تجليات التجربة الصوفية
في كتاب "عنوان الدراية لِلْغُبْرِيني"
(مقاربة نقدية)

د, حياة معاش

جامعة بسكرة (الجزائر)

الملخص:

يسعى هذا المقال للوقوف عند التجربة الشعرية الصوفية في الأدب المغربي القديم من خلال كتاب "**عنوان الدراية لِلْغُبْرِيني**(*)" **وكيفية** حضور النص الصوفي في هذا الكتاب وتتبع مستويات الحضور ، والكشف عن الأبعاد الفنية والجمالية لهذه التجربة وإبراز خصوصيتها، ودورها الحياتي وجمالها الفني من خلال:

1- مستوى الدال العقيدي.
2- مستوى الملمح الصوفي
3- مستوى الدال الصوفي
4- جماليات الانتقال (من الغرض العام إلى الإطار الخاص المجسد للمستويات الثلاث).

Abstract :

This article seeks to identify the poetic experience in the Moroccan Sufi literature through the book "Ounwan Adiraya" for his author- Al Abrini-, trying to trace the levels of text's presence in this book, highlighting the dimensions of this experience and its peculiarity, and its life's role and aesthetic beauty according to the following plan:

1. dogmatic signifier level
2. mystic signifier level (Poem's shift to Sufism).
3. Sufi signifier level (Sufi speech forging).
4. Aesthetic transition (from general purpose to a specific frame that embodies the levels)

يدلنا تاريخ المتصوفة على أنهم لم يكونوا أصحاب نزاعات سياسية كالخوارج والشيعة، ولم يكونوا أهل جدل ومناظرات كالمعتزلة والأشاعرة، وإنما المتأمِّل في شعرهم يلاحظ مدى تعلقهم بأسرار الحياة، فسما شعرهم إلى معالم روحية بعيدة الغور في تحليقها، متجرّدةً من ترابية الأرض متخلصة من ثقل الحياة المتردية في واقعهم المعيش، ، فقد جاء

تعريفهم في الموسوعة الصوفية بأنهم: "أمناء اللّه - عز وجل- في أرضه وخزنة أسراره وعلمه وصفوته من خلقه، فهم عباده المخلصون وأولياؤه المتقون وأحباؤه الصادقون الصالحون، منهم الأخيار والسابقون والأبرار والمقربون... عكفوا ببابه ورضوا بقضائه وصبروا على بلائه وفارقوا فيه الأوطان، وهجروا له الأخوان وتركوا من أجله الأنساب وقطعوا فيه العلائق، وهربوا من الخلائق مستأنسين به مستوحشين مما سواه".[1]؛ فهم أرباب أحوال ومقامات، واختيار الموت على الحياة طمعا في الوصول إلى المراد. وسنحاول استقراء كتاب: **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة للغبريني** ؛ هذا الكتاب الذي هو في الأصل كتاب تراجم، فهو مصدر أساسي لمؤرخي الأدب والحياة العقلية في هذه الفترة، وقد كان كتابه هذا مرجعا لكتاب التراجم ، يعتمدون عليه عند ذكرهم لعلماء بجاية ونواحيها في هذا القرن؛ إذ يكشف لنا الكتاب الازدهار العلمي والأدبي ببجاية والجزائر. فكيف إذن تجسدت هذه الرؤية الصوفية في هذا الكتاب؟ وإلى أي مدى يمكن لنا تتبع مستويات حضورها؟ والكشف عن جماليات الحضور والانتقال مما يحقق التناغم والانسجام بلغة تمتاز بالثراء المعرفي والروحي والصوفي؛ زخم من التأويلات والدلالات العميقة التي تحمل في طياتها الكثير من الأحاسيس والمشاعر ذات البعدين الجمالي و التأثري خاصة إذا ما تعلق الأمر بالنص الصوفي.

1- خصوصية التصوف في الشعر المغربي:

لم تقتصر حركة التصوف في المشرق فحسب؛ بل شملت "أقطار المغرب العربي بالمفهومين السياسي والجغرافي وذلك في الخمسيّة الهجرية الثانية بصورة جلية"[2]، وكان طابعها في البداية الزهد والورع أو التصوف السني – إن صح التعبير – ثم ما لبث أن تطور إلى تصوف فلسفي نتيجة مؤشرات وعوامل منها: "النزوحات ونسخ المخطوطات أو إرسالها إلى هذه الربوع، أو إحضارها عن طريق قوافل التجارة التي كانت ترحل إلى المشرق العربي، وتوجّه الوفود تلو الوفود من العلماء إلى تلك الديار العربية التي كانوا يمرّون عليها في رحلاتهم إلى الديار المقدّسة بغية أداء مناسك الحج مصبحين وبالليل، وذلك كلّه أتاح لهم الالتقاء بشيوخ أجلاّء اتخذوا من التصوف مذهبًا، ومن الزهد لباسًا"[3].

