جامعة ابن خلدون تيارت

كلية الأدب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تخصص أدب حديث ومعاصر

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر تخصص أدب حديث ومعاصر

الموسومة بـ:

الخطاب الصوفي الجزائري بين المركز والهامش في النقد الجزائري

إعداد الطالبتين

- بودة فاطمة
- رحراحي زينب

إشراف الأستاذ

د.موازي ربيع

لجنة المناقشة	
كبريت علي	رئيسا
موازي ربيع	مشرفا
شريفي فاطمة	مناقشا

السنة الجامعية: 2020-2021

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

نتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذنا ومشرفنا الدكتور "موازي ربيع" لما قدمه لنا من جهود وإرشادات في سبيل انجاز هذا العمل ، كما نقدم شكرنا لكل من ساعدنا ولو بكلمة من قريب او من بعيد

والى كل الأساتذة والزملاء

إهداء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق محمد الأمين .

اهدي هذا العمل المتواضع إلى والدي الكريمين حفظهم الله

والى كل الأصدقاء والأحباب دون استثناء

والى أستاذي الكريم "موازي ربيع"

والى رفاقي في الدراسة

والى زوجي قرة عيني عبد القادر

وفي الأخير أرجو من الله عز وجل ان يجعل عملي هذا نفعا يستفيد منه الطلبة المتربصين المقبلين على التخرج

رحراحي زينب

إهداء

احمد المولى العزيز حمدا يليق بعظمة شانه وعلو مقامه ان أحاطنا بكرمه ويسر لنا امرنا وجعل العسر في طريقنا يسرا سبحانه وتعالى على كل شيء قدير

اللهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضى

نهدي عملنا المتواضع الى والدتي الكريمة التي سبقت دعوتها جهدي والى المرحوم أبي العزيز وجعله الله راضيا عني

والى الأستاذ المشكور " موازي ربيع"

والى كل الإخوة والأخوات دون استثناء

والى كل الزملاء والأصدقاء الذين دعموني بنصائحهم

والى كل من ساهم في هذا العمل المتواضع من قريب او من بعيد

بودة فاطمة

مقـدمة

مقدمة:

الحمد الله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أما بعد:

لقد عرفت التجربة الصوفية قديما بأنه حركة دينية فقط مما أدى إلى ضعف القراءة النقدية الصوفية وضعف فهمها وضعف المستوى النظري المعرفي عند دراسي الثقافة العربية الإسلامية في اغلب الأحيان.

والحق أن التجربة الصوفية ليست مجرد تجربة في النطق، وليست مذهبا دينيا فحسب، وإنما هي أيضا تجربة في الكتابة أنها تجربة لغوية متميزة، فالألفاظ تفرغ من معانيها لتحمل معاني ودلالات جديدة ، وتشحن بإيحاءات تبعدها عن دلالاتها المألوفة وهذه اللغة تتميز بكثافة صورها ولا منطقيتها وتنطوي على وظيفة ما بعد "لغوية " مما يقول جاكبسون" وما يفهم من هذا الكلام هو أن اللغة الصوفية لغة شعرية رمزية ورمزيتها تكمن في أن كل لفظة تكتسب محمولات دلالية جديدة بمجرد توظيفها في التجربة الصوفية.

وإن الخطاب الصوفي بطبيعته الدينية يساهم في روحنة الإنسانية وإنقاذها من النزعة المادية وهذا ما يدعو القارئة إلى طرح مجموعة من الأسئلة لتكون الفتيل للقراءة ولعل ما يدعو للتساؤل: ما مفهوم التصوف ؟ وماهية الخطاب الصوفي؟ وكيف نشأ هذا التصوف وانتشر في الجزائر ؟

ومن اجل انجاز هذا البحث والإجابة عن هذه التساؤلات اتبعنا خطة قسمناها على شكل مقدمة ومدخل وفصلين تتلوها خاتمة.

تناولنا في المدخل الخطاب الصوفي عامة ثم التصوف مع الأمير عبد القادر وبعدها التصوف مع جمعيات علماء المسلمين والتصوف في الحقبة الاستعمارية ثم التصوف في الأدب.

ليكون الفصل الأول نظريا معنونا بالتصوف بين المفهوم والممارسة تناولنا فيه تعريف التصوف لغة واصطلاحا ونشأة التصوف في الجزائر، دوافعه، أهم أعماله.

أما الفصل الثاني فكان تطبيقيا درسنا فيه الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر ثم موضوعات الشعر الصوفي الجزائري المعاصر ثم تطرقنا إلى نماذج تطبيقية عند بعض الشعراء.

وحتى يؤتي العمل اخترنا المنهج التاريخي مع آلية الوصف والتحليل للدراسة وكان السبب من وراء اختيارنا لهذا الموضوع الرغبة في الاطلاع على الخطاب الصوفي باعتباره موضوعا دينيا ويحتل موقعا هاما في الثقافة الإنسانية وذلك لقيمته وثراءه وقدرته على منافسة الخطابات الكبرى وكان الهدف من دراستنا هو الكشف عن القواعد في السلوك والمبادئ في القيم التي سعت الصوفية إلى تجسيدها عمليا فطبعت بذلك حياتهم.

ومن أهم المصادر والمراجع التي كانت عونا لنا في دراستنا مثلا: أولا: التجربة الصوفيي عند شعراء المغرب في الخمسية الهجرية اثانية لمحمد مرتاض، ثانيا :ما جاء به عبد الرحمن بن خلدون في كتابه" المقدمة " ، ثالثا :تاريخ الجزائر الثقافي لأبو القاسم سعد الله

وكما لا يخلو أي بحث من الصعوبات فقد عانى بحثنا من مشاكل جمة من قلة المراجع في الخطاب الصوفي دون أن ننسى العراقيل المفاجئة بين الحين والآخر.

وفي الأخير نتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذنا الفاضل الدكتور موازي ربيع على ما قدمه لنا من معلومات قيمة وأراء سديدة خلال مسيرة هذا البحث.

مدخل

التصوف من العروج الديني إلى العروج الأدبي

يمثل التصوف او الصوفية نزعة إنسانية،يمكن القول بأنها ظهرت في كل الحضارات على نحو من الأنحاء، وهو يعبر عن شوق الروح، ورغبتها في الاستعلاء على قيود المادة وكثافتها وسعيها الدائم لتحقيق مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي.

ولم يكن المسلمون في استثناء من هذه القاعدة فظهر التصوف لديهم مثلما ظهر لدى من سبقهم أو عاصرهم من الأمم.

التصوف الإسلامي جزء أساسي في التراث الإسلامي ، والاهتمام بالتصوف قديم، تناوله المؤرخون والعلماء العرب والمسلمون كالطوسي، والكلاباذي، والقشيري وغيرهم، كما ألف فيه الفلاسفة كابن سينا والغزالي وابن خلدون، وتجادل فيه الفقهاء وعلماء الكلام إضافة إلى جهود المستشرقين .ولم يتفق هؤلاء على رأي واحد سواء تعلق الأمر بحدوده أو أصوله فاختلفت الآراء والمشارب حوله. فالتصوف ليس ظاهرة إسلامية خاصة بل إن جذوره وعروقه تمتد في أي فكر ديني عموماً، حتى إن كثيراً من الدارسين ربطه بأصول غير إسلامية كالمسيحية والهندية والفارسية والفلسفة اليونانية .بينما يرفض رأي آخر هذه الصلات جملة وتفصيلاً ويرده إلى أصوله الإسلامية ومنابعه الأولى القرآن والسنة.

التصوف عند الأمير عبد القادر:

يعد تصوف الأمير عبد القادر نموذجا حيا لتجربة روحية وفكرية ثرية فريدة من نوعها في العصر الحديث، ذلك ان هذا الرجل قد جمع بين السبق والفضل في تأسيس الدولة الجزائرية والتصدي للعدوان الاستدماري الغاشن بالجهاد الطويل والمرير، وبين البحث المضني عن اليقين والكمال، الذي يقربه من أهل العرفان، حيث يعد الأمير تلميذا للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، بل وارثا لمعارفه الكشفية وإشاراته العرفانية.

والكتابة عنه تحتاج إلى الكثير من البحث والثاني في التحليل ذلك لأنه شخصية متعددة الأبعاد فهو رجل يختصر في كيانه امة بكاملها، ويوجز في حياته عصرا بأكمله، فهو مثل الكثير من

العظماء لا يمكن ان تختزل حياته في رافد من روافد النشاط الإنساني يمكن الإحاطة به، فهو الفارس والقائد و المجاهد ورجل الدولة السياسي الحصيف والشاعر الملتزم والفقيه الملم بل والعارف المتصوف الذي خبر السهل والوعر في جميع ميادين التصوف السلوكي والعرفاني، مع شغف كبير بالمطالعة فتحت له المجال للاطلاع على كتب العلم والفلسفة وأعمال أفلاطون وفيثاغورث وأرسطو، كما اشرب التصوف من خلال كتب الشيخ محي الدين بن عربي وابن سينا وغيرهم .

ولقد عمل على إحياء التصوف من خلال تجربته الروحية الذوقية والمعرفية، فمهما كثر الحديث عن ماهية هذه التجربة هل هي ذوقية عرفانية أم سلوكية أخلاقية فان الأمير عبد القادر مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة الذي ساهم في بعث تراث الشيخ بل وكان جسرا للكثير من الباحثين الغربيين لفهم ما استغلق من آراءه كما ساهم بآرائه المتفتحة في استشراف دور العولمة.

فهو يعتبر ان التصوف :"[1] جهاد في سبيل الله، أي لأجل معرفة الله وإدخال النفس تحت الأوامر الإلهية والاطمئنان والإذعان لأحكام ربوية لا لشيء أخر من غير سبيل الله" ويوجه الأمير تحضيره إلى الصوفي الذي:"يجاهد نفسه بالرياضة الشاقة لأجل طلب جاه عند الملوك أو لصرف وجوه العامة إليه،أو حصول غني، أو نحو ذلك من الحظوظ النفسية".

ويحذر مرة ثانية من الذين تكون عبادتهم :" مشوبة بأغراض نفسية وحظوظ شهوانية".

والصوفيون في نظر الأمير هم هؤلاء الذين عليهم :"إن يكونوا في جميع أحوالهم وتصرفاتهم، حاضرين مع الله تعالى".[2]

كما أطلق على الصوفيين ألقابا عديدة فهم تارة" أهل الله" وطورا "العارفون" ومرة "أهل الكشف والعرض"، ويحاول الأمير من خلال تعريفه لأهل الله ان يصحح بعض المفاهيم الخاطئة التي كانت ترسخ في اذهان بعض الناس في عصره عن التصوف والمتصوفين فأهل الله الذين يعنيهم الأمير

[1] – الامير عبد القادر، المواقف في التصوف والوعظ والارشاد، دار اليقظة،دمشق،المجلدات الاول والثاني والثالث،ط2، 1966،ص141.

[2] – المرجع نفسه،ص 46.35.141.

في حديثه:"ليسوا" هؤلاء الذين يأكلون النار ويدخلون مسامير الحديد في أشداقهم، ويدخلون التنور ويمشون راكبين على ظهور الأشخاص ليعرفهم العوام....لان ما يصدر عن هؤلاء منه ما هو شعبة ومنه ما هو سيمياء، ومنه ما هو خواص نفسية يتوارثونها بينهم".

ويخلص برأيه إلى اعتبار الصوفية" الصوفية هم سادات طوائف المسلمين" وهكذا يمكن القول ان مفهوم التصوف عند الأمير: هو جهاد النفس في سبيل معرفة الله عن طريق الرياضة الشاقة والعبادة الخالصة لله والحضور الدائم مع الله [3]

وأخيرا يمكن القول ان التصوف عند الأمير عيد القادر هو ذلك الجهاز التنظيري التجريدي، الفلسفي والسلوكي-العملي الذي يكون من دون شك الخلفية المعرفية التي أطرت سلوك هذا الرجل العظيم، والذي تمكن من الربط البنيوي والهيكلي بين مضامين التصوف وحركة الجهاد فكون التصوف المفاهيمي والقيمي الجهاز السلوكي التطبيقي عند الأمير عبد القادر، فكان التصوف عند البعض رؤية للعالم يؤسسها موقف الرفض له ونهج في السلوك يجيد عملية الرفض هذه، فان الأمير عبد القادر قد رفض الاستعمار لأنه حالة طارئة على صفاء الموطن البادية موضع التعبد والصيام والعنس والصلة، ويجسد هذا الرفض في سلوك الجهاد الذي قام على المبايعة والمشاركة الشعبية وبهذا يكون الأمير قد نقل التصوف من ذلك الموقف الفرداني إلى موقف جماعي طبقي إلى موقف شعبي ومن الصفوة إلى الجماهير، ومن الذي وقى والكشف إلى الجهاد والاستشهاد الذي يحقق ربما في نظر المتصوفة من نموذج الأمير كمجددين في التصوف رمزا للاتحاد مع العالم العلوي والذات العلوية...الخ[4]

[3] – فؤاد صالح السيد، الامير عبد القادر متصوفا وشاعرا، صدر عن وزارة الثقافة بمناسبة الجزائر عاصمة الثقافة العربية ، 2007،ص116.

[4] – مؤسسة الاير عبد القادر، الحياة الروحية للامير عبد القادر،موقع للنشر،الجزائر،2011،ص161-162.

التصوف في الحقبة الاستعمارية:

رغم أن الاستعمار الفرنسي تمكن من إدراك حقيقة العقيدة الدينية للجزائريين وحاول أن يستغل نقاط الضعف فيها إلا أن زعماء المقاومة الشعبية الجزائرية، كان استثمارهم للفكر العقدي الجزائري في فعالية أكثر من خلال إحياء فريضة الجهاد الإسلامي، وتكريس فكرة المهدي المنتظر أو مولى الساعة وتقديس المؤسسات الصوفية ورجالها.

لقد ظهرت بعض الانحرافات في الفكر العقدي الجزائري فيما يتعلق بالمبالغة في تقديس أعيان التصوف وأضرحتهم وقباهم وكل ما يرتبط بهم،إلا أن تلك المقدسات كانت من أهم العوامل الموحدة للشعب الجزائري في وجه الاحتلال، هذا الشعب الذي غلب النمط الريفي والنزعة القبلية خلال الحقبة الاستعمارية.

إن الطرق والزوايا الصوفية هي صاحبة الفضل الكبير في اندلاع الثورات الشعبية المنظمة والغير المنظمة خلال القرن 19م،لذلك امتزجت الثقافة بالفكر العقدي للجزائريين وأصبح التصوف يشكل العمق الوجداني والنفسي للمجتمع الجزائري.

ولقد تجلت النزعة الصوفية بشكل واضح في ثورة المقراني والشيخ الحداد 1870-1872 في شرق البلاد ووسطها وثورة الشيخ بوعمامة 1881-1904. في الجنوب الغربي الجزائري، فلقد تلقى الشيخ بوعمامة تكوينا صوفيا محضا أثناء إقامته فبقصر فجيج بالمغرب الأقصى، وأول عمل قام به عند دخوله ارض الجزائر هو تأسيس زاوية بقصر المغرار التحتاني بالقرب من عين الصفراء، تنتمي إلى طريقة أجداده الصوفية وهي الطريقة الشيخية وتمكن بفضل ذلك من جمع معظم قبائل المنطقة حوله بما في ذلك قبيلة أولاد سيدي الشيخ بفرعيها الغرابة والشراقة، وارت إليه زعامة الجنوب الغربي سنة 1881م حيث اكتفى الفرنسيون بالدفاع فقط شهور فصل الصيف الحارة، وأمام هذا الضغط الذي فرضه الشيخ بوعمامة على الفرنسيين اضطر الضابط نيقريي رئيس معسكر البيض بنفس ضريح

سيدي الشيخ او عبد القادر بن محمد مؤسس الطرقة الشيخية بمدينة الأبيض سيدي الشيخ، يوم 16 أوت 1881م انتقاما من **حركة** بوعمامة.[5]

فكان لهذا الحادث اثر بالغ في تطور الأحداث وتوسع الثورة حيث أعلن سليمان بن حمزة زعيم أولاد سيدي الشيخ الغرابة انضمامه إلى حركة بوعمامة وكرد فعل على ذلك ركز الفرنسيون قواتهم في كل أنحاء منطقة الجنوب الغربيين وما يحيط بها مثل عين الصفراء وعين بن خليل والعريشة ورأس الماء ، مشربة والبض وسبدو والضاية وسعيدة وخيثر وفرندة وأقاموا خطا دفاعيا على مناطق التل حتى يؤمنوا حياة المعمرين الأوروبيين.[6]

لقد تسبب هذا الحادث في الانتشار السريع للثورة خلال سنوات 1881-1882-1883، حيث تحالف أولاد سيدي الشيخ الغرابة والشراقة لمواجهة قوات الاحتلال، كما انضمت القبائل الكبرى والمعروفة في المنطقة تحت لواء بوعمامة مثل قبائل حميان والعمور وذوي منيع، ويني غيل، فضلا عن انضمام أبناء قصور المنطقة إلى المقاومة.

لقد سارع الفرنسيون إلى معالجة هذا الإجراء الخطير الذي يمس صميم عقيدة المجتمع بالمنطقة في تقديس الأولياء الصالحين من المرابطين وكل ما يتصل بهم من أضرحة وقباب وأوقاف غيرها .

كانت التكاليف الباهظة التي تحملها فرنسا والتنازلات التي قدمتها لأولاد سيدي الشيخ نتيجة مساسها بمقدسات أهل المنطقة، فلقد زاد تشبثهم بتلك المقدسات واستمر ذلك التمسك بالفكر الصوفي إلى يومنا هذا.

فقد كان إعلان الشيخ الحداد الجهاد في صندوق حدثا خطيرا حول ثورة الحاج المقراني من مجالها المحدود إلى ثورة شعبية، ارتمى فيها معظم عناصر المجتمع خاصة الإخوان الرحمانيين، في عمالتي الجزائر وقسنطينة، واندفع إلى الثورة في اقل من شهر أكثر من مائة وعشرين ألف مجاهد، في حين

[5] – بوعزيزيحي، موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب،دار الهدى،عين مليلة، الجزائر،ج1، 2004م،ص742.

[6] – المرجع نفسه،ص743.

استطاع المقراني قبل ذلك ان يجند أكثر من خمسة وعشرين ألف مجاهد من مناطق برج بوعريرج وسور الغزلان وبوسعادة.[7]

لقد استقبلت ثورة الزاوية والطريقة الرحمانية اهتمام المثقفين الفرنسيين، فادعى سيمين -sumian- بان الزوايا الدينية لم تبقى مكانا لتعليم القرءان الكريم فقط ومأوى للبؤساء، وإنما إلى مراكز للثورة بزعامة أصحاب الساعة من اجل القضاء على المسيحيين.[8]

كانت خسائر فرنسا فادحة أثناء إخمادها لهذه المقاومة وظلت متخوفة من زعماءها الروحيين حتى بعد إلقاء القبض عليهم، فالشيخ الحداد لم يعش إلا أياما معدودة بعد صدور الحكم عليه، وروي عنه انه قال بعد سماعه الحكم:" لقد حكمتم علي بخمس سنوات وأراد الله خمسة أيام فتوفي يوم 29 افريل 1873، وقد أوصى بان يدفن في مقبرة آباءه وأجداده في صندوق ولكن السلطات الفرنسية رفضت ذلك لأنها كانت تخاف ان تتحول جنازته إلى مظاهرة كبيرة تحيي من جديد العواطف الثورية وتدفع الإخوان إلى التكتل والثورة من جديد .[9]

أما ابن الحداد الشيخ عزيز فقد تولت السلطات الفرنسية تسميم،وعندما جهز جثمانه لاستقدامه إلى الجزائر العاصمة، اكتظ ميناء العاصمة بالجماهير، وهي تنتظر وصول جثمان الفقيد، وخوفا من وقوع اصطدام بين الجماهير الثائرة والقوات الاستعمارية، وجهت الباخرة إلى ميناء سكيكدة، وهناك من ظهر لهم دفنه إلى جانب أبيه في مقبرة قسنطينة، فكتبت اثر ذلك جريدة فرنسية قائلة،(إن فرنسا أصبحت تخشى حتى من الموتى)[10]

هكذا فان قداسة هؤلاء الأعيان المتصوفة تزداد بعد موتهم أكثر مما كانت عليه أثناء حياتهم.

[7] – بوعزيز يحي،وصايا الشيح الحداد ومذكرات ابنه سي عزيز، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1989،ص19.

[8] – بوعزيز يحي،المصدر السابق، ص20.

[9] – المرجع نفسه،ص45.

[10] المرجع نفسه،ص49.

التصوف مع جمعية العلماء المسلمين:

إن المتأمل في مبنى الطرقية وجوهرها وهو التصوف نجد انه نزعة روحية تقوم على نظرة معينة للدين والدنيا والغاية من وجود الإنسان فان المتأمل في مراتب التسليك الصوفي ودرجات الترقي الروحي المعبر عنها بالمقامات والأحوال لا يملك إلا أن يستنتج أن الطريقة الصوفية تضع للمريدين منهجا في التدين، هذا الاستنتاج هو ان الطريقة الصوفية تضع للمريدين منهجا في التدين وهو ما تثبته جميع الطرق الصوفية وتفتخر به، لكنها تنسيه إلى الدين وتشبه طرقها بالشرع الإسلامي الخاتم وهذه الحقيقة هي التي انتزعها علماء الجمعية من الطرفين، فقد اشار الابراهيمي إلى ذلك، في سياق بيان مراتب النقد التي تم بها الكشف عن ضلال الطرق فقال:" وذلك أننا لما افكرنا عليهم باطلهم الذي يرتكبونه باسم الدين وسند بالسلف، ولما بينا لهم أن الحبل مقطوع وأن السند منقطع قال وأن هذه الطرقية مرت عليها قرون ولم ينكرها العلماء، فبينا لهم أن عدم إنكار العلماء الباطل لا يصيره حقا ومرور – الزمن عليه لا يصيره حقا. [11]

و هذه الحقيقة هي التي عبرت عنها الطريقة التيجانية أوضح تعبيرا: فمن حيث ادعاء الطريقة حق التشريع قولهم على لسان الشعراني: ثم إن العبد إذا دخل القوم وتبحر فيه أعطاه الله هناك قوة الاستنباط نظير الإحكام الظاهرة على حد سواء، فيستنبط في الطريق واجبات ومندوبات ومحرمات ومكروهات وخلاف الأولى نظير ما يفعله المجتهدون وليس إيجاب مجتهد باجتهاده لم تصرح الشريعة بوجوبه أولى من إيجاب ولي الله حكما في الطريقة لم تصرح الشريعة بوجوبه.[12]

[11] – من كتاب سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذي انعقد بنادي الترقي بالعاصمة في سبتمبر سنة 1935، المطبعة الإسلامية الجزائرية، قسنطينة، ص 37.

[12] – عمر بن سعد انفوطي، على هامش جواهر المعاني وبلوغ الأماني في قبض سيدي أبي العباس التجاني، دار الجيل، بيروت، ج2، 1988، ص 149.

و أما من حيث إدعاء الطريقة التيجانية إلها آخر الطرق مشابهة بالإسلام الذي هو خاتم الأديان فقالوا في سبب تسمية هذه الطريقة بالاحمدية المحمدية الإبراهيمية الحنفية التجانية" إن طريقته هي أخر الطرق فلا يأتي ولي بعده بطريقة جديدة كما أن ملته صلى الله علية وسلم آخر الملل.[13]

و أما من حيث مشابتها للإسلام في إبطال جميع الأديان فقالوا: أن طريقتهم تدخل على جميع الطرق فتبطلها. كما أن شرع رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل على الشرائع ولا يدخل على شريعتهم وما يمكن أن نقوله هو أشياخ الطرائق قد وضعوا من عند أنفسهم شرعا متبعا، زعموا أنه الشرع الإسلامي الذي جاء في الكتاب والسنة، وأحاطوه بكل مظاهر القداسة والحصانة التي هي للوحي المنزل . و أوهموا الناس بان الطرق هي الدين في رسومها وشعائرها وغاياتها.[14]

قال ابن الجوزي:" من أقبح الأشياء أن الصوفية ينفردون بسنن، لأنها إن كانت منسوبة إلى الشرع فالمسلمون كلهم فيها سواء والفقهاء اعرف بها، فما وجه انفراد الصوفية بما وإن كانت بآرائهم فإنما انفردوا بما لأنهم اخترعوها، ويمكن أن نستدل على ذلك بما جاء في كتاب الاعتصام في باب ذم البدع من جهة النظر والنقل الشرعي العام كما يلي: إن الشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان لان الله تعالى قال:" اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" المائدة .

إن المبتدع قد نزل نفسه منزلة المضاهي للشارع لان الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق على سننها وصار هو المنفرد بذلك، لأنه حكم بين الناس فيما كانوا فيه مختلفون، وهذا الذي ابتدع في دين الله قد صير نفسه نظيرا أو مضاهيا الله حيث شرع مع الشارع، وفتح للاختلاف باب ورد قصد الشارع في الانفراد بالتشريع.[15]

---

[13] – المرجع نفسه، ص 154.

[14] أبو الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي، تلبيس ابليس ص 189.

