الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بالقايد — كلّيّة الآداب واللّغات
تلمسان — قسم اللّغة والأدب العربي

الموضوع

لغة الشّعر الصّوفي

قراءة في صوفيات الأمير عبد القادر الجزائري

مذكّرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في بنية النّص الصّوفي في الشّعر الجزائري الحديث والمعاصر

من إعداد الطالبة:
برادعي/بيدار كريمة

تحت إشراف الأستاذة:
د. بن هاشم خناثة

أعضاء لجنة التحكيم:

أ.د/ محمد مرتاض	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
د. بن هاشم خناثة	أستاذة محاضرة (أ)	جامعة تلمسان	مشرفة
د. بورديم عبد الحفيظ	أستاذا محاضرا (أ)	جامعة تلمسان	مناقشا
د. فارسي حسين	أستاذا محاضرا (أ)	جامعة تلمسان	مناقشا
د. ياقوتة نور محمد	أستاذا محاضرا (أ)	جامعة مستغانم	مناقشا

السّنة الجامعيّة: 1434 ـ 1435 هـ / 2013 ـ 2014 م

الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بالقايد تلمسان
كلّيّة الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

الموضوع

لغة الشّعر الصّوفي

قراءة في صوفيات الأمير عبد القادر الجزائري

مذكّرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في بنية النّص الصّوفي في الشّعر الجزائري الحديث والمعاصر

من إعداد الطّالبة:
برادعي/بيدار كريمة

تحت إشراف الأستاذة:
د. بن هاشم خناثة

أعضاء لجنة التحكيم:

أ.د/محمد مرتاض	أستاذ التعليم العالي	**جامعة تلمسان**	**رئيسا**
د. بن هاشم خناثة	أستاذة محاضرة (أ)	**جامعة تلمسان**	**مشرفة**
د. بورديم عبد الحفيظ	أستاذا محاضرا (أ)	**جامعة تلمسان**	**مناقشا**
د. فارسي حسين	أستاذا محاضرا (أ)	**جامعة تلمسان**	**مناقشا**
د. ياقوتة نور محمد	أستاذا محاضرا (أ)	**جامعة مستغانم**	**مناقشا**

السّنة الجامعيّة: 1433-1434هـ / 2012-2013م

﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

[هود، الآية 88]

" . . . وَلَيسَ كُلُّ قَلْبٍ يَسَعُ الحَقَّ، وَإِنَّمَا يَسَعُهُ قَلْبُ العَارِفِ بِهِ تَعَالَى، وَمَنْ عَرَفَهُ تَعَالَى عَرَفَ كُلَّ شَيْءٍ، فَإِنَّهُ تَعَالَى حَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ . . . "

الأمير عبد القادر

المواقف: الموقف (276)

بِسْمِكَ اللَّهُمَّ

إهداء

إلى أجيال الأمّة الفُضَالى

إلى كلّ من يحمل بيده مشكاةً تنير الدّرب

إلى من دعا إلى الخير أو سعى إلى تحقيقه

بالقلب أو باللّسان

إلى رفيق دربي زوجي

المهندس محمد

إلى من احتمل منّي ما أضناه

وساعدني بما وسعت يداه . . .

إلى فلذّاتي كبدي

لطفي، رفيق، سمير إلى أبنائي

هديّة الله لي . . .

أهدي هذا العمل، ثمرة جهدي

اعترافاً بالقدر وإحياءً

للذّكر . .

إلى أعزّ من اكتحلت عيناي برؤيتها

وأكرمها الله فجعل الجنّة تحت

أقدامها . . .إلى أمّي . . .

إلى روح والدي، طيبّ الله ثراه، إلى كلّ

بصمة من العناية . . .

إلى كلّ من كانوا لي عوناً

في درب البحث مصابيح تنير

لي الطَّريق . . .

شكر

الحمد لله على كثير نعمه وصلّى الله على عبده محمّد ورسوله خاتم أنبيائه رافع القلم ومجل حقّه وبيانه وسلّم تسليماً .

أمّا بعد :

خالص الشّكر والإمتنان كلّ من اتّسعت صدورهم وأوقاتهم لهذا العمل ولصاحبته من مدينة معسكر إلى عاصمة الّزيانيين تلمسان إلى الأستاذة المشرفة بن هاشم خناثة التي لم تدّخر جهداً لمؤازرتي بمعلوماتها ونصائحها وتوجيهاتها .

كما أتقدّم بجزيل الشّكر والإمتنان إلى عميد كلّية اللّغة وآدابها ، ورئيس المجلس العلمي ،وإلى أعضاء لجنة المناقشة على تحمّلهم مشاّق مناقشة هذه المذكّرة بدون أن أنس هيئة مكتبة جامعة تلمسان .

س . برادعي/بيدار كريمة

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ والّصلاة والسّلام على سيّدنا محمد ابن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن اتبع سنته إلى يوم الدّين.

مقدمـــة:

من فضل الله على الجزائر، أن قيّض لها أبناء بررة وكان الأمير عبد القادر الجزائري واحداً من هؤلاء الكثيرين الذين كان لهم إسهاماتهم على جميع الأصعدة، جهاداً وعلمًا، سياسة وفنًا.

والذي يعنيني من الأمير في هذا البحث هو الصّعيد الفنّي من خلال بعده العرفاني على مستوى شعره.

وكانت أسباب الإختيار كثيرة:

1. إعجابي بأسلوب الأمير الشّاعر، وبخاصّةٍ منظوماته الشّعرية الصّوفية، فعلى الرّغم من قلّتها مقارنةً بغزارة شعره فإنّه مع ذلك يبعث في رغبةً عميقةً لتذوّق فنيّاتها.
2. قصدت أن أبيّن ما تضمّنه شعره الصّوفي من فنيّات لغويّة ورمزيّة وما حواه من معانٍ تعبّر تعبيرًا صادقاً عن الوجد والحضرة الإلهية.

أمّا الهدف من هذا البحث فهو الوقوف على أحد أنواع التّصوّف وأعني به السّنّي الذي ينتمي إليه الأمير، والذي يعمد فيه أصحابه إلى مزج أذواقهم الصّوفية بنظراتهم العقليّة بتوظيف الرّمز الذي يكسب البنية اللّغوية صبغةً فنيّةً ذات رونقٍ وجمالٍ.

أمّا الإشكاليّة التي حاولت دراستها ومعالجتها في رسالتي فهي "لغة الشّعر الصّوفي عند الأمير عبد القادر" وهذا بأن أعتمد أرضيّةً شعريّةً من الدّيوان.

ومن شأن هذه الدّراسة أن تسلّط الضّوء على شخصيّات صوفيّة كان لها صيْتها البعيد في عالم الشّعر والتّصوّف بمن فيهم "الأمير عبد القادر".

لقد شجّعتني أستاذتي المشرفة على مواصلة البحث، وأرشدتني إلى كيفيّة التّعامل مع النّصوص الصُّوفيّة أو الأدبيّة، من منطق المعرفة والحِنْكَة والودِّ، لا من منطق إملاء الرّأي والتّشبُّث به.

فماهي الخطوات التي سرت عليها ؟

ابتدرت خطوتي الأولى بمطالعة المصادر والمراجع وهي كثيرةٌ ومتعّددةٌ لإتّساع عالم التّصوف الذي جذب الكثيرين مغناطيسيًا وانساقوا إبداعًا ونقدًا ودراسةً فاستعنت بعددٍ منها والتي رأيت من الأكيد ذكر الرّئيسية منها والتي يعتمدها الدّارس في هذا المجال منها كتاب" المواقف في التصوّف والوعظ والإرشاد "للأمير، و"الرّسائل الإلهية" لابن عربي، ثمَّ "فتوحاته المكيّة، "والرّسالة القشيرية" للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري ،"واللُّمع "لأبي نصر السّراج الطُّوسي فوجدتها كلَّها معيناً لي في البحث ومنهلاً صافياً اغترفت منه طيلة هذه الدّراسة. وبعض دوائر المعارف التي أتيح لي بلوغها، والتي أرشدتني إلى المنابع التي اعتمَدتْها كثيرٌ من الدّراسات الصُّوفية ولا سيّما منها ما تعلَّق بالبُنية الفنيَّة للرّمز الصّوفي ومنها "النّص الشّعري العربي المعاصر" للدكتور عبد الحفيظ بورديم، و"محاضرات في علم النّفس

اللُّغوي" للدكتور حنفي بن عيسى و"الصُّورة والبناء الشّعري" للدكتور محمد حسن عبد الله، وغيرها المذكورة في فهرس المراجع.

ثمَّ تلتها الخطوة الثّانية، وهي القراءة المتأنّية والواعية لهذه المصادر والمراجع، حيث عكفت فترةً خلال هذه القراءة على استنباط وتدوين كلّ ما يمتّ بصلةٍ مباشرةٍ بموضوعي.

أمّا الخطوة الثّالثة والأخيرة، فتعمّقتُ في قراءة مؤلّفات الشّعراء المذكورين في البحث وبخاصّةٍ شعر الأمير عبد القادر، شيئاً فشيئاً، ذلك أنّ عمليّة الإستنباط منها دقيقةٌ وصعبةٌ تحتاج إلى فهمٍ تامٍ لنصوص الصّوفي الشّاعر وأهدافه ومعانيه.

ويشمل موضوع البحث على ثلاثة فصول:

جعلت الفصل الأوّل بمثابة تمهيدٍ حاولت أن أتحدّث فيه عن الميهاد الفنّي لتجربة الأمير عبد القادر الشّعريّة.

وفي الفصل الثّاني: عرضت لغة الأمير عبد القادر وبيّنت بُعدها الدّلالي: الخمرة والمرأة الواحد والمتعدّد حيث قمت بدراسة تحليليّة لبعض القصائد من الدّيوان، وحاولت أن أقف عند معالم التّقليد والتّجديد عند الشّاعر.

وفي الفصل الثّالث: عنيت بالعبارة الصّوفية وآليات فهمها في الشّعر الصّوفي عند الأمير فتحدّثت عن العبارة الدُّنيويّة والأُخرويّة، فعبارة الجزاء، ثم عبارتيْ الجنّة والنّار.

ثـمّ أنهيت البحث بخاتمةٍ عـرضْتُ فيها خلاصة ما أنجزته وقائمة المصادر والمراجع، وفهارس للآيات القرآنية، والمصطلحات والشخصيات الصوفية المذكورة في البحث. وفهرس الموضوعات.

ولأنّ ركيزة البحث –أيّ بحثٍ– هي نوع المنهج الذي يستند عليه فقد اتّضحت لي أثناء تعاملي مع اشكاليّة هذا العمل وأنموذج التّطبيق، ملامح المنهجين التّاريخي والوصفي حاولت من خلالهما تسليط الأضواء على اللّغة الصّوفية من حيث البنية، كما تناولت "الديوان" بوصفه إنتاجًا شعرياً تضمّن منظوماتٍ صوفيةٍ، ولعلّ من جملة الصُّعوبات التي اعترضتني، قلّة المصادر والمراجع فكانت العقبة الأولى الي واجهتها، وخاصّة إذا كان مجال الدّراسة من جوانب غير مدروسة سلفاً، ناهيك عن الصّعوبات النّظرية والتّطبيقية من ناحية تأويل اللّغة الصّوفية عند الأمير عبد القادر بصورةٍ خاصة. ولهذا فإنّ قراءتي تبقى غير نهائية لهذه المدّونة، بل هي استهلال لقراءات أعمق وأرصد لمظاهر اللّغة الصّوفية الأميرية.

فضلاً عن قلّة خبرتي في ميدان البحث الأكاديمي التي جعلتني أتعثّر في الكثير من المواضع وربّما ظهرت جليّةً غلبة الرّوح الشفاهية – بحكم مهنتي في التّعليم– على حسّ الدّارس المتضلّع في الميدان، ولا غرابةَ، فهذا جهد المُقلُّ المبتدئ.

وأخيرا،

لاأجد – والحال ذه– أسمى من عبارات الإمتنان والّشكر الجزيل للدّكتورة: بن هاشم خناثة التي كرّمتني بقبولها الإشراف على هذا البحث المتواضع والتي لم تترك سبيلاً لنُصحي

وتوجيهي إلى سلْكه كما لم تبخل عليّ بإرشاداتها المنهجيَّة، والتي تكشف عن خبرة علميَّةٍ واسعةٍ، ومخزونٍ معرفيٍّ ثريٍّ في مجال البحث، فقد كانت – حقّا – نعم الموجّة التي رافقتني طيلة المسيرة المضنية، وآخر المنى أن يكون هذا البحث المتواضع موفقاً، والله المعين ومنه وحده نستمدُّ التوفيق فله الحمد من قبل و من بعد . . .

س. برادعي كريمة

سيدي بلعباس 05 جمادى الثاني 1434هـ.
الموافق لـــ: 16 أفريل 2013م

مَـــدخل

الميهاد الفنّي لتجربة الأمير الشّعرية وملامح الكتابة السَّائدة في عصره

مدخل:

يتناول المدخل في هذه الدّارسة الميهاد الفنّي لتجربة الأمير عبد القادر كمنطلق لتحديد المراتع الشّعرية الصّوفية عند الّشاعر بغية تسليط الأنوار على لغته في ظلّ ما كان سائداً في عصره.

إنّ الكتابة الّصوفية في عموميتها تؤّسس – في بعدها الفنّي والفكري- لإستراتيجيَّة الإختلاف والمغايرة، فهي تخضع لمنطق التَّجاوز عن معايير الكتابة العربية التّقليدية والمألوفة، وهي بذلك تعمل على إرساء معالم انتظارٍ جديدٍ وبهذا التَّأسيس تضع القارئ، أمام سؤال الهويَّة أولاً وتبحث عن إطارها الغائب ثانياً، حيث يفرض وجودها شكلاً خطابيا متميزاً ومضموناً مغايراً تسيطر عليه هوية اللّغة وسياقيَّة المعاني والمقاصد .

ثمَّ أنّ الكتابة الصّوفية لم تدخل هذا المجال إلاّ حين تجاذبها طرفا: الدّين والأدب، هذا جوّ عرفاني مشحون تغفوه نورانية وخشوعية فالكتابة الصّوفية حينذاك هي التّعامل مع النّص الديني بقطبيه القرآني والحديثي، ثم هي من جهة ثانية، جمالية إبداعية، فنية، تجمع الدّين والأدب ترجمه لغة انفرادية متميزة هي لغة الصّوفية تراوح حينها بين الإرشاد والوعظ من جهة والإبداع لغة ومحتوى من جهة ثانية .

في هذا الّزخم سينشأ الفكر الصّوفي الأميري بين الشّاعرية والّصوفية والسّؤال الذي يلحّ على الكل: ماهيَّة الميهاد الفنّي للرجل الذي هو في كنهه خليطٌ متجانسٌ من النَّشأة الطّبيعية، والظّروف الدّينية التي أحاطت به، وكان لها بصماتها الواضحة عليه .

إنّ الرُّجوع إلى هذا المنبع الذي ميّز حياته شاعراً في التصوّف تلخّصه ظروف طبعتها الطريقة القادرية في أواخر القرن الثّامن عشر وخلال القرن التّاسع عشر و"التي كان لها تأثيرٌ مباشرٌ في الحياة الثّقافية والتّحكم في توجّهات السّكان الرّوحية"[1]، حتى أنّه لكثرتها يستعصي علينا تعدادها ومنها: الرّحمانية، القادرية (وهي التي انتمى إليها الأمير عبد القادر)، الشّاذلية، العيساوية، السّنوسية، الدّرقاوية، والتّيجانية، وغيرها المنتشرة هنا وهناك[*] وكان لها أثرها في "تعميق روح الإنتماء . . عن طريق المواظبة على العبادة وتلاوة الأوراد وحضور حلقات الدّين التي غالباً ما يرافقها عند بعض الطّرق الدّينية، الإنشاد الجماعي و الإستغراق في حالات من الوجد والإنجذاب الصُّوفي"[2].

---

[1] ناصر الدين سعيدوني: عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة جائزة، عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، طبعة 2000، ص113.

[*] نفسه: ص 114 إلى 116.

الطريقة القادرية: تنتسب إلى سيدي عبد القادر الكيلاني والملقب بسلطان الأولياء وانتشرت في التل الوهراني خاصة حيث تقيم القبائل العربية المعتزة بأصولها والمشهورة بشدة بأس فرسانها، وتفرعت عنها الطريقة العيساوية، والعمارية.

الطريقة الطّيْبِيَّة: وتنتسب إلى مولاي الطيب الشريف من وزان بالمغرب الأقصى وانتشرت في سهول الناحية الوهرانية وفي منطقة طرارة.

الطريقة الدرقاوية: وتنتسب إلى الشيخ محمد العربي الدرقاوي، وتتميز بالدعوة إلى جمع كلمة المسلمين على مبادئ بسيطة في التصوف وقد وجدت هذه الطريقة أتباعا كثيرين في الجهات الوسطى والغربية من البلاد الجزائرية.

الطريقة الرحمانية: وتنتسب إلى سيدي محمد بن عبد الرحمن القشتولي من آيت اسماعيل الجرجرة الذي أخذ الطريقة الخلوانية بمصر قبل أن يتميز بطريقته الخاصة (الرحمانية) التي انتشرت في الجهات الوسطى والشرقية من البلاد وكذلك في شمال شرق الصحراء.

الطريقة التيجانية: أسسها سيدي أحمد بن المختار بن سالم التجاني في عين ماضي، تأثرت بالشاذلية، واتخذت طابعا حضريا لتركزها في عين ماضي وقصور الصحراء، وهذا ما ساعدها فيما بعد على الانتشار عن طريق التجارة في واحات الصحراء وبلاد السودان.

وورد في مجلة الجامعة الإسلامية م10– العدد 2 أنّ **الطريقة الشاذلية** مؤسسها هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي نسبة إلى شاذلة في تونس وانتشرت في مصر واليمن ومراكش وغرب الجزائر.

[2] نفسه، ص 113.

لقد تميزت الحياة الفنيّة الثّقافيّة في الجزائر أيام العهد العثماني وخاصّة في أواخره "بالمهام المنوطة بجماعة الفقهاء في المدن وعلى النّشاط الذي كان يعرف به شيوخ الزّوايا . . .من التّربية والتّوجيه والتّعليم والإرشاد . . . "[1] .

إذ أنّ الزّوايا تبوأت المرتبة التّعليمية والرّوحية بالجزائر العثمانية حيث صارت "مؤسّسات تعليمية عليا"[2] . فضلا على أنّها شكلت همزة وصل بين الجزائريين آنذاك والبيئة الطّبيعية، والرّوحية والفكرية "فبفضل نشاط المدارس والزّوايا عرفت الجزائر أواخر العهد العثماني حياة فكريّة تتميّز بالمحافظة، وواقعاً ثقافياً يتّصف بالتّقليد ويقوم بالمحافظة على تراث الفترة الإسلامية السّابقة"[3] وعلينا أن نذكر الجانب الثّقافي في جزائر القرن الثامن عشر، حيث عرفت نشاطاً، على محدوديته، فقد ظهر علماء أجلاء أمثال "علي بن عبد الواحد الأنصاري، وابن زكور الفاسي"[4] وأبي راس الناصري ،ولم يكن الشّعر بمنآى عن هذا النّشاط والحيويّة حيث "عرف تطوراً في المواضيع ورقيّها في الأسلوب على يد أدباء القرن الثّامن عشر الذين أحيوا مدرسة الموشّحات الأندلسية"[5] .

---

[1] نفسه، ص 131.

[2] المرجع السابق، ص 132.

[3] نفسه، ص 133.

[4] نفسه، ص 134.

[5] نفسه، ص 135.

وإذا رجعنا لنتحدّث عن البيئة الفنيّة التي ترعرع فيها الأمير عبد القادر أمكننا الإشارة إلى مدينة معسكر التي كانت "موطن علم ومجتمع فقهاء وملتقى أدباء وكتّاب وقد ساعدها على ذلك موقعها بمنطقة غريس"[1].

وقد ساهم الباي محمد الكبير في إنشاء المساجد وبناء المدارس ومن ثمّ في تبجيل العلماء وتحفيزهم على الكتابة والتّأليف، فحاز بمدح الشّعراء وثناءهم، وباتت مدينة معسكر محجّة العلماء ومنازلهم حيث استقرّ بها "مولاي عبد الرحمن بن السلطان"، و"ابن خدة المغربي" والشّاعر "الحاج أحمد بن علال القرومي" والمؤرخ المغربي "أبو القاسم الزياني"[2] وقد اشتهر بالنّاحية الغربية وفي معسكر بالتّحديد كُتّاب منهم عبد القادر المشرفي، وعبد القادر حميدي، محمد بن رقية الجديدي التلمساني، وحسين بن أحمد خوجة بن الشريف وغيرهم كثير لا يسع المقام لذكرهم، إنّما القصد هو تحديد ملامح الثقافة في عصر الأمير وبالتحديد بيئته التي مهّدته ليكون شاعراً صوفيّاً. فمنطقة غريس التي "تميزت آنذاك عن غيرها من المناطق الجزائريّة بكونها موطن الفقهاء وذوي الصّلاح، وهذا ما ساعد على انتشار الزّوايا والمزارات"[3]. ومن أهمّ الزّوايا المنتشرة في السّهل: زاوية الشيخ محمد السليماني، زاوية الشيخ عبد القادر بن المختار، زاوية الشيخ الأخضر الصنهاجي، زاوية الشيخ الأعرج السليماني، زاوية القرط، زاوية محي بن مصطفى (وهي

(1) المرجع السابق، ص 137، 138.

(2) نفسه، ص 139.

(3) نفسه، ص 141.

التي ينتسب إليها الشّيخ محي الدين والد الأمير عبد القادر) وزاوية الشيخ عبد الرحمن المحمودي المعروف بسيدي دحو وزاوية الشيخ أبي رأس الناصري، وزاوية كاشرو حيث يوجد ضريحا والد الأمير عبد القادر الشيخ محي الدين وجدّه سيدي قادة. وعليه فإنّ الشّعر الصّوفي سينشأ بين جدران الزّوايا وتحت سقف الطّرق "ويستوحي نماذجه من تراث السّابقين"[1].

لقد أثّرت الزوايا تأثيرا واضحًا في الحياة الثّقافيّة بناحية غريس موطن الأمير عبد القادر حيث كان الإعتناء كبيراً بالدّين وتحفيظ القرآن الكريم وتلقين العلوم المّتصلة به، من لغةٍ، وفقهٍ، وأدبٍ وتصوّفٍ وفلكٍ ما ساعد على تخريج علماء وفقهاء وقضاة أشهرهم: عبد القادر المشرفي وإبنه الطّاهر المشرفي، محمد بن عبد الله السقاط، أبو حامد المشرفي، الطّيب بن المختار، مصطفى بن التُّهامي، الحسين بن علي، الأمير عبد القادر، أحمد بن محي الدين ومحمد بن الأمير صاحب (تحفه الزّائر)ن ومن هذه "النّظرة الإجمالية إلى واقع الثّقافة في الجزائر أثناء القرن التّاسع عشر يتّضح . . . .إنتاجها المعرفي وكانت تغلب عليه المسائل الدّينية والمواضيع اللّغوية والتّاريخية. . . "[2].

إذن لقد تشرّبَ الأمير من منابع صافية وأحاطت به أنوار اختلفت وتلّونت وما "ميله إلى التصوّف من صغره"[3] وهذا دليل على الوسط الذي نشأ وترعرع فيه ثمّ كونُ والده محي الدين صوفياً كبيراً

---

[1] عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981، ص241.

[2] ناصر الدين سعيدوني: عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، طبعة 2000، ص143.

[3] مجلة آمال: عدد 8 سنة 1970، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، الأمير عبد القادر، جوانب من شخصيته ومختارات من مؤلفاته، ص15.

من أتباع القادرية، بل أكبر موجّهٍ له في حياته و"كان العصر عصر تصوّف انتشرت فيه طرقٌ كثيرةٌ –كما أسلفناه– ورسَخ في الأذهان أنّ اتّخاذ شيخٍ مربي عارفٍ ضروريّ"[1] .

والتّصوّف توّجه روحي، يصعب حصره في تعريف جامع مانع، فالمفاهيم تتعدّد، بتعدّد الرّؤى والأقوال والأذواق والسّبب، أنّه ذوق يرتبط بالأحاسيس الباطنة، وكلّ ما تعلق بهذه العناصر يصعب ضبطه لكن من المحاولات الموفّقة في التّنظير الموضوعي لعلم التّصوف، التّعريف الذي قدّمه ابن عربي قائلا أنّه:" الوقوف مع الآداب الشّرعية ظاهرًا وباطنًا وهي الخلق الإلهية، وقد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفسافها"[2] .

ويذهب ابن خلدون في تعريفه فيقول:"هذا العلم من العلوم الشّرعية الحادثة في الملّة وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصّحابة والتّابعين، ومن بعدهم، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها، كان ذلك عاما في الصّحابة والسّلف، فكما نشأ الإقبال على الدّنيا في القرن الثّاني للهجرة وما بعده، جنح الناس إلى مخالطة الدّنيا فاختصّ المقبلون على العبادة باسم الصّوفية والمتصوّفة"[3] .

التّصوف ممارسة يعيشها الإنسان الصّوفي بذاته ويعاني منها لِذَاتِه لدرجة أنّه لا يمكنك تحديد ماهيتها، إلاّ إذا دخلت حضرته وعشت أجواءه فعلاً وبوجدان صوفي وانتميت إلى أهله،من هذا

(1) نفسه، ص 15.

(2) ابن عربي: اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948، ص417.

(3) ابن خلدون: المقدمة، م1، مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1967، ص863.

المنطلق يفسّر تعدُّد تعريفاته وتشعّب معانيه، فذهب كلّ يعرّفه حسب رؤيته الخاصّة، أو تجربته الفردية.

التصوّف تجربةٌ روحية، تعاني ولا توصف وهو فكر إسلامي فلسفي نشأ مع الإسلام وتطوّر إلى فكرة التصوّف، فالإسلام والقرآن هما المنبع الأوّل للتّصوّف"[1]، فهو من حيث كونه سلوكاً، مظهرٌ من مظاهر التَّقوى، يقول القشيري نقلا عن الجنيد: "هو أن تكون مع الله بلا علاقة"[2] وهو ليس مجرّد أسماء تسرد، أو صفات صيدلية، بل هو علاج بدأه الطبيب المعالج، فجرّبه على نفسه، على أساس أنّه يفيد به غيره. " كما أنّ كلّ صوفي يخضع تعبيره للتّجربة التي خاضها في إطار ما يسّود عصره من أفكار ولا يخضع لحضارة مجتمعه من تطور واضمحلال"[3]. فهو أخلاقٌ لا نصوصٌ تنظيرية وضعت للمجتمع كقاعدة للحياة، وظاهرةٌ إجتماعية تعبّر عن واقعٍ اجتماعي بكلّ أبعاده.

فالعصر الذي شهده الأمير عصر تصوّف حيث شبّ في جوّ تربوي ديني، فهو ابن الزَّوايا، ومدرسته الزّاوية التي أنشأها والده وتلقّى مبادئ العلوم الدّينية والفقهية منه "فنشأ نشأةَ دينيّةَ ترتكز على الأخذ بأسباب العلم المشفوع بالعمل"[4] يقول الكتاني:" التصوّف خلق، فمن زاد عليك في

(1) د.محمد عبد المنعم خفاجي، التصوّف في الإسلام وأعلامه، دار الوفاء لدنيا الطباعة الاسكندرية، مصر، 2001م، ص6.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، ص274.

(3) عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مديوني، القاهرة، ط2، 1999، ص 25.

(4) نزار أباظة: الأمير عبد القادر، العالم، المجاهد، طبعة دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1994، ص5.

الخلق فقد زاد عليك في الصّفاء"[1] ويقول ابن خلدون:"التصوّف خلقٌ، فمن زاد في الخلق زاد في التصّوف"[2].

إنّ التّجربة الصّوفية معايشةٌ روحيةٌ، ومعاناةٌ خصبةٌ، يعيشها العارف ضمن الفضاء الباطني، فتتكون من التّجارب التي تقع تحت جملة التّفسيرات اليقينية، لأنّ مصدر حياتها ثم تفاعلها هو الإنسان ذاته، وعلى الرغم من التّفاوت في العمق الرّمزي والخيالي لهذه التّجارب إلاّ أنّها تخضع لعلاقة ثنائية الله الخالق والمخلوق، وفي خلال هذه العلاقة، عمل المتصوّفة على ترسيخ المعرفة، منطلقهم في هذا التأمل الباطني في جميع أشكال الوجود عمدتها الإنساني واختاروا لها أداة تتمثل في خصوصية اللّغة وتميزها. "فمن المنطقي أنّ التّجربة الجديدة تبتكر لغتها الجديدة وأنّ فيها القدرة على ذلك"[3] ولعلّ الأمير قد "استغل رمزية المتصوّفة فزان بها شعره"[4]. وأمّا الخصوصيَّة والتميّز، إنّما تفرضهما التّجربة الشّعرية، والخصوصية النّفسية والتوجّه العرفاني "فاللّغة مستودع الماضي لكنّها في الوقت نفسه ينبوع المستقبل من أنّ الأساسي هو كلام الشّاعر، الخاص به ومن حيث أنّ الكلام، يفتح بعضه بعضا"[5].

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص275.

(2) ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1996، ص34.

(3) د. محمد حسن عبد الله: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، ط. سنة 1981، ص29.

(4) مجلة آمال: عدد8 سنة 1970، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر: الأمير عبد القادر، جوانب من شخصية ومختارات من مؤلفاته، ص 15.

(5) أدونيس: "الثابت والمتحول، دار العودة بيروت، ط2، 1979، ص18.

إنّ الصّوفي صاحب إحساسٍ عميقٍ، فقصور قواه المعرفية والعقلية وانطلاقاً من هذا الإحساس تتنامى لديه الرغبة الجامحة في الإنعتاق من ذلك القصور البشري والإنطلاق في صوب معرفةٍ كليّةٍ، بغية الوصول للعلم اللّدني والتّحقّق بمعرفة الخالق والذي لا يتمّ إلاّ التزاماً بمنهاجه في إتباع الصّراط المستقيم ثمّ التّرقي في المقامات حتى تنبثق عبوديته لربّه، فيقرّ به ويدنيه، ويؤتيه من رحماته رتبة الولاية ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾[1] . والأمير ضمن هذه الأحاسيس المقدّسة يظهر من خلال "ميله إلى الزهد واستغراقه في التأمّل مع خصوصية نظرته إلى الوجود وتقييمه للعلاقات الإنسانيّة وموقفه من الأديان"[2] .

إنّ البحث في إشكاليّة المعرفة ولّد عند الصُّوفية البحث عن حقيقتها وطرق استمدادها، وآدابها، وأصنافها . "قال أحمد بن عطاء رحمه الله: المعرفة: معرفتان: معرفة حق ومعرفة الحقيقة، فمعرفة الحق: معرفة وجدانية على ما أبرز للخلق من الأسامي والصّفات، ومعرفة الحقيقة على أنّ لا سبيل إليها لامتناع الصّمدية وتحقيق الرّبوبية لقوله: عزّ وجل: ﴿ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ﴾ [3](*) وجعلوا العارف مراتبَ وأحوالَ . سئل أبو زيد طيفور بن عيسى البسطامي عن صفة العارف فقال "لون الماء لون إنائه إن صببته في إناء أبيض خِلته أبيضَ، وإن صَببته في إناء أسود، خلته أسود، وكذلك الأصفر

(1) قرآن كريم: سورة الكهف، الآية 65.

(2) ناصر الدين سعيدوني: عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ط2000، ص186.

(3) السراج الطوسي: اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى بغداد، طبعة 1960، ص56.

(*) قرآن كريم: سورة طه، الآية 110.

والأحمر، وغير ذلك، يتداوله الأحوال، ووليّ الأحوال وليّه"[1]، كلّ هذا صيّر معرفة الله قمّة القضايا المتبناة من طرفهم فجاء حديثهم عن الفيض الإلهي، والعوالم الوجدانية والإتّصال بالله تعالى وذكروا الرّياضات والمجاهدات الصّوفية وهذا ما اعتبر عند الكثير من المحافظين من دواعي المبالغة في العبادة أو الكفر المعلن ظاهراً .

أمّا الصّوفي والمتصّوّف فهو ما يرد عنه من أعمال على أنّها من عند الله تعالى، يقول محمد بن ابراهيم البغدادي البرّاز:"علامة الصّوفي الصّادق أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العزّ، ويخفى بعد الشّهرة، وعلامة الكاذب على العكس"[2] . وأنّ الأمير من أصول شريفة ذات جاهٍ ومالٍ لكنّه آثر التَّصوّف لتكون هذه التّجربة طريق التّحقيق الذّوقي والممارسة القلبية والتّصفية الوجدانية "وهو علمٌ قائمٌ على الخارجة الباطنة التي هي القلب"[3] وهو منهج روحي يراه منهج الخاصّة لا منهج العامّة، لا يستطيع سلوكه إلاّ من أوتي مواهب وملكاتٍ روحيةٍ معينةٍ، فالتصّوف عنده "جهاد النّفس في سبيل الله أي لأجل معرفة الله وإدخال النّفس تحت الأوامر الإلهية والإطمئنان والإذعان لأحكام الرّبوبية لا لشيء آخر من غير سبيل الله"[4]، وأنّ الصّوفي مع الخالق دائم ثمَّ أنّ حاله لا يدري بها إلاّ الله سبحانه وتعالى، يقول سليمان الداراني "التصوّف أن يجري على الصّوفي أعمال لا يعلمها

(1) السراج الطوسي: نفسه، ص57.

(2) ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1996، ص226.

(3) د.محمد جلال شرف، دراسات في التصوّف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1984، ص18.

(4) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 81، ص206.

إلاّ الحقّ، وأن يكون دائمًا مع الحقّ على حال لا يعلمها إلاّ هو"[1] وفي هذا المعنى قال الشّبلي: "الصّوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق"[2] ومنه ما قال رويم: "التصوّف بني على ثلاث خصال: التّمسّك بالفقر والافتقار إلى الله، والتحقّق بالبذل والإيثار وترك التعرّض والإختيار"[3] . وفي هذه الأجواء عرف الأمير "بالإبتعاد عن مظاهر التكلّف والفخامة والأبّهة، ويميل إلى حياة التقشّف والبداوة"[4] .

إنّ تعاريف التّصوف تتعدّد وتتشعّب، بعضها يتّفق والآخر يختلف كلّ حسب قناعة العارف وترجمته لمجاهداته ورياضاته[*] "فالنّعمة الباطنة هي ما أنعم الله بها على القلب من الأحوال والمقامات"[5]، إذ يذكر ابن الجوزي نقلا عن الطوسي قوله حين سمع قول الجنيد في التصّوف: "هو الخروج عن كلّ خلق رديء والدخول في كلّ خلق سني"[6] وقد ورد المعنى نفسه عند الجريري[*] بينما يرى السُّهروردي أنّ "الصُّوفية راضوا أنفسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق. "[7] وهو "محبّة بين العارفين أو محبة بين معرفتين"[8] . ممّا يصيّر التصّوف –

---

(1) عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مديوني، القاهرة، ط2، 1999، ص24.

(2) القشيري: الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، ص275.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1996، ص 94.

(4) ناصر الدين سعيدوني: عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة جائزة عبد العزيز، سعود البابطين للإبداع الشعري، طبعة 2000، ص180.

(*) قال الجريري فيما أورده ابن خلدون في كتابه: شفاء السائل، ص93:" التصوف الدخول في كلّ خلق سني والخروج من كلّ خلق ربي".

(5) د.محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1984م، ص19.

(6) ابن الجوزي: تلبيس إبليس، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، ص2011، ص 155.

(*) قال الجريري فيما أورده ابن خلدون في كتباه: شفاء السائل، ص93:"التصوف الدخول في كلّ خلق سني والخروج من كلّ خلق دنى".

(7) السهروردي: عوارف المعارف، ج2، دار المعارف، القاهرة، طبعة غير موجودة، ص62.

(8) د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتجب العاني وعرفانه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1980، ص 329.

في نهاية المطاف- محبّة الله لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [1].

وحين نتحدّث عن الأمير عبد القادر الشّاعر الصّوفي، فهو قد نشأ في جوّ ديني سنيّ، إذ يظهر ورعه وخوفه من الله منذ صغره "فعبارة (يخاف الله) تؤخذ على حرفيّتها بالنّسبة لعبد القادر"[2] يقول القصّاب:"التصوّف أخلاق كريمة، ظهرت في زمنٍ كريمٍ، من رجلٍ كريمٍ، مع قومٍ كرامٍ"[3]. وقد نشأ الأمير كريم النّشأة ففي سن الثّانية عشر كان قد تمّكن من حفظ القرآن والحديث وأصول الشّريعة حيث تحصل على تسمية "الحافظ" سنتين بعد ذلك مما يدّل على الأجواء الدّينية التي ترعرع فيها هذا الشّاعر الصّوفي، ولا ينزال عبد القادر وهو في هذه المرحلة يفسّر الآيات ويعطي دروساً في جامع الأسرة وحين صار شاباً- ولطموحه الجامح- أطلقت عليه تسمية "المرابط" التي كانت لا تطلق إلاّ على من كان على درجة من التّقوى والدّين في البلدة.

إنّ الأمير كان يميل إلى التصوّف منذ صغره، ولا شكّ أنّ أباه محي الدّين كان صوفيا كبيرا، من أتباع القادرية أثر تأثيراً واضحًا في تربيته الّدينية، كما كان أكبر موجّه له في حياته الرّوحية الّصوفية، والعصر عصر تصّوف انتشرت فيه طرق كثيرة – كما سبق ذكره- حيث انبرى "الّشيخ محي الدّين بن الشيخ مصطفى الغريسي مقدّم الّزاوية القادرية بالقيطنة نواحي

(1) قرآن كريم، آل عمران، الآية 31.

(2) شارل هنري تشرشل رحمه ترجمة أبو القاسم سعد الله: حياة الأمير عبد القادر، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009، ص 225.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1996، ص 225.

معسكر"[1] ليحمل بعده ابنه الأمير عبد القادر، خرّج الزاوية القادرية بعد أن بايعته القبائل في نواحي معسكر.

إنّ الحديث عن الطّرق الصّوفية في الجزائر يفتح آفاق تؤّسس لملامح الكتابة الشّعرية الصّوفية على عهد الأمير عبد القادر، إذ أنّه قد ظهر في الجزائر العثمانية متصوّفة، كان لهم كتابات تصوفية شعراً أو نثراً، حيث كان العالم أو الشّاعر إذ لم يدلي في التّصوّف كتابةً وشعراً دلْوَهُ، لم يَحْظَ بالمنزلة الرّاقية عند العلماء أو النّاس كافّة، ولعلّ من بين هؤلاء الذين لعبوا دوراً بارزاً في التّصوّف الجزائري: "أبو مدين شعيب التلمساني" حيث كان "ابن عربي يدعوه" بـ "شيخ الشيوخ" وأخذ عنه الكثير، و"عبد الرحمان الثَّعالبي"، و"الشَّعراني"، و"عبدالرَّحمان بوقبرين"، و"السُّنوسي"، و"ابن أبي حجلة"، و"عفيف الدين التِّلمساني" وغيرهم كثيرون ليس هذا هو المقام للتّفصيل في ذلك، لكنّ ذكرهم محاولة للرّبط بين الأمير وتوجهه الصّوفي والميهاد الفنّي الذي ترعرع فيه فضلاً عن تسليط الأضواء حول الحراك الصّوفي في عهده وقبله.

لقد كان التصوّف السّمة العامّة للحياة الثّقافية الأدبية في الجزائر على أيام الأمير عبد القادر الجزائري، وتعد تجربة الأمير الصّوفيّة تجربةً راسخةً ومتميّزةً في عصره تستحق أن تفرد لها دراسةٌ تتضمن التوجّه الخطابي ومن ثمّ اللّغوي في شعره ذلك أنّ نشأته الدّينية وعلى الطّريقة القادرية في بيئة مشحونةٍ بالقيم الرّوحية والخلقيّة، عمّقت حسّه الإنساني "وتقييمية للعلاقات الإنسانيّة وموقفه من

[1] صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، دار البراق، لبنان، طبعة 2002، ص78.

الأديان"[1] و"لينُ عريكته وتسامحه نموذج المثقّف المتفتّح على أفكار الآخرين وعقائدهم"[2] كلّ ذلك دفع به إلى آفاق طرح الأسئلة العرفانية وإشهار الحيرة والقلق الوجوديّين فبدا رجل فكرٍ في تصوّفه بينما هو رجل تصوّف في فكره، إنّ النّزعة الإنسانيّة التي جبل عليها الأمير عبد القادر وعمل والده محي الدين على صقلها وبلورتها، يضاف إليها انتماؤه إلى آل البيت النّبوي من خلال نسبه، ثمّ تربيته الدّينية والصّوفية، كلّها أسباب تظافرت لتصنع من الرجل متصوّفاً، وشاعراً متميّزاً في عصره وبعده.

إنّ الكتابة الصّوفية ؛ شعراً ونثراً قد اتّسمت بسمه التّصوف الخالص وكانت الميزة التي طبعت الشّعر الجزائري التّصوفي في غالبيته حيث مال الشّعراء الصّوفيون إلى القضايا العرفانية الكبرى في التّصوّف كالغزل الإلهي. والخمر الإلهي، ووحدة الوجود، والنّور المحمّدي وغيرها حين "كانت قراءات الأمير لفصوص الحكم والفتوحات المكّية منطلقا لأخذه بفكرة وحدة الوجود في مسائل الخلق والمعرفة والنّفس، فتجاوز بذلك في فهمه واقع الشّكل إلى حقيقة المضمون وظاهر الشّيء إلى باطنه شأن المتقّدمين في التّصوّف"[3].

ثم إنّ الشّعر الصّوفي الجزائري عموماً هو جزءٌ من التّراث الصّوفي، تجمعهما علاقة المؤثّر والمتأثّر دون أن يكون هناك انسلاخٌ من الواقع والبيئة؛ وبيئة الأمير: زاوية وطريقة مع الإستلهام من ما

(1) ناصر الدين سعيدوني: عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، طبعة 2000، ص186.

(2) نفسه، ص187.

(3) المرجع السابق، ص 188.

خلفه السّابقون غير أنّ التّصوف السّنّي الذي انتسب إليه الأمير عبد القادر جَانَبَ التّصوّف الخالص وظهر ذلك في شعره وموضوعاته، فهو يقتفي أحوال الصّوفية من سكر، صحو، وشكّ، علما أنّ ثمّة مصطلحات صوفية عديدة ترجع في مصدرها القرآني كالقبض، البسط، الجمع، الفرق وغيرها .

من هنا، اهتمّ الصّوفية في الجزائر العثمانية اهتماماً شديدا بالآيات التي تتحدّث عن العلاقة الأبديّة بين الله والإنسان وعلى رأسهم "أبو مدين شعيب"، وبعده "ابن عربي" ليليهما "الأمير عبد القادر" وكلّها تدعو إلى توحيد الله توحيداً صادقاً، فقد كان لقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[1] . تأثير مباشر في تكوين عقيدة وحدة الوجود التي تردّدت عند ابن عربي ثم عند الأمير عبد القادر، إذ رأى الصوفية في هذه الآية دليلاً صادقاً على الصّوفي ما إن نظر بعين بصيرته الحيّة، لا يشهد إلاّ أنّ الله وحده لا شريك له .

كان ابن عربي قد ترك بصماته واضحة بنظرّيته "وحدة الوجود"[*] في[**] البيئة الجزائريّة حينما زارها والتقى بشيخ الشّيوخ "أبي مدين شعيب" هذه النظرّية التّي "تنسب إلى ابن عربي الذي جعل الله والخلق شيئاً واحداً وجعل الإنسان والإله في مرتبة واحدة، حيث تقوم هذه النظرّية في

---

[1] قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 115.

[*] يقول ابن عربي في ج2 من الفتوحات المكية، ص502:" أثبت الكثرة في الثبوت وأنفها من الوجود، وأثبت الوحدة في الوجود، وأتفها من الثبوت".

[**] "والمراد بها أيضا أنّ الله هو الحقّ، وليس هناك إلاّ موجود واحد هو الموجود المطلق وهو الله فليس غيره في الكوّن، وأمّا العالم فهو مظهر الذات الإلهية، والعالم ليس له وجود في ذاته لأنّه صادر عن الله بالتجلّي" مقتبس عن مجلة الجامعة الإسلامية: م 10. العدد 2، ص39.

مدلولها البسيط على أنّ كلّ الموجودات التي في الكوّن رغم كثرتها وتعدّدها شيء واحد وهذا الشيء هو الله سبحانه فالله يظهر ويتجلّى في صور متعدّدة بزعمهم "[1] .

هذه النظريّة لم تمر على فكر الأمير مرّ الكرام بل آثرها واحتوى معانيها وتبنّاها في أشعاره مما دفع به إلى أن يصف ابن عربي بـ "الشيخ الأكبر" أمّا فكره "فقد تغذّى من قراءاته لبعض الأعلام منهم الغزالي، ابن رشد ، وابن خلدون "[2] .

إنّ البيئة التي ترعرع فيها الأمير عبد القادر كان لها الأثر العميق الذي لا ينكر، هو أشبهه بالضّرع، ضرع تغذى منه أو ضرع متين أسهم عميقا في صهر نزعته الصّوفية، وموهبته العرفانية، من خلال ثقافة تقليديّة، تقوم على حفظ القرآن والإحاطة بالفقه الإسلامي "فعبد القادر درس القرآن الكريم، والفقه والأدب، التاريخ، الفلسفة ثمَّ الّصوفية، ومحي الدين سهر على تكوينه الاجتماعي من حيث أنّه مسلم صالح"[3] . وفي ذلك ترويضٌ للنّفس على القيم النّبيلة الإسلاميّة، كلّ ذلك يزاد إليه النّظام القبلي السّائد آنذاك بالجزائر العثمانية، والذي يقضي بأن تكون زاويته مشهورةٌ، وعلماؤه مبجّلين وذوي صيتٍ بعيدٍ فيكون الدّين والتّقاليد عجلتيْ دفع قويّتين لأحدهم نحو التّصوّف .

---

(1) مجلة الجامعة الإسلامية: المجلد العاشر، العدد الثاني: مفهوم التصوف وأنواعه في الميزان الشرعي: محمد يوسف الشوبكي، ص59.

(2) Mohamed Cherif SAHELI : l'Emir Abd-el-Kader, Chevalier de la foi- Edition ANEP, 2007, p.6.

(3) Boualem BESSAÏH : de Louis Phillippe à Napoléon l'Emir Abd-el-Kader vaincu mais triomphant- Edition ANEP, P8-9.

وعبد القادر وليد زاوية، وهي القادريّة إذا كانت الطّرق المختلفة درّة الّذكر والورد عند الرجل (ولكلّ دٍّ حالٌب) فقد غلب على روح العصر الدّين، ذلك أنّ قادة الثّورات ضدّ الفرنسويّين كانوا رجال الطّرق الدّينية.

وقد لعبت "الطّرق" الدّينية دورًا هامًا، انعكس على الشّعر فانحصر ميدانه في الدّين ودواعيه لتختفي الأغراض الشّعرية المتداولة قبل ذلك.

وإذا تجاوزنا وصف البيئة كمصدر لتبنّي التّصوّف السني عند الأمير عبد القادر، الشّاعر، المتصوّف، إلى اللّغة كنظامٍ للتّواصل الأدبي يضاف إليه كونها ميدان اتفاق، نلتقي فيه بثنائية تتألّف من اللّغة والرّمز أو من الأصل إلى الانحراف وهذا ما يسهم في خصوصية البنية اللغويّة للنّص الصّوفي.

إنّ اللّغة الأدبية عند المتصّوفة خارجة عن القانون المعروف، رامزة ورافضة للسّلطة الحقيقيّة للعرف اللّغوي، ويأتي النّص ممثلاً خير تمثيل لهذا التمردّ اللّغوي أو سفيرًا مدافعاً عن هذه اللّغة المنتقلة من العادية والنمطية- إذ أردنا لها هذا الوصف- إلى الإبداعيّة في الدّلالة والمعنى مستبدلة الجاهزية بالحركية الإيحائية، وهو الإقبال على الكلام بجرأةٍ وثباتٍ بالجديد القديم، المخالف للسابق لأنّها بكلّ وضوح تصدر من النفس "فاللّغة عمل نفسيّ محض"[1]، ثم لأنّ الشّاعر تربطه علاقة وثيقة بلغته، يوظفها كيفما يريد ليفرغ من خلالها تلك الشّحنات الإنفعالية والأحاسيس المتشّعبة إذ أنّ "أولى مميزات الشّعر. . . استثمار خصائص اللّغة. . . فعلاقة تجربة الشّاعر بلغته أوثق. . . ما يدفع إلى إثارة

(1) مصطفى طارق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص227.

"الرّمز في اللّغة"، الأمر الذي عبّر عنه ابن قتيبة بظاهرة التّغير الدّلالي بقوله: ومما تصنعه العامّة في غير موضعه"[1] مما أجاز للشّاعر الصّوفي دخول جمهورية اللّغة وإحكام سياسة الألفاظ بحيث تدّل على نفسه، وما يتبادر عنها من حالات نفسية تتعلّق بذلك الفيض "فالألفاظ لا تستحقّ من حيث هي ألفاظٌ أن تنظم على وجه دون وجه"[2] فيكون السّياق اللّغوي للكلمة حكماً على المعنى، يضاف إليه انحرافها على الأصل الذي وضعت له لأنّ "المعاناة الشّعرية والصّوفيّة هما نفس المعاناة من كلّ وجه"[3] وإذا علمنا أنّ لغة الشّعر أحكم بناءً وأكثر تعقيداً من اللّغة العادية أو النّثرية المسترسلة من حيث أنّها أدّق تنظيماً إذ تتيح للشّاعر استغلال الخصائص المختلفة والمتنوّعة للّغة تأكّد لنا أنّ "الرّمز في الأدب الصّوفي دعامة يرتكز عليها وأداة متميّزة في تبليغ الخطاب الشّعري الصّوفي لذا نجد كبار شعراء التّصوّف يكثرون من استخدام الرّمز في أشعارهم"[4].

وتستشعر من هذا النّص تصريحاً بقاعدّية الرّمز في الشّعر الصّوفي عموما وهذا يعني أنّ الأمير لم يكن ليتفرّد عن غيره في مثل هكذا أداة لتكون رخصة لغويّة تتعدّى به هامش العاديّة والنمطيّة إلى الإبتكاريّة، الإيحائيّة "فالألفاظ الصّوفية جرت في الأغلب حول معانٍ وجدانيّة وروحيّة ونفسيّة واجتماعيّة"[5] ممّا عرف عنهم من مصطلحات "وقد قيل أنّ كلام المرء أكثر

(1) مجدي ابراهيم محمد: بحوث ودراسات في علم اللغة، مكتبة النهضة المصرية، ط غير موجودة، ص282.

(2) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، طبعة 1981، ص41.

(3) كولن ولسن ونقله إبل العربية عمر الديداوي أبو حجلة: الشعر والصوفية، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1979، ص293.

(4) أ.حمزة حمادة: الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار، الجزائر، ط1، 2009، ص07.

(5) د.زكي مبارك، التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج2، مكتبة الثّقافة الدينية، ط 1938، ص71.

أنواع نشاطه تعبيرًا عن شخصيته، فإذا أردنا أن نتعرّف على نفسيّة شخص من الأشخاص فما علينا إلاّ أن نطالع ما كتب"[1] .

وهذا يعني أنّ الرّمز في الشّعر نافذة تطلّ عبرها على ما تكِنّ به نفسيّة الشّاعر، تتأثّر به أو نوافقه عليها "فاللّغة إنّما هي أداة نستعملها لإثارة أفكارٍ وعواطفَ لدى الغير"[2] وما اللّغة إلاّ ألفاظ وتعابير وطريقة معالجتها بحيث أنّه كلّما تمّ وصف الجزيئات وتسجيل الإنفعالات التي رافقت نفس الشّاعر تمّ تصوير ما يحيط بذلك التسجيل من الإنفعال، وكلّما كان الشّاعر دقيقاً في سرد التّفاصيل التي جاورتها التّجربة، من خلال النّفس، كلّما كان ذلك مدعاة لاكتمال العمل الأدبي "وأضمن لاستجاشة النفوس، واستثارة المشاعر وقوّة الشّجاعة لأنّ اللّفظ يوحي بصورة المعنى"[3] وكذلك "التّعابير مجموعة من الألفاظ رتّبت ونسّقت بشكل معين، وعلى ترتيبها وتنسيقها تتألف مجموعاتها، تتوقف قيمتها الأدبية"[4] .

"فالمعنى المحمول على ظاهره لا يقع في تفسيره خلافٌ، والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التّأويل يقع فيه الخلافُ"[5] .

---

(1) د.حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط غير موجودة، ص91.

(2) نفسه، ص77.

(3) د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتخب العاني وعرفانه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1980، ص267.

(4) نفسه، ص269.

(5) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص269.

حينها تتـمّ عند الشّاعر عمليّة الإنتقال من المبدع إلى المتذوّق، وعندما نتحدث عن الرّمز في الشّعرية الصّوفية، فنحن في الواقع نقصد إيحائيّة اللّغة عند كبار شعراء التّصوّف الذين غرف الأمير من معينهم كابن عربي الذي "زاد لغة الصّوفيّة ثروة فقد تفرّد بتعابير واصطلاحات"[1]. كان قد قد ذكرها في كتاب اصطلاح الصّوفية ضمن رسائله.

أمّا الأمير الذي محلبه الدّين والعقيدة الصّحيحة منذ صباه لم يمنعه ذلك من أن يكون على اتّصال بمتصوّفة عصره فيتأثر بأفكارهم ومَن سبقهم وعلى رأسهم (الشيخ الأكبر)" حتى يمكن القول بأنّ الأمير امتدادٌ لابن عربي في بعض آرائه وقصائده بالرّغم من أنّ الأمير كان صوفيًّا سنيًّا"[2]. فابن عربي قد بلغت حدّة الإغتراب المعنوي والتّعبيري عنده أوجها، إذ مزج بين الفلسفة والتّصوّف وأفاد من تجارب الأفلاطونيّة المحدثة[*] وما انتهت إليه التّجربة الإشراقية في بلاد المشرق، فجاهر بقضايا وآراء متفرّدة ممّا انعكس على كتاباته، فأثناء ولوجك النّص الأكبرى تصطدم بصعوبة معانيه لدرجة أنّك لا تستطيع الوصول إلى لحظة الختام، مثل فكرة الصّيرورة، والتجلّيات الإلاهية والمرتبطة بنظريّة وحدة الوجود عنده، التي لا بداية لها ولا نهاية بقول في التجلّيات:

الملك لولا وجود الملك ما عرفا ولم يكن صفة مما به وصفا
فذوره الملك برهان عليه لذا قد الفت طرفا هكذا كشفا

(1) د. زكي مبارك: التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1938، ج1، ص169.

(2) د.عبد الله ركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981، ص242.

(*) الأفلاطونية المحدثة: هي مجموعة عقائد فلسفية انتشرت ما بين القرنين الثاني والخامس للميلاد. ونشأ هذا التوجه نتيجة لمزاوجة فلسفة أفلاطون بالروحانيين اليهودية والمشرقية نشأت في الاسكندرية على يد أمونيوس وتأثرت بفليون الاسكندراني لها عدّة مدارس منها، مدرسة الاسكندرية، ولها عدّة توجهات أهمّها توجهات فارسية ينسبون إليها السهروردي الحلبي والشيرازي وتوجهات إسلامية باطنية من أبرز وجوهها: ابن سينا، السهروردي ومحي الدين بن عربي.

فكان آخرها كمثل أوّلها وكان أولها عن سابق سلفا
وعندما كلمت بالختم قامرتها مليكها سيّد الله معترفا
أعطاه خالقه فضل معارفها وما يكون وقد كان وانصرفا[1]

من خلال هذه التجلّيات ينكشف طريق السّالك والحقيقة الواحدة نحو أحدية الله تعالى، وبيان الملكيّة والخلافة.

والأمير لم يبتعد كثيراً عن هذا المعنى، وتلك التلقائية في التأثّر بالشّيخ الأكبر يقول:

أنا حق، أنا خلق أنا ربّ، أنا عبد
أنا عرش، أنا فرش وجحيم أنا خلد
أنا ماء، أنا نار وهواء أنا صلّدُ
أنا كم، أنا كيف أنا وجد، أنا فقد
أنا ذات، أنا وصف أنا قرب، أنا بعد
كل كوني ذاك كوني أنا وحدي، أنا فرد[2]

وإذا تصفّحت أشعار أبي مدين شعيب التلمساني تقف معجباً بتلك الصّياغة والتّراكيب لتحلّ بك ذاتك في المعاني الكشفيّة والتجليّات البعديّة عند ابن عربي والأمير عبد القادر.

يقول أبو مدين:

الله ربّي لا أريد سواه هل في الوجود الحي إلاّ الله

(1) محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2010، ص 351.
(2) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص118.

ذات الإله بها قوام ذواتنا هل كان يوجد غيره لولاه[1]

في البيتين يتجلّى الإتّحاد بين الكون والوجود، والواصل الفاني عن ذاته القائم بذات غيره، يوحّد ولا يعّدد، يفرّد ولا يثّنى أو يجمع، لأنّه في حال شهوده لا يرى إلاّ وجوده وكلّ ما خلا الله باطل وقال من حكمه: " الحق تعالى مستبّد الوجود، والوجود مستمّد والمادّة من عين الوجود، فلو انقطعت المادّة لأنهدم الوجود "[2] .

فالتأثّر واضحةٌ معالمه عند الأمير عبد القادر مما يجزم القول بالمدرسة التّعليمية الفسيحة أرجاؤها والتي حظي بها الشاعر في ظلّ عصر يشهد تبدّلات سياسيّة واجتماعيّة بحكم الحركة الإستعماريّة.

إنّ النّزعة التّصوفية في البيئة الجزائريّة، لم تكن لتنفصل عن النّزعة الشّعرية عامّة ذلك "أنّ الربط بين جوهر التّصوّف وجوهر الشّعر ضرورة حتميّة تفرضها طبيعة كلّ منهما "[3] .

وعليه أمكن القول أنّ الأمير عبد القادر كان صوفيّا، حال معظم النّاس في عصره وقد تلقّى الورد القادري – نسبة إلى الشّيخ عبد القادر الجيلاني – ولكنّه لم يسمّ نفسه شيخاً للطّريقة، وإنّما كان يحضُّ على الذّكر والتّدبر وكان إذا طلب منه أحد الأشخاص أن يجيزه بسنده في

(1) أ.حمزة حمادة: الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار الجزائر، ط1، 2009، ص 14.

(2) النقشندي: شرح الحكم الغوثية، دار الآفاق العربية القاهرة، الطبعة غير موجودة، ص1.

(3) أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، دار جدارا للكتاب العالمي عمان، الأردن، وعالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008، ص 154.

الورد القادري فعل ولكنّه كان ينبّهه على أمر مهم وهو أنّ ذلك لا ينجيه عند الله إذا لم يكن صادقًا في التّوجُّه إلى الله بالذِّكر والعبادة ولعلّ قوله هذا يشهد له بذلك:

أرى الذي أفناني سيخلفني بعد ... بقوم يرسمنا فيشمله الحدّ
لذاك أرى اسمه بعين رسمنا ... تجيب إذا دعي لا رد ولا جحد
وما بالهم يدعونه عبد قادر ... ولم يبق إلاّ قادر ماله عبد
لقد باد من قد كان من قبل بائدا ... وزال خيال الظل وارتفع سند
وزال عن العقل المصون حجابه ... فصار ظلالا ما يراه له رشد
فلست أنا ذاك الذي تعرفونه ... ألا فاطلبوا من ذا يكلمهم قصد[1]

أمّا ابن عربي في ترقّيه في مقاماته وتجلّياته يقول:

إذا قلت يا الله، قال لما تدعو ... وإن أنا لم أدع يقول ألاّ تدعو
فقد فاز باللذات من كان أحرسا ... وخصص بالراحات من لاله سمع[2]

سمع [2]

ليقول في موضع آخر:

أعدّ في النّاس حبيبا لهم ... وإنّني فيهم بشفعني
قد كشف السرّ بدار الفنا ... أين أنا مني ومن حيرتي
أنا أنا لست أنا قائلك ... عبد أنا إلاّ بأيبني
الله ربّ وأنا عبده ... والكلّ في قهرتي وفي قبضتي[1]

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، ص96.
(2) ابن عربي: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، كتاب التجليات، بيروت، ط1، 1948، ص44.

