سميائية الأحوال الصوفية في الشعر الجزائري المعاصر

The Semiotics of Sufi Tastes in Contemporary Algerian Poetry

محمّد كعوان* المدرسة العليا للأساتذة * قسنطينة * الجزائر

ملخص

تتنـاول هـذه الورقـة البحثيـة كيفيـة توظيـف الخطـاب الشـعري الصـوفي الجزائـري المعاصـر للأحـوال الصـوفية السـامية والتـي اصطلح عليها الصوفية بالوارد، وبالمذاقات، وهي أحـوال عبر عنها الشـعراء بلغـة وجديـة تميـل إلى الشـطح، لغـة الـدهش والحيـرة والاضـطراب، لتصوغ لنا تجربة كتابية مخصوصة .

وسنحاول استقصاء دلالات هذه الأحوال في تجـارب شـعرية جزائريـة معاصـرة ناضـجة، اسـتوحت رؤيتهـا الصـوفية إمـا مـن الممارسـات القرائيـة، أو مـن تجاربهـا الروحيـة الموغلـة في التجريـد والغمـوض وفـق الرؤيـة السـميائية التي تعتمد التأويل كأساس أولاني لاستبطان الدلالات الرمزية الصوفية .

الكلمات المفتاحية : التجربة الصوفية، الشـعر الصـوفي الجزائـري المعاصـر، الأحـوال الصوفية، المذاقات، الطريق الصوفي .

Abstract

This research paper deals with how the contemporary Algerian Sufi poetry discourse employs the supreme Sufi tastes, which are termed by Sufism as the incoming and the tastes. They are tastes expressed by poets in a language that tends to be the language of surprise, confusion and turmoil, to formulate for us a specific writing experience. We will try to investigate the indications of these tastes in mature contemporary Algerian poetic experiences, which their Sufi vision was inspired either by reading practices or from its spiritual experiences that are deeply involved in abstraction and ambiguity according to the semiotic vision that adopts interpretation as a primary basis for the introspection of the Sufi symbolic connotations.

Key-words: Sufi experience, contemporary Algerian Sufi poetry, Sufi tastes, flavors, Sufi path.

توطئة:

سنتناول في هذه الدراسة الأحوال الصوفية السّامية التي وظّفها الخطاب الشّعري الجزائري المعاصر، أو عبّر عنها بلغة تميل إلى الشطح، وقد أسميناها بـ «المذاقات» لكونها تمثّل أحوال الوصول؛ حيث يكون الصّوفي في حال القرب ؛ إذ تختلط الضمائر هنا بين الأنا والأنت، فينطلق الخطاب في توظيف لغة رمزية تعبّر عن وجد فائض، وغلبة حال، لغة تنطلق من الدهش والحيرة إثر فعل المشاهدة والتجلّي، لتصوغ تجربة كتابية متميزة تحاول قدر الإمكان نقل هذا الإحساس الفياض إلى القارئ، ومن تمّ إطلاق عنان خياله ليسبح في فضاء كلّه تجريد؛ إذ لا وجود لمثيل له في أرض الواقع.

إنّ التجربة الصّوفية هنا تبلغ قمة عطائها، وهو ما يجعل فعل الكتابة يتماشى معها، حتّى إذا ما وصل أفقا معينا أعلن عن قصوره في ملاحقة تفاصيل هذه التجربة، والتي تقوم أساسا على اتساع مذهل للرؤيا وارتفاع مفاجئ لعنصر القلق، الذي يتجلى في الخطاب عن طريق لغة الشطح، وهي عبارات تعكس ضيق أفق اللغة ، والتي عبر عنها عبد الجبار النفري بمقولته الشهيرة : كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة.

الحال لغة واصطلاحا:

والحال في اللغة : الوقت الذي أنت فيه[1]، وجمعه أحوال، وهو وصف للمذكر والمؤنث، ويصح القول هذا حاله وهذه حاله . أما من الناحية الاصطلاحية، فهو ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب لذلك سمي بالوارد، لأن ما يرد على القلب لا يكون إلا حزنا أو طربا، أو بسطا أو قبضا. وقد قيل لا ورد لمن لا وارد له، وهو من أحوال عمل القلوب التي ترد على قلب العبد السالك في طريق الارتقاء، وهو من صفاء الأذكار، والأحوال لا تدوم، وإن دامت صارت مقامات، وهذه الأخيرة مكاسب، أما إن زالت فهي من باب الجود، لذلك قيل الأحوال مواهب والمقامات مكاسب .

1-حال الوجد:

يعيش الشاعر المعاصر مع قصيدته حالة وجدية عارمة أثناء لحظة الكتابة؛ إذ يكون تحت سيطرة وارد قوي، يورث الحزن أو السّرور، وفي هذه الحال يكون الشّاعر مسكونا بسيطرة اللاشعور؛ حيث تصبح الكتابة أشبه بالسّيلان الحرّ، فهو لا يملك سلطة على نصه لوقوعه تحت سطوة تجربته الشعرية ، والتي هي في عمومها تجربة نفسية لاشعورية صادمة، وهي شبيهة بتجربة الوجد الصوفي .

فالصّوفي أثناء وقوعه تحت سطوة حال الوجد يكون في حال فقد، نتيجة غلبة الشوق عليه، فيحصل له اضطراب في الجوارح، وهذه الحال أقرب إلى حال الفناء، إلاّ أنّ الفناء يصحبه سكون الجوارح، بينما تكمن الحركة في الروح، أمّا أثناء حال الوجد فالجسد بحواسه لا يستطيع السيطرة على سكونه فتنفلت الحركة من الجوارح، تعبيرا وترويحا عما يدور بالداخل من اضطراب قوي، وهذه الحال؛ أي حال الوجد حاضرة بكثرة في الخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر، حيث عبر عنها الشعراء بطرائق متباينة، من التصريح إلى التلميح.

فلو تتبعنا حضور الدّال «وجد» وتواتره داخل هذه النصوص، لعثرنا حتما على ذلك التباين الدلالي ، والذي لا يمكن كشف رمزيته الصوفية بالقراءة الأفقية التي تكتفي بالدلالات القريبة ، حيث يتحتم علينا استثمار آليات التأويل السيميائي في قراءتنا لهذا التموضع السيميوزيسي الذي يحمّل الدوال رمزية إيحائية تستمد قدرتها الترميزية من طبيعة التجربة الشعرية المعيشة، وهي تجربة صوفية متعالية .

ويمكننا التدليل على هذا الحضور بهذا المقطع الشعري من قصيدة «غرداية» للشاعر عثمان لوصيف:

ها ترامى بيَ الوجد حتى أتيتك
مغتسلا بالصباباتِ

مشتعل القلب .. والأغنياتِ[2]

يعبّر الوجد هنا عن حال المحبة الذي فكت زمام قيده من يد صاحبه فأصبح مقادا لا قائدا، من هنا أصبح الوجد أمير هذه العملية -الحبّ-فهو مهيّج القلوب ومثير الحنين، وحامل العيون إلى بحار الدموع، وحال الوجد يحصل غالبا نتيجة الذّكر والسّماع، فـللذّكر «عندهم أجنحة تحلّق بها أرواحهم في عليين، وليس كما يعرفه عامّة المتعبدين من أنّه وسيلة لعلوّ الدّرجات يوم القيامة، فهذا ما لا يخطر للمحبين على بال، لأنّهم يذكرون بغية القرب والتمتع بنعيم المشاهدة بالاستغراق في الفناء»،[3] والوجد هو أحد مراتب الوصول فمن حصلت له الغيبة وصل إلى المشاهدة، ومن ثمّ كان واصلا مقربا، يقول لوصيف:

واقف ألهو بدمعي
إذ جرى من مقلتيا
ها أنا قد ساقني الوجد إليكْ
جنت لما ضاقت الأرض عليا
آوني يا أيها البحر لديكْ![4]

إنّ الوجد هو القائد إلى المشاهدة لدى الشاعر عثمان لوصيف، وكلّ وجد لا يكون وسيلة للوصول إلى الشهود صاحبه قاصر عن بلوغ مراده. والمكتفي بالوجد يحس بفرح عارم يعتريه؛ لأنّه منتهى استعداده.

ويعبّر الشاعر مصطفى الغماري عن وارد الحزن الذي أدى به إلى الوجد من خلال حنينه المر إلى خضراء الظلال، يقول:

ليلة الوجد انفساح مبهم الرؤيا حزين
وعصافير الشتاء البيض يدميها الحنين
الحنين المر هذا...
أم مسافات السنين..؟[5]

أثناء حال الوجد يفاجأ الصّوفي ببعض من المعارف الربانية تغرقه، حتى إذا ما أفاق من غيبته تلك فقد ما وجد إلا علمه، والواجد صاح بجوانبه الدّاخلية، مغيب بجوارحه، يحس بنشوة روحية إثر انقشاع الوجد عنه، يقول يوسف وغليسي في قصيدة «انتظار على مرفإ العشق»:

ظمآن إنّي للقياها... فيا قدري متى ستروي سماها رمل أحزاني!
وفي دوالي هواها تهت منتشيا في سكرة الوجد قد ضيّعت عنواني!
صحوت من ولهي.. والطّيف يغمرني والقلب اسفنجة حبلى بإيماني![٤]

يقرن الشّاعر هذا السّكر بالوجد؛ لأنّه حال قريب منه؛ إذ يلتقيان في حال التغييب الذي يحصل فيهما على السّواء، كما أنّ السّكر يحصل من مشاهدة جمال الجلال، وسببه المحبة، ومن أغراضه الهيمان بالمحبوب، والسّكر يعقبه الصّحو دوما وكذلك الوجد.

ويمثل الوجد لدى إدريس بوذيبة إحدى الدّوال الرامزة في كثير من قصائده فمرّة يغمر الأزرق ملول هذا الوجد العاتي فيفنيه في منفاه،[٥] ومرّة أخرى مع رابعة العدوية، حين يغمرها الحنين والشوق إلى لقاء الحبيب، يقول:

لقد فقدت وجدي في وجدي
ووجدت عن شر الأسرار
لا تتركني لهبوب الدمع الأزرق
وحدي لا تتركني[٦]

تكتسب هذه الحال لدى ادريس بوذيبة شفرتها الصّوفية الموسومة بالرمزية والتكثيف اللغوي، من خلال تحميلها لسياق صوفي، ففي السّطر الشّعري الأوّل نعثر على ثلاثة مصطلحات صوفية، وهي على التوالي: الفقد، الوجد، الأسرار، فالفقد «ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد»،[٧] أمّا فقد الوجد، فهو امّحاء هذا الوجد لزوال سبب وجوده، أو ورود حال أعلى منه، كالفناء؛ إذ يفقد الصّوفي

إحساسه بفنائه عن نفسه وبأنّه في حضرة الوجد، وهنا يكون الفناء هو الحال الوارد عليه.

لقد اكتسب هذا الحال في الشّعر الصّوفي الجزائري المعاصر دلالات عدّة، إضافة إلى تأديته وظيفته الصّوفية، فإنّه يعبر عن قلق الشاعر المعاصر، وعدم استقراره الداخلي والخارجي، والذي ينعكس لا إراديا على تصرفات الشّعراء المعاصرين أثناء حال الكتابة، أو حين مجابهتهم لظروف الواقع المرير، ولعلّ الحزن هو الحال الأكثر قربا وتعبيرا إلى تجاربهم الشعرية، نتيجة فشلهم في تحقيق رغباتهم، خاصّة وأنّ كلّ الوسائل التي لها قدرة على التغيير أصبحت في أيادي عدوانية بالدّرجة الأولى، وهو ما حدا بهم إلى تمثيل هذه المأساة شعريا رامزين لها برموز صوفية؛ لأنّ هذه المأساة أقرب إلى مأساة الصّوفي في محاولته للوصول إلى محبوبه، فتقف به راحلته على قارعة الطريق ، ويعود منكسر الهمة.

2- حالا السّكر والصّحو:

السّكر من الأحوال العالية لدى الصّوفية، وقد أعلى من شأنه القشيري حين جعله أفضل من حال الغيبة، وقد أورد تعريفا لهما في رسالته قائلا: «الصّحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة والسّكر غيبة بوارد قوي وللسّكر زيادة على الغيبة، من وجه ذلك أنّ صاحب السّكر قد يكون مبسوطا إذ لم يكن مستوفيا في سكره، وقد يسقط أخطار الأشياء عن قلبه، في حال سكره، وتلك حال المتساكر . والغيبة قد تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء».[10]

وحال السّكر إنّما يحصل إثر مباغتة الجمال لسر المحبوب فتغلب عليه الدّهشة والحيرة لعدم انتظاره لتلك الكشوفات، وهو شبيه بتلك الحالة التي توصف بالغيبوبة لدى المريض، كما أنّه أقرب إلى حال شارب الخمر الذي غاب عن وعيه من فرط الشرب، علما أن الشرب والشراب والسكر والري هي رموز صوفية تعبر عن هذه الحال.

ويحضر السّكر والصّحو في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر بكثافة، وهما يشيران إلى حالي الحبّ والفناء في المحبوب؛ حيث لا تكاد تخلو قصيدة من تلميح إلى هذه الحال، خاصّة وأنّ الحبّ هو النقطة المركزية التي تدور حولها كلّ أحوال الصّوفية، وحال السّكر من الدّوال الأكثر تعبيرا ونقلا لتلك الحال. وقد يكون من أسباب ذلك شغف الشعراء وتعلقهم بالرموز الخمرية في الشعر العربي القديم .

يعدّ الرّمز الخمري من الرّموز القديمة جدّا في الشّعر العربي، إلاّ أنّ الصّوفية جعلوا منه رمزا صوفيا بنقلهم لتلك التجربة من دائرة المجون إلى دائرة الحبّ الإلهي، مستخدمين في ذلك الألفاظ نفسها التي كان يتداولها الشّعر الخمري قديما، من وصف للخمرة ولونها وصفاتها، وكؤوسها... إلخ.