[15] –– الشاطبي، الاعتصام، ضبطه وصححه أحمد عبد الشافين الاعتصام، دار شريفة، ج 1، ص 37-38.

أما حكم الجمعية على الطرقية فهو واضح وصريح، فقد جاء في دعوة جمعية العلماء وأصولها "إن الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف ومبناها كلها على الغلو في الشيخ والتحيز لإتباع الشيخ وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ.

أما الإبراهيمي الذي يرفض التصوف فقد اعتبر الطرق مبتدعة في الإسلام[16] و تحدث في سياق رده على الذين أنكروا على جمعية العلماء، اعتراضها على الطرق الصوفية وشيوخها المحدثين والقدماء عن الميزان الذي توزن به الأعمال فقال: ونحن إذ ننكر الفاسد من الأعمال، والباطل من العقائد سواء علينا أصدرت من سابق أم لاحق ومن حي أو ميت لان الحكم على الأعمال لا على العاملين، وليس صدور العمل الفاسد من سابق بالذي يحدث له حرمة أو يصيره حجة عل اللاحقين، بل الحجة الحجة لكتاب الله والسنة لرسوله، فلا حق في الإسلام إلا ما قام دليله منهما واتضح سبيله من عمل الصحابة والتابعين لهما أو إجماع العلماء بشرطه على ما يستند عليه.[17]

كما جمع ابن باديس جملة من نصوص العلماء المتقدمين في الإنكار على المدعين المتعيشين على بدع، قامعا الشبهة المتأخرين في عدم إنكار العلماء المتقدمين على أمثالهم من المتسمين بالفقراء، المدعين لطريقة الزهد المتصفين بالبدعة، وفي ذكر نصوص من حكم بدعية الطريقة الصوفية بما يأتي :

قال صاحب منشور الهداية :" فلما رأت الزمان بأهله تعثر وسفاء النجاة من أمواج البدع تتكسرن وسحائب الجهل قد أضلت وأسواق العلم قد كدستن فصار الجاهل رئيسا والعالم في منزلة يدعي من اجلها خسيسان وصاحب أهل الطريقة قد أصبح وإعلام الزندقة على رأسه لائحة، وروايح السلب والطرد من المولى عليه فائحة... و ربما صارت الطائفة البدعية مقطعا للحقوق وقسما يقسم به في البر والعقوق ...[18]

[16] – عمار الطابي، ابن باديس حياته وآثاره، ج 3، ص 133.

[17] – –سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين، ، ص 36.

[18] – عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، دار المغرب الإسلامية، ط1، 1987، ص 31-32.

و نخلص إلى القول بان حكم الجمعية على الطرقية بأنا بدعة يعتبر حكمها جريئا كان له ثقله على مستوى البعد الديني في الواقع الجزائري آنذاك وهو يعبر عن ثورة كل سلطة كهنوتية تريد أن تحتكر الدين والدنيا باسم الله أو باسم الشيخ.

التصوف في الأدب:

لقد أكدت الدراسات المعاصرة "على الصلة الوثيقة بين الشعر والتصوف، واعتبر الدارسون أن الشعر العربي المعاصر ارتبط بالموروث الصوفي، واسترفد منه، لقد كان للصوفية أدب غزير شعر او نثر ينطق بما تنطوي عليه سرائهم، وتخفيه ضمائرهم.

و يشف عن حكمة بالغة، وفهم واسع وعقل راجح وخيال خصب، فلقد جاء أدهم نتاج قرائح صافية وقلوب واعية واشراقات إلهية ميزته عن سائر المدارس الأدبية وذلك لعنايته الفائقة بالرمز والغموض والإشارة، وقد كانت له ألفاظه الخاصة به وأساليبه وتناوله للمعاني والأفكار بطريقة تتدفق عن قرائح بقية الشعراء، فلقد تناولوا أغراض الحب الإلهي الوجد والبقاء والغناء ووصف الخمر والغزل الإلهي والزهد بصورة لا يفهمها إلا من سلك طريقهم وهل من مشاريعهم فجاء أدبهم شعره ونثره طابع خاص جعله ذات سمات تحدد معالمه وتبين رسومه بحيث لا يخفى على الأديب أن يميز بينه وبين غيره من ألوان الأدب .[19]

و الرمز هو الأساس الذي يقوم عليه الأدب الصوفي وللشريف الرضي كثير من الشعر الرمزي وشعر ابن خفاجة الأندلسي كذلك مديح بالرمزية ولشهرة الصوفيين بالغموض عاب الثعالبي ما في شعره وارجع ذلك إلى استعمال ألفاظ المتصوفة والى استعمال كلماتهم المعقدة.[20]

[19] – علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، ص85.

[20] – ينظر: المرجع نفسه، ص 14.

إن الأدب الصوفي أدب إسلامي رفيع على اعتبار اختلاف طبقات الصوفية ومجاله واسع في النثر والشعر، وباع طويل في كل أغراض الأدب ومنزلة عالية في التجديد في معاني الأدب وخياله وأساليبه، ويحتوي الأدب الصوفي على عاطفة صادقة، وتجربة عميقة. | و طالما كانوا يحافظون في شعرهم على الوحدة العضوية وعلى الفكرة والمضمون مع الاهتمام بالصورة بالشكل.[21]

يقول الأستاذ أحمد أمين، متحدثا عن الأدب الصوفي باعتباره: أدب غني في شعره وفلسفته، شعره من اغني ضروب الشعر وأرقاها، وهو سلس واضح وإن غمض أحيانا، وفلسفته من أعمق أنواع الفلسفة الإلهية وأدقها ومعانيه في نهاية السمو تقرؤها فتحسب انك تقرا معاني رقيقة عارية لا ثوب لها من الألفاظ، خياله رائع يسبح بك في عالم كله جمال وعواطف صادقة يعرضها عليك كأنها كتاب الهي تقلبه أنامل الملائكة يقدس الشعراء فيه الحب ولا بد أن يكون الإنسان هائما أيضا مسلحا بكثير من الذواق والمواعيد التي يعتقد المتصوفة حتى يسايرهم في الفهم .[22]

و تعتبر رابعة العدوية هي أول من دعا إلى حب الله لذاته لا لرغبة في الجنة ولا لخوف من النار .

أما النثر الصوفي الذي أثر عن الصوفية متعدد الجوانب، مختلف الألوان من رثاء ونصائح ودعوة الى الزهد في الدنيا وأدب المناجاة هو الأدب الذي نشأه الصوفية في مناجاة الله عز وجل والحديث إليه وهو أدب بليغ وهو الطابع الذي ميز الحلاج عن غيره حيث كان نثره كله أو جله مناجاة، لقد جاء كتابه بأكمله تحت هذا العنوان : أخبار الحلاج أو مناجيات وهو من قدم الأصول التي كتبت عنه .[23]

و للصوفية أدب رقيق فياض، صيغ بأسلوب استخدمت فيه ألفاظ صوفية فيقول زكي مبارك :

[21] – محمد عبد المنعم خفاجي نقلا عن أحمد أمين، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، دط، ص 63.

[22] المرجع نفسه، ص 73.

[23] – علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وبن عربي، مرجع سابق، ص 247.

لابد من الاعتراف بان الصوفية كان لهم وجود أدبي ملحوظ وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد عرفت عنهم ألفاظ وتعاير دونما المؤلفون، وتلك الألفاظ والتعبيرات هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات، وقد يقال :

أن لكل قوم ألفاظ وتعابير حتى النجارين والحدادين ولا يكون ذلك عنوانا على سلطتهم الأدبية، ونجيب بان ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية فهي الصق بالحياة الأدبية .[24]

و الأدب الصوفي هو أدب الصوفيين الذين دونوه وخلدوه في آثارهم شعرا ونثرا وحكمة ونصيحة وموعظة ومثلا وعبرة ويحتوي على عاطفة صادقة وتجربة عميقة، وقد تناولوا في آدابهم الكثير من دقائق الحكمة والتجربة والفكر والمعاني والأخيلة وأعمق مشاعر الإنسان، وحفل أدبهم بروائع المناجاة والحب الإلهي.[25]

إن الأدب الصوفي كله شعره ونثره يتجه هذا الاتجاه، حيث الدعوة إلى الإصلاح والتربية وإعلاء شأن العقل الإنساني إلى أسمى مراتبه حتى امتزاجه بالنقل في أرقى منزلته وإن أول ما يسعى إليه في أدبهم هو تبيان سبيلهم وإجلاء الغموض الذي قد يكتنف مجهم.

فالشعر "روح تصوفي كوني يستجلي غوامض الحياة وأسرارها الجمالية [26]و بهذا محاولة لرفع الشعر إلى أعلى درجات الصفاء، وفيها تتجلى الكلمات عن صفتها الخطابية، وتصبح طاقة متفجرة، تعبر تعبيرا غير مباشر في عالم مجهول لمعانقة المطلق.

[24] – حلمي عبد الله حسين عدوي، ألفاظ المتصوفة دراسة دلالية في أعمال أبن عربي النثرية والشعرية، مقدمة لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية، يحي جير قسم اللغة العربية، جامعة النجاح الوطنية، ص 11.

[25] – محمد عباسة، الأدب واللغة والتصوف والفلسفة والتاريخ والفن، مجلة حولية التراث، سنة 2004 بجامعة مستغانم، الجزائر، ص 59.

[26] – د عبد الحميد هيمة، مرجع سابق، ص 80.

الفصل الأول

التصوف بين المفهوم والممارسة

الفصل الأول : التصوف بين المفهوم والممارسة

مفهوم التصوف:

تعددت الآراء واختلفت وجهات نظر الباحثين ومؤرخي التصوف في الأصل الاشتقاقي اللغوي المفهوم التصوف، و لقد ورد مفهوم التصوف في معاجم اللغة تحت مادة (صوف) على عدة معان منها إطلاق كلمة (صوف) على الصوف المعروف من شعر الحيوانات، قال الله تعالى : (ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين)[27]

أو من خلال عرضنا لجملة هذه التعريفات وجدنا أن أغلبها يرى أن التصوف مستمد من ظاهرة لباس الصوف، بينما البعض يرجعه إلى الصفاء والتحلي بالأخلاق الكريمة.

فالمعاني التي تكثفت حول كلمة (التصوف) هي الصفاء والنقاء، أو شعر الصوف والحكمة أو هي المراتب الأولى القريبة من الذات الإلهية. جاء في قاموس محيط المحيط: "التصوف": "التخلق بالأخلاق الإلهية أو هو الوقوف مع الآداب الشرعية، وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوى النفسانية ".[28]

التصوف اصطلاحا :

اختلف علماء اللغة في أمرها على عدة أقوال ،أثارت حولها الجدل واتسع لأجلها النقاش والراجح أن الصوفية مشتقة من لبس الصوف، ويرى "الوصيفي" أن لفظة (تصوف) مادة مجهولة الاشتقاق يشكل التصوف أحد التيارات الرئيسية في الحياة الروحية الإسلامية، وقد ظهر منذ فجر الإسلام والمصدر.[29]، ولا يزال قائما حتى أيامنا هذه، وهو يتميز بجملة من السمات أهمها التخلي عن الدنيا والزهد فيها، و التعويل على الكشف والذوق والمعرفة الباطنية، واعتماد التكريس للدخول في مسالك الحقيقة والتطلع إلى الاتصال المباشر بالذات الإلهية . في المعاجم اللغوية والتباين فيما بينها نرى

---

[27] سورة النحل، الآية 80.

[28] المعلم بطرس البستاني ، محيط المحيط، مادة (ص وف)،(د ط)، مكتبة لبنان ، بيروت ،1998، ص 525.

[29] ينظر : الوصيفي، أبو عبد الله الرحمان علي الموازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، 2011، ص 36.

،وعلى الرغم من تعدد التعاريف اللغوية للفظ التصوف أنها جميعا تصب في إطار واحد هو الزهد والصفاء .

ما يلاحظ في تعاريف التصوف ،هو كثرها واختلافها، ولعل ذلك يعود إلى اختلاف رؤى أصحابها وتباين مشاربهم الثقافية والاجتماعية وتعدد الظروف السياسية التي تحيط بهم، لكن ما تتصف فيه هو أن التصوف "صدق التوجه الله بما يرضاه من حيث يرضاه "، وتطهير النفس البشرية من كل الخبائث والزهد في الدنيا وكل هذه الأمور مبثوثة في ثنايا التصوف.

ويرى صاحب الموسوعة الصوفية "عبد المنعم الحنفي": "الصوفي على الصوف باعتباره لباس الزهد والنساك، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بفضله"[30] و هو هنا يبرز حب الرسول صلى الله عليه وسلم.

للبس الصوف، ويرجع معنى التصوف له ، كما أن مصطلح "التصوف " قد صيغ من مصدر "الفعل الخماسي المصوغ من "صوف" دلالة على لبس الصوف، وثمة كان التجرد لحياة الصوفية ".[31]

و أيضا الطوسي يؤكد ذلك "كذلك الصوفية عندي نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها متمرسون ، لأن لبس الصوف كان داب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتسعين".

ومن خلال عرضنا لجملة هذه التعريفات وجدنا أن أغلبها يرى أن التصوف مستمد من ظاهرة لباس الصوف، بينما يرجعه إلى الصفاء والتحلي بالأخلاق الكريمة.

فالمعاني التي تكثفت حول كلمة التصوف هي الصفاء والنقاء، أو شعر الصوف والحكمة أو هي المراتب الأولى القريبة من الذات الإلهية.

[30] عبد المنعم الحنفي ، الموسوعة الصوفية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة، مصر، 2003، ص 839.

[31] ماسينوس ومصطفى عبد الرزاق ، التصوف ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان، ط1، 1914 ، ص 25.

التصوف اصطلاحا:

يشكل التصوف أحد التيارات الرئيسية في الحياة الروحية الإسلامية، وقد ظهر منذ فجر الإسلام، ولا يزال قائما حتى أيمنا هذه، وهو يتميز بهم بجملة من السمات أهمها التخلي عن الدنيا والزهد فيها، والتعويل على الكشف والذوق والمعرفة الباطنية، واعتماد التكريس والدخول في مسالك الحقيقة والتطلع إلى الاتصال المباشر بالذات الإلهية.

ما يلاحظ في تعاريف التصوف، هو كثرتها واختلافها، ولعل ذلك يعود إلى اختلاف رؤى أصحابها وتباين مشاربهم الثقافية والاجتماعية والتعدد الظروف السياسية التي تحيط بهم، لكن ما تتصف فيه هو أن التصوف "صدق التوجه لله لما يرضاه من حيث يرضاه"،[32] وتطهير النفس البشرية من كل الخبائث والزهد في الدنيا وكل هذه الأمور مبثوثة في ثنايا التصوف.

ويعرف ابن خلدون التصوف ، فيقول: "إنه العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة "[33] وهذا يعني تصفية القلب من كل صفات البشرية الدنيئة، وإخمادها، والوفاء الله وإتباع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية.

ويرى بعض الدارسين المحدثين بأن التصوف "تجريد العمل لله تعالى والزهد في الدنيا وترك دواعي الشهرة والميل إلى التواضع والخمول "[34]، و هو عند المتصوفة أيضا "الطريق الذي يسلكه الزاهد ليصل إلى المحبة الإلهية ، و المعرفة الكامنة اللدنية التي عندها يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الإلهي الشامل لكل شيء[35] ...

[32] محمد مرتاض ، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب في الخمسية الهجرية الثاني ،(د ط)، المطبوعات الجامعية بالجزائر، 2009، ص 20.

[33] عبد الرحمان بن خلدون ، المقدمة، ط1، دار الجوزي ، القاهرة، 2010، ص ص، 403-404

[34] صابر طعيمة، الصوفية معتقدا ومسلكا، ط 2، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، ص 90.

[35] يوسف خليفة، حياة الشعر في الكوفة إلى غاية القرن الثاني للهجرة ، دار الكتاب العربي، القاهرة ، مصر، ط 1، 1967، ص 202.

فالتصوف إذن، هو "أن يجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق وأن يكون دائما مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو"[36].

لأن أهم صفات الصوفي هي صفاء القلب من الحقد والهم والقلق ومن أي رغبة من رغبات الحياة : من المال والشهرة وغيرها ومجانبته لنزوات النفس . فالتصوف فلسفة وطريقة في السلوك الفردي لتحقيق السعادة النفسية، بحيث يصعب التعرف عليه بألفاظ اللغة العادية لأنه وجدانية ذاتية.

وعند علماء السلف "هو المعرفة الحقيقية للكتاب والسنة والجمع بين العلم والعمل والسعي لمعرفة الله والتأمل والتفكير والورع والتجرد من الهوى وحب النفس والابتعاد عن الشبهات واستعمال الأخلاق الجميلة والمداومة على الأوراد وترك ارتكاب الرخص والتأويلات"[37] هذا التصور للتصوف مختلف عن مفهوم التصوف عند المتصوفة فهو يخلو من فكرة الذوبان في الذات الإلهية والارتقاء إلى العالم العلوي.

وانكشاف الحجب والحلول وغيرها من الأفكار المخالفة للشريعة الإسلامية النقية من كل البدع والخرافات، إن ارتبط المفهوم عند المتصوفة بفكرة الكرامات .

فالتصوف في الشريعة الإسلامية هو معرفة الأحكام الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية والعمل بها والاجتهاد في العبادة لتطويع النفس وبعدها عن المعاصي.

و قد ارتبط مفهوم التصوف بالأخلاق عند بعضهم، كقول "أبي حفص النيسابوري": "التصوف كله أدب لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن "[38]. و قد ارتأينا التركيز على هذا المفهوم بمعزل عن التعريفات السابقة إلا أنه دعامة قائمة بعينها في استكمال مفهوم التصوف، فلا تصوف بلا أخلاق ولعل مستند الصوفية الأخلاقية ينبع من عين الآية القرآنية التي يمدح فيها الله تعالى رسوله صلى الله

[36] عبد الحكيم قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، (د ط)، 1999، ص 24.

[37] قارة مبروك بن صالح، الصورة الحقيقية ومدارسها ،مكتبة علي بن زيد للطباعة وللنشر، الجزائر ،(د ط)، 2013، ص 48.

[38] ينظر : أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية ، دار الكتاب العالمي، عمان ، الأردن، ط1، 2008، ص 13.

عليه وسلم بقوله { وإنك لعلى **خلق** عظيم }[39] ، ثم ما ورد في السنة من قوله صلى الله عليه وسلم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

ومن الباحثين من يرى أن التصوف اتجاه علمي وعملي يلجأ إليه الإنسان في الواقع للإحساس بالراحة النفسية، من ثم فهو "منزع علمي نزعت إليه الروحية الإسلامية يخضع إليه الإنسان نفسه بألوان من الرياضة والمجاهدة، ويعد فيها قلبه لمعرفة الحقائق عن طريق الكشف والمشاهدة والتصوف يقوم على الزهد والتنسك"[40] بمعنى أن الإنسان يلجأ إلى التصوف من منظور علمي ،أي من حيث تطبيقه في الحياة كألوان من الرياضة، وأيضا للتعبد والتحلي بالصفات الحسنة.

كما ورد في الموسوعة الفلسفية العربية تعريف التصوف أنه: "فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس أخلاقيا وتتحقق بواسطة الأسمى "[41]. وذلك لأن ارتباط التصوف بالممارسة الجسدية والروحية مصدره الاعتقاد بأن النفس البشرية تحمل من روح الله نقاءها وصفاءها وارتقاءها بعيدا عن المادة (الطين) وهذا الاعتقاد نابع من تصورات متعلقة بالغيب والوجود .

بينما نجد" الهجويري" يربط التصوف "بالصفاء من جهة المعنى غير معتد بالاشتقاق اللفظي ويرجع له أصلا هو انقطاع القلب عن الأغيار وفرعا هو خلو اليد من الدنيا الغادرة"[42] هنا نرى أن الهجويري يربط بين جهتين من جهة المعنى وهو انقطاع النفس عن الملذات والشهوات وهو أصلا وفرع يخلو من غدر الدنيا...

و من خلال هذه المفاهيم المختلفة للتصوف ، يتضح لنا أن غايته "تمكن في التصفية في الباطن أولا فحينئذ يكون التصوف في الظاهر ، و عندئذ فإن الرجل يصل إلى منزلة الانفعال على طريق التفعل فيصير صوفيا بلا تكلف ولا نفاق ويتحلى بشعار الشرع وأخلاق الحق، وحينما يتجلى

[39] سورة القلم : الآية 04.

[40] د محمد الصالح أبت علجة، صحف التصوف الجزائرية ، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، (د ط)، 2001، ص 31.

[41] عبد الحميد هيمة ، الخطاب الصوفي وآليات التأويل ، مرغم للنشر ، الجزائر ، (د ط)، 208، ص 163

[42] نقلا عن مصطفى العزام، التواصل الصوفي بين المشرق والمغرب ، عالم الكتب الحديث ، إربد. ،الأردن ،ط2، 2014، ص 106.

الصفاء في البطن تعظم مكانة التصوف في الفؤاد ويتجه إلى ارتقاء منازل الدرجات "[43]، فالتصوف مكنونات نفسية تذوب في ذات أخرى هي الذات الإلهية ، لتخرج في شكل ظاهري مجسدا على أرض الواقع في شكل تصرفات تلقائية عفوية لا تكلف فيها ولا تصنع ، تقيم الشرع وتعلي شأنه الحق والأخلاق والجمال الترقي بصاحبها أعلى الدرجات والمنازل.

نشأة التصوف في الجزائر :

نشأة وانتشار التصوف في الجزائر :

وقع اختلاف بين المفكرين والمؤرخين حول تاريخ محدد لظهور الطرق الصوفية بالجزائر ظهر التصوف، في المشرق قبل ذلك بقرون ووجد طريقة إلى المغرب العربي، ولا سيما مذهب الغزالي الذي كان له في الموحدين أنصار ودعاة، والالتفاف حول زاوية الشيخ أو ضريحه، كل هذه الأمور تكاد تكون وليدة القرن التاسع وما بعده، وقد جاء العهد العثماني ليزيدها حماية وتعهدا ولتزداد هي بدورها في ظله ازدهارا وتفريعا.[44]

حيث تعتبر حركة التصوف، في العهد العثماني امتدادا للحركة التي بدأت قبلها بعدة قرون، وأن معظم كبار المتصوفين ومؤسسي الطرق الصوفية، ظهروا قبل القرن العاشر (السادس عصر ميلادي)، أما في الجزائر فقد كثر رجال التصوف كثرة تلفت النظر قبل مجيء العثمانيين نذكر منهم: عبد الرحمان الثعالبي ، محمد الهواري وآخرون عاصروا العهد العثماني مثل أحمد بن يوسف الملياني ومحمد أفغول، فالحركة الصوفية أذن سواءا كانت على مستوى العالم الإسلامي، أو على مستوى المغرب العربي فقد ازدهرت قبل قدوم العثمانيين إلى الجزائر.[45]

[43] قطب الدين العبادي، الشريعة والحقيقة بين التصوف والرمز ، تر ودراسة : علي أحمد اسماعيل ، ايتراك للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط 2002،،1، ص 57.

[44] كمال بوشامة ،تر: المعراجي ، الجزائر أرض عقيدة وثقافة ، دار هومة ، الجزائر ،2007، ص 136.

[45] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص48.

هناك من يرى من المؤرخين أن الطرق الصوفية إحدى القوى السياسية التي عرفتها الجزائر مع بداية القرن العشرين.[46]

ليس انتماء المجتمع الجزائري إلى الطرق الصوفية وليد العهد الفرنسي، فعدد الطرق الصوفية التي أنشأت في العهد الاستعماري ، أربعة كالسنوسية والعلوية، والباقي كان موجودا منذ العهد العثماني، ومن هذه الطرق الصوفية، ما هو مؤسس في الجزائر كالرحمانية والتيجانية منها ما هو مؤسس في المغرب كالطيبة والعيساوية والدرقاوية، وما هو مؤسس في المشرق كالقادرية، وقد بقي الفرنسيون مدة تزيد على خمس عشرة سنة، وهم لا يدركون أهمية دور هذه الطرق لأسرارها إلا أن ألف "دين وفو" كتابه "الطرق الصوفية عند مسلمي الجزائر".[47]

أما بالنسبة إلى انتشار التصوف بالجزائر، فقد بدأ تصوف نظريا ثم تحول ابتداء من القرن العاشر هجري، واتجاه للناحية العلمية، وأصبح يطلق عليه "تصوف الزوايا والطرق الصوفية "وقد ظل هذا التصوف العلمي سائدا في جميع أنحاء المغرب الإسلامي، حتى بعد سقوط الدويلات الثلاثة ودخول الأتراك العثمانيين، وكان من أوائل واحد أوتاد الطريقة الصوفية في الجزائر، الشيخ أبو مدين شهيب بن الحسن الأندلسي، وقد عرفت طريقته شهرة واسعة وأتباعا كثيرين في مختلف أنحاء المغرب الإسلامي وازدادت شهرة على يد تلميذه عبد السلام ثم ازدادت نشاطا وأحياها من بعده شيخ الطائفة الشاذلية أبو الحسن الشاذلي.[48]

و نستطيع القول أن التصوف العلمي أو الطرق الصوفية أول ما وجدت في بلاد القبائل بجاية والمناطق المحيطة، ويمكنا القول أن أسباب التصوف في الجزائر ، يرجع إلى أسباب والتي منها:

---

[46] مومن العمري ، الحركة الثورية في الجزائر من نجم شمال إفريقيا إلى جبهة التحرير الوطني 1926-1954، دار الطليقة للنشر والتوزيع، قسنطينة، 2003، ص 18.

