النصوص الغائبة في نونية الششتري

أ/ جميلة قرين
جامعة بسكرة

الملخص :

تحاول هذه الدراسة استنطاق هذا العمل الأدبي، والذي يستعيد بفعل كتابته أعمالا أدبية سابقة أو معاصرة له، ذلك أن الكتابة هي إعادة إنتاج مستمر، والقارئ بدوره هو ملاحق لتلك الأفكار والثقافات التي تفاعلت فيما بينها لتنتج لنا هذا النص الجديد.

Abstract :

The present study is an attempt to investigate the literary work, in order to shed light, through this writing, on the earlier or contemporary literary works, that is, because the act of writing is likely to be a sustainable reproduction, in a sense that the reader, in turn, is aware of those interrelated ideas and cultures to compose the present new text.

مقدمة

التناص هو «محاورة المبدع لنصوص أخرى تنتمي إلى خريطة الثقافة الإنسانية، أو هو مجموعة العلاقات التي تربط نصا معينا بكوكبة من النصوص تتميز هذه العلاقات بسمات متعددة متغايرة »[1].

قد يحيلنا التناص من هذه الرؤية إلى مواجهة أسئلة منها: هل النص (القصيدة) مجرد إنتاج عمل أدبي يستعيد بفعل الكتابة عملا أدبيا سابقا أو معاصرا له استعادة ميكانيكية؟، أم هو قراءة جديدة معاصرة (للكاتب نفسه)، تتوخى الهدم والبناء إن كانت مغايرة ومختلفة؟، أم قراءة انحيازية، إن كانت مطابقة تهدف إلى تحصيل معنى العمل السابق ودلالته ذاتها؟

حاولنا هنا الكشف عن أهم نوافذ التداخلات المعرفية والشعرية التي تحققها هذه القصيدة، ثم كيفية التقاط هذه المعارف وتوظيفها.

ولئن كان القارئ يتوجه إلى النص يستنطق ويسائل دلالاته، فإن النص بدوره يقوم بعملية الاستنطاق وملاحقة القارئ فكريا وثقافيا، كونه يحثه (القارئ) على النظر والتفكر، ويدعوه إلى استفزاز طاقاته وامتحان قدراته وجلاء موهبته، ليكشف تلك العلائق النصية التي تربط نصّه المقروء بنصوص أخرى.

1- **التناص القرآني:** إن القرآن الكريم مصدر مهم جدا، وأولي لكل كاتب وقارئ عربيين، وإن له الدور الفريد والفعال، الذي يقوم به في مجتمع النصوص العربية، ولقد كان المتصوفة أشد أنواع الكتاب انجذابا للنص القرآني وولعا به، ذلك أن القرآن الكريم يشكل أهم الدعامات الرئيسية في فكرهم.

لقد غاص هؤلاء المتصوفة في القرآن الكريم بعدِّه منهجا للمعرفة، وبحثوا فيه عن العناصر ذات الأثر في تصورهم للحياة والكون والخالق...، وبما أن القرآن الكريم هو خطاب إلهي، فإن الصوفي يعلم أن الله تعالى يخاطبه في كل شيء، وإنها مخاطبة مستمرة حالا وزمانا ومكانا، وان نص هذا الخطاب وإن كان رسوما في المصاحف، فان معانيه مودعة في نفسه وسريرته، وفي الكون مما حوله.

من هنا نفهم سر ما استنبطه المتصوفة من القرآن الكريم من أقوال تكونت تجاهها اختلافات كثيرة ومتضاربة في تأويل هذا النص الإلهي، كل بحسب فلسفته وتوجهه الفكري والثقافي ، فهو إذن (النص القرآني) مجال فسيح للتفاعل معه؛ لأنه يعطى بغير انقطاع، و«أن المستنبطات من هذه الدلالات والمعاني هي ما يمكن أن نطلق عليه "النص اللاحق"، وهو

يقع أمام النص القرآني موقع الزيادة التي تنضوي تحت كل شيء، لا تتأتى الإحاطة به إلا عن طريق التدبر في آياته ليتفكر فيها طلب للزيادات من قبل الراسخين في العلم»[2].

إننا نبحث عن أشكال تمظهر النص القرآني في التجربة الصوفية للقصيدة النونية، لان القرآن موازاة مع الوجود، يصبح هو «الدال اللغوي أو اللفظي، ويصبح الوجود هو المدلول »[3]، أما الشاعر فهو ذلك المكتشف لهذه العلاقة، والذي ينسج كل ذلك في نصه الشعري الصوفي.

غير أن القارئ قد يجد الأمر عسيرا إلى حد ما، حين يعمد الشاعر إلى عملية تفعيل المعاني القرآنية، وإعادة صياغتها من جديد في عمله الأدبي قصد تغيير فكرة ما أو تأويلها تأويلا خاصًّا لا يتأتى إدراكه إلا بعد مراجعة ووعي مذهبه الفلسفي.

إذ إن الشاعر–هنا– يستغل إمكانيات النص القرآني اللغوية والدلالية، ويقوم بتحويلها إلى معان فلسفية ورموز وجودية، فالتفاعل الذي يخلق بين هذه الذاكرة وآفاق الشاعر سرعان ما ينفصل ليؤسس أُفقا جديدا مرتبطا بأفق النص وحده.

إن محاولة الدخول إلى نص الشاعر من باب التفاعل النص القرآني، يعرج بنا إلى فضاء الفكر الوجودي والمعرفي، وليس الهدف هو استنباط هذه الرؤى والشطحات الفلسفية قدر ما هو الرغبة في الكشف عن الرؤى والشطحات الأدبية و الجمالية؛ أي الكشف عن كيفية استخدام هذا النص الإلهي وطريقة تحويره واستحضاره في القصيدة.

يقول الششتري:

أرَى طَالبًا منّا الزِّيادة لا الحُسْنَى بِفِكْرٍ رَمَى سَهمًا فَعَدَّى بِه عَدْنَا[4].

يستلهم الششتري بطريقة غير مباشرة الآية القرآنية الكريمة :﴿۞ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞۖ وَلَا يَرۡهَقُ وُجُوهَهُمۡ قَتَرٞ وَلَا ذِلَّةٌۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٦﴾[5].

إن أصحاب الجنة يفوزون بالنعيم القيم الخالد في الجنة، وهذا جزاء الإحسان، والزيادة هي تجلي الله تعالى لهم في الجنة فيرونه، ويسعدون برؤية وجهه الكريم، ويشير الشاعر إلى هذا المعنى القرآني، حيث إن الصوفية يهدفون من مجاهداتهم وسلوكهم طريق التصوف إلى رؤية الله تعالى (الزيادة)، فهم لا يطمعون في جنة، ولا يخافون من نار، وإنما هم يحبون الله

تعالى من أجل أنه الله- جلّ وعلا- وغايتهم اللقاء بالمحبوب، والسعادة العظمى هي سعادتهم برؤيته تعالى حين يتجلى لهم.

