أثر التصوف الإسلامي في التحولات الدلالية للقصيدة العربية الصوفية

د. محمد بكادي
مخبر الموروث العلمي والثقافي لمنطقة تمنراست
المركز الجامعي لتامنغست
mohamedbakadi@gmail.com

تمهـــيد:

إن المتتبع لصيرورة الأدب العربي، وللفترات المتعاقبة التي مر بها منذ نشأته الأولى إلى يومنا هذا يلحظ أن هنالك تحولات عديدة قد طرأت على كل أجناسه، النثرية منها والشعرية، والأكيد أن لمختلف هذه التحولات أسبابا، باعتبار أن بعضها ناتج عن الحاجة التي يفرضها التطور الثقافي والفكري للمجتمع، والآخر يعود إلى عملية التأثير والتأثر التي تحدث عن طريق المثاقفة وتلاقح مختلف الآداب القومية فيما بينها، ومنها ما يرجع إلى بزوغ العديد من التيارات الفكرية التي يكون الأدب في الكثير من الأحيان هو المعبر عن مبادئها وعن أفكارها ،و تكون الواسطة التي تنقل من خلالها للآخر، والتي تفرض ـ في أغلب الأحيان ـ على هذا الأخير أي: الأدب العديد من التحولات في مختلف مكوناته ليكون وعاء قابلا لاستيعابها ونقلها وفق ما تقتضيه طبيعتها .

والتصوف الإسلامي هو أحد هذه التيارات الفكرية المتميزة التي لعبت دورا كبيرا وخطيرا في العديد من التحولات التي طرأت على الأدب العربي بمختلف أجناسه، النثرية منها والشعرية، وعلى جميع مستويات (المصطلحية، أو المفرداتية، أو الدلالية).

وغرضي من هذا البحث هو تسليط الضوء على التحولات الجوهرية العميقة التي طرأت على جنس القصيدة العربية (الصوفية)، وتحديدا على المستوى الدلالي، والتي كان السبب في إحداثها هو أحد التيارات الفكرية الإسلامية؛ وهو تيار التصوف، ولإنجاز ذلك فقد رأيت أن تتم المعالجة عبر المحاور الثلاثة الآتية :

1- التعريف بتيار التصوف الإسلامي
2- التصوف ودوره في التحولات الدلالية في القصيدة العربية

3- مظاهر التحولات الدلالية في القصيدة الصوفية
4- الخـــاتمة

1- التعريف بتيار التصوف الإسلامي

التصوف الإسلامي هو تيار روحي فكري إسلامي[1]، ويرى الكثير من الباحثين المسلمين القدماء والمحدثين، وحتى بعض المستشرقين، أن منابع هذا التيار أو الاتجاه الفكري ترجع إلى أصول عربية إسلامية*. فمن المسلمين القدماء الذين قالوا بهذا الرأي : القشيري، والكلاباذي والسراج الطوسي، وأبو حامد الغزالى وغيرهم، ومن المحدثين والمعاصرين :الشيخ محمود عبد الحليم، والشيخ مصطفي عبد الرازق، والدكتور زكي مبارك، والشيخ حسنين محمد مخلوف أما المستشرقين فمنهم : المستشرق الألماني ثيودور نولدكه، والفرنسي لويس ماسينيون L.Massignon والمستشرق الإنجليزي رينولد ألين نيكلسون R.Nicholso . وقد مر هذا التيار في تطوره بعدة مراحل من أهمها مرحلة الزهد والتنسك، ومرحلة الحب الإلهي، والمرحلة الفلسفية التي تمثلت في مدرستين أساسيتين وهما: المدرسة الإشراقية التي أسسها السهروردي والمدرسة الوجودية التي أسسها ابن عربي .[2]