[47] حدة بولاقة ،واقع المجتمع المدني الجزائري إبان الفترة الإستعمارية وبعد الإستقلال، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية ، جامعة الحاج لخضر ، باتنة، 2010-2011، ص 35.

[48] عبد العالي بوعلام، الدور الثقافي والديني للطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 15، غرداية، 2011، ص 463.

أسباب فكرية، كوجود أعلام صوفية عملوا على نشر هذه الطريقة بكامل المغرب الإسلامي من أمثال الشيخ أبو مدين والثعالبي .

أسباب اجتماعية، منها انتشار البذخ والطرف عند طبقات معينة وتراجع القيم الأخلاقية، وقد حاربت الصوفية هذا الانحراف مما أدى إلى انتشار مذهبهم.[49]

كما مر التصوف خلال نشأته بمرحلتين :

فترة التصوف النخبوي: و ذلك خلال القرن السادس والثامن هجري، وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يدرس في المدارس الخاصة، وعدم انتشاره بين الطبقات الشعبية.[50]

أما المرحلة الثانية ، تعرف بفترة التصوف الشعبي: أي الانتقال من التصوف الفكري إلى التصوف الشعبي، وقد عرفت انتشارا كبيرا للزوايا والرباطات في الريف والمدن، وفتح باب التصوف للعامة وأهل الريف، وظهرت الطرق الصوفية الكبرى وانتشرت في مختلف أرجاء القطر كالقادرية والشاذلية.[51]

بموجب القانون الصادر عن السلطات الفرنسية، والذي سمح بإنشاء الجمعيات الصادر في جويلية 1901، ونتيجة لما عرفه المغرب العربي من جهل وانتشار البدع والخرافات تأسست "جامعة زوايا الشمال الإفريقي" بزاوية محمد عبد الرحمان الأزهري بسيدي أحمد ببلكور، بالجزائر العاصمة، بحضور أكثر من مائة وعشرون رئيس ب 15 مارس 1948، وذلك لأسباب منها :

– خلو واقع المسلمين بالشمال الإفريقي من تعاليم الدين الإسلامي الحنيف .

– ضعف روابط الوحدة والتعاون والتحابب بين المسلمين، في البلاد الواحدة في بلدان شمال إفريقيا.

– تفاقم واشتداد حدة تيار الجهل والإعراض عن الدعوة إلى إحياء كلمة الله، ومن بين المشاريع التي حددها الجمعية، نشر التعليم المجاني بواسطة برنامج واسع النطاق في الزوايا، وإحداث معاهد أخرى في مختلف البلاد .

– الدعوة إلى الإرشاد والتمسك بالشرع الإسلامي .

[49] المرجع نفسه، ص 463.

[50] عبد العالي بوعلام، المرجع السابق، ص 464.

[51] المرجع نفسه، ص 464

– العمل على إزالة البؤس والشقاء ولاسيما اللاجئين إلى الزوايا.[52]

وقد صادق المجتمعون على القانون الأساسي لجامعة الزوايا، وفق ستة مواد إلا أنه في مجمله لا يخرج عن بث العلم والتعليم لإخراج أبناء الوطن من سجن الجهالة، والاختلاف وتحسين العلائق والروابط الودية، حيث تهدف هذه الجمعية إلى تربية النشأة وإصلاح الذات البين وتحفيظ القرآن الكريم وتفسيره.[53]

أما فيما يتعلق بمشاريع الجامعة حددت ثلاثة مشاريع، وركزوا على ضرورة نجاحها من خلال دعوهم إلى تأسيس صندوق مالي لكل مشروع من هذه المشاريع وهي:

نشر التعليم المجاني بواسطة برنامج واسع النطاق في الزوايا وإحداث معاهد أخرى في مختلف البلاد لهذا الغرض، والدعوة والإرشاد إلى التمسك بأهداف القرآن، الذي هو حبل الله المتين وتبيين محاسن الشرع الإسلامي، وذلك بواسطة قلة من الخطباء، والعمل على إزالة البؤس والشقاء على الفقراء، ولاسيما اللاجئين إلى الزوايا وتتكفل بتهذيبهم وتعليمهم.[54]

لقد ربطت جامعة الزوايا شمال إفريقيا ظهورها بالدفاع عن تعاليم الدين الإسلامي، ومحاربة الجهل بالتعليم العربي الإسلامي ، فكانت جمعية خيرية أكثر منها سياسية.[55]

[52] مصطفى عبيد ، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والإجتماعية ، العدد السادس، ديسمبر 2015، ص ص 58-57.

[53] صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص 623

[54] مصطفى عبيد، المرجع السابق، ص 64.

[55] المرجع السابق، ص 64.

علاقة التصوف بالشعر:

لقد أكدت الدراسات المعاصرة "على الصلة الوثيقة بين الشعر والتصوف، واعتبر الدارسون أن الشعر العربي المعاصر ارتبط بالموروث الصوفي، واسترفد منه، وأرجعوا أسباب ذلك إلى أمور شتى من بينها:

1- تشابه بتجربة الشاعر المعاصر بتجربة الصوفي، فهما معا مرتبطان بالوجود، ويسعى كل منهما إلى الاندماج في الكون، والإتحاد بإيقاع العالم الخفي، وهذا ليس غريبا أن يعبر الشاعر عن أبعاد تجربته من خلال أصوات صوفية، وهذا التشابه بين التجربتين يحقق التشابه بين طبيعة الشاعر وطبيعة الصوفي، ويجعل كل واحد منهما في حاجة طبيعة الثاني، ذلك أن المتصرف يحتاج إلى طبيعة الثاني ذلك أن المتصوف يحتاج إلى طبيعة الشاعر ليعبر عن تجربته الإلهية، ويتخذ من الشعر لغة وحيزا يستوعب أحواله الصوفية، كذلك الشاعر هو في حاجة إلى طبيعة الصوفي، ليعبر عن تجربته الكونية برؤية عميقة ، أحدهما اهتدى بتصوفه إلى الشعر، وثانيهما اهتدي بتجربته الشعرية إلى التصوف.

2- أن الشاعر المعاصر يماثل في طريقة تعبيره طريقة الصوفي، فهما معا يميلان إلى اللغة التي تكتفي بالإيحاء وتتجنب الوضوح.

3-انكباب كل من الشاعر والصوفي على المجرد والمطلق والمعنوي، قضية تجمع بينهما ويجعل منهما كائنين ينشدان الحرية في أرقى معارجها، فكما يتجنب الصوفي سلطة الواقع والعقل، يتجنب الشاعر أيضا كل أنواع القيود التي تحد من رؤيته الشعرية .

4- الحاجة نفسها التي جعلت من الصوفي شاعرا، لأن الشعر وسيلته في التعبير عن آفاق تصوفه، هي نفسها جعلت الشاعر يستدعي الشخصيات الصوفية ليعبر بها معاناته".[56]

فالصوفي والشاعر يخرجان من مشكاة واحدة، ويحملان شعاعا أو حدا للتعبير عن آلامهم وأحلامهم وتطلعاتهم ومراميهم، هو شعاع الرمز والإيحاء والغموض، في تصوير هذه الحالات الشعورية الإنسانية، وكل منهما في حاجة الأخر للتعبير عن تجربته، وكليهما يتشابهان في قضيتها وهي الوصول

[56] محمد بن عمارة، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر ، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2001، ص59-60.

إلى المعنوي ومناشدة الحرية، بعيدين كل البعد عن كل القيود التي تحول دون التعبير عن تجربتهما، إذ أنهما يتجاوزان عالم الحس والعقل إلى عالم يصلان فيه إلى طريق تدركه النفس.

ويذهب الدكتور عاطف جودة نصر إلى الرأي نفسه إذ يعتبر "التصوف والشعر كليهما لا ينتميان لنسقين مختلفين[57]، ذلك أن التصوف والشعر يتميزان بالجد، ويرتفعان بصاحبها من التفاهة إلى الواقع والحقيقة وجوهر الأشياء، وفي نهاية الأمر "يحيلان على تضايف التصوف باعتباره علاقة دينامية بين الإلهي والإنساني ".[58]

فكليهما في ثنائيات حقيقتها معلومة، وهدفها أوحد ومشهود هو الانصهار مع الذات في عباءة واحدة والتنعل في حذاء واحد.

فالشعر "روح تصوفي كوني يستجلي غوامض الحياة وأسرارها الجمالية"[59] وهذا محاولة لرفع الشعر إلى أعلى درجات الصفاء، وفيها تتجلى الكلمات عن صفتها الخطابية، وتصبح طاقة متفجرة، تعبر تعبيرا غير مباشر في عالم مجهول لمعانقة المطلق.

أعلام الأدب الصوفي في الجزائر ومدوناتهم:

إن الجزائر بما تملكه من رصيد غني وعميق في التراث الصوفي قد أثرى التجربة الصوفية والإبداعية على مدى القرون السابقة بفضل جهد أدبي إنساني كبير أسس له أعلام مشاهير في التصوف والأدب الصوفي من بينهم:

أبو مدين شعيب:[60]

وهو أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي، ولد بحوز إشبيلة، وتعلم بفاس، ثم حج، وعند أوبته استوطن بجاية[61] وتوفي قرب تلمسان سنة: 594 هـ بمنطقة تدعى "العباد" وضريحه

[57] عاطف جوده نصر، الرمز الشعري عند الصوفية والمكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 1998، ص 503.

[58] محمد بنعمارة ، المرجع نفسه، ص 161.

[59] عبد الحميد هيمة، مرجع سابق، ص 80.

[60] ينظر :أبو العباس أحمد الغبريني ، عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة بجاية ، دار البصائر ، الطبعة الأولى، الجزائر ، 2007م، ص 07

[61] و ينظر : إبن مريم ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، تحقيق محمد بن أبي شنب ص 105.

مشهور يتبرك به، وكان من جملة ما خلفه إضافة إلى أتباعه ومريديه ديوان شعر في التصوف، و مجموعة من الحكم الصوفية على منوال حكم ابن عطاء الله السكندري، وتسمت بالحكم الغوثية نسبة إلى مقامه الشريف : الغوث.

وهو في طريقه إلى يعقوب المنصور بمراكش[62] وضريحه مشهور يتبرك به، وكان من جملة ما خلفه إضافة إلى أتباعه ومريديه الديوان الشعر في التصوف، وبمجموعة حكم الصوفية على منوال حكم ابن عطاء لله السكندري، وتسمت بالحكم الغوثية بنسبة إلى مقامه الشريف: الغوث.

"و إذا كانت بوادر النبوغ العلمي والصوفي قد ظهرت على يد أبي مدين في فاس، فإن مناقب الشهرة التي طبقت الأفاق مثل "شيخ المشايخ "و "الجامع بين الشريعة والحقيقة "و "صاحب مقام التوكل "و "مخرج الألف شيخ "و"علم العلماء "و "الحافظ "و"المفتي "و "صاحب الكرامات والخوارق" و"القطب الغوث "قد نالها في أغلبها وهو في بجاية، والتي قد تصدى فيها لتخريج دفعات من طلاب علم الباطن نظريا وعلميا على طريقة أستاذه أبي يعزى".[63]

وإلى مدين يعود الفضل في دخوله الطريقة القادرية إلى الجزائر نسبة إلى عبد القادر الجيلاني[64] الذي لقي شيخنا وألبسه الخرقة بعد عودته من البقاع المقدسة،[65] وتعد هذه الطريقة أقدم الطرق الصوفية تأسيسا وظهورا في الجزائر، "حيث وجدت أرضا خصبة استطاعت أن تنمو فيها وتزدهر خصوصا أثناء الحكم العثماني"[66]. وكان من مقدميها محي الدين وابنه البطل عبد القادر.

---

[62] ينظر : المقري ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، ج 9، ص 342، و ينظر: الغبريني: عنوان الدراية ، ص 10.

[63] د.حبار مختار ، شعراء الجزائر على عهد الدولة الحمادية ، سير ونصوص ، ص 21.

[64] هو أبو محمد محي الدين عبد القادر بن موسى بن عبد الله الجيلاني نسبة إلى جيلان من بلاد فارس التي ولد بها سنة :471م، و توفي سنة 561هـ، صاحب الطريقة القادرية ، و يقول عنه الصوفية العارف الرباني ،باز الله الأشهب ، شيخ الكل ، من مصنفاته: الغنية لطالب طريق الحق ،الفتح الرباني ، فتوح الغيب ، الفيوضات الربانية ، و له قصائد وأشعار . ينظر : د. عبد المنعم الفني : الموسوعة الصوفية ، مكتبة مدبولي القاهرة ، الطبعة الخامسة ،2006 م ، ص 165 وما بعدها. *

[65] ينظر : الحنفاوي، تعريف الخلف برجال السلف ، ج1 ص 449، و ينظر : د. محمد بن بريكة : موسوعة الطرق الصوفية ، الطريق القادرية ، دار الحكمة ، الجزائر : 2007م ، ج3 ، ص 184.

[66] د.صلاح موبد العقبي ، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر ،ص 143.

الأمير عبد القادر الجزائري :

هو المجاهد الكبير والعالم العامل والصوفي الأديب والشاعر الأمير عبد القادر بن محي الدين المصطفى الجزائري، ولد في قرية القيطنة من أعمال وهران يوم الجمعة الثالث والعشرين من رجب سنة 1222هـ، نشأ على عفة وصيانة، مرضي الحال، محمود الأقوال والأفعال، أخذ الفقه عن والده وغيره من العلماء، فقد درس الفلسفة والفقه والحديث وقام بتدريسهما ، كما تلقى الألفية في النحو والسنونية والعقائد النفسية في التوحيد، ودرس المنطق، هذا إضافة إلى زهده وسلوكه طريق التصوف وقراءته لأشهر كتب التصوف كالإحياء لأبي حامد الغزالي، والفتوحات المكية وفصوص الحكم لمحي الدين بن عربي".[67]

رحل إلى وهران وأخذ عن علمائها، ثم رحل رفقة أبيه إلى تونس ثم مصر ثم الحجاز ثم البلاد الشامية ثم بغداد أين تلقى الطريقة القادرية عن الشيخ محمود الكيلاني القادري، ثم العودة إلى الحجاز ومنها إلى الجزائر حيث قام بنشر الطريقة القادرية وجاهد رفقة أتباعه ضد المستعمر، فكانت رحلة تعلم ومشاهدة ومعايشة للوطن العربي.[68]

وأخذ أيضا عن الإمام ضياء الدين مولانا الشيخ خالد النقشبندي السهرودي، كان يكثر التردد عليه، وانتفع منه علوما شتى في التوحيد والتصوف وبرع في علوم الشريعة الحقيقية.[69]

توفي الأمير بعد منفاه إلى فرنسا واختياره الإقامة في سوريا بعدها بدمشق في منتصف ليلة 19 رجب 1300هـ ، و قد دفن بجوار الشيخ محي الدين بن عربي ، مخلفا مؤلفات عدة منها المواقف الروحية ، تعليقات على حاشية عبد القادر (في علم الكلام ، رسالة في شرح سورة التكوير على الطريقة الصوفية ، رسالة في الحقائق الغيبية، ديوان شعر.[70]

عفيف الدين التلمساني :

---

[67] الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، اعتنى به الشيخ الدكتور: عاصم إبراهيم الكيالي حسني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1425هـ - 2004م، ج1، ص09.

[68] الأمير عبد القادر، المرجع السابق، ص08.

[69] د.عمار قدور إبراهيم ، أعلام المتصوفة في الجزائر، ج 1 ص 163.

[70] الأمير عبد القادر، المصدر السابق ، ص 23.

هو أبو سليمان عفيف الدين علي بن عبد الله بن علي بن ياسين العابدي الكومي، المولود بتلمسان حوالي سنة 610 هـ والمتوفي سنة 690هـ[71]، ولقب العابدي نسبة للعباد مكان مولده أين يوجد حاليا ضريح الولي الصالح أبو مدين شعيب، أما الكومي فذلك نسبة إلى قبيلة كومية التي ينتسب إليها أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي، وهي إحدى فروع زناتة، خلافا لما ذهب إليه الدكتور علي صافي حسين في كتابه "الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع للهجرة "، حيث أورد كلمة كوفي بدلا من كومي، ومنشأ الخلط راجع إلى الذين طبعوا كتاب فوات الوفيات لابن شاكر في طبعاته القديمة والطبعة المحققة لمحي الدين عبد الحميد ، وضعوا الكوفي بدل الكومي، ربما يعود ذلك لجهلهم بوجود قبيلة كومية في الجزائر ونسبوه بالتالي خطأ إلى الكوفة[72]. ومن جملة ما ألفه العفيف التلمساني: شرح على مواقف النفري ، وشرح على فصوص الحكم لابن عربي، وشرح على منازل السائرين للهروي ، وشرح للأسماء الحسنى، وشعر على منوال المتصوفية.[73]

عبد القادر بن محمد :

هو العارف بالله الولي الصالح والقطب الواضح الشيخ سيدي عبد القادر بن محمد بن سليمان بن أبي سناحة البكري الصديقي المعروف بسيدي الشيخ ،ولد رحمه الله عام:940هـ[74]. بقرب قصر الشلالة تحت خيمة العائلة[75]، وفي الفترة الممتدة بين 1012هـ -1019هـ كانت منطقة

---

[71] ينظر : د.عمر موسى باشا ، العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة ، منشورات إتحاد الكتاب العربي ، دمشق 1982م ص 35، و ينظر : د. عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية ، ص 128 وما بعدها .

[72] ينظر د. عمر موسى باشا، المرجع نفسه ، ص 35 وما بعدها .

[73] د. عبد المنعم الحفني ، المرجع السابق ، ص 128.

[74] ينظر : بوبكر بن مازوزي أل الشيخ ، الياقوتة نظم الشيخ سيدي عبد القادر بن محمد ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران :2004، ص 08.

و ينظر:

Hamza boubakeur Kun soufi algerien sidi cheikh .tomel.edition maisonneuve et larose.paris, 1990 ;p :08 .

[75] و ينظر :

Milade aissa ,al-yakouta , poeme mystique de sidi cheikh en du livre ,1986, p :07 .

وينظر:

الشلالة الظهرانية – منطقة عائلته تشهد حربا بين مولاي الشيخ ومولاي زيدان، و بعد هذه السنوات بقليل أي سنة 1025 هـ توفي سيدي الشيخ عن عمر يناهز 85 عاما[76] ولا يزال الضريح إلى اليوم بولاية البيض .

وتدل الدراسات التي تناولت سيدي الشيخ أنه كان رجلا صوفيا متدينا، داعيا إلى الصلح وفعل الخير، وقد عرف عنه الكثير من الكرامات ، و في مقابل ذلك كان شاعرا، و أهم ما وصلنا من شعره يا الله مخلخل قلبي في هوى ذكراك هواك قلت يارب بالمرصاد لقاك قصيدتان هما: الياقوتة والجلالة.[77]

فأما الياقوتة قصيدة نائية من الطراز الصوفي، تناولت في مجملها العلاقة بين النفس البشرية والذات الإلهية، وما ينجم عن ذلك من سمو روحي، بالإضافة إلى ذكر جملة من النصائح الفاضلة وذكر سلسلة شيوخه في الطريق[78] نو عن سر تسمية القصيدة بالياقوتة وحول موضوعها يقول عبد القادر بن محمد:

قد انتهى بنا القول نظما في كل ما نحاول من تحصيل جمع القيدة

وسميتها الياقوت رفعا لقدر ما تسلل فيها من شيوخ عديدة

معرفة لشأنهم وطريقهم وأسمائهم ذوي الأحوال الشريفة.[79]

Mailade aissa , al-yakouta , p

[76] ينظر :

Hamza boubakeur , un soufi algerien , p :09 .

[77] ينظر :

Milade aissa , al-yakouta Kp:10 ,Hamza boubakeur , un soufi algerein ,p :127 .

[78] من المحتمل جدا أن يكون سيدي الشيخ قد نظم الياقوتة كرد فعل على إنتقادات الفقهاء أنذاك ، فما الياقوتة إلا برهانا صادقا على إستقامة تجربته الصوفية المتطابقة مع نخج السابقين وشيوخ الشاذلية ومن ثم مع سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ينظر :

Milade aissa , al-yakouta ,p :08 .

[79] عبد القادر بن محمد، الياقوتة، ص22.

و الملاحظ أن إسم القصيدة كما ورد في أبياتها هو :"الياقوت " و فيما بعد عرفت بالياقوتة نظرا التداولها بالعامية من طرف الكثير من الناس ، و مع ذلك تظل الشاهد على استمرار الرسالة الصوفية في منطقة المغرب العرب فضلا عن الجزائر ، و هي أيضا شاهد على قدرة الشيخ الأدبية والشعرية ، إذ أن القصيدة على قدر كبير من الجودة والإبداع على منوال تائية غبن الفارض.

والقصيدة الثانية الموسومة ب : "الجلالة "فهي بين العامية والفصحى ، إلا أن طابع العامية يغلب عليها، وهي الأخرى ذات طابع صوفي تبدأ بالدعاء والتضرع إلى الله حيث يقول صاحبها عبد الأقدر بن محمد :

يا الله خلخل قلبي في هوى ذكراك لهواك قلت يا ربي بالمرصاد لقاك

خلقتني للتعريف عبيدا لك ضعيفا ألطف بي يا لطيف بالرضى يوم ألقاك[80]

ثم يشير الشيخ في ما تلى هذين البيتين إلى عظمة الخالق وسعة رحمته مما يستوجب التضرع إليه والتقرب منه بالطاعات في أوقات خاصة ، و كيفية التوسل وخاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم ثم يصل بعد ذلك إلى تعظيم الله وتكبيره وتقديسه.

محمد بن عبد الرحمن الأزهري:

"هو محمد بن عبد الرحمن القشوطي الإدريسي الحسني الأزهري ، ولد حوالي 1126م، بجبال جرجرة، وإليه يعود الفضل في نشر تعاليم الطريقة الخلوتية في الجزائر بعد عودته من المشرق".[81]

وقد جمع الشيخ الأزهري بين التجربة الصوفية وقول الشعر دراية منه بذلك الرباط الروحي القوي والمتين يصل بين الشعر والتصوف ، إذ له قصيدة في الحنين إلى المدينة المنورة وزيارة الرسول صلى الله عليه وسلم عنوانها : تحريك الساكن بين الشوق الكامن في زيارة طيبة ومن بها ساكن، يقول في مطلعها:

دعاني الهوى والشوق أقلق ما بيا وحادي الركاب حن بالعيس غاديا

فحرك مني في حشايا سواكنا إلى ساكن الحمى وهاج فؤاديا

[80] Hamza boubakeur ,un soufi algerein , p :127.

[81] د صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزاوايا في الجزائر، ص155-156.

و طار قلبي من شجوني شجونه وفاضت دموعي من عيوني سواقيا

شفقت بدار لو يساعديني الهوى بزورتها أعطيت نفسي وماليا

و بعت العزيز في الأعز وإنه أعز وأغلى من نفيس حياتيا

و ما الحب حتى يسلم العبد نفسه ويسمع من يفني بما كان فانيا.[82]

توفي الشيخ عبد الرحمن الأزهري بمسقط رأسه سنة 1208هـ[83]، وكان من جملة أتباعه وتلاميذه الشيخ عبد الرحمن باش تارزي شيخ الطريقة والزاوية الرحمانية بقسنطينة المتوفي سنة 1222 هـ صاحب :المنظومة الرحمانية في الأسباب الشرعية المتعلقة بالطريقة الخلوتية[84] ومنها:

باسمك نبدأ يا معين والصلاة على الأمين

من أتانا باليقين في طريق الأوليا

يامن تريد الشفا وإتباع المصطفى

أدخل طريق الوفا طريق الخلوتيا

يامن تريد التوفيق وسلوك أهل التحقيق

أخدم هذه الطريق طريق الصوفيا

يامن تريد الأوراد وبلوغ ما يراد

أدخل طريق الإسناد طريقا أزهريا.[85]

و من أتباعه أيضا الشيخ عبد الحفيظ الحنقي من كبار شيوخ الطريقة الرحمانية وشيخ زاوية الخنقة، وكان له دور في المقاومة الشعبية ضد الاحتلال الفرنسي، توفي عام 1850م، تاركا مؤلفات

[82] الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر ، ص 162-163، و ينظر : د.حبار مختار، الشعر الصوفي القديم في الجزائر ، ص : 37 ، و ينظر : د.عمار قدور إبراهيم ، أعلام المتصوفة في الجزائر ، ص 82.

[83] عبد الرحمن الجيلاني ، تاريخ الجزائر العام ، ج 4 ص : 47-48 وينظر : د.صلاح موييد العقبي ،

-ينظر : الحنفاوي، المرجع نفسه، ج2 ، ص 302،و ينظر : د. صلاح مؤيد العقي ، المرجع نفسه، ص163.

[84] د.حبار مختار، المرجع السابق ، ص 37.

