Issn:2437-0967 مجلة اللغة الوظيفية المجلد11،العدد1 2024

# البعد الصوفي في رحلة أحمد سكير

## Sufi dimension in Ahmed Skeerg's journe

**د/ رضا خميس** [1*]

**مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية/وهران**

**r.khemis@crasc.dz**

**أ.د/الحاج جغدم**

جامعة مستغانم (الجزائر)

djourdemhadj@gmail.com

الملخص

اتسمت النّصوص الرحليّة بعامة ولدى أحمد سكيرج بخاصة بحصيلة لغوية متميّزة أضحت منطلقاً لأبعاد صوفية، حيث تشكل مدونة معرفية تجسّد الواقع وما وراءه من تصوّرات فكرية وفلسفيّة، يتمظهر خلاله وعي الذّات المبدعة وهي تؤطر الفعل المعرفي للفكر الإسلامي ردحاً من الزمن وحسبنا في ذلك شاهداً ما اورده "أحمد سكيرج"[*] في رحلته المشهورة.

1111 المؤلف المرسل: د/ رضا خميس

ضمن هذا المنظور تحضرنا جملة من التّساؤلات: ما هي الحقيقة التي ينبني عليها النصّ الرّحلي عند أحمد سكيرج؟ ما هي القيم التي يجسدها وفي أي مستوى من مستوياته؟ كيف يمكن تحديد البعد الصّوفي في هذا الخطاب؟ بعبارة أخرى ما هي موضوعة الرحلة؟

**كلمات مفتاحية:** البعد؛ الصوفي؛ الرحلة؛ أحمد سكيرج.

**Abstract:**

The traveling texts in general and Ahmed Skeerg in particular were characterized by a distinct linguistic outcome that became the starting point for Sufi dimensions. A knowledge blog reflecting the reality and the intellectual and philosophical perceptions behind it reflects the awareness of creative subjects as it frames the cognitive act of Islamic thought for time.

Within this perspective, we attend a series of questions: What is the truth on which Ahmed Skeerg's Traveller text is based? What are the values he embodies at what level? How can the woolly dimension of this discourse be defined? In other words, what is the status of the trip?

To answer our research tagged "The mystical dimension of Ahmed Skeerg's journey"

**Keywords:** dimension; Sufi; Trip; Ahmed Skeerg.

## 1. مقدمة:

لقد بات واضحاً أن النّص الرحلي فعالية خطابية متميّزة تمتلك من الآليات والشروط التي توفّر له النصيّة ما يجعله ذا أبعاد مختلفة تضمن له الانسجام وشروط التواصل ضمن الفعل المعرفي لعملية القراءة ومعايير الاتصال الأدبي. ولا شكّ أن نزوع النصّ الرحلي نحو التميّز والتفرّد في تشكيله، إنّما يتجلّى لدى غالبية النقاد والمفكرين والفلاسفة في التشكيلة اللّغوية المختلفة والطابع المحايث للتّرميز، على أن تكون هذه الميزة فعلاً معرفياً يعكس في جوهره الفعل الوجداني الذي يتجسد في البعد الصّوفي بكل أبعاده الرّوحية والنّفسية والاجتماعية.

### أولا: موضوعة الرحلة:

يستميز الخطاب الصّوفي عامة ولدى أحمد سكيرج خاصة بنية تشكيلية "تفارق فيها أنواع النّصوص الأخرى مفارقة كمية ونوعية، إذ هي تعتمد في تشييد بنيتها على عناصر تشكيل ينزاح عملها عن نسق الواقع والمألوف اللغوي في طبيعته التّعبيريّة السّائدة، ويدخل في شبكة علاقات لا يمكن استقبالها وفهمها وإدراك مقاصدها وتأويلها باستعمال الأدوات التقليدية في معالجة لغة النصوص، بل تتطلب تلقٍ خاص يتلاءم والطبيعة النوعيّة الخاصّة التي تتمثلها هذه النصوص"[1].

وركحاً على هذا التأسيس، فإنه لمّا كان عسيراً على الصّوفي تمرير رسالته عبر خط الموضوعات التقليدية، اختار الشاعر الصوفي العامّة، وأحمد سكيرج خاصة مسلكاً مكّنه من "اصطناع آليات للتسيير والاخفاء والتي بمثابة البدائل الموضوعية التي تحيل على تلك الأسرار، وتستخدم منها آلية على درجة عالية من العمق للكشف عنها"[2].

من هنا كان ما اصطلحنا عليه "الفتح اللّغوي" بمثابة ممارسة تعبيريّة جديدة، وأفق استبدالي مكن اللغة الانتقال من حال إلى حال "الذي تقوم فيه الحاجة إلى تطوير وتحديث واستبدال هذه الأدوات بأخرى تتناسب والكيفية التي حلّ فيها الخطاب الجديد، بحيث يكون بوسعها محاورته والدّخول معه في لعبة فهم وتفسير وتأويل وقراءة"[3].