وَسِرْ نَحْو أعْلاَمِ اليَمينِ فَإنَّهَا سَبيلٌ بهَا يُمْنٌ فلاَ تَتْرُكِ اليُمْنَا[6].

لما حرّض الشاعر على الفناء والفرار إلى الله تعالى، أمر بالتمسك بالشريعة، لأن إفراد القلب لغير الله نتيجة للتمسك بالشريعة الإسلامية، فصار السير في هذا المنهاج ضروريا، لأنها طريق بها كل اليمن والبركة، إذ «لا حقيقة بلا شريعة، وكل علم عن طريق الكشف والإلقاء يأتي بحقيقة تخالف الشريعة المتواترة، فإن ذلك العلم وذلك الكشف لا يعول عليهما»[7].

ولعل هذا الاستقاء التناصي جاء من قوله تعالى:﴿ فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ﴾[8]، وقوله عز وجل: ﴿ وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ ﴾[9].

إنّ هؤلاء هم أحد الأصناف الثلاثة الذين ذكرهم الله تعالى في هذه السورة: " أهل اليمين، أهل الشمال، السابقون"،« فأمّا السَابقون فهم أهل الدّرجات العلى في الجنة، وأمّا أصحاب الشمال فهم أهل النار، وأما أصحاب اليمين فهم سائر أهل الجنة، ثم فصلهم الله تعالى بقوله:﴿فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾﴾، فهو استفهام للتفخيم والتعظيم، أي هل تدري أي شيء أصحاب الميمنة ؟، من هم، وما هي حالهم وصفتهم؟، إنهم الذين يؤتون صحائفهم في أيمانهم، فهو تعجب لحالهم، وتعظيم لشأنهم في دخولهم الجنة وتنعمهم بها»[10]، فالحساب يكون بحسب تواجد الكتاب في اليمين أم في الشمال فيقول الله تعالى في موضع آخر:﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ ﴾[11].

غير أن المفارقة بين النص الشعري والنص القرآني – هنا- أن الشاعر قد قام بإسناد اليمين واليُمن للأعلام، بمعنى السّير يكون نحو الأعلام (العلماء) ذوي المعارف والحقائق الصوّفية، أمّا الأصحاب في الآية، فهو كل من حمل كتابه بيمينه نتيجة لترجح كفة أعماله الحسنة والطيبة على الأخرى السّيئة.

أَمَامَكَ هولٌ فَاستمع لوصيَتِي عِقَالٌ من العقلِ الذي منهُ قد ثُبْنَا[12].

يتعالق هذا البيت، وبالضبط في لفظة " الوصية" مع النص القرآني في عدة مواضع،

منها قوله عز وجل:﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ ﴿١٢﴾ ﴾﴿وَصِيَّةٗ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾[13]، وكان هذا في سياق ذكر الميراث وكيفية تقسيمه بين الوالدين، وقد ذكر الحق تعالى لفظ الوصية ضمن وصايا لقمان لابنه، فقال الله تعالى:﴿ وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ ﴿١٤﴾ ﴾[14].

إنّ الوصايا المعروفة عند الصّوفية تنصب على أمور ذوقية وروحية، فالشيخ هنا يوصي مريديه، ويحذرهم من الهول العظيم، وهو عقال الفكرة عن النفوذ إلى ميادين الغيوب، وفضاء الشهود، وهذا العقال هو العقل، ويأمرهم ألاّ يقفوا مع توهماته وتخيلاته التي يُبنى منها، لأن أسرار المعاني خارجة عن دائرة العقول.

وَعرشًا وكرسيًا وبرجًا وكوكبًا وَحَشْوًا لِجسْمِ الكل في بحره عُمْنَا[15].

إن من وظائف العقل الأول، أن يدرك العوالم العلوية (العرش، الكرسي، البرج، الكوكب،...) ويميزه على ما أدركه عن طريق السّمع، فشأن العقل هنا التفصيل، وتدقيق ما فيها من عجائب القدرة وأسرار الحكمة، ويدرك أيضا الحشو الذي بينهما، وهو الفضاء الذي بين العرش والكرسي، وبين كل سماء وسماء، وبين السماء والأرض. [16]

فنلاحظ اعتماد الشاعر في هذا الدّفق اللفظي المتتابع على المفردات القرآنية كأداة صارخة لإنتاج معانيه الصّوفية يقول الله تعالى:﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ﴿٤﴾ ﴾[17].

وورد لفظ العرش مرتبطا بصفة في قوله تعالى:﴿ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ﴾[18]، فلما كان العرش «مظهر العظمة، ومكانة التجلي وخصوصية الذات ويسمى: جسم الحضرة ومكانها، لكنه المكان المنزه من الجهات الست، وهو بذلك يحيط بجميع الأفلاك المعنوية والصّورية، وله باطن وظاهر، فباطنه عالم القدس، وهو عالم أسماء الحق سبحانه، وصفاته، حتى قيل العرش مطلقا فالمراد به الفلك المذكور، ومتى قيد شيء من الصفات فالمراد به بذلك الوجه من الفلك»[19].

وقوله تعالى:﴿ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ ﴾، معناه صاحب العرش العظيم «وإنما أضاف العرش إلى الله وخصّه بالذكر، لأن العرش أعظم المخلوقات وأوسع من السموات السّبع، وخلقه بهذا

الوصف يدل على عظمة خالقه (المجيد)، أي هو تعالى المجيد، العلي على جميع الخلائق المتصف بجميع صفات الجلال والكمال»[20].

وقد أردف الشاعر العرش بالكرسي، والذي ورد في آيات من أجل وأقدس الآيات في القرآن الكريم، وسميت به:﴿ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ ﴿٢٥٥﴾ ﴾[21]، فإذا كانت السماوات والأرض من صفاته تعالى الفعلية، فالكرسي هو: « محل مظهر جميع الصفات الفعلية، فهو مظهر الاقتدار الإلهي»[22]، بمعنى أحاط كرسيه أي (عمله) بالسماوات والأرض لبسطته وسعته، و« قال الحسن البصري: «الكرسي هو العرش»، أما ابن كثير ففي رأيه أن الكرسي غير العرش، وأن العرش أكبر منه، كما دلت على ذلك الآثار والأخبار»[23].

