحُورِيَات
يَتَراقَصْنَ عَلى عَتْبةِ بَابِي
ويَعُودَ الهَمسُ واللَّهفَةُ...
والبَوحُ.
يَعُودَ البَرقُ والنَّشوَةُ...
والسُّكْرُ.

إنها رغبة العودة إلى زمن الغياب والميلاد، حيث تبوح الذات بحرقتها الباطنية، وتوقها للحظات العشق القصوى.

ولما كان الوصول إلى المطلق هو غاية الصوفي، فالشاعر يتجاوز المنطق المحدود متخطيا أسر المعقول، مما فعّل التعبير عن حالة الوجد والاستغراق، للدخول في حضرة القرب من اللائح النوري.

لقد أدركت الذات أن الوجود لا يتخذ معناه، إلا بذلك الاتصال باليقين فتعلقت بالفناء:

سَكبتُ خَمرَتِي، أَرَقتُها عَلى دَمِي، و أجهَشَت خُطَايَ(العشي، يطوف بالأسماء، 2008، صفحة 11)

رَمَيتُ شَملَتِي، و سِرتُ فَوقَ المَاءِ، غَارَ المَاءُ، ...
كَانَ الكَونُ بينَ الظَّنِّ و اليَقِينِ،
رَدَّنِي، و عَادَ بِي إلَي.

يبدو أن الذات في علاقتها العرفانية بالحضرة البرزخية قد واجهت الفردية، لتخوض غمار طريق المحبة، مجاهدة اضطراب الظن، باحثة عن اليقين، نابذة إمكان السطح لاستشفاف الخفي المتجلي، لذلك غيبت أداة الإدراك (العقل)، وتعلقت بسر البصيرة (القلب)، إنها «العارف [الذي يصبح] بعد الغوص هو وما هو»(**الحسيني م.، 2005، صفحة 35(الباء)**)

و يورد الشاعر في قصيدة "حرائق الفتون" عنصري المحبة والشوق، بوصفهما من الأحوال التي يجب على السالك التقلب فيها لحصول المعرفة:

أحَبِيبَتِي اقْتَرِبِي(العشي، مقام البوح، (دت)، الصفحات 38-39)

حُطِّي خِيَامِكِ فِي دَمِي
وتَعَهَّدِي الطِّفلَ الوَلِيدْ
بِالنَّغْنَغَاتِ وَبِالحَنِينْ
أحَبِيبَتِي...
هَلْ كَانَ مَغشِيًا عَليّ
فَصَحَتْ عَلَى إيقَاعِكِ القُدُسِيِّ...
ذَاتِي
ورَأيْتُ أجْمَلَ مَا رَأَيْتْ:
فَيرُوزَةً مِن سُنْدُسٍ
وحَمامَةً مِن نَرجس.

تتوالد البنية النصية من خلال تكرار اللازمة، انطلاقا من الجذع المشترك(المنادى المضاف إلى ياء المتكلم)، حيث لا وجود للذات إلا في عهدة الخالق.

ولعل تعزيز نداء القريب بالأمر دليل على عمق التواصل والتوافق بين الطرفين، ذلك أن سلسلة أفعال الأمر (اقتربي–حطي – تعهدي)، تبرز حظ الآخر من فعل المشاركة والتفاعل.

وتُظهر استعانة الشاعر بالاستفهام أيضا قداسة الموقف الذي تتحدث عنه الذات، ومن ثم نصل إلى إدراكها لحقيقة تلك العلاقة الروحية القائمة بين المحب و محبوبه، فهي علاقة يؤسسها السكر الذي يتقدم الصحو؛ لأن« الصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي، وأعلم أنه لا يكون صحو في هذا الطريق إلا بعد سكر، وأما قبل السكر فليس (الإنسان) بصاح، ولا هو صاحب صحو»(الحكيم، 1981، صفحة 1206).

ولعله من الطبيعي أن تهجر الذات موطن اليقظة، لتحلق في فضاء الغياب، وهذه الهجرة لا تكتمل طقوسها إلا بتجاوز المحسوس.

2–2–منزلة تجاوز المعرفة الحسية:

تزداد فاعلية المعرفة الصوفية بقدر هجرة مواطن المحسوس نحو كنه المجرد؛ لأن الحواس لا تقود إلا إلى معرفة جزئية، لكونها تنقل انطباعات خاطئة أحيانا، ثم إنها تتوقف عند إدراك

المكونات المحسوسة دون غيرها، فلا تتعدى معرفة العالم الخارجي، لذلك فالحواس هي «آلات الإدراك التي يشترط في معرفتها حضور المادة ، اكتشاف الهيئات، كون المدرك جزئيا»(**التهناوي، 1996، الصفحات 674-675**)

ولا شك أن هناك من تجاوز المعرفة الحسية مشككا في وصولها إلى الحقيقة (أفلاطون و مدارس الشكاك)، غير أن بعض الصوفيين جعلوها تتخطى منزلة المعرفة العقلية.

والحواس هي عبارة عن «تكثيف الأشياء ظاهرا إنها أوانٍ حاملة للمعاني... ولا قيام للحس بلا معنى ولا ظهور للمعنى إلا بالحس»(**بن عجينة، صفحة 61**)، من ثمة تتصل الحواس بالظاهر غير أنها سبب في الوصول إلى المعنى؛ لأن الإدراك الحسي يتألف من حواس ظاهرة (الحواس الخمسة المعروفة)، وأخرى باطنية أثبتها الفلاسفة بقواعد تنافي الإسلام[4]، لذا نفاها غيرهم، وهي وساطة الربط بين الحواس الظاهرة والعقل.