ومن رواد الاتجاه الأول "التصوف السني" ابن النحوي أبي مدين، أبو زكريا الزواوي، القاضي عياض، التبجيبي،... وهلم جرّا أما الاتجاه الثاني فكان من رواده: ابن عربي (ق7) وابن سبعين، وأبو الحسين الششتري...[4].

ويرجع ابن خلدون أن هذا العلم نشأ "مع بداية القرن الثاني للهجرة وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... فظهر

أنّ أصل طريقتهم كلّها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصُل عن المجاهدات، ثم تستقرُّ للمريد مقاما يترقَّى منها إلى غيرها"[5].

عموما يمكن القول أن نشأة التصوف الطبيعية كانت منذ القرن الثاني الهجري، على حين أنه في المغرب العربي يمكن أن نعود به إلى النصف الثاني من القرن الثالث إلى مطلع القرن الرابع الهجري، أما النشأة الفعلية للتصوف فقد حصلت منذ عصر الخلفاء الراشدين.[6]

لقد كان عدد المتصوفة في المغرب العربي كبيرا جدا، إلاّ أن معظمهم تعرضوا للتهميش والتحقير، بل للإبعاد والتنكيل وربما هذا الاستصغار الذي قوبل به المتصوفة هو الذي كان السبب المباشر في ضياع إنتاجهم، غير أن الواقع الثقافي والتاريخي للمغرب العربي يجعلنا نقتنع بأن بداية هذا التصوف كان في عهد المرابطين (472هـ-542هـ / 1326م-1554م) في المغرب الأقصى وعلى عهد الحفصيين في تونس (627هـ-748هـ / 1230م-1347م).

وعلى عهد الزيانيين في الجزائر (633هـ - 962هـ / 1236م – 1554م)، بل إنّ البذور الأولى لهذا التصوف تلفيها قد ظهرت مع بكر بن حماد التيهرتي (295هـ) الذي كان تلميذا للإمام سحنون، فتأثّر به كثيرا وعبر عن ذلك في شعره[7].

يقول بكر بن حماد:

لقد جمعتُ نفسي فصدّت واعرضت ** وقد مرقْتُ نفسي فطال مروقها.

في القصيدة تحذير للنفس من غوايتها وضلالها وتذكيرٌ لها مما ستلاقيه في موطن القضاء، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى اللّه بقلب سليم.[8]

ويؤكد رابح بونار أن هذه النزعة هي "امتداد وتطور لنزعة التصوف بالمغرب، وبيئة المغرب هذه بيئة تصوفية أصلية تؤمن بالغيبيات كثيرا، وتندفع مع ضروب الخيال، وقد رسخت هذه النزعة في أهله منذ العهد الجاهلي المغربي، وبرزت في الكاهنة، وبقيت ثابتة إلى ما بعد العصر الإسلامي"[9].

2- أقسامه في المغرب العربي:

اشتهر التصوف في المغرب العربي بنوعين رئيسيين كما هو الحال في المشرق، أحدهما تصوف سني "الذي تقيد بالقرآن الكريم والسنة النبوية والعناية بالتعبد والزهد"[10] والفلسفي "الذي قام فيه أصحابه بمزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية"[11]، ولا يمكن اعتبار التصوف الفلسفي فلسفة، كونه قائم على الذوق ولا هو تصوفا خالصا، لأنه معبَّرٌ عنه بلغة الفلسفة فهو إذن وسط بين الفلسفة والتصوف[12].

وما يميز الأدب الصوفي الفلسفي هو استخدامه للرموز الدقيقة والأسرار الخفية، وهذه السمة تجعله عسيرا مستعصيا على الفهم والإدراك، "فيرمز للحقيقة الإلهية والمقامات المختلفة في الرياضة الروحية بأسماء مادية بشرية كليلى وغيرها، وهو لا يعتد بالعقل

اعتداد الفلاسفة به، بل يعتبره حائلا دون إدراك الحقائق الإلهية التي يتوصل إليها بالحدس الباطني في غيبوبة عن عالم الحسن والشهود كما تراه الفلسفة الإشراقية[*]»[13].