أما التسمية التي تطلق على هذا التيار أي: (التصوف)، فلها تعريفات كثيرة جدا ؛سواء على المستوى اللغوي، أو على المستوى الاصطلاحي، "فلقد طال نقاش الباحثين في موضوع تعريف كلمة صوفي [3]، والتصوف وثارت منه أسئلة وكتبت فيه بحوث حتى كثرت فيه آراء بلغت فيه حد الطرافة وغرابة الملاحظة " [4]، ويرى الدكتور حامد طاهر أن البحث عن أصل كلمة تصوف وطرق اشتقاقها والبحث الذي يشغل معظم دارسي التصوف لا فائدة من ورائه وأهم منه بكثير اتجاه الدراسات إلى الكشف عن حقيقة التجربة الصوفية .[5] أما من الناحية الاصطلاحية فكثيرة هي التعريفات، وقد ذكر السهروردي أن أقوال المشايخ في التصوف تزيد على ألف قول .[6] ويبدو أن مرجع كثرة التعاريف يعود إلى معتنقي هذا التيار أنفسهم، فكل واحد منهم يعرفه استنادا على ما وقع له[7]، فمنهم من عبر عنه بالأحوال، ومنهم من عبر عنه بالمقامات، ومنهم من عبر عنه بالبدايات، ومنهم من عبر عنه بالمجاهدات، ومنهم من عبر عنه بالمذاقات، ومن بين التعريفات الاصطلاحية التي تطرقت إلى تعريف التصوف والمتصوفين هو تعريف الحافظ بن نعيم الذي يقول فيه:

"التصوف أحوال قاهرة، وأخلاق طاهرة، تقهرهم الأحوال فتأسرهم، ويستعملون الأخلاق فتطهرهم، تحلوا بخالص الخدمة، فكفوا عن طوارق الحيرة، وعصموا عن الانقطاع والفترة، لا يأنسون إلا بالله، ولا يستريحون إلا بحبه، فهم أرباب القلوب المراقبون للمحبوب، والتاركون للمسلوب، سلكوا مسلك الصحابة والتابعين ومن نحى نحوهم من المتقشفين والمتحققين، والمميزين بين الإخلاص والرياء، والعارفين بالخطرة والهمة والعزيمة والنية، والمحاسبين للضمائر، والمحافظين للسرائر، والمخالفين للنفوس، والمحاذرين من الخنوس بدائم التفكر، وقائم التذكر، طلبا للتداني، وهربا من التواني، لا يستهين بحرمتهم إلا مارق، ولا يدعي أحوالهم إلا مائق، ولا يعتقد عقيدتهم إلا فائق، ولا يحسن إلى موالاتهم إلا تائق، فهم سرج الآفاق، والممدود إلى رؤيتهم بالأعناق، بهم نقتدي، وإياهم نوالي إلى يوم التلاق". [8]

وهنالك تعاريف أخرى كثيرة كما سبق وقلنا لهذا التيار لا يتسع المقام لذكرها جميعها، كلها تشير إلى أن هذا التيار هو تيار فكر وعلم وسلوك .

التصوف ودوره في التحولات الدلالية في القصيدة الصوفية

يتفق دارسو تيار التصوف الإسلامي على أن التصوف فكر وعلم خاص عميق وبالغ التعقيد، ولا يمكن فتح شفراته إلا لمن كان يمتلك مفاتيحه، وأن خطابه هو من أعقد الخطابات باعتباره خطابا يقوم، دائما، على مستويين؛ ظاهر، وباطن. وهو أمر تفرضه طبيعة التصوف وخصوصا في جانبه الإبستمولوجي المعتمد على ما يسمى في اصطلاحاتهم بالكشف أو الذوق، والذي يعد مسلكا عرفانيا بالغ التعقيد يصل بواسطته الصوفي إلى معارف وأسرار وجدانية وروحانية وكونية، تشكل لديه نسقا معرفيا يصعب نقله إلى الآخر عن طريق اللغة، لكون أن اللغة، التي درج المتصوفون على وصفها بـ (العبارة)، قناة تعجز عن تمرير تلك المحصلات نظرا لتعقيد الحمولة المعرفية. [9]

وهو الأمر الذي جعل المتصوفة يبتدعون آليات لغوية خاصة، اعتمدوها كبدائل لنقل تلك المعرفة وإيصالها للآخر، تمثلت في آليتين أساسيتين هما:

1- **الاعتماد على التأويل:** أي أن يكون الخطاب مؤولا وله محمل آخر غير الظاهر.

2- **الاعتماد على الترميز والإشارات:** وهو أن لا يكون الخطاب واضحا ومباشرا بقدر ما يكون مكتنزا بالإشارات والرموز القادرة على نقل معارفهم الخاصة، والتي تمثل لغة لا يفهمها إلا خاصتهم أو خاصة خاصتهم .