وأكثر ما نجد هذا لدى ابن الفارض الذي ذكر المجلس والندمان والحنين إلى ذلك كلّه، وهذا الرّمز الخمري المعبّر به عن حال السّكر كثير الورود في الخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري القديم، وأكثر ما يتجلى عند الأمير عبد القادر الجزائري؛ أبو مدين شعيب ، عفيف الدين التلمساني ، عبد الرحمن التعالبي ....إلخ

أمّا في خطابنا الشّعري الصّوفي المعاصر فنجد أنّ هذا الرّمز يحمل المعنى نفسه، فغالبا ما يرد هذا الرّمز في النصوص الشّعرية معبّرا عن حال الظمأ إلى الري، يقول يوسف وغليسي في قصيدة «إسراء إلى معارج الله»:

أنا المهاجر نحو الله في صلواتي رحت أسأله كيما ينجيني..
محجل غرة في جبهتي.. ظمئ واحوض أحمد إن الظمأ يفنيني
يا ناذل الحوض إني ها هنا ظمئ من كوثر الروح هات الخمر تسقيني
من كوثر الروح صب الخمر أودية تروي صحاري تروي الروح ترويني[11]

الارتواء في اللغة هو الوصول إلى حدّ التشبّع، وهو حال غير الكمّل في طريق الصّوفية، فقد أورد القشيري حديثا مفاده أن يحيى بن معاد (ت 258 هـ) كتب إلى أبي

يزيد البسطامي «ههنا من شرب كأسا من المحبّة لم يظمأ بعده، فكتب إليه أبو يزيد: عجبت من ضعف حالك، ههنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغر فاه يتزيّد».[12]

فالتزيّد من هذه الحال للكمّل، أمّا الاكتفاء بالارتواء أو بمجرّد الإحساس بذلك فهو للقاصرين عن مواصلة الطريق، والخمرة الصوفية لدى يوسف وغليسي- تأخذ مفهوما آخر، فالرضاب إحدى تجليات هذه الخمرة الإلهية؛ وهو شيء ملموس، ولمّا كان الرّضاب إحدى المثيرات الكبرى للنشوة الحاصلة بين الحبيبين؛ رمز به إلى تلك الخمرة المسكرة، يقول وغليسي في قصيدة «شطحات من وحي الفناء والتجلّي»:

تساقينا الهوى ولها ووجدا فذابت مقلتاي ومقلتاها

سكارى قد فنينا نحتسي خمرة صوفية روحي فداها

رضاب في صحاري الروح يهمي يروي جنّة فقد شذاها[13]

ليس السّكر غيبة عن الإحساس، «وإنّما غيبة عن كلّ ما يتعارض والطرب فهو يورث في الإنسان الطّرب والبسط والإذلال، وإفشاء الأسرار الإلهية، وكلّ غيبة يغيب فيها الإنسان عن إحساسه فليست بالسّكر وإنّما هي فناء أو محق»،[14] والبيت الثاني في شطره الأوّل يعبّر عن حال الفناء الذي يعقب السّكر، ومن المعتاد عليه في حال السّكر أن يلحقه الصّحو، كما أنّ الفناء يلحقه البقاء، وقد تعبّر نقاط الحذف تلك عن حال الصّحو الذي يذهب بحال السّكر، ليضع السّالك أمام حال جديد -الفناء-.

إنّ الوارد هو ما «يرد على القلب من كل اسم إلهي... وكلّ وارد إلهي لا يأتي إلا بفائدة... والفائدة التي تعمّ كلّ وارد، ما حصل عند الوارد من العلم من ذلك الورود»،[15] ومن طبيعة الوارد أنّه لا يدوم؛ فما إن يرتفع حتى يعقبه وارد آخر. ووارد الصّحو هو من الطبيعة نفسها لوارد السّكر، يقول عثمان لوصيف معبّرا عن حال صحوه:

وعادت إليّ الدار بعد فراقها وردّت إليّ الرّوح بعد المنيّة

وأحسست أنّي أنتمي لعناصري وأنّي ألاقي جوهري وحقيقتي[16]

إنّ الصّحو لا يكون إلاّ بعد السّكر، فمن لا سكر له لا صحو له، أمّا قبل ورود حال السّكر فلا يعدّ الصّوفي صاحيا، وإنّما صاحب حضور أو بقاء، وما إن ينزل حال الصّحو على الصّوفي حتّى يحنّ من جديد إلى السّكر والتزيّد منه، يقول أحمد عبد الكريم:

أعِدِّي لِيَ الخمر نَخْبَ انهِمَار الصَّبَابةِ
فَاليَومَ سُكرُ
وَفِي الصَّحو متَّسعُ لِلحَنينِ
إِلَى امرَأةٍ لاَ تُخاصِرُ غَيْرَ الفَراغِ
وَأوردةِ القَطرانِ[17]

إنّ الخمر هي المحبة الإلهية التي ينشدها الصّوفية في أشعارهم، وهي «علّة الوجود وسرّه الأوّل ومبدأ الخلق حيث كانت الذات الإلهية كنزا مخفيا فلمّا أحب الله أن يعرف خلق الخلق فبه عرفوه، وهذا الرّمز نجده شائعا عند متصوّفة الفرس من المسلمين، وخاصة في أشعار جلال الدين الرومي، وعبد الرحمن الجامي وغيرهما وأكثر الظن أنّ هذا الرّمز الخمري انتقل من الأدب الصّوفي العربي إلى المتصوّفة الفرس، فأثّر فيهم أيّما تأثير بعكس الرّمز الغزلي الذي يظن أنّه انتقل من الفرس إلى العرب»،[18] أمّا في شعرنا الصّوفي الجزائري المعاصر، فيعدّ الرّمز الخمري امتدادا لما سبقه، إلاّ أنّه يخالفه في بعض الأوجه، فهو لم يعد اجترارا للأساليب القديمة، كالذي وجدناه لدى الأمير عبد القادر الجزائري، والذي هو أشبه بخمريات ابن الفارض، وهذا الاجترار تعدى جوانبه المألوفة من تقليد وإعادة بناء السياق نفسه وبشفرة واحدة، إلى الجوانب الشكلية مثل النّسج على روي «الميم» الذي يشكّل روي ميمية ابن الفارض، أمّا في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر، فنشهد انزياحا طفيفا في جوانب عدة، أوّل هذه الجوانب أنّ القصيدة المعاصرة في الجزائر، والتي تنحو منحى صوفيا؛ قد استغنت عن إفراد قصيدة مستقلة لحال السّكر كما كان من قبل؛ حيث أصبح ورود حال السّكر في النّصوص الشّعرية تعبيرا عن درجة معينة من المحبة، وعن حال نازل بالسّالك في لحظة من اللحظات العروجية، إضافة إلى كون الخطاب الشّعري المعاصر لا يصف الخمرة وصفا دقيقا، كما فعل ابن الفارض في

قصائده، إنّما يكتفي بالإيحاء، وسنجد هذا جليا في نصوص عديدة[19] يصعب حصرها في هذا المقام؛ حيث تنتفي هنا غائية هذا الحال، فالسّكر لم يعد غاية للصّوفي بقدر ما هو حال يتلون به السّالك أثناء ارتقائه في السلم العروجي.

3- أحوال اللوائح واللوامع والطوالع:

يذكر صاحب الرسالة أنّ هذه الألفاظ «متقاربة المعنى لا يكاد يحصل بينها كبير فرق وهي من صفات أصحاب البدايات الصاعدين في الترقي بالقلب، فلم يدم لهم بعد ضياء شموس المعارف، لكنّ الحق سبحانه وتعالى يؤتي رزق قلوبهم في كلّ حين... فكلّما أظلم عليهم سماء القلوب بسحاب الحظوظ سنحت لهم فيها لوائح الكشف وتلألأت لوامع القرب وهم في زمان سترهم يرقبون فجأة اللوائح».[20]

واللوائح هي مقدمة اللوامع، وهي نفسها فاتحة للطوالع، وهذه الأخيرة هي «أوّل ما يبدو من تجليات الأسماء الإلهية على العبد فيحسن أخلاقه وصفاته بتنوير باطنه، وقيل هي أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس سائر الأنوار»،[21] وأوّل ما تبدو هذه الطوالع تكون على شكل لوائح، وهي كالبروق التي تشرق على قلب السّالك فتزيل ظلمتها، ثمّ اللوامع وهي أظهر من اللوائح، وبقاؤها أطول فقد تدوم «وقتين أو ثلاثة، والطوالع أبقى وقتا وأقوى سلطانا وأدوم مكثا وأذهب للظلمة».[22]

لقد وردت هذه الأحوال بكثافة كبيرة في الخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر، وجلّها تنطوي تحت «دال» معجمي واحد، وهو «البرق» وغالبا ما تعبر مشتقات هذا الدّال عن هذه الأحوال كالومض القبس، الشُّهب، وهي جلّها تحمل صفة السّرعة والإشراق اللحظاتي الخاطف، وتحضر في نصوص عثمان لوصيف بهذه السمات: البرق ، البارق، الإشراقة، اللمع ، الالتماع، وهي كثيرة الورود في نصوصه الشّعرية، يقول واصفا انتظاره لها:

أتلظى تحرقا والتياعا والصبابات ثورة في جراحي

باحثا عن إشراقة تتناهى عندها كلّ غدوة ورواح
يا قوافي غلغلي في الحنايا وأجسي نبض بارق لماح
لم أزل أرقب التماعاته أن تتجلى على الذرى والبطاح[23]

لقد أعطى لهذه الأحوال صفات عدّة تدور جلّها حول سرعة زوال هذه الأحوال، فهي موسومة بالإشراق، البروق، اللمعان، الضياء، وهذه اللوامع الساقطة على قلب العارف ما هي سوى «أنوار.. تنعكس من الخيال إلى الحس المشترك فتصير مشاهدتها بالحواس الظاهرة فترى أنوارا كأنوار الشهب والقمر فتضيء ما حولهم»،[24] وينقل لنا هذه المشاهد الأخضر فلوس في مسرحية شعرية صوفية موسومة بـ«حديقة الموت»؛ وهي مكونة من مشهدين، وعدّة شخوص يتفاعلون داخلها مشكلين حال الارتقاء والعروج الصّوفي؛ حيث يمثل لنا الشّاعر باعتباره ذلك الصّوفي المسكون بالشوق إلى دخول الحديقة، أين يكون اللقاء و«الصاحب» رفيقه في الرّحلة ، أما «الحارس» فهو حجابه عن الرؤية الشهودية القلبية:

الصاحب: الكل ضدك شاعري
فلقد تيسمت الحديقة، قطرت أسرار عينيها على ورد يعانقه الذبول!
الشاعر: دعني من الألغاز..فسر ما تقول!
الصاحب: سيدي دخل البريق إلى الكهوف
فأزهرت، بسط الحمام جناحه في الأفق
فاخضرت مواسمه،، وأورقت الفصول[25]

إنّ البريق الذي دخل الكهوف، ما هو سوى نور أضاء ظلمة القلوب، فهي كالكهوف مظلمة حتّى إذا طالها لمع بارق من السّماء أضاء ظلمتها وأخرجها من غربتها، وفي مطولة شعرية للشّاعر نفسه معنونة بـ«رقية» يصف رحلته السندبادية تلك في محاولة للوصول إلى معارج الروح، يقول:

سأعطيك كلّ المفاتيح -سيدة الوعد-

إذا جئت من أفق مثقل بالنبؤات والبرق[26]

لقد جمع بين النبوءة والبرق؛ لأنّ النبوءة تستدعي حضور المعارف الربانية واليقينية؛ إذ تتجلى على قلب النبي، كما أنّها أشبه بالبروق التي هي «ما ثبت من أنوار التجلّي»،[27] والبروق تخطف؛ لأنّها مفاجئة وسريعة الزوال، ومنها البارقة وهي اللائحة التي تلح على السالك ، وترد من الجانب الأقدس ، ثم لا تلبث أن تنطفئ ، وهي من أول الكشف ومباديه[28] . وفي النصوص الصّوفية تعبّر عن سرعة الحال النّازل على السّالك وعدم دوامه، كما أنّها تدلّ على قرب الفتح الرّباني،[29] وعلى الجذب الإلهي للسالك وإعانته على اختزال الطريق.

4-حال الفناء:

الفناء من مصدر «فني يفنى فناء إذا اضمحل وتلاشى وعدم، وقد يطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه مع بقاء عينه»،[30] والفناء حال معقد يحصل للسّالك أثناء شهوده للحضرة الإلهية، وهو «أن تذهب المحدثات في شهود العبد وتغيب في أفق العدم كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق كما لم يزل، ثمّ تغيب صوره المشاهد ورسمه أيضا فلا يبقى صوره ولا رسم ثم يغيب شهوده أيضا فلا يبقى له شهود، ويصبر الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه، كما أنّ الأمر قبل إيجاد المكونات وحقيقته أن يفني من لم يكن، ويبقى من لم يزل»،[31]وهو حال وجداني عال فسّره الصّوفية كثيرا في كتاباتهم، إلاّ أنّهم زادوه تعقيدا بتعابيرهم الرامزة وإيحاءاتها، كما فسّره علماء النفس والمختصون برصد الظواهر الغريبة التي تحصل للإنسان؛ لأنّ حالة الفناء تشلّ حركة العقل تماما، كما تشلّ حركة الحواس جميعا، لتظهر حاسة جديدة بإمكانها أن تستشرف الغيبيات أثناء هذه الحال؛ حال الفقد؛ حيث يرى بعض الدارسين أنّ الحواس الخمسة التي يدرك بها العقل الأمور الخارجية، إذا تعطلت إحداها «انضافت قوتها إلى الحواس الأخرى، أمّا إذا أهمل استعمالها، جميعا بالزهد والتصوّف، فإنّ قوّة هذه الحواس تنصرف كلّها إلى القلب الذي يضيء بالمعرفة، ويصبح قادرا على اكتشاف الحقيقة مباشرة دون تدخل من الحواس».[32]

والفناء ترادفه اصطلاحات أخرى لدى الصّوفية، كحال الجمع ، وعين التوحيد، ووحدة الشهود؛ لأنّك لا تشهد الكثرة أثناء فنائك، فأنت مغيب حتّى عن نفسك، وهو ما يسمى بفناء الفناء، ويطلقون عليه اسم وحدة الشّهود.