وأمام ما يخفيه سر الرحلة للكشف عن المحبوب، وضغوط التلقي المفروضة عليه عنوة، ومعاناة الصّوفي من ضيق العبارة برز الخط الجديد، ومعه لغة جديدة "تتكلم دون واسطة العقل، إنها تخطف القارئ، فكما يسكر الصّوفي، تُسكر لغته، إنّه يخلق لغته نشوتها الخاصّة في أفق نشوته، لا يُعبّر عن نشوة الإنسان إلاّ لغة منتسبة هي أيضاً يجب أن تخرج هي أيضا عن نفسها كما يخرج الصّوفي من نفسه"[4].

لقد استطاع الشعراء المتصوّفة من تجاوز اللغة العاديّة التي يألفها المتكلمون والفقهاء والتأسيس لمنظومة لغوية جسّدها "الفتح اللغوي" ظاهرها تقليدي متداول، وباطنها يتناسب والحالة الروحيّة، لأنّ الذّات الصّوفية تحاول دوماً الانقلاب من عالم الماديات والارتماء في أحضان عالم المثل العليا أملاً في اعتناق الكيان المفعم بالسّمو.

ولأن الصّوفي يراوده الحنين للانفصال عن واقع يراه مادّياً، والاتصال بعودة الروح إلى مصدرها الأول، عليه أن يركب مدارج "لغة تتوغل بالوعي الإنساني نحو أعمق معاني السّمو على تفاهة الحياة وماديتها وحطّتها، وأن تخلص الأنا من سجنه وتخرجه من هشاشة الواقع وتحلق به في سماوات المطلق اللاّمتناهي، بغية تجديد النبض الروحي وارتفاع أعلى درجات الصّعود نحو المتعالي"[5].

هذا السّمو والتّعالي ينتشيه المتلقي من الخطاب الشعري الصّوفي الذي سما باللغة إلى مدارج الكشف والعرفان حتى تجلّت وكأنّها "لغة إلحاد وغطرسة، ولكنها في الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هو يتمم، وأرادوا أن يصفوا الروح المحمدي فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حيّ فعّال فيهم"[6].

إنّ اللغة التي لا تسمو إلى مصاف الكشف والعرفان، ولا تستميز بعبارات المواجد، والاشتياق، والشّطح والحال والمقام، والسّكر، والبيان، والوصل، والفناء، والقلب، والحلم، واللغة التي لا تواكب التّجربة الشّعرية الصّوفية، ذلك أنه "ليست اللغة إلا بديلاً مقنّنًا للتجربة نفسها"[7].

وعليه، فإن اللغة التي يمتطيها المتصوفة هي لغة التكتم وعدم البوح، حتى لا تنكشف أسرارهم، لأنّ الصّوفية "يستعملون ألفاظاً فيها بيهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والجمال والتستر على ما بينهم في طريقهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها "[8].

**ثانيا: البعد الصوفي في الرحلة:**

وحتى نستجلي الغامض والمبهم، وقفنا عند حدود قصائد بعينها من رحلته هاته، وركزنا على تلك التي تحمل هموم شاعر لم يجد لغة تطفئ ناره وتخمد ضمأه إلا لغة "التّعبير عن نشوة الصّوفي وسكره ووجده وسطحه، تتألم هي أيضاً ألم الصّوفي لحظة عجزه عن اختراق الحجب والكشف عن جمال الحقيقة، خاصّة وأنّ القضية تتعلق بالقول وبالواردات والتجليّات التي تحجبها اللغة كلّها جهدت للكشف عنها"[9].

إنّ الكشف عن جمال الحقيقة الهارب في ثنايا الأشياء المشكلة للكون يجسده هذا الخطب، فيفصح عن نشوة الحبّ الإلهي. يقول في شيخه العارف بالله الدّال على الله في سرّه ونحو أن مربّي المردين القدوة الكامل الشيخ سيدي الطاهر بن عمار[10]:

**حركتني لواعج الأشواق لمديح الكريتلي الحرّاف**

**كادت الشمس أن تحاكي سناه بين أهل الكمال في الإشراق**

**ولقد نال ذاك لا رب ممن صار للمصطفى من العشاق**

**سيدي الطّاهر بن عمّار من بالسير قد كان للبريه ساق**

**فسقاهم بكأس سرّ ولكن للكريتلي وفى بكأس دهاق**

وإذا تأملنا بنية الخطاب الشعري لدى أحمد سكيرج في أعمق مكوناته، وجدناه يعجّ بشعر يصوّر الحقيقة المحمدّية فتراه يذكرها بشكل مباشر، وتارة أخرى أتيها يذكر مقام القطبية مشيراً إلى شيخه.

