القضايا الصوفية في شعر الأمير عبد القادر
الخمرة الصوفية، الفناء، والمعرفة الذوقية

Sufi issues in Prince Abdul Qadir's poetry
Sufi wine, annihilation and spiritual gratitude

كمال لعور*
جامعة الشلف (الجزائر)، laouer.kamel@yahoo.com
Laouer kamel *
University of Chlef (Algeria)

تاريخ الاستلام:2021/11/28 تاريخ القبول:2022/04/17 تاريخ النشر:2022/07/20

ملخص:

لقد تشرب الأمير الحقيقة الصوفية، وعكس ديوانه الشعري، وكتابه المواقف، ثروة شعرية تعبيرية حاولت أن تقرب الحقائق البعيدة المشكوك فيها، ورغم أن ظاهرة الكشف في التصوف تبقى مستغلقة على الآخرين ما لم يجربوها ويطرقوا بابها، وأن الحديث عن علم القوم تصغر دونه التعابير بسبب الرموز الموقعة في الشطط. لكن الأمير صوّر تجربته في حال السكر والنشوة العرفانية كما في حال الفناء والاستغراق متجاوزا هذه التخوم والسدود بشجاعة الفروسية الموروثة، ولم يمنعه كل ذلك من أخذ موقف من العقل، فتواضع كغيره من الصوفية على مصطلحات لا يعرفها غيرهم أو هي محجوبة منهم عمدا، ورددها في ديوانه مترنما بوصل الحضرة الإلهية.

الكلمات المتاحية: الأمير؛ تصوف؛ فناء؛ خمرة؛ عرفان.

Abstract:

The Prince has deepened the mystical truth, and reflected his poetry, and his book Al-Mawqaf, an expressive poetic wealth that tried to bring the doubtful distant facts closer.Although the phenomenon of disclosure in Sufism remains closed to others unless they experience it, and talk about this science is reduced without it because of the symbols signed in the excess.But the prince portrayed his experience in a state of drunkenness and spiritual ecstasy, as in a state of annihilation and immersion, bypassing these frontiers and dams with the inherited bravery of chivalry, and all of this did not prevent him from taking a position of reason.Like other Sufis, he adhered to gnostic terms and repeated them in his poetry, chanting the connection of the Divine Presence.

Keywords: the prince; Sufism; courtyard; winery; gratitude.

* المؤلف المرسل.

1- مقدمة:

سلك الأمير مسلك التصوف منذ فترة شبابه، فقد كان يمت بصلة وثيقة إلى الطريقة القادرية ، وتعمق تشرب المذهب عند نفيه إلى دمشق، واستلهم أفكار ونظرات ابن عربي الذي كان طيفه الفكري والروحي دليلا له في عالم القوم، وانعكست تجربته الروحية على خطابه النثري والشعري، فنجم عنها في الباب الأول كتابه الموسوعي المواقف، وعن الثاني ديوانه الشعري الذي جمع بعد وفاته، والمتفرس في الديوان يدرك عمق التجربة الصوفية التي عاينها الأمير، فقد كانت تغتني بالرموز والمصطلحات العرفانية كالخمرة الصوفية، والسكر والفناء والمحو والبقاء يضاف إليها تمسك الأمير عبد القادر على غرار من سبقه من المتصوفة بالعبادة المرتكزة على الذوق والحدس بعيدا عن البرهان العقلي والكلامي الذي اغرق أطيافا من العلماء في بحر التهافت، ويحق لنا التساؤل في هذا المقام هل اضطلع الخطاب الشعري الأميري ببلورة الحقائق الصوفية التي يكون البوح بها أشبه بالمغامرة والمقامرة، وما مدى استيعاب إبداعه الشعري لهذه الصور العرفانية الخارقة والغرائبية، لذلك وضعنا هذا المقال من أجل البرهنة لا الحصر على غنى تجربة الأمير في باب التصوف، واتساع افقه الروحاني. وارتأينا أن يكون جهدنا منصبا على ثلاث قضايا حاسمة شغلت تجربة الأمير عبد القادر الصوفية، فبث فيها من أفكاره ونقلها في ثوب شعري، لقرب الشعر من الحدس، وتقاطعه في مقام الرؤيا مع التجربة الصوفية.

1. خمرة المتصوفة:

إن شعر الخمر وان كان يعود إلى العصر الجاهلي، إلا أنه لم يستكمل ملامحه النهائية إلا في عهد العباسين، حيث بلغ في ذلك العصر الذي كان يموج بتيارات وافية، تمام نضجه الاستطيقي، وتهدي هذه الحقيقة إلى أن الخمريات الصوفية، لم تكن لتبدأ من فراغ خالص، وإنما استلهمت ذلك التراث الهائل من الشعر الخمري، استلهمت صوره وأخيلته وأساليبه، ولم تستلهم ما حفل به من مجون و إباحية، "وإن كان هذا لا ينفي أن بعض الغلاة و الإباحيين من فرق الصوفية كالمطاوعة والقلندرية كانوا يعاقرونها في الخفاء، وأن شرذمة أخرى استبدلوا الحشيشة بها ونظموا فيها شيئا من الشعر، وفيما يتعلق بالحشيشة التي فشت، منذ القرن السابع الهجري، والتي وصفت بأنها خمرة الفقراء والصوفية ذكر المقريزي في خططه أن الذي اكتشفها شيخ يدعى حيدرة ، توفي سنة 618 هجرية، وأنه جعلها وقفا على رفاقه من رجال التصوف في خراسان." (نصر 1978، 339)