والفناء يتبعه محو وإثبات؛ محو للصفات الذميمة، وإثبات للصفات الحميدة التي تمكنك من العروج أكثر والتمكّن في المقام، وفي الفناء «يتجلى الوجود المطلق لذاته، ولا خير للفاني عن نفسه لعدم شعوره بالآنية الموجبة للثنائية، أي ثنائية الذات والموضوع، ولذا يسقط إشكال من يقول: كيف يشاهد الفاني الذات حال فنائه؟ وهو أي الفاني محاه وجده وغيّبة فناؤه عن فنائه؟ فالجواب أنّه لا مشاهدة لفان حال فنائه لاقتضاء المشاهدة وصفا وصحوا، فما ثمّ إلاّ الوجود الواحد الحق المطلق اللامتعين متجليا لذاته من خلال لا تعين الفاني»،[33] وهذا الفناء لا يحدث دفعة واحدة، وإنّما يحدث على مراحل متمايزة، لكلّ مرحلة خصائصها التي تخالف بها غيرها، ودرجاته لدى صاحب المنازل ثلاث، أوّلها: «فناء المعرفة في المعروف، وهو الفناء علما، وفناء العيان، وهو الفناء جحدا، وفناء الطلب في الوجود، وهو الفناء حقا.

الدرجة الثانية: فناء شهود الطلب لاستقاطه، وفناء شهود المعرفة لاستقاطها، و فناء شهود العيان لاستقاطه.

الدرجة الثالثة: الفناء عن شهود الفناء، وهو الفناء حقا شائما برق العين، راكبا بحر الجمع، سالكا سبيل البقاء.[34] أمّا مراحله فيميّزها ابن عربي في ست مراحل، وهي:

1. فقد الشّعور بالأفعال الخاصّة به وبغيره؛ حيث يراها آثارا لله، وهو علتها الوحيدة.

2. فقد الشّعور بمكانته وقواه وصفاته، والاحتفاظ بشعور الوجود الفردي، فالله هو الذي يبصر ويسمع، ويفكّر من خلال حواس هذا العبد.

3. فقد الشّعور بالشخصية، والاستغراق بمشاهدة الله والأمور الإلهية.

4. عدم التفطّن إلى أنّ الله هو الذي يشاهده، ومن أجله يقوم بالمشاهدة.

5. تؤدي مشاهدة الله إلى إبعاد كلّ ما سواه عن النفس إلاّ أنّه لازال يحتفظ بشعوره بالعالم الخارجي، فهو يعتقد أنّ المخلوقات آثار وتجليات لله؛ حيث يمتد التجريد حتّى يشمل العناصر الذاتية والموضوعية الباطنية والخارجية لشعوره، فالله يشاهد بوصفه مجردا من كلّ علاقة للعبد بالعالم.

6. زوال الصفات الإلهية، وتجلي الله للعبد في مشاهدته بوصفه الموجود المطلق الذي له علاقات ولا صفات ولا أسماء.[35]

إنّ تلك المراحل التي ذكرها ميغيل آسين بلاثيوس (*Miguel Asín Palacios*) [36] نقلا عن ابن عربي، تحصل خلالها المعرفة؛ لأنّ المعرفة لا تحصل في حال الفناء، إنّما تحصل في حال البقاء والصحو، أمّا حال السّكر والفناء فلا يقين فيهما، فالرسول ﷺ «لم يكن ليسأل حال الفناء قط وإنّما سأل شوقا موجبا للبقاء مصاحبا له موجبا له طيب الحياة»،[37] وهذا من خلال قوله ﷺ: «أسألك لذّة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة...»،[38] فقوله من غير ضراء مضرة نفهم منها غلبة الوجد على القلب؛ أي تغييبه فلا فتنة مضلة، وهي مفارقة أحكام العلم، فالفانون الذين قلّ علمهم تزيد حيرتهم في هذه الحال، ويزداد وجدهم فينطقون بالشّطحات، يقول أبو حامد الغزلي: «فالعارفون بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة قد اتفقوا على أنّهم لم يرو في الوجود إلاّ الواحد الحق... فقد انتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا في الفردانية الإلهية المحضة فصاروا كالمبهوتين في الواحد الحق حتّى لم يبق فيهم متّسع لذكر متّسع لذكر شيء غير الله... لقد انمحت فردانيتهم وفنيت هويتهم في الهوية المطلقة، لقد سكروا فيها سكرا زال معه كلّ سلطان واندفعوا في الشّطح، فقال أحدهم: «أنا الحق»، وقال آخر: «سبحاني ما أعظم شأني»، وقال آخر: «ما في الجبّة إلا الله»، وكلام العشاق في حال السّكر يطوى ولا يحكى، وتسمى هذه الحالة (فناء) بل (فناء الفناء)».[39]

ويختلف السّكر عن الفناء، في كون الفناء أن تفنى الصفات المذمومة ويلحقها الإثباث، أمّا السّكر فهو توهم فناء مع بقاء الصفات»،[40] لهذا ينتج عن السّكر الشطح، وهو الوجد الفائض عن حدّه، ويذكر الكمشخانوي مراتب الفناء مبتدئا بالجذبات، والتي هي انجذاب اللّطائف إلى جهة الفوق، وكذا الواردات التي ترد على السّالك من الفوق؛ أي إنّها موهبة من المواهب كالأحوال يقول: «هذا الوارد يرد على السّالك في ابتداء حاله أحيانا بل يرد في كلّ شهر مرة ثم يكثر... إلى أن يصل من التواتر إلى التوالي، فيحصل اتصال الواردات وهذا العدم والوجود هو الفناء والبقاء في جهة الجدّية... وفناء القلب يصير في تجليات الأفعال الالهية؛ يعني رؤية أفعال ما سوى الحق آثار فعله تعالى، وإذا غلبت هذه الرؤية على السّالك يرى أيضا صفات الممكنات وذواتها مظهر صفات الحق .. وذاته ويترنم بالتوحيد الوجودي»[41]، فالفناء يكون عن الأفعال أوّلا، ثمّ الصفات، فالذّات، وهي مرحلته الأخيرة، والتي يتجرّد فيها الإنسان من إنسانيته الأرضية ساعيا إلى اكتساب صفات أخرى نورية بفنائه عن الأولى، وثبوته في الأخرى، والفناء فناءان؛ فناء أصغر، وهو ما أشرنا إليه، وفناء أكبر وهو الموت؛ أي فناء الحظ من الدنيا، تعينا، و يميّز صاحب «اللّمع» خمس علامات للفاني، وهي:

1. ذهاب حظه من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله ﷻ.
2. ذهاب حظّه من ذكر الله ﷻ عند حظّه بذكر الله ﷻ له.
3. فناء رؤية ذكر الله ﷻ له حتّى يبقى حظّه بالله.
4. ذهاب حظّه من الله ﷻ برؤية حظه.
5. ذهاب حظّه برؤية حظّه بفناء الفناء وبقاء البقاء.[42]

ويستدل الصّوفية في فنائهم بقصة سيّدنا موسى عليه السلام لـمّا تجلى ربّه للجبل،[43] وكذا بقصة أمّه التي أصبح فؤادها فارغا من كلّ شيء سوى من ذكر موسى، فهي فانية به؛ لأنّها غابت به، وحال الفناء في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر حاضر بكثرة، وهو يعبّر عن حال المحبة المفرطة لدرجة الذوبان، والاضمحلال في المحبوب، يقول عثمان لوصيف:

ثم في موجة من الغيب ضعنا وانفصلنا عن خارطات الزمان
واقتطفنا زهرة الموت تسلقنا شذاها في ذروة العنفوان
وانصهرنا مع السدائم كنا بذرة في قرارة الأكوان[44]

الضياع في الغيب والانفصال عن الزمان والمكان والإحساس، واعتناق الموت؛ هي من مكونات الفناء، فالفاني أشبه بفاقد الوعي الذي لا يدرك ما يدور حوله، إلاّ أنّ الفاني في الله يرغب في البقاء فيه، ومادام البقاء حالا نازلا من الله فليست للسّالك طاقة امتلاكه، خاصّة عندما يكون فان عن فنائه فلا يحسّ بفنائه؛ لأنّه مستغرق في الله، يقول لوصيف في قصيدة «الطوفان» واصفا فناءه في حبيبه:

في بروج الفضاء طار فؤادي صاعدا في الأجواز دون جناح
صاعدا صاعدا إلى حيث تفنى في هواها حشاشة الأرواح
حيث تعرى النّفوس من كل رجس شاربات خمر بلا أقداح[45]

إنّ البيت الأخير يبيّن فناء الأوصاف الذميمة من النّفس، وتمكينها من الريّ، فالخمرة الإلهية خاصّة بالواصلين الذائقين من ملذات السّكر الصّوفي.

والفناء هو الحجاب الأخير الذي يحجب الصّوفي عن التمتّع بالرؤية القلبية، والبقاء في حضرة الجلال، وهو في درجته الأخيرة حين يتضاءل الشّعور أكثر وتزول الصفات الإلهيّة يبدأ هذا التجلّي، ويكون السّالك على أبواب البقاء وهذا هو مقام «النّور الأبهر الذي كشف فانكشف فما رأى المكاشف غير ذاته، وهو مقام الفناء،[46] فالفاني في هذا المقام قد ينطق بالشطحات، كالذي في حال السّكر، يقول الغماري في قصيدة «أصون الهوى» يصف فناءه واضمحلال إحساسه؛ حيث لا حيث، على حدّ تعبير الصّوفية:

أصون الهوى مني.. إذا اسودت الرؤى
وفجت بصحراء الغريب الثعابين!
وأفنى وأفنى حيث لا حيث.. إنّني
أنا الحب .. والأحقاد ضغث وسجين![47]

إنّ تكرار لفظة «أفنى» مرّتين يشير إلى فناء الفناء الذي يغيب فيه الصّوفي عن نفسه وأوصافه، وحتّى عن فنائه، ويسمىّ هذا كذلك بالموت الأصغر، وغالبا ما يرتبط الفناء بالحبّ، فهو آخر حال يصل إليه المحبّ؛ لأنّ الحب قد يفضي بصاحبه إلى الفناء الحقيقي – الموت–، كما يرتبط كذلك بالقلق فكما أنّ القلق يفضي «إلى العدم كذلك الحبّ يفضي- إلى الموت باعتباره فعلا فيه قضاء على كلّ فعل، وهذا الموت عند الصّوفية ناشئ عن الحركة أي حرية الإنية لأنّه اختيار أي أن تختار الإنية إعدام النفس بالفناء عنها، وهي حالة مصحوبة بقلق عارم لأنّ أشد القلق ما صدر عن الموت كإمكانية اللا إمكان على حد تعبير فلاسفة الوجود، وهذا الموت هو ما يطمح إليه الحبّ متى شارف أفقه الأعلى»،[48] ويفضل الصّوفية الاحتراق تحت سبحات الجلال كأرقى سبيل إلى التضحية في سبيل الوصول إلى الحبيب، وأحمد عبد الكريم يشبه هذا الاحتراق بالفراشة التي تحترق تحت وهج الشمعة:

وَبِي شَبَقٌ للفَنَاءِ وللإِحتراقِ
كَمَا الشَمعةُ الذَّائِبَهْ
عسَانِي أكونُ أنا آخرَ الشُّهَداءِ
إِذَا متُّ فِي قمَّةِ الوَجدِ
مثْلَ الفَراشةِ
حَولَ قَنادِيلِ عَيْنيكِ
يَا نَجْمَةَ الشُّعَراءِ[49]

الفراشة هي أقرب موجود يعبر عن حال الصّوفي؛ إذ يأخذها الضياء فتهيم في أرجائه محاولة المساس به، فتحترق تحت سطوة ناره، وهي بذلك شهيدة حبّها؛ لأنّها بذلت نفسها في سبيل الالتحام بحبيبها–الضياء–، فالصّوفي شبيه بهذه الفراشة فهو فان في سبيل البقاء، وقد يحصل له بقاء فيكون كالمعرض نفسه للخطر فداء لما يريده.

والفناء حالة وجدانية عارمة قد تكون سالبة أو موجبة، ويحدد هذا حال البقاء، فإن أسلم الفناء إلى البقاء أضفى عليه سمة الإيجابية، أمّا إن اكتفى بالتغييب فهو سلبي، يقول مصطفى دحية:

غفوتي الصغرى إناء موسمي
و أنا أسير إلى انتباه لولبي لا يبارح
ضوءه
تأتي دوائر غيبتي من أوبة المهدي
ألبسني...
أهادن بحتي
أبكي على موتي الذي شيأته[50]

تعدّ الغفوة الصغرى إحدى اصطلاحات الفناء التي يتداولها الصّوفية بكثير من التلميحات، فمرّة موت أصغر، ومرّة نوم عميق، ومرّة بالصعق، وكلّ هذه الاصطلاحات تعبر عن حال الفناء والذوبان في حضره المحبوب، أمّا السير إلى الانتباه فهو تدرج نحو البقاء؛ لأنّ الفاني لا يمتلك مقدرة على تذوق المعارف، أمّا الباقي في حضرة الحق فهو الفائز بالشهود، العارف حقا.

يمثل حضور حال الفناء في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر نسبة كبيرة موازاة بالأحوال والمقامات، وتأخذ نصوص عثمان لوصيف[51] النسبة الأكبر من هذا الحضور، ثمّ تجيء نصوص أخرى وبنسب متقاربة لـ مصطفى الغماري والأخضر فلوس، وأحمد عبد الكريم، ويوسف وغليسي، ومصطفى دحية، وعبد الله حمادي، وعاشور فني، وعياش يحياوي، وياسين بن عبيد.[52]

يعدّ الفناء أكبر مدخل إلى الأحوال العالية التي طالما جاهد الصّوفي في سبيل الوصول إليها، وهي أحوال معقدة جدا، كلّما علا الصّوفي فيها كلّما اشتدت على قلبه سطوتها وتشتتت به السبل، فقد يؤدي به هذا إلى الزلل والنطق بالظاهر المستشنع، وهذه الأحوال هي ما يطلق عليها مصطلح «المذاقات»؛ وهي نهاية الطريق الصّوفي، والتي تكلّل بالوصول، ومن ثمّ الارتواء من المعارف الإلهية، وإن كان هذا الارتواء يعدّ عيبا؛ لأنّ من وصل إلى بحور الحقيقة ازداد عطشة إلى المزيد من الغرف من هذه الحقائق اليقينية.

