الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد الصديق بن يحي- جيجل

كليةالآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي: .....

عنوان المذكرة:

قراءة في الأبعاد الصوفية والفلسفية للقصيدة الغزلية عند 'أبي نواس'

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية وآدابها
تخصص: 'أدب عربي قديم'

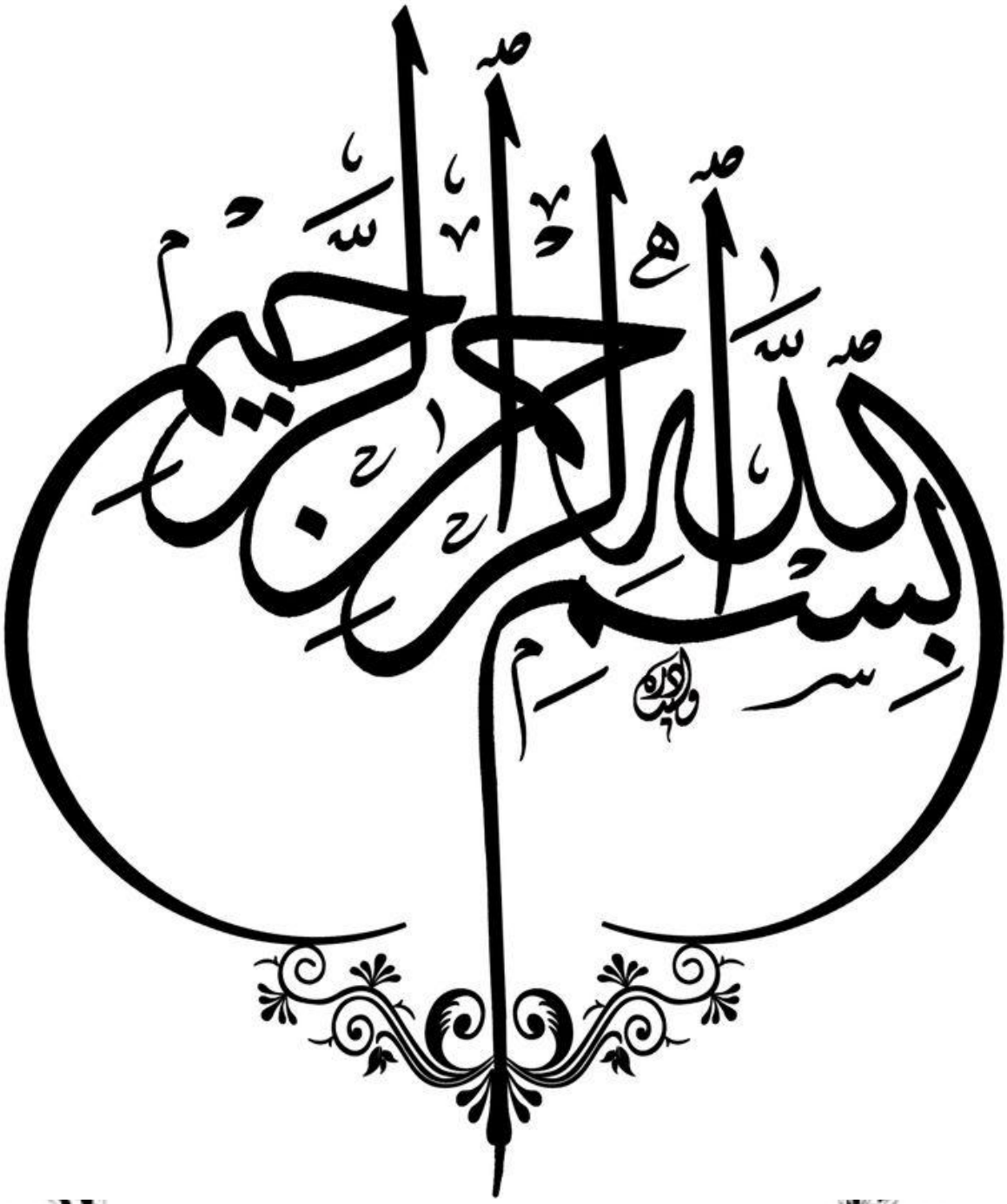
إعداد الطلبة:
سلمى جبلي
وفاء بوزنونة

إشراف الأستاذ:
بلال لعفيون

أعضاء لجنة المناقشة:

- د/ نور الدين سعيداني	جامعة جيجل	رئيسا
- د/ بلال لعفـــيون	جامعة جيجل	مشرفا ومقررا
- أ/ عثمان لالــوسي	جامعة جيجل	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2019/2018


بسم الله الرحمن الرحيم

دعـــــاء

"ياربِ إذا أعطيتنا نجاحا فلا تأخذ تواضعنا ؛ وإذا أعطيتنا تواضعا فلا تأخذ اعتزازنا بكرامتنا وإذا أسأنا إلى الناس فامنحنا شجاعة الاعتذار

وإذا أساء الناس إلينا فامنحنا شجاعة العفو" .

"اللهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضا "

"الحمد لله "

شكر وتقدير

قال تعالى:« ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه»

الأحقاف الآية 15

نحمد الله عز وجل الذي ألهمنا الصبر والثبات، وأمدنا بالقوة والعزم على مواصلة مشوارنا الدراسي وتوفيقه لنا على انجاز هذا العمل، فنحمدك اللهم ونشكرك على نعمتك وفضلك ونسألك البر والتقوى ومن العمل ما ترضى، والسلام على حبيبه وخليله الأمين عليه أزكى الصلاة والسلام.

أتقدم بالشكر الجزيل وعظيم الإمتنان والعرفان إلى:

المشرف الفاضل الأستاذ: "بلال لعفيون" لتفضله بالإشراف على هذا البحث وعلى سعة صدره وعلى حرصه أن يخرج هذا البحث في صورة كاملة لا يشوبه أي نقص، أسال الله أن يجزيه عنا كل خير.

ونتوجه بالشكر أيضا إلى "عثمان لالوسي" و "نجيب جحيش" و "نورا لدين سعيداني" و"بوالريحان حسام" و" عبدالله عيسى لحيلح" وكل من ساهم في إنجاز هذا البحث من قريب وبعيد

وكل الشكر والتقدير إلى الأخ "فاتح" الذي كان نعم العون والسند ولم يخيب أمالنا حين قصدناه

والشكر الجزيل إلى *طاقم مكتبة قرطاس*

مقدمة

الحمد لله الأحد، الفرد الصّمد، والصّلاة والسلّام على نبيّه محمّد وعلى آله وصحبه المتفرّدين بالتّقوى والعدد، أمّا بعد:

يعدّ البحث عن الحكمة والمعرفة طريقا طويلا وشاقّا، كما أنّ دروبه عميقة وواسعة كبحر مُغدق بالعطايا بدون ساحل، والباحث عنها يقف أمام حقيقة واضحة، ألا وهيّ: أنّ مسلك الإنسان في بحثه عن ذاته وكينونته وعقيدته، والأُطر المعرفيّة التي تكوّن حياته مسلك مُتعب ومُضني، فمنذ وجود الإنسان على وجه الأرض وهو يُنقّب عن ضالّته، محاولا التّطوير من نفسه وإنشاء مختلف فنون المعرفة.

لعلّ الرّحلة الأولى للإنسان بعد تشكّل فكرة تصوّراته الدّينيّة في ذهنه، وممارسته للطّقوس التي يعتقد صحّتها وأنّها تقرّبه من الإله، كانت رحلة مع أمّ المعارف والعلوم "الفلسفة"، التي استمرّت في فرض سيطرتها على العقل الغربي لزمن طويل؛ فشكّلت بذلك منطلقا هامّا لجلّ الفلاسفة في القارّة أمثال: "**هيجل**"، "**جون جاك روسو**"،السّائرين على خطى**"أرسطو**"و"**أفلاطون"** وتعدّى تأثيرها الملحوظ من طرف النقّاد إلى تغلغلها في إحضان الفكر العربي، خصوصا بعد حصول عمليّة التّرجمة، فتعدّدت بذلك أشكالها على عدّة صور وأنماط تجلّت معالمها في مؤلّفات وطريقة تفكير العربي بالأخص الفلاسفة المسلمون، الذين تمكّنوا من ناصيّة المنطق الفلسفي وجعلوا منه مادّتهم الخام في صياغة أقوالهم الفلسفيّة خاصّتهم، إلّا أنّ الأثر الكبير لها كان على مستوى الدّيانات العربيّة التي تشبّعت ببعض أفكارها، وكوّنت منها خلاصة مجموعة من العقائد تبنّتها؛ ومن بين هذه الاتّجاهات الفكريّة نجد الصّوفية التي أصبحت في منهجها ومنطلقاتها فلسفيّة في جلّ جوانبها، دون إغفال جانب التّأثير الحاصل على صعيد الشّعر العربي في العصر العبّاسي الذي نزع إلى الثّورة على كل ماهو قديم وعبّر عن توجّهات فكريّة، ونزعات عقليّة كانت وليدة الرّوافد التي ميّزت العصر العبّاسي الأوّل: كتيّار الزّندقة والمجون والحركات الشّعوبيّة وغيرها، وبين ربوع هذه الرّوافد برزت قصائد ومطوّلات شعريّة تعبّر عن مناحي صوفيّة وفلسفيّة، استقى منها الشّعراء بعض المفردات والتّراكيب، برزت بشكل أوضح بين ثنايا القصيدة الغزلية مع "**أبو نوّاس**" الذي طغت على قصائده ومتونه الشّعرية أفكار صوفيّة وفلسفيّة ضمّن معانيها في غزليّاته.

جاءت هذه التّعالقات بين الأبعاد الصّوفية والفلسفيّة لدى الشّاعر كردّ فعل عن الثّورة التي أعلنها "**مولى الجرّاح الحكمي**"، فكوّنت لنا هذه الرّغبة الجامحة في الاطّلاع والكشف عن هذه التّداخلات المضمّنة فيها. وعليه سطّرنا عنوان بحث في هذه الظّاهرة، صغناه كالتّالي:

"**قراءة في الأبعاد الصّوفيةوالفلسفيّة للقصيدة الغزلية عند أبو نوّاس**".

وقد أخذنا بعين الاعتبار **الدّراسات السّابقة** المتطرّقة إلى الخمرة النوّاسية الحسّية، المتعرّضة لها بالشّرح والتّحليل لهذه الظّاهرة الأدبية الآفتة للإنتباه التي لم يسبق للأدب العربي عهد بها، هذا المصلح الاجتماعي الذي تمرّد على كلّ القوانين والأعراف، فكان محطّ اهتمام النّقاد الّذين درسوا جوانب حياته عموما وموهبته الشّعريّة، إلّا أنّ بحثنا هذا قد تجاوز هذه المنطلقات إلى الخوض في جوانب أعمق شكّلها الشّاعر بحرفيّة وإتقان، وضّمن منظوماته معاني الحبّ الإلهي، وجملة من الحكم والمقولات الفلسفيّة في شكل خطاب شعريّ مليء بالشّفرات والدّلالات المعرفيّة، فتوجهنا بدراستنا إلى صب مجال الإهتمام حول جزئية معينة لم يتم التطرق إليها من قبل،وانطلاقا من هذه الجوانب صغنا إشكاليّات تخدم طبيعة الموضوع وهيّ:

- **كيف تموقع الأدب إلى جانب الصّوفية والفلسفة؟**
- **ما مدى بروز وحضور الأبعاد الصّوفيّة والفلسفيّة في غزليّات النّواسي؟**
- **ماهيّ الجماليّة التي منحتها هذه الأبعاد للقصيدة الغزليّة العربية؟**

وللإجابة عن هذه التّساؤلات وضعنا مجموعة من الفرضيّات، لبيان معالم الموضوع، ومن أهمّها نذكر:

- **توّفر أكبر قدر من القَصص والحكم الفلسفيّة في شعر أبي نوّاس عامّة وغزليّاته خاصّة.**
- **وجود التّداخل بين المعاني الغزليّة والصّوفية في المجمل، واتّضاحها عند الشّاعر.**
- **تأثير المنطق اليوناني على الحركة الأدبيّة والإجتماعيّة والسيّاسيّة والثّقافيّة في العصرالعبّاسي.**

هدفنا من خلال هذا البحث إلى تكوين طرح جديد، نرمي من خلاله تقديم رؤية موجزة حول مانسعى إلى إثباته، لعلّ بحثنا هذا يكون مجال مفتوح لدراسات لاحقة تطمح إلى توسيع مجال البحث في الموضوع على تشعّبه وتداخل معطياته، ولايكون ذلك إلا باتّباع إجراءات المنهج الوصفي

الاستقرائيمن خلال العمل على استقراء الظّواهر الصّوفيّة والفلسفيّة الخفيّة والجليّة في شعر النوّاسي، تحديدا غزليّاته وإعطائها شروحا وتفسيرات ترجيحيّة وتقريبيّة، عبر **خطّة بحث** قائمة على فصلين مع مقدّمة وخاتمة:

الفصل الأول: يحتوي على مبحثين، وكلّ مبحث تندرج ضمنه عدّة مطالب؛ فالمبحث الأوّل يضمّ معنى التّصوف وماهيّة الفلسفة، وطرح لتعريف نسبي للبعدين الصّوفي والفلسفي و علاقتهما بالأدب، مع التطرّق إلى أهم نقاط التّداخل بين الخطابين.