ومن هنا يتبين أن للخمريات الصوفية بواكير ترجع إلى النصف الأخير من القرن الثاني الهجري ، والثانية أن الصوفية أفادوا من شعر الخمر الذي ازدهر في العصر الأموي و از داد ازدهارا و نماء في العصر العباسي ، وألموا منه في ألفاظهم التوقيفية بمصطلحين يسيطر عليهما طابع التقابل الوجداني، فعندهم أن السكر يقابله الصحو ، كما أن البسط يقابله القبض وهكذا في معظم مصطلحهم وألفاظهم التي كانوا يشيرون بها إلى أذواق وأحوال و مقامات. يأخذ الشاعر الصوفي من الخمرة لونها اللؤلؤي وشعاعها، ونشوتها لوصف ما يشعر به المتعبد في الحضرة الالهية، فهي ليست خمرة مادية فيها الأكدار والأدران بل خمرة روحية تنطوي على نشوة رقيقة علوية، ويأخذ الشاعر الصوفي من كلمة الخمرة نورانيتها، فقد وصفها الشعراء قديما بالصفرة، كما فعل أبو نواس : صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها...، وتوصف أيضا أنها مشعشعة، والصوفية على حد تعبير زكي مبارك يضفون على الأشعار الحسية أثوابًا من الذوق والروح حين ينقلونها من عالم الأرض إلى عالم السماء.

وينسب الشاعر الأمير للخمرة أوصافا كمالية تجعلها بمنأى عن الاشتباه بخمرة المعربدين والسكارى الواهين؛ (الأمير، الديوان الشعري 2007):

فلا غول فيها لا ولا عنها نزفة وليس لها برد وليس لها حر

ولا هو بعد المزج بأصفر فاقع ولا هو قبل المزج قان محمر

معتقة من قبل كسرى مصونة وما ضمها دن ولا نالها عصر

فالشاعر ينزه هذه الخمرة عن العالم المادي الأرضي الذي لا يستطيع فيه المرء مهما كان أن يفصل بين نشوة الخمرة ومراراتها وبين حرها وبردها، وهي بكل حال لا تحتويها الدنان، ولا يطالها العصر لا عند الملوك ولا السوقة.

وهكذا لم يبق من الخمر في شعر الصوفية إلا اسمها، وما يوحي به من سكر وانتشاء، قارن الصوفية به أحوال الوجد الإلهي، والخمريات في الشعر الصوفي تدل على الكيفية التي تم بواسطتها تحول الموضوع إلى رمز شعري، فيه ما في رموز الشعر من إحالة موحدة بين الحسي و المثالي، بين المادي والروحي، بين العيني في وقائعيته والمجرد في تعاليه، فهذه الخمر في واقعيتها المليئة وطابعها الحسي العيني المباشر، "تتجاوز المعطى المادي إلى رصيد مثالي مجرد، ولعلنا نلاحظ هذا التجريد المثالي في وصف الخمر العرفانية بالخلوص من كثافة العناصر، فهي صافية لطيفة نورانية. (نصر 1978، 370) ؛ مثلما قال ابن الفارض يوما فأرواحنا خمر واشباحنا كرم، ومثلما ردد المتصوفة على الدوام خمر ولا كرم.

ثم يكشف الأمير عن حقيقتها ويجلي صفاتها بقوله:

هي العلم كل العلم والمركز الذي به كل علم كل حين له دور

فلا عالم إلا خبير بشربهـــــا ولا جاهل إلا جهول بها غرو

فالخمرة عنده بالتالي استحالت إلى رمز ونزحت عن معناها الظاهر لتعبر عن العلم اللدني الذي يهبه الله لمن يشاء من عباده، وهو علم باطني لا يحتاج للحواس الباطنة لمعرفته، الذي قال فيه أبو حامد الغزالي هو العلم الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج، وهو الذي جعل الأمير يؤكد أنه تلقى نصف القرآن بهذا الطريق، و يجهر قائلا في مواقفه: "إن الله تعالى قد عودني أنه مهما أراد أن يأمرني، أو ينهاني، أو يبشرني أو يحذرني، أو يفتيني في أمر أستفتيه، إلا ويأخذني مني مع بقاء الرسم، ثم يلقي إلي ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثم يردني إلي فأرجع بالآية قرير العين، ملآن اليدين، ثم يلهمني ما أراد بالآية، وأتلقى الآية من غير حرف ولا صوت ولا جهة..." (الأمير، المواقف في الوعظ والارشاد 2007)

وهي الخمرة التي شرب منها الحلاج وذاق في سبيلها الويلات (الأمير، الديوان الشعري 2007، 122):