[85] د. صلاح مؤيد العقبي ، المرجع السابق ، ص :160-161. و قد تم طبع المنظومة بمطبعة النجاح بقسنطينة وأشرف على تصحيحها وكتابة خاتمة الطبع الإمام عبد الحميد بن باديس . ينظر : المرجع نفسه ، ص :162.

منها: التعريف بالإنسان الكامل، الجواهر المكنونة والعلوم المصونة، حزب الفلاح ومصباح الأرواح الحكم الحفيظة، سر التفكير في أهل التذكير، غاية البداية في حكم النهاية[86].

مختار الكنتي الكبير :

وهو من رجال العلم والأدب والتصوف، عاش في الفترة الممتدة من :1142م إلى 1226هـ،[87] وإليه تنسب الطريقة القادرية الكنتية التي لها في أقصى الجنوب الجزائري فرع يمتد من تمنراست إلى مالي والنيجر وليبيا حتى بوركينافاسو،[88] ومن مؤلفاته: زوال الإلباس في طرد الوسواس الخناس.

ويذكر الدكتور محمد بن بريكة أن له مؤلفات تربو على الثلاثمائة، بعضها لا نعرف إلا عنوانه والبعض الأخر مخطوطا، وربما في حالة متقدمة من التآكل[89]. وكان من أتباع الشيخ الكنتي، محمد بن المختار بن الأعمش الذي كان من رجالات العلم المشهود لهم، والذي أسس وأهله مدينة تندوف توفي :16 رجب 1287هـ ومن مؤلفاته : شرح الملحة لجلال الدين السيوطي[90]، و قد خلف وراءه ابنه محمد بن أحمد بن محمد المختار الذي كان يقرض الشعر، ومن نظمه:

عليك بباب الله يقضي لك الرب ولا تذكرن غيرا فذاك هو الحجب

فإن شموس الذكر يشرق نورها إلى السر إشراقا يضيء له القلب

ولازم طريق القوم وأعلم بأنه هو المنهل الأصفى ومشربه العذب

تواضع تنل بالذل مرتبة العلا وتابع طريق المصطفى يغفر الذنب[91].

[86] ينظر : د. صلاح مؤيد العقبي ، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر ، ص 102.

[87] ينظر : د. محمد بن بريكة ، موسوعة الطرق الصوفية ، ج3 ص : 184.

[88] د. محمد بن بريكة ، المرجع نفسه ،الجزء والصفحة نفسهما.

[89] د. محمد بن بريكة ، مرجع سابق ، الطريقة القادرية ، ج3 ص 185.

[90] ينظر : د. صلاح مؤيد العقبي ، المرجع السابق ، ص 541.

[91] د. صلاح مؤيد العقبي ، المرجع نفسه ، ص 546.

أبو العباس أحمد التيجاني :

هو الشيخ أبو العباس أحمد المختار بن أحمد التيجاني نسبة إلى قبيلة بني توجين التي استقرت قديما بعين ماضي بالأغواط التي ولد بها الشيخ أحمد التيجاني عام :1150 هـ ، حفظ القرآن في صباه ثم اشتغل بطلب العلم : اللغة والتوحيد ، و قد حرر المعقول والمنقول، و له أجوبة في فنون العلم.[92]

أخذ الشيخ في الترحال إلى المغرب الأقصى ثم عاد إلى تلمسان ، وواصل طريقه إلى تونس ثم إلى مكة المكرمة وزار المدينة المنورة، والتقى أثناء رحلته العديد من الشيوخ أبرزهم الشيخ عبد القادر التيجاني رضي الله عنه"[93]. ثم عاد إلى أرض الوطن واشتغل بالتدريس في الجامع الكبير بتلمسان ولكن العثمانيون لم يكونوا ليرضو عن رجل يقول كلمة الحق جهارا فضيقوا عليه حتى اضطر إلى مغادرة تلمسان إلى مدينة فارس التي بقي بها حتى توفي عام :1230 هـ، و ضريحه هناك بزاويته[94] تاركا ولدين هما: محمد الكبير ومحمد الصغير، كما خلف الشيخ مجموعة من الأجوبة حول مسائل عدة في التصوف خاصة وفي غيره جمعت في كتب أبرزها، جواهر المعاني من فيض الشيخ التيجاني لجامعة الشيخ علة برادة حرازم الفاسي أحد تلامذة الشيخ التيجاني.

– أحمد بن مصطفى العلاوي:

هو العارف بالله الشيخ الأكبر قطب زمانه المشهور بتلقين الاسم الأعظم، أبو العباس سيدي أحمد بن مصطفى بن محمد بن أحمد المعروف بالقاضي بن محمد بن الولي الصالح الملقب بمدموغ الجبهة بن الحاج علي الذي كان معروفا في مدينة مستغانم بعليوة.[95]

---

[92] د.عبد الرحمن طالب، الشيخ أحمد التيجاني (ض) ومنهجياته في التفسير والفتوى والتربية، وهران، 204م ، ص 62..

[93] ينظر : د. عبد الرحمن طالب، المرجع نفسه، ص6، ومابعدها، وينظر د.صلاح موبد العقبي: مرجع سابق ، ص 175 ومابعدها.

[94] ينظر : د. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج 1، ص 473، و ينظر د. صلاح مؤيد العقبي : المرجع والصفحة نفسهما .

[95] داعو العلوي بن بشير، شرح ورد الطريقة العلاوية ، دار الغرب للنشر والتوزيع ،يناير 2006 م نص: 13 ومابعدها .

"ولد رضي الله عنه بحاضرة مستغانم حوالي سنة 1869م"[96]، كان في بدايته عيساويا ثم التقى الشيخ سيدي أحمد البوزيدي المستغانمي[97]، فلقنه علوم القوم وأسرارهم نو بعد وفاته صار خليفة له في المشيخة على رأس الطريقة التي سميت باسمه وهي الطريقة العلاوية التي تعد فرعا عن الطريقة الدرقاوية الشاذلية، وهي أحدث الطرق عهدا وأخرها تأسيسا وأكثرها دقة وتنظيما.[98]

توفي رضي الله عنه سنة 1934م تاركا إرثا كبيرا من المؤلفات منها: رسالة سماها : القول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، و منظومة في العلوم النقلية سماها :الألفية العلاوية، حذا فيها حذو الشيخ خليل في مختصره، ورسالة سماها: مبادئ التأييد في بعض ما يحتاج إليه المريد في علم الفقه والتوحيد، ورسالة سماها: القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، وكتبا أخر سماها :مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، والمنح القدوسية في شرح المرشد المعين بالطريقة الصوفية، و النموذج الفريد في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم، و المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية (شرح فيها حكم الغوث سيدي أبي مدين)،

ونور الأثمد في سنة وضع اليد على اليد ، و لباب العلم في تفسير سورة النجم، و دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار صلى الله عليه وسلم ، و ديوان شعر ، وله أيضا تفسير للقرآن لم يكمله بسبب وفاته رضي الله عنه[99]، هذا بالإضافة إلى تأسيسه جريدتين هما جريدة لسان الدين وجريدة البلاغ.

محمد بن احمد الهاشمي:

[96] عدة بن تونس : الروضة السنية العلاوية ، المطبعة العلاوية بمستغانم ،ص19.

[97] هو سيدي محمد بن الحبيب البوزيدي إبن عبد الله إبن أحمد بن زيدان ، ولد بجنوب مدينة مستغانم بقرية البساتين سنة 1824م نشا تحت تربية أبيه سيدي الحبيب الذي كان من أشهر الفقهاء والعارفين بالله وتتلمذ على يد العارف بالله سيدي الشارف بن تكوك ، ثم رحل إلى المغرب فارا من الاستعمار والتقى فيه بالشيخ سيدي محمد بن قدور الوكيلي بزاويته بجبل كركر ، ثم عاد الشيخ إلى مستغانم معلما فيها ودالا على الله إلى أن توفي بها سنة 1909م ، مخلفا إلى جانب مريديه ديوان شعر في التصوف ، ينظر : عبد القادر بن طه : الأنوار القدسية الساطعة على الحضرة البوزيدية ندار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر ، ص 21 وما بعدها.

[98] ينظر : د. صلاح موبد العقبي، مرجع سابق ، ص 273.

[99] ينظر : عدة بن تونس ، المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

هو الإمام العارف بالله والدال عليه عبد الله بن محمد بن أحمد الهاشمي بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي جمعة الحسنة والدمشقي مسكنا ، الساحلي التلمساني الجزائري أصلا ،المالكي مذهبا، الأشعري السلفي عقيدة الشاذلي طريق ومشربا، الأثري إتباعا وإقتداءا، ولد في مدينة "سبدو"من أعمال تمسان سنة 1298هـ ، عاش في تلمسان واخذ العلم عن علمائها، ثم هاجر إلى الشام بإذن من شيخه محمد بن يلس بعد أن ضيقت السلطات المستعمرة على العلماء، و قام بنشر الطريقة الشاذلية والدرقاوية في دمشق وحلب وحمص والعراق ولبنان وفلسطين والأردن حتى عرفت باسمه ووصلت إلى تركيا وأوربا وأمريكا[100]. و من شيوخه في التصوف ، الشيخ محمد بن يلس التلمساني، و الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي، والشيخ أحمد بن المصطفى بن عليوة المستغانمي.[101]

ومن جملة ما ألفه : مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة ، شرح الشطرنج العارفين المنسوب إلى الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، الحل السديد لما إستشكله الميد من جواز الأخذ عن مرشدين، الدكتور المنتشرة في أجوبة الأسئلة العشرة (الأجوبة الواقعية الوفية عن الأسئلة الراقية) بالإضافة إلى رسائل منها: الرسالة الموسومة بعقيدة أهل السنة التي نظمها، سبيل السعادة في معنى كلمتي الشهادة مع نظمها القول الفصل القويم في بيان المراد من وصية الحكيم، كما قام الشيخ بنشر وتحقيق والتعليق على رسائل ومؤلفات أخرى منها: معراج التشوف إلى حقائق التصوف لابن عجيبة ، الدرة البهية في أوراد الطريقة العلوية لعدة بن تونس[102].

و هكذا أستطاع هؤلاء المتصوفة من خلال تجاربهم الروحية ومدوناتهم الصوفية ومقاماتهم العلية تسجيل حضورهم الصوفي كما تعكس خطاباتهم التي جمعوا فيها التصوف واللغة، فكان أن اجتمع لديهم ذلك المزج المثري بحيث يتغذى جانب على أخر، وقد نتج عن ذلك غناء معجمي،

[100] محمد بن أحمد الهاشمي التلمساني، أنيس الخائفين وسمير العاكفين في شرح شطرنج العارفين للشيخ الأكبر محي الدين عربي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى 2005م ص 20.

[101] محمد بن أحمد الهاشمي، المرجع نفسه ، ص 20 وما بعدها

[102] المرجع نفسه، ص26 وما بعدها.

وتوسع في الرؤية الأدبية ، فكان أن اتسعت حدود الأدبية وانفتحت على فضاءات أوسع "[103]، ولعل هذا ما أسس الخطاب صوفي جزائري يعرف من السمات والملامح الفنية ما يجعله مفارقا لغيره من الخطابات الأخرى ، حيث تعددت بناه الأدبية وأساليبه الفنية ما ساعده على ترسيخ حضوره الشعري المتميز والنثري على حد سواء، وحسبنا على ذلك نصوص سيدي أبي مدين التلمساني، والأمير عبد القادر المعسكري، والشيخ العلاوي الشعري منها والنثرية ، فضلا عن متصوفة آخرين[104] الذين غدا الخطاب الصوفي عندهم جملة يشكل رؤية معرفية استطاع أن يفيد من جميع التجارب السابقة ويؤسس لخطاب ذي ملامح مميزة وتجربة فريدة في الكتابة تتلاقى عليها جملة النصوص الصوفية الجزائرية مما صوغ التعامل معها في إطار من الوحدة والارتباط الذي لا يلغي التنوع الجمالي وتمظهراته لدى كل صوفي عبر تيماته ودلالاتها الفنية.

مفهوم العام للتصوف:

ذهب العلامة ابن خلدون وغيره كثير إلى أن التصوف يوصفه علما من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبراها من الصحابة والتابعين من بعدهم، طريق

---

[103] د.عمار قدور إبراهيم، أعلام المتصوفة في الجزائر ، ج 1 ، ص 52.

[104] من بينهم كذلك الشيخ البوني صاحب النص السرياني المسمى : البرهتية ، و المتضمن الألفاظ الجلالة لهذا اللسان الروحاني ، و هو صوفي من المغرب الأوسط توفي سنة، 622م ومن أشهر تلامذته، أبو العباس المرسي .و أيضا منهم الشيخ محمد بن محمد بن عبد الله بن عبد القادر بن الشيخ سيدي أبو زيان إبن نبارك بن الموهوب الذي يتصل نسبه بالشيخ سيدي احمد الديلمي ، ولد سنة: 1264هـ وتوفي سنة :1361هـ ودفن بالمسيلة، من مؤلفاته، تفسير القرأن الكريم ، شرح حكم إبن عطاء الله السكندري ، شرح على الصلاة المشيشية، والدرة الشريفة في الكلام على أسرار الطريقة، ومزيل اللبس عن أداب وأسرار القواعد الخمس، وحلية العبيد ، و شرح على نظم شيخه أحمد زروق في أصول الطريقة الشاذلية . ومنهم أيضا أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن المجاري الحسني، ولد بتلمسان سنة 1208م ، حفظ القران على يد والده وأخذ عليه مبادئ علوم اللغة العربية، رحل إلى فاس طلبا للمعرفة ثم عاد إلى تلمسان وعمل قاضيا بما كما كان في فاس وطنجة إلى أن توفي سنة 1267هـ، ومن شذرات أثاره قصيدته التي أوردها تلميذه أحمد بن حسون منها قوله متوسلا : | محمد وبنته وببعله وإبنيهما السبطين أعلام الهدى و بأهل بدر والصحابة كلهم والتابعين لهم دواما سرمدا و منهم طذلك أبو عبد الله محمد بن احمد الملقب بإبن مريم ، الشريف المليتي المديوني التلمساني الذي كان حيا سنة 1014م، ومن جملة أثاره كتابة الشهير : البستان الذي ترجم فيه لاثنين وثمانين ومائة ولي وعالم كان لهم إتصال قريب بتلمسان إما عن طريق الولادة أو النشأة . ومنهم محمد بن عزوز البرجي المولود بالبرج قريبا من طولقة ولاية بسكرة سنة :1170م، وتوفي بالمكان ذاته سنة :1233هـ والشيخ من أتباع الطريقة العزوزية التي هي من فروعع الطريقة الرحمانية بالجزائر ، و له ارجوزة سماها : رسالة المريد في قواطع الطريق وسوالبه وأصوله وأمهاته . ينظر : الجنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف ، ج 2 ص :293، وينظر كإبن مريم كالبستان ،ص 5، و ينظر: د. صلاح مؤيد العقبي : الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر ، ص 238-239،و ص :836 ومابعدها .

الحق والهداية وأصلحا العكوف عن العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة مال وجاه ....،[105]

وإذا كان علم التصوف من العلوم الحادثة ،فاللافت للانتباه أن الغزالي أبا حامد المعروف بطول الباع في هذا العلم تجنب استعمال لفظ التصوف في كتابه إحياء علوم الدين، فلم يذكره إلا عرضا كما أنه لم يستعمل من المصطلحات الصوفية إلا الشائع منها، بل مثيرا ما كان يضع في مقابلها مصطلحات من عنده ،كما تجنب ذكر المتصوفة بهذا الاسم واستبدله بأسماء عامة نحو الطالبين والصديقين ألخ[106]. وقد عرف أبو محمد الجريري التصوف لما سئل عنه بأنه :الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني، ولما سئل عنه الجديد عرفه بقوله :هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به، وعرفه أيضا بأنه مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع إتباع، أي هـ أن يبتعد الإنسان عن هواه ويتوجه إلى مولاه ذاكرا له ومحبا إياه سامعا قوله ومتبعا أحسنه، ومتبعا كتابه وسنة نبيه ميقنا أن الخير كل الخير في الإتباع والشر كل الشر في الابتداع، وعرفه محمد بن علي القصاب قائلا: التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام،[107] وسئل رويم عنه فقال : التصوف هو استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد[108]، وقال معرف الكرخي: التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق[109]، ولم يبتعد المزين عن هذه التعاريف ،فأوجز التصوف في قوله : هو الانقياد للحق،[110] أي الانقياد الله، وقريب من هذا التعريف .

تعريف الأستاذ أبو سهل الصعلوكي، إذ لخصه في قوله:

---

[105] عبد الرحمان خلدون، منشورات محمد علي بيضون كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ج 1، ط1، 1992، ص: 514

[106] محمد عابر جابري، العقل العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية --نقد العقل العربي (04)، مركز دراسات العربية، ط1، 2001، ص : 586

[107] المصدر نفسه، ص :386

[108] المصدر نفسه، ص: 386

[109] المصدر نفسه، ص: 386

[110] المصدر نفسه، ص: 387.

هو الإعراض هن الاعتراض[111]، أي الابتعاد عن اعتراض أوامر الله وعدم الأخذ بها، وعرفه السيوطي بأنه تجريد القلب لله تعالى واحتقاره ما سواه[112]، وجانبه تعريف الشيخ زروق المغربي حيث عرفه بقوله :هو صدق التوجه إلى الله بما يرضاه من حيث يرضاه.[113]

وبعد هذه الإلماحة التي سردنا فيها هذا الكم الهائل من تعاريف التصوف قديما وحديثها، وقد يعيب عائب عنا هذا، ولكن الغاية المتوخاة من وراء ذلك تبين أن مفهوم هذا الكلمة من حيث الاصطلاح واضح، إذ جملة هذه التعاريف تقر أن التصوف هو الخلق الكريم، وبعبارة أدق: تقوى الله وهذا ما حدده ووصل إليه العلامة ابن القيم الجوزية في كتابه مدارج السالكين: حيث جمع كل ما ضمته التعاريف السابقة في قوله: واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم :أن التصوف هو الخلق، وجميع الكلام فيه يدور على قطب واحد .هو يدل المعروف وكف الأذى، قال ومن الناس من يجعلها ثلاثة تكف الأذى واحتمال الأذى وإيجاد الراحة، ومنهم من يجعلها اثنين كما قال الشيخ :بذل المعروف وكف الأذى، ومنهم من يردها إلى واحد وهو بذل المعروف، والكل صحيح[114]، ولم يقف هند هذا الحد بل ذكر الأشياء التي يدرك بها كف الأذى، وإيجاد الراحة، فقال: (و إنما يدرك إمكان ذلك في ثلاثة أشياء في العلم، والجود والصبر)، فالعلم يرشده إلى مواقع بذل المعروف والفرق بينه وبين المنكر وترتيبه في مواقعه ،فلا يضع الغضب موقع الحلم، والجود يبيعثه على المسامحة بحقوق نفسه (...)، فالجود هو قائد جيوش الخير، والصبر يحفظ عليه استدامة ذلك، ويحمله على الاحتمال وكظم الغيظ وكف الأذى (...)، وهو أكبر العون على نيل كل مطلوب من خير الدنيا والآخرة قال تعالى: "واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين " البقرة الآية: 145[115].

---

[111] المصدر نفسه، ص: 388.

[112] محمد الزحيلي، تعريف العام بالعلوم الشرعية، ، دار الكوثر للنشر والتوزيع، الجزائر طبعة الخاصة، الجزائر، د طنت، ص : 189

[113] فواد صالح السيد، الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعراء، المكتبة الوطنية لكتاب، د ط، ط.ت، ص 114.

[114] ابن القيم الجوزية، مدارج الساكين بين منازل اياك نعبد واياك نستعين،، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي: ، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط1، 2004 ص: 590

[115] المرجع نفسه، ص: 590

فهذه الثلاثة أشياء بها يدرك التصوف والمتأمل لقول ابن القيم البديع الدقيق يجده يضع معادلة تبعد التصوف عن الترهات والخزعبلات، فالمعادلة التي وضعها هي:

علم+جود+ صبر= تصوف .

وبهذا فالتصوف كما يرى حاجي خليفة علم يعرف به كيف ترقى أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعادتهم والأمور العارضة لهم في درجاتهم بقدر الطاقة البشرية، لا [116] وبعبارة أبسط هو العلم الذي يبحث في الجانب الأخلاقي والعاطفي من الثقافة الإسلامية.[117]

وجملة الأمر: أن الغرض من التصوف تلبية الخواء الروحي والنفسي الذي يعيشه الغربي في حياته الفكرية وحضارته المادية، والواقع أن التصوف يهدف إلى تهذيب النفس وترقيق القلب وتنمية المراقبة الذاتية لله تعالى والمحاسبة الداخلية للسلوك، ليبقى المسلم ملتزما بأحكام الشرع ومنصرفا في أعماله وتصرفاته إلى مرضات الله تعالى والتزام الجادة القويمة في الشرع وإخلاص النية والقصد في الأعمال والبعد عن الرياء والمعاصي وارتكاب المناهي، وأي هو السير إلى الله في الطريق الذي حدده لمرضاته، ومعنى هذا الانتقال من نفس غير مزكاة إلى نفس مزكاة، ومن عقل غير شرعي إلى عقل شرعي، ومن قلب كافر منافق أو فاسق أو مريض أو قاس إلى قلب مطمئن سليم، ومن روح شاردة عن باب الله غير متذكرة لعبوديتها وغير متحققة بهذه العبودية إلى روح عارفة بالله قائمة بحقوق العبودية له، ومن جسد غير منضبط بضوابط الشرع إلى جسم منضبط شريعة الله عز وجل، وبالجملة من ذات أقل كمالا إلى ذات أكثر كمالا في صلاحها، وفي اقتدائها رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وحالا.[118]

لمحة عامة عن التصوف :

سبقت الإشارة إلى الشقاق والاختلاف الدائر بشأن اشتقاق لفظة التصوف، ويرى الإمام حامد الغزالي تحاشى استعمال لفظة التصوف في كتابه إحياء علوم الدين، وتجدر الإشارة في هذا

[116] محمد الزحيلي، تعريف عام بالعلوم الشرعية ، ص189.

[117] يوسف القرضاوي، ثقافة الداعية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط13 2004، ص : 81

[118] سعيد حوى، التصوف على ضوء الكتاب والسنة ن دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2004، 7، ص:62

المقام أن الدارسين ذهبوا إلى أن التصوف الإسلامي أثرت فيه إلى حد ما- عوامل أجنبية مسيحية آو هندية أو فارسية أو يونانية إلى جوار العوامل الإسلامية أيضا ...،[119] وهذا ما يدفعنا للتحقيق في نشأة التصوف وتطوره، وبهذا الشأن ذهب أحد الباحثين إلى أن التصوف يختلف عن بقية العلوم في نشأته وتطوره، وذلك أنه لم يعرف فائيا بهذا الاسم وبهذا العلم في القرآن الأول، بل عرف باسم الزهد والعبادة في القرآن الثاني والثالث الهجري، وأخذ حدوده وأبعاده في نهاية القرن الثالث، وظهر فيه التطرف والإفراط بعد ذلك ودخل حيز الفلسفة ثم بدأ يتراجع ويقترن بالأخلاق والتربية في عصرنا الحاضر ولتفصيل تطور هذا العلم إليك هذه النقاط الموجزة:[120]

1-لم يعرف علم التصوف في العهد النبوي، ولا في العهد الراشدي ، ولا في العصر الأموي ولا في مطلع الخلافة العباسية.

2-بدأت معالمه في النصف الثاني الهجري، وأول من سمي بالصوفي أبو هاشم الصوفي المتوفي سنة 150 هـ.

3- كان الزهد البذرة الأولى للتصوف، وظهر الزهد منذ مطلع القرن الثاني الهجري، وصنف فيه كبار العلماء وعد المتصوفة هذه الكتب أصولا ومنطلقات لهم.

4-يعد الحسن البصري 110هـ أهم رواد المتصوفة كما تعتبر كتبه من أوائل المصنفات التي تتضمن عبارات كثيرة وصيغا متعددة تحث على الزهد.

5- في هذه الفترة ظهر كبار الزهاد منهم محمد بن سرين (110 هـ)، وأبو حازم سلمه بن دينار المخرومي (140 هـ) وسابق بن عبد الله البربري، وعبد الله بن المبارك (181 م) والمعاني بن عمران (185 هـ) والفضيل بن عياض (187 م)، ومعروف الكرخي (200 هـ)، وبشر بن الحارث الخاني (227 هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (249هـ)، وأبو زيد البسطامي (261 هـ)، وأبو بكر الوراق (280 هـ)، وأبو القاسم الجنيد(298هـ) وغيرهم .

[119] يوسف القرضاوي، ثقافة الداعية، ص : 81

[120] المصدر نفسه، ص : 192-196

6- وفي القرن الثالث الهجري والقرن الرابع تزاوجت العلوم الإسلامية بالثقافات الأجنبية (...)، وتأثر بعض الناس بالفلسفات المتعددة والأفكار الدينية الأخرى وخاصة تعاليم الإشراقين، وتسربت كثير من الاصطلاحات كتب حكمة الإشراق إلى الزهاد، ودخلت كتب الزهد والتصوف، وصدرت عن لسان عدد منهم كالحلاج ...