إن هاتين الآليتين (الصوفيتين) اللتين مثلتا القناة التواصلية على مستوى الخطاب، هما نفسهما اللتين كانتا سببا في التحولات العميقة التي طرأت على العديد من أشكال الخطاب الأدبي العربي وأجناسه، وخصوصا جنس الشعر الذي يعد من أخصب الأجناس التي استطاع الفكر الصوفي أن يجعل منه الوعاء الأساس لعرض أفكاره ونقلها، من جهة، وفي الوقت نفسه يحدث فيه تحولات جوهرية تتماشى وطبيعته، من جهة ثانية .

ولذلك يمكننا القول أن من الأسباب التي أدت إلى إحداث جملة من التحولات الدلالية على مستوى القصيدة الشعرية العربية ـ كما سبق وأن أشرنا ـ التأويل الصوفي الذي يختص به الخطاب الصوفي، ويخضع لمعرفته الخاصة للعبارات، والإشارات والرموز والمفاتيح الصوفية.

والحقيقة أن التأويل في خطاب المتصوفة كثير، بل الحق أن كل خطابهم مؤول، ومن أهم الأمثلة التي يمكننا سوقها في هذا الشأن، أي :اعتماد التأويل في الخطاب الصوفي: "هو ما رواه المقري عن ابن عربي عندما قال في أحد أشعاره:

يا مـن يـراني ولا أراه * كـم ذا أراه ولا يـراني

فقال رحمه الله تعالى: قال لي بعض إخواني لما سمعوا هذا البيت كيف تقول: الله لا يراك وأنت تعرف أنه يراك. فقلت له مرتجلا:

يا من يراني مجـرما * ولا أراه آخذا

كـم ذا أراه منعــما * ولا يراني لائذا

قلت من هذا أو شبهه تعلم أن كلام الشيخ رحمه الله مؤول، وإنه لا يقصد ظاهره، وإنما له محامل تليق به، وكفاك شاهدا هذه الجزئية الواحدة فأحسن الظن به، ولا تنتقد بل اعتقد، وللناس في هذا المعنى كلام كثير والتسليم أسلم والله بكلام أوليائه أعلم" [10]

أما السبب الثاني الذي أدى إلى تلك التحولات الدلالية على القصيدة الشعرية العربية الصوفية فهو ذلك المتمثل في: الرمز والإشارة، وهما آليتان جعلا اللغة في القصيدة الشعرية الصوفية تتغير وتتحول من لغة عبارة إلى لغة إشارة وترميز لا يتاح فكها إلا لمن يملك شفرتها، وهم خاصة الصوفية طبعا. ومن أمثلة الرمز والإشارة في القصيدة الصوفية هو ما نقف عليه في

كتابات الصوفي الكبير؛(محي الدين بن عـربي)؛ الذي كتب ديوانا شعريا سماه: (ترجمان الأشواق) ؛وهو ديوان يحوي، كله، قصائد شعرية صاغ ظاهرها بلغة غزلية رقيقة ونسيب جميل تتعشقه النفس، ويرتاح له القلب، فاق به فطاحلة شعراء الغزل والنسيب، إلى درجة أن القارئ الذي لا يمتلك خلفية صوفية أو له دراية بتلك الرموز والمفاتيح الصوفية لا يستطيع أن يميز بينها، وبين الغزل العادي الذي تكون دلالات ألفاظه على قدر معانيها الظاهرة، أما باطنها فتحمل دلالات أخرى، فهي تتناول تلك العلائق الربانية بين الصوفي وربه، والمعانات العاطفية للصوفي الذي شغله الحب الإلهي، والذي يعاني من خواطر الاشتياق إلى ربه، وإلى تلك الواردات الإلهية، والتنزلات الربانية والأسرار الروحانية، التي تخالج قلوب الصوفيين .

هذا التحول الدلالي في قصائده جعل الكثير من الفقهاء الذين لا يملكون شيفرات الرموز والإشارات الصوفية لا يفهمون سوى الظاهر من تلك القصائد، ولا يدركون بواطنها، وهو ما جعلهم ينكرون عليه ذلك باعتبار أن الغزل لا يليق بمن هو رباني مثله، وهو ما اضطره إلى شرح ذلك الديوان في كتاب آخر سماه: (ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق) يفسر فيه ما نظمه من قصائد الديوان التي لم يتبين العديد ممن عاصروه رموزها وإشاراتها.