وأما الكوكب فقد جاء في مواضع عدّة من القرآن الكريم، كقوله تعالى:﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗا ﴿٧٦﴾﴾[24]، ولقد سمي هذا الكوكب عند الصوفية في هذا الموضع: كوكب الصبح، والذي هو «أول ما يبدو من التجليات»[25]، وأمّا في قوله عز وجل:﴿ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ ﴾[26]، فيقصد به هنا «النفس الكلية، شبه بها زجاجة قلب المؤمن التي هي روحه الحيوانية»[27]، فالزجاجة كأنها في صفاتها وضيائها كوكب يشبه الدّر في الصّفاء والضياء.

وَفَتْقُ لأَفلاك جَواهرُهُ الذّي يُشكلهُ سرّ الحرُوفِ بحرفينَا[28].

من شأن العقل أن فلق الأفلاك الدائرة بكرة الأرض، ذلك أنه أدرك محاسنها وخواصها من منافعها ومضارها بقدرة الحكيم العليم، فقد جعل الحق سبحانه وتعالى بقدرته وحكمته لكل فلك خاصية يقع بها التصرف في هذا العالم السفلي، ذلك أن الفتق عند الصوفية « يقابل الرتق من تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية أو ظهور كل ما بطن في الحضرة الواحدة من النسب الأسمائية وبروز كل ما كمن في الذات الأحدية عن الشؤون الذاتية كالحقائق الكونية بعد تعيينها في الخارج»[29].

وهو المعنى الذي جاء في قوله تعالى:﴿ أَوَلَمۡ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ كَانَتَا رَتۡقٗا فَفَتَقۡنَٰهُمَاۖ ﴿٣٠﴾﴾[30]، ففي الآية استفهام توبيخي لمن ادعى مع الله آلهة، ورد على عبدة الأوثان، أي «أو لم يعلم هؤلاء الجاحدون أن السماوات والأرض كانتا

شيئا واحدا ملتصقتين ففصل الله بينهما، ورفع السماء إلى حيث هي، وأقر الأرض كما هي، وقال الحسن وقتادة: كانت السموات والأرض ملتصقتين ففصل الله بينهما بالهواء»[31]، ففصل المتطابقتين كان بعد الوحدة الملتحمة بينهما، بحيث أظهر لكل واحدة منهن مميزاتها ومنافعها.

وَيَعرجُ والمِعراجُ منهُ لذَاتهِ لتطويرِهِ العُلويّ بالوَهمِ أَسْرَيْنَا[32].

من شأن العقل الأول كذلك أن يرفع عالم الحس إلى عالم المعنى، ومن عالم الأشباح إلى عالم الأرواح، ومن شهود الملك إلى شهود الملكوت والجبروت، وذلك بفضل عروجه من رؤية حسّه إلى شهود معناه، فالعروج والارتقاء منه إليه.

لقد استحضر الشاعر لفظتي الإسراء والمعراج المرتبطتين بالحادثة التي عاشها الرسول ρ، ووردت في بعض آيات الذكر الحكيم، كقوله تعالى:﴿ تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ ۝٤﴾[33]، وقوله عز وجل:﴿ يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ ۝٤﴾[34].

ولعل المشترك بين الدلالات في هذه الاستعمالات جميعا، هو دلالة الصعود والارتقاء، فعندما وظف الله تعالى مصطلح (الأرض) قرنهما بلفظتي الولوج والخروج، لأنها منطقة دنيا. أمّا حينما كان الحديث حول السماء فكان توظيف: النزول (من أعلى إلى أسفل) والعروج (الصّعود من أسفل إلى أعلى)، ولقد فسّر العلماء هذه الآية بأنه تعالى:« يعلم ما يدخل في الأرض من مطر وأموات، وما يخرج منها من معادن ونبات وغير ذلك، وما ينزل من السماء من الأرزاق والملائكة والرحمة والعذاب، وما يصعد إليها من ملائكة والأعمال الصالحة»[35].

وإذا كان هذا العروج عند مفسري القرآن الكريم، فإن العروج عند الصوفية هو « سلوك المقربين، وذلك أن كل سالك على طريق كان غايته الحق، بشرط فوزه منه سبحانه بسعادة ما، فإن ذلك السالك صاحب معراج وسلوكه عروج»[36].

وتناص الشاعر في لفظ الإسراء مع قوله تعالى:﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١﴾[37]، أي: تنزه وتقدس عما لا يليق بجلالة الله تعالى الشأن الذي انتقل بعبده ونبيه محمد ρ في جزء من الليل، من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

وبالتركيز على أن الإسراء هو السير ليلا، ثم ارتباط هذه الكلمة (أسرى) بـ (عبده) أي الانتقال، والعبودية، نعود إلى البيت الشعري الذي استغل كلمة المعراج مرّة ليؤكد العروج من الدنيا إلى السماء، وهذا ما جاء في السياق القرآني، ثم ليوظف الإسراء المرتبط في الآية الكريمة بالانتقال من مركز مكة المكرمة إلى بيت المقدس، وكلاهما أشرف من الآخر، فيربطه بالوهم، ذلك أنك إذا «تحققت الأمر لا تجد ارتفاعا ولا عروجًا، لأن الحق كان وحده، وهو باق وحده، لكن الوهم أثبت الغيرية والاثنينية، فإذا ارتفع الوهم والجهل لم تجد إلاّ الواحد الأحد في الأزل»[38].

وَطَالبنَا مَطلوبُنَا منْ وُجودنَا نَغيبُ بهِ عَنّا لَدَى الصّعقِ إذْ عَ نّا[39]

وفي تنوع تناصي آخر، يقوم الشاعر باستدعاء النص القرآني أو (حادثة ذكرت في القرآن) للمعطي الدلالي (الصّعق) في نصه الشعري، في موقف يتقاطع مع حوار النبي موسى عليه السلام مع الله تعالى، فيقول تعالى:﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١٤٣﴾[40].

إن المتمعن الجيد لهذه الآية، يقوم بربط البيتين الأولين من القصيدة بها، ذلك أن القصيدة ابتدأت بفعل الرؤية من جهة، ثم الطلب المتمثل في الزيادة (وهي الرؤية إلى وجهه الكريم)، تماما مثل ما هو الشأن في طلب سيدنا موسى لهذه الرؤية، غير أن الفارق أن الصّوفية يطلبونها بطريقتهم الخاصة عبر السّفر في المقامات والطرق الصّوفية الخاصة بسلوكهم

المميزة، في حين نجد سيدنا موسى عليه السلام قد طلب هذه الرؤية في الدنيا، والثالث أن هذه الرؤية تتم في الآخرة يوم لا ظل إلا ظله.