مراحل التصوف :

للتصوف مرحلتان أساسيتان متميزتان هما : مرحلة ما قبل التدوين ومرحلة التدوين.[121]

أ- مرحلة ما قبل التدوين: وفي هذه المرحلة كان رجال التصوف وإن لم يعرف بهذا الاسم انذاك، يعنون بالجانب العملي من العبادة ويتلقون أحكام التصوف ومبادئه وتعريفاته من صدور الرجال وسلوكهم اليومي لا من الكتب.

ب- مرحلة التدوين: وهي المرحلة التي شغل فيها الصوفية بإلقاء الضوء كتابة على سلوك السابقين وتوجيه الأنظار إلى مفهوماتهم فيما أشكل على الناس من ألفاظ كانت تدور بينهم، مثل :المقام الحال - البسط ... إلخ.

أنواع التصوف:

من يتدبر في نشأة التصوف وتطوره يدرك أنواع التصوف، فيجعله نوعان :تصوف فلسفي وتصوف أخلاقي إن كثيرين ممن كتبوا في هذا العلم جعلوه علم الخاصة مع أنه العلم الذي يطالب به كل إنسان ، لارتباطه بقضايا يطالب بها كإنسان كصحة القلب وزكاة النفس .... تربوي.[122]

أ- التصوف الفلسفي وهذا النوع مرفوض من أساسه، وإذا درس فإنما يدرس للرد عليه، وتبين فساده ومنافاته للإسلام، ويراد بالتصوف الفلسفي القائم على فكرة (الحلول) أو (وحدة الوجود).

[121] حسن الشيخ الفاتح الشيخ قريب الله، في الزهد والتصوف، ص : 55

[122] يوسف القرضاوي، ثقافة الداعية، ص : 82

ب- التصوف الأخلاقي التربوي: وهذا هو التصوف الحق الذي قال فيه ابن القيم في المدارج كما سبق الذكر (اجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق) . وعبر عنه الكتاني بقوله (التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف) .

التصوف في الواقع والممارسة :

يعتبر التصوف من أكثر العلوم جدلا بين المسلمين، فذهب بعضهم إلى أن التصوف جوهر الإسلام وذروة الكمال في الغيمان والسلوك والتربية والتهذيب ويحقق الصلة بين الخالق والمخلوق وبين العبد وربه (...)، بينما رأى آخرون أن التصوف دخيل على الإسلام والمسلمين، وأنه من البدع الخطيرة التي تسربت إلى المجتمع لتفت عضده وتشل حركته، وتشوه تعاليمه، وتحمد نشاطه[123] فالتصوف عندهم هو رأس البلاء وسبب الفساد.[124]

لكن المتفحص للتراث العربي قديمه وحديثه يجد أن التصوف يحظى بمكانة وحظوة في الثقافة الإسلامية، و لهذا دلائل كثيرة، وفي مقدمة هذه الدلائل أن شيخ الإسلام الذي وصفه بعض الناس بالتشدد وهو غير ذلك، وإنما ذلك لضعفهم وقصر باعهم في فهم نصوصه ومؤلفاته ، فقد أفراد شيخ الإسلام رحمه الله جزءا كاملا من مجموعة فتاويه – الجزء الحادي عشر – للتصوف، وحديثا كتب الشيخ سعيد حوى سلسلة التربية والسلوك متألفة من ثلاثة كتب (تربيتنا الروحية / المستخلص في تزكية النفوس / مذكرات في منازل الصديقين والربانيين) وكان من بين الأسباب التي دعته إلى كتابة هذه السلسلة كما يقول هو:[125]

– حاجة الحركة الإسلامية المعاصرة، متمثلة في علماء الإسلام ودعاته إلى نظرية واضحة عن التصوف، وعن السير الروحي بأن واحد.

[123] محمد الزحيلي، تعريف عام بالعلوم الشرعية، ص:198-199

[124] سعيد حوى، تربياتنا الروحية، ص: 07

[125] المرجع نفسه، ص :05-06

2- ندرة الكتاب الصوفي المحرر على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة ومذاهبهم الفقهية .

إن هذا العلم في مسيرته التاريخية اختلط فيه أكثر من أي علم أخر أمور جعلته كالألغاز، وجعلته أحيانا وكأنه شيء أخر غير العلم وغير النصوص، وجعلته أحيانا مستقلا عن علوم التوحيد والفقه وأصول الفقه، بل جعلته أحيانا إلهاميا له قوة الوحي في التشريع أو التقرير، وكل ذلك عجيب غريب في علم يجب أن يكون كيفية العلوم الإسلامية محررا منقحا.

3- أن أكثر المشتغلين بهذا العلم تصوراتهم الإسلامية قاصرة ومفاهيمهم ضيقة ويعيشون بعيدا عن عصرهم وعن بديهيات في الإسلام أن تغيب عن مسلم معاصر.

لكن في الوقت نفسه نشير إلى أن التصوف شابته بعض الإنحرافات قديما وحديثا، فصار التصوف الحق شيء، والواقع والممارسة شيء أخر، فمن الانحرافات الفكرية والسلوكية قديما فكرة الفناء وفكرة الفناء هي أبعد ما يكون من أخلاق كما قررها القرآن بأياته، والنبي بسلوكه وحديثه، والصحابة بممارساتهم المختلفة التعبدية منها والدنيوية، وإلى جانب هذا ففكرة الفناء لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد.[126]

أما في الوقت الحالي فكثيرا ما تبتعد ممارسة التصوف عن التصوف الحق ، إذ بات الناس يفهمون أن التصوف عبارة عن شطحات وتمائم وتمسح بأضرحة وحمل سبح، وإقامة وعدات وولائم، وبعضهم فهم أن التصوف اعتزال الناس وارتداء الثياب الرثة الوسخة القذرة، والإسلام والتصوف براء من هذه السلوكات، والحقيقة أن التصوف كما ذكرنا سابقا هو السير إلى الله بما يرضاه . والحقيقة أن التصوف المغالي لا يقبل بحال من الأحوال، وأن المبادئ الغربية عن الدين يجب تركها والتخلي عنها (...)، أما تربية الروح، وتهذيب النفس، ومراقبة الله وعدم التعلق بالدنيا، فهي من الإسلام سواء سميت عبادة أم زهدا أم ورعا، أم تصوفا.[127]

[126] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص:428-429

[127] محمد الزحيلي، تعريف عام بالعلوم الشرعية، ص:200.

فوائد التصوف:

من العدل والإنصاف تبيين أن التراث الصوفي على ما فيه من مأخذ ، فيه ما فيه من الفوائد التي لا تنكر ومنها:[128]

- أن يجمع بين كثير من أقوال الصالحين وحكم الزهاد.
- والعباد وأهل التقوى والبصيرة.
- أن فيه لفتات روحية مشرقة في فهم الآيات والأحاديث والتعليق عليها لا توجد عند غيرهم.

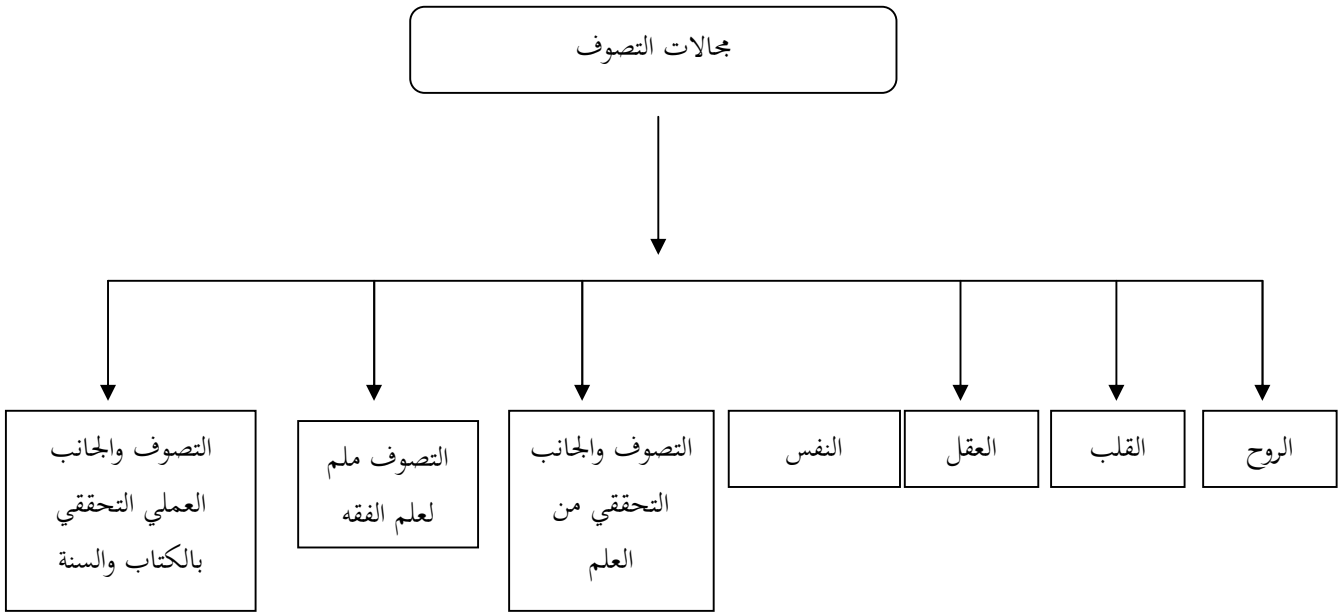
أن الصوفية حين عني الفقهاء بإحكام الظاهر المحس، والمتكلمون بالجانب العقلي الجاف عنوهم بإحكام الباطن، ودراسة آفات النفوس، ومداخل الشيطان إليها، وكيفية وقايتها وعلاجها، ولهم في ذلك من الممارسات والتجارب والمعارف ما ليس لطائفة غيرهم.

- أن في أقوالهم حرارة وحيوية يلمسها قارفا، ولعل ذلك نتيجة المجاهدة النفسية والرياضة الروحية التي يعانوها، وليست النائحة كالثكلى.
- أن الصوفية الأوائل وضعوا أسس التصوف ومهدوا طريقه، ورفضوا كل محاولة لإخراجه عن الشرع وأبوا إلا تقييده بالقرآن والسنة.

[128] يوسف القرضاوي، ثقافة الداعية، ص: 82-83.

مجالات التصوف:

العلم التصوف مباحث رئيسة ،إذ يبحث في الروح والقلب والعقل والنفس وإليك المخطط الأتي الذي يوجز مجالات التصوف الأصلية.[129]



1- الروح في علم التصوف : الروح في أصل الخلفة عارفة بالله مقرة بالعبودية معترفة أنه ربها، ولكنها بمخالطة الجسد تطرأ عليها الطوارئ ، فتفقد من معرفتها وعبوديتها .

2- القلب في علم التصوف : القلوب تعمى وتقسو وتمرض ويصيبها الختم ويصيبها الران، وللقلب وضعه الصحي الذي يكون به سليما، وإذا صلح القلب صلح الجسد له .

3- العقل في علم التصوف:

ذهب الشيخ سعيد حوى في كتابه تربيتنا الروحية أن الناس قسمان:

قسم فقهوا عن الله، وعقل خطابه فأمنوا به والتزموا به ، فهؤلاء هم العقلاء حقا، وفريقا لم يفقه عن الله ولم يلتزم، فهؤلاء لم يحصلوا العقل الشرعي .

[129] سعيد حوى، تربيتنا الروحية، ص:43-60

4- النفس في علم التصوف: نقطة البداية في الصحة النفسية أو المرض النفسي عدم الرضا عن النفس ، قال ابن عطاء الله في الحكم : "أصل كل معصية وشهوة وغفلة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة ويقضة وعفة عدم الرضا عنها، ولأن تصحب جاهلا لا يرضي عن نفسه خيرا لك من أن تصحب عاملا راضيا عن نفسه ..."، وقال الشيخ زروق :(و أصول الأخلاق المذمومة ثلاثة : الرضا عن النفس وهم الرزق وخوف الخلق ....إلخ).

5- التصوف والجانب التحققي من علم العقائد : علم العقائد هم الذي يقيد التصوف، وعلم التصوف هم المكمل له من حيث إنه الجانب التحققي فيه ، فإن حدث وأن ناقضه أو أوجد عقائد جديدة تخالف الكتاب والسنة أو تخالف أهل السنة والجماعة كما ورثت عن السلف فهذا هو الإنحراف والزيغ والإبتداع الخبيث.

6- التصوف كمكمل لعلم الفقه: نوجز معنى هذا في قول الفقهاء قديما:(من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق).

الفصل الثاني

الخطاب الصوفي في الشعر

الجزائري المعاصر

الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر:

لم يكن الخطاب الشعري الجزائري بمعزل عن الصوفية، إذ للتصوف الإسلامي جذوره في أرض الجزائر مع الفتوحات الإسلامية [130]غير أن الخطاب الصوفي لا يكاد يذكر له حضور حقيقي إلا في شعر ما بعد الاستقلال، و بد ًء من شعراء السبعينيات..و يمثّلهم"مصطفى محمد الغماري " كأحد أبرز الشعراء المعاصرين تعاملاً مع الرمز الصوفي، وإن كان توظيفه لهذا النوع من الرموز يجنح إلى الدراسة الموضوعية على حساب الجانب الفني الجمالي[131].

و الرؤية الصوفية قد تم ّثل ملاذا يلجأ إليه الشاعر في محاولة منه للإفلات من عالم المحسوسات والتسامي إلى عالم المثل العليا أملاً في الخلاص و بح ًثا عن المعادل الوحداني لكيانه المفعم بالسمو و الامتلاء.و هنا تقع الصوفية في تماس مع الشعر باعتبار أنه تعبير عن تجارب روحية، و محاولة للكشف عن المطلق، و لعل هذا ما أراد الشاعر الجزائري المعاصر " عبد الله حمادي "التعبير عنه في قوله:

"الشعر وثب على سرج الأقمار
"وطول شوق الى استنطاق افكار [132]

لقد أراد الخطاب الصوفي أن يتوغل بالوعي الإنساني نحو أعمق معاني السمو على رتابة الحياة و تفاهتها، و أن يخلص الذات من أسرها، و يخرجها من هشاشة الواقع و يحلق بها في سماوات المطلق اللامتناهي، قصد تجديد النبض الروحي، و بغية ارتقاء أعلى موجات الصعود نحو المتعالي.

و بذلك تؤسس التجربة الصوفية في الشعر الجزائري المعاصر كحل فردي لتعاسة الواقع،و بؤس الحياة من خلال رفضهما و مجاهدتهما، و يتجلى ذلك في شيوع معاني الإحساس بالغربة و

[130] بونابي(الطاهر)، التصوف في الجزائر خلال القرنين6و 7الهجريين، دار الهدى، الجزائر، 2004ص 238
[131] بلعلى(ربيعة)، بنية الرمز الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر، رسالة ماجيستير، مخطوط، جامعة باتنة، الجزائر،2005، ص 80
[132] حمادي(عبد الله)، تحزب العشق ياليلى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 216.

الظمأ النفسي لمعانقة المطلق في المتن الشعري، و بما أن الرؤية العادية للأشياء لتصل إلى إدراك المطلق. كان على الصوفية أن تسلك مسلك الحدس الذي ينشأ نتيجة اتحاد مباشر بين الذات و بين الموضوع، و ثمة نوع من وحدة الوجود الروحية .

و الكتابة في مثل هذا الحال تكون غامضة بالضرورة، ومستعصية على القارئ الذي ألف برودة العقل و سهولة الوضوح... إنها كتابة بالأعصاب و الارتعاشات و التوترات الجسمية و الروحية، كتابة بالشهيق و الزفير، كتابة يأس على حدود الأمل، و أمل على حدود اليأس[133] فلحظة الكتابة هي لحظة فناء في العقيدة الإسلامية هروً با من الألم الذي هو نصيب الشاعر الصوفي من خيبات العالم المتكررة حين يتم إحباط الأنا في مواجهة انكسارها الناتج عن عجز أو تراجع عن المواجهة[134]

لذلك يحاول الشاعر كما الصوفي تخطي عالم المحسوسات، و اعتناق عوالم الروح بكل تجلياتها، ووسيلته إلى ذلك الرؤية الوجدانية المتمردة على الواقع الإنساني بوصفه ممارسة يومية رتيبة خالية من التعبير الوجداني، مما يولد الرغبة في التعبير و تنقية الذات مما علق بها من شوائب، و ما اختمر فيها من مبادئ ثابتة و مسلم بها.

و قد تغلغل الرمز الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر، و برز في مظهرات متنوعة، فتجلى في نمطين أساسيين:

أولهما: الحب الصوفي أو ما يتعلق به من ألوان الغزل.

و ثانيهما: الخمريات و ما يصحبها من سكر و شطح و بوح، إضافة إلى أشكال أخرى تتأرجح بين هذين النمطين: كالسفر و الغربة.

و قد تجلت هذه الرموز في كثير من الأشعار الجزائرية المعاصرة كما نجد في قصيدة" موال إلى الحبيبة و البحر " لكمال عجالي، حيث ترتبط الحبيبة عنده بالبحر الذي يرمز إلى المجهول و يرتبط بالقلق و

[133] أدونيس، الصوفية و السريالية، بيروت، 1992 ،ص58، [133]

[134] هيمة(عبد الحميد)، الصورة الفنية في الخطاب الشعري الجزائري، دار هومة،الجزائر، 2005ص183

الغربة و الجلال، فإن روض صار رمزا للبركة، كما يتعلق البحر بالسفر الطويل و المغامرة و الأسرار الباطنية[135]

و في هذا السياق وظف الصوفية " البحر " رمزا للامحدودية العلاقة بالخالق. و هذا الرابط بين الحب الإلهي و الانقطاع إلى المولى غرقا في وجده، يصوغه الشاعر " كمال عجالي " في شكل موال يجمع بين اثنين:

الحبيبة و البحر في تناغم صوفي رائع، حيث طيف الحبيبة يأسر النورس الحزين، فيلثم الشاطئ الذي يقبع على صخوره طيف المحبوبة ليولد الحب، و يبتهج الغريب:

و ْجهك والبحر والحلم المنفي و الأفق

والنورُس المحزوُن

يرقُب الموج يلثم الشاطئ يستبق

كان هناك طيف الحبيبة

ينمو على صخرة البر

ومن شفتيها يولد الحب

ومن مقلتيها

يستقي حسنه ذاك الغريب والشفق [136].

و هذه الحبيبة ينسجم معها البحر، فتر ّوضه ليحيل على البركة و العطاء ثم تغيب الحبيبة مثيرة وجد البحر الذي يدل على وجد الشاعر، الذي يؤدي به إلى البوح، يعقبه الصحو، فتتجلى

[135] الحكيم (سعاد)، المعجم الصوفي، دار ندرة،ط1 ،بيروت،،1981ص 183،184 مادة بحر

[136] عجالي(كمال)، حدس و إرهاص، باتنة للمعلوماتية،ط ،1الجزائر،،2003ص28

الحبيبة من جديد مناهضة لسلطة القهر، فيغرق الشاعر في سكره مجددا غائبا عن ألم صحوه، حيث يتبادل كؤوس الهوى مع محبوبته في غفوة من قهر السلطة و سلطة القهر

نشرب ِمن نخب ليلى

وبقايا كأس الأمير

تتصدع الأحلام

و ِمن مسك الشيد تتطيب ِخلسة[137]

إن غياب الحبيبة عن الشاعر هو الذي يولد لديه حالة الصحو، فتراه ينتظر و يطول انتظاره فيناجيها:

وأنا المتيم في هواك

ولكن...طال أنتِظاري

وطال ليلي طـال

و طال أيتها السمراء

و لم تحضري... أنت

فلم نعد نثِق[138]"...

و هكذا فدلالة الحب عند " عجالي " تحمل الشوق و الحرقة دون الظفر بلقاء المحبوبة مما يجعله في حالة صحو تتلاءم و حالة العقم الفني، فيناجي سمراءه متشوقا كأنه يناجي " ربة الشعر "، مناشدا وارد الإلهام. و ذلك يوميء إلى الوارد الإلهي عند الصوفية.

(شطحات من وحي الغناء و التجلي) حيث يشتد عنده الوجد و الوله و ينأى به السكر في سفر صوفي يبلغ مداه ليعود منه شاه ًدا مق ًرا بتجلي الله في كل شيء:

[137] عجالي(كمال): حدس و إرهاص، ص30

[138] المرجع نفسه، ص 31

" ِجنا ُن الرب انتصبت أمامي *** أرى رب الجنان ولا أراها

تغيب الروح في وهج التجلي *** و ُتبرق ِمثل شمس في ُضحاها

أ ُصوفِية الهوى أهواك روحا *** تجلّى اللهُ فيها في هواها

وما ُحب الشفاه شغفن قلبِي *** ولكن ُحب من خلق الشفاه...[139]

و السكر عند الصوفية يحيل على الكرامات التي ترد على الأرواح الطاهرة، فتسعد بمشاهدة سيد الملوكات، و ترتوي من الأنوار الجلالية لتثبت في إحدى المقامات. فإذا ازداد الصوفي سك ًرا بعد صحو، ازداد ارتقاءا من مقام لآخر. و هذا هو السكر الصوفي الذي كلما صحا منه الشاعر عاد ليشهد تجلي المولى في كل ما يحيط به بما في ذلك محبوبته.

غير أن شاعرنا ياسين بن عبيد يختلف في إحالاته الرمزية الصوفية عن سابقيه، فتتعانق عنده التجربتان الشعرية و الصوفية. فالوارد الروحي الصوفي يتماهى مع وارد الإلهام الشعري:

" ِمن ُمنتهى بدئي ابتداء نِهايتي *** في ملقتى دربي حقيقة والدي

وتآكلت فوق العوالِم ُمهجتِي *** وتنهدت ملء المراد مقاصدي

ورجعت ِمن ُروم المآرب ُمنشدا *** أنا شاعر.. والشعر صرح عقائِدي

طاف المشيب..بِمفرقِي، فتهاطلت *** و ْحيا.. ِمن ا ْلوحي ا ْلعتِيق شواهدي

كتب القصيد علي ّكلّ صغيرة *** وكبيرة ... فهوت رحاب معابدي .." [140]

و يوميء الشاعر إلى تميز تجربته الشعرية و تفردها مما يمنحها استحقاق الارتقاء إلى مصاف التجارب الصوفية المتميزة.

[139] وغليسي(يوسف)، أوجاع صفصافة...، رابطة إبداع، ط 1، الجزائر 1995، ص99.

[140] بن عبيد(ياسين)، الوهج العذري، نقلا عن ربيعة بلعلى،بنية الرمز الصوفي الشعر الجزائر المعاصر،.ص 102.

أما الشاعر الدكتور عبد الله حمادي فيوظف رمز المعراج الصوفي في قصيدته "البرزخ و السكين" كلازمة في عدد من المقاطع ليجعله بمثابة الناقوس الذي يدق في ذهن المتلقي ليحطم أفق انتظاره، و تبدو القصيدة غامضة اللغة تماماً مثل موضوعها الذي يشير إلى معراج صوفي أو سفر يسبر أغوار المجاهيل تتماهى فيه الأضداد:

"في عماء بالقصر والمد

لنا النزولُ و له المعراج؟؟

ما في الجبة

عاقبة البدء

و خاتمُة السكين...

خيال..في خيال

سؤال في خيال

خيال في عماء.. [141]

و هكذا فقد وظف الشاعر أشكالا كثيرة من التلميح مستغلا حسه الصوفي، فتوالت عنده الرموز في شكل تراكمي حينا و إشاري أحيانا. كما يبدو الشاعر متأثرا إلى حد ما بفكر "ابن عربي " فيتصور نفسه ساعيا لعبور برزخ صوفي بسكين الكشف بحثا عن الحقيقة المطلقة، و قد أردف الشاعر قصيدته بملحق يوضح فيه بعض غوامضها، و ذلك طلبا لتواصل ناجح مع جمهور القراء.

و بعيدا عن الجدل القائم بشأن إشكالية التواصل و علاقة الخطاب الصوفي بالجمهور. فحمادي لا يعد نموذجا من نماذج الغموض في توظيف الرمز الصوفي، كما عند رواد الشعر العربي المعاصر و على رأسهم " أدونيس " إلا أنه يظل محتفظا بجانب معين من حقيقة التأويل مهما تعددت

[141] حمادي (عبد الله)، البرزخ و السكين، منشورات جامعة قسنطينة، الجزائر ، 2000، ص 132.

و تنوعت قراءات خطابه الشعري.

نموذج آخر من نماذج الخطاب الصوفي في شعرنا الجزائري المعاصر، يتمثل في ديوان"مقام البوح" لعبد الله العشي، فالبوح كحال من أحوال الصوفية يغدو مع الشاعر مقاما، وذلك بعد استيفاء كل أشكاله عبر قصائد الديوان، و بلوغه ثبات الكشف فيتجاوز الحال إلى مقام.

و يحيل الشاعر إلى تعالق بين البوح الشعري و المعراج الصوفي الكشفي. ففي قصيدة(أول البوح) يستحضر العشي العبور نحو الكشف و التجلي، و تعتريه أحوال المتصوفة من قبض، و بسط وطي و نشر و غيرها:

"أ ْوقفتِني في البوح يا مولاتي

قبضتِني، بسطتِني

طويتِني، نشرتِني

أخفيتِني، أظهرتِني [142] ...