3- مستويات حضور النص الصوفي في الكتاب:

أ- **مستوى الدال العقيدي**: وفيه نرصد الشعر ببدايته الأولية المشكلة في إطار العقيدة الإسلامية التي تجعل العلاقة بين الشاعر والإسلام خاصة، ففي هذا المستوى نجد النصوص لم تبلغ مرحلة التصوف، وإنما مضامينها مدح للرسول - صلى الله عليه وسلم- والرغبة في زيارة المدينة المنورة، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وكل هذا له علاقة بتدين الشاعر؛ لأن "المدائح النبوية باب كبير من أبواب الشعر الصوفي"[14]؛ فقصيدة التصوف نتيجة حتمية لقصيدة التدين.

يقول أبو عبد الله محمد بن الحسن بن علي بن ميمون التميمي القلعي (المتوفي عام 673هـ[*]):[15]

أمِنْ أجْلِ أنْ بَانُوا فُؤَادكَ مُغْرمُ * وَقلَبكَ خَفَّاق وَدمْعكَ يَسْجُمُ
وَما ذَاك إلاَّ أنّ جِسْمكَ منجِدُ * وَقَلْبكَ مَعَ مَنْ سَارَ فِي الرَّكبِ مُتْهمُ
وَمِنْ قَائِل فِي نَظْمه متعجّبًا * وَجِسْم بِلاَ قَلْب فَكَيْفَ رَأيْتمُ؟
وَلَا عَجَب أنْ فَارق الْجِسم قَلْبه * فَحَيْث ثَوَى الْمَحْبُوبُ يَثْوِي الْمتَيّمُ

إلى أن يقول:

وَإنّي لَأَدْعُو اللّه دَعوةَ مُذْنــب * عَسَى أنْظرُ الْبَيت الْعَتِيق* وَألْثِمُ
فَيَا طُولَ شَوقِي للنّبِيّ وَصَحْبِــه * وَيَا شَدّ مَا يَلقَى الْفُؤَادُ وَيَكتمُ؟
تَوهّمْت مِن طُول الْحِسَاب وَهَولِه * وَكثْرَة ذَنْبِي كَيْف لاَ أتَوَهّمُ
وَقَد قُلت حقًّا فَاسْتَمع لِمَقَــالتِي * فَهلْ تَائب مِثْلِي يَصِيحُ وَيَفْهمُ
وَذلِكَ فِي الْقُرْآنِ أوْضــحُ حجَّة * وَمَا ثَمّ إلَّا جَنَّة أوْ جَهَنّم
إلَيكَ رَسُول اللّه أرْفَعُ حَاجَتِــي * فَأَنْتَ شَفِيع الْخَلق وَالخلقُ هَيّمُ
فقَدْ سَارت الرّكْبَان وَاغْتَنمُوا الْمنَى * وَإنّي مِن دُونِ الْخلاَئِق محرمُ

المتأمل لِهذه الأبيات يجد الشاعر يعاني ألم الحب والصبابة والعشق، وحرقة البعد وما يلاقيه من عوارض وحواجز في سبيل الوصول إلى الحبيب محمد –صلى الله عليه وسلم- وزيارة قبره، كما يتحرق شوقا لزيارة البيت العتيق، بيت الله الحرام؛ إنه البلد الآمن الذي يأتيه الناس من كل فج عميق، فيتطهرون من الرذائل ويعانقون بأرواحهم ذلك المكان الروحي الذي يبعث في أنفسهم الأمان والطمأنينة.

وكل هذه المعاني نجدها عند الشاعر الإشبيلي[*](المتوفي سنة 659 هـ) يقول:[16]

أيَا سَائِرَا نَحْو الْحِجَاز وَقَصده * إلَى الْكَعبَة الْبَيْتِ الْحَرَام بَلاَغُ

وَمِنْهُ إِلَى قَبْر النّبي مُحَمـد * يَكُون لَهُ بِالرّوْضَتَيْنِ مرَاغُ

إلى أن يقول:

فَيَا أَسَفِـي كَمْ ذَا تَمَنّيتُ قَصـــــدهُ * فَأَدْفعُ عَن قَصدِي لَهُ وأراغُ.