وطالما أن المحسوس هو المادي الذي يجعل الذات تتشبث بالعالم السفلي، فهو منبوذ لأن الصوفي يصبو إلى التطلع نحو عالم نوراني، ليعيش تجربة روحية.

يقول الشاعر:

هاهنا:(العشي، صحوة الغيم، 2014، صفحة 26)

سَوف أُغمِضُ عينيَّ
حتَّى أرى كلَّ شيءٍ؛
من البِئْر ...
حتَّى محَطِّ الحَمامْ

تنجب منطقية العمى رؤية تأملية محلقة تغوص في الأعماق(الواردات)، وتمتد نحو كل ما هو سام (نفحات علوية) [**من البِئْر ...حتَّى محَطَّ الحَمامْ**]، تقوض المادي، لتعيد بناء واقع بديل أكثر شأنا في تعلقه بالتطلع، إنه واقع التحرر الذي يهب للذات القدرة على التحقق والوجود.

ولما كانت «المعرفة تقتضي الخوف »(**الهجويري، 2007، صفحة 307**)، فإن تعطيل الحواس الناتج عن الخوف يُنشئ مقامي الصمت والذهول، وهما شرطان أساسان من شروط المعرفة، يقول الشاعر:

الخَوفُ طَائِرٌ يَطِيرُ مِنْ أمَامِي (العشي، يطوف بالأسماء، 2008، صفحة 50)

ولَهفَتِي تَسِيرُ فِي خُطوَاتِي

كَأنَّمَا يَقُودُنِي أعْمَى عَلِيل

نَادَيتُ يَا زَرقَاء

نَادَيتُ لَمْ تَرُدْ

فَضَجَّتِ الخُطَى

وانهَمَرتْ

علَى ظِلالِها السُّيولْ

مَعذِرةً عَجزْتُ أنْ أقُول

عَجزْتُ أن أرَاوِغَ الكَلام

فقَد تَداخل الكَلامُ والذُّهولْ

يستنجد الشاعر بزرقاء اليمامة، في محاولة وضع لإثبات الهوية، ليداري خوفه الملتهم لمعالم السبيل، لكن نداءه ينحصر بين ثنايا الصدى، وترتد كلماته إلى جوفه عاجزة على مساندته في اجتياز جسر الوجيعة، لذلك يصبح العمى المنطق المخلص من متاهة هذا الواقع العليل، وتصير الذات السالك المتلهف للاتصال بالنبوة، حيث يتحقق الذهول (وحدة الوجود والموجود).

وعلى الرغم من كون المعرفة الحسية سطحية ظاهرية غير عميقة، لأنها تقف على البديهيات، إلا أنها تهيئ دوما لمعرفة أسمى منها، يقول الشاعر:

صُوَرٌ تَتابَعُ،(العشي، مقام البوح، (دت)، صفحة 22)

تَخرُجُ مِن صُورَةٍ صُورَةٌ

وتَعُودُ إلى صُورَةٍ صُورةٌ

صُوَّرٌ تَتوالَدُ...

أو صُوَّرٌ تَتلاشَى

يبدو أن فناء النفس في الوجود الكلي يجعل العدم وجودا والغياب حضورا « وجودي أن أكون بلا وجود»(حمادي، 2011، صفحة 54)، كما أن امتزاج المتناقضات يستلزم المحو، ومن المحو والتلاشي ينشأ الوجود المختلف، حيث ترتقي الذات لعناق اللامحسوس لتحتمي بالمعنويات.

وهنا يتخذ الشاعر من حالة السكر دعما له في تجاوز عقباته، إنه في مرتبة المجاهدة، ومقامه الصبر، وطريقه الانقطاع والإنابة، لذا يقول:

أتَرَنَّحُ يَا مَولَاتي(العشي، مقام البوح، (دت)، الصفحات 32–33)

تَتقَاذفُنِي رِيحٌ ...

وتَلمُّ شَتاتِي أَمْطَار

يَحجِبنِي قَمرٌ عَنّي

وتَعرِّجُ بِي نَحوَكِ أقمَارْ

يتدرج الشاعر في إظهار مسار السالك، الذي يبدأ من السكر **(أتَرَنَّحُ يَا مَولَاتي)** محاولا رسم مشهد برزخي مثالي غايته الاتصال بالعالم النوراني بعد هجر عالم اليقظة، من خلال توسل بلوغ القرب من الخالق قصد الاحتماء بإرادته **(تَتقَاذفُنِي رِيحٌ وتَلمُّ شَتاتِي أَمْطَار)**.

إنه السفر الذي تتجاوز فيه الذات المحسوس بدرء درنه، لكبح جماح النفس حتى تتأتى لها محاسبة الذات، التي تعلن توبتها بالرجوع إلى ربها **(يَحجِبنِي قَمرٌ عَنّي وتَعرِّجُ بِي نَحوَكِ أقمَارْ)** لقد منح تشظي الذاتية الكمال الإنساني، لذا يمكننا القول: إنه«إذا فقدت النفس الفردية وجدت النفس الكلية»(**رينولد ألين، 2002، صفحة 66**)

وذلك الانتقال من الفردية إلى الكلية يتحقق من خلال تعطيل الحواس، الذي يعد « في الحقيقة تحريرا لها، وهو في آن تحرير للعالم من صورته السائدة من كونه مكتوبا... ويوافق انفجاران معرفيان انفجار الأنا وانفجار اللغة»(**أدونيس، 1992، الصفحات 246–247**).

أما انفجار الأنا فيكون بعناق اللاشعور (الحلم)، في حين يتشكل انفجار اللغة نتيجة الإلهام.