لقد أمعن الصّوفية في هذه الآية، وأعطوا لها تفاسيرهم، فهذا ابن عجيبة يقول:« أن حجاب القهرية وراء العزة والكبرياء هو الذي منع الأبصار من رؤية نوركم الأصلي الجبروتي، إذ لو ظهر ذلك النور لاضمحلت المكونات ولاحترقت من نور السّبحات، ولهذا السّر أمر الله تعالى سيدنا موسى عليه السلام حين طلب الرؤية بالنظر إلى الجبل لما أراد الله تعالى أن يتجلى له بشيء من ذلك النور، فلما يثبت الجبل بشيء قليل منه، علمنا أن لا طاقة للعبد الضعيف في هذه الدّار على رؤية الواحد القهار»[41].

فاقتران الغياب بالصّعق ضرورة يستدعيها الموقف المهول الذي تعرض له سيدنا موسى، وها هو الششتري يذكرنا به، لأنه عند معشر الصّوفية: «الفناء في الحق عند التجلي الذاتي، والصّوفي عند مطالعة أنوار الحقائق يصيبه الدّهش، وقد يخر صعقا»[42].

والواضح أن الششتري لم يتخذ – في هذا البيت – الإشارة القرآنية غاية بحد ذاتها، وإنما قصد من ورائها استشفاف الحادثة القرآنية (قصة النبي موسى ومناجاته لربه في الوادي المقدس)، ومحاولته التعرف على الكون والمكوّن.

من خلال فاعلية الامتصاص الشعري، والذي وظفه الشاعر بصيغة جديدة، مما أكسبه نوعا من الخصوصية والتجدد، فاعتمد في تضمينه على نوع من التمثل الرمزي أو الخفي تارة، وعلى الاستعانة بشكل مباشر بالنص القرآني، وذلك من خلال اللمحات والومضات القرآنية التي توسع فضاء القصيدة وتُغْنِي التجربة الصّوفية بأكملها.

2- التناص التاريخي:

من الظواهر اللافتة في استخدامات التناص احتواء النص لمعطيات التاريخ ودلالات التراث، واستحضار الشخصيات التاريخية بغية توظيفها في بنية النص بما تحمله من دلالات وإشارات تتيح للشاعر وللمتلقي الاتكاء على ما تفجره الشخصيات التاريخية، أو الموقف التاريخي من مشاعر ودلالات تنمي القدرة الإيحائية للقصيدة.

وتبين القراءة التحليلية لقصيدة الششتري استحضاره للشخصيات التاريخية – بشكل لافت– والتي ترتكب بصمات وإيحاءات خاصة في الفكر الصّوفي والفلسفي.

لقد أثبتت الششتري ثلاثة وعشرين شخصية فلسفية وصوفية (سقراط، أفلاطون، أرسطو، ذو القرنين، الحلاّج، الشلبي، النفري، ابن جني، قضيب البان، الشوذي، السهر وردي، ابن

قسي، ابن مسرة، ابن سينا، الطوسي (الغزالي)، ابن طفيل، ابن رشد، أبو مدين شعيب، ابن عربي، الطائي، ابن الفارض، الحرالي، الأموي، الغافقي (ابن سبعين)) مراعيا في ذكرهم ترتيبهم الزمني[43].

إن أهمية هذا التناص التاريخي في استخدام الشخصيات التاريخية في هذه القصيدة يعود إلى أمرين مهمين هما:

الأول: أن هذه الفكرة مأخوذة أساسًا من السند في الحديث الشريف، وهي لم تفقد طلاوتها عند شعراء التصوف، ولكنها اكتسبت مضمونا رمزيا، يشير إلى أنهم لا ينطقون عن الهوى، ولذلك حرصوا جميعا على ذكر سلسلة من الإسناد تنتهي دائما إلى الرسول ρ، وأصبح رجالاتهم السّابقون في منزلة رفيعة متسلسلة ضاربة في القدم، وهي سلسلة عالمية تسبق الرسول ρ في الزمان من الناحية التاريخية (مثل سقراط، أرسطو، أفلاطون)، وإن كان الرسول ρ هو أول الخلق ولا سابق لوجوده الرّوحاني، وبهذا ظهرت العنعنة عند ابن عربي في أكثر من موضع بترجمانه، مثل ذلك:

رَوَتــهُ الصّــبَا عَنــهــمْ حَديــثًا مُعَــنْــعَنًــا عَنِ البَثّ عنْ وَجْدِي عنِ الحُزنِ عنْ كَرْبِي
عن السُّكرِ عنْ عَقلِي عنِ الشّوقِ عنْ جَوّى عنِ الدّمــعِ عنْ جَفنِي عنِ النّارِ عنْ قلبِي
بِــأَنَ الــذّي تَــهْـواهُ بــينَ ضُــلُـوعِـكُــمُ تُقـلّبُــهُ الأَنــفــاسُ جَنْــبًا إِلــى جَنْــبِ[44].

وقد ساهم الششتري بدوره في وضع هذه السنّة للشعراء الصّوفيين بعده، يذكرون سلاسل أشياخهم في أشعارهم للتغني بها[45].

الثاني: لأهمية الفلسفة، فهي تكشف إلى حدّ كبير عن جذور المدرسة الصّوفية الأندلسية، وهي جذور فلسفية وصوفية مشرقية ومغربية أيضا، ولعل هذا إن كانت له الدّلالة، فهي تدل عن عمق ثقافة الشاعر وفلسفته ومصادرها المتنوعة.

ومن الملاحظ أن الششتري قد حرص على أن يجعل أستاذه وشيخه ابن سبعين (الغافقي) ختام هؤلاء العارفين والعلماء، إذ كان مفتونا بهذا الشيخ أشد الافتتان.

ثم إنه ينقل هذه المعرفة من شيخه إليه، حين قال:

كَشفـنَا غِــطاءً عـنْ تَداخـلِ سِرّهَا فَأَصبَحَ ظَهرًا مَا رأَيْتمْ لهُ بَطْنَا
فَمَنْ كَانَ يَبغِي السّيْرَ لَلْجَانِبِ الذّي تَقَــدّسَ فَلْــيأتِ فَليأخذهُ عَنّا[46].

وهي فكرة تؤيد ما بيّناه سابقا، غذ إن أهمية هؤلاء الشيوخ ومنزلتهم الرفيعة المتسلسلة والضاربة في القدم تؤهله لأن يكون هو الآخر مصدرا من مصادر المعرفة الإلهية، كيف لا وهو قد درس وتعلم على أيدي هؤلاء الشيوخ والعلماء.