وقد شرب الحلاج كاس مدامة فكان الذي قد كان مسطرا

ومازال يسقيني وما زلت قائلا له زدني ما ينفك قلبي مسعرا

ونرى في المواقف إشارات إلى معاينة الأمير لبعض ما عاينه الحلاج في رحلته الصوفية لكنه أبى أن يبوح وتوقف، وقد ذكر ذلك بكل سفور في الموقف السابع" أخذني الحق عني، وقربني مني، فزالت السماء بزوال الأرض، وامتزج الكل والبعض، وانعدم الطول والعرض، وصار النفل إلى الفرض، والانصباغ إلى المحض، وانتهى السير فانتفى الغير، وصح النسب بإسقاط الاعتبارات والنسب، اليوم أضع أنسابكم، وأرفع نسبي، ثم قيل لي مثل قولة الحلاج، غير

أن الحلاج قالها، وأنا قيلت لي، ولا أقولها، وهذا الكلام يعرفه، ويسلمه أهله، ويجهله وينكره من غلب جهله" (الأمير، المواقف في الوعظ والارشاد 2007، 11)

تحولت الخمر في الشعر الصوفي كما تحول الغزل العذري ، إلى رمز عرفاني على ما كان الصوفية ينازلون من وجد باطن، ويظهر من خلال تتبع الطبقات الصوفية على أن هذا التحول بدأت بواكيره منذ القرن الثاني الهجري – الثامن الميلادي ، ومما يظاهر هذا الزعم دوران المصطلحات الخاصة أحوال السكر والصحو بين متصوفة الطبقة الأولى.

2. الفناء والمشاهدة عند الأمير عبد القادر:

يميز المتصوفة بين عالم الحس أي الظاهر أو الشهادة، وعالم القلب أي الباطن أو الغيب، ويرى هؤلاء أن الوصول إلى المعرفة اليقينية يقتضي سلوك عالم الغيب، ويسمى عالم السالكين، ووسيلة القلب، ويكون ذلك بواسطة الكشف ثم الفيض الإلهي الذي يعبر عنه بنور الأنوار الذي يصل به السالك إلى مرتبة العارفين، وتعرف المراحل التي يقطعها الصوفي في طريقه بالمقامات، ومنها المحاضرة أو حضور القلب، ثم تأتي المكاشفة، فالمشاهدة أي حضور الحق ، وهذه المرحلة الأخيرة هي التي تسمو بالمتصوف إلى الفناء، والكشف يتم في لحظة خاطفة وومضة سريعة مفاجئة. (صحراوي بلا تاريخ، 22)

والفناء هو زوال العائق، وامحاء الحجاب، وبالفناء يفقد الوجود تعيناته وتحديداته وقيوده، ويعود إلى أصله التحديد، واللاتعين، وبالفناء، اذن، يتم التطابق بين الحالة الذاتية للعارف، والحالة الموضوعية للعالم المعروف، إن الأشياء الخارجية، أي تعينات الوجود، روابط وعلائق قائمة على التوهم، وبالفناء يتمزق حجاب الوهم، وبدءا من التمزق يكون البقاء. فالفناء هو «سقوط الأوصاف المذمومة»، والبقاء هو «قيام الأوصاف المحمودة»، فلكي تعرف «ابتعد عن ذاتك»، يقول الصوفية: «بقدر ما تكون أجنبيا نفسك، تكون قادرا على المعرفة» (أدونيس 2006، 41)

و بصرف النظر عن الاقتلاع المنظم لكل الصفات السيئة و التبني التدريجي لكل الصفات الحسنة، مما يمكن أن يوصف بأنه أخلاقي، مع وجود علاقة لا تنفصم بين فكرة الفناء، ومبادىء كل من التوكل والحب والتوحيد والذكر، حيث يبدو أن محاولة تحقيق تلك المبادىء في أقصى صورها تؤدي حتما إلى ما يسمى بالفناء و البقاء، خصوصا إذا راعينا التقسيم التدريجي لرتبة كل مبدأ من هذه المبادىء في تعاليم صوفية كثيرين مثل الجنيد والتستري و الغزالي... وقد صرح به كثير من المتصوفة حتى من هؤلاء الذين يوسمون بأنهم من أهل السنة المتعصبين أو المحافظين، ولنذكر ابن تيمية كمثال جيد في هذا الصدد، فهو يتعرف على ثلاثة أنماط للفناء، أحدها الفناء عن إرادة ما سوى الله؛ وفي هذا النمط يعتمد المريد كلية على الله، ولا يحب إلا ما يرضيه سبحانه، و يرى أن هذا هو النمط الكامل من الفناء الذي يليق بالأنبياء والأولياء . (جعفر 1970، 223)

وفيه يشعر المتصوف بلذة الفناء في الذات الإلهية، وهي مما يخفف عن المتصوف وعثاء الطريق بل هي غاية المتصوفة من مجاهداتهم عندما يفنون ويشاهدون الملكوت وينظرون بعين اليقين، فتتجلى لهم الأخبار والأنوار، ويبصرون بنظر من حديد، ولسان حالهم إذ ذاك يردد كما قال الأمير:

أمطنا الحجاب فانمحى غيهب السوى وزال أنا وأنت وهو فلا لبـــــــــس

ولم يبق غيرنا وما كان غيـــــــــرنا أنا الساقي والمسقي والخمر والكـأس
تجمعت الأضداد في وإننـــــــــــي أنا الواحد والكثير والنوع والجنـــــس
ففارق وجود النفس تظفر بالمنـــــى وزايل ضلال العقل إذ أنه رجـــــس
وما هو إلا أن تصير إلى الفـــــــنا وتصعق ليس ثم روح ولا حـــــــس
تشاهد أحوال القيامة جهـــــــــــرة تهيأ لك الأكفان والغســـــل والرمس

ويدعو الأمير إلى التأسي بأحوال المتصوفة وركوب مجاهداتهم لترويض النفس والظفر بالمنى، كما يدعو المريد إلى عدم التمسك بضلالات العقل التي تحد المتصوفة عن بلوغ مأربه مما يعيدنا من جديد إلى موقف المتصوفة من الفلسفة التي تقدس العقل، فهو يعد ذلك من الأرجاس، ولا تأتي ضلالات العقل في عرف المتصوفة سوى من التسليم بالحقيقة المبرهن عليها والمتوصل إليها بالتفكير والمنطق، وإلغاء ما سواها مما لا يطاله عقل أو يعلله حجى، وحتى أبا حامد الغزالي بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية مال إلى التصوف كطريقة (زريق 2016)؛ سلك مع أهل الطريق، وتكلم عن القلب والوجد والإدراك الذوقي، ويوضح لنا المنقذ من الضلال تاريخا ممتعا لحياته العقلية، وانتهائها إلى تفضيل الذوق الصوفي.

وقد يكون الأمير قاصدا في أبياته الأخيرة وحدة الشهود، وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية إطلاقا بقطع النظر عمن يحصل له الشهود، وعن موطنه وجنسه ودينه، "فإن الوثائق المعتمدة تثبت أنها حال عالمية جربها كبار الصوفية على اختلاف أديانهم وأجناسهم، وأطلقوا عليها، أو رمزوا إليها، بأسماء مختلفة، الحال التي يسميها صوفية الإسلام بالفناء وعين التوحيد، وحال الجمع، وهكذا. يقول أبو سعيد الخراز: أول مقام لمن وجد التوحيد وتحقق بذلك، فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل. ويقول أبو بكر الشبلي لرجل: «أتدري لما لا يصح توحيدك؟» فقال: لا، فقال: «لأنك تطلبه بك.» ؛ فالشبلي يطالب هذا الرجل برفع الاثنينية لكي لا يرى إلا الله وحده؛ لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلا دون الشعور بالوحدة، وحجابا كثيفا يستر المحب عن المحبوب." (العفيفي 2019، 160)

ولعل ابرز اتجاه في التصوف على حد تعبير كمال جعفر هو ذاك الذي يربط بين التصوف و بين المعرفة والمشاهدة ورؤية القلب وانفتاح البصيرة، فهو أكثر الاتجاهات روحية، وأمسها بجانب التجربة النفسية ذاتها، "ويمكن أن يعزى هذا الاتجاه إلى قول بعض الصوفية عن الصوفي إنه « من صفى ربه قلبه، فامتلأ قلبه نورا، و من دخل في عين اللذة بذكر الله، ويلاحظ في هذا التعريف الإشارة إلى أن فعل التصفية والتعمير وهبي وليس مكتسبا، كما أن الجزء الأخير من التعريف يشير إلى الحالة النفسية التي يحتل فيها المذكور نطاق الشعور كله، بل و يضرب في أعماق اللاشعور نفسه، بحيث يكون مصدر حياة روحية، يعجز كل تعبير عن تصوير لذاتها وجمالها، وقد تتطور عملية الذكر من كونها مجرد قول أو نطق إلى حركة دائبة للقلب، مع تركيز مستمر على الهدف حتى تصير حياة روحية كاملة تتمثل – إما في الغيبة بالمذكور كطرف ثان، أو بالحضور معه على حسب قوة الشعور وظروف الصوفي. (جعفر 1970، 07)

واعتماد الذوق يجعل لغة المتصوفة ذات أبعاد وإشارات تختصب بالرؤيا والخيال لأنها ليست متصنعة بل ابنة تجربة روحية عميقة متغلغلة في الباطن، وعندما ينقل المتصوف بالتعبير بعض أحوالها يستعين بالرمز؛ لأن اللغة المباشرة

قاصرة عن البوح، أو لأنه لو باح لافتضح، فصار عادة أن نرى الصوفي يوظف لغة غامضة معقدة هي عبارة عن مصطلحات إشارية وعبارات رمزية، "والتصوف تجربة ذاتية يعتمد أصحابه في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي، حيث يصطنع المتصوفة للتعبير عن مواجدهم الإشارة بدل العبارة، وعلى التلويح بدل التصريح، ولذلك اتفق المتصوفة على اصطلاحات وكلمات فيما بينهم سموها المصالح". (صحراوي بلا تاريخ، 23)