2–3–منزلة الحلم والرؤيا:

يعد الحلم لغة بديلة، ومدخلا مختلفا تلج من خلاله الذات مواطن وجودها، لتجديد صورتها انفلاتا من قبضة الراهن والموجود، لذا فهو مرتبط بالطبيعة البشرية، لأنه أساس استمراريتها.

كما أنه «سلسلة من الصور والظاهرات النفسية التي تحدث في أثناء نومه»(**سيلامي، 2000، صفحة 977**)، ومن ثمة فهو الجسر التواصلي الذي تسمو الذات في معراجه نحو الترفع عن الإمكانات المفقودة، ويؤدي وظيفتي الإشباع والتفريغ (إشباع الرغبة، وتفريغ المكبوت)، فيسهم في علاج الاضطراب النفسي لدى الفرد، حيث يحافظ على توازن البواطن.

ويرى الروحانيون أن الروح ترتقي عند النوم بطريقة لا تصل إليها عند اليقظة؛ «لذا فالإنسان يستطيع أن يرى ما سيحدث في المستقبل قبل أن يحدث فعلا»،(**الشيخ، 1996، صفحة 77**)من هنا فإن الرؤيا «إذا أطلقت على المشاهدةبالنفس سميت حدسا(التوقع) وقد تطلق على مشاهدة الحقائق الإلهية أو على المشاهدة بالوحي أو على المشاهدة بالخيال"(**صليبا، 1982، صفحة 605**).، وتعد «منتوج قوة التخيل والقوة التي تكون بها الفكرة والقوة التي يكون بها التذكر»(**زيعور، 2000، صفحة 144**).

من ذلك فحقيقة الرؤيا تتمثل في كونها تصورا قلبيا روحيا يعتمد التذكر، والفكر، والخيال، والحدس، ليربط الموجود بالغيبي، ويفصح عن أوليات لاواعية تكشف للذات حقيقة الوجود، فتصونها من الانشطار والتشظي، ويمكن أن تتجاوز الرؤيا تلك الأوليات جلها لتصبح سبيلا للوحي.

وقد ميز ابن خلدون بين الحلم والرؤيا، فجعل هذه الأخيرة هي «الصورة المتنزلة من الروح العقلي المدرك، أما الحلم فهو الصور التي في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة»(**ابن خلدون، 2005، صفحة 67**)، هذا يعني أن الخيال يسمح للصور المحسوسة بممارسة الهجرة نحو المعقول، بينما يجبرها الحلم على ممارسة هجرة عكسية (من المعقول إلى المحسوس)، ومقصد ابن خلدون في قوله هو أن وظيفة الحلم تكمن في تعطيل الحواس الظاهرة، والانتقال إلى العمل بالحس الباطن، وتسمو الرؤيا عن كل ذلك لكونها إدراكا للغيبي، وتفعيلا للروح القلبي بالروح العقلي، غير أن كلا من الحلم والرؤيا يجتمعان في كونهما صورا في الخيال.

ولقد شغل المثير التخيلي حيزا واسعا في نص"عبد الله العشي" أملا منه في الاتصال بملكته الروحية بعيدا عن فعلية الثابت:

في الصَّباحِ الَّذِي ضَاعَ من يَومِنا...(العشي، صحوة الغيم، 2014، صفحة 13)
كُنتُ أرسُمُ حُلمِي عَلى الرَّملِ..
أَعبُر ظِلِّي..
وأَحفُر هَذا المَدى باسْتِعارَاتِنا.

.....

.....

تعد الكتابة الشعرية رؤيا تأملية تجاوزية مثقلة بمرجعيات ثقافية، ومشبعة بإيحاءات فكرية وروحية تتخطى الراهن والموجود والمعقول، لتشيد واقع الرغبة البديل، وهو واقع انفعالي حالم يمنح القدرة على مواجهة قبح الزمن المبتور.

فالكتابة –على حد تعبير الشاعر– بوح باطني يتجاوز الإمكان نحو الوجوب في لحظة الانكشاف، التي تعيد تأثيث المعاناة بتفعيل الوجود الذاتي (أعبر ظلي.. وأحفر هذا المدى) .

والثابت أن رحلة الكتابة تلك تجعل الذات تعيش الحلم، فتقطن مدن الطمأنينة التي هجرتها طويلا في الواقع الفعلي، يقول الشاعر:

.....كَم حَلُمتُ بأن أسْتريحَ بحضنِك حِين أمُوت(العشي، يطوف بالأسماء، 2008، صفحة 31)
وتُغلِقُ عَينِي أنفاسُك العَطِرات
تَغسِلُني وتَكفِنني، وتُودِّعني
وتُهيلُ علي التُّراب

اتكأ الشاعر على الحلم ليحلق في عالم اللاشعور ترسيخا لمبدأ الغياب والمحو، حيث تتسامى الذات فوق أهوائها وصفة وجودها، لتنشد الخلاص نحو عالم تسوده الطمأنينة والراحة، إنها لحظة المكاشفة والتجلي التي تأمل الذات بلوغها.

ومن هنا «تخلق الكلمات عالما من الوهم، كي تحمي الفنان من فضاضة الحياة الواقعية غير المحتملة وعبثيتها»(ولسون، 1979، صفحة 193).