أمّا المبحث الثّاني فقد احتوى على الرّوافد الفكريّة والدّينيّة التي عرفها العرب في العصر العبّاسي الأوّل، ومانتج عنها من صراع مذهبي وعقائدي ألقى بجماليّاته على الأدب الصّوفي في تمازجه مع القصيدة الغزليّة.

الفصل الثّاني: خصّصناه لـ: "**الحسن بن هاني**"، فجاء الحديث عن نشأته والاغراض التي تضمّنتها الكتابة الشّعريّة لديه، ومكانته بين النّقاد والمجتمع، فضلا عن الخصائص الإبداعيّة في أسلوبه الشّعري، مع ذكر نماذج تطبيقيّة لقصائد ذات بعد صوفي وفلسفي. نستقرأ من خلالها مظاهر التّعالق بين الصّوفي والفلسفيّ والغزلي، والجماليّة التي أضافها هذا التّعالق. وختمنا هذا البحث بمجموعة من النّتائج والملاحضات المتوصّل إليها، التي نرجوّ أن تكون منطلقا لدراسات لاحقة.

كان اعتمادنا على مادّة علميّة متنوّعة تتمثل أهمّها في:

- ديوان "**أبي نوّاس**" من تحقيق" **عبد المجيد الغزالي** "؛ الذي يعدّ من أهم المصادر الشّاملة لجُلّ شعره وأحاطته بالعناية والإهتمام، وتقديم شروحات مفصّلة حول الأبيات الشّعريّة النوّاسيّة المهمة.
- المعاجم اللّغوية كـ/ "**معجم لسان العرب**" لـ "**ابن منظور**"؛ الذي خدمنا في تقديم الشرح والتّعريف لكلمتي "فلسفة" و "صوفيّة". وبعض معاني الكلمات في الشعر.

-"**الرمز الشعري عند الصوفية**"ل"**عاطف جودت نصر**" : المرجع الأساس من حيث تقديم صاحبه لمادة معرفية شافية ووافية حول الصوفية وألقابها ومراتبها

ورغم تشعّب الموضوع وتعدّد جوانبه، وغزارة المعلومات فيه إلّا أنّنا حاولنا الإصابة والإجادة قدر الإمكان في بيان تجلّي البعدين الصّوفي والفلسفي في شعر 'أبي نوّاس'خصوصا

والأدب العربي القديم عموما، على نحو نخدم به البحث العلمي ما أمكننا ذلك وعلى الرّغم من الصّعوبات التي واجهتنا والمتمثّلة أساسا في: تعدد جوانب الموضوع وتفرعها إلى عدّة سياقات فكان من الواجب علينا توجيه مسار البحث نحو رؤية معيّنة أردنا طرحها والدّاخلة ضمن سياق إبراز العلاقة القائمة بين الغزل والصوفي والفلسفي في شعر النوّاسي، عدا ما واجهنا من تحديات تجلّت في الخوف من عدم القدرة على الخوض في هذا البحث وتنوّع المصادر دون أن يكون هناك إبراز لطبيعة الجزئية التي أردنا طرحها.

وما يسعنا في نهاية المطاف إلاّ أن نحمد الله عزّ وجل على توفيقه وسداده متوجّهين بخالص التّقدير والشّكر للأستاذ المشرف "**بلال لعفيون**" وكل من ساهم في إنجاز هذا البحث من أساتذة وطلبة وزملاء، سائلين الله عزّ شأنه أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه تعالى وأن يسخره في خدمة العلم والمعرفة.

وصل الله وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل الأول:

تجليات الصوفية والفلسفة في الشعر العربي

المبحث الأول: الأبعاد الصُّوفيّة والفلسفيّة في الشّعر العربي

تحمل الكتابات الأدبيّة في طيّاتها عديد المعارف والحكم، كما أنّها تتقاطع مع علوم ومعارف أو تحمل أفكارها، وهذه الحالة نجدها واضحة في الشّعر العربي القديم الذي جاء مشبّعا بعديد القضايا الفلسفيّة والصّوفيّة، وهو الأمر الذي سنقف عليه في مذكّرتنا هذه.

المطلب الأول: مفهوم التصَوُّف والفلسفة

أ- مفهوم التصوف:

ينطوي مصْطلح التصَوُّف تحت عدّة دلالات تدور في مجملها حول مجاهدة النَّفس، وترك الملذّات ومجانبة المعاصي والإنعزال عن الدّنيا، والارتقاء بالنَّفس إلى المراتب العليا من العبادة، وبهذا يأتي التصَوُّف أعلى مرتبة من الزّهد، ويختلف عنه في كونه أمرا مُتكلّفا فيه، فلابدّ للعبد أن يلتزم بقواعده لينال المراتب العليا في دروب السّالكين وهو في **المدلول اللغوي** كما ورد في معجم "**لسان العرب**""**لابن منظور**" تعريف له، مادة (ص و ف) ما نصّه: «**صَوَفَ**: الصّوف للظّأن وما أشبهه. جمعها **أَصْوَافٌ**: وقد يقال الصّوف للواحدة على تسميّة الطّائفة باسم الجميع.

و**صُوفُ** البحر شيء على شكلّهذا الصّوف الحيواني.

والصُّوفَانَةُ: بَقِلّة معروفة وهي زغباء قصيرة»[1]، وهي نفس المعاني الواردة في "مقاييس اللّغة" "للرّازي" حين عرّف لفظة التصوّف، مادّة (ص و ف) كما يلي:

«صَوَفَ:الصّلد والواو والفاء أصل واحد صحيح، وهو الصّوف المعروف، والباب كلّه يرجع إليه.

يقال: كبش **أَصْوَفُ** و **صَوِفَ** و**صَائِفُ** و**صَافَ كلّ هذا أن يكون كثير الصّوف.**

ويقولون: أخذ **بِصُوفَةِ** قفاه، إذ أخذ بالشّعر السّائل من نقرته.

وصَوِفَةٌ: قوم كانوا في الجاهلية، كانوا يخدمون الكعبة ويوجزون الحاج، وحكي عن "**ابن عبيدة**" أنّهم أَفْنَاءُ القبائل، تجمّعوا فتشبّكوا، كما يتشبّك الصّوف قال (البسيط):

---

[1] ينظر: أبو الفضل ابن منظور: لسان العرب، تحق: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم جليل إبراهيم، المجلّد الخامس (ع، غ، ف، ق)، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان،ط1، 2005م، مادة (ص و ف) . راجع الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحق: عبد الحميد هنداوي، ج1، المجلد: 2، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان،(د.ط)، (د. ت)، مادّة (ص و ف) .

ولاَيُرِيمُونَ فِي التّعرِيفِ مَوقِفَهَم حتّى يُقَالَ أَجِيزُوا آلَ صُوفَانَا

فأمّا قولهم:صاف عن الشّر، إذا عدل».[1]

و زاد "**الفيروزابادي**" على هذه المعاني، معاني أخرى في "**المحيط**"، ومن ذلك ما ذكره في باب صَوَفَ:« **الصُّوفُ بالضمّ**: م، وبهاء أخصّ.

وقولهم (**خرقاء وجدت صوفا**) لأن المرء غير الصنّاع إذا أصابته صوفا أفسدته، يضرب للأحمق يجد مالا فيضيّعه

وأخذت بصوف رقبته، وبصانها:بجلدها أو بشَعْره متدلّي في نقرة قَفَاه».[2]

ومجمل التّعريفات اللّغوية الواردة في هذه المعاجم تتمحور معانيها حول:

-صوف الظّأن والمعز والإبل وماشابهم من الحيوانات

-الصّوفانة وهي نوع من الحيوانات شهباء وصغيرة الحجم.

اقترنت مدلولات الصُّوفيَّة من خلال هذه المعاجم بقبيلة جاهليّة وهي قبيلة "**مُضر**"، كانت تخدم الكعبة وتسقي الحُجّاج .

قد تعدّت هذه المعاني إلى **المدلول الإصطلاحي**، إذ يمكن اعتبار الصُّوفيَّة مذهب ديني، ظهر في أواخر القرن الثّاني الهجري وبداية القرن الثّالث الهجري كردّ فعل عن تيّار الزّهد،الذيانتشر في المغرب العربي والأندلس وبلاد الشّام ،وكان في بدايته الأولى مذهبا معتدلا يسمو بالذّات البشريّة إلى المراتب العليا من الإيمان. ويجنح إلى مغالبة النَّفس وحثِّهَا عل إجتناب المعاصي، وهو على طريقتين: **تَّصَوُّف سنّي** الذي ميَّز المذهب في تشكّلاته الأولى و**تَّصَوُّف فلسفيّ** الذي اختلط بالنَّزعات العقليَّة والدِّينيَّة الوافدة من الخارج، واستقرّت في الفكر العربي زمنا طويلا، فأصبح التَّصَوُّف مذهب يغالي في مبادئه وقواعده، وظهر بذلك متصوِّفَة إشترطوا عدّة شروط ومسالك لابدّ لأي متصوّفة أن يعبرها، ليُقبل ويصير ذو مكانة عاليّة في الشّأن عند المولى.

[1] أحمد بن فارس بن زكريا الرّازي: مقاييس اللّغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدّين، ج2، دار الكتب العلميّة: بيروت- لبنان، ط2، 2008م، مادّة (ص و ف) .

[2] محمّد بن يعقوب الفيروزابادي: قاموس المحيط، تنقيح وتعليق: أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشّافعي، مراجعة : أنس محمّد الشامي وزكرياء جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة- مصر (د.ط)، 2008 م، مادّة (ص و ف) .

ويؤكد هذه الحقيقة "**مانع بن حمّاد الجُهني**" بقوله: «**التَصَوف حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثّالث الهجري كنزعات فردية، تدعو إلى الزهد وشِّدة العبادة كرد فعل لانغماس في التَرف الحضاري، ثم تطوَّرت تلك النَزعات بعد ذلك حتّى صارت طرق مميَّزة معروفة باسم الصوفية(...) ويلاحظ أن هناك فروقا جوهرية بين مفهومي الزُهد والتَصوف، أهمّها: أن الزهد مأمور به، والتصَوف جنوح عن الحق الذي اختطه أهل السنّة والجماعة**».[1]

فليس كلّ زهد تصَوُّف وليس كلّ تصَوُّف زهد، ومن هذا المنطلق وهو بهذا المعنى يعرَّف بأنّه:«**حبّ المطلق فبذلك الحب يتميز التصُوف الحقيقي عن طقوس الزهد الأخرى، وحبّ الإله يجعل المريد يتحمل كل الآلام والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبّه ويطهره، بل ويجعله يتلذذ بها، وذلك الحب يمكّن قلب المحبِّ من الإتصال بالحضرة الإلهية**».[2]

إذ يبتعد عن مفهوم العبادة الصّحيحة، وينحرف عن الطَّريق السَّوي الذي رسمه الخالق لعبده، وهو مذهب تعرّض للزّيف والإنحراف الذي طاله في تصميم معتقداته وقواعده « **والناظر في فكر أقطاب الصوفية كابن عربي وابن سبعين، وابن الفارض والحلاج، وفي عقائد الصوفية سيجد طريقة مخترعة في الدّين، وفرقة تالية تخلف ما كان عليه النّبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام**».[3]

والصُّوفيَّة فرقة تشكلّت معالمها أواخر القرن الثّاني في البيئة العربيّة، وكانت معروفة في البيئات الغير عربيّة التي انتشرت فيها الوثنيّة والبوذيَّة؛ غير أن المعنى الحقيقي للتصَوُّف الإسلامي الصَّحيح، يناقض تماما ما آلت إليه الصُّوفيَّة في أواخر عهدها، وهو كما يعرّفه "كمال الدّين

[1] مانع بن حمّاد الجُهني: الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مجلد1، دار النّدوة العالميّة، الرِياض- السّعوديّة، ط3، 1998م، ص253.

[2] آنّا ماري شيمل: الأبعاد الصُّوفيَّة في الإسلام وتاريخ التّصوّف، تر: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، بغداد-العراق، ط1، 2006م، ص8.

[3] محمّد جميل غازي، سعيد عبد العظيم: الصُّوفيَّة الوجه الآخر (الصُّوفيَّة طريق الهاوية)، دار الإيمان، الإسكندريّة- مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص8.

المصري":«**التصوف: الصُّحبة مع الله بحسن الأدب ودوام الهيبة، والمراقبة والصُّحبة مع رسول الله، باتّباع سنته ولزوم ظاهر العلم**».[1]

يرى "**محمّد عبده وطارق عبد الحليم**" أن الصُّوفيَّة مرّت بثلاث مراحل:

« **- مرحلة الصوفية الأوائل الذين كانوا على وحدة وتماسك، ثم تفرقوا بعد ذلك.**

- مرحلة المصطلحات التي استقلت بها كل فرقة منشدة على حدة.