والحاصل أن شعر المتصوفة يكتسب غموضا وبعدا فنيا عندما يلج مواضيعا روحية ذات ظلال فكرية حتى تحل الرموز محل اللغة المباشرة قد تصل أحيانا إلى درجة الإبهام والاستغلاق نظرا لحال الكشف التي يكون عليها الصوفي أثناء نظمه في حالي الغياب والحضرة، وقد أشار الشعراني أن من صفات المحبين التكلم بلسان المحبة والعشق والسكر، لا بلسان العلم والعقل والتحقيق (الشعراني 2009) ؛ وقد أصاب النفري عندما قال: "إذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"؛ وهذا ما جعل شعراء الحداثة ونقادها ينظرون إلى شعر التصوف بعين الرضا لكونه يعد طفرة نوعية في باب الإبداع والتعبير لأنه لا يعنى بالصنعة ولا غايته رصف الألفاظ، وهو يصدر عن تجربة روحية وممارسة رياضية فعلية، فتمنح قوة الممارسة قوة للتعبير وصدقا للشعور مما يؤثر على بناء القصيدة برمتها مبنا ومعنا، وإذا كان الحكماء والعلماء قد فلسفوا الشعر بتعاطيه، فإن الصوفيين قد روحنوه، وقد تكون الروحانيات والغيبيات أشد تعقيد من الفلسفة، فكان ابن عربي يقول: نحن قوم يحرم النظر في كتبنا، وذلك أن الصوفية تواطئوا على ألفاظ اصطلحوا عليها وأرادوا بها معاني عير المعاني المتعارفة منها ، فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كفر وكفرهم.

يقول الأمير في السياق نفسه:

فما لهم يدعونه عبد قـــــــادر ولم يبق إلا قادر ما له عبـــد

لقد باد من قد كان من قبل بائدا وزال خيال الظل وارتفع السد

فالأمير قد أصيب بالمحو والفناء، فلم يعد كما كان، وهذه الحال التي استبدت به هي فنائه وسكرته، فعندما تغيب ذاته، وعنصره المادي بالرياضات الصوفية المعروفة والمقامات والأحوال يزداد قربا من الله، فيبيد في الملكوت، وتتلاشى الأشباح والظلال، وتنطمر الموانع والسدود.

وكما يبين في هذه الأبيات وغيرها أن المعرفة عند المتصوفة لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون بل معرفة تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية صعودا ونزولا، وتسمى بالعلم الحضوري الاتصالي الشهودي (الفجر 2011.11.09.)؛ فعندما يكون الموضوع معروضا للنظر وترفع الحجب يحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر، "فتراه النفس بحضوره عندها وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة في النفس، وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تفيض جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر، وأكثر من ذلك، فالنفس هي التي تؤسس وجود الموضوع، وإذا ربطنا العمليتين عملية الإشراق على النفس لإدراك الموضوع، وعملية إشراق النفس على الموضوع لتأسيس وجوده، نجد أنهما فعل واحد، وأنه ليس هناك فعل مزدوج، فالإشراق الإدراكي عملية وجودية مشيدة في الوقت نفسه." (زريق 2016، 238)

والمعرفة الحقيقية هي معرفة الشيء من داخل، ذلك أنها تلغي المسافة بينه وبين العارف، وتتيح للعارف تحقيق ذاته، فلا يعرف الوجود إلا بالشهود، وفقا للمصطلح الصوفي، أي بالحضور أو الذوق أو الإشراق، وهي جميعها

مصطلحات صوفية أيضا، وبداية المعرفة، بالمعنى الصوفي، هي المطلق، يقول الشبلي: المعرفة أولها الله (المطلق)، وآخرها ما لا نهاية له». وفي هذا المستوى، لا تكون للعارف حال، كمثل بقية الخلق، في هذا المستوى تكون «رسوم» العارف قد محيت «وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثاره غيره»، كما يقول البسطامي، ولا تنتج هذه المعرفة، خلافا لما يظن، اليقين والطمأنينة، وإنما غاية المعرفة «الدهش والحيرة»، كما يقول سهل ابن عبد الله، ذلك أن «أعرف الناس بالله (المطلق) هم أشدهم تحيرا فيه، بحسب تعبير ذي النون المصري. ومن يصبح نفسه كأنه المطلق، لا تحصره حال. واذا سألنا: «من العارف؟ » سيكون الجواب: «كان ههنا، فذهب». (أدونيس 2006، 40)