وفي عالم الكلمات هذا يختار "عبد الله العشي" نوعا مختلفا من الوجود إنه وجود الاستقرار:

هلْ رَجعْتُ إلى أوَّل الكَلماتِ(العشي، صحوة الغيم، 2014، صفحة 57)
لأبدَأ مِنهَا الكَلامْ
وأَعُودُ إلى أَوَّل اسمٍ..
يُذكّرُنِي وَقعُه بالسَّلامْ
وإلى حُلمٍ مُشرِقٍ
فِي جُفونِ الظَّلامْ

لا شك أن الكتابة حلم جميل؛ لأنها عالم وجداني « وامتداد للكيان... وهي بحث عن المعرفة وطريق الخلاص... مأخوذةبكل ما يجعل الإنسان يسمو فوق نفسه»(**أدونيس، 1992، الصفحات 180–181**)، لذا تتصل الذات بذلك العالم الحالم، لتبتكر واقعا مغايرا يخضع لبيانها الدستوري الخاص، وبالتالي فهي بحاجة إلى هذه الحركة الدورية باستمرار لتمارس رجوعها إلى البداية مستمدة قوتها من منبع الانطلاقة الأولى.

ومن ثمة يصبح العود على البدء ميلادا مختلفا، وإشراقة ترتقي من خلالها الذات في عالم من تأثيثها، وهنا لا يكون الحلم « إلا شكلا من الفكر أكثر حرية وأكثر خصوبة»(**أدونيس، 1992، صفحة 274**).

والحلم إذا تكرر يرتقي نحو الرؤيا، ليتصل بالكشف والتجلي:

أشْرقَتْ؛ (العشي، صحوة الغيم، 2014، الصفحات 31–32)
تِلكَ عَينَانِ مِن غَسقٍ غَزلَ الَّليلُ جَفنَيْهِما
مِن دُجَى الكَونِ، تَحتفِلان...
وتَختَصِرانِ المَسافَة بَينَ السَّماواتِ والأرْضِ. إنِّي أرَى؛
ضَاقَ بي الأُفقُ. إنِّي أرَى؛
قَمرًا ذَابَ في فَيضِه وأرَا(ها)...
تُتوَّجُ بالظِّلِ بُستانَها

لا تقرأ الذات العالم وفقا لعلاقات التعود المعروفة، التي يتقابل فيها المحسوس بمثله، إنما تنشئ القراءة عالما مغايرا بمسافات مختلفة، لتمحو الأبعاد المألوفة وترسم واقعا مطابقا للرغبة، ومن ثمة تحقق الذات معرفة جديدة تتخطى المسلمات والبديهيات لتطرح معادلات أخرى.

وطالما يمثل الحلم «شكلا من أشكال الوحي»(**أدونيس، 1992، صفحة 273**)، فلا بد أن لا نتجاوز منزلة الإلهام،لاتصالها بالوحي وكونها منزلة هامة في بلوغ المعرفة.

4.2– منزلة الإلهام:

يحدث الإلهام أثناء اليقظة على عكس الحلم والرؤيا، وقد عرفه القشيري بأنه «خطاب يرد على الضمائر»(**القشيري، 1989، صفحة 169**)، وهو أيضا « ما يقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال لآية ولا نظر في حجة وهو ليس بحجة عند العلماء إلا عند الصوفيين»(**الشريف الجرجاني، 2004، صفحة 32**).

هذا يعني أن الإلهام هو العلم الذي يرد على القلب ويلقى فيه دون مقدمات أو أسباب، حيث يحل به فجأة وبسرعة دون وسيط أو اختيار، ويتجاوز المنطق والمحدود، لذلك فهو أسمى من المعرفتين العقلية والحسية.

ويبدو أن التعريف الأول قد عدّ الإلهام إخبارا وهديا باطنيا، بوصفه عارضا يزول ويأتي فجأة، في حين وصفه التعريف الثاني بكونه علما يُختلف في الأخذ بحجته بين المتصوفة والعلماء(ينظر التعليق5)

من هذا ينبغي أن ندرك أن الإلهام يتم بطريقتين وهما(**بركات، 2005، صفحة 18**): 1- الحدس والاجتهاد والاستلال والاستبصار، وهو طريق العلماء.2 – الإلهام والاستغراق في التأمل الباطني، وهو طريق الأولياء.

فإن اختلف الإلهام عن هذين الطريقتين عدّ وحيا، والوحي يختلف عن الإلهام في كونه خارجيا يتم بوساطة، ويشترط فيه التبليغ، وهو كشف شهودي لا معنوي، إنه طريق الأنبياء، ونوع من المعرفة تتجاوز الإلهام؛ لأنها أخص منه(**صليبا، 1982، صفحة 131**)

والشاعر عبد الله العشي يختار طريق التأمل الباطني، ويكشف عن فجائية هذا الفيض النوراني ولا قصديته في قوله:

فَجأَةً أشْرَقَتْ مِن تُخُوم الضِّيا..(العشي، صحوة الغيم، 2014، صفحة 117)

وأضَاءَتْ فَضَاءاتَها

فَجأَةً أسْدلَ الصَّمتُ أسْتَارَه

فتَشابَكتِ الكَلماتُ بأصْواتِها

وتَعثَّر ظِلِّي علَى ضَوئِها

غَابَ كُلُّ نِدا

لَيسَ غَير الصَّدَى

ذَائِبًا بَين أحْضانِها

صِحتُ هاهِي

أنِّي أرَى وجْهَها

هِي حِبْرِي

ومِيلادُ أجْوبتِي

هِي أُنثَى الحُروفِ الَّتِي أنجَبَتْ كَلماتِي

هِي هَذي القَصيدَة

تَطلعُ من جِذرِ أيَّامِها

إنه الوهج الغامر للذات مازجا بينها وبين المعرفة المطلقة، حيث تمَّحي الفروق والبديهيات، وتلتحم الأقطاب والأضداد واصلة بين المتباعدات، ذلك أن «الشاعر في كلامه الجوهري إنما يدفع الموجود لأن يصبح مسمى، وبفعل هذه التسمية لأن يكون ما هو عليه، وبذلك يصبح معروفا بوصفه موجودا، فكل ما هو كائن لا يكون إلا في معبد اللغة»(**هايدجر، 1994، صفحة 62**) واللغة الصحيحة هي التي ينطق بها الشاعر؛ لأنها أرقى من الكلام الزائف (كلام المحادثات اليومية) »(**بدوي، 1984، صفحة 604**)، من ثمة تصبح القصيدة موضع تشكل الوجود، ومنطلق ميلاده المتجدد بحياة الكتابة، ففيها تتبدى الأشياء، وتُظهر وجودها للذات والآخر، وهو ما جعل «الشعراء يقيمون في الكلام وبه وله»(**أحمد، 2008، صفحة 99**).

