

الشعر الصوفي الجزائري القديم، استمداداته المعرفية ودلالاته الرمزية

The old Algerian mystical poetry, its cognitive supply and its symbolic connotations

د. زهرة بن يمينة

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم (الجزائر)

zohra_benyamina@yahoo.com

تاريخ النشر: 2019/04/01

تاريخ القبول: 2019/03/17

تاريخ الإرسال: 2018/12/14

ملخص البحث باللغة العربية:

تهدف ورقة البحث هذه إلى البحث في الأصول المعرفية المشكّلة للتراث الشعري الجزائري القديم في بعدها الصوفي، وأثرها في صياغة مواضيعه وبنياته الرمزية، وقد تم تحديد إشكال هامّ عدّ محرّكا لمحاوّر هذا البحث وهو: ماهي أهمّ الزوافد المعرفية المشكّلة للشعر الصوفي الجزائري القديم؟ وما أثرها في بنيته الرمزية؟ وقد تمّ التعامل مع هذا الإشكال برصد أهمّ المرجعيّات المعرفية، والاستدلال عليها بنماذج شعرية وتحليلها، وتوصّلنا في الأخير أنّ كلّ ما عدّ مرجعا معرفيا للشعر الصوفي الجزائري القديم، هو قيمة مضافة له تزيد من جمالياته الفكرية والتعبيرية.

الكلمات المفتاحية: الأصول المعرفية؛ البنيات الرمزية؛ الشعر الصوفي الجزائري؛ الجماليات الفكرية؛ التعبيرية.

Abstract:

The present research paper addresses the old sufi poetry Algerian, and it's references cognitives witch affect in its themes and symbolic structures, and we gave a very important problematic witch was: what was this references cognitives? And what it's reflection in the old sufi poetry? In the end of this present paper we found that all that references added a very big aesthetics, speculatives, and expressives values to the old sufi poetry Algerian.

Key words:

The sufi poetry Algerian; The references Cognitives; symbolic structures; values.

مقدمة:

يُعدّ الشعر الصوفي سجلا عرفانيا تجلّت فيه تجارب ذوقية تفيض بأفانين الرّمز والعدول عن الحقيقة في القول، وهو على الرّغم من هذه الأصالة الضّاربة فيه، إلّا أنّه لا يعني أنّه تأسّس من العدم، بل هو نتاج تراث حضاري عربي ظلّ حاضرا في الوعي الإبداعي الجزائري القديم، لذلك لا نستغرب أن نجد مجموعة من الاستمدادات المشكّلة له، والمحدّدة لمواضيعه.

أولا- الاستمداد المعرفي للشعر الصوفي الجزائري القديم:

1- القرآن الكريم:

استمدّ الشعر الصوفي الجزائري القديم مرجعيّاته من موارد عدّة، وهو في استمداده هذا، يبرهن على وحدته المعرفية، ويحقّق أفقا ينصهر فيه المعنى في تراثه ومعه، وقد تنوّعت هذه الاستمدادات بين القرآن، والحديث النبوي، وحسن التذوّق للجمال والجلال الإلهيين، باعتبار أنّ هذه العوامل هي مساهمة في بناء الفكر الصوفي، وقد كان لوجود القرآن في الشعر الصوفي في التراث الجزائري أثر واضح الملامح تجلّى في توظيف القصص القرآني، وكثير من أنساقه الرمزية " إنّ المواضعة هي النظام الذي يستطيع الحكم على التّأويل ومصداقيته،

بمعنى أنّ الأنظمة الرمزية التي أوجدتها الجماعة هي التي يجب على التأويل أن يستند عليها، لأنّ المواضعة تحالفات لسانية حول رموز وإشارات، ومن ثمّ فإنّ الانتماء إلى هذه التحالفات معناه انتماء إلى القيم الإدراكية الجماعية¹ فالرمز الصوفي رغم اعتماده على الدائقة الخاصة المستمدة من التجربة الروحية، إلّا أنّه لا يستكنف خضوعه إلى أعراف الجماعة الذي يعبر من خلالها عن الوحدة والمرجعية المؤسّسة له، فهذا الاستمداد الرمزي يشكّل حركة لولبية في ثنايا النصّ، فإذا كان الصوفيّ يستعمل الرموز المستمدة ليعرج بها من الجمالية الخارجية إلى المعنى العميق؛ فإنّ على القارئ أن يستقرئ هذا الباطن، وكلّ الجزئيات اللغوية الفاعلة في تحصيل المعنى ليكشف جمالية توافق الظاهر مع الباطن.

1.1- سورة الفاتحة:

هي سورة الحمد، والمناجاة، والفتح، وقد أفردتها بالذكر والاستمداد جلّ الصّوفيين الذين وعوا معانيها الباطنة واستلهموا أسرارها، فهي في نظرهم مفتاح فهم القرآن الكريم، وقد ذكرها "محيي الدين بن عربي" (ت638هـ) في قوله: "فهي فاتحة الكتاب لأنّ الكتاب هو عبارة من باب الإشارة عن المبدع الأول، فالكتاب يتضمّن الفاتحة وغيرها لأنّها منه، وإنّما صحّ لها اسم الفاتحة من حيث أنّها أول ما افتتح به الوجود.. إذ الفاتحة دليل، الكتاب مدلولها، وشرف الدليل بحسب ما يدلّ عليه"² وقد شرح "أبو حفص الزموري" منظومته رابطاً معاني الأبيات التي نظمها في سورة الفاتحة بالآيات، فكان المعنى حينها متلاحماً إذ ساند الشعر القرآن، فيقول في تأويل الأبحر التي جعلها عناوينا للآيات ما نصّه: "لقد افتتحنا هذه القصيدة المشيرة إلى بعض أسرار الفاتحة، بذكر الله سبحانه وتعالى وضرورة تكراره ليمتلئ القلب إيماناً ويقيناً لله سبحانه وتعالى، وقد قسّمنا الفاتحة إلى أربعة أقسام؛ قسم سمّيناه (بحر النور) وهو القسم المشتمل على أسماء الله سبحانه وتعالى ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (2) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4) ﴿[سورة الفاتحة، الآيات: 2، 3، 4] وهي: الله وربّ العالمين والرحمن الرحيم وملك يوم الدين، فهذه أسماء عظام منها أسرار عظيمة، وجعلنا لهذا البحر سفينة هي سفينة الحياة، حياة القلوب، حياة الرّوح، الحياة الظّاهرة، الحياة الدّائمة"³ وبهذا يكون التّداخل بين الشعر والقرآن تداخلاً وثيقاً عند الصّوفية، عدّ كلّ واحد مدد للآخر.