ـــ في هذه الأبيات تتجلّى البرزخيّة الشعريّة ـــ في مساق من الحضرة الإلهية تجسّدها ألفاظٌ يعتريها المحسوس، لكن ـــ في جوهرها تظلّ متعالية مادامت تصدر عن مرتبه أعلى من المحسوس، فالظّاهر من الأبيات أنّها تحمل رغبات تجسّدت للشّاعر ـــ في حالة ميتافيزيقية تجلو عن الوصف، أمّا المعنى الباطني فهو مجرّد تحميل دلالي لألفاظ لأنّ "اللّغة حقيقة ومجاز"[2] وأن "المجاز هو نقل المعنى عن اللّفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره"[3] فالحبيب هو الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم) يتجسّد للشّاعر أناء لحظة الشّفاعة واللّذات إشارة إلى المعاني الطّيبة المذاق، والتي تدلُّ على حس الجزاء، فهذه جرأةٌ معهودةٌ لدى الشّاعر لم تكن لتغيب ـــ في شعر أبي مدين إذ يقول:

حللنا وجودا واسمه عند لافظ ... يضيق بنا وسعا ونحن فما ضقنا
تركنا البحار الزاخرات وراءنا ... فمن أين يدري الناس أين توجهنا[4]

ليقول أيضا:

قد فرى قلبي الفراق وحقّا ... كان يوم الفراق شيئاً نريّا
واختفى نورهم فناديت ربّي ... في ظلام الدجى نداء خفيّا
لم يكن البعد باختياري ولكن ... كان أمرًا مقدّرًا مقضيّا[5]

هذه المعاني قد أوردها الأمير ـــ في لحظات من غيبوبته وفيوضاته الرّوحية فيقول:

---

(1) نفسه، كتاب الكتب، ص 34.

(2 –3) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، الطبعة غير موجودة، ص 85.

(4) أ. حمزة حمادة: الرمز الشعري في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار، الجزائر، ط1، 2009، ص75.

(5) نفسه، ص75.

وتاهوا فلم يدروا من النّيه من هم وشمس الضحى، من تحت أقدامهم عند
وقالوا: فمن يرجى من الكون غيرنا فنحن ملوك الأرض، لا البيض والحمر[1]

في هذين البيتين تصوير لمعاناة السّالكين في رحلتهم من حال إلى آخر وترقّيهم في مقاماتهم، حيث تستحضرنا المعاناة التي يكابد لواعجها الشاعر، مستعينًا بألفاظٍ ذات دلالاتٍ مكانيّة وزمانيّة فينتزعها من عالمها الحر لينزل بها منزلة الرّمز والمجاز لدلالة نفسيّة وروحيّة ما "فالوضع عبارة عن تعيين الكلمة بإزاء معنى بنفسها وعندك علم أنّ دلالة معنى على معنى غير ممتنعة، عرفت صحّة أن تستعمل الكلمة مطلوب بها نفسها: تارة معناها الذي هي موضوعة له، ومطلوبا بها أخرى،: معنى معناها بمعونه قرينه، ومبنى كون الكلمة حقيقة ومجازا على هذا"[2].

وحينما يستعين الأمير بالألفاظ الفقهيّة والتي يستدعيها من خلفيّته كحافظ للقرآن الكريم والحديث النبوي، نكتشف البيئة الدينيّة التي خرج منها فظهرت ملامحها في صوفيّاته يقول:

شرع المحبّة قاض في حكومته بصرخل من الأشجان يرتاح[3]

كما يقول أيضا:

بفرض وتعصيب غدا إرثه له هو البدر بين الأوليا وهم الزهر[4]

---

(1) د. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص 187.

(2) السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص467.

(3) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص115.

(4) د. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص 187.

فاستخدامه للألفاظ (شرع، قاض) و(فرض وتعصيب) يظهر أثر علم الفقه والشّريعة، وعلم المواريث في شعره مما يوحى ثانية بالبيئة الاجتماعيّة والرّوحيّة التي تخرّج منها وإن كانت الإيحائيّة تختفي في هذا الموضع، ومواضع أخرى شبيهة.

إنّ اللّغة الشعريّة لدى الصّوفيّة تتميّز بالمغايرة والإختلاف فهي "غريبة غير مألوفة"[1]، وهذا بحكم أنّها تعبر عن حاجات نفسيّة تختلف في جوهرها عن تلك في اللّغة الشّعريّة عند غيرها لأنّ "الصّوفية ثورةٌ على المفاهيم السّائدة ودعوة إلى تغيير الواقع المستهلك. . . وعبّرت عن ذلك بلغةٍ جديدةٍ وتعابير حيّةٍ غير مألوفةٍ، وتراكيب مولّدة تعتمد على الرّموز الحيّة الدّالة، والصّور المبهمة المدى والمعاني العميقة الغور"[2].

وكما سبق الذّكر، فهي تنطلق من عوالم ميتافيزيقيّة أو إلاهيّة أو إيمانيّة خاصة، واللّغة النّمطيّة الجاهزة تعني (السكون) "ثمّ لأنّ الشّعر هو النّشاط الأوّلي للعقل الإنساني، فالإنسان قبل أن يصل إلى مستوى تصور الكليّات، فإنّه يتصوّر أفكار متخيلّة"[3] والحديث عن اللّغة الإيحائية الرّامزة عند الصّوفية يدفع إلى تأطيرها عند الأمير عبد القادر ضمن ملامح بيئيّة خاصّة به، ثمّ خوضه ميدان التصوّف.

---

(1) د. عبد الحميد جيدة، الإتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص 97.

(2) نفسه، ص 98.

(3) د. محمد حسن عبد الله: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، ط سنة 1981، ص 31.

إذن "الغموض في الأدب الصّوفي هو أحد خصائصه الأساسيّة والرئيسيّة"[1] وأنّ "اللّغة الحيّة والموحيّة والدّالة عند الصّوفيين هي لغة الباطن التي تعتمد على الرّمز"[2] وهي غالبا غريبة غير مفهومة لما يعتريها من الإلحاح على المعاني الفيضيّة والإفشاء عنها بما يلبسها الإختلاف وحدث أنّ "أحمد بن أحمد المعروف بابن الخشاب البغدادي، وكان إمامًا في علم العربيّة. . . فقيل إنّه كان كثيرًا ما يقف على حلق القُصّاص والمشعبذين فإذا أتاه طلبة العلم، لا يجدونه في أكثر أوقاته إلاّ هناك، فلِيمَ على ذلك، وقيل له: أنت إمام الناس في العِلم، وما الذي يبعثك على الوقوف بهذه المواقف الرّذيلة؟ فقال:" لو عَلِمتهم ما أعلم لما لُمتُم! ولطالما استفدت من هؤلاء الجهال فوائد كثيرة، تجري في ضمن هذيانهم معان غريبة لطيفة، ولو أردت أنا أو غيري أن نأتي بمثلها لما استطعنا ذلك"[3].

ولما كانت البيئة تعمل عملها على الشّاعر وهو في طور نشأته نجده ينحو نحو الصّوفية متنقلا من حال إلى حال عبر مجاهداته حتى يبلغ درجة التجلّي، وحينها يخرج من سلطة اللّغة وما هُيّئَ لها في الأصل إلى فعليّة الكلمة ضمن السّياق في ظلّ هيمنة المرجع العرفاني بالإنتقال بلغة الشّعر عند الصّوفي من حيز المفهوم، المتداول إلى حيز المفاجأة والغموض "للتّعبير عن تجربة شعوريّة بصورة

(1) د. عبد الحميد جيدة، الإتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص 103.

(2) المرجع السابق، ص 103.

(3) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص84.

حيّة"[1] أي التعبير عن طريق الصّورة والرّمز، حتى وإن اختلفت الرّموز فالمرموز إليه واحد لا يتغير: يتغير: الله، المحبوب، "أليست اللّغة نفسها عبارة عن إشاراتٍ ورموزٍ"[2] .

وهذه الأبيات لابن عربي حاول فيها أن يكشف عن تلك الفيوضات ولغته تحكمها الإشارة يقول:

لمّا بـــدا السرُّ في فؤادي ... قـني وجودي وغـــاب نجمـــي

وحال قلـــبي بسرّ ربّي ... وغبت عن رسم حسّ جسمي

وجئت منه به إليـــــه ... في مركب من سنّي عزمـــي

نشرت فيه قلاع فكري ... فـــي لجّه من خفيّ عـــلمـــي

هبت عليه رياح شوقـي ... فمرّ في البحـــر مـــرًّ سـهـم

فجزت نحر الدنو حـــتّى ... أبصرت جهـــ من لا أسمـــي

وقلت يا من رآه قلبـــي ... أضرب في حبكـــم بسهـم

فأنت أنسي ومهرجاتـي ... وغـــايتي في الهوى وغنمـــي

ولن نبرح هذه المعاني حتى نعرض للأمير عبد القادر في أبيات مشابهة، شفراتها كثيرة، ومعانيها مقْفلة إلاّ على من يجيد فكّها فيقول:

---

[1] د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتجب العاني وعرفانه، دار الرشد العربي، بيروت، ط2، 1980، ص 142.

[2] نفسه، ص 144.

يـا من غدا عابدًا لفكـــره فقـف ... فـأنت يا غافلا على شـفـــا جـرف
جعـلت عقلك هاديا ونور هـدى ... أضللـت العقـــل أين أنـت في تـلف
حكمت عقلك في الربّ العظيم فما ... تنفك تحكم فيه حكم ذي سرف
تقول ليس كـــذا وليس هو كـذا ... الحـــق في طـرف وأنت في طـرفي
قيّد ثم مطـــلقـا لا قيـد تحصره ... القيـد حدٌّ وليس الله كـالـهدف
فكـــيف تنكـــر وصفه حقيقته ... نفيـت ما أثبت القـــرآن في صحـف
لولا تـوهم أنّ الـنـقـص يلحقـه ... لمـا نفيـت فـإنّ النفـي بعد نفـي
الحـق في مشرق والعقل في مغرب ... شتان ما بيـن ذا وذا فلا تخـــف[1]

من خلال هذه الأبيات وأخرى غيرها تظهر شخصيَّة الأمير الشَّاعر الصُّوفي المعجب بشيخه ابن عربي.

وعليه فإنّ محاولة تحديد الحقيقة العرفانيّة، وتمييزّ لغة التّواصل الصّوفي عند الأمير عبد القادر، ومعرفة أطر اللّفظة وحدود العبارة وتجلّياتها الرّوحية كلّها أسئلة تترقَّب أجوبةً من خلال الفصول الثَّلاثة لهذه الدّراسة:

الفصل الأوّل: عرفانيّة الأمير تنظيراً وتعريفاً.

الفصل الثَّاني: لغة الأمير الشّعريّة التّصوّفيّة.

الفصل الثَّالث: العبارة الصّوفيّة وآليات تفهمها.

[1] د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص128.

الفصل الأول

عرفانيَّة الأمير عبد القادر تنظيرًا وتعريفًا

- التَّمهيد
- الطَّريقة القادريَّة وسرّ الإنتماء
- التصوّف السُّنّي وعرفانيَّة الأمير عبد القادر

"ففي إتّباع السّنة قولاً وعملاً،
وحالاً أعظم جهاد النفس . ."
"الأمير عبد القادر" (الموقف 71)

تمهيد:

إنّ الحديث عن عرفانية الأمير والمنحى الذي انتهجه، وانعكاسه الواضح في شعره وبخاصة لغة الّصوفية، قد يستدعي حديثا آخر عن مذهبه السنّي الذي وجد نفسه إراديا أو لا إراديًا منتهجه في سلوكه حياته الرّوحية، غير أنّ هذا يظهر بوضوح في صوفياته والشّعرية منها خاصة، كما يعرج بنا إلى الطّرق التي أخذ عنها عبر سفرياته إلى المشرق، ونقصد بها الطّريقتين القادرية، النقشبندية.

وكانت له نظرته في التّصوّف فحين يعرفه يقول:" هو جهاد النّفس في سبيل الله، أي لأجل معرفة الله وإدخال النّفس تحت الأوامر الإلهية، والإطمئنان والإذعان لأحكام الرّبوبية، لا شيء آخر من سبيل الله"[1].

ويتّفق في هذا التّعريف مع ابن عربي الذي كان يقول:

فأعلم أنّ النّصوّف تشبيهٌ بخالقنا ... لأنّه خلقٌ فأنظر ترى عجبَا
كيف النّخلّق والملك الحقّي له ... خلقه ونهذا القدر قد حجبَا
وذمّه في صفات الخلق فاعتبروا ... فيه فذا مثل للعقل قد ضربَا
إنّ الحديد إذا ما الصّنع يداخله ... في غير منزلةٍ يرّده ذهبَا
كذلك الخلق المذموم يرجع مذ ... موماً إذا هو للرّحمان قد نسبَا
إنّ النّصوّف أخلاقٌ مطهّرةٌ ... مع الإله فلا تعدل به نسببَا[2]

[1] الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 71، ص 206.
[2] ابن عربي: ديوان ابن عربي، شرح أحمد حسن، سبح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996، ص 480.

ويواصل ابن عربي تعريفة للتّصوّف فيقول: " التّصوّف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التّصوّف"[1] ثم يلتفت إلى المتصّوف فيوفيه حقّه من التّعريف ليقول: " ومن شرط المنعوت بالتّصوّف أن يكون حكيماً ذا حكمة. . .وهي تحتاج إلى معرفة تامّة، وعقل راجح، وحضور وتمكّن قوّي من نفسه"[2]. أمّا ذو النون فيعرفهم بقوله:"هم قوم آثروا الله عزّ وجلّ على كلّ شيء وآثرهم الله عزّ وجل على كلّ شيء"[3]. وهذا كلّه يعني أنّ الأمير عبد القادر كان يحتلب من ضرع الإيمان الخالص.

التّصوف في نظر الأمير إخلاص العبادة لله ومراقبته في السرّ والعلانية، ولذلك تبوّأ الرتبة الرفيعة في فكره يقول:"الّصوفية . . .هم سادة طوائف المسلمين. . . " [4]. لذلك "أطلق الأمير على الصّوفية ألقاباً عديدة فهم تارةً (أهل الله) وأخرى (العارفون) وأخيرا (أهل الكشف والعرض)"[5].

والأمير عبد القادر، رجل متضلّع في العلم والأدب، على حدّ سواء ذو فكر سامي، راسخ القدم في التّصوّف:"لا يكتفي به نظرًا حتى يمارسه عملاً ولا يحن إليه شوقاً حتى يعرفه ذوقاً"[6]. وهو يتّسم بالإتّساع والشّمولية فقد تحدّث عن الصّوفية طويلاً في مواقفه مصححًا بعض المفاهيم الخاطئة التي كانوا قد اتّهموا بها في عصره، خاصّة حينما طغت الخرافات في عصور التّخلّف، إذ أنّه نفى عنهم بعض ما قد أورده القشيري، وابن الجوزي وغيرهما من آراء بعضهم فيهم:

---

(1) نفسه، ص 480.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية ج3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2010، ص 480.

(3) القشيري، الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان ط1، ص 275.

(4) الأمير عبد القادر: المواقف ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع،الجزائر، ط1، 2005، الموقف 209، ص485.

(5) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر شاعرًا ومتصوفا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1985، ص 115.

(6) صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، دار البراق، لبنان، ط 2002، ص80.

مثل أكلهم النّار، وإدخال المسامير في أشداقهم والمشي محمّلين على ظهور الأشخاص حتى يعرفهم عوام النّاس، واعتبر ذلك كلّه شعوذة، وخروجا عن الدّين.

لعلّ التّوجّه إلى الله تعالى بمنهج التّصوّف في نظر الأمير أو غيره من الصّوفية هو التّوجه إليه بعد التّحقّق بمرتبتي الإسلام والإيمان ثمَّ عبادة الخالق عبادة خالصة إليه بمرتبة الإحسان، وإذا تدبّرنا الأسباب من وراء سلوك الأمير منهج الصّوفية في الجهاد والعبادة وتحقيق درجات العرفان القلبيّة والرّوحية في السّلوك والمعرفة معًا ألفيناها كثيرة ومتعددة أهمّها نسبه، وانتماؤه إلى أسرة النّبي (صلى الله عليه وسلّم) وتنشئته الدّينية الصّوفية فضلاً عمّا ذكرنا من انتمائه للطّريقة القادريّة التقشيندية.

إنّه من الصّعوبة بمكان أن نحصر التّصوّف عند الأمير في عامل واحد مؤثّر فهو قد ولد "من عائلة شريفة دينيّة"[1] ووالده معلّمه الأوّل لقّنه الفقه فكان "يقرأ وتكتب عندما كان في الخامسة من عمره وأصبح طالبًا عندما كان في الثانية عشر"[2]. حيث أنّه في هذا السّن حصلت له ملكة حفظ القرآن والحديث وأصول الشّريعة. وقد بدا هذا الأمر عجيباً بل هو ردْحٌ من الأسطورة إذ:" نلاحظ أنّ هذا الطابع الأسطوري لظهور الأمير بدا منذ نعومة أظافره، فقد كانت تظهر عليه علامات خاصة ميّزته عن جميع إخوته، جعلت والده يوجّه له عناية خاصة ويؤثره على غيره وقد ظهرت هذه العناية في الثّقافة والتّوجيه"[3].

(1) محمد الطمار: تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة 1981، ص 328.

(2) شارل هنري تشرشل، ترجمة أبو القاسم سعد الله: حياة الأمير عبد القادر، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009، ص 61.

(3) نفسه، ص 96، وقد ورد هذا القول ضمن مقدمة المترجم.

"وكان في مبدأ صباه شبّ شباباً لا يشبه أهل زمانه، ومنذ أن كان في حال طفولته يافعًا تخلّق بالأخلاق الجميلة"[1].

غير أنّ مقام الحديث عن عرفانية الرَّجل، يَدْرَأُ بنا عن سرد مولده، ونشأته ونسبه بكلّ تفاصيلها ويحصرنا فيما له علاقة بهذه العرفانية.

فعبد القادر بن محي الدين بن مصطفى ينتهي نسبه إلى فاطمة الزَّهراء (رضي الله عنها) وأمّه الزَّهراء بنت عبد القادر بن دوخه "أخذ العلم على أهل العرفان، وفي سنه مائتين وستة وثلاثين سافر إلى وهران وحصّل حتى برع في كافّة الفنون، وفي سنة مائتين وإحدى وأربعون سافر منها برًّا بصحبه والده ذي الكمالات، والعلوم الباهرة قاصدين مكّة المكرّمة"[2]، لأداء نسك الحّج ثمَّ عرّجا إلى دمشق فزارا الصُّلحاء والعلماء والأعلام فأخذ الأمير بها عن الوِلّي الصّالح، الشّيخ خالد المجدوي الطَّريقة النقشبندية، وارتحلا إلى بغداد وهناك يتّصل الأمير بالسّيد محمود الكيلاني، فيأخذ عنه، الطّريقة القادرية ليرجعا إلى البلدة في السّنة الثّالثة والأربعين بعد المائتين، وبعد انقضاء ثلاث سنوات، يعلن محي الدّين الجهاد في سبيل الله، فحارب معه الأمير مدّة سنتين ليبايع، بالإمارة من طرف أهل المنطقة. وقد كان والده من حماة الشّريعة ومن كبار أوليائها، ويلقب بالشّريف لعظم نسبه.

اتَّخذ محي الّدين زاوية لطلبة العلم والقرآن إذ كان أسلافه من العلماء الذين يرجع إليهم في مشكلات الأحكام، ممّا جعل له مكانةً ساميةً، لعلمه واستقامته، وكرم نسبه وحسبه فهو

---

[1] محمد الصغير بناني، محفوظ سماتي، محمد الصالح ألجون، مذكرات الأمير عبد القادر، شركة الأمّة للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، 2007، ص50.

[2] د. العربي دحو، ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص25، و26.

"مقدّم الزّاوية القادرية بالقيطنة، نواحي معسكر، تلك الزّاوية التي كانت قبلة العلماء والصّلحاء والمرابطين[1] .

ويتّضح ممّا سبق أنّ نشأة الأمير في بيئة كهذه، وكون والده عالماً متصوفًا لهما تأثيرهما الواضح على التّوجه الرّوحي لدى الرّجل، حيث أنّ والده أفرد له عناية متميزة لدراسة علوم اللّغة والفقه والتّفسير والجغرافيا والطّبّ إلى جانب استظهاره أشعار الجاهليين وبخاصّة عنترة بن شّداد، وأبي فراس، والمعرّي، لما أنس من أمارات التّفوق والنّبوغ والذّكاء فتمكّن الفتى من اكتساب جانب عظيم من العلم فحفظ القرآن في سن مبكّرة، ودرس الحديث وأصول الشّريعة، كما تلقى مبادئ الفقه وأصوله عن والده عمدة المحقّقين، بعد أن ألحقه بمدرسته في القيطنة، وسنّه الرابعة، وظهر ميله إلى التّصوّف وصرّح بذلك قائلا: "كنت مغرماً بمطالعة كتب القوم – رضي الله عنهم – منذ الصِّبا غير سالك طريقهم، فكنت في أثناء المطالعة أعثر على كلمات تصدر من سادات القوم وأكابرهم يقف شعري وتنقبض منها نفسي"[2] .

و"قد ثابر على ذلك باصطحابه والده إلى مكّة المكرّمة، ودمشق وبغداد في صباه وتأثّره بالعلماء . . . وبقرائته الكتب الصّوفية . . . ففي المواقف يظهر تأثره بأبي حامد الغزالي، ومحي الدين بن عربي"[3] .

وفي تلك الرِّحلة العلمية إلى المشرف فرصةٌ سانحةٌ للإطلاع على كثيرٍ من المعارف والعلوم القديمة والحديثة، فتمكّن الأمير – فضلا عن إحاطته بكثيرٍ من العلوم الدّينية كالحديث والتّفسير،

(1) صلاح مؤيد العقبي: الطرق والزوايا بالجزائر، دار البراق، لبنان، طبعة 2002، ص 78.

(2) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 13، ص 122.

(3) د. زكريا صيام: ديوان الأمير عبد القادر الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة غير موجودة، ص 51 و52.

وعلوم التّصوّف والأصول وعلم الكلام- من قراءة كتب الفلسفة، كرسائل إخوان الصّفا، وأعمال أفلاطون، وفيثاغورس، وكتب أرسطو بصفة خاصّة عن طريق ابن سينا، وتدقيقه لموطأ مالك وصحيح البخاري، وكلّ هذا ينمُّ عن تكوين دينيٍ متين، وراسخ وإلمام بالفقه والنّحو والفلسفة، إضافة إلى تعمّقه بالقراءة والممارسة لمؤلّفات الصّوفي "محي الدين بن عربي" حيث "ذهب به حرصه في ذلك إلى محاولة تصحيح (الفتوحات المكية) عندما أرسل نسخة منها مع عالمين إلى "قونيه" لمقابلتها وتصحيحها طبقًا لنسخة موجودة هناك بخطّ مؤلّفها"[1] بل جاوز الأمر إلى أن كانت قراءاته "لفصوص الحكم والفتوحات المكيّة منطلقاً لأخذه بفكرة وحدة الوجود في مسائل الخلق والمعرفة والنفس"[2].

ولا يزال الأمير متعطشًا للقاءا لعلماء والأخذ عنهم حتى أخريات حياته "فعند الأمير العلم هو الأساس، ولعلّ هذا الذي دفعه إلى القول في مواقفه حين يقول: والحكم عندي إثبات أمر لأمر ونفي أمر لأمر فإن وافق الحكم العقل والعادة والصّواب فذلك اتّفاقي، إذ الحاكم إذا لم يكن عالمًا بما حكم كان حكمه باطلاً فالحاكم الحقّ هو العالم بالمحكوم به والمحكوم عليه"[3]. وهذا من خلال نشاطه العلمي بدمشق، وقصيدته "الرّائية التي نظمها مادحًا فيها أستاذه الصّوفي "محمد الفاسي" خير برهانٍ على ذلك، طال فيها نفسه حتى بلغت اثنتي عشر ومائة بيت، تصور أهمية لقائه به، وشدّة رغبته إلى التّلقي على يديه، وثمَّة دليل آخر على الإعتراف للشّيوخ بفضلهم عليه، أنّه بد وفاته "اجتمعت الآراء على دفنه بجوار الشّيخ محي الدين بن عربي، فاجتمع مجلس إدارة

(1) د.ناصر الدين سعيدوني: عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة حارة عبد العزيز مسعود البابطين للإبداع الشعري، طبعة 2000، ص188.

(2) نفسه، ص188.

(3) عميراوي أحمد: من تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط2، 2009م، ص41.

الولاية. . .ووافق عليه بعد ترخيص من الباب العالي. . . وسار خلف جنازته ثلاثون ألفًا عدا الواقفين بالطُّرقات حتى شيَّعوه إلى مثواه الأخير"[1] وكان دفنه داخل قُبَّة مسجده وكتب على شاهد ضريحه أبيات أختيرت بعد جدل – لكثرة الرَّاثين له – لعالم صوفي جليل هو عبد المجيد الخاني يقول فيها:

الشَّيخ محي الدين، ختم الأولـيا قمر "الفتوحات" الفريد المشرب
والفرد عبد القادر الحسيني الأمير قمر "المواقف" ذا الولي ابن النَّبي[2]

فالأمير قد تأثر في تصوّفه بأفكار عصره وأفكار السَّابقين عليه إلى جانب الثَّقافة الإسلامية التي أهَّلته للكتابة الصُّوفية في "المواقف" و"ذكرى العاقل وتنبيه الغافل" و"المقراض الحادُّ لقطع لسان منتقِض الإسلام بالباطل" و"حسام الدّين لقطع شبه المرتدّين". والأمير جمع من النُّبلِ والشّخصية القوّية "فقد عرف عنه أنّه يكره الجشع والإسراف ويميل إلى التقشُّف، ويقلّل من الأكل وقد يقنع بشيء من الحليب والسويق وهو الدقيق المطهي مع شيء من الماء والملح، وهذا ما ساعده على اعتدال مزاجه والمحافظة على صحته. . . أمّا فيما يخص تصرُّفاته ومعاملاته فقد جمع الأمير عبد القادر فيها بين أخلاق العالم وتصرُّفات البطل وسلوك زعيم الجماعة عن سجيّة، وفي تواضع وبدون تكلّف"[3].

---

[1] د. نزار أباظة: الأمير عبد القادر، العالم، المجاهد، طبعة دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1994م، ص34.

[2] د.زكريا صبام: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة غير موجودة.

[3] ناصر الدين سعيدوني: عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود الباطين للإبداع الشعري، ط2000م، ص181.

ولعلّ هذا الأمر يتجلى في تبيينه لمفهوم الشَّيخ المرشد فهو "الشيخ الكامل، العارف بالطَّريق، وبالعلل العائقة، والأمراض المانعة في الوصول إلى العلم بالله، الحاذق . . . . لا تغني عنه الكتب"[1].

وهذا يعني أنّ المرشد – بالنّسبة له– لا غنى عنه لأنّه يملك طريق التَّصوّف، "وأنّ المريد لا ينتفع بعلوم الشَّيخ وأحواله إلاّ إذا انقاد له الإنقياد التَّام، ووقف عند أمره ونهيه، مع اعتقاد الأفضلية والأكملية"[2]. "على أن يكون هذا المرشد أو الخبير هو الآخر قد سلك طريق التَّصوّف على يد شيخ آخر سبق له سلوكها وأصبح قادرا على هداية غيره"[3].

فالشَّيخ على العموم هو الذي ينير الطَّريق للمريد، ويبيّن له السَّبيل إلى طلب الطَّريق إلى الله إلاّ به فهو: "إنّما داع إلى معرفة الله –تعالى فما تفضّل به الله تعالى على المريد وصله على يد الشيخ وخرج له على الباب، وما لم يتفضل به الله تعالى لا يقدر الشَّيخ على إعطائه وأنّ الشَّيخ طبيب يعرف الخلط الفاسد، والرُّكن الغالب"[4].

ويضرب – في هذا الموضع– مثل أبي بكر الصّديق واعتباره الرَّسول (صلى الله عليه وسلم) الرَّاعي إلى الطَّريق الأقوم فهو " أفضل العالمين، وبشر المرسلين، وما كان يعتقد ضرّاً ولا نفعاً، ولا عطاءَ ولا منعاً، ولا هدايةً ولا ضلالةً"[5].

---

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، الموقف 197، ص 458.

(2) المرجع السابق، الموقف 151، ص 378.

(3) فؤاد صالح السيّد: الأمير متصوفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1985، ص 150.

(4) الأمير عبد القادر : المواقف ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 19، ص 134 و135.

(5) نفسه، ص 135.

لذلك حينما يتحدَّث الأمير عن الشيخ المرشد فهو يقدّم صورة التَّعددية له، وكان أهمّ شيوخه، الرّسول (صلى الله عليه وسلّم)فهو من أوّل الذين هاجر إليهم، كما كانت الهجرة للرَّسول واجبة قبل فتح مكّة، فهي "في نظره" متوارثة عن السَّلف حيث رأى أنّ "الهجرة إلى الله قلبية وهي الأساس الأوّل والهجرة إلى رسوله هي المقصد الثَّاني للدَّلالة وهي هجرة جسمانية "[1] .

وقد أسبغ على النبي (صلى الله عليه وسلم)عدّة أسماء منها: السيّد الكامل، معلّم الأدب، سيّد العارفين، إمام المتوكّلين، السيّد الكامل معلّم الخير، إمام المحبوبين، وإمام المعلّمين والمؤدبين، ولا غرابة في مثل هذا الموقف الأميري قال:

جبال مكَّـــة لو شامت محاسنهُم حثُّوا ومن شوقهم ناحوا وقد صاحُوا
شُهُب الدراري مدى الأزمنة ساخنةً لو أبصرتم لما جَـاؤوا ولا راحُوا[2]

إلى أن قال:

إنّي لأهجر خلالا تحدّثني عنهم وما له من ثوارتي ألـــواحُ
شرع المحبّة قاضٍ في حكومته بصَرمِ حلّ غدا من الأشجان يرتاحُ[3]

وفي هذا بيان صريح للتَّصوّف السنّي الذي انتمى إليه الأمير وتبلورت آثاره في كتاباته وأشعاره الصُّوفية فجاءت لغته مرآة صادقة، انعكس فيها مزيج لغوي غلبت عليه الألفاظ الدّينية والشَّرعيّة منها، في مثل قوله:

بَطاحٌ لها البيت المعظم قبله فلا فخر إلاّ فوقه ذلك الفخرُ

(1) المرجع السابق، الموقف 185، ص 437.
(2) نفسه، ص 95.
(3) نفسه، ص 36.

أتاني "مربّي العارفين" بنفسه ولا عجب فالشّأن أضحى له الأمرُ
وقال: فإنّي منذ إعداد حجّة لمنتظر لقياك يا أيّها البدرُ
فأنت بني منذ "ألست بربّكم" وذا الوقت حقا ضمّه اللّوح والسّطرُ[1]

فالألفاظ الواردة مثل: الحلال، محرّم، وِزر، حجّة، البدر، اللّوح، السّطر، كلّها توشّر لتأثّره بالشّريعة ومقاصدها وانتهاجه السُّنّة النّبويّة، حين كان "المقراض الحاد يقطع لسان منتقض الإسلام بالباطل والإلحاد" كتابه الذي حشد فيه الأحاديث النّبويّة مع ذكر روّاتها مع قدر كبير من فتاوى العلماء وأقوالهم.

يليه بعد ذلك ممن يعترف له بمشيخته، وأخذه عنه، محي الدين بن عربي، أو كما يدعوه "بالشيخ الأكبر" وقد صرّح بذلك قائلا: "الهجرة إلى الرسول أو وارثه واجبة على الأعيان"[2] أو كما قال: قال: "وكما كانت الهجرة لرسول الله (صلى الله عليه وسلّم) واجبة قبل الفتح، فتح مكّة، فهي اليوم باقية لورثة أحواله وأسراره الدّالين على الله تعالى، الدّالين إلى معرفته"[3]، وبهذا التصريح يصطحبنا الأمير عبد القادر معه إلى شيخه الثّاني الذي تأثّر به وأخذ عنه، محي الدين بن عربي الذي حبس الشّريعة عند العوام بينما جعل أهل الإختصاص أحق، بالحقيقة الكشفية. وربّما هو الآخر قد تأثر بالغزالي حين اعتبرت الفتوحات المكيّة ترديداً لإحياء علوم الدّين والحال ذه حين، اعتبرت المواقف ترديداً للفتوحات المكيّة، ويتجلّى تأثّره بابن عربي في أخذه بنظرية "وحدة الوجود"، دون فكرة الإتّحاد والحلول اللّتان تنافان والتّصوّف السُّني نهج الأمير عبد القادر. إذ يقول: "وفي الصّحيح

(1) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص107.
(2) الأمير عبد القادر: المواقف ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 185، ص438.
(3) نفسه، ص 437.

أنّ الصَّدقة أوّل ما تقع في يد الرَّحمن وإذا تلا القرآن رأى أنّ المتكلّم حقّ، والمتكلّم به حقّ، وإذا استمع القرآن رأى أنّ الكلام حقّ، والسَّامع حقّ، وإذا نظر إلى شيء رأى أنّ النَّاظر حقّ والمنظور إليه حقّ، فإنّه يرى الله بالله واحذر أنّ يعتقد حلولاً أو اتحادًا أو سريانًا أو تولّداً، تعالى الله عن ذلك كلّه وأنا بريء من ذلك كلّه"[1] ليعود ويؤكّد براءته من هذا الإنحراف في النَّظريّة: " . . . .واحذر أيها الواقف على هذا أنّ ترمينا بحلول أو اتّحاد أو زندقة أو لحاد فنحن بريئون من فهمك الأعوج وعقلك الأهوج"[2] . ومرّة أخرى يعلن براءته وترفعه فيقول:"فلما تنفس صباح العناية، وهيعل منادي الهداية أشرقت الست والخمس، بإشراق الشمس، نزال الهو في البيت، والتبس أنا بأنا، عينا بعين، من غير امتزاج ولا اتّحاد ولا حلول، إذ الكل في طريقنا وتوحيدنا معزول، فليس عندنا إلاّ وجود واحد "[3] .

وتشاء الصُّدف أن يتشابه الرَّجلان في بعض الجوانب، فكلاهما سفير بلده إلى المشرف، فابن عربي أندلسي، والأمير عبد القادر جزائري وأن يتوفَّى كلاهما في دمشق ليحوي رفاتهما حيّ الصَّالحية أمام سفح جبل قاسيون، وأنّ كلاهما هاجر عن بلاده من غير رجعة إليه أمّا التَّأليف فكان لأحدهما الفتوحات المكيَّة الذي "قضى في وضعه وتمحيصه ثلاثين سنة أو ما يزيد "[4] .

بينما ألَّف الثَّاني "المواقف" في فترة تعادل نصف تلك المدّة أو تزيد قليلا، وكلٌّ كانت واردا ته في موقع يختلف بين "طيبة" و"المسجد الحرام" . . . و"العقبة الشريفة بالمدينة المنوَّرة عند ذاك والحرم المكّي أثناء المجاهدة عند هذا .

(1) الأمير عبد القادر، المرجع السابق، الموقف 149، ص376.

(2) نفسه، الموقف 64، ص 197.

(3) نفسه، الموقف 06، ص 115.

(4) د. فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر الجزائري، متصوّفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1985/ ص 149.

وقد قام الأمير بنشر الفتوحات المكيّة سنة ألف وثمان مائة وواحد وسبعون متأثرًا ببعض وارداتها، وكان المرافع الأول عن ابن عربي، إعجاباً واعترافاً، وبالغ في الألقاب التي نعته بها فهو: إمام العارفين، سند المحقّقين، إمام العالمين بالله، إمام الكاشفين من الأولياء، ختم الوراثة المحمّدية، خاتم أولياء المحمّديين، إمام أهل الكشف والوجود، وإمام الأولياء والعلماء بالله. أمّا نظريَّة وجدة الوجود التي أَسَّس لها ابن عربي لم تكن لتمرّ دون أن يحتضنها الأمير عبد القادر أو غيره من متصوّفة عصره على درجات "وربّما أمكن القول أنّ ابن عربي قد أثَّر بنظريَّته (وحدة الوجود) في البيئة الجزائريَّة أثناء زيارته لها ولقائه بشيخه أبي مدين شعيب التّلمساني"[1].

ونجد لها صدى في أشعار الأمير، يقول في قصيدة بعنوان "من أكون؟"

أيا أنا من أكون إن لم أكن أنت ويا أنت من تكون إن لم تكن أنَا
ما بالكم قلتم عنه واعبد فكثَّر تم لذاك طاشت عقولنَا
إذا رفعت من بيننا العين والألف فقد رفع السِّتر المفرق بيننَا
وذلك حين لا أنا لك عابد ولا أنت معبود فزال حجابنَا[2]

هذه النَّظرية التي لا طالما أثارها ابن عربي في أشعاره يقول:

فما ثمَّ إلاّ الله لا شيء غيره وما ثمَّ إلاّ وحدة الوحدات[3]

والفكرة "الأصل فيها الإنتقال من القول برؤية الله في كلّ شيء إلى القول بأنّ كلّ شيء هو الله، والقول الأول شعرٌ نابع من الحبّ والشَّوق، أمّا الثَّاني فهو فكر صادر عن الفلسفة"[1].

---

(1) عبد الله ركيبي:الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981، ص 259.

(2) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص 130.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2010، ص 512.

وإذا عدنا إلى أبيات الأمير لعثرنا فيها على ألفاظ وظَّفها الصُّوفية لها علاقة وطيدة بالتَّصوّف السُّنّي مثل: الكون، العقل، ذكر، الحرف ،كالعين والألف، الستر، الحجاب، ووردت أيضا عند ابن عربي في اصطلاح الصُّوفية ضمن رسائله يقول ابن عربي في مقام التَّوحيد :

دمية في القلب قد نضجت ... مالها روح ولا جسدُ
كتبت فيه عقيدتُها ... بمدادٍ كلّه جسدُ
أحدٌ ما مثله أحدٌ ... بجمال النَّعت منفردُ
مصدر الأكوان حَضرتُه ... وهو لا شفع ولا عددُ
الذي قام الوجود به ... أمرُنا عليه ينعقِدُ
وأمّا العبد الفقير له ... وهو المحسان والصّمدُ
واعجبوا من حكمه وجدت ... نعم الرحمان ما وجدوا
حكمه تحوى على حكم ... فالها الحساد إذا حسدوا
أبدا يعنوا إلى أزل ... أزل يمدّه الأبد
كلّ من تجري إلى أمد ... سيرى وماله أمد
هكذا التوكيد واعتبروا ... واحد في واحد أحد[2]

إنّ المتدبّر في التَّركيبة اللُّغويَّة لهذه القصيدة يلمس جنوحه وتلك فيوضات الرؤى تتوالى جامحة حافلة بالخيال وكأنّها غيبوبة الوعي الباطن يحولها المجاز صورًا شعرية"[3] فإذا ما تلذَّذتَ وحدة

(1) د. عصام قصبجي: وحدة الوجود عند ابن عربي، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد:80، الصفحة غير موجودة.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2010، ص 524.

(3) عصام قصبجي: وحدة الوجود عند ابن عربي، عن مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 80، الصفحة غير موجودة.

الوجود شعورا رائعا يصيّر العشق مصدر الوجود ويكون نوره ومجلاه الجمال ولا سبيل إلى ذلك إلاّ الإشارة والتّلميح فهي "من غرائب الشّعر وملحه وبلاغة عجيبة تدلُّ على بعد المرمى وفرط المقدرة وليس يأتي بها إلاّ الشّاعر المبرز والحاذق الماهر "[1] .

فالإعتناء باللّفظ من مثل: القلب، الرّوح، الأكوان، الحضرة، النعت، الوجود، الوحيد، يحقق التّميز والخصوصية إذ ابن عربي يبتعد عن الفكر ويحكم الخيال والمجاز.

إنّ مثل هذه المعاني الفيضية تتردّد في أشعار الأمير عبد القادر وهو في أجواء من المحبّة الإلهية تسوقه إليها "وحدة الوجود" والتي سبق وأن أشار إليها مرارا في مواقفه وهو يقول "وجود إلاّ الوجود الواحد . . . الحق، تعالى، والوجود الحق واحد لا يتعدد ولا يتغير ولا ينحصر، ولا يحدّ، ولا تقيّده الأكوان والمظاهر، ومظاهره متعدّدة متغيّرة منحصرة مقيّدة. . . " [2] وفي قصيدة بعنوان: "أنا الحِبُّ والمحبوب والحُبّ جملة" تراه يقول:

أنا الحِبّ والمحبوب والحبّ جملة أنا العاشق المعشوق، سراً وإعلانا "[3]

وهو المعنى الذي ورد في قول ابن عربي:

أنـا مـن أهوى ومـن أهـوى أنـا[4]

أو حين يقول:

أنا محبّي أنا حبيبي أنا فناي أنا فناي[5]

---

(1) ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907، ص206.

(2) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010، ص 34.

(3) د. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر،بيروت، ط2، 1964، ص 209.

(4) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2010، ص 34.

(5) نفسه، ص 34.

أو ربّما حين يقول:

فإنّي ما عشقت غيري فعين فصلي هو اتصالي[1]

ومن هنا يظهر تأثر الأمير عبد القادر عرفانيا بالشَّيخ محي الدّين بن عربي لما حوت أشعاره من تلك الألفاظ الصُّوفية: السِّر، الفصل . . . وهذه مقطوعة أخرى تحت عنوان: "حقَّق الأمر" جمع فيها الأمير بعض تلك الألفاظ وهو يقول:

أنا كون ذاك كَوني أنا وحدي أنا فرد لا شَكَ أني محب وجابرني مجبور
بالعلم منه قيدة لا تبديل ولا تغيير والعلم أيضا تابع لمتبوع ومقصور
فكلّنا في قبضته مقيّدٌ ومحصورُ فأين لو شئنا ولو أردنا فيه تخييرُ
يا حيرة العقل، ويا ظلمة مالها نورُ والجبر لا عذر به لجاهلٍ يا مغرورُ
سوى الذي عرفه كشفاً فذاك مبرور فحقّق الأمر تفز بعلم عندي صخورُ
وتنجو مثل من نجَى ولا ذنبٌ منك مغفورُ[2]

وأحسب أنّ الأمير قد ذكر: العلم، الإرادة، الظُّلمة، النُّور، الكشف، التَّحقيق، وهي ألفاظ[*] كثرت في أشعاره الصُّوفية فعكست بجلاءٍ وفاءه لطريقة شيخه الأكبر "ابن عربي" في سلوكه منهج العارفين.

---

(1) نفسه، ص 34.

(2) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص124.

(*) ورد في معجم ألفاظ الصوفية لحسن الشرقاوي، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص 112: أن **العلم**: علمان علم كيسي، وهو يأتي عن طريق التحصيل والتلقين وعلم وهبي يقذفه الله في قلب عبد فيصبح علما وعالما ومعلوما وهي المعرفة.
وورد في معجم مصطلحات الصوفية للكاشاني، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992، ص 53. أنّ **الإرادة**: جمر من نار المحبّة في القلب مقتضبة لإجابة دواعي الحقيقة. وفي ص 118 أنّ **النور**: اسم من أسماء الله تعالى وهو تجلية بإسمه الظاهر أي الوجود الظاهر في صور الأكوان كلّها وفي ص 174. أنّ **التحقيق**. شهود الحقّ في صور أسمائه التي هي الأكوان وقد وقد ورد في معجم ألفاظ الصوفية، ص: 203 أنّ **الظلمة**: هو عالم الظلمات أو عالم الأجساد، وتطلق على العلم الحسّي. وفي ص 242 أنّ **الكشف**: كما يقال عند الصوفية كشف عنه الحجاب، أي حجاب الظلمة فرأى الحقائق فهي مكاشفة.

ومن شيوخه أيضا "محمد الفاسي الذي اختاره أستاذاً، فاحتلَّ الدَّرجة الثَّالثة "بعد النَّبيّ (صلى الله عليه وسلم) والشَّيخ الأكبر ابن عربي"[1]. حيث أخذ عنه وهو في خلوته الصَّوفية بمكّة والتي والتي دامت قرابة السَّنتين حينما بدأت علاقته به، فأثنى عليه بقصيدته الرَّائية واصفاً فيها بداية الرِّحلة الصُّوفية، ونهايتها، وكان يعتبره عمدته وعدّته، إذ بفضله يكون قد ترقَّى في معارج روحية، لأنّ الشَّيخ في نظره – له منزلة كبيرة في إعانة مريده على اجتياز عقبات جمّة والتَّغلّب على الصِّعاب الكثيرة، والتَّرقي في المقامات والأحوال، وقد صوَّر الأمير من خلالها –وبروح قصصية– فتوحاته الرَّبانيّة التي تلقَّاها عن الشَّيخ النَّاسك محمد الفاسي مقدمّ الطَّريقة الشَّاذلية[*] فتتلمذ عليه وتشرَّب منه أصول وقواعد الطَّريقة. يقول في مطلعها:

أمسعود، جاء السَّعد، والخير والسَّير ... وولَّت جيوش النَّحس ليس لها ذِكرُ
ليالي، صُدودٍ، وانقطاعٍ وجَفـــوةٍ ... وهجرانِ ساداتٍ، ولا ذكر الهجرُ[2]

والقصيدة جولةٌ روحية استحسن فيها الأمير الرَّمز الصَّوفي عن غيره حيث يبيّن أهميَّة لقائه بشيخه وشدة لهفه إلى التَّلقي على يده فكان فيما أطال في المدح والثَّناء أطول نفسًا وأصبر من غيرها من دُرَرِه العرفانية وقد جانب ظهور الرَّمز، اللَّفظ الدّيني كما أسلفنا في مثل قوله:

عياذي، ملاذي، عمدتي، ثم عدّتي ... وكهفي إذا أبدى نواجده الدهرُ[3]

وفي قوله:

وما الزَّهرة الدُّنيا شيء لـــه يرى ... وليس لها –يوما– بمجلسه نشنرُ

---

(1) فؤاد صالح السيّد: الأمير عبد القادر الجزائري، متصوفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1985، ص 149.

(*) سبق التعريف بالطريقة في المدخل ص03.

(2) د.ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر، الجزائر، دار البقضة.

(3) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص 108.

حريص على هدي الخلائق جاهدا رحيم لها خير خبير له القدر[1]

ثم قوله:

فذلك فضل الله يؤتيه من يشأ وليس على ذي الفضل حصر ولا حجر[2]

إنّ الكلمات التي وردت في الأبيات مثل: الكهف (تسمَّى بها سورة من القرآن الكريم)، النَّشر، الهدى – فضل الله، هي ألفاظ دينية توّشر لاتمائه السُّني في تصوُّفه.

وإذا ذكرنا الرَّمز الصَّوفي نجد ما يدل على الحبّ الإلهي كالخمرة، والمرأة تلك الرُّموز التي لا طالما تردَّدت في أشعار شيوخه.

يقول الأمير في الخمرة الإلهية التي لا تشبه الخمرة الدُّنيوية الحسّية:

ويشرب كأساً صرفةً من مدامةٍ فيا حبّذا كأسٌ ويا حبّذا خمرُ
فلا غول فيها، لا، ولا عنها نزفة وليس لها بردٌ وليس حرٌ
ولا هو بعد المزج أصفَ فاقعَ ولا هو قبل المزج قانٍ ومحمرُ
معتّقة من قبل كسرى مَصُونةٌ وما ضمّها دنٌّ ولا نالها عصرُ
ولا شالها زق ولا سار سائس بأحمالها كلا ولا نالها تجر
فلو نظر الأملاك ختم إنائها تخلوا عن الأملاك طوعا ولا قهر
ولو شمت الأعلام في الدرس رتحها لما طاش عن صوب الصواب لها فكر
فيا بعدهم عنها ويا بئس ما رضوا فقد صدّهم قصد وسيّرهم وزر

(1) نفسه، ص 109.

(2) نفسه، ص109.

هي العلم كلّ العلم والمركز الذي به كلّ علم حين له دور
فلا عالم، إلاّ خبير بشأنها ولا جاهل، إلاّ جهول بها غرُّ[1]

حين تتفحّص التَّركيبة اللُّغوية نجد زخماً من الرَّموز الخمرية وهذا من باب الإشارة، والصُّوفيون أهل الإشارة وربّما كان ذلك من البلاغة "سئل ابن المقفع ما البلاغة؟ فقال: اسم لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السُّكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنها يكون في الإشارة. . .والإشارة إلى المعنى والإيجاز هو البلاغة"[2] .

ففي حديثه عن الخمرة الإلهية بين أهميَّتها لدى النَّاسك المجاهد، إذ أنّه لو درى الأملاك قيمتها وأدركوا سرّها لتركوا ملكهم وزاحمونا عليها وحينا يسكر العارفون بشربها فإذا بهم تائهين عن هذا العالم الحسّي- على حسب قوله-، ونجده يوظّف مصطلحات[*] مثل الشُّرب، المعتَّقة، العالم، الختم، هذه الخمرة التي تسرّبت في مدحيته لشيخه هي التي أطلق عليها "الخمرة المعتَّقة" علما أنّ الأمير ذكر هذه الخمرة الإلهية ووصفها وصفا يكاد يكون شبيها بوصف ابن الفارض لها والذي اعتبرها رمزا للمعرفة يقول:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن تخلق الكرم[3]
الكرم[3]

---

(1) د. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص 134.

(2) ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907، ص162.

(*) ورد في معجم ألفاظ الصوفية لـ د. حسن الشرقاوي، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص178.
الشرب: تجلي من الله تعالى العبد الصالح ومنه الهبة، ومنحة ربانية وفيض رحماني. وفي ص 127 **أن الختم:** هو: سيدنا علي بن أبي طالب، وهو الذي يختم به على قلوب العارفين بمعرفة الحق تعالى.

(3) ابن الفارض الديوان، دار بيروت للطباعة النشر، ط 1962 ص. 140.

إنّها " خمرة ممتازٌ في الأدب لها لونها الخاص، ونكهتها المعيَّنة، ودلالتها الدّينية"[1] وقد حاز رمز الخمرة الإلهية حظَّه في هذه المطوّله حيث وصفها وصفاً تجريدياً قديماً وهي، لا تغتال العقل مثل الخمر العادية الحسَّية، ولا تشبهها في أي وصف من أوصافها الكثيرة وإنّما الأمير يفعل ذلك في معرض مدح مشحون بآفاق عرفانية تصبو إلى الصَّفاء والتَّرقي وربّما استخدمها من باب الإشارة: أي التَّعبير على مشاهداته القلبية ومكاشفاتها ومعنى ذلك أنّ المكاشفات والخواطر التي يحصل عليها الصُّوفي من طريق المجاهدات والتَّرقي في المقامات، لا تحتمل الشَّرح والتَّغيير، وليس هناك من سبيل لإظهار هذه المكاشفات وتلك الخواطر إلاّ سبيل الإشارة وبعبارة أوضح أنّه لا يمكن شرحها بألفاظ عادية وعبارات صريحة جليَّة، وإنّما بألفاظٍ مقتضبةٍ تشير إلى معانٍ خفيةٍ لا يدركها إلاّ من نازل تلك الأحوال وعاش تلك المقامات.

ومن شيوخه الصُّوفيين، والذين أخذ عنهم وتلقى منهم الأوراد الشيخ خالد المجدوي النقشبندي السهروردي، الذي التقى به وهو في دمشق "وكان يكثر التردُّد إليه ليسمع منه علومًا شتى في التَّوحيد والتَّصوّف"[2] وهذا يعني أنّ الأمير قد استأنس الطَّريقة النقشندية ووجدت هوى في نفسه فاطمأَن لها وتأَثَّر بها فانعكس ذلك إيجابا في توُّجهاته العرفانية.

وثمَّة أيضا الشَّيخ محمود القادري الكيلاني أو السَّيد عبد القادر الكيلاني، شيخ الطَّريقة القادرية الذي تأَثَّر به الأمير عبد القادر الجزائري ووالده حينما زارا بغداد، وللطَّريقتين[*] مميّزات تتشابهان فيها مما ساعد الأمير لأن يتلقَّى واردتها.

---

(1) د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتخب العاني وعرفانه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1980، ص 167.

(2) د. فؤاد صالح السيّد: الأمير عبد القادر متصوّفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1985، ص127.

(*) سبق التعريف بالطريقتين في ص3 من المدخل.

هؤلاء هم شيوخ الأمير ومن أخذ عنهم وكان مريدهم واعترف بأفضالهم عليه فهو الذي قال: "إنّ كلّ من لم يسلك طريق القوم ويتّفق بعلومهم حتى يعرف نفسه لا يصح له إخلاص ولو كان أعبد الناس وأورعهم وأزهدهم وأكثرهم تدقيقاً وبحثًا عن دسائس النُّفوس وخفايا القلوب"[1]، "فأقرب الخلق من الله عزّ وجل أعلاهم عند الله عزّ وجلّ وأعلاهم عندهم أعرفهم به وأفضلهم لديه"[2]. ويأتي اهتمام الأمير بشيوخ الصُّوفية من حيث أنّهم كانوا دائماً بعين الإرتياب إلى كلّ صوفي لا يصحب شيخا من المشايخ يتأدَّب به، ويلزم الطَّريق الذي رسمه له، ولذلك، فلا غنى لسالك الطَّريق عن شيخ عارف خبير بمناحي التَّصوف ومفالحه، المؤدّي إلى تذوُّق حلاوة الإيمان ثم الشُّعور براحة السَّير إثر خطاه التي لا التباس فيها لأنّه خبير بها، وكلّما إحْتكَّ السَّالك بهذه الطَّريقة، واجتاز المقامات كلّها وأحرز على الأحوال، أصبح أهلاً لأن يحسب في زمرة المتصوّفة فيقلّده شيخه الخرقة، أو المرقعة وهي عنوان بلوغ المريد ذروة التَّلقي

وتجدر الإشارة في هذا الموضع إلى أنّ عرفانية الأمير تنعكس بصدق وأمانة في صوفياته شعراً ونثراً، بل إنّها تتبلور بالخصوص في شعره من الدّيوان أو في المواقف.

لما كان التَّعبير عن المعرفة أنواعا ثلاثة: الإشارة، اللَّفظ، الخطُّ كانت الإشارة محبوسة على المشاهدة وبقي اللَّفظ يعبّر عن لحظة حضور المخاطب وسماعه، أمّا الخطُّ فإنّه لا يتوقَّف على شيء آخر إذ هو أعلى المراتب كما قال الإمام علي (رضي الله عنه) "العلم صيدٌ والكتابة قيدٌ". واستخدام الإشارة في عبارات الصُّوفية له بُعدٌ يتجسّد في الغيرة على أسرارهم أن تشيع في غير

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 04، ص113.

(2) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج1، دار الرشاد للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1991، ص 157.

أهلها والمنع للدَّخيل بينهم حتى لا يعرف ما هم فيه شفقة عليه أن يسمع شيئاً لم يصل إليه فينكره على أهل الله، بينما، الكتابة عند الأمير مداد القلم الذي قيّدت به العلوم والحكم، وأخبار السَّلف، والكتب المنزَّلة ثم يؤكِّد أن "ما كلّ علم يصلح لكلّ النَّاس، ولا كلّ النَّاس يصلح بل لكلّ علم أهل لهم استعداد لقبوله، وهمّة والتفات إلى تحصيله"[1] وهذا بيان " لنعمة العلم والمعرفة بالله تعالى، والعلم بما جاءت به الرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام "[2] إذ يواصل قوله في سياق الموقف "ومن بعض نعم الله علي منذ رحمني الله تعالى بمعرفة نفسي ما كان الخطاب لي والإلقاء عليّ إلاّ بالقرآن العظيم "[3] وبذلك يحيل ميدان المعرفة بحرًا اتسعت جنباته وضمت نتاج الأفكار وتصرفات العقول، والتي لا حدّ لنهايتها لأنّ العالم المعنوي واسع كالبحر الزَّاخر، والفيض الإلهي ليس له انقطاع بل لا نهاية له، لهذا نجد له في كتاباته الصُّوفية إبداعات واكتشافات المرتاد لأحوال ومقامات صوفية لم تطرق بعد يُمارسها بنفسه ويرتادها بهمَّته وإرادته ويعّبر عنها بحاله ومقامه ولعلّ الدَّافع وراء ذلك دافعان فأيّهما لا يغني عن الثاني، تصوّفه السُّني وتخرُّجه من المدرسة القادرية، فأين يكمن سرّ الإنتماء إلى هذا وذاك؟

ا لطريقة القادرية وسرّ الإنتماء:

إنّ التَّصوّف كمصطلح واتّجاه لم يكن معروفا في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وأصحابه (رضي الله عنهم جميعا) ولا في عصر التَّابعين (عليهم الرَّحمة والإكرام)، وإن

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 83، ص 221.

(2) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ج2، مركز أهلسنة بركات رضا فوربندر غجرات، الهند، ط1، 2001، ص 217.

(3) نفسه، ص 218.

كانت حقيقته معروفة ,كون المرء في طبعه يجنح إلى الإنتساب إلى الَّصحابة والتَّابعين لهم، كالإنتساب إلى الرَّسول (صلى الله عليه وسلَّم)وصحبه.

في القرن الأول للهجرة عرفت فئة من النَّاس بالزُّهاد والنُّسّاك والبكَّائين دون لفظة التَّصوّف "ورُوينا في حديث عمرو بن ميمون عن الزبير بن العوام: أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم)قال له:" يا زبير، اجهد نفسك عند نزول الشَّهوات والشُّبهات بالورع الَّصادق عن محارم الله عزّ وجل، وأدخل الجنّة بغير حساب"[1] هذه الفئة صفت قلوبهم واستقامت عباداتهم، إلاّ من زاغ فاختار له الخلوة في هذا الكهف أو تلك المغارة، ولمّا طلَّ القرن الثَّاني الهجري بدأ ظهور مصطلح التَّصوّف ومن انتسب إليه من الصُّوفية حيث اكتسب الإنسان خبرةً جعلته ينطق بعض الأسماء لمسمَّيات يشعر بها"[2] وجاء في حديث لبعض الأئمَّة أن لفظة (صوفي) أسبق من صيغتها في الجمع (الُّصوفية) ممّا يفسر قلّة عددهم وانحصاره في طائفةٍ معروفةٍ.

غير أنّ التَّصوّف قد مرّ بمراحل سواء من حيث ماهيته أو حتَّى بعد ظهوره في رداء هذه التَّسمية (أي التصوف)[*] كمصطلح محَّدد المعنى والمفهوم.

كانت الُّطرق الصُّوفية مرحلة هامّة، ومنعرجاً صعبًا بلغه التَّصوّف في القرن الخامس الهجري وما بعده إلى غاية القرن السَّابع الهجري، وكان على رأس هرم الطُّرق أبرز أعلام هذه

---

(1) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج2، دار الرشاد للطبع والنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1991.

(2) د.أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 1983م، ص3.

(*) ورد في معجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992، ص 174. أنّ **التصوّف** هو التخلق بالأخلاق الإلهية وهو في معجم ألفاظ الصوفية لحسن الشرقاوي، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1- 1987، ص78: الاسترسال مع الله تعالى فهو عش مع الله ولله وفي الله وعرفه ابن عربي في اصطلاحاته، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948، ص17: الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي الخلق الإلهية.

.