5-حال التجلّي:

التجلّي حال سام لا يصله إلاّ المتمكنون والأولياء الذين باشرهم الله بالجذب، ولهذا المصطلح مرادفات كثيرة كالفيض والظهور، والتنزل، والفتح. وقد أوردت سعاد الحكيم عدّة اصطلاحات مستمدة جلّها من هذا الحال، وهي: التجلّي الأقدس، التجلّي المقدس، التجلّي الخاص، تجلّي الواحد للواحد، التجلّي الدائم، التجلّي الذاتي، التجلّي العام، التجلّي الوجودي، التجلّي الشهودي، التجلّي العام في الكثرة، التجلّي العام للكثرة، تجلّي غيب، وتجلّي شهادة التجلّي في الشيء،[53] وجلّ هذه الاصطلاحات استقتها من لغة محي الدين بن عربي؛ حيث تختلف هذه التجلّيات عن بعضها في الكيفية التي يتم بها هذا الفتح.

والتجلّي في الخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر نوعان: تجلّي وجودي، وتجلّي شهودي؛ إذ يسيطران على جلّ النصوص الصوفية التي تصف هذا الحال، والتجلّي الوجودي عند محي الدين بن عربي هو خلاصة مذهبه في وحدة الوجود؛ إذ إنّ «العالم ليس إلاّ تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه وأنّه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها».[54]

أ. التجلّي الوجودي ودلالته في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر:

يكثر حضور هذه الحال في أشعار عثمان لوصيف؛ حيث يتخذ المكان في نصوصه سمة المجلى، فيهيم في حبّه؛ إذ ينقلنا كلّ مرّة هذا التجلّي إلى مكون طبيعي أو بشري جديد، باعتبار تلك المكونات هي عين التجلّي الوجودي، فالله يتجلى في الكائنات حسب مفهوم نظرية الوحدة الوجودية، وعثمان لوصيف في مطولة «غردايـة» التي جعلها في ديوان مستقل، يقدّم خلاصة نظريته في هذه الحال؛ فالله يتجلى في المرأة كما يتجلي في وهران وبسكرة، وسطيف، وعنابة، وفي الجبال، وغير ذلك من الأمكنة، يقول:

آهٍ! امرأة كلّما قلت أعبدها
ينحني الكون لي
امرأة تتزيّا بكل الصفات
وتستطع في سحر كل النساء الحسانْ
كل يوم أطاردها في المدائن

عبر شوارع وهرانَ
في نور بسكرةٍ
في سطيفَ
وعنابةٍ
وفي الجبال... وعبر الفَلاَ
وهْي في الكلّ واحدةٌ
تتقمّص كل الرموز وتلبس كل المعانْ[55]

يتّخذ المكان لدى عثمان لوصيف بعدا صوفيا يكاد ينفرد به عن بقيّة الشّعراء الآخرين، خاصّة وأنّ معظم نصوصه تحفل بهذه الأمكنة التي تمثل -المجلى-بعدما كانت المرأة الفضاء الوحيد الذي يحدث فيه التجلّي الإلهي، فالمكان لديه لا يمثل بعدا جماليا فحسب، بل يمتد إلى أفقه الصّوفي؛ حيث يأخذ شكلا أنثويا فيوصف بالجمال لاحتوائه على أشياء ملائكية تبشر المسافر إليها بطقوس الترحيب والاستقبال ففي قصيدة «الأغواط»[56] تحضر أوصاف المرأة؛ من عينين سوداويين إلى المكونات الجمالية لهذا المكان؛ من الملائكة والحور العين، والغلمان والكؤوس والخمرة الإلهية، والفرش، والضفائر، والأساور، والخلاخيل، والأقراط.

لم تعد المرأة هنا الوحيدة التي توصف بالجمال والأنثوية، وإنّما تعدى هذا إلى كلّ الموجودات فـ «وهران» إحدى هذه التجلّيات الوجودية، وهي قبلة العشاق يحجون إليها من كلّ الجهات:

آه .. وهران!
كل الشعاب تؤدي إلى مكة-
الناس في كل عام يحجون .. يعتمرون
ولكنني أنا وحدي حججت إليك
و قبلت ركنك .. خضّبته بالدموع
آه! لبيكِ .. لبيكِ
وحين رأيتك أدركت أن الحبيبة أنت

وأن الإلهة أنت
فهل تقبلين صلاتي ولو ركعتينِ؟[57]

إنّ جلّ المجودات تدل على واحد لا ثاني له، كلّ إعجاب بهذه الموجودات إنّما هو إعجاب بالواحد الأحد المتجلي في صورة الموجودات المختلفة، والتي تلبس ثوبا جديدا في لحظة، فهي متغيرة لا تستقر على شكل معين؛ لأنّ الله ﷻ لا يوصف بالثبات في تجليه، بل بالتغيير المستمر حتّى لا تحصل الرتابة والتكرارية؛ لأنّ هاتين الصفتين تؤديان إلى الملل، والاكتفاء بالقديم، فالصوفي الواصل والمتنعم بالتجلّي إذا حصلت له هذه الرتابة والإعادة استغنى بما وصل إليه من قبل، أمّا إن كان المجلى متغيرا حصل له الحنين إلى الجديد المجهول، الذي يفيض عليه كلّ مرّة بصفات جديدة، كما أنّ لكلّ واصل تجليه الخاص لاختلاف الحال الحاصل في القلوب فـ «وهران» ليست نفسها لدى أحمد عبد الكريم؛ وهذا تميز كذلك في الرؤيا، وكذا التشكيل؛ حيث تأخذ تلك «الغجرية» كلّ مرّة صفات جديدة:

لأيقونةِ البَحرِ
أيَّانَ تَفْجَعني بالبَهَاءِ
أدبِّحُ هذا العتابَ المُوشَّى
بصلصلةِ النّصلِ حِينًا
وحينًا بجُلجلةِ القلبِ
مستَوفزًا في الهُيامِ
وأزجِي قرابينَ رُوحي
لوهرانَ إذْ تستبينِي مباهجُهَا
البابليَّةُ[58]

يقترب تعامل أحمد عبد الكريم مع المكان ممّا لمسناه عند عثمان لوصيف، فللمكان في نصوصه قدسية صوفية، ونجد هذا في مجموعة من قصائده فـ«طيبة»[59] هي تلك الحبيبة التي كابدت ويلات بعدها، فهو مريدها المتنقل في غربته يريد قربا وانصهارا في حضرتها،

ويدعو قاصديها أن لا يدخلوها سوى عاشقين؛ لأنّ العشق هو زاد الطريق إلى حضرتها، يقول:

هَا هيَ أيقونَةُ الله نَضَّاحَةٌ بِالبِهَاءِ
ورَافلةٌ فِي القبابِ
فَمَنْ ذَا يُكابِدُ فِي الهَيمانِ بِهَا
أو يرَاهِنُ فِي الاقتراب إِلَى بابِهَا ...
إِنَّنِي متعبٌ يا إلهِ القَطا
فَمَتَى سَيَكُونُ العُروجُ إلى عُروة الخُلدِ[60]

إنّ التجلّي الوجودي هو ظاهرة جديدة بالنسبة لخطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر؛ حيث لم نعثر عليه في نصوص المحدثين بهذه الكثافة والرمزية، وهو إن كان موجودا في بعض الكتابات الشّعرية القديمة، إلاّ أنّه لم يأخذ هذا المنحى الجديد؛ إذ أحلّ برمزيته محل المرأة التي كان حال التجلّي وقفا عليها لدى الشّعراء باعتبارها أجمل المخلوقات، ويعلّل ابن عربي هذا التجلّي في المرأة في كتابه فصوص الحكم قائلا: «أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن ... فشهود الحق في النّساء أعظم الشهود وأكمله»،[61] وسبب هذا كلّه أنّ الله أشتق من ذات الإنسان -آدم-«شخصا على صورته سماه امرأة فظهرت بصورته، فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه، فحبب إليه النّساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوربين... فإنّها زوج؛ أي شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل، فصيرته زوجا فظهر الثلاثة؛ حق ورجل وامرأة، فحنين الرجل إلى ربّه هو أصله حنين المرأة إليه، فحبب إليه ربّه النّساء كما أحب الله من هو على صورته... فلهذا قال: «حبب ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبّه بربّه الذي هو على صورته حتّى في محبته لامرأته»،[62] والتجلّي في المرأة يشكّل الجانب التقليدي الاجتراري المعتاد في الخطاب الشّعري الصّوفي على امتداد عصوره، فعثمان لوصيف في قصيدة «التجلّي» يقر بهذه الوحدة التي فتّش عنها طويلا، وعثر عليها كشفا، فوجدها في عيون النّساء ولا شكّ أنّ عيون النّساء تمثّل أكبر مكوّن جمالي وجودي، كما أنّ العين في الشّعر العربي قديمه وحديثه

قد أخذت قسطا وافرا، ففيها تتجلى قدرة الله ﷻ في خلقه، يقول لوصيف واصفا عشقه الأبدي وهيمانه اللانهائي قاصدا سدرته:

وأنا العاشق المتصوف
عانقت كل المدارات،
كل البروق،
وكل المرايا
أفتش عن منتهايا
أفتش عن سدرتي ...
ما ارتوى القلب يوما ولا هدأت مهجتي
ثمّ .. حين رجعت إلى الأرض
أحتضن الطين والياسمين
تجليتِ في أفقي
واكتشفتُ بأن سمائي
تختفي في عيون النساء!![63]

إنّ حضور المرأة في الخطاب الشّعري الصّوفي جعل الخطاب ينحو منحى غزليا، فالمرأة أصبحت طريقا إلى الجمال السّماوي الخالد، بعدما كانت إحدى تجليات الجمال الدّنيوي المحسوس، فالأنثى تلخّص رمز المحبّة والجمال، والحبّ الأرضي لدى الصّوفية كفيل برفعهم إلى الحبّ الإلهي، فهو سبيل إليه مادامت المتجليات الوجودية هي تجليه.

ب. التجلّي الشهودي:

يتّصل هذا التجلّي «بطبيعة المعرفة من حيث أنّه نوع من أنواع الكشف المتجلي له، ويورثه علما، بل لا يصح العلم بالله عند ابن عربي إلاّ عن طريقه وهو واحد يتنوع باستعداد المحل»،[64] ويكون هذا التجلّي الشهودي بإشراق أنواره على قلوب المقبلين إليه على قدر استعدادهم؛ لأنّهم معرضون للتلاشي والاحتراق تحت سطوات أنواره، يقول الكمشخانوي: «الستر للعوام والتجلّي للخواص والمراد بالستر قيام الحجب المانعة من المشاهدة وصاحب التجلّي موصوف بالخشوع أبدا لقوله عليه السّلام: إذا تجلى تعالى لشيء

خشع له، وللخواص أيضا ستر مع أنهم في دوام التجلّي، والحالتان في حقّهم متناقضتان لفظا لا معنى لأنّ التجلّي عبارة عن انكشاف سرادقات الجلال عن كمال الجمال والستر في حق الخواص عبارة عن حفظهن عن التلاشي والاحتراق وتمكينهم في مقام الثبات، إذ لو ستره عليهم بما يكاشفهم به لتلاشوا عند ظهور سلطان الحقيقة، إذ الخلق لا بقاء لهم عند وجود الحق».[65]

يعدّ التجلّي الشهودي إحدى المكونات الأساسية لحال التجلّي في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر، وهو قديم في الشّعر الصّوفي الإسلامي، وغالبا ما يشار إليه في الخطاب الشّعري الصّوفي بالبرق ومشتقاته، وقد يكون هذا التجلّي الشهودي بصفة البرق حاملا في الوقت نفسه إحدى صفات التجلّي الوجودي، يقول يوسف وغليسي- في نص «تأملات صوفية في عمق عينيك»:

في عمق عينيك ألقى الربّ أعبده في عمق عينيك أخشى الربّ أخشاه

عيناك برق ورعد في الفؤاد لظى واحر نار اللظى واحر قلباه[66]

فالتجلّي الإلهي في العينين من سمات الشهود الوجودي، أمّا التجلّي الشهودي فيكون عن طريق البروق النازلة على قلب الصّوفي والتي تزيده معرفة بربّه، وسبب هذا التجلّي الدنيوي كلّه تجلّي الله في العينين، وهما إحدى المكونات الوجودية المقدّسة في العرفان الصّوفي، وغالبا ما يكون التجلّي الوجودي بداية للتجلّي الشهودي، يقول عثمان لوصيف في نص «البرق»:

يومض البرق فتنثال المرايا
بين عينيّ شفيفات نديّهْ
يا رذاذات السماوات البهيّهْ
يا نبع التجلّي ..
ظمئت روحي وجُنت شفتايا
والمرايا هيّجت بحر هوايا
سرمد اللحظة .. ما أرحبه!

ما أرحب الرؤيا إذا امتدت يدايا! [67]

يحصل التجلّي الشّهودي في قلب العارف على قدر استعداده لتلقي تلك الأنوار والمعارف والأسرار، ومن هذه المعارف ما يصل إلى القلب بإذن المولى، ومنها ما يقف على ظاهر القلب، ومنها ما يؤذن له «بالوصول إلى صميم القلب وسويدائه فلا يحب العبد عند ذلك سوى مولاه». [68]

لأنّه قد حصلت له حال المعرفة فأصبح عارفا به، ومن عرفه أحبّه، والله لا يتجلى للعبد إلاّ بقدر «ما تدانيه الذّات عبر الشّوق والتوقان، بغية أن يجود لها بمعانيه ومجاليه الفائقة الحسن، وبهذا الشّوق وحده وبهذا القلق المستجلب للرعوش، أو بكلّ ما هو فصيل البكارات الزاغبة تتحرّك الذات صوب الأسمى بحيث تستحق أن تصير نسخة عن صورة الوسيم نفسه»، [69] فالتجلّي الشهودي يؤجّج نار الشهود والكشف، فتصحو همّة الصوفي للاستزادة، ونلمح هذا في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر، [70] فغالبا ما يكون هذا التجلّي فاتحا لأحوال سامية أخرى؛ كالشهود والكشف والاتحاد واليقين، وهي معارف ربّانية كثيرا ما يستعار لها بالشموس والأنوار والفيوضات والبروق.