وَقَصّر بِي جِدِّي إِذَا الْأَمْرُ فِي يَدِي * جَمِيع وَعِنْدِي ثَرْوة وَفرَاغُ

فالآن وقد خطّ المشيب بمفرقـــــي * ولكل رأسي من حلاه صباغ

فالأبيات إذن توحي بالتشويق والحنين والصعود نحو الأعلى، لأن الشاعر في مناجاة دائمة للوصول إلى الحبيب الساكن في هذه الأماكن المقدسة فينساب بذلك بمشاعره عبر شعيرة الإسلام "الحج"، نحو البيت الحرام وزيارة قبر الرسول - صلى اللّه عليه وسلم- في المدينة المنورة، وهذا دليل على تعلق الشاعر الشديد بالرسول الكريم، ومدى حبه له وإتباع سنته الشريفة، وهذا الحب يوصله إلى هدفه، وهو نيل محبّة اللّه ؛ لأن "الحب الإلهي وراء حب العقلاء من الإنسان والجن والملك، فإنه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى... وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه إياهم"[17].

وكل من أحبَّ النبي – صلى اللّه عليه وسلم- فقد أحب اللّه لأن المحبوب الأول من الخلق محمد - صلى اللّه عليه وسلم- ثم من كان أقرب منه"[18].

فحضور الدال العقيدي هنا مرتبط بشكل واضح بخلاصة ما انتهى إليه الشاعر من علاقته الحميمة ببيت المقدس والعلاقة هنا عادية مألوفة لا دليل فيها لعلاقة خاصة بنص مغاير لقصيدة التوبة والحنين والشوق في الأدب العربي، فالقصيدة هنا تتعلق بمجال التذكر والدعاء والتضرع؛ إذن فهي من المستوى الأول البسيط مستوى الدال العقيدي.

ب- مستوى الملمح الصوفي (الانزياح نحو التصوف):

وفيه نرصد الملامح أو البدايات الأولى المشكلة للتصوف، حيث في هذا المستوى يبدو الشعر بالجديد الذي يعني إخضاع التجربة لبنية مغايرة لما سبق، فبعد أن كانت رحلة نحو المعلوم (البيت العتيق، مكة، المدينة المنورة...) صارت نحو العلوي المطلق "تتجه نحو هدفها، تدخل بيئة حوار مضطرب مليئة بالتوترات"[19].

يقول ابن عربي: [20]

حَقِيقَتِي هِمْتُ بِهَا * وَمَا رَآهَا بَصَرِي

وَلَوْ رَآهَا لغَـــــدَ * قَتيل ذَاكَ الْحَور

فَعِندمَا أَبصَرْتهَـا * صرْت بِحُكمِ النّظر

فَيتٌ مَسْحُورا بِهَا * لَو كَانَ يغْني حَذري.

المتأمل لهذه الأبيات يلحظ هذا الانزياح على المستوى اللغوي، فبعد أن كانت الرحلة إلى المدينة وزيارة قبر الرسول - صلى اللّه عليه وسلم- أصبحت الرحلة نحو الأعلى، باحثا عن

الحقيقة، ؛ لأن الكلمة لها مستوى معجمي ومستوى انزياحي ومستوى أرفع هو مستوى الحقائق العميقة، وهنا تجاوز الشاعر الأرض (المدينة) إلى اللّه، والوصول إلى هذه الحقيقة المطلقة يلزمه معاناة ومجاهدات ورياضات "إنها تجربة تعيد للإنسان وحدته المفتقدة - معرفيا- مع الأشياء والعالم واللّه"[21].

يقول أبو الحسن التيجيبي[*] :[22]

وَمُذْ عنْكَ غِبنَا ذلِكَ العَامَ أنَّنَا * نَزلْنَا عَلَى بَحْر وَسَاحِلُهُ مَعنَى

وَشَمْس عَلى الْمَعْنَى تُطَالِعُ أُفْقَنَا * فمَغْرِبُهَا فِينَا وَمشْرقُهَا مِنَّا

إلى أن يقول[23] (23)

كُلَّمَا رُمْتُ بِذَاتِي وُصْلَة * صَارَ لِي ٱلعَقْلُ مَعَ ٱلعِلْمِ جَلَمْ

يَقْطَعَانِي بِخيَالَات الفَنَا * عَن وُجُود لَم يُقَيّد بِعَدم

إن التيجيبي في هذه الأبيات لم يكشف تماما عن آرائه ومذهبه الصوفي ولكن نستطيع أن نكشف عن ملامح هذا الانزياح نحو التصوف الفلسفي؛ حيث يرى أن نظرية المعرفة تتصل بنظرية الفيض عند ابن سيناء والأفلاطونية الحديثة وذلك في قوله:

وشمس على المعنى تطالع أفقنا * فمغربها فينا ومشرقها منا

كما أن المعرفة عنده لا يتوصل إليها بالعقل بل يتوصل اليها بالحدس والكشف، وقد يكون العقل عائقا للانسان على الوصول إلى المعرفة الحقة وهذا ما يؤكده قوله:

كلما رمت بذاتي وصلة * صار لي العقل مع العلم جلم

وذكر الغبريني أن التيجيبي كان جامعا بين الزهد السني من سلوكه وبين التصوف الفلسفي على ما يبدوا في بعض آرائه.[24]

ففي هذه الأبيات لا تبدوا اللغة بسيطة عادية مألوفة ففيها يعلو البحث عن الحقيقة المطلقة والبحث عن الاتصال والسمو بالتجربة الشعرية إلى منتهى المنتهى إلى معارج النور؛ فتصبح اللغة انزياحية ذات دلالات مختلفة على الرغم من أنها تنتهي إلى جذر مرجعي مركزي واحد، هو مستوى الملمح الصوفي.

ج- مستوى الدال الصوفي: "تشكل الخطاب الصوفي"

تظهر لنا في هذا المستوى حقول التصوف والمصطلحات الصوفية التي تعتمد الترميز والتأويل ومنها: مؤول مباشر، وهو الذي نعتبره نقطة انطلاق التأويل نحو مستوى الدال الصوفي، ومؤول ديناميكي متحرك تتعامل فيه اللغة مع الفكر الصوفي مع العقيدة، مع القرآن...الخ.

ومؤول نهائي (الوصول إلى المطلق)، وتظهر فيه لغة المتصوفة، لغة اشارية ملفوفة بالرموز الدقيقة والأسرار الخفية ومن الشواهد على ذلك قول أبو محمد الأنصاري:[*][25]

سَفَرَتْ عَلَى وَجْهِ الْجَمِيلِ فَأَسْفرَا * وبَدَا هِلاَلُ الْحُسْنِ مِنْهَا مُقْمِرَا
وَدَنَتْ فَكَاشَفَتْ ٱلقلوبِ بِسِرِّهَـا * وَسَقتْ شَرَاب الْأُنْسِ منْها كَوْثَرَا
وَرَأَيتــهَا فِي كُلّ شَيء أَبصَرت * عَيناي حَتَّى عُدْتُ كلِّي مُبْصِرَا
وَبِهَا فَنيتُ عَن الْفَنَاء وَغُصْت فِي * مَاء الْحَيَاة مسرمَدَا وَمُدّهَرَا
فِي الْمَاء يظْهر كُلّ شَيء كَـائِن * وَبه يرى مثل الْوجود مُصَورَا

وظف الشاعر في هذه الأبيات معجم من المفردات والألفاظ التي ترمز إلى معانٍ صوفية راقية على الرغم من الرداء المادي الذي تبدو فيه ومنها (سفرت، جمال، الحسن، الدنو، القلوب، اللّه، شراب الأنس الرؤية، البصر، ماء الحياة، الفناء...إلخ) وكلها مصطلحات صوفية ترمز إلى مفاهيم وجدانية استقاها الشاعر الصوفي من معجم شعراء الغزل العفيف، ولا يريد بها دلالتها الحسية القريبة وإنما يؤمئ بها إلى دلالات مجردة بعيدة، إنها ألفاظ وصور مرموزة تشير إلى الحقيقة دون أن تكون هي الحقيقة.

ويتميز المصطلح الصوفي في معظمه بالتقابل، فالسكر يقابله الصحو، والإثبات يقابله المحو، والجمال يقابله الجلال (والقبض/ البسط) (الجمع/الفرق)، (الغيبة /الحضور)، (الفناء/ البقاء).

يعمق الشاعر هنا في الرموز الصوفية فمثلا قوله (سفرت) تعني الكشف، وهو عند الصوفية "مكاشفة اليقين، ومعاينة الغيب... نور يحصل للسالكين في سيرهم إلى اللّه تعالى، يكشف لهم حجاب الحسّ، ويزيل دونهم أسباب المادة نتيجة لما يأخذون به أنفسهم من مجاهدة وخلوة وذكر"[26].

فالشاعر إذن يبحث عن كشف المستور، المجهول؛ إذ له رؤية خاصة به ينظر بها إلى الأكوان والأزمان، ويحاول الكشف عن الحقيقة للوصول إلى المعية الإلهية، ففي البيت الثاني مثلا (ودنت فكاشفت القلوب سرها / وسقت شراب الإنس منها كوثرا) هناك (دنو) أي هناك قرب، فكاشفت القلوب ذلك السر، وشربت خمرة الذات الإلهية التي هي ذوق المحبة الإلهية ومكاشفة للتجليات النورانية ومعرفة بالحقائق الوهبية؛ فهي نفي وإثبات غيبة وحضور بقاء وفناء، تريح الجسد وتهدئ الآلام؛ إنها "خمرة الذات الإلهية التي تبقى في حلق من يحظى بها إلى يوم القيامة"[27].