لقد أدرك الصوفية أن الصفات السيئة والميول الذميمة إنما تنبع من النفس الأمارة بالسوء؛ ولهذا بدا لهم ضرورة إعلان الحرب على هذا العنصر ليس لأنه سبب أخطاء الانسان وارتكابه الذنوب بل كذلك لأنه يقف أحيانا كندّ لله و عدو ، مما يؤدي حتما إلى ذلك الشرك الخفي الخطير؛ ولا شك أننا نجد القرآن يؤكد هذه الفكرة في آيات كثيرة، وضح فيها أن بعض الناس يتخذون هواهم أو أنفسهم إلهم ولقد عبر الصوفية عن هذه الفكرة بعبارات كثيرة تؤدي كاملا إلى نفس الجوهر، فقد يقول بعضهم إنه ليس هناك أحب إلى الله من ترك النفس؛ وقد يقول آخرون، و من الخير الأسمى أن يبعدك الله عنك وأن يدنيك إليه. (جعفر 1970، 223)

ويقول الأمير أيضا جامعا بين الفناء والسكر والمحو (الأمير، الديوان الشعري 2007):

وفي الحال حال السكر والمحو والفنا وصلت إلى لا أين حقــا ولا ورا

أنا الموسوي الأحمدي وراثـــــــه صعقت ودك طورنا جرى ما جرى

والفناء بوصفه معرفة للمطلق ثلاث مراحل أو درجات: المكاشفة، التجلي، المشاهدة، المكاشفة تعني أن المطلق خفي، محجوب بالأشياء، وأنه لا يعرف إلا بزوال هذه الحجب. الشيء المخلوق حجاب يحول بين الإنسان والخالق، ولا يصل الإنسان إلى الكشف عن المطلق وأسراره إلا بنضال فكري وجسدي يؤدي إلى انحاء كل ما هو مادي حاجب .

وتتم في المكاشفة معرفة جمال الله (المطلق) وجلاله، كمعرفة أسرار الحكمة الإلهية، والكلام الإلهي، والحضور الإلهي، والوحدة مع المطلق ، وفي التجلي يكون الحجاب قد زال، حيث يبدو النور الإلهي، أو يتجلى الله بنوره، وتتجلى معه الأشياء الإلهية، الله نور وإشعاعاته هي المخلوقات. (أدونيس 2006، 42)

3. نزعة الشك و ابغاض العقل:

رغم الايمان بمحدودية العقل عن الإدراك، فإن الأمير يلبس أسلوب الشك الذي عرف عند الفلاسفة من أجل الوصول إلى الحقيقة، والمتصوف شاعرا أو مفكرا يبدأ من نقطة الشك لأنه الطريق إلى المعرفة، وهو يلتقي في هذا مع المتفلسف، ثم يفترقان بعد ذلك، فطريق المتصوف يعتمد على الذوق والرياضة والمجاهدة، بينما طريق الفيلسوف هو العقل وما يستخدمه من براهين وحجج لإقامة مذهبه أو الوصول إلى رأي ثابت في الله أو في الكون أو في الطبيعة، وإذا كان هدف الفيلسوف هو البرهنة على وجود الله، فإن هدف الصوفي هو الوصول إلى الله والفناء فيه. (الركيبي 2009)

يقول الأمير:

فهل أنا موجود وهل أنا معدوم وهل أنا ثابت وهل أنا منفـــــي
وهل أنا في قيد وهل أنا مطلق ولست سماويا ولا أنا أرضـــــي
وهل أنا ذا حق وهل أنا ذا خلق وهل عالمي غيب أو أني شهادي

والأمير بدوره يسير في فلك الصوفية الذين ثاروا على علم الكلام والفلسفة كما ثاروا على الفقه، ولم يرضهم نظرات المتكلمين والفلاسفة لعقائد الدين كما لم يرضهم فهم الفقهاء لمعنى الشريعة والغاية منها، وقد امتدت ثورتهم إلى المنهج الذي اتبعه النظار، متكلمين كانوا أم فلاسفة، في وصولهم إلى قضاياهم التي يعبرون بها عن معنى الألوهية ويصورون بها الصلة والعالم، والله والإنسان بوجه خاص.

أما لكلام، فكما يقول الغزالي: قد يرضى به من يسلم للمتكلمين بمقدماتهم، ولكنه لا غناء فيه لمن يطلب العلم اليقيني الذي لا يتسرب إليه الشك بوجه من الوجوه، وعماد علم الكلام الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والملحدين، ولكن الدليل العقلي يمكن هدمه بدليل عقلي آخر معارض له؛ ولذلك نرى نظار المتكلمين لا يكادون يجمعون على مسألة واحدة من مسائل العقائد لاختلاف أساليب فهمهم وأدلتهم.

وأما الفلسفة فأكثر اعتمادا على المنهج العقلي من علم الكلام، وهي ترى الشيء ونقيضه، وتبرهن على كل منهما بأدلة متكافئة في القوة، وتستعمل العقل وأدواته ومقولاته في ميدان البحوث الإلهية الخارجة بطبيعتها عن طور العقل؛ لذلك لا يظفر الفيلسوف من فلسفته إلا بالحيرة وتبلبل الفكر إذا تصدى للنظر في مسائل الألوهية والنفس وصلة الله بالإنسان ونحو ذلك. (العفيفي 2019، 135)

هذا الشك الذي يساور الأمير في الوجود والموجودات هو شك من أجل البحث عن الحقيقة الصوفية والتسليم بها، وربما هو شك يطارد المريد قبل الطريق وفي بداية ولوجه، ومصدره العقل الذي جعل المتصوفة ومنهم الأمير يهاجمونه لأنه هو سبب التردد أو هو الباعث لهذا الشك على حد تعبير الباحث الركيبي، لذلك يوجه المتصوف كما رأينا سهامه للعقل ويهاجمه في عنف.