يستوقف الباحث أثر هذه السورة المباركة في الشعر الصّوفي، ومدى استلهاهم الصّوفيين لها مثل ما فعله "أبو حفص الزموري"⁴ (ت1990م)، إذ نظم قصيدة في فضل سورة الفاتحة وأسرارها النّورانية، مدعماً أبيات هذه القصيدة بآيات أخرى من القرآن الكريم، والاستلهاهم هنا لم يكن حرفياً، بل ضمناً تدلّ عليه تقسيمات الأبحر العرفانية التي وضعها الناظم، كتقسيمه معاني سورة الفاتحة إلى أبحر منها بحر النّور وخصّه في قوله:

"وَارْكَبْنِ فُلْكَ الْحَيَاةِ وَاسْبَحْنِ** فِي بَحَارِ النُّورِ يَسْطَعُ مَا هُنَا

وبحر الخدمة وسفينة النّجاة:

وَلْبَحْرِ الْخِدْمَةِ ارْكَبْ سُفُنًا** لِلنَّجَاةِ مِنْ عَوَاصِفِ الْفَنَاءِ

وبحر العجز وسفينته الرّحمة:

وَلِضَعْفٍ عَنْ دِفَاعٍ ادْخُلْنَ** بَحْرُ عَجْزٍ وَتَذَلُّلٍ وَاسْكُنَا

وَتَلَطَّفُ فِي السُّؤَالِ وَارْكَبَنَّ** سَفْنَ الرَّحْمَةِ تَلْقَى السَّكَنًا⁵

لقد تمّ إقحام مصطلح "البحر" لمقاربتة لمعنى عمق التجربة الصّوفيّة، فبقدر ما تشهد حركة البحر الاضطراب واللاّسكون؛ كذلك تكون رحلة البحث عن الحقّ ثائرة تحمل في طيّاتها كثيرا من الصّعوبات، إنّ الهاجس الذي يختفي وراء ربط الألوهيّة بصورة البحر، هو هاجس السّكينة الأبديّة التي كانت الحقيقة الإنسانيّة عليها قبل ظهورها الوجودي.. البحر يقوّي الحنين إلى الأصول، لأنّه خلف الحركة المستمرّة للموج تختفي الرّاحة الأبديّة⁶ واقتران البحر بالسّفينة هو دلالة طلب الطّريق الموصل إلى الحقيقة والسرّ اللّذين تضمّنهما سورة الفاتحة، كما يدلّ البحر على المكابدة والمجاهدة.

2.1- قصّة موسى عليه السّلام:

لقد مثّلت قصّة موسى "موسى" موردا روحيا به يستلهم الصّوفي عوالم التّجلي ويرتقي في مقامات العرفان، وقد كان لخلع التّعلين تصوّرا خاصّا استلهمه صوفيّة من قبل مثل: "ابن قسي" في كتابه (خلع التّعلين من موضع القدمين)، و"ابن عربي"، فدلالة قصّة "موسى عليه السّلام" تمثّل جزءا من التجربة الصّوفية عامّة "لأنّ تجربة التّصوّف هي تجربة مثول في مقامات التّجلي والشّهود في الفناء والحضرة الإلهيّة، أي هي تجربة في مستوياتها الرّمزية، تعادل موقف "موسى عليه السّلام" في الواد المقدّس طوى الذي أمره الله فيه بخلع نعليه إمعانا في التّقديس وإجلال عظمة الموقف، وقدسية المكان"⁷ فهي رمز عند الصوفي يفتح على معاني لا متناهية، بل ومؤسّسة للمعرفة الروحية، فنجد مثلا اقتباس بعض آياتها في قصيدة (إِنْ كُنْتَ ذَا اتِّصَالٍ أَبْصَرْتَ فِي الْعَالِ): شعر "أبي مدين شعيب التّلمساني"⁸ (ت594هـ-1197م) في قوله:

اجْعَلْ وَصْفَكَ ذُلًّا *** وَكُنْ عَبْدًا مُقِيمًا

مَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا *** إِلَهُنَا الْعَظِيمُ

لِلطَّوْرِ قَدْ تَجَلَّى *** وَكَلَّمَ الْكَلِيمُ⁹

فالبيت الثالث تناص مع الآية الكريمة ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف:143] وفيه دلالة على معنى القوّة الإلهية في تجلّيها، فالتّجليّ الإلهي الذي هو "ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب" يكون دليلا على فقدان وصف دقيق يعادل الموصوف لحظة تجلّي أسمائه وصفاته التي لا تحدّ، ويمكن القول أنّ قصّة "موسى عليه السّلام" هي رمز لمقام المجاهدة والتّربية الروحية، والتّجرّد عن السّوى، لذلك فقد تكثّف استلهاها في الشعر الصّوفي، ونجد توظيفاً لرمزية سورة موسى أيضا في شعر الشّيخ "أحمد بن مصطفى العلوي"¹⁰ (ت: 1934 م) في قوله:

يَا مَنْ تَهَوَّى مَا تَهَوَّى إِخْلَعْ نَعْلَ السَّوَى** فِي الْوَادِ الْمُقَدَّسِ كَمَا أَنَا خَلَعْتُ

فَخَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ كَذَا الْكَوْنَيْنِ ** لِئَلَّا يَبْقَى مِنْ بَيْنِ ثُمَّ نُودِيتُ¹¹

فخلع التّعلين في الأبيات المتقدّمة هو شرط حاصل لبلوغ مقام الإحسان، خاصّة وأنّ هذا المقام قد تمّ التّعبير عنه بالتّخلّي عن الكونين، أي الزّهد، كما تفتح دلالة هذه القصّة على معنى الحبّ والوصول إلى المقام الأسنى استلهمه الشّيخ "العلوي" في قوله:

خَلَعْتُ النَّعْلَيْنِ بَلْ خَلَعْتُ مَا عَلِمَهَا ** وَمَا دُونَهَا كَذَا الْوُجُودَ بِخَلَعَتِي
ثُمَّ رَاجَعْتُ نَفْسِي فِي تَحْقِيقِ حَقِّهَا ** فَوَجَدْتُهَا نُورًا فِي نَارِ صُورَتِي
هُنَا يُصَلِّي الْعُشَّاقُ فِي الْعِشْقِ لَظَى ** تَرْمِي بِشَرَارِ الطَّرْدِ لِلْمُتَعَنِّتِ
فَدُونَكَ مِنْ شُعَاعِ الْحَقِّ حَقِيقَةً ** إِذَا كُنْتُ ذَا بَصَرٍ تَرَاهُ فِي مِرَاتِي
وَاعْتَبِرْ نَفْسَ الْإِطْلَاقِ فِي الْقَيْدِ لَحْظَةً ** عَسَاكَ تَرَى التَّوْحِيدَ فِي عَيْنِ الْكَثْرَةِ¹²

فألفاظ العشق والمحبة (العشق، لظى، شرارة) تتفاعل في حقل دلالي واحد لتصوّر معنى الحب والفناء المترتبان عن خلع النعلين، وأحدية الذات، فالوصول إلى الحقيقة لا يكون دون فناء، المكثى عليه بالاحتراق، والنار هنا تحولت من مفهومها السلبي لتدلّ على المفهوم الإيجابي الذي يعني الوصول وإدراك الوحدة في الكثرة، وبهذا المنحى تكون قد رمزت إلى الترقّي في المقامات، وإلى التجرد من كلّ ملذّات الدّنيا وما يحول بين العبد وربّه فأصبحت بذلك نورا يضيئ (فوجدتها نورا من نار صورتي)، إنّ هذه العبارة مثلت تأويلات مفتوحة على استلهاام المقامات الروحية، وتحولاً في استقبال النصّ الديني متجددا باستمرار، ومما يمكن استنتاجه من أثر القرآن الكريم في الشعر الصّوفي هو أنّ هذا الاستمداد لم يكن فقط إمدادا إيمانياً، بل ورمزياً أيضاً، إذ استعار أهمّ الأيقونات الرمزية التي تمثّل تجارب روحية، فرمز (خلع النعلين) أصبح تجربة روحية في الاستعمال الصّوفي، توسّعت دلالاتها حسب المقام والتّجربة الخاصة.

3.1-استمداد الآية القرآنية:

لقد جرت عادة المتصوّفة في توظيف القرآن الكريم قصصاً، وآيات، وجملاً، وذلك تعزيزاً لانتمائهم الروحي، وإقراراً بالأصول التي تحاول التأسيس لعرفانيتها بعيداً عن الرّوافد الدّخيلة، ونجد مثال الآية القرآنية ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا (9) وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا (10)﴾ [الآيات: 9، 10، سورة النّجم]، وكذلك الآيات من سورة الرّحمن ﴿وَلَهُ الْجَوَارِي الْمُنْشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [سورة الرّحمن: الآية 24] في شعر "عفيف الدّين التلمساني" ما يعبر عن بصورة كناية عن الشّغف ودواعي المحبة اللذين يصيبان العارف وهو يصارع بحار الشوق، كما هو ظاهر في قوله:

لَكَ يَا عَلِيَّ عَلَيَّ عَهْدٌ مَحَبَّةٍ ** تُنْعَى وَلَا سَتَمُرَّارَ فَضْلِكَ تَنْتَبِي
يَهْدِمُ الْهَرَمَانُ فِي أَخْبَارِهَا ** وَبِنَاءٍ عَقْدٍ وَلَاكَ لَمْ يَهْدَمْ
وَكَذَا السَّمَاءُ تَمُورُ مَوْرًا وَالْجِبَالُ ** تَسِيرُ سَيْرًا وَهُوْلَمْ يَنْتَلَمْ
إِنْ كَانَ دَهْرِي رَاحَ يَظْلِمُنِي بِبُعْدِي ** عَنْكَ حَدِثٌ صَرَفِهِ الْمُتَقَدِّمُ
فَعَلَى الْجِبَالِ الْمُنْشآتِ وَسَيْرِهَا ** فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ كَشَفَ تَظْلُمِي¹³

إذا كان الاقتباس فيما سبق من أمثلة مباشر؛ فإنّه في أبيات "عفيف الدّين التلمساني" فيه خرق واستبدال، إذ استبدلت الجوّاري بالجبّال، وإذا كان المعهود في التّصوّر أنّ السّفن هي التي تجري في البحار، فإنّ في هذا البيت صوّر الجبال هي التي تجري كناية عن تحوّل الأمور المستحيلة عن طبيعتها بفعل الحبّ. كما نجد توظيف للآية من سورة البقرة في ديوان (آيات المحبّين في مقامات العارفين) لـ "عدّة بن تونس المستعاني" (ت: 1952م) ﴿وَمِنْ

حَيْثُ خَرَجْتَ قَوْلَ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا لِلَّهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿ [سورة البقرة، الآية: 149] في قوله:

تَأْمَلْ رَعَاكَ اللَّهُ أَيْنَمَا تُوَلُّوا ** فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ بِلاَ مِرْيَةٍ¹⁴

إن خلاصة ما يمكن أن نقوله عن الاستمداد الرمزي من القرآن الكريم، هو أن الصوفي كان ينزع دوماً إلى الأصل الذي يقوي حجته، ويعضد كتابته إذ يستمد منه أسرار وجوده ومحبته.

2- الاستمداد السني (النور المحمدي):

إن التوسل بالذات المحمدية سبيل النجاة، والإلهام، والجمال أيضاً، وقد سبقت الإشارة إلى هذا النوع من الشعر عند "الحلاج" و"عبد الكريم الجيلي" و"ابن عربي" وكيف عُدَّ هذا عندهم صورة للتجلي الإلهي والخلافة البشرية، فهو أصل الوجود، ويقول "أبو بركات العروسي القسنطيني"¹⁵ في هذا المقام:

لَوْلَا النَّبِيُّ رَسُولُ اللَّهِ مَا طَلَعَتْ ** شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ وَالْحَقُّ تَبِينُ

وَلَا سَمَاءٌ وَلَا أَرْضٌ وَلَا جَبَلٌ ** وَلَا بَحَارٌ وَلَا مَاءٌ وَلَا طِينٌ

وَلَا وَحُوشٌ وَلَا جِنَّ وَلَا بَشَرٌ ** وَلَا ثِمَارٌ الَّتِي مِنْهَا الْبَسَاتِينُ

وَلَا حَيَاةٌ وَلَا مَوْتُ وَلَا سَبَبٌ ** وَلَا يَقِينٌ وَلَا أَمْرٌ وَلَا دِينٌ¹⁶