هي إذن لحظة ذوبان الموجود والوجود، وغياب الفواصل التي تكسب الذات طاقة وجدانية غير اعتيادية من خلال تفجير المكنون فيها.

وعلى الرغم من كون الإلهام أعم من الوحي إلا أنهما مرتبطان في قول الشاعر:

مَشيتُ علَى الصَّدى، مَشَيتُ...(العشي، يطوف بالأسماء، 2008، صفحة 10)

أتبعُ انسِيابَ الماءِ نَحو الغَيمةِ البَعيدَة

وقَفتُ في حِراء

قُلتُ لها: هُنا أتَاني الكِتابُ آية فآيَة

حَتَّى استَوى قَصِيدَه

إن الكتابة معرفة إلهامية يمارس فيها الدال هجرته من مدلول إلى آخر، ويتحد فيها المجرد بالمحسوس، لذلك تعيش الذات من خلالها رحلة معراجية تنزاح نحو عالم بكر من صنع الكلمات، وهو العالم الذي تعانق فيه النفس مصاف النبوة معصومة من الخطايا، من خلال استدعاء ذاكرة المكان المقدس، وهنا يصبح إلهامها وحيا.

أما حافز الإلهام فيرجعه الشاعر إلى تلك العلاقة الروحية بين الذات ونور الحق:

هِي لِي حِكمَتِي...(العشي، صحوة الغيم، 2014، صفحة 42)

هِي شُطآنُ أسْئلتِي

هِي حِبرُ القَصِيدة.. أُرجُوزَة العُمرِ

قُدسيَّة مِن وَراءِ الشُّهبْ

هِي سِحرُ السَّحابةِ

مَالتْ على جَنبَات السُّحبْ

إنها لحظة الاستغراق التي تمثل أرض المعرفة، إذ تسمو الذات نحو مراتب الصفاء عارية عن الحيرة **(هي شطآن أسئلتي)**، مكتسية حلل الحكمة **(هي لي حكمتي)**، لتكتسب الحيوية التي تجابه بها عفن الواقع عبر استمداد متجدد.

والواضح أن الشاعر قد أشار إلى أول درجة يرقاها العارف، حسب ذي النون المصري الذي قال : التحير ثم الافتقار ثم الاتصال[عطا، 1987، صفحة 330]

والاتصال لا يكون بالإلهام فقط، بل بالكشف أيضا، لكونه «يتعلق بملكة تكون هي مهبط الإلهامات»(**الزنيدي، 1992، صفحة 131**)' والكشف يحدث حينما تحل أوارد التجلي.

2.5منزلة الكشف و التجلي:

تنبني المعرفة على أنوار الاطلاع الذي لا يكون إلا بالكشف، والكشف : «هو قوة جاذبة بخاصيتها نور عين البصيرة إلى فضاء الغيب، فيتصل نورها به اتصال الشعاع بالزجاجة الصافية حال مقابلتها إلى فيضه، ثم ينصرف نوره منعكساً بضوئه على صفاء القلب، ثم يترقى ساطعاً إلى عالم العقل، فيتصل به اتصالاً معنوياً له أثر في استفاضة نور العقل على ساحة القلب، فيشرق القلب على إنسان عين السر، فيرى ما خفي عن الأبصار موضعه، ودق عن الإفهام تصوره، واستتر عن الأغيار مرآه»(**الحسيني أ.، 1987، صفحة 136**).

يتضح من هذا التعريف أن الكشف تعلق ناتج عن علاقة تأثير وتأثر، ينبلج عنه ولوج عالم غيبي خفي، وهذا التعلق مشروط بالسمو عن الموضوعي والمنطقي، حيث تعيش الذات ضمن حقل إشعاعي، تتبادل فيه العناصر اتصالاتها بعضها ببعض، هنالك تصبح تموجا ضوئيا يمارس حركة انتشارية في الوسط، وميزة هذه الحركة هي بلوغ مواطن ما خلف الحجب، أما شرطها فهو الإخلاص ودوام الغوص.

ويعرف الكشف أيضا على أنه « الاطلاع بعين البصيرة والباصرة على ما وراء الحجاب من الأمور الغيبية وجودا وشهودا، »(**عطا، 1987، صفحة 226**)،وبذلك يكون الكشف كشفين: كشف حسي وآخر وجداني معنوي؛ بمثابة (المعنى المجرد قبل التجسيد)، ولا يتم بلوغ هذا النوع من الكشف إلا بالتعلق بأنوار التجلي.