6-حالا الكشف والشهود:

يسمى هذان الحالان بهذين الاصطلاحين، لما يحدث خلالهما من معارف وكشوف ذوقية، كما يطلق عليهما مصطلح «علم الإشارة»؛ [71] لعدم تمكّن اللغة من الإحاطة بهما، فأرباب القلوب يشيرون إليهما رمزا فقط، والإشارة أبلغ من العبارة؛ لأنّ المشاهدة لا تتم عيانا، فهي مشاهدة قلبية تتصل خلالها الرؤية البصرية بالقلبية؛ حيث يلعب الخيال دوره أثناء هذه الحال -المشاهدة- فالله لا تدركه الأبصار إلاّ في الآخرة، والرسول ﷺ عندما سئل إثر عروجه إلى السّماء السّابعة: هل رأيت ربّك؟ قال: «نور أنى أراه فلا يزال حجاب العزّة منسدلا لا يرفع أبدا جلّ أن تحكم عليه الأبصار»، [72] فنور الله يصيب الحواس بالشّلل، فهي عاجزة عن إدراكه حسّيا، لهذا كان القلب أقرب إلى إدراك هذه الأنوار التي تختلط بها الظلمة لتفادي الاحتراق، وابن خلدون يذهب في وصفه لهذين الحالين إلى القول بأنّ «الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه... وأعان على ذلك الذكر؛ فإنّه كالغذاء لتنمية الروح ولا

يزال في نمو وتزيّد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النّفس الذي لها من ذاتها؛ وهو عين الإدراك فيتعرض للمواهب الربانية وللعلوم اللّذنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة والشّهود مخالف للرّؤية لأنّ الشهود «يتقدمه علم بالمشهود أمّا الرّؤية فلا تقتضي ذلك. قيل: ما كلّ رؤية مشاهدة، والعكس صحيح فما أشهدك قط إلاّ أفناك وأبقاك له»،[73] فالذي أبقاه الله في حضرته هو الواقع عليه حال الشهود.

يعدّ حضور هذين الحالين في الخطاب الشّعري دليلا على وصول الخطاب الصّوفي إلى مرحلة المذاقات؛ وهي مرحلة يصعب على اللغة العادية الإحاطة بها، كما يتعذر الإفصاح المباشر عن هذه الأحوال، إنّما يتعامل معها الشّعراء بنوع من الحذر، خوفا من الزلل؛ لأنّها أحوال سامية لا يصلها إلاّ المتمكنون المجذوبون، أمّا العامّة فهي محجوبة عنهم، لهذا استعان الصوفية بالكتمان عوض البوح، باعتبار هذه الأحوال تمنح معرفة وكشفا لأسرار الحبيبن، والعرب لا تبيح إفشاء سرّ الخليل، يقول عثمان لوصيف:

وحينما أسقط منهكا على يديك
ينقشع الغبار
تنكشف الأسرار
وأستشف الله في عينيك[74]

إنّ الكشف لا يصحبه علم بما يكاشف به العبد الواصل، إلاّ بعد رجوعه وصحوه من الفناء، وكذا المشاهد؛ إذ تنتفي هنا اللذة، وهذا يخالف ما قيل من أنّ الطريق الصّوفي أوّله ألم وآخره لذة، ويذهب ابن عربي إلى القول بأنّ: «اللذة حاصلة وإنّما استغرقت اللذة جميع أجزائك لم يبق لك إلاّ جزء يدرك اللذة لعموم استغراقها لك وبين إدراكك اللذة..».[75]

ومن المتفق عليه في ديننا الإسلامي أنّ الله لا يدرك بصريا في الحياة الدنيوية، وإنّما عن طريق التجلّيات القلبية في صورة الأنوار والبروق، من هنا كان لزاما على الشاعر المعاصر أن يضع بعدا جديدا يمكّنه من التعبير عن هذه المشاهدة القلبية بسياق لا يعارض ظاهر الشريعة، فكان الخطاب أوّل ما يبدأ بوصف مناظر لا تمت إلى الواقع المعيش، ولا

إلى الحياة الدنيوية، بل تتعدى هذه الأبعاد والفضاءات المكانية إلى عالم آخر جديد بالنسبة للقارئ وكذا الخطاب؛ إذ يصف هذا الخطاب مكونات الجنة ونعيم الواصل فيها، ثمّ يتدرج في طريق الوصف إلى الشهود والكشف العياني، وغالبا ما نعثر على هذا النّمط من التدرج في الوصف في نصوص عثمان لوصيف، يقول في قصيدة «الأغواط»:

حيّتنيَ الحورُ وقيل لي سلامٌ
قيل لي بُشراكَ بالنعيمِ
والرّغَد العميمِ
حفّت بيَ الغلمانُ والكؤوسْ
وفُرش البساطْ
كاشفني المُهيمن القدّوسْ
رأيت.. ما رأيتْ
حمدته.. صلّيتْ[76]

تختلف المكاشفة عن المشاهدة في كون المكاشفة تتعلق بالمعاني، وهي غاية الطريق لحصول العلم فيها، أمّا المشاهدة فهي طريق إلى العلم وحسب ابن عربي فإن «المكاشفة.. أتم من المشاهدة إلاّ لو صحّت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتم»،[77] فالمشاهدة تكتفي بالشّهود، فإذا تجلى لك شيء كانت المشاهدة وفقا على شهوده، بينما يتعدى الكشف هذا إلى مسبب هذا المجلى، ومحرّكه لهذا كان الكشف أتمّ في الدنيا، والمشاهدة في الآخرة لشهودك الحق عيانا لا ذوقا، ولـمّا كان الكشف مصحوبا بالعلم أدى ذلك إلى الدّهش نتيجة علو هذه العارف الحاصلة في القلب على المدركات المعتادة، وخيبة الانتظار بسبب مفاجأة الكشف للعارف وأفق انتظاره، يقول أحمد عبد الكريم:

أبدأ كَشفي بِمَا يُشبِهُ الموتَ
وَالدَّهشَةَ الشَّاعِرِيَّةَ
أدخلُ نَارَ المواجِدَ وَحْدِي كَالشَّمعدانِ
وَأشعلُ لَيلَ الغَياباتِ
مُستَنفَر القَلبِ وَالعَينِ

أو طافِحًا بِنَبيذ الهُيامِ[78]

إنّ كشفه مصحوب بفقد وفناء ودهشة، بينما يصف في قصيدة أخرى شهوده الذي أدى به إلى الذهول، «فإذا كانت المكاشفة هي طي الحجب التي تستر الإلهي عن عيون النفس... والتجلّي هو تلقي أنوار السرّ، فإنّ المشاهدة ليست غير انعكاس هذه الأنوار في القلب، والقلب كالمرأة يصبح مصقولا صافيا بفعل الذكر»،[79] فإذا صفت مرآة القلب انعكست على صفحتها أنوار النور الإلهي، وشاهد العارف ما لا يرى غيره لخصوص حاله، يقول:

تَرنَّحتُ بَينَ الشُّمالةِ وَالإنبهَارِ
وَقَدْ بزَغتْ كَوْكَبًا منْ لجينٍ
تَحجَّرَ كُلُّ الَّذِينَ رَأوهَا
عَلى الهَودجِ المَلكيِّ
وأهوي عَلى نَعلهَا الضَّارعونَ
وَوحديَ فِي قمةِ الوَجدِ
أبصَرْتُ مَا لاَ ترونَ
وَشاهدتُ سَيدةَ البوحِ عَاريةً
تستحمُ بِعطرِ الجَلالةِ
حينَ اعتراني الذُّهولُ
وعجتُ إِلى سِدْرةِ المُنْتَهَى[80]

يحلل ابن عربي درجات المشاهدة إذ يجعلها مراتب معينة، تبدأ في شكل أنوار «تظهر تدريجيا على القلب مثل البرق واللوامع التي تتخللها فترات، وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب ثمّ تظهر أنوارها مجردة من الخيال بعضها أزرق وبعضها أخضر»،[81] وبعد ذلك يتولد نور كشعاع الشمس مشاهدته تولد ذوق الشهود، وأخيرا يتولد نور ميتافيزيقي بغير كيفية ولا مثيلية، فلا تماثله الأنوار المخلوقة... والمرتبة الأخيرة هي المشاهدة المباشرة الثابتة للألوهية التي تتمثل في مرآة القلب على نحوين: إحداهما تسمى المشاهدة المشرقة

وموضوعها هو صفات الجمال الإلهي، والثانية المشاهدة المحرقة؛ وموضوعها صفات الجلال الإلهي وأنوارها مظلمة».[82]

إنّ ظهور المعارف في حال الشهود لدى أحمد عبد الكريم كان بصورة الكواكب لتوالي البروق وتواترها على قلبه، وما تحجر الرائيين لها إلاّ للسّلب الناتج عن سبحات الجلال المحرقة.

يعدّ حالا الكشف والشهود إحدى المكونات الجمالية للخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر، خاصّة عندما يصبح المكان ببعده الصّوفي والمجلى الذي تحدثنا عنه سابقا فضاءً للكشف والشهود فوهران وغرداية وبسكرة وسطيف؛ يصفها الصّوفي باعتبارها إحدى الكشوفات الإلهية،[83] فالمباهج التي تحملها هذه الأمكنة تمثل مباهج المتعالى، وهي نفسها التي سنصادفها في أحوال أخرى كالاتحاد واليقين، خاصّة وأنّ حال الكشف من الأحوال التي يسعى الصّوفي لنيلها فهو غاية ذلك الطريق؛ لأنّه دليل حصول العلم[84] في النفس، أمّا المشاهدة فهي طريق إلى العلم، في حين يسمو الكشف إلى رفع الحجاب وكشف الأسرار.

7-حال الاتحاد:

يعدّ البسطامي من أوائل من تحدثوا عن الاتحاد في التراث الصّوفي القديم، والاتّحاد في اللغة أن تجمع بين شيئين أو أكثر ليصبحا شيئا واحدا، إلاّ أنّه في التصوّف الإسلامي يقصد به «حصول العبد في مقام الانفصال عنه بمهيته وتوجه إرادته لا بمباشرة ولا معالجة، فبظهوره بصفة هي للحق تعالى حقيقة تسمى: اتحادا بظهور حق في صورة عبد، وبظهور عبد في صوره حق»[85] ، فالاتحاد حال خطير على المبتدئين، وحتّى القائلين به، وقد أشار إلى هذا محي الدين بن عربي بقوله: «هذا مقام صعب قل من حصل فيه فسلم من القول بالاتحاد والحلول فإنه المشار إليه بقول الله: «كنت سمعه وبصره»».[86]

وقد كان الخلاف قائما بين الصّوفية والعلماء المسلمين حول هذا الحال، وهو سبب تكفيرهم لـ الحلاج حينما قال: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»، فهم حكموا على ظاهر القول، وأشدهم تصديا للصوفية القائمين بهذا الحال ابن تيمية -شيخ الإسلام -(ت 728 هـ)، والاتحاد الذي تكلم عنه بعض الواصلين الذائقين «من نور الأحذية في بعض

السّكرات، فلعلاقة القربية، ونسبة الأحدية التي تحت تلك العلاقة عند الالتفات إلى ذاته لاستعلاء نور الأحدية عليه فينطلق لسانه حينئذ بكلام حكم الأحدية، وذلك الكلام ليس في الحقيقة منه، بل هو كلام الحق تعالى يتكلم بلسان عبده، لكمال قربيته إليه، كما تكلم بالشجرة لموسى عليه السلام ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾[سورة طه، الآية: 12]»،[87] فتداخل الأوصاف البشرية للواصل والإلهية، يؤدي إلى امّحاء الحواجز بين الأنا والأنت، فيقع الصّوفي تحت صفات الحق ناطقا بلسانه، لذلك غالبا ما نجد عبارتي «أنت أنا»، و«أنا أنت» تشيران إلى نزول هذه الحال وظهورها في النّص، يقول الغماري:

أنت، أنا ... قلبا وأهواء وفكرا ومدى

تحور ذاتي، إن تناءيت سرابا بددا
ويرتوي منى الجوى على نواك أبدا

أنت أنا ...روحان في أصل الحياة اتحدا[88]

وعند الغماري غالبا ما نعثر على هذه الحال تشير إلى شدّة الحب؛ الذي يجعله يتّحد اتحادا روحيا بالوطن والقضية التي يؤمن بها؛ حيث يستعمل في التعبير عن هذا الالتحام حال الاتحاد، فهو يطوع الرّموز الصّوفية والأحوال للتعبير عن قضايا إنسانية تحررية، فالوطن هو إحدى التجلّيات الإلهية التي يهيم في عشقها؛ إذ يستعير لغة العشق للتعبير عن هذه الرجات التي تعتريه، ففي قصيدة «قدر أن نعشق الشّمس» يتحدث عن هذه الوحدة التي تجئ بعد سكر وصحو واحتراق:

حلم نبهنا من غفوة الدهر

صحونا..

ليتنا لم نعرف الصحو

سكرنا..