فكما تتعدد صور التجلي الإلهي؛ تغيرت على إثرها صور الوجود المحمدي الباعث على التور والعائد بالإنسان إلى أصل الوجود، بل هو مصدر معرفة صوفية لما خصّه له به عن سائر الأمم، ذكر "ابن عربي" في هذا المقام ما نصّه: "اعلم -أيّدك الله- أنه لما خلق الله الأرواح المحصورة المدبرة للأجسام بالزمان عند وجود حركة الفلك لتعيين المدة المعلومة عند الله وكان عند أول خلق الزمان بحركيته، خلق الروح المدبرة، روح محمد ﷺ، ثم صدرت الأرواح عند الحركات، وكان لها (أي روح محمد) وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة، وأعلمه الله بنبوته وبشره بها وأدم لم يكن إلا كما قيل "بين الماء والطين" وانتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد ﷺ، إلى وجود اسمه وارتباط الروح به (فعند ذلك) انتقل حكم الزمان في جريانه إلى الظاهر فظهر محمد ﷺ بذاته جسماً وروحاً، فكان الحكم له باطنا أولاً في جميع ما ظهر في الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل، سلام الله عليهم أجمعين"¹⁷ وعلة إيراد هذا النص هو تعليل وجود فكرة الروح المحمدية كنسق معرفي صوفي به يستلهمون أصول ممارستهم السلوكية، وتعبيراتهم الوجدانية.

تعتبر الذات المحمدية مبعث الجمال والحب أيضاً، وفي هذا الباب نورد قول "بركات بن أحمد العروسي القسنطيني" في ذكر جمال هذه الذات قائلاً:

وَجَمَالُ وَجْهِكَ مِنْ هِلَالٍ نَيْرٍ ** أَسْنَى وَمِنْ شَمْسٍ الظَّيْبَةِ أَظْهَرُ

وَقَوَامُ قَدِّكَ مِنْ قَضِيبٍ لَيْنٍ ** أَحْلَا وَأَرْشَقُ فِي الْعُيُونِ وَأَنْظَرُ

يَا أَيُّهَا الرَّشَقُ الَّذِي لِحَظَاتِهِ ** أَضَحَّتْ بِهَا مُقْلُ الْمُتَيِّمِ تَسْهَرُ¹⁸

فالذات المحمدية قد ألهمت الصوفية شعراً وإبداعاً مارس كثافة في الصور المتخيلة معنى ولغة، لذلك عدت رمزا فعّالاً ومكثفاً في المرجعية الفكرية للتصوف الجزائري القديم. ولا يقف الوعي بالجمال عند حدّ التغيّ بالصفات

وإنتاج الصّور المتخيّلة، بل يتعدّاه إلى دخول لحظة الفناء لفرط ما انعكست به المعاني في الدّهن فحقّقت سفرا معنويّا يبتغي الوصول إلى موجد الجمال :

زَادَنِي الشُّوقُ بِالشَّرَابِ وَأَشْهَدَنِي ** حُبِّ الْجَمَالِ بِالْمُعَايَنَاتِ
وَأَلْبَسَنِي ثُوبَ الْمُشَاهَدَةِ لِعِلْمِهِ ** يُجْزِينِي بِالتَّحَاقِ الْكَارِمَاتِ
فَلَدَّ لَنَا الْمَشْرُوبُ وَقَلَّ شَارِبُهُ ** فَمَاعَذُ الشَّرَابِ لِأَهْلِ الْمُنَاجَاةِ
وَسَاقِي الشَّرَابِ مَهْدُ شَرَابِهِ ** لِمَنْ عَانَقَ مَجْدًا أَوْ كَفَّ عَنِ الشَّهَوَاتِ¹⁹

لقد مثل شعر الوقوف على الطلل حالة حنين وفقد واشتياق في الشعر العربي، بينما اتخذ الصّوفيّة رمزا لسفر الرّوح في رحلتها السّرمديّة التي تطمع أن تجد فيها ما يشفي حيرتها، فالرحلة الحسيّة كما الرحلة المعنويّة، وتمثّلاتها في التّراث الصّوفي كانت في الحنين إلى الأماكن المقدّسة مثل مكّة المكرّمة، موطن رسول الله ﷺ وفي مثل هذا يقول "أحمد بن عمّار الجزائري"²⁰:

يَانَسِيمًا بَاتَ مِنْ زَهْرِ الرُّبَا ** يَفْتَفِي الرُّكْبَانَ
أَحْمِلَنْ مَنِي سَلَامًا طَيِّبًا ** مِنْ أَهْيَلِ الْبَانَ
إِقْرَأْ مَنِي سَلَامًا عَبَقًا ** إِنْ بَدَتْ نَجْدُ
إِنَّ لِي قَلْبًا إِلَيْهَا شَيْقًا ** شَفَهُ الْوَجْدُ²¹

فقد عبّر الحنين عن الرّغبة في الاتّصال بالنّبيّ الكريم الذي رمزت إليها المفردات: (الرّكبان، أهيل البان، نجد)، وعن هذا الموضوع نفسه كان شعر "أبي مدين شعيب التلمساني" معبّرا عن حالات الوجد والحنين في أساليب كلّها ترسم حركة ترجمها الحواس ومعرّاج الرّوح في قوله:

يَا تُرْبَةً مَمِثْلُهَا مِنْ تُرْبَةٍ ** فِيهَا شِفَاءٌ لِكُلِّ عَاصٍ وَالدَّوَى
يَارَوْضَةً مَمِثْلُهَا مِنْ رَوْضَةٍ ** يَاسَعِدَ مَنْ فِي جَنَّةِ الْمَأْوَى أَوَى
كَمْ لِي أَنْوَحُ عَلَى الْوُصُولِ وَعِنْدَمَا ** وَصَلْتَنِي أَصْلَيْتَنِي نَارَ الْجَوَى
فَكَأَنَّنِي الظَّمَانُ صَادَفَ فِطْرَةً ** فَتَضَاعَفَ الظَّمَا الشَّدِيدُ وَمَا زَتَوَى²²