فيقول:

يا من غدا عابدا لفكره فقف فأنت يا غافلا على شفا جرف
جعلت عقلك هاديا ونور هدى أضلك العقل أيقن أنت في تلف

ولقد شاع بين بعض الباحثين ابتعاد التراث الصوفي برمته عن التجربة الموضوعية القائمة على الإدراك الحسي، وأن التصوف ترك المنهج المنشأ على الربط المحكم بين الظواهر القائمة، معينة كانت أم معقولة، فكان بذلك معاكسا مختلفا عن التراث الكلامي الفقهي الفلسفي الذي شقه أئمة وحكماء المسلمين طريقا يعتمد النص والعقل. (العجم 1999).

وبالتالي فالوجود في الرؤية الصوفية ليس موضوع خارجيا، يدرك بأداة من خارج، كالعقل أو المنطق. إن مقاربة الوجود بوساطة العقل التحليلي المنطقي لا تزيد الإنسان إلا حيرة وضياعا، تبعده عنه وعن الوجود في آن، فهذه الآلة المعرفية تشبه، كما يرى الصوفي، العين التي تحدق في الشمس لكي تراها، فيعميها البريق والتوهج، إنها تزيد الرائي جهلا، هكذا يزداد الظلام بقدر ما نعتمد العقل في معرفة الوجود. (أدونيس 2006، 40)

لكن عداء الصوفية للعقل ليس كليا البتة، ومهم حاول الشعراء في دفقة عاطفية تصوير مقتهم للعقل كما فعل الأمير في بعض شعره، لكن لا منجاة لهم من العقل، والواقع أن كلا من التصوف والفلسفة أخذا من بعضهما البعض سلبا وإيجابا، والتصوف يعتمد أيضا على العقل بمعناه الواسع في ترتيب وصياغة عطاءاته، "فالبعد الفلسفي موجود في التصوف، والتصوف يقدم زادا وافرا من المصطلحات والمعاني والمفاهيم ذات الأبعاد الفلسفية، إنه فلسفة فريدة من نوعها، تهتم بالمعنى الماورائي القار الباطن." (حلمي 2009)

ولسبب ما قيل عن أبي حامد الغزالي أنه بقي يميل للفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية، حتى قالوا عنه أنه دخل بطن الفلسفة، ثم أراد أن يخرج منها فما قدر.

ويوجد من الفلاسفة من مثّل عندهم التصوف قمة تجلياتهم وترقيهم مثل الطبيب والفيلسوف ابن سينا الذي مثلت النظرية الصوفية القمة في هرم فكره الفلسفي بها يتوج نظرياته كافة فيما سمي في عرف من درس سيرته من الغربيين بالترقي الصوفي أو الجدل الصاعد، فابن سينا فيلسوف أولا وصوفي ثانيا، يخضع الفلسفة للتصوف بخلاف ابن عربي الذي يعالج المسألة معالجة فلسفية ثم يلجأ إلى الكشف والذوق للتدليل عليها فهو صوفي أولا وفيلسوف ثانيا. (حلمي 2009)

ولم يكن تشرب الصوفية من الفرق الباطنية والديانات الوثنية أمرا غائبا عن الباحث في الفكر الصوفي، فضلا عن المتعمق في علوم الاجتماع والنفس، وكل عامي في أمور الدين يستطيع أن يلحظ حقيقة ذلك، ومن الواضح أن أدلة التشرب والمحاكاة والتقليد بدون مسألة توارد الخواطر ثابتة بين الصوفية في شتى أنحاء العالم سواء صوفية الفلسفات أو صوفية الحقائق والآداب أو صوفية الرسوم. (المرتضى 2001)

ولربما يعزى هجوم الأمير عبد القادر على العقل تأثره بآراء ابن رشد القائلة أن الطريق الصوفي لا يمكن أن يلتقي والطريق العقلي، وأن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد نظرا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس وإلى العقل، وأنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام وهو ما لا واسطة في حصوله بين النفس والباري. (العراقي 1984)

لذلك نراه في الأبيات التي يهاجم فيها العقل يحرص بالمقابل على التزام الشريعة:

عليك بالشرع فالزم طريقته فحيثما سار سر وإن يقف فقف

ويشير الباحثون إلى وجود طابعين معينين للتصوف، أحدهما تغلب عليه روح العاطفة الممثلة في صورة الحب، والآخر تغلب عليه السمة العقلية الممثلة في المعرفة، ويكون الأمير أقرب للنمط الأول ويطلق الباحثون على الأول تصوف الحب والاتحاد، وعلى الثاني تصوف المعرفة والفهم، وبصرف النظر عن قيمة المساهمة العقلية في المعرفة الصوفية ، فإن من المهم أن نعلم أنه ليس من الضروري وجود هذين الطابعين منفصلين بحيث يباح لنا أن نصف نظاما صوفيا معينا بأنه نظام حب خالص، وأن نصف نظاما آخر بأنه معرفة خالصة، إن الطابعين قد يوجدان جنبا إلى جنب في نظام صوفي واحد؛ بل إنا لنذهب إلى أنه من العسير التعرف على نظام صوفي تسوده المعرفة من أوله إلى آخره دون أن يكون هناك ما يمثل العاطفة في أسمى صورها . (جعفر 1970، 92)