إذن فهو عندما يلجأ إلى ذكر مثل هذه الشخصيات التراثية والفلسفية إنما هو يقصد إلى ذلك قصدا فكريا صوفيا، وهو تدعيم من جهة أخرى لمنزلته الفكرية والفلسفية، وترسيخا لنزعات هؤلاء الرجال الفلسفية والعلمية المتنوعة.

ولعل هذه الشخصيات تكون حياة الششتري المذهبية، فهو دائما يبحث عن الحقيقة مع هؤلاء، والملاحظ أن معجمه الفني يتطور مشتملا على ألفاظ متنوعة ومختلفة لكل شخصية يذكرها، مثال ذلك:

- ذوق للحلاج طعم اتحاده[47].
- تثنى قضيب البان[48].
- كسا لشعيب ثوب جمع لذاته[49].
- وعنه طوى الطائي بسيط كيانه[50].

وإن هذا التوظيف اللفظي يتماشى وفكر كل شخصية، فقد اعترف الحلاّج بذوقه وشربه في شعره، وابن عربي كذلك كان يسمى نفسه بروح الرّوح، وأبو مدين شعيب كان مشهورا بلباس الثياب الحسنة، كما خاطب الششتري أستاذته بمؤلفاتهم فقال:

- وأصمت للجني تجريد خلقه[51] كتاب: تجريد خلق الإنسان.
- ولابن قسي خلع نعل وجوده[52] كتاب خلع النعلين.
- ولابن طفيل وابن رشد رسالة يقضان[53] كتاب (قصة) حي بن يقظان.

وبهذا يكون قد تنوع أسلوب طرحه لهذه الشخصيات الفكرية، بشكل لا يدعو للملل والتكرار.

3- التناص الشعري:

على الرغم من استئثار التناص التاريخي (الشخصيات التاريخي) في القصيدة، بشكل واسع، إلا أن هناك مساحة أخرى لبعض التناصات الشعرية، والتي سنحاول دراستها فيما يلي:

لقد كان ابن الفارض – ولا يزال – عَلمًا من أعلام الصوفية التي لا يمكن أن تنسى آثارهم الشعرية والصوفية، من حيث كان تأثيره على من عاصره، ومن جاء بعده ولم يشذ الششتري عن هذا التأثير، فكان حوار النصوص فيما بين الشاعرين كما يلي:

- **يقول ابن الفارض:**

ليس سُؤلِي منّ الجِنانِ نعيمًا غيرَ أنّى أُريدهَا لأَرَاكَا[54].

يستحضر القارئ – هذا البيت عندما يبدأ بقراءة أول بيت في النونية:

أَرَى طَالبًا مِنًا الزّيادةَ لاَ الحُسنَى بِفكرٍ رَمَى به سَهْمًا فَعدّى بِهِ عَدْنَا[55].

فالجنة ليست غاية المتصوفة، ولا هي أملهم، ولا الجزاء الذي يريدونه بل هم يأملون ويطلبون شيئا آخر أعظم وأكبر، وهو الظفر بالنظر إلى وجهه الكريم، وهذا هو الفارق الجوهري بينهم وبين العابدين والنسّاك الذين يبتغون الجنة والتلذذ بنعيمها، جزاء ومكافأة على ما بذلوه من عبادات وطاعات في الدنيا.

وفي هذا تقول رابعة العدوية « ما عبدت الله خوفا من الله فأكون له كالأمة السوء إن خافت عملت، ولا حبًا للجنة فأكون كأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكني عبدته حبا له وشوقا إليه»[56].

إذن فالرؤية والزيادة هما الأمل والمبتغى والهدف، وذلك نتيجة لنيران الحب ولواعج الشوق المكنونة لذات الحضرة الإلهية.

يقول ابن الفارض في تائيته الكبرى:

وَامْسِ خَليًا منْ حُظُوظِكَ وَ اسمُ عنْ حَضِيضِكَ وانْبُتْ بَعدَ ذَلكَ تَنْبُتِ[57].

يتناص هذا البيت مع قول الششتري:

تَركنَا حُظُوظًا منْ حَضيضِ لُحُوظِنَا معَ المَقْصَدِ الأَقْصَى إلَى المَطْلَبِ الأَسَنى[58].

فالصوفي يحذر المريد من حظوظ النفس، والالتفات إليها يحيل إلى الحضيض، وهو التساقط إلى المركز الأسفل، بسبب لحوظه لغير الله والتفاته إليه، فعبر عن حظوظ النفس بالحضيض والتي لا يتمكن معها الفتوح الربانية « والحظوظ ثلاثة: حظوظ جسمانية، كتمتع النفس بلذة المطاعم والمشارب والمناكح ... وحظوظ قلبية، كحب المال والرياسة والجاه والتقدم وحب المدح والثناء والتعظيم ... وهذه أقبح من الأولى، وأصعب منها علاجا، وحظوظ روحانية، كطلب الكرامات والوقوف مع المقامات وحلاوة الطاعات»[59].

ويقول ابن الفارض كذلك:

وَكُلّ مَقَامٍ منْ سلوكٍ قَطعتهُ عُبودية حَقَقْتُهَا بِعُبُودَةٍ[60].

يتقاطع قوله هذا مع قول الششتري:

وَكُلُ مَقَامٍ لاَ تَقُمْ فِيه إنهُ حِجَابٌ فَجُدّ السّيْرَ وَاستنْجِدِ العَوْنَا[61].

يحذر الششتري من الوقوف مع المقامات التي تجعل المريد يستجليها، ويقف عندها الوقت الذي يكون فيه المقام حجابا، أما ابن الفارض فيؤكد وقوفه مع المقامات، وقطعهُ لها، ويخص مقامات السلوك، وكل مقام قطعه هو عبودية تحققت، والفرق بينهما هو« أن العبودية أعلى من العبادة (العبودة)، فالعبادة محلها البدن وهي إقامة الأمر، والعبودية محلها السّر»[62].

وإذ كان الششتري يخاطب مريده في البيت السابق، فإن ابن الفارض يحكي تجربته هو في قطع المقامات.

كما يقول ابن الفارض في إحدى قصائده:

يُفْرِقني لُبي إلتزامًا بمحْضري ويجمعُنِي سَلْبِي اصطلاحًا بِغَيْبَتي[63].

وهذا ما نستحضره عند قراءة بيت الششتري:

يُفرّقني مَجموعَ القَضية ظَاهرًا وتُجْمَعُ فرقًا مِنْ تَداخلهِ فُزْنَا[64].