للمكان هنا دلالة تتجاوز الفضاء المعماري المحسوس فهو يمثّل "الذاكرة حافظة للإنسان"²³ التي تترجم الحنين إلى الأصول والهويّة وإنقاذ ما تتطلّبه الكينونة، والأماكن تمثّل صورة شعريّة تجلب الخارج إلى الدّاخل، بحيث نشعر أنّ تلك الأشياء جزء منّا، متجذّرة بداخلنا، فالمكان الذي يجذب إليه الخيال لا يمكن أن يبقى مكانا خياليّا، إنّهُ المكان الذي يحقّق الألفة²⁴ إضافة إلى وصف المكان هذا، نلاحظ جليّا عدم انتهاء رحلة الشّوق التي بدأها الشّاعر، فنقطة الوصول هي إشعار لبداية جديدة توحى بعدم الارتواء، كما توسّع مفهوم الحبّ والاشتياق من حبّ الله إلى حبّ الأمكنة "إنّنا نكتشف في هذه الأبيات الأخيرة آليّة إبداعيّة من آليات الشّعريّة الصّوفيّة، ألا وهي رؤية الشّيء في غيره، أو ما أسماه النّقّاد المعاصرون بمصطلح: الكتابة والتّوسيع، وهي آليّة تقوم على تحرير الأشياء من أسر دوالها، الملتصقة بها"²⁵ فالشعر الذي يرثي الأمكنة ويصّف حالة الحنين إليها، إنّما هو ضرب من ضروب تصوير الاتّصال في بنية النّص الصّوفي. لقد استطاع الشعر الصّوفي الجزائري أن يتخذ من الرّمزيّة سمة

واضحة في مضامينه، كما كانت اتجاهاته المختلفة من عرفانية وفلسفية ذات الأثر الواضح في التراث المعجمي الذي كان يحمل تجرداً في المعنى مع كل قصيدة صوفية.

3-الاستمداد الصوفي للجمال والجلال الإلهيين:

إنّ للجمال عند الصوفي ذوقاً خاصاً وهو مصدر للإحساس ببديع الصورة الحسية التي تلهم المحب أنواع التجليات ومشاهدات، فهو نتاج تأمل لما يراه الصوفي ويعي أسرارهِ ليصبح بذلك دليلاً على الحب " يتسم الفن والجمال عند الصوفية وفي الإسلام عامة بالمركزية والوحدة حيث أنّ الله عند الصوفية هو مركز الكون ومثل الجمال المطلق والجلال المطلق"²⁶ فالموجودات ماهي إلا رمز وتعبير عن ذات غائبة بصورتها الحسية وحاضرة بما يدلّ عليها فيها يسعى الصوفي دائماً إلى الكشف عنها وعن آثار صنعها وبديع خلقها، ومهمّ في هذا المقام الوقوف على التحديدات الإصطلاحية بين مصطلحي الجمال والجلال.

لقد أشار الصوفية إلى الفرق بين مصطلحي الجمال والجلال، ونجد هذا عند "ابن عربي" حين يقول: " وذلك أن الجلال والجمال وصفان لله تعالى والهيبة والأنس وصفان للإنسان فإذا شاهدت حقائق العارفين الجلال هابت وانقبضت وإذا شاهدت الجمال أنست وانبسطت. فجعلوا الجلال للقهر والجمال للرحمة وحكموا في ذلك بما وجدوه في أنفسهم."²⁷ وتختلف مراتب وصول هذا الجمال باختلاف مقامات الناس والعارفين؛ فكلّما قويت بصيرة الصوفي وزادت رغبته في فهم وتفسير آثار الجمال، كلّما زادت حاجته للفهم والتأويل، فتتضح غاية البحث هنا في البحث عن وعي الجمال ومن ثمة تأويله.

إنّ مفهوم الجمال لا يقف عند المعنى الحسي بل يشمل أيضاً مجموع الصور الذهنية التي تتألف في ذهن المتذوق فيصبح معناها متجاوزاً المعنى العادي إلى آخر يحتاج تأويلاً لفك رموز تلك الصور التي أنتجها ذوق وتجربة خاصين، وإذا كانت النفس البشرية تسم كلّ أخذ للعين بالجميل؛ فإنّ الصوفي يرى في ذلك فلسفة خاصة له إذ تتعدى حدود النظرة السطحية " إنّ الجمال خفيّ وجليّ، فالجليّ هو اللائح على الأشكال الإنسانية، ولا تدركه الأنفس إلا بتجليه في مظاهر الكمال، والخفيّ المجرد من ذلك الجمال ولا يدرك بالحواس لدقة معناه، وإنما يُدرك بالعقل الذي هو نور مناسب، وإنّ الجمال يوصل إلى مشاهدة الجمال الجزئي، والجمال الجزئي إلى بحر الكمال الكلي"²⁸ كما تتحدّد فلسفة الجمال عند الصوفية على نحو أعمق وأوسع بعيداً عن النظرة الحسية إلى التعلّق بذاته تعالى وجليل صفاته وأسمائه "اعلم أنّ جمال الحق سبحانه وتعالى وإن كان متنوعاً فهو نوعان: النوع الأول معنوي وهو معاني الأسماء الحسنى والأوصاف العلى، وهذا النوع مختصّ بشهود الحقّ إياه، والنوع الثاني: صوري وهو هذا العالم المطلق المُعبّر عنه بالمخلوقات وعلى تفاريعه وأنواعه فهو حسن مطلق إلهي ظهر في مجالي الإلهية، سمّيت تلك المجالي بالخلق وهذه التسمية أيضاً من جملة الحسن الإلهي"²⁹ وهذه مفاهيم الصوفية هي التي جعلت القضايا المُعبّر عنها تأخذ طابعاً فلسفياً عميقاً اتخذ صيغة المجاز في تصويرها.

تتحدّد معالم التأويل في الجمال بمعنى أوسع وتتلخّص هذه المعالم في نقطتين أساسيتين هما: "دلالة العالم على ذاته كشكل من الأشكال الوجوديّة المنجذبة إلى بعضها نسقيًا وجماليًا، وإلى المعنى الإلهي، دلالة العالم على المعاني الإلهيّة المقدّسة التي تتجلّى فيه ومن خلاله عروش الحقائق، ومن تضامّ وتضافر وتواشج هاتين الدّالّتين تولد الدّلالة الأنطولوجيّة للكائنات بوصفها أشكالًا وجوديّة، ودلالاتها بوصفها صورًا ومرايا تتجلّى فيها المعاني الإلهيّة"³⁰ فالصّور لا توجد مستقلّة عن نفسها بقدر ما هي دلالة مرجعيّة على عظمة مبدعها، فالوعي الصّوفي بالجمال يتكوّن من وحدة نسقيّة يتوحّد فيها الإلهي مع البشري الذي يسعى إلى فهم صور تجلّي خالق الجمال، فغاية وعي الجمال مؤدّ إلى إدراك حقيقة التّوحيد "فمن كمال التّوحيد محبّة الجمال، والسّعي إلى إدراكه"³¹ وهذا السّعي يكون باكتشاف أنواع التّجليّات الإلهيّة من صفات وأفعال، وينتقل المحبّ من مرحلة عشق الجمال إلى مرحلة الفناء كما ورد في قصيدة "أيا واحدا في الحُسن ليس له مثل" لـ "عفيف الدّين التّلمساني"³² (ت: 690 هـ) وفيها ما يعكس هذا في قوله:

أَيَا وَاحِدًا فِي الْحُسْنِ لَيْسَ لَهُ مِثْلٌ ** وَمَنْ حَارَفِي إِدْرَاكِهِ الْحِسُّ وَالْعَقْلُ
وَمَنْ كُلَّمَا شَاهَدْتُ إِطْلَاقَ حُسْنِهِ ** يَقْفِدُ لِي عَنْ كُلِّ فَضْلٍ لَهُ فَضْلُ
أَوْجِهَ أَسْرَارِي إِلَى كُلِّ وَجْهَةٍ ** فَأَشْهَدُ مِنْهَا نُورَ وَجْهِكَ لَا يَخْلُ
وَأَنْظُرُ هَلْ شَيْءٌ سِوَاكَ وَلَا أَرَى ** سِوَى وَاحِدٍ فِي بَعْضِهِ يُثْبِتُ الْكُلَّ³³

لقد تعدّدت معاني الجمال في عين الصوفي حتّى تجاوزت إلى معاني وحدة الوجود، حيث يرى وجود الله في كلّ وجهة وهو الوجود الحقيقي، وجمال الكائنات إنّما انعكاس له "وأمام هذا التّضايّف الوجودي، أي وجود الإنسان في وجود الإلهي، يصبح وجود الحقّ مُستهلّكا في وجود الحق، فتحدث مرحلة حصول المشاهدة وبلوغ الوحدة، وهي فعل إرادي كسبي وقصد اجتهادي، أي أنّها نشاط بدني وروحي ونفسي واستغراق عقلي، تتمّنه مرحلة تتويج إلهي وعطاء ربّاني"³⁴ وهو التّوجّه الفلسفي الذي تزامن مع نظيره العرفاني وتداخلت حقولهما المعجميّة. ومما ظهر من معاني وحدة الوجود في شعر "الأمير عبد القادر الجزائري" (ت: 1883م):

وَلَا بَاطِنٌ إِلَّا أَنَا ذَاكَ بَاطِنٌ ** وَلَا ظَاهِرٌ غَيْرِي فَلَا أَقْبَلُ الْجَحْدَا
فَقُلْ عَالِمٌ وَقُلْ إِلَهٌ وَقُلْ أَنَا ** وَقُلْ أَنْتَ وَهَوَلَسْتَ تَخَشَى بِهِ رَدًّا
تَعَدَّدَتِ الْأَسْمَاءُ وَإِنِّي لَوَاحِدٌ ** أَلَا فَاعْبُدُونِي مُطْلَقًا نَزْهًا فَرْدًا³⁵

فذاث الله هي ذات العبد، فحقيقة الظاهر والباطن وتعدّد الأسماء، كلّها وردت بضمير المتكلّم "أنا"، والوله بالجمال سبب في دخول حالتي الفناء والإتحاد، ومن مصطلحات الجمال التي يستعويض بها المتصوّفة للدّلالة على الجمال هي الشّمس في كنياتها عن "ليلى" التي هي الحضرة الإلهيّة، وقد وصف "أحمد بن مصطفى العلوي" (ت: 1934م): جمالها قائلاً:

إِذَا كَانَ الْقُرْبُ يُفْنِي ** أَنَا الْبَاقِي بِبَقَاهَا
يَالَهَا مِنْ نُورٍ يُغْنِي ** عَنِ الشَّمْسِ وَضَحَاها
بَلْ هِيَ شَمْسُ الْمَعَانِي ** وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَاها³⁶

أدّى تقابل المصطلحات إلى إشاعة نوع من الفهم والبروز في المعنى " فنظرية الأضداد عند المتصوفة ليست هي طريقة للعلم فقط، بل هي طريقة لمعرفة الذات"³⁷ فصیغت التّقابل³⁸ والثنائيات هما منهج به يتمّ التوسّع في الدّلالة وإثراء للمعنى الذي ينعكس فيه الوجود، مثل التّقابل بين (الفناء والبقاء) وتقابل التّرتب والتّعاقب بين (الشّمس والنّهار) وترد من المصطلحات ما يدلّ على النّور وهیأته فتكون الأجسام الجلیّة المحسوسة وتمثّلها تلك الّتي تكون مصدر النّور مثل (الشّمس، القمر) " والنّور دلالة المعرفة الخاصّة والقبس الإلهي"³⁹ فكان الجمال الجليّ موصلاً إلى الجمال الخفيّ الذي لا تدركه الأبصار، فالإنسان هو عين تجلّي قدرة الله فيه، وتجدر الإشارة أنّ هذه المصطلحات بدلالاتها لا تعمل متفرقة في الحقل التأويلي الصّوفي بل هي متكاملة، فكلّ من الشّمس، والقمر، والبدر، إنّما هي صورة تجلّي الجميل والنّور من مرحلة لأخرى فبقدر تجلّي الجميل يكون التّصوير وبلاغة الرّمز " فالشّمس الّتي لها نور بالأصالة، عندما تظهر في القمر عينه وتنيره كلّ يسّى بدرًا، كذلك الحقّ في تجلّيه الأكمل بأسمائه وأحكامه على ذات الخليفة أدارا، فالبدر الخليفة"⁴⁰ وهو التّصوير الجمالي يوسّع من دلالة الإستعارة في قوله " هي شمس المعاني"، وتعبّر "ليلى" أيضاً عن الاتحاد من فرط الجمال:

جَلْتُ لَكَ لَيْلَى مِنْ مَثْنَى نَقَائِهَا ** طَرِيقًا وَأَبَدْتُ لِحَافَةً مِنْ جَمَالِهَا

فَطَبْتُ بِهَا عَيْشًا وَتُهُتُ لَذَاذَةً ** وَفِيَاكَ الْإِمَاعُ بِرَدِّ ظِلَالِهَا

فَكَيْفَ تَرَى لَيْلَى إِذَا هِيَ أَسْفَرَتْ ** ضَحَاءً وَأَبَدْتُ وَافِرًا مِنْ دَلَالِهَا⁴¹