ويشرح لنا ابن عربي منهجه الرمزي الإشاري التأويلي ـ وهو مذهب كل المتصوفة في خطاباتهم ـ في قصائده بهذه الأبيات التي يفهمنا من خلالها أن كل المفردات والعبارات اللغوية التي يصوغ بها قصائده، ما هي إلا ظاهرا باطنه هو تلك الواردات الإلهية والفيوض الربانية التي لا تترجمها لغة العبارة، لضخامة حمولتها المعرفية . فيقول :

كلـــما أذكر مـن طلـل * أو ربوع أو مغـان كلمـا
وكذا إن قلت هي أو قـلت يا * وألا إن جاء فيه أو أمــا
وكذا إن قلت هي أو قلت هو * أو همـوا أوهن جمعا أو هما
وكذا إن قلـت قد أنجد لي * قدر في شعــرنا أو أتهما
و كذا السحب إذا قلت بكت * أنه الحـاجر أو ورق الحما
أو بدور في خــدور أفلـت * أو شموس أو نبات أنجما
أو طــريق أو عقيـق أو نقا * أو جبال أو تلال أو رمـا
أو خليـل أو رحيــل أو ربى * أو رياض أو غيـاض أو حما
أو نساء كــاعبات نهــد * طالعات كشمـوس أو دما

كلما أذكره ممّا جـــرى * ذكره أو مثله أن تفهمَـا
منه أسرارٌ وأنوارٌ جلـــت * أو علَت جاء بها رب السمَا
لفؤادي أو فؤاد مَن لـــه * مثل مَالي من شرُوط العلمَا
صفة قدسيّة علويّـــة * أعلمت أن لصدقي قدمَـا
فاصرف الخَاطر عن ظاهـرها * واطلب الباطن حتى تعلما[11]

والحقيقة، أن كلا من آلية التأويل، وآلية الرمز والإشارة التي لجأ إليهما المتصوفة في خطاباتهم كان لهما بالغ الأثر في التحولات الدلالية التي طرأت على القصيدة الصوفية .

مظاهر التحولات في القصيدة العربية الصوفية

لقد كان التصوف الإسلامي من التيارات الفكرية الإسلامية، التي استطاعت أن تغزو الأجناس الأدبية كلها وتفرض عليها الكثير من التحولات وتزرع العديد من التغيير في مكونات النصوص الأدبية النثرية منها أو الشعرية. و يبدو أن التحولات الجلية والكثيرة كانت على مستوى الشعر، وذلك طبعا لم يكن اعتباطا ولا مصادفة، وإنما كان نتاجا لطبيعة التصوف وخصوصياته من جهة، ولطبيعة الشعر وخصوصياته، هو كذلك من جهة أخرى .

فلقد كان للشعر العربي استعدادا كبيرا للتماهي مع التصوف، حيث وجد الشعر في التصوف ذلك الفكر العميق الذي يؤمن له الجذب والخصوصية، في حين وجد التصوف في الشعر ذلك الوعاء الذي يتسع للغته غير العادية التي، بدون أدنى شك، تعجز عن استيعابها في الكثير من الأحيان أوعية الأجناس الأخرى .

هذا التلاحم بين هذا التيار الخاص(التصوف)، وهذا الجنس الخاص (الشعر) أنتج لنا ثمرة خاصة تمثلت في :(القصيدة الصوفية)، والتي كانت بمثابة تحول متميز للقصيدة العربية. هذا التحول الذي كان تحولا يكاد يكون جذريا يبرز في جميع مفاصل القصيدة، فقد كان تحولا في الأغراض، وتحولا في الألفاظ، وتحولا في المعاني، وتحولا في الدلالات ... الخ .