الحقبة "الشيخ، هو شيخ الإسلام، أبو محمد عبد القادر بن أبي صالح موسى، ويلقب بجنكي دوست (وتعنى بالفارسية:العظيم القدر) بن عبد الله بن يحي الزاهد بن محمد بن راود بن عبد الله الحونري، بن عبد الله المحض، بن الحسن المثني، بن الحسن، السبط، بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) الجيلاني أو الكيلاني أو الجيلي" الإمام العالم الزاهد العارف، القدوة عبد القادر الجيلاني"[1] . المولود سنة 470 هـ في جيلان من بلاد فارس وقدم بغداد وهي آنذاك دار التَّصوّف سنة 488، هو مؤسِس الطَّريقة القادريَّة من كبار الزُّهاد والمتصوّفين، وتنسب إليه الطَّريقة وهي "أقدم طريقة صوفية على الإطلاق تأسيسًا وأولها ظهورًا على مستوى العالم الإسلامي"[2] وفي هذه الأثناء كانت بغداد تعجُّ بأكبر الفقهاء، وأعلام المحدثين والقمم العوالي من المتصوِّفة، وكانت مقصد طلاَّب الدُّنيا والدِّين، وشهدت تخرّج كبار الشُّيوخ والمتصوّفة، وعبد القادر الجيلاني واحد منها . قد مدحه ابن تيمية وأشاد به ووصفه بأنّه قطب العارفين فقال: "والشَّيخ عبد القادر، من أعظم مشايخ زمانهم أمرًا بالتزام الشَّرع والأمر والنَّهي وتقديمه على الذَّوق والقدر، ومن أعظم المشايخ أمرًا بترك الهوى والإرادة النّفسية"[3] وقيل أنّه:"نفَّقة على ابن عقيل، وأبي الخطاب المخرمي، وأبي الحسن بن الفراء، حتى أحكم الأصول والفروع والخلاف، وسمع الحديث وقرأ الأدب على أبي زكريا التبريزي، ثم لازم الخلوة والرِّياضة والمجاهدة والسِّياحة والمقام في الخراب والصَّحراء[4]، كان علما في الفقه والحديث حتى انتصب للوعظ والإرشاد وتربَّع عرش التَّدريس والتَّأليف فكان له: الفتح الرَّباني، الغنيمة لطالبي الحقّ، فتوح الغيب، والفيوضات الرّبانية، وذكره النبهاني بقوله:"سيدي عبد القادر

(1) عبد القادر الجيلاني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ط2007، ص11.

(2) صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، دار البراق، لبنان، طبعة 2002، ص 144.

(3) عبد القادر الجيلاني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ط2007، ص13.

(4) المرجع السابق، ص 11 و12.

الجيلاني سلطان الأولياء وإمام الأصفياء وأحد أركان الولاية الأقوياء الذين وقع الإجماع على ولايتهم عند جميع أفراد الأمّة المحمَّدية من العلماء وغير العلماء رضي الله عنهم وعن سائر الأولياء"[1]. توفي سنة 561 هـ.

أمّا طريقته فقوامها التَّردد الدّائم لاسم الجلالة:"تمتاز بالإعتدال والتّساهل وإتّباع السّنة، وحبّ الخير والشّفقة والتّواضع، والبعد عن التّعصب الديني أو السّياسي"[2].

وقد كتب عنه وترجم له الكثيرون من العلماء المسلمين، ومن الأجانب أيضاً، نذكر منهم" مارجيليوث الإنجليزي"، أمّا ابن كثير فقد أفرد له شهادة خاصة قائلا:" كان الشيخ عبد القادر الجيلاني يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر للخلفاء والوزراء والسَّلاطين والقضاة والخاصَّة والعامّة يصدعهم بذلك على رؤوس الأشهاد وعلى المنابر وفي المحافل وينكر على من يولي الظّلمة ولا تأخذه في الله لومة لائم"[3].

أمّا دخول الطَّريقة القادرية إلى المغرب الإسلامي ومنها الجزائر وانتشارها في نواحي من الغرب الجزائري فيذكر بعض المؤرخين أنّ الفضل في ذلك يعود إلى أبي مدين شعيب التلمساني والمتوفى سنة 594 هـ، حيث أنّه يرجع إدخاله لها بعد أن تتلمذ "على شيخها وأخذ عنه التَّصوّف وألبسة الخرقة كما هو معمول به عند المتصوّفة"[4] وهذا عقب أوْبَتِهِ من البقاع المقَّدسة إثر تأديته

(1) النبهاني: جامع كرمات الأولياء، ج2، مركز أهلسنة بركات رضا فوربندر عرجات الهند، ط1، 2001، ص200.

(2) فؤاد صالح السيّد: الأمير عبد القادر متصوّفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985، ص128.

(3) صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، دار البراق، لبنان، طبعة 2002، ص 144.

(4) نفسه، ص 145 و146.

فريضة الحج، كما "كان قدوم إبراهيم عبد القادر الجيلاني من المشرق إلى المغرب الأقصى، ثم انتقاله إلى الجزائر ليستقر بالأوراس حيث أسَّس الزَّاوية القادرية ببلدة منعة"[1] .

ولعلّ هذا كلّه قد ساعد على نشر الطَّريقة القادرية في شرق الجزائر وغربها حيث يوجد ما يربو عن المائتي زاوية تخلّد اسم الشيخ عبد القادر الجيلاني .

وبالرُّجوع إلى مسقط رأس الأمير عبد القادر الجزائري الشَّاعر، المتصوّف نواحي مدينة معسكر، نجد زاوية القيطنة التي يرجع تأسيسها إلى الشيخ مصطفى الغريسي "وهو مصطفى بن المختار، جدّ الأمير عبد القادر وكان قد حجّ أكثر من مرّة وأجازه الشَّيخ محمد مرتضى الزبيدي وهو الذي أسَّس قرية القيطنة، ونشر الطريقة القادرية في الغرب الجزائري، وتوفي أثناء عودته من الحجّ، ودفن في (عين غزالة) قرب برقة بليبيا سنة 1212 هـ وأثناء عودة محي الدين وولده عبد القادر من الحجّ بطريق البرّ توقفا لزيارة قبره"[2] وهو جدّ الأمير عبد القادر الجزائري وبعدها خلفه في مشيختها ابنه الشيخ محي الدين والد الأمير وكان هذا الأخير كغيره من أسلافه العلماء الأجلاَّء الذين يرجع إليهم حلّ مشكلات الأحكام واستمر بالزَّاوية إلى غاية 1250 هـ "ويمتاز أتباع هذه الطريقة بالتَّسامح متأثّرين بأقوال شيخ الطَّريقة وتعاليمه مثل قوله لهم: اتبعوا ولا تبدعوا وأطيعوا ولا تخالفوا واصبروا ولا تجزعوا واتَّحدوا ولا تتمزَّقوا وتطهَّروا من الذُّنوب ولا تتناطحوا وعن باب مولاكم فلا تبرحوا"[3] كما كان يوجّههم قائلاً:" يا قوم كونوا لله عزّ وجلّ، كما

(1) نفسه، ص 146.

(2) شارل هنري تشرشل، ترجمة أبو القايم سعد الله، حياة الأمير عبد القادر، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009، ص69.

(3) د.صلاح مؤيّد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، دار البراق، لبنان، ط2002، ص148.

كان الصَّالحون له، حتى يكون لكم كما كان لهم، وإن أردتم أن يكون الحقّ عزّ وجلّ لكم فاشتغلوا بطاعته، والصَّبر معه، والرِّضا بأفعاله، فيكم وفي غيركم "[1].

ثم أنّ الأمير قد تتلمذ على والده داخل هذه المدرسة القادرية التي أسَّسها جدّه ولقَّنه مبادئها وأسُسَهَا وكان لرحلته العلمية وسياحته الدينية منفتحاً على الطريقة حين سافر إلى بغداد مع والده محي الدين وقاما "بزيارة قبر الولي عبد القادر الجيلاني "[2] وهنا أخذ الأمير الإجازة بالطَّريقة القادرية، ولبس الخرقة من يد الأستاذ محمود القادري الكيلاني، نقيب الأشراف وخليفة والد السيّد عبد القادر الجيلاني، وبعد عودتهما إلى الجزائر تولَّى الأمير ووالده نشر الطريقة القادريَّة في القرى وبين القبائل وبثّ الدعاة إلى الله منها، ولعلّ هؤلاء الدُّعاة والمريدين هم رجال الكفاح والجهاد الذين كانفوه ضدَّ العدّو الفرنسي حين خرج إلى الجهاد بعد أن أعلنه والده محي الدين.

إنّ أهمّية هذا العرض التَّاريخي للطَّريقة القادرية تكمن في علاقة الأمير بها لا من حيث الإنتماء والأوراد ،بل من حيث الصّياغة الشّعرية الصُّوفية وتحديد الإتّجاه اللُّغوي لشعره الصُّوفي ضمن هذه الطَّريقة. والسُّؤال الذي يلحُّ علينا: كيف حافظ الأمير على اللُّغة الصُّوفية بإنتمائه للطَّريقة القادرية في وسط يشهد تبدُّلات فرضتها سياسة المحو والإدماج الفرنسيَّة؟

شكَّلت الزَّاوية القادريَّة بالقيطنة مدرسةً تخرَّج منها علماء أجلاَّء كالأمير فهو قطبهم وصفوتهم لما أودع الله فيه من تلك الرَّوح السَّمحاء والطَّيِّعة في وقت "يرجع للنَّزوايا الفضل في الحفاظ

(1) عبد القادر الجيلاني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ط2007، ص16.

(2) شارل هنري تشرشل ترجمة أبو القاسم سعد الله: حياة الأمير عبد القادر، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، 2009، ص 69.

على اللُّغة العربية وعلومها . . . وهي تعطي الأولوية لعلوم اللّسان والدّين . . . بتحفيظ القرآن وقراءته وحفظ متون النَّحو والصَّرف والفقه والتَّوحيد . . . "[1] .

وقد أفادت الزَّوايا بطرائقها تلك على المحافظة على بقاء اللُّغة العربية واستمراريتها في البيئة الجزائرية وانعكس ذلك على الشّعر الذي راج إلى حدّ ما "وانتشر قائلوه بين (الزَّوايا) و(الطُّرق) الصُّوفية"[2] وقد وجد الأمير عبد القادر في الدّين ظالَّته وفي التَّصوّف راحته وتميَّز تصوّفه بقربه إلى روح الشَّريعة الإسلامية وجوهرها بحكم أسس وقواعد الطَّريقة القادرية، حيث جعل من العبادة، وعمل المعروف والدَّعوة إلى الخير، ودفع الضَّيْم والتكسُّب من الحلال، والكدح في الأرض عبادة توافق قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ ﴾[3] .

كما عرف عنه "الإبتعاد عن مظاهر التكلُّف والفخامة والأبَّهة والميل إلى حياة التقشُّف والبداوة ويكره الجشع والإسراف"[4] .

وفي هذا الخضمّ بين العبادتين النَّظرية (العلم) والعملية (سلوكه مع مريديه) وتحفيزهم على الجهاد بنوعيه الأكبر والأصغر يقول:

يا عبد الحرمين لو أبصرتنا ... لعلمت أنّك في العبادة تَلعبُ

من كان تخضبُ خدَّهُ بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضَّبُ

---

(1) عبد الله ركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981، ص30.

(2) نفسه، ص 32.

(3) قرآن كريم، سورة آل عمران، الآية 104.

(4) ناصر الدين سعيدوني: عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، طبعة 2000، ص180.

لو كان يتعب خيله في باطلٍ فخيولنا وقت الصَّيحة تتعبُ
ريح العبيرِ لكم ونحن عبيرنا رهج السَّنابك والغُبار الأطيبُ[1]

إنّ التَّطور الرُّوحي للأمير عرف مراحل هامّة من حياته، انتقل فيها من مرحلة رحلته إلى المشرف لأداء فريضة الحج رفقة والده، وهناك كانت الفرصة سانحة للإتّصال بالطُّرق الصُّوفية، ثم مجالسة علماء التصوُّف والأخذ عنهم وزاوية والده – بعد ذلك- تعد حلقة هامة في التَّلقي والقراءة والإطِّلاع على ما جادت به عرفانية المتصوّفة، بعدما حصل الإتّصال ببعضهم والأخذ عنهم وممارسة رياضاتهم الرُّوحية: والولوج في مجاهداتهم النَّفسية وكانت الطَّريقتان النقشبندية والقادرية أهمّ ما يذكر في هذه المرحلة. وقد ذكر شيخ زاوية الهامل، الشيخ محمد المامون القاسمي ما مفاده أنّ "المنهج الصُّوفي للأمير عبد القادر، كان مهتدياً فيه بسيرة الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام، والحياة الصُّوفية الرُّوحانية للأمير جمعت بين العديد من خاصيات الرَّجل بالإضافة إلى أنّ الأمير استطاع خلق التَّوازن بين جانبه الرُّوحي والقيم الماديَّة والطَّريقة القادرية تمكنت من بناء الحياة الإسلامية المتكاملة التي وازنت بين الجانب التَّشريعي والجانب الرُّوحي في الإسلام. . . وأنّ الأمير رسَّخ المنهج الصُّوفي المبني على العلم والمتفتّح على كلّ الثَّقافات، رغم أنّ لكلّ طريقة منهجها المميَّز لكن المنطق واحد وما قدّمه الأمير للصوفية هو أنّه جمع بينها وبين ممارسة السُّلطة، وبذلك ساهم في إخراج الطَّريقة القادرية من حيز التَّداول في الجزائر إلى الإحتكاك بالثَّقافات الأخرى وجعلها محور العديد من النّقاشات عبر العالم"[2] فالدَّوافع التي جعلت من الأمير نموذجا للسَّماحة المطلقة والإطِّلاع الواسع، والرَّحمة اللاَّمتناهية هي تخلُّقه بالقرآن الكريم وتربيته الرُّوحية في

(1) د. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص82.

(2) يومية الفجر يومية جزائرية على هامش الملتقى الدولية بتاريخ 27 فبراير 2012، الأمير رجل لكلّ الأزمنة" الشيخ محمد المأمون القاسمي، الطريقة القادرية وانت بين التشريع والقيم الروحية في الإسلام.

أحضان الصُّوفية، فقد "نهل الأمير من مشاربَ أربع طرق صوفيَّة: القادرية والنقشبندية، والمولوية، والدرقاوية الشاذلية: فمثلا علاقات الأمير هي امتداد لما كانت عليه معاملات شيوخ تلك الطرق معهم"[1].

التَّصوُّف السُّنّي والأمير عبد القادر:

إنّ المقصود بالتَّصوف السُّنّي ما كان قرين الزُّهد والتَّحلل من متاع الدُّنيا وملذَّاتها حيث يصبح امتداداً لما كان عليه رسول الله (صلى الله عليه وسلَّم) وأصحابه (رضي الله عنهم جميعاً)، وإن كان هذا الزُّهد لم يعرف بالتَّصوُّف إلاّ في أواخر القرن الثَّاني الهجري فإنّ أصله، وكنهه، وحقيقته كان معروفا على أيام الرسول (صلى الله عليه وسلَّم)قال بعض العلماء: الدُّنيا هو العمل بالرَّأي والمعقول، والزُّهد إنّما هو إتّباع العلم ولزوم السُّنَّة، وهذه طريقة أهل الحديث"[2] و"قال ابن معاذ: المعرفة شجرة أغصانها الزُّهد"[3]، "وقد كان أبو محمد، رحمه الله، يجعل الزهد من شرط السُّنة والإتّباع لقوله عزّ وجلّ:﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ ﴾ (*)[4] وهذا يعني أنّه ثمَّة علاقةٌ وطيدةٌ بين المعرفة (أساس التصوّف) والزُّهد، واتّباع السُّنة.

هذا وقد دعا إليه القرآن الكريم في أكثر من موضعٍ، قال تعالى: :﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلا تَغُرَّنَّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ ﴾[5] وكذلك قوله

---

(1) مجلة حوليات التراث: العدد 4 سنة 2005، الأمير عبد القادر الجزائري والفتوة: عبد الباقي مفتاح، ص62.

(2) أبو طالب المكي: قوت، القلوب، ج1، دار الرشاد للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1991، ص 821.

(3) نفسه، ص 817.

(*) قرآن كريم، سورة آل عمران، الآية 03.

(4) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج1، دار الرشاد للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1991، ص 820.

(5) قرآن كريم، سورة فاطر، الآية 05.

جلّ شأنه: ﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[1].

وقد كثر ذكر الزُّهد في كتب الحديث والسُّنن وتعدَّدت أبوابه وربّما المتدبّر فيها يجدها قد تضمَّنت الزُّهد في الدُّنيا، وفضل الجوع، والقناعة، والعفاف، والبكاء من خشية الله كقوله (صلى الله عليه وسلَّم): "موضع سوط في الجنّة خير من الدُّنيا وما فيها وَلَغُدوَةٌ في سبيل الله أو روحه خير من الدُّنيا وما فيها"[2] وكقوله أيضا: "كن في الدُّنيا كأنّك غريب أو عابر سبيل"[3]. وعن الزبير بن العوّام أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) قال له: "يا زبير، اجهد نفسك عند نزول الشَّهوات والشُّبهات بالورع الصَّادق عن محارم الله عزّ وجلّ، وأدخل الجنّة بغير حساب"[4] وقال بعض العلماء: "الدُّنيا هو العمل بالرَّأي والمعقول، والزُّهد إنّما هو إتّباع العلوم ولزوم السُّنّة"[5].

لهذا لم يكن أمرًا مستغرباً أن يزهد أصحاب النبي (صلى الله وعليه وسلم) و(رضي الله عنهم) ولا تابعهم من السَّلف الصَّالح. ولم يكن الزُّهد من قلّة المال وإنّما على العكس، فالزَّاهد من حضره المال فزهد فيه وأنفقه ولم يجعله كلّ همّه ومطلبه.

إنّ الحديث عن التَّصوّف السُّنّي يقودنا نحو مصادره التي من أهمّها:

أ. **القرآن الكريم:** إذ هو الأساس الذي يستمد منه كلّ علم شرعي شرعيته، ومن ثم يعتمد أهل الحقّ على التَّمسُّك بحقّهم، ولأنّ القرآن الكريم هو الكتاب الكامل، الشَّامل، الخاتم لقوله

(1) قرآن كيم، سورة العنكبوت، الآية 64.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، ج8، دار طوق النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422 هـ، ص88.

(3) نفسه، ص 89.

(4) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج2، دار التراث، القاهرة، ط1، 2001م، ص 816.

(5) نفسه، ص 824.

تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلامَ دِيناً فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1] وفي هذا الصدد لم يغفل القرآن الكريم الحثّ على الزُّهد في الدُّنيا والتقلُّل من متاعها فقال: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتْ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

ب. **السُّنَّة النَّبويَّة**: ثم تأتي السُّنّة النَّبويَّة بفروعها الثَّلاثة لتحتلَّ المرتبة الثَّانية، وأثناء ولوجنا النُّصوص النَّبويَّة نجدها مليئة بالدَّعوة إلى الزَّهد، يروى عن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) قال: نام رسول الله (صلى الله وعليه وسلَّم) على حصير فقام وقد أثر في جنبه، فقلنا: يا رسول الله، لو اتَّخذنا لك وطاءً، فقال: مالي وللدُّنيا، ما أنا في الدُّنيا إلاّ كراكبٍ استظلَّ تحت شجرةٍ ثم راح وتركها"[3].

---

(1) قرآن كريم، سورة المائدة، الآية 03.

(2) قرآن كريم، سورة يونس، الآية 24.

(3) حمزة محمد: كتاب خمس وخمسون وصية من وصايا الرسول، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، ط4، 1986، ص75.

وعن أبي سعد الخذري (رضي الله عنه) قال: قال رجل: أيّ النّاس أفضل يا رسول الله ؟ فقال: " مؤمن مجاهد بنفسه وماله في سبيل الله" قال: ثُم من ؟ قال: رجلٌ معتزلٌ في الشّعاب يعبد ربّه، وفي رواية: "يتقِّي الله ويدع النّاس من شرّه"[1] . وعن ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: أخذ رسول الله (صلى (صلى الله عليه وسلَّم) بمنكبّي، فقال: كن في الدُّنيا كأنّك غريب أو عابر سبيل"[2] وعن بن سعد السَّاعدي (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "لو كانت الدُّنيا تعدل عند الله جناح بعوضة، ما سقى كافرًا منها شربة ماءٍ"[3] .

وقد كان الرَّسول (صلى الله عليه وسلَّم)، أزهد النّاس في الدُّنيا، "فعن النعمان بن بشر (رضي الله عنهما) يصف حال النبي (صلى الله عليه وسلَّم) كما ذكر كذلك عنه، قال: لقد رأيت الرَّسول يظلّ اليوم يلتوي ما يجد من الدقّل ما يملأ به بطنه"[4] .

"وعن عمرو بن الحارث أخي جويرية بنت الحارث أم المؤمنين (رضي الله عنهم، قال: ما ترك رسول الله (صلى الله عليه وسلَّم) عند موته دينارًا ولا درهماً، ولا عبداً ولا أمّةً ولا شيئاً إلاّ بلغته البيضاء التي كان يركبها، وسلاحه، وأرضا جعلها لابن السَّبيل صدقة"[5] .

---

(1) المرجع السابق، ص 98.

(2) البخاري: الجامع الصحيح، ج8، دار النجاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1422، ص89.

(3) النووي الدمشقي: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1979م، ط2، ص 170.

(4) نفسه، ص 169.

(5) نفسه، ص 169.

وهذا هو النَّبي (صلَّى الله عليه وسلَّم) الذي أمرنا الله عزّ وجلّ أن نقتدي به ونتأسَّى بمقامه الرَّفيع ونقتفي أثره، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1].

ج. ما تركه الصَّحابة والتَّابعون:

إنّ الصَّحابة قد وجدوا في الرَّسول قدوتهم الحسنة فتركوا لتركه متاع الدُّنيا وزخرفها، فقد روي عن أبي بكر حين ولي الخلافة أنّه دفع بكلّ ما يملك إلى بيت مال المسلمين، وحين سئل عن ذلك احتج باشتغاله عن التّجارة بالخلافة، وكان عمر رضي الله عنه يضع عليه جُبَّة فيها إثنتا عشرة رقعةً ولم يقبل تغييرها وهو خليفة على المسلمين وحين سقي ماءً شِيبَ بعسل، لم يشربه.

وصادف أنّ عليًّا خرج بسيفه إلى السُّوق يودُّ بيعه لأنّه في حاجة إلى إزار؛ وقصص الصَّحابة والتَّابعين كثيرة لا يسع المقام لذكرها. إنّ هذا النَّهج، وهذه القيم العالية التي أرسى دعائمها خلق القرآن الذي تحلَّى به المصطفى عليه الصَّلاة والسَّلام وصحابته من بعده، هو الذي صنع صرح التَّصوّف الإسلامي.

وتحسن العودة إلى نشأة الأمير فقد كان يدفعه إلى التَّصوّف كل من الدّين والتقاليد بحكم طبيعة المدرسة التي تلقَّى فيها الأوراد متأثّرا بطرق تبرز تصوُّفه السُّنّي مستمدًّا تعاليمه من صميم الدّين الإسلامي وعبَّر عن ذلك بقوله:" فمن أراد معرفة إلاه الرُّسل والأنبياء ومن تبعهم -عليهم

[1] قرآن كريم، سورة الممتحنة، الآية 06.

الصَّلاة والسَّلام – فليتبع سننهم، ويقف عند حدودهم التي حدَّدوها، ويقتدي بهم ظاهراً وباطناً"[1].

وعلى ضوء من أخذ عنه وما جادت به قريحته الشِّعرية التَّصُّوفية ورغم أنّ الأمير كان ميله في فيوضاته لمحي الدين بن عربي وانعكس ذلك في التَّقارب الواضح من حيث الإستعانة بالمصطلحات الصُّوفيَّة والتي توحي عند البعض موافقته إيّاه في نظرية وحدة الوجود، والحلول والإتِّحاد إلاّ أنّ الأمير قد أثبت نفيه عن تصوفه وقد سبق ذكره في المدخل.

إنّ لدراسة صوفيات الأمير علاقةٌ جدُّ وثيقةٍ بإنتمائه السُّني إذ يشوبها الإخلاص في الإيمان والخوف من الله شديد، فاللُّغة الموظّفة ذات دلالة تبدأ بالكلمة التي تبدو وكأنّها تخالف نفسها أي تلك الكلمة التي مفهومها العام، والكلمة كعنصرٍ في قصائده الصُّوفية حيث صارت أكثر قيمة وإيحائيَّة وكلَّما كانت القصيدة أكثر جمالاً وصقلاً تبعتها الكلمة في ذلك فجاءت دلالتها أرحب وأوسع يقول الأمير:

يا نفس إنّ الأمر غيب فما تدري ... بماذا يكون الكشف في آخر العمرِ
فإمّا بشير باللِّقاء وبالرِّضى ... على طول عتب بالزيارة للزُّورِ
وإمّا بضدٍّ بل ولا كان ضدّ ذا ... تعالى إلاهي عن عذابي وعن ضرّي[2]

في الأبيات دعوة إلى الخوف والورع، رجاء اتِّقاء النَّار والفوز بالجنّة غير أنّ الأمير أراد لها اللَّفظة الإيحائية: غيب، الكشف، اللِّقاء، الرِّضى، الزُّور، تعالى، عذابي، لتكون المعاني في ثياب

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، ص 35.

(2) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص114.

من القوّة والمتانة لم تشهده وهي في حالتها العادية إذ من "المعلوم أنّ دلالة اللَّفظ على مسمًّى دون مسمًّى، مع إستواء دون استواء نسبة إليهما يمتنع فيلزم الإختصاص بأحدهما ضرورة والإختصاص لكونه ممكنًا . . ."[1] ما يعني أنّ اللَّفظ الدّيني عند الأمير بات ممكنًا لتحقيق الرُّؤى الصُّوفية ثمَّ هو يدعو الجاهل إلى التزام شرع الله:

الحقُّ في مشرقٍ والعقل في مغربٍ شتّان ما بين ذا وذا فلا تخف
عليك بالنبرُع فألزم طريقته فحيثما سار سر وان يقف فقف[2]

الشّاعر في هذا الموضع أمام مقام الواعظ والمرشد و"لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة"[3] . ومقام الوعظ الإرشاد يباين مقام[*] الفيض الإلهي والوجد والتَّجلي وغيرها من المقامات والأحوال "ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر"[4] فالإشارة هي السَّبيل للوصول إلى ذلك الباطن المستتر وراء أسوار الظَّاهر.

والأمير- في نظر الدَّارسين- يبدو أقرب في تصوُّفه إلى أبي حامد الغزالي والجويني، منه عن عبّرهما، بحكم التَّقارب في الرُّؤى والمواقف على الرّغم من تطرُّقه لوصف الخمرة (الخمرة الإلهية) والإطالة في وصفها وكأنّ له عهد بها، وقوله بالفناء وما ينتج عنه من فوائد ومشاهد حسب

(1) السّكاكي: مفتاح العلوم تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص466.

(2) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص128.

(3) السّكاكي: مفتاح العلوم تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص256

(*) ذكر د.حسن الشرقاوي في معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص 228، الفيض: بالمعنى المعنوي الجرد والعطاء الإلهي... ويستعملها الصوفية بمعنى أنّ الله يسبخ بعض نعمه على أحبائه ظاهرة وباطنة وفي ص 281: الوجد: بمعنى سكر وتساكر وفي ص 73: التجلى: إذا فتح الله على عيد بعد الستر.

(4) نفسه، ص 256.

زعمه تؤدّي إلى الوحدة أي وحدة الوجود، بحيث يلقى المحبّة، تلك الضَّالة التي ينشدها كلّ مريدٍ وهو لا يزال متمسّكًا بالشَّعائر الدّينيَّة يمارسها ويهيم في وصفها يقول:

ولا هو بعد المزج بأصفر فاقعٍ ولا هو قبل المزج قانٍ محممُ
معتّقة من قبل كسرى مصونةٌ وما ضمّها دنٌّ ولا نالها عصرُ
ولا شانها زقٌّ ولا سار سائرُ بأحمالها كـــلاَ ولا نالها تجرُ[1]

إلى أن قال:

هي العلم كلّ العلم والمركز الذي به كلّ علم لكل حين له دور
فلا عالم إلاّ خبيرٌ يشم بها ولا جاهلٌ إلاّ جهولٌ بها غرو[2]

إنّ الشّاعر في هذا الموضع وما يشبهه يتّجه بمتنٍ شعريٍ آخر ليس بالجديد، للتّعبير عن الوجد الصُّوفي والتّولُه بالحبّ الإلهي، إنّه الشّعر الخمري لذا نجد عددا من الألفاظ تنتسب إلى معجم الخمر مثل: المزج، أصفر، معتّقة، دنٌّ، يشمها، يتوسل بها الأمير ليعبّر عما يستشعره من سكرٍ معنوي، فهو في النّهاية يمزج بين الدّعوة إلى الإلتزام بشرائع الله وحبّه اللاّمحدود لهذا الإله ذو القوّة والجلال، والذي دعا إلى توحيده بنيّة الكريم، وفي سياق هذا الوصف يرمز العلم إلى الخمرة الإلهية التي تأخذ بأيدي السّالكين، والمريدين إلى حضرة العلوّ، حيث يدير عليهم شراب الوجد الإلهي المسكر فلغة الشّاعر خرجت عن عاديتها وانتسبت إلى عالم المطلق "ولكي تبلغ اللّغة هذا البلوغ وترصد هذه

(1) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص128.
(2) نفسه، ص 128.

المراحل رصداً شعرياً يجب أن تدخل حاله ذهول عن وظيفتها العادية لتشعَّ بالإنفعالات الصُّوفيَّة في تقلُّبها بين المقامات والأحوال . . . "[1] .

وخمرة الأمير معتَّقة، لا لون لها، مصونة، لم تحبس، ولم تعتصر لم تعرض، ولا تباع، نسبها أميري هي خمرة سحرية فحواها معاني إيمانية، لها من نفس الشّاعر المحبَّة والإجلال "لها لونها الخاص، ونكهتها المعيَّنة، ودلالتها الدّينيَّة"[2] وهو يهاجر إليها طمعاً في اكتسابها مُعانياً، مجاهداً، فزهد "وكتم نزواته ورغباته . . . "[3] فهي رمز للمعرفة الإلهية أي معرفة الحبيب ذي الوجود المطلق، فالأمير "ينشد الإنجلاء ويتحَّرك لنيل الإشراقات . . .والقلب عنده أداة المعرفة الوجدانية التي تستضيء بالحدس وبحالات الوجد العارمة . . . "[4] يقول الأمير:

هجرنا لها الأحباب والصّحب كلُّهم ... فما عاقنا زيد ولا راقنا بكرُ
ولا ردنا عنها العَوادي ولا العِدا ... ولا هالنا قَفر ولا راعنا خُسُ
وفيها حلا لي الذلُّ من بعد عِزّةٍ ... فيا حبذا هذا ولو بدؤُه مسُّ
وذلك، من فضلِ الإله ومَنّه ... عليّ، فما للفضل عدٌّ، ولا حصرُ
وقد أنعم الوهّاب فضلاً بشُكرها ... فله حمدٌ دائمٌ، وله الشُّكرُ[5]

في الأبيات تصريح بحبّ صوفي في ظاهره طبيعي وباطنه روحاني، والرُّوحاني منه يتمثل في الزُّهد والتجرُّد من طيّبات الحياة (هجرنا) سعياً للفناء في الذّات الإلهية وهو يهب نفسه كلّها لله

---

(1) د.خناثة بن هاشم: شعرية الحبّ الإلهي في تجربة الصوفية عن مجلة الرافد الآلكتروني، مجلة الكترونية ثقافية تفاعليته تصدر عن دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة بتاريخ 2012/07/27، ص06.

(2) د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتجب العالي وعرفانه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1980، ص 167.

(3) د. فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوّفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985، ص231.

(4) د. خناثة بن هاشم: شعرية الحبّ الإلهي في تجربة الصوفية عن مجلة الرافد الآلكتروني، مجلة الكترونية ثقافية تفاعليته تصدر عن دائرة الثقافة والإعلام، حكومة الشارقة بتاريخ 2012/07/27، ص06.

(5) د.ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص197.

ولا يرغب في شيء آخر سوى الله وحده، فهو يقوم بهذه المجاهدات ليس حبّاً في الجنّة ولا خوفاً من النّار، يريد الأمير لنفسه التي أذلّها لله أن تفنى له، كلّ هذا تسيّره عقيدته السّليمة وانتماؤه السُّنّي، فتصوُّفه لا يتطرّق إليه، ويسعى وراء حقيقته إلاّ الخاصّة من النّاس ولا يوفّق منهم إلاّ المصطافون فلا غرو إذ قلنا أنّه ما زال سنّياً مالكيًّا، محافظاً على دينه منصاعًا لأوامر الله ونواهيه يقول:

هو الدّين توحيدي فلا تحسبَن غيري ... يوحّدني غيري هو الشّرك والرّجس
فما دمت غيرنا فأنت شريكنا ... وهل ثمّ غيريا بليدٌ به هوسُ
ففارق وجود النّفس تظفر بالمُنَى ... وزايل ضلال العقل إذ أنّه الحبس[1]

هذه عودة ثانية يلحُّ من خلالها على إتّباعه لسُّنة النّبيّ (هو الدّين توحيدي) والسّياق هنا "سياق وجداني روحي يفيض بالمشاعر والأحاسيس والإنفعالات القوّية الحادّة"[2] التي تستدعي اللّفظ القويّ ذو الوقع على النّفس مثل: يوحّدني، الشّرك، الرّجس، النّفس، ضلال، العقل، ألفاظ كلّها مستقاة من المعجم الدّيني هي بمثابة رموز و"مثل هذا السّياق يحتاج إلى الرُّموز الثّريّة الدّالة، وإلى الألفاظ العاطفية الإنفعالية[3].

وربّما الشّاعر قد صرّح عن هذا الإنتماء السُّني في مواضع كثيرة من مواقفه إذ يقول: "أنّ القوم – رضوان الله عليهم (ويعني بهم المتصوّفة) لما استقامت ظواهرهم، وبواطنهم على الطّاعات، وإتّباع السُّنة قولاً وعملاً، وحالاً، قوي نور إيمانهم فتثوّروا (أي بحثوا) قاموس القرآن والسنة

(1) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص 125.

(2) د.وهبة رومية: اللغة والصورة في شعر الأمير عبد القادر عن مجلة الطليعة، أسبوعية سياسية، جامعة، العدد 1454 الصادرة بتاريخ 28 نوفمبر 2000، ص07.

(3) نفسه، ص 07.

إذ ذلك بستانهم الذي فيه يتنزَّهون وفي أرجائه يترددَّون"[1] وقال في موضع آخر:"فمن أراد معرفة الرُّسل والأنبياء ومن تبعهم – عليهم الصلاة والسلام– فليتَّبع سنّتهم ويقف عند حدودهم التي حدَّدوها، ويقتدي بها ظاهراً وباطناً ويستعمل الأسباب التي وضعها كمّل العارفين، الدَّاعين عباد الله تعالى إلى معرفته على طريق الأنبياء فليواظب عليها فإنّه لا سبيل إلى معرفة الله، المعرفة المطلوبة منّا إلاّ بهذه الطّريقة لا بغيرها من الطُّرق العقلية أو الرِّياضَية على غير طريق الرُّسل وسننهم"[2] يقول الأمير متهجّداً رافعاً لواعجه إلى المولى:

وما نحن إن حققت بالغير والسوى ... هو إنه سمعي، هو إنه البصر
هو إنه عقلي، هو إنه قلبي ... هو إنه كلّي، لا تبقى ولا تذر
هو إنه رجلي، هو إنه يدي ... هو إنه نفسي وإنّني ما ذكر
وما حلّني ولا حللته أنا به ... فكأنّني من كنت فاسمع لي واعتبر
تعدّدت الألقاب والعين واحد ... فما ثمّ إلاّ الله عين الغير[3]

الشّاعر موحّد، يؤمن بعقيدة التَّوحيد التي جاء بها النبي (صلَّى الله عليه وسلَّم) وهو يستدعي اللَّفظ الإيماني فكلّ فيه يحب الله وشرع المحبّة لله أيقن وأوجب فهي من أعلى مقامات العارفين وهي إيثار من الله تعالى لعباده المخلصين ومعها نهاية الفضل العظيم قال الله جلت قدرته: ﴿يحبّهم ويحبّونه﴾[4] ويقول الأمير على توحيده لله:"وطريقة توحيدنا، ماهي طريقة المتكلّم، ولا الحكيم المعلّم، ولكن طريقة توحيد الكتب المنزَّلة وسنّه الرُّسل المرسلة، وهي التي

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 231، ص531.
(2) نفسه، الموقف 173، ص 418.
(3) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص124.
(4) قرآن كريم، سورة المائدة، الآية 04.

كانت عليه بواطن الخلفاء الرَّاشدين والصَّحابة والتَّابعين والسَّادات العارفين"[1]. ولا غرو أن "قال بعض العلماء بالله، إن ثمَّ التَّوحيد، تمَّت المحبّة، وإذا جاءت المحبّة ثمّ التوكُّل[*]، فثمَّ إيمانه، وخلص فرضه، وسُمِّي ذلك يقيناً[*]"[2].

من هنا تظهر الرُّؤية الفنيَّة الأدبيَّة لصوفيات الأمير حيث الجانب الرُّوحي الذي يسمو عن صغار الأمور مثيرًا جانب الحبّ الإلهي الكامن داخل نفسه، محاولاً بعث الشَّوق الذي يعتلج صدره مُفجراً ينابيع الوجد الذي يسري في فؤاده، فتنطلق الرُّوح متسامية محلقةً في الأعالي مترفعةً عن الدُّنيا مشتاقةً إلى أنوار الحقّ جلّ وعلا، وهي تتلذَّذ بمناجاته في كثيرٍ من السَّعادة والتَّضرُّع إليه هانئةً بعبادته منتشية بمخاطبته، متفانيةً في محبته، راضيةً بالتذلُّل إليه ومن دلائل المحبّة: حبّ كلام الحبيب، وتكريره على الأسماع والقلوب وحدوثها عن بعض المريدين"[3] و"قال بعض العارفين: لا يكون العبد مريداً حتَّى حتَّى يجد في القرآن كلّ ما يريد، وقد كان ابن مسعود يقول: لا على أحدكم أن يسأل على نفسه إلاّ القرآن، فإن كان يحب القرآن فهو يحب الله، وإن لم يكن يحب القرآن فليس يحب الله"[4].

وصفوه القول إنّ الحديث عن علاقة الأمير عبد القادر الجزائري الشّاعر الصُّوفي، بالتَّصوُّف السُّنّي تمليه ظروف بيئيَّة طبيعيَّة وتفرضه أسباب ودوافع نفسيَّة، وثقافيَّة ليكون نتاجها لغة شاعريَّة ناظرت بين المعنى الدّيني والمعنى الصُّوفي فيلوح بالمعارف الإلهية التي منَّ الله عليه بها وهو يخبرنا في

---

(1) الأمير عبد القادر:المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، ص 89.

(*) ذكر الهروى في منازل السائرين إلى الحقّ عزّ شأنه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، ص 18، أنّ التوكل هو: كلمة الأمل كلّه إلى مالكه والتعويل على وكالته وهو من أصعب منازل العامّة عليهم وأوهى السبل عند الخاصة وفي ص 25. **اليقين**: مركب الآخذ في هذا الطريق وهو غاية درجات العامّة.

(2) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج2، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 2001، ص 1047.

(3) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج2، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 2001، ص 1050.

(4) نفسه، ص 1050.

"المواقف" بأنّ الله تعالى تفضَّل عليه بمعرفة السِّرِّ الإلهي، وفتح عليه بالكثير من الحقائق ولكنّه شديد التكَتُّم والتُّقيَه فيقول:

"ولولا لجام الشَّرع قلت ما لم يقل ولكنَّ لجام الشَّرع أحكم حُكمَه
لذلك تراني حاكماً ومموهًا بأيَّة لفظةٍ تناسب حِكمتي[1]

وقد تجسّدت أخلاقه المستمدَّة من القرآن الكريم فيمن كان خلقة القرآن أي رسول الله (صلَّى الله عليه وسلَّم) الذي اختصر الحقّ تعالى غايات رسالته في مهمَّة واحدةٍ جامعةٍ وهي شمول الرَّحمة بالعارف الكامل في رأي ابن عربي أستاذه الرُّوحي هو المتحقِّق باسمه تعالى (الرحمن)، فالأمير كان الوارثَ الأكبَر لهذه الأخلاق القرآنية المحمَّدية الأكبرية.

(1) الأمير عبد القادر:المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف 171، ص 414.

الفصل الثَّاني

لغة الأمير عبد القادر، قراءة في الدّلالة الصُّوفيَّة

- التَّمهيد
- دلالة الخمرة بين الإتِّباع والإبداع
- دلالة المرأة في شعر الأمير
- دلالة الواحد والمتعدّد وشفراته

"إنّ المعلومات التي يمكن أن يحملها المتكلّمون تتعلّق بتأويلهم للعالم الخارجي حيث يكون التّأويل نتيجة تفاعل بين الدّخل الخارجي والوسائل الّصالحة لتمثيله داخليا".

"جاكندوف".

التّمهيد:

إنّ معالجة الأثر الفنّي عند المبدع لا يكاد ينفصم عن الواقع الذّي فيه نبت وترعرع فالأديب وليد بيئته، والكتابة عموما إبانّه لباطنٍ خارج التّجربة المعيشة إلى المَا فَوقَ الواقع وهي أيضا سلوك يدفعه الحسّ الإبداعي العميق. فالتّجربة الشّعرية الصّوفية بكاملها تزاوج بين فعل الحياة وفعل الكتابة، أي بين الإبداع والسُّلوك، ومن هنا تكسب الكتابة بعدين، سيكولوجي هو التّعبير عمّا يوجد داخل أعماقها ،وانطولوجي، يصف الوجود، ومن هنا أيضا تعد التّجربة الصُّوفية توحدًا بين فعل الإنسان الصُّوفي وفعل الكتابة أو الإبداع الفنّي شعرًا كان أو نثراً نظرا لأنّ الكتابة الصُّوفية تتباين من صوفي إلى آخر بحكم طبيعة الإبداع وهذا ما يعلّل اختلاف أقوال الصُّوفية أنفسهم. فداخل التّجربة الصُّوفية ينتقل مفهوم الكتابة من الواقع إلى المقال، من المحسوس إلى غير المحسوس، لذلك فهي بالنّسبة إلى الصُّوفي ليست منفذاً يفتح عينيه على العالم الإلهي والطّبيعي وحسب، لكنّها أيضا وسيلة لتثبيت معاناته التي يحترق بها ذاتيًا لذلك نجد الصُّوفي متعلقاً أكثر بالكتابة (شعراً أو نثراً)، لأنّه عبرها يعيش أحاسيسه إلى أقصاها ويثبت ذاته فيها وهذا المعنى نجد له صدًى في قول الشبلي:

يا أيّها السيّد الكريم حبُّك بين الحشا مقيمُ

يا رافع النّوم عن جفوني أنت بما مرّ بي عليمُ[1]

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، ص 316.

والتَّجربة الصُّوفية مسحةٌ تراجيَّديةٌ في العمق، ليكون بهذا الإبداع الصُّوفي فعلاً من أفعال الحبّ، ثمَّ أنّ هذا المجال جزء من تجربة الأمير عبد القادر، إنّها الفضاء الذي يتبيّن من خلاله التَّجربة الصُّوفية التي تبنّاها وخطَّها لنفسه ولقد ذكرنا في بداية هذا البحث أنّ الأمير عبد القادر كانت له نشأةٌ دينية من حيث التَّربية والتَّكوين ثم الإلتحاق بالزَّاوية القادريَّة إذ "أنّ أباه محي الدّين كان صوفياً كبيراً من أتباع القادرية، وكان لهذا تأثيره على تربيته الدّينيَّة، وكان أكبر موجّه في حياته الرُّوحية الصُّوفية. إذ العصر عصر تصوُّف انتشرت فيه طرقٌ كثيرةٌ"[1]، كما أنّه أخذ من الفلسفة، مما أثَّر على شخصيته الصُّوفية وطريقة نظمه وكتابته ثمَّ بلورتها "فقد كان الأمير عبد القادر كما وصفه أحدهم متضلّعاً في العلم والأدب، سامي الفكر، راسخ القدم في التَّصوّف لا يكتفي به نظراً حتى يعرفه ذوقاً"[2]. وهذا هو الذي يكون قد أدّى إلى الإفصاح عن هذه النَّزعة التي تكاد تختلف عن تلك التي عرف بها أستاذه وشيخه "ابن عربي" و أهمُّ الأسباب وراء سلوك الأمير طريق الصُّوفية:" سبعة وهي نزعة الإنسانية، وانتماؤه إلى آل البيت النبوي، وتربيته الدّينية الصُّوفية، ومحاربته التَّلقيد والمقلّدين، وتركه الحياة السّياسيَّة والعسكريَّة بعد استسلامه، وأخيرا عزلته في أسره بأمبواز في فرنسه"[3].

فالتَّصوف لم ينطلق عند الأمير من فراغ أو محاولة منه جلب أنظار المحيطين به ممّن أعلنوا له الولاء أو بايعوه، بل هو يعتبره جهاداً في سبيل الله من أجل معرفة الله، وإدخال النَّفس تحت الأوامر الإلهية والإطمئنان والإذعان لأحكام الرُّبوبية لا لشيء آخر من غير سبيل الله"[4].

(1) مجلة آمال عدد5: الأمير عبد القادر، جوانب من شخصيته المجلة عدد8، سنة 1970، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 15.
(2) صلاح مؤيد العقبي: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، دار البراق، لبنان، طبعة 2002، ص 80.
(3) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 1985، ص 113.
(4) المرجع السابق، ص115.

يبني الأمير عبد القادر مفهومه للتَّصوُّف على موقفه من الصوّفية ذاتهم فهم في نظره "هؤلاء الذين عليهم أن يكونوا في جميع أحوالهم وتصرُّفاتهم حاضرين مع الله تعالى"[1]، فهم أهل الله، العارفون، أهل الكشف والعرض، ويجعلهم في أعلى مراتب الأمّة فهم "سادات طوائف المسلمين"[2].

الأمير عبد القادر ذو طريقة صوفية راسخة ذلك "لأنّ الزَّمن والتَّجربة عمَّقا حسّه الإنساني وجعلاه يتسامى إلى آفاق طرح الأسئلة"[3]. فهو مفكّر في تصوُّفه وبيان ذلك مواضع كثيرة في مواقفه يشرح فيها الفتوحات المكّية ويبين مواقفه من بعض المسائل، أنظره يعلل العلاقة بين الحاكم والمحكوم استنادا إلى التربية والتعليم: "والحكم عندي إثبات أمر لأمر ونفي أمر لأمر فإن وافق الحكم العقل والعادة والصَّواب فذلك إيقاف، إذ الحاكم إذ لم يكن عالماً بما حكم كان حكمه باطلاً، فالحاكم الحقّ هو العالم بالمحكوم به والمحكوم عليه"[4].

نحا الأمير في نزعته منحى التساؤلات المتدفّقة من روح المفكّر والفيلسوف الذي يبحث عن الحقيقة الإلهية بعيداً عن بعض سبل المتصوِّفة باعتبار أنّه سنّي الإنتماء بإقرار منه حيث يقول: "ومن بعض نعم الله عَلَيَّ إنّني منذ رحمني الله تعالى بمعرفة نفسي، ما كان الخطاب لي والإلقاء عَلَيَّ إلاّ بالقرآن العظيم والمناجاة بالقرآن من بشائر الوراثة المحمَّدية فإنّ القوم أرباب هذا الشأن قالوا: كلّ من نوجي بلغة نبي فهو وارث ذلك النَّبي صاحب تلك اللُّغة، ومن يوحي بالقرآن كان وارثاً لجميع الأنبياء وهو المحمّدي، لأنّ القرآن متضمّن لجميع اللُّغات، كما أنّ مقام محمّد صلى الله عليه وسلم متضمّن

(1) مجلة آمال، عدد 8، 1970، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الأمير عبد القادر: جوانب من شخصيته ومختارات من مؤلفاته، ص15.
(2) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوّفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 1985، ص115.
(3) أ.د. عشراتي سليمان: الأمير عبد القادر، مدخل إلى تحليل الخطاب الشعري، دار الغربة للنشر والتوزيع، ط2002، ص198.
(4) الأمير عبد القادر: المواقف ج2، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع،الجزائر، ط1، 2005، ص18 و19.

لجميع المقامات. . . "[1] . وقد خلَّف آثارًا تعكس ثقافته الواسعة ومدى استيعابه التُّراث الإسلامي، وديواناً شعرياً اختلفت أغراضه ومواضعه على مستوى الصّياغة، تناول فيه الحديث عن: (الذَّات الإلهية والحقيقة المحمَّدية، وفكرة وحدة الوجود) في صوفياته متخّذا كغيره من المتصوِّفة، الغزل مطيَّة، والخمرة الإلهية حِلية فطغى الرَّمزان وحازا نصيبهما من الحبّ الإلهي أو المشاهدات الإلهية، فما المدلول الذي حملته الخمر، المرأة، وفكرة الوحدة والكثرة في صوفياته؟، وهل كان له فيه نصيبٌ من الإبداع أم تراه صدًى لغيره؟

قراءة في الصُّورة الفنيَّة عند الشَّاعر:

"تعدُّ الصُّورة ركيزة أساسية من ركائز الشّعر وبها تتجلَّى حيويَّة التخيُّل وعمقه"[2]، إنّ اللُّغة نظام متكامل متعارف عليه من الرُّموز يتفاهم بها النَّاس والمقصود منها في هذا الصَّدد، صورة اللُّغة المتحققة، وهذا يحيلنا إلى المجاز الذي هو "عملية لغوية تعمل على إنتاج بنيات لغوية من نوع معين، وهي البنيات المسمَّاة، مولِّدة ويتحكَّم في إنتاجها ماهو تصوُّري، ولذلك، فإنّ بناءها يتمُّ على مستوى التَّمثيل الذِّهني"[3] .

دلالة الخمرة بين الإتِّباع والإبداع:

يعتمد الحبّ الإلهي عند شعراء التصوُّف على الرَّمز أو المصطلح الصوّفي ولا تدرك معانيه إلاّ بالتَّأويل، ومن تلك الرُّموز والمصطلحات ما جرى على ألسنة الشُّعراء العذريين، وهذا يدفع بنا إلى

(1) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ج2، مركز أهل سنت بركات رضا، غجرات الهند، ط1، 2001م، ص218.
(2) مجلة الطيعة: أسبوعية، سياسية، جامعة، العدد1454 الصادرة بتاريخ 28 نوفمبر 2000، دراسة بعنوان: اللغة والصورة في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، د.وهب رومية، ص07.
(3) عبد المجيد جحفة: مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص110.

الخوض في حقيقة الكلمات ومجازيتها "فالحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع"[1] و"في الإستعارة تعد الكلمة مشتملة فيما هي موضوعة له على أصحّ القولين، ولا نسمّيها حقيقة، بل نسمّيها مجازاً . . . "[2].

كما أنّ "الحقيقة: اللّفظ الدّال على موضوعة الأصلي أمّا المجاز فهو ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللُّغة، وهو مأخوذٌ من جاز من هذا الموضع إلى هذا الموضع، إذا تخطّاه إليه"[3] . كلّ هذا يسحبنا إلى عالم الصُّورة والتّصوير ومطاوعة اللّفظ للمعنى فتتحوّل الكلمات إلى دُمَى سحريّة تغيّر من أدوارها على نسق كلّ مشهد من مشاهد هذه الصّورة أو تلك، إنّ "الحقيقة اللُّغوية، هي حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني وليست بالحقيقة التي هي ذات الشيء، أي نفسه وعينه، فالحقيقة اللّفظية إذاً هي دلالة اللّفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللُّغة والمجاز نقل المعنى عن اللّفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره"[4] .

ومن هذه الكلمات أو الرُّموز أو المصطلحات، رمز الخمرة التي لا طالما استسقى منها العطشى وثمل بها ذَووا المشاعر الجامحة.

إنّ الحبّ الصُّوفي ظاهرة طبيعية ،باطنه روحي، والحبّ الرُّوحاني يتمثّل في التجرّد من ملذّات الحياة سعياً للفناء في حبّ الذات الإلهية. والشّاعر حين يعتنق عقيدة هذا الحبّ يقدمّ نفسه قرباناً لله ولا يرغب إلاّ في الله دون سواه، الأمر الذي دفع بالشّاعر الصوّفي أن ينسج خيوط أشعاره من سبائك ذهب العذريين فردّد أشعارهم واستخدم لغتهم ورموزهم بالطّريقة ذاتها التي سلكوها في

(1) السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص467.
(2) نفسه، ص 467.
(3) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص84.
(4) نفسه، ص85.

غزليّاتهم بمحبوباتهم فخيّل للعامّة أنّه شعر غزل عادي وصَعُبَ عليهم التّمييز بين ما يتغنّى فيه الشّاعر بالحبّ الإنساني، وما يتغنّى فيه الشّاعر الصُّوفي بالحبّ الإلهي وإنّما جنح الصُّوفيون إلى مذهب العذريين لأنّهم وجدوا فيه ظالّتهم المنشودة وهي الأداة السّحرية التي من خلالها يتسنّى لهم الإفصاح عن جَامِ مكنوناتهم وأحوالهم ثمّ لأنّهم يضعون الحبّ في مرتبة "القداسة" والخمر رمز تردّد في أشعارهم ،ولجوءهم إليه لم يكن وليد الصُّدفة بل لأنّها في حقيقتها (أي الخمر المادّيّة) تحدث شِدّةً مطربةً أي أن شاربها إذا ثمل فقد وعيه وانتقل إلى اللاّوعي وهنا تتوقّف لحظة الزّمن لتدع الاستمراريّة للحدث والحال، أي ما تحدثه من سعادة وغبطة بهذا الانتقال من حال عادي إلى آخر غير عادي. قال صلّى الله عليه وسلّم:" كلّ مسكرٍ خمرٌ"[1] "والخمر المسكر من كلّ شراب، أيًّا كان نوعه"[2] وهي كلّ "ما خامر العقل"[3] قال تعالى:﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴾[4].

غير أنّ تلك الشّدة المطربة ليست هي ذاتها التي تخلّفُهَا الخمرة المجرّدة، لأنّ هذه الخمرة المجردّة باصطلاح الصُّوفية هي ذوق المحبّة الإلهية، والعلاقة بينهما، علاقة مشابهة في الفعل النّاتج عنهما، لا في الماهيّة، والتّكوين "إذ أنّ فعل شرب الخمر المادّيّة عند الخمّار شابه ذوق المحبّة الإلهية عند الصوّفي"[5]. ولعلّ مَردُّ ذلك "أنّهم يغالون في المجاهدة حتى تحصل لهم الغيبة، فيكون شأنهم فيها شأن السّكران المتعدّي بالسُّكر"[6].

(1) أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، مطبعة المدينة المنورة، السعودية، 1964، ط2، ص524.
(2) نفسه، ص524.
(3) محمّد فؤاد: عبد الباقي: معجم غويب القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، ص51.
(4) قرآن كريم: سورة المائدة، الآية 90.
(5) مختار حبّار: شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل)، منشورات، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص 98 و99.
(6) عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الإسلام، دار شريفة للنشر والتوزيع، ط.غير متوفرة، ص 198.

إنّ الخمر الصُّوفي هو محبّة الله لقول الشبلي: "أهل المحبّة شربوا كأس الوداد، فضاقت عليهم الأرض والبلاد، وعرفوا الله حقّ معرفته وتاهوا في عظمته وتحيّروا في قدرته، وشربوا كأس حبّه، وغرقوا في بحر ألسنة وتلذّذوا بمناجاته وأنشد في معنى المحبّة:

ذكر المحبّة يا مولاي أسكرني وهل رأيت محبًّا غير سكران"[1]

بينما هي "حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبّة الواقعة بين أحكام الشُّهود والعلم، إذ الشُّهود يحكم بالفناء، والعلم يحكم بالوجود"[2] .

"يقول الجوهري: أَسْكَرَهُ[*] الشرب، والجمع سكرى وسكارى وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾[3] والتفسير: أن تراهم تراهم سكارى من العذاب والخوف وماهم سكارى من الشَّراب"[4] .

إنّ البحث في معاني الخمر الحسيّة لا يجانب بالضَّرورة مجازيتها فشروحها كثيرةٌ و"سمّيت خمرًا لأنّها تُرِكَت فاختمرت، واختمارها تغيُّر ريحها، ويقال: سميت بذلك لمخامرتها العقل، والخمر ما خمر العقل، فهو المسكر من الشَّراب"[5] ثم أنّها "المسكر من الشَّراب والمسكر من من عصير العنب، أو من كلّ عصيرٍ، وأصل المادّة موضوعه للتَّغطية والمخالطة في سترٍ"[6] . إلاّ أنّ لجوء لجوء المتصوّفة إلى رمز يخفون وراءه ما يحبسون معرفته إلاّ على جماعة العارفين، لأنّ التَّقارب بين

(1) د.حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص255.
(2) عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992، ص255.
(*) أورد الهروى في منازل السائرين إلى الحقّ عزّ شأنه، ص42. أنّ السكر هو: اسم يشار به إلى سقوط التمالك في الطرب، وهذا من مقامات المحبيّن خاصة، فإنّ عيون الفناء لا تقبله، ومنازل العلم لا تبلغه.
(3) سورة الحج، الآية 2.
(4) نفسه، ص 255.
(5) ابن منظور: لسان العرب، م5، دار صادر، بيروت، ط4، 2005، ص 152.
(6) الشيخ أحمد رضا: معجم متن اللّغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 1958، ص5.

معنييهما وارد، فلما كانت المادّيَة تحدث "شدّةً مطربةً" تفقد شاربها وَعْيَه فإنّ المجرّدة التي هي محبّة إلاهية تدفع بالعارف إلى عتبة عما سوى الحضرة، فالتّشابه في النّهاية لا يكون في الماهيّة إنّما في الآثار المترتّبة على تعاطيها والأمير في هذه اللحظات الوجدية يصوّر لحظة الحضور والغيبة عمّا سوى أنوار الحقّ فيقول:

اسقني خمراً وقل لي، هي الخمـــرُ ولا تسقني سراً إذ أمكـــن الجهـرُ
وصرّح بمن تهوى، وعني من الكـنى فلا خير في اللّذات، من دونهـا شـرُّ
ترى ساقيها، كيف هامت عقولهم ونازلهم بسط، وخامرهم سكُـــر[1]

يتوجّه الأمير بهذا المتن الشّعري للتّعبير عن الوجد الصُّوفي والتولُّه بذلك الحبّ، ذلك أنّ الشّعر الخمري هو الوجه الآخر لعملةٍ واحدةٍ، وهو الحبّ الإلهي وتطلّ من الأبيات ألفاظ نسبها خمري حسّي مثل (تسقني، ساقيها، هامت، نازلهم، خامرهم . . .) يتوسل بها الأمير عبد القادر ليعبر عما يستشعره من سكرٍ معنويٍّ.

إنّ توظيف الأمير لهذا الرّمز لم يأت من قبيل الصُّدفة أو التّلقائية، لأنّ العرفان الصُّوفي مجاهدةٌ وذوقٌ لا يشترك فيه كافّة النّاس، لذلك لجأ الصُّوفي في نظمه ونثره إلى مثل هذا الرّمز وترك التّأويل للعارفين حتى يخفي عن العامّة ما لا يستطيعون فهمه. يعمد الأمير إلى دخول عالم الوجد والمكاشفة ومقارعة التجليّات النوُّرانية حين تضيع الحدود وتنتهي المخلوقات ويستوي الزمن والعلن والتّصريح والتّلميح، في هذه اللّحظة ،الخمرة – وهي رمز صوفي خصب الدّلالة والأثر على قلوب المتصوفة جميعا– يلتمس مقاماً رفيعاً بتحقيق الوثبة من الوجود الخاضع لشروط الزّمن والمكان باعتباره وجود

(1) د.ممدوح حقّي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص195.