- مرحلة ظهور فكرة وحدة الوجود، وتداخلها في فكر الصوفية مع امتزاجها بالفلسفة الغنوصية اليونانية ».[2]

هذا التّقسيم يقارب الحقيقة إلى أبعد الحدود، خصوصا إذا اعتبرنا أن التصَوُّف كفكر عقدي، كان يتّسم بطابع النّقاء والخلوص، ويسلك مسلكا ومنهجا صحيحا يأخذ بالعبد إلى طريق الفلاح، ويقربه من الإله، وأصبح بعد ذلك يتداخل مع العقائد المنحلّة من الدّيانات الأخرى، وها هو ذا "**هارون بن بشير أحمد صديقي**" يلخّص لنا جوهر التصَوُّف في قوله:« **عقيدة التصوف في الأصل هي نوع من الأخلاق الرياضية للنفس، ولا يعرفه إلا من تدرج في سلكه كما يزعمون(...) والتصوف عقدة لا صلح فيها**».[3]

كلّ هذه التّعريفات حول مذهب التصَوُّف تختلف من رؤية إلى أخرى، وكلّ حسب توجُّهاته، وإذا قارنّا المدلول اللّغوي بالإصطلاحي للتّصوّف، نرى بأن فكرة التّصَوُّف كفكرة قائمة بذاتها، وكممارسات ظهرت من الجاهليّة ولا تزال في عصرنا هذا، علاوة على ذلك فإن كلّ هذه الإصطلاحات تركّز على الجانب الرّوحي للممارسة الفعليّة لفكر التصَوُّف ومازالت التّعريفات المستجدّة ترد لحدّ السّاعة، تزامنا مع ظهور مبادئ جديدة للفكر الصّوفي إذ«**يظهر من أقرب الأقوال إلى العقل والمنطق والموازين اللغوية أن كلّمة صوفي عربية مشتقة من كلمة صوف،**

[1] كمال الدّين المصري: الموقّ بمعرفة التصَوُّف والصُّوفي، تحق: محمّد عيسى صالحيّة، مكتبة دار العروبة، الكويت،1988م، ص35.

[2] محمّد العبده وطارق عبد الحليم: الصوفيّة نشأتها وتطوّرها، مكتبة الكوثر، الرّياض- السّعودية، (د.ط)، (د.ت)، ص15-16.

[3] هارون بن بشير أحمد صديقي: الصُّوفيَّة، إشراف: ناصر عبد الكريم العقل، دار الرّاية، الرياض- السعوديّة، ط1، 1995م، ص16-17.

والسّبب في تسميّة الزهاد والمرتاضين في القرون الأولى الإسلاميّة بالصوفية، هو أنهم كانوا يرتدون الملابس الصوفية الخشنة»[1] رغم إنكار الصّوفيّة أنفسهم لهذه الحقيقة في كثيرمن أشعارهم وقصائدهم.

ب -ماهية الفلسفة:

الفلسفة مصطلح واسع وشامل يتشعّب إلى عدّة مدلولات ومفاهيم تدور مجملها في حقل واحد، وهو البحث عن الحكمة وإعمال العقل بغية الوصول إلى حقيقة الأشياء وجوهرها، ومحاولة الوصول إلى حقيقة الحقائق الأولى المطلقة، ألا وهي حقيقة وجود الله. والحقائق الأخرى نسبيّة يجب تطبيق مبدأ الشّك عليها من أجل الوصول إلى يقينيّتها ، والفلسفة مفهوم يدخل ضمن التّعاريف التي صيغت حديثا، وتبلورت على أعقاب الخطاب الكولونيالي وخطاب ما بعد الحداثة، فلم نجد قطّ اهتماما من الفلاسفة القدماء يرمي إلى تحديد مفهوم واضح ومعيّن يشمل حقيقة الفلسفة.

وهي في أصل اللّغة: **«فَلْسَفَ: الفلسفة: الحكمة وهي لفظ أعجميّ، والفيلسوف هو الذي قد تفلسف».**[2]

يعرّفها "**بطرس البستاني**" بقوله:**«[ف- ل- س- ف] فَلْسَفْتُ، أُفَلْسِفُ، فَلْسِفْ، مصدرها فلسفة.**

فَلْسَفَ موضوعه: فسّره تفسيرا فلسفيّا.

فَلْسَفَةٌ [ف – ل- س- ف].(مصدرها فَلْسَفَ): كلمة تعني في الأصل الحكمة، محبة الحكمة، وقد صار يقصد بها كل الأفكار المستنبطة بالعقل، وإعمال الفكر حول الموجودات ومبادئها وعللها.

موضوع فلسفي متعلق بالفلسفة "ينظر إلى الأمر نظرة فلسفيّة"».[3]

فنزوع الإنسان للبحث عن الحقيقة والحكمة أمر طبيعي، منذ بزوغ فجر التّاريخ وتشكّل الفكر الإنساني، مال العقل البشريّ إلى التّنقيب عن ماهية الأشياء، وطرح تساؤلات مبهمة حول الكون

[1] علي الخطيب: في رياض الأدب الصّوفي، دار نهضة الشّرق، الإسكندريّة- مصر، ط1، 2001، ص07.

[2] ابن منظور: لسان العرب، مادة (ف ل س ف).

[3] ينظر: معلّم بطرس البستاني: محيط المحيط، إضافة وزيادة: محمّد عثمان، ج7، باب الفاء والكاف، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2009م، ص139- 140.

والطّبيعة والموجودات ولا ضرر في ذلك، لأنّ الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو حليّ بها، والوصول إليها يتطلّب رجاحة عقل وسعة أفق، يقول عزّ وجل في محكم تنزيله:﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾[سورة البقرة، الآية:269]

أمّا **في المدلول الإصطلاحي** فهو مفهوم يدلّ على كلّما هو مرتبط بالمعرفة اليقينيّة الصِّرفة التي لا يتمّ الوصول إليها إلاّ عن طريق وضع فرضيّات وإخضاعها للتّجربة قصد الوصول إلى مجموعة معارف صحيحة، حيث اهتمّ "أرسطو" و"أفلاطون" بوضع فنون المعرفة المرتبطة بالفلسفة كالفيزياء والعلوم والرّضيّات. وقد يعتقد البعض أنّ الفلسفة علم يميل إلى الغموض والتّعالي العلمي والتّعقيد، وأنّ الفيلسوف مفكّر غامض في أطروحته الفلسفيّة، لكن في حقيقة الأمر هي فرع علميّ عميق وممتع وجذّاب لمن يخوض فيه. ثمّ إنّ الإبحار في تعريف واضح للفلسفة ومحاولة تحديد معالمها أمر لاطائل منه كأن تغوص في بحر بِلا لُجّة، ذلك لاتّصافها بالعموميّة وتعدّد مشاربها ومنطلقاتها. و**«الفلسفة هي الأكثر شمولا في الفكر والملامسة، لكنها الأصعب إذا ما أردت التحديد(...)، فقد يكون من السهل أن تتناول تاريخ الفلسفة أو مبادئ فلاسفة معينين(...)، غير أنه ليس من السهل ولا من الممكن أن تتناول الفلسفة في ذاتها دون أن تتعرض لوُعورة مسالكها، وتعترضك مشكلات تدخلك في متاهات لاحد لها»**[1]. لاتّصافها بالدّقة والشّموليّة، إلاّ أنّها تدور حول منحى واحد وهو البحث عن حقيقة الوجود، كما ذكرنا سابقا.

إذ يعرّفها "**أرسطو**" بقوله: **«معرفة الوجود في ذاته»**[2] الذي يطرح عدّة تساؤلات مع الطّبيعة والذّات والموضوع المدرك وطبيعة معرفة الإنسان بالعالم الخارجي.

[1] محمّد شفيق شيّا: في الأدب الفلسفي، مجد المؤسسة الجامعيّة للنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2009م، ص28.
[2] المرجع نفسه، ص29.

والفلسفة نوع من التّفكير الذي يرتبط بالسّياقات الثّقافية منذ نشأتها، التي امتدّت من الفكر الغربي إلى الفكر العربي، وأخذت تلقي بضلالها على عقول المفكّرين العرب، أمثال: "**ابن سينا**"،"**ابن رشد**" وغيرهم، وحسب "**محمّد وقيدي**" تعدّ: «**فكر حواري، تتعلق بمجموع أشكال التفكير التي تتجه إلى قضايا تهمها(...)، وقد كانت تتجه دائما للتطورات العلمية أساسا لتأملاتها**».[1] الذي يرتبط بالفحص العميق للأشياء والظّواهر والحقائق، ويرنو إلى بلورة الفكر الإنسانيّ، وتوجيهه نحو إعمال العقل في البحث عن ماهية الأشياء.

المطلب الثاني: معنى البعد الصّوفي والفلسفي وعلاقتها بالأدب

أ- البعد الصّوفي:

التّجربة الصُّوفيَّة في عمومها تجربة روحيّة دينيّة في جميع جوانبها منذ ظهور مذهب التصَوُّف إلى يومنا الرّاهن، تنوّعت أبعادها الدينيّة وتطوّرت شيئا فشيئا ومن أسسها: «**أنها تقوم على البعد الديني ولا يمكن أن تتحدد إلاّ من خلاله، والذي أضحى لصيقا بها، غير أن المتصوف الوثني ألغى هذه المقولة وحاول صيّاغة تجربة عارية من كل القيود**»[2]، لتختلط بذلك مع مبادئ وعقائد الدّيانات الأخرى وتتعانق مع الرّوح والوجدان وتصيغ تلاحمًا مع الذّات والوجود والكون «**فالتصَوّف نشاط ثلاثي الأبعاد، إذ أن له جانب سيكولوجي، وجانب فلسفي، وجانب ديني**».[3]

هذا الإعتماد في الشكل والمضمون على الذين صبغ التّجربة الصُّوفيَّة بأبعاد متوقّدة من أحضان مختلف المذاهب، «**وهم يبنون على أسس دينيّة حين يفصلون بين الإنسان ونفسه، ويجعلون نفس الإنسان مصدر الأفعال الشريرة والأخلاق السيئة(...)، وأقاموا جانبا ضخما من حياتهم الرّوحية العمليّة على مجاهدة النّفس ومحاربة رغباتها**»[4]، وعدا هذا الإلتزام الذي كبح جماح النّفس عن

[1] محمّد وقيدي: جرأة الموقف الفلسفي، دار إفريقيا الشّرق، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص15- 16.

[2] محمّد كعوان: التأويل وخطاب الرّمز «قراءة في الخطاب الشّعري الصّوفي المعاصر »، دار بهاء الدّين، العاصمة- الجزائر، ط10، 2009م، ص178.

[3] إبراهيم منصور: الأثر الصّوفي في الشّعر العربيّ المعاصر، دار الأمين، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص21.

[4] عبد الحكيم حسّان: التصَوُّف في الشّعر العربيّ، مكتبة الآداب، القاهرة- مصر، (د.ط) ص260.

المعاصي عند المتصوّفين الأوائل الذين كانت **«السلطة الخلقية على المريدين تقع عليهم من ناحيتين، الأوامر والتواهي الشرعية»**[1]، الواجب الإرتفاع لها، لم تشهد إلتزاما دينيّا صارمًا لدى الصُّوفيَّة المتأخّرين الحادّين عن جادّة الصّواب والغالين في بعض أفكارهم، فمنهم **«من أخرجه العقل والعناية الأزلية بعد الإستغراق في عين الجمع والتوحيد من بطن حوت الفناء إلى ساحل التفرقة وميدان البقاء، حتى يدلوا الخلق إلى النجاة والدرجات»**[2]، وقد ذّم النّقّاد والأئمّة هذا الإنحراف الحاصل الذي بلغ به الأمر إلى درجة القول بانبثاق الخلق عن ذات الله إلى خروجه عن إرادة خرق الكون، وهذا الأمر **«يمثل بذلك الخطر الأعظم على مسؤولية الإنسان، باعتبار المتصوفة النصارى والمسلمين فكرة انبثاق الخلق عن الذّات العليا من التصَوف على خلاف مفهوم خلق الله للكون جملة واحدة»**[3]وهذا ينافي حقيقة قدرة الله وحكمته ومنهم من نادى بفكرة الحلول والفناء في ذات الله ووحدة الوجود بالإعتماد على الحس المرهف، استخدام اللّغة، الشّعر والرَّمز الذي حقق مبتغاهم وجنوحهم إلى:« **الكتابة لم يكن وليد إجترار لكتابات سابقة بقدر ما هو ضرورة المعاشية الحسية والوجدانية التي ظلت مطلب كثير من الشعراء الصوفية**»[4]، فهي الوسيلة المثلى للخوض في هذه الأبعاد المستجدّة في ساحة الواقع الصّوفي.

ب- البعد الفلسفي:

تقوم الفلسفة في ظاهرها على محاولة قولبة حقائق الوجود، ونظريّات الأخلاق في حيّز معرفي، من خلال تثبيت المعارف الكامنة حول الإنسان عن طريق المنطق على المدى البعيد، والبعد الفلسفي من هذا المنطق يعمل على تجديد هذه القوالب عبر نافذة علم الجمال، الذي يختلف عن الفن **«فهو تحديدا يعني فلسفة الفن بمدلولها للمعرفة الحسية، والوجه الحسي لتأثرنا»**[5]، وإدراكنا

[1] عبد الحكيم حسّان: التصَوُّف في الشّعر العربيّ ، ص262.