يقول:[11]

**تحلّى بتاج ما تحلّى به امرؤ من الأوليا بين الورى دون نكران**

**تجلّى على كرسي الخلافة بينهم يإرث من المختار سيد الأكوان**

**محمد المختار من جلّ قدرة وأيده المولى بآيات قرآن**

**فأثنى عليه بالبذي يستحقه فلم ير للمختار في الكون من ثان**

**أفاض على الأكوان أمداد سيره فعم جميع الخلق منه بإحسان**

**فلا ذرة في الكون إلاّ وفضله أحاط بها لولاه لم تك في الآن**

**فلولاه ما تمّ الوجود ولم يكن وجود لا ملك وجن وإنسان**

**ولم يكن الشيخ التّجاني وارثاً له ليمدّ الأولياء بعرفان**

**فأصبح في العلياء قطب زمانه وخاتم كلّ الأولياء بإذعان**

وعليه، فإن هذا النصّ يجسّد مقولة" الحقيقة المحمّدية" التي تجاوزت اللغة المألوفة لدى المتلقين، كونها قائمة على "التّشويق والسّؤال ومعرفة المجهول، والدخول في حركة اللاّنهاية"[12]. وبها يتحدث الشاعر بلسان الجمع، أي بلسان القطب محمد (صلى الله عليه وسيلم) منسوباً إلى شيخه (التّجاني) على مستوى البناء اللغوي.

إنّ تجربة الكشف عن المقولة المعرفية لشعر المعتقد لدى أحمد سكيرج" الحقيقة المحمدية" جسّدتها لعبة اللغة الثانية التي امتطاها الخطاب الشعري الصّوفي الذي "يؤهل صاحبه للاتحاد بالحقيقة المحمدية، وذلك في حال الوصول إلى مقام الجميع"[13].

ويقول أيضا:[14]

**وردّ المنهل الألف فأروى غيره بعدما غدا خير ساق**

**فسقى كؤوساً من السرّ ملء بعدما قد سقي بكأس دهاق**

**فترى حوله الأفاضل تحكي أنجماً وهو الشمس في الإشراق**

وقد جاء التعبير عن الحبّ الإلهي متجاوزاً الألفاظ التقليدية، حيث أشبعها بمعاني تتصل وتتصف بالرّوح الأعلى: (السقي، الكأس، الانتشاء، النشوة، السّكر، الحب، البدر، الهلال).

إنّ المتأمل في الخطاب الشعري لدى أحمد سكيرج في رحلته بهتدي إلى مقولة "الحقيقة المحمديّة" التي جسّدها الشاعر من خلال الفعل المعرفي والتي تقضي بأزلية الروح المحمّدي، إذ تقدّمت حقيقته على كل الأشياء والخلفاء والأولياء، وأفاض نور باطنه على أولئك وهؤلاء.

ينقلنا طرح مقولة "المقام المحمدي" لدى أحمد سكيرج، الذي أفاض في صياغتها "شهراً بالإضافة إلى معالم صوفية أخرى وبأسلوب فنّي يرقى بالشعر الصّوفي الابتداعي من جفاف التّجريد إلى حيوية التّصوير واتّساع الخيال، موظفا أكبر قدر ممكن من طاقة الشعر التصويرية، واللغوية، والإيقاعية، مستغلاً أساليب الشعراء القدامى وطرائق تعبيرهم، كالوقوف على الأطلال، وندب الأحبّة، وذكر الأماكن"[15].

ومن خلال هذا الخطاب يمكن القول بأن "الله لا يمكن معرفته بواسطة ذات أخرى كما لو كان موضوعاً آخر، وإنما يُعرف بذاته هو نفسه، على اعتبار أنه هو الذات المطلقة، وهذه الذّات المطلقة هي الذات الفعالة في كل معرفة لله، بمعنى أن الله هو نفسه الذي يُفكر في تفكير العقل الإنساني فيه"[16].

ولمّا كانت التجربة الصّوفية تجربة قلب وذوق، لم تعد تحتمل اللغة العادية القاصرة عن تأدية مهامها، لأن محنة الصوفي أكبر من أن تُعبّر عنها تلك اللغة إلا اللغة التي تخترق المجهول، وتستنطق الصّمت، وتستحضر عوالم خفيّة، لأنها "لغة لا تقول إلا صوراً منها، ذلك أنها تجليات للمطلق، تجليات لما لا يُقال، ولما لا يوصف، ولما تتعذر الإحاطة به"[17].

وبهذا (الفتح اللغوي) تمكّن أحمد سكيرج من إيجاد نمط لغوي تجاوز به المتداول، لأنّ هذه اللغة "تفتح المجال واسعاً لاحتمالات أكثر وتنشئ مساحة جديدة للفهم قوامها التأويل، وتؤسس لمسار قرائي

مغاير يتجاوز الظاهر اللّفظي للخطاب الصّوفي، وذلك بطمس بنية المعيار والقضاء على نوع القراءة التي تُنسب إليه"[18].