فمن مظاهر التحولات التي أحدثها التصوف في القصيدة على مستوى الأغراض، هو تحويل غرض الغزل الذي كان جزاء رئيسا من أجزاء القصيدة العربية القديمة (الجاهلية)، وكان له مجاله في الشعر العربي باعتباره كان موجها

إلى المحبوب البشري، وكان" يعبر عن الميل الفطري للمرأة ويتحدث الشاعر عنه بشكل حسي في الغالب ومعنوي في بعض الأحيان"[12] ويبين من خلاله ولعه وحبه واشتياقه لمحبوبه، إلى وعاء روحاني رباني تسكب فيه كل المشاعر الصافية لحب من نوع خاص هو الحب الإلهي الصوفي الذي به بدلت دلالات القصيدة الغزلية إلى قصيدة من نوع خاص تحول موضوعها الذي كان بشريا، إلى موضوع الهي، وبدل معنى الحب البشري الحسي فيها إلى حب الهي روحاني، وأصبحت لألفاظها الغزلية دلالات ومعان أخرى تكسبها بصمتها الخاصة، وهو ما يمكننا ان نقف عليه في هذا الأنموذج لسلطان العاشقين، الصوفي ابن الفارض في هذه الأبيات التي يقول فيها :

زدني بفرط الحب فيك تحيرا * وارحم حشى بلظى هواك تسعرا
وإذا سألتك أن أراك حقيقة * فاسمح ولا تجعل جوابي : لن ترى
يا قلب أنت وعدتني في حبهم * صبرا فحاذر أن تضيق وتضجرا
إن الغرام هو الحياة فمت به * صبا فحقك أن تموت وتعذرا
قل للذين تقدموا قبلي ومن * بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى
عني خذوا وبي اقتدوا ولي اسمعوا * وتحدثوا بصبابتي بين الورى
ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا * سر أرق من النسيم إذا سرى
وأباح طرفي نظرة أملتها * فغدوت معروفا وكنت منكرا
فدهشت بين جماله وجلاله * وغدا لسان الحال عني مخبرا
فأدر لحاظك في محاسن وجهه * تلقى جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن يكمل صورة * وراه كان مهللا ومكبرا[13]

فمن الواضح من هذه الأبيات أن التحولات الدلالية التي طرأت على هذه الأبيات الشعرية هي تحولات عميقة جدا حيث مست المفردة، والمعنى (الدال والمدلول) بحيث تحولت رابطة الدلالة فيها تحولا تاما، فلم يعد الدال دالا على مدلوله الذي وضع له في الأصل ، ومست كذلك الأحاسيس والمشاعر من حيث طبيعتها وتوجهاتها، فقد حولتها من مشاعر وعواطف اشتهاء إلى عواطف ومشاعر إجلال وإكبار، ومن توجهها إلى بشر، إلى توجهها إلى رب البشر. فهي ـ باختصار شديد ـ قد مست كل مفصل من مفاصل القصيدة.

والأمر نفسه يتعلق بغرض آخر من الأغراض الشعرية العربية وهو غرض (الشعر الخمري) أو الخمريات، الذي كانت بداياته الجينية في العصر

الجاهلي، حيث كانت المقدمة الخمرية بديلا للمقدمة الطللية في بعض المعلقات، مثل معلقة عمر بن كلثوم الذي لقول في مطلعها :

ألا هُبي بصحنك فاصبحينا * ولاُ تبقي خمور الأندرينا
مشعشعةً كأن الجُـص فيها * إذا ما الماءُ خالطها سخينا
تجورُ بذي اللُبانة عن هواه * إذا ما ذاقـــــــــها حتى يلينا
ترى اللحز الشحيح إذا أُمرت * عليه لمـــــــــاله فيها مُهينا
صببت الكأس عنا أم عمرو * وكان الكأسُ مجراها اليـــمينا[14]

ثم أصبح الشعر الخمري أو الخمريات يمثل تحولا في الأغراض العربية فرضته طبيعة الحياة الاجتماعية والثقافية في العصر العباسي، فأصبح غرضا شعريا مستحدثا مستقلا عن الأغراض الشعرية الأخرى، يدافع عنه أنصاره ويفرضونه باعتباره غرضا راقيا ويقدمونه كبديل للوقوف على الأطلال الذي يمثل، من وجهة نظرهم، التخلف والبداوة، في حين يمثل الغرض الحديث أي: (الخمريات) مواكبة التطور والحداثة والحضارة التي تليق بالعصر العباسي. ومن أنصار هذه النزعة، بل نصيرها الأول ومنظرها؛ الشاعر أبو نواس الذي يقول في إحدى قصائده داعيا لتلك الفكرة:

عـاج الشقي عـلى رسم يسائله * وعـجت اسـأل عن خمارة البلدِ
يـبكي على طلل الماضين من أسدٍ * لا درّ درك قـل لـي من بنو أسد
ومـن تـميم ومـن قيسٌ ولفّهما ؟ * لـيس الاعـاريب عند الله من احد
لا جفّ دمع الذي يبكي على حجرٍ * ولا صـفا قلـب من يصبو إلى وتد
كم بَيْنَ مـــن يشْتَري خمراً يلَذّ بها * وبـين بـاكٍ عـلى نـؤيٍ ومنتضد
دع ذا عـدمتك واشـربها مـعتقةً * صفراء تفرق بين الروح والجسد [15]

و يقول أبو نواس في موضع آخر متغنيا بالخمرة متلذذا بسكرتها:

لا تَبْكِ بَعْدَ تَفَرّقِ الخلـــــطاءِ * وَاكسِرْ بمائِكَ سَوْرَةَ الصهبَاءِ
فإذا رَأَيْتَ خضُـــوعَها لمزاجِها * فَمُـرْنَ يدَيْك بعفّةٍ وحـياءِ
وَمُدامةٍ، سجَدَ الملوكُ لذكرِها * جَلّتْ عَنِ التّصريحِ بالأسْماءِ
شَمطاءُ، تَذكرُ آدَماً مـع شيثِهِ * وتُخبّرُ الأخبارَ عَنْ حَـــــوّاءِ
صَاغَ المِزاجُ لها مِثالَ زَبَـــرْجَدٍ * مُتَأَلّقٍ ببـدائعِ الأَضْـــــواءِ

فالخمر فينا كاليجادي حُـمرَةً * وَالكأسُ مِنْ ياقُـوتَةٍ بَيضَاءِ
والكوبُ يضحكُ كالغزالِ مسبّحا * عندَ الرّكوعُ بلَثْغَةِ الفَأْفَـــاءِ
يسعى بها من وُلْدِ يافِثَ أحْوَرٌ * كقضيبِ بانٍ فوْقَ دِعصِ نَقاءِ
وَفتىً كأطوَعِ مَن رَأيتَ إذا انتَشَى* غنّى بِحُسْنٍ لَبَاقَةٍ وحَـياءِ [16]

هذا الغرض، أيضا، الذي أوردنا بعض نماذجه قد تم تحوله تحولا كليا في القصيدة الصوفية فبعد أن كان غرضا لتمجيد الخمرة الحسية والسكر المادي، أصبح غرضا لتمجيد الفناء في ملكوت الله، والسكر بذكر المولى عز وجل، ومن مظاهر هذا التحول هي تلك القصائد الخمرية الصوفية التي أبدعها المتصوفون الذين كتبوا في هذا الغرض؛ كابن الفارض، وعفيف الدين التلمساني، ومنها على سبيل المثال، هذه الأبيات لعفيف الدين التلمساني، التي يقول فيها :

لاَ يَقْدِرُ الحِبُّ أنْ يُخْفِي مَحَاسِنَهُ * وَإنّمَا فِي سَنَاهُ الْحُجْبُ تَحْتَجِبُ
أُعَاهِدُ الرّاحَ أَنّي لاَ أُفَارِقُـــــهَا * مِنْ أَجْلِ أَنّ الثّنَايَا شِبْهُهَا الحَبَبُ
وَأَرْقُبُ البَرْقَ لاَسُقْيَاهُ مِــنْ أَرَبَى * لَكِنّهُ مِثْلُ خَـدّيْهِ لَهُ لَهَـبُ
يَا سَالِماً فِي الهَوَى مِـــمَا أُكَابِدُهُ * رِفْقاً بِأَحْشَاءِ صَبّ شَفَّهَا الوَصَبُ
فَالأَجْرُ يَا أَمَلِي إنْ كُنْتَ تَكْـسِبُهُ * مِنْ كُلّ ذِي كَبِدٍ حَرّاءَ تَكْتَسِبُ
يَا بَدرَ تَمٍّ مُحَـاقِي فِي زِيَادَتِهِ * ما أَنْ تَنْجَلِي عَنْ أُفْقِكَ السُّحُبُ
صَحَا السُّكَارَى وَسُكْرِي فِيكَ دَامَ وَمَا * لِلسّكْرِ من سَبَبٌ يُرْوَى ولاَ نَسَبُ
قَدْ أَيّسَ الصّبْرَ وَالسّلْوَانَ أَيْسَرُهُ * وَعَاقَبَ الصّبّ عَنْ آمَالِهِ الوَصَبُ
وَكُلّمَا لاَحَ يَا دَمْعِي وَمِيضُ سَنىً * تَهْمِي وَإنْ هَبّ يَا قَلْبِي صَباً تَجِبُ[17]