[2] أنّا ماري شيمل: الأبعاد الصُّوفيَّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ص11.

[3] المرجع نفسه، ص9.

[4] محمّد كعوان: التأويل وخطاب الرَّمز، ص186.

[5] عوضة عمران الزّهراني: ثقافة الصّورة التّشكيليّة المعاصرة، «أبعاد فلسفيّة أو قيم مدركة»، بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير في التربيّة الفنية، إشراف: حمزة عبد الرّحمان باجورة، جامعة أم القرى، المملكة العربيّة السعودية، كلّية التربيّة، قسم التربيّة الفنيّة، 2007م-2008م، ص38.

لقيمة الجمال؛ فالنّصّ الأدبي حسب هذا البعد قابل للتّغيير والتّبديل وفق العوامل التي يفرضها هذا الأخير **«وهكذا يظل النص ظاهرة حية باستمرار»**[1]، تتجدّد وتتماهى مع متطلّبات العصر، والنّص الشّعري مخزون قابل للإضافة والحذف، وصبّ الأفكار الفلسفيّة المنطقيّة، وبمجرّد انكبابها عليه تضفي عليه مجموعة من المعارف الداخلة ضمن نطاق الفلسفة، تلزمه التّعبير عنها، فضلا على أنّها تمثّل توجّه فكري معيّن أراد أديب طرحه، غير أن «**الحقيقة الشعرية من حيث هي نتاج الخيال، هي دون الحقيقة الفلسفية التي تقوم على العقل الحجاجي»**[2]، الذي يجمّد جوهر الإبداع، وجعل المختارات الشّعرية مقنّنة وغير حيويّة.

ج- العلاقة بين التصوّف والفلسفة والأدب:

يتمثّل التّرابط القائم بين التصَوُّف والأدب بالأساس في جملة الخصائص المكوّنة لكلّ منهما، وفي استنادهما على الدّوافع النَّفسيّة التي تشكّل روح العمل الأدبي. وترتكز على عنصر الخيال والعاطفة مادّة الإبداع الفني**«فالعلاقة بين التصَوف والأدب هي علاقة حميمية، تفرضها مجموعة من العوامل المشتركة والتي تتمثّل في الطابع الذاتي للتجربة لدى كل من المتصَوف والأديب، وفي فعالية الخيال، وفي ميل كل منهما إلى التعبير بالرمز، وفي توقد العاطفة وصدق التجربة والمعاناة فيها»**[3]، إذ اعتمد شعراء الصُّوفيَّة على قواعد الكتابة الأدبيّة ومقوّماتها ومن ذلك أدب المناظرات القائم على تقديم الحجّة والبرهان بدافع وصف حالة الشّوق والتّرقب للوصول إلى ذروة المحبّة؛ فالأدب الصّوفي بصفة خاصّة والأدب بصفة عامّة يناشدان مكامن الذّات الإنسانيّة المتقلّبة والمضطربة **«فقد أخضع المتصوفة مصالح السيّاسة لقواعد الروح الأدبي، ولم يخل أدبهم من مقدمات وعناصر الإحتجاج**

[1] يمنى طريف الخولي:أمين الخولي والأبعاد الفلسفيّة للتّجديد، مؤسّسة هنداوي، القاهرة- مصر، (د.ط)، 2012م، ص57.

[2] كرد محمّد: الشّعر والوجود عند هيدغر، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الدّكتوراه في علوم الفلسفة، إشراف: البخاري حمّانة، جامعة وهران، كلّية العلوم الإجتماعيّة، قسم الفلسفة، 2011م- 2012م، ص22.

[3] ينظر:محمّد كعوان: التّأويل وخطاب الرّمز، ص176.

الإجتماعي والسياسي. ويمكن القول بأن أدب المتصوّفة هو أدب احتجاج »[1]، أساسه مجادلة الطّاعنين في مصداقيّة الحبّ الإلهي وفي المذهب الصّوفي ذاته.

إنّ كلّا من الأديب والصّوفي يسعيان إلى إنشاء عالم خال من المتناقضات مليئ بالمحبّة والصّفاء، والمهمّة الرّئيسية لهما تكمن في **«إنهاء نقص العالم من خلال اكتشاف مركب الكمال في الإنسان(...) تلك الطاقة الكامنة فيه التي بإمكانها أن ترفعه إلى العوالم العليا، فتسموا به إلى مصاف الملائكة وتخلصه من كل ما يجعله ناقصا وسلبيا»**[2]، وهذه هي المهمّة الأساسيّة للشّعر أحسن الأنماط قدرة على الإحاطة بكافّة جوانب النّفس، ومداد الحائرين في دروب الحياة، وحبر العاشقين التّائهين في دروب الهوى والباحثين عن الصّورة المثلى للحبيب **«فالشّعر تجربة تتوحّد مع الكون والحياة والإنسان، وما لم تلمس جذوة الشعر كيان الشاعر، فإنه لا يسطر غير ألفاظ باردة تموت قبل أن يموت صاحبها»**[3]، وانطلاقا من قيمته فإنّه يعتبر أنيس شعراء الصُّوفيَّة، الذين استطاعوا من خلاله ترسيخ أصول ومبادئ التّجربة الصُّوفيَّة الفريدة من نوعها، وعلى خلاف ذلك **«إذا كان الأدب الصّوفي يفترض التمسك بقواعد الحق وتسوية الإدارة، فإن الروح الأدبي يستلزمه تأثّره بهما، مما حدد فعالية التقيّد بالمطلق وآدابه»**[4]؛فالأدب شامل لجميع فنون المعرفة، ولا يقتصر على تجربة بعينها، وهو وليد الثّقافة والعقل والشّعور، وسعة الاطّلاع، والقدرة على احتواء جميع ضروب القول؛ فالنّص الشّعري الصّوفي هو الإبن البكر للفلسفة والدّين وهو **«نصّ فلسفيّ فكري غير خاضع لعمود الشعر، ولا يأبه لما يتفاخر به الشعراء من صور بديعية وغيرها»**[5]، وإنّما غرضه الأساسي النّزوع إلى الكشف عن الأخلاق وتجسيد وحدة الوجود وإظهار عين الحق **«فتجربة الكتابة الفنيّة بمراحلها القاسيّة والمركبة هي أشبه ما تكون بالتجربة الصوفيّة، إلا أن الفرق يكمن في المغزى؛ فالصوفي يستهلك طاقته الكامنة في الكشف، بينما يستهلكها الشاعر في محاولة التعبير عن**

[1] ميثم الجنابي: حكمة الرّوح الصّوفي، دار المدى للثقافة، دمشق- سوريا، ط1، 2000م، ص125.

[2] محمّد كعوان: التأويل وخطاب الرّمز، ص176.

[3] المرجع نفسه، ص184.

[4] ميثم الجنابي: حكمة الرّوح الصّوفي، ص123.

[5] محمّد كعوان: التأويل وخطاب الرّمز، ص177.

رجاته النفسية العالية»[1]، والمتصاعدة إزاء ما يدور في نفسيّة المبدع من أفكار وأحوال، تهدف جميعها إلى تشكيل رؤية فنيّة متكاملة الجوانب، تسعى للتّغيير نحو الأفضل.

تشترك الفلسفة مع الأدب في جملة من الأمور، ويتقاطعان أشدّ التّقاطع والمتمثّل في كون كلّ منهما يمتلكان مفاهيم متحوّلة وغير ثابتة، نظرا للتّغيير في المعطيات والمنهج منذ بداية تشكلّهما «**إذلم يعرف للخطاب الأدبي مفهوما واحدا محددا، ومطلقا مثله مثل الخطاب الفلسفي**»[2]، فلكلّ أديب وفيلسوف نظرته الخاصّة عن الكون والحياة والمجتمع، وانطلاقا من تعدّد هذه النّظرة، تنوّعت التّعريفات حول الفلسفة والأدب و«**يتعلق الأمر في علاقة الأدب بالفلسفة بمقاربتين ساميتين للوجود والحياة، تتسرب كل واحدة منهما إلى الداخل، عن طريق اللّغة**»[3]، وهي علاقة حميميّة وطيدة حدّدتها الأهداف السّاميّة لها، في سعيهما إلى البحث عن صورة مثاليّة للإنسان وخلق النّموذج الرّاقي للأخلاق والفضائل، و«**هناك دائما في تاريخ الأدب والفلسفة علاقات خفيّة بين الخطاب التأملي المفاهيمي، وبين الخطاب الأدبي بصفة عامة، والشعر الرمزي بصفة خاصة، والأمر يتعلق في الحالتين كلتيهما بسعي عميق ومشترك إلى البحث عن نماذج وأشكال وجودية متميّزة للكائن الإجتماعي**»[4]، الباحث عن القيم والمثل العليا المتجسّدة على هيئة أعمال إبداعيّة، وكلاهما يعتمدان على اللّغة الإقناعيّة والشّعريّة الحيّة، التي استطاعت احتواء الكمّ الهائل من قدرات إبداعيّة ثم «**إن الفلسفة بهذا المعنى في الوعاء الفكري لرؤية فنيّة لدى المبدعين والأدباء الكبار، من حيث أنها تحوم حول كل الألوان والمشاعر والرموز والإستعارات، العميقة والشخوص السّردية فتمنحها تساميا وجوديا يسافر بالروح إلى عالم بلا حدود (...)، وهذا ما يمنح مسحة ميثافيزيقيّة للغة الأدبية في**

[1] محمّد كعوان: التأويل وخطاب الرّمز ، ص178.

[2] خضرة حمراوي: بين الخطاب الأدبي والفلسفي« بحث في الخصوصية»، مجلة كلّية الآداب واللغات، العدد21، جامعة محمّد خيضر-بسكرة، جوان 2017م، ص359.

[3] ندوة دولية في موضوع: الأدب والفلسفة « مراصد نقدية»، جامعة الكلّية المتعدّدة التخصصات، المملكة العربيّة السّعوديّة، يومي الأربعاء والخميس: 3و4 ماي2017م، ص02.

[4] المرجع نفسه، ص03.

تجلياتها الذاتيّة العميقة»[1] وترتبط بلغة العمل دون جماليّته، ويجب ألا نغفل عن المهمّة الأساسيّة للبلاغة والقول الفنّي الجميل في كلّا الخطابينالمميّز للنّقد الأدبي، أكثر من بروزه في الفلسفة التي تعتمد بدرجة كبيرة على التحليل المنطقي للظّواهر الفنيّة واللّغوية «**هذا العنصر البلاغي يؤدي دورا مختلفا وأكثر أهميّة في لغة النقد الأدبي، وفي الفلسفة**»[2] بدرجة أقل، وهنا يكمن الفرق الحاصل بينهما، إضافة إلى تميّز الأدب بسيطرة عنصر المخيّلة لدى الأديب أثناء ممارسة العمليّة الإبداعيّة «**لذلك يختلف الخطاب الأدبي عن الخطاب الفلسفي في طبيعة التفكير والتعبير؛ فالعملية الإبداعيّة تتميّز بجرعة من الخيال وتحكمها الجمالية والفنية في تراكيبها وأساليبها، أما الكتابة الفلسفية فتغلب عليها النظرة العقلية والمنطقية لقضاياها**»[3]، وهذا الإختلاف واقع ضمن دائرة تعدّد الوجهات حول طبيعة هذه العلاقة نفسها.

إنّ كلّ من الأدب والفلسفة والتصَوُّف يشتركون في الإعلاء من قيمة الشّعر، بدءا من "**أرسطو**" وصولا إلى "**ابن عربي**" و"**الحلاّج**" و"**المعّري**" و"**أبي نوّاس**"، هذا الوعاء الذي يشمل مختلف العواطف المتضاربة والدائرة في نفسيّة الإنسان، فالأدب بفنيّته وجماليّاته، والفلسفة بمنطقها ومعارفها، والدّين بأحكامه وتشريعاته، تشكلّ عوالم متداخلة دائمة التّموقع في ذات الإنسان وفكره، وبالتّالي تنعكس في تصرّفاته وكتابته بالضّرورة.

المطلب الثالث:نقاط التداخل بين الخطاب الصُّوفي والفلسفي

قبل الولوج إلى تحديد طبيعة العلاقة بين الخطابين الصّوفي والفلسفي بمكوّناتها وتشعّباتها المتّفرغة، لابدّ أوّلا من الكشف عن الإرتباط القائم بين الدّين والفلسفة من جهة، وبين هذين الإثنين المتداخلان مع الصُّوفيَّة باعتبارها نزعة دينيّة من جهة اخرى، هذا التّرابط يمكن أن نحدده بالأساس فيما يلي:

[1] ندوة دولية في موضوع: الأدب والفلسفة ، ص3.

[2] هيرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيّوشي، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق- سوريا، (د.ط)، 1995م، ص321.

[3] خضرة حمراوي: بين الخطاب الأدبي والفلسفي، ص359.