ليتنا لم نعرف السكر

احترقنا

فإذا الصحو احتراق

واتحدنا

فإذا الوحدة سكر وأغان وقمر[89]

أثناء حال الاتحاد يكون الصّوفي في حال سكر؛ إذ لا يفرق بين أفعاله وصفاته، وأفعال وصفات الله لتمكنه من خلع الصّفات الحاجبة له، كما يكون محكوما بحال الفناء، والفاني لا يشاهد إلاّ ربّه، وهذا ما عبّر عنه الصّوفية بمصطلح الجمع، فـ «الفرق ما نسب إليك، والجمع ما سلب عنك؛ ومعناه ما يكون كسبا للبعد من إقامة العبودية وما يليق بأحوال البشر فهو فرق، وما يكون من قبل الحق من إبداء معان وإسداء لطف وإحسان فهو جمع»،[90] ورؤية العبد قيام الله بأفعاله يعدّ جمعا، وهو من باب الاتحاد، يقول عياش يحياوي:

أنا الواحد العالم الصّمد وكل امرئ يا أخي واحد

أنا الثّلج في الكون والصهد أنا السّطح والدّهر الصّامد

أنا البدء في الكون والأبد وكل امرئ يا أخي أبد

وكل امرئ غاية ويد وكل خلي خالقي بدد

أنا الكل لولاي ما ظهرا ولولاه.. لولاه ما كنت أسعى

لقد صرت فيه فيه أنا الجوهر كما صار في ولم يك قرعا[91]

إنّ حالة الجمع هذه هي «أساس كثير من الكلمات الجريئة التي أطلق عليها الصّوفية اسم الشّطحات»،[92] وهذه الأبيات تعبّر عن هذا الحال الذي يصبح فيه العبد وربّه شيئا واحدا؛ لاختلاط الصفات البشرية بالصفات الإلهية، فيرى الصّوفي قربه من

ربّه واتّصافه بصفاته، فكلّ الأسماء الإلهية تصبح كسبا للسّالك الواصل، الذي أدناه الله بإرادة وجذب منه فينطق لسانه بالشطح، وعياش يحياوي في هذه الأبيات يقر بالوحدة –وحدة الوجود–، كما يشير إلى قدم حبّ الله له، فعن طريق هذا الحب أوجد الموجودات، فعندما أحبّ الله أن يعرف خلق الخلق، مصداقا للحديث القدسي: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»، فالظهور إنّما كان نتيجة هذا الحبّ الأزلي، والذي هو جوهر كلّ شيء في الوجود، وعن طريق الحب يقرب الله إليه أولياءه فحبّه لهم سبق حبّهم له.

إنّ التعبير بلغة الشطح عن هذا الحال هو ما جعل ابن عربي يجنح إلى التحذير من السّقوط في الزلل؛ لأنّ الشطح وليد لغة شائكة بالمفارقات «وأرباب الشّطح ليسوا من أهل الكمال وإنّما هم سكارى الحال ولذا اتفق الصّوفية على أن تطوي مقالة السكران ولا تؤدى»،[93] لما فيها من كلام فائض عن وجد عارم غلب صاحبه، فهو محكوم تحت سطوته، لا يملك إرادة داعية لما يقوله، كما أنّ هذا الشطح نابع من لغة العشق، والعاشق مغلوب الفعل، والقول بالاتحاد نابع من هذه الاعتبارات فالحال به يشهد «الوجود الواحد المطلق الذي لا يتجزأ ولا يتبعض باعتباره هيولى العالم المخلوق من نفسه التي لا تتجزأ، والذي سرى بلا سريان في كلّ موجود فلم يتعدد واحد الوجود بتعدد مظاهر الموجود، وليس هذا السّريان إلاّ الاستواء الرحماني على عرش الموجود، لأنّ كلّ موجود هو عرش للوجه الظاهر فيه من ذات الحق، وليس هو بنوع حلول أو مماسة».[94]

نجد هذا الحال –الاتحاد–المعبر عنه بلغة الشطح في العديد من النصوص الشّعرية المتناثرة داخل بعض المجموعات، وقد عثرنا على نماذج لهذا الشطح لدى الأخضر فلوس في قصيدة «تراتيل الرجل الأزرق»،[95] كما نجد هذه الحال بلغة شطحية، كذلك لدى لوصيف في قصيدة «إشراقات»،[96] يقول:

أنا فيض الفيوض.. أفرغت في الكون شموسي.. أنا جمال الجمال

جوهر الحق.. والنبيّون منى وكمال الآيات بعض كمالي!

في هذه القصيدة يحدث الاتحاد على مراحل، فبعد أن تحل بالسّالك حال المحبة، يأخذه العشق ليفنى بعدها تحث سطوة السّكر، وبعد حصول هذه الأحوال السّابقة للصّوفي ينطلق بالشطح في حضرة حال الاتحاد.

أمّا مصطفى دحية فله إشارات طفيفة إلى هذه الحال، دون حصول الشطح في نصوصه، والشطح[97] لديه ناتج عن هينمات العشق من هول اللقاء،[98] وهو لدى عثمان لوصيف في «الكتابة بالنار»[99] ناتج عن تبادل الأدوار بين الذات البشرية والله؛ حيث تصبح تلك الأفعال الخارجية والتي هي من صفات الله ملكا للعبد، فالرياح طوع بنانه، والتضاريس حرث له،[100] وهو الذي يمنح الأشياء استمرارها:

كلّ شيء منحته نفحاتي وسقيت الوجود من فيض راحي
فجمال النّجوم بعض جمالي وفواح الرياض بعض فواحي
واهتزاز الأنعام من نبراتي وحبور الأمواج من تمداحي
وبكاء السّحاب من عبراتي واصطفاف الأغصان من أفراحي
وشحوب المساء من حسراتي وذبول الخريف من أتراحي[101]

كثيرا ما يعبر الاتحاد في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر عن مراد المحبين بالتحامهم بمحبوبهم، ومحاولتهم إرضاء قلوبهم والتنفيس من شوقها العارم، إلى احتواء المحبوب، يقول لوصيف واصفا هذه الحال بلغة وظف فيها بعض الألفاظ الجنسية:[102]

والتحمنا فرجرجت فورة الموج وهبت عواطف الخلجان
تتلاقى المياه وهي سكارى وتضيع الشطآن في الشطآن
نحن في أوج الموت واحتشدي يا أبجديات الخصب والإتيان
يا لهيب اللهيب زدني جنونا واطوني في قرارة النسيان
هذه شهوتي التهمت وهذا شبقي الطاغي لج في الغثيان[103]

إنّ الاتحاد هو الغاية القصوى للمحبين والعاشقين؛ إذ يصبح المحبّ عين حبيبته فإذا ناداه، فكأنّما نادى نفسه لسقوط الآنية بينهما، وأثناء هذا الاتحاد يحصل قلق واضطراب شديدان للسّالك، فإذا ما فاز الصّوفي بهذه الحال، نزلت حال الطمأنينة على قلب الواصل، وهو لا يزال محاصرا بفنائه.

يحصل القلق أثناء هذه الحال نتيجة سقوط الصّبر، وقد وصفت هذه الأحوال بأنّها تزيد في الانفعالات المولدة للوجد؛ لأنّها تمتاز بالعنف والتأجج والاضطراب، فالسّالك في حال الاتّحاد يحس بأن «ثمّة نار عطشى تشتعل في جوفه، عطشى إلى الفناء في حضن الألوهية، فيبدأ هذا الوجد بالتحرّق عطشا يزيد لهيبه لمع نور وارد من الحضرة تتنوره الروح، فتلج إلى جانب الأزل، فهنا شوق مشفوع بالرجاء، وشوق للاتحاد بالله، ورجاء في تحقيق هذا الاتحاد بما يلوح له من نور يضيء منه عالم القدس، ويطلع على ما في الغيب من الحقائق، لكنّه مع ذلك رجاء كثيرا ما يبدوا كالبرق الخلب، إذ يلوح له بقرب الطريق فيبادر مسرعا، فلا يجد شيئا، لهذا يهيم من بارق إلى بارق، ولا ييأس وإلا توقف لأنّ البوارق متوالية»،[104] من هنا كان القلق جليس الصّوفي الأبدي؛ إذ يلازمهم من أوّل خطوة لهم في السّلم الروحي إلى آخرها، وغالبا ما يشتد كلّما علا السّالك في الحال.

يتّخذ الاتحاد لدى عثمان لوصيف طريقة جديدة، فهو اتحاد وتمازج للأعضاء، فكلّ الأعضاء تتوحد بضمة واحدة، وهو تعبير مجازي يستمد صوره من الواقع ليعبر عن حقيقة متعالية، إلاّ أنّ عثمان لوصيف قد أخفق بتعبيره هذا؛ لأنّه قد سقط في المحضور، يقول:

وصارت ضلوعي تختفي في ضلوعها وأحكمت الأوصال في كلّ عروة
وجمعت الأوفياء تحث جوارحي وشددت إلى جدعي شماريخ دوحتي
فلا حد بين الجزء والجزء إنّما توحدت الأجزاء عندي بضمة
فعظمي على عظمي تصلب عوده بذلك تمتت معجزات خريطتي[105]

إنّ مثل هذا الاتحاد هو ما حذرت منه العرفانية الصّوفية؛ حيث يُصيّر الذاتين ذاتا واحدة، وهذا لا يصح في عرف الطائفة، وهو المعبر عنه بالحلول؛ أي حلول ذات في ذات

أخرى، أو روح في روح أخرى، وهذا مالا يجوز التصديق به؛ لأنّ الاتحاد في العرفانية الصّوفية بخلاف هذا، وهو: «شهود وجود واحد مطلق من حيث أنّ جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها، لا من حيث لما سوى الله تعالى وجودا خاصا به يصير متحدا بالحق»،[106] والاتحاد بهذه الصفة حاضر بكثافة في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر؛ حيث يأخذ الاتحاد هنا أشكالا عدّة، فعند الغماري في قصيدة «سبيل المعاناة»،[107] يصبح وجود الصّوفي هو وجود الله، أمّا الأخضر فلوس فيشير إلى حال الاتحاد في قصيدة «أقنعة تحث النور»[108] بصفة الاحتواء، وعبد الله حمادي في «قصائد غجرية» يعلن اتحاده بالنور؛ وهو رمز الحق، يقول:

أوقدت النور وأنا الأنوار[109]

ويشير إلى هذه الحال كذلك في «رباعيات آخر الليل»[110] في موضع واحد، يقول:

هو نسغ من الحقيقة يسعى في احتشام لوحدة الالتحام

أمّا لوصيف فحال الاتحاد حاضر بكثرة في جلّ دواوينه الشّعرية، وغالبا ما يكون غاية حبه، فيلتحم بتلك التجلّيات الالهية المرموز لها بالمكونات الطبيعية، ففي قصيدة «غردايا»[111] يحاول تخطي الجدار العتيق لكي يتوحد بالحق، كما يسعى في مواضع أخرى من النّص إلى التوحد بمكونات هذه الفاتنة -المجلى-«غردايا» كالتوحيد بالطلع والسّعفات والرّمل واليانسون والزقزقات،[112] أمّا في مجموعة «براءة»، فتحضر عناصر النّور كإحدى الدّوال الرّامزة إلى الحق.

غالبا ما يكون حال الاتحاد هو آخر المذاقات في العرفانية الصّوفية، إلاّ أنّه قد يتوج بحال آخر يكون ثمرة هذا الطريق، وهو حال اليقين الموسوم بالمعرفة، وهو ما سنحاول إبراز دلالته في الخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر في العنصر الموالي.

8-حال اليقين:

هو آخر حال من أحوال السّالكين، وعن طريقه ينال العلم الذي لا يقربه أيّ شكّ، وجاء في «المعجم الفلسفي» أنّه «الاعتقاد الجازم المطابق الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك وهو حالة ذهنية تقوم على الاعتقاد أنّه كذا وأنّه لا يمكن أن يكون إلاّ كذا»،[113] ولدى الصّوفية هو معرفة الله اليقينية التي لا يعتورها أيّ شكّ، وقيل هو المكاشفة؛ والمكاشفة على ثلاثة أوجه «مكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف ولا أحد، ومكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالمعجزات، ولغيرهم بالكرامات والإجابات».[114] قال رسول الله ﷺ: «سلو الله تعالى العفو والعافية واليقين في الدنيا والدين»،[115] وقال كذلك مشيرا إلى عيسى عليه السلام «رحم الله أخي عيسى عليه السلام، لو ازداد يقينا لمشى في الهواء».[116]

واليقين لدى الطائفة «رؤية العيان بقوة الإيمان، لا بالحجة والبرهان وقيل اليقين هو طمأنينة القلب على حقيقة الشيء، يقال يقن الماء في الحوض إذا استغرق فيه».[117]

لقد عبّر بعض الصّوفية عن هذا الحال بعدّة اصطلاحات وكان أهمها مصطلح المعرفة، وهي آخر حال نازل على السّالك؛ إذ تتجلى له المعارف الإلهية، كالشّموس تطل على سويداء قلبه، فتزيده علما لما هو فيه من حال، وما سيعتريه مستقبلا من حوادث فالمعرفة اليقينية استشراف للمستقبل؛ وهي غاية الكتابة الصّوفية، كما أنّها زبدة الطريق الصّوفي، وحلم كلّ مريد وتحصل هذه المعرفة عن طريق الإلقاء، فهي معرفة حدسية تعتمد الفراسة كأقرب سبيل لبلوغ الحقيقة، وهذه الفراسة نورية الأبعاد، تتجلى للواصل برعاية من الله، وهي لا تحتمل الخطأ؛ لأنّها تعتمد الرؤية كأساس لها، واليقين ثلاثة أحوال؛ علم وعين وحق،«فأمّا علمه فما كان من طريق النظر والاستدلال وأمّا عينه فما كان من طريق الكشف والنوال وأمّا حقه فما كان بتحقيق الانفصال عن لوث الصلصال بورود الوصال»،[118] وقد قال الجنيد بشأن حقّ اليقين؛ وهو أعلى الدرجات لديه، وهو:

«ما يتحقق العبد به، وهو أن يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان، ويحكم على الغيب فيخبر عنه بالصدق».[119]

إنّ هذا الحال السّامي لا يبلغه سوى صاحب المكاشفات والشهود لعلو شأنه، وحضوره في الخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر، يدل على عدم قصور التجربة الصّوفية الشّعرية الجزائرية المعاصرة؛ إذ لم تبق حبيسة أحوال ومقامات دنيا، بل تجاوزت هذا إلى درجات تنبئ بوجود وعي ودراية بخوض هذه التجربة على مستوى الكتابة والتشكيل، ببعدها الفني والفكري.