فابن الفارض عندما يحتكم إلى منطق عقله المحدود، يجد نفسه لزوما مفترقا عن محبوبه، فإذا انسلخ عنه ذلك المنطق، وتقشر من لحاف ذاته، جمعته غيبته عندئذ بالمحبوب، تماما مثل حال الششتري الذي يتهم – هو الآخر– العقل بتفريق مجموع القضية (وهي الحقيقة الوجودية المجموعة)، ولقصوره يعمل على إدراك الفروقات الكونية الحسية، وفاته بذلك المعاني المتصلة القديمة الأزلية، وهي المراد بمجموع القضية ففرقها وهي مجموعة في فرقتها.

ويقول ابن الفارض في بيت آخر من تائيته الكبرى:

وَثَمّ أُمورٌ تمّ لِـي كَشْـفُ سِرّهَا بِصَحْوٍ مُفيقٍ عنْ سِوَايَ تَغَطّتِ[65].

هذا البيت يستحضر الششتري وهو في آخر قصيدته النونية:

كَشَفْنَا غِطَاءً عَنْ تَدَاخُلِ سِرّهَا فَأَصْبَـحَ ظَـهْرًا مَا رَأَيْتُـمْ لَـهُ بَطْنَا[66].

كلا الشاعرين تكشفت لهما أسرار الحقيقة التي تغطت وسُترت عن الآخرين، لفقدانهم الكشف والمعرفة، الذين امتلكتهما العارفان (الششتري وأستاذه ابن سبعين).

إلا أننا نلمس فرقا بين استخدامي الشاعرين لهذا الكشف عن الحقيقة، فابن الفارض كشف ستر الحقيقة بعد أن بلغ مقام (صحو المفيق)، وهو عندما نعلم أن الصحو هو «رجوع إلى الإحساس بعد غيبة حصلت بعد وارد قوي»[67]، فإن المفيق هو مقام (أو أدنى) الذي يشيرون به إلى « مقام قرب قوسي الوحدة والكثرة أو قوس الوجوب والإمكان»[68].

فهذا المقام الذي وصل إليه ابن الفارض هو أعلى المقامات بل هو مقام أحدية الجمع، أما الششتري فقد انشغل ببيان محل العبودية من محل الحقيقة من حيث إن محل العبودية الظواهر، ومحل الحقيقة، وهو شهود الربوبية هو البواطن، فالظهر هو لفظ القرآن والبطن هو تأويله.

ويقول ابن الفارض في موضع آخر من تائيته:

وَغُصْتُ بِحَارَ الجَمعِ بَلْ خُضتُهَا عَلَى انْفرادِي فَاسْتخرجتُ كلّ يتيمة[69].

كما نجد الششتري غاص وعام هو الآخر في هذا البحر فقال:

وَعرشًا وكرسيًا وبرجًا وكوكبًا وحَشْوًا لِجسْمِ الكل في بحره عُمْنَا[70].

وكَانَ خَطيبًا بينَ ذاتينِ منْ يَكنْ فَقيرًا يَرَ البَحْرَ الذّي فيه قدْ غُصْنَا[71].

غاص ابن الفارض في بحر الجمع بينه وبين محبوبه، وكان كلما فعل ذلك استخرج جوهرة قيمة وهي حقيقة التوحيد، إذ إن الغوص يحمل معاني العمق والتغلغل في الشيء.

أما الششتري فقد استعمل لفظين هما: الغوص والعوم، فإذا كان للغوص الدلالة العميقة، فإن العوم يفيد معاني السباحة على السطح، وبذلك كان التدرج في قطع المسالك للوصول إلى لب وجواهر الحقيقة، عن طريق بحر أسرار الذات أو بحر الوحدة، لأن « بحرها متصل والخلق فيه كالحوت في الماء، وإن كانوا لا شعور لهم بذلك، فمن شعر بذلك واتسعت معرفته حتى خرجت فكرته عن دائرة الأكوان واتسعت نظرته، وجد الأفلاك تدور في الشمس والقمر، ويشرقان في فضاء قلبه»[72].

وبما أن مقام الفقر أحد المقامات الضرورية في السلوك الصوفي فإن الفقير الحقيقي هو الذي يرى البحر الذي يغوص فيه الشاعر ويتمكن حينئذ من فهم الأسرار التي يشير إليها في هذه القصيدة.

وبعد هذه الجولة نرى أن الششتري قد تأثّر بشعر ابن الفارض، أيّما تأثر وظهر ذلك جليا في الأخذ من تائيته الكُبرى خاصّة، وليس هذا بالغريب إن عرفنا أن الشعراء الصوفيين يأخذ بعضهم عن بعض فكرا ومدرسة وشعرا.

- **يقول الحلاج:**

أَنَا منْ أَهوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا[73].

إن إثبات الوحدة بدل الإثنينية هو شعار كل شعراء ومتصوفة وحدة الوجود، فقال الششتري هو الآخر في هذا الإطار:

وَطَالِبُنَا مَطْلُوبُنَا من وُجُودِنَا نَغيبُ به عنَّا لدى الصّعْقِ إذّ عَنَّا[74].

اتحد الطالب والمطلوب عند الششتري، كما اتحدت الرّوحان في البدن الواحد، وأصبح المحب هو المحبوب، والهاوي هو المهوي، وفي بيت الحلاج إشارة إلى الروح التي هي:«المعنى القائمة بالأشياء، فهي بعد تجليه، بما أظهر فيه من أوصاف العبودية، ففي الحقيقة لا وجود للعبد أصلا، وإنما تثبت العبد في عالم الفرق حكمة، وتنفيه في عالم الجمع قدرة، فإذا استولى على البعد الجذب والفناء أصلا، غاب عن مقام الفرق، فلا عبد أصلا فصار الطالب عين المطلوب، والمطلوب عين الطالب»[75].

لقد أقام المتصوفة – ضمن فكرة الوحدة – علاقاتهم بالله، على أساس ينزع إلى المباشرة وتجاوز الوسائط (حتى وساطة الوعي بالمعنى المتعارف عليه)، لينم عن ذلك انفجارية مفرطة للأنا تجاه الله تعالى، مثل ما عكسه بيت الحلاج، وكذا بيت الششتري.

ثم إن الحلاج قد أثار تيمات أساسية في الفكر والأدب الصوفي، لما أحدثه من خلخلة في السياق المعهود لعلاقة الإنسان بالله، ولقد كان لهذا أثره البالغ في الأدب الصوفي لاحقا، خاصة الششتري الذي يستدل بالحلاج في قصيدته كأحد الأعلام البارزة في الفكر الصوفي، واعترافه بوصوله إلى أعلى قمم المعرفة، وذلك في قوله:

وذَوَّقَ لِلحَلاَّج طعم اتحاده فقال أنا من لا يُحيطُ بِهِ مَعْنى[76].