اغترابٍ وانفصامٍ وبعدٍ ،والتحقيق بحالة الثَّمالة والعربدة هو ما يخرج الصُّوفي من طور التعقُّل إلى طور الوجدان الغامر، ويحول خطابه شطحاً يستشنعه المتلقّي العادي بينما يتواجد به من كان من أهله وحضرته. إن هذا الرَّمز "يُعدُّ في الأدب الصُّوفي دعامةً يرتكز عليها وأداةً متميّزةً في تبليغ الخطاب الشّعري الصُّوفي"[1].

يرى بعض الدَّارسين إنّ لجوء المتصّوفة إلى الرُّمون كان هرباً من تلك الحملة القوّية التي تزعَّمها الفقهاء على المتصوّفة بدعوى خروجهم عن الدّين واشتطاطهم ممَّا دفع بهؤلاء إلى البحث عن أسلوب رمزي مليء بالإشارة والتَّفسير فجعلوه قناعًا واقياً "يَستُرون به الأمور التي رغبوا في كتمانها عن العامّة وعن الفقهاء"[2].

إنّ النَّزعة الرَّمزيّة تعد طريقاً وأسلوباً آخر في كسر تقاليدِ التَّعبير المتداولة قصد ترجمة الرِّياضات الصُّوفية وإخراجها من حيّز الكتمان إلى حيّز التَّلقي، لذلك نجد الأمير قد أتقن ممارسة رياضاتها عن طريق سلوكها يقول:

هوى المحبِّ، لدى المحبوب حيث ثَوَى وكيفما راح، هبّت منه أرواحُ
أودّ طُول اللّيالي أن خَلوتُهم وقد أُديرت أباريقٌ وأقداحُ[3]

وهو تارةً أخرى يقدّسها ويجلّها فيصفها مقرناً إيّاها بشهيد المتصوّفة "الحلاج".

وقد شرب الحلاّجَ كأس مدامه فكان الذي قد كان منه مسطّرا
وإنّي شَربتُ الكأس والكأسَ بعده وكأسًا وكأساً شياما أنا حاضرا

(1) حمزة حمادة، الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار، الجزائر، ط1، 2009، ص7.
(2) فؤاد صالح السيّد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985، ص227.
(3) د.ممدوح حقّي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، 205.

ومَـــازَال يسقيني ومازلت قائـلاً لـه زِدنِي مـا يَنفكُّ قبلي مسعَّـرَا
وفي الحَال حَال السُّكـرِ والمحو والفنا وصلـت إلى لا أيـن حقًّا ولا ورا[1]

يـفي هذا الوصف، ذوق المحبّة الإلهية، ومكاشفة الأمير للتجلّيات النُّورانية ومعرفته بالحقائق الوهبية قد أدّى به إلى غيبته عمّا سوى الحضرة فالكلمات التي لجأ إليها في هذا المقام: شرب، مدامه، الكأس، يسقي، السُّكر، . . . ساهمت في الإثراء الدّلالي للمعاني الفيضية إذ أنّها انتقلت به من أُحاديّته وتصريحيّته إلى تعدُّديته وإيحائيّته.

ولنا عهدٌ بهذه السّياقات النُّورانية في صورٍ رائعةٍ رسمها أبو مدين شعيب إذ يقول:

هي الخمرُ لم تعرف بكرمٍ تخصها ولم تجلها راحٌ ولم تعرف الدّنّا
لها كلّ روحٌ تعرف العهد عهدها وفي كلّ قلبٍ جاهلٍ للسِّوى مغنى
مشعشعةٌ يكسو الوجود جمالها وفي كلّ شيءٍ من لطافتها معنى[2]

هذه خمرٌ صرفٌ، رمز الوصول بعد المجاهدة ومشاهدة الحضرة الإلهية فهي حالة من حالات الحضور وبطلان الغياب الذي لا ينشده الصُّوفي ، هذه التّجربة تعتمد في مجملها على الإدراك الخيالي للوجود، بل إنّ الخيال يصبح حقيقة وجودية وقوّة رؤياوية مؤسّسةً للفعل المعرفي وابن الفارض أيضا جاب هذه العوالم الغيبية ليحقّق بصمةً من الحضور في المعرفة الإلهية وكانت الخمرة – رمزًا – أداة أحبّ استعمالها والشاهد، تائيّته الكبرى التي "لا تفسّر إلاّ تفسيرا باطنياً"[3] وكما قال عنها بعضهم أنّها

(1) د.زكريا صيام: ديوان الأمير عبد القادر الجزئري، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة غير موجودة، ص156.
(2) أ. أحمد حمزة حمادة: الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار، الجزائر، ط1، 2009، ص47..
(3) أنيس المقدسي: أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، دار العلم للملايين، لبنان، ط2، 1979، ص 458.

أنّها "قصيدة فريدة في الأدب العربي أو كما يقول المستشرق "هامر" في مقدمة ترجمته لها "وأنّها أسمى ما وصل إلينا من هذا القبيل في أدب الشّرق والغرب"[1] والتي يقول فيها:

سقتني حميّا الحب راحة مقلتي وكأسي محيّا من عن الحسن جلت
فأوهمت صحبي أنّ شرب شرابهم بها سرٌّ سرّي في انتشائي بنظرة
ففي حان سكري حان شكري لفتية لهم تمّ لي كتم الهوى مع شهرتي
ولما انقضى صحوي، تقاضيت وصلها ولم يغشني في بسطها قبض خشيتي[2]

تتحول الخمرة عند الصوّفي إلى مرشدٍ أخذ بيده وهو السّالك أو ربّما المريد إلى حضرة العلوّ حيث يدير عليه شراب الوجد الإلهي المسكر فيتمُّ له الإنتشاء وتتحقّق المكاشفة والتجلّيات. ويسكن الحضرة الإلهية التي لا طالما كان ينشدها فهذا خيال جامح مكّن الصُّوفي في هذه اللّحظات الحرجة من إدراك اللاّمرئي عن طريق الصُّورة.

وحتّى يتسنّى إبراز إبداعات الشّاعر من تقليده للقدامى في التّعامل مع هذا الرّمز، ولكي يكون البحث وفيًّا لمبدأ الموضوعيّة في الدّراسة كان لزامًا، الولوج على بعض النُّصوص والمنظومات من الدّيوان أو المواقف ومقاربتها تحليلياً، للحكم على نزعته الصُّوفية على ضوء الرّمزية الخمرية.

1. يقول الأمير عبد القادر في قصيدة عنوانها:

أستاذي الصُّوفي

ويشرب كأساً صرفةً من مدامةٍ فيا حبّذا كأسٌ أو يا حبّذا خمرُ
فلا غُول فيها، لا، ولا عنها نزفةٌ وليس لها بردٌ، وليَس لها حرُّ

(1) نفسه، ص459.
(2) ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار بيروت للطباعة والنشر، طبعة 1962، ص46..

ولا هو، بعد المزج، أصفرُ فاقعُ ولا هو، قبل المزجِ، قانٍ ومحمسُ
معتّقة، من قبل كسرى، مصونةٌ ومَا ضّمها دنٌّ، ولا نَا لها عصُ
ولا شأنها زقٌّ، ولا سار سَائسُ بأجالها، كلاَّ، ولا نا لها تجسُ
فلو نظر الأملاك، ختم إنائها تخلوا عن الأملاك طوعًا، ولا قهسُ
ولو شمّت الأعلام في الدّرس ريحها لما طاش،عن صوب الصَّواب،لها فكس
هي العِلم، كلّ العلمِ، والمركز الذي به كلّ علمٍ، كل حين، له دورُ
فلا عالم، إلاّ خبيس بشرنها ولا جاهل، إلاّ جهول لها، غرُّ[1]

الشَّبكة الدّلاليَة الأولى:

من خلال القراءة الأوّلية للقصيدة، يتّضح أنّ العنوان ورد إسمًا معرفًا بإضافته إلى ياء المتكلّم "أستاذي" ليليه اسم آخر معرف بالألف واللاّم يخبر عنه والعلاقة بين الإسمين تعرف عند أهل الإختصاص بعلاقة المبتدأ بالخبر أو المسند والمسند إليه والتّفسير أنّك "إذا أردت أن تخبره بأنّه متّصف بالأخرى، تعمد إلى اللّفظ الدّال على الأوّل وتجعله مبتدأً، وتعمد إلى اللّفظ الدّال على الثّانية، وتجعله خبرًا، فتفيد السّامع ما كان يجهله من اتّصافه للثّانية"[2] . واستعانة الأمير بهذا النّوع من الإسناد يوحي بالمكنة وبلاغة التّعبير، بحيث يؤدّي المعنى الذي يقصده بالضّبط ويميل إليه، كلّ ذلك يبين كبر مخيّلته فهذه الإضافة إلى ياء المتكلّم لمبتدأ في التّركيبة (أستاذي) بها دلالة الإمتلاك الرّوحي والإنتماء الفردي، فقط ليقول أنّه له أستاذ يعتد به واكتمل المعنى بخبرٍ (صوفي) هو وصف للتّعيين والتّحديد وما هذا التّعبير إلاّ خاصية

(1) د.ممدوح حقّي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص193، 194.
(2) القزويني: ألإيضاح في علوم البلاغة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص85.

كبار الأدباء والمفكّرين وقد عرف المبتدأ على أنّه "ما يأتلف مع خبره جملة تحصل الفائدة بها ويحسن السُّكوت عليها"[1] . "ثم أنّ هناك ألفاظاً محملةٌ بمعانٍ، تتألّف هذه الألفاظ مع بعضها فتعطي وحدات كبرى مثل المركّبات والجمل . . . ويتم اشتقاق معاني هذه الوحدات الكبرى من التّأليفات التي تمّت بين الألفاظ"[2] .

من خلال العنوان يمكننا الحديث عن بنيتين: بنية سطحية، المعنى فيها مباشر وأخرى عميقة يستعصي علينا فهمها أو فك شفرتها وهذا ما يعرف في الفكر الصُّوفي بالمعنى الظّاهر (Exotérique) (*) والمعنى الباطن (Esotérique) (**) .

فالنّص بنية معقّدة تبدأ من العتبة الأولى فيه وهو العنوان ليستمر ذلك فيه، يعتمد الباحث جملة من المفاهيم والآليات قصد فك شفراته (Seme) (***)، لا مجال إلى استكشافها إلاّ بعد التّفكيك الدّلالي للمفردات التي "هي وحدات دلالية معقّدة تتماسك فيها، مختلفة ولكنّها بسيطة"[3] .

والعنوان، فعلٌ جديدٌ في الشّعر العربي إذ "لم تكن عادة الشُّعراء العرب أني يضعوا عناوين لقصائدهم، فهي من الظّواهر المحدثة، يُرادُ بها التّأكيد على الوحدة الدّلالية للنّص كلّه، لذلك كانت القصائد تعرف بحرف رويّها وصارت تعرف بعنوانها"[4] .

---

(1) الحريري: شرح ملحة الإعراب، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 142.

(2) عبد المجيد حجفة: مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار تويقال للنشر – الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص 49.

(*) Se dit de doctrines ouvertement enseignées et sous une forme accessible à tous…Dictionnaire pratique Quillet, imprimé par l'imprimerie des dernières nouvelles de Strasbourg, 1974, p. 1004.

(**) Se dit d'une doctrine réservée aux seuls initiés… le même p. 958.

(***) Unité sémantique minimale, non autonome obtenue en appliquant au domaine du sens, la méthode de commutation… le même, p. 2648.

(3) أ.د. أحمد طالب: المنهج السيميائي من النظرية إلى التطبيق، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2005، ص22.

(4) أ.د. عبد الحفيظ بورريم: النّص الشعري العربي المعاصر، دار البشائر للنشر والاتصال، الجزائر، ط1، 2002، ص53.

أمّا (أستاذ) فكلمة ليست بالعربيّة، "يقولون الماهر بصنعته فهو "أستاذ"، ولا توجد هذه الكلمة في الشّعر الجاهلي، واصطلحت العامّة إذا عظّموا الخَصِيَّ أن يخاطبوه بالأستاذ، وإنّما أخذوا ذلك من الأستاذ الذي هو الصّانع، لأنّه ربّما كان تحت يده غلمان يؤدّبهم، فكأنّه أستاذ في حسن الأدب، ولو كان عربيًا لوجب أن يكون اشتقاقه من "السَّتَذِ" وليس ذلك بمعروف"[1] . أمّا المعنى الدّلالي للكلمة فهو التّوجيه والتّلقين لمن يعترف له بفضل المعرفة والعرفان .

بينما "الصُّوفي" فإنّها من "لبس الصُّوف: الصُّوف للضّأن وما أشبهه، الصُّوف للشّاه، والصُّوفة أخصّ منه"[2] و"قال آخرون اشتقاقه من الصّفة . . . وكذلك من قال من الصّفاء، فلم يبق إلاّ أنّه وضع لهذه الطّائفة علما عليهم يتميّزون به، ثم تصرّف في ذلك اللّقب بالإشتقاق منه فقيل: متصوّف، وصوفي، والطّريقة تصوّف وللجماعة متّصوفون وصوفيّون"[3] والتصوّف:" هو التّخلّق بالأخلاق الإلهية"[4] وهذا في اصطلاح الصّوفيين لا في شرح اللّغويين، وتبقى "الكلمة" تصوّف "من الكلمات الغامضة"[5] بينما "الصُّوفي" من "صفا قلبه لله"[6] .

و"الصّوفيون في نظر الأمير هم هؤلاء الذين عليهم أن يكونوا في جميع أحوالهم وتصرّفاتهم حاضرين مع الله"[7] .

من هنا، نفهم العلاقة التّجانسية دلاليًا بين (أستاذي + صوفي) على اعتبار أن فضاءهما الدّلالي والمجازي يكاد يكون واحدًا، أي المعنى المحصور في التّوجيه والتّعليم والتّلقين، فكلمة

(1) أبو منصور الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي، وزارة الثقافة، مركز تحقيق التراث ونشره، مطبعة دار الكتب، الطلبعة 2، 1929، ص73.
(2) ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1996، ص 51، 52 و53.
(3) عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992، ص174.
(4) عبد الحكيم عبد الغني: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مديوني، القاهرة، ط2، 1992، ص25.
(5) السراج الطوسي: اللّمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط 1960، ص46.
(6) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوّف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 193، ص10.
(7) د.فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوّفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985، ص115.

(صوفي) إنّما وردت لتقيّد من المعنى (أستاذي) في الإطار المشترك بينهما، ومن هذا المنطلق فإنّ دلالة العنوان تستفزنا كقرّاء، وتدفع بنا إلى طرح جملة من التّساؤلات قصد معرفة سبب اعتراف الأمير بأستاذيّة الصُّوفي له، على اعتبار أنّ الأستاذ قد يكون غير الصُّوفي، فالصُّوفي مثيرٌ خارجي له أثره البالغ على نفسيته "فالمنبّه في مجال اللُّغة هو الكلمات والإستجابة هي السُّلوك اللُّغوي النّاتج عنها"[1] .

ونستنتج حينها أنّ الأمير قد وظّف مفردات تخدم نزعته الصُّوفية التي تتّسم بالإعتراف بالجميل والإمتنان للمعلّم، بل أظهرت امتلاكه مقدرةً لغويّةً فائقةً مكّنته من الإفصاح عما يختلج ذاته من مشاعر ولكي يعبّر في النّهاية عن تجربته الصُّوفية التي أفردته عن رجالات التّصوُّف في عصره و"الإنسان إذ ينطق ببعض من الكلمات فإنّما يفعل ذلك لكي يعبّر أي لينقل العواطف والأحاسيس والأفكار من الدّاخل إلى الخارج"[2] .

ب. الشّبكة الدّلالية الثّانية:

إنّ القصيدة التي نحن بصدد مقاربتها تحليلياً مأخوذة من ديوان الأمير عبد القادر وهي مستخرجة من مطوّلة لإحدى عشر بيتاً بعد المائة على وزنٍ واحدٍ هو الطّويل وتفعيلاته كالتّالي:

فعولن، مفاعلين، فعولن، مفاعلن /مكرّرة/، وانتهت بقافيةٍ مطلقةٍ (متحرّكةٍ بضمّةٍ) ورويٍّ تحمّلها هو الرّاء، والقصيدة أتيح فيها للشّاعر شروط النّظم العربي القائم على مبدأ التّقابل والتّناظر في الوزن والفصل بين الشّطرين (الصدر/العجز) مع وحدة القافية "وسمّيت القافية قافيةً لأنّها تقفو إثر كلّ بيتٍ"[3] والقصيدة ذه (مرائية) "إذا قلت قصيدة فنسبتها إلى ما على حرفين"[4] فهي كما سبق

(1) د.حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللّغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط لا توجد، ص77.
(2) نفسه، ص81.
(3) ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907، ص101.
(4) نفسه، ص239.

ذكره. والأمير قد ألمَّ – من حيث النَّظم الشّعري- بجميع المكوِّنات الشّعرية عمود/شعر وعلى الرَّغم من أنّ صوفيّاته موجودة في (الدّيوان) و(المواقف) .

وإذا تصفَّحنا مستوى قوله نجد الشّاعر عمد إلى الحديث عن الخمرة الإلهية مستعملاً ضمير الغائب "هي" وهو ينعتها بالصَّفاء والإنفراديَّة إذ تجد في البيت الأوَّل والثَّاني والرَّابع والخامس والسَّابع تركيزاً على ضمير الغائبة "هي" الذي يعود في كلّ مرّة على "الخمرة" من باب الإحالة، وأيضا الضَّمير المتَّصل "ها" التي يتعلَّق بالأسماء والحروف (فيها، عنها، بأجمالها، إناءها) بينما نجد في البيت الخامس تشبيهًا صريحاً ومباشراً للخمرة بالعلم ليؤكِّد على تلك الخمرة الإلهية التي تفقد العقل موازينه بل يغيب الوعي إلى اللاّوعي، ينشد المعرفة الحقَّة وهي خمرة لا طالما روَّجَ لها الصُّوفية في أشعارهم "وما كان للصُّوفي أن يلجأ إلى هذه الموضوعة، في صفتها المادية الممقوتة والمحرَّمة شرعاً لو لم يجد في التَّعبير بها معادلاً موضوعياً لحال من أحوال الصُّوفية العالية"[1] والخمر علم (هي العلم) هذا الإسناد، يقرن الإيمان بالعلم وما الخمر إلاّ أداة لبلوغ ذلك "قال أبو محمد بن سهل: كمال الإيمان بالعلم، وكمال العلم الخوف"[2] . وقال أبو الفيض المصري: لا يسقى المحب كأس المحبّة إلاّ بعد أن ينضج الخوف قلبه"[3] فخمرة الأمير تدرأ بالعارف عن الزَّلل والفاحشة لأنّها مرادفةٌ للتَّقوى والخوف والإيمان ثمَّ هذا التّكرار الذي طال حرف النَّفي (لا) من جهة وذلك الإيقاع بالإشتقاق (لا جاهل، لا جهول)، (سار، سائر)، (صوب، الصَّواب) (علم، عالم) والإشتقاق في اللُّغة" نزع لفظٍ من آخر بشرط تناسبهما معنىً وتركيباً ومغايرتهما في الصّيغة"[4] والذي وظَّفه الأمير، ما يدعوه النَّحويُّون

(1) أ.د. مختار جبار: شعر أبي مدين شعيب (الرؤيا والتشكيل)- منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002، ص98.
(2) أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج2، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 2001، ص617.
(3) نفسه، ص 617.
(4) أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص48.

"بالاشتقاق الصَّغير أو الأصغر أو العام وهو نزع لفظ من آخر أصل منه بشرط اشتراكهما في المعنى والآخر في الأصول وترتيبها . . . وهذا النَّوع أكثر أنواع الإشتقاق ورودًا في العربيّة . . . وعليه تجري كلمة (اشتقاق) إذا أطلقت دون تقييدٍ "[1] .

وهنا نخلص إلى أنّ هذا النَّص يتمحور حول محبَّة الذَّات الإلهية باستعمال أحد رموز الصُّوفية (الخمرة الإلهية) .

أمّا من حيث ألفاظ الخمر، يلاحظ كثرة ورودها (شرب، كأس، مدامة، أصفر، معتَّقة، دنّ، إرتادها، ريحها)، فالشّاعر قد ذكر الخمرة بعينها أو ذكر وصفها وأدواتها .

وعند إحصائنا الكمّ اللَّفظي يدفعنا إلى القول أنّ الأمير عبد القادر أخَلَّ بالتَّناسب بين الفعل والإسم، فالبيت الأوّل يحوي أربعة عشر وحدةً لغويةً لا يوجد ضمنها سوى فعلاً واحداً (حبّذا) وهي صيغة مدح والفعل فيها جامد (خالي من الحركة) وقد وظَّفها لمدح الخمر.

أمّا الحروف وهي: الواو، من، ف، حقَّقت التَّرابط المعنوي، بينما الأسماء فهي (كأساً، صرفة، مدامة، كأس، خمر) مع تكرار للفعل (حبّذا) .

وفي هذا السّياق، كان قصد الشّاعر أن يلفت انتباهنا إلى موضوع حديثة، مستعملاً، التَّناظر التَّنافري المبني على إنتاج الدّلالة نفسها من اللَّفظ المناظر نفسه، وإن اختلف السّياق، وعلى الرغم من تصدير البيت بجُملة فعليَّة، تبقى الأسماء هي الكلمات المحوريَّة في صدر البيت، (كأس، صرفة، مدامة) فهي تفيد الثَّبات والسُّكون .

[1] نفسه، ص48.

ونجد تناظراً تماثلياً بين شطري البيت على مستوى تقابل "الصَّدر" مع "العجز" إذ أنّ العجز ترديدٌ لمعنى الصَّدر، وهو تناظر تدركه ضمن العلاقات السياقيَّة، لا الإستدلاليَّة، على اعتبار أنّ الحدّين (الصدر، العجز) كلاهما، معاً، يمثّلان معطًى نفسياً واحدًا .

2. يقول الأمير في قصيدة بعنوان:

مِسكينٌ لم يذق طَعم الهَوَى

مسكين ما ذاق طعم العشق، منذ بدا ... ولا استفزته من لقـ،مان أرواحُ

فما نديمي بجانِ الأنس غير فتى ... لـه، لأخبارهم، نشرٌ وإيضاحُ

لا كنسب لي، بل ولا شغل ولا عمل ... ففي حديثهم، تجس، وأرواحُ

ما جنَّة، الخلد، إلاّ في مجالسهم ... فيها ثمارٌ، وأطيارٌ، وأزواجُ

هو المحبُّ، لدى المحبوب، حيث ثوى ... وكيفما راح، هبَّت، منه أرواحُ

أودُّ طول اللَّيالي، أن خلوت بهم ... وقد أديرت أباريق وأقداحُ

يرِّوعني الصُّبح، وإن لاحت طلائعه ... ياليته، لم يكن ضوءٌ، وإصباحُ

ليلي، بدا مشرقاً، من حسن طلعتهم ... وكل ذا الدَّهر، أنوارٌ وافراحُ

أسكن فؤادي، وطب نفسًا وقرّ، لقد ... بلغت ما رُمت، قل الناس أو ساحُوا

واطلب إلهك، ما ترجو، فإنّ له ... خزائننا، ما لها قفلٌ، ومفتاحُ[1]

[1] د.ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص 205 ة206.

أ. الشبّكة الدّلالية الأولى:

العتبة الأولى لهذه القصيدة يتصدّرها إقرار في وصف ذلك الذي نعت (بالمسكين) لأنّه لم يكن له حظٌّ في أن جرّب الهوى، وذاق من حلاوته، فالشّاعر متعاطفٌ، معه واللّفظة (مسكين) معجمياً: "الذي لا شيء له، وقيل: الذي لا شيء له يكفي عياله، قال أبو إسحاق: المسكين الذي أسكنه الفقر، أي قلّل حركته. وهذا بعيد . . .والمسكين أسوأ حالا من الفقير. . .وقال الأصمعي: المسكين أحسن حالا من الفقير"[1] .

أمّا لفظة "الهوى" هو "هوى النّفس، وهوى النفس: إرادتها والجمع الأهواء . . .قال اللّغويون: الهوى محبّة الإنسان الشّيء، وغلبته على قلبه قال الله عزّ وجل:﴿ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ الْهَوَى﴾ [2]معناه نهاها عن شهواتها وما تدعو من معاصي الله عزّ وجلّ"[3]. وللكلمتين دلالتهما الصُّوفية. أراد لها الأمير أن تحمل الإشفاق والتّعاطف.

وبانتقالنا إلى البيت الأوّل نلمس صدى العنوان مع تحديد للفترة الزّمنية بحكم أنّه مغامرة أنطولوجيّة يلجُ عبرها الشّاعر إلى فضاء متعدّد الأبعاد تكون فيه الذّات قادرة على ممارسة الكينونة كصيرورة تاريخيّة (منذ بدا) فالشّاعر هنا يدرك تماماً حالة المسكين ويستطيع أن يعرف متى ولذلك فهو يشفق عليه ويتعاطف مع من لم يظهر بهذا الحظّ، ومن ثمّ افتقر إلى هذه النّعمة وهذا الخير الكريم، وفي البيت الثّاني يكشف عن هوية ذلك المسكين، هو نديمه فينعته بالفقير الذي "لم يذق

(1) ابن منظور: لسان العرب، م3، دار صادر، بيروت، ط4، 2005، ص2054.
2 قرآن كريم، سورة النازعات، الآية 40.
(3) المرجع السابق، م6، ص 4728.

طعم الهوى، ولم يصب بآلامه حتى يغمى عليه فيتعس بروح لقمان، فهو مسكينٌ جدير بالعطف عليه والرّثاء له"[1].

من خلال البيت الأول يبدي الشّاعر تعجّبه من حال صاحبه، لأنّ غايته إبراز حلاوة المحبّة الإلهية، فالأمير يبحث عن الشّفاء من الدّاء والألم/ اللّذين لا يبارحانه ولن يكون ذلك إلاّ بالغيبة، والحضور. ففيهما ذوق المحبّة الإلهية إذ تتمُّ المكاشفة، وتظهر التجلّيات النُّورانية، فالأمير مخلص لنزعته الصُّوفية.

وإذا نزلنا إلى البيت الثّاني نكتشف إعجابه بنديمه، وهو لا يتوانى في اللُّجوء إلى لغة الصُّوفيّين المشفّرة (نشر) وفي البيت الثّالث يحصر الخلود في حبّه مجالس النّدامى الذين يداومون على الخمرة الإلهية الأزليّة، حبًّا خالصا لله إنّه حتما يقصد قوله تعالى:﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[2] إنّه يعني مقام الولاية من هنا، الأمير، يواصل في فكرة (وحدة الوجود) التي نادى بها ابن عربي من خلال تأثره بالقرآن الكريم، أمّا في البيت الخامس يوحد بين المحبّ والمحبوب ويرتفع بهما إلى أعلى مصاف الرُّوحانية بينما في البيت السّادس نصطدم بقوله (أديرت أباريق وأقداح) فيخيل إلينا أنّنا مع الشّاعر في النّدامى، وما استعماله لهذه التّراكيب إلاّ لتسجيل لحظات الغياب ولحظات الحضور بين يدي الحضرة الإلهية وفي البيت الموالي، الأمير يخاف الصُّبح، الذي يجعله ينفصم عن عالمه الرُّوحاني الأزلي، هو السّكران في محبّة الله الواحد دون غيره. والسُّكر في لغة الصُّوفية:"حيرة بين الفناء والوجود، في مقام المحبّة، الواقعة بين أحكام الشُّهود والعلم، إذ الشُّهود

(1) د.ممدوح حقي:ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص205.
(2) قرآن كريم، سورة يونس، الآية 62.

يحكم بالفناء، والعلم يحكم بالوجود"[1] إنّه لذةٌ بالنّسبة لشاربي الخمرة ينتقلون به من الواقع إلى اللاّواقع.

من خلال النّص تعلّق الشّاعر بمفهوم الألوهية، وقد "سئل أبو سعيد الخزار عن المحبّة[*] فقال: طوبى لمن شرب كأساً من محبّته وذاق نعيماً من مناجاة الجليل وقرّبه بما وجد من اللّذات بحبّه فملىء قلبه حبًّا وطار بالله طربًا، وهام إليه اشتياقاً، فياله من وامقٍ أسف بربّه، كلفٍ، دنفٍ، ليس له سكن غيره ولا مألوف سواه"[2] والأمير في هذا لا يزال في سبيل الشّرح لا يبارحه من غير المحبّة والتّرقّي في الأحوال.

ب. الشّبكة الدّلالية الثّانية:

تتألّف القصيدة من عشرة أبياتٍ وهي على وزن واحد ألاّ وهو البسيط وتفعيلاته "مستفعلن، فاعلن، مستفعلن، فاعلن" /مكرّرة/وهي على نمط قافية واحدةٍ وهي (الحاء) كصوت من هنا يمكننا الحديث عن وحدة القافية ثمّ وحدة البحر، فالأمير عبد القادر من حيث القيمة الشّعرية نجده مخلصًا لوحدة البحر، ولوحدة القافية، هذا فضلا عن المعجم الصّوتي أثناء التماس الخمرة رمزًا لمحبته لله، وقد وظّفه خدمةً لنزعته الصُّوفية التي ظلّ ينشدها منذ صغره ويروّج لها حتّى وهو في منفاه.

فالقافية المطلقة (الحائية) هي الأخرى موافقةٌ لشروط النّظم العربي القائم على التّناظر في الوزن وفي الفصل بين الشّطرين (الصّدر/العجز) حيث أنّه في انقسام البيت الشّعري إلى شطرين

---

(1) عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992، ص 355.

(*) أورد الغزالي في إحياء علوم الدين للغزالي، ج5، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1411 هـ -1991م، ص 260. **أنّ المحبّة:** يدعيها كلّ أحد فلا ينبغي أن يغتر الإنسان بتلبيس الشيطان وخدع النفس مهما إدعت محبّة الله تعالى مالم يمتحنها بالعلامات، ولم يطالبها بالبراهين والأدلّة، والمحبّة شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء، وثمارها تظهر في القلب واللسان والجوارح.

(2) السراج الطوسي: اللّمع، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى بغداد، ط 1960، ص97.

تحديدٌ لمواضع الوقف الرَّئيسيَّة التي تؤشّر إلى مواطن الرَّاحة والتَّنفس لدى المتلقّي، أمّا تكرار الأمير لكلمات بعينها مثل (أرواح، الصُّبح) وإن دلّت على مضمون واحد والذي يتجلّى في المشاعر، فإنّ في كلّ منهما زيادة ناتجة عن امتداد في فضائه والذي لا يمكن أن تتعَّرف إليه إلاّ من خلال الكشف والذَّوق، لا عن طريق العقل.

من حيث الكمّ اللَّفظي، يوجد عدم التَّناسب بين الوحدات اللُّغوية وخاَّصة بين الأفعال والأسماء، إذ أنّ البيت الأوَّل ضمَّ ثلاثة عشر وحدةً لغويةً، لا يوجد ضمنها سوى فعلان.

من هنا نستنتج أنّ الأمير يستعمل كلمات بها دلالات باطنية ويلجأ إلى لغة الغموض ومعظم الصُّوفيين يميلون إلى الغموض "ومن هنا تجاوزت الصُّوفية التَّجريد أو التَّعالي بالمعنى التَّقليدي الدّيني وتغيَّر تبعاً لذلك مفهوم العالم وتغيَّرت من ضمن هذا المفهوم علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الله بالعالم"[1] والأمير لا يقلُّ عنهم حدّة ولا يختلف عنهم سياقاً "فالشَّاعر المتصوّف بعد هذا الغزل الصُّوفي في الذَّات الإلهية أو في الحقيقة المحمديَّة(*). يجد نفسه، وقد امتلأ قلبه بحُبّ الله وانتشى بهذا الحُبّ يتغنَّى به رامزاً له بالخمر، يصفها، ويتفنّن في وصفها ولذَّتها، أو نشوته بها"[2].

لذلك نجد صوفيات الأمير حتَّى هنا أشبه ما تكون بقبسٍ من علم النفس، خاصَّة وأنّ العلم معقّد يتميَّز بتفرّده وخصوصياته اللّغوية.

إنّ دراسة صوفيات الأمير الواردة في الدّيوان والمواقف يدفعنا إلى القول أنّه من الصُّعوبة بمكان وفي أحيان كثيرة فهم ما توالى من وارداته، ومن الصَّعب أيضا فهم ايديولوجيَّته الصُّوفية

(1) أدونيس: الثابت والمتحوّل، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص10 و11.

(*) ذكر عبد الرزاق الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993، ص82. أنّ الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول، فله الأسماء الحسنى كلّها وهو الإسم الأعظم.

(2) د. عبد الله ركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981، ص275.

لأنّ "الإنسان يتميّز عن جميع الحيوانات الأخرى بالقدرة على التَّصوُّر والتَّجريد والتَّحليل والتَّركيب"[1] وقلّما نستطيع فكّ شفراته ونقل مشاعرها وترجمتها ثمّ الكشف عن مكنوناته لرهافتها، وعجز الكلمات العادية عن احتوائها بدّقة"، "يرى تورندايك أنّ وظيفة اللّغة النّفسيّة ليست في التّحليل والتّركيب بقدر ما هي في إحداث استجابات لدى القُرّاء، فاللّغة إنّما هي أداة نستعملها لإثارة أفكار وعواطف لدى الغير، فهي إذن خاضعة لقانون المنبّه والإستجابة"[2].

3. يقول الأمير في قصيدة بعنوان:

تجلّي[*] المحبوب

وقد شرب الحلاج كأس مدامةٍ ... فكان الذي قد كان من مسطَرَا

وإنّي شربت الكأس والكأس بعده ... وكأساً وكأسًا شيا ما أنا حاضرَا

وما زال يسقيني وما زلت قائلاً ... لمزدني ما ينفكُّ قلبي مسعَّرَا

وفي الحال حال السُّكر والمحو والفنا ... وصلت إلى لا أين حقّا ولا مرا

أنا الموسوي الأحمدي وراثةً ... صقت ودك طورنا جرى ما جرَى[3]

أ. الشَّبكة الدّلالية الأولى:

إنّ قراءة هذه المقطوعة تستوقفنا عند ذكر "الحلّاج" شهيد المتصّوفة (كما يدعونه) في الأبيات يتحوّل الكأس إلى منبع أصيل تستسقى منه المحبّة الإلهية، فالسُّكر والمحو والفناء شعار وفاءٍ

---

(1) د. حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط لا توجد، ص77.

(2) نفسه، ص77.

(*) أورد الطوسي في اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط 1960، ص 439 أنّ **التجلّي**: التلبس، والتشبه بالصادقين، وبالأقوال، وإظهار الأعمال **والتجلي**: ما ظهر للقلوب من أنوار الغيوب. **التجلي**: على ثلاثة أحوال: تجلي ذات وهي المكاشفة، وتجلى صفات الذات وهي موضع النور، وتجلى حكم الذات وهي الإخوة وما فيها.

(3) د.العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص 122.

للنّزعة الصّوفية، ومرادفات الخمرة لا زالت تتهاطل علينا في كلّ لحظةٍ من اللّحظات الشّعرية، لحظات التّجلي، التّرقي (مدامة، شربت، الكأس، يسقني، السُّكر) . والعنوان يترجم تلك الفيوضات المتوالية بعد ذلك، فتركيبته المؤلّفة من فعل وفاعل تمثّل مقامات الصّوفي في التّرقي حتى بلوغ المكاشفة فقد "سئل الجنيد عن المحبّة فقال: دخول صفات المحبوب(*) على البدل من صفات المحب . فهذا على معنى قوله: حتّى أحبّه فإذا أحببته كنت عينة التي يبصر بها وسمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها"[1] .

إنّ الأمير في هذه المقطوعة يحبس تفكيره في التعلّق بالذّات الإلهية والغوص في العوالم الوجدانية، حيث الخمرة هي خيط الوصال بينه وبين محبوبة، رغبته الملحّة في الاتّصال به والفناء فيه إنّه بالفعل مقام اختراق الحجب المغيبة عنه، فقد "ملأ الأمير قلبه معرفةً بالله وهياماً بمحبته هذه المحبة الإلهية التي عرف حلاوة مذاقها ونعمة عطائها، هي محبّة ملكت عليه قلبه . . . "[2] .

في هذه المقطوعة نجد الأمير وقد أدرك حال المحو والفناء، فعلى مقامه لأنّه الموسوى، الأحمدي وراثةً وهذه هي مرتبة اليقين .

ب . الشّبكة الدّلالية الثّانية:

هذه مقطوعة مؤلّفة من خمسة أبياتٍ على نمط وزنٍ واحدٍ هو بحر الطّويل وتفعيلاته: فعولن، مفاعلين، مفاعلين، فعولن، مفاعلن /مكرّرة/ وهي على نمط قافية واحدة هي (الرّاء) صوتاً، مشبعة بوصلٍ، ومطلقة لجأ الشّاعر في المقطوعة إلى ظاهرة التّكرار في الألفاظ الخمرية (كأس،

(*) جاء لابن منظور في لسان العرب ـ م2، دار المعارف، الطبعة غير متوفرة، ص742. يقول الأزهري: حبّ الشيء فهو محبوب، والحبّ المحبوب، والحبّ بالكسر: المحبوب، والأنثى: حبّة وجمعه أحباب وحبّان.

(1) السراج الطوسي: اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد ـ طبعة 1960، ص 88.

(2) فؤاد صالح السّيد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوّفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1985، ص50.

شربت) وأخرى مصطلحات صوفية (الحال) وهي توافق النّظم العربي شكلاً، إذ أنّ مقصوديّة الشّاعر من خلالها تحقيق الإتّصال بعالم الرُّوحانية أي الرُّبوبية المطلقة، أنّه فعلا اختراق بل تجاوز للواقع السُّنّي.

ومن حيث الكمّ العددي للوحدات، اللّغوية، لا نجد في البيت الأوّل غلبة للأسماء على الأفعال وهذا الأمر يسري على باقي الأبيات ودلالة ذلك في البناء النّفسي، إضفاء حالة السُّكون والثّبات واللاّحركة ويكون الأمير قد حقّق رغبته في الاتّصال بتلك العوالم اللاّهوتية وحصل له الذّوق والمكاشفة.

دلالة المرأة في شعر الأمير:

لقد نسج الشّاعر الصُّوفي قصائده على منوال الشُّعراء العذريّين، فردّد أشعارهم موظّفاً لغة الهوى مستعيناً برموز المحبّين بالطّريقة عينها التي استخدمها هؤلاء إلى درجة أنّه يصعب التّمييز بين التّغنّي الإلهي عند الصُّوفي، والتّغنّي العذري عند الشّاعر العادي، وإنّما جنوح المتصوّفين إلى مسلك العذريين كونهم وجدوا فيه الأداة المميّزة بل الفضلى من خلالها يستطيعون الإفصاح عن أشواقهم وأحوالهم، نظراً لأنّهم يقدّسون الحبّ ويضعونه في أعلى مراتب المعرفة عندهم، وقد اقتطع الصُّوفية لأنفسهم نصيباً عبر ما يسمّى بالخيال في جوّ الغزل الإنساني وقد ورد في قول ابن عربي: " وجعل الله نوراً، يدرك به تصوير كلّ شيء، أي أمر كان، فنوره ينفذ في العدم المحض فيصوّره وجوداً . فالخيال أحقُّ باسم النُّور من جميع المخلوقات الموصوفة بالنُّورانية فنوره لا يشبه الأنوار، وبه تدرك التّجلّيات . . . "[1] .

[1] محمود محمود العراب: شرح كلمات الصوفية، مطبعة نصر، دمشق، ط2، 1993، ص403.

ومن تلك الرُّموز العُذرية (المرأة) حيث أفرغها الصُّوفي من دلالاتها القديمة وشحنها بدلالات أخرى جديدة لم يكن للنَّظم عهد بها فصيّر القوالب القديمة محتويات لدلالات تغرف من معين فضاءات روحية مرهفة وحينها يبقى "الغزل الإلهي، الرَّكيزة الأساسية التي تدور حولها القصيدة الصُّوفية فالشّاعر الصُّوفي بتناوله موضوع الحبّ الإلهي، يطمح في الأخير إلى الوصول للتَّجلّي "[1] .

وقد نهج الأمير منهج السَّلف من أصحاب الطَّريقة الصُّوفية باصطناعه لغة الرُّموز في صوفياته، قصد التَّعبير عن خلجاته الرُّوحية ولتقليص مسافة الإفهام بينه وبين المتلقي فعبّر وبطريقة مشفَّرة رامزة عن الصُّورة الإنسانية من الرُّوح إلى الجوارح، إذ أنّ الذَّات الإنسانية عنده هي المدينة والرُّوح هي الخليفة و"وصل الأمير في مجاهداته إلى مرحلة التَّحقيق والمشاهدة التي تؤمّن له الإيمان الذَّوقي الحقيقي فعرف وصال الحبيب الأول . . . "[2] فغزله الصُّوفي يختلف عن ذلك الذي نعرفه عند الشُّعراء العذريين لأنّ تغنّيه كان بالذَّات الإلهية لا بليلى أو هدى أو عنيزة . . . .

إنّ المتصوّفة ينتزعون مفهوم الحبّ من الدَّائرة الأخلاقية (الغزل العذري) ويخرجون به عن حدود العلاقة رجل/امرأة، التي تكاد تهيمن على الدَّواوين الشّعرية العربية، إلى حدود متعالية في علاقة إنسان/الله والمفارقة بين العلاقتين جعلتهم يضيفون مفاهيم وتصوُّرات جديدة ميَّزت الشّعر والأدب الصُّوفي على وجه العموم، عن غيره من الأدب الكلاسيكي، يقول الأمير في (حائيته) التي "تعد نسخةً لقصيدة السُّهروردي "[3] .

ليتهم إذا ملكوني أسجحوا ليتهم إذ ما عفوا أن يصفحـــــوا

(1) أ. حمزة حمادة: الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار، الجزائر، ط1، 2009، ص52.
(2) فؤاد صالح السيّد: الأمير عبد القادر الجزائري، متصوّفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1985، ص219.
(3) نفسه، ص 232.

رحلوا العيس ولم أشعر بهم ليت شعر أيّ واد صّبحُوا
أخذوا قلبي وماذا ضرّهم أن يكونوا بجميعي جنحُوا
أيّ عيشٍ يهنأ لي من بعدهم طار قلبي وعظامي ملحُوا
ويح أهل العشق هذه حظهم هلكى مهما كتموا أو صرحُوا[1]

إنّ المرأة في شعر الأمير تختفي وراء حجب من الرُّوحانيات وغزله يرسم صورة لمحبوبٍ مبهمٍ، غير معروفٍ، لا هوية له، إلاّ الذي ارتسم في مخيّلته وصورة المرأة في شعره تختلف مبدئيًا عن صورتها عند العذريين لأنّها الوجه الآخر لعمله الحبّ الإلهي بعد ما كان الخمر أحد وجهيه .

إنّ المرأة في غزلياته تفتقد لعناصرها الحسّية لتحلَّ محلّها تلك اللّواعج القلبيَّة العميقة، لا لشيء إلاّ لأنّ الأمير أراد للمرأة أن تكون ذلك المخلوق ذا الجمال والحسّ الذي لا مثيل له يلهج بحب إلهي تجريدي يختلف في كنهه عن الحبّ العذري "والمرأة المحجَّبة في أشعار الأمير الغزلية لا ملامح لها"[2] أمّا شعر الحبّ في التّجربة الأميرية الذي يتعاطاه أهل الحال"[3] قد حوى الفخر، والفخر تلبَّس تلبَّس بشعر العشق الكشفي، فقد استعار الأمير بعض الوحدات اللُّغوية ذات المعنى الغزلي، حاله حال كلّ المتصوّفة الذين جعلوا من الألفاظ الحسّية معيناً لهم في حبّهم الإلهي، وكان الأنموذج الأنثوي المتجسّد في أضعف مخلوقات الله دليلهم في ذلك، فارتبط رمز المرأة في أشعارهم بالإبانة عن ذلك الحب الإلهي الخالص "فحين يريد الأمير عبد القادر أن يصوّر حبّه أو لهفه أو شوقه الذي تفيض به مشاعره، وأن يبالغ في وصف أثر هذا الشّوق في نفسه لا يجد سوى صورة الخليل"[4] .

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج2، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، ص600.
(2) أ.د. عشراتي سليمان: الأمير عبد القادر: مدخل إلى تحليل الخطاب الشعري، دار الغربة للنشر والتوزيع، ط2002، ص192.
(3) نفسه، ص 167.
(4) د. عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981، ص344.

يقول الأمير:

وفي بعدنا شوق يقطع مهجتي كتقطيع بين الشعر للنّظم ميزانا[1]

ثمّ إنّه وهو يوظّف (المحبوب) إنّما أراد بها الله تعالى وذلك لقول الكتاني: "المحبّة[*] الإيثار للمحبوب[*]"[2] ويقول سهل:" من أحبّ الله فهو العيش، ومن أحبّ، فلا عيش له"[3] رغم أنّ هذه الكلمة قد وردت في جملتها بمعنى الرّسول فيما قبل:"ونلاحظ أنّ المحبوب في أشعار الدّيوان التّصوفية لا ينبغي إلاّ أن يكون هو شخص الرسول (صلّى الله عليه وسلّم)"[4] وحبيبه، وابن عربي خير مثالٍ في وصف الله والرّسول بالحبيب إذ يقول:

تحنُّ الحبيب إلى رويتي وإنّي إليه أشد حنينا
وتهفو النفوس ويأبى القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا[5]

وربّما كان ابن عربي قد أثار رمز المرأة "الغير رمزيّة" حينما تحدّث عنها في نصوص الحكم وبين أهمية خلقها لسيدنا آدم فيقول:"لذلك قال في باب المحبّة التي هي أصل الموجودات "حُبّبَ إليّ من دنياكم ثلاث. . ثم ذكر النّساء والطّيب وجعلت قرّة عينيه الصّلاة، فابتدأ بذكر النّساء وأخّر الصّلاة. وذلك لأنّ المرأة جزء من الرّجل في أصل ظهور عينها، ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربّه، فإنّ معرفته بربّه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عليه السّلام "من عرف نفسه عرف ربّه"[6] .

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، ص100.
(*) أورد الكلاباذي في المرجع نفسه، ص 128 وقال بعض الكبار: المحبّة لذّة والحقّ لا يتلذذ به، لأنّ مواضع الحقيقة دهش واستيفاء وحيرة، بمحبّه العبد لله تعطيم يحل الأشرار، فلا يستجيز تعظيم سواه، ومحبّة الله للعبد هو أن يبلي هبه فلا يصلح لغيره".
(2) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوّف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص128.
(3) نفسه: ص128.
(4) عشراني سليمان: الأمير عبد القادر: مدخل إلى تحليل الخطاب الشعري، دار الغربة للنشر والتوزيع، ط2002، ص101.
(5) محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص216.
(6) المرجع السابق، ص 214 و215.

إنّ التفات طبقات الصُّوفية إلى الأثر الذي يخلّفه الغزل في نفسيَّة المتلقّي، دفعهم إلى تبليغ رسائلهم عبر هذا المنفذ، متخطّين حدود الغزل العذري، ولأنّ الألفاظ الغزليَّة العذريَّة أقرب الطُّرق للتَّعبير عن رياضاتهم ومجاهداتهم وأحوالهم الصُّوفية، رمزاً للحكمة العرفانيَّة وللحقيقة الإلهية فسمُّوا بها، وجعلوا المعجم الغزلي منهلاً يغرفون منه بحكم أنّ محتواه أكثر تناسباً من غيره لمقام الصُّوفي العاشق المنتفاني في الحبّ والمحبّة الإلهية ولأنّ التَّبليغ بالغزل يصاحب التَّبليغ بالتَّصوّف تجسيداً لعلاقة روحانية هي علاقة المتصوّف بالله، فصار الرَّمز الغزلي معتمداً في التعبير عن أحواله، وأصبحنا أمام أجواءٍ روحانيةٍ، أبطالها رموز للحقائق الإلهية وغيرها من الألفاظ النَّاعمة . . . كلّها ألفاظ تعبر عن حالاتٍ نفسية وتبعث على الغزل[1] .

ومحبوبة الأمير هي المعرفة الحقيقيَّة والتي نطق بها الصُّوفيون أو أشاروا إليها بنعوتها يقول:

وكم من شهيدٍ للغرام شاهد لبعض الذي شاهدت مات فأقبرا

وذا قيس عامر، تخيل نوريا في ليلى، فمات ولها متحيّرا[2]

في البيتين إشارة إلى "قصة الحبّ العذري التي صارت فيها (ليلى) رمزاً عينيا مطلقا لله، لأنّ الاتّحاد الصُّوفي يتمُّ بالحبّ وحده"[3] .

1 ـ يقول الأمير عبد القادر في قصيدة بعنوان:

أيُّ وادٍ صبّحوا

لينهم، إذ ملكوني، أسجحوا لينهم إذ ما عفوا أن يصفحوا

---

(1) د. أبو القاسم سعد الله: دراسات في الأدب الجزائري الحديث، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1985م، ص73.

(2) د. زكريا صيام، ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة غير موجودة، ص156.

(3) نصيرة صوالح: إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي المواقف للأمير عبد القادر نموذجا، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، 2004، ص94.

رحلوا العيس ولم أشعر بهم ليت شعري أيّ وادٍ صبَّحوا ؟
أخذوا قلبي وماذا ضرّهم أن يكونوا بجميعي جنحوا ؟
أيّ عيش يهنأ لي من بعدهم طار قلبي، وعظامي، ملحوا ؟
ويح أهل العشق، هذا حظهم هلكى، مهما كتموا، أو صرّحوا[1]

أ. الشَّبكة الدّلالية الأولى:

بإمعان النّظر في العتبة الأولى للنّص نكتشف أنّ الأمير عبد القادر يجعل من الصّباح زمناً للتحوّل والصّيرورة، ويقرنه بالمكان (الواد) مع العلم أنّ (الوادي) عند أهل اللُّغة معروف، "عن ابن سيدة: الوادي كلّ مفرج بين الجبال والتّلال والإكام، سمي بذلك لسيلانه، يكون مسلكاً للسّيل ومنفذاً"[2] وربّما أراد بها في معناها المجازي، الطّريقة أو المسلك، والأمير في البيت الأوّل يتذلّل للمحبوب، وفي البيت الثّالث عبرّ عن حالة اللاّوعي التي وصل إليها (أخذوا قلبي) والقلب من التقلُّب في الأحوال فهو بين التّشاؤم والتّفاؤل وقلبه بات ملك غيره (المحبوب) لقد شقّ الأمير لنفسه من موضوع الغزل "طريقاً سالكاً يبغي بارتياده الوصول إلى ما ظلّت قلوب الصُّوفية تخفق لأجله ونفوسهم تهفو الوصول إليه وهو التجلّي الإلهي"[3].

ثم يتساءل الأمير في البيت الرّابع مبدياً حيرته وشكّه بعدما صار رهينة العشق ويعود في البيت الأخير ليبوح بالعشق الذي كان سجن كلّ المحبين مثله وهو إفراط في الحبّ وربّما كان مرادف الوجد[*] على اعتبار أنّ الحبّ كان مذهبه ومصدر إيمانه للقاء حبيبه ومحبوبه "ومن أعلام

(1) د. ممدوح حقّي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964، ص210.
(2) ابن منظور: لسان العرب، م6، دار المعارف، الطبعة غير متوفرة، ص4803.
(3) أ. أحمد حمزة حمادة: الرمز الشعري في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار، الجزائر، ط1، 2009، ص54.
(*) أورد أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1411-1991م، ص409.
أنّ **الوجد:** الحقّ هو ما ينشأ من فرط الحبّ لله تعالى، وصدق إرادته، والشوق إلى لقائه وذلك يهيج بسماع القرآن.
وذكر عبد الرزاق الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص317

المحبّة: حبّ لقاء الحبيب على العيان والكشف في دار السّلام، ومحلّ القرب، وهو الإشتياق إلى الموت، لأنّه مفتاح اللّقاء، وباب الدُّخول إلى المعاينة وفي الحديث:(من أحب لقاء الله، أحب الله لقاءه)"[1] بمعنى أنّه ليس ثمّة دين أو عقيدة إلاّ وقوامها المحبّة لله دون سواه لأنّه يرى فيه الأحقيّة بكلّ تلك المحبّة هذا في قوله (هلكى) ومن ثمّ يهيم في استغراقه محبوبة كله "فصار جمال اللُّغة يفتح الإمكان نحو المطلق"[2] لتحرُّرها من المادة وثورتها على الزّمن والمكان ثمّ إتّصافها بالأزليّة والدّيمومة.

ب. الشّبكة الدّلالية الثّانية:

تتألّف المقطوعة من خمسة أبيات (هكذا وردت في الدّيوان) على وزن واحد هو الرمل وتفعيلاته (فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلات) مكرّرة/وعلى نمط قافية واحدة وروي موحّد (حائية) لم يخرج فيها الشّاعر عن النّمطية والتّقليد للنّظم شكلا، والأمير يستعين في نظمه ببحور شعريّة متنوعة نظم على منوالها الشُّعراء الجاهليُّون وكثرت عندهم وأهمّها: الطّويل، البسيط، الرّمل، الكامل، الهزج.

أمّا الحديث عن الوحدات اللّغويّة فميل الأمير إلى الحركة كان أقوى في المقطوعة عن سابقاتها إذ احتلّت الأفعال المرتبة الأولى من حيث الكمّ مقارنةً بالأسماء، فالبيت الأوّل بمفرده يعدُّ أربعة أفعال ولم تحز الأسماء على نصيب فيه.

ثم هو يقترب أحياناً من الطّبيعة ليغرف منها خدمةً للغزل (العيس) وهي كرام الإبل، بل يقول أنّ وراء هذه الطّبيعة خالقٌ يعبد ولعبادته يجب أن يحبّ بعمق وصولاً إلى التجلّي، على اعتبار أنّ

أنّ **الوجدَ:** هو شعلة متأججة من نار العشق يستفيق لها الروح بلمع أزلي، وشهود دفعي...

[1] أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج2، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 2001م، ص 1043 و1044.

[2] د. عبد الحفيظ بورديم: النص الشعري العربي المعاصر، دار البشائر للنشر والإيصال، الجزائر، ط1، 2002م، ص88.

الشّاعر شبّه رحيل المحبوب برحيل العيس، فالفضاء الطّبيعي رمزٌ للفضاء الإلهي، إنّه يستعمل الرّمز جسراً ينتقل به بين عالمين ظاهر وباطن، وهو أمر غير جديد عند الشّاعر الصُّوفي الذي يباين غيره في رؤيته الأشياء وأحداثها في العالم، بالتّوغُّل في أعماقها والكشف عن جواهرها وفي ذلك إبداع.

2 ـ يقول الأمير في قصيدة بعنوان:

يا عظيماً تجلّى

يا عظيماً قد تجلّى ... كلّ مجلٍ له مجلّى
أنت مبدي كلّ بادٍ ... أنت أبدي أنت أجلى
كل من في الكون أنثم ... أنت مولى كلّ مولى
حسنك الباري تعالى ... أن نرى عنده مثلا
كلّ حسنٍ مستعارٍ ... من جمالٍ قد تدلّى
أيّ حسن، أيّ حسن ... غير حسن قد تعلّى
كنت قبل اليوم صبّا ... أسأل المحبوب ميلا
فأزال السّتر علّى ... فبدا لي الفصل وصلا
زادني القرب احتراقاً ... فأنا بالوصل أصلي
عجبي من عشق نفسي ... ما أحببت غيري أصلا[1]

أ. الشّبكة الدّلاليّة الأولى:

هذه إحدى مطوّلات الأمير من الدّيوان عدد أبياتها ثلاث وعشرون بيتاً يتصدّرها العنوان "يا عظيماً تجلّى صداه في بداية النّص، "والعظيم معجمياً من صفات الله عزّ وجلّ، العليّ العظيم، وسبّح

[1] د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص 129 و130.

العبد ربّه فيقول: سبحان ربّي العظيم، العظيم: الذي جاوز قدره وجَلَّ عن حدود العقول حتى لا تَتَصوّر الإحاطة بكنهه وحقيقته"[1] ثم تليها في النّص جملة من الأسماء الأخرى يذكرها الأمير ليضفي على النّص آفاق إيمائية خاشعة (مبدي، مولى، حسن) وإذا وقفنا عند (الحسن) فهي "ضدّ القبح ونقيضه. قال الأزهري: الحسن نعت لما حَسُنَ، حُسُنُ، وحَسَنَ يَحْسُنُ حُسْنًا فيها فهو حاسن وحسن"[2]، وتحمل معنى الجمال، والله جميل وهو يحبّ الجمال، والدّلالة باطنيَّة، وبعض الكلمات الأخرى غزليَّة/صوفيَّة. تقوم على تقريب الصُّورة التي بلغتها المرأة فهي المحبوب الذي يصل محبوبه (الوصل) ليغيب في غياهب (العشق) هذه الكلمة التي لا طالما أحبّها الشّاعر لما لها من دلالات في المحبَّة الإلهية وربَّما يرجع إلى أن المتصوّفة قد امتازوا "باتّساع الرَّمز في التَّعبير عن حبّهم الإلهي"[3].

إنّ الأمير ينتقل في أحوال عبر خطوات البيت من الأول إلى الأخير ويحلو له الارتقاء فيها قاصداً التَّجلّي (تجلي، مجلّ، أجلى) وما بعد حال القرب إلاّ حال التَّجلّي: "قال جلال الدّين الرُّومي: يقولون: ما الحبّ؟ قل: ترك الإرادة، ومن لم يتخلَّص من إراداته، فلا إرادة له، إنّ المحبّ ملكٌ والعالمين ثارٌ عند قدميه، والملك لا يلتفت قطُّ إلى ما هو ملقى عند قدميه، إنّ المحبّة والمحبّ باقيان إلى الأبد"[4].

لقد ظلَّت العلاقة بالمرأة في النُّصوص الصُّوفيَّة المظهر الأعلى للحياة وهي في هذه المقطوعة رمز العظمة والتَّعالي والحسن . والأمير بلغ من خلال مدارج الإلهام مدارك الخفاء بل اللاّوعي، العبارة (احتراق) أو هي (الحرقة) عند العذريّين، وهي تعني دلالياً شدّة اللّوعة والمعاناة لعمق الإحسان الذي يصاحبها، وهو العشق الإلهي، فالشّاعر يقاسي الأمرين :عشقه للحبيب ومعاناته لواعج المحبّة "ومعنى

(1) ابن منظور: لسان العرب، م4، دار العارف، الطبعة غير متوفرة، ص3004.
(2) المرجع السابق، م2، ص877.
(3) د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتجب العاني وعرفانه، دار ا لرائد العربي، بيروت، ط2، 1980م، ص162.
(4) نفسه، ص177.

ذلك أنّ المحبّ يتلذّذ ويسعد بكلّ ما يرد إليه من حبيبه الذي هو الله من بلاءٍ وابتلاءٍ ونعمةٍ ونقمةٍ، فهو العيش الحقيقي"[1].

وفي نهاية هذا النّص المقتطف يقف الأمير متعجباً من هذا الحبّ الذي وحّد بين المحبّ والمحبوب ولعلّه يريد بها بلوغ مقام المشاهدة[*].

ب. الشّبكة الدّلاليّة الثّانية:

تتألّف القصيدة من عشرة أبيات على وزن موحّد (مجزوء الرجز) الذي تفعيلاته (فاعلاتن، فاعلاتن) مكرّرة/ وعلى نمط قافية واحدة (لامية) مطلقة بها وصل، والفتحة تعني الإنطلاق نحو فضاءات من السّرمديّة في التّرقّي في الأحوال والمقامات. فالشّاعر ينشد العظمة الإلهية.