إن من يلاحظ هذه القصيدة الصوفية لا يمكنه،إن لم تكن له خلفية صوفية، من التمييز بينها وبين الخمريات لأبي نواس، أو لغيره من شعراء الخمرة، كون القصيدة قد حافظت على مفردات القصيدة الخمرية النواسية ـ إن صح التعبير ـ ولكن بالرغم من ذلك فقد قامت بتحول جذري في دلالة الألفاظ والمعاني والمشاعر والأبعاد. فليس مدلول الخمر في القصيدة الخمرية النواسية هو المدلول ذاته في القصيدة الصوفية، ولا مدلول السكر في القصيدة النواسية، هو نفسه في القصيدة الصوفية، ولا مدلول الصحو هو نفسه، ولا مدلول الشرب هو نفسه ...الخ، فالمدلولات المتعلقة بالقصيدة الخمرية لشعراء

الخمرة الحسية هي مرتبطة بالخمرة المادية؛ أما مدلولات القصيدة الخمرية الصوفية فمدلولاتها مستوحاة من المنظومة المصطلحية الخاصة باللغة الصوفية الشديدة الخصوصية، فالسكر في المفهوم الصوفي هو:" حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبة بين أحكام الشهود والعلم، إذ الشهود يحكم بالفناء والعلم يحكم بالوجود"[18]، أما الصحو فهو :صفو الشهود عن البقية... والصحو مخبر بالخلو عن الشوق بلذة الوصول وفناء البغية" [19]

ومن خلال هذه النماذج التي أوردناها والتي تبرز تمظهر التحولات الدلالية في أشعار المتصوفة، وفي القصيدة الصوفية، يظهر لنا جليا ذلك التحول الكبير الذي جاء تابعا لظهور القصيدة الصوفية.

الخـــاتمة :

إن أهم ما يمكننا أن نخلص إليه هو أن الأدب بكل أجناسه هو واجهة الفكر، وأن كل التحولات الفكرية في المجتمعات الإنسانية لابد أن تتبعها وتواكبها تحولات أدبية، لا لشئ إلا للارتباط العضوي والموضوعي الكائن بينهما (أي: الفكر والأدب) .

والتحول في دلالات الألفاظ والمعاني والأغراض الذي طرأ على القصيدة العربية الصوفية في كل مفاصلها وتفصيلاتها، والذي كان من ورائه الفكر الصوفي الإسلامي، لهو خير دليل على ما أشرنا إليه، باعتبار أن وجود تيار التصوف الإسلامي الذي هو تيار فكري، والذي يعتبر نتاج لتحولات إنسانية مختلفة، هو ما انعكس على القصيدة العربية باعتبارها جنسا أدبيا محدثا فيها تحولات تتماشى وطبيعته.

وعلى ذلك فالتحولات التي طرأت على جنس القصيدة العربية الصوفية هي تحولات منطقية إذا ما سلمنا بما اشرنا إليه سابقا في مسألة المواكبة، أي: مواكبة الفكر للأدب .

<u>الهـــوامش</u>

1- أنظر، محمد عقيل بن علي المهدلي، مدخل إلى التصوف الإسلامي (ط 2، دار الحديث، القاهرة، مصر العربية) , ص 5

* - هنالك اختلاف بين الباحثين في مسألة تحديد مصادر التصوف الإسلامي يتمثل في ثلاثة آراء ؛ فالرأي الأول الذي أوردناه، وهو الأرجح، فهو القائل بأن التصوف الإسلامي قد

نشأ من تعاليم الدين الإسلامي، أما الثاني فيرى أن ليس هناك تصوف في الإسلام أصلا، وكل ما يطلق عليه هذا الاسم مستورد من خارج الإسلام، والثالث يقول بوجود نوعين من التصوف؛ نوع إسلامي ونوع دخيل مستورد من خارج الإسلام.