فالخمرة يتوسل بها الشاعر حينما ينتقل من موقع الشعور بالحب إلى موقع التعبير عنه، فهي وسيلة لا غاية، فغاية الصوفي الوصول إلى المحبة الإلهية، فالشراب الحقيقي عند المتصوفة هو شراب العارفين الباحثين دائما عن الوصول والاتصال ومن يشرب هذا الشراب أصابه الفناء وغاص في ماء الحياة كما جاء ذلك في البيت الرابع:

وَبِهَا فنِيتُ عَنِ الْفَنَاء وَغُصْتُ فِي * مَاء الْحَيَاة مسَرمَدَا ومدهَرَا

وكان لابد له أن ينتقل من مقام الفناء إلى مقام البقاء؛ لأن الفناء بقاء والموت حياة عند الصوفية، لذلك فهم يسعون دائما إلى تلك الراحة الأبدية، فالخمرة لا تدركها العقول، لأنها ابنة اللاوعي، ابنة الوجدان، بها تتحقق المتعة والراحة، فهذا الرمز يَسكر ويضيء، ويحرق وينير، فتصطدم فيها الأضداد، ففي الخمرة الانبساط والانقباض، وفيها السكون والحركة، فهي تطهير للنفس وتنقية للقلب وتجلية للروح[28].

وعلى العموم فإن الخمرة رمز للانتشاء الروحي، وإيماء لما يحسه الصوفية من أذواق عالية. وأمثلة تشكل الخطاب الصوفي في المدونة كثيرة ومنها أيضا قول أبو زكريا يحيى بن زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي[*][29].

جَلَتْ لَكَ لَيْلَى مِنْ مثنىّ نقَابهَـا * طَرِيقا وَأَبْدَتْ لَمْعَة مِنْ جَمَالِهَا
فَطِبْت بِهَـا عَيْشًا وَتِهت لَذَاذَةً * وَفَيّاك الإلْمَاع برْد ظِلَالِهَا
فَكَيْف ترَى لَيْلى إذَا هِي أَسْفَـرت * ضُحاءً وَأبدَت وَارفاً مِن دَلَالِهَا
وَكَيْفَ بِهَا إن لَم يَغب عَنًّا شخْصهَا * وَلَم تخل وقْتًا مِن منَال وصَالِهَا
وَكَيْفَ يَكُون الْأمر إن أَنْتَ كنْتهَا * وَكَانتْك تَحقِيقًا فحُلْتَ لِحَالِهَا

ومن الرموز في هذه الأبيات (التجلي، تهتُ، ليلى، أسفرت، لم يغب، وصالها، أنت كنتها، وكانتك...). فليلى مثلا رمز للعفة والطهارة والنقاوة، والبراءة في دروب المحبة الإلهية، فهي رمز صوفي مأخوذ من أشعار قيس بن الملوح، إنها ليلى العامرية؛ لأن الشعر العذري كان مصدرا أساسيا في الحب الصوفي.

فليلى رمز للتعبير عن الوحدة المطلقة أو الوجود المطلق؛ لأنها "الأنثى الكلية أو الجوهر الأنثوي الذي يحمل الحكمة العرفانية والحقيقة الإلهية أو الوجود المطلق يتجلى كيفما شاء وفي أي صورة، فهو موجود في كل موجود حتى إن المحبّ صار محبًا لذاته لعلمه بأن الذات الإلهية كنه ذاته، وهنا يحدث الفناء والاتحاد والامتزاج فيصير المحب والمحبوب واحدا"[30]، وهذا مرفوض.

فالمرأة في الشعر الصوفي وما ينتسب إليها من أوصاف حسية، إنما هي تلميح إلى ذات المحبوب الأعظم، فهي وسيلة لا غاية، فالرموز كثيرة ولا يسعفنا التأويل لكل ما هو صوفي.

4- جماليات الانتقال من الغرض العام إلى الإطار الخاص المجسد للمستويات:

أ/ فضاء الشكل: (عنصر ثابت) فهو مثل الشعر الصوفي في المشرق، إذ لا نجد فيه تغييرا كبيرا سواء في اللغة أو في الصورة والإيقاع ويكمن السبب في الآتي:

- الشاعر المغربي لم يطرح البدائل ولم يكن في نيته فعل ذلك.
- عدم اهتمام الشاعر المغربي بالنموذج المغاير للسائد في المشرق.