لقد وردت هذه الحال بعدّة صياغات تعبّر عن حصول المعارف الربانية؛ وهي «انكشاف الأسرار» استبطان الغيب، قراءة الأسرار، استبطان التاريخ، الحدس، لمس الحقيقة في وهجها السّر-مدي، السّماع إلى أحاديث القرون، الكشف الإلهي، المفاتيح، ملامسة سر المعاني، افتضاض دائرة الغيب، وهذه رموز تشير إلى استبطان الأسرار الكونية، إلاّ أنّ الخطاب لا يكشف هذه الأسرار، بقدر ما يكتفي بمجرد الإشارة إليها فقط، كأن يقول:

وتراءت لي الغيوب وشعّت دافقات الأضواء والألوان[120]

إنّ رؤية الغيوب تقتضي حالي المشاهدة والكشف، فهذه المعارف تسطع على قلب العارف الواصل؛ لأنّها ذوقية نابعة من الوجد، وأصل هذه المعرفة الموهبة، وقد وصفت بالنار، بينما النور دليل على الإيمان، بينما يذهب الطوسي إلى استثناء وجود قلب للعارف قائلا: «المؤمن ينظر بنور الله والعارف بالله عز وجل، وللمؤمن قلب، وليس للعارف قلب، وقلب المؤمن يطمئن بالذكر ولا يطمئن العارف بسواه».[121]

إنّ حال المعرفة هذا لا يفاجئ الواصل، إلاّ وهو في حالة غيبوبة تامة -فناء-؛ إذ تفنى الشواهد وتذهب الحواس، فلا يشاهد إلاّ ربّه فتقرب حضرته من حضرة ربّه، حتّى إذا ما كاشفه الله بالمعارف اللدنية صار أقرب من ذي قبل، يقول لوصيف:

يظل يوغل في المجهول مقتحما بحر الدجى بهموم الكون مشحونا

يستبطن الغيب عبر الموت مبتهلا لربة البحر محموما ومطعونا[122]

إنّ استبطان الغيبيات لديه يكون بعد فنائه في الله، وعن أوصافه الأرضية؛ لأنّ العارف «يثبت الأشياء بالله والفاني لا يثبت شيئا سوى الله، والعارف يقرر القدرة والحكمة والفاني لا يرى إلاّ القدرة، يرى الحق في الخلق كقول بعضهم: ما رأيت شيئا إلاّ رأيت الله فيه، والفاني لا يرى إلاّ الحق، يقول: ما رأيت شيئا إلاّ رأيت الله قبله»،[123] وهذا الاستغراق الشّهودي المصحوب بالكشوف كفيل بإرضاء الصّوفي، يقول عثمان لوصيف:

تسرّبت في كهف القرون مغلغلا وعدت إلى الدّنيا بنار النّبوة
أنا القلم الأمي أين مدادهم وما زخرفوا من ترّهات سقيمة؟
تصدّعت الصّحراء عني ولم يزل حراء يدوي في وجودي بصحتي
هو الحق ما زاغ اللّسان وما غوى ولكنّه الفرقان بين الخليقة[124]

إنّ المنهج الذي يرتضيه الصّوفي كأداة موصلة إلى اليقين، يؤسس على مبدأ الفراسة والاستنباط وكذا الإلهام، وهي إحدى وسائط الأنبياء في تلقي المعارف الإلهية «فالحدس الصّوفي الذي يستشرف المعارف دون وساطة، أشبه بالوحي الخاص بالأنبياء، أو الإلقاء في الروع، فالصّوفية يسعون دوما إلى حيازة الغامضات المستورة والأسرار، فالصّوفي هو ذلك الفضولي الذي لا يملّ من مداعبة الأسرار والكشوفات خاصّة إذا كانت هذه المعارف يقينية لا تحتمل الشك، وقد كانت هذه الكشوف محاطة بحال الفناء حفاظا على عقل العارف، لأنّه لا يحتمل هذه الرجات العنيفة التي لا محالة ستسلبه صوابه، فيصبح في متاهات الجنون «ولولا أنه أمسك أولياءه وألقى على كل قلب من ذلك ما أطاقه لطاشت عقولهم وذهبت نفوسهم ولكن لا حال معلومة ومناهل مورودة، وذلك لا يدوم لحظة أو طرفة عين: رفقا منه بأوليائه، حتّى ينسيهم فيما أراد كما يريد»،[125] والمعرفة لدى الصّوفية معرفتان؛ معرفة حق، ومعرفة حقيقة: «فمعرفة الحق معرفة وجدانية على ما أبرز للخلق من الأسامي والصفات، ومعرفة الحقيقة على أنّ لا سبيل إليها لامتناع الصّمدية وتحقيق

الربوبية؛ لقوله ﷻ: ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[سورة طه، الآية: 110]».[126]

فالمعارف الصّوفية التي يباشر بها الصّوفي تكون بإذن من الله، ولطف منه، وهي فائضة عن الحبّ بطابع انفعالي؛ لأنّ «الحب طريق إلى الفناء، والفناء سبيل الكشف، والكشف سبيل المعرفة الذّوقية الوجدانية المعاينة للمطلق عيانا حدسيا تقصر عنه المعرفة العقلية»،[127] فقراءة الغيوب واستبطان التاريخ من المعارف والفيوضات الربّانية الحالة بالصّوفي، يقول عثمان لوصيف:

وأرحل في الأشياء أبدع شكلها وتختم آياتي زمان النبوة
واستبطن التاريخ أجرح لغزه وأقرأ أسرار الرياح العصيّة
واستنبت الأمطار أغزل برقها[128] وأعلن طوفان الليالي الجديدة[129]

قال أبو يزيد البسطامي بشأن هذا الحال: «لو أن العرش وما حواه مئة ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها»؛[130] لأنّ قلب العارف يسع الحق، فهو أوسع من تصورنا له؛ إذ هو محلّ نظر الله من العبد، وموضع تجليه وخزانة أنواره، وقلب العارف «يمر عليه كل يوم سبعون ألف سر من أسرار (الجلال) لا يعودون إليه أبدا، لو انكشف سرّ منها لمن هو في غير ذلك المقام أحرقه»،[131] والمعارف الرّبانية لا تتكرر على السّالكين لكثرتها، وانفراد كلّ واحد بمعارف وفتوح خاصّة به، وهذا بحسب استعداده وتمكنه من ملاحقة هذه التجلّيات المعرفية، يقول فلوس:

أنا ما ادعيت هواك!

ومن تستطيع يداه ملامسة السر عند تخوم السماء؟

ومن يدعي أنّه حاز كل البحار

بكأس المعاني

إذا ما دعاني الحنين لإعلان حبّك يجفل سرب الحروف

وترتحل الكائنات[132]

لـمّا كانت المعارف الإلهية لا تحصى- في عددها وماهيتها، ازداد شوق العارف إلى تحقيق المزيد منها؛ لأنّ تلك الحال مصاحبة للذة غير معتادة، وهي لذّة الواصل المطمئنّ الراضي بثمرة وصوله القريب من حبيبه فالله يتجلى «لمن انمحى رسمه، وزال عنه اسمه، فالمعرفة حجاب على المعروف... وهذه كلّها علل تعمي الأبصار وتطمس الأنوار، فلولا وجود الكون لظهر العين، ولولا الأسماء لبرز المسمى، ولولا المحبة لاستمر الوصال، ولولا الفهم لقوى سلطان العلم، فإذا تلاشت هذه الظلم وطارت بمرهفات الفناء هذه التهم»،[133] حصل التجلّي المعرفي على القلب، وزمن الكشوفات لدى الصّوفية هو الليل، وهو نفسه لدى عامّة الشعراء، يقول أحمد عبد الكريم:

-1-

هُوَ اللَّيْلُ فاكهة الشُّعراءِ
وَمَائِدةُ فصول الشَّجَى والتَّداعِي

-2-

عَنِ اللَّيْلِ أفْضِي
وأقتَرِفُ البوحَ قبلَ انهيار الكَلامِ
سأفتضُّ دَائِرَةَ الغَيبِ[134]

يختار الصّوفية الليل كزمن متعال لبلوغ المقام الأسمى، لعدّة اعتبارات، فظلمته أشبه بظلمة القلوب لهذا أراد الصّوفية تبديد هذه الظلمة عن طريق الشهب التي تشقّ هذا الظلام، وهي أنوار الإيمان الساطعة على قلوب العارفين، فإن كان الصّوفي نهارا استحالت عليه مشاهدة الأنوار التي تعتري قلبه أو فضاءه، ومن هنا صعب عليه إدراك مدى تمكنه وقربه، لهذا جعل اللّيل كاشفا لهذه المواطن المظلمة، عن طريق توالي البروق، وكثرة هذه الأخيرة وتواترها على القّلب، إنّما يدلّ على قرب التّمكين والوصول، إضافة إلى كون

الليل أنيس الغرباء، فهو يعزل المتأمل عن المكونات الطبيعية عارجا بخياله وقلبه إلى فضاءات عليا، أين تكمن مواطن التجلّيات والفيوضات، وقد جعله الشّعراء مطيتهم الوحيدة، التي تنقل إحساسهم من الخيال إلى التّشكيل لسلطته الأسرة للمخيلة، فهي أكثر تحررا ليلا؛ لأنّها تهيّج الذكريات القديمة، وتشعر المرء بعجزه أمام اتساع الكون، كما تشعره بغربة لا نهائية إثر مشاهدته لبعض الكواكب والنجوم المنفردة عن مثيلاتها، وهي مناظر كفيلة بأن تثير دهشة وقلق الصّوفي والشّاعر على حد سواء، يقول لوصيف:

وأرى البـــرق يحـيـّـى باسما... طلق الجبين
فـيـطـيـر الـقـلـب شوقا نـاسيا كـلّ الشجون
فـي سـمـاء الـوجد يصغي لأحـاديـث القــرون[135]

يعدّ السّماع إحدى وسائل المعرفة، فسماع الصّوفي يكون من داخله؛ لأنّ التكليم بالنسبة للواصل يكون بسماع منبه أو صوت داخلي نابع من الفؤاد، وهذا الأخير منزه من العمى، بعكس القلوب التي قد تعمى «والفؤاد لا يعمى لأنّه لا يعرف الكون وماله تعلق إلاّ سيده ولا يتعلق من سيده إلا بغيب الغيب».[136]

لقد ذكر الكمشخانوي[137] بأنّ هذه الحال لم يتكلّم فيها الكمّل من أهل الحقيقة، إلاّ بالاعتراف بالعجز عن تحصيلها، فغاية المعرفة لدى الصّوفية «الدّهش والحيرة، وقال ذو النون: أعرف النّاس بالله أشدّهم فيه تحيرا»،[138] فالحيرة والدّهشة حالان ملازمان للمعرفة والشّهود والكشف؛ لأنّ العارف لم يعتد على تلك الأحوال العالية.

إنّ هذه الحال قليلة الحضور في خطابنا الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر موازاة بالأحوال الأخرى؛ حيث يمثل حضورها في نصوص عثمان لوصيف أكبر نسبة،[139] إلاّ أنّ الشفرة المعبر بها عن هذه الحال تكاد تكون نفسها في جميع النصوص، وهي جلّها تدور حول هذا الاستبطان المعرفي المعبر عنه بالمعرفة أو اليقين، وقد أشار إلى هذا أبو حامد الغزالي حين خصّ طائفة بعينها يخصها الله بمعارف ونفحات ثرة خصبة لا يعرفها إلاّ ذووها،[140] ومن سمة هذه المعارف الستر والخفاء، فالصّوفية يكتمون عن العامّة ما يكاشفهم الله به، لخوفهم من الفتنة، إضافة إلى التزامهم بكتم سرّ الحبيب، وربّما هذا سبب

اختفاء هذه المعارف في النّصوص الصّوفية بنوعيها الشّعري والنثري، باستثناء الإشارة إلى حصولها فقط، وهو ما لمسناه في الخطاب الشّعري الصّوفي الجزائري المعاصر.

خاتمة

وفي ختام هذا البحث يمكننا القول: إن حضور الأحوال الصوفية السامية في الشعر الجزائري المعاصر هو حضور رمزي تستبطنه اللغة وقد اكتست دلالات موغلة في العرفان الصوفي، حيث يتسامى الترميز اللغوي إلى حدود التجربة الصوفية، باعتبار أن الكتابة الشعرية المعاصرة هي كتابة وجودية تتقصى صوغ تجربة متعالية مع المطلق، وتجد غايتها المثلى في الستر والمخاتلة، كما تتجدد مع كل قراءة تأويلية تنطلق من ظاهر الوجود إلى باطنه، وهي بذلك تستنبت لنفسها إكسير البقاء والخلود.

إن التجربة الصوفية المعاصرة من هذا المنطلق هي تجربة متعالية تتجاوز منطق الواقع المعيش إلى المتخيّل الوجودي، وبالتالي فهي تجربة تحاول ترويض قارئها الجديد، ليتسلح بما يؤهله لفهم وتشريح دلالاتها المتخفّية. وسيظل الشّعراء في سعيهم الدائم إلى الكشف يتعشّقون هذه الموضوعات العصية على الفهم ، يتصيّدون دلالاتها السامية لكونها مبتغى تجاربهم الروحية الموغلة في الغموض.

الهوامش والإحالات:

[1] مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط ، طبعة المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، تركيا ، مادة: حاول. ص209.

[2] لوصيف (عثمان): غرداية، ص 14.

[3] حسان (عبد الحكيم): التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مكتبة الأنجلوا المصرية، مصر، 1954، ص 327.

[4] لوصيف (عثمان): الإرهاصات، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع،الجزائر،1997. ص 69.

[5] الغماري (محمد مصطفى): قراءة في آية السيف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983.ص57.

[6] وغليسي (يوسف):أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، دار الهدى، عين مليلة، ط1995،*1*.ص 64.

[7] انظر: بوذيبة (إدريس): أحزان العشب والكلمات، مطبوعات اتحاد الكتاب الجزائريين، ص 11.

[8] المصدر نفسه، ص 41.

[9] الحفني (عبد المنعم): معجم مصطلحات الصوفية، ط1، دار المسيرة، بيروت، 1980.ص207.

[10] القشيري (عبد الكريم): الرسالة القشيريّة، دار الكتاب العربي، لبنان، ص 38 .

[11] وغليسي (يوسف): أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 83.

[12] القشيري (عبد الكريم): الرسالة القشيريّة، ص 39 .

[13] وغليسي (يوسف): أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 99.

[14] الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، لبنان.ص 1205.

[15] ابن عربي (محي الدين): الفتوحات المكية، مج2، ص 566.

[16] لوصيف (عثمان): أعراس الملح، ص 47.

[17] عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، منشورات التبيين –الجاحظيّة، (د. ت). ص 9.

[18] نصر (عاطف جودة): الرمز الشعري عند الصوفية ط3، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1982.ص137.

[19] انظر: دحية (مصطفى): اصطلاح الوهم، ص17، حمادي (عبد الله): تحزب العشق يا ليلى، ص 72، لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص ص 14–60، الإرهاصات : ص5 ، براءة: ص ص49 –38، غرداية: ص 11–14، شبق الياسمين: ص 40 ، عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص 7.

[20] القشيري (عبد الكريم): الرسالة القشيرية، ص 40.

[21] الحفني (عبد المنعم): معجم المصطلحات الصوفية، ص 170.

[22] الحفني (عبد المنعم): معجم المصطلحات الصوفية، ص 230.

[23] لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.ص ص 69، 70.

[24] الحفني (عبد المنعم): المرجع السّابق، ص 230.

[25] فلوس (الأخضر): عراجين الحنين، مطابع جريدة السفير، مصر.ص ص 16، 17.

[26] المصدر نفسه، ص 61.

[27] الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص 1002.

[28] – الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مذبولي، القاهرة، مصر، ط1 ، 2003، ص664.

[29] انظر: لوصيف (عثمان): شبق الياسمين، ص103، اللؤلؤة، ص 18، أعراس الملح، ص 45، فلوس (الأخضر): حقول البنفسج، ص53، أحبك ليس اعترافا أخيرا، ص31، عراجين الحنين، ص3، عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص ص 37-48.

[30] انظر: الجوزية (ابن قيم): مدارج الساكين، ج1 ،ص ص 183، 184.

[31] الجوزية (ابن قيم): مدارج السالكين، ص 178.

[32] رشدي (وجيه): كيف يدرك الإنسان بدون حواس، مجلة (الجديد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، مج 3، ع 25، ص 19.

[33] نصر (عاطف جودة): شعر ابن الفارض، ص 274.

[34] نقلا عن: الجوزية (ابن قيم): مدارج السالكين، ج1، ص 179.

[35] نقلا عن: المرجع نفسه، ج 1، ص 179.

[36] هو مستشرق وقس كاتوليكي اسباني ولد بسرقسطة سنة 1871، وتوفي سنة 1944 ، ومن مؤلفاته "علم الأخرويات الإسلامي في الكوميديا الإلهية" .

[37] الجوزية (ابن قيم): مدارج السالكين، ج1، ص473 .

[38] انظر: النسائي، نفسه، ج1، ص 271.

[39] مرحبا (عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 710.

[40] شرف (محمد جلال): دراسات في التصوف الإسلامي، ص 433.

[41] الكمشخانوي (أحمد): جامع الأصول، في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم، ص 46.

[42] انظر: الطوسي (أبو نصر السراج): اللمع، ص ص 285، 286.

[43] لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص 49.

[44] المصدر نفسه، ص 49.

[45] لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص 69.

[46] عرابي (محمد غازي): الإنسان الكامل، محاورات في الفلسفة الصوفية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1987،1، ص 189.

[47] الغماري (محمد مصطفى): بوح في موسم الأسرار، لا فوميك، الجزائر، *1985*.ص 42.

[48] نصر (عاطف جودة): شعر عمر بن الفارض، ص 260.

[49] عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص ص 5، 6.

[50] دحية (مصطفى): اصطلاح الوهم، سلسلة المعنى3، الجمعية الوطنية للمبدعين، ط1الجزائر ص 42.

[51] انظر: لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص 42،43،59، أعراس الملح، ص 43،45، 68، شبق الياسمين، ص 39، 40، 82، 75، 81، 123، الإرهاصات، ص5، براءة، ص 4، غرداية، ص 10، 11، 14، اللؤلؤة، ص 4.

[52] انظر: الغماري (محمد مصطفى): بوح في موسم الأسرار، ص 42، نقش على ذاكرة الزمن، ص 33، فلوس (الأخضر): أحبك ليس اعترافا أخيرا، ص20، عراجين الحنين، ص10، عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص ص 86،77،60،21،9، دحية (مصطفى): اصطلاح الوهم، ص ص 15 -22، حمادي (عبد الله): تحزب العشق يا ليلى، ص 56، فني (عاشور): زهرة الدنيا، ص 129، قذيفة (عبد الكريم): لو أنت تدري كم أحبك، ص 11، يحياوي (عياش): عاشق الأرض والسنبلة، ص ص 43، 44، بن عبيد (ياسين): الوهج العذري، المطبوعات الجميلة، سطيف. ص 31 .

[53] انظر: الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص ص 257 -267.

[54] ابن عربي (محي الدين): فصوص الحكم، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص 48.

[55] لوصيف (عثمان): غرداية، ص ص 81، 82.

[56] لوصيف (عثمان): اللؤلؤة، ص ص 62، 63، 64، 65.

[57] لوصيف (عثمان): براءة، دار هومة، للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر. ص 53.

[58] عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص 21.

[59] المصدر نفسه، ص 41، 42، 43، 44.

[60] المصدر نفسه، ص 32.

[61] ابن عربي (محي الدين): فصوص الحكم، ص ص 200- 201.

[62] إشارة إلى الحديث النبوي الشريف «حبب إلي من دنياكم ثلاث النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة»، قال الزركشي: رواه النسائي والحاكم من حديث أنس بدون لفظ ثلاث، وقال عنه السيوطي: إسناده صحيح، إلاّ أنّ فيه رجلا لم يسم، أنظر: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ص 168. وقد علّل ابن عربي انطلاقا من هذا الحديث الشريف، تقديم الرسول ﷺ للنساء على الصلاة بأنّ المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها، ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربّه؛ حيث استدل بحديث آخر للرسول ﷺ يقول فيه: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وهذا حديث قال عنه النووي ليس بثابث، وقال ابن تيمية: موضوع، وقال أبو المظفر بن السعاني في القواطع أنّه لا يعرف مرفوعا، وإنّما يحكى عن يحي بن معاد الرازي يعني من قوله ، ولـالحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سماه: القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه،أنظر: العجلوني (إسماعيل بن محمد): كشف الخفاء ومزيل الألباس، تح: أحمد القلاش، ط 4، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985، ص 343.

[63] لوصيف (عثمان): براءة، ص 48.

[64] الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص 259.

[65] الكمشخانوي (أحمد): جامع الأصول، في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم، ص 183.

[66] وغليسي (يوسف): أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 58.

[67] لوصيف (عثمان): براءة، ص 13.

[68] أنظر: الشرنوبي (عبد المجيد): شرح الحكم العطائية، ص 138.

[69] اليوسف (يوسف سامي): ماهية الوعي الصوفي، ص 18.

[70] انظر: عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص 19، 31، وغليسي (يوسف): أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار، ص 100، لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص 40، براءة، ص 37، 38، شبق الياسمين، ص 73، غرداية، ص 13، اللؤلؤة،ص 18.

[71] انظر: الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص 663.

[72] أورده مسلم في كتاب الإيمان في باب قوله ﷺ: نور أنى أراه، أنظر: الجامع الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص 161.

[73] الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص 663.

[74] لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص 60.

[75] نقلا عن: الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص 664.

[76] لوصيف (عثمان): اللؤلؤة، ص ص 62، 63.

[77] انظر: الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص ص 664، 665.

[78] عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص 29.

[79] بلاثيوس (آسين): ابن عربي حياته ومذهبه، ص 218.

[80] عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص 16.

[81] لقد استفاد مصطفى الغماري من رمزية هذا اللون الصوفي، والذي يحمل عدّة دلالات لديه، فهو يرمز إلى الشريعة كما يرمز إلى الشيعة، وكذا الراية التي كانت في عهد الرسول ﷺ، والتي تتشكل من اللون الأخضر.

[82] بلاثيوس (آسين): ابن عربي حياته ومذهبه، ص218.

[83] انظر: شبق الياسمين، ص ص 131، 133. اللؤلؤة، ص65. رباعيات آخر الليل، ص 24. براءة، ص 19، 35. تغريبة النخلة الهاشمية، ص ص 20، 29. أحزان العشب والكلمات، ص 67، 49، 77. غرداية، ص 11، 21 .

[84] انظر: الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص 664.

[85] المرجع نفسه، ص ص 1180، 1181.

[86] ابن عربي (محي الدين): دخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 17.

[87] الكمشخانوي (أحمد): جامع الأصول، في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم، ص 183.

[88] الغماري (محمد مصطفى): أسرار الغربة، ص 141.

[89] الغماري (محمد مصطفى): قراءة في آية السيف، ص 34 .

[90] القشيري (عبد الكريم): الرسالة القشيريّة، ص 35.

[91] يحياوي (عياش): عاشق الأرض السنبلية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.ص 43، 44.

[92] حسان (عبد الحكيم): التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثاني الهجري، ص 332.

[93] نصر (عاطف جودة): شعر عمر بن الفارض، ط1، دار الأندلس، بيروت/ لبنان، 1982. ص ص 287، 288.

[94] المرجع نفسه، ص 288.

[95] انظر: مجلة القصيدة، ملحق شعري تصدره الجاحظية، الجزائر، ع 2، *1992*. ، ص 44.

[96] لوصيف (عثمان): الإرهاصات، ص 15.

[97] يختلف الشطح عن الكرامات في كون الشطح يحصل لغير الكمل من الصوفية ، فهو وجد فاض عن حده، والذي يغلبه الوجد، يوصف طريقه بأنه ناقص، أمّا الكرامات فهي للأولياء الكمل، ممن لهم مكانتهم في الطريق، في حين توصف المعجزات بأنّها خاصة بالأنبياء، انظر: الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص ص 961، 962.

[98] انظر: دحية (مصطفى): اصطلاح الوهم، ص 47.

[99] انظر: لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص 58.

[100] المصدر نفسه، ص 51.

[101] لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص ص 76، 77.

[102] حاول بعض شعرائنا إدخال ألفاظ جنسية إلى قاموسهم الشعري محاولين بذلك التعبير بها عن أحوالهم السامية، وإن كان هذا التوظيف ممجوجا لدى الصوفية الأولين، وتبقى هذه مجرد محاولة، وإن كانت لا تضيف جديدا للخطاب الشعري بقدر ما تسيء إليه؛ لأنّها غالبا ما جاءت معلنة عن حصول الشطح، وهي الحال التي لا يستطيع الصوفي خلالها أن يكبح جماح وجده، ومن ثمّ يعبر بلغة الشطح عما يجيش بداخله، دون وعي بما يقوله، وقد أشرنا إلى هذا بكثير من التفصيل في الفصل الثاني من الباب الأول.

[103] لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص ص 50، 51.

[104] بدوي (عبد الرحمن): شطحات الصوفية، ص 7 .

[105] لوصيف (عثمان): أعراس الملح، ص ص 47، 48.

[106] الحفني (عبد المنعم): معجم مصطلحات الصوفية، ص ص 9، 10.

[107] الغماري (محمد مصطفى): بوح في موسم الأسرار، ص 38.

[108] فلوس (الأخضر): أحبك ليس اعترافا أخيرا، ص 77.

[109] حمادي (عبد الله): قصائد غجرية، ص 86.

[110] حمادي (عبد الله): رباعيات آخر الليل، ص 11.

[111] لوصيف (عثمان): غرداية، ص 8 .

[112] المصدر نفسه، ص 18.

[113] صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، ج 2، ص 588.

[114] الطوسي (أبو نصر السراج): اللمع، ص 102.

[115] المرجع نفسه، ص 102 .

[116] المرجع نفسه، ص 102.

[117] الكمشخانوي (أحمد): جامع الأصول، في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم، ص 155.

[118] المنوني (أبو الفيض): التصوف الإسلامي الخالص، ص 168.

[119] المرجع نفسه، ص 168.

[120] لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص 49.

[121] الطوسي (أبو نصر السراج): اللمع، ص 63.

[122] لوصيف (عثمان): شبق الياسمين، ص 72.

[123] المنوني (أبو الفيض): التصوف الإسلامي الخالص، ص 161.

[124] لوصيف (عثمان): أعراس الملح، ص 43.

[125] الطوسي (أبو نصر السراج): اللمع، ص 385.

[126] المرجع نفسه، ص 56.

[127] الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، ص 263.

[128] هذه الصفات التي ذكرها لوصيف هي من صفات الإنسان الكامل، الذي نادى به عبد الكريم الجيلي ومحي الدين بن عربي، أنظر: زيدان (يوسف): الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي.

[129] لوصيف (عثمان): أعراس الملح، ص 46.

[130] ابن عربي (محي الدين): فصوص الحكم، ص 58.

[131] ابن عربي (محي الدين): كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، ص 8.

[132] فلوس (الأخضر): حقول البنفسج، ص 68.

[133] ابن عربي (محي الدين): رسائل ابن العربي، كتاب: حلية الأبدال، ص ص 2، 3.

[134] عبد الكريم (أحمد): تغريبة النخلة الهاشمية، ص 43.

[135] لوصيف (عثمان): الإرهاصات، ص 87.

[136] ابن عربي (محي الدين): رسائل ابن العربي، كتاب: الأسفار، ص 21.

[137] الكمشخانوي (أحمد): جامع الأصول، في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم، ص 169.

[138] المرجع نفسه، ص 170.

[139] انظر: لوصيف (عثمان): الكتابة بالنار، ص 50، أعراس الملح، ص ص 23، 46، غرداية، ص 20، اللؤلؤة، ص 11، دحية (مصطفى): اصطلاح الوهم، ص ص 18، 29، 47، فلوس (الأخضر): مجلة القصيدة، ع 2، 1992، ص 44، حقول البنفسج، ص 68، تغريبة النخلة الهاشمية، ص 58.

[140] ينظر: مرحبا (عبد الرحمان): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 629.