إنّ الفرق بين الصّوفي وغيره هو أنّ هذا الأخير ينظر برؤية أعمق للوجود، فينتقل حينها من الظّاهر إلى الباطن مشكّلاً لفلسفة تجمع أواصر المعرفة التي تمدّه بها جزئياتها التي لا تنطلق من مبدأ الحيرة إلّا لتصل إلى اليقين المبني على جمع المتناقضات "والصّوفي لا يبلغ حالة الوعي حتّى يجمع بين النّقيضين فيوحد بين الظّاهر والباطن وبين الغيب والحاضر، فوحدة النّقيضين هذه تعتبر من الأسس الجمالية في الكتابة الصّوفية، ومن أسس الحضور الدائم والتجديد المستمر"⁴². إنّ الجمالية الصّوفية هي أوسع من أن تحتويها اللغة، لأنّها تنسج لنفسها عالماً تتداخل فيها الرؤية مع الذّوق، فتتولّد هنا عوالم من المعاني لا يفهمها إلّا صاحب التأمّل الحيّ.

خاتمة:

إنّ الشّعر الصّوفي الجزائري القديم استلهم مادّته العرفانية من مقوّمات مفعمة بالرّمز والمعنى المتّسع، فكان بحراً تلاطمت فيه أمواج من المعاني، تغذّت من التجربة الدّوقية العرفانية، فتعدّى بذلك حدود النّظم الموزون والمقفّى، ليغدو رؤية للوجود، والحبّ، والجمال، وتعبيراً عن مكّون عرفاني في التّراث اللامادي الجزائري.

هوامش البحث:

1- هيثم سرحان: استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط1، 2012، ص: 192.

2- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، مرا: إبراهيم مدكور، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط2 (د.ت.ش) ج2، ص: 185، 184.

3- أبو حفص الزموري: من رسائل العلامة أبي حفص الزموري، منشورات حواركم، (د.ط.ت.ش)، ص: 35.

- 4- هو العارف بالله الغوث الرباني والقطب الصمداني، نجم التسبيح الشيخ المربي سيدي عمر أبو حفص الزموري، من ذرية الولي الصالح سيدي عمر العجيسي قدس الله سرهما، ولد رضي الله تعالى عنه سنة 2013، وتوفي سنة 1990، مارس التدريس والإمامة بعدة زوايا ومساجد، منها زاويته العامرة بزمورة الغراء، مروراً بزاوية الجعافرة ببرج بوعريج، من مرلفاته المطبوعة (فتح اللطيف في التصريف على البسط والتعريف وهو مرجع لا نظير له في فنه/ مدونة سيدي بن عزوز/ 2018/5/5).
- 5- أبو حفص الزموري: من رسائل العلامة أبي حفص الزموري، ص: 25.
- 6- ينظر: منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية عند ابن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، ط2، 2011. ص: 405، 408.
- 7- محمد بنعمارة: الصوفية في الشعر المغربي المعاصر (المفاهيم والتجليات)، شركة: مدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1421هـ، 2000م. ص: 195.
- 8- "أبو مدين شعيب بن حسن الأندلسي التلمساني، الغوث والقطب وشيخ الطريقة، وكان محيي الدين يلقبه بشيخ الشيوخ ويعده واحداً من ثمانية نفساً ظاهرين بأمر الله عن أمر الله، لا يرون سوى الله في الأكوان.. ومن كلماته التي كان يبذرهما بين أحبابه كالنبت الطيب: حياتي قائمة بالوحدانية، وإشارتي إلى الفردانية، وروحي راسخ في علم الغيب"/ عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية- دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1412هـ، 1992م. ص: 359، 360.
- 9- سيد أحمد سقال: سيدي أبو مدين شعيب نبذة من حياته ومقتطفات من ديوانه وقصائده في ثنائه ومدحه، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، الجزائر، (د، ط)، 2011. ص: 97، 98.
- 10- هو أحمد أبو العباس الشيخ الأجل سيدي أحمد بن مصطفى العلوي بن محمد بم أحمد المعروف بأبي شنتوف والملقب بممدبوغ الجبهة بن الحاج علي المعروف عند العامة بـ«ابن عليوة» أصل أسرته من مدينة الجزائر، ولد سنة 1291هـ، اتصل بالعارف بالله «سيدي محمد البوزيدي» المعروف بالشيخ حمّو، المستغاني منشأ وداراً، الدرقاوي نسبة ومشرباً، ولقد عاش الشيخ في زمن استولى فيه الاستعمار على الجزائر، فأراد العلوي أن يبقى على الشعب هويته، فكان عمله على جهتين، جهة داخلية، أسس فيها الطريقة العلاوية واعتمد بتربية المريدين وإرشادهم، إضافة إلى سعيه لاستعمال وسائل الإعلام، والطباعة والنشر، أما خارجياً فقد عمل على بناء زوايا تابعة للطريقة العلاوية، ومن خلالها انتشر صدى هذه الطريقة في العالم، من أهم مؤلفاته: الأنموذج الفريد المشير لخالص التوحيد في نقطة بسم الله الرحمن الرحيم، دوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، المنح القدوسية بشرح المرشد المعين على الطريقة الصوفية، وغيرها من أمات الكتب في التصوف، توفي سنة 1934م، بمستغانم/ ينظر: مدونة سيدي بن عزوز، 2018/02/25، h20:06
- 11- أحمد بن مصطفى العلوي: الديوان، جمعية الشيخ العلوي للتربية الصوفية، مستغانم، ط6، 2009، ص: 102.
- 12- المصدر نفسه، ص: 28.
- 13- عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: الديوان، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2013م، ص: 107، 108.
- 14- عدّة بن تونس المستعاني: ديوان آيات المحبّين في مقامات العارفين، ضمن كتاب: الآداب المرضية لسالك الطريقة الصوفية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص: 199.
- 15- ذكر ترجمته صاحب فهرست معلمة التراث الجزائري في قسم كتب التّصوّف وأورد مؤلفاته وورد في ذلك: "بركات بن باديس القسنطيني العروسي: مفتاح الإشارة في فضائل الزيارة، وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيد المرسلين، تذكرة الغافل وتبصرة الجاهل، المجالس" بشير ضيف بن عمر الجزائري: فهرست معلمة التراث الجزائري بين القديم والحديث- نماذج متنوعة للمعلوم والمجهول، مرا: عثمان بدري، دار ثالة للنشر، الجزائر، ط2، 2007م، ص 222. وذكره أيضاً أبو القاسم الحفناوي صاحب "تعريف الخلف برجال السلف" ج1، ص: 102، وقال أنّه أنّه توفيّ زمن الطّاعون سنة 982.
- 16- بركات بن أحمد العروسي القسنطيني: وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيّد المرسلين، نشر: أحمد بن حفيظ بن الحاج قسوم الخرشبي البسكري (د.ط.ت.ش)، مطبعة تونس، ص: 13.