اعتبار الفلسفة علما شاملا غير محدّد المعالم، اتّخد من النّزعة الدّينيّة المهيمنة على الصُّوفيَّة، ومن الدّين ندّاله في سبيل إثبات حقائقه ومنطلقاته السّاعي إليها عبر العصور«**وكأنها النقيض الحق لكل ما هو ديني**»[1]، وهي نظرة لابد من الحذر منها، خاصة وأنّ «**الفرق بين الدين والفكر الديني واسع ومتعدد الوجوه المعرفية، وقد يشبه الفرق بين المعرفة والفكر اللذان يعتبران حاصل تحصيل ينتج عنه استخدام القدرات العقلية**»[2]، من أجل الوصول إلى الحقيقة.

النّظرة الشاملة للفلاسفة تدور حول مناقضة الفلسفة للدّين، وهذا الأمر نسبيّ إذا كان المقصود بالدّين«**ذلك المذهب الوضعي الذي صاغه الإنسان فجعله دينا له**»[3]، إذ أن كُلّا منا يتّخذ مذهبا دينيّا ينتهج مناهجه، ويستنّ بسننه، ولابدّ من التّفريق بين الفهم الإنساني للمرجعيّة وتفسيره لها،ذات الأصول الثّابتة والفروع التي تتغيّر تبعا لمتطلّبات العصر، كذلك الشّأن بالنّسبة للفلسفة التي تخضع لإضافات كثيرة عبر الزّمن، والمذاهب الفلسفيّة ذاتها تتبدّل بتبدّل المعطيات المعرفيّة، ومن ثمّ فإنّ الإنسجام القائم بين الدّين والفلسفة والصُّوفيَّة مرتبط بالتّغيرات التيتحصل في هذه الأقطاب، والخطاب الصّوفي كغيره من الخطابات الفارضة نفسها في السّاحة الدّينيّة، يتعالق هو الآخر مع الفلسفة التي أثّرت فيه منذ البواكير الأولى لظهور المذهب في بدايات القرن الثّاني والثّالث الهجري مع "**ابن عربي**"، "**ابن الفارض**" و"**رابعة العدوية**" فهم أقطاب الصُّوفيَّة، الذين عدّلوا مجرى الخطاب الصّوفي-دون قصد- من التصَوُّف السّنّي القائم على النّهج الصّحيح إلى التصَوُّف الفلسفي، عن طريق استخدام لغة الرّمز، هذا الرّمز «**لم يجد الصوفية وسيلة يمكن التعبير بها عن معانيهم وأذواقهم إلا به، والذي لم يَجْرِ على قاعدة واحدة سار عليها جميع الصّوفيّة**»[4]، فلكلّ شاعر متصَوّف طريقته في وصف رحلته الرّوحانية، وغموض الخطاب الصّوفي الذي نبع من الوجدان، تحكّمت فيه عدّة عوامل ناشئة من طبيعة التّجربة الصُّوفيَّة «**ولذا نجد الصّوفي يسعى إلى**

[1] كفاح جرار: نقض الفلسفة «المنهج والبيان وإشكاليّات العقل والدّين»، منشورات الأنيس، العاصمة- الجزائر، ط1، (د.ط)، ص103.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص103.

[3] المرجع نفسه، ص103.

[4] عبد الكريم حسّان: التصَوُّف في الشّعر العربي الإسلامي، «نشأته وتطوره حتّى آخر القرن الثّالث الهجري -»، تقديم وتعليق: عقبة زيدان، دار العرب، دمشق- سوريا، (د.ط)، 2010م، ص96.

تغيير نمط الكلام وطريقته، لأن المعاني الصوفية لا تقف عند حدود العقل»[1]، بل تتعدّى إلى النّظر للأشياء والموجودات بنظرة باطنيّة، تحاول سدّ الفجوة بين اللّغة والوجود، عن طريق توظيف الرّمز بغية الوصول إلى أنواع المعرفة جميعها، وذلك باستخدام مقوّمات الخطاب الفلسفي التي تعتمد على استنباط الحقائق واستقراءها من الظّواهر الكونيّة وإبعاد الجانب الميثافيزيقي من هذه العمليّة.

إن ّالدّراسات القائمة حول الخطاب الصّوفي تدخل ضمن خانة التّفكير الفلسفي **«ممّا يجعله يُدرس ضمن تاريخ الفكر الفلسفي، ودراسته من هذا الوجه قد تساعد على معرفة تاريخ الأفكار، ولكنها تحول دون إستيعاب التصَوُّف كظاهرة مركبة، تعد الأبعاد الروحية من أعمدتها الرئيسية»**[2]، وهي نظرة تقترب من القول الصّواب والرّؤية التي يَرى أصحابها من خلالها أن التّجربةالصُّوفيَّة تجربة وجدانيّة بالأساس، و**«التصَوف الفلسفي نوع من الإمتزاج بين التصَوف والفلسفة، رغم الإختلاف بين مناهجها وأدواتها، ذلك أن التصَوف الفلسفي مزج الذوق بالنظر العقلي، ووظف مصطلحات أخذها من فلسفات عديدة»**[3]، فأصبح يتطرّق إلى عدّة موضوعات، ويشتغل عليها وهي كما يذكر "**محمد بن ساعو**" تتفرّع إلى:

«**-المجاهدات ومحاسبة النفس على أعمالها.**

-الكشف والحقائق الكونية.

- الكرامات وخوارق العادات.

- الألفاظ الموهمة والشطحات»[4].

[1] أحمد بوزيان: بلاغة الصّمت في الخطاب الصّوفي «قراءة في مذاق البدايات»، مجلّة الأثر، العدد الثّامن عشر، جامعة عبد الرحمان بن خلدون، تيارت- الجزائر، جوان2013م، ص95.

[2] موسى بن موسى: ظاهرة التصَوُّف ودورها في صقل العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة، مجلّة الدّراسات والبحوث الجامعيّة، العدد الثّامن، جامعة الوادي- الجزائر، سبتمبر2014م، ص172.

[3] محمّد بن ساعو: حضور التصَوُّف الفلسفي في جزائر العصر الوسيط «الجذور والإتّجاهات»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرّباط- المغرب، (د.ط)، (د.ت)، ص05.

[4] المرجع نفسه ، ص05.

وهكذا أصبحت النّزعة الروحيّة المهيمنة على اليونانيّين والرّومانسيّين **«موازية للنزعة الحسية التي استلهمتها النزعات الصوفية استمدت من فلسفات وأديان الشرق القديم»**[1]،فلجأ الشّعراء الأوائل من الصُّوفيَّة إلى مزج تصوّفهم بالفلسفة هادفين إلى الرّقي بالنَّفس لأعلى درجات الكمال والفناء في الحقيقة المطلقة، ألا وهي حقيقة الحبّ الإلهي، بنوع من التعمّق سالكين درجات العارفين لحدود الله، مؤمنين بوجوده، المسفِرة عن ظهور عدّة نظريّات في الخطاب الصّوفي، منها: الكشوفات الربّانيّة والشّطحات الصُّوفيَّة، ووحدة الوجود لدى "**ابن عربي**" خاصة والمتصوّفة عامة.

وهذا التلبّس بين الخطاب الصّوفي والفلسفي أخذ يتطوّر شيئا فشيئا، وينحرف عن التصوّر الإسلامي الصّحيح ويخالف العقيدة الإسلاميّة **«وهكذا بدأت الحركة الروحية في الإسلام كغيرها من جوانب الفكر، تستوعب أنظارا وأفكارا دينية وفلسفية»**[2]، وبالعودة إلى صميم العلاقة بين هذين الخطابين، فإننا نجدها تميل إلى نوع من الإبهام والتّعميّة التي أنتجت لنا خطابا موحّدا يرمي إلى الخوض في عالم الرّوح والمعرفة والوجود، وبهذا نجدهما يشتركان في عدّة نقاط ومصطلحات منها:

أولا- الأمر الإلهي: من المصطلحات الصُّوفيَّة الواردة ضمن حقل التّجربة الصُّوفيَّة الذي يقصد به لدى الصّوفيّين **«التمكن الإلهي يحفظ على المحل والمرتبة أو الصّفة الفاعلة، أو التمكين المؤثّر من التأثير في مرتبته»**[3]، وهو بهذا المفهوم يطابق لدى الفلاسفة **«الأمر التكويني، أي ما يتعلق بالخلق والإيجاد»**[4]،الذي يفرض نفسه في العالم الأزليّ، ويعبّر عن وحدة الوجود.

ثانيا- التأنيس: بمعنى أنْسنة الإنسان الذي يعدّ أمرا مرهونا بالإرادة الإلهيّة، ولا يتحقّق إلاّ بالوجود والكمال. والتّأنيس عند الصُّوفيَّة **«هو التجلي في المظاهر الحسية تأنّيسا للمريد المبتدئ بالتزكية والتصفين، ويسعى بالتجلي الفعلي كذلك»**[5]، أي إلزام الأنس للوافد إلى عالم الصُّوفيَّة

[1] محمّد كعوان: التأويل وخطاب الرّمز، ص159.

[2] عرفان عبد الحميد فاتح : نشأة الفلسفة الصُّوفيَّة وتطوّرها، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط1، 1993م، ص75.

[3] إبراهيم إبراهيم محمّد ياسين: دلالات المصطلح في التصَوُّف الفلسفي، دار المعارف، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص09.

[4] المرجع نفسه، ص09.

[5] المرجع نفسه، ص14.

وإحلال الحواس لفهم هذا العالم، وهو ما نصّ عليه الخطاب الفلسفي بدعوته إلى **«كمال النشأة الإنسانية والعنصرية الطبيعية»**[1] بمعنى الإقرار في حقيقة تشكّل الإنسان الطّبيعي وصفاءه وخلوصه من الشّوائب من نطاق المنظور الميثافيزيقي.

ثالثا- التّجلّي: وهو عند الصُّوفيَّة انكشاف الذّات الإلهيّة، وحلولها في شخص المتصَوُّف**«وهذا التجلي يتصل بطبيعة المعرفة الصوفية، وأداة تلقي هذه المعارف من حيث أنها نور إلهي يقع في القلب»**[2]، ويقابله من المنظور الفلسفي مجموعة من الحقائق الغيبيّة والظّاهرة التي تنتظم في عالم المعرفة بانسجام مطلق.

وعلى هذا فقد تجلّت بوضوح منطلقات التّفكير الفلسفي بين ثنايا مؤلّفات الفلاسفة العرب والمسلمين، أمثال:" **ابن سينا** "و"**ابن رشد**"و"**الفارابي**" وغيرهم، المؤثّرة بدورها في "**جلال الدّين الرّومي**" و"**عمر الخيّام**". هذا الأخير الذي تختلط الفلسفة مع الصُّوفيَّة اختلاطا واضحا في رباعيّاته، كقوله مثلا:

« آه ربّي رُحمَاكَ، رُحمَاكَ رَبّي
بَينَ ميلٍ ووَازِعٍ حَارَ لُبّي.
أَي دَاعٍ أَعصى وأيّا أَلبّا؟
بِنتَ كَرضمٍ وَحُسنِهَا قَد بَرَيتَا
ثُمَّ عَنهَا وعَن هَوامَا نَهيتَا؟»[3].

هذه المقطوعة التي تعكس إقرار حقيقة الإرادة الإلهيّة المطلقة الخارجة عن نطاق سيطرة الإنسان، ولابد له من الإقرار بها. وقد شكّل المتصوّفة خطابا بلغة قادرة على تصوير مثل هذه الحقائق**« فحين وقع الإشكال في النفس، وهو ما اصطلح عليه بمرحلة وعي الوضع، كانت النفس**

[1] إبراهيم إبراهيم محمّد ياسين: دلالات المصطلح في التصَوُّف الفلسفي، ص15.
[2] المرجع نفسه، ص18.
[3] عبد المنعم الحنفي: عمر الخيّام والرّباعيّات، دار الرّشاد، القاهرة- مصر، ط1، 1992م، ص68.

أولى محطات هذا الوعي»[1] وهذا الإنتقال بالعالم الوضعي من العقل إلى الحسّ، يقترب ممّا فعلته الفلسفة الوضعيّة لدى "**أوغست كونت**" إرتئى من خلالها إلى نقل المعرفة والحقائق من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات.