إن الرؤية الصوفية المقدسة تصعد تجربة الحب لتشمل الإنسان والكون بمعنى آخر هناك تصعيد للحب الإنساني إلى مستوى الحب الإلهي، وسعي إلى طرح قيم روحية جديدة تعتمد مبدأ الملاءمة بين واقع الذات الإنسانية ورؤاها الروحية من أجل خلق عالم جديد منسجم.

و لذلك نجد الصوفي يبحث دائما عن التشاكل بين عناصر الوجود، و نتيجة لذلك ينفي التناقص الظاهر بين الأشياء انطلاقا من وحدة الوجود، لأن الصوفية تنزع إلى استبطان حقائق الوجود و النفس رغبة في معرفة الأشياء من الداخل على حقيقتها لا كما تبدو من الخارج[143] و يقول

[142] العشي(عبد الله)، مقام البوح، باتنيت لمعلوماتية، الجزائر 2002، ص05.

[143] عودة(أمين يوسف)، تأويل الشعر و فلسفة عند الصوتية، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين ط ،عمان ، 1995، ص149

الرمزيون: إن الشاعر يستطيع أن يعبر عن العالم الداخلي من خلال العالم الخارجي، أي من خلال المادة، و لكنها ليست المادة الحسية، و لا العقلية، و لا العلمية، وإنما هي المادة الروحانية التي استشففناها في النماذج الشعرية سالفة الذكر لبعض الشعراء الجزائريين المعاصرين: الغماري، العشي، حمادي، وغليسي و غيرهم و يهيمن رمز المرأة على الخطاب الصوفي الشعري الجزائري المعاصر، و هذا ما نجده عند الشاعر" عثمان لوصيف " الذي تحضر المرأة في شعره بنسبة كبيرة تنم عن نزعه خاصة، فهو يعشق الجمال و يذهل أمام الحسن البديع المرأة التي تتحول في أشعاره إلى رمز مفعم بالدلالات: الحزن و الإحساس بالغربة، و الشوق إلى البدايات، و التوحد مع المطلق..

و يقول الشاعر في قصيدته" تلك صوفيتي":

" تلك ُصوفِيتي

ان اطالع في نور وجهك

سر الحياة

وسر الغوايات

أنا أتوضأ بالعشق في ظلّ عينيِك[144]

يستوقفنا في هذا النص لفظ(العشق) الذي يعني في المعجم الصوفي إفراط المحبة، أوالمحبة المفرطة.. فإذا عّم الحّب الإنسان بجملته، و أعماه عن ك ّل شيء سوى محبوبه، وسارت تلك الحقيقة في جميع أجزاء بدنه، و قواه، و روحه، و جرت مجرى الدم في عروقه و لحمه، و غمرت مفاصله، فاتصلت بوجوده، و عانقت جميع أجزائه جس ًما و رو ًحا، و لم يبق فيه متسع

[144] لوصيف(عثمان)، براءة، دارهومة، الجزائر، 1977، ص44.

لغيره....حينئذ يسمى ذلك الحب عشقا

و المحبة اسم جامع لعدد من الصفات عند ابن عربي، و لذلك نراه يوحد الهوى و الحب، و الود و العشق، و في عاطفة لها طبيعة واحدة تختلف بالصفات فتتغير عليها الأسماء .

و هكذا يبدو لنا أ ّن المحبة عاطفة واحدة، و لك ّنها تتطور، و في ك ّل مرحلة من تطورها تأخذ

اسما خاصا، فالعشق كما رأينا هو إفراط في المحبة.

و لعل هذا هو الذي جعل الشاعر عثمان لوصيف يستحضر لفظ(العشق) في النص السابق للدلالة على عنف التجربة الصوفية لديه إلى حد أن الشاعر يتوضأ بالعشق ليتطهر من أدران الواقع كما يتطهر المصلي بالماء الطهور، أي أنه يسمو عن الواقع المادي. لذلك يغدو عشقه عشقا روحيا طاهرا لا تشوبه الأغراض المادية، إنه حب جوهري أصيل، حب إلهي خالص يسعى إلى الارتقاء بالعاطفة و الوجدان، ويغدو جمال المرأة رمزا للجمال الإلهي المبثوث في كل عناصر الوجود، فتغيب المرأة(الأنثى) و تولد المرأة(الرمز) التي تتقمص الوجود و تغمر الكون.

"جمالُك يغمر كلَّ الفجر

أُحسك في ّروعِة الفجر

أسمع صوتك بين النجوم

ألمس ريحك في كل زنبقة تتفتح[145]

إن الجمال الإلهي يغمر كل الوجود و الشاعر يحس به في كل مظاهر الكون، في الفجر، و بين النجوم، و في كل زنبقة تتفتح، وهذا تأكيد لوحدة الوجود التي قال بها ابن عربي، و المرأة تجلي

[145] لوصيف(عثمان)، براءة ص 44

لهذا الكون المطلق، بل هي أفضل مظاهر تجليه، و أعظم الشهود و أكمله، و لذلك يعشق الشاعر المرأة و يعشق كل شيء جميل في الوجود.

و تأسيسا على ما تقدم يمكن القول: إن المرأة بوصفها المحبوبة رمز الأنوثة الخالقة للرحم الكونية، هي علّة الوجود و مكانه. والعاشق لكي يحضر فيها يجب أن يغيب عن نفسه، عن صفاته، لكي يثبت ذات حبيبته، و يتواجد بهذه الذات.[146]

و هنا ينفتح رمز المرأة على دلالات شتى: المرأة رمز للحب الإلهي، و الأصل والجوهر في الحياة، و السمو على الواقع، والحقيقة الخفية، والجوهر المفقود.....أخ.

و هكذا يصبح للمرأة بعد ظاهري محسوس(المرأة / الجسد) و بعد باطني خفي يتوصل إليه بالقراءة التأويلية.

ولعل ما يميز الشاعر عثمان لوصيف في شعره هو المزج بين المرأة و الطبيعة، وإسقاط الصفات الأنثوية على عناصر الطبيعة المختلفة، فروح المرأة حال في كل عناصرالوجود، كما أن الذات الإلهية حال في الوجود، أو أن الشاعر قد فني كلية في الجوهر الأنثوي، فأصبح لا يرى ذاته، ولا يرى الواقع خارج هذا الجوهر، فقد تلون بلون المرأة، و إتشح بوشاحها، فحيثما تتوجه ببصرك فثمة وجه المرأة. وهذا الحضور للطبيعة يبدو بشكل واضح في ديواني الشاعر " و لعينيك هذا الفيض" و" اللؤلؤة". و ذلك يمثل مظهرا من مظاهر وحدة الوجود، فالوجود واحد وإن تعددت تجلياته وما مظاهر الطبيعة المختلفة إلاّ تجليات للحق.

إن الشاعر في توظيفه لمظاهر الطبيعة، لا يقف موقف سلبيا، بل يتفاعل معها باحثا عن الجوهر القابع بداخلها، عن روحها المستترة، هذه الروح التي تسري في الوجود، وفي عناصر الطبيعة فتضم الكائنات جميعها في نسيج واحد متلاحم، و لك ّن النظرة المادية الرتيبة جعلتنا لاننتبه لها، و لا ندرك حضورها، ولكن الشاعر بحسه المرهف يستطيع أن يتغلغل بشعوره في صور الطبيعة و أشكالها المختلفة، وبذلك يولّد رموزا صوفية جديدة مصدرها الطبيعة بمظاهرها الحية و الجامدة.

[146] أدونيس، الصوفية و السريالية ص107

ومن علامات الصدق أن يرتبط الشاعر بماضيه و بتراثه، وهذا الارتباط يظهر بجلاء عند الشعراء الجزائريين المعاصرين الذين لا ينسون وهم يلجون أبواب الماضي أن هناك تراثا شعريا زاخرا بالرموز الصوفية التي تكهرب الأوصال، وتهز الوجدان، وتدفع بالتالي إلى المزيد من الفعالية في مواجهة التفكك والانحلال و الهبوط الروحي.[147]

و لم تكن هذه الثورة مجرد نزوة عابرة وإنما كانت وليدة أزمة روحية و فكرية شكلت صدمة للواقع و الإنسان وحركت فيه بواعث الرغبة في التغيير، و تنقية الذات.

و قد عبرت الصوفية عن هذه الرغبة المتأججة على لسان أحد أقطابها" جلال الدين الرومي" الذي يقول :" إن الهواء الذي أنفخه في هذا الناي ليس هواء، و كل من ليست له هذه النار فليمت[148] ويطلع علينا الشاعر الجزائري المعاصر نور الدين باكرية بديوان شعري موسوم بـ "مسميات الأشياء[149] و هو مؤشر على تجربة شعرية متوثبة تبشر بالكثير من العطاء الإبداعي و التدفق الفني، و يحتوي على باقة شعرية جميلة يقدمها الشاعر دون تعثر أو تكلف، وقطعة من وجدانه أو بوح ينثال بشكل إنساني سلس يشي بقدر ملحوظ من الجمال، و الفن نلمسه في مغامرة الروح الشاعرة مع اللغة و الوجود و الذات، كما في نصه" معبر اللهفة :

ولمحت وجهك بالرؤى ُمتلهفا
فاغرورقت بِك لهفتي وروايا
و تعانقت أرواحنا فنسيتني
و رأيت كفك فارتمت كفايا"..

و في نص " التجليات" نلحظ نزوعا صوفيا يجتهد في توظيف ما تحمله الرؤية الصوفية من جماليات و قيم روحية و فنية من أجل ّروح ًنة نصوصه، و م ّدها بالثراء الدلالي الذي يختزنه

[147] ينظر عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 306.
[148] موقع - http://www.rachidia.net
[149] ميهوبي (عز الدين)، في البدء كان الأوراس، دار الشهاب، باتنة، الجزائر،1985 ،ص 20

الخطاب الصوفي.

و يتجلّى تشغيل الخطاب الصوفي في نص "تجليات" منذ العنوان الذي يع ّد بمثابة المفتاح الذي يفتح النص، و يوجه قراءتنا له و يمنحه دلالته الخاصة.

ولا يقتصر تشغيل الخطاب الصوفي في عنوان القصيدة "تجليات" فحسب، بل يتجاوزه إلى نسيج النص، بحيث يغدو الخطاب الصوفي ساري المفعول في ثنايا القصيدة كلّها. و لعل هذا ما أخرجها من رتابة الوصف، و جعلها تدنو من شفافية الرمز. مما حولها من دائرة الإعلام إلى بحر الإلهام، فهي قصيدة شعرية لا تعبر ولا تصف، و إنما تومئ و تشير إلى معاني مستترة خلف مظاهر الأشياء:

"إني ُهنا فترقبي لقيايا

إني احتوي ُتك منذ ألف قصيدة

وعزفت لحنك نجمتين ونايا

وُبعثت ِمنك لِكي أُقِيم شرائعي

وأُذيق هذا الكون بعض شذايا

من ُجبة الحلاج عاشقا

و أضم هذا الكون تحت ردايا...[150]

فهذه هي شاعرية "نور الدين باكرية"، و هذه نماذج من أشعاره بل شموع روحه التي أحسب أنها تنير الكثير من العوالم، وتنطق بالتميز، وتشي بالكثير من العطاء الإبداعي.

و يبدو الشاعر الجزائر المعاصر" عز الدين ميهوبي " في نصوصه الشعرية المبثوثة في باكورة دواوينه" في البدء كان أوراس[151] عاشقا ولهانا يكاد يذوب حزنا على الفراق على طريقة العذريين

[150] ميهوبي(عز الدين)، في البدء كان الأوراس ،ص 142

[151] إسماعيل(عز الدين)، الشعر العربي المعاصر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص 448.

حينا، و يبدو حينا آخر صوفيا متهجدا في حضرة المحبوب. و هذا يحيل الصورة الحسية على عرفانية صوفية تمزج بين تياري العاصفة و العقل.

وهذا الموقف يعود بنا إلى ذلك الوجد الصوفي المتدفق الذي نجده عند مشاهير أقطاب الصوفية أمثال: ابن الفارض، و ابن عربي، و ربيعة العدوية، إنه الشوق الأبدي الذي يدفع إلى الرحلة و السفر إلى أقاصي الذات الإنسانية.

ويزداد الجيشان الوجداني الذي يعد السمة المهيمنة على ديوان" في البدء كان أوراس"، و يتجلى بكيفية ملموسة في الأبيات الموالية، فالشاعر تعتريه حالة من الفناء الكلّي في الأوراس الذي يغتسل فيه الصباح و تذوب فيه الأنجم:

" أوراس يلتحف الشهيد بصخره

وتطير من كف الشهيد الاسهم

وهناك يغتسل الصباح بنوره

وتذوب من فرط الضياء الانجم.

و هنا يحاول عز الدين ميهوبي كما هي حال الصوفية تخطي عالم المحسوسات، واعتلاء عوالم بكل تجلياتها، فتح ّول الأوراس إلى روح سامية و كيان جوهري أصيل .

و يرتبط رمز (الأورس) في تجارب أخرى بفلسفة الحلم التي نزع إليها شعراؤنا المعاصرون، كما اهتم بها الرومانسيون في البداية، ومنحوها قيمة كبرى، إلاّ أنهم ظلوا يتحركون على سطوح الظاهرة دون الغوص إلى الأعماق، و بلغها الرمزيون مستفيدين من تراث الرومانسية ونظريات فرويد Fred في معالجة الحلم الذي غدا عندهم ضربا من الممارسة الصوفية ومنبعا للخيال الشعري.

و في شعرنا الجزائري المعاصر لاذ الشعراء بالحلم بوصفه أداة لعالم مليء بالإمكانات، و من شأن هذه الأداة بعث الروح في كل ما جمد في الرؤية التقليدية.[152]

و عالم اليقظة في هذا السياق حالة غياب الحقيقة، لذا لا بد من وعي جديد يستطيع احتضان الحقائق، و دمجها في تيار اللاشعور الذي يفصح عن ذاته بالحلم.

هذا الحلم الذي يعد نافذة يطل منها الشاعر على عالمه النفسي، و هكذا يصبح المكان(أوراس) مادّة للخيال الجامح الخلاّق الناجم عن الاستغراق في الحلم ويقول الشاعر" عبد الكريم قذيفة:

أغني.....

لهذا الرذاذ الذي ضم القلب هذا المساء

إيه(أوراس) يامطرا ُينعش الغرباء

الطريق طويل ...طويل

وها أنت بحر الزخم[153]

و عندما نقرأ هذا النص ندرك أن ثمة ترابطا بين الحلم و الواقع، فالشاعر يتحسر على الواقع لأنه يرغب في تغيير واقعه و تجديده و بعثه خلقا جديدا.

فالحلم مثلما نرى كان ملاذ كل شاعر فر بجلده من وحشة الحياة، وأراد خلقها خلقا جديدا كما هو الحال عند أحمد شنة حيث يقول:

أوراس يولد من حطام حروفنا

ويفوح من بصماتنا القران

أوراس يخرج بخار مائنا

شجرا يضم صهيله الرحمن ...[154]

---

[152] قذيفة(عبد اللكريم)، لو أنت تدري كم أحبك، 1993 –ص 17

[153] شنة(أحمد)، زنابق الحصار، ص 31.

[154] شكيل (عبد الحميد)، مرايا الماء، ص 70

و هكذا نستطيع أن نرى رمز الأوراس يتطور من الناحية الجمالية، فبعد أن كان مجرد إطار مكاني للثورة الجزائرية المباركة، اتجه مع تجارب شعراء الجزائر المعاصرة نحو الطبيعة المادية الحسية، ليتحول إلى رمز صوفي يحوي دلالات و إيحاءات باطنية، في حين لجأ بعضهم إلى الربط بين رمز الأوراس، و الحلم باعتباره معادلاً موضوعيا لنفسياتهم المفعمة بالخلو و الامتلاء كما نجد الخطاب الصوفي متجسدا في الشعر الجزائري المعاصر، من خلال إطلالتنا على عالم" عبد الحميد شكيل" الشعري الذي ينفتح على كل العرفانيات في تجربة شعرية غنية من حيث الأسلوب واللغة، فعبد الحميد شكيل يراوغ اللغة، و بها يفتح مغاليق النصوص و يستنطق المدفون وراء العتبات. و اللغة تضمحل على عتبة الرمز و الأسطورة الصوفية.

و يمارس عبد الحميد شكيل إغراء وفق مبدأ اللذة، حيث تستدعينا نصوصه لنتموقع داخلها كقراء، و هنا تصبح جزء من التجربة العرفانية، و فيها يتحول الموضوع إلى ذات و الذات إلى موضوع.

و يقول عبد الحميد شكيل موضحا رؤيته لتوظيف الملمح الصوفي في نصوصه": تصوفي هو تصوف لغوي جمالي يقول المعنى ويسمي المبنى، ويذهب في تواشيح لغة تشير و لا تسمي لأن التسمية تعني التحديد و التقييد، و الصوفية كما أفهمها لا تسمي، ولا تقول ولكنها تشير إلى المعنى و ظلاله.

و ما من شك في أن الكتابة عند" شكيل" تفرضها إعادة ترتيب الذات و تحتكم إلى واسطة التناغم بالفوضى أيضا. لنقرأ مثلا قوله في ديوان " مرايا الماء:

"أتحسس فوضاي التي اقترعت في الزحام

لا أحد يفتح شهوته هذا الصباح

و يسرع باتجاه ربح الوقت

ألا أحد اليوم يسرج صهوة هذا الريح

و يطلقني مهرا أصهل في غابات الشبح

فالشاعر يلجأ هنا إلى الفوضى بغية تشويش النظام المؤسس عن طريق السريان[155]، سريان الذات) في الوعي المتخيل.

و ينفتح الخيال انفتاحاً كليا شموليا، بوصفه وجودا ميتافزيقيا على عوالم الوجود نفسه، إنطلاقا من نظرة ابن عربي تحديدا التي ترى بأن(الوجود خيال في خيال)، و قدرة فعل الخيال على إنتاج الحقيقة المعرفية، إ ّنما تتأتى من برزختيه أي من جمعه بين الحس و العقل[156] هذا و هيمنة عنصر الماء على ديوان" مرايا الماء" لعبد الحميد شكيل، يدل مركزية الذات العارفة في مقاماتها العلوية، فالماء سيد المقام الدائم و الشغل الشاغل للكينونة.

ذلك أن الشاعر الجزائري المعاصر قد خلق شكلا من أشكال العدول تجلى أكثر ما تجلى في العلامات الرمزية المصاحبة للنصوص الشعرية، و على القارئ الاجتهاد في القبض على بعض تلك العلامات، معتمدا على القراءة التأويلية، التي تعنى بتحليل وعي الذات المبدعة أثناء استبطانها للأشياء...و من ثم تحاول تأويلها وفق الإستراتيجية التي يقتضيها النص.

و ينقلنا الشاعر الجزائري المعاصر علي بوزوالغ من خلال مجموعته الشعرية"فيوضات المجاز)" ومن عالم العبارة إلى عالم آخر أقرب إلى الإشارة بالمفهوم الرمزي الصوفي، فالفيض مصطلح له امتدادات فلسفية قديمة، وله حضور متميز عند أقطاب الصوفية.

فنجد الفيض عند محي الدين بن عربي يأخذ ثلاثة مستويات: الفيض الأقدس، الفيض المقدس، الفيض الدائم، حيث تنطلق نظريته من كون الحق يتجلى في صور مخلوقاته، و يقول في فتوحاته المكية:" و الحق تعالى وهاب على الدوام، فياض على الاستمرار.

[155] بلقاسم(خالد)، أدونيس و الخطاب الصوفي، دار توبقال، المغرب،ط ، 2000، ص 108

[156] بوزوالغ(علي:) فيوضات المجاز، رابطة كتاب الإختلاف ، الجزائر، 2001.

ملامح الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر:

مر التصوف في المغرب العربي بما – فيه الجزائر– بعدة مراحل وتماما كما في المشرق العربي بدايته كانت زهدا، فمنذ البدء شهدت مدينة القيروان، ككل المدن العربية الأولى (البصرة والكوفة) حركات تزهد ونسك عديدة ففي الوقت الذي كان فيه الحسن البصري (المتوفى عام 110هـ-720م) وهو الذي يعد رائد التصوف ينزع في سلوكه إلى حياة روحية خالصة، يتخذ من الطقس الديني طريقة معرفة وكشف، نجد في القيروان اسماعيل بن عبيد (المتوفى 107هـ-717م) يوغل في التبتل،لابسا جبة من صوف ... ونجد أبا محمد خالد بن عمر التجيبي (المتوفي عام 127هـ - 727م) يهرب من الثروة والقضاء ... "هؤلاء الزهاد والنساك انتشروا في إفريقية منذ الفتح[157] ولعل أبرز رائد في الطريق الصوفي كان أبو علي شقران بن علي الصوفي القيرواني (توفي عام 186م) اشتهر أمره في المشرق والمغرب على حد سواء ، فأتاه الناس من كل مكان ليأخذوا عنه أصول الطريقة ... في نفس الفترة عاش مع أبي علي شق ران صوفي آخر هو محمد بن مسروق (توفي عام 180م).[158]

وكما هو الشأن في المشرق العربي ، كانت الحركة الزهدية هي المنطلق ؛ ليتشكل التصوف ، بعد مراحل عدة ، يمكن تحديدها في خمس مراحل:

[157] محمد الغزي ، "الحركة الصوفية في القيروان ، من القرن الثاني إلى القرن الرابع "، مجلة الحياة الثقافية ، وزارة الشؤون الثقافية ، تونس ، عدد 40 / 1986 ص 43.

[158]– المرجع نفسه ، ص 44 ، 45.

المرحلة الأولى:

سجل فيها ميل نحو البعد عن الحياة المادية والتسامي عن ملذات الحياة ، وهذا في القرنين الأول والثاني الهجريين) .

المرحلة الثانية :

شبيهة بالمرحلة السابقة ، وشهدت إغراقا في الزهد والتقشف ، وتمتد من بداية القرن الثالث إلى أواسط القرن الرابع الهجريين.

المرحلة الثالثة :

وكانت البداية مرحلة كان فيها الانتقال من الإغراق في الزهد للاقتراب من التصوف للأفكار الصوفية والخيالات وهذا في القرن الرابع الهجري .

المرحلة الرابعة :

تعد مرحلة اكتمال تكون التصوف ، بتنظيمه وتشكل الطرق الصوفية ، والخوض الكرامات، وتمتد هذه المرحلة من أواسط القرن الخامس الهجري .

المرحلة الخامسة:

وهي مرحلة المبالغة في ادعاء الكرامات والاهتمام بها ، ويطلق الجنون والهذيان [159] والميل إلى الزهد خلال القرنين الأولين للهجرة ، جاء نظرا للأوضاع الاجتماعية والسياسية المتدهورة ، وفقدان الاستقرار ، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى الانصراف بفكرهم إلى الآخرة ، من جانب آخر " كان الإقبال على الدين والزهد في الدنيا غالبا على المسلمين ... فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن

[159] د.عمر فروخ ، التصوف في الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت (دت طع8.(، 87، 67، 63، 59ص)، دط)

الثاني ... قيل للخواص ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد [حيث] أطلق لفظ الصوفي والمتصوف بادى الأمر مرادفا للزاهد والعابد والفقير ".[160]

وإذا كان هذا الوضع الذي ساعد على ظهور حركة الزهد، وتبلور على إثره التصوف – فكرا وسلوكا – يخص المشرق العربي ، فالوضع مماثل في المغرب العربي – عامة و والجزائر –خاصة – المسماة آنذاك المغرب الأوسط ، فكما "مهد للتصوف في المشرق بحركة زهدية قبل القرن الثاني الله جرة سم الثامن للميلاد – شهد المغرب الأوسط أيضا بداية من القرن الثاني إلى القرن الخامس للهجرة / الثامن إلى الحادي عشر الميلادي حركة زهدية برزت ملامحها الأولى في سياق الفتوحات الإسلامية لبلاد المغرب[161] "، وعليه فالحركة الزهدية في الجزائر "ظاهرة نتاج إرهاصات دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية تعود بجذورها إلى القرن الثالث الهجري – التاسع الميلادي – تخمرت عبر قرون ، وتمخض عنها ميلاد الحركة الصوفية التي بدأت معالمها تنضج في القرن السادس الهجري – الثاني عشر الميلادي – بالنسبة للتصوف السني ، وبدايات القرن السابع الهجري – الثالث عشر ميلادي – بالنسبة لتيارات التصوف الفلسفية.[162]

والزهاد النساك ، والمتصوفة في فترة متقدمة ، عمدوا إلى فن الشعر للتعبير عما يعيشونه ، وعليه يمكن تحديد ظروف ميلاد الشعر الصوفي في الجزائر وبداياته بظروف وبدايات التصوف ذاته.

ومن الشواهد الهامة ، على ظهور التصوف في الجزائر في عهد متقدم ، العدد الهام من الزوايا التي انتشرت في الجزائر وكذا قائمة شعراء التصوف الكبيرة ، التي تضمنتها كتب التراجم المعاصرة ، كما هو الشأن في كتاب " البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان " الابن مريم التلمساني ، و"

[160] عبد الله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، ط1 ، 1981 ، ص238

[161] د ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق ، التصوف ، كتب دائرة المعارف الإسلامية ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، ط1 ، 1984 ، ص 51 ، 52

[162] الطاهر بونابي : التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين /12و13 الميلاديين ، شركة دار الهدى للطباعة ، والنشر والتوزيع عين مليلة، الجزائر ، دط) ، 2004 ، ص 47.