يقول الحلاج أيضا:

شَرَبْتُ مِنْ مَائِهِ رَيًّا بِغَيْرِ فَمٍ وَالمَاءُ مُذْ كَانَ بِالأَفْوَاهِ مَشْرُوبٌ[77].

وإذ كان هذا اعترافا من الحلاج بشربه من ماء المعرفة، فإن الششتري أخذه وصاغه في قصيدته فقال:

فَقِيلَ لَهُ ارْجِعْ عَنْ مَقَالِكَ فَقَالَ لا شَرِبْتُ مَدَامًا كلّ منْ ذَاقَهَا غَنَّى[78].

إن الشرب من جملة ما يجري على ألسنة الصوفية، والشراب مصدر بحار العارفين، ويكون في حال العلو والارتفاع، فهو يعرج بذات الصوفي إلى الحدود التي تتيح لها قراءة ما لا يقرأ الآخرون، ورؤية ما لا يرون، وكأنه حالة مخصوصة من الاطلاع على الغيب، لكنها ليست

متاحة ولا ميسورة، بل إن من لوازمها الشدة واستفراغ الجهد ومجاهدة الذات ومغالبة الدنيا، لذلك « فالشراب الصوفي ليس خمرا تدير الرأس وتثقل الحواس، وتضرب غشاوة على القلب، بل هي على العكس توقظ النفس وتنعش الوجدان، وتجلو عين البصيرة وتفتح أمام القلب أرحب الآفاق»[79].

والشاعر (الحلاج) في استعماله للفظ (الشرب) و (الماء) بدلا من (الخمر) المتوقعة في هذا السياق، لا يبعد كثيرا عن فكرة الشرب ودلالتها الصوفية، بل إنه يعمقها بوصوله إلى منزلة (الري)، ويشير إلى دلالة مخصوصة تربط الارتواء بالروح من خلال ما تدل عليه صيغة النفي (بغير فم)، فهذا الري مجانب للمألوف ولما عهده الناس من أحوال الشرب، ذلك أنه شرب الروح، وارتواء القلب المتعبد في محاريب من يحب، ومن أجل إكمال المفارقة الدلالية، لا يكتفي بدلالة النفي لتخصيص الري، وإنما يأتي بجملة تشبه أن تكون تعميما أو ناموسا ثابتا (والماء مذ كان بالأفواه مشروب) وبذلك يؤكد مرة أخرى اختلاف شربه ومباينته لمشروب الناس.

- **يقول ابن عربي:**

عُلومٌ لنَا في عَالمِ الكَوْنِ قَدْ سَرَتْ مِنْ المَغْرِبِ الأَقْصَى إلى مَطْلَعِ الشَّمْس[80].

إذا كان ابن عربي قد كانت له علوم سرت من المغرب الأقصى (المغرب البلد) إلى مطلع الشمس (المشرق العربي)، ولعله معنى ظاهري يفيد دلالات أخرى كالاتساع في المعرفة وعمق التجربة الصوفية، فإن الششتري يأخذ هذا التركيب ليوظفه في مسار آخر فيقول:

تَكنَا حُظوظًا منْ حَضِيضِ لُحُوظِنَا معَ المَقْصَدْ الأَقصَى إلى المَطْلَبِ الأَسْنَى[81].

فقد ترك معشر الصوفية حظوظ النفس مع المقصد الأقصى (الجنة) وهو مقصد كل العابدين إلى المطلب الأسْنى (الزيادة)، وهي النظرة إلى وجهه تعالى، وهو مقصد المتصوفة.

- **يقول الروزباري:** [82]

فَكَأَنَهُ بَيْنَ المَرَاتِبِ وَاقِفٌ لِمَنَالِ حَظّ أَوْ لِحُسنِ مَأَبِ[83].

لقد وجد الصوفية أن الشريعة هي أول ما ينبغي إسقاطه من وسائط بين العبد وربه، فحاولوا أن يتغلغلوا في كل شعيرة من شعائر الدين ويزيحوا عنها شكلها التقليدي، ليبلغوا منها جوهرها الأصيل، وبذلك أقاموا الشريعة على وجهها الآخر الذي أسموه (الحقيقة).

وفي هذا يقول الششتري في نونيته:

وَمَهمَا تَرَى كُلّ المَراتبِ تَجتلِي عَلَيْكَ فَحُلْ عَنْهَا فَعَنِ مِثْلَهَا حُلْنَا[84].

فإن ظهور الكرامات والكشف عن أسرار المقامات وحلاوة الطاعات وإقبال الورى مراتب جلية، لكن يجب أن يكون الصوفي الحق بهمته عن الالتفات إليها، وعن الوقوف معها، فإن الوقوف مع شيء من ذلك حجاب عن شهود الحق.

- **يقول الرفاعي:**

وَقَالَ لِي خَلّ عَنْكَ الغَيْرَ مُنْخَلِعًا عَنِ السّوَى فَسِوَى مَنْ تَدْرِهِ فَانِ[85].

ويقول الششتري في هذا السياق:

فَرَفْضُ السّوَى فَرْضٌ عَلينَا لأَنّنا بِمِلّةِ مَحْوِ الشّرْكِ والشّكِ قدْ دِنّا[86].

يذهب الرفاعي إلى أن الصدق في المحبة يؤذي إلى نسيان ما سوى المحبوب، فرفض السوى والغير والغيبة عنه فرض واجب على معشر الموحدين، لأن الكون وهم لا حقيقة لوجوده. فيقول في موضع آخر:

والْجَأْ لِعِزّتِهِ وَدَعْ وَهْمَ السّوى فَسِوَاهُ مَحْضُ العَجْزِ والله هُوَ القَوِي[87].

أما الششتري فقد جعل رفض الغيرية فرفض واجب، وعلل ذلك بالتمسك بالملّة التي جاء بها رسولنا عليه الصلاة والسلام، وهي مؤسسة على محو الشرك بالله ورؤية الغير عن القلب.

وهكذا قد فتحت بوابة التناص المجال واسعا لفضاء القصيدة باتساع حقل التداخلات النصية المتنوعة، ووفقا لشبكة العلاقات المعقدة، كان اختيار الشاعر لنصوص معينة، وفي ذلك الاختيار إطار لتجربته الشعرية والصوفية معا، مضيفا إليها موروثه الثقافي بين القرآن والشعر والتاريخ، مما يجعل القصيدة تبنى فوق هذه القاعدة الموروثية، لتتفجر بعد حين نتيجة لذلك الإدماج والتفاعل والتعالق.