- 17- ابن عربي: الفتوحات المكيّة، السّفر الثّاني، ص: 331.
- 18- بركات بن أحمد العروسي القسنطيني: وسيلة المتوسّلين بفضل الصّلاة على سيّد المرسلين، ص: 31.
- 19- عبد الحفيظ بن الخنقي الشّريف: المجموع الفائق والدستور الرّايق المسعى بالجواهر المكنونة والعلوم المصونة المشتمل على تأليف جامعة لشتات الآداب واللّطائف منمّرة بعين المعارف والعوارف في علوم الحقيقة والسّلوّك، المطبعة الرّسمية التّونسية، تونس، ط1، 1315هـ، ص: 268.
- 20- هو المحقّق والعلامة المدقّق " أبو العباس سيدي أحمد بن عمّار " مفتي مالكيّة الجزائر، كان من نوابغ عصره، وعبه الله حظًا من سيلان قلم وطلاقة اللّسان، لحق به " شاو لسان الدين والفتح بن خاقان " / أبو القاسم الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، مطبعة بدير فونتانا الشّرقية، الجزائر، (د.ط) 1334هـ، 1906م ج 2، ص: 83.
- 21- المصدر نفسه ، ص: 84.
- 22- سيد أحمد سقال: سيدي أبو مدين شعيب، ص: 74.
- 23- يوسف عليمات: جماليّات التّحليل الثّقافي- الشّعور الجاهلي أنموذجًا-، وزارة الثّقافة، عمان، الأردن، ط2004، 1، ص: 133
- 24- ينظر: غاستون باشلار: جماليّات الصّورة، تر: غادة الإمام، دار التنوير للطباعة والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص: 291، 292.
- 25- نور الدين أعراب الطريسي: الاستعارة في الخطاب الشعري الصّوفي المعاصر بالمغرب، Print Ayne، المغرب، ط1، (د، ت، ش)، ص: 176.
- 26- دعاء معوّض أحمد العريني: فلسفة الجمال عند الصّوفيّة المسلمين، موقع: مركز النظم للدراسات وخدمات البحث العلمي، 2017/07/23 على الساعة 17م.
- 27- محيي الدّين بن علي بن محمد بن أحمد ابن عربي الحاتمي الطائفي: كتاب الجمال والجلال ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، منشورات بيبوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ- 2001م، ص: 25.
- 28- لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحبّ الشّريف، تح: عبد القادر أحمد عطا عبد الستار، دار الفكر العربي (د.ط.ت.ش)، ص: 291.
- 29- عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تح: أبو عبد الرحمن صلاح عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م. ص: 93.
- 30- أحمد بلحاج آية وارهام: الرّؤية الصّوفيّة للجمال-منطلقاتها الكونيّة وأبعادها الجماليّة- الرّباط، المغرب/منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف/ الجزائر، ط1، 1435، 2014م، ص: 98.
- 31- المرجع نفسه، ص: 202.
- 32- سليمان بن علي بن عبد الله يقال له عفيف الدين التلمساني، له شرح مواقف النفري، وشرح على فصوص الحكم لابن عربي، وشرح على منازل السائرين، وقد اتهمه أصحابه بأنّه من أتباع ابن عربي ومن القائلين بوحدة الوجود/ عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفيّة، ص: 84.
- 33- عفيف الدّين التلمساني: الدّيان، تح: عاصم إبراهيم الكيّالي الحسّيني الشاذلي الدرقاوي، مكتبة ناشرون، لبنان، ط1، 1434هـ- 2013م، ص 72.
- 34- ليلى قراوزان: جماليّة المشهد العرفاني عند محي الدين بن عربي، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في نظريّة الأدب، وعلم الجمال، إشراف، محمد زمري، قسم اللغة العربيّة وآدابها، جامعة أبي بكر بالقائد، تلمسان، ص: 184.
- 35- الأمير عبد القادر الجزائري: الديوان، تح: العربي دحو، منشورات ثالة، الجزائر، ط3، 2007، ص: 120.
- 36- أحمد بن مصطفى العلّوي المستغانني: الديوان، ص: 32.

37-Mohammed Chaouki Zine : Ibn Arabi Gnoséologie et manifestation de l'être, Edition El-Ikhtilef , 1er édi,2010, p: 35.

38- في فضل التّقابل قال الزّركشي "واعلم أنّ في تقابل المعاني بابا عظيما يحتاج إلى فضل تأمل"/بدر الدّين الزّركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: عبد الرحمن المرعشلي، جمال حمدي الدّهبي، إبراهيم عبد الله الكردي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1410، 1، 1999، ج3، ص:509، كما أنّ التّقابل يُعدّ آليّة مهمّة للتأويل، لأنّه يعمل على إثراء المعاني عند رصد نظائرها" التّقابل رؤيا للذّات وللعالم، وراءها فلسفة مطاوعة تسمح باتّخاذ استراتيجيات تأويلية تنحت مفاهيمها وأدواتها وخطوطها باستمرار، مما يكسبها الطابع المنهجي الدينامي مبسّطا كان أو معقدا، ذا مدى قصير أو طويل..ومثلما أنّ النصّ شكل وتشكيل وتشكّل، فالتقابل شكل للخطاب، وتشكيل وتشكّل عبر البناء حيناً، وأخرى عبر التّأويل"/ محمد بازي: نظريّة التّأويل التّقابلي- مقدمات لمعرفة بديلة بالنّص والخطاب-منشورات الاختلاف، الجزائر/ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ، 2013م، ص: 28.

39- وفيق سليطين: الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، (د، ط) 2007م. ص: 92.

40- سعاد الحكيم: المعجم الصّوفي-الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1401هـ-1981م، ص: 188.

41- أحمد بن أحمد أبة العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ص 20.

42-محمد زياني: فلسفة اللّامعقول في الخطاب الصوفي-ابن عربي نموذجا- لندن، أفريل 2007م، ص:187