- سكونية سنن التلقي عند الإنسان العربي الذي ظل يستقبل القصيدة قديما، والمعروفة كمشهد فني ومعرفي لا يجوز التنازل عنه.

وتبعا لما مضى فإن فضاء الشكل في النص الشعري الصوفي المغربي، يبقى عاديا ومألوفا، حيث يأخذ الدال والمدلول هنا وظيفتاهما من النسق العام المعهود في القصيدة العربيةعموما.

ب/ فضاء المعنى:

- **من الغزل إلى التصوف**: ينطلق فيه الشاعر من مرحلة بسيطة يتغزل فيه بالمرأة (ليلى، رعد، سعاد...) إلى مرحلة قوية من التصوف فتصبح المرأة رمزا للحقيقة الغائبة، الحقيقة المطلقة التي ينشدها الشاعر كما في المثال السابق(**جَلَتْ لَكَ لَيْلَى مِنْ مثنىّ نقَابهَـا طَريقا وَأَبْدَتْ لَمْعَة مِنْ جَمَالِهَا) أي المستوى الثالث**

- **من الزهد إلى التصوف**: ويكون هذا النوع من الشعر حين تقوى الفتن والحروب، ويكثر الفساد، فيلجأ هؤلاء إلى الزهد، والابتعاد عن ملذات الحياة الدنيا، والخلوة للتعبد والزهد والورع وصولا إلى التصوف.كما في المستوى الأول مستوى الدال العقيدي (**أَمِنْ أَجْلِ أَنْ بَانُوا فُؤَادكَ مُغْرمُ* وَقلَبكَ خَفَّاق وَدمْعكَ يَسْجُمُ**)

صفوة القول ومحصول الحديث أن لمبحث التجربة الصوفية مكانته في الشعر المغربي القديم بقسميه السني والفلسفي ، وقد بدا ذلك جليا في هذا الكتاب الذي يعد بحق أثرا علميا نفيسا يكشف لنا عن الازدهار العلمي والأدبي ببجاية والجزائر ،كما يعد مرجعا لكتاب التراجم بعده؛ أين وجدنا فيه حضور النص الصوفي مرتبط بثلاثة مستويات : مستوى يجسد فيه الشاعر علاقته الحميمة ببيت المقدس وزيارة قبر الرسول - صلى اللّه عليه وسلم-... والعلاقة في هذا المستوى علاقة عادية مألوفة، أما المستوى الثاني فيبدو فيه الشعر بالجديد؛ أي إخضاع التجربة لبنية مغايرة؛ فبعد أن كانت الرحلة نحو المعلوم صارت نحو العلوي نحو المطلق، ويتشكل الخطاب الصوفي في المستوى الثالث فتظهر لنا حقول التصوف المختلفة من رموز وتأويلات متعددة وأسرار خفية؛ فتنوعت بتنوع الأغراض والظروف السياسية والاجتماعية، وتركيبة الإنسان الصوفي الذي يختلف عن غيره في رؤيته للعالم وفي علاقته باللّه - عز وجل- .

الهوامش:

(*) هو أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني، وقد وقع خلاف حول اسم أبيه هل هو أحمد أو محمد والرواية المشهورة أنه أحمد، وثبت ذلك عند الزركلي في أعلامه وابن مخلوف في كتابه شجرة النور الزكية...الخ. ولد ببجاية أو ببني غبرين سنة644هـ وتوفي سنة 704هـ. درس نوعين من العلوم: **علوم الدراية:** وأراد بها علم الفقه وعلم الأصليين: أصول الدين وأصول الفقه وعلم العربية وعلم التصوف وعلم المنطق...أي جميع العلوم التي يحتاج فيها إلى إعمال الفكر والنظر والاستنباط. والنوع الثاني: هو **علوم الرواية:** وأراد بها العلوم التي يتوصل إلى معرفتها بالرواية والسماع. شغل وظيفة التدريس بتونس وتولى القضاء في مواضع عدة آخرها مدينة بجاية؛ حيث ترقى فيها إلى منصب قاضي القضاة.