على مستوى الكمّ اللّفظي، حازت الأسماء على الأكثرية مقارنةً بالأفعال ولذلك ما يبرّرهُ دلاليًا، وإن كانت المفاهيم الكلّية متجلّية في أيّ نصٍّ، فإنّ مقصديّة الشّاعر الصُّوفي هنا واضحةٌ ونعني بالمقصديّة مجموع النوايا الكامنة وراء خطاب معيّنٍ والتي لا يتمُّ تحقيقها إلاّ في إطار علاقةٍ تفاعليةٍ في تكييف خطاب المرسل، ومن ثمّ ينشأ التّفاعل بينه وبين المتلقّي، بل نجد الأمير عبد القادر قد لجأ إلى التّكرار (تجلّى، مجلٍ، مجلّى، أجلى)، (مولى، مولى)، (حسنك، حسن، حسن)، (وصلا، الوصل)، مما أحدث "وحدةً إيقاعيةً متناسبةً مع وحدةٍ شعوريّةٍ يضمنان للقصيدة- بوصفها بنية

---

[1] د.حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، (1987)، ص 254.

[*] أورد الهروي في منازل السائرين إلى الحقّ عزّ شأنه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1386، 1966م، ص40. أنّ **المشاهدة**: سقوط الحجاب بنا وهي فوق المكاشفة، فالمشاهدة ولاية العين أو الذات.
وأورد الكاشاني في معجم اصطلحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص 347. أنّ **المشاهدة في الأحوال:** شهود تجليات أنوار الجمال وخلوص الحبّ للجميل.

إيقاعية ودلاليّة- وحدتها الفنيّة أو العضوية"[1] . فمقصيدّية الأمير خوفه من وضعية الإنفصام، وأمّا تغليبه الأسماء على الأفعال إنّما هي بمستوى أيقونات دالّة .

3- يقول الأمير في قصيدة بعنوان

أنا الحبُّ والمحبوب والحبُّ جملةً

عن الحبّ مالي، كلّما رمت، سلوانا أرى حشو أحشائي من الشّوق نيرانَ

لواعجُ، لو أنّ البحار جميعها صبين، لكان الحرّ أضعاف ما كانَا

تثجّ، إذا ما نجد هبّ نسيمها وتذكى بأرواح، تناوح، ألوانَا

فلو أنّ ماء الأرض، طراً، شربته لما نالني ريٌّ ولا زلت ضمآنا

وإن قلت – يومًا – قد تدانت ديارنا لأَسْلُو عنهم، زادني القُرب أشجانَا

وفي بعدنا شوقٌ، يقطع مُهجتي وفي قربنا عشقٌ، دعاني هيمانَا

فما القرب لي شافٍ، ولا البعد نافعُ كتقطيع بيت الشّعر، للنّظم ميزانًا

فيزداد شَوقي، كلّما زدت قربةً ويزداد وَجدي، كلّما زدت عرفانَا

فيا قلبي المجروح، بالبعد واللّقا دواك عزيز، لست تنفكّ ولهانَا

أنا الحبّ والمحبوب والحبّ جملةً أنا العاشق، المعشوق، سراً وإعلانَا[2]

---

(1) د. مختار حبّار: الشعر الصوفي القديم في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1997م، ص75.

(2) ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964م، ص206.

أ . الشَّبكة الدّلاليَة الأولى:

أوّل ما يلفت الإنتباه أثناء مقاربة النّص رفعه معاني المكابدة للواعج المحبّة، فالعتبة الأولى منه ترجمة لفكرة أو نظريَة "وحدة الوجود"(*) هذه النّظرية التي توحّد بين الخالق ومخلوقاته على أساس التّجلّي.

فمن خلال البيت الأوّل يصرّح الأمير باللّحظة التي تفنى فيها ذاته في حبّ الله، فلا وجود لذاتين وإنّما ذات واحدة هي الذّات الإلهية، وهذا حين قال (أرى حشو أحشائي) أمّا في البيت الثّاني فقد ذكر اللّواعج من حرقة الحبّ فالعارف عندما تنكشف له الذّات الإلهية أثناء تفانية كلّية لا يشعر بأي شيءٍ حتى ذاته تمضي غائبةً، فالصُّوفي وهو في حالة العشق الرّباني إنّما يصبو حالات الشُّهود إلى درجة أنّ ذلك الشُّعور قد يتحوّل إلى نارٍ (تذكو) وتتأجّج حرقةً وتأتي الطّبيعة بحضورها لتلبية النّداء، والأمير شديد العطش لا يرتوي فيطلب المزيد ثمّ المزيد، وكان القرب والتّداني دليلاً على سموّ تلك العلاقة وقدسيّتها، وإن كان أحيانا ثمّة ما يزيد في الحرقة (القرب ،والوجد)، ويأتي هذا التّنافر والتّناقض ليقويّ من حدّة المحبّة، ودرجة الحُرقة .الأمير يغيب في عالم المحبّة الإلهية لا غير. . .

(*) يقول ابن عربي في كتاب المسائل ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948م، ص29، وقد يطلق الاتحاد في طريقة التداخل الحقّ في الأوصاف والخلق فوصفنا بأوصاف الكمال من الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة وجميع الأسماء كلّها وهي له، ووصف نفسه بأوصاف ما هو لنا من الصورة والعين، واليد والرجل والذراع والضحك والنسيان ... وأمثال ذلك مما هو لنا، فلما ظهر تداخل هذه الأوصاف بيننا وبينه سمينا ذلك اتحاد الظهور. وقال: أنا من أهوى ومن أهوى أنا.

ب. الشَّبكة الدّلاليَّة الثَّانية:

تتألَّف القصيدة من عشرة أبياتٍ على وزن الطَّويل والذي تفعيلاته (فعولن، مفاعلين، فعولن، مفاعلن) مكرَّرة/ وعلى نسق قافيةٍ موحدةٍ وروي واحدٍ (نونيه) مطلقةٍ وموصولةٍ، وافقت فيها القصيدة الطريقة الكلاسيكيَّة في النَّظم العربي.

أمّا من حيث الكمّ اللُّغوي فقد حوت على ما يزيد عن العشرين فعلاً من أوَّل بيتٍ إلى آخره بينما الأسماء فهي حاضرةٌ بقوةٍ في النّص وقد غلَّبها الشَّاعر، ولو أخذنا البيت الأول كمثالٍ، قد ضمّ سبعة أسماءٍ مقابل فعلين فقط، وهذه سمة تتكرَّر في قصائده لنزوع الأمير إلى الثَّبات والإستقرار بحكم رزانته وقوّة شخصيَّته.

وهذا التّكرار الملفوظ في (يزداد، زدت) (الحبّ، المحبوب)، (حشو، أحشاء) . . . كلّها تدّل على تلك الصُّورة الإيمائيَّة الخياليَّة التي تجلى عليها الحبّ في لحظاته الفيوضية. أمّا التَّراكيب الصُّوفية فكانت حاضرةً في هذا النص (لواعج، شرب، القرب، وجد، عرفان، الحبّ، المحبوب، . . .) كلّها تدل على الإرتقاء في الأحوالِ والمقاماتِ تحرّقاً بنارِ المحبّةِ، تحقيقاً للعلم والمعرفة عن طريق التَّجلّي في لحظة من لحظات الشُّهود.

دلالة الواحدِ والمتعدّد وشفراته:

إنّ الحديث عن الواحد والمتعدّد في الشّعر الصُّوفي يستوقفنا عند إثارة فكرة (وحدة الوجود) التي وضع لبناتها ابن عربي وكان ممّن روّج لها من خلال أشعاره وكتاباته "فقد كان باطنيا . . .وذهب إلى أنّ الوجود كلّه واحدٌ وأنّه ليس إلاّ مظهراً للذَّات الإلهية، فالأديان المختلفة

كانت في نظره متكافئةً"[1] . فهو الذي قال:"سبحان من أظهر الأشياء وعينَها"[2]وقوله:" أصل الأصول الكشفي، هو وجود ربٍّ في عين عبدٍ"[3] وقوله:"سبحان من يكلّم نفسه بنفسه في أعيان خلقه"[4]، فالوحدة تعني الحقيقة الوجوديّة التي تتوحّد في كُنهِها، لكنّ صفاتها وأسماءها تجعلها تتعدّد "فالوجود مطلقاً من غير تقييد، يتضمّن المكلّف وهو الحق تعالى، والمكلّفين وهم العالم"[5] وهذا ما يعنيه قول المتأخّرين بوجود الله في كلّ شيء "فإنّ الإله المطلق لا يسعه شيء: لأنّه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها قافهم والله يقول الحقّ وهو يهدي السَّبيل"[6] .

وقد تتعدّاها إلى فكرة الإتّحاد والتي تعني الإمتزاجَ بين الذّاتين الإلهية والهيولية "ومن الحقّ أن جعل الإنسان إنسان عين الله – سبحانه- صورة شعرية جميلة"[7]، غير أنّ بعضهم وقف من المسألة موقفاً مغايراً ينبني على التّوحيد بالمفهوم الدّيني الفقهي . "فقد سئل الواسطي عن الكفر بالله أو لله فقال الكفر والإيمان والدُّنيا والآخرة من الله وإلى الله وبالله والله من الله ابتداءً وإلى الله مرجعاً وانتهاءً وبالله بقاءً وفناءً والله ملكاً وخلقا"[8] والمعنى ذاته أكدّه هذا القول:" قال الجنيد : سئل بعض العلماء عن التّوحيد فقال هو اليقين، فقال السّائل: بيّن لي ماهو ؟ فقال: هو معرفتك أنّ حركات الخلق وسكونهم فعل الله عزّ وجلّ وحده لا شريك له فإن فعلت ذلك فقد وحّدته"[9] .

---

(1) محمد ثابت الفندي، أحمد الشناوي، ابراهيم زكي خوشيد، عبد الحميد تونس، دائرة المعارف الإسلامية، م1، ط 1933م، ص233.
(2) محمود محمود الغراب: شرح كلمات الصوفية في الردّ على ابن تيمية، مطبعة نصر، دمشق، ط2، 1993م، ص468.
(3) نفسه، ص 468.
(4) نفسه، ص 468.
(5) نفسه، ص 468.
(6) ابن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، تحقيق، أبو العلا عفيفي، الطبعة غير متوفرة، ص226.
(7) د.عصام قصبجي: وحدة الوجود عند ابن عربي بين الفكر والشعر عن مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد:80، ص02.
(8) القشيري: الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، ص11.
(9) الرسالة القشيرية، ص 11.

إنّ الشّاعر الصُّوفي في كثير من صوفياته يرسم صورة توحّد الذّات الموجودة إذ أنّ الوصول إلى الوحدة المطلقة لا يتمُّ إلاّ بالذّوق والكشف[*] لذلك اصطلح على نعته (بعلم التّحقيق) أو (العرفان الصُّوفي) يبلغ من خلاله الصُّوفي أعلى مراتب التّجلّي الإلهي، وتعتبر فكرة (وحدة الوجود) من أغرب المذاهب لأنّها تأسّس لوحدة الحقيقة الوجوديّة بين الكائنات جميعاً وهذا يعني كينونة الذّات الإلهية في صور الموجودات "فعين الممكنات باقيةٌ على أصلها من العدم وأنّها مظاهر للحقّ الظّاهر فيها، فلا وجود إلاّ الله، ولا أثر لها فهي أشبه شيء بالعدّ، فإنّه معقول، ولا وجود له، وحكمه سائرٌ ثابتٌ في المعدودات والمعدودات ليس سوى صور الموجودات كانت ما كانت . . . "[1] .

بينما فكرة الاتّحاد[*] تعني تصيير ذاتين واحدة، وهو حال الصُّوفي الواصل، ويقال أيضا هو شهود وجود الحقّ الواحد المطلق من حيث أنّ باقي الموجودات تنعدم في ذواتها بوجوده "فالحقّ وإن كان هو الوجود الظّاهر بصور ما هي المظاهر عليه، فما هو جنسها فإنّه واجب الوجود لذاته، وهي واجبة العدم لذاتها أزلاً"[2] ومنه نستكشف تداخلاً شديداً بل غموضاً أشدُّ يطبع هاتين الفكرتين "ممّا كان مدعاةً إلى التهجّم على مؤلّفات ابن عربي فقد كان الفقهاء قد اتّهموه بنشر مذاهب الزّنادقة كمذهب الحلول، ومذهب الإتّحاد"[3] لكن مع قليل من التّدقيق يمكن التّفريق بينهما من أنّ الإتّحاد يعني اتّحاد الخالق والمخلوق على أن يحتفظ بكلّ منهما على صفاته واستقلاليّته فهو اتّحادٌ

(*) أورد الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص 346 أنّ **المكاشفة:** درجتها في النهايات، شهود أحدية الذات في صور الصفات، وفي مقام البقاء بعد الفناء،
وهي عند الهروى في منازل السائرين غلى الحق عزّ شأنه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، ص40: هي مهاداة السر بين متباطنين وهي بلوغ ما وراء الحجاب وجودا.
وعرّفها د. حسن الشرقاوي في معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987م، ص242 وهذا بلفظ **الكشف** أنّه يستعمل في المعنويات والحسيات، كما يقال عند الصوفية كشف عنه الحجاب أي حجاب الظلمة فرأى الحقائق فهي مكاشفة لا بعين بصر، ولكن بعين بصيرة

(1) محمود محمود الغراب: شرح كلمات الصوفية في الرد على ابن تيمية، مطبعة نصر، دمشق، ط2، 1993، ص472.

(*) ذكر ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي، ط1، دائرة المعارف العثمانية 1948م، ص13: الاتحاد تصيير الذاتين واحدة ولا يكون إلاّ في العدد وهو حال.

(2) المرجع السابق، ص 473.

(3) محمد ثابت الفندي: أحمد الشنتناوي، ابراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد تونس: دائرة المعارف الإسلامية، م1، ط 1933م، ص235.

روحي لا محسوس، ثمّ أنّ البحث فيها يدفعنا إلى الأصول (الأفلاطونيّة الحديثة) ففي العصور الأولى للمسيح (عليه السّلام) ظهر في الاسكندريّة المذهب المعروف بالأفلاطونيّة الحديثة، وكان لهذا المذهب أثر كبير في فلاسفة المسلمين وعلماء الكلام وخاصّة المعتزلة والصُّوفية"[1] .

وعليه (فوحدة الوجود) كنظريّة فلسفيّة ربّما ترجع إلى عصور قديمة "يقول مارغليوث: من المحتمل أن تكون فكرة وحدة الوجود قد وصلت إلى الإسلام من مصدر خارجي"[2] غير أنّ ابن عربي الذي تنسب إليه هذه النّظرية يؤكّد "بأنّه لا يدين بالإله الذي صوّره النّاس في مختلف أنواع العصور في معتقداتهم وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم أن يخلو من الصّفات، فإنّ إله المعتقدات في نظره من خلق الإنسان يتصوره كلّ حسب استعداده وحظه من العلم، والتّرقي الرُّوحي، أمّا إله ابن عربي فهو إله فلاسفة وحدة الوجود جميعًا، فلا صورة تحصره، ولا عقل يحدُّه، أو يقيّده لأنّه المعبود على الحقيقة في كلّ ما يعبد، المحبوب في كلّ ما يحب"[3] ويعتبر أفلاطون[*] من الذين تكلّموا في فكرة (الوحدة) التي حصر منها الكثرة على عكس (وحدة الوجود) التي توحّد بين اثنين في ذات واحدة، بل أنّها تصيّر العمليّة تبديليّة، الواحد في الكثرة، والكثرة في الواحد، والفكر الأفلاطوني في الوحدة يخالف تماماً ما عليه جمهورُ المسلمينَ، فلمّا كان المتكلّمون يقولون بوحدة الذّات الإلهية، جاء المتصوّفون وقالوا بوحدة شاملة بكلّ شيء وإن كان الأوّلون يقولون بفعل الله في كلّ شيءٍ، قال الآخرون بوجود الله في كلّ شيءٍ، والقول بهذه الوحدة في الوجود يعني ظهور الله تعالى في العالم وفي الإنسان، ولا وجود إلاّ للحقّ دون سِواهُ، وهذا القول الذي جاء به ابن عربي هو

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969، ص128.
(2) عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجبل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993م، ص46.
(3) المرجع السابق، ص95.
(*) أورد أبو الفرج إسحاق الوّراق في كتاب الفهرست تحقيق رضا –تجدد طهران 1971، ص306.
أفلاطون بن أرسطن ومعناه الفسيح عاش إحدى وثمانين سنة وعنه أخذ أرسطاليس، وبقراط، توفي في السنة التي ولد فيها الاسكندر من مؤلفاته: كتاب السياسة، كتاب النراميس، كتاب المناسبات، كتاب التوحيد، كتاب الحسّ واللّذة.

سبب الهجوم عليه وتَكفيره من بعض خصومه ،والخلاصة أنّ وحدة الوجود هو التَّصوّف المبني على القول بأنّ ثَمَّة وجوداً واحدا فقط هو وجود الله، وابن عربي – كما أسلفنا – أوّل من أدخل هذا المذهب إلى التَّصوّف الإسلامي يقول: "فالوحدة في الإيجاد والوجود والموجود لا يعقل ولا ينقل إلاّ في لا إله إلاّ هو"[1] ويقول أيضا: "فالأحدية معقولةٌ لا تتمكّن العبارة عنها إلاّ بمجموع ،مع كون العقل يعقلها وهي أحدية المجموع وآحاده، ألا ترى أنّ التَّجلي الإلهي، لا يصحُّ في الأحدية أصلاً، وما ثَمَّ غير الأُحديّة"[2] .

والفيض[*] حالٌ يقرنه ابن عربي بنظريّته في الوجود ما يعني أنّ الله أبرز الأشياء من الوجود العالمي إلى الوجود العيني، والتَّجلّي الإلهي الدّائم والأزليّ هو علّة وجود[**] سائر الموجودات حيث ينفي ابن عربي فكرة الممكن ليثبت فكرة بالضَّروري والممتنع التي تثبت مذهبه في أنّ الوجود واحد يقول: " إنّ الوجود ليس غير عين الحقّ، فما في الوجود شيء سواه سكون مثلاً له"[3] ويقول في موضع آخر مثبتاً الحقيقة نفسها: " . . والوجود ليس غير عين الحقّ لأنّه يستحيل أن يكون أمراً زائداً ،ليس الحق لما يعطيه الدّليل الواضح، فما ظهر في الوجود بالوجود إلاّ الحق فالوجود الحقُّ وهو أحد ، فليس ثَمَّ شيء هو له مثل"[4]، فكلّ تجربةٍ جديدةٍ إلاّ ولها آلياتها التي تستعين بها ، آليات الفكر، ومصدرها

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2012، ص 623.

(2) المرجع السابق: ج2، ص 623.

(*) يذكر د.حسن الشرقاوي في معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، ، ص228.
الفيض: بالمعنى الحسي يقال عن الماء إذا جرى في سهولة ويسر، كما يقال عن الفيض في المعنى المعنوي، ويقصد به الجرد والعطاء الإلهي...ويستخدم الصوفية لفظ الفيض بمعنى أنّ الحق تعالى بسبغ بعض نعمه على أحبائه ظاهرة وباطنة بفتح رباني...

(**) ذكر ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948م، ص05.**الوجود**: وجدان الحق في الكلام. **الوجد**: يقال وجد في الحزن، ويستخدم الصوفية الألفاظ، وجد وتواجد، ووجود بمعنى سكر وتساكر... والوجود فمن الوجد وهو فناء البشرية عند غلبة سلطان الحقيقة.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2010، ص 268.

(4) نفسه، ص 268.

المعرفة، والمنطق "وأفلاطون قد قدّس الشّعر ورفعه إلى مصدرٍ إلهي، فالشّعر عنده ليس فناً أو حرفةً. . . الشّعر وليد الإلهام الإلهي"[1].

وطبيعة التّفكير والمعرفة تتطلّب فهم السّياق اللّغوي الذي وردت به لأنّها الأداة التي بها "نفكّر ونوصل أفكارنا إلى الغير، والكلمات هي إشاراتٌ اصطلح عليها ولكنّها تنوب عن الأفكار القائمة مقام الأشياء"[2] ثم أنّ فكرة المفرد والجمع ليستا حديثتين في الفكر العربي فقد تفطّن لها اللّغويّون قبل الصّوفيّين "وفي القرآن الكريم لأوّل مرّةٍ في تاريخ اللّغة العربيّة يتكشّف السّتار عن عالم فكريٍّ تحت شعار التّوحيد"[3].

واللّغويون كان لهم باعهم الطّويل في تحديد مفهوم الجمع[*] أو التّكثير فقد نظرت جماعة منهم "إلى أنّ الجمع فكرةٌ مؤدّاها الزّيادة في المعنى تعتمد على زيادة في البناء"[4] وهاهو ذا ابن عربي يقول:

الجمع معتبرٌ في كلّ آونةٍ ... والوتر في الجمع كالأعداد في الأحدِ

هذا إلاله هو الأسماء أوترها ... تسع وتسعون لم تنقص ولم تزدِ

فالعين مجموع أسماءٍ وليس لها ... وترٌ سوى ما ذكرناه من العددِ

فليس ثمّ سوى فردٌ بعينه ... عين الكثير فلا تلوي على أحدِ[5]

---

(1) محمد حسن عبد الله:: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، ط1981م، ص47.

(2) د. حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللّغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط غير متوفرة، ص31.

(3) د. ابراهيم السامرائي: فقه اللغة المقارن، دار العالم للملايين، بيروت، ط 1968م، ص94 و95.

(*) ذكر الهروى في منازل السائرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحكبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، ص46. **الجمع**: ما أسقط التفرقة وقطع الإشارة، وشخص عن الماء والطين بعد صحة التمكين والبراءة من التلوين، والخلاص من شهود التنوية، والتنافي من إحساس الاعتلال والتنافي من شهود شهودها.
وهو عند ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948م، ص6: إشارة إلى حق بلا خلق.

(4) نفسه، ص 96.

(5) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج5، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2010، ص175.

إنّما في هذه المقطوعة دليلٌ من الأدّلة الكثيرة على التّرويج لنظريّة وحدة الوجود وما سَوْقنا لهذه المقطوعة إلاّ لتعزيز فكرة التّأثُّر التي ساقت شاعرنا الأمير عبد القادر الجزائري إلى أن يغرف من هذه المعاني الفيضيَّة في أشعار ابن عربي باعتباره أستَاذه الرُّوحي ومعلّمه الأكبر "حتى يمكن القول بأنّ الأمير امتدادٌ لابن عربي في بعض آرائه وقصائده"[1] ومنها فكرة وحدة الوجود .ولتوخّي .ولتوخّي الأمانة العلميَّة التي يتطلّبها أيّ بحثٍ كان لزامًا أن نُدليَ بدلْوِنا من إدْراجِ بعض ما جادت به قريحة الأمير عبد القادر وهو في إطار تلك المعاني الفيضيَّة والرُّؤى الرُّوحية البرزخية تعزيزاً لفكرة التّأثُّر التي ساقته إلى أن يغرف من أشعار ابن عربي . ذلك أنّ الحديث عن نظريّة وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر لم تكن لتختلف كثيراً عمّا عرفت عليه عند أُسْتاذه ابن عربي، والقصائد المعتمدة في القراءة، الغاية منها استظهار مواطن التأثُّر من خلال المصادر التي أخذ منها حديثه عن الواحد والمتعدّد، ثمّ الولوج إلى جانبه الإبداعي .

1 . يقول الأمير عبد القادر في مقطوعة بعنوان:

وحدة الوجود

أنا حقٌّ، أنا خلقٌ أنا ربٌّ، أنا عبدُ
أنا عرشٌ، أنا فرشٌ وجحيم، أنا خلدُ
أنا ماءٌ، أنا نارٌ وهواء، أنا صلدُ
أنا كمٌّ، أنا كيفٌ أنا وجد، أنا فقدُ
أنا ذاتٌ، أنا وصفٌ أنا قرب، أنا بعدُ

[1] د.عبد الله ركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981م، ص342.

كل كوْن ذاك كوْني أنا وحدي، أنا فرد[1]

أ . الشَّبكة الدّلاليَّة الأولى:

إنّ أوّل ما يلفت الانتباه أثناء تحليل هذه المقطوعة، أنّها تمثّل المرحلة العليا للوحدة، حيث تعني وجود العبد المعنوي خلالها في بحر الوجود الحقيقي، ويسامي الوجود الإنساني المحدود في أثنائها إلى سماء الوجود الإلهي اللامحدود من أن تحدث هذه العملية المتمثّلة في التّغيير في حقيقة الذّات الإلهية المطلقة وكَمَالِها اللامتناهي .

إنّ العتبة الأولى فرضت (وحدة الوجود) فرضاً وهي تعني عنده المركزيّة في القوّة، والرُّجوع إلى مصدر القوّة أو اتّحاد القُوَى المادّيَة في قوّةٍ واحدةٍ وحينها لحظة التّجليّ[*] التي أرادها الأمير أن تتجلّى في هيئة أوصافٍ وأفعالٍ .

ثمّ بروز التّكرار اللّفظي (الملفوظ) في ضمير (الأنا) (أنا) فقط للوقوف مِراراً على فكرة الواحد ، وإلغاء فكرة المتعدّد ، ومن خلال البيت الأوّل ترد الألفاظ الصُّوفية أو ما يسمُّونها بالإصطلاحات (حق، خلق)[**] ونفس النّسق يسري في الأبيات الموالية (عرش، ماء، نار، هواء، وجد ، قرب، بعد)[***] والقرب حالٌ من أحوال الأمير "فأحوال الأمير أهمّها ، حال القرب، وحال المحبّة، وحال المشاهدة"[1] .

---

[1] د. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964م، ص211.

[*] ذكر عبد الرزاق الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص173: إنّ **التجلّى**: ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب.
وهو تقريبا المعنى نفسه الذي ذكره ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله ص3: **التجلي:** ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب.
وذكر الكلاباذي في التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص 142 عن بعضهم قولهم **التجلي:** رفع حجبة البشرية.

[**] وردت الكلمتان مجتمعتان عند الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص 81 (حجة الحق على الخلق)، وهو الإنسان الكامل كآدم عليه السلام، حيث كان حجة على الملائكة.

[***] ووردت في المرجع نفسه، ص 161.**القرب**: عبارة عن الفناء بما سبق في الأول من العهد الذي بين الحقّ والعبد في قوله تعالى:﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى...﴾ الأعراف، آية 172.

إنّ التغيير الذي يحصل للإنسان بحيث يستحيل إلى إنسانٍ ربّاني بعد أن كان إنساناً فقط، وما أراد الأمير عبد القادر، الشّاعر الصُّوفي بهذه الأجواءِ العَيْنيَّة إلاّ تأكيد (الوحدة) بمنظوره هو، فحينما تكتمل تفاصيلها عند العارف يكون قد بلغ مقام التَّجلّي وحينها حقّ له أن يبلغ المُكاشَفة.

ب. الشَّبكة الدّلاليَّة الثّانية:

تتألّف المقطوعة من ستّة أبياتٍ على وزن مجزوء الرَّمل والذي تفعيلاته (مفاعلتن، مفاعلين) مكرّرة في كلّ شطرٍ وعلى نمط قافيةٍ واحدةٍ وإيقاعٍ موسيقيٍّ واحدٍ (الدالية كصوت) وهي قافيةٌ مطلقةٌ (مضمومة) لم يخالف فيها الشّاعر الطَّريقة الكلاسيكيَّة في النَّظم، حافظ من خلال المقطوعة على عمود الشّعر، ووحدة القافية والرَّوي.

كما نجد ظاهرة التّكرار الملفوظ في الضَّمير و"التّكرار الملفوظ للضَّمائر، القصد منه أن يظل لها حضورٌ قائمٌ في كلّ بيتٍ مفهوماً من جهة دلالتها على ما ينبغي أن يكون في مقابل ماهو كائن والمتمثّل في الذّات الصُّوفية"[2].

وإنْ كان الضَّمير يحمل الدّلالة نفسها في جميع الأبيات كان الإصرار على تأكيد فكرة الوحدة فإنّ فيها زيادةٌ ناتجةٌ عن امتداد في فضائه والذي لا يمكن بلوغه إلاّ من خلال الذّوق[*] والكشف.

وورد في المصدر ذاته ص94: **الماء**: أما الماء ومنها ماء القدس، وهو العلم الذي يطهر النفس من دنس الطباع وبخس الرذائل...) بينما ورد **الوجد**: في قسم الأحوال من نفس المصدر ص317، هو شعله متأججة، من نار العشق يستفيض لها الروح يلمح نور أزلي.
وذكر أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1991م، ص409، **الوجد** الخق هو ما ينشأ من قرط حبّ الله تعالى، وصدق إرادته والشوق إلى لقائه وذلك يهيج بسماع القرآن.

[1] فؤاد صالح السيّد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985م، ص148.

[2] د. مختار حبار: الشعر الصوفي القديم في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية وهران، 1997م، ص78.

[*] أورد د. حسن الشرقاوي في معجم الفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص146.أن **الذوق**: هو طريق الإيمان لأنّ الإيمان هو الذي يجمعه إلى الله، وبالله وكما يقول بعض الصوفية : من وافق الله، فهو المؤمن المتوحّد، ومن وافق الأشياء فرّقبة الأهواء.

أمّا من حيث الكمّ في الوحدات يلاحظ عدم التّناسب بين الوحدات اللّغوية (الأسماء، الأفعال) فالمقطوعة كلّها تضمُّ خمسة وعشرين إسماً دون اعتبار الضّمير المتكرّر (أنا) . أمّا الحروف والأفعال فهي غائبة، وللتّركيز على الإسم دلالته في النّص، فهو يضفي حالة من السُّكون والثبات مع انعدام الحركة في النّص.

ونجد تناظراً تماثلياً في تقابل (الصدر) مع (العجز) وقد يحمل الصّدر نفس المعنى الوارد في العجز (حق = رب، خلق = عبد) والأمير يوظّف التّقابل الضّدّي بين الأسماء (ماء≠ نار، قرب≠ بعد) وحين يتّخذ من الرّويّ (الدال) صوتا للمقطوعة، له دلالته من العزم والإقرار بربوبية الله وتوحيده في الوجود، مع تعدُّد أوصافه وأسمائه بحكم أنّه هو الخالق لكلّ ذلك، يقول ابن عربي في وصفة:

الدال من عالم الكوّن الذي انتقلا عن الكيان فلا عين ولا أثر
عزت حقائقه عن كلّ ذي بصر سبحانه جلّ أن تحظى به بشر
في الدوام بجود الحق منزله فيه المثاني ففيه الآي والسّور[1]

المقطوعة تمثّل نظرة الشّاعر الصُّوفية في "وحدة الوجود" من وجهة نظرته الفلسفيّة لا السُّنيّة، كما وردت في شعر الأمير عبد القادر، فهي عند ابن عربي تتلخّص، في أن نفس البشريّة جزءٌ من الذّات الإلهية حيث تذوب تلك الذّات البشريّة، وتغدو ذاتاً روحيةً، لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً . . . ﴾[2] .

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2010م، ص 235.
[2] قرآن كريم: سورة البقرة: الآية 30.

2. يقول الأمير أيضا:

أيا أنا، من أكون إن لم أكن أنت ويا أنت من تكون إن لم تكن أنا
ما بالكُم قلتم له، واعبد فكثّرتم، لذلك طاشَت عقولنا
إذا رفعت من بيننا العين والألف فقد رفع السرّ المفرق بيننا
وذلك حين لا أنا لك عابدُ ولا أنت معبود فزال حِجابنَا[1]

أ. الشَّبكة الدّلاليَّة الأولى:

هي مقطوعة من أربعةِ أبياتٍ لّخص فيها الأمير عبد القادر مذهبه في (وحدة الوجود) كما يفهمه هو وانطلاقاً من انتمائه إلى التصوّف السُّنّي. في أوّل قراءةٍ لها، كان النّداء أوّل ما صدّر به الأبيات مخاطبًا ذاته التي ارتفعت إلى مستوى روحاني إلاهي فقرن بين الضمير (أنا) والكينونة (أكون[*]، أكن) ولذلك دلالة نفسيَّة حيث تتجلَّى الذّات الإلهية بعد أن بلغت مرحلة الكشف.

أمّا البيت الثّاني فيه وفاء الشّاعر لنزعته الصُّوفية الممتدَّة من نظرة ابن عربي لوحدة الوجود، فهو ينفي التعدُّد (فكثّرتهم، لذلك طاشَت عقولنا) وأمّا من وقع في هذا الخطأ فهو (طيش) وإذا تدبّرت معنى الكلمة معجميًا فإنّها تعني السَّفاهة وقلّة العقل ولعلّه بذلك يقصد (الشّطح[**]، والإشتطاط) لأنّ طيش العقل يدلُّ على عدم التّحكّم فيه، ومن ثمَّ انعكس على اللّسان فكان ما كان فهو "إذن

---

(1) د. زكريا صيام: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة غير متوفرة، ص301.

(*) ذكر ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948م، **الكون**: كلّ أمر وجودي.

** ورد عند الطوسي في اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، طبعة 1960م، ص453.
الشطح: معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّته، وهاج بشدة غليانه وعلبته، وبيان ذلك: أنّ الشطح في لغة العرب: هو الحركة، يقال: شطح يشطح إذا تحرّك...فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة، لأنّها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يبستغرب سامعها".
كما أورد د.حسن الشرقاوي في معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987م، ص182. **الشطح:** حال المريد إذا زاد وجده، ولم يستطع حمل ما يريد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، شطح ذلك على لسانه، فيترجم عنه بعبارة غريبة، تتشكل على مفهوم السامعين...".

تعبير عمّا تشعر به النّفس حينما تصبح لأوّل مرّة في حضرة الألوهية. فتدرك أنّ الله هي وهي هو، ويقوم إذن على عتبة الإتّحاد ويأتي نتيجة وجدٍ عنيفٍ لا يستطيع صاحبه كتمانه، فينطلق بالإفصاح عنه لسانه"[1] بل يمكن القول إنّ "الشّطح سرّ للصُّوفي لا بدّ منه"[2]. وقد اعتبر الأمير نفي ما دعا إليه شيخه ضرباً من الطّيش.

أمّا في البيتين المواليين نجد شحذاً للقريحة الصُّوفيّة فجادت بالتّراكيب الصُّوفية (الستر، المفرق، العين معبود، حجاب)[*] ولها دلالاتها النّفسيّة في إقرار التّفرّد الإلهي والنُّزوع عن التعدّد والتّكثيرِ.

ب. الشّبكة الدّلاليّة الثّانية:

ساق الأمير هذه المقطوعة في أربعة أبياتٍ مأخوذةٍ من الدّيوان وهي على وزن واحد هو (الطويل) وتفعيلاته (فعولن، مفاعلين، فعولن، مفاعلن) وقافية موحّدة بصوت رويٍّ واحدٍ هو النُّون والقافية مطلقة (مفتوحة) موافقة لشروط النّظم الكْلاسِيكي القائم على مبدأ التّقابل والتّناظر في الوزن والفصل بين شطري البيت (صدر/عجز)، والشّاعر يلمُّ بجميع المكوّنات الشّعرية دون تفرّدٍ. ويلاحَظ أنّ الأمير عبد القادر على مستوى القول قد لجأ إلى الإخبار عن نفسه الحائرة، المتضايقة التي تبحث عن كُنْهِ الكون ووجوده، وبجلاء الحقائق تنكشف الأسرار وإنّما التّركيز على الضمير (أنا) إشارة إلى المحوريّة الذاتيّة الحائرة الباحثة عن الحقيقة المصطدمة بالزّيف والغلط.

---

(1) عبد الرحمان بدوي" شطحات الصوفية، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، ص10.

(2) نفسه، ص10.

(*) أورد د. حسن الشرقاوي في معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1987م، ص117.

الحجاب: إنّ السالك أو هذا المريد الصادق قد كشف عنه الحجاب، أي رفع عنه حجاب الدنيا، وبدت التجليات .. أي وصل إلى مقام الولاية و**الحجاب** عند ابن عربي ي رسائله، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، ص13: كل ما ستر مطلوبك عن عينك.

أمّا عبد الرزاق الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1992، ص119.فيرى أنَّ **الستر:** كلّ ما يحجبك عما يعنيك كغطاء الكون والوقوف مع العادّات والأعمال.

أمّا من حيث الكمّ من الوحدات اللّغويّة، فيظهر عدم التّناسب بين الأفعال والأسماء، إذ أنّ البيت الأول لوحده يضمُّ بين دفّتيْه، سبعة عشرة وحدةً كلّها أسماءٌ، ليس بينها إلاّ (أربعة أفعال)، بينما الأسماء تنوب عنها الضّمائر (أنا، أنت) أو الأسماء الموصولة (من) وعدم التّكافؤ هذا فيه نزوع إلى السُّكون أكثر منه إلى الحركة. أمّا الحروف كانت أو فرحظاً وهي (ستّةٌ) وبقراءة النّص نكتشف مقصديّة الشّاعر في لفته انتباهنا إلى موضوع كلامه باستعماله التّناظر التّنافري المبني على إنتاج نفس الدّلالة، من نفس اللّفظ المناظر وإن اختلف السّياق، "إن الشّعر استكشافٌ دائمٌ لعالم الكلمة واستكشافٌ دائمٌ للوجود عن طريقِ الكلمةِ، والشّاعر يتعامَل مع ذاتِه، ومع الوجود، من خلال اللُّغة، وأسلوب تعامله معها يعبّر عن مدى مقدُرته على الخلقِ "[1].

ثمّ أنّ عدم التّركيز على الأسماء بعيْنها وذكْر ما ينوب عنها من ضميرٍ أو غيره له دلالته في بناء النّص بحيث نسّجل حضورَ الثّبات وغياب الحركةِ بشكلٍ ملفتٍ للنّظر له دلالة على حالات الصّبر والرّزانة أو الهدوء كلّها صفاتٌ ميّزت شخصيّة الشّاعر الصُّوفي الأمير عبد القادر.

قراءة استنتاجيّة لصوفيّات الأمير عبد القادر الجزائري:

من خلال دراستنا التحليليّة لهذه النُّصوص المختارة من صوفيات الأمير عبد القادر، والتي تمّ اعتمادها أرضيّةً نكشف من خلالها خصائص لغته الشّعرية التّصوُّفية، ولم يكن ذلك على سبيل الحصر، فأشعاره الصُّوفية وإن كانت مبثوثةً هنا وهناك بين الديوان الذي طبع أكثر من مرّة وموافقة في التّصوّف، فهي كثيرة، رغم قلّتها مقارنةً بغيره من الشُّعراء المتصوّفين، وليس في الحكم تناقضٌ وكان مما استنتجنا مايلي:

[1] محمد ناصر: الشعر الجزائري الحديث، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1985م، ص275.

- إنّ نصوص الأمير، الشّاعر، المتصوّف، هذه تتمحور حول دوائر دلاليّةٍ ثلاثة:

1 . دائرة الخمرة (الحبُّ الإلهي) .

2 . دائرة المرأة (الحبُّ الإلهي) .

3 . دائرة الألوهية (وحدة الوجود) .

فنصوصه على العموم تضمّ بين أحضانها فضاءين، خارجي، محسوس وواقعي، وآخر داخلي معنوي إلاهي .

فدائرة الخمرة والمرأة يمكن إدارجهما ضمن فضاءٍ واحدٍ هو الفضاء المحسوس إذ يشكّل مستوى أدنى من الفضَاءِ الإلهي .

إنّ نصوص الأمير منبثقةٌ من بنيةٍ تحتيّةٍ لتتسرّب إلى بنيةٍ فوقيّةٍ، ونحن قراءً ليس المطلوب منّا استيعابُ مدلول النّص استيعاباً كاملاً، ذلك أنّ النّص الشّعري كلّ متكاملٌ يُنبىء عن صاحبه، وما النّص الشّعري إلاّ جملة من الوحدات تشكل سياقاتٍ وعباراتٍ وهي اللُّغة بمكوّناتها "مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع"[1] .

وأنّ "دي سوسير "قد "ذهب إلى أنّ الدّال يرتبط بالمدلول وأنّ اللُّغة عرفيّة بطبيعتها على نحو ما ذهب إليه د . تمام حسن"[2] .

كما أنّ المعاني في النّص تتكاثف وتزداد عمقاً، لأنّ صاحبه لا ينطلق من فكرة واضحة محدّدة، بل من حالة يعرفها هو نفسه لا غيره، ولا يخضَع في تجربتهِ للموُضوع أو الفكرة أو العقل، بل أنّ

(1) د.مجدي ابراهيم محمد ابراهيم: بحوث ودراسات في علم اللغة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة غير متوفرة، ص281.
(2) المرجع السابق، ص 281.

حدسَه هو الذي يوجّهُهُ. فالقصيدة كائنٌ له وجودهُ المتميّزُ والمستقلُّ، وهي موجودة قبل قراءتنا لها، لأنّها كلام صاحبها الذي تختفي وراءه المعاني والسّياقات. جاء في تعريف ابن مالك للكلام:

"كلامنا لفظٌ مفيدٌ كاستقم واسمٌ وفعلٌ ثمّ حرف الكلِم"[1]

ولإنّ المعاني تحلُّ من الكلام محلَّ الأبدان، والألفاظ تجري معها مجرى الكسوة ومرتبة إحداهما على الأخرى معروفةٌ"[2] حظيَتْ عند الشّاعر بالإهتمام الأوفر فهو المتصوّف الشّاعر والشّاعر المتصوّف الذي عرف بتغريده في سماوات الشّعر، وتحليقه في آفاقه الرّحبة، فاتّسعت تجربته الشّعرية وتعمّقت، وإن كان غُموضُها واردٌ ولا سيّمَا منها الجانب الصُّوفي الذي البحث بصدده.

هذا الأمر يدفع بنا حتمًا إلى الحديث عن اللُّغة الصُّوفية نفسِها التي هي لغة قد شاعت وانتشرت ثم أذهلت العوام على الرغم أنّ انطلاقتها كانَت من عند هؤلاءِ لتنتقل بشفراتهِ إلى من سَمُّوا أنفسَهم بالصُّوفية هذا وقد نبّه ابن قتيبة إلى ظاهرة التغيُّر الدّلالي للألفاظ فقال: ممّا تصنعه العامّة في غير موضعهِ"[3] ولمَّا كان كلامهم ألفاظاً داخَلتْها الإشارة والشّفرة والغموض صيّرت منه مختلفاً عن كلام العوام "لأنّ الكلام ألفاظٌ تشتمل على معانٍ تدلّ عليها وتعبّر عنها"[4].

وقد ذهب الصُّوفية في سوق هذه المعاني في حدود الألفاظ التي اتّفقوا عليها، وفي هذا المعنى يقول أبو هلال العسكري:" وينبغي أن تعرِف أقدار المعاني فتوازن بينهما وبين أوزان المسْتمعين، وبين

(1) د. حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللّغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر- الطبعة غير متوفرة، ص63.
(2) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعيين، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، ط1، 1952م، ص69.
(3) د. مجدي إبراهيم محمد إبراهيم: بحوث ودراسات في علم اللغة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة غير متوفرة، ص282.
(4) أبو هلال العسكري: الصناعيين، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، ط1، 1952م، ص69.

أقدارِ الحالات، فتجعل لكلّ طبقةٍ كلامًا، ولكلّ حالٍ مقامًا، حتى تقسّمَ أقدار المعاني، على أقدار المقاماتِ، وأقدارَ المستمعين على أقدارِ الحالات"[1] .

وفي شعر الأمير وبالتّحديد في صوفياته، أسلوبه الشّعري الذي يجسّد التّجربة الشّعرية الصُّوفية بالكلماتِ التي تُستَخدم استخداماً كيفيًّا خاصًّا، فاللُّغة الشّعرية، كما هو معروفٌ هي مكوّناتُ القصيدةِ من الألفاظ والتّراكيب والخيالِ والموسيقى والموقفِ الإنساني، والحديث عن اللّفظ كونه "جسمٌ روحه المعنى وارتباطه به كارتباطِ الرُّوح بالجسْمِ يَضْعُفُ بضعفه ويقوى بقوّته"[2] .

ففي اللّفظ (أو التركيب) يتجسّد جوهر الشّعر حينما يمارس الشّاعر كلّ طقوسه السّحرية محاولاً إعادة الوظيفة السّحرية العتيقة إلى اللُّغة. واللُّغة الشّعرية لها خصوصيّتها، فهي مجاوزةٌ وانحرافٌ وانزياحٌ، وذلك ما يُلبِسُ التّركيب معاني إذ: " أنّ الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهرِ لفظه"[3] .

والحديث يجرّنا إلى التّرجيح بين الحقيقة التي وضعت عليها التّركيبة والمجاز الذي انزاحت إليه و"الترجيح بين الحقيقة والمجاز فإنّه يعلم ببديهيّة النّظر، لمكان الإختلاف بينهما"[4] ثمّ أنّ "الحقيقة اللّفظية دلالة اللّفظ على المعنى الموضوع له في أصلِ اللُّغة، والمجاز هو نقل المعنى عن اللّفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره"[5] .

(1) نفسه، ص 135.
(2) ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907م، ص80.
(3) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص62.
(4) المرجع السابق، ص71.
(5) نفسه، ص 85.

إنّ سياق التّصوّف سياقٌ وجدانيٌّ روحي يفيض بالمشاعر والأحاسيس والإنفعالات القوّية الحادّة ولذلك فهو يحتاج الرُّموز الثّريّة الدّالة والألفاظ العاطفية الإنفعالية وظواهر تركيبيّة شتّى أكثر من احتياجه إلى الصُّورة الضّيّقة المتقاربة الحواشي، وجنوحه إلى قدر من التّصوير هو جنوح إلى صورة عاطفية توشك أن تضاهي الرّمز في ثراء دلالتها .

نظرة تقييميّة حول المقطوعات والقصائد الشعريّة من القلب والقالب (المضمون والشّكل)

أمّا فيما يتعلّق بمضامين أشعار الأمير التّصوفية والتي قمنا بدراستها وتحليلها نقول أنّها تخرج عن سياق الشّعر الذي ضمّه الدّيوان أو المواقف، حيث يلاحظ عليها خدمتها لتجربته الشّعرية الصُّوفية فصوفيّاته مهما اختلفت دوائرها، فكلّها تتمحور حول مفهوم الحبّ الإلهي[*] الذي ميّز شخصيّة الأمير والذي سخّر فيه جانباً إبداعيًا مرافعاً من خلاله عن الإيديولوجيّة الصُّوفيّة، التي يتعاطف معها بحكم إطّلاعه على ما تعرض إليه أصحابها من مضايقات، كاتّهام (الشيخ الأكبر) ابن عربي، أستاذه الأوّل بالإلحاد لعدم فهم فكرة وحدة الوجود التي نادى بها، والالتباس بينها وفكرة الحلول والتي هي من شطحات البسطامي وربّما الحلاّج، وفكرة (وحدة الوجود) عند الأمير امتدادٌ لفكر الشيخ الأكبر . لكن بفحوى ديني إيماني توحيدي، سنّي، لا يتعداه إلى النّظرة الفلسفيّة لهذه الفكرة، إذ هو وجود الله زائد العالم ، فالوجود المادي الظّاهري هو العالم المخلوق، أمّا الوجود الرُّوحي بقواه المتعدّدة هو الله وهذا المعنى ورد في موقف ابن عربي إذ يقول:

أنف الرِكاب إلى ربّ السّموات وانبذ عن القلب أطوار الكرامات

(*) أورد مصطفى صادق الرافعي في تاريخ آداب العرب، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1974م، ص 131. **الحبّ الإلهي**: هو النوع الذي يكون إلاهيا محضا تستخدم فيه المادة الشعرية للرمز عن الحقائق...وكان أصل هذا النوع من الشعر في الأندلس في أواخر القرن الثاني الهجري.
كما أورد ابن عربي في كتاب الأغلال بإشارات أهل الإلهام ضمن رسائله ص6: ومنهم من قال الحبّ سرّ إلاهي يعطي في كلّ ذات على حسب ما يليق بها.

واعطف بشاطئ وادي القدس مرتقبًا واخلع نعاليك تحظى بالمناجاة
وغب عن الكون بالأسماء منصفًا حتّى تغيب عن الأوصاف بالذّات
ولذ بجانب فردٍ لا شريك له ولا تعرّج على أهل البطالات~
بل صمّ، وصلّ وفكّر وافتقر أبدا تنل معالم من علم الخفيات
فقد قضى الله بالميراث سيّدنا لكل عبدٍ صدوقٍ ذو وتقيات[1]

كما نجد في صوفيات الأمير مبدأً آخر لا يقل أهمية عن الأوّل، هو الحبُّ الإلهي "فقد ملأ الأمير قلبه معرفةً بالله وهيامًا بمحبّته، هذه المحبّة الإلهية التي عرف حلاوة مذاقها ونعمة عطائها وهي محبّة ملكت عليه قلبه فاشتعلت فيه نارُ الشّوق. . .إلى معرفة الحبيب"[2] فنسي كيفية الإبتعاد عنها، يقول الأمير في هذا المعنى:

يقولون لا تنظر سعادا ولا علوا وعد من الآثار واقصد لمن تهوى
فإنّك مكلومُ الفؤاد منيّمُ أخو جنّةٍ بل منها داؤك ذأدُوا
وقد ملك الليل البهيم تحرّقا كأنّك ملسوع وحالك ذا أسوا
فقلت أراني ما أراني غير من سبا فؤادي ومن قد ضاعف الضرّ والبلوى
نظرت إليه والمليحة تحسبن نظرت إليها لا ومبسمة الأضوى
ولكن جمال من أحبّ تبدّى لي فها أنا ذا أبدي إليه به الشكوى
فقل للذي ما ذاق طعم شرابنا ولا خاض بحرنا حقيقيا ولا دعوى[3]

وما تجدر الإشارة إليه أيضا في سياق المضامين أنّ نصوص التّصوّف في ديوان الأمير يكتنفها الغموض وتعتريها الغرابة اللّذان لم يأتيا اعتباطاً أو صدفةً، إنّما هو غموض مقصود، يعتمده الأمير كَيْ

(1) ابن عربي: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948م، ص36 و37.
(2) د. فؤاد صالح السيّد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوّفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985م، ص102.
(3) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، ص102.

يعبّر من خلاله عن نزعته الصُّوفية، ومواقفه الفكرية وتجلّياتها الفيضيَّة والتي تعدُّ امتداداً لتلك عند (محي الدين بن عربي) وحتَّى يبق وفيا لنهج الأوّلين من أهل التَّحقيق، وربّما كان مردّ هذا الغموض "أنّ غزل الأمير لا يرسم صورةً للمحبوب. . "[1] كتلك الصُّورة الشّعرية عند ابن فارض أو غيره؛ هذا الغموض يصيّر من النّص قنبلةً قابلةً للتَّفجير في أي لحظات الزَّمن إلى دلالاتٍ لا متناهية "لأنّ الغموض في الأدب الصُّوفي هو أحد خصائصه الأساسيَّة والرئيسيةَ"[2] وتعطيها قابليَّة التَّأويل إلى معاني متعدّدة من خلال "إظهار باطن اللَّفظ"[3] حيث وردت الألفاظ مشحونةً بدلالاتٍ لأنّ "وراء علم الظَّاهر، علم الباطن وهو لا يفهم من الوضع اللّغوي للكلمات، ولا من البراهين المنطقيَّة، إنّما يفهم عن طريق الإلهام والمكاشفة"[4] .

أمّا القالب الشّعري لصوفيات الأمير المعتمدة في الدراسة تجلَّى فيه إخلاص الشَّاعر للقصيدة العربيَّة العموديَّة كأساسٍ لبناء أشعاره مع اعتماد بحوراً شعريةً عتيقةً، نظم على منوالها الشُّعراء القدامى، يعدُّون من الفحول، وقد كان لها من السَّعة حيث دفعت الشَّاعر الأمير عبد القادر إلى التَّعبير عن حالاته النَّفسية وأحاسيسه الفيضيَّة العارمة تعبيراً ووفاءً للتَّجربة الصُّوفية أيضا "والقالب يكون وعاءً كالذي تفرغ فيه الأواني ويعمل به اللين والآجر. . . فلهذا احتمل القالب أن يكون لفظا مرّةً ومعنى مرّة"[5] "فالألفاظ قوالبٌ للمعاني وقوافيه معدّة بمبانيه والسّجع يشهد بهذه الرّواية"[6] .

وهذا من خلال قصائده الصُّوفية نلخّص خصائص بناء الشَّكل الأساسيَّة كمايلي:

---

(1) د. عشراتي سليمان: الأمير عبد القادر، مدخل إلى تحليل الخطاب الشعري، دار الغربة للنشر والتوزيع، ط2002، ص 102.
(2) د. عبد الحميد جيدة: الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1980م، ص103.
(3) ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص62.
(4) د. أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، ص 249.
(5) ابن رشيق القيرواني : العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907م، ص 82.
(6) نفسه، ص82.

أ. **البناء العمودي للقصائد**: وهو البناء الذي يعتمد الصّدر والعجز فقد نظم- كما سبقت الإشارة إليه- على عدّة بحور شعرية.

ب. **الإيقاع**: حيث يعتمد الأمير البنية الإيقاعيّة الداخليّة (الموسيقى الداخلية) والتي تتّخذ من اللّفظ، الرّمز، المصطلح الصّوفي لأحداث تلك النّغمات المتتالية أحياناً والمتراصّة أحياناً أخرى، ذات الوقع الجادّ، وذات الوقع العذب "وإنّما الشّعر ما أطرب وهزّ النّفوس وحرّك الطّباع"[1] والتي تساهم كثيرًا في إنارة رؤية الشّاعر وتجربته الفنيّة ثُمّ نزعته الصُّوفيّة فـ"البليغ من يحرّك الكلام على حسب المعاني ويخيط الألفاظ على قدود المعاني"[2] و"الألفاظ في الأسماع كالصُّور في الأبصار"[3]. والتّجربة الشّعرية التّصوُّفية الأميرية يغلب عليها طابعٌ تساؤليٌّ يقول:

أيا أنا من أكون إن لم أكن أنتَ ويا أنت من تكون إن لم تكن أنا ؟[4]

ويقول في موضع آخر:

وأين الذي فوق عرشٍ علا ومن هو في أسفل الأرض عو؟
ومن أينما كنّا معنا يكن ومن تجول في صور فاسمعوا ؟[5]

كما يقول:

وأين تسمية لي باطنا إذا كان هذا هو النّفعُ
فهل من دوا لهذا العضال ولا من تجير ولا يدفعُ[1]

(1) المرجع السابق، ص83.
(2) نفسه، ص 83.
(3) نفسه، ص 83.
(4) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م.
(5) نفسه، ص 127.

ويقول أخيرا:

فكنّا في قبضة مقيّدٍ ومحصورٍ فأين لو شئنا ولو أردنا فيه تحيُّز[2]

ولجوءَهُ إلى التّكرار إذ أنّ "كثيراً من الألفاظ يقصد الشّاعر إلى تكرارها في حشو الأبيات لخلقِ الإيقاع الثّانوي المتغيّر الذي ينسجم مع أمواج وحدة الشُّعور المتدفّقة في القصيدة"[3] .

ومنه قوله:

وما لحن إن حقّقت بالغير والسّوى هويته سمعي هويته البصر

هويته عقلُ هويته قلبي هويته كلّي لا تبقي ولا تذر

هويته رجلي هويته يدي هويته نفسي وأنّني ما ذكر[4]

حيث ورد تكرار لفظة (هويته) وهو تكرار لفظ بعينه ويدعى تكرارا ملفوظاً إذ "لا يجب للشّاعر أن يكرّر إسماً إلاّ على وجه التشوُّق والإستعذاب إذا كان في تغزُّل ونسيب"[5] والشّاعر في موقف من الحبّ الإلهي أو لنقلٍ من الغزل الصُّوفي فهو غزلٌ يطلُّ علينا بنفس عَابِدَةٍ، ناسكةٍ متصوّفةٍ. فالألفاظ "التي قصد الشّاعر ترديدها ترديداً فنياً إلى خلق إيقاعٍ معيَّنٍ في جزءٍ معيّنٍ من القصيدة، قد يطول وقد يقصر"[6] .

ثمَّ اعتماده القصيدة العموديَّة ذاتَ المصراعين المتوازيين عروضيا ينتهي فيها كلّ بيتٍ بقافيةٍ تتردَّد في جميع الأبيات، حشد من خلاله كلّ القيم الجماليَّة الشّكليَّة لهذه المقطوعة أو تلك

(1) نفسه، ص126.
(2) المرجع السابق، ص124.
(3) د. مختار حبّار: الشعر الصوفي القديم في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1997م، ص 75.
(4) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص124.
(5) ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج2، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1907م، ص206.
(6) د. مختار حبّار: الشعر الصوفي القديم في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1987م، ص75.

القصيدة. والأمير بهذه البنية الشّعرية والإيقاعيَّة، يستدعي لغة الشّعر فتستجيب لطبيعته الإنسانيَّة وأحاسيسه المرهفة ويتحقَّق لديه الوفاء للطبيعة الشّعرية الصُّوفية.

ج. التَّفعيلة العروضيَّة:

وهي صورة من صور النّظام الإيقاعي الكلاسيكي التي اعتمدها كبار الشُّعراء و"لاشكَّ أنّ الخليل بحسّه الرّياضي قد شكَّل المقاطع العروضيَّة تشكيلاً يخضع لمبدأ التَّوافق والتَّبادل"[1] . . . .

وقد حدَّدها العروضيُّون في تآلف عددٍ من الحركات والسَّكنات وفق نسقٍ معيَّنٍ حيث أنّه "مع تشكيل هذه المقاطع وقولبتها في وحداتٍ عروضيَّةٍ عرفنا مفهوم التفَّعيلة"[2] ولم يتخلّ الأمير عن هذا السَّبيل الموسيقى بحكم أنّه بقي وفياً في صوفيَّاته للنّظام الشّعري المعهود عند (محي الدين بن عربي) وغيره من المتصوّفة. إذ أنّ "التَّفعيلة هي النَّواة الموسيقيَّة للبيت الشّعري، بل هي النَّواة الموسيقيَّة للقصيدة العربيَّة"[3]، ثمَّ أنّ بدويّة الشَّاعر واعتزازه بهذا الإنتماء كان محفزاً قويّاً في سلوك النّظام الموسيقي ذي المصراعين إذ "ينقسم البيت الشّعري العربي من حيث تركيبه الموسيقي إلى قسمين متساويين يعرف كلّ منهما عروضياً بالشَّطر واصطلاحاً بالمِصْراع"[4] .

(1) صلاح يوسف عبد القادر: في العروض والإيقاع الشعري، دراسة تحليلية، تطبيقية، شركة الأيّام للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 1996م/1997م)، ص36.
(2) نفسه، ص 36.
(3) نفسه، ص40.
(4) نفسه، ص40.

د . الظَّواهر الأسلوبيَّة:

إنّ صوفيات الأمير، زاخرةٌ بالمحسّنات البديعيَّة والظَّواهر الأسلوبية مثل الطِّباق والجناس، ما يضفي على قصائده تناغماً موسيقياً يتلاءم وطبيعة أحاسيسه ونفسيَّته، فقد لعبت الصُّورة الشّعرية والصُّورة الذِّهنية ـ بشكلٍ خاص ـ دورها في إثبات حضور الفيْض الرّباني والتَّجلّيات الإلهية من ذلك قوله:

عندي من العلم لبٌّ وجوهَرُهُ والنَّاس أعينهم ترنُو إلى الصَّدَفِ[1]

وفي البيت صورة ذهنية هي طباق بين (جوهر ≠ صدف) ومن الجناس قوله:

يا عظيمًا تجلّى قد تجلّى كـــلّ مجلي له مجلّى

وموضعه بين (مجلي، مجلّى)

ومن الصورة الذهنية قوله:

وشهدت أرضاً زلزلت زلزالها ألفت ما فيها والجبال دكادكُ
ونظرت أرضاً بدلّت وسماؤنا وبرزخنا حللنا وكلّ هالكُ
وشهدت صعقتنا والإله قائل الملك في اليوم ما لي مشارك[2]

والصُورة هنا إيماءٌ إلى الواردات الإلهية والتَّنزُّلات الرُّوحانية والمناسبات العلوية ذلك أنّ "التَّصوّف في جوهره نوعٌ من التَّسامي في الرُّوحانية .والصُّوفية الأخيار كانوا في الأصل من عُشَّاق الصُّور الحسّية ثمَّ، ضاقت أمامهم دنيا الحسِّ فتساموا إلى دنيا الرُّوح وهي دنيا حافلةٌ بمعاني

(1) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص128.
(2) نفسه، ص 129.