التشوف إلى رجال التصوف " لابن الزيات و عنوان الدراية " للغبريني ؛ فمن هم أبرز أعلام التصوف في الجزائر؟

ب – أهم أعلام التصوف في الشعر الجزائري المعاصر:

اتساع رقعة التصوف ، وأهميته البالغة في أدبنا الجزائري القديم يمكن لمسهما من خلال ما ورد في كتب التراجم العديدة – كما ذكرنا:

فكتاب " البستان " لابن مريم – على سبيل المثال – يتضمن أكثر من مائة وثمانين ترجمة لأولياء وعلماء " ولدوا بتلمسان أو عاشوا بها " ، ومن أبرزهم: أبو مدين شعيب بن الحسن الأنصاري " شيخ المشائخ ... سيد العارفين وقدوة السالكين "، وقد كان " قوالا للحكمة ناظما للشعر " ومن أعلام التصوف البارزين أيضا في الشعر الجزائري القديم ، عفيف الدين التلمساني ، وهو " من أعلام الجزائر ، وشخصية ميزت بإنتاجها الأدبي والفكري القرن السابع الهجري ... المعروف عند سكان تلمسان " ، و كذا عبد بسيدي حفيف "... المولود حوالي سنة 610 للهجرة الرحمن الثعالبي المولود سنة(785هـ/ 1384م) بواد كسربعلى بعد 86 كلم بالجنوب الشرقي من عاصمة الجزائر، ونشأ هناك بين أحضان أبويه نشأة علم وصلاح وأخلاق مرضية.[163]

وقد كان أغلب الصوفية من الشعراء ، فالشعر مجال فسيح للتعبير ، إذ يمكن القول إن المثقفين عموما من فقهاء ومحدثين ونحاة ولغويين بل وحتى فلاسفة وأطباء ورياضيين كان لهم حظ في فن الشعر ، والصوفية نجدهم والأدب وإن كان هناك تفاوت من واحد الآخر " أقرب إلى الشعر ، ذلك لأن الصلة وثيقة بين التجربتين الصوفية والشعرية ، هه وقد يكون من أبرز مجالات التعالق بين التجريتين محاولة ، والجزائر تزخر تجاوز الواقع وتحقيق نوع من الاتحاد بمظاهر الكون " ومنذ القدم بشعرائها من الصوفية ، وقد ذكرنا بعض أبرز أعلامها ، ولا بأس أن نقدم نماذج أخرى ، يتعلق الأمر بأعلام عرفوا بالجزائر خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ، وهي الفترة التي شهدت انتشارا كبيرا

[163] محمد بن ميمون الجزائري ، التحفة المرضية في الدولة البك دانية في بلاد 12) الجزائر المحمية ، تح : محمد بن عبد الكريم ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 335.، 334ص، 1981 ، 2ط.

للتصوف ، وقد انقسمت تيارات التصوف إلى سنية وفلسفية، إضافة إلى التيار السني الفلسفي ، الذي يجمع أصحابه بين سمات التيارين السني والفلسفي ، وهذه " التيارات الصوفية منها ما هو نابع من السلوكات اليومية للمتصوفة كل حسب زهده وقناعته في التصوف ، ومنها ما هو عبارة عن تيارات فكرية صوفية استقت أفكارها من نظريات صوفية ، فمن أبرز أعلام التصوف السني ،محمد عبد الحق الاشبيلي[164] (المتوفى سنة 581هـ)، وقد عاش في بجاية

أكثر من ثلاثين سنة ، إماما ومدرسا وخطيبا [165]وشاعرا ومن شعره قوله :

لا يخدعنك عن دي الهدى نفر لم يرزقوا في التماس الحق تأييدا

عمي القلوب عروا عن كل معرفة لأنهم كفروا باالليز تقليدة

وأبو زكريا يحي الزواوي الحسني المتوفي سنة 611هـ ، وقد كان من النشطين في مجالات الفقه ، والتفسير والحديث في بجاية . أما تيار التصوف السني الفلسفي ، فيمثله مجموعة من شعراء التصوف التزموا بتعاليم القرآن والسنة ، ومزجوا ذلك بأفكار فلسفية، وتفرعوا إلى العديد من الاتجاهات : الغزالي (نسبة إلى أبي حامد الغزالي ت 550هـ) ، المديني (نسبة إلى أبي مدين شعيب) ، والماجري (نسبة إلى أبي محمد صالح بن ينصارن الماجري ت 631هـ) ، والذي أخذ التصوف عن أبي مدين ، والاتجاه الباطني ، وقد تبناه أنصار أفكار الغزالي ، إلى جانب الاتجاه الشاذلي (نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي ت 656هـ) ، والذي أخذ التصوف عن تلامذة أبي مدين ، ومن أبرز شعراء التصوف المنتمين إلى التيار السني الفلسفي :

عبد السلام التونسي (ت 512هـ) ، وأبو الفضل ابن النحوي (433 - 513 هـ) ،صاحب المنفرجة ، التي ذاع صيتها بين صوفية عصره[166]، والتي مطلعها:

---

[164] طاهر بونابي: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين /12و13 الميلاديين ، ص 103.

[165]المرجع نفسه ، ص 103.

[166]الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر ، المرجع نفسه، ص 103

اشتدي أزمة تنفرجي قد آذن لي بالبلج[167]

فيما نجد من أبرز أصحاب التصوف الفلسفي ، أبي الحسن علي الحراني (ت 638هـ) ، وقد تبني أفكارا استقاها من مدرسة الاتجاه الاشراقي ، الذي يرى أن الموجودات أصلها من نور الله ، كما " أن >> ابن عربي <<قد أثر بنظريته في كوحدة الوجود في البيئة الجزائرية أثناء زيارته لها ولقائه بشيخه أبي مدين[168].

وقد تصدى الكثيرون ، للتصوف الفلسفي ، " والتفريق بين التصوف السني والتصوف الخالص] الفلسفي [إنما ظهر بسبب هذه الشطحات التي أنكرها التصوف السني ، وبسبب الغلو والإسراف في ادعاءات بعض المتصوفة في مجال الرؤية والمشاهدة .

وفي مجال التجلي وما يتصل بالحقيقة الإلهية،ومن أعلام التصوف الفلسفي ، أيضا أبو محمد عبد الحق بن ربيع الأنصاري البجائي المتوفي عام (675هـ)، الفقيه الإمام العالم المحصل المحقق المجيد الصوفي [169]، ومن شعره :

سفرت على وجه الجميل فأسقرا وبدا هلال الحسين منها مقمرا

شعر الجزائري القديم زاخر بالأسماء اللامعة في عالم التصوف ؛ هذا الأخير الذي يعد من أهم السمات المميزة لأدبنا القديم ، وإذا كان ما احتوته كتب التراجم ، من الشواهد الهامة على اتساع رقعة التصوف في الجزائر ؛ فإن انتشار الزوايا وكثرة الطرق الصوفية ، عامل آخر يشير إلى انتشار التصوف ، ومكانته الهامة لدى أهل الجزائر ، فالزوايا كثيرة يصعب عدها ، من أهمها : الرحمانية ، القادرية ، الشاذلية ، السنوسية الدرقاوية[170]، والتجانية، بل وقد عرضت المراجع ما لا يتسع المجال لذكره من الزوايا ؛ " فقد كان بتلمسان ونواحيها أكثر من ثلاثين زاوية في آخر العهد العثماني ...

[167] المرجع نفسه ، ص 103.

[168] عبد الله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري الحديث ، ص 329.

[169] لغبريني ، عنوان الدراية ، ص 85.

[170] عبد الله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري الحديث ، ص 239.

وفي عهد صالح باي كان في قسنطينة ثلاث عشرة زاوية ، وهو عدد لا يشتمل بالطبع الزوايا المحيطة بها ، وقد كان في عنابة و بجاية و زواوة أعداد مشابهة ... أما بالنسبة المدينة الجزائر. فإن المصادر تذكر أنه كان فيها سنة 1246 اثنان وثلاثون قبة أو ضريحا[171].

والحديث عن الزوايا وأعلام التصوف ، يلح بضرورة استحضار نماذج شعرية لهؤلاء الأعلام ، فالشعر نشأ في ظل الزاوية وبين جدران الطرق كيف لا؟ والكثير من الأعلام تركوا آثارا كبيرة في مجال الأدب ، بل وحتى في نفوس أتباعهم ، وكذا من عامة الناس حيث " ظلت مدينة الجزائر العاصمة وما تزال مقترنة في اسمها بعبد الرحمن الثعالبي إلى اليوم ، فهي مدينة القطب الرباني ، سيدي عبد الرحمن چويتردد هذا التعبير كثيرا في الأغاني ، والأهازيج الشعبية ، والأمثال عندنا ، بحيث لا يكاد أحد من عامة الشعب يذكر العاصمة الجزائرية إلا مقترنة بعبارة مدينة سيدي عبد الرحمن ... كذلك يجد هذا الرأي تأييدا له في المدن الجزائرية الأخرى ، من ذلك أننا نقول عن وهران مدينة سيدي الهواري، وعن قسنطينة مدينة سيدي راشد وعن تلمسان مدينة سيدي أبي مدين [172]،كما يتبرك التلمسانيون أيضا بسيدي حفيف يقصدون به عفيف الدين التلمساني – كما ذكرنا سالفا – وهكذا نكون أمام أعلام بارزين من شعراء التصوف : أبو مدين شعيب التلمساني ، عفيف الدين التلمساني ، وعبد الرحمن الثعالبي ، والذين أثروا الساحة الأدبية في الجزائر بنتاجهم الفكري والأدبي ، ومن شعر أبي ملين شعيب :

بكت السحاب فأضحكت لبكائها زهرا لرياض وفاضتي الأنهار
وقد أقبلت شمس النهار بحلة خضرة وفي أسرارها أسرار
وأتى الربيع بخيله وجنوده فتمتعت في حسني الأبصار
والورد نادي بالورود وبالجنى فتسابق الأطيار والأشجار
والكأس ترقص والعقار تشعشعت والجو يضحك والحبيب يزار
والعود لأغيير الحسان مجاوب والطار أخفى صوته المزمار ل

[171]أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 ، ص 266.

[172]عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمان الثعالبي و التصوف ، سلسلة الدراسات الكبرى و2) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (دط) ، 1978 ، ص 24 ، 2

آتحسب الزمر الحرام مرادنا مزمارنا التسبيح والأذكار

وشرابنا من أطفه وغناؤنا نعم الحبيب الواحد القهار [173]

نشعر في هذه الأبيات بنفحات التصوف ، صاغها أبو مدين في قالب رقيق ، ليكشف في الأخير عن افتتانه بالجمال المطلق ، ولقد ملأ أبو مدين – رحمه الله – الدنيا وشغل الناس بما روي عنه من " كرامات" و" خوارق العادات " وبما أثر عنه من منثور الكلام و منظومة الصوفي"[174]. من شعر عفيف الدين التلمساني ، هذا البيت الشعري الذي يقول فيه:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة كثيرة ذات أوصاف وأسماء "

وهذا دليل واضح على مدى تأثر عفيف بفلسفة ابن عربي من خلال وضوح فكرة وحدة الوجود[175].

وإذا كان كل من أبي مدين شعيب ، وعفيف الدين التلمساني من أبرز شعراء التصوف ، في القرنين السادس والسابع الهجريين – على التوالي – وهي الفترة التي شهد فيها شعر التصوف في الجزائر تطورا وثراء كبيرين ، فإننا نجد في القرن الموال ي عبد الرحمان الثعالبي ، ونركز على هؤلاء الأعلام الثلاثة بالذات لما يمتازون به من مكانة هامة ، ثم الحاجتنا إلى تحديد مساحة النماذج المقدمة ، نظرا لاتساع رقعة التصوف ، وكثرة أعلام الشعر الصوفي في الجزائر ، ومن شعر الثعالبي قطعة شعرية ، نجده فيها " يتحسر على تفريطه ، مما يقدم لنا صورة تحتوي على عناصر عديدة ، كالتوبة ، النقد الذاتي وهو ما يسمى بالمراقبة والمحاسبة والنقد الاجتماعي ، والحزن ،والرجاء [176]فيقول:

تمر الليالي بنفسي ومالي فيا قوم مالي عن الموت سالي

نهاري جدال ،وليلي انجدال وحولي رجال على مثل حالي

---

[173]أبو مدين شعيب، الديوان، جمع : العربي بن مصطفى الشوار ، مطبعة الترقي بدمشق 6330 .) ص، 1938 ، وط،

[174]مختار حبار ، شعر ابي مدين التلمساني ، ص15

[175]مصطفى مجاهدي ، " الفلسفي والصوفي في شعر عفيف الدين التلمساني " ، مجلة 32) حوليات التراث، كلية الأدب والفنون، جامعة مستغانم ، العدد02 ، سبتمبر 2004

[176]. عبد الرزاق قسوم ، عبد الرحمان الثعالبي والتصوف ، ص 63.

ويقول أيضا:

قطعت لعمري بساعات عمري بزيد وعمر، وقيل وقال

فيا صاح مهلا،اسلك جهلا واتبع غيا،سبيل الضلال

إن الثعالبي في أبياته — وفي قالب شعري يعبق بالحس الصوفي – يصف حزنه ، ورجاءه في الله ، الأمر الذي يوضح روح تصوف الثعالبي ، حيث تتجلي ملامح التصوف السني ، كيف لا؟. و " التصوف الذي نهجه الثعالبي هو تصوف يعتمد على الكتاب والسنة ... ولعل المدرسة الأولى التي تتبادر إلى الذهن أثناء تصفح آثار الثعالبي .

هي المدرسة الغزالية"، والتيار الغزالي ، أفكاره " قائمة على الالتزام بالقرآن والسنة والتركيز على تصفية النفس وتجريدها من علائق البدن .[177]

وبعرض هذه النماذج لأبرز أعلام التصوف في مرحلة شهد فيها التصوف تطورا – خاصة خلال القرنين السادس والسابع الهجريين – يتعلق الأمر بأبي مدين شعيب ، وعفيف الدين التلمساني ، وكذا عبد الرحمان الثعالبي ، دون نسيان أبي الحسن الحراني ، وعبد الحق بن ربيع الأنصاري البجائي وغيرهم ، نكون قد جمعنا بين اتجاهات التصوف المختلفة فعلى سبيل المثال ، في كتاب التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين للطاهر بونابي ، أدرج أبو مدين شعيب ضمن الاتجاه السني الفلسفي ، وعفيف الدين التلمساني ضمن الاتجاه الفلسفي ، فيما رأينا أن الثعالبي من الملتزمين بالقرآن والسنة ، رغم اعتباره من أتباع الاتجاه الغزالي ، الذي عد من الاتجاهات السنية الفلسفية.

ومهما يكن من أمر ، نلمس سيطرة للاتجاه السني ، وهذا من خلال ما أورده الطاهر بونابي في كتابه السالف الذكر ، حيث وصل عدد المتصوفة المنتمين إلى اتجاه التصوف السني إلى تسعة وستين ، فيما وصل عدد المنتمين إلى الاتجاه السني الفلسفي إلى ستة وأربعين ، بينما قائمة متصوفة

[177] الطاهر بونابي ، الصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين /12 و13 37) الميلاديين ، ص 116.

الاتجاه الفلسفي لم تتجاوز عشرين اسما ، والملاحظة نفسها ، يقف عندها كل متصفح الكتب التراجم – المذكورة سالفا – حيث يسيطر الاتجاه السني ، نظرا لارتباط أهل الجزائر بالقرآن والسنة وإنكار الأفكار الفلسفية ، وهي أسباب تتطلب إفاضة ، لا يتسع المجال لها الآن. وعموما ، فالجزائر تزخر بشعرائها من أهل التصوف ، لكن هل لشعرهم الصوفي الموضوعات نفسها المعروفة لدى شعراء التصوف في الوطن العربي ؟

وبعرض أهم موضوعات الشعر الصوفي الجزائري؛ يمكننا الكشف عن أبرز سمات الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر.

.ج – موضوعات الشعر الصوفي الجزائري المعاصر :

نعرض أهم موضوعات الشعر الصوفي الجزائري القديم لنكشف عن بعض مميزات الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر، وإن كانت لا تبتعد عن تلك التي تميز الشعر الصوفي في الوطن العربي ؛ فبما " أن الشعر الجزائري هو جزء من هذا التراث الصوفي العريض ، فلابد أن يتأثر بما فيه من أفكار وأساليب ... وأيضا بمصطلحاته وبصوره وبموضوعاته وبرموزه[178] .

إن المحور الأساس الذي يظهر جليا لكل مطلع على الشعر الصوفي، هو الحب الإلهي ، الذي يعد "جوهر التجربة الصوفية ... وهو وسيلة من وسائل الصوفية للتعبير عن أحوالهم ، ومواجيدهم ، فالتصوف غايته المحبة ووسيلته المحبة وصاحب الحال عندما يأخذ في التدرج في المقامات يشعر بأن محبة الله تفيض عليه ، وكلما ازداد علوا كل ما ازداد حبا الله" وعليه فالحب الإلهي هو المحور الذي تدور في فلكه مختلف الموضوعات التي تعكس ما يعيشه الشاعر الصوفي من مشاعر وجدانية عميقة.

وسعيا إلى التحديد والدقة ، نعتمد الموضوعات التي تناولها أبو مدين شعيب في شعره ،

[178] عبد الله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري الحديث ، ص237.

والتي يمكن إسقاطها على الشعر الصوفي الجزائري المعاصر عموما ، حيث أن أبا مدين التلمساني عمل هو والرواد من شعراء التصوف " على أن يخلقوا شكلا القصيدة الصوفية متميزا عن مثيله في القصيدة التقليدية ، يخضع في بنائه للتجربة الصوفية العملية المتميزة في الثقافة العربية الإسلامية [179]، وهذا التميز جعل من الهيكل العام للخطاب الشعري الصوفي يتكون من " قسمين كبيرين لا ثالث لهما، هما قسم الغياب ، وقسم الحضور، على التداخل أحيانا والتقابل أحيانا أخرى قسم الغياب ، مثل : الطلل والحنين والرحلة ...قسم الحضور مثل : المقام والحال "، وهكذا تتحدد موضوعات الشعر الصوفي الجزائري المعاصر في هذه الموضوعات المدرجة تحت إطار قسمي الغياب والحضور.

حسب ما ذهب إليه مختار حبار في تناوله لشعر أبي مدين التلمساني من حيث الرؤيا) الغياب والتشكيل – فيما يبقى الغزل "يختص بتشكيل القسمين [180]والحضور) ؛ ذلك لأن" موضوعة الغزل أو ... موضوعة الحب الإلهي هي أساس الخطاب الشعري الصوفي ، وبؤرته الدالة فيه ، وليست باقي الموضوعات إلا أجزاء منها تدور في فلكها.. [181] "

اولا: الحب الإلهي:

أهاب الشاعر الجزائري المعاصر بالشعر الغزلي الإنساني ليعبر عن الحب الإلهي ، وعليه فالغزل الصوفي يكشف لنا عن خاصية بارزة للشعر الصوفي، وهي الرمزية، حيث يعبر الصوفي عن حبة الإلهي، مستعملا ألفاظا بعضها مستعار من معجم الغزل العفيف، وبعضها من الغزل الصريح ، يقول أبو مدين شعيب:

فاح الندي بمنطقي فتنازعوا اباسحا اياك ام باراء
هيهات عهدي بالسواك وإنما شفة الحبيب جعلتها سواك
ويظن بأنه من سمع الحديث بانه حق جلا ومدير الأفلاك

[179] مختار حبار ، شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل) ، ص 7.
[180] موضوعات (جمع موضوعة) الجزئية الصغرى، التي يمكن لجزء من أجزاء 42) القصيدة في هيكلها العام أن يتضمنها،المرجع نفسه، ص 22.
[181] المرجع نفسه ، ص 84.

رؤيا رأيت وان من أحببت لمنزه عن مهنة الإدراك [182]

تبدو هذه الأبيات ، للوهلة الأولى ، كأنها من الشعر الغزلي الحسي لكن سرعان ما تأتي إشارة الشاعر ، إلى أن هذا المحبوب ليس محبوبا عاديا بل هو المنزه عن الإدراك.

ومن الشعراء الذين ارتقوا بالشعر الصوفي وحققوا له الكثير من النضج عفيف الدين التلمساني ، وديوانه الشعري دليل على ذلك خاصة في موضوع الحب الإلهي الذي هو باعث التجلي ، وباعث اندفاع الخيال ، وابتكار الصور "[183].

من شعره قوله:

أحب حبيبا لا اسميه هيبة وكتم الهوى القلب أنكي وانكا

أخاف عليه من هواي أغار عليه من سواي وابرأ [184]

وشعراء التصوف في الجزائر ، يعبرون عن حب لا مثيل له ، لا لغرض معين ؛ بل هو حب يكتفي الشاعر به ، ويزهد فيما سواه ، كما يفنى الصوفي ، في حبه ، فلا يرى غير محبوبه ، أي يفني عن نفسه ويبقى بمحبوبه ، ومن هذا يقول عبد الحق بن ربيع الأنصاري:

وبها فنيت عن الفناء وغصت فيه ماء الحياة مسرمدا ومدهرا[185]

ويرى الباحثون أن الكثير من الشعر في مدح الرسول الكريم يدرج في مجال الشعر الصوفي الغزلي ، لما يشتمل عليه من تغزل في جمال ، ولما يحمله من أفكار صوفية ، انطلاقا من قول الصوفية في الرسول الحقيقة المحمدية وهي " فكرة صوفية تربط بين الحقيقة المحمدية وبين خلق الوجود ... فالرسول في وجوده أسبق من وجود العالم ومن خلقة آدم قبل أن يتجسد ، وأن وجود العالم وظهور

[182] ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف ، تح : أحمد التوفيق، سلسلة بحوث ودراسات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، ط2، 1997 ، ص326.

[183] عيد الحميد هيمة ، " الخطاب الصوفي في الشعر المغربي القديم "، مجلة الأثر ، العدد 05 ، ص 217

[184] عفيف الدين التلمساني ، الديوان ، تح : العربي دحو ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1994 ، ص 25

[185] الغبريني ، عنوان الدراية ، ص87.

آدم إنما هما من علامات الرسول ومن آياته ، وهي نظرة صوفية بحتة تجعل الرسول مدار الكون ومحوره الذي بدونه لا يستقيم العالم ، وأنه سابق للوجود في نشأته ولولاه ، والشعر الصوفي القديم يستحضر إلى جانب مدح لم يخلق هذا العالم [186]" مدح الأماكن المقدسة ، والتشوق إليها ، هذا الشوق الذي يسم الرسول هذه القصائد بسمة الغزل ، فالشوق إلى هذه الأماكن هو شوق إلى الله تعالى ورسوله الكريم ، باعتبار أن الحديث عن مكة أو المدينة ... وهو يتشوق لهما لأنهما

إنما هو حديث عن الرسول وهجرته ونبوته ورسالته السماوية [187]

ارتبطا في ذهنه بحياة الرسول.

ومن شعر مدح الرسول الكريم ، الذي يصف فيه صاحبه مشاعر الحب ، متغزلا بجمال المحبوب ، قول أبي عبد الله التميمي القلعي:

واني لادعوا الله دعوة مذنب عسى انظر البيت العتيق والتم

فيا طول شوقي للنبي وصحبه ويا شد ما يلقى الفؤاد ويكتم [188]

وإذا كان الغزل الصوفي ، هو محور الاهتمام ، وأسأس تشكيل الخطاب الصوفي ، نجد موضوعات أخرى تتداخل معه ، لتترجم حقيقة ما يعيشه الشاعر الصوفي ، وأبرز هذه الموضوعات كما جاء في كتاب مختار حبار" شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل) " هي : الطلل والحنين والرحلة ، والخمر.

ثانيا: الرحلة :

إن الشاعر الصوفي في تجربته الشعرية يعيش سفرا دائما ، في رقيه نحو الكمال ، لذلك نجد " موضوعة الرحلة الأكثر حضورا وتكرارة في العمل الأدبي الصوفي ... لما لها من دور في إخراج المعاني الذوقية الصوفية من المجرد إلى المحسوس. [189]

---

[186] عبد الله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري الحديث ، ، ص63

[187]. المرجع نفسه،ص 68.

[188]الغبريني ، عنوان الدراية ، ص95.