المطلب الرابع: مظاهر النّزعة الدّينية في القصيدة العربيّة القديمة

طُبع الشّعر العربي منذ تشكّل فصوله الأولى بطابع النّزعة الرّوحية، إن لم نقل أنّه قد احتوى على جميع هذه النّزعات التي سيطرت على عقليّة العرب أمدا بعيدا، ولا تزال تفرض سيطرتها المطلقة على تفكير العربيّ حتّى وقتنا الحالي، وقد كان فيه الشّعر بالنّسبة للعرب «**سمر السامرين واللاهين تحت أشلاء الليل، يتمثّلونه في أنديتهم مع الفراغ المتطاول في أيامهم ولياليهم، يتأمّله المقيم والساري ويستعيده ويكرّره**»[2]، هذا الأخير استأثر هو الآخر بجميع مظاهر الحياة الروحيّة، وأكسبها -وضمّن نفسه- طابع الغموض الذي«**كان سمة من سمات الشعر**»[3]، وبخاصّة منه الشّعرالجاهلي؛ فهو المعين الذي لا ينضبّ حتّى وإن جفّت جميع مصادر الإبداع، الذي لم يكن يوما «**كيانا معرفيّا يمكن أن يقدم معلومات وثائقيّة عن الحياة الواقعية، كما توحي بذلك التسمية الشائعة (ديوان العرب) أو الفهم القاصر لها، بل رؤية للعالم الجاهلي ابتعثتها الضرورة التاريخيّة لوجوده**»[4]، فنجده زاخرا بأنماط من الأساطير والخرافات القابعة في ما ورائيّات الفكر الإنساني، والملقية بظلالها بين ثنايا المنظومات الشّعريّة، ومردّها الأول والأخير هو أنّ «**خيال إمرئ خائف مرّ بذلك الموضع وحيدا، فزعم ما زعم ثم زيد في كلامه ووضع بعده قصص وشعر يؤيد ما يشيع**

---

[1] آمنة بلعلي: الحركة التّواصلية في الخطاب الصوفي« من القرن الثّالث إلى القرن السّابع هجري »، منشورات إتّحاد الكتّاب العرب، دمشق- سوريا، (د.ط)، 2001م، ص22.

[2] أبو فهم محمود محمّد شاكر: قضية الشّعر الجاهلي في كتاب ابن سلاّم، دار المدني، جدّة- السعودية، (د.ط)، (د.ت)، ص102.

[3] ديفيد صمويل مارجليوث: أصول الشّعر العربي، ترجمة وتعليق: إبراهيم عوض، دار الفردوس، عمّان- الأردن، (د.ط)،2006م، ص11.

[4] هلال الجهاد: فلسفة الشّعر الجاهلي، دار المدى، دمشق- سوريا، ط1، 2001م، ص08.

بينهم من مزاعم وخرافات، وربما افتعلت تزجية بأوقات السّهر فحسب»[1]، ومنها ما ذُكر في الكتب النقديّة من سجع الكهّان وتمجيد للوثنيّة، و"اللاّت" و"العزّى" و"مناة الثّالثة الأخرى".

قد ساد الإعتقاد الشّائع في البيئة العربيّة القديمة بأنّ هناك قوة خفيّة تتحكّم في الإبداع الشّعري، وأنّ الشّاعر الجاهلي **«كان يملك قوة سحرية لأنه على اتصال بالجن أو شياطين، حتى إن بعضهم زعم أن كلاب الجن هم الشعراء »**[2]، فلكلّ شاعر حسب ظنّهم جنّ مخصّص له يوحي له بمقطّعات شعريّة تفوق الكلام العادي، وتلهمه القول الفصيح والغامض في معانيه، في فترة كان فيها **«الشاعر شخصية فريدة جذابة، يعتقد أن قوته تفوق حدود الطبيعة(...)، وبين أغنية الحرب والنّبوءة خطوة قصيرة»**[3] هذااللاّجئ إلى القوالب الشّعريّة المقتدرة على تصوير صراع الفرد مع هشاشة الحياة، وتقلّبات أحوال الطّبيعة العربيّة، وأشكال الصّراع الدّيني في عقل الإنسان الدّائرة رحاها في باطن العقل الإنساني من بداية اعتقاده بفكرة وجود قوّة أكثر منه طاقة، تتحكّم في الكون لذلك نجد أنّ**«دوران الشعر الجاهلي حول أبواب معينة يعد من التجويد والتثقيف وقوّة الطبع»**[4] هذه المهمّة المتولاّة من طرف شعراء الحقبة الجاهليّة، المنقّحين لقصائدهم والمجوّدين لها بأحسن الألفاظ والصّور، والتّراكيب التي تساير شعور الشّاعر الجاهلي، ثم إنّ المطّلع على عيون الشّعر العربي القديم ومختاراته، يلاحظ أنّ **«الكائنات الغيبيّة تحتل مواضيع كثيرة من دواوين الشعراء (...)، فتلك سبيل معهودة لا غرابة فيها، وإذا وجدت بضعة أبيات تعزّى للجن في الشعر الجاهلي، فلن يضيره في ذلك شيء»**[5]، انطلاقا من هذه النّظرة فإننا نلاحظ تشبّع الشّعر الجاهلي بالقيّم الرّوحيّة من حبّ الله وتمجيده في شذرات من الشّعر "**لزهير بن أبي سلمى**" و"**لبيد ين**

[1] عبد الله سليم الرّشيد: شعر الجنّ في التّراث العربي «مظاهر وقضايا ودلالات»، سلسلة كتاب المجلّة العربيّة، الرياض- السعودية، (د.ط)، 2012م، ص43.

[2] ديزيره سقال: العرب في العصر الجاهلي، دار الصّداقة العربيّة، بيروت- لبنان، ط1، 1995م، ص138.

[3] إحسان سركيس: مدخل إلى الأدب الجاهلي، دار الطّليعة، بيروت- لبنان، ط1، 1979م، ص97.

[4] محمّد محمّد أبو موسى: الشّعر الجاهلي «دراسة في منازع الشّعراء»، مكتبة وهبة، القاهرة- مصر، ط2، 2012م، ص21.

[5] ينظر: محمّد رجب البيّومي: موقف النّقد الأدبي من الشّعر الجاهلي، مطبوعات جامعة محمّد بن سعود الإسلاميّة، السعوديّة، (د.ط)، (د.ت)، ص126.

ربيعة" و**"عبيد بن الأبرص"** و**"ذو الأصبع العدواني"** حتّى **«وإن كانت ممارسة هذه الطقوس لا تبدو بشكل مفصل بين ثنايا النصوص الشعرية»**[1]،عدا ما أفرده الشّعراء من ذكرهم لعظمة الخالق الجبّار، ووصف قدرته في تقسيم الأرزاق، وتدبير أحوال العباد، وتحديد مصائرهم بما جاد عزّ وجل، هذه المقطوعات التي خصّصها الشّعراء في تطرّقهم للأمور الدّينيّة برز فيها بوضوح **«طابع التّوحيد والإيمان بالله»**[2] الواحد القهّار.

إنّ ما يؤكد وثيق الصّلة بين الشّعر والدّين والنّزعة الرّوحيّة بالخصوص **«ما قيل في الشّاعر من أمور فمن قبل أن ينحدر الهجاء إلى شعر السّخرية والإسهزاء كان في يد الشّاعر سحرا يقصد به تعطيل قوى الخصم بتأثير سحري»**[3]، فرض نفسه على الإنسان والطّبيعة ممّا حتّم على الشّاعر خلق كينونته الذّاتية وإثبات دوره ككيان له عقل وروح ودين، فكان الشّعر الجاهلي **«ثمرة من ثمار العقل الحائر من عجزه، المقدام في منازعه لأن الحياة نفسها هي التي كانت تتحرك ضمن نطاق الدورة المغلقة (...)، وهي التيتقاضت على العربي الجاهلي إعمال العقل العلمي والإرادة كعون للتغلب عليها أو ضبطها لاستبقاء قدميه في الأرض»**[4]،وقد نصّ القرآن الكريم على صحّة وجود النّزعة الرّوحية لدى عرب الجاهليّة، رغم احتفائهم بالأصنام، واتّخاذها وسيلة تقرّبهم من الله، هؤلاء العرب الذين **«كانوا يؤمنون بالله الواحد القوي»**[5]، وما الأصنام إلاّ مدعاة لضنّهم بأنّها توثّق صلتهم بالإله، فها هو ذا **"لبيد بن ربيعة"** يقسم إجلالا بالذّات الإلهية ويحاول إقناع مخاطبه بما ارتضاه الله من أرزاق، فيقول:

«فاقنعِبِمَا قَسَمَ المَلِيكُ فَإِنّمَا قسّمَ الخَلائقَ بَينَنَا عَلاّمُهَا».[6]

---

[1] نوري حمّودي القيسي: دراسات الشّعر الجاهلي، جامعة بغداد، العراق، (د.ط)، (د.ت)، ص31.

[2] المرجع نفسه،ص32.

[3] ديزيزه سقال: العرب في العصر الجاهلي، ص137.

[4] إحسان سركيس: مدخل إلى الأدب الجاهلي، ص98.

[5] يحي الجبّوري: الشّعر الجاهلي «خصائصه فنونه»، مؤسّسة الرّسالة، بيروت- لبنان، ط5، 1986م، ص103.

[6] ثريّا عبد الفتّاح ملحس: القيّم الرّوحيّة في الشّعر العربي، دار الكتاب اللّبناني، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص73.

وفي شعر "**زهير بن أبي سلمى**" ما يدفع إلى انتزاع الصّور البيانيّة السّلسة والبسيطة، وما ينمّ عن روح شاعر مفعمة بالقيّم الرّوحيّة رغم عدم إدراكه لفترة الدّعوة الإسلاميّة ، الذي كتب هو الآخر في ملكوت السّماوات والأرض، وفي مقدرة الخالق وقدرة بطشه على الأمم الطّاغية، يقول واصفا عظمة الإله على تدارك عقابه للأمم الباغيّة:

«ألم ترَ أنَّ الله أهلكَ تُبَّعَا وأهلكَ لقمانَ بن عادٍ وعاديَا»[1].

وبعد مجيء عصر صدر الإسلام وبزوغ فجر الدّعوة المحمّدية في ربوع شبه الجزيرة العربيّة، تعزّزت جدوة المعاني الرّوحيّة خصوصا مع ظهور القرآن الكريم، الظّاهرة البلاغيّة التي لم يسبق للعربيّ عهد بها، واحتارت العرب في فهم أساليبه حتّى تملّكهم اليقين بأنّه كلّام ليس ككلام البشر، وأدركوا حقيقة إعجازه، وعجزوا في بادئ الأمر أن يضاهوه بلاغة وبيانا، إذ أنّ **«الرجةَ الدينية والأدبية التي أثارها القرآن في نفوسهم والمجتمع الإسلامي كادت تزلزل الأوتار في أيديهم، وتجعل النّاس لا يجدون في فنهم تلك المتعة الآسرة، التي كان القدماء يجدونها في الشعر القديم»**[2]، إلاّ أنّ البراعة الفنيّة بقيت نفسها مع ثلّة من الشّعراء المخضرمين على شاكلّة "الخنساء" و"كعب بن زهير"، "حسان بن ثابت"، الذين حافظوا على حيويّة الشّعر ونضجه، ومقدرته على استيعاب جميع المعايير الأخلاقيّة والأسس الدّينية **«وبظهور الإسلام بدء المفهوم السيّاسي يشيع شيئا فشيئا في الشعر العربي، حين استطاعت العقيدة أن تعلو على صوت الإنتماء القبلي، وأن تجمع طائفة كبيرة من أبناء القبائل، ومواطن مختلفة حول مبدإ واحد من الإيمان تمتزج فيه العقيدة بنظام الحُكم»**[3]، في وقت حرص الرّسول صلّى الله عليه وسلّم على تأثير الكلمة في نفوس العرب آنذاك، ولاسيّما سلطة الكلمة البديعة المحبّبة للأسماع والقلوب، والمغيّرة للطّباع البشريّة **«لأن نشر الدعوة كان الإعتماد الأول فيه على الكلمة والإقناع»**[4] تحديدا للكلّمة الطيّبة الجاذبة للنّاس غير المنفّرة لها، مصداقا لقوله

[1] ، ثريّا عبد الفتّاح ملحس: القيّم الرّوحيّة في الشّعر العربي، ص74.

[2] سامي مكّي العاني: الإسلام والشّعر، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1978م، ص17.

[3] عبد القادر قط: في الشّعر الإسلامي والأموي، دار النّهضة العربيّة، بيروت- لبنان، (د.ط)، 1981م، ص275.

[4] سعيد حسين منصور: حركة الحياة الأدبية بين الجاهليّة والإسلام، دار القلم، الكويت، ط1، 1981م، ص112.