والتجلي هو: «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على مقامات مختلفة فمنها: ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف والأسرار، ومنها : ما يتعلق بأنوار الأنوار،... أي إذا عاين المقبل عليه ذوات المعاني على ما هي عليه في أنفسها، وعاين ارتباطها بصور الألفاظ والكلمات الدالة عليها»(**ابن عربي، الفتوحات المكية، 1999، صفحة 171**)

وقد علق الشريف الجرجاني على هذا التعريف قائلاً : « إنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي ، فإن لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة ، وأمهات الغيوب التي تظهر التجليات من بطائنها سبعة :غيب الحق وحقائقه، وغيب الخفي، وغيب السر، وغيب

الروح، وغيب القلب، وغيب النفس : وغيب اللطائف البدنية »(**الشريف الجرجاني، 2004، صفحة 53**)

ويبدو أن موارد التجلي لا تتناهى، فهي تتاح للشخص بقدر طاقته واستعداده، لذا فالتجلي «لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي... إنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك»،(**ابن عربي، فصوص الحكم،تعليق أبو العلاء عفيفي، 1946، صفحة 134**) وهو ما يفيد أن فاعلية الطاقة المبذولة تنتج الإدراك الذوقي، الذي يزداد مستواه التحصيلي بزيادة التهيؤ وتوفر القابلية.

وينقسم التجلي إلى تجل وجودي وآخر شهودي، أما الأول « فيتعلق بما يكسب الممكنات الوجود، في حين يتصل الثاني بطبيعة المعرفة من حيث إنه نوع من أنواع الكشف يفني المنجلي له ويورثه علما» (**الحكيم، 1981، صفحة 259**)

وتحقيق القول فيما سبق أن ربط الكشف بالتجلي يتأتى من كون الثاني حركة دائبة لا تعرف الاستقرار، يتم التغير فيها من حال إلى حال، حتى تورث الألفة بين الذات والوجود، بحيث يسبق هذه الحركة كشف، ويتلوها آخر.

ورحلة البحث الكشفية التي يعيشها عبد الله العشي في قصيدة "افتتان" توفر طمأنينة الذات وراحتها:

حِينَ يُومِضُ فِي الرُّوحِ ذَلكَ البَرِيقْ(**العشي، مقام البوح، (دت)، صفحة 17**)

يَتَرَجَّلُ قَلبِي عَن صَهوَةِ العُمْرِ...
كَيْ يَستَرِيحَ بِظِلِّكِ ...
مِنْ صَهدِ السَّنَواتِ.
ويفتَحُ بَابَ العُروجِ إلَى قُبَّةٍ ...
فِي الفَضَاءِ السَّحِيقْ.

إن فتنة الذات بمحبوبها تجعلها تلج باب العروج، لتتعلق بالذات الإلهية ملغية أسباب التمزق وصولا إلى الوجود المطلق، من خلال الوحدة، لذلك تأنس الأنا للراحة من عناء الزمن الماضي، وتتوجه في حركة متسارعة نحو مدارات المستقبل، وخارج سلطة الحدود، حيث تتحد الذات بالمطلق، وتنعتق من عبوديتها.

وتتكرر صورة الذات الضامئة إلى الاتصال بالعالم الروحاني، والتواقة إلى لحظة الفناء بمسيرة **الشاعر** المجسدة من خلال مسار المد النقطي في متتالية سطرية قائمة على التساوي تعكس دلالة الصمت:

هَاهِيَ تُقبِلُ مِنْ وَرَاءِ الأُفقِ، (العشي، مقام البوح، (دت)، الصفحات 12–13)
أنْصَعَ مِنْ بَياضِ الغَيمِ
أجْمَلَ مِنْ صِبَاهَا.
وأنَا أُقَاوِمُ خُطْوتِي، مُستَعْجِلاً
أمْحُو المَسَافَةَ بَينَنَا،
حَتَّى تَحُلَّ بِدَايَتِي
فِي مُنتَهَاهَا
.....
.....
كَمْ مَرَّةً وَقَعَتْ خُطَايَ
عَلَى خُطَاهَا،
ووَقَعتُ مُحتَرِقًا عَلَى بَقايَا
مِنْ صَداهَا.

هي مغامرة التوق إلى السمو بعد إتقان أبجديات المجاهدة والتجلد، حيث تصل الذات إلى بلوغ ملكة الاختزال والتكثيف، للانتقال من الحركة إلى السكون، ثم ممارسة الغياب عبر الاحتراق (ضمور ثم اختفاء) .

وتكشف البنية النصية عن مساحتين للبياض؛ الأولى: وهي المحددة بالأسطر المبتورة (نقاط حذف تحتل أسطرا كاملة وتشكل علامات اختصار) التي تمارس لعبة الغياب وتحمل حالة الأسى والتمزق والحلول الذاتي في النص، وتتبع الأثر الكتابي، إنه الاحتراق على بقايا صدى الصوت الذي تفرزه القصيدة.

أما المساحة الثانية: فتتمثل في البياض (الانتشار) الذي يهيمن على الصفحة، حيث تختبئ الذات تحت فقاعات البياض الناصع المرغوب، ويصبح الصمت أبلغ من الملفوظ، إنه المد الحواري الذي تمارسه القصيدة مع متلقيها في لحظة لقاء تطرزها آفاق التأمل والتأويل.

وخلف هدف اللقاء المنشود يسعى الشاعر لتأكيد فاعلية المشاركة والاتصال مستعينا بالنداء:

مَولايَ (العشي، مقام البوح، (دت)، صفحة 07)
يا سَيِّدِي...
وسَيِّدَ الإشَارَة
تَجلَّ لِي لِكي أرَانِي
كَي أَستَعيدَ صُورتِي أمَامِي
كَي أفتَحَ ابتَدايَ واختِتامِي
علَى رُؤى الأمْطَار والأشْعارِ
والرَّمزِ والإشَارة

عندما تنشغل الذات بعالمها الخفي، وتحيا تجربتها الشعرية بلغة مخصوصة، هنالك تحاور المستور، وتصل إلى الطمأنينة بالمعرفة ، حيث يمكنها إدراك سرها وسر الوجود، وفي رحلتها هذه تتصل بالمركز؛ لأنها تعود إلى نفسها، فهي جوهر الحقيقة الخفية.