الحبّ والجمال"[1] . وللأمير صبوات في عالم الحسّ انتقل بها إلى عالم الرُّوح وارتسمت صوراً بعضها له وبعضها اقتفاءً لغيره.

هـ. الرَّمز:

هو كلّ ما أشرت إليه ممّا يبان باللَّفظ و"يعد الرمز في الأدب الصُّوفي دعامةً يرتكز عليها، وأداةً متميزةً في تبليغ الخطاب الشّعري"[2] وهو ظاهرةٌ حضاريةٌ وثقافيةٌ مارستها الشُّعوب والأمم في مراحل تطوُّرها ونموّها على اختلافها "ويقوم على تغيير اللُّغة الوضعيَّة بإيجاد علاقاتٍ لغويةٍ جديدةٍ تشير إلى مواضع لم تعهدها من قبل وهذا يؤدّي إلى تغيير مقام الكلمات. ومجرى الصياغات المألوفة بالنسبة للمَلَكَات الإنسانَية"[3] . وقد كان دَأْبُ المتصّوفة أن يبلغوا بالكلمات مبلغاً حصيناً جاوز الرَّمز إلى الإشارة بحيث "يكون اللَّفظ القليل مشارا به إلى معاني كثيرة بإيماءٍ إليها ولمحةٍ تدل عليها"[4] .

إنّ الأمير عبد القادر الجزائري لم يخرج في صوفيَّاته عن هذه القاعدة فقد وظّف عدّة رموزٍ واتخذها شكلاً من أشكال صياغة رؤيته الفنيَّة وتجربته الشّعرية نظراً للإمكانات الهائلة التي يتيحها هذا التَّعبير بالكشف عن مواقفه الذَّاتية ونزعته الصُّوفية ورؤاه الفيضيَّة ومادام "الرَّمز عندهم ينبثق من فكرة السرّ أو الباطن لكلّ شيء ظاهراً وباطناً حتى أنّهم فسّروا القرآن تفسيرا باطنيا وأوّلوا الأحاديث الشَّريفة تأويلات تنسجم مع آرائهم وأفكارهم بل ذهبوا إلى

(1) أحمد زكي: التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1938م.
(2) أ. أحمد حمزة حمادة: الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار الجزائر، ط1، 2009م.
(3) د. عبد الحميد جيدة: الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1980م، ص121.
(4) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، ط1، 1952م، ص348.

أكثر من هذا حيث فسّروا الحروف والنُّقط تفسيرات غريبة"[1] . وهكذا نرى أنّ الإشارة قد اكتسبت عند الصُّوفية دلالةً جديدةً تحمل في طيّاتها مفهوماً خاصًا لا يدرك فحواه إلاّ من طَهُر سِرّه عن الأكوان بما فيها . ومن هنا لا يسعنا القول إلاّ أنّ الشّاعر الصُّوفي أحكَم بزمام اللُّغة وَراضَها على الجرْيِ في شعابٍ مجهولةٍ وانطلق متحدثاً عن فروضٍ غيبيةٍ جلاها قلمه في معارضَ شائقةٍ فصارت وكأنّها من الحديثِ المأنوسِ .

إنّ النّماذج الشّعرية الصُّوفية المعتمدة في هذه الدراسة أردنا لها بعض الرُّموز كالمرأة والخمرة والواحد والمتعدّد، كلّ له ما يرمز إليه مما اتّفق عليه القوم، ومادامت التّجربة الصُّوفية تجربةٌ تنبض بالحياة، وهي باطنيّةٌ مفعمةٌ بالمعاني الرُّوحيّة السّامية واللّطائف المتعاليّة عن التّجربة العاديةّ التي وضعت اللُّغة المتداولة أصلاً للتّعبير عنها، لجأ المتصّوفة إلى اللُّغة الإشارية لأنّها أقدر على نقل المعاني الرُّوحية وترجمة الرُّؤى الفيضيّة، وقد توسّل الصُّوفية في كلامهم بالرّمزي وحتّى يعبّروا عمّا يخالجهم من حبٍّ إلاهّي توسّلوا برمز المرأة باعتباره أتمُّ وأكمل تجلٍّ للألوهية وللتّعبير عن الوجد الصُّوفي والتّولُّه بذلك الحبّ توسّلوا برمز الخمر باعتباره القَدح الذي يحمل تواجداتهم .

ولجأ الأمير إليهما، كغيره محاولاً سبك صوفيّاته بحيث تبرز شخصيّته المتميّزة .

[1] عبد الله ركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،ا لجزائر، ط1، 1981م، ص354.

الفصل الثّالث

العبارة الصّوفيّة وآليات فهمها

- التّمهيد
- العبارة الدُّنيويَّة والأخرويَّة وتجلِّياتها
- المدلول في عبارة الجزاء
- الحقيقة الصّوفيَّة في عبارتي الجنّة والنَّار

إلاّ إلى الله تصير الأمـــور ما أنت يا دنياي إلاّ غـــرور

أهل التُّقى لم يأمنوا كيدها مع التَّلقي فكيف أهل الفجور

"ابن عربي"

التَّمهيد:

يجدر بنا في بداية حديثنا عن التَّركيبة اللُّغوية (العبارة)، الإشارة إلى أنّ التَّجربة الصُّوفية تختلف في حضروها – عبر هذا المنفذ – اختلافاً عن الممارسة العقليَّة والفقهيَّة لما تعتمده من أساسٍ معرفي مخالفٍ و الكشف[*] والنور الإلهي الذي يخصّ الله به من يشاء من عباده "فالعبارة إذن مركَّبة من معاني الكلمات اللّغوية، كمفرداتٍ ومن معانيها النَّاشئة عن التَّركيب، ومن الإيقاع الموسيقي النَّاجم عن النَّظم، ومن الصُّور والضِّلال المنبثقة من التَّجمُّع والتَّناسق"[1] ذلك أنّ "الإنسان اكتسب خبرةً جعلته ينطق ببعض الأسماء لمسمياتٍ يعرفها ويشاهدها أمامه، ثمَّ لمسميات يشعر بها وبعد ذلك وفَّق بين هذه الأسماء، فكانت الجمل أو العبارات"[2]. وهذا يعني أنّ تكوين الجمل يأتي في المرحلة الأخيرة في اللُّغة وأنّه كان نتيجة تطوراتٍ عديدةٍ وخبراتٍ مختلفةٍ.

وعلى هذا الأساس، فهو ليس مجرّد تأمل نظريٍّ خالصٍ، وإنّما تجربة حيّة وطريق في السُّلوك تتوّج بالإعلام الرَّحماني، واقتضى أن تكون له آلياته في ذلك وقد فرضت خصوصيَّة هذه التَّجربة لغةً نوعيَّةً (سبق الإشارة إليها في الفصلين الأوَّل والثَّاني)، وأساليب تعبيريَّة وتراكيب لغويَّة "موحية على مستويين: مستوى الفن الواضح لغةً وموسيقةً ورسمًا، ومستوى التَّصوّف[**] الغامضِ لمحاً وإشارةً ورمزاً

(*) ذكر الإمام الهروي في كتابه منازل السائرين إلى الحقّ عزّ شأنه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، **المكاشفة:** مهاداة السرّ بين متباطئين، وهي في هذا الباب بلوغ ما وراء الحجاب وجودًا.

(1) د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتجب العاني وعرفانه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1980م، ص 269.

(2) د. أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، 1983، الجزائر، ص3.

(**) عرّف ابن عربي التصوّف في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1- 1987م، ص 17. فاقل **التصوّف**: الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي الخلق الإلهية وقد يقال بإزاء إثبات مكارم الأخلاق وتجنب سفسافها.

وهذه وسائل الإيحاء"[1]، هي ما يلهج بها أهل العرفان والمعرفة[***] تختلف عن تلك التي يلهجها أصحاب العقل المجرّد أو الفقهاء وعن بعض الطُّرق المعهودة في التَّعبير شاعت حولنا وتداولتها الألسنُ. وهذه اللُّغة ذات خصوصيَّةٍ مميَّزةٍ تتَّسمُ باللامباشرة والتَّعدُّد والإيحاء، لذلك ميّز الصُّوفية بين لغة العبارة، ولغة الإشارة، فعُرفوا بأهل "الإشارة" فهم "ثورةٌ على المفاهيم السَّائدة ودعوةٌ إلى تغيير الواقع المستهلك ورؤيا جديدة للكون والوجود، وعبَّروا عن ذلك بلغةٍ جديدةٍ وتعابيرَ حيّةٍ غير مألوفةٍ وتراكيبَ مولدّة تعتمد على الرُّموز الحيّة الدَّالة والصُّور المبهمةِ المدى والمعاني العميقة الغَوْرِ"[2]. فجاءت عباراتهم مشحونةً بإيحاءاتٍ جعلتها تخرج إلى ميدان الإشارة مع قوّة التَّلميح "فالإيحاء تعبير غير صريحٍ أو غير مباشرٍ عن فكرةٍ أو معنى"[3] وحينها تقف التَّجربتان الصُّوفية والشّعرية في علاقةٍ تناظريةٍ تحافظ فيها كلّ تجربة على خصوصيَّتها، فكلتا التَّجربتين تحتفي بلغةٍ إبداعيَّةٍ رمزيَّةٍ "وإذا كانت اللَّفظة موحيةً بما يثيره مدلولها اللّغوي، وجرسها، وتصويرها للحادث الذي صاحب إطلاق اللَّفظ، فإنّ العبارة الموحية تستمدُّ دلالتها من مفردات الدَّلالات اللُّغوية للألفاظ، ومن الدَّلالة النَّاشئة عن اجتماع الألفاظ وترتيبها في نسقٍ معَيّنٍ"[4]. فيكون للكلمة والعبارة معًا دوراً إثرائيًا دلالياً ينتقل بالمعنى من أُحاديَّته وتصريحيَّته إلى التعدُّديَّة والإيحائيَّة، ويكون الإدراك الخيالي هو المؤسّس لها وهذا يعني أنّ "الألفاظ في اللُّغة لها دلالةٌ معجميةٌ، هذه الدَّلالة نابعة عن المستوى الذّهني الذي يكيّف التقاطنا للتَّجربة، فيعبّر عنها في اللُّغة، وهذا المستوى مَتَسق ومطرّد ، مثلما تسبق القواعد النَّحوية وتطّرد، بل إنّ هذا المستوى الذّهني نفسه يدخل في إطار المعرفة النَّحوية العامّة التي تتوافر للإنسان، وعلى النَّظرية

---

(1) د. أسعد أحمد علي: نفس المرجع، ص 372.

(***) كما عرّف عبد الرزاق الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص363. **المعرفة**: أنّها الإحاطة تعين الحقيقة بالحقيقة على ما هي عليه وهو الترتيب نفسه أورده الهروى ص43، وجعلها ثلاث درجات.

(2) عبد الحميد جيدة: الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، ط1، 1980م، ص97 و98.

(3) د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتجب العاني وعرفانه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1980م، ص 258.

(4) نفسه، ص258.

الدّلالية . . . أن تحدّد المبادئ الدّلالية التي تتحكّم في التّأويل الدّلالي للجمل . . . "[1] . فإنّ لأهل الباطن ألفاظاً تستخدم فيما بينهم وذلك للكشف عن معانيهم لأنفسهم علاوةً على الإجمال، والسّتر على من باينهم في طريقتهم "[2] . وهو في الحقيقة الصُّوفية حقيقة وجودية تضع لبنات الفعل المعرفي بحيث يتسنّى لرجل العرفان أن يبلغ اللاّمرئي عبر الصُّورة التي "اكتملت ألواناً وظلالاً كأنّما تشاهد بالعين من خلال ما تلقيه للخيال من ظلال "[3] .

العمل الأدبي عموماً- بصرف النّظر عن الشّعر الصُّوفي- "تعبيرٌ عن تجربةٍ شعوريّةٍ بصورة حيّةٍ . . . أيّ التّعبير عن طريق الصُّورة "[4] ولا تبتعد التّجربة الشّعرية الصُّوفية عن هذا المستوى من التّعبير فالرّمز -كما أسلفنا- من آلياتها وهو "يحايل اللُّغة من بدء استعمالها ويستمرُّ معها "[5] .

وعليه، فالتّجربة الصُّوفية بكلّ سماتها وملامحها، لا تجعلها بمنآى عن الفعل الشّعري. وكان للمتصوّفة الأوائل شطحاتٌ غريبةٌ أطلق عليها فيما بعد تسمية "العبارة الغريبة" والتي كانت سبباً في اضطهاد وهلاك بعض مشاهير التّصوُّف كالحلاّج حين ذكر الإمام الغزالي تعظيمه له وحمله "ما ورد في شعره ونثره مما يوهم الحلول والإتّحاد على محامل حسنة وذكر أنّ هذا من فرط الحبّ وشدّة الوجدِ، وقد نطق كثير من الصُّوفية بمثل هذه الأقوال "[6] . هذه العبارات وصفها مؤرّخون في التّصوّف بأنّ ظاهرها مستبشع، وباطنها صحيح غير أنّ "الدكتور عبد الحليم محمود في تفسير

(1) عبد المحيد جحفة: مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، العرب، ط1، 2000م، ص100.
(2) د. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987م، ص08.
(3) د. أسعد أحمد علي: فنّ المنتجب العاني وعرفانه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1980م، ص 381.
(4) نفسه، ص 142.
(5) نفسه، ص142.
(6) د. عبد المتعال الصعيدي: القضايا الكبرى في الإسلام، دار أشريقة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة غير متوفرة، ص293.

الرسالة القشيرية يرى أنّ إشارات الصُّوفية وألفاظهم ليست غريبة إلاّ على الذين لم يخوضوا التَّجربة ولم يتذوّقوا حلاوة الطَّريق "[1] والذَّوق من الأحوال[*] .

وبعودتنا للحديث عن اللّغة أمكننا وصفها بالوَلُود، ذلك أنّها ليست مجرّد مضامين بل هي أداة للتَّعبير ومحاولة لإنشاء نمط معيشي مقبول "اللُّغة في خصائصها التبدّل والتغيير بحسب الأقوام الذين يتكلَّمون بها"[2] وبتجدُّد الوضع كان "من المنطقي أنّ التَّجربة الجديدة تبتكر لغتها الجديدة، وأنّ فيها القدرة على ذلك"[3] . فماذا عن اللُّغة الصُّوفية أو بعبارة أخرى، كيف صدرت عن المتصّوفة العبارات التي سميت لاحقا بالشَّطحات؟ وما السَّبيل الذي انتهجه المتصوّفة للهروب من هذا المأزق الغريب؟

إنّ انشغال المسلمين الأوائل بتأسيس الدَّولة في القرن الأول الهجري جعلهم بمنأى عن أزمة اللُّغة نظرا لأنّ التَّصوّف في حدّ ذاته لم يكن قد تبلور بعدُ، بكلّ ميزاته وخصائصه، حيث أنّ التَّجارب الرُّوحية مُورِسَتْ في أُطُرٍ محدَّدةٍ لا تتعدَّى أن تكون شكلاً من أشكال "الأوَّلية" مثل "أهل الصفة" أو "جماعات الزُّهاد"، اختاروا الابتعاد عن المتاع الدُّنيوي؛ أو بعض المرابطين "الذين طلَّقوا العيش الرَّفيه، واكتسوا ثياب التَّقشُّف مع "الإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زُخْرُف الدُّنيا وزينتها، والزُّهد فيها . . .والإنفرادِ عن الخَلق في الخُلوة للعِبادة، وكان ذلك عامًّا في الصَّحابة

(1) د.حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987م، ص09.
(*) ذكر الهروى في منازل السائرين إلى الحقّ عزّ شأنه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، ص35. **الذوق:** على أنّه أبقى من الوجد وأجلى من البرق وجعله درجات ثلاث: التصديق، الإرادة، الانقطاع.
(2) د. حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النقص اللّغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة غير متوفرة، ص71.
(3) د. حسن عبد الله: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، طبعة سنة 1981، ص29.

والسَّلف"[1] . ولم يكد يطلّ القرن الثَّاني وما بعده حتى "جنح النَّاس إلى مخالطة الدُّنيا، واختصَّ المقبلون على العبادة باسم الصُّوفية والمتصّوفة"[2] .

وما إن حلّ القرن الثَّالث الهجري حتى تبلور الفكر الصُّوفي، وتبلورت الرُّؤى الصُّوفية في مشاهداتٍ خاصَّةٍ ورؤى روحيَّةٍ جعلتهم يتفرّدون بأسلوبٍ تعبيريٍّ كُتب له الخصوصية، وبمفرداتٍ كانت في الأوَّل مألوفةً لتصير غريبةً فقيل عنه "شطحات صوفية"[*] "ولم يتفرّدوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يرتسموا برسمٍ من الأحوال والمقامات دون رسمٍ وذلك لأنّهم معدن جميع العلوم، ومحلَّ جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشّريفة سالفاً ومستأنفاً"[3] .

ولا يفوتنا هنا أن نذكر شطحاتٍ لكبار متصوّفة ذلك العهد أمثال: أبي يزيد البسطامي، والشّبلي، وأبي الحسن النوري، وأبي حمزة الصُّوفي والواسطي، فالبسطامي[**] كان يقول: "وددت أن قد ماتت القيامة حتّى أنصب خيمتي على جهنّم، فسأله رجل: وماذاك يا أبا يزيد ؟ فقال: إنّي أعلم أنّ جهنّم إذا رأتني تخمد، فأكون رحمةً للخلق"[4] .

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، م1، مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1967م، ص863.

(2) نفسه، ص 863.

(*) أورد السراج الطوسي في اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، طبعة 1960م، ص453. أنّ **الشطح**: عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّة، وهاج بشدة علياته وغلبته، وبيان ذلك أنّ الشطح في لغة العرب: هو الحركة ، يقال: شطح، شطح، إذا تحرك.
وقال عنه ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948م، ص3: **الشطح**: والشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رُعُونة ودعوى وهي نادرة أن توجد من المحققين.

(3) أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع، دار الكتب الحديثة، بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، طبعة 1960م، ص40.

(**) ذكر الجوزي: نفس المرجع، ص 377، إنّه كان له شطحات أخرى فهو الذي قال:" سبحاني، سبحاني، ما أعظم شأني ثم قال: حسبي من نفسي، حسبي، ، وقال أيضا: حججت أول حجّة، فرأيت البيت ثم حججت الثانية فرأيت صاحب البيت ولم أر البيت، وحججت الثالثة فلم أرى البيت ولا صاحب البيت. ويقول أبو الأسود الدؤلي:" سئل عن اللوح المحفوظ. قال: أنا اللوح المحفوظ". وقال السهلكي:" وقرا رجل عند أبي يزيد:" إنّ بطش ربّك الشديد (البروج: 12) فقال أبو زيد: وحياته أنّ بطش أشد من بطشه" وغاية ما بلغه أبو يزيد السطامي ما ذكره بن علي بن سلام بن محمد الجرجاني يقول:"دخل أو يزيد مدينة فتبعه منها خلق كشر فالتفت إليه فقال: إنّى أنا الله لا إله إلاّ أنا فاعبدوني" (طه، 14). فقالوا: جنّ أبو زيد فتركوه.

(4) ابن الجوزي: تلبيس ابليس، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، القاهقر، ط1، 2011م، ص334.

وقد بالغ البسطامي في شطحاته إلى أنّ اتّهمه ابن عقيل بالزّندقة فقد صادف أن سمع أنّه قال: "وما النّار؟ والله لئن رأيتها لأطفأتها بطرف مِرقعتي"[1].

إنّ العبارة الصوفيّة ومهما أحاط بها من انتقاد إلاّ أنّ التي سار فيها أصحابها على السُّنة ومنهاجها القويم دون زيغٍ أو مبالغةٍ كثيرةٌ وهي موضوع بحثنا عند الأمير عبد القادر من ذلك ما قاله أبو بكر الواسطي: "أدعو إلى الله على بصيرة"[2].

وقد شرحها صاحب اللُّمع مستنبطةً من كتاب الله وسُنّته فيقول: "يعني أن لا أشهد لنفسي، يعني أن لا أرى نفسي فاستقطعتم شواهدي، ومعنى آخر على بصيرة، أنّه لا يملك ضرًّا ولا نفعا إلاّ أن يتولىّ الله تعالى تقريبهما"[3].

وتتوالى العبارة الصُّوفية مستقيمة المعنى، مبتعدةً عن الرُّعونة[*] لولا أن بعضهم لجأ إليها لا حاجة لها حينما قال أبو علي الروذبادي: "علمنا هذا إشارةً فإن صار عبارةً خفي"[4]. وفي هذا الصّدد يقول ذون النون المصري:

من لاذ بالله نجا بالله ... وسرّه مُذ قضاء الله

إن لم تكن نفسي بكفّ الله ... فكيف أنقاذ لحكم الله

لله أنفاسٌ جرت لله ... لا حول لي فيها بغير الله[5]

ويذكر أيضا قول أبي حفص الشّمشاطي للخواص:

---

(1) نفسه، ص 336.

(2) السراج الطوسي: اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، طبعة 1960م، ص153.

(3) المرجع السابق، ص 153.

(*) عند أبي غربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر، آباد، ط1، 1948، ص14، **الرعونة**:: الوقوف منع الطبع وعند عبد الرزاق الكاستاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع،القاهرة، ط1، 1992م، ص 168؛ **الرعونة:** الوقوف مع خطوط النفس ومقتضى طباعها.

(4) نفسه، ص 296.

(5) نفسه، ص 318.

لقد وضح الطريق إليك قصدًا فما أحد أرادك يستدلُّ

فإن ورد الثّناء فأنت صيفٌ وإن ورد الصيّف فأنت ظلُّ[1]

قال عمر: معناه من كتاب الله تعالى، قال: "كلاّ إنّ معي ربّي سيهدين"[2] .

والخلاصة أنّ الصُوفيين في القرنين الثّالث والرّابع الهجريين قد ذهبوا بعيداً باللُّغة العاديّة والمألوفة فألبسوها لباس الغرابة حتى قيل عن بعضهم أنّهم اشتطُّوا في عباراتهم محاولين من خلال ذلك ،البَوْح عن مشاهداتهم ورؤاهم الصُّوفية، لكنّ الأمر لمن يبق على حاله تلك بعد هذا فقد تحوّلت العبارة الغريبة إلى عبارة عليها مرائحة مرعونةٍ واندفاعيّةٍ ظاهرها مستقبح وباطنها صحيحٌ فصيحٌ، ولجوء المتصّوفة إلى تلك العبارات، إنّما كان بهاجسِ الإفصاح عن معاني دقيقة بمفرداتٍ[*] لا تتعدّى أن تكون شديدة العموميّة و الإعتياديّة، وقد كان ذلك سبيل بعض المتصّوفة إذ أنّ بعض كلامهم – لغموضه وغرابته– وقف أمامه قارئوه مندهشين عاجزين عن فكّ شفراته، فهل كان الأمير عبد القادر يَتقفّى آثار العبارة الإندفاعية كسابقيه أم أنّه سار على الإقتباس من القرآن والسُّنة؟ وماهي سمات عباراته في صوفيّاته؟ .

وحتى يجد كلّ سؤال الإجابة عنه اعتمدنا خطاطةً لهذا الفصل بحثا عن العبارة الصوفية وآليات فهمها من خلال مايلي:

-العبارة الدُّنياويّة والأخرويّة وتجلّياتها .

-المدلول في عبارة الجزاء .

(1) نفسه، ص 319.

(2) نفسه، ص 320.

(*) ذكر الفشيري في الرسالة القشيرية، مؤسسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، ص من 61 إلى 64 في هامش باب تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة عدّتهم ثلاث وثمانون ، وبيان ما يشكل منها "وهذه الطائفة يستعملون ألفاظ فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والسرّ على من باينهم في طريقتهم...".

-الحقيقة الصُّوفيَّة في عبارتي الجنّة والنّار.

- العبارة الدُّنياويَّة والأخرويَّة وتجلّياتها:

كثيرًا ما نصطدم في النّص الشّعري عند الصُّوفيين بعبارةٍ شطحيَّةٍ تحمل دلالاتٍ تتعلَّق بالدُّنيا والآخرة، وهما كفّان يرتبطان بحياة الإنسان: حياة الدُّنيا، وحياة الآخرة، وكان الأمير عبد القادر واحدًا من هؤلاء الذين أرادوا الحضور للنّص الصُّوفي ضمن خضمٍّ يعجّ بفحول شعراء التَّصوّف من أمثال الغزالي، ابن عربي، ابن سبعين، وغيرهم، . . . ذلك أنّ "المعاناة الشّعرية والصُّوفية هما نفس المعاناة من كلّ وجهٍ"[1].

أمّا طريقته في توظيف هذه العبارة هي نفسها طريقة هؤلاء، بأقل حدّةٍ بحكم سنّيته، حيث اتَّسمت بنقله من المعاني الحسيَّة المادّيَّة إلى المعاني المعنويَّة مستفيضاً من ثقافة المذاهب الصُّوفية والفلسفات كافةً: "ولهذا يلمس قارئ كتابه "المواقف" تأثُّره الواضح بكلّ من أبي حامد الغزالي، ومحي الدين بن عربي"[2]، فقد احتلَّت هذه العبارة مكانتها في شعره بحكم أنّه كان يعدُّ نفسه من أهل "الإشارة"[*] حينما "جعل شعراء التَّصوف من الشّعر مقام إشارةٍ"[3] حيث لا يدرك المعنى بالتَّماهي والمجاهدة والمكاشفة ما يعني أنّ المكاشفات والخواطر التي يحصل عليها الأمير، الشّاعر، الصُّوفي، عن طريق المجاهدات والتَّرقّي في الأحوال والمقامات، لا يمكن شرحها بعباراتٍ صريحةٍ جليةٍ، وإنّما بأنماطٍ مقتضبةٍ تشير إلى معاني خفيةٍ لا يدركها إلاّ من نازل تلك الأحوال وعاش تلك المقامات "فالكلام على ضربين: ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللَّفظ وحده، ولكن يدلُّك

---

(1) عمر الديداوي أبو حجلة، نقلا عن كولن ولسن: الشعر والصوفية، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1979م، ص293.
(2) د.زكريا صيام: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة غير متوفرة، ص 51 و52.
(*) ذكر ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث العربي بمطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1948م، ص15، الإشارة: تكون مع القرب مع حضور القلب وتكون مع البعد.
(3) نور الدين دحماني: الصورة الفنية في الخطاب الشعري، الصوفي، حوليات التراث – العدد2- 2004م، مستغانم، ص30.

اللَّفظ وحده وضربٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللَّفظ وحده على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللُّغة، ثمَّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض"[1] وهذا المعنى ليس غريبا على الصُّوفيين وعلى النّص الأميري خاصَّة لأنّه قد ورد مرارًا وتكرارًا في الكتاب والسُّنة، قال تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾[2]. فالعلاقة أزلية بين الله/إنسان/جنّة/نار، في المعاني الصُّوفية الأميرية إذ "رأت التَّجربة الصُّوفية في المطلق الإلهي معنى يقترن بالمطلق الإنساني أي بصورة الإنسان/الكون، بدئيا، معنى (إله) وصورة (إنسان) ليس معنى تضاف إلى صورة بل هو معنى صورة"[3].

ولعلّ هذا المعنى كان قد أورده الرَّسول الأكرم قائلاً:"اللّهم إلاّ عيش، عيش الآخرة"[4]، وقوله كذلك:" ما الدُّنيا في الآخرة إلاّ كمثّل مَا يجعل أحدهم أصبعه في اليمّ فلْيظر بما يرجع إليه"[5].

وقال تعالى في هذا المعنى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[6].

ونحن هنا أمام مدلول عبارتي الحياة الدُّنيا، وحياة الآخرة في شعر الأمير بحيث تتنزّه عن "الشَّطح" و"الشَّطط" والاندفاعيَّة في الولوج بالمشاعر إلى درجات العرفان، خاصةً إذا علمنا أنّ مثل هذه العبارة المنحرفة قد اختفت من تاريخ التَّصوّف بعد القرن الرَّابع الهجري، بعدما دفع الصُّوفيون

(1) عبد القاهر الجرجاني: "دلائل الإعجاز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، طبعة 1981م، ص 202.
(2) قرآن كريم: سورة الأعلى، الآية 16-17.
(3) أدونيس: الثابت والمتحوّل، دار العودة، بيروت، ط2، 1979م، ص10.
(4) النووي: رياض الصالحين من كلام سيّد المرسلين ، مطبوعات ميموني للنشر والتوزيع، الرويبة، الجزائر، ط2، 1979م، ص 166. والحديث رواه أنس بن مالك، متفق عليه.
(5) نفسه، ص 166.
(6) قرآن كريم: سورة العنكبوت، الآية 64.

الثَّمن الباهض عن شطحاتهم، انتقل تدريجيا من التَّجاهل التَّام إلى القتل فكان منهم: "الحلاَّج، وعين القضاة الهمذاني، ومن بعده شيخ الإشراق شهاب الدّين السُّهروردي، هؤلاء جميعهم دفعوا حياتهم ثمناً لأقوالهم وعباراتهم الشَّطحية، فحُكِمَ عليهم بالقتل لأنّهم تفوّهوا بين أهل زمانهم بعباراتٍ مستهجنة تتعدَّى حدود المعقول وتتنافى معه في سبيل الأوامر ولتستقرَّ في زمن الغياهب.

ولمّا كان الأمير ينطلق متصوفاً من اعتقاده أنّه: " جهاد النَّفس في سبيل الله"[1]. أي لأجل "معرفة الله وإدخال النَّفس تحت الأوامر الإلهية والإطمئنان ثمَّ الإذعان لأحكام الرُّبوبية لا شيء آخر من غير سبيل الله"[2].

وهذا يعني الحضور الدَّائم مع الله في جميع الأحوال والتَّصرّفات وما يترجمه قوله هذا:

يا صاحِ، إنّك لو حضرت سَماءنا ... وقت انشقاقها حين لا تتماسكُ

وشَهدت أرضاً، زُلزِلَت زِلزالها ... ألقتْ ما فيها، والجِبال دُكَادِكُ

ونَظرت أرضاً بدلت، وسماءنا ... وبرزخنا حلَلنا وكلّ هالكُ

وشَهدت صعقنا والإله قائلاً ... الملك في اليوم مالي مشاركُ

ثُمَّ الأناقة والمهيمن يلقي من ... آياته ويقول أنت مباركُ

شهدت شيئاً لا يطاق شُهوده ... وسمعت ما لا منه يدرك دارِكُ

وعلمت أنّ القوم ماتوا حقيقةً ... فلذا أباح لهم، حماة المالكُ[3]

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، الموقف 71، ص 206.
(2) نفسه: ص 206.
(3) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص 129.

ها هو الأمير يبدأ من مذهبه السُّنّي في التَّصوّف في وصف الحياة الدُّنيا حيث "قيام السَّاعة" في عبارات " لو حضرت سماءنا وقت انشقاقها، وزلزلت زلزالها، وألقت ما فيها، والجبال دكاءك . . " .

والإقتباس كان سيّد الموقف، بحيث تُطالِعُك العبارة مقفلةً تتكشف عن ورع وتقوى . "فقد خاضت أشعار الأمير في مجال الرُّوح والغيب، وابتعدت عن نطاق التوسّل واستنزال اللَّطائف"[1] .

فالأمير قد هاجر إلى مكّة هجرة جسمانيّة تماماً مثل هجرة الرَّسول وهو معلّمه الأوّل الذي لقَّبه بأكثر من اسم وهي نعوتٌ فلا غَرْوَ إذن وهو يصف الشُّهود والتَّجلّي واللِّقاء "في أسلوب فيه تصويرٌ لهذا الموقف وفيه حركةٌ واضحةٌ وفيه تعبيرٌ عن إيمانه"[2] .

إنّ الصُّوفية بحكم ظروفهم السّيكولوجيَّة والسُّوسيولوجيَّة يخاطبون عامّة الناس لأجل هذا لا يبالغون في اختيار الألفاظ الفصيحة والعبارة المفهومة بل تستوقفنا عندهم تعابير لا تكاد تصادفها عند غيرهم من الشُّعراء أو الكتَّاب، ومردّ ذلك إلى الرُّموز التَّعبيرية، التي تتماشى مع فكرهم الصُّوفي الذي يؤمن "بالباطن" لا "بالإستبطان" فالمتصوّفة ينظرون إلى كلّ شيءٍ نظرةً باطنيةً، فكلّ شيء مؤوَّلٌ عندهم تأويلاً دينياً، وقد يكون مردُّها أيضاً إلى تلك الإيحاءات النَّاجمة عن ازدواجيَّةٍ بين التَّعبير الغير مباشر، أو كلماتٍ لها طابع الرَّمز يضاف إليها المجاز ليؤكّدوا أنّ التَّعابير الظَّاهرة، ليست هي المقصودة، وإنّما المقصود بالضَّرورة ما يكمن وراءها مما يتصل بالله والمعارف الرُّوحية العرفانية وقد يتَّفق أن نراهم يصوغون العبارات صياغاتٍ تنكرها قواعد العقل والمنطق وتستقرُّ في القلب والوجدان، فضلاً على أنّ هذه العبارات قد تغفل في عمومها قواعد النَّحو والإعراب

(1) أ.د. عشراتي سليمان: الأمير عبد القادر، مدخل إلى تحليل الخطاب الشعري، دار الغربة للنشر والتوزيع، ط2002م، ص206.
(2) عبد الله ركيبي: الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981م، ص258.

ليدبّ اللّحن في أوصالها وفي هذا السّياق يمكن أن تدرج التّعابير الفيضية عند الأمير إذ أنّه في ممارسته لشعائره تلك يأتي بها في نسقٍ تعبيريّ تركيبي محاولاً من خلاله أن يعيد للُّغة وظيفتها السّحرية القديمة "فالدّلالة على الشيء هي لا محالة إعلامك السّامع إيّاه"[1] .

إنّ التّركيب (العبارة) بناءٌ، وبناء لغة الشّعر الصوّفي يختلف اختلافاً عميقاً عن بناء لغة الشّعر عمومًا، على الرّغم من "أنّ لغة القصائد أحكم بناءًا أو أكثر تعقيداً من اللُّغة العاديّة، أو اللُّغة النّثرية، أي أنّها أدقُّ تنظيماً بدرجةٍ تتيح للشّاعر أن يستغلّ الخصائص المتنوّعة للغُّة"[2] . فالعبارات من حيث كون كلّ منها لَبِنَةً صغرى تتآزر عناصرها متفاعلةً مشكّلة التّراكيب والمعاني الشّاملة "فالتّركيب الشّعري في صميمه تركيبٌ منظَّمٌ يهدف في نظامه إلى اعتصار أقوى معطيات الكلمة في موقعها من السّياق"[3] .

وأوّل ما يلفت النّظر في صوفيات الأمير عبد القادر تعبيره عن الحياة الدُّنيا والحياة الآخرة بصورةٍ لا مباشرة تضفي على النّص إشاريةً فائقةً يقول وهو في حال غيابه إلى اللاّوجود:

أُردّد في الرُّسوم فلا أرى ... سوى من به كانت، رسوماً، وآثارًا
وأَسألها عنه، فكلّ أجابني ... بأنّه ما أراه يومًا، ولا أدري
فقلت لهم: هذا عجيب فإنّني ... ما أبصرته، إلاّ بكم متظاهرًا
عَرفته، متكلّم، ثمّ زاد في عرفاننا ... بأنّني إيّاه، ولكن منكرا
عَجبت له، كيف أخفى بظهوره ... فعيني حجابه الظُّهور، ولا انفرا
ألاّ فاعجبوا من ظاهر في بطونه ... ومن باطن، لا زال بادٍ وظاهرا[4]

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، طبعة 1981م، ص408.
(2) د. محمد حسن عبد الله: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، ط1981م، ص 189.
(3) نفسه، ص188.
(4) ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964م، ص212.

إنّ التّناول الكشفي للعبارات الدّينية كعبارتي الدُّنيا/ الآخرة، رغم ثباتها من النّاحية اللّغوية، إلاّ أنّها تتعرّض لاهتزازية تنتقل بها إلى مستوى تفجّر الشّفرة اللّغوية لتحيل بها إلى أكثر من دلالة وذلك ما يمكن نعته بالتّغير الدّلالي، فالتّنوع ناتجٌ لعوامل وأسباب تخضع "لاختلاف السّياقات التي يمكن عن طريقها التّعرف على المعنى المراد، ومن ثمّ فقد نجم عن ذلك التّوسيع الدّلالي للفظة واحدة، فأثْرت بذلك اللُّغة من خلال استعمالها الحقيقي أو المجازي"[1].

ذلك أنّ أهل الباطن، وبهذه الإشاريّة، يخرقون كلّ الحجب ويكشفون عن جوهر الحقيقة الكامنة وراءَ ظواهرَ العبادات و"العربية تعتبر أحكم اللُّغات نظاماً في أوضاع المعاني وسياستها بالألفاظ"[2]. وفي هذا المعنى نذكر قول ذي النون المصري: "إنّما دخل الفساد على الخلق من ستّة أشياء: ضعف النّية بعمل الآخرة، والثّاني صارت أبدانهم رهينةً لشهواتهم، والثّالث غلبهم طول الأمل مع قرب الأجل، والرّابع آثروا رضا المخلوقين على رضا الخالق والخامس اتّبعوا أهواءهم، ونبذوا سنّة نبيّهم (صلّى الله عليه وسلّم) وراء ظهورهم والسّادس جعلوا قليل زلاّت السّلف حُجّةً لأنفسهم ودفنوا كثيرَ مناقبهم"[3]. ولعلّ في هذا القول من المعاني ماهو مقتبَسٌ من القرآن الكريم أو الحديث النّبوي، إذ يظهر المصطلح الصُّوفي ضمن عباراتهِ أكثرَ صلةً بفهمه الدّيني وتأويله له، يقول السراج الطوسي: "ثمّ إنّ طبقات الصُّوفية أيضاً اتّفقُوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في مُعتقداتهمْ، وقَبلوا علومهُم، ولم يخالفوهم في معانيهم ورسومهم، إذ كان مجانبًا للبدَعِ وإتّباعِ الهوى، ومنوطاً بالأسوة والإقتداء، وشَاركوهم بالقَبول، والموافقة في جميع علومهم"[4]، ويقول في

(1) د. مجدي ابراهيم محمد إبراهيم: بحوث ودراسات في علم اللغة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة غير متوفرة، ص283.
(2) مصطفى صادق الرافعي: تاريخ آداب العرب، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1974م، ص227.
(3) القشيري: الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، ص102.
(4) السراج الطوسي: اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، طبعة 1960م، ص28.

موضع آخر:" وللصُّوفية أيضاً تخصيصٌ من طبقات أهْل العلمِ باستعمال آياتٍ من كتاب الله تعالى متلوَّةً، وأخبارٍ عن رسول الله (ص) مَروِيَّةً"[1] .

ولهذا يمكن القول أنّ العبارة الصُّوفية في أحيانٍ كثيرةٍ طغى عليها اللَّفظ الدّيني غير أنّ دلالاته وإيحاءاته تجعله يتقمَّص معانيَ تَتَباينُ عند الصُّوفية، فيتغيَّر المدلول جرّاءذلك، يقول صاحب اللّمع عن أشعارهم "وهذه الأشعار فيها ماهي مشكلةٌ، وفيها ماهي حليةٌ ولهم فيها إشاراتٌ لطيفة ومعاني دقيقة، فمن نظر فيها فليتدبَّرها حتى يقف على مقاصدهم، ورموزهم"[2] .

هذا المعنى قد أشار إليه أبو العباس بن عطاء وهو يقول:

إنّ أهْل العبارة سَائلونا أجَبْناهم بأعلام الإشارة
نُشير لها فيخيلها غموضًا تقصّر عنه ترجمة العبارة
ونَشهدها وتشهدنا سرورًا له في كلّ جارحةٍ إشارة
نرى الأقوال في الأحوال أسرى كأسْر العارفين ذوي الخسارة[3]

ولا يزال الأمير عبد القادر مشيرًا بعباراته الدُّنيوية والأخروية فيقول:

يا نفُس إنّ الأمرُ غيب فما تدري بما يكون الكشْف في آخر العمرِ
فإمّا بشير باللّقاء وبالرِّضى على طول عتْبٍ بالزِّيارة للزُّورِ
وإمّا بضدّ بل ولا كان ضدٌّ ذا تعالى إلاهي عن عذابي وعن ضُرِّيّ
وليس تلافٍ بل ولا ردٌّ فائت هناك ولا تجدي سوى الجبر للكَسْرِ
أليس لهذا الخطب –وتحك– شاغلُ عن الأهْل والأصحاب زيد وعن عمرُو

(1) نفسه، ص31.
(2) نفسه، ص327.
(3) د. أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفية عند الصوفية، دار جدارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن، وعالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008م، ص175 و176.

أيا سامع الشَّكوى ! ويا دافع البَلا ! ويـا منقذ الغَرقى ! ويا واسِع البـرّا
بجهت لكم وجهي بأكـرم شافعٍ محمـد المبعـوث للـــعبـد والحـرّ
لـترسل لي عند الـــوفـاة مبشّـرا برضوانك الأوفى وفـوزي في الحـشرِ[1]

وفي سياق تأويله لأهل الدُّنيا وأهل الآخرة. يقول: "اعلم أنّ النَّاس في تحوّل الحق – تعالى – في الصُّور ثلاثُ فرقٍ، فرقة تنكره في الدُّنيا والآخرة وتؤوّل الأحاديث الواردة في التَّحول في الصُّور إلى أمورٍ تليق بعقولهم وهم علماء الظاهر، وفرقةٌ تنكره في الدُّنيا وتقرُّه في الآخرة تفويضاً على مراد رسول الله (صلَّى الله عليه وسلّم) وعلى ما يليث بجلاله تعالى من غير تأويل وهم عامّة السَّلف الصَّالح، وفرقةٌ تقرُّه في الدُّنيا والآخرة من غير حلول ولا اتّحاد ولا امتزاجٍ، ولا تولد مع اعتقاد ليس كمثله شيء"[2]، فمثل هذه العبارات ترد على التَّوالي معبرّة عن حالات وجدانية (الفيض، الإيمان) ظاهرها واضح لكن في أعماقها عارفٌ يخوض عوالم الوجد، الفناء، البقاء، كلّ ذلك استدعى منه أن يطوّع اللُّغة منتقلاً بها من العادية إلى اللاّعادية "فيجد نفسه في إغراب اللُّغة وتعقيد المعنى دونما قصدٍ"[3]. فهو يؤكد "وحدة الوجود" بعيداً عن "الاتّحاد، الحلول والإمتزاج" وكان يكفيه في ذلك أن يستعين بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[4] لتصبح عباراته شاهدةً على موقفه من وحدة الوجود في شقّها الفلسفي.

إنّ مثل هذه العبارة الإشارية تمخّض عنها شعر له خصائص تفرده عن غيره، له خصوصية غموض العبارة، وصعوبة فهمها والأمير عبد القادر في كثير من الأحيان يغيب بذاته السُّفلى لينتهي إلى الذات

(1) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص114.
(2) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، ص463.
(3) د. أمين يوسف عودة : تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، دار جدار للكتاب العالمي، عمان، الأردن، وعالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008م، ص 176.
(4) قرآن كريم، سورة الشورى، الآية 11.

الإلهية حبًّا[*] وتعلّقاً بها، وما هذه اللّحظات إلاّ مقاماتٌ وأحوال، وكان الأمير يعترف بأنّه يَعْتَبر مقامَيْ، التّوبة والتّوكل من أساس سلوك الطّريقة بينما أحواله فأهمّها حال القرب والمحبّة والمشاهدة، هذه الأخيرة التي أطلق عليها إسم "الأعظم هدي" ولا تحصل إلاّ لمن حَصَلت له الهداية بالكشف والعيان، قال الكلاباذي "فمن التّجريد أن تجرد بظاهره عن الإعراض وبباطنه عن الأعواض، وهو أن لا أخذ من عوض الدُّنيا شيئاً، ولا يطلب على ما ترك منها عوضاً من عاجل أو آجل، بل يفعل ذلك لوجوب حقّ الله تعالى لا لعلّة غيره ولا لسبب سواه"[1]. ونفهم من هذا القول أنّ الكلاباذي يربط بين الدُّنيا والآخرة، ومفهوم ومفهوم التّجريد.

لقد استشعر الأمير لذّة الفناء بعد الحياة وحدث عنده يقينٌ أنّ التّعبير عن هذه الحالة لا يعد زيغاً عن الحقيقة والعقيدة، ولن يواجه بالرّفض والإلغاء بحكم أنّ الشّطح كان موضع ذلك، وإنّما يتمُّ ذلك بالصّبر على الموقف، ذلك أنّ الخطاب الصُّوفي لا يفقهه إلاّ من سلك طريقة واعتنق عقيدته (أي المحبّة الإلهية) يقول الأمير عبد القادر:

وَما لحن إن حققت بالغير والسّوى هوية سمعي هوية البصر
هَوية عقل هوية قلبي هوية كلّي لا تبقى ولا تذر
هَوية رجلي هوية يدي هوية نفسي وإنّني ما ذكر
وَما حلّني ولا حللته أنابه فكأنّني من كنت فأسمع لي واعتبر
تَعدّدت الألقاب والعين واحدٌ بما تَمرّ إلاّ الله عين الغير[2]

(*) ذكر أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين، ج5، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1991، ص260، إنّ **المحبّة**: اتباع رسول الله، أو هي دوام الذكر، أو إيثار المحبوب، وقال بعضهم: كراهة البقاء في الدنيا.
وذكر أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين، ج5، دار المعارف الطبعة غير متوفرة، ص6 و8: إنّ الحبُّ نقيض البغض، والحبّ الوداد والمحبة والمحبوب جميعا، من أسماء مدينة النبي (ص).

(1) الكلاباذي: التعرف لمذهب أأهل التصوّف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص131.

(2) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص124.

إنّ سعي الأمير للتّعبير عن تلك الفيوضات الرّبّانية الرُّوحية المجرّدة يكون فيها النّشاط التّأويلي حاضراً بقوّةٍ، كدليلٍ على امتلاك زمام اللُّغة الصُّوفية، في تجاوزه الظّاهر المادّي للرُّموز المعتمدة والغوص في الأعماق بحثاً عن المعاني الرُّوحية المقصودة، رغبةً منه في التستُّر على تجربته التي لا تكاد تختلف عن تجربة شيخه الأكبر "ابن عربي" ثمّ خشيةً وخوفاً من الرّفض الذي قد ينال النّص الصُّوفي الأميري لتهمةٍ أو لأخرى، يكون سببها الفكرة، أو اللّغة الموظّفة فيها . يقول "جون لوك" في الرّبط بين مشكلة المعرفة بقضايا اللّغة: " إذا أردنا أن نفهم طبيعة التّفكير والمعرفة، فلا بدّ قبل ذلك من أن نفهم اللُّغة التي بها نفكّر ونوصل أفكارنا إلى الغير"[1] . وهذا ما يفسّر التّباين بين مفهوم عبارتيْ الدُّنيا والآخرة عند أهل الحقّ والتّحقيق وعند العامّة من النّاس، "فالكلمات إشاراتٌ اصطلح عليها"[2] . وتكون بذلك الكلمة نائبةً عن الفكرة وهذا ما يضفي عليها خصوصيةً في هذا الموضع أو الآخر ،بينما يذهب ثورندايك (THORNDIKE) إلى أنّ "اللُّغة أداة نستعملها لإثارة عواطف لدى الغير"[3] . يقول الأمير:

ففارق وجود النّفس تظفر بالمنى ... وزايل ضلال العقل إذ أنّه الجسدُ
وما توحيدُ المقبول قولاً وإنّه ... لفعل فلا يغررك جنٌّ ولا إنسُ
وما هو إلاّ أن تصير إلى الفنا[*] ... وتُصعَق[*] ليس ثمّ روحٌ ولا حسٌّ
تشاهد[*] أحوال القيامة جهرةً ... تهيأ لك الأكفانُ والغسل والرّمسِ[4]

(1) د. حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللّغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة غير متوفرة، ص31.
(2) نفسه، ص 31.
(3) نفسه، ص77.
(*) ذكر الهروي في كتابه منازل السائرين وفي قسم النهايات، ص44: إنّ **الفناء**: اضمحلال ما دون الحق علما ثم جحدنا، ثم حقا، وهو ثلاث، درجات، بينما ذكر ص40 في قسم الحقائق أنّ **المشاهدة**: هي سقوط الحجاب بنا وهي فوق المكاشفة.
أمّا الدكتور حسن الشرقاوي فقد ذكر في معجم ألفاظ الصوفية، ص 190. **الصعق**: هو الغشية أو الذهاب أو الفناء، فالصعق دهشة، وسكر ناتج عن تجلّي أسرار الله .
(4) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة الجزائر، ط3، 2007م، ص125.

وبهذه المعاني الرُّوحية كان ابن عربي قد تحدَّث في سياق شرحه لأسماء الله الحسنى وتأويل معانيها الفيضيَّة في علاقتها بالدُّنيا والآخرة يقول في الحي حضرة الحياة:

إنّ الحياة حياة القلب لا الجسدِ ... كذاك أنزله الرحمان في خلدي

والنّاس ليس لهم سوى جسومهم ... فإنّها عندهم عليّة السنَدِ

فهالكون ولا عقل يصدُّهم ... عنها ولو أنّهم في الواضح الحُددِ

وليس عنهم رشيدٌ في تصرُّفه ... وما هم من يبيع الغيّ بالرُّشدِ

إنّ الغواية أصل عندهم ولذا ... تراهم عن جود الحقّ في حيدِ[1]

وفي شرحه للأولى في حضرة الله والأخرى (الآخرة):

والله ما الأوّل والآخر ... إلاّ لحفظ العالم الدّائرِ

فإنّه يعجز عن حفظه ... لوصفه المخلوق بالقاصرِ

فكان بالآخر حفظاً له ... ليلتقي الواحد بالآخرِ

فأمرنا دائرةٌ كلّه ... فالحق الأوّل بالآخرِ[2]

يقول شارحًا: "وانتقلت العمارة إلى الدّار الآخرة بانتقال الإنسان فعمّرت الجنّة والنّار، وما بعد الدُّنيا من دار إلاّ الجنّة والنّار، فالإسم الأول للأولى وهي الدّار الدُّنيا والاسم الآخر للأخرى وهي الآخرة"[3].

إنّ انشغال النّفس بالماديّة وانجذابها نحو الدُّنيا يجعل مهمّة الصُّوفي صعبةً في إيقاظ هاجس العرفان ولعلّ هذه المعاني قد سبق وأن وجدناها عند ابن الفارض وهو يقول:

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2010م، ص 11.
(2) نفسه، ص 23
(3) ابن الفارض، ص25.

إن أسعد الله روحي، في محبّته وجسمها، بين أرواح وأجسامِ
وشاهدت واجتلت وجه الحبيب، فما أسّى وأسعد أرزاقي وأقسامي
ها قد أظلّ زمان الوصل، يا أملي فامنن وثبّت به قلبي وأقدامي
وقد قدّمت، وما قدّمت لي عملا إلاّ غرامي، واشواقي، وإقدامي
دار السّلام إليها، قد وصلت إذن من سبل أبواب إيماني وإسلامي
يا ربّنا، أرني أنظر إليك بها عند القدوم، وعاملني بإكرامِ[1]

ففي الأبيات وصفٌ للإنتقال من الأولى إلى الأخرى والإستمرار في دار السّلام (أي الجنّة) .

يقول أبو حامد الغزالي: " فلا يتصوّر أن يحبّ القلب محبوباً إلاّ يحبّ مشاهدته، ولقاءه، وإذا علم أنّه لا وصول إلاّ بالإرتحال من الدُّنيا ومفارقتها بالموت، فينبغي أن يكون محبّاً للموت، غير فارٍ منه، فإنّ المحبّ لا يثقل على السّفرِ عن وطنه إلى مستقرّ محبوبه لينعمَ بمشاهدته، والموت مفتاح اللّقاء، وباب الدخول إلى المشاهدة"[2] .

فالرّبط بين أحوال المشاهدة والمحبّة ولقاء المحبوب (الله) تلك هي المعاني التي ردّدها الأمير في الدّيوان قاصداً بها الدُّنيا والآخرة يقول:

تجلّى له المحبوب من حيث لا يدري فأعجب به، أراه من حيث لا أرى
وغيبتي (*) به فغاب رقيبنا وزال حجاب البيت والخسم المرا
فصرت أراه كلّ حينٍ ولحظةٍ وقد كان غائباً وقد كان حاضرا
وما عرف الخلاق إلاّ بجمعه (*) لضدّين من كل الوجوه تنافرا

(1) ابن القارض: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، ط 1962م، ص 208.
(2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج5، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1991م، ص224.
(*) ذكر الهروي في منازل السائرين، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده، ط2، 1966م، ص 39 إنّ **الغيبة**: ثلاث درجات : غيبة المريد، وغيبة السالك، وغيبه العارف وفي ص 10. **السماع**: حقيقة الانتباه وهو ثلاث درجات كما ذكر الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992، ص 161. إنّ **القرب**: عبارة عن الفناء بما سبق في الأزل من العهد بين الحقّ والعبد. وفي ص 10 **الجمع**: ما أسقط التفرقة وقطع الإشارة.

وواصلي فلا تناكر بعدَ ذا وقرّبني (*) فكان سمعًا (*) وباصر[1]

إلى أن يقول:

وكم من شهيدٍ مات بالشَّوق والفنا محبٌّ لذلك الحسن لو كان قدرا

وكم من شهيدٍ للغرام مشاهدُ بعض الذي شاهدت مات فأقبرا[2]

في هذه المعاني الفيضيَّة تبلغ المحبّة غايتها وهي المشاهدة ومن وراء ذلك يظهر الشّاعر الصُّوفي محباً لمحبوبه ولا تخونة الكلمة ولا العبارة لأداء ذلك وقد قيل "إنّ كلام المرء أكثر أنواع نشاطه تعبيرًا عن شخصيته"[3] وشخصية الأمير يحتلجها إيمانٌ قويٌ يُتوّجهُ خوفٌ وورعٌ فالدُّنيا إنّما هي سلّمٌ للإرتقاء إلى الآخرة وبلوغ مقام المشاهدة، وتلك علاقةٌ أزليّةٌ جمعته بمحبوبه عندما كان الزّمن لا بداية له ولا نهاية، يقول ابن الجلاء: "أوحى الله إلى عيسى عليه السّلام، إنّي، إذا طلعت على سرّ عبدٍ فلم أجد فيه حبّ الدُّنيا والآخرة ملأته من حبّي وتولّيته بحفظي"[4].

وحينما يشرح الأمير قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[5] يقول: "إذا حمل على الميت، إنّما هو كشفٌ عن بعض المغيبات دون بعض، ولا يرفع الحجاب بالكلّية وتقع اليقضة التّامة الحاصلة بعد الموتِ في البرزخ، وهم نيامٌ في البرزخ، بالنّسبة إلى اليقضة الحاصلة في البعث والحساب، وهم في الحساب نيامٌ بالنّسبة إلى اليقضة الحاصلة في الجنّة. "[6]، ويبدو الأمير في هذا الموقف فقيهاً مفسّرًا بألفاظ صوفيّةٍ وعباراتٍ ظاهرها مألوفٌ بينما باطنها لا يتعدّى سياق المعرفة عند أهل التّحقيق، وإدراك الحقائق الرّبّانية عبر الكشف وهكذا النّص الصُّوفي الأميري مقلّداً لغيره

(1) د. زكريا صيام: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة غير متوفرة، ص 156.
(2) نفسه، ص156.
(3) د. حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللّغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة غير متوفرة، ص91.
(4) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج5، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1991م، ص 261.
(5) قرآن كريم، سورة ق، الآية 22.
(6) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، الموقف: 54، ص 179.

تارةً، مقتبساً المعنى والمنحى ومبدعاً، بحكم خصوصيّة التّجربة واختلاف الواردات الإلهية على حسب درجة العرفانية تارةً ثانيةً، فقد نراوج بين الوفاء في المعنى والمخالفة في السّياق.

عمومًا، يلمس القارئ وهو بصدد النّص الصُّوفي الأميري أنّ لغته لا يعترضها ما اعترض لغة الشُّعراء الصُّوفيين الأوائل بما فيهم شيخه "ابن عربي" من الصُّعوبة في الدّلالة، لغرابة ما جاؤوا به من طرقٍ جديدةٍ في توظيفها فاحتاجوا إلى تطوير دلالةِ ألفاظهم حتى تناسب تلك التّجربة الجديدة عليهم، بل أنّك تشعر وأنت بإزاء لغته وكأنّك أمام واحدٍ من الشُّعراء العذريين لسلاسة لغته وقدرتها على التّصوير بدّقةٍ وجمالٍ فائقين موظفاً ما أمكنه من مجازات ساهمت في إبراز تجربته الصُّوفية وتميّزها، وإن كانت الحال التي يعرض إليها بها ليست من الأحوال المألوفة المتردّدة في الشّعر العربي، إنّما هي أحوال المتصوّفة التي هي "معان ترد على القلب من غير تعمُّد منهم لا اجتلاب ولا اكتساب"[1]. بما تجمعه من جدّةٍ وغرابةٍ واختلافٍ، ولعلّ قول الصُّوفية في الفناء والبقاء ما يؤكد ذلك " في ما أقال أبو سعيد الخزاز: علامة الفاني ذهاب حظّه من الدُّنيا والآخرة إلاّ من الله تعالى"[2] وهو يسوق هذا المعنى في إطار شرحه فيقول:"معنى ذهاب حظّه من الدُّنيا مطالبة الأعراض، ومن الآخرة مطالبة الأعواض"[3].

- المدلول في عبارة الجزاء:

وقف الأمير من مصطلح الجزاء موقف الصّنديد، على أنّه سنّي في الإنتماء الصُّوفي، فقد بادر إلى تأويل مفهومه في القرآن الكريم وفق أطرٍ يقبلها المنطق ولا يرفضها العرفان وبذلك يكون قد تجاوز أهل الظّاهر وعمل على إظهار الإمكانات الدّلالية الباطنة الكامنة فيها فجعل الجزاء مرتبطاً

(1) فؤاد صالح السيّد: الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرًا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 1985م، ص75.
(2) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوّف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص144.
(3) نفسه، ص 145.

ارتباطاً وثيقاً بالخوف وأنّ عبادة الله قسمين: سعداء وأشقياء، فالسُّعداء لا خوف عليهم وجزاؤهم حسنٌ لأنّ صفتهم الخوف، وأنّ الأشقياء لا خوف عندهم . وجعل خوف السُّعداء أوّلهما، خصّ به المقرّبين وثانيهما خوف من النّار خصّ به الأبرار وهذا الإختلاف بين الفئتين جعل من الجزاء مختلفاً إذ يقول: "ولمّا كان خوف الأبرار والمقرّبين مختلفاً في النّوعية كان جزاؤهما مختلفاً في العين والماهية، فجزاء المقرّبين دخول جنّتي الذّات والصّفات، وهو جزاءٌ معنوي، ودخولٌ معنوي، حيث كان خوفهم معنوياً جزاءً وفاقا، إذ الجزاء من حسن العمل"[1] . ولقوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[2]، [2]، أمّا الجزاء الثّاني الذي خصّ به الأبرار فهو جنّتان محسوستان لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ [3] [3] ولعلّ هذا المعنى كان أورده السّلف من المتصوّفة حين يقول القشيري: "فالخوف[*] من الله هو أن يخاف يخاف أن يعاقبه الله تعالى، إمّا في الدُّنيا وإمّا في الآخرة، وقد فرض الله سبحانه على العباد أن يخافوه فقال تعالى: ﴿وَخَافُونِي إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ[**]﴾[4] .