عزّ وجل حاثّا نبيّه الكريم على الإلتزام ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾**[سورة النحل، الآية:125]**، ورغم ما نزع إليه أغلب النقّاد وقولهم بضعف الشّعرفي فترة الإسلام، إلاّ أنّه **«لم يكن غريبا أن يحدث هذا التأثير في الشعر، وإنما الغريب أن لا يحدث، إذ كيف يعقل أن يعيش شعراء الرّسول في كنف الدعوة وفي مهبط الوحي ويكون شعرهم كله شعرا جاهليا، أو امتداد له في الشكل والمضمون معا»**[1]، وهذا خير برهان على نبوغهم الشّعري ومقدرتهم على صياغة قوالب تليق لكلّ عصر وجيل، فاتّجه بذلك مسار القيّم الرّوحيّة إلى الدّعوة للجهاد، وغرس تعاليم العقيدة الصّحيحة في نفوس العرب، وحثّهم على القتال في سبيل الله، والرّد على كفّار قريش بما يليق بهم، فاكتسب الشّعر أساليب بلاغيّة جديدة أدّت دورها الكامل في إيصال الرّسالة المحمّدية على أكمل وجه، يقول "كعب بن زهير" في إحدى قصائده:

«لَعُمرك لَولاَ رَحمةُ الله إنّني لَأمطُو بِجدّ مَا يُرِيدُ لِيَرفَعَا.
فَلولاَ كُنتُ حوتا ركَّضَ المَاءُ فَوقهُ ولَو كُنتُ يَربُوعًا سَرَى ثمّ قصّعَا» [2]

وإذا أخذنا الحديث عن العصر الأموي فإنّنا لا نكاد نجد شعرا دينيّا محضا، سوى ما ورد من أشعار للأحزاب السيّاسيّة والدّينيّة المتنازعة فيما بينها، كـ **"الحزب العلوي"** و**"الزّبيري"**و**"الحزب الشّيعي"** و**"حزب الخوارج"**، إذ أنّ لكلّ حزب شعراء مدافعين عنه أمثال:**"الأخطل"** و**"الطرمّاحبن الحكيم"**و**"دعبل الخزاعي"** و**"عبد الله بن قيس الرّقيّات"**، إضافة إلى ما نجد من الشّعر الدّيني المصقول والحكمي الدّاعي إلى التحلّي بمكارم الأخلاق والفضائل، إلاّ أنّه لما **«جاء العصر العباسي وسُلب العلويون حقهم من أبناء عمومتهم، اتّسم أدبهم طابع آخر (...) ألا**

[1] سعيد حسين منصور:الحركة الأدبية بين الجاهليّة والإسلام، ص107.

[2] كعب بن زهير: ديوانه، تحق: درويش الجويدي، شركاء أبناء شريف الأنصاري، صيدا- بيروت- لبنان ،ط1، 2008م، ص67.

وهو طابع الجدل والحجاج»[1] في حقبة زمنيّة أعادت للشّعر مكانته المنوطة به، وتعدّدت المشارب الفكريّة والفنيّة التي ساهمت في بلورته، وتفرّعت المضامين والمواضيع لتعبّر عن عدة نزعات روحيّة ودينيّة، تحديدا مع وفود الثّقافات والدّيانات من خارج المجتمع **«غير أنّ الشعر العباسي ظل زمنا طويلا لا يأتي على ذكر الله إلاّ عرضا(...)، ووصفه كما حملته إليه الكتب الدينية دون أن يبحث في جوهره ويفرد قصائد في محبّته»**[2]، على غير ما جاء على لسان الشّعراء القدماء الدّاعين إلى مخافة الله ومحبّته في تباشير نصوصهم الشّعريّة، والزّهّاد المتّعضين من حكايات الأمم السّالفة **«ولقد استمرّ اتّجاه الزهد في هذا العصر كغيره من العصور، ذلك لإرتباطه القويّ بالإسلام، وبسبب الظروف الإجتماعية والسياسية القاسية التي تساعد على التوجّه نحو الزهد وترك الدنيا والإنقطاع للعبادة»**[3]، لكثرة الفتن والانحراف الذي طال العقيدة في المجتمع العبّاسي، إلاّ أنّه تحوّل في نهاية المطاف نحو مضامين مذهب التصوّف، بعد تداركه للمبادئ العقديّة للدّيانات الأخرى وشربه منها حتّى ارتوى **«وهذا خطأ واضح لا يمكن التّسليم به، وإنما جاء تعصبا للصّوفية أو إمعانا للدّفاع عنها»**[4]، وبذلك يكون شعر التصَوُّف انفرد بنزعة دينيّة خالصة، وتميّز بها على غرار غيره من أنواع الشّعر الدّيني، الذياختلطت مواضيعه مع الحكمة والموعظة الحسنة.

المطلب الخامس: جدليّة العلاقة بين القصيدة الغزليّة والمعاني الصُّوفيَّة

الشّعر ملاذ الباحثين عن عالم يخلو من المتناقضات والمنغّصات التي تسيطر على الواقع، وهو وليد تجربة شعوريّة -قبل أن تكون شعريّة- مفعمة بدفقات شعوريّة ومليئة بمخزون فكري وثقافي، عادة ما ينصبّ في قوالب فنيّة تصاغ من مداد المفردات الشّعرية وحبر العاطفة والخيال، هذه التّجربة يعبّر فيها الشّاعر عمّا يجول في فكرة من معاني، وبصوّر ما يراه برؤية بصريّة تتّجه إلى

[1] حمدان عبد الرّحمان أحمد حمدان: مظاهر الصّراع بين الأدب الأموي والعبّاسي حتّى نهاية القرن الثالث الهجري، مطبعة الأمانة، شبرا-مصر، ط1، 1984م، ص136.

[2] ثريا عبد الفتّاح ملحس: القيم الرّوحية في الشّعر العربي، ص78.

[3] نزار عبد الله الضمّور: الزّهد في الشّعر العبّاسي، دار الحامد، عمّان- الأردن، (د.ط)، (د.ت)، ص33.

[4] المرجع نفسه، ص38.

فرض كينونة الذّات الشّاعرة في عالم القول البليغ السّديد الذي يخدم المجتمع، ويوضّح معالم التوجّه الفنّي الخاص بكلّ شاعر.وللشّعر قدرة فائقة على استيعاب كلّ ما يجول ويصول في ذات الشّاعر، نظرا لامتلاكه ناصيّة اللّغة الشّعريّة التي تختلف عن لغة الخطاب اليومي المتداول بين العامّة، وطالما كان الشّعر مند القديم ذلك الوعاء الواسع الذي حوى مآثر وأمجاد الفرد العربي، فكان أقدر على تصوير معالم البيئة العربيّة، التي كثرت فيها قصص الحبّ العذريّ والماجن وأنتجت لنا أجود القصائد والمقطوعات المطوّلة، فوصف الشّعراء شدّة شوقهم ولهفتهم للقاء الحبيب، كما تعلّق غرض الغزل بوصف مفاتن المحبوب والتغنّي بها والتشبّب بصفاته، وارتبط بذلك بوصف المرأة وتشبيهها بالغزال والظّبي والنّاقة، وغيرها.

والقصيدة الغزليّة من العصر الجاهلي إلى يومنا هذا هي ملهمة شعراء التّصوّف، وملجأهم الوحيد في التّعبير عن الأبعاد الصُّوفيَّة، نظرا لاتّصافها بلغة راقيّة وإيحائيّة، يستطيع الشّاعر من خلالها أن يوصل المعاني في أبهى حللها؛ فاقترن بذلك حب المرأة بالحبّ الإلهي عند الصُّوفيَّة، وأصبحت مفردات القصيدة الغزليّة مادّة غنيّة يستقي منها المتصوّفون قاموسهم الشّعري، إذ أنّ علاقة الغزل بالتصَوُّف علاقة جدليّة فيها أخذ ورد، إنّها ببساطة عبارة عن تداخل لا يمكن فصل أجزاءه. هذه العلاقة التي تتجاوز مجرّد الإرتباط بين الحبيب والمحبوب وترقى إلى مستوى انصهار الذّات البشريّة مع الذّات الإلهيّة، وهي كما ترى "**أماني سليمان داود**" بقولها: «**يعد الحب الموضوع الرئيسي عند الصوفية، إذ أن توجهه إلى الذّات العليا ومناجاتها ونداءها(...) يتجاوز علاقة العابد بالمعبود، والمخلوق بالخالق، إلى علاقة العاشق بالمعشوق، بحيث تكون رغبة الإتصال والتشوق له أمرا يغلب على الصوفي(...)، والصوفية تقوم على المحبة الإلهية وهي مغايرة للعشق الأرضي الذي ينشأ في العادة بين البشر**»[1]، إذا فهي علاقة تكامل وترابط واتفاق.

لجأ شعراء الصُّوفيَّة إلى الشّعر عموما وغرض الغزل خصوصا في وصف محبّة الإله بعدما لقوا عجزا في التّعبير باللّغة العاديّة و«**لقد عبر أوائل المتصوّفة عن أنفسهم وطرقهم وحبهم الإلهي شعرا، كما لو كانوا قد إختاروا هذا الفن الأدبي الرفيع حتى يكون وسيلتهم لنشر التصوف وأصوله، ومند**

[1] أماني سليمان داود: الأسلوبيّة والصُّوفيَّة (دراسة في شعر العلاج)، دار مجد لاوي، عمّان- الأردن، ط1، 2002م، ص155.

فجر التصوُف وحتى اليوم يتّخذ الصوفية الشعر قالبا للتعبير عن المحبّة، التي تعني الوصول إلى الله تعالى» .[1]ومن خلال هذا يتّضح لنا جليّا أنّ العلاقة بين الشّعر والتصَوُّف علاقة وطيدة تحكمها طبيعة التّجربة الصُّوفيَّة التي مازجت ببراعة مع المعاني الغزليّة، وعبّرت عن وحدة الوجود والكشوفات الإلهيّة والشّطحات الصُّوفيَّة، التي تتضّح **«حين يحدثنا ابن عربي عن الواردات الإلهية التيي تلقّاها المريد في أثناء عروجه المعنوي على سلم المجاهدات، في وارد إلهي يعبر عن مرتبة من المراتب الوجوديّة»**[2] فتعدّت بذلك التّجربة الشّعريّة الصُّوفيَّة في الشّعر إلى استثمار إمكانيّات الشّعر المعروفة، ناقلة إيّاها من مستوياتها العاديّة إلى مستويات جديدة عُنيت بالطّاقات الإيحائيّة، **«وتجاوزت بذلك دلالة الألفاظ ضمن سياقاتها العادية موسّعة أفقها لتتماشى مع رؤية وتجربة المتصوّفة»**[3]كما يرى "**السّعيد بوسقطة**" الذي يقول في هذا الصّدد: **«هؤلاء شعراء الصوفية الذين لجأوا إلى معجم الحب الواسع في الشعر العربي، والإنتقاء منه وتطوير مدلولاته، لينسجم مع العلاقة الجديدة (ظاهرة المحبة الإلهية)»**[4]؛ فالتّجربة الشّعريّة لدى الصُّوفيَّة انطلاقا من هذا المنظور تميّزت بالعمق في التّصوير، والبلاغة في التّعبير والجودة في المعاني ورونقها في تجسيد العلاقة السّامية مع الذّات الإلهيّة، والشّعر الصّوفي شعر مفعم بالإحساس والعاطفة والوجدان، وهو شعر **«تتجسد فيه الروعة الفنيّة حاملة في ثناياها أعماق وأحاسيس الصوفية الصادرة عن الحب والعشق الإلهي، هذا المعنى الذي من أجله كان موجود، وكانت معرفتنا بالله من خلاله».**[5]

كما أنها تميّزت بالتّعقيد والرّمزية التي تميل إلى إعطاء لغة الشّعرالصُّوفيَّة لمحة رمزيّة**«وللصوفية أسلوب خاص في التعبير إشتهروا به، يمتاز بالغموض وإيثار الرّمز عن المعنى دون التصريح به»**[6]

---

[1] مجدي كامل: أحلى قصائد الصُّوفيَّة، دار الكتاب العربي، دمشق- سوريا، ط1، 1997م، ص05.

[2] أمين يوسف عودة: تأويل الشّعر وفلسفته عند الصُّوفيَّة، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2008م، ص138.

[3] إبراهيم محمّد منصور: الشّعر والتصَوُّف(الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر)، دار الأمين، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص44.

[4] ينظر: السّعيد بوسقطة: الرّمز الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، مؤسسة بونة للبحوث والدّراسات، عنّابة- الجزائر، ط2، 2009م، ص87.

[5] المرجع نفسه، ص87.

[6] أمين يوسف عودة: تأويل الشّعر وفلسفته عند الصُّوفيَّة، ص139.

هذا الأسلوب فرضته طبيعة التّجربة الشّعريّة لدى الصُّوفيَّة، النّازعة إلى التّلميح دون التّصريح والرّامية إلى إلباس المعاني ثوب الغموض، ومنحها صبغة رمزيّة، فأصبحت قصائد الصُّوفيَّة بذلك من أجود القصائد في الشّعر العربي ويكاد يجمع النقّاد على أن "**رابعة العدوية**" هي أول من وظّفت مصطلح الحبّ من العرب وأسقطته على قصائدها الصُّوفيَّة، وهذا ما أكّد عليه "**إبراهيم منصور**" بقوله: **«وقد كانت السيدة رابعة العدوية (ت 185هـ) أول من كتبت شعر في الحب الإلهي، ولها الفضل في إشاعة لفظ الحبّ عند من جاؤوا بعدها من الصوفية».**[1]

ولنا في قصائد شهيدة العشق الإلهي "**رابعة العدوية**" خير دليل على إرتباط الحبّ الإنساني بالحبّ الإلهي، وتعدّيه إلى مراتب أعلى منها، ومن المقطوعات الشّعريّة حين لفظت أنفاسها الأخيرة نذكر:

«أُحبّكَ حُبّينِ: حُبَّ الهَوَى وحُبّا لأَنكَ أَهلُ لِذاكَا.
فَأَمَّا الذي هو حبُّ الهَوى فَحُبٌّ شُغلتُ بِهِ عن سِوَاكَا.
وأَمَا الذي أنت أهلٌ له فَكشفُكَ لي الحُجْبِ حتّى أَرَاكَا.
فَمَا الحَمْدُ في ذا ولا ذَاك لِي ولكِن لكَ الحَمْدُ فِي ذَا وذَاكَا»[2]

هذه المقطوعة المعبّرة عن مدى التّعلق بالذّات الإلهيّة بنوع من المبالغة تتجاوز مرحلة الحبّ الإلهي إلى مرحلة الكشوفات الربّانيّة، التي يعتقد فيها الصّوفيون أنهم وصلوا إلى أعلى مراتب العشق الإلهي.