إن رحلة الاستقرار بجوار الحقيقة إنما تتحقق بعد حركة الارتياب على سلم المد والجزر في بحار الفروقات، وبعد بزوغ نور الحق بالكشف وهجرة سجون الوهم والزيف.

ولاشك أن تلك العودة تحقق فاعلية الذات التي تستعيد كيانها الضائع، فتتوحد بذاتها:

تَوحَد بِذَاتِي(العشي، يطوف بالأسماء، 2008، صفحة 67)
ولا تُفشِ سِرَّ العِبارَه
أقَربُك مِن مَلكُوتِي
وأَكْشِفُ لك السِّترَ
والحَضرَتَين

وسِرَّ الإشِارَه

حينما تقطن الذات مواطن القرب والمشاهدة، ينكشف لها سر الحقيقة، وتجمع بين عالمي الوجوب والإمكان، فتتصل بحضرة الخيال، بوصفها حقيقة مركبة من جملة من الحقائق تشكل وحدة مازجة بين المتناقضات.

والملحوظ أن تلك الحضرة هي أوسع الحضرات، لكونها تشكل وحدة جوهرية بين المتباعدات، تفيض ضمنها الأسرار، وتهتك خلالها الستور، ويعتمد في تحقيقها دوام التأمل واستمرارية التوطين. وإذا كان «السر هو ما يدرك في السرسرة (القلب) ... عن طريق الذوق والوجدان والكشف»(**أبو الشامات، 1982، صفحة 13**)، فإن حضرة الخيال لا يبلغها إلا من استطاع أن يخاطب بواطنه خطابا ذوقيا وجدانيا يمكنه من معرفة حقيقة ذاته ووجوده.

نتائج الدراسة: نافلة القول هي ما يخلص إليه قولنا في هذا البحث، وهو ملتقى الجمع والاختلاف في المعرفتين:

- كان الشاعر في بحثه عن المعرفة، هو ذاته السالك المنقب عن الحقيقة، متحررا من قيود العقل والحس، مستندا إلى الحلم والرؤيا والإلهام، وصولا إلى حضرة الكشف والتجلي.
- إذا كانت الذات المتصوفة تمارس وجودها بحلولها في الذات الإلهية، وثمة مكمن المعرفة، فإن الذات الشاعرة تمارس وجودها عند إقامتها في بيت اللغة (معرفة الوجود).
- يسمي الشاعر الأشياء حسب رؤاه، فلا تكون هي ما عليه في الواقع، إنها تحظى بميلاد مختلف مع بداية كل كتابة، وبالتالي تصبح كل معرفة يحققها الشاعر معرفة ذاتية نفسية متغيرة.
- سفر المتصوفة هو رحلة دائمة من الحضور إلى الغياب، ومن الغياب إلى الحضور، والذات الشاعرة تمارس حضورها وغيابها عبر اللغة، من خلال حضور العلامة اللغوية أو غيابها، لتحل محلها العلامة الإشارية (نقاط الحذف)، والمعرفة تتحقق في الحالتين مع لحظات الغياب؛ لأنها تمثل لحظات التأمل والمشاركة.
- تسبق منزلة الوصول إلى المعرفة لدى كل من الصوفي والشاعر مجاهدة، ومثابرة، وعذاب، ثم مكابدة، وتتميز رحلتهما بالاستمرارية والتجدد.

- لا تدلي اللغة بمضمون الحقيقة المتوصل إليها بالمعرفة إلا بالعبارة الغامضة في التجربتين، حتى تحقق غواية الخوض في المجهول، وتستفز الآخر لممارسة التجربة والمشاركة فيها.
- كل ذات تدخل في مشاركة جديدة تمارس ما مارسه غيرها من التقلبات والتحول في المراتب، حتى تصبح هي الأخرى ضمن التجربة، فتفقد هويتها السابقة، وهكذا تتعاقب المشاركات، بل إن الذات نفسها تعود مع انتهاء التجربة إلى أصها الأول، مما يفعل استمرارية التشبث بمغامرة السفر الأبدي، ويرسي قانون الألفة بين الذات والتجربة (الذات والوجود)، وهو في الآن نفسه قانون المعرفة الذي يُسن بالدربة والألفة.
- يسهم النص في بلورة جملة من المعارف منها المعرفة اللغوية، والمعرفة الدينية، والمعرفة الفلسفية، والمعرفة الشكلية.
- لم تحدث الثروة المعرفية الكامنة في نصوص الشاعر شرخا في البناء الفني، إنما أسفرت عن تناغم وجداني وانفعالي، من هنا يمكننا القول إن النص لا يقدم معرفة في غياب الجانب الجمالي، واتصال التجربة الشعرية بالمعرفة لا يزكي وجودها، دون أن تدعم هذه المعطيات المعرفية بأخرى جمالية.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب

إبراهيم أحمد، (2008). *أنطولوجيا اللغة عند مارتن هايدغر*،ط1. لبنان: الدار العربية ناشرون.

أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، (2007). *كشف المحجوب*، ط1 . القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

أبو القاسم القشيري، (1989). *الرسالة القشيرية*، تحق عبد الحليم بن محمود و محمود بن شريف. القاهرة: مؤسسة دار الشعب.

أبو عبد الرحمن السلمي، (1998). *الطبقات الصوفية، تحق أحمد الشرباصي*، ط2. القاهرة: مؤسسة دار الشعب.