وهذا ما نلحظه في لغة هذا الخطاب –التّالي ذكره– حينما تتبدّى الريح، كما لو أنها أنثى، تُرسلُ عِطْرها على تلك البقاع، وهي إذ تفعل ذلك إنّما تتشرب الروائح العطرية، وبهذه النسمات يُسكر أحمد سكيرج أو الرّوح الصّوفي بعامة، ومدار الأمر أن الريح تذكره بعهوده القديمة، ففي المعتقد الصوفي أنّ الله أخذ عهداً على البشر أن لا يعبدوا سواه. يقول[19]:

**بالله يا ريح الصِّبا مرّي على تلك البقاع وحيّها بسلامي**

**وقل السلام عليك يا مفتى الزما ن وحافظ الأعراف والأحكام**

من هنا أضحت الريح في مفهوم الصّوفي بمثابة النّسيم الذي تستنشق منه الذات الإنسانية نفحاتها الإلهية، فتنمّي فيها حتى السّكر، لأنّ الكون كلّه رموز لا تنتهي" فالرمز من الألفاظ الجارية ومعناه معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلاّ أهله، ويكاد الرّمز الصّوفي يرادف الإشارة، وهي ما يخفى على المتكلم كشفهُ بالعبارة للطافة معناه، كما يرادف الإيماء"[20].

وخلاصة القول، أن أحمد سكيرج في رحلته، يهتدي إلى مقولة "الحقيقة المحمدية" التي جسدها الشاعر خلال الفعل المعرفي، والتي تقضي بأزلية الروح المحمدي، إذ هدمت حقيقة على كل الأشياء، والخلفاء والأولياء، وأفاض نور باطنها على اولئك وهؤلاء.

**الهوامش:**

**** لتجيب عن بحثنا الموسوم بـ "البعد الصّوفي في رحلة أحمد سكيرج"

[1] –محمد صابر عبيد، شيفرة أدونيس الشعرية–سيماء الدّال ولعبة المعنى، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2009، ص25.

[2] –أمينة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص63.

[3] –محمد صابر، عبيد، م.س، ص24.

[4] –أدونيس، الصّوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص120.

[5] –عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، دار الوصال، الجزائر، ط1، 1994، ص56.

[6] –محمد شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، 1984، ص354.

[7] –جون كوهن، ينبّه اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال، المغرب، ط1، 1986، ص33.

[8] –أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: خليل منصور، دار الكتب ، بيروت، 1998، ص89.

[9] –نصيرة صوالح، إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي، رسالة ماجستير مخطوطة، قسم اللغة العربية وآدابها، جامع تلمسان، 2005، ص61.

[10] –أحمد سكيرج، الرحلة الحبيبيّة الوهرانية، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2011، ص133.

[11] –أحمد سكيرج، م.س، ص84.

[12] –أدونيس، الصوفية والسريالية، ص145.

[13] –أبو العلا عفيفي، التصوف —الثورة الروحية في الإسلام– دار المعارف، القاهرة، ط1، 1963، ص131.

[14] –أحمد سكيرج، م.س، ص135.

[15] –أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب، الأردن، ط1، 2008، ص21.

[16] –محمود رجب، فلسفة المرآة، دار المعارف، مصر، ط1، 1994، ص146.

[17] – أدونيس، الصوفية والسريالية، ص23.

[18] –نصيرة صوالح، إشكالية التلقي في الخطاب الصّوفي، ص67.

[19] –أحمد سكيرج، م.س، ص142.

[20] –أبو نصر السّراج الطوسي، اللّمع، تح: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، 1960، ص338.

**قائمة المراجع:**

1) أحمد سكيرج، الرحلة الحبيبيّة الوهرانية، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2011.

2) أدونيس، الصّوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992.

3) أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب، الأردن، ط1، 2008.

4) أمينة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

5) جون كوهن، ينبّه اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال، المغرب، ط1، 1986.

6) عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، دار الوصال، الجزائر، ط1، 1994.

7) أبو العلا عفيفي، التصوف –الثورة الروحية في الإسلام- دار المعارف، القاهرة، ط1، 1963.
8) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: خليل منصور، دار الكتب ، بيروت، 1998.
9) محمد شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، 1984.
10) محمد صابر عبيد، شيفرة أدونيس الشعرية-سيماء الدّال ولعبة المعنى، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2009.
11) محمود رجب، فلسفة المرآة، دار المعارف، مصر، ط1، 1994.
12) نصر السّراج الطوسي، اللّمع، تح: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، 1960.
13) نصيرة صوالح، إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي، رسالة ماجستير مخطوطة، قسم اللغة العربية وآدابها، جامع تلمسان، 2005.