وهذا التّعلّق بالذّات أصبح دستورا في المحبّة الإلهيّة، كما للعشق الإنساني قواعده، وهو دستور بنوده واضحة لابدّ لكلّ صوفي الإلتزام بها، وإلاّ ليس كلّ من ينادي بالصُّوفيَّة، ويتغنّى بمبادئها متصوّف. يقول: "**ابن الفارض**" في مقطوعة بعنوان: "**ته دلالا**":

«نَصَحْتُكَ عِلمًا بِالهَوَى وَالذي أَرَى مُخَالَفَتِي ...فَاختَر لِنَفْسِكَ مَا يَحلُو.
فَإِن شِئْتَ أَن تَحيَا سَعِيدًا قُمتَ بِهِ شَهِيدًا وَإِلاَّ فَالغَرَامُ لهُ أَهلُ».[1]

[1] عبد الكريم حسّان: التصَوُّف في الشّعر العربي الإسلامي، ص95.

[2] عبد الرحمان بدوي: شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية)، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة- مصر، ط2، (د.ت)، ص123.

فالمحبّة الإلهيّة مقرونة بحفظ حقوق الذّات الإلهيّة ورعايتها، والخوض في مراتب حبّ الإله له أناس يدركون حقيقته **«والمتصَوُّف في خلوته من ألوان المجاهدة من ذكر، وصيام وصلاة وقيام وقراءة(...) ما يردّده الصّوفي في خلوته من كلّام، له تأثيره البياني في النّفس»**[2]؛فهذا التّأثير حاصل عن المشاكلة القائمة بين المعاني الصُّوفيَّة والغزليّة، التيتصف حالة الصّوفي والعاشق.

ويتعدّى الأمر بالصّوفي إلى اتّخاذه بفكرة الحلول في الذّات الإلهيّة، وتجلّيها في كلّ صور الحياة وأينما حلّ وارتحل، يقول "**إبراهيم الدسّوقي**":

«تجلَّى لِي المحْبوبُ فِي كلِّ وجهةٍ فشاهدْتهُ فِي كلِّ معنَى وصورةِ.
وخاطبنِي منِّي بكشفِ سرائرٍ فقالَ أتدْرِي من أنَا قُلْتُ مُنيتِي.
فأنت مُنائِي بل أنَا أنْتَ دائمًا إذَا كُنتَ أنْتَ اليومَ عيْنَ حقِيقتَي» [3]

وحلول المحبوب في جميع مناحي الحياة يعدّ من أسمى مراتب العشق.

وفي آلام"**الحلاّج**" واعتلائه درجات الوصول إلى الحبيب، وفي قصيدته "**بحار الهوى**" وصف للعذاب والمشقّة في المحبّة الإلهيّة يقول:

«يَا مَن بِه عَلَّقتُ رُوحِي فَقد تَلِفَتْ وَجدًا فَصِرتُ رَهينًا تَحتَ أَهوَائِي.
أَبكِي عَلَى شَجَنِي مِن فُرقَتِي وَطَنِي طَوعًا وَيُسعِدُنِي بِالنَّوحِ أَعدَائِي » [4]

يعدّ رمز المرآة في القصيدة الغزليّة من بين أهمّ الرّموز التيشكلّت مصدر إلهام في الشّعر الصّوفي التي أضافت للشّعر العربي رصيد بلاغي وصوّر فنّية غاية في الجمال **«فلمّا كانت قصائد الشّعر الغزلي قد ملئت الدّنيا، وأطربت الأسماع لرقّتها، ولخاصيّة الوصف فيها، استعارها الصُّوفيَّة بكلّ مكوّناتها، من تشبيه وكناية واستعارة، بل انّه استعار التّجربة كلّها من وصف الشّوق واللّقاء والقلق وغيره»**[5]، وذلك لتأثير القصيدة الغزليّة على النّفوس، وانجذاب الطّباع إليها **«فلغة الحبّ هي**

[1] مجدي كامل: أحلى القصائد الصُّوفيَّة، ص127.
[2] عبد الكريم حسّان: التصَوُّف في الشّعر العربي الإسلامي، ص278.
[3] مجدي كامل: أحلى قصائد الصُّوفيَّة، ص43.
[4] المرجع نفسه، ص57.
[5] محمّد كعوان: التّأويل وخطاب الرّمز، ص151.

لغة تثير الخيال والوجدان في آن واحد، فهي مؤثرة بطبيعتها لأنها تخاطب أدقّ خلجات النفس، وخطاب الحب موجه إلى القلوب الرقيقة الحساسة(...)، ولذلك كان الصوفية يتواجدون لسماع قصيدة غزلية في العتاب ويغوصون إلى دلالتها العميقة المتخفية» [1]، فلغة الحبّ أكثر تأثيرا في الأسماع والنّفوس.

وتوظيف رمز المرأة ظاهرة تزامنت مع بدايات ظهور تيّار الصُّوفيَّة **«ولقد بدت هذه الظاهرة في أواسط القرن الثّاني الهجري، ولكنها لم تلبث أن اندفع تيارها في القرون التالية»**[2] وخبت جدوتها مع مرور الوقت.

إنّ استخدام رمز المرأة لم يكن وليد الصّدفة فقد اتّخذ عدّة دلالات وأبعاد أكسبت القصيدة الصُّوفيَّة رموز دلاليّة متعدّدة **«لذا فإنّ موضوع المرأة يعد من أهم الموضوعات التي تحلق فيها أجواء الصوفية، حيث اتّخذه العديد من الشعراء العرب القدامى رمزا أوليا للجمال الإلهي، وهو رمز لم ينشأ من فراغ فني مطلق، بل ثمّة إرهاصات نفسية وشعرية شاركت في صياغته»**[3]؛ فالحبّ هو ملهم شعراء الصُّوفيَّة، وهو محورهم الرّئيسي الذي يرتقون به نحو الله، عبر الأنثى رمز الطّهارة، ونقصد هنا أنثويّة الرّمز وليس الأنثى العاديّة **« الأنثى التي دخلت محراب القداسة والطّهر والتّعالي (...) وعليه فقد غدا رمز المرأة معادلا موضوعيّا للتّعبير عن لواعج الحبّ الإلهي، ممّا جعل النّصوص الشّعرية الصُّوفيَّة توحّد بين الذّات/ الموضوع/ المرأة/ الله محاولة التّأليف بين الحبّ الإلهي والحبّ الإنساني»**[4] ؛ إذ برزت صورة المرأة بوضوح في شعر أغلب المتصوّفة بدءا مع "**رابعة العدوية**" التي وظّفت هذا الرّمز ضمن مقطوعاتها الشّعرية، ثم توالى بعدها جل شعراء الصُّوفيَّة على توظيف رمز المرأة، أمثال: "**محي الدين بن عربي** ت638 هـ"، "**ابن الفارض** ت632 هـ"، "**أبو مدين شعيب** ت572 هـ" وغيرهم،ومن ذلك ما يقول "**أبو مدين شعيب التّلمساني**":

---

[1] ينظر: محمّد كعوان: التّأويل وخطاب الرّمز ، 151-152.

[2] يوسف هادي بور نهزمي: المرأة والخمرة رمزان في الشّعر الصّوفي، مجلّة التّراث الأدبي، العدد السادس، السنة الثّانية، إيران، تاريخ الوصول: 14-01-1389هـ. ش، تاريخ القبول: 10-07-1389هـ .ش، ص180.

[3] السّعيد بوسقطة: الرّمز الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، ص91.

[4] ينظر:المرجع نفسه، ص91-92.

«تَقَوّلَ نَاسٌ قَد تَمَلَّكَهُ الهَوَى أَجَل لَيسَت فِي لَيلَى بَأَوَّلِ مَن جَنَا.
خَفِيت بِهَا عَن كَلِّ مَا عَلِمَ الوَرَى وَأَظْهَرَ لُبنَى وَالمُرَادُ سِوَى لبُنَى.
وَإِنِّي كَمَا شَاءَ الغَرَامُ مُوَحّدُ إن ملت الحَادِي إذاَ بِاسمِهَا غَنَّى»[1]

فالشّاعر المغربيّ هنا قد لمّح ولوّح بالمعاني في ممازجته بين الغزل العذري والمعاني الصُّوفيَّة، وقد أظهر براعة فائقة في التّلاعب بالمعاني، ومحقّقًا فيها انسجاما إلى أبعد الحدود.

ومن قصائد "**ابن عربي**"التي شُبّعت بلغة شعراء الغزل، و أعاد بناء معانيها بلمحة رمزيّة ذات أبعاد موحية، قوله:

«سلامٌ علَى سُلمَى ومَن حلَّ بالحِمَى وحقَّ لِمثلِي رِقَّةً أَن يُسلِّمَا.
وَمَاذَا عَلَيهَا أَن تَرُدَّ.. تَحِيَّةً عَلَينَا ولَكِن لَا احْتِكَامَ عَلى الدُّمَى.

(...)

أَحَاطَتْ بِهِ الأَشْوَاقُ صَوْنًا وأَرْصَدَتْ لَهُ رَاشِقَاتُ النُّبْلِ أَيَّانَ يَمَّمَا.
فَأَبْدَتْ ثَنَايَاهَا وَأَوْمَضَ بَارِقٌ فَلَمْ أَدْرِمَنْ شَقَّ الحَنَادِسَ مِنْهُمَا»[2]

هو في هذا المقام يستذكر الدّيار، ورمز"**سُلمى**" و"**لبنى**" و"**سعاد**" لاستحضار مظاهر الألم والمشقّة والمكابدة من أجل الوصول إلى المحبّة الإلهيّة شأنه في ذلك شأن باقي الشّعراء من روّاد المذهب الصّوفي، الذين يصرّون على إستثمار هذه المعاني بغرض تصوير هذه المعاناة وقد ذهبت هذا المذهب "**أماني سليمان داود** "بقولها: **«ومن ضمن مناخ الحبّ الصّوفي إلحاح الشّاعر على مشاعر الجوى والبكاء واستعذاب الألم (...)، وكأنّ المحبّ الصّوفي يفضّل ألم الحبّ على أيّة نعمة من نعم الدنيا »**[3]، وهذا أمر طبيعي لا بدّ منه في التّجربة الصُّوفيَّة، وبهذا يكون رمز المرأة قد أضفى بعدا ساميّا وقيّما أوصل التّجربة الشّعريّة الصُّوفيَّة بأكمل صوّرها وأسمى معانيها إلى النّفوس بحيث لاقت مبلغها الذي كانت ترمي إليه ،وما يؤكّد هذه الحقيقة قول "**إبراهيم منصور**"**«مثلّث المرأة رمزا**

[1] يوسف هادي بور نهزمي: المرأة والخمرة رمزان في الشّعر الصّوفي، ص138.

[2] عاطف جودة نصر: الرّمز الشّعري عند الصُّوفيَّة، دارالأندلس ، بيروت- لبنان، ط1، 1978م، ص199.

[3] أماني سليمان داود: الأسلوبيّة والصُّوفيَّة، ص163-164.

مهمّا، إن لم يكن أهم رمز في الشعر الصوفي على الإطلاق ذلك أن المرأة في الغزل الصوفي والحب الإلهي هي رمز الذّات الإلهية وقضيّة الحبّ الإلهي(...)، هي محور الشعر الصوفي وخاصة شعر ابن الفارض وابن عربي»[1] التي مثّلت بالأساس محورا مهما في القصيدة الصُّوفيَّة الجانح إلى التأويل والغموض نتيجة توظيف معشوقات الشّعراء العرب **"سُلمى"**، **"سعاد"** وغيرهم الأنثى التي تلعب لعبتها في كلّ موضع توضع فيه. وفيما يلي توضيح ومقابلة بين المصطلحات الصُّوفيَّة والمصطلح الشّعري الغزلي كما قدّمها **"أمين يوسف عودة"** «

المصطلح الشّعري	المصطلح الصّوفي
1- يرى رؤى	الرّؤى الصُّوفيَّة
2- غائبا	الفناء
3- الاتّصال الرّوحي	الاتّصال الرّوحي
4- يفتح بها عليّ	الفتوحات والكشوفات
5- بواده	بواده
6- المكان الخالي الخلوة	العزلة، الخلوة
7- حالة، نشوة، غمرة، موجة	الأحوال
8- أمواج، ساحل	أمواج، ساحل(في سياق بحور المعرفة وسواحلها)
9- يفيض	فيض الأنوار، الإشراق
10- خيال	خيال

1»

غير أنّ المبالغة في استخدام هذه الرّموز أدّى