وتعود شهرة أبي العباس الغبريني منذ القديم إلى كتابه الجليل: **عنوان الدراية**، وقد كان كتابه هذا مرجعا لكتاب التراجم بعده يأخذون منه، ويعتمدون عليه عند ذكرهم لعلماء بجاية ونواحيها في هذا القرن؛ إذ يكشف لنا الكتاب الازدهار العلمي والأدبي ببجاية والجزائر؛ فهو مصدر أساسي لمؤرخي الأدب والحياة العقلية في هذه الفترة من حياتنا الثقافية...للاطلاع أكثر ينظر: أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2 الجزائر، 1981، ص12 وما بعدها.

(1) الحسيني الحسيني معدّي، موسوعة الصوفية (نشأة وتطور التصوف وموقف القرآن والسنة منه، أعلام التصوف الفلسفي والسني، إشكالية تعريف التصوف)، كنوز للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 1434 هـ – 2013م، ص39 ،40.

(2) محمد مرتاض، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، مارس 2009، ص8.

(3) المرجع نفسه، ص9.

(4) ينظر: الحسيني الحسيني معدّى، الموسوعة الصوفية، ص268 وما بعدها.

(5) عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، المقدمة، دار صادر بيروت، ط1، بيروت، لبنان، 2000، ص357.

(6) ينظر محمد مرتاض، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ص11 وينظر: حاجي خليفة، كشف الطعن عن أسامي الكتب والفنون مطبعة المعارف التركية 1360هـ 414/1.

(7) محمد مرتاض، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب، ص12.

(8) رابح بونار، المغرب العربي تاريخه وثقافته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص132.

(9) رابح بونار، المرجع نفسه، ص131.

(10) محمد مرتاض، التجربة الصوفية عن شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ص13.

(11) الحسيني الحسيني معدّى: موسوعة الصوفية، ص273.

(12) ينظر: نفسه، ص273.

(*) الفلسفة الاشراقية: حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على النفوس عند تجردها...للاطلاع اكثر ينظر: الموسوعة الصوفية، ص474 وما بعدها.

(13) أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2 الجزائر، 1981، ص48،49.

(14) علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، 1404 هـ، ص12.

(*) الشيخ الفقيه الأستاذ النحوي اللغوي، نشأ بالجزائر وقرأ بها، كان في علم العربية بارعا، للاطلاع على ترجمته ينظر الغبريني، عنوان الدراية، ص96.

(15) الغبريني، عنوان الدراية، ص95،96.

(*) البيت العتيق، بيت الله الحرام بمكة المشرفة.

(*) أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن يحيى بن محمد بن محمد ابن سيد الناس اليعمري الإشبيلي (المتوفي 659هـ) الشيخ الفقيه المحدث الحافظ المتقن المجيد اللغوي التاريخي الإشبيلي الأندلسي (ينظر: الغبريني عنوان الدراية ص246 وما بعدها).

(16) الغبريني: عنوان الدراية، ص248.

(17) محمد علي التهانوي، كشفاف اصطلاحات الفنون، مج1، ص370.

(18) نفسه، ص372.

(19) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة، ط1، 1998، ص362.

(20) الغبريني، عنوان الدراية، ص160 انظر ترجمة ابن عربي، ص158 وما بعدها.

(21) نصر أبو حامد، إشكالية القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1984، ص243.

(*) أبو الحسن علي بن أحمدبن الحسين بن إبراهيم الحرالي التيجيبي ، شيخ وفقيه عرف بالزهد والورع توفي 638أو637هـ ينظر ترجمته في عنوان الدراية للغبريني ص145 وما بعدها.

(22)الغبريني: عنوان الدراية،156.

(23) نفسه، ص 157.

(24) ينظر نفسه ص157.

(*) أبو محمد عبد الحق بن ربيع بن أحمد بن عمر (البجائي المتوفي عام 675هـ)، الشيخ الفقيه العالم المحصل المحقق المجيد الصوفي، ولد ببجاية وقرأ بها، انظر: عنوان الدراية، ص 85 وما بعدها.

(25) الغبريني، عنوان الدراية، ص87 ،88.

(26) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، ط19، حلب، 1431 هـ/2010م، ص338.

(27) سالم عبد الرازق سليمان، شعراء التصوف في الأندلس، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2007، ص113.

(28) ينظر: أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد قاضي، دار الثقافة، بيروت، 1972، ص18.

(*) شيخ وفقيه، ولي صالح من المتعبدين الزهاد والمتصوفة ينظر، عنوان الدراية، ص119.

(29) الغبريني، عنوان الدراية، ص119.

(30) سالم عبد الرزاق سلمان المصري، شعر التصوف في الأندلس، ص155.