وقائع المؤتمر العلمي البحثي الدوري الثامن للباحثين من حملة الشهادات العليا
شعبة البحوث والدراسات التربوية/ قسم الاعداد والتدريب وبالتعاون مع مركز البحوث والدراسات التربوية / وزارة التربية وجامعة بغداد / كلية التربية ابن رشد والجامعة المستنصرية – كلية التربية الاساسية والمنعقد تحت شعار
((الاستدامة ودورها في تنمية القطاع التربوي))
للمدة 12/2/2025

شعراء التصوف ومرجعية الثقافة القرآنية

م. د. صلاح راهي إبراهيم
المديرية العامة لتربية بغداد الرصافة الثانية/ قسم المدائن
م/ صدى العراق للبنين
رقم الهاتف/ 07708304433
slahalhydry70@gmail.com

مستخلص البحث:
يقوم هذا البحث على دراسة وبيان ما اكتنزه النص الصوفيّ الأدبيّ من تنوع ثقافيّ يكشف عن مستوى تفكير منشئه سواء كان ظاهرًا الدلالة أم إيحاءً أو بالرمز والإشارة، إذ يقع في مقدمة تناص الشعراء تلك الاصطلاحات والعبارات التي وردت في النص القرآني بوصفها ظاهرة لا تغفلها العين في محاولة منهم للتعبير عن عميق خطابهم المُعبِّر عن تجربة روحية عاشوها تقوم على الذوق والوجدان والغيبة والشهود في إدراكهم الحقيقة، لها لغة تجافي في حقيقتها لغة عامة الناس كونها مليئة بالإشارة والرمز، بوصف نصهم مكتنز بالاصطلاحات، وبهذا وجهت الدراسات النقدية الحديثة الضوء على النص الشعري لإدراك كثير من مصطلحاته المتنوعة وعباراته الخاصة؛ لإخراجه من الانغلاق إلى قراءة أكثر انفتاحًا ضمن عوالم جديدة؛ ليكون متفاعلًا والنصوص الأخرى، فهو ليس وليد اللحظة إذ سبقته تجارب نصية، ثم اندمجت في تجربة فنية خاصة وهو ما تؤكده تساؤلات الباحث في مرجعية التناص لثقافة الشعراء- وبخاصة القرآنية منها- التي استقوا منها ثقافتهم لإبراز هوية النص. وتألف البحث من محورين: نظري توقف عند بيان مرجعية ثقافة المتصوفة القرآنية بشكلها التناصي التي استقيت منها أفكارهم ومصطلحاتهم وعباراتهم لترفد تجربتهم، وبيان تعريف القرآنية وأشكالها، ومحور تطبيقي مثّل أصل الدراسة فيه استجلاء التناص القرآني بأشكاله المتنوعة في شعر المتصوفة ومنه(المباشر، وغير مباشر، والإحالي بالإشارة)، وجاء منهج الدراسة وفقًا لمنهج نقدي تطبيقي تحليلي لتفسير الأبيات ووصفها بغية معرفة المقاصد وتوازي النصوص.

الكلمات المفتاحية: المرجعيات الثقافية، القرآنية، التصوف، التناص

المقدمة :

الحمدُ للهِ ربِّ الأرباب، مسبب الأسباب، الذي أنزل الكتاب، وأفضل الصلاة والسلام على الصادق الأمين المصطفى محمد، وعلى آله الميامين، وصحبه الأبرار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد..يسعى البحث لمعرفة حدود اشتغال مرجعيات الثقافة القرآنية، وبيان مواطن حضورها في نصوص شعرية للمتصوفة صوّروا فيها باللفظ أو التركيب أحوالهم ومواجيدهم استندوا فيها لبناء النّص الذي لم يكن بمكان الانفلات من سطوة العمليات الذهنية بين جماعة من النّاس ربطتهم عادات وتقاليد أسهمتْ تكوين وعي للفرد والمجتمع، إذ شكلتْ خزينًا استوعبته الأذهان اشتركت بين الناس في حدود المكان عبر اللا حدود من الزمن. إنَّ معظم المرجعيات القرآنية في حضورها النص شكلتْ بمجموعها خلفية معرفية وعقائدية وفكرية وثقافية متنوعة انطوت في ثنايا خطاب المتصوفة الشعريّ والنثري، وإنَّ هذه الخلفيات كشفتْ عن أيديولوجيات الشعراء في نصهم فأظهرتْ صورًا بألفاظ معبرة عن وجدانهم وتقلبات أحوالهم في تجربتهم الروحيّة، فهي ليست حشوًا في نصهم، بل أن لحضورها أهمية بعثت معها جوانبًا نفسية وشعورية منحتْ شعرهم خطابًا آسرًا يثير معه المتلقين بكثرة دلالات ورموز حملتْ هكذا نص شهد له النقاد ببراعة صاحبه. وتبنى الباحث في دراسته هذه عرض

مجموعة من الصور اختزنتها ذاكرة الشاعر فانعكس أثرها بألفاظ أصطلح عليها الصوفيّة كانت مفرد أم مركبة، واتخذنا من المنهج الوصفي لتحليل الأبيات الشعرية المختارة بغية الوصول لبيان مرجعياتهم الثقافيّة، وفي ضوء ذلك جئنا بمدخل نظريّ لبيان أهمية حضور المرجع كثقافة كوّنها تجربة لها لغة تميزت بالغموض مما تطلب جهدًا كبيرًا من قبل المتلقي؛ ليعرف أسرار تجربتهم وعلاقة تلك الالفاظ وحضورها على الرغم من تقلباتهم بين المقامات والأحوال في تجربتهم، ثم تناولنا البحث بعد تقسيمه على محورين أساسيين في حضورها النّصي لثقافة الشاعر مستشهدين بإبراز النصوص وتاركين للقارئ الاستزادة من النصوص الأخرى لاطلاعه على أهمية ذلك في تجربتهم وعلاقة ذلك النص الغائب بإبداع الشاعر في نصه، وجاءت الدراسة بخاتمة لعرض أهم نتائج البحث التي توصلنا إليها، وقائمة بهوامش ومصادر البحث التي اعانتني لإنجاز الدراسة، والحمد لله رب العالمين أولًا وآخرًا.

المحور الأول: التناص القرآنيّ في النص الصوفيّ:

مدخل نظريّ:

شهد النص الصوفيّ اصطلاحات ومفردات بألفاظ عدة وتراكيب مختلفة اتَّسمت بعمقها الدلالي؛ لتنقل تجربتهم المُعبرة عن وجدهم ومشاهداتهم بمعانٍ قد صبت ضمن قوالب شعرية تقوم على ألفاظ قد تواضع عليها معظمهم لإخفاء أسرار طريقتهم عن العامة، وهو ما يفسر كثرة ما أُلف فيها من معاجم لتفسير شرح وبيان معاني الألفاظ المعبرة عن عروجهم الروحيّ في بلوغ مقامات تقلبهم في الأحوال.

إنَّ لمفهوم التناص في مرجعية الشاعر ثقافة تدعو لانفتاح النصّ وتعويل النصّ اللاحق على ما سبقه على نحو من الاستشهاد أو الاقتباس أو التداخل النصي الذي أسهم في إنتاج نصٍّ جديد وخلقه، على نحو التأكيد لفاعلية النصّ السابق في النصّ اللاحق، في مستوياته الفكريّة والفنيّة منها والجماليّة .

وقد اتسعت دائرة هذه النظرية وتعقدت أكثر بعد دعوة علماء الأدب واللغة إلى مقولة التداخل وإفادة الحقول المعرفيّة بعضها من بعض في التأسيس والتحليل.

إنَّ التناص مفهوم نقديّ ظهر عند العرب وبلاغيهم واتخذ مداه عند الغرب حديثًا حتى نسب إليهم ويراد به تقاطع النصوص وإقامة الحوار بينها، ووسيلة لإثراء النص بانفتاحه على نصوص أخرى، فقد جاءت به (جوليا كرستيفيا) في ستينيات القرن المنصرم في معظم كتبها، وتبعها كثيرون بأنه: ((إحدى مميزات النص الأساسية التي تحيل نصوص سابقة عليها أو معاصرة لها))[1] فالنص يتسرب إلى داخل نص آخر، لتجسيد مدلولات سواء وعى الكاتب بذلك أم لم يع ذلك، وظاهرة التناص بدت واضحة كُلّ الوضوح في المعجم الشعري للشعراء الصوفيين على تنوع مشاربهم.

ومن أجل ثراء النصّ الذي أُنتَج بعدة علامات لها مرجعية متنوعة توحي بدلالات مفهومة عند المُتلقي تُسْهم في تقريب النصّ المُنتَج من أفق انتظار القارئ الحاذق، إذ اعتمد شعراء التصوف طُرُقًا ليرسموا ملامح نصهم الشعريّ، تبعًا لأساليب التشكيل البنائيّ. إنَّ معظم علماء العربيّة والنقاد ممن أكدوا على ضرورة التثقيف بالتاريخ؛ لما يحمله من أدبيّات وغيرها، وذلك بأن ينظر إليه باحترام وإجلال في خضم تشكلات النص لآليات لها تراث مختلف منه دينيّ، أدبي، وتاريخي، لتشكّل خارطة النصّ الصوفيّ عبر تحولات متكررة عبر النصوص؛ لتنتج معاني جديدة يتقبلها الكل؛ إذ برزت (القرآنية) محور البحث عند الشعراء المتصوفة؛ لرسم خارطة نصّهم بوصفها علامة تُميز النصّ، كآلية إبداعيّة يتوسل بها الشاعر؛ ليبني بها علاقات النصّ المختلفة، ولتشكّل بنية إبداعيّة/ قدّسية لما تتسع بها من روح الإيمان، أو روح الاعتقاد، تلك التي تُشْبع النصّ بمدلولات نفسيّة وعاطفيّة رمزية، فضلًا عن المعاني ذات القيم الدلاليّة الموحية.

ويعدُّ التناص بمختلف أشكاله أحدى الوسائل الفنية التي لجأ لتوظيفها الشاعر؛ لبعث تراثه الحضاريّ من جديد، وإغناء نصه الأدبيّ بإشارات معرفيّة موحيّة يتلقاها القارئ، وبهذا فإنَّ القراءة التحليلية هي التي تنتج تلاقحًا بين النصوص وترفع من مستواها الفنيّ وتبرز جمالياته بمختلف مستوياتها. يتبنى معظم الشعراء رؤية تصاغ على أساس إبداعيّ إذ لا ينظرون إلى نص القرآن الكريم المتمثل بألفاظ وتراكيب على الرغم من قدسيته بلا محدودية الأخذ منه، إلا أنهم يتعاملون معه بوصفه نص أدبيّ يمكن الأخذ منه بصور التناص المختلف بآلياته؛ لإحداث نسق شعريّ يتماهى وقصديتهم.[2] إنَّ تنوع روافد مصطلحات عدة عند الصوفيّة، مثلت منبعًا ثرًا يلجؤون إليه خدمة لنصهم وبيان مقاصدهم؛ لما تحمله تلك المصطلحات والمفردات من معانٍ ودلالات فكرية وعقائدية، إذ يبدو أنَّ مجيئها في النّص له أمران في غاية الأهمية؛ أحدهما: إنَّها تزود النّص بشيء من الإبداع وروح إيمانيّة وإنْ شابها في كثير من الأحيان غموضًا متعمدًا، والآخر: إنَّها تمنحه رصانة المعنى والمبنى المتلازمة في نصهم لما تحمله من الإيحاء والرمزيّة العالية.

لقد عبرت أشعار المتصوفة عن المقامات والمجاهدات وأحوالهم النفسيّة وما تبعها من شعورهم بالوجد والأذواق في المحبّة والعشق الإلهيّ، فكان لكثرة مصطلحاتهم ومفرداتهم ظاهرة تثير في القارئ الحيرة والتساؤل بوصفها علامة، ويبدو أنَّ من أوائل من تكلم عنها وألّف فيها أبو نصر السراج(الطوسي) تـ(378هـ) وذلك عند شرحه للألفاظ الجارية في كلام وأشعار الصوفيّة، وقد ضمنها المصطلح بتنوع أشكاله المفردة والمركبة، إذ يُعدُّ أحد أهم من دونها في القرن الرابع الهجريّ.[3] وتلتها تصانيف معجميّة لها أهمية في تطور مفهوم المصطلح رصدت الحركة الصوفيّة في الإسلام[4]، وهذا المبحث يقترب من المصطلح واللفظ القرآني كونّه مرجع ثقافيّ ثرّ ومتنوع في روافده ارتبطت دلالته بالنّص وما حوله، فتجلى مظهره في شعرهم وبان أثره الفنيّ والجماليّ، الذي انتجته هذه المرجعيات لمصطلحات عدة فكانت شديدة الالتصاق بنصهم.

وإنَّ من أبرز سمات شعر الصوفيّة ما نجده من ألفاظ اصطلاحيّة ومفردات تواطئوا عليها، ثم جرت على الألسن لستر علومهم أو لتوضيح بعض من تجربتهم لمريدهم.

لقد تلمست في أثناء البحث في قصائد المتصوفة أثر القرآن الكريم والحديث الشريف معنى ومبنى دلالي، وهذا يدلُّ على سعة الثقافة القرآنيّة عندهم وقربهم إليه في تهجدهم، فأدركوا أهمية ذلك للارتقاء بشعرهم إذ ((يعدُّ القرآن من أهم المصادر التي يستقي منها الشاعر المسلم معانيه، وتراكيبه، فهو المعين الذي لا ينضب فصاحةً وبلاغةً وبيانًا، يلجأ إليه المبدعون للرقي بإبداعاتهم شكلًا ومضمونًا))[5]، فقد تآلفت عدة ألفاظ ومعاني عقلية التي لم تستوعبها لغة العامة أغلب تجربة المتصوفة فاصطبغ شعرهم بالرمز والإيحاء فهي مختلفة من صوفيّ لآخر، فكانت تمثل أعذب منهلٍ لألفاظهم بالقرآن الكريم فضلًا عن السنّة النبويّة الشريفة إذ أخذوا منها ألفاظ ومعانٍ عدة منها: الذكر، والوحي، والاستقامة، والاصطفاء، والإخلاص، والعروج والتوبة، والصوم والسجود، والعبادة، والرضا، والتوكل، واليقين، والنور، والحق، والجمال والتأدب، والزهد، والنقاء، والرجاء، والخوف، والاتحاد والتجلي والبسط وغيرها، فضلًا عن أخذهم تراكيب مفردة أو جمل من آيات الكتاب العزيز.

المحور الثاني: تجليات التناص القرآنيّ في شعر المتصوفة بين النظرية والتطبيق:

أ- القرآنيّة:

إنَّ لاتساع َدائرة مُتغير الألفاظ في الاصطلاح جاء دعوة من علماء اللغة والأدب؛ ليجعل التناص مع القرآن الكريم فريدًا، بوصفه يعرض لنا كشفًا نسقيًا مرجعيته متأتية من قدّسية كتاب الله تعالى فأبهرت الألباب والأفئدة منذ نزول الوحي به إلى يومنا هذا، فنهل منه الشعراء مادتهم الإنتاجيّة والإبداعيّة. لقد تداخل النصّ القرآني في نص المبدعين، فلا شكَّ أنَّ مرجعيّته تُعِين القارئ في فهم ما وراء النصّ، فعلى الرغم من تداخل المصطلحات ومفردات وجمل في منظومة النقد العربيّ؛ إذ ظهر في النقد الحديث مصطلحا(أثر القرآن) و(التناص القرآنيّ) فشغلت مساحة كبيرة من خطاب النقد العربيّ المعاصر، فقد أسهم أحد الباحثين أنْ جعل من هذين المصطلحين خصوصية التفرد به دون إضافة سابقة له، فأبدله بمصطلح (القرآنيّة)[6] وهي:((آلية من الآليات التي يتوسل بها المُبدع في تشكيل نصوصه الإبداعيّة من جهتي الرؤى والأنساق (بنيةً وإيقاعًا) بحسب سياق القرآن الكريم))[7].

إنَّ الشاعر ليوظف النصوص الدينيّة منها ألفاظًا وأخرى تراكيب قرآنيّة في نصوص شعره، إذ تعدُّ من بين الاستعمالات غير الأدبيّة؛ إذ يُمكِن عدها((من أنجح الوسائل وذلك لخاصية جوهريّة في هذه النصوص تلتقي مع طبيعة الشعر نفسه... إنّها ما يترع الذهن البشريّ لحفظه ومداومة تذكره، فلا تكاد ذاكرة الإنسان في كل عصر تحرص على الإمساك بنصّ إلّا إذا كان دينيًا أو شعريًا))[8].

وهذا كله مما يرتقي بالنصّ، فالقرآنيّة كونها علامة مرجعيّة تعدُّ ينبوعًا ثرًّا ينهل منه الشعراء بعامة والصوفية بخاصة لالتصاقهم بالزهد والقرب إلى الله بحسب توجههم العقائدي، وقد توزعت ظاهرة التناص في شعرهم على محاور عدة[9] لكل منها أثره في إنتاج الدلالة فتسبغ على التناص طبيعة داخليّة وأخرى خارجيّة، لها حضورها الذي لا يمكن إغفاله، سواء أكان في تقليد ومحاكاة الهيئة الأسلوبيّة للقرآن الكريم أم في استثمار الأبعاد الدلاليّة للآيات القرآنيّة، وذلك بهيمنة الصياغة القرآنيّة على النصّ. ويجري البحث في تقنيات القرآنيّة في نص شعر الصوفية على سبيل تعاملهم مع آلية القرآنيّة، واندماج النصّ معها؛ لتكون لبنة محركة وفاعلة في بنيات نصّهم ويمكن الاستدلال عليها بالأنماط الآتية:

أ- القرآنيّة المباشرة غير المحورة:

وهو نمط تكون فيه مرجعيّة النصّ سهلة عند المتلقي، وعملية فكّ شفرتها هيّنة عليه، فضلًا عن كون إجراء المقاربة الدلاليّة بين النصّين الجديد (الآخذ) والقديم (المأخوذ) أسهل[10] بوصف الشاعر يعمد للحفاظ على الشكل البنائيّ (الدلاليّ/ التعبيريّ) للنصّ القرآنيّ، لأنَّه في هذا النمط تتم إعادة النقل الحرفيّ(اللفظي) على وفق مقاصد الشاعر؛ ليدخلها فضائه النصّي، في أي مكان يسمح له بإنشاء علاقة في متتالية نصّية شعرًا كان أم نثرًا، مما يسمح له أنْ تشغل معه مساحة مختلفة في النصّ.

إنّ لهذه التقنية في عمق تراثنا ما عرف بـ(الاقتباس) فهي ظاهرة تخرج من دائرة التناص- كما يراها الدكتور (محمد عبد المطلب)- إلى دائرة التنصيص والسبب ((لأنّها في تعاملها مع النصّ القرآنيّ حاولت الحفاظ على الشكل التعبيريّ له))[11] مع أخذ الشاعر بالإحاطة لبعض المتغيرات ليخرج النصّ عن إطاره القرآنيّ، ليصبح صالحًا للصياغة الأدبيّة وخروجه عن محور القداسة.

إنَّ شعراء النزعة الصوفيّة بهذا الحال يستعينوا بما استقر من نصوص مقدّسة تفيض بصياغة عميقة الدلالة ومعنى مبتكر، لِدعم نصّهم لما لها من أهمية كبيرة في دورها الوظيفيّ، لتبلغ بالنصّ الجديد أعلى مستوى قيمي بعد القرآن الكريم والحديث الشريف، فنجد الشاعر منهم يعمد بعبارات قرآنيّة أو جمل تركيبية يطول نسقها أو يقصر، وفي بعض الأحيان تراه يعمد إلى لفظ مفردة أو

مركب، وقد لا يكتفي بهذا التناص كمرجعيّة تُمثّل البنية، بل تراه يعمد لفصل بعضها عن النصّ بأقواس تنصيص أو بالعطف في أحيان أُخرى وهو ما سوف نشير إليه في مضمون البحث.

إنَّ البحث لا يمكن أنْ يلمَ بكُلِّ ما قاله أصحاب النزعة الصوفيّة بهذا النوع من ذكرهم لألفاظ اصطلحوا تسميتها وكانت جُزءًا من الآية، وهي بهذا التوصيف تعدُّ جزءًا من منظومة البلاغة القرآنيّة، ولكن نذكر منهم من برزت عنده بصورة يمكن أنْ تُعد ظاهرة فنيّة وجماليّة، فقد استعمل مثلًا **ابن الفارض**[12] ألفاظًا جرى استخدامها ضمن اصطلاحات الصوفيّة بشكلٍ لافت للنظر فضلًا عمّا ذكره المفسرون، فجاءت ألفاظه التي عمد لذكرها من القرآن الكريم والسنّة، إذ تنوع توظيفها عنده ممّا أغنت نصه ومنها ما تواصل معناها ولفظها بالأصل القرآنيّ، وهي كثيرة أيضًا قد تناوله الباحثون[13]، ومنها: البسط، والبصائر، والبقاء، واللحظ، والجلال، والجمال، والصبر، والطور، والفناء، والقبض، وغيرها. ولكثرة ما ورد من هذا النوع في شعره، فإنَّ مقام البحث لا يتسع إلّا لعرض نماذج منها تمكننا من جعلها بمصاف ما ذكره الشعراء المتصوفة ومنهم جلال الدين الروميّ وابن عربيّ والحلاج ورابعة العدوية والبوصيريّ وابن نباتة المصريّ، فقد ذكر ابن الفارض لفظ (البصيرة)[14] أو ما يتصل بها من الألفاظ اللُّغويّة ضمن شعره، ومن ذلك قوله[15]:[الطويل]

وَمَطْلَعُهَا فِـــي عَالمِ الغَيْبِ مَا وَجَدْ تُ مِنْ نِعَمٍ مِنْي، عَليَّ اسْتَجدّتِ
بَشَائِرُ إقْرارٍ ، بَصَائِـــــــــــرُ عِبْرَةٍ سَـــرائِرُ آثـــــــــــارٍ، ذُخـــائِرُ دَعْـوةِ

وقريب من المعنى ذاته قوله[16]:[الطويل]

لأسْمَعَ أفْعَالِي بسَمْعٍ بَصِيْرَةٍ وَأشْهدَ أقْوَالي بعينٍ سَمِيعَةِ

فما تقدم من ذكره للفظ (البصيرة، والبصائر) قد ورد ذكرها في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿ قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُم فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيهَا وَمَا أَنَا عَلَيكُم بِحَفِيظٍ ﴾[الأنعام /104] فالبصائر كما يبدو هي ما قصدها صاحب الكشاف في قوله: ((ما جاءكم من الوحي والتنبيه على ما يجوز على الله وما لا يجوز ما هو للقلوب كالبصائر))[17].

أمَّا جلال الدين الروميّ[18]، فقد ورد عنده ذكر هذا المصطلح بلفظه في عدّة موارد، إذ يبدو عدم مخالفته في ذلك ما ذكره ابن الفارض في الدلالة على المعنى إذ يقول[19] [الطويل]

بَصِيْرَةُ أهْلِ اللهِ مِنْهُ مُكحَّلٌ وَعِشْرَةُ أهْلِ الحقِّ فِيهِ مُدَامُ

وقوله أيضًا[20]:[مجزوء الرجز]

إنَّا فَتَحْنَا عَيْنَكُم فاسْتَبْصِرُوا الغَيْبَ البَصَرْ إنَّا قَضَيْنَا بَيْنَكُم فاسْتَبْشِرُوا بالمُنْتَصِرْ

فإنَّه قد أخذ اللفظ الدال على معنى لغوي ذي ارتباط بالغيب بوصفه تعلق بقلبه المتنور بشهود الحقّ، إذ من أطلعت بصيرته، فقد تعلقت روحه بعالم الشهادة، فمن عرف الرب تعلق فؤاده بعالم الغيب، فيصبح ذو بصيرة، فضلًا عن كونّ لفظ (البصير) اسم من أسماء الله الحسنى، الذي يشهد جميع الأشياء ولا يخفى عليه شيء وإن صغر أ بعُدَ، فقد أخذ الشاعر المعنى القريب من قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُرِ ﴾ [الحج /46]، فالبصر الذي ردده للتأمل والتذكر.

ويلاحظ أيضًا أنَّ **محي الدين ابن عربي**[21] يستلهم في توظيفه لمثل هذا النوع من التوجيه المقصود بالنص الصوفيّ بنزعة وجدانيّة يميل بها ليكون نصه دعمًا بصدق ما نزل به الوحي المبين لغرض بيان قصده، وقد تكرر عنده التناص بقرآنيّة مباشرة واضحة ليرصع بها عنوانات أكثر من نص بلغت بحسب أحصاء ذلك (35) قصيدة نذكر منها قوله[22]:[الرمل]

كَـــبُرَ الـــــمقتُ مـــــــنَ اللهِ لذا كَبُـرَ الـمَقْتُ مِـــــنَ الخَلْقِ فَمَنْ

قـــــــالَ قـــــولًا ثُمَّ لَم يَعْمَلْ بـــــهِ مِـــنْ جَمـــيلٍ وهوَ القُولُ الحَسَنُ
عَمَلَ اللهُ بـــــهِ فـــــي خَلْـــــــــقِـهِ وَهْـــوَ لا يَـــدْري بـــــهِ في كُلِّ فَنْ
مِنْ فُنونِ الخَيرِ فاسْتَنصرْ بِهِ في وجودِ الكونِ مِنْ لفظةِ كُنْ

يضع الشاعر الصوفيّ ومنهم ابن عربي مفارقة بينه وبين الشعراء الذين بدأوا أشعارهم بالوقوف على الطلل، فإنه يلحظ في نصه صبغة وتلون يحقق له نوع من المناجاة في بيان حال من الأحوال التي يمرُّ بها المتصوفة والنص المذكور سلفًا يطابق بصورة لقوله تعالى الذي قدم له في عنوانه من سورة الصف، لقوله تعالى:﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُوْلُوا مَا لا تَفْعَلُون﴾ [الصف/3] فهو على الرغم من اعتماده للتناص القرآنيّ إلا أنَّه يجعل في داخل نصه مقابلة نصيّة أشبه ما يكون للتوازي في شطره الأول من النص السابق وهو درس أخلاقيّ للصدق في القول والفعل مع الله أولًا والناس ثانيًا.

ومن النصوص الأخرى التي يجعل فيها ابن عربي استفتاح عنوان نصه كما قدمنا تناص قرآنيّ مباشر، ومن ثم يجعل نصه الشعري نصًا متوازي بصورة غير مباشرة قوله[23]:[الوافر]

وَلَـــــو أَنَّ البِحَارَ لَنـــــا مِـــــدَادٌ وَأَشْجَـــــــــــارُ المِهَـــادِ لَنَا يَرَاعُ
وَجَاءَ صَرِيْفُهَا فِي اللَّوحِ يَسْعَى وَحَـــــــــــــرَّكْنَا لِذَلِـــــــكُمُ السَّمَاعُ
لَمَا نَفِدَتْ لَهُ كَلِمَاتُ رَبِّـــــــــــي وَسَاوى القَاعَ فِي المَجْدِ البِقَاعُ

فنصه السابق هو ما جاء صورة موازية لقوله تعالى: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِدَادًا لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف/109] أنَّ ما موجود من الأبحر التي خلقها الله سبحانه وتعالى والاشجار من أول الخلق وحتى آخره تكون أقلام كلها منقضية قبال حتمية الوجود الإلهي. أما في غير ما ذكرناه من تناصه القرآني المباشر في غير العنوان قوله[24]:[الرمل]

وَبِهَذَا عَلِمُوا واجْتَهدُوا فَلِهَذَا الرّبُّ فاسْجُدْ واقْتَرِبْ

ففي هذا النص الذي يستهله بثلاث أبيات سابقة عن خير الحياة ما يتعلمه الإنسان فينتفع منه لينفع الآخرين به ثم يربط العلم بالعمل والعبادة بالقربى إلى الله لقوله تعالى:﴿ كَلَّا لا تُطِعْهُ واسْجُدْ واقْتَرِبْ﴾ [العلق/19] فلا طاعة أنمى وأزكى إلا الله تقربنا زلفى سوى العبادة له وبها تنال رحمة الله .

ومن ذلك أيضًا قوله في مقام الولاية التي يتناص في أحد أبياته لقوله تعالى:﴿ يا أيُّها الذِيْنَ آمنُوا إنْ تَنْصُرُوا الله يَنْصُرُكُم وَيُثبِتُ أقْدَامَكُم ﴾ [محمد/7] في قول ابن عربي[25]:[البسيط

إنَّ الولايةَ عِنْـــــــدَ العَارِفِينَ لـــــــهَـــا نَعْـــــتٌ اشْتَرَكَ وَلكـــــنْ فِيْهِ إشْـــرَاكُ
جِبالةٌ نُصِـــبَـــــتْ للعارِفِينَ بـــــــــهَـــا صَيْدُ العُقُولِ وَسَيْـــفُ الشَّرْعِ بيّـــاكِ
وَالعَبْـــــدُ لَيْسَ لَهُ فِي حُكْمِهَا قَـــدمٌ وَكَيْفَ يَقْضِي بشـــيءٍ فِيْـــهِ إشْرَاكُ
إنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرُكُم فَقَـــدْ نَزَلتْ وَعَـــــــــيْنُ تَحْقِيقِها مَـــا فِيْـــهِ إدْرَاكُ
أو مَـــــا الإلـــهُ بـــمُـــــــحْتاجٍ لِنصْرَتِنا وَقَـــدْ أتتْكُـــــــم بـــــهِ رُسُـــلٌ وأمْلاكُ

فالولاية بما يصفه ابن عربيّ تعطي الدلالة القريبة من التفسير القرآنيّ من النصرة والقيمومة واتخاذ القرار فالله (سبحانه وتعالى) ورسوله (ص) ومن ولي أمر المؤمنين من الأئمة المعصومين(عليهم السلام) من يحق لهم اتخاذ القرار ولهم الولاية في ذلك لقوله تعالى:﴿ إنَّمَا وَلِيّكُم اللهُ وَرَسُوْلُه وَالذَّينَ آمَنُوا﴾ [المائدة /55]، إذ يؤمن ابن عربيّ بأنَّ الولاية ممن يفني ذاته في الله(الاتحاد)، فالولي من يستحصل ذلك أما بالكسب وذلك يكون بالانجذاب إلى الحضرة الإلهيّة بعد طول من المجاهدة والقرب إليه سبحانه وتعالى، أو قد تكون معطاة يقذفها على قلب العبد كرامة منه.

إنَّ الإبداع لا يتأتى من ارتباطه بالقديم، وإنَّ المبدع الأصيل من كان لديه رواسب ثقافيّة ممن سبقه، ومن ذلك يمكن أنْ تكون التناصية مرتبطة لمعرفة النصوص السابقة ويدلنا على ذلك من المتصوفة

أيضًا **البوصيري**[26] الذي يُعدُّ النص القرآنيّ المصدر الأول الذي تبوء عنده عن غيره من أشكال التناص في قصائده؛ لأنَّه شكل مصدرًا غنيًا وغزيرًا، فأكسب شعره رونقًا وجمالًا لمّا في سحر بلاغته ودلالته التي تناسبت ومقتضى ما يبتغي إليه المقصد ومن تناصه المباشر وإنْ لم يضع الأقواس من ذلك تكرار العبارة (قاب قوسين) التي كررها ثماني مرات تعدت خمس منها بحرف الجر(من) واثنتين بـ(اللام) و(إلى) وواحدة وردت مفعولًا به، ومن ذلك قوله[27]:[المديد]

ولهُ مِن قابِ قوسين ما شرْ رفَ قوسين بذكرٍ وقابا

ويشير من طرفٍ خفي لعِظمِ منزلةِ ومكانة النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) التي تبوأها حين عرج به إلى سِدرة المنتهى، ويضطر البوصيريّ؛ لإعادة العبارة حتى يحاصر متلقيه لينخرط معه في استشعار تلك المرحلة من رقيه (ص)، وينفتح مع متلقيه على المديح النبويّ الذي هيمن على شعره، وصولًا بالنص القرآنيّ الذي اقتبس منه هذا التركيب من قوله تعالى: (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) [النجم: 9] فنصه يوازي نص الآية المذكورة، إذ يظهر التناص صورةً شعريّة تجسد المقام الرفيع الذي، أُحِلّه الرسول(ص) وخصه دون غيره من الخلق فنال السيادة، وقد ورى الشاعر بذلك عن شدة القرب مشكِلا آلية ووسيلة تكشف عن جوانب نفسية وعواطف موحية بالتوسل وطلب الشفاعة من الممدوح الذي قد بلغ قدم الصدق عند ربه، في تلك الحادثة التي شهد بها الرسول(ص) الإسراء والمعراج إلى السماوات واطلع على الأسرار الإلهية وشهد الغيب والملكوت.

ومن الأمثلة الأخرى لتناصه المباشر تناصه التركيبيّ الذي يشتمل آية بأكملها أو جزء منها، سواء تباعدت الألفاظ أو تقاربت بالتقديم أو التأخير من بعضها البعض، إذ تنتج هذه التراكيب القرآنيّة الدلالة وتعطي للنص الشعريّ فاعليته المراد بثها وإيصالها للمتلقي ومن ذلك قوله[28]:[الخفيف]

رضِي اللّه عنهم ورضوا عن ـــه فأنّي خطُو إليهم خطاءُ

إذ يستخدم البوصيريّ النص القرآنيّ في شعره من خلال تناص قرآنيّ لقوله تعالى: (قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) [المائدة: 119]، فهو يجتر المعنى والمبنى ولم يحور الدلالة المعنوية للنص القرآنيّ، مع حفاظه على التركيب القرآنيّ في ترتيبه دون وضعه في أقواس، والنص القرآنيّ يتحدث عن نصر المسلمين، وفتح مكة، أما نص الشاعر، فيتحدث عن نصر ممدوح على أعدائه، ولكنه عمل على تداخل نص قرآنيّ آخر سابق على التناص الأصلي، والبوصيريّ في مثل هذه النوع له مواطن من نصوص شعره كثير يجتر المعنى والمبنى بدلالة تجعل من نصه، إذ تنتج التراكيب القرآنيّة الدلالة وتوجهها من خلال تفاعلها مع الغرض الذي يعرضه النص فتمنحه القيمة الدلالية المراد بثها في المتلقي.

ولعله نذكر أنّ **ذي النون المصريّ** [29] يُعدُّ من المتصوفة الذين ظهرت عندهم مرجعية التناص بنوعيه الاصطلاحيّ ومنها ذكره السماع والحجب والمحبّة والصبر والوجود والخلوة والكأس وغيرها والتناص القرآنيّ بآياته أو ببعض من ألفاظها مفردة وتركيبًا بصورة لافتة للأذهان، وبصورة جليّة وإنْ لم يكن له في هذا النوع ما يذكر إلا أنَّه لديه ما يحسب على النوع الثاني والثالث والذي نذكره في مورده.

ب- القرآنيّة المباشرة المحورة

ليس مختلفًا التعامل مع بنية النص في هذا النوع من تقنية التناص عن نظيره السابق من جانبيه اللفظيّ والدلاليّ، فهي إذ تُعدُّ من الآليات الشائعة قديمًا فتسمى حديثًا بالامتصاص النصيّ.

فالمبدع يَعمد في هذا النوع ليستدعي بنية النصّ القرآنيّ في نصه الشعريّ فيغير بناء النص الجديد بطريقة يحور في لفظه ودلالته بزيادة في عددها حذفًا أو توليدًا، تكثيفًا وتوسيعًا، تبعًا لما عند المبدع من أداء كونه المتحكم والمساهم في الإنتاج[30]. وتظهر براعة الشاعر/ المبدع ها هنا؛ ليحقق ما ذكرته كرستيفا في نظرتها للتناص بوصفه مجموعة من التعديلات أو التصحيفات التي يُجريها الكاتب في مجال نصه السياقي لما يتناص معه[31].

وبذلك فالشاعر يستلهم فيما يوظفه لفظة أو أكثر بلغة انزياح لغرض أن يقلص مسافة التوتر؛ ليصل بالمتلقي وفق لمبدأ (الإزاحة/ الإحلال) الذي يسمح للنصّ القرآنيّ بالدخول من جديد ليشغل حيزًا مكانيًّا في بنية نصّه الجديد. ويرى الدكتور(محمد عبد المطلب) إنّ لهذا التماثل التعبيريّ في القرآن بين النصّين الشعري والقرآنيّ يؤدي لإعانة القارئ ذهنيًا في استدعاء النصّ القرآنيّ عند قراءته النصّ الشعريّ، فتحضر مع ذلك مرجعيته الدينيّة/ المقدّسة، فيطلق حينئذٍ عليه بالقراءة الاسترجاعية[32].لقد شغل هذا النمط من القرآنيّة المباشرة المحورة من النصوص الصوفيّة مساحة، بالانتقال من سياق النصّ القرآنيّ إلى سياق النصّ الشعريّ، فهي كما يرى الباحث بأنَّها تسد فراغات النصّ وتزيده فضلًا ورفعةً، لتؤدي معاني لم تستطع معاجم شعرهم أنْ تؤديها، فتفيض بها مرجعيّة القرآن ومن ثم تحقق التأثير الفنيّ في المتلقي، فضلًا عن الفاعلية التي تتركها في النصّ المنقول.

ويتجلى نمط القرآنيّة المباشرة المحورة في نصّ **الصوفية سواء كانت مصطلحات ليس لها لفظ بعينه ولها معنى من القرآن الكريم أو لها لفظ قريب ومعناها موازٍ لحال من أحوالهم**، فقد وردت عند الصوفيّة بصور كثيرة منها ما كان مفردًا أو مركبًا، واشتغل عليها كثير من الشعراء ومنهم المتصوفة فوردت بألفاظ عدة منها: الفناء والبقاء، والتجلي، والمعرفة، والمحبة، والعشق، والكفر، والتوحيد، وغيرها. أو بأخذهم بعض من الآيات بما يلبي مبتغى القصدية للوصول للحال التي يراد الوصول إليها، وهذه الألفاظ كما يبدو أنَّها وإنْ لم تذكر بصريح اللفظ في القرآن والسنّة فقد أكد على معانيها القريبة ممَّا استخدمه المتصوفة، فمن تلك الألفاظ (البقاء) لتدلّ على ثبات الشيء على حالته الأولى، وهي ضد لفظة (الفناء)[33]. وفي اصطلاح الصوفيّة هو ((دوام اتصاف العبد بالأوصاف الحميدة ومجانبة اللائمة لكل ما هو مذموم في الكتاب والسنّة))[34].

إنَّ ابن الفارض قد استعمل لفظ (البقاء) على مستوى اللفظ القرآنيّ بدلالة الدوام والاستمرار وهو بهذا لم يخرجها من المعنى اللغويّ والاصطلاحيّ أو الاستخدام القرآنيّ لها كما في قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن/27] فقد أورد لها في شعره بصيغة الاسم كما وضعت في الاصطلاح إذ يقول[35]:[الكامل]

إنْ كَانَ فِي تَلَفِي رِضَاكَ صَبَابَةً وَلَكَ البَقَاءُ وَجَدْتُ فِيهِ لَذَاذَا

فالصوفيّ في سلوكه للوصل بالمحبوب لا بُدَّ له أنْ يتدرج ويصل بقربه حالًا بعد حال ومقامًا بعد مقام، إلا بعد بذل النفس وتهذيبها، إذ يرتبط هذا المصطلح بالفناء أيضًا كونّه مقترن به عندهم، الذي يعرفه الجرجاني في تعريفاته ((الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، كما أنَّ البقاء وجود الأوصاف المحمودة. والفناء فناءان، أحدهما: ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة، والثاني: عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو الاستغراق في عظمة البارئ ومشاهدة الحقّ))[36].

ولقد عمد ابن الفارض لجعل هذا اللفظ في مواضع عدة يُشير به إلى غاية قصوى يحقق بها المحبوب الوصل بالآخر وذلك في السير الحثيث بطريقه إلى الله بتطهير الروح من كُلّ ما يعتريها بعد فناء ذاته وبقاءه في وحدانية الله سبحانه وتعالى، إذ يقول[37] :[الطويل]

فَلَمْ تَهْوَنِي مَا لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيًا وَلَم تَفْنَ مَا لَا تُجْتَلَى فِيْكَ صُوْرَتِي

فالفناء مرتبط روحيًا بمقامات السلوك والتنقل بين الأحوال التي يمرّ بها الصوفيّ نتيجة لخلواته وما يعتاد عليه في تعبده وزهده، فهو إذ يضع مثلث لعماد المحبّة يلتقي فيه أقسامه الثلاثة معًا وهي : (الهوى، والفناء، والتجلي) فهي حقائق توصله لموقف شهود الحقّ.

فهو يجعل الفناء مرتبطًا بالهوى والاشتياق وما يصحبه من شهود تجليات المعرفة والأسرار الإلهيّة، ويشير أحد الباحثين إلى أنَّ اعتقاد ابن الفارض في التجلّي كان ظاهريًا وتفصيل ما يمرّ به صورة من سيرة النبيّ موسى(عليه السلام) في طلبه لرؤية الله (سبحانه وتعالى)، وهذا الاعتقاد يحيل إليه بألفاظ رمزية تعبيرًا عن أحواله وتقلباته[38].

أمَّا جلال الدين الروميّ ، فإنَّه قد أورد هذان اللفظان في قصائد عدة ومنها قوله[39]:[الطويل]

فَعَادُوا سُكَارى ، فِي صِفَاتِكَ كُلُّهُم وَمَا طَعِمُوا إِثْمًا وَلَا شَرِبُوا خَمْرَا

وَلَكِنْ بريقُ القُرْبُ أَفْنَى عُقُولَهُم فسُبْحَانَ مَن أَرْسَى وسُبْحَانَ مَنْ أَسْرَى

ويرتبط الفناء عند الروميّ بالتجلّي، وهذا يدلُّ على التوافق الحاصل في فكرة السلوك المعرفيّ بالأسرار الإلهيّة الغيبيّة عندهما، إذ يقول[40]:[الطويل]

تَجَلَّى عَلَيهِ الغَيبُ وَانْدَكَّ عَقْلُهُ كَمَا اندكَّ ذاكَ الطور واسْتَهدَمَ الصَخْرَا

إنَّ ما قدمه جلال الدين الروميّ لم يكن محض صدفة كما هو عند ابن الفارض فيما سبق تقديمه فالفناء في الغيبة لمعرفة كُنه الذات، كما هو حاصل لنبي الله موسى (عليه السلام) عندما تجلّى ربّه للجبل فخرّ مغشيًا عليه من شدة الرهبة لما شاهده.

أما عند ابن عربيّ فقد يكون الأمر مختلفًا، فهو مما يعطي لمثل هذه الألفاظ عنوانًا ثم يبني لها نصًا موازيًا يكون فيها التوضيح المبين لحالة الصبابة أو الوجد التي يعبر عنها، ومنه قوله في البقاء[41]:[البسيط]

إِذَا رأيْتَ قِيامَ اللَيلِ جَلَّ عَلَى كُلِّ النُّفُوسِ بِمَا فِيْها مِنْ الأَثَرِ
ذَاكَ البَقَاءُ الَّذِي قَالَ الرِّجَالُ بِهِ أَنْتَ بَاقٍ بِهِ إِنْ كُنْتَ ذَا نَظَرِ
فَكُنْ بِهِ لَا تَكُنْ بِالفِكْرِ مُتَّصِفًا فَإِنَّمَا الغَيْرُ مُشْتَقٌّ مِنْ الغَيْرِ
وَأَيْنَ غَيْرُ وَمَا فِي الكَوْنِ أَجْمَعَهُ سِوَى الوُجُودِ الَّذِي تَدْعُوهُ بالبَشَرِ
فَإِنَّهُ اسْمٌ يَعُمُّ الكَوْنَ أَجْمَعَهُ عَيْنًا وَعِلْمًا فَلَا يَخْرُجُ عضنْ الصُّوَرِ

يستعمل ابن عربيّ مصطلح الفناء بمفهومه الدال على ثبات الخصال المحمودة في الرجل فإن السالكون يتفاوتون في الفناء والبقاء المرتبط بفنائه عن شهوته؛ لأجل بقاءه وإخلاصه في عبوديته، فمن هذّب نفسه ونهى نفسه عن الملذات والحسد والشهوات يعدُّ فناء ومن تصدق وتمسك بالمكرمات، فهو البقاء الذي هو حال العبد الثابت الذي لا يزول، فما تقدم من قول ابن عربيّ في نصه تجد له مصداق لقوله تعالى:﴿مَا عِندَكُم يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ الله باقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الذينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُون﴾ [النحل/96]، فإنَّ الإحاطة والشمول بحسب المعنى المراد لا يكون بعلم البشر القاصر أو بما يقدمه، فالمطلق الباقي هو الله المحيط بكل علم، وبمثل ذلك قال في لفظ الفناء الذي منه قوله[42]:[الكامل]

إنَّ الفَنَاءَ أَخُو العَدَمِ وَلَهُ التَسَلُّطُ إنْ حَكَمْ

هُــوَ عَنْ كَذَا لا غَــيْرِهِ فَبعَــن لَــــهُ فِــيْنَا قِــــــدَمْ
ثُــــــمَّ الفَــنَا عَــنْ الفَنَا حِجَابُ مَــا يَنْفِي الظُّلَمْ
فَشَــبيْــــهُ بَــــلْ عَيْنُهُ مَا قِيْلَ فِــي عَدَمِ العَدَمْ
مَا زَالَ تَطْلــــبُهُ الرَّجَــا لُ فَمَنْ يَقُــوْمُ بِهِ عُصِمْ

إنَّ المعرفة مفهوم مركزيّ في التصوف يفضي لمؤدى حُبّ الله، ويذكره ابن عربيّ في الفناء فكُلّ من الفناء مرتبط بالمعرفة، ومن البديهيّ أنّك لا تحب من لا تعرف؛ لذا برز موضوع المعرفة بسموه عند المتصوفة، ويُعدُّ التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها، فهو سرٌّ من الأسرار يجليها الله لمن شاء من عباده، ولذا صار لزامًا على الصوفيّ ممن يطلب معرفة الله ومحبته أن يفني نفسه في محبة الله ومعرفته، فالموحد منهم إنْ أرادَ الوصول عليه أنْ يفني نفسه في التوحيد ويدركه إدراكًا تامًا.

إنَّ الفناء القرآنيّ كما في قوله تعالى: ﴿ كُلّ منْ عليْها فانٍ ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَالإِكْرَام ﴾ [الرحمن/27] المقصود به الفناء الماديّ (الموت) للثقلين على الأرض من الإنس والجنّ وباقي الموجودات هو الظاهر من المعنى إذ أنّه يتساوق وما أراده ابن عربيّ من شطره الأول بذكره الفناء قبال لفظ العدم إذ الموت لا يساوق العدم المطلق، فالفناء عنده حياة للقلب؛ لأنَّه حال من اتصف به صاحبه بلغ القرب إلى ربه، فمن فني في محبته وطاعته إرادة وجهه أوصله هذا الفناء إلى منزل البقاء.

وترى **البوصيريّ** ممن يعمد لهذا النوع من التناص في شعره باجترار النص القرآنيّ إلى مساحته الشعريّة ولكن تراه لا يحافظ على التركيب أو الاصطلاح الذي عهدنا تردده عند من سبقه، وإنَّما يأخذ بعض من الآية في بيت والجزء الأخر في شطر البيت أو البيت التالي له من النص، يقول البوصيري مؤرخا للسيرة النبويّة العطرة مثالًا قوله [43]:[البسيط]

وجاهــــــــدوا معــه فِــي اللهِ واجتهدوا وهاجروا ولَه آووا وقد نـصروا
وبينوا الْفرض والمَسنونَ واعتصبوا للهِ واعتــصموا بـاللهِ فانتصروا

يبدو أن الخطاب الدينيّ قد عزز مصداقية الخطاب السرديّ في النص الشعريّ، للمرجعية الدينيّة التي يرى الشاعر من خلالها طريقة المديح النبويّ، فهو لا يستحضر النص الغائب لأبعاد دلاليّة وفنيّة، بقدر ما كان جزءاً من البنية الدلالية المباشرة للقصيدة، وهي السرد، دخل النص القرآنيّ في جانب السيرة النبويّة؛ ليجسد حضوره على مستوى السرد، باعتبار أنَّ (المهاجرين والأنصار) هم الذين ناصروا الرسول(ص) في أوائل الدعوة، وهم المبشرون بالجنّة، لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ) [الأنفال: 74] وقد تكرر هذا المشهد في السورة ذاتها في الآية (72) ومن سورة التوبة الآية(20)، ويعرض البوصيريّ مشهدًا أخر لفرحه بنصر مكفول للمؤمنين وهي بشارة من الله بالنصر المؤيد في قوله:[البسيط]

وَفِي مَوَاطِنَ شتّى كَمْ أتاكَ بهَا نَصْرٌ مِن اللهِ مَضْمُونٌ وَمكْفُولُ

إذ يضمّن بعضًا من معاني حلول النصر ليصوغ لنفسه من النص القرآنيّ لقوله تعالى:(وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) [الصف: 13]، إذ كان عامًا شاملًا لكُلّ نصر آتٍ في أي زمن، ليقصره على ممدوحه فخصه البوصيريّ بالتعدد، وامتص من الآية دلالة القرب(فتحٌ قريبٌ)؛ ليحوّل هذا النصر إلى موصوف فيه من الكفالة والضمان ما يشعر به القارئ بالحماية والعون الإلهيّ.

أما ذو النون المصريّ فإنَّ له تناص قرآنيّ مباشر محور كثير يرد في مقطوعاته الشعريّة على الرغم من تقدمه لسلفه الذين تقدم ذكرهم ومنها قوله[44]:[الطويل]

إذا اقتربت ساعة يا لها وزُلْزِلَتْ الأرضُ زِلْزَالها
فلا بُدَّ مِنْ سائل قائل مِن النَّاس يومئذٍ: ما لها
تُحدِّثُ أخبارَها ربُّها وَرَبّكَ لا شك أوْحَى لها
وتنفطرُ الأرضُ عَنْ ساعةٍ تَشِيبُ الكهُول وأطفالها
تَرى النَّاسَ سَكْرى بلا قهوة ولكنْ تَرى النَّفسَ ما لها
دُنُوبي بلائي فما حيلتي إذا كُنتُ في الحشر حَمالها
يُحاسِبُها مِلِكٌ قادر فأما عليها وأما لها

فهو يتناص ومرجعيّة النص القرآنيّ لقوله تعالى: (إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا(2) وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا (3) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا(4) بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا(5) يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ(6) فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ (7) وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ (8)) [الزلزلة: 1-8] ومع قوله تعالى: (يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ) [الحج: 2] فعلى الرغم من تناثر ما تناص به الشاعر في ثنايا نصه إلا أنه واضح في مرجعيته لسورتي الزلزلة والحج حيث ترى ألفاظًا وتراكيب منهما إذ نذكر الشطر الثاني من البيت الأول بتناصه المباشر وإن لم يضعه بين أقواس لقوله تعالى: (وزلزلت الأرض زلزالها) وقوله تعالى: (تحدِّثُ أخبارها) وهناك تحوير في البيت الثالث لقوله تعالى :(بأن ربك أوحى لها) إذ أخذ منه (أوحى لها) أخذا مباشرًا بما يفاد منه لتضمين النص الفكرة التي يراد بيانها، ومن ثم ترى تناصه لقوله غير المباشر: (ترى الناس سكرى) بدلالة أنهم ليسوا بسكارى (بلا قهوة) ثم يعود لآيات الزلزلة لقوله : ولو كان مثقالها ذرة، ليختتم ما بدأ به بأن هذه الأوزار تكون لها وعليها ويحاسب الله على كل ذلك يوم القيامة.

ومن الأمثلة الاخرى له أيضًا قوله:[45] [الخفيف]

أيُّها الشَّامخُ الذي لا يُرام نحنُ مِنْ طينةٍ عليكَ السَّلام
إنَّما هَذِهِ الحياةُ مَتاعٌ وَمَعَ المَوْتِ تَسْتَوي الأقدام

ففي ذكر موضع التكبر والخيلاء في هذه الحياة الدنيا الزائلة، إذ يستشهد المصريّ ذلك من قوله تعالى: (يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ) [غافر: 39]، فمتعة ما تنتفعون بها من هذه الحياة الدنيا لا يدوم مدة ثم تنقطع لذتها، وإن الآخرة هي دار القرار التي لا تزول.

ج- القرآنيّة غير المباشرة المحورة

يبدو أنَّ البنية القرآنيّة لها حضورها في النصّ الشعريّ، إلا أنّه من الصعوبة أنْ تحيل بالقارئ إلى خصوصية مرجعيّة ما أو آية بعينها. ويكون المبدع/ الشاعر بين هذين النصّين على فق هذا النمط آخذًا لما سبق مع بعض الإشارة التي ربُّما قوي ضوؤها أو خبا في بعض الأحيان، ولربُّما تصعب عند القارئ عملية رصدها في النصّ الجديد، فيبقى أمرها مناطًا بقراءة أنموذجية وثقافة عالية، وقد تختلف درجات هذه التقنية بين اللفظ ودلالته، فتلاحظ بحسب المبدع، إذ تُعدُّ من أفضل أساليب التناص المذكورة سابقًا في هذا المجال[46].ومما يجعل هذه السمة غالبة في هذه الآلية تماهي النصّ الداخل في النصّ الشعريّ على هيئة لا تسمح للقارئ العادي أنْ يتعرف عليها إلّا في حالة تعدد القراءة، لكن

القارئ المنتج كما قدمنا سابقًا يستطيع أنْ يعيش مع المبدع في إنتاجه النصّ الجديد من خلال استدعاء النصّ القرآنيّ في ذهنه والوصول إلى الحقيقة والمرجعية الأساس.

يسيطر النصّ القرآنيّ غير المباشر المحور على قول الشعراء ومنهم المتصوفة محور البحث؛ إذ هي سيطرة أقل ما يقال فيها، إنَّها سيطرة ذات فاعلية محببة، فإنَّ النص الشعريّ يُعبر فيها عمّا يختزنه من رؤية نابعة من تجربة شعوريّة لحال من أحوالهم، والتي يلفها الطابع الحواريّ الذي يَعمد فيه شعراء التصوف، إذ يستغل كل منهم في ذلك التكثيف التعبيريّ، ليُطعِم فيها نصّه، وبما يحتاج إلى ذلك من بُنى تعبيريّة قرآنيّة يقوم بتحويرها ليقترب بنا من الموقف الشعوريّ النفسيّ الذي يعيشه ليمثل حاله، وإنَّ هذا التراكم النصّي في قولهم يلحظ بأكثر من آية وحدث قرآنيّ، بفضل تدعيم الشحنة الدلاليّة في النصّ الذي يولده من المعجم القرآنيّ الذي يبرز فاعلية النصّ الداخل وهيمنته على الإنتاج النصّي. يحاول الشاعر الاعتماد على آلية الحوار في إنتاج نصّه؛ إذ تشكل أحد آليات التناص كونها سمة أسلوبيّة ظاهرة في شعره، لما لقانون الحوار من أهمية لتفجير البُنية العميقة في النصّ، ولدورها في إعادة تنمية الكتابة وفقًا للتجربة الشعريّة والأسلوبيّة لدى الشاعر.

فمن الأمثلة الشعريّة لهذا النمط ما يَعمد فيه الصوفيّة ومنهم **ابن الفارض**[47]:[المجتث]

آنسْتُ في الحَيّ ناراً لَيْالَ فُبَشّرْتُ أهْـــــلِي
قُـــلْتُ امْكُثُوا فَلَعَـلّي أجِـدْ هُـــــــدايَ لَعَلّي
دَنَوْتُ مِنها فكـــانَتْ نـــارُ المُـكَـــلمِ قبلـي

يظهر نوع من التعالق النصيّ بين القصص القرآنيّة ونص ابن الفارض بطريقة ربط فيها بين حاله في مقام الشهود وبين ما ذُكر عن موسى (عليه السلام) في القرآن عند رؤيته النار، فقد أنزل ابن الفارض عناصر القصة القرآنيّة على أحداث حالة يعيشها أي سالك في مرتبة الشهود، إذ أنَّ موسى (عليه السلام) عندما سار في أهله قاصدًا بلاد مصر وقد ضل طريقه، فكانت تلك الليلة باردة جدًا، وقد نزل بين جبال وشعاب ووديان، إذ لمحت له من جانب جبل الطور نارًا، فقال لأهله أنْ يمكثوا؛ ليجلب لهم جذوة منها، وقد استخدم ابن الفارض هذه المعاني بقصد تبشيرهم وهذا ما ذكرته الآية في قوله تعالى: ﴿إِذ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ [طه/10]، وقد ورد ما يشبه الآية في سورة النمل الآية(7) وسورة القصص الآية (29)، ففي الأبيات السابقة يشرح ابن الفارض مقام شهود الحقّ، إذ يقتضي منه ترك الأهل والنفس وماله ومتاع الدنيا وأنْ يتوجه بقلبه إلى الله بصفاء ونقاء لمشاهدة تجليات الحقّ الإلهيّة وخاصة في الليالي التي يشتد بها الأنس بلقاء المحبوب، ومن الأمثلة الأخرى له أيضًا قوله[48]:[الطويل]

فلَـــــــمَّا رَفعتُ السّتْرَ عنّي كرَفعِه بحيثُ بدَتْ لي النفسُ من غير حُجَّة
وقد طلَعتْ شمسُ الشّهودِ فأشرَق الـــوجُودُ وحَـــلّتْ بـــي عُقُـــــودُ الأخِيّة
قتَلتُ غُالَمَ النفسِ بينَ إقامتي الـ جِـــــدَارَ لِأحْكَـامي وخَـــــرْق سَـــــفِينتِي

يلخص ابن الفارض في الأبيات السابقة رحلة الصوفيّة التي تعدُّ من أجمل ما يصوره في أروع توصيف يضاف له صورة بديعة يتعالق بها تناص قرآنيّ لقصة الخضر وموسى(عليهما السلام) مثال الصحبة الحسنة بحكمتها البالغة من خلال إسقاطه لأحداث تلك القصة على أحداث رحلة السير والسلوك عنده وعند أهل التصوف والطريقة، فقد عرف نفسه وحقيقتها وعرف بأنَّ الحُجب التي تحجبه عن مشاهدة الأسرار والأنوار حتى قام برفع تلك الحجب بقتله شهوات النفس ورغباتها وإقامته جدار من الأحكام الشرعية على نفسه ومنها أيضًا خرق سفينة العادات السيئة، فتحقق له رؤية شمس الشهود التي تغيب عن قلبه وإنّما تحجب عن المرء مشاهدتها بشهوات نفسه.

أما جلال الدين الرومي فمن أبرز ما صوره إبرازه بعض الحوادث في القصص القرآنيّة وإنْ بدت الإشارة إليها في بعض أشعاره من دون التصريح إلا أنّها ذات دلالة عميقة، ومنها معنى التفويض والتوكل على الله تعالى، والرضا بما أعطى ووهب، إذ يقول [49]:[الرمل]

رَضِـــيْتُ بمَـــا قسَـــمَ اللهُ لِـــي وَفَـــوَّضْتُ أمْـــري إلَـــى خَالِقِي

لقَـــدْ أحْسَـــنَ اللهُ فِيْمَـــا مَضَى كَـــذَلِكَ يُحْسِـــنُ فِيْمـــا بَقِي

إذ يبدو في البيتين ظلال معنى الآية القرآنيّة: ﴿ فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ [غافر/44]، فلطالما يبحث المتصوفة في مدارج التنقل بين المقامات والأحوال بالتقرب والترقب طول الانتظار للألطاف الإلهيّة، إذ يُعدُّ التفويض في ذلك مرتبة من الكمال فيها يشعر الصوفيّ بعناية الخالق وقبوله في ساحة العفو، فقد ذكر محمّد رضا رشيد في تفسيره ((أنَّ من يكن إلى الله أمره مؤمنًا إيمان إذعان واطمئنان بأنَّه هو حسبه وكافيه وناصره ومعينه، وإنّه قادرٌ لا يعجزه شيء، عزيزٌ لا يغلبه، ولا يمتنع عليه شيء أراده فإن الله تعالى بمقتضى عزته وحكمته كثر عددهم وعظم استعدادهم، لأنه عزيزٌ على أمره حكيم يضع كُلّ أمرٍ في موضعه على ما جرى عليه النظام والتقدير في سننه)) [50].

أما عند ابن عربي فإنَّ مثل هذا التعالق النصيّ الذي وظفه توظيفًا رمزيًا يتماشى ومنهجه الدال على الباطن كقوله[51]:[الكامل]

البرقُ يلمعُ والرُعُودُ تـــــــسبِّحُ والغَيْثُ يَنْزِلُ والمَنَازِلُ تُصْبِـــــحُ
مُخْضَرَّةٌ هَامَاتُهـــــــا وبِقَاعَـــها والزَّهْرُ فِـــي روْضَاتِها يَتَـــفتَـــحُ
فَتَرى جِنَانَ الخُلدِ أنْشَأها لَنَـــا بِصُدُورِ أعْلَامٍ إذَا هِيَ تَـــشْـــرَحُ
وَقُطُوفُها تَدْنُو فَتَطعم مِنْ لَـهُ دُوْق إذَا هِـــيَ بالعِبَارة تَفْصَـــحُ
فالخَلقُ مِنْهُ إذَا نَظرتْ مُهلل وَمُكَـــــبرٌ ومُعَـــــظِمٌ ومُســـــبّحُ
وَالكُلُ مُثنٍ بالذي هُـــــوَ أهْلُهُ فَاللهُ يُعْطِي مَـــنْ يَشَاءُ وَيمـــنحُ

هذه الأبيات نجدُ فيها تضمين وتعالق نصي لقوله تعالى:﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ ١٢ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ الصواعق فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَـٰدِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ المِحَال ١٣﴾ [الرعد/12-13]، وأيضًا فيها من قوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَالِكَ يَضْرِبُ اللهُ الحَقَّ والبَاطِلَ فأمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وأمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَالِكَ اللهُ الأَمْثَالَ ﴾ [الرعد/17]، وقوله تعالى: (اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إلا مَتَاعٌ)[سورة الرعد/26].

إنَّ ابن عربيّ فيما سبق إذ يشير إلى المعارف الإلهيّة والحكم الربانيّة التي يخص الله بها عباده دون خلقه، وهو يذكر مقامات الصوفيّ التي تجعل قلبه سكنًا للحكمة، وهناك إشارات غير مباشرة للآيات المتقدمة، فحجب الأنوار ترفع فيلوح لقلب المحب التوحيد ومعرفة الأسرار الإلهيّة.

ولقد دأب شعراء التصوف في العودة إلى القرآن الكريم؛ لكونه يمثل دستورًا لهم، ومنهم الحلاج إذ يأخذ بصورة غير مباشرة مستلهمًا القصص القرآنيّ بعيدًا عن الاصطلاحات فيقول:[52] [الكامل]

أبصرتني بمكان موسى قائمًا في النورِ فوقَ الطور حِيْنَ تراني

فهو إذ يستذكر قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة/63]، فهذا النوع من اقتباس المضمون القرآني يسهم في تقوية النص للشاعر فضلًا عن كونه مما يعطي الحيوية في المقطع ويزيد من كثافة المعنى بوصفه يخاطب الذات الإلهية بدلالة الفعل(أبصرتني) وهو يقتبس من ذلك النور القدسي والقبس الإلهي فقد أكسب النص شحذًا للهمة وللعقول في التدبر والتفكير في الدعوة الحقة لطلب القربى إلى الله سبحانه وتعالى، وقد أورد له بنفس المعنى تناصًا لما آل إليه موسى(عليه السلام) من التجلي قوله:[53] [البسيط]

إذا تجلّى بطوري أن يُكلّمني رأيتُ في غيْبَتي موسى على الطور

فهو يطالع في هذا البيت الذي يناجي فيه الذات العليا بدلالة السياق الجملي من حضور الضمائر بين المتكلم(يكلمني) والمخاطب (تجلى)، وذلك باستحضاره قصة موسى كما أسلفنا من حيث وقفه على الجبل وطلبه لرؤية خالقه، فالحلاج كأنَّه يتوسل بذات الله فيكون منظره مشابه لما حصل فتخرُّ له الأبدان، لقوله تعالى:(وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) [الأعراف: 143] وهنا تظهر قدرة الله(سبحانه وتعالى) في الكون، ومكانته والشاعر يريد استذكار تلك العظمة والقوة الجبارة أمام قوة الإنسان البائدة ولا مقارنة بينهما فالخالق قادر على كل شيء.

وتبدو الإشارة خفية عند البوصيريّ في هذا النوع من القرآنيّة غير المباشرة المحورة في أمثلة كثيرة منها قوله:[الوافر] وفَارِسٌ خَانَهَا مَـاءٌ وَنَارُ فَغِيضَ المَاءُ وَانطَفَأَ اللّهِيبُ

فهو يتناص مع قوله تعالى: (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) [هود: 44]، فإنّ صياغة الفعل المبني للمجهول (غِيض) له ما يبرره من دلالة يراد بها تسارع الأحداث، لكن الشاعر أراد بسط الآية في إشارة منه إلى قصة سيدنا نوح(عليه السلام) وحادثة الطوفان، فاستحضار مثل هذه الصورة يحقق بُعدًا معرفيًا لتناص قرآني غير مباشر، ينقل القارئ لأجواء القصة، فتنعكس على سطح النص الشعريّ صورة أخرى مماثلة بطريقة الإيحاء، فغيض الماء في قصة نوح، يشير لقطع دابر الكفرة وحلول الأمن والسلام، وبناء الفعل للمجهول تكثيفًا للعبارة وذلك بحذف الفاعل للعلم به، إذ لم يصرح بمن قام بفعل غاض، فسلكه مسلك الكناية بأنَّ الأمور العظيمة لا تتأتى إلا من ذي قدرة ألا وهو الله عزّ وجل، فهو يحاكي السرعة الظاهرة في مشهد الطوفان، وإذا جيء به في إرهاصات مولده فلأنّه مثل ذلك مبشرًا بحلول النقمة والشر إشعارًا بتساوي المشهدين، وبسط النهاية بأن غيض ماء بحيرة ساوة وانطفاء نار المجوس في بلاد فارس إذ لم تكن قد انطفأت مدة ألف سنة مضت قبل ذلك، ليكون كيد أمر الشرك والإلحاد إلى زوال، فالأعظم لا يستحسن ذكره إلا في عظيم وهو مولد الرسول(ص).

ويستمر تفاعل البوصيريّ مع النص القرآنيّ؛ ليظهر رعاية الله عزّ وجل لنبيه محمد(ص)، وأصحابه كما في قوله[54]:[الخفيف]

ورمت إذْ رمى بهـــــا ظُلَم اللّيـ ـل إلَى اللّهِ خوفُه والـــــــرجـــاءُ
دُميت في الوَغَى لِتَكْسِبَ طيْبًا ما أراقتْ مِـــــــنْ الدَّمِ الشُهَداءُ

إذ يقتبس من الآية القرآنيّة: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) [الأنفال: 17]، فهو يتوخى من وراء العلاقة بين نص الشعريّ والنص القرآنيّ إظهار قيمة رجاء العبد وخوفه من ربِّه في نفاذ الدعاء وتقبله، فيزيد من معنى توفيق الله له ونصره رسوله(ص) في دعوته، فاستخدم الشاعر ما يوحي بكثرة القيام، محولًا المصدر وهو الرمية

المستخدمة في موضع الدعاء وأثره، ليؤكد أثره حال الرهبة والرغبة؛ ليتجلى ما يربط المقدس بالتراث في أحسن توظيف.

وفي فرحة ما تحقق للمسلمين من انتصاراتهم على الصليبيين والتتار؛ لتكالبهم في ذلك العصر، يذكر البوصيريّ صنوفًا من العذاب لما لحق بهم، إذ يقول[55]: [الطويل]

فَلَمْ يَرْقُبُوا مِنْ صَرْحِ هَامَانَ مَرْقَبًا بِهَامَتِهِ بَرْدُ السَّحَابِ بَكُــوْرُ
وصبَّ عليهم عارضٌ مِنْ حِجارةٍ ونبلٍ وكُلٌ بالعَذَابِ مطِيرُ

فهو إذ يستلهم الآية القرآنيّة: (فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ) [الأحقاف: 24]، فهو يشعر المتلقي بأسباب النصر وحسن إعداد العدة التي مزقت شمل الظالمين، ويذكرنا البوصيري بما حلّ بقوم هود؛ ليبين انحسار العذاب عليهم، إذ لم يفلت أحدًا منهم، ومن ثم يحمل القارئ الواعي ليتصور معه شدة ما لحق بالصليبيين والتتار وأنَّهم أُخِذوا عن آخرهم كما لم يترك أحدًا من قوم هود.

وإذا جئنا لشعر الزاهد العابد ذي النون المصريّ، فأننا نجد له من هذا النوع من التناص القرآنيّ الذي يأخذ به ليفيد من معانيه وإن لم يأخذ بعين الاعتبار الحفاظ على نسق الآية، ومن ذلك أخذه لمعنى آية في شعره قائلًا: [56][المجتث]

لِلـــعَـــارفينَ قلوبٌ يـُعرَفُونَ بهَـا نـــُـورُ الإله بســرَّ فـــــــي الحُجُبِ
صمٌّ عَن الخَلقِ عُميٌّ عَن مَناظرهم بُكْمٌ عــن النُّطق في دعواه بالكَذبِ

فهو يريد القول بأنَّ قلوب الخلق أرض ميتة وإن من يحيها هو المحبة التي تنشأ من نور الله الذي يقذف فيها، وإنَّ العارفين بالله لهم أوصاف تتطابق وقوله تعالى من سورة البقرة: (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ) [البقرة: 18]، فهم صم عن ما لا يرضي الله، عمي فيما يغضبه، بكم فيما لا يحبهم أنْ يقولوا ومنه الكذب على الله ورسوله.

ومن هذا النوع أيضا تجده يتصرف ومعنى ما يطابق حالة الوجد والحُبّ الإلهيّ قوله:[57][البسيط]

الحُبُّ يَقتُلني والشوقُ يَحْرُقُني والخَوفُ يَمْرضُني والربُّ يشفِيني

فهو إذ يتناص قرآنيًا وقوله تعالى: (وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) [الشعراء: 80] ، إذا أنَّ للتصوف الإسلاميّ طرق ومسالك صعب العبور عليها، ولا يقطعها إلا الصادون الذين سلكوا طريق محبة الله، وبلغوا قمة الآفاق الذوقيّة الرحبة، وما يرتقي إليه منهم، ولعل هذ من برز عند أعلام ومشايخ الصوفيّة، ومنهم ابن عربيّ والبسطاميّ وابن الفارض فضلًا عن ذي النون المصريّ، فلقد اتخذ من التقرب إلى الله منتهى رغبته، ومعقد أمله ومقصده، وغاية مراده ومنيته، وأقصى مرامه وبغيته، وأعلى ما تثب إليه روحه فالحب هو غايته التي يدرك بها ذاته وخالقه، ويبدو أنه فيما ذكر بأن الحب قاتله ويحرق قلبه والخوف من عدم رضى المحبوب يمرضه وهو في ذلك كله فإن المحبوب هو من يشفيه بنظرة منه. فإنَّ معنى الحُبّ عنده المحبوب الذي عشق في جماله فالحب المفرط عنده هو العشق بأقصى درجات المحبة[58]. فالشاعر يستدلهم معانيه من بيئته التي يكثر فيها ترديد لفظ بعينه؛ ليكن مسوغًا له استخدامه لا غريبًا منسجمًا مع لغته الشعريّة وصوره الفنيّة،

ويُنسب إلى ذي النون المصريّ أنَّه كان أول من عرف التوحيد بمعناه الصوفيّ، وأول من وضع تعريفات للوجد والسماع، وأول من استخدم الرمز في التعبير عن حاله. وهام ذو النون عشقاً في ربه.

وأورد ابن الفارض صور عدة للمحبّة الإلهيّة بلغة تصور عواطفه الإنسانية كما شاعت عند شعراء الغزل بمفرداتهم التي عبرت عن أحوالهم مثل الخلوة ، والحيرة، وتبادل النظرة، والاندهاش لجمال

محبوبه، وفي بعضها هي رموز يلوح بها لتجربته الصوفيّة[59]. ومن الأبيات التي يعبر فيها الشاعر عن شدّة المَحبَّة الإلهيّة قوله[60]:[الكامل]

زِدْنِي بِفَرْطِ الحُـــبِّ فِيكَ تَحَيُّرا وَارْحَمْ حَشًى بِلَظَى هَـــوَاكَ تَسعّرا
وَإِذَا سَأَلْتُكَ أَنْ أَرَاكَ حَقِيْقَـــةً فاسْمَـــعْ ، وَلَا تَجْعَلْ جَوَابِي: ((لَـــنْ تَرَى))
يَا قَلبُ: أَنْتَ وَعَدْتَنِـــي فِـــي حُبِّهِمْ صَبْرًا ، فَحَـاذِرْ أَنْ تَضِيـقَ وَتَضْجَرَا

إنَّ صورة المحبَّة الإلهيّة مظهر من مظاهر تجدد الشعر العربيّ، فهي تطور لصورة الحُبّ العذريّ المصحوب بالحرمان من قبل المحبوب، إذ أخرج ابن الفارض دلالة الألفاظ من حسيتها وفي عالم المرئيات والمسموعات لمعانٍ صوفيّة روحية تحمل معها رمز يمثل حالة من الوجد والفقد والهجر فلفظ العشق مثلًا له ألفاظًا تبدو في ظاهرها ممَّا يليق بالمحبّة في إنسانه، لكنها تؤول لمحبّة الذات الإلهيّة عندهم فهي ألفاظ تدلُّ على معانٍ روحيّة

ب- الحديث الشريف:

من روافد الشعر وقيام ديمومته في بعد ذكر مرجعية ثقافة القرآنية وما ارتبط بها من بُعدٌ ثقافيّ في فكر المتصوفة يأتي الحديث النبويّ الشريف والحديث القدسيّ كوّنه يحتوي على كلام له بُعْدٌ زماني ومكاني ما يعتمده الشاعر؛ ليرتبط بعلاقة ثقافية التي ينتهج بها الصوفيّ في سلوكه الاقتداء بها في عقيدته كسالك للطريق في محبته للنبيّ قولًا وفعلًا؛ لكونه مصدرًا مهمًا يستلهم منه أشرف العبارات وأبلغ القول؛ إذ يأتي بالمرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، وقد عمد ابن الفارض في تناصه بالأخذ من الحديث النبوي ومنه قوله[61]:[الطويل]

فَعَالِمُنَا مِنْهُم نَبِيٌّ، وَمَنْ دَعَا إِلَى الحَقِّ مِنّا قَامَ بِالرُسلِيَّةِ

إذ يستدعي ابن الفارض الإشارة لمنزلة الأولياء في الأمة العارفون بالله وإنّهم يزاحمون الأنبياء في مرتبتهم أي يرثونهم العلم والمعرفة؛ لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): ((علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل...))[62] وهذا يعني أنَّ من قام منهم وجعل عمله النصح لله في الامة ولم يقصد شيئًا سواه فقد ارتضي هذه المنزلة، فإذا كانت حواسه وبصيرته كُلها في هذا التوجه فقد شهد الحقيقية وهذا ما يبتغيه السالكون في مذهبهم وسيرهم إلى الله تعالى، ومن الأمثلة الأخرى قوله[63]:[الطويل]

وَمَـــا ظَفِرَتْ بِـــالوُدِّ رُوْحٌ مُـرَاحَةٌ وَلَا بالـوَلا نَفْـــسٌ صَفَـا العَيْشِ وَدّتِ
وأينَ الصّفا هَيهات من عَيشِ عاشِقٍ وجَنّـــةُ عَـــدنٍ بالمَكَـارِهِ حُـــفّتِ

فهو إذ يتناص والحديث النبوي الشريف فقد روى مسلم عن أنس(رضوان الله عليه) قال، قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات)[64]، فكُلّ غالٍ لا يمكن الوصول إليه مالم يحفه المكاره ويتحملها من أقدم للوصل به فالمُحبّ لا بُدَّ له من التضحية لينال جنته وسعادته وإن النار وصلها تتعلق به النفس التي تملؤها الشهوات الدنيوية وهي أقرب لمن لم يروض نفسه على تحمل ذلك.

وأما جلال الدين الروميّ، فإنَّنا لا نجدُه أقلّ حظًا ممّا أورد ابن الفارض من نّص الحديث النبويّ بمعناه أو بالإشارة إليه لفظًا جزئيًا؛ إذ اعتمد كثيرًا في ذلك بالإيماء، أو التصريح كما اشارت لذلك(آن ماري شيمل) في دراستها لمثنوي جلال الدين الروميّ[65]. وقد استشهدت بأبيات عدة مترجمة من غزلياته في ديوانه الكبير(شمس تبريزيّ) ومثاله كثير ومن أمثلة ما قاله[66]:[الرجز]

يَـا قَـوْمَ مُوْسَـى إِنَّنَـا فِـي التيـهِ ثُهْنَـا مِـثْلَكُم كَيْـفَ اهْتَـدَيْتُم فَـاخْبِرُوا لَـا تَكْتُمُـوا عَنَّـا الْخَبَـرْ
إِنْ عَـتَوقُوا تَرْحَالَنَا فَـالْمَنُ وَالسَـلْوَى لَـنَا أَصْلَـحْتَ رَبِّي بَالَنَا طَـابَ السَفَر طَـابَ الْحَضَرْ

إنَّ الْهَـوَى قَـدْ غَرَّنَـا مِـنْ بَعْـدِ مَـا قَـدْ سَـرَّنَا فَاكْشِـفْ بِلُطْـفٍ ضُـرَّنَا قَـالَ النَّبِـيُّ لَـا ضَـرَرْ
اسْكُـتْ وَلَا تُكْثِرْ أَخِي إِنْ طُلْتَ تُكْثِر تَرْتَخِي الحِيلُ فِـي رَيْحِ الْهَـوَى فَاحْفَظْهُ كَـلَّا لَا وَزَرْ

يُهذبُ الروميّ نفسه ومريدوه بما يردُّ في القرآن الكريم والسنّة النبويّة وبخاصة فيما ورد بالحديث الشريف، وإنْ اقتطع منه جزءًا فإنَّه في مورد استحضاره لقصة موسى وما يعجزه الله في قومه، ثُمَّ يفسرُّ ما يحلُّ بهِ في السراء والضراء وما يجعلها مع علاقة ما يمس الإنسان في تقلبه بالأحوال فترى ظل لقوله النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم): ((لا ضَرَر ولا ضرّار)) فإنْ كان الضرر الحاصل بدون قصد منه، فإنَّه يُرفع عنه، وإنْ كان ما حصل فيه ضِرار بقصد، فعليه أنْ يقتنع بما يجري عليه سببًا بما قدم[67].

أما ابن عربيّ فيستلهم من الحديث النبويّ الشريف الذي يعدُّ المصدر الآخر دينًا بعد القرآن الكريم، مشكلًا بذلك أسلوبًا معنويًا يظهر من خلاله التعالق النصيّ باللفظ أو الجملة أو المعنى ومنه قوله[68]:[الكامل]

إنَّ النِّـــسَاءَ شَـــقَائِقُ الـــــذُكْرَان فِـــي عَـــالِمِ الأَرْوَاحِ والأَبْـــــدَان
وَالحُكْمُ مُتَّحِدُ الوُجُودِ عَلَيْهِـــــــما وَهْـــوَ المُعَبِّرُ عَنْـــــهُ بِالإِنْسان
وَتَفَرْقَا عَـــنْهُ بِأَمْـــــرٍ عَـــارِض فَصل الإِنَاثَ بِهِ مِنَ الذُكْـرَان
وإِذَا نَظَرْتَ إِلى السَّمَاءِ وَأَرْضِهَا فَـــرَّقتَ بَـيْنَـــهُما بِـــلَا فُرْقَـان
انْظُرْ إِلَى الإِحْسَان عِيْنًا وَاحِدا وظُهُورِهِ بِالحُكْمِ عَـــن إِحْسَـــان

في هذه الأبيات السابقة يتكئ التعالق النصي على قيمة مثلى من الحديث الشريف الذي يقول فيها النبيّ(صلى الله عليه وآله وسلم): ((إنما النساء شقائق الرجال)) [69]، إذ يسوي ابن عربيّ في كثير من الأحيان بين المرأة والرجل، فمن الممكن أن تنال المرأة مكانة الرجال وكمالاته، وأنَّ لها الحقّ في القيمومة أو أن تسلك طريقة المتصوفة فمشاركة الأحوال لا تقتصر على عبد من عباده دون غيرهم مالم يجتهد في السير والسلوك ومجاهدة النفس وأن يفنى في محبوبه درجة السالكين في فنائهم.

انطلاقًا من إيمان المتصوفة بأنَّ وجودهم الإنساني وسبرهم أسرار هذا الكون المترامي يقتضي منهم السعي الدائم ولكل إنسان نحو الكمال، فحياة الإنسان متطورة بذاتها نحو بلوغه، وتأثرهم بصيرورته، وهو مما ينطبق على شعرهم في الأغلب الأعم، لذا تجد الاقتباس من الآيات القرآنيّة والحديث الشريف، حتى تصل بك الحال في إدراك نصهم كنص يوازي النص المقدس والحديث أيضًا.

من يرد على ديوان البوصيريّ يجده مادة دسمة للمديح النبويّ الشريف الذي حظي فيه الرسول(ص) بقسط وفير من الإشادة والفخر، فقد أرخ لإرهاصات ولادته ونشأته وقد تتبع سيرته العطرة وغزواته وما كاد إليه ولأصحابه من الكفار له، وتحدث عن منزلته في الدنيا ويوم البعث وتبوئه مقام الشفاعة العظمى، إلا أن تناصاتِه وتعالقها مع الحديث الشريف شكلت مرجعاً ثقافياً ثانويًا، تداخلت مع النصوص الشعرية في علاقة تناصية خلاقة في مواضع ، وعلاقة الاجترار في بعض مواضع أخرى، ومن تلك الصور التي تبينها الأمثلة الآتية يقول البوصيريّ فيها[70]:[المديد]

وَهْوَ المَنـصُورُ بِالرُّعبِ لَوْ شَا ءَ لأَغْنَى الرُّعبَ عَنْهَا وَنَابَا

ففي البيت صورة من التناص يشير إلى حديث الرسول (ص) عن جابر بن عبدِ اللّهِ قَالَ: (أُعطِيت خمسا لَم يعطَهن أحد مِن الْأَنبياءِ قَبلِي نصِرت بِالرعبِ مسِيرةَ شهرٍ وجعِلَت لِي الْأَرض مسجِدًا وطَهورًا وأيما رجلٍ مِن أُمتِي أدركَته الصلَاةُ فَلْيصلِّ وأُحِلَّت لِي الْغنائِم وكَانَ النبِي يبعثُ إِلَى قَومِهِ خاصةً وبعِثْت إِلَى الناسِ كَافَّةً وأُعطِيت الشفَاعة) [71].

إنَّ المسافة النص الشعريّ والحديث الشريف لم تكن متماثلة لفظًا لكنها تقاربت معنى، فالبؤرة الشعريّة تقوم على اجترار النص الغائب إذ أعيد إنتاج النص في سياق سردي يتحقق وما جاءت به الآيات القرآنيّة التي لا تعارض مع ما جاء به النبيّ(ص) إشعارًا بصدق النبي وتأييده من قبل الله بالنصر؛ إذ قذف الله في قلوب الكفار الرعب لقول تعالى: (سأُلقي في قلوب الذين كفروا الرعبَ فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان) [الأنفال: 12]، ومثله حديث أبي هريرةَ عن رسول اللّهِ (ص) أنه قال:(نُصِرْتُ بالرُّعْبِ على العدوِّ، وأُتِيْتُ جَوامعَ الكلِمِ، وَبيْنَما أنا نَائِمٌ أُتِيت بمفَاتِيح خزائِنِ الْأَرض فَوضِعتْ فِي يدي). [72]

ولا يكاد الشاعر يخرج من روح الحديث حتى يعيدنا فيه مرة أخرى في قوله[73]: [الكامل]

مُتَحَلِّياً بجوَامِعِ الكَلِمِ الـتي يُعْنَى بِهَا حَدِب عَناءَ تَجلُّدِ

ليظهر تعظيم الممدوح فخصه بالقرآن الذي يظهر إعجازه في موجز ألفاظه وثراء معانيه؛ من فصاحة لسان وملاءمة بيان، فتناصه جاء ليعيد إنتاج نص منثور في قالب شعري منظوم يحقق مسحة المدح.

الخاتمة:

تخلص الدراسة إلى أهم النتائج التي توصل فيها الباحث في ضوء كشف الستار عن مضمون منابع مرجعية ثقافة الشاعر الصوفي المتنوعة لعمق الفكرة التي أغنت النص المرتبط بموقف وتجربة الشاعر المبينة لوعي الشاعر وما علق في ذهنه من نصوص غائبة عبر فيها عن كمالاته الروحية، ومن بين أهم النتائج برزت الآتي:

- يعدُّ القرآن الكريم رافدًا مهمًا لمناجاتهم الروحيّة المرتبطة بالتراث الفكريّ الدينيّ، مما أضفت لها مصداقية في بث صورهم التي أبرزت جمالية في سبرها أغوار نص القرآنيّ من توظيف قصصي واقتباس لألفاظه ومعانيه.
- حضور العديد من الألفاظ المستوحاة في نصهم المعبر عن عمق تجربتهم الوجدانيّة من القرآن الكريم والسنة النبويّة مما يدلُّ على عمق ثقافتهم وضلاعتهم الفكريّة والفقهيّة بمبادئ الدين الحنيف يتصدره القرآن الكريم وهذا وهو مما يرفع من مستوى تعبيرهم الفنيّ والبلاغيّ، ويغني تجربتهم بالدلالة والإيحاء.
- يتضح أن الشاعر الصوفيّ في شعره اعتمد على اقتباس متنوع من آيات القرآن الكريم ومعانيه بأخذ دلالة اللفظ بما يتناسب والمعنى والغرض الذي يريد له ذلك التوظيف، مما أسهم في جمالية نصهم مع تنوع مضامينها وروعة أسلوبه.
- يتبين عند الصوفية كثرة ما تناصوا فيه بالحديث الشريف كونّه أصلًا يعود إليه الصوفيّ كمصدر لثقافته مثلما عاد من قبلُ للقرآن الكريم وإنْ اختلف تلقيه وطرحه لقدسية ما يذكره وينقله بطرقهِ بين التواتر والآحاد.

---

(1) معجم المصطلحات المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، ط1، 1980م: 215.
(2) التجليات العلامية (في قصيدة الشعر العراقية) د. أحمد الفرطوسي، الفراهيدي، بغداد، ط1، 2012: 38.
(3) ينظر: المعجم الصوفيّ، محمود عبدالرزاق، دار ماجد عسيري، جدة – السعودية، ط1 ، 2004م: 1 / 149.

(4) منها على سبيل الذكر: التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي تـ(380هـ)، وقوت القلوب، لأبي طالب المكي تـ(386هـ)، والرسالة القشيرية ،عبدالكريم القشيري تـ(465هـ) وكشف المحجوب، للهجويري تـ(465هـ).

(5) الأثر القرآني في شعر ابن جابر الأندلسي، د. أحمد الثقفي، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، جامعة بابل، المجلد الرابع، العدد الثاني، 20134م: 181.

(6) يجب الإشارة إلى أنّ الدكتور (مشتاق عباس معن) قد أعتمد ترجيح صيغة المصطلح سابق الذكر على غيره من المصطلحات للأمور الآتية:

- إنَّ المصطلح يدلل على ثنائية مفادها (الآخذ والمأخوذ) وهذا يحدث لبساً لدى بعض متلقي الأدب لو أضفنا إليه (القرآن)؛ فيدل على أنّ القرآن هو المأخوذ، كذلك يصح كونه الآخذ أيضاً، ولو أنه يستحيل الاتفاق مع الغرض الثاني لذلك أعرضنا عن هذا الاصطلاح وأنْ نستبدلَ به مصطلحًا جديدًا.
- سعى نقاد قدامى وجملة من المحدثين لتمييز الأخذ من القرآن الكريم وأن يستفاد منه بمصطلحات دالة عليه، كما واختلف القدامى في تلك الاصطلاحات فبعضهم يميزه بالاقتباس أو التضمين، بينما بعضهم يجعله في خانة السرقة(...) وحريًا لذلك جعل ذاتية ما يميز سعينا لاجتراح مصطلح القرآنية لتمييز عملية الأخذ والإفادة من القرآن ومن سواها. ينظر تأصيل النصّ قراءة في أيديولوجيا التناص: 169.
- إنّ صيغة مصطلح القرآنية لا غبار عليه من جهة الكمّ، فهو لفظة موضوع ، ومن جهة الصياغة فهو مبني على وفق قواعد اللغة الصحيحة، فضلاً عن كون دلالته الذاتية على وفق مفهوم المصاغ من أجله. تأصيل النصّ القرآني في أيديولوجيا التناص: 168- 169، وقد عمل بهذا المصطلح مجموعة من الباحثين ومنهم:

1- د. إحسان حاجم في كتابه (القرآنية في شعر الرواد دراسة لفاعلية النص المقدس في النص الإبداعي)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2013: 22- 23.
2- فاطمة كريم رسن في أطروحتها الاستدلال في كتاب نهج البلاغة دراسة أسلوبية كلية التربية للبنات، 2009: 253-270
3- د. علي كاظم المصلاوي في كتابه الطفيات (المقولة والإجراء النقدي) كربلاء، العتبة الحسينية المقدّسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، 2012: 154- 187.

(7) تأصيل النصّ قراءة في أيديولوجيا التناص: 170.

(8) إنتاج الدلالة الأدبية، صلاح فضل، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة،ط1، (د.ت): 59.

(9) ينوع شعراء الصوفية في استثمارهم مرجعية القرآن الكريم كعلامة تدلُّ على سعة ثقافتهم وارتباطهم بها إذ يضعونها في تقنيات عدة؛ إذ يعبروا بتقنية وآلية إلى أخرى، فأبعاد النصّ القرآنية تراوحت عندهم بين الاقتباس للنصّ كاملًا تارة، والإشارة إليه تارة أخرى، والامتصاص مرة ثالثة، فضلًا عن توظيفهم لمفردات قرآنية بأسلوب جلي واضح متمايز مع التأكيد على التحوير والتبديل بما ينسجم وسياق نصّهم الشعريّ وفضائه العام.

(10) ينظر: تأصيل النصّ قراءة في أيديولوجيا التناص: 182.

(11) قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، د. محمد عبد المطلب، دار المعارف، مصر، (د. ط)، 1995: 177.

(12) يتفق الباحثون على أنَّ اسمه هو عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي ويكنى بأبي حفص وأبو القاسم ونعت بشرف الدين ويعرف بابن الفارض. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت (د.ت):454/3.

(13) ينظر: ديوان ابن الفارض دراسة لغوية، مُحمَّد بن علي مثنى العكيلي : 127 وما بعدها، وينظر: اللُّغة الصوفيّة ومصطلحها في شعر ابن الفارض، وحيد بهمردي : 45 وما بعدها.

(14) وهي نور القلب الذي يستبصر به كما تبصر العين النور. ينظر: الكشاف للزمخشري: 341، وفي اصطلاح الصوفيّة هي قوة باطنية للقلب، كالعين في الرأس يشاهد بها ظواهر الأشياء والبصيرة لبواطنها، فهي مما يخلص من الحيرة، ينظر: اصطلاحات الصوفيّة، عبدالرزاق الكاشاني، تح: عبداللطيف مُحمَّد العبد: 16.

(15) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي: 88.

(16) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي: 103. وجاء بلفظ عين البصيرة في صفحة 90 . وقد ورد لفظ الأبصار أيضًا في ص 104 من قوله :

وَمَا زَاغَتْ الأبْصَار مِن كُلِّ ملةٍ وَمَا زَاغَتْ الأفْكَار مِن كُلِّ نحْلَةِ

(17) ينظر: الكشاف، للزمخشري تـ(538هـ) : 341.
(18) جلال الدين (محمّد بن محمّد البلخي القونوي) ولقبه والده (بهاء الدين ولد) بمولانا و(خداوندكار) التي تعني السلطان، وكانت ولادته في أوائل القرن السابع الهجري في سنة (604هـ - 1273م) في بلخ أم البلاد في خراسان، وتوفي بقونية في تركيا سنة (672هـ - 1273م)، ويروي ابنه (سلطان ولد)، وممن ترجم لسيرة مولانا أنَّه ينتهي نسبه من طرف الأب إلى أبي بكر الصديق(رضي الله عنه)، لكن هذا النسب عند بعض من حقق ترجمته يفتقر إلى الأساس الصحيح، واشتهر بالروميّ، ومولانا روم، ومولويّ لطول إقامته بقونية. ينظر: جلال الدين الروميّ بين الصوفيّة وعلماء الكَلام، تأليف: د. عناية الله إبلاغ الأفغاني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة-مصر، ط1، 1407هـ - 1987م: 23. وينظر: مثنوي مولانا جلال الدين الروميّ، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، 1416هـ - 1996م، ج1/ 8.
(19) الديوان العربي لمولانا جلال الدين الروميّ، اعدّه وقدّم له: البشير قهواجي: 97.
(20) الديوان العربي لمولانا جلال الدين الروميّ، اعدّه وقدّم له: البشير قهواجي: 158.
(21) هو أبو عبد الله محي الدين محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي .تنتمي أسرة "ابن عربي" إلى قبيلة طيء، أقدم القبائل العربية والتي منها "حاتم الطائي "أشهر كرماء العرب وقد تغنى "ابن عربي" بالصفات الحميدة التي ورثها عن حاتم الطائي والافتخار به. ينظر: الشيخ الأكبر سلطان العارفين، عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ،1976م: 25. ولد في 17 عشر من رمضان سنة(560 ه) ، وتوفي في شهر ربيع الأول سنة(638 هـ). ينظر: ابن عربي حياته، ومذهبه، أسين بلاتيوس، تر: عبد الرحمن بدوي، دار القلم – بيروت، د.ط.ت: 7-8.
(22) ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي، تـ(637هـ)، تح: أحمد فريد المزيدي، مكتبة رجب، القاهرة، مصر، ط1، 2016م: 137.
(23) ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي ، تـ(637هـ) : 143.
(24) ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي ، تـ(637هـ) : 129.
(25) ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي ، تـ(637هـ) : 52.
(26) هو محمد بن سعيد بن حماد بن محسن بن عبد الله الصنهاجي، الدلاصي (608 - 696 هـ/1212-1296م ، دِلاصي المولد، بوصيري المنشأ ، أصله من قلعة بني حماد ببلاد المغرب، كان أبوه من ناحية بوصير، وأمه من ناحية دلاص، فركب لنفسه منها نسبا فقال: الدلاصيري، واشتهر بالبوصيري. ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ج3، ط1، 1993 ص317.
(27) ديوان الإمام البوصيري، تـ(695هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي ، مكتبة رجب ، القاهرة، مصر، ط1، 2016م: 44. وقد تكرر ما يشبه النص المذكور في الصفحات : 165
(28) ديوان الإمام البوصيري، تـ(695هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي: 34.
(29) أَبُو الفيض ذو النون الْمِصْرِي واسمه ثوبان بْن إِبْرَاهِيم ، وقيل: الفيض بْن إِبْرَاهِيم وأبوه كَانَ نوبيا توفى سنة 245ه فائق هَذَا الشأن وأوحد وقته علما وورعا وحالا وأدبا سعوا بِهِ إِلَى المتوكل فاستحضره من مصر فلما دَخَلَ عَلَيْهِ وعظه فبكي المتوكل ورده إِلَى مصر مكرما، وَكَانَ المتوكل إِذَا ذكر بَيْنَ يديه أهل الورع يبكي وَيَقُول: إِذَا ذكر أهل الورع فحيهلا بذي النون، وَكَانَ رجلا نحيفا تعلوه حمرة لَيْسَ بأبيض اللحية. ينظر: ديوان ذي النون المصري تـ(245هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي:7-8.
(30) ينظر: تأصيل النصّ قراءة في أيديولوجيا التناص: 183، وكذلك ينظر: القرآنية في شعر الرواد: 45.
(31) ينظر: علم النصّ، جوليا كرستيفا: 78، وكذلك: أدونيس منتحلاً: 53.
(32) ينظر: قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، محمد عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، 1995: 162.
(33) ينظر: معجم مقاييس اللُّغة ، لابن فارس: 1 / 276.
(34) المعجم الصوفي، محمود عبد الرزاق : 460.
(35) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي: 133.
(36) كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني تـ(816هـ): 142.

(37) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي: 42.
(38) ينظر: اللُّغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، وحيد بهمردي: 112.
(39) الديوان العربيّ لمولانا جلال الدين الروميّ، اعدّه وقدّم له: البشير قهواجي: 38 ، وقد ورد أيضًا لهذا اللفظ في الصفحات: 37 – 44 – 72 – 84 – 97 – 108 – 140 – 154 – 157.
(40) الديوان العربيّ لمولانا جلال الدين الروميّ، اعدّه وقدّم له: البشير قهواجي: 38.
(41) ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي ، تـ(637هـ) : 71.
(42) ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي ، تـ(637هـ) : 71.
(43) ديوان الإمام البوصيري، تـ(695هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي: 96.
(44) ديوان ذي النون المصري تـ(245هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي:20.
(45) ديوان ذي النون المصري تـ(245هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي:56.
(46) ينظر: تأصيل النصّ قراءة في أيديولوجيا التناص: 183.
(47) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي: 177.
(48) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي: 102.
(49) الديوان العربيّ لمولانا جلال الدين الروميّ، أعدّه وقدّم له، البشير قهواجي: 138.
(50) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، السيد محمّد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ط2، 1366هـ–1947م: 10/35-36
(51) ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي ، تـ(637هـ) : 91.
(52) ديوان الحلاج ، تح : الشيخ أحمد فريد المزيدي، مكتبة رجب، القاهرة ـ مصر ، ط2 ، 2022م: 124.
(53) ديوان الحلاج ، تح : الشيخ أحمد فريد المزيدي: 95.
(54) ديوان الإمام البوصيري، تـ(695هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي: 22.
(55) ديوان الإمام البوصيري، تـ(695هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي: 113.
(56) ديوان ذي النون المصري، تـ(245هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي: 26.
(57) ديوان ذي النون المصري، تـ(245هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي: 65. وله من مثل هذا النوع موارد أخرى مشابهة لما ذكرنا في المثالين السابقين في الصفحات: 19-51-53 وغيرها.
(58) ينظر: معجم الصوفية، ممدوح الزوبي، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1 ، 2004م: 290.
(59) ينظر: شعر عمر ابن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفيّ، د. عاطف جودة نصر: 259.
(60) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي: 142.
(61) المصدر نفسه: 93.
(62) كشف الخفاء ومزيل الالباس، إسماعيل بن محمّد العجلوني الجراحي ت(1162هـ) مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ: الحديث (1744) 64/2، المكتبة الشاملة على الرابط: https://al-maktaba.org/book/856/537#p7.
وهذا الحديث بحسب ما أورده السيوطي حديث لا أصل له وإنما يرث العلماء من الأنبياء العلم وهو من تشبيه علو المنزلة. المصدر نفسه :64/2.
(63) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي: 38.
(64) بحار الأنوار، العلامة المولى الشيخ محمّد باقر لمجلسي:ج72/68.
(65) ينظر للاستزادة: الشمس المنتصرة، آن ماري شيمل، تر: علي عيسى العاكوب: 461. وما بعدها في فضل (النبوة في آثار مولانا).
(66) الديوان العربي لمولانا جلال الدين الروميّ، اعدّه وقدّم له: البشير قهواجي: 61.
(67) ينظر: القواعد الفقهية، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع)، قم، ط3، 1412 ه: ج1/ 28 .
(68) الفتوحات المكية ، ابن عربي ، قرأه وقدم له : نواف الجراح، دار صادر ، بيروت – لبنان، ط1، 2004م: ج3/ 87.
(69) سنن أبي داود، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت- لبنان، د. ط .ت، ج1/ 61.

(70) ديوان الإمام البوصيري، تـ(695هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي: 46.
(71) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لحافظ ابن حجر العسقلاني، تح: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة - بيروت،1959- ج1: 533.
(72) صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، دار طيبة- الرياض، ط1، 2006 ج1: 237.
(73) ديوان الإمام البوصيري، تـ(695هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي: 94.

مصادر الدراسة:

- القرآن الكريم.
1) ابن عربي حياته، ومذهبه، أسين بلاتيوس، تر: عبد الرحمن بدوي، دار القلم – بيروت، د.ط.ت.
2) الأثر القرآني في شعر ابن جابر الأندلسي ، د. أحمد الثقفي، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، جامعة بابل ، المجلد الرابع ، العدد الثاني، 20134م.
3) الاستدلال في كتاب نهج البلاغة دراسة أسلوبية ، اطروحة دكتوراه ، فاطمة كريم رسن، كلية التربية للبنات، 2009م.
4) اصطلاحات الصوفيّة، عبدالرزاق الكاشاني، تح: عبداللطيف مُحمَّد العبد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.
5) إنتاج الدلالة الأدبية، صلاح فضل، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، (د.ت).
6) بحار الأنوار، العلامة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسيّ (قدس سره)، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط2، 1403هـ - 1983م.
7) تأصيل النصّ قراءة في أيديولوجيا التناص، د. مشتاق عباس معن، مركز عبادي للدراسات، والنشر، صنعاء، ط1، 2003م.
8) التجليات العلامية (في قصيدة الشعر العراقية) د. أحمد الفرطوسي، الفراهيدي، بغداد، ط1، 2012م.
9) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، السيد محمّد رشيد رضا، دار المنار، مصر، ط2، 1366هـ-1947م.
10) التعرف لمذهب أهل التصوف، للكلاباذي تـ(380هـ)، تح: محمد سرور، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)1400هـ-1980م.
11) جلال الدين الروميّ بين الصوفيّة وعلماء الكَلام، تأليف: د. عناية الله إبلاغ الأفغاني، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة-مصر، ط1، 1407هـ - 1987م.
12) ديوان ابن الفارض دراسة لغوية، مُحمَّد بن علي مثنى العكيلي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد، 2009م.
13) ديوان ابن الفارض، تح: فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت-لبنان، 1965م.
14) ديوان الإمام البوصيري، تـ(695هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي ، مكتبة رجب ، القاهرة، مصر، ط1، 2016م.
15) ديوان الحلاج ، الحسين بن منصور الحلاج، تح : الشيخ أحمد فريد المزيدي، مكتبة رجب، القاهرة - مصر ، ط2 ، 2022م.
16) ديوان الشيخ الأكبر ابن عربي ، تـ(637هـ)، تح: أحمد فريد المزيدي ، مكتبة رجب ، القاهرة، مصر، ط1، 2016م.
17) الديوان العربي لمولانا جلال الدين الروميّ، اعدّه وقدّم له: البشير قهواجي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون ببيت الحكمة، ط1، 2011م.
18) ديوان ذي النون المصري تـ(245هـ) ، تح: أحمد فريد المزيدي، مكتبة رجب، القاهرة، مصر، ط1، 2015م.
19) الرسالة القشيرية ،عبدالكريم القشيري تـ(465هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان، 1957م.
20) سنن أبي داود، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت- لبنان، د. ط .ت.
21) شعر عمر ابن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفيّ، د. عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط1، 1402ه-1982م.
22) الشيخ الأكبر سلطان العارفين، عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ،1976م.

23) الشمس المنتصرة، آن ماري شيمل، تر: علي عيسى العاكوب، مؤسسة الطباعة والنشر والتأليف لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، 1379ه.ش-1421ه.ق.
24) صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، دار طيبة- الرياض، ط1، 2006م، ج/1 .
25) الطفيات (المقولة والإجراء النقدي)، علي كاظم المصلاوي، كربلاء، العتبة الحسينية المقدّسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، 2012م.
26) علم النصّ، جوليا كرستيفا، تر: فريد زاهي، مراجعة : عبد الجليل ناظم، دار توبقال، المغرب، ط1، 1991م.
27) أدونيس منتحلاً، كاظم جهاد، مكتبة مدبولي، ط2، 1993م.
28) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لحافظ ابن حجر العسقلاني، تح: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة -بيروت، د.ط، 1959م.
29) الفتوحات المكية ، ابن عربي ، قرأه وقدم له : نواف الجراح، دار صادر ، بيروت – لبنان، ط1، 2004م.
30) قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، محمد عبد المطلب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ط)، 1995م.
31) القرآنية في شعر الرواد دراسة لفاعلية النص المقدس في النص الإبداعي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2013م.
32) القواعد الفقهية، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع)، قم، ط3، 1412ه.
33) قوت القلوب، لأبي طالب المكي تـ(386هـ)، تح: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ط 2، 1426 هـ -2005 م.
34) كتاب التعريفات، علي بن محمّد بن علي الشريف الجرجاني تـ(861هـ)، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.
35) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عُمر الزمخشري الخوارزمي تـ(538ه) اعتنى به وشرحه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط3، 1430ه/2009م.
36) كشف المحجوب، أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري الغزنوي تـ(465ه)، تر: إسعاد عبد الهادي قنديل، نقله من الأنجليزية إلى العربيّة، دار النهضة العربيّة، بيروت-لبنان، 1401ه-1980م.
37) كشف الخفاء ومزيل الالباس، إسماعيل بن محمّد العجلوني الجراحي ت(1162هـ) مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ.
38) اللُّغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، وحيد بهمردي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، الجامعة الامريكية، بيروت، ط1، 1986م.
39) مثنوي مولانا جلال الدين الروميّ، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، 1416هـ - 1996م.
40) المعجم الصوفيّ، محمود عبدالرزاق، دار ماجد عسيري، جدة – السعودية، ط1 ، 2004م.
41) معجم الصوفية، ممدوح الزوبي، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط1 ، 2004م.
42) معجم المصطلحات المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، ط1، 1980م.
43) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ج3، ط1، 1993 م.
44) معجم مقاييس اللُّغة، أبو الحسن أحمد ابن فارس تـ(395ه)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، دمشق، 1399ه - 1979م.
45) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت (د.ت).

Sufi Poets And The Reference Of Qur'an Culture

Salah Rahi Ibrahim
General Directorate of Education, Baghdad, Al-Rusafa II/Al-Mada'in Department
Sada Al-Iraq for boys

Abstract:

This research is based on studying and clarifying the cultural diversity that the Sufi literary text contains, revealing the level of thinking of its creator, whether apparent in meaning, suggestion, or symbol and allusion. At the forefront of poets' intertextuality are those terms and expressions that came from the Qur'an text as a phenomenon that the eye cannot miss in an attempt to For them to express the depth of their speech that expresses a spiritual experience that they lived, based on taste, conscience, backbiting, and witnesses in their perception of the truth, but it is in a language that in reality contradicts the language of the common people as it is full of signs and symbols, as the text according to them is full of conventions, and it depends on suggestion and its perception in many of it of various terms and special phrases. Thus, modern critical studies have directed light on the poetic text. To move it from isolation to a more open reading within new worlds. To be interactive with other texts, it was not born of the moment, as it was preceded by textual experiences, then integrated into a special artistic experience, which is confirmed by the researcher's questions about the intertextual reference to the culture of poets - especially the Qur'an ones - from which they drew to highlight the identity of the text.

The research consisted of two axes: a theoretical axis that stopped at explaining the reference to the culture of the Qur'an Sufis in its intertextual form from which they derived their ideas, terminology, and expressions to supplement their experience and explaining the definition of the Qur'an Qur'an and its forms, and an applied axis that represented the origin of the study in which the Qur'an intertextuality in its various forms was clarified in the poetry of the Sufis, including (direct, indirect, and referential). (With reference), the study's methodology was based on a critical, applied, analytical approach to interpreting and describing the verses in order to know the purposes and parallelism of the texts.

Keywords: Cultural references, the Qur'an, Sufism, intertextuality.