يقول الأمير عبد القادر:

أيا نفسُ، إنّ الأمر غيبٌ فما تدري ... بما يكون الكشف في آخر العمرِ

فإمّا بشيرٌ باللّقاء وبالرّضى ... على طول عتبٍ بالزّيارة للزُّورِ

وإمّا بضدٍّ بل ولا كان ضدٌّ ذا ... تعالى إلاهي عن غدا بي وعن ضرّي

---

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، ص512.

(2) قرآن كريم: سورة الرحمن، الآية 46.

(3) قرآن كريم: سورة الرحمن، الآية 62.

(*) أورد الهروي في منازل السائرين إلى الحقّ عزّ شأنه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى التاقي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، ص 11، أنّ **الخوف**: هو الانخلاع من طمأنينة الأمن بمطالعة الخبر، وأورده ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، ص3. أنّه ما تحذر من المكروه في المستأنف.

وعرّفه د.حسن الشرقاوي في معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987م، ص132. فقال: "هو أنّ يخاف المؤمن من نفسه أكثر مما يخاف من عدوّه.

(**)قرآن كريم: سورة آل عمران، ألاية 175.

(4)القشيري: الرسالة القشيرية، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1، ص124.

وليس تلافٍ بل ولا ردّ فائتٍ هناك ولا يُجدي سوى الجبر للكسرِ
أليس لهذا الخطبِ- وتحك- شاغلُ عن الأهلِ، والأصحاب زيد وعن عمرُو
أيا سامعَ الشّكوى ويا دافع البَلا ويا منقذ الغرقى، ويا واسع البرّ
لنرسل لي عند الوفاة مبشّرا برضوانك الأوفى وفوزي في الحشرِ[1]
الحشرِ[1]

يقف الأمير أمام الجزاء بعباراتٍ مشحونةٍ بالورع عليها آثار التّصوّف السُّنّي حيث تتجلّى بعض الألفاظ الدّينيّة "الرّضى، الزُّور، عذاب، منقد، مبشرا، رضوانك" التي تضفي على العبارة لمسةً دينيةً تصوُّفية كتناقد قرأنا ما يضاهيها عند ابن الفارض وهو يقول:

فَما أنت نفس بالعلا مطمئنّةً وسرّك، في أهل الشّهادة، ذائعُ
لَقد قلت في مبدأ ألست بربّكُم بل قد شهدنا، والولا متابِعُ
فَيا حبّذا تلك الشّهادة، إنّها تُجادل عنّي سائلي، وتُدافعُ
وأجوبتها يوم الورود، فإنّها لقائلها حرزٌ، من النّار مانعُ[2]

والخوف مرتبةٌ تحضيريةٌ لحسن الجزاء في نظر الأمير، إذ كيف يعقل أن يجازى الجزاء الحسن ويكون سعيدًا من لا خوفَ فيه، و"من ذلك من ازدياد علمه، ينبغي أن يزداد خوفه من ربّه عزّ وجلّ وطواعيةً له"[3] ولعلّ ذلك ما يترتّب عنه حسن الجزاء فقد قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[4] .

(1) د. ممدوح حقّي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964م، ص200.
(2) ابن الفارض: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، طبعة 1962م، ص213.
(3) عبد القادر الجيلاني: الفتح الربّاني والفيض الرحماني، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، طبعة 2007م، ص60.
(4) قرآن كريم: سورة فاطر، الآية 10.

وعلى نفس النَّهج سار الأمير في جميع صوفيّاته ملتمساً المنحى الدّيني الذي يتناءى فيغوص به المعنى في متاهات تجعله مثار الشُّكوك وربّما الإقصاء، فعبد القادر يسْحب الألفاظ الصُّوفية على النّص الدّيني يقول الأمير:

الله أعلم، إنّ هذا لم يكن ... منّي على الأمَد الطَّويل، دليلا
كلاّ، وإنّ منيتي لقريبة ... منّي واضح في التُّراب جديلا
ورضا الإله، هو المُنى، ويكون من ... يعدي انتفاع الخلق، ثمّ طويلا[1]

فالأمير يرجو الجزاء الحسن وطمعه فيه كثيرٌ لإيمانه وخوفه، وبأنّه ميّتٌ وأنّ الله سيجازيه.

إنّ المعرفة الصُّوفية معرفةٌ ذوقيةٌ نابعةٌ عن تجربةٍ صوفية تتفردّ بالإختلاف والغموض بل التَّرميز، ولا يتأتَّى لأيٍّ كان أن يدرك شَفَراتها، إلاّ أهل العلم والعرفان، التوّاقين إلى الفوز بالدَّرجة العليا في المحبّة الإلهية وكأنّهم يطلبون المثاليَّة، ويرفضون الماديَّة المتغيّرة ولعلّ هذا ما ميزّهم عن أهل الشَّريعة، وفي هذا الفضاء خَلَقَ الصُّوفي لنفسه جوًّا عرفانياً.

يقول عبد القادر الجيلاني، "يا قوم أنتم عن قربِ موتى، انتبهوا وابكُوا على أنفسكم قبل أن يُبْكَ عليكم، لكم ذنوبٌ مزدحمةٌ على عاقبةٍ مبهمةٍ، قلوبكم مرضى بحُبّ الدُّنيا، والحرص عليها، داوُوهَا بالزُّهد والتَّرك والإقبال على الحقّ عزّ وجلّ، سلامة الدّين رأس المال والأعمال الصَّالحة هي الأرْباح"[2]. وقد أشار الأمير إلى الجزاء في معنيَيْه المتقابلين: الثَّواب والعقاب وهو يشرح قوله عزّ وجلّ: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[3] أنّ "الثَّواب فضله ورحمته لأنّ الرَّحمة بها الإيجاد

(1) د. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964م، ص124.
(2) عبد القادر الجيلاني: الفتح الربّاني والفيض الرحماني، المكتبة العصرية، صيدار، بيروت، طبعة 2007م، ص 88.
(3) قرآن كريم : سورة البقرة، ألاية 286.

والإمداد والثَّواب، وأمّا العقاب والجزاء على سيء أفعالنا فإنّما جاء من قِبلَنَا"[1] . وهذا المعنى ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾[2] وجاء وجاء في شرح قوله تعالى: ﴿وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنْ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ﴾[3] أي "أرشدوا الدُّنيا إلى الطَّيّب من القول وهو شهادة لا إله إلاّ الله"[4] .

إنّ مدلول الجزاء لا يتأتّى إلاّ من خلال إبراز الباطن وإظهاره، وكان الأمير عبد القادر يتحيّن المواقف كَيْ يبدي نظرته الصُّوفية العميقة في هذا المعنى، قال الأمير:

قيّدتم مطلقاً، لا قيد يحصرهُ ... القيد حدٌّ، وليس الله كالهدَفِ
فكيف تنكر وصف حقيقته ... نفيت ما أثبت القرآن في صُحُفِ
لولا توهُّمِ أنّ النُّقص يلحقهُ ... لما نفيت، فإنّ النّفي بعدُ يفي
الحقُّ في مشرقٍ، والعقلُ في مغربٍ ... شتّان ما بين ذا وذا، فلا تخفِ
عليك بالشَّرع، فالزم طريقتهُ ... فحيثما سار، سِرْ، وإن يقفْ فقفِ
لا شكّ أنّك يوم الحشر تنكرهُ ... إذا تجلّى لجمع الخَلق والسّلفِ[5]

والأمير في هجرته إلى الحضرة الإلهية لا يتعسّف القول ولا يتكلّفه ولم يكن من الذين يهوُون الطَّريق الوعْرَ في صياغة العبارة، بل كان تعبيره نابعاً عن إيمانٍ خالصٍ بالله، وتحقيقه الجزاء خيره وشرّه فجاء أسلوبه في أكثر من موضعٍ في الدّيوان هادئاً، ثابتاً، يعكس مذهبه في التَّصوّف الذي يعترف فيه هو نفسه بسنّيّته فيقول: " فمن أراد معرفة إله الرُّسل والأنبياء ومن تبعهم –عليهم الصَّلاة والسَّلام–

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، الموقف: 65، ص197.
(2) قرآن كريم: سورة الحج: الآية 23.
(3) قرآن كريم : سورة الحج: الآية 24.
(4) عبد الرحمان الثعالبي: كتاب العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة، ج2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2009م، ص231.
(5) د. زكريا صيام: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة غير متوفرة، ص243.

فليتَّبعْ سنَّتهم ويقفْ عند حدودِهم التي حدَّدُوها، ويقتدي بهم ظاهراً وباطناً، ويستعمل الأسباب التي وضعها كُمّل العارفين، الدّاعين عباد الله تعالى إلى معرفته على طريق الأنبياء"[1].

ومسابقة العبارة الضَّخمة سِمةٌ تعترضه في بعض قصائده ،من هذا القبيل ذلك أنّ "التَّعبير من وظائف اللُّغة الأساسيَّة، لأنّ الإنسان إذْ ينطق ببعضٍ، فإنّما يفعل ذلك لكي يعبّر، أي ليَنْقُل العواطف والأحاسيس والأفكار من الدّاخل إلى الخارج"[2].

إذن التَّصوّف عند الأمير هو، التَّذوُّق، والتَّوغُّل والعكوف العميقُ على الذّات العارفة باعتباره مرآة الكون وهو أيضا عكوفٌ على الذّات، أي مراقبة النَّفسِ والإبحارِ فيما يتجلَّى بقلبِ الصُّوفي، من رؤى ومشاهداتٍ.

إنّ الكتابة الصُّوفية عموماً هي كتابةٌ صادرةٌ من الأعماق، فهي بذلك تتأرْجح بين أُفُقَين: أمرٌ يُحَبُّ العبارة عنه وآخر لا يمكن أن تحمله اللُّغة، في حالتها العاديَّة لذلك كان الأمير وهو في جوّ تلك الفيوضات الرَّبانية يلتمس العبارات المشحونةَ بالدّلالة، ولا بأس أن نورد له أبياتاً أخرى تتضمَّن معاني الجزاء كما أرادها هو لا كما أرادتْها هي:

أيا نفسُ إنّ الأمر غيب فما تدري ... بماذا يكون الكشف في آخر العمرِ

فإمّا بشيرٌ باللّقاء، وبالرِّضَى ... على طول عتبٍ بالزِّيارة للزُّمرِ

وإمّا بضدٍّ، بل ولا كان ضدّ ذا ... تعالى إلهي، عن عذابي وعن ضُرِّي[3]

- الحقيقة الصوفيّة في عبارتي الجنّة والنّار:

(1) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005، الموقف: 173، ص 418.
(2) د. حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللّغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة غير متوفرة، ص81.
(3) د. ممدوح حقي: ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964م، ص200.

من الإشارات الأساسيَّة في النَّزعة الصُّوفية، أنّ الرُّؤية العرفانية لحقيقة الجنّة والنّار لم تظهر فجأةً عند الصُّوفي بعَيْنِه وإنّما تطوَّرت حتَّى بلغت صورتها الأخيرة عند "سلطان العارفين"، "الشَّيخ الأكبر" محي الدّين بن عربي، المعلّم الرُّوحي للأمير عبد القادر الجزائري، ولذلك تُساق أقوالٌ وحكاياتٌ عن الصُّوفية الأوائل تدّل على إدراكهم لحقيقةٍ دقيقةٍ، مفادها: الجنّة والنّار مخلوقان يكتسيانِ المعنيَيْن الظَّاهر والباطن، والإشارة هنا هي أنّ حقيقة الباطن في مدلُولها لا يمكن أن تحل محلّ ظاهرها بمعنى أنّ حقيقة الجنّة والنّار التي سنعرض لها فيمايلي، هي في واقع كلام المتصوّفة، قيمةٌ مضافةٌ للأصل بحيث لا يمكن القول بأنّ المعنى الصُّوفي لهما بديلٌ عن المفهوم الفقهي لها، فالباطن (التَّصوّف)، والظَّاهر (الفقه) يتكاملان في المعنى وهذا ما تؤكّده تلك العبارة الصُّوفية في بيان جهنّم وعذاب المخلوقات فيها والتي أوردها ابن عربي:

إنّ السَّماء تعود رتقاً مثل ما كانت وأنجُمها يزول ضياؤُهَا
هذا لينصفك المُقيمُ بأرضها وعليه قام عمادها وبناؤهَا
فأشدُّ خلق الله آلاماً لها من كان منها خلقُه فسماؤهَا
تكسوه حلّة ناره من نورها فلذاك يعظم في النُّفوس بلاؤُهَا[1]

ويشرح ابن عربي تَسْمِيتها بجهنَّم لـ "لبعد قعرها"[2] ويذهب في عباراته الغامضة في بيانه كنهَها وماهيتها يقول: "اعلم – عصمنا الله وإيّاك – أنّ جهنَّم من أعظم المخلوقات وهي سِجْنُ الله في الآخرة سجنٌ فيه المُعطلة والمشركون وهي لهاتين الطائفتين دارُ مُقامةٍ. . ."[3].

وحينما يتحدث عن الجنّة ومنازلها ودرجاتها، يقول ابن عربي:

مَراتب الجنّةِ المحسوسة انقسمتْ إلى منازِل والأعمال تطلبُهَا

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2010، ص666.
(2) نفسه، ص 666.
(3) المرجع السابق، ص666.

فَكلّ ذي عملٍ تجري ركائبُه به إليها ورُسل الله تحجبها
وجَنّة الإختصاصات التي انفهقَت للمكرَّمين جنان الورث تعقبها
نُور الكواكب كنّا نستضيء بها ونورنا اليوم لي عدن مكوكبها
فَصالح العمَل المشروع يظهرها نورًا ومن ذاته الإجلال يُكسبها[1]
يُكسبها[1]

وبعبارات لا يفقهها إلاّ أهل التّحقيق يجعل ابن عربي الجنّة منازلَ ودرجاتٍ إذ يقول: " إعلم أيدنا الله وإيّاك أنّ الجنّة جنّتان: جنّةٌ محسوسةٌ وجنّةٌ معنويةٌ، والعقل يعقلهما معاً . . . "[2] .

ويقف ابن الفارض بهذه المعاني في يائيته يقول:

جَنّة عندي، رباها أمحلَت أم حلّت عُجَلنها من جنّتي
كعروسٍ حلّيت في حِبرٍ صنع صنعاءَ وديباج خُوَي
دار خلدٍ، لم يدر في خلدي أنّه من يتأ عنها يلق غي[3]

وكما هو معروفٌ أنّ القرآن الكريم قد وردت فيه الكلمتان لتحدّد طبيعة الجزاء إمّا الثّواب، أو العقاب، فتصبح الجنّة مرادفةً للثّواب وجهنّمَ شقيقة العذاب وفي هذا الخِضمّ من التّناقضات يقف الإنسان منتظراً عرض أعماله والحكْم عليه وتسليمه رخْصة دخول إحدى الدّارين، قال ابن الجوزي في وصف الثّواب والعقاب: " يجد الطّائع الثّواب، ويجد الفاسق العذاب، ويجد المؤمن لذّة الوِصَال

(1) نفسه، ص705
(2) نفسه، ص 705.
(3) ابن الفارض: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، ط 1962م، ص15.

بالنَّظر إلى الكبير المتعال في دار الخُلْد والجلال، ويجد الكافر العذاب والنّكال والسَّلاسل والأغلال والجحيم، والخبال، وفَضَاعَة الأهْوال ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ(*)﴾[1].

غير أنّ وصف الجنّة قد ورد في كتابه عزّ وجلّ وفي أحاديث رسوله الأكْرم (صلّى الله عليه وسلّم) قال تعالى: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾[2]، وسنَسُوق باطنها رجاء رجاء تقريب الصُّورة إلى مدلولها كما أوردها الأمير عبد القادر في صوفيَّاته في الدّيوان وفي المواقف من خلالها نُبيّن تلك المُفارقة بين مفهُوميْ الجنّة والنّار وهو يعقد مقارنته فيقول:

"اعلم أنّ العباد على قسمين :أشقياء، وسعداء، والسُّعداء على قسمين: أبرارٌ أصحاب اليمين، ومقرّبون سابقون"[3]. وهذا المفهوم ورد في معرض تفسيره لقوله عزّ وجل: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[4] ثمّ مقارنته بين "النُّفوس النّاطقة والنُّفوس الحيوانيّة"[5] تأويلاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الْجَنَّةَ﴾[6].

فالجنّة دار للسُّعداء والنّار موطنُ الأشْقياء وقد خُصُّوا بالعذاب، بهذا المعنى حصَر الأمير عِرفانيتهُ في الدّارين "فمن النُّفوس من تتبيّن سعادته فتتميّز القبضتان"[7]. وهذا لقوله عزّ وجل: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ، فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا

(*) قرآن كريم : سورة آل عمران، الآية 30.
(1) ابن الجوزي :بستان الواعظين ورياض السامعين، دار حالة للطبع والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2009م.
(2) قرآن كريم: سورة البقرة ، الآية 35.
(3) الأمير عبد القادر: المواقف، ج2، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، الموقف 224، ص 512.
(4) قرآن كريم، سورة الرحمن، الآية 46.
(5) نصيرة صوالح: إشكالية التلقي في الخطاب الصوفي، المواقف للأمير عبد القادر نموذجا، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في النقد الأدبي الحديث والمعاصر، السنة الجامعية 2004-2005.
(6) قرآن كريم: سورة التوبة، الآية 111.
(7) الأمير عبد القادر: المواقف ج2، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، الموقف 330، ص 278.

يُرِيدُ، وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[1]. يقول الأمير عبد القادر في هذا الصَّدد:

أرى الذي أفناني سيخلفني بعد ... بقومٍ رسمنا فيشملُه الحدُّ
لذاك أرى إسمه بعين رسمنا ... تجيب إذا دعى لا ردٌّ ولا جحدُ
فما بالهم يدعونه عبد قادر ... ولم يبق الأقدار ماله عبدُ
لقد باد من قد كان من قبل بائدًا ... وزال خيال الظّل وارتفع السدُّ[2]

وفي مقام الخوف كان أبو حامد الغزالي قد قال: "اشْعِرِ الخوْف من قَلبك بطول الفِكرِ في أهوال الجحيم واستشعر الرَّجاء بطول الفكر في النَّعيم المقيَّد الموعود لأهل الإيمان"[3]. ومثل هذا التَّحديد لمفهومهما يدفع بنا إلى الوقوف عند ربط الدُّخول إليهما بمقام الخوف والورَع[*] ومن ثمَّ الإقبال على الأمر والإدبار عن آخر ولم يكن أبو حامد الغزال وحده من بيَّن مدلولهما، بل نجد ذلك عند جُلّ العارفين، كلّ دلاَ بدلْوِه، ممَّا خلق عنصر الإختلافِ، علماً أنّ الدَّلالة في التَّصوّف تختلف باختلاف الفيوضاتِ الواردة على الصَّوفي ودرجة تجلّي الحقيقة عنده، يقول أبوالحسن الأشعري: " إنّ الجنّة حقٌّ والنّار حقٌّ"[4].

ولعلّ من أشقّ ما يكابده الصُّوفي هو التَّوفيقيَّةُ بين استعمال اللُّغة على أصل وضعِها المتعَارَفِ عليه بين أهلها، ومطاوعتها كي تحتوي في ذاتها تلكم النَّفحات العرفانيَّة، وهو بهذا سعى جاهداً

---

(1) قرآن كريم: سورة هود من الآية 105 إلى الآية 108.
(2) الأمير عبد القادر: المواقف، ج1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، ص 96.
(3) عبد الرحمن الثعالبي: العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة، ج2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة 2009م، ص361.
(*) ذكر الهروي في منازل السائرين إلى الحقّ شأنه شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، ص13.
الورع: توق مستقصى على حذر أو تحرج على تعظيم.
ونقل الطوسي في اللّمع، دار الكتب الحديثة بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، طبعة 1960م، ص70 قول ابن سرين: ليس بشيء أهون عليَّ من الورع، إذا رابني شيء تركته.
(4) ابن قيّم الجوزية: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مكتبة الإيمان بالمنصورة، ط2، 2004م، ص14.

للتَّوفيق بين محدوديَّة العبارة ولا محدوديَّة التَّجربة، متَّخِذاً من الإشارة سلطةً قويّةً لهذه اللُّغة وهذا كلّه حتَّى يدفع بالمتلقّي إلى أن يسيَر معه في هذا الأفق الرُّوحاني، ذي الرُّؤى الصُّوفية المتَشتّتة التي تتجاوز العبارة إلى الإيحاء والدّلالة، وينفي بها في هذا الصَّدد صفة الخيال والمجاز، فالعارف على أهل الإشارة أولا شيء يقول الأمير:

وأهرُبُ من حيرتي كلّما ... توالتْ فكان لها المرْجِعُ
فحيرتي ما كنت كائنةً ... وحتَّى القيامة لا تقلِعُ
فأشكو إلى حيرتي حيرتي ... فليس إلى غيرها مفزَعُ
وكم كائن بهذا ابتلَي ... وكلّ لقد ضمّ ذا المصرَعُ[1]

إنّ مثل هذا الخطاب الأميري ما هو إلاّ منفذٌ بل عتبةٌ تتوقَّف من ورائها المعاني اللاّمتناهيَة، وهذا في عُرْفِ الصُّوفية وسيلةٌ لاستقراء التَّجربة الرُّوحية عند العارفِ. لقد أجاد الأمير لُعبة الإغفاءِ بواسطة الإشارة، متوجّهاً بها إلاّ لمن يجيد فكّ شفراته، إلى المتلقّي المتخصّص، هكذا أراد الأمير أنّ تظهر الجنّة والنّار في آفاقه العِرفانية.

أنظر إلى خطابه وهو في سياق مدح أستاذه الفاسي كيف يصوّر الجنّة:

ويَلقى جناناً فوق فردوسها العُلَى ... وما لجفان الخُلد إن عبقت نشْرُ
ويَشرب كأساً صرفةً من مدامةٍ ... فيا حبذا كأسٌ! ويا حبذا خمرُ
فلا غول فيها لا ولا عنها نزفةٌ ... وليس لها بردٌ وليس لها حرٌّ[2]

ويقول في موضع آخر من القصيدة:

(1) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص126.
(2) المرجع السابق، ص111.

خُذِ الدُّنيا، والأخرى أباغيها معًا وهاتِ لنا كأساً فهذا لنا وفرا[1]

تمتزج الجِنان بالخمرة الإلهية في النص الأميري وتصير متاعه ولذّته، هذا المعجم الخمري الذي هيّأ له الصُّوفية دلالاتٍ جديدةٍ "خرجت بالخمر إلى دائرة الرَّمز الصُّوفي، حيث وجد الصُّوفية في الخمر المجرَّدة معادلاً موضوعيًا للخمر المادّيَة، فهي تحقّق لهم الوصول إلى الحضْرة الإلهية، كون الخمر تعبّر عن مرحلة الحُضور"[2].

ولعلّ ذلك لن يتأتّى إلاّ من مقام المحاسبة وهي:" الموازنة بين الحسنات والسيّئات"[3]، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[4] وقال أيضا: ﴿أُوْلَئِكَ هُمْ الْوَارِثُونَ، الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[5] ويؤكّد المعنى ذاته في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَبَشِّرْ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[6].

ثم تظهر الجنّة في قوله:

ما جنّة الخلد إلاّ في مجالسهم فيها ثمارٌ وأطيارٌ وأرواحُ
هوى المحبّ لدى المحبوب حيث نوى وكيفما راح هبّت منه أرواحُ[7]

هذا التَّرقّي في المقامات لبلوغ الحضرة الإلهية إنّما لخّصتْه سياقات غير مألوفة ولا عادية تترجمها العبارة العرفانية التي تنمّ عن امتلاكه زمام التَصوّف، فهذه المزاوجَةُ بين المُتْعَتَيْنِ المادّيَة والمعنويَة هي اقتباسٌ

(1) نفسه، ص 113.
(2) أ. أحمد حمزة حمادة: الرمز الصوفي في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار، الجزائر، ط1، 2009م، ص 42.
(3) عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص193.
(4) قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 202.
(5) قرآن كريم: سورة المؤمنين، الأبيات 10 و11.
(6) قرآن كريم: سورة يونس، الآية 02.
(7) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص116.

من قوله تعالى: ﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الأَبْوَابُ، مُتَّكِئِينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ﴾ [1]

والحال ذه تدفعنا إلى أن نورد هذه المعاني الإيمانيَّة العرفانيَّة، يقول الأمير عبد القادر:

هو الدِّين توحيدي فلا تحسبنّ غيري ... يوحِّدني غيري هو الشّرك والرِّجس
فمادُمت غيرنا فأنت شريكنا ... وهل ثمَّ غيريا بليد به هوس
ففارق وجود النَّفس تظفر بالمُنى ... وزايل ضلال العقل إذ أنّه الجسد
وما توحيد المقبول قولاً وإنّه ... لفعلٍ فلا يغرُرك جنٌّ ولا إنسُ
وما إلاّ أن تصير إلى الفنا [*] ... وتُصعق [*] ليس ثمَّ روح ولا حسُّ
تشاهد أحوال القيامة جهرةً ... تهيأ لك الأكفان والغسل والرَّمس [2]

هذه المعاني الفيضيَّة انساقت إلى الأمير من تلك المعاني الإيمانيَّة بحقيقة الموت والجزاء من ثواب وعقاب وهذا بحكم انتمائه السُّنّي – كما أسلفنا – وتصريحه بذلك يتجلَّى في البيت الأوَّل مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ [3] و"ما يشبه ذلك ذلك من الآيات التي ندَب الله الخلق فيها إلى المسارعَةِ والإستباقِ إلى التعلّق والتخلُّق بها والصّدقِ

---

(1) قرآن كريم: سورة ص، الآيتان 50 و51.

(*) شرح عبد الرزاق الكاشاني في معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص365. **الفناء:** بزوال الرسوم جميعها بالكلية في عين الذات الأحدية مع ارتفاع الأثنينية وهو مقام المحبوبية
وفي ص 157 **الصعق**: الفناء في الحقّ بالتجلي الذاتي.
وشرح ابن عربي في اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، ص6.
الفناء: برؤية العبد للعلّة بقيام الله على ذلك
وفي ص 13 **الصعق:** الفناء عند التجلي الربّاني.

(2) د. العربي دحو: ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م، ص 125.

(3) قرآن كريم: سورة الشورى، الآية 20.

والإخلاصِ فيها، والمؤمنون في قبول ذلك متساوون وفي مُنازلَتِها ومرُكُوبِ حقائقها مُتَفَاوِتُون، والجميع مُخَاطَبُونَ"[1].

[1] الطوسي: اللمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط1960م، ص110.

خـاتمـة

خاتمة

كشفت هذه الدّراسة التي ابتغيت من خلالها أن أقف أمام عتبة صوفيّات الأمير وميزة لغته في التّعامل معها على أمل أن أبلغ غاية الكشف عن إبداعاته فيها رغم ما يقال عنه من التّقليد واتّباع الأوّلين وفي الحقيقة أرَدْت لهذا المولود الذي جاء بعد مخاضٍ عسيرٍ، أمْضيْتهُ متجوّلةً بين الكتب أبحث عن الأمير عبد القادر شاعرًا، متصوّفاً.

إنّ حياة الأمير الشّعرية ممتلئةٌ تزيّنها الأغراض المختلفةُ التي عالجها وتبقى أشعاره الصُّوفية مثار اهتمام الدّارسين لما حوَتْه من مزاوجةٍ بين الإبداع والإتّباع.

إنّ مثلَ هذا البحث وسيلةٌ لتسليط الأنوار على بعض رموز التّصوّف من قَبله وما تركوه من بَصَماتٍ تأثيريّةٍ واضحةٍ في صوفيّاته، وحينها كان إجلاءً للتّصوُّف السُّنّي والولوج على التّصوّف الفلسفي ونعني به شيخهُ "ابن عربي"، ثمّ الوقوف عند جماليّة الرّمز الموظّف عند الأمير وحَسْبُنا في ذلك أن نجدَ صَدىً لهؤلاء الذين تأثّر بهم أو أخذ عنهم أو حاول تعديل ما جاءوا به وِفق ما أرادته فُيوضاته الرّبانية.

ورغبةً في تثمين العطاء الصُّوفي الأميري والوقوف على الوَجْه النّاصع لتجربته الصُّوفية، تقفّيتُ أشعارَه هنا في "الدّيوان" على اختلاف محقّقيه وهناك في "المواقف" ،بُغيةَ رسْمِ صورةٍ لغويّة دون أسبقيّة التّعبير عن الحبّ الإلهي ولكنْ ضمن استراتيجيّةٍ لغويةٍ فرضَت وجوده كشاعرٍ ومتصوّفٍ.

ولقد استدعى الأمير عبد القادر معجمًا لفظيا وطريقة تعبيَرية كانت المَعين النَابض لصوفيَاته أراد لها أن تحضُرَ عند جماعة المتصوّفة لغاية الوصول إلى المحبّة الإلهية، ويمكن تأشير ظاهرة التأثير والتأثُّر، ثـمَ التَقليد والتَجديد ضمن مناحيَ ثلاثٍ: عِرفانيَة الشَاعر، ثـمَ دلالة بعض الرُّموز الصُّوفية في شعره ،وأخيرا العبارة الصوفيَة وقراءتها كمايلي:

أولاً: عرفانيَة الأمير تنظيراً وتعريفاً

1. إنّ التصوّف تجربةٌ وسلوكٌ يتَصلان بالحياة الرُّوحية في الإسلام إذ أنّه يعمل على شرح معاني العقيدة، وخلق الرُّموز وتأويلها، ولا عجبَ في ذلك لأنّ الأمر متصلٌ بملمحٍ شعريٍ أصيلٍ كان يستقي من بيئته السُّسْيولوجيَة والسّيكولوجيَة.
2. العلاقة الطَّبيعية بين انتماء الشَّاعر البيئي والعقائدي وظهور التَّأثير والتَّأثُر كعلاقة تكامُلية تمخَّضت عنها تجربةٌ صوفيَةٌ في البيئة الجزائريَة.
3. رغمَ وجود عنصر التَّقليد بين المريد /الشَّيخ، الأمير/ابن عربي تبرز اللُّغة الصُّوفية الأميرية بتميُّزها لتبيّن طواعيَة اللُّغة الصُّوفية للفُيوضات والتجلّيات الإلهية في تلك الأحوال والمقامات عند الشَّاعر.

ثانياً: لغة الأمير عبد القادر الشعريَة التَّصوفيَة.

1. أَسْهمت اللُّغة الصُّوفية عمومًا في بلورة النَزعة الشّعرية الصُّوفية عند الأمير حيث استطاع عبد القادر أنْ يُزاوج بين الشَّاعريَة والصُّوفية ليَصنعَ من التَّجربتَيْن، الشّعرية والصُّوفية نَافُورةً يرتوي

من نبعها الصّافي، أين سار في مسلكٍ صُوفي، يوغل أحياناً في الغموض، وجعل من مشاهدة الحقّ والفنا ،سبيله في صوفيّاته.

2. إنّ النّزعة الشّعرية الصُّوفية عند الشّاعر الجزائري الأمير عبد القادر لا تختلف كثيراً عمّا كانت عليه في المشرق أو الأندلس، إذ هي وسيلةٌ فنيّةٌ تعكس ما تختلج به الذّاتية الشّعرية الأميريّة من صوفيّة، فهو يسلك مَسْلك الرّمز والإشارة حتّى يحمل البيت الشّعري، في سياق المعاني محاملاً لا تعدُّ ولا تُحصى وفي الأخير يصبّها في قدحِ الحبّ الإلهي فيثملَ بشربها، ويتلذّذ بطعمها.

3. استحضار الرُّموز الصُّوفية العتيقة من الخمرة، والمرأة، وحقيقة الوجود الإلهي (الواحد والمتعدّد).

4. رمزُ المرأة لم يختلف في صوفيات الأمير عنه في أشعار التّصوُّفية مادام المرموز واحدٌ وهو الذّات الإلهية، والمحبّة الإلهية و المرأة عنده، كرمزٍ استجمعت كلّ تقاطيع الحسّ، واستكملت كلّ تجلّياتِ الجمال الإلهي المطلق والحبّ بهذا الوضعِ ،تجريدي يختلف عن الحبّ العذري في مفهومه التّقليدي.

5. توظيف رمز الخمرة للتّغنّي بالحبّ الإلهي والإنتشاءِ به وهي أوصاف إلاهية ترِد أصنافاً وأنواعاً لتبقى في الأخير رمزاً لا طالما ورد في أشعار الصُّوفية.

6. إنّ دخول عالم الواحد والجمع أو المتعدّد أو فكرة "وحدة الوجود" له شفراته الصُّوفية عند الأمير عبد القادر وإن كان يرمز بها عن وحدانيّة الخالق وينفي الاتّحاد، والحلول.

ثالثاً: العبارة الصوفيَّة وآليات فهمها .

1 . العبارة الصُّوفية أو كما كان أهلها يدعونها بـ "الشَّطحات" لم ترد بتلك الدَّرجة من الغُموض والإندفاعيَّة كما عُرفت عليه من ذي قَبْلُ، إنّما أراد الأمير أن ترِد حاملةً لدلالاتٍ كشفيَّةٍ تنمُّ عن أجواءَ روحانيَّةٍ قويَّةٍ ومحبّةٍ إلهيةٍ تعكس مذهبه السُّنّي .

2 . الأمير عبد القادر هو واحدٌ من ثُلَّة المتصوّفة ساهم بمنحاه الصُّوفي، في إثراء فكرة "وحدة الوجود" .

3 . صوفيات الأمير لم تخْلُ من تلك الرُّموز الصُّوفية التي انعكست في عباراته، فأفرزت معاني ودلالاتٍ متعدّدة .

4 . خُصِّصَ الجزء الأكبر من البحث للتَّطبيق على صوفيَّاته وتبيَّن من خلالها، استعماله للرَّمز الصُّوفي ،وتمَّ رفع السّتار عن عمق التَّجربة الرُّوحية والمحبّة الإلهيَّة .

5 . إنّ فكرة "وحدة الوجود" التي وردت في صوفيَّاته، تعكس ابتعاده عن فكرتيْ "الاتّحاد" و"الحلول" التي هي قوام أشعار الصُّوفية رغم أنّ "ابن عربي" يُعزى إليه التَّأسيسُ لهذه الفكرة، وهذا كلّه يدفعنا إلى قول مايلي:

1 . الأمير عبد القادر الجزائري شاعرٌ ومتصوّفٌ، استطاع أن يزواج بين الشّعر والتَّصوّف ليجعل من التَّجربة الشّعرية والتَّجربة الصُّوفية منبعين يغرف منهما ، حيث سار في مسلك صوفي، يوغل أحيانا في الغموض وأحيانا أخرى هو تواصل ممتدٌّ بين الإنسان وأخيه الإنسان .

2 . لغة الشّعر، هي مكوّنات القصيدة الشّعرية من الألفاظ والتّراكيب والخيال والموسيقى والموقف الإنساني ونقصد باللُّغة في شعر الأمير، أسلوبه الشّعري التّصوفي .

3 . إنّ ابتعاد لغة الشّعر الصُّوفي عند الأمير عبد القادر عن الغموض يعني أنّ الشّعر الصُّوفي عنده وسيلةٌ يدعو بها إلى مذهبه في الحياة لعلّه يجد من يؤمن بها وينضمّ إليه .

4 . شعر الأمير الصوّفي بما يمتاز به من خصائص مختلفة جزء من الإرث الثقافي الجزائري، حيث يظلُّ في لغته الصُّوفية أقرب إلى الفِطرة السَّليمة وأصدق تمثيلاً لها .

- تلكم هي أهمّ ما تمخَّضت عنه هذه الدّراسة التي حاولتُ فيها التّعريف بجزءٍ من قريض الأمير عبد القادر ألا وهو شعره الصُّوفي وأنّ الأمير من أوائل الشُّعراء الجزائريين الذين جالوا في ميدان التّصوّف (شعراً أو نثراً)، وأنّ ما تركه قياساً بغيره من علماء وشعراء عصره أوفر وأغزر، وأنّ البحث فيه لا يزال بِكراً وبعيداً عن حجْم هذا البطل، المجاهد، الأديب. يضاف إلى ذلك عاطفته القوّية التي كشفت عن نفسٍ مرهفةٍ ونبيلةٍ واتسمت قصائده على ضوء هذا، بأسلوبٍ بارعٍ جميلٍ فيه صياغةٌ حسنةٌ، كلّ ذلك رجاء بلوغ المحبة الرّبانية، وما يصحبها من وجدٍ، ينفرد، وشوقٍ يسمو على الشّوق المعنوي ثم بلوغ تلك الفيوضات الرّبانية التي تحقّق حال الكشف والتجلّي والمشاهدة .

وفي النّهاية رجائي وأملي أن يكونَ هذا العمل لَبِنَةً من ثُلّة اللّبنات التي تهدف إلى التّعريف برموزنا، وأتمنّى أن أكون قد أسْهمت ولو بقسطٍ يسيرٍ في التّنقيب عن هذا التُّراث الصُّوفي .

إنّ شخصيّة الأمير الشّاعر، الصُّوفي، بثرائها قد ملأت الدُّنيا وشغلت الكثيرين من الباحثين ومازالت . . . لأنّ فكره يحمل في جوهره الدُّرَرَ الكامنةَ .

كما آمل أن أكون قد رفعت الحِجابَ عن بعض جماليات النّص الشّعري الصُّوفي للأمير رغم أنّ هذا الميدان يبقى خصباً يُغري الباحثين والدّارسين وأنّنا مهما قمنا به تبق قراءتنا لصوفيّاته قاصرةً عن إدراك كلّ الحقائق المتعلّقة بهذه الشّخصية وإذا كان البحث قد حقّق غايته المرجوّة فتلك – وَرَبّ البنيَّة- الغاية التي كنت أنشد وما ذلك إلاّ بفضل الله الأوّل والآخر، وإن قَصُر به الجهد ، فقد اجتهدت، ما أحسب أنّي قد أدّيت فيه واجب البحث، وآخر دعوانا أنّ الحمد لله ربّ العالمين الذي بنعمة تَتمُّ الصّالحات، وصلاته وسلامة على سيّدنا محمّد نبّي المرحمة وعلى آله وصحبه وسلّم .

وبالله التوفيق

فهرس الآيات

القرآنيّة

فهرس الآيات القرآنية الواردة في البحث

السّورة	رقمها	الآية	رقمها	صفحة
البقرة	02	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	30	108
		﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾	35	167
		﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾	115	11
		﴿أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾	202	107
		﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾	286	162
آل عمران	03	﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾	30	167
		﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾	31	08
		﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ	104	49

		بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ﴾		
		﴿إِنَّمَا ذَلِكُمْ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِي إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾	175	160
المائدة	05	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلامَ دِيناً فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾	03	51
		﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنْ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ﴾	90	69
الأعراف	07	﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾	172	106

التوبة	09	﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الْجَنَّةَ . . .﴾	111	167
يونس	10	﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتْ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾	24	51
		﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	62	79
		﴿. . .وَبَشِّرْ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ. . .﴾	02	171
هود	11	﴿يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾	105	168
		﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾	106	168
		﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾	107	168
		﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتْ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾	108	168

الكهف	18	﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾	65	06
طه	20	﴿. . . وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾	110	11
الحج	22	﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤاً وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾	23	162
المؤمنون	23	﴿أُوْلَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ﴾	10	171
		﴿الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	11	
النور	24	﴿. . . وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾	25	103
العنكبوت	29	﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾	64	135
فاطر	35	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾	05	50
		﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ	10	161

		السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ . . . . . ﴾		
ص	38	﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَهُمُ الأَبْوَابُ﴾	50	171
		﴿مُتَّكِئِينَ فِيهَا يَدْعُونَ فِيهَا بِفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ وَشَرَابٍ﴾	51	171
الشورى	42	﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾	20	172
الزخرف	43	﴿وَزُخْرُفاً وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾	35	134
الرحمٰن	55	﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾	46	159
		﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾	62	159
الممتحنة	60	﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾	06	52

فهرس المصطلحات

الصّوفيّة

فهرس المصطلحات الصُّوفيَّة

(الواردة في البحث مرتبةً ترتيبًا أبجديًا)

*** الألف**

الإتّحاد

الإرادة

الإتّصال

الأحوال

الإعلان

*** الباء**

الباطن

البرزخ

البعد

***الجيم**

الجمع

*** الهاء**

الهوى

***الحاء**

الحال

الحبّ

الحبّ الإلهي

الحكمة

الحلول

الحق

الحقيقة

الحقيقة الإلهية

الحضور

الحضرة

الحضرة الإلهية

***الكاف**

الكشف

الكشوفات

الكوني

***الواو**

الواردات

الوجد

الوجود

الوجدانة

***اللاّم**

اللّواعج

***النون**

النّشر

النّور

***السين**

السّكر

السّر

السّالك

***الميم**

المعرفة الإلهية

المقام

المقامات

المجاهدة

المشاهدة

المحبة

المحبوب

المكاشفة

المحو

المتصوّف

***الفاء**

الفيض

الفيوضات

الفيض الإلهي

الفناء

الفتوحات

*** العين**

العالم

العلم

العارف اللّدني

***الخاء**

الخوف

الخيال

الخمرة الإلهية

***الصاد**

الصّوفي

الصّوفية

الصّحو

الصّفاء

***الغين**

الغيب

الغيبة

***الذال**

الذّات الإلهية

الذّوق

***لقاف**

القرب

القدرة الإلهية

***الظاء**

الظّاهر

الظّلمة

***الغين**

الغيب

الغيبة

*الشين

الشّطح

الشّرب

***الياء**

اليقين

***التاء**

التّجلّي

التّجلّيات

التّرقّي

التّجريد

التّصوّف

فهرس الشخصيّات

الصّوفيّة

فهرس بتراجم الشَّخصيَّات الصُّوفية الواردة في البحث

(مرتبة ترتيباً أبجدياً)

الآدمي: أبو العباس أحمد بن محمد

ومنهم أبو العباس، أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الآدمي، ومنهم أبو العباس من ظراف مشايخ الصُّوفية وعلمائهم، له لسانٌ في فهم القرآن يختصُّ به، صحِب ابراهيم المرستاني، والجنيد بن محمد، كان أبو سعيد الخزاز يعظم شأنه، مات سنة تسع وثلاثمائة أو إحدى عشرة وثلاثمائة، ومن كلامه: سئل: ما المروءة؟ فقال: ألَّا تستكثر لله عملاً، وسئل: إلام تسكن قلوب العارفين؟ فقال: إلى قوله تعالى: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم: لأنّ في بسم الله هيبةً، وفي اسمه "الرحمن" عونه ونصرته، وفي اسمه "الرحيم" محبّته ومودّته، ثم قال: سبحان من فرّق بين هذه المعاني في بطاقتها، وفي هذه الأسامي في غوامضها، من تأدَّب بآداب الصَّالحين، فإنّه يصلح لبساط الكرامة، ومن تأدَّب بآداب الأولياء، فإنّه يصلح لبساط القُربة، ومن تأدَّب بآداب الصِّديقين، فإنّه يصلح لبساط المشاهدة، ومن تأدب بآداب الأنبياء فإنّه يصلح لبساط الأنس والانبساط، أعظم الغفلة غَفلة العبد عن ربّه وغفلته عن أوامره، وغفلته عن آداب معاملته، أصحُّ العقول عقلٌ وافق التَّوفيق، وشرُّ الطَّاعات، طاعة أورثت عجباً، وخير الذُّنوب، ذنبٌ أورث توبةً وندمًا، السُّكون إلى مألوفات الطَّبائع يقطع بصاحبه عن بلوغ درجات التَّحقيق.

ينظر: الطَّبقات الصُّوفية للسُّلمي ص 87-88-89

ابن خلدون: أبو زيد ولي الدّين عبد الرَّحمان

هو أبو زيد ولي الدين عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر هو أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن محمد بن عبد الرحيم الحضرمي الإشبيلي ابن خلدون المالكي، يرجع نسبة إلى حضر موت في اليمن وإلى وائل بن حجر الصحابي الجليل وقد اشتهر بـ (ابن خلدون) نسبة إلى جده التَّاسع خالد بن عثمان وهو أول من دخل الأندلس من هذه الأسرة مع الفاتحين المسلمين، حيث استقرَّت في اشبيلية ثم هاجرت إلى المغرب بعد نكبات الأندلس، حيث سكنت تونس وصف ابن خلدون بالوزير، والرئيس، والفقيه، وإمام الأئمة، وجمال الإسلام والمسلمين، ولد في تونس في أول رمضان سنة 732 هـ/1332م، في أسرة علمية جمعت مع العلم الحكم، كان والد ابن خلدون معلّمه الأول فقرأ عليه القرآن وتفقَّه به، وأخذ عنه العربية وغيرها، ثمَّ قرأ على العلماء الوافدين إلى تونس من المغاربة وأهل الأندلس، وقد أدرك شيوخاً كباراً أخذ عنهم ذكرهم في كتابه (التعريف) وتلقى علومًا كثيرة في سنّ مبكرة وقرأ كتباً كثيرةً حفظ الكثير منها، في يوم الأربعاء 26 من شهر رمضان 808 هـ/1406م. توفي ابن خلدون فجأة ودفن في مقابر الصوفية بالقاهرة.

ينظر: شفاء السَّائل وتهذيب المسائل لابن خلدون ص 24-27

ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد: ولد سنة 520 هـ بمدينة قرطبة، وهي لا تزال في عصرها الذَّهبي حيث كانت من عوالم الثَّقافة في التَّاريخ، فلا تذكر أثينا، وروما والاسكندرية، وبغداد إلا وذكرت معهنّ قرطبة.

ولد بعد وفاة الحاكم الثَّاني المنتصر بالله بنحو مائة، وخمسون سنة وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثَّقافة فكان همّه الأوّل أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق (بغداد) في عهد الخليفة المأمون.

وقد ولد المؤلف في بيت فقهٍ، وقضاءٍ قديم وأخذ الأدب عن جماعة واشتغل بالفقه والعربية، ثم رأى من نفسه ميلاً إلى الحكمة فطلبها واشتغل بها ولزم ابن عربي وغيره، ولم يزل مجدّاً بها حتى شرع فيها ومن عجبٍ في نشأة ابن رشد أنّه نشأ في دولة الموحّدين، وقد تلقى التَّشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو، وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم، وموضع العجب أن يأتي هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمُّت.

وكان رحمه الله هو الفيلسوف الوحيد في أسرة الفقهاء والقضاء فقد كان أبوه قاضياً، وكان جدّه قاضي القضاة بالأندلس، وله فتاوى محظوظة لا تزال محفوظة في مكتبة باريس.

آثاره: الظاهر أنّ آثار ابن رشد الباقية أقل من آثاره التي انتشرت أيام حياته فقد أحرق في حياته من تلك المؤلفات الشيء الكثير، وكان من دأبه حسبما يظهر أنّه يتناول الكتاب بالشرح المطول ثمَّ بالشَّرح الوسيط منها تلخيص كتاب الأخلاق، وتلخيص كتاب البرهان وكتاب التَّصوّف، وأوّل كتاب الأدوية، بداية المجتهد ونهاية المقتصد توفي أبو الوليد رحمه الله سنة 595 هـ.

ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد م1، ص من 3 إلى 8

ابن الفارض: أبو حفص عمر بن أبي الحسن

هو أبو حفص عمر بن أبي الحسن الحموي الأصل، المصري المولد، والدار عرف بابن الفارض، لأنّ أباه، على ما يظهر من هذا اللّقب، كان يكتب فروض النّساء على الرّجال، كان ابن الفارض ينحو في شعره منحى الصُّوفية، ولد سنة 576 هـ وتوفي سنة 632 هـ.

ينظر: ديوان ابن الفارض لابن الفارض ص5

يرجع نسبه إلى بني سعد وهي قبيلة السيدة حليمة مرضعة النبي –صلى الله عليه وسلم– والده حموي الأصل قدم مصر يقطنها، ولد شاعرنا في مصر كان لوالده يدٌ كبيرة في ثقافته وتكييف نزعاته النّفسية وقد ظهر منه أوائل شبابه ميل إلى التديُّن والتلذُّذ بالتجرّد الرُّوحي على طريقة المتصوّفين، فكان يستأذن والده في الإنفراد للعبادة والتّأمُّل ويظهر أنّه كان في جبل المقطم مكان خاص يعرف بوادي المستضعفين يحتلف إليه المتجرّدون، حبّب إلى ابن الفارض الخلاء فيه. عرف ابن الفارض بأنّه شاعر الحب، والنّاس في ذلك طائفتان، أهل الظّاهر وأهل الباطن.

ينظر: أمراء الشّعر العربي في العصر العبّاسي لأنيس المقدسي ص 439-440-457

بن عربي: محي الدّين

أجمع المحقّقون من أهل الله عزّ وجلّ على جلالته في سائر العلوم كما يشهد لذلك كتبه وأنكر من أنكر عليه إلاّ لدقّة كلامه لا غير فأنكروا على من يطالع كلامه من غير سلوك طريق الرّياضة خوفاً من حصول شبهة في معتقده يموت عليها ألاّ يهتدي لتأويلها على مراد الشّيخ، وقد ترجمه الشّيخ صفي الدين بن أبي منصور وغيره بالولاية الكبرى والصّلاح والعرفان والعلم فقال: هو الشيخ الإمام المحقّق

رأس أجلاّء العارفين والمقرّبين صاحب الإشارات الملكوتية والنّفحات القدسيّة والأنفاس الرُّوحانية والفتحُ الموفق والكشف المشرق والبصائر الخارقة والسرائر الصّادقة والمعارف الباهرة والحقائق الزّاهرة، له المحلُّ الأرفعُ من مراتب القرب في منازل الأنس والمورد العذب في مناهل الوصل، والطول الأعلى من معارج الدنو والقدم الرّاسخ في التّمكين من أحوال النّهاية، والباع الطويل في التّصرُّف في أحكام الولاية. وهو أحد أركان هذه الطّريق – رضي الله عنه– وكذلك ترجمة الشيخ العارف بالله تعالى سيدي محمد بن أسعد اليافعي وذكره بالعرفان والولاية ولقّبه الشيخ أبو مدين – رضي الله عنه – بسلطان العارفين، وكلام الرجل أول دليلٍ على مقامه الباطن وكتبه مشهورة بين النّاس لا سيّما بأرض الروم ،مات – رضي الله عنه– سنة ثمان وثلاثين وستمائة.

ينظر: الطّبقات الكبرى للشّعراني ص 159–160.

البسْطامي: أبو زيد طيفور بن عيسى

مات سنة احدى وستين ومائتين، ومن كلامه –رضي الله عنه– مددت ليلة رجلي في محرابي فهتف بي هاتفٌ من مجالس الملوك ينبغي له أن يجالسهم بحسن الأدب وكان –رضي الله عنه– يقول: اختلاف العلماء رحمةٌ إلاّ في تجريد التّوحيد، ولقد عملت في المجاهدة ثلاثين سنةً فما وجدت شيئاً أشقّ على العبد من العلم ومتابعته وكان –رضي الله عنه – يقول: عرفت الله بالله وعرفت مادون الله بنور الله، وكان يقول – خلع الله على العبيد النّعم ليرجعوا بها إليه فاشتغلوا بها عنه وكان يقول: إلاهي إنّك خلقت هؤلاء الخلق بغير علمهم وقلّدتهم أمانة بغير إرادتهم فإن لم تعنهم فمن يعينهم، وسئل – رضي الله عنه– عن السُّنة والفريضة، قال: السُّنة ترك الدُّنيا بأسرها والفريضة الصُّحبة مع الله تعالى، وذلك لأنّ السّنة كلّها تدلّ على ترك الدُّنيا والكتاب كلّه يدّل على صحبة المولى لأنّ كلامه صفة من صفاته تعالى

والنّعم أزليّةٌ فيجب أن يكون لها شكرٌ أزليٌّ، وكان يقول: رأيت ربّ العزّة في القوم فقلت: يا ربّ كيف أجدك؟ فقال: فارق نفسك وتعالى إليّ. وسئل –رضي الله عنه– ما صفه العارف؟ فقال: صفة أهل النار لا يموت فيها ولا يحيا. وقيل له: متى يكون الرَّجل متواضعاً؟ فقال: إذا لم ير لنفسه مقاماً ولا حالاً ولا يرى أنّ في الخلق من هو شرٌّ منه، وكان يقول – رضي الله عنه– أنّ أولياء الله تعالى مخدّرون عنده في جنان الأنس لا يراهم أحدٌ في الدُّنيا ولا في الآخرة، وكان يقول: حظوظ كرامات الأولياء على اختلافها تكون من أربعة أسماءٍ، الأوّل والآخر، والظَّاهر والباطن، وكلّ فريقٍ له منها اسم فمن فني عنها بعد ملابستها فهو الكامل التَّام، فأصحاب إسمه الظَّاهر يلاحظون عجائب قدرته، وأصحاب اسمه الباطن يلاحظون ما يجري في السَّرائر وأصحاب اسمه الأوّل شغلهم بما سبق وأصحاب اسمه الآخر متربّصون بما يستقبلهم، فكلّ يكاشف على قدر طاقته إلاّ من تولَّى الحقّ تعالى تدبيره. وكان –رضي الله عنه– يقول إذا سئل عن المعرفة: للخلق أحوالٌ ولا حال للعارف لأنّه مُحِيَتْ رسومه وفنيت هويته لهوية غيره وعييت آثاره لآثار غيره، فالعارف طيّارٌ والزَّاهد سيّارٌ، وكتب يحيي بن معاذ إلى أبي يزيد أنّني سكرت من كثرة ما شربت من كأس محبّته فكتب إليه أبو يزيد – رضي الله عنه – غيرك شرب من بحور السَّموات والأرض وما روي بعد ولسانه خارج يقول هل من مزيد . . .

ينظر: الطبقات الكبرى للشعراني ص 65–66.

الجيلاني: أبو صالح عبد القادر

وهو أبو موسى بن عبد الله بن يحي الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى ألجون بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب – رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ولد رضي الله عنه

سنة سبعين وأربعمائة وتوفي سنة احدى وستين وخمسمائة، ودفن ببغداد رضي الله تعالى عنه، وقد أفرده النّاس بالتّأليف ونحن نذكر إن شاء الله تعالى ملخّص ما قالوه مما به نفعٌ وتأديبٌ للسّامع . كان رضي الله عنه يقول عثر الحسن الحلاج فلم يكن في زمنه من يأخذ بيده وأنا لكلّ من عثر مركوبه من أصحابي ومريدي ومحي إلى يوم القيامة، آخذ بيده، يا هذا فرسي مسرّجٌ ورمحي منصوبٌ وسيفي شاهرٌ وقوسي موترٌ أحفظك وأنت غافل وحكى عن أمّه رضي الله عنها وكان لها قدم في الطريق أنّها قالت: لمّا وضعت ولدي عبد القادر كان لا يرضع ثديه في نهار رمضان ولقد غمّ على الناس هلال رمضان فأتوني وسألوني عنه فقلت لهم، أنّه لم يلتقم اليوم ثدياً ثمّ اتضح أنّ ذلك اليوم كان من رمضان واشتهر ببلدنا في ذلك الوقت أنّه ولد للأشراف ولد لا يرضع في نهار رمضان وكان –رضي الله عنه – يلبس لباس العلماء، ويتطيلس ويركب البغلة وترفع الغاشية بين يديه ويتكلّم على كرسيٍّ عالٍ وربما خطا في الهواء خطواتٍ على رؤوس النّاس ثمّ يرجع إلى الكرسيّ، وكان –رضي الله عنه– يتكلّم في ثلاثة عشر علماً، وكانوا يقرون عليه في مدرسته درساً في التّفسير ودرسًا من الحديث، ودرساً من المذهب، ودرساً من الخلاف. . .وكان يمشي على مذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنهما .

ينظر: الطّبقات الكبرى للشّعراني ص108 .

الجنيد: أبو القاسم بن محمد الزّجاج

ومنهم أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزار، وكان أبوه يبيع الزجاج، فلذلك كان يقال ل: القواريري، أصله من "نهاوند" من بلاد الجبل ومولده ومنشأه بالعراق، وكان فقيهاً، تفقّه على أبي ثور وكان يفتي في حلقته وصحب السرّي السقطي، والحارث المحاسبي، ومحمد بن علي القصاب البغدادي، وغيرهم، وهم

من أئمّة القوم وسادتهم . توفي سنة سبع وتسعين ومائتين يوم نيروز الخليفة، يوم السبت، وقيل: توفي في آخر ساعة من يوم الجمعة ودفن يوم السبت ومن كلام الجنيد : القرب بالوجد جمع والغيبة بالبشريّة تفرقةٌ، باب كلّ علمٍ نفيسٍ جليلٍ بذل المجهود وليس من طلب الله ببذل المجهود، كمن طلب من طريق الجود، إنّ الله تعالى يخلص إلى القلوب من بره حسب ما خلصت القلوب به إليه من ذكره، فأنظر ماذا خالط قلبك. وسئل: من العارف؟ فقال: من نطق عن سرّك وأنت ساكت. وذكر رجل المعرفة فقال: أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البرّ والتقوى، إلى الله تعالى، فقال الجنيد : إنّ هذا قول قومٍ تكلّموا بإسقاط الأعمال، وهذه عندي عظيمةٌ، والذي يسرق وينزني أحسن حالا من الذي يقول هذا، وإنّ العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها . . .ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البرّ ذرة، إلاّ أنّ يحال بي دونها، وإنّه لأوكد في معرفتي، وأقوى في حالي، وسئل الجنيد : من العارف؟ فقال: من لم يأسره لحظة ولا لفظة. وقال للشبلي: يا أبا بكر، إذا وجدت من يوافقك على كلمة مما تقول، فتمسك به، وسأله رجل: من أصحب؟ فقال: من تقدر أن تطلعه على ما يعلمه الله منك. وقال جعفر الخلدي: رأيت الجنيد في المنام فقلت له: أليس كلام الأنبياء إشاراتٌ عن مشاهدات؟ فتبسّم وقال: كلام الأنبياء نبأٌ عن حضورٍ، وكلام الصّديقين إشاراتٌ عن مشاهدات.

ينظر: الطّبقات الصُّوفية للسُّلمي ص 49، 50، 51 .

الحلاّج: أبو مغيث الحسين بن منصور

و هو من أهل بيضاء و فارس ،و نشأ بواسط والعراق و صحب الجنيد ،و أبا الحسين النوري ،و عمر المكي ،و القوطي،و غيرهم و المشايخ في أمره مختلفون ردّه أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التّصوّف، وقبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء، وأبو عبد الله محمد بن حفيف، وأبو القاسم

ابراهيم بن محمد النصر أباذي، وأثنوا عليه، وصحّحوا له حاله، وحكُوا عنه كلامه، وجعلوه أحد المحقّقين حتى قال محمد بن حفيف:" الحسين بن منصور عالم ربّاني" .ومن كلامه: حجبهم بالاسم فعاشوا، ولو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا، ولو كشف لهم الحجاب عن الحقيقة لماتوا . وسئل: لم طمع موسى عليه السلام في الرؤية وسألها ؟ فقال: لأنّه انفرد للحقّ وانفرد الحق به في جميع معانيه، وصار الحقُّ مواجهه في كلّ منظورٍ إليه ومقابله دون كلّ محضورٍ لديه، على الكشف الظَّاهر إليه، لا على التَّغيُّب فذلك الذي حمله على سؤال الرؤية لا غير، وسئل عن المريد ، فقال: هو الرَّامي بقصده إلى الله عزّ وجلّ، فلا يعرِّج حتى يصل، إنّ الأنبياء عليهم السَّلام سُلِّطوا على الأحوال فملكوها فهم يصرفونها لا الأحوال تصْرِفهم وغيرهم سُلِّطت عليهم الأحوال، فالأحوال تصرفهم لا هم يصرفون الأحوال . من أسكرته أنوار التَّوحيد حجبته عن عبارة التَّجريد ، بل من أسكرته أنوار التَّجريد نطق عن حقائق التَّوحيد ، لأنّ السَّكران هو الذي ينطق بكلّ مكتومٍ .