وعلى كل حال فإن هجوم الأمير على العقل وأفكاره ثم ظهور شذرات لقضايا المتصوفة الشائكة التي هي في الأصل معطى فلسفي ذو مصدر أجنبي قبل أن تكون حقيقة صوفية يؤكد أن مذهب التصوف قد جلب على

المتصوفة برجله وخيله فكان حمال وجوه، وملتقى تيارات فلسفية ما استطاع الفكاك منها أهل الذوق مما جعلهم مرمى ألسنة العامة، ومغمز أقلام الفقهاء.

4. الخلاصة:

- لم تكن التجربة الصوفية الأميرية في باب الخطاب الشعري الصوفي أصيلة في كل مستوياتها بل إنه قلد السابقين، واستحلب منهم أفكارهم الفلسفية خاصة الفيلسوف "ابن عربي" مما أوقعه أحيانا في الشطط الذي مجته طوائف الفقهاء، ورضي به خلصاء التصوف.
- إن الخطاب الشعري الصوفي الأميري على العموم غني الأفكار، متنوع المداخل، ترتفع تعابيره أحيانا إلى مستوى فني تصويري خلاق، وتنحدر أحيانا إلى السطحية والتكرار، وفي ذلك تأكيد على أن الأمير لم يستطع الفكاك من لغة عصره التي لجمت الخطاب الأدبي بلجام التقليد.
- عكس الخطاب الصوفي الأميري أهم القضايا التي شغلت المتصوفة، ودارت حولها إشاراتهم بالأخص الحب الإلهي، والفناء والمشاهدة وخمرة المتصوفة، كما أنه وقف من الفلسفة والعقل موقفا سلبيا منتقدا علم الرسوم والقشور مغلبا العلم اللدني القائم على الذوق والحدس.
- يرى المتصوفة ومنهم الأمير اعتمادا على معرفتهم الذوقية أن الفلاسفة والمتكلمين الذين أخفقوا في منهجهم فشلوا أيضا فشلا ذريعا في تصورهم للألوهية وباعدوا بين الله وخلقه. فالله في نظر جمهور الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين، مبدأ يكاد يكون مجردا عن الصفات إلا ما كان منها سلبيا، وقد بالغوا في تنزيهه إلى الحد الذي قضى على تصور الإله وأدى إلى تعطيل الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن، كما بالغوا في التوحيد إلى الحد الذي أفسد التوحيد، وتصور المتكلمون الصلة بين الله والإنسان صلة بين عابد ومعبود، في حين تصور الصوفية هذه الصلة صلة بين محب ومحبوب، وقالوا إن العبادة فرع المحبة.

قائمة المصادر والمراجع:

1.الكتب:

- أبو العلا العفيفي. (2019) التصوف الثورة الروحية في الاسلام. المملكة المتحدة: هنداوي.
- أبو عبد الرحمن علي المرتضى. (2001) موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة. الإسكندريةدار الإيمان،.
- أدونيس. (2006) الصوفية والسوريالية. لبنان: دار الساقي،.
- برهان زريق.(2016) التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي. سوريا،.
- رفيق العجم. (1999) موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي. بيروت: مكتبة لبنان،.
- عاطف العراقي. (1984) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. المجلد 2. القاهرة: دار المعارف،.
- عاطف جودت نصر. (1978) الرمز الشعري عند الصوفية. المجلد 1. بيروت: ار الاندلس.دار الكندي ،.
- عبد القادر الأمير. (2007) الديوان الشعري. المجلد 3. منشورات تالة،.
- عبد القادر الأمير،(2007) المواقف في الوعظ والارشاد. المجلد ج1. الجزائر: دار الهدى،.
- عبد القادر صحراوي. (بلا تاريخ) الأولياء والتصوف في الجزائر خلال العهد العثماني 1520, 1830. الجزائر: دار هومه،.

- عبد الله الركيبي. (2009) الشعر الديني الجزائري الحديث، الجزائر: دار الكتاب العربي،.
- عبد الوهاب الشعراني. (2009) الأنوار القدسية في بيان قواعد الصوفية. لبنان: دار صادر،.
- عبد الوهاب محمد حلمي. (2009) ولاة وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط. المجلد 1. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،.
- محمد كمال ابراهيم جعفر. (1970) التصوف طريقا وتجربة ومذهبا. القاهرة: دار الكتب الجامعية،.

2. المقالات:

- الفجر. (2011.11.09) "الأمير عبد القادر في عباءة محي الدين بن عربي." الفجر.