[189]مختار حبار ، شعر أبي مدين التلمساني ، ص91

من هذا يقول أبو مدين شعيب:

ركبت بحرا من الدموع سفينه جسمي النحيل

فمزقت ريحه قلوعي مذ عصفت ساعة الرحيل[190]

ثالثا: الطلل والحنين :

يعيش الصوفي في شوق دائم للقاء المحبوب ، واصفا معاناته لبعد الأحبة ، يشتكي من ألم الفراق ، فالصوفي يعيش غريبا ، لرفضه العالم المادي ، ورغبته في الاتصال بعالم يسمو فيه إلى العلياء ، فإن " نزوح الشاعر من موطنه ، والفه إلى موطن آخر غريب ، يبدو معادلا موضوعيا موائما تمام المواعمة لهبوط الروح من عالم الأرواح إلى عالم الأشباح وحنين الشاعر إلى موطنه الأصلي وتوقه للعودة ، يبدو معادلا موضوعيا لحنين الروح إلى عالم الأرواح وتوقها للعودة حيث كانت تنعم قبل أن ، يقول ابن الجنان ، جامعة بين بكا على الطلل ، وحنين تكون لتشقية [191]للقاء الأحبة:

فهل لديك عن الأحباب من خبر وهل نزلت بذاك الربع والنادي[192]

الشاعر يصف حنينه لأحبته ، وشوقه إليهم ؛ فالحنين والرغبة في الاتصال بالمحبوب هي حال الصوفي – دائما – في سعيه للوصول إلى الحضرة الإلهية ، حيث نجد تداخلا بين موضوعي الطلل والحنين في أغلب الأحيان.

رابعا: الخمر:

أخذ موضوع الخمر في الشعر الصوفي بعداً رمزيا يشير إلى معاني الحب والفناء والاتحاد بالذات الإلهية ، لذلك يلجأ الصوفي إلى الخمرة لأن " السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد فإذا كوشف العيد بنعمة الجمال حصل السكر ... وهام القلب [193]، كقول أبي مدين شعيب:

---

[190] أبو مدين شعيب ، الديوان ، ص

[191] مختار حبار، المرجع السابق ، ص 97

[192]الغبريني ، عنوان الدراية ، ص203

[193]خناته بن هاشم ، " لغة التأويل في النص الصوفي"، مجلة الفضاء المغاربي، مخبر 60) الدراسات الأدبية والنقدية أعلامها في المغرب العربي ، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان ، جوان 2002 ، ص 16

قم يا نديمي إلى المدامة واسقنا خمرا تنير بشربها الأرواح

أو ما ترى الساقي القديم يديرها فكأنها في كاس المصباح[194]

ويقول أبو مدين دائما :

يا من لا داق سكر طعم المحبة ولا رباه بالدوق ولا تربى

و ناداه ساقي ولا قط لبي ولا شهد له المشاهد

أفق گم مملوك في باب الممالك[195]

"السكر – إذن – أمر أساسي ، ويرى أبو مدين أن الخمرة مطلب يسعى إليه ، من خلال دعوته الساقي لتقديم الشراب ؛ ففي السكر سفر إلى عالم متميز.

تعد هذه الخمر رمزا يشار به إلى الحالة التي يصير فيها الصوفي متى تجلى له من محبوبه – ولو – شعاع طيف ، وهكذا موضوعات الشعر الصوفي الجزائري المعاصر – وفي ترابط تام – تشكل سمات الخطاب الصوفي ، بحيث لا يتحقق تناول الغزل الصوفي ، أو الخمر ، وحتى الرحلة والحنين إلا رمزا ، ليغرق هذا الخطاب في غموض يصعب معه الفهم ، إلا إمطلع على معجم التصوف اللغوي ، ومدرك لمدى العمق الذي يسم تجربة الصوفي الروحية.

من خلال بحثنا في ملامح الشعر الصوفي في الأدب الجزائري المعاصر نخلص إلى أن نشأة الشعر الصوفي الجزائري ارتبطت بالزهد ، والتراث الصوفي الجزائري غني بأعلامه ، وقد ذكرنا أشهرهم ، كأبي مدين شعيب ، وعفيف الدين التلمساني ، وعبد الرحمن الثعالبي ، حيث أن أعداد المترجم لهم بكتب التراجم يصعب حصرها ، ولاحظنا ميلا واضحا إلى التصوف السني الذي يعني بالسلوك الأخلاقي القويم ، وهو ما لا ينفي وجود نماذج للتصوف الفلسفي ، تركت آثارها وأثرت في الوسط الأدبي بالنتاج الشعري المتميز .

وفي حديثنا عن موضوعات الشعر الصوفي الجزائري المعاصر ركزنا على أبي مدين شعيب ، باعتباره رائدا من رواد الشعر الصوفي، ساهم في وضع لبنات تشكل هيكل القصيدة الصوفية الجزائرية

[194] بو مدين شعيب ، الديوان، ص 67

[195] المرجع نفسه ، ص 91

، " والدراسة لا تستقيم إلا بقراءة التلمساني في إطار حقل العرفانية الصوفية عموما[196] وبمحاولتنا لتحديد موضوعات الشعر الجزائري المعاصر ، أردنا عموما تقديم فكرة عامة عن الشعر الصوفي من حيث المضمون ، ولما لا من حيث الخصائص الفنية ، ذلك لأن الموضوعات كشفت لنا عن سمات فنية نلخصها في رمزية اللغة الصوفية وما يكتنفها من غموض، وتوظيف المصطلحات الصوفية ، بحيث لا يكون تناول موضوعات الغزل الإلهي والخمر ، والطلل الحنين إلا رمزا ، وهو ما يدعو إلى العودة إلى معجم الصوفية الخاص.

نماذج تطبيقية لياسين بن عبيد وعثمان لوصيف:

1- نموذج ياسين بن عبيد:

نجد هنا ياسين بن عبيد يتحدث عن الرموز مثل المرأة والخمرة.

المرأة:

تحضر المرأة بقوة في ديوان الشاعر ياسين بن عبيد اذ نجده مخاطبا إياها في كثير من الأحيان بضمير الغائب (هي)، فضلا عن مخاطبته إياها بضمير المخاطب (أنت)، وما المرأة في التراث الشعري الصوفي إلا تعبير " عن الحب الإلهي والرمز الأكمل لتجلي الإلوهية"[197].

لقد خلق الله تعالى الجمال وجعل الأفئدة تهوي إليه وتهواه، فقد وزعه- تعالى - على جل مخلوقاته وجعل للمرأة نصيبا وافرا منه، فكانت هذه الأخيرة مقصد الشعراء ومناط المحبين قديما

[196] مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا و التشكيل) ، ص

[197] ياسين بن عبيد، هناك التقينا ضبابا وشمسا، وزارة الثقافة، الجزائر،ط1،ص5.

وحديثا، بيد أن الشاعر الصوفي المحب يختلف عن غيره في غزله، فهو لا يدرك بحس، ولا يتصور بعقل ولا يحصر في مكان ولا زمان، اذ لا يخلو ديوانه من هاته الخطابات، وكلها ترمي إلى الحب الإلهي وتجليه يقول في قصيدة الصدى والنرجس :

مولدي اقرب المواعد منها ويعيد بلادها والتراب

اين منها مسالكي في الخطايا أين مني مذيقها والرحاب؟

كنت ...كنت... كنا طريقا لوهم وبقايا لها يغني السحاب().

يستهل الشاعر قصيدته بربط جملة وجوده بوجود معشوقته، والتي عبر عنها بضمير الغائب(هي)، وقد وظف هنا ياسين بن عبيد: ليوظف الأنثى للدلالة على الذات الإلهية، متماهيا فيها بوجدانه(كنت...كانت...)، فاتخاذ الصوفية للأنثى رماز "لم يستهدفوا تحقيق تناظر بين الأنثى والله، وإنما استهدفوا إسقاط معالم الطهر والقداسة على الأنثى لتكون لهم مع أرجا نحو الملا الأعلى()"[198]

أن التماثل بين الذات الإلهية والأنثى لدى الصوفية هو تماثل في نقطة من نقاط جمال الأنثى إلا وهو النقاء والطهر والصفاء المعروف لدى الأنثى، هذا الأخير هو الباعث على التعلق والحب، وقد يتعدى ذلك إلى حالة الغياب والسكر والتماهي في المحبوب، " وقد استفاد الصوفية من تجربة و الحب الإنساني واتخذوها سبيلا للحب الإلهي، حتى أنهم أحيانا جعلوا للذات الإلهية أسماء استلهموها من التراث الشعري الغزلي القديم ك: ليلى ، بثينة...()[199]

إن هذا التقارب بين التجربة الغزلية والتجربة الصوفية يدل على حالة الصدق الوجداني الذي يكون بين الذات الإنسانية مع ذات إنسانية أخرى (الحب العذري)، وبين الذات الإنسانية والذات الإلهية لدى الصوفية، فنقص التماس بين المحب والمحبوب في كلا التجربتين هو سبب استعار نار

[198] اسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الاغراب بداهة والاغراب قصدا،ص52.

[199] ياسين بن عبيد، المصدر نفسه،ص2.

الصبابة والشوق التي لا يخمدها إلا الوصل واللقاء " كما أن الأنثى تحصر كرمز بدلالة أخرى تتمثل في الحكمة العرفانية السارية بعد اللوعة والعناء، كما أنها تعكس التجلي الذي يعانيه الصوفي"...()[200]

الخمرة:

جدلية السكر والصحو عند الشاعر:أن غموض التجربة لدى الصوفية وانغلاقها حتمت عليهم ولوج حقول دلالية تتقابل وتتعالق مع تجربتهم ومنها حقل الخمر، فقد أفادوا من شعر الخمرة وأحاطوا بمصطلحاته، والأكيد أن الخمرة لدى الصوفية خمرة لم تعتصرها أيدي البشر ولم تسكر بها عقولهم أنها خمرة معنوية تسكر بها أرواحهم، فحال الشاعر تائهة في بحار المحبة الإلهية جعلته يغيب عن عالمه وحتى عن ذاته، فالسكر دهش سلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب()[201].

فجمال المحبوب سر بعيد المدى والتصور وهو ما يجعل الشاعر يصدم بهاته الرؤية يغيب عن وعيه وذاته، يغطى عقل شارب الخمر عن شربها يقول في قصيدته:

إلى متى يتماهى عير مكترث صدى بعيد هنا يمشي على جسدي

خلف الحنين إلى همس سكرت به وعدت لولاك من حزني بلا عدد؟

اه ! على جسدي عيناك مشرعة للريح تحتجز الأزمان فوق يدي[202]

إن تماهي الشاعر في نور الكشوفات والفيوضات الربانية(الصدى) أدخلته مرحلة غيبوبة وسكر من هولها تجاوز نعوت وأوصاف العالم المادي، وفني عنه، وبقي في الحضرة الإلهي أين انسلخ من حزنه لعدت لولاك من حزني بلا عدد ، لتستتر بالنور العرفاني، هذا الأخير ياتي ويراود الشاعر

[200] السعيد بوسقطة، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر،ص92.

[201] محمد ملياني وبن عمر بوخضرة، مصطلحيات مجلة علمية محكمة في قضايا المصطلح،ص218.

[202] الديوان،ص59-60.

فجاة بيصدم به، وهنا تتجرد ذاته وتخرج في خلية روحية، لتدخل بعدها في حالة السكر، " اثر مباغتة الجمال لسر المحب وهذه الأحوال التي تصف المذاقات أساسها الحب ()"

نموذج تطبيقي لعثمان لوصيف:

تمهيد:

إن الكتابة الصوفية تجربة للوصول إلى مطلق، كما سعت الصوفية للدلالة على معانيهم الروحية و عوالمهم النورانية الخاصة إلى استعمال الوصف و الغزل الحسيين و الخمرة الحسية، كما شهدت لغتهم تحولات رمزية في شعرها الرمزي الذي يعد تحولا دلاليا أيضا.

كما تغلغل الرمز الصوفي في الشعر الجزائري فيبرز في أشكال متنوعة فتجلى بمختلف مظاهره في نمطين رئيسين: أولهما: الحب الصوفي أو ما يتعلق به من تلاوين الغزل. ثانيهما: الخمريات وما يصاحبه من سكر وشطح وبوح، بالإضافة إلى أشكال أخرى، كالسفر والغربة؛ فالغربة من مصاحبة السفر، والسفر من مصاحبة السكر والغزل. ومن بين أهم الرموز الصوفية التي تمثلها الشاعر الجزائري:

مولدي أقرب المواعد منها وبعيد بلادها والتراب

أين منها مسالكي في الخطايا أين مني مضيقها والرحاب

كنت ...كنت... كنا طريقا لوهم وبقاياها يغني السحاب

يستهل الشاعر قصيدته بربط وجوده بوجود معشوقته، والتي عبر عنها بضمير الغائب (هي)، والذي طغى على جل القصيدة. إن القراءة الأولية للقصيدة تردنا إلى زمن الغزل العذري عند الشعراء القدامى، غير أن "ياسين بن عبيد "هنا يوظف الأنثى للدلالة على الذات الإلهية، متماهيا فيها بوجدانه كنت ... كانت ...) فهي وسيلة لغاية عظيمة بعيدة عن عالم المدركات، فاتخاذ الصوفية

الأنثى رماز، "لم يستهدفوا تحقيق تناظر بين الأنثى والله، وانما استهدفوا إسقاط معالم الطهر والقداسة على الأنثى لتكون لهم مع ارجا نحو الملإ الأعلى[203]

رمز الخمرة:

إن التعامل مع الشعر الصوفي يحمل في طياته مخاطرة إذا لم نكن نعرف أبجديات التجربة الصوفية وتحسن التعامل مع اللغة الصوفية التي لا تكتفي بالظاهر، بل تغوص في أعماق اللفظ إلى المعاني الماورائية حيث تنكشف الحجب اللغوية تفرغ اللفظة من معناها المعجمي لتكتسب معاني أخرى كل هذا عن طريق التأويل .

فالنص الأدبي أفقا مفتوحا لتعدد القراءات، الحمرة "مثلا تقتلعنا من وحل الأشياء العادية، وتقذف بنا فيما وراءها، وتحتاز بنا هذه العتبة حيث تزول الفواصل ويصبح الباطن والظاهر واحدا [204]

رمز المرأة:

تعتبر المرأة بشكل عام أحد أهم المنابع الإبداع الخالدة، فنجدها مصدر إلهام و وحي لدى كل المبدعين، والشعر بشكل خاص استغرقت المرأة فيه حيزا كونيا كبيرا، إذ يندر أن تحد شاعر قد هام بامرأة وكانت نبع إحساسه و فيوضه، فالمرأة في الشعر الجزائري اتخذها الشعراء بعد الاستقلال معادلا موضوعيا لحب الوطن، لأا تمثل الخصوبة والنماء، ولان الوله بالحبيبة، والأمر نفسه بالنسبة للأرض والوطن.

والمرأة في التجربة الصوفية تحولت كما تحول الخمر إلى رمز وما يعانيه الصوفية من أحوال و مواجد باطنية، وهو يتردد في هذه التجارب لا بصورته المادية المحسوسة، ولكنه يتحول إلى رمز له دلالات شتى "ويلاحظ عند تحليل رمز المرأة في شعر الحب الصوفي كيف أمكن للصوفية أن يضايفوا

[203] اسماء خوالدية،الرمز اصوف بين الاغراب بداهة والاغراب قصدا، ص52.

[204] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1992 بيروت، لبنان، ص.2

بين الفيزيائي والروحي، بحيث التحم في شعرهم السماوي بالأرضي في تراكيب رمزية موحية، وكيف اشربوا رمز المرأة في أشعارهم دلالات لم تكن موجودة من قبل في شعر الغزل فاحشا كان أو عذريا أو عفيفة[205]

[205] عاطف جودة مصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص1.

خاتمـة

خاتمة

– لقد أفضى سير العمل فوصل إلى خلاصة ان الخطاب الصوفي ارض خصبة وشعبا عميقة، والدارس له ينبغي له ان يتخطى نلك الحفر المغباة،فقد توصل عملنا إلى توضيح وتبيين سر الإعجاب والميل إلى الخطاب الصوفي رغم صعوبة الحصول عليه والوقوف على مسالكه، لأنه مليء بالإبداع والعجب والجمال والنسيج والخيال.

– ان الأدب الصوفي متحول ومتغير غير ثابت، نجد فيه ان الصوفي يتلون من لون لأخر، فتارة نجده عاشق ومحب، وتارة مغموم ومهموم، وتارة أخرى مسرور، وأخرى حزين ومتشائم.

– التصوف في الشريعة هو معرفة الأحكام الواردة في القرءان الكريم والسنة النبوية والعمل بها .

– أهم الصفات التي يجب على الصوفي ان يتحلى بها هي صفاء القلب من الحقد والهم والقلق، والابتعاد عن الشبهات.

– تجسد الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر من الحب الصوفي ومن الخمريات وما يصاحبها من سكر.

– إن الخطاب الصوفي تعبير متنوع يفصح عن مكنونات ومواطن نفس، ويخرجها إلى الظاهر، فتحتضنها الروح، أما احتضان بمتعة وولهة لتكون في حال معمول وحاضر للمتلقي رغم اختلاف حالاته وصورة وضعه، في حين فرض الخطاب الصوفي نفسه في مجال النقد الحديث والمعاصر، وصار باب الهام وإبداع للكثير من المبدعين والكتاب.

– وفي الأخير نأمل أن يكون هذا الجهد المتواضع مشروعا مستقبليا طموحا يعمل على دراسة الخطاب الصوفي خاصة من الناحية التطبيقية في شتى المجالات الكتابية بمختلف تجلياتها.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف ، تح : أحمد التوفيق، سلسلة بحوث ودراسات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، ط2، 1997
2. أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 .
3. أبو مدين شعيب، الديوان، جمع : العربي بن مصطفى الشوار ، مطبعة الترقي بدمشق 6330 .) 1938 .
4. أدونيس، الصوفية و السريالية، بيروت، 1992 .
5. اسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الاغراب بداهة والاغراب قصدا.
6. إسماعيل(عز الدين)، الشعر العربي المعاصر، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.
7. بلقاسم(خالد)، أدونيس و الخطاب الصوفي، دار توبقال، المغرب،ط ، 2000.
8. بن عبيد(ياسين)، الوهج العذري، نقلا عن ربيعة بلعلى،بنية الرمز الصوفي الشعر الجزائر المعاصر..
9. بوزوالغ(علي:) فيوضات المجاز، رابطة كتاب الإختلاف ، الجزائر، 2001.
10. بونابي(الطاهر)، التصوف في الجزائر خلال القرنين6و 7الهجريين، دار الهدى، الجزائر، 2004
11. حمادي(عبد الله،)، تحزب العشق ياليلى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
12. د ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق ، التصوف ، كتب دائرة المعارف الإسلامية ، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة ، ط1 ، 1984 .
13. د.عمر فروخ ، التصوف في الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت (دت طع8الديوان،ص59-60.
14. السعيد بوسقطة، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر.
15. شكيل (عبد الحميد)، مرايا الماء، .
16. الطاهر بونابي : التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين /12و13 الميلاديين ، شركة دار الهدى للطباعة ، والنشر والتوزيع عين مليلة، الجزائر ، دط) ، 2004 .

17. عاطف جودة مصر، الرمز الشعري عند الصوفية.
18. عبد الرزاق قسوم ، عبد الرحمان الثعالبي والتصوف.
19. عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمان الثعالبي و التصوف ، سلسلة الدراسات الكبرى و2) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، (دط) ، 1978.
20. عبد الله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري الحديث.
21. عبد الله ركيبي ، الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، ط1 ، 1981 .
22. عجالي(كمال)، حدس و إرهاص، باتنة للمعلوماتية،ط ،1الجزائر،،2003ص28
23. العشي(عبد الله)، مقام البوح، باتنيت لمعلوماتية، الجزائر .2002
24. عودة(أمين يوسف)، تأويل الشعر و فلسفة عند الصوتية، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين ط ،عمان ، 1995 ..
25. الغبريني ، عنوان الدراية ،
26. قذيفة(عبد اللكريم)، لو أنت تدري كم أحبك،1993 .
27. لوصيف(عثمان)، براءة، دارهومة، الجزائر، 1977.
28. محمد بن ميمون الجزائري ، التحفة المرضية في الدولة البك دانية في بلاد 12) الجزائر المحمية ، تح : محمد بن عبد الكريم ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 335.، 334ص، 1981 ، ط2.
29. محمد ملياني وبن عمر بوخضرة، مصطلحيات مجلة علمية محكمة في قضايا المصطلح.
30. مختار حبار ، شعر أبي مدين التلمساني (الرؤيا والتشكيل).
31. موضوعات (جمع موضوعة) الجزئية الصغرى، التي يمكن لجزء من أجزاء 42) القصيدة في هيكلها العام أن يتضمنها،المرجع نفسه، .
32. ميهوبي (عز الدين)، في البدء كان الأوراس، دار الشهاب، باتنة، الجزائر،1985 .
33. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط ،1992 ،2بيروت، لبنان،.
34. هيمة(عبد الحميد)، الصورة الفنية في الخطاب الشعري الجزائري، دار هومة،الجزائر، .2005

35. وغليسي(يوسف)، أوجاع صفصافة...، رابطة إبداع، ط 1، الجزائر 1995،
36. ياسين بن عبيد، هناك التقينا ضبابا وشمسا، وزارة الثقافة، الجزائر،ط1.
37. ينظر عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية،.
38. (ربيعة)، بنية الرمز الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر، رسالة ماجيستير، مخطوط، جامعة باتنة، الجزائر،2005.
39. حمادي (عبد الله)، البرزخ و السكين، منشورات جامعة قسنطينة، الجزائر ، 2000.

المذكرات الجامعية

1. خناته بن هاشم ، " لغة التأويل في النص الصوفي"، مجلة الفضاء المغاربي، مخبر 60) الدراسات الأدبية والنقدية أعلامها في المغرب العربي ، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان ، جوان 2002 .
2. عفيف الدين التلمساني ، الديوان ، تح : العربي دحو ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1994 .
3. مصطفى مجاهدي ، " الفلسفي والصوفي في شعر عفيف الدين التلمساني " ، مجلة 32) حوليات التراث، كلية الأدب والفنون، جامعة مستغانم ، العدد02 ، سبتمبر 2004

المعاجم والموسوعات:

1. الحكيم (سعاد)، المعجم الصوفي، دار ندرة،ط1 ،بيروت،،1981

المجلات والملتقيات:

1. عيد الحميد هيمة ، " الخطاب الصوفي في الشعر المغربي القديم "، مجلة الأثر ، العدد 05.
2. محمد الغزي ، "الحركة الصوفية في القيروان ، من القرن الثاني إلى القرن الرابع "، مجلة الحياة الثقافية ، وزارة الشؤون الثقافية ، تونس ، عدد 40 / 1986.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر وتقدير..... i

إهداء..... ii

مقدمة: 5

التصوف من العروج الديني إلى العروج الأدبي..... ii

التصوف عند الأمير عبد القادر: 9

التصوف في الحقبة الاستعمارية: 12

التصوف مع جمعية العلماء المسلمين:..... 15

التصوف في الأدب: 18

الفصل الأول : التصوف بين المفهوم والممارسة

مفهوم التصوف:..... 24

نشأة التصوف في الجزائر : 29

علاقة التصوف بالشعر:..... 33

أعلام الأدب الصوفي في الجزائر ومدوناتهم: 34

الأمير عبد القادر الجزائري :..... 36

مفهوم العام للتصوف: 45

مراحل التصوف :..... 50

أنواع التصوف: 50

التصوف في الواقع والممارسة :..... 51

فوائد التصوف: 53
مجالات التصوف:..... 54
الفصل الثاني: الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر
الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر: 59
ملامح الخطاب الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر: 75
ب – أهم أعلام التصوف في الشعر الجزائري المعاصر: 78
.ج – موضوعات الشعر الصوفي الجزائري المعاصر :..... 84
اولا: الحب الإلهي:..... 85
ثانيا: الرحلة : 87
ثالثا: الطلل والحنين : 88
رابعا: الخمر:..... 88
نماذج تطبيقية لياسين بن عبيد وعثمان لوصيف: 90
1– نموذج ياسين بن عبيد: 90
نموذج تطبيقي لعثمان لوصيف:..... 93
تمهيد: 93
خاتمة..... 97
قائمة المصادر والمراجع: 97
فهرس الموضوعات .....
ملخص:.....

ملخص:

تناول هذا البحث دراسة تاريخية للخطاب الصوفي الجزائري، حيث يهدف هذا البحث إلى الإفصاح عن المكنونات ويخرجها للظاهر ويكون الخطاب الصوفي على مبدأ المحبة كأصل للوجود فينعكس ذلك في سلوك الصوفي من خلال تعامله مع الله والإنسان والكون، فنجده يلون ويبدع في كتاباته، كما يسمح هذا الخطاب في تخطي الحقيقة الدينية وإعادة قراءة النصوص في اتجاه كوني،وبالتالي يفسح مجالات واسعة للتقارب والتحاور بين الأنا والأخر بناء على مبدأ الرحمانية ومنه يساهم الخطاب الصوفي بشكل فعال في روحنة الإنسانية وإنقاذها من النزعة المادية.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الصوفي، التصوف.

Summary :

This research dealt with a historical study of the Algerian Sufi discourse, where this research aims to reveal the hidden and bring it out to the apparent. The Sufi discourse is based on the principle of love as an origin of existence. This is reflected in the Sufi's behavior through his dealings with God, man and the universe. By overcoming the religious truth and re-reading the texts in a cosmic direction, thus opening wide areas for convergence and dialogue between the ego and the other based on the principle of compassion, and from which the mystical

discourse effectively contributes to the spirituality of humanity and saving it from materialism.
Keywords: Sufi discourse, Sufism.