أبو عبد الله محمد بن أبو بكر الجوزية ابن قيم، (2003). *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين*، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي،ط7. بيروت: دار الكتاب العربي.

أحمد الرافعي الحسيني، (1987). *البرهان المؤيد*، تحقيق وتعليق عبد الغني النكدمي،ط1. بيروت: دار الكتاب النفيس.

رينيه أوستن ويليك و وارين، (1987). *نظرية الأدب* (محي الدين صبحي، المترجمون)، مراجعة حسام الدين الخطيب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

سهيب سعران، (1989). *مقدمة في التصوف*، ط1. دمشق: دار المعرفة للنشر والتوزيع والطباعة والترجمة.

عبد الرحمن ابن خلدون، (2005). تأليف *المقدمة*، تحقيق عبد السلام الشدادي، ط1. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب.

عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، (1992). *مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام*. الرياض: مكتبة المؤيد.

عبد القادر أحمد عطا، (1987). *التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس*،ط1. بيروت: دار الجيل.

عبد الله أحمد بن عجينة، *معراج التشوف إلى حقائق التصوف*، تحقيق عبد المجيد خيالي. الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي.

عبد الله العشي، ((دت)).*مقام البوح*. باتنة: منشورات جمعية شروق الثقافية.

عبد الله العشي، (2008). *يطوف بالأسماء*. الجزائر: منشورات دار القلم.

عبد الله العشي، (2014). *صحوة الغيم*،ط1. عمان: فضاءات للنشر والتوزيع.

عبد الله حمادي، (2011). *... أنطق عن الهوى*،ط1. الجزائر: دار الألمعية للنشر والتوزيع.

علي أحمد سعيد أدونيس، (1992). *الصوفية و السوريالية*، ط1. بيروت: دار الساقي.

علي زايد عشري، (1997).*استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر*، ط1. القاهرة: دار الفكر العربي.

علي زيعور، (2000). *تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة، ط1*، . بيروت: دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع.

كولن ولسون، (1979). *الشعر والصوفية*، ط2. بيروت: مؤسسة جواد للطباعة.

مارتن هايدجر. (1994). *إنشاد المنادي، قراءة في شعر هولدرلن وتراكل* (بسام حجار، المترجمون). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

محمود بن محي الدين أبو الشامات، (1982). *الإلهامات الالهية على الوظيفة الشادلية*، ط1. المملكة العربية السعودية: مكتبة جامعة الملك سعود.

محي الدين ابن عربي، (1946). *فصوص الحكم،تعليق أبو العلاء عفيفي* (ج 1). بيروت: دار الكتاب العربي.

محي الدين ابن عربي، (1999). *الفتوحات المكية*،تصحيح أحمد شمس الدين، ط1، (ج1). بيروت: دار الكتب العلمية.

ممدوح الشيخ،(1996). *التنبؤات والأحلام من الخرافة إلى العلم*، ط1. بيروت: دار التضامن للطباعة والنشر والتوزيع.

نيكلسون رينولد ألين، (2002). *الصوفية في الاسلام* (نور الدين شريبه، المترجمون)، ط2. القاهرة: منشورات مكتبة الخانجي.

المقالات:

محمد عبد الكريم بركات، (يونيو, 2005). الإلهام مفهومه ودلالته وموقف الأصوليين والصوفية منه، *مجلة الدراسات الاجتماعية*، ع 19 ، الصفحات، 18-19.

محمود قنبر، (1987). المعرفة عند الصوفية، *حولية كلية التربية*، جامعة قطر، (العدد5)، الصفحات، 22-23

المعاجم والموسوعات:

جميل صليبا، (1982). *المعجم الفلسفي*. لبنان: دار الكتاب اللبناني.

سعاد الحكيم، (1981). *سعاد الحكيم: المعجم الصوفي في حدود الحكمة،ط1*. بيروت: ندرة للطباعة والنشر.

عبد الرحمن بدوي، (1984). *موسوعة الفلسفة*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، (2004). *معجم التعريفات*، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير.

محمد الكسنزان الحسيني، (2005). *موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان*، ط1. بيروت: دار آية.

محمد بن علي ابن القاضي التهناوي، (1996). *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق علي دحروج، (ج 1). بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

مراد وهبة، (2007). *المعجم الفلسفي*. القاهرة: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع.

نوربير وآخرون سيلامي، (2000). تأليف *المعجم الموسوعي في علم النفس* (وجيه أسعد، المترجمون)، ط1. سوريا: منشورات وزارة الثقافة.

التعليقات والشروح:

[1]ينظر للإفادة: أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية ص 64 و أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية، ص 510 و كمال الدين القاشاني– لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام – تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وآخرون، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ج2، ط1، 2005، ص 543

[2]. يقول الله تعالى :﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ الإسراء الآية :85.

[3]العقل الغريزي هو البصير بأمور الدنيا أما العقل الفطري بصير بأمور الآخرة في حين يكون عقل البصيرة بصيرا بالإيمان

[4]الحواس الباطنية مرتبة في تجويف الدماغ وهي الحس المشترك، والمصورة، والمتخيلة، و الوهمية، والحافظة ترتسم فيها الصور الجزئية، وتلعب دور الوساطة بين الحواس الظاهرة والعقل، لمعرفة حجج الفلاسفة في وجودها و الرد على أدلتهم ينظر: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: تحقيق وتعليق، علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، لبنان، ط1، 1999، ج1، ص 267.

[5]ثمة من أثبت جعل الإلهامحجة وآخر نفى ذلك نفيامطلقا وثالث رأى أنه خيال ولك يجوز العمل به عند فقد الحجج كلها