2 - راجع ؛ أرثور سعدييف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف (ط3،المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر2001)، ص275

3- انظر : محمد عقيل بن علي المهدلي، مرجع سابق، ص 49-61

4- محمد عقيل بن علي المهدلي، المرجع نفسه، ص 49

5 - حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية، ص 104

6- شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي (ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005)، ص 259

7- القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق : الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود ابن الشريف، (ج 2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، جمهورية مصر العربية)، ص 323

8- قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية في جمعية المشايخ الخيرية الإسلامية، التشرف بذكر أهل التصوف، (ط 1، دار المشاريع للطباعة والنشرو التوزيع، بيروت، لبنان 2002)، ص13، 14

9 - راجع ؛ بكادي محمد، أثر الفكر الديني في روايات باولو كويلو ،(ط1، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2010)، ص 54

10 - محي الدين بن عربي، المختار من رسائل ابن عربي، (ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2005)، ص 13

11 - انظر، محي الدين بن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق (ط 1، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 2000)، ص 9-11

12- عبد العزيز بن عياد الثبيتي ،مقدمة القصيدة عند شعراء مدرسة الإحياء، (رسالة ماجستير)، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2010، ص 38

13- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، (ط2، دار المعارف، القاهرة، جمهورية مصر العربية) ص 13

14- المعلقات السبع ؛ برواية ابي بكر محمد بن القاسم الأنباري، اعداد ومراجعة عبد العزيز محمد جمعة (ط 1، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2002) ،ص 73

15- ديوان ابي نواس (المجلد الأول، ط1، 2004)، ص 133

16 - سعاد يوسف محمد الحجاجرة ،خمريات ابي نواس ومسلم بن الوليد دراسة اسلوبية (رسالة ماجستير)، جامعة الخليل، 2012/2011، ص 43

17 - ديوان عفيف الدين التلمساني، دراسة وتحقيق : يوسف زيدان (ج1، ط2، دار الشروق، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2008) ص 95-96

18- معجم اصطلاحات الصوفية، تصنيف عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق وتقديم وتعليق، الدكتور عبد العال شاهين (ط1، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع ،القهرة، جمهورية مصر العربية، 1992)، ص 355

19- المرجع نفسه، ص 35

قائمة المصادر والمراجع:

1 - أرثور سعدبيف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية الكلام والمشائية والتصوف (ط3،المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر2001)

2 - المعلقات السبع ؛ برواية ابي بكر محمد بن القاسم الأنباري، إعداد ومراجعة عبد العزيز محمد جمعة (ط 1، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2002)

3 - بكادي محمد، أثر الفكر الديني في روايات باولو كويلو ،(ط1، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2010)

4- حامد طاهر، مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية

5 - ديوان أبي نواس (المجلد الأول، ط1، 2004)

6- ديوان عفيف الدين التلمساني، دراسة وتحقيق : يوسف زيدان (ج1، ط2، دار الشروق، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 2008)

7- سعاد يوسف محمد الحجاجرة ،خمريات ابي نواس ومسلم بن الوليد دراسة اسلوبية (رسالة ماجستير)، جامعة الخليل، 2012/2011

8- شهاب الدين السهروردي، عوارف المعارف، ضبطه وصححه محمد عبد العزيز الخالدي (ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005)

9- عبد العزيز بن عياد الثبيتي ،مقدمة القصيدة عند شعراء مدرسة الإحياء، (رسالة ماجستير)، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2010

10- عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق : الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود ابن الشريف، (ج 2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، جمهورية مصر العربية)

11- قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية في جمعية المشايخ الخيرية الإسلامية، التشرف بذكر أهل التصوف، (ط 1، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 2002)

12- محمد عقيل بن علي المهدلي، مدخل إلى التصوف الإسلامي (ط 2، دار الحديث، القاهرة، مصر العربية)

13- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي ،(ط2، دار المعارف، القاهرة، جمهورية مصر العربية)

14- محي الدين بن عربي، المختار من رسائل ابن عربي، (ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2005)

15- محي الدين بن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق (ط 1، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 2000)
16- معجم اصطلاحات الصوفية، تصنيف عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق وتقديم وتعليق، الدكتور عبد العال شاهين (ط1، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع ،القهرة، جمهورية مصر العربية، 1992)