ينظر: الطَّبقات الصُّوفية للسُّلمي ص102-103-104

هو أبو المغيث، انتقل إلى البصرة وحجّ، ودخل بغداد وعاد إلى تستر وظهر أمره سنة 299 هـ، فاتَّبع بعض الناس طريقته، وُصِف بأنّه كان يأكل يسيراً ويصلي كثيراً، ويصوم الدَّهر، وقد اتُّهم باعتقاده بوحدة الوجود، والحلول والاتّحاد، فأمر الخليفة المقتدر العبَّاسي بالقبض عليه، فسُجن وعُذِّب، وضُرِب، وهو صابرٌ لا يتأوَّه ولا يستغيثُ، وقُطِعتْ أطرافه الأربعةُ ثمَّ خُزّ رأسُه وأحْرِقتْ جثَّته ولمّا صارتْ رماداً ألقيت في دجلة، ونُصِب الرَّأس على جسر بغداد سنة 209 هـ، له مؤلفات كثيرة، أوردها ابن النَّديم في ستة وأربعين عنواناً .

ينظر شفاء السَّائل: ابن خلدون ص119

وكان رجلا محتالا مستعبداً، يتعاطى مذاهب الصُّوفية، ويتجلَّى ألفاظهم ويدَّعي كلّ علم وكان صِفراً من ذلك، وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء وكان جاهلاً، مقداماً، متهوراً جسوراً على السَّلاطين مرتكباً للعظائم، يروم إنقلاب الدُّول ويدَّعي عند أصحابه الإلهية، ويقول بالحلول. .من مؤلّفاته:كتاب طاسين الأزل، والجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة، النورية، كتاب الأحرف المحدثة والأزلية، والأسماء الكلية، كتاب الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية، كتاب حمل الحياة والأرواح، كتاب تفسير قل هو الله أحد، كتاب الأبد والمأبود . . .

ينظر: الفهرست للنّديم ص 241-242

وقد ادَّعى أصحابه بعد قتله أنّه لم يكن هو المقتول، وإنّما كان له عدوّ ألقى شبهه عليه فضرب وقتل، وادَّعى بعضهم أنّه رآه وخاطبه واتَّفق أن زادت دجلة في تلك السَّنة زيادةً وافرةً، فزعموا أنّ ذلك بسبب إلقاء رماده فيها .

ينظر: القضايا الكبرى في الإسلام لعبد المتعال الصَّعيدي ص 287-288

الدمراني: أبو سليمان عبد الرحمن بن عطية

ودارِيا قرية من قرى دمشق من بني عبس وكان كبير الشان في علوم الحقائق والورع مات سنة خمس عشرة ومائتين ومن كلامه – رضي الله عنه- لا ينبغي لفقير أن يزيد في نظافة ثيابه على نظافة قلبه بل يشاكل ظاهره باطنه. قال أحمد بن أبي الحواري وسمعت أبا سليمان يقول يوما لبث قلبي في القلوب مثل ثوبي في الثياب، قال أحمد: وكانت ثيابه وسطى وكان – رضي الله عنه- يقول: من صارع الدُّنيا صرعته وإذا سكنت الدّنيا في القلب ترحّلت الآخرة منه. وقال أحمد بن أبي الحواري: قلت لأبي

سليمان: صلَّيت أمس صلاةً في خلوةٍ فرأيت لها لذةً، فقال لي: وأي شيء ألذُّ منها، قلت: كوّنه لم يرني أحدٌ فقال: يا أحمد إنّك لضعيف حيث خطر بقلبك ذكر الخلق. وسأله رجلٌ عن أقرب ما يتقرَّب به العبد إلى الله عزّ وجل فقال: أن يطّلع الله على قلبك وأنت لا تريد في الدّارين غيره وكان -رضي الله عنه- يقول: الدُّنيا تهرب من الطَّالب لها وتطلب الهارب منها، فإن أدركت الهارب منها جرحتْه وإن أدركها الطَّالب لها قتلَتْهُ. . .

ينظر الطَّبقات الكبرى للشَّعراني ص68

الرَّوذباري: أبو علي أحمد بن محمد

هو أبو علي أحمد بن محمد بن القاسم بن منصور بن شهريار بن مهرذا دار بن فرغذد بن كسرى كذا ذكره لي عبد الله بن علي، قال: سمعت أبا عبد الله أحمد بن عطاء الروذباري يقول ذلك، وهو من أهل بغداد، سكن مصر وصار شيخها ومات بها، صحب أبا القاسم الجنيد وأبا الحسين النوري وأبا حمزة، ومن في طبقتهم من مشايخ بغداد، توفي سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة ومن كلامه: سئل عن الإشارة فقال: الإشارة، الإبانة عمّا يتضمَّنه الوجد من المُشارِ إليه لا غير، وفي الحقيقة أن الإشارة تصحبها العِلَلُ، والعلل بعيدةٌ عن عين الحقائق، وسئل عن المريد والمراد فقال: المريد الذي لا يريد لنفسه إلاّ ما أراد الله له، والمراد لا يريد من الكونين شيئاً غيره، الصَّول على من دونك ضعف، وعلى من فوقك قِحَّةٌ، وسئل عن التَّصوّف فقال: هذا مذهب كلّه جِدٌّ، فلا تخلطوه بشيء من الهَزلِ، وسئل عن التَّوبة فقال: الإعتراف والنَّدم والإقلاع.

ينظر: الطبقات الصوفية للسلمي ص 122-123

شعيب المغربي: أبو مدين

هو من أعيان مشايخ المغرب وصدور المربين وشهرته تغنى عن تعريفه واسمه شعيب وولده مدين، هو المدفون بمصر بجامع الشيخ عبد القادر الدشطوطي ببركة الضرع خارج السور مما يلي شرقي مصر، عليه قبة عظيمة وقبره يزار وأمّا والده فهو مدفون بتلمسان بأرض المغرب في جبانة العبادلة وقد ناهز الثمانين وقبره ثمّ ظاهر يزار وكان سبب دخوله تلمسان أنّ أمير المؤمنين لما بلغه خبره أمر بإحضاره من بجاية ليتبرك به فلما وصل إلى تلمسان قال مالنا وللسُّلطان اللّيلة نزور الإخوان، ثمّ نزل واستقبل القبلة وتشهّد وقال: ها قد جئت، ها قد جئت، وعجلت إليك رب لترضى، ثمّ قال الله الحيّ وفاضت روحه – رضي الله عنه – قال الشيخ أبو الحجاج الأقصري: سمعت شيخنا عبد الرزاق – رضي الله عنه – يقول: لقيت الخضر عليه السلام سنة ثمانين وخمسمائة فسألته عن شيخنا أبي مدين فقال: هو إمام الصّدّيقين في هذا الوقت وسره من الإرادة ذلك. آتاه الله تعالى مفتاحاً من السرّ المصون بحجاب القدس ما في هذه السّاعة أجمع لأسرار المرسلين منه ثمّ قال: ومات أبو مدين رضي الله عنه بعد ذلك بيسير وذكر الشيخ محي الدين – رضي الله عنه – في الفتوحات قال: ذهبت أنا وبعض الأبدال جبل قاف فزرنا بالحيّة المحدقة به فقال لي البدل سلّم عليها فإنّها سترد عليك السّلام، فسلّمنا عليها فردّت، ثمّ قالت: من أي البلاد فقلنا من بجابية، فقالت: ما حال أبي مدين مع أهلها فقلنا لها: يرمونه بالزّندقة، فقالت: عجبًا والله لبني آدم والله ما كنت أظنّ أنّ الله عزّ وجلّ يوالي عبداً من عبيده فيكرهه أحد . . . ومن كلامه – رضي الله عنه – ليس القلب إلاّ وجهةٌ واحدةٌ متى توجّه إليها حجب عن غيرها وكان يقول: الجمع ما أسقط تفْرِقتك ومحَا إشاراتك، والوصولُ استغراق أوصافِك وتلاشِي نعوتك.

ينظر: الطّبقات الكبرى للشّعراني ص131.

الشّبلي: أبو بكر بن جحدر

ويقال: ابن جعفر، ويقال اسمه جعفر بن يونس، سمعت الحسين ابن يحي الشافعي يذكر ذلك وكذلك رأيته ببغداد مكتوباً على قبره وهو خراساني الأصل، بغدادي المولد والمنشأ وأصله من أسروشنه ومولده كما قيل سامرا، تاب في مجلس خير النساج، وصحب الجنيد ومن في عصره من المشايخ، وصار أوجد وقته حالاً وعلماً، وكان عالماً فقيهاً على مذهب مالك، وكتب الحديث ورواه، عاش سبعًا وثمانين سنةً ومات في ذي الحجة سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة ودفن في مقبرة الخيزران وقبره اليوم ظاهرٌ، ومن كلامه: سئل عن الوفاء، فقال: هو الإخلاص بالنُّطق، واستغراق السَّرائر بالصِّدق، وكان إذا نظر إلى أصحابه يسافرون ويرى تقطُّعهم في أسفارهم يقول: وَيْلكم! أبد مما ليس منه بدٌّ؟ بل بدٌّ ممن ليس منه بدٌّ، وسئل: متى يكون الرَّجل مريداً؟ فقال: إذا استوت حاله في السَّفر والحضر، والمشهد والمغيب، وسئل عن الزُّهد، فقال: تحويل القلب من الأشياء إلى ربّ الأشياء . . .

ينظر: الطَّبقات الصُّوفية للسُّلمى ص 115-116.

عفيف الدِّين: سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التِّلمساني

العفيف التِّلمساني، أو الربيع سليمان بن علي بن عبد الله بن علي بن ياسين العابدي الكوفي ثمَّ التِّلمساني، الشّاعر المتقن في علوم منها النَّحو والأدب والفقه والأصول، وله في ذلك مصنّفات، وله شرح "موقف النفري" و"شرح أسماء الله الحسنى"، وله ديوان مشهور ولولده محمد ديوان آخر، وقد نسب هذا الرجل إلى عظائم في الأقوال والإعتقاد في الحلول والاتّحاد والزَّندقة والكفر المحْضِ، وشهرته تغنى عن

الإطناب في ترجمته ، توفي يوم الأربعاء خامس رجب، ودفن بمقبرة الصُّوفية، ويذكر عنه إنّه عمل أربعين خلوةً، كلّ خلوة أربعين يوماً متتابعةً، والله أعلم .

ينظر: البداية والنّهاية لابن كثير ج17، ص645 .

الغزالي: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد

هو زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي: ولد في طوس سنة 450 هـ وللغزالي أخ واعظٌ مشهورٌ وهو أبو الفتوح أحمد له قبول عظيم في الوعظ، ولم يعقب إلاّ البنات، والمذهب الذي سار على نهجه هو مذهب الإمام الشافعي، وهو صاحب التَّصانيف والذَّكاء والمفرِط. العلوم التي برع فيها: الفقه، أصول الفقه، الكلام والجدل، والمنطق ،جال حجة الإسلام في أسقاع الأرض رحلةً في طلب العِلْمِ فقد رحل إلى نيسابور وبيت المقدس، وبغداد وجرجان والاسكندرية ومكّة المكرّمة ومن شيوخه إمام الحرمين، أبو المعالي الجويني، نصر بن ابراهيم، وهو من الذين صحبهم إلى دمشق، وأبو علي القارمذي، والقاضي أبو الفتح الحاكمي الطوسي محمد بن أحمد الخوارزي، أبو سهل الحفصي، أبو نصر الإسماعيلي .مصنَّفاته: إحياء علوم الدين، بداية الهداية، معيار العلم في المنطق، المستصفى في علم أصول الفقه، المتحوّل في تعليقات الأصول، وغيرها كثيرٌ توفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الثَّانية سنة خمس وخمس مائة وله خمسون سنة، ودفن بمقبرة الطابران قصبة بلاد طوس .

ينظر: بداية النّهاية للغزالي ص12-13

القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن

ولد سنة ست وسبعون وثلاث مائة هجرية، أحد مشاهير الدُّنيا بالفضل والعلم والزُّهد، له سبعة من الأولاد حدثوا جميعا عنه وهم: أبو سعد عبد الله، وأبو سعيد عبد الواحد، وأبو منصور عبد الرحمان، وأبو نصر عبد الرحيم، وأبو الفتح عبيد الله، وأبو المظفر عبد المنعم، تصانيفه: أربعون في الحديث، بلغة المقاصد في التَّصوّف، التَّيسير في علم التَّفسير، الفصول في الأصول ،لطائف الإشارات (في تفسير القرآن)، ناسخ الحديث ومنسوخه، حياة الأرواح والدَّليل إلى طريق الصَّلاح، منثور الخطاب في شهود الألباب، استفاضة المرادات، التَّحبير في علم التَّذكير، عيون الأجوبة في فنون الأسئلة، كتاب المعراج، المنتهى في نكت أولى النهى، نحو القلوب، شكاية أهل السُّنة بحكاية من الهم من المحنة، الرِّسالة القشيرية وغيرها من المصنَّفات، توفي –رحمه الله– في نيسابور سنة خمس وستون وأربعمائة عن تسع وثمانين سنة.

ينظر: الرِّسالة القشيرية للقشيري ص 5-6

الكرْخي: أبو محفوظ معروف بن فيروز

وهو من جملة المشايخ المشهورين بالزهد والورع والفتوة مجلب الدعوة يستسقى بقبره وهو من موالي علي بن موسى الرضا – رضي الله عنه– صحب داود الطائي رضي الله عنه ومات ببغداد ودفن بها سنة مائتين وقبره ظاهر يزار ليلا ونهارا، ومن كلامه – رضي الله عنه– إذا أراد الله بعبدٍ شراً أغلق عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل وكان –رضي الله عنه– يقول: ما أكثر الصَّالحين وما أقل الصَّادقين فيهم، وكان –رضي الله عنه– يقول: لولا إخراج حبّ الدُّنيا من قلوب العارفين ما قدروُا على فعل الطَّاعات ولو كان من حبّ الدنيا ذرَّة في قلوبهم لما صحَّتْ لهم سَجْدةٌ واحدةٌ وكان –رضي الله عنه–

يقول: العارف يرجع إلى الدُّنيا اضطراراً والمفتون يرجع إليها اختياراً، وكان يقول: إذا عمل العالم بالعلم استوت له قلوب المؤمنين وكرهه كلّ من في قلبه مرضٌ وكان –رضي الله عنه– يقول: إذا أراد الله بعبد خيراً نزوى عنه الخذلان وأمكنه بين الفقراء الصّادقين، وإذا أراد بعبدٍ شرّاً عطّله عن الأعمال الصّالحة حتّى تكون على قلبه أثقلَ من الجبالِ وأسكنه بين الأغنياءِ.

ينظر: الطّبقات الكبرى للشّعراني ص61، 62.

الكتّاني: أبو بكر محمد بن جعفر

ويقال إنّ كنيته أبو عبد الله، وأبو بكر أصح.. أصله من بغداد، صحب الجنيد وأبا سعيد الخزاز، وأبا الحسين النوري، وأقام بمكة مجاوراً بها إلى أن مات، وكان أحد الأئمّة، حكى عن أبي محمد المرتعش أنّه كان يقول: الكتّاني سراج الحرم. مات سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة ومن كلامه: إذا سألت الله التّوفيق فابدأ بالعمل، وسأله بعض المريدين فقال له: أوصني، فقال: كن كما ترى النّاس، وإلاّ فأمرِ النّاس ما تكون. كن في الدُّنيا ببدنك وفي الآخرة بقلبك. وسئل عن حقيقة الزُّهد فقال: فقد الشّيء والسُّرور من القلب بفقده وملازمة الجُهد إلى الموت واحتمال الذُّلّ صبراً، والرضا به حتى تموت. وقيل له: من العارف؟ فقال: من يوافق معروفه في أوامره، ولا يخالفه في شيء من أحواله ويتحبّب إليه بمحبّة أوليائه، ولا يفتر عن ذكره طرْفةَ عينٍ، الصُّوفية عبيد الظّواهر أحرار البواطن، وسئل عن السُّنّة التي لم يتنازع فيها أحد من أهل العِلْم فقال: الزُّهد في الدُّنيا، وسخاوة النّفسِ، ونصيحة الخَلْق، وسئل عن المتّقي فقال: من اتّقى ما لهج به العَوامُّ من متابعة الشّهوات، وركوب المخالفات، وأتته الفوائد من الله عزّ وجلّ في كلّ حالٍ فلم يغفل عنها. وسئل عن الصُّوفي، فقال: من عزفت نفسُه عن الدُّنيا تظرُّفاً، وعَلَتْ همّتُه عن الآخرة، ومَحَتْ نفسه بالكلّ طلباً وشوقاً إلى من له الكلُّ.

ينظر: الطّبقات الصُّوفية للسُّلمي 128–129–130

المنتجب: محمد بن الحسن

هو أبو الفضل، محمد بن الحسن، المنتجب، العاني، الخديجي، المضري، أمّا لقبه المنتجب، فقد كرّر ذكره، ولعلّه كان أجمل ما يحبّ أن يدعى به، والكلمة اسم مفعول من انتجب الشيء أي اصطفاه واختاره فالمنتجب هو المنتقى المختار أو المصطفى، المنتخب، وتحديد ولادته حوالي 330 هـ أمّا وفاته 400 هـ، وبذلك نظنّ أنّ المنتخب قد تجاوز السبعين من العمر. وأمّا نسبته المضري فهي نسبة إلى مضر وبنو مضر، بنو نزار، من أمّهات القبائل العربيّة، كانت ديارهم في ما بين النّهرين على الفرات وهي قبيلة النّبي العربي محمد بن عبد الله، وهو شاعر عبّاسي من متصوّفي القرن الرّابع الهجري.

ينظر: فن المنتجب العاني وعرفانه لأسعد أحمد علي ص 9–14–20–21.

فهرس المصادر

والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

أوّلاً: العربيّة

القرآن الكريم: (رواية ورش عن نافع)

- **إبراهيم السامرائي:** فقه اللُّغة المقارن، دار العلم للملايين، بيروت، ط1968م
- **ابن الأثير:** المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، القاهرة.
- **ابن رشد:** بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، القاهرة، ط1، 1995م.
- **ابن رشيق القيرواني:** العمدة في صناعة الشّعر ونقده، مطبعة السّعادة، مصر، ط1، 1907م.
- **ابن الفارض:** الدّيوان، دار بيروت للطّباعة والنّشر، طبعة 1962م.
- **ابن قيم الجوزية:** حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مكتبة الإيمان بالمنصورة، مصر، ط2، 2004م.
- **ابن كثير:** البداية والنهاية ج17، هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، الجيزة، مصر، ط1، 1998م.
- **ابن منظور:** لسان العرب م:2-3، 5-6، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م.
- **أبو الفتح عثمان بن جني:** الخصائص، ج3، المكتبة العلميّة من دار الكتب المصريّة، القاهرة، الطبعة غير موجودة.
- **أبو الفرج إسحاق الوارق:** كتاب الفهرست تحقيق رضا، تجدد طهران، 1971م.

- **أبو القاسم سعد الله:** دراساتٌ في الأدب الجزائري الحديث، الدّار التُّونسية للنّشر والمؤسّسة الوطنية للكتاب، ط3، 1985م .
- حياة الأمير عبد القادر ،تأليف شالز هنري تشرشل، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة 2009م .
- **أبو القاسم عبد الكريم القشيري:** الرّسالة القشيريّة، مؤسّسة الكتب الثقافية، لبنان، ط1 .
- **أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي:** تنبيه الغافلين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2009م .
- **أبو بكر جابر الجزائري:** منهاج المسلم، مطبعة المدينة المنوّرة، السعودية، ط2، 1964م .
- **أبو بكر محمد الكلاباذي:** التعرّف لمذهب أهل التّصوّف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م .
- **أبو حامد الغزالي:** – مشكاة الأنوار، مطبعة الصّدق، مصر، 1332 هـ .
إحياء علوم الدّين،دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، ط1، 1991م .
- **أبو طالب المكّي:** – قوت القلوب، ج1، دار الرّشاد للطّبع والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 1991م .
- قوت القلوب، ج2، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 2001م .
- **أبو عبد الرحمن السلمي:** الطّبقات الصُّوفية، كتاب الشعب، ط2، 1998م .
- **أبو محمد القاسم الحريري:** شرح ملحة الإعراب، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م .

- **أبو منصور الجواليقي:** المعرب من الكلام الأعجمي، وزارة الثَّقافة، مركز تحقيق التراث ونشره، مطبعة دار الكتب، الطبعة 2، 1929م.
- **أبو نصر السّراج الطُّوسي:** اللّمع، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ط 1960م.
- **أبو هلال العسكري:** كتاب الصّناعتين، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، ط1، 1952م.
- **أبو يعقوب السَّكَّاكي:** مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
- **أبو عبد الله البخاري:** الجامع الصحيح، دار طوق النَّجاة للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
- **أحمد أمين:** – فجر الإسلام، دار كتاب العربي، بيروت، ط10، 1969م.

ضحى الإسلام، ج3، دار الكتاب الغربي، بيروت، ط10، 1969م.
- **أحمد بن ابراهيم النقشندي:** شرح الحكم الغوثية، دار الآفاق العربية – القاهرة، الطبعة غير موجودة.
- **أحمد رضا:** معجم متن اللُّغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 1958م.
- **أحمد سليمان ياقوت:** ظاهرة الإعراب في النَّحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1989م.
- **أحمد طالب:** المنهج السِّيميائي من النَّظرية إلى التَّطبيق، دار الغرب للنَّشر والتَّوزيع، الجزائر، ط 2005م.

- **أدونيس:** الثَّابت والمتحوّل، دار العودة، بيروت، ط2، 1979م .
- **أسعد أحمد علي:** – فن المنتجب العاني وعرفانه، دار الرّائد العربي، بيروت، ط2، 1980م .
- **السُّهروردي:** –عوارف المعارف، ج2، دار المعارف، القاهرة، ط. غير موجودة .
- **العربي دحُّو:** ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007م .
- **الأمير عبد القادر الجزائري:** المواقف،ج1،ج2 دار الهدى للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، الجزائر، ط1، 2005م .
- **النَّبهاني:** جامع كرامات الأولياء، ج2: مركز أهل سنة بركات رضا فوربندر غجرات الهند، ط1، 2001م .
- **النَّووي الدِّمشقي:** رياض الصَّالحين من كلام سيّد المرسلين، مطبوعات ميموني للنَّشر والتَّوزيع الرويبة، الجزائر، ط2، 1979م .
- **أمين يوسف عودة:** تأويل الشّعر وفلسفته عند الصُّوفية، دار جدارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن، وعالم الكتب الحديثة، إربد، الأردن، ط1، 2008م .
- **أنيس المقدسي:** أمراد الشّعر العربي في العصر العبّاسي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1979م .
- **بورديم عبد الحفيظ:** النّص الشعري العربي المعاصر، دار البشائر للنشر والاتصال، الجزائر، ط1، 2002م .

- **جلال الدّين القزويني:** الإيضاح في علوم البلاغة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
- **حسن الشّرقاوي:** معجم ألفاظ الصُّوفية، مؤسّسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987م.
- **حمزة حمادة:** الرّمز الصُّوفي في ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة مزوار، الجزائر، ط1، 2009م.
- **حمزة محمد صالح عجاج:** خمسٌ وخمسون وصيّةً من وصايا الرّسول (ص) دار الشّهاب للطّباعة والنّشر، باتنة، الجزائر، ط4، 1986م.
- **حنفي بن عيسى:** محاضرات في علم النفس اللّغوي، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر، الطبعة غير موجودة.
- **زكريا صيام:** ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية ، الطبعة غير موجودة.
- **زكي مبارك:** التّصوُّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، مكتبة الثقافة الدينية، ط1938م.
- **صلاح يوسف عبد القادر:** في العروض والإيقاع الشّعري، دراسة تحليلية تطبيقية، شركة الأيام للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 1997م.
- **صلاح مؤيد العقبي:** الطُّرق الصُّوفية والزّوايا بالجزائر، دار البراق، لبنان، ط 2002م.
- **عبد الرّزاق الكاشاني:** معجم اصطلاحات الصُّوفية، دار التراث القاهرة، ط1، 1992م.

- **عبد الرَّحمان بن خلدون:** – شفاء السَّائل وتهذيب المسائل، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1996م .
- **عبد الرَّحمن بدوي:** شطحات الصُّوفية، ج1، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة غير موجودة .
- **عبد الرَّحمن الثَّعالبي:** العلوم الفاخرة في النَّظر في أمور الآخرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2009م .
- **عبد الرَّحمن ابن الجوزي:** – تلبيس ابليس، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م .
- **عبد الله ركيبي:** الشِّعر الدِّيني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1981م .
- **عبد الله الأنصاري الهروي:** منازل السَّائرين إلى الحق عزّ شأنه، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباقي، الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م .
- **عبد الحكيم عبد الغني قاسم:** المذاهب الصُّوفية ومدارسها، مكتبة مديوني، القاهرة، ط2، 1999م .
- بستان الواعظين ورياض السَّامعين، دار أصالة للطبع والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2009م .
- **عبد الحميد جيدة:** الاتِّجاهات الجديدة في الشِّعر العربي المعاصر، مؤسسة نوفل – بيروت، لبنان، ط1، 1980م .
- **عبد القاهر الجرجاني:** دلائل الإعجاز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، طبعة 1981م .

- **عبد القادر الجيلاني:** الفتح الرَّبَاني والفيض الرباني، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 2007م .
- **عبد المتعال الصعيدي:** القضايا الكبرى في الإسلام، دار شريفة للطباعة والنشر والتوزيع، بوزريعة، الجزائر، الطبعة غير موجودة .
- **عبد المجيد جحفة:** مدخل إلى الدَّلالة الحديثة، دار توبقال للنشر ، الدَّار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م .
- **عبد الوهاب الشعراني:** الطَّبقات الكبرى، المطبعة العامرة الشرقية، شارع الخزنفش، مصر، 1315هـ .
- **عرفان عبد الحميد فتاح:** نشأة الفلسفة الصُّوفية وتطوُّرها، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993م .
- **عشراتي سليمان:** الأمير عبد القادر، مدخلٌ إلى تحليل الخطاب الشِّعري، دار الغربة للنَّشر والتَّوزيع، ط 2002م .
- **عفيف الدِّين التِّلمساني:** شرح منازل السَّائرين إلى الحقّ المبين، ج1، ط1، 1989م .
- **عمر الدِّيداوي أبو حجلة:** الشِّعر والصُّوفية ،تأليف كولن ولسن، منشورات دار الآداب، بيروت، ط2، 1979م .
- **عميراوي أحميدة:** من تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط2، 2009م .
- المقدمة، م1، مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1968م .

- **فؤاد صالح السيّد**: الأمير عبد القادر الجزائري، متصوّفا وشاعرًا ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1985م .
- **محمود محمود الغراب**: شرح كلمات الصُّوفية في الردّ على ابن تيمية، مطبعة نصر، دمشق، ط2، 1993م .
- **محمد ثابت الفندي، أحمد الشنتناوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد تونس**: دائرة المعارف الإسلامية، م1، ط1933م .
- **محمد جلال شرف**: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1984م .
- **محمد حسن عبد الله**: الصورة والبناء الشعري، دار المعارف، ط سنة 1981م .
-
- **محمد عبد المنعم خفاجي**: التصوّف في الإسلام وأعلامه، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الاسكندرية، مصر، ط2001م .
- **محي الدّين بن عربي**: – رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1948م .
- الفتوحات المكية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط، 2010م .
- فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، تحقيق أبو العلاء عفيفي .

- ديوان ابن عربي، شرح أحمد حسن لسبح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.

- **مصطفى صادق الرافعي:** تاريخ آداب العرب، ج1، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1974م.

- **مجدي ابراهيم محمد:** بحوث ودراسات في علم اللغة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة غير موجودة.

- **ممدوح حقّي:** ديوان الأمير عبد القادر الجزائري، دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط2، 1964م.

- **محمد الصغير بناني، محفوظ سماتي، محمد الصّالح ألجون**، مذكرات الأمير عبد القادر، شركة دار الأمّة للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، 2010م.

- **محمد الطّمّار:** تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1981م.

- **محمّد فؤاد عبد الباقي:** معجم غريب القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2.

- **مختار حبّار:** شعر أبي مدين شعيب التلمساني (الرؤيا والتشكيل)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م.

- الشعر الصوفي القديم في الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1997م.

- **ناصر الدّين سعيدوني:** عصر الأمير عبد القادر، مؤسسة جائز، عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ط2000 .
- **نزار أباظة:** الأمير عبد القادر الجزائري، العالم، المجاهد، طبعة دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، 1994م .
- **نصيرة صوالح:** اشكالية التلقي في الخطاب الصوفي، المواقف للأمير عبد القادر، – نموذجا– رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير 2005م .
-

ثانيا: الفرنسية.

1. Boualem **BESSAÏH** : de Louis Philippe à Napoléon III, l'Emir Abd El Kader vincu mais triomphant. Edition ANEP sans date.
2. Dictionnaire pratique **Quillet** : Imprimé par l'imprimerie des dernières nouvelles de Strasbourg 1974.
3. Mohamed Cherif **SAHELI** : l'Emir Abd El Kader,chevalier de la foi;Edition ANEP: 2007.

ثالثا: الدوريات

- **آمال، مجلّة، عدد 1970؛** الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع الجزائر: الأمير عبد القادر: جوانب من شخصيّته ومختارات من مؤلّفاته.

- **الجامعة الإسلاميّة، مجلّة**، المجلّد العاشر، العدد 2: مفهوم التّصوّف وأنواعه في الميزان الشّرعي، محمد يوسف الشّوبكي.
- **التُّراث العربي، مجلّة**، فصليّة تصدر عن اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، العدد، 80: وحدة الوجود عند ابن عربي بين الفكر والشّعر، د. عصام قصبجي.
- **الرّافد الالكتروني، مجلّة**، إلكترونيّة، ثقافيّة، تفاعليّة، تصدر عن دائرة الثّقافة والإعلام، حكومة الشّارقة، بتاريخ 2012/07/27: شعريّة الحبّ الإلهي في تجربة المتصوّفة، د/خناثة بن هاشم.
- **الطّليعة، مجلّة**، أسبوعية، سياسية جامعة، العدد 1454، الصّادرة بتاريخ 2000/11/28، دراسة بعنوان: اللُّغة والصُّورة في شعر الأمير عبد القادر الجزائري، د. وهب، رومية.
- **حوليّات التُّراث، مجلّة**، العدد 4، سنة 2005: الأمير عبد القادر الجزائري والفتوّة، عبد الباقي مفتاح.
- **الفجر يومية**، جزائرية مستقلة بتاريخ 2012/03/27، على هامش الملتقى الدّولي "الأمير رجل كلّ الأزمنة"، الشّيخ محمد المأمون القاسمي، شيخ زاوية الهامل: الطّريقة القادرية وازنت بين الجانبين التّشريعي والرُّوحي في الإسلام، ص1.
- **حوليّات التراث، مجلّة**، العدد 2، 2004م: الصُّورة الفنيّة في الخطاب الشّعري الصُّوفي، نور الدين دحماني، مستغانم.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء

شكر

مقدّمة ..... أ

مدخل 2

الفصل الأوّل: **عرفانيّة الأمير عبد القادر تنظيراً وتعريفاً** 31

تمهيد 32

الطّريقة القادريّة وسرّ الإنتماء 52

التصوّف السُّنّي والأمير عبد القادر 60

الفصل الثّاني: **لغة الأمير عبد القادر، قراءة في الدّلالة الصُّوفية** 73

تمهيد 74

دلالة الخمرة بين الإتّباع والإبداع 77

دلالة المرأة في شعر الأمير. 98

دلالة الواحد والمتعدّد وشفراته. 110

الفصل الثّالث: **العبارة الصّوفيّة وآليات فهمها** 135

تمهيد 136

العبارة الدنياوية والأخروية وتجلّياتها 143

المدلول في عبارة الجزاء. 156
الحقيقة الصّوفية في عبارتي الجنّة والنّار. 161
خاتمة. 170
فهرس الآيات القرآنية 177
فهرس المصطلحات الصّوفية. 183
فهرس الشخصيات الصّوفية. 187
فهرس المصادر والمراجع. 205
فهرس الموضوعات. 217

الملخّص:

هذه الرّسالة دراسة عن الشّاعر الجزائري الأمير عبد القادر من خلال ديوانه وبعض قصائده في "المواقف" وفق منهجٍ تحليلي حيث يتم تقفّي السّمات الرّئيسيّة للّغة الصّوفية عند الشّاعر وتجربته الفنيّة وطريقته في التّعامل مع اللّغة في هذا الإطار وتحاول الدّراسة الكشف عن معالم التّقليد أو التّجديد في بناء شعرية النّص الصّوفي عند الأمير عبد القادر .

الكلمات المفتاحيّة: النّص الشّعري الصّوفي – الدّلالة – المدلول.

Résumé :

Cette thèse est une étude sur l'Emir Abdelkader, poète algérien, à travers son corpus poétique et quelques-uns de ses poèmes d' « El-mawakif » selon une approche analytique pour savoir où sont les principales caractéristiques de la langue soufie du poète, son expérience, son art et sa façon de traiter avec la langue. Dans ce contexte, l'étude essaye de détecter les paramètres de l'imitation ou du renouveau dans la structure poétique du texte chez l'Emir Abdelkader.

Mots- clés : texte poétique soufi -sémantique - sens.

Summary :

This thesis is a study on the Emir Abdelkader, the Algerian poet, through his poetic corpus and a few poems of his « El-Mawakif » according to an analytical approach to determine which are the main features of the language of the Sufi poet, his experience, his art and how to deal with the language. In this context, the study tries to detect the paramenters of imitation or renewal in the poetic structure of the Emir Abdelkader text.

Key words : Sufi poetic text - semantic - meaning.

ملخّص

الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بالقايد — كلّيّة الآداب واللّغات

تلمسان — قسم اللّغة والأدب العربي

ملخّص

مذكّرة لنيل شهادة الماجستير في التخصص "بنية النص الصّوفي في الشعر الجزائري الحديث والمعاصر"

لغة الشّعر الصُّوفي
قراءة في صوفيات الأمير عبد القادر الجزائري

من تقديم الطالب :

السيدة برادعي /بيدار كريمة

تحت إشراف الأستاذة :

د . بن هاشم خناثة

السّنة الجامعيّة: 1433 ـ 1434هـ / 2012 ـ 2013م

بسم الله الرحمن الرحيم

تناول البحث الموسوم بـ "لغة الشّعر الصُّوفي من خلال قراءةٍ في صوفيات الأمير عبد القادر الجزائري" مدخلاً وثلاثةَ فصولٍ خصَّصتُ المدخل منها للحديث عن الميهاد الفنّي لتجربة الأمير الشّعرية، ثم أبرزت ملامح الكتابة السّائدة في عصره، فكان شبه منارةٍ تكشف عن الظُّروف الفنيَّة المحيطة بالتَّجربة الصوفية للأمير عبد القادر، إذ أنّ الأمير كشاعرٍ متصّوفٍ لم يتخرج من مدرسة الفراغ بل أنّ الظُّروف الطَّبيعية لنشأته يضاف إليها، الظُّروف الدّينية كلّها تظافرت لتصنع منه من كان . . . ، ثمَّ أنّ الطُّرق والزَّوايا شكَّلت اللَّبنة الأولى لهذا الشّعر الصُّوفي في البيئة الجزائرية فأمَّا النَّشأة الطَّبيعية للشَّاعر والظُّروف العائلية والبيئية المحيطة به فيترجمها اعتناء جدّه ووالده به وتوجيهه إلى دراسةٍ خاصَّةٍ ومتميّزةٍ بفضل توجُّهات العائلة فضلا عن اعترافه هو بفضل من كان له يصمةً في توجُّهاته الصُّوفية من الرَّسول (صلَّى الله عليه وسلَّم)ومروراً بابن عربي ووصولاً إلى أستاذه الصوفي "الفاسي" . وكان التَّركيز، كلّ التَّركيزِ في هذا المدخل على الإشارة إلى اللُّغة الصُّوفية في شعره الصُّوفي، وكان لا بدّ من الولوج إلى انتمائه السنّي التَّصوُّفي بحكم أنّ هذا هو المنبع الأوّل لنزعته الصُّوفية في مجالها الواسع ولإنَّ التَّصوّف في نظره إخلاص العبادة لله، ففكره يتسم بالإتّساع والشُّمولية، وهو توجُّهٌ إلى الله بعد التَّحقُّق بمرتبتي الإسلام والإيمان ولعلّ مولدَه من عائلةٍ شريفةٍ تُقدّس الدّين وتمجّد السُّنّة النَّبوية من وراء هذا التَّوجُّه الصُّوفي، فوالده قد أفرد له عنايةً

متميّزةً بتلقينه علوم اللُّغة والفقه والتَّفسير فضلاً عن يقيَّه العلوم التي تكشف عن القدرة الإلهية وتبعث فيه تلك المحبّة الإلهية التي هي اشتقاقٌ من محبّة الرَّسول (صلَّى الله عليه وسلَّم) لله، وإنْ كان الشّاعر قد ظهر متشبّها ببعض المتصوّفة المتضلّعين في التَّصوف، والمختلفين عنه في التوجُّه الصُّوفي ونعني به "محي الدين بن عربي" وربما أيضا" أبي حامد الغزالي،" ويأتي "محمد الفاسي "ليتوّج هذه الرِّحلة العرفانيَّة، فقد نَظَمَ في مدحه وأطرائه قصيدةً جاوزت المائة بيتٍ ،فالأمير قد تأثَّر في تصوُّفه بأفكار عصره، وأفكار السَّابقين عليه إلى جانب الثَّقافة الإسلامية التي أهَّلته للكتابة الصُّوفية. وهذا، ما يُترجم مفهومة لـ "الشيخ المرشد" إذ هو الذي ينير الطَّريق للمريد، ويبيّن له السَّبيل إلى معرفة الله ثمَّ محبَّته، وقد انعكس ذلك بديهيًّا على اللُّغة الصُّوفية المستعملة سواءً في أشعاره أو كتابته. وكانت الهجرة إلى الشَّيخ سمّته في ذلك مما يعلِّل رحلته وترحاله إلى أن كانت آخر رحله له إلى دمشق ولقائه بالنقشبندي. أمّا في الفصل الأوّل فكان لا بدّ من الحديث عن انتمائه إلى الطَّريقة القادرية ثمَّ اتّصافه بالتَّصوّف السُّني. فالحديث عن عرفانية الأمير وانتمائه القادري ثم السُّني يستدعي توضيح ذلك في شعره التَّصوُّفي فقد كانت الطُّرق الصُّوفية، مرحلةً هامةً ومنعرجاً صعباً للغة التَّصوُّف في القرن الخامس الهجري وما بعده. . . وكان على رأسها الطَّريقة القادرية المنسوبة إلى عبد القادر الجيلاني، وهي من أقدم الطُّرق على الإطلاق، وقد كان سنيًّا يدعو إل التزام الشرع والأمر والنهي، وطريقته تتميَّز بالإعتدال والتَّساهل وإتباع السُّنَّة، وحبّ الخير. . . ما يفسّر الإنتماء القادري والسنّي للأمير عبد القادر بعد دخولها إلى الجزائر وانتشارها في نواحي من الغرب الجزائري وبخاصة نواحي تلمسان

ومعسكر. . . والفضل في ذلك يعود في أبي مدين شعيب التّلمساني بعد أن تَتَلْمَذَ على شيخها فأخذ عنه وألبسه الخرقة. والعلاقة شديدةٌ بين الطّريقة القادرية، ونشأة زاوية لها بالقيطنة نواحي معسكر، مسقط رأس الأمير عبد القادر، التي أقام أسسها، مصطفى بن المختار، جدّ الأمير بعد أن إجازة مرتضى الزبيدي ابن الجيلاني.

والأمير سيتتلمذ على والده داخل هذه المدرسة القادريّة التي أسّسها جدّه ومن هنا يحوز على الإجازة ويلبس هو الآخر الخرقة من طرف محمود القادري الكيلاني، كما هو معمول به عند المتصوّفة، فالعلاقة قوّية جداً بين الأمير عبد القادر والطريقة القادرية بحكم النشأة والإنتماء وقد تجلى ذلك – فضلا عن الإنتماء والأوراد – في الصّياغة الشّعرية وتحديد الاتجاه اللّغوي في شعره الصُّوفي.

أمّا الإنتماء السُّني هو ما كان قرين الزّهد والتقلُّل من متاع الدُّنيا وملذاتها، بحيث يصبح امتداداً لما كان عليه الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم) وأصحابه رضوان الله تعالى عنهم جميعاً، ومثل هذا المعنى قد ورد في مواضعَ من القرآن الكريم ،والأمير حفظ القرآن وأدرك معانيه فربط بين المعنى والمبنى فصار انتماؤه إليه لايحيد بتصوفه عن الدّين والتّقاليد الدّينية بحكم المدرسة التي تلقّى فيها الأوراد متأثراً بطرقٍ تمجّد الإنتماء السُّني. فالمنبع صافٍ والمؤثّر صافٍ هو كذلك، فالتصوف السُّنّي عند الأمير، تعاليمه مستمدّةٌ من صميم الدّين الإسلامي، لا غير، وما جادت به قريحته الشّعرية التّصوُّفية. إنّ دراسة صوفيات الأمير ينمُّ عن علاقةٍ وثيقةٍ جداً بانتمائه إلى سنّة الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم) إذ يشوبها الإخلاص في الإيمان والخوف الشّديد من الله ،واللُّغة على هذا الأساس، ذات دلالةٍ تبدأ بالكلمة ، التي تبدو وكأنّها تخالط نفسها، لإيحائيّتها، وقيمتها الدّينية وربّما هذا ما جعل بعضهم يقرّب الأمير في تصوُّفه "بأبي حامد الغزالي والجويني

"بحكم التّقارب في الرُّؤى والمواقف . وعلى العموم فإنّ علاقة الأمير عبد القادر الجزائري الشّاعر الصُّوفي بالتّصوُّف السُّني تمليه ظروفٌ بيئيةٌ طبيعيَّةٌ تفرضها أسبابٌ ودوافعَ نفسيةٌ وسوسيولوجيَّةٌ لتتمخَّض عنها لغة شاعريَّة ناظرت بين المعنى الدّيني، والمعنى الصُّوفي .

ويلي الفصل الأوّل، الفصل الثّاني خصَّصته للتّركيز على لغة الأمير عبد القادر الجزائري الشّعرية، التّصوُّفية من خلال الإشارة إلى تلك النّزعة الصُّوفية وتأثيراتها عبر قراءةٍ في الصُّور الفنيَّة من خلال قصائد الخمرة، والمرأة، والواحد والمتعدّد .

تناولتُ في هذا الفصل، قصيدة الخمرة عند الأمير عبد القادر وحاولت أن أعقد شبه مقارنةٍ بين استعمال رمز الخمرة، أو الخمرة الإلهية عند الأمير عبد القادر مقارنةً بغيره من المتصوّفة الّذين تأثّر بهم ،منهم "أبي مدين الغوث، وابن عربي "علماً أنّ الحبّ الإلهي عند شعراء التصوّف يعتمد على الرّمز الذي لا تُدرك معانيه إلاّ بالتّأويل ،من تلك الرُّموز والمصطلحات ما جرى على ألسنة الشُّعراء العذريّين فكانت الخمرة التي لا طالما استسقى منها العطشى وثمل بها ذوي المشاعر الجامحة . إنّ الحبَّ الصُّوفي ظاهرةٌ طبيعيةٌ باطنه روحي، والحبّ الرُّوحاني يتمثّل في التّجرّد من ملذّات الحياة سعيًا للفناء في محبّة الذّات الإلهية . والخمر رمزٌ تردَّد في أشعارهم ،ولجوءهم إليه لم يكن وليد الصُّدفة ولا التّلقائيَّة، لأنّها في حقيقتها تُحدِثُ ما تحدثه في نفس المحبِّ وإن كانت الصُّورة متشابهةٌ فإنّ الحقيقةَ مختلفةٌ، إذ أنّها تنتقل بشاربها من الغيبوبة إلى السَّعادة والغبطة بمحبّة إلاهية ينشدها العارف بالله، فالخمر الصُّوفي محبّة الله، وما توظيف الأمير لهذا الرمز، من قبيل الصُّدفة أو التلقائية لأنّ العرفان الصُّوفي مجاهدةٌ وذوقٌ لا يشترك فيه كافة النّاس، لذلك لجأ الصُّوفي في نظمه ونثره إلى مثل هذا الرمز وترك التّأويل للعارفين حتى يخف عن العامّة ما لا يستطيعون فهمه . إنّ النّزعة

الخمرية في حصرِيَّتها ومحدوديَّتها، تُعدُّ طريقاً وأسلوباً آخر لترجمة الرِّياضيات الصُّوفية وإخراجها من حيِّز الكتمان إلى حيِّز التَّلقّي.

إنَّ دراسة هذا الرَّمز في صوفيَّاته، بهدف إبراز إبداعاته، من تقليده للقدامى في تعامله مع هذا الرَّمز، ورجاءً للموضوعيَّة كان لزاماً إثارة بعض منظوماته الخمريَّة من الدِّيوان والمواقف ومقاربتها تحليلياً للحكم على نزعته الصُّوفية على ضوء الرَّمزية الخمريَّة وحضي البحث في هذا الفضل بدراسةٍ دلاليةٍ عبر شبكتين ،هما المضمون والشَّكل ،حيث كانت القراءة الأوَّلية لهذه القصيدة، وتلك ،تتناول تحليل العناوين وبيان الألفاظ المعتمدة وأنواع الإستعانة اللُّغوية لدى الشَّاعر في مجال الإسناد، ثم استخدام اللَّفظ الصُّوفي الذي ينوب عن نزعته الصُّوفية ويترجمها بصدقٍ ومن خلالها اعترافٌ صريحٌ بالإمتنان للمعلِّم، بينما كانت الشَّبكة الثَّانية مقاربةً تحليليةً تتناول الموسيقى الخارجيَّة للنَّص، ومسايرة الأمير نظام القصيدة العتيقة، دونما تغييرٍ يُذكرُ، مع عرضٍ للألفاظ الخمريَّة التي تتنَّوع من قصيدةٍ إلى أخرى، وردت في المقاربة التحليلية ،ويظهر الأمير قُبالة تناظرٍ تنافري مبني على إنتاج نفس الدَّلالة من نفس اللَّفظ المناظر، وتناظرٍ تماثلي بين شطري البيت على مستوى تقابل الصَّدر مع العجز.

وفي صدد الحديث عن دلالة المرأة كرمز صوفي عند الأمير، علمًا أنّه من الرُّموز العذريَّة التي أفرغها الصُّوفي من دلالتها القديمة وشحنها بدلالات أخرى جديدة، لم يكن للنَّظم عهدٌ بها فصيّر القوالبَ القديمةَ محتويات لدلالات تغرف من معِين فضاءات روحيةٍ مرهفةٍ،فقدكان الحبّ الإلهي الأميري في معناه الصُّوفي يتناول موضوع المحبّة الإلهية طمعًا في بلوغ التجلّيات.

والمتّصوّفة ينتزعون مفهوم الحبّ من الدّائرة الأخلاقية ويخرجون به من حدود العلاقة الطبيعية، رجل/امرأة ،التي كانت تهيمن على الدّواوين الشّعرية العربية ردحاً من الزمان إلى حدودٍ متعاليةٍ في علاقةٍ جديدةٍ ،الله / إنسان، والمفارقة بين العلاقتين جعلتهم يضيفون مفاهيمَ وتصورات جديدة ميّزت الشّعر والأدب الصُّوفي على وجه العموم عن غيره من الأدب الكلاسيكي. وكان للأمير حظُّه من هذا الرّمز، فالقراءة التّحليليّة لبعض منظوماته التصوُّفيّة إجلاءٌ لتعامله مع الحبّ الإلهي في سياق رمز المرأة فهي في شعره، تختفي وراء حُجُبٍ من الرُّوحانية وغزله يرسم صورةً لمحبوبٍ مُبهمٍ، غير معروفٍ، وصورتها في شعره تختلف مبدئيًا عن صورتها عند العذريين لأنّها الوجه الآخر لعمله الحبِّ الإلهي بعدما كان الخمر أحد وجهيه.

إنّ المرأة كرمزٍ في غزليّاته تفتقد لعناصرها الحسيّة لتحلّ محلّها تلك اللّواعج القلبيّة العميقة، لا لشيءٍ إلاّ لأنّ الأمير أراد للمرأة أن تكون ذلك المخلوق ذا الجمال والحسّ الذي لا مثيل له يلهج بحبّ إلهي تجريدي يختلف في كنهه عن الحبّ العذري، حيث نهج الأمير به منهج السّلف من أصحاب الطّريقة والصُّوفية، باصطناعه لغة الرُّموز في صوفياته، رجاءالتّعبيرعن خلجاته الرُّوحية. ولتقليص مسافة الإفهام بينه وبين المتلقّي، فعبّر بطريقةٍ مشفّرةٍ وملغّمةٍ عن الصُّورة الإنسانية من الرُّوح إلى الجوارح، فالذّات الإنسانيّة عنده هي المدينة ،والرُّوح هي الخليفة فاختلفت المرأة في صوفياته عن تلك التي عرفت عند الشُّعراء العذريين لأنّ تغنّيه بها إفرادٌ للذّات الإلهية لا غير.

رمز المرأة هو انتزاع لمفهوم المحبّة من الدائرة الأخلاقية (الغزل العذري) وإخراجه من حدود علاقة طبيعية، بين مخلوقين أراد لهما خلافته إلى حدود متعالية هي علاقة الخليفة بالله والمفارقة تكمن في خلق

مفاهيم وتصورات مبتكرة ميّزت الشّعر والأدب الصُّوفي على وجه العموم، فالمرأة في صوفيّات الأمير تحتجب وراء أستارٍ روحانية، فالمحبوب مبهمٌ، لا هويةَ له إلاّ ما ارتسم بمخيّلته، والمرأة عموما تفتقد عنده لعناصرها الحسيَّة حتى تحل محلّها تلك اللّواعج القلبيَّة العميقة.

لقد كانت الألفاظ الغزليَّة العذرية، أقربَ الطُّرقِ عند جمهور الصُّوفية للتَّعبير عن رياضَاتِهم ومجاهداتِهم وأحوالِهم، رمزاً للحكمة العرفانيَّة وللحقيقة الإلهيَّة فسُمُّوا بها، وجعلوا المعجم العربي منهلا يغرفون منه متى تسنَّ لهم ذلك بحكم أنّ محتواه أكثر تناسباً من غيره لمقام الصُّوفي العاشق المتفاني في الحبِّ الإلهي.

و ظلَّت العلاقة بالمرأة في النُّصوص الصُّوفية المظهر الأعلى للحياة وهي في أشعار الأمير، رمز للعظمة والتَّعالي والحسن، فقد بلغ من خلال مدارج الإلهام، مدارك الخفاء بل اللاّوعي وهو يريد بلوغ مقام المشاهدة مستعينًا في كلّ مرّة بالثّبات والسُّكون في خضمٍّ من الوحدة الإيقاعية المتناسبة مع وحدةٍ شعوريَّةٍ.

أمّا دلالة الواحد والمتعدّد في الشّعر الصُّوفي عموماً، تثير فينا فكرة "وحدة الوجود "التي وضع لبناتها" ابن عربي"، فالوحدة تعني الحقيقة الوجوديَّة التي تتوحَّد في كنهها ولكن صفاتها وأسماءها تجعلها تتعدَّد، وهذا ما يعني عند المتصوّفة ، وجود الله في كلّ شيء، ثمَّ أنَّ الشّاعر الصُّوفي في كثيرٍ من صوفيّاته يرسم صورة توحُّد الذّات الموجودة، إذ أنَّ الوصول إلى الوحدة المطلقة لا يتمُّ إلاّ بالذَّوق والكشف ،لذلك اصطلح على نعته بعلم التَّحقيق أو العرفان الصُّوفي ،يبلغ من خلاله الصُّوفي أعلى مراتب التَّجلي الإلهي، والبحث في فكرة (وحدة الوجود) يتعقَّد ويطول، ذلك أنّها من أغرب المذاهب لأنّها تتأسَّس بوحدة الحقيقة الوجودية بين الكائنات جميعها وهذا يعني كينونة الذّات الإلهية في صور الموجودات.

إنّ كلَّ تجربةٍ جديدةٍ لها آلياتها التي تستعين بها، آليات الفكر، ومصدرها المعرفة والمنطق، وطبيعة التَّفكير والمعرفة تتطلَّب فهم السّياق اللُّغوي الذي وردت بها لأنّها الأداة التي بها نفكّر وننقل أفكارنا لغيرنا. أمّا فكرة المفرد والجمع فهما من اختصاص اللّغويين قبل الصُّوفيين غير أنّه لكلّ ما قاله في ذلك وكانت صوفيات الأمير التي تضمنت هذه الفكرة هي الأرضيعة المعتمدة في الكشف عن قريحة الشّاعر في إطار تلك المعاني الفيضية والرُّؤى الرُّوحية البرزخية ،وتناولت القراءة :الشبكتين المضمونية والشكلية ، حين ظهر الأمير وهو يسبح في أعلى مراتب الوحدة متساميا الوجود الإنساني المحدود حيث فرضت وحدة الوجود مركزية القوّة والرُّجوع إلى منبع القوّة التي تعبر عن لحظة التجلّي.

وأنهيت الدّراسة في الفصل الثَّاني بقراءةٍ استنتاجيةٍ لصوفيات الأمير،تناولت خلاصةً تضمَّنت الدَّوائر الدَّلاليَّة المقروءة، دائرة الخمرة، دائرة المرأة ودائرة الألوهية، حيث تبين أنّ صوفياته تضم فضائين :خارجي محسوس وواقعي، وآخر داخلي معنوي إلهي، فكانت نصوصه منبثقةً من بنيةٍ تحتيَّةٍ لتتسرَّب إلى بنيةٍ فوقيَّةٍ. أمّا المعاني فهي تتكاثف وتزداد عمقاً لأنّ الأمير لا ينطلق من فكرةٍ واضحةٍ محدَّدةٍ بل من حالةٍ يعرفها هو نفسه، لا غيره، ولا يخضع في تجربته للموضوع أو الفكرة أو العقل، بل أنّ حدسه هو الذي يوجّهه، فالقصيدة الأميرية كائن له وجودٌ متميّزٌ ومستقلٌ، وهي موجودةٌ قبل قراءتنا لها، فهي خيرٌ سفيرٌ لكلام صاحبها والتي تختفي وراءها السّياقات والمعاني وصوفيات الأمير، أسلوبٌ شعري يجسّد التَّجربة الشّعرية الصُّوفية بالكلمات التي تستخدم استخداماً كيفيًا خاصًا. ففي اللَّفظ يتجسّد جوهر الشّعر حينما يمارس الأمير كلّ طقوسه السّحرية محاولاً إعادة الوظيفة السّحرية العتيقة إلى اللُّغة. واللُّغة الشّعرية لها خصوصيَّتها فهي مجاوزةٌ وانحرافٌ، وانزياحٌ، ذلك ما يُلبس التَّركيب معاني، والتَّركيبة اللُّغوية هي موضوع الفصل الثَّالث الذي تناولت فيه العبارات الدُّنيوية والأخروية، وعبارة الجزاء، وعبارتي الجنَّة والنَّار ضمن أرضيَّةٍ تحليليةٍ من

صوفيات الأمير عبد القادر الجزائري، ذلك أنّ التّركيبة اللّغوية مجموعة تركيبية لمفردات ذات معاني تصيّرها مختلفةً متباينةً، والتّراكيب اللّغوية، أساليبٌ تعبيريةٌ تختلف من الشّاعر العادي إلى الشّاعر الصّوفي، والعبارة الصّوفيّة ذات خصوصيّةٍ متميّزةٍ تتّسم باللاّمباشرة ،التعدّد والإيحاء، لذلك ميّز الصّوفية بين لغة العبارة ولغة الإشارة فعرفوا بأهل الإشارة، فالرّمز من آليات التّجربة الشّعرية الصّوفية مادامت اللّغة كائناً ولوداً، فهي أداة للتّعبير ومحاولة لإنشاء نمطٍ معيشيٍّ مقبولٍ وعبارتا الدّنيا والآخرة كثيرا ما وردتا في النّص الشّعري الصّوفي تغلب عليها صفة الشّطحية في أحيانٍ كثيرةٍ.

ولمّا كان الأمير عبد القادر بتوجّهه السّني ورعًا يخاف الله، فقد اتصفت هذه العبارة بالتّأثّر ببعض شيوخه مثل "أبي حامد الغزالي وابن عربي "كما صبغها بلمساته الأميرية الجزائرية غير مبتعدٍ بها عن سابقيه مخالفا إيّاهم في رعونتها وشطحيّتها . وأوّل ما يلفت النّظر في صوفيّاته تعبيره عن الحياة الدّنيا والحياة الآخرة بصورة لا مباشرة تضفي على النّص إشاريّةً فائقةً يطغى عليها اللّفظ الدّيني . لقد استشعر الأمير لذّة الفناء بعد الحياة وحدث عنده يقينٌ أنّ التّعبير عن هذه الحالة لا يُعدُّ زيغًا عن الحقيقة والعقيدة، ولن يواجه بالرّفض والإلغاء بحكم ما ناله الشّطح قبل ذلك، وإنّما يتمُّ ذلك بالصّبر على الموقف ،ذلك أنّ الخطاب الصّوفي لا يفقهه إلاّ من سلك طريقه واعتنق عقيدته أي المحبّة الإلهية.

أمّا مصطلح الجزاء فقد وقف منه الأمير موقف الصّنديد على أنّه سنّي في الإنتماء الصوفي، فقد بادر إلى تأويل مفهومه في القرآن الكريم وفق أطرٍ يقبلها المنطق، ولا يرفضها العرفان وبذلك يكون قد تجاوز أهل الظّاهر وعمل على إظهار الإمكانات الدّلالية الباطنة الكامنة فيها، فجعل الجزاء مرتبطًا ارتباطاً وثيقًا بالخوف والورع، فكانت عباراته مشحونةً بهذه المعاني عليها آثار التّصوف السنّي واضحة في اللفظ

الديني مرّة أخرى. فعبد القادر يسحب الألفاظ الصُّوفية على النَص الدّيني بحكم أنَّ الجزاء هو ترجمة للإيمان باليوم الآخر والحساب والعقاب. ومدلول الجزاء لا يتأتَّى إلاّ من خلال إبراز الباطن وإظهاره.

وكان الأمير عبد القادر يتحيَّن المواقف كي يبدي نظرته الصُّوفية العميقة في هذا المعنى، ولا تبتعد رؤيته العرفانية لحقيقة الجنّة والنّار، فهما تتويج للجزاء، الجنَّة دار السُّعداء والنَّار موطن الأشقياء ،وقد حضوا بالعذاب. بهذا المعنى حصر الأمير عرفانيته في الدَّارين، فأجاد لعبة الإغفاء بواسطة الإشارة، متوجها بها إلاّ لمن يجيد فكَّ شفراته ،إلى المتلقّي، المتخصّص، هكذا أراد الأمير أن تظهر الجنَّة والنَّار في آفاقه العرفانيَّة.

وأنهيت الدراسة بخاتمةٍ وجملةٍ من الفهارس منها: فهرس الآيات القرآنية الواردة في البحث، وفهرس للشَّخصيات الصُّوفية المذكورة ضمن فصول الدّراسة، ثمَّ فهرسٌ للمصطلحات الصُّوفية يليه فهرس المصادر والمراجع، والكلّ مرتَّبٌ ترتيبًا أبجديًّا وفي الأخير فهرس الموضوعات.