الهوامش:

[1] سلمان كاصد: عالم النص، دار الكندي، الأردن، 2003، ص247.

[2] آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي،منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2002، ص272.

[3] المرجع نفسه، ص287.

[4] الششتري أبي الحسن علي بن عبد الله النمري، الديوان، تح: علي سامي النشار، دار المعارف، ط1، الإسكندرية، 1960، ص72.

[5] سورة يونس، 26/10.

[6] الديوان، ص 73.

[7] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، مكتبة المدبولي للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 2003، ص 807.

[8] سورة الواقعة، 56/ 08.

[9] سورة الواقعة، 56/ 27.

[10] محمد علي الصّابوني: صفوة التفاسير، دار الضياء، قصر الكتاب، ط5، الجزائر، 1990، 3/ 306.

[11] سورة الانشقاق، 84/ 07-08.

[12] الديوان، ص 73.

[13] سورة النساء، 4/ 12.

[14] سورة لقمان، 31/ 14.

[15] الديوان، ص 74.

[16] هناك ثلاث مراتب للعقل عند الصوفية: « العقل الأول، العقل القامع والعقل المصور، فالعقل الأول هو أول جوهر قبل الوجود من ربه، وسمي كذلك لأنه أول من عقل ربه»،عبد الرزاق القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبط وتصحيح: عاصم الدرقاني، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 2004، ص 320.

[17] سورة الحديد، 57/ 04.

[18] سورة البروج، 85/ 15.

[19] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفية، ص 871.

[20] الصابوني: صفوة التفاسير، 1، 163.

[21] سورة البقرة، 02/ 255.

[22] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفية، ص 924.

[23] الصابوني: صفوة التفاسير، 1/ 163.

[24] سورة الأنعام، 6/ 76.

[25] الصابوني: صفوة التفاسير، 1/ 163.

[26] سورة النور، 24/ 35.

[27] القاشاني: لطائف الإعلام، ص 375.

[28] الديوان، ص 74.

[29] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 897.

[30] سورة الأنبياء، 21/ 30.

[31] الصابوني: صفوة التفاسير، 2/ 261.

[32] الديوان، ص 74.

[33] سورة المعارج، 70/ 04.

[34] سورة الحديد، 57/ 04.

[35] الصابوني: صفوة التفاسير، 3/321.

[36] القاشاني: لطائف الإعلام، ص 320.

[37] سورة الإسراء، 17/ 01.

[38] أحمد ابن عجيبة الحسني: اللطائف الإيمانية الملكوتية والحقائق الإحسانية الجبروتية (شرح نونية الششتري)، ضبط وتصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 2006، ص 114.

[39] الديوان، ص 72.

[40] سورة الأعراف، 7/ 143.

[41] أحمد ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، المطبعة الجمالية بحارة الروم، ط2، مصر، ج1، ص 41.

[42] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصّوفية، ص 830.

[43] الديوان، ص 74 إلى 76.

[44] سليمان العطار: الخيال والشعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، ط1، مصر، 1981. ص 415.

[45] نجد الفكرة ذاتها عند ابن خميس، ولكنه أعلن عنها قبل ذكر الرجال، فهو خالف الششتري الذي ختم قصيدته، وهو يوضح هذا في الأبيات الآتية:

1. وانتقل أحاديث الهوى واشرح غريـ ب لغتها واذكـر ثقـات رجالهـا
2. وعدت على سقراط صورة كأسها فأريق ما في الدّن من جرياتها
3. وسرت إلى فـاراب منـها لفحـة قدسيـــة جاءت بنـــخبة آلــها
4. وتعلقت في سهر ورد فأسـهرت عيـنا يؤرّقـها طـروق خيالها
5. فحبا شـــهاب الدّيـن لمّا أشرقت وخبا فلم يثبـت لنور جلالها

ينظر: عبد الوهاب بن منصور: المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله بن خميس، مطبعة خلدون، ط01، تلمسان، 1365 هـ، ص 118- 119.

[46] الديوان، ص 76.

[47] الديوان، ص 76.

[48] الديوان، ص 75.

[49] الديوان، ص نفسها.

[50] الديوان، ص نفسها.

[51] الديوان، ص 76.

[52] الديوان، ص نفسها.

[53] الديوان، ص نفسها.

[54] ابن عجيبة : اللطائف الإيمانية، ص 75.

[55] الديوان، ص 72.

[56] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 232.

[57] عبد الحق الكتاني: المحب المحبوب أو شرح تائية الحراق وابن الفارض في الحب الإلهي، دار الكتب العلمية، ط01، لبنان، 2006، ص 66.

[58] الديوان، ص 72.

[59] ابن عجيبة: اللطائف الإيمانية، ص 78.

[60] عبد الحق الكتاني: المحب المحبوب، ص 70.

[61] الديوان، ص 73.

[62] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، ص 870.

[63] عبد الحق الكتاني: المحب المحبوب أو شرح تائية الحراق وابن الفارض، في الحب الإلهي، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 2006، ص 73.

[64] الديوان، ص 74.

[65] عبد الحق الكتاني: المحب المحبوب، ص 96.

[66] الديوان، ص 76.

[67] القاشاني: لطائف الإعلام، ص 268.

[68] الديوان، ص 36.

[69] عبد الحق الكتاني: المحب المحبوب، ص 151.

[70] الديوان، ص 74.

[71] الديوان، ص 75.

[72] ابن عجيبة: اللطائف الملكوتية، ص 109.

[73] ديوان الحلاج: وضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط2، لبنان، 2002، ص 158.

[74] الديوان، ص 72.

[75] ابن عجيبة: اللطائف الملكوتية، ص 76.

[76] ديوان الششتري، ص76.

[77] ديوان الحلاج، ص 121.

[78] الديوان، ص 75.

[79] عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي، دار الشؤون الثقافية العامة، (دت)، ص 200.

[80] قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1962، ص 105.

[81] الديوان، ص 72.

[82] سمي كذلك نسبة إلى روزبار، موضع عند طوس، بغدادي الأصل، سكن مصر، وصار شيخا، وصحب الجنيد والنوري، توفي سنة 322 هـ، محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، دار وكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2000، ص 243.

[83] أبو نصر عبد اله بن علي السراج الطوسي: اللمع، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ص 435.

[84] الديوان، ص 73.

[58] محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 71.

[86] الديوان، ص 72.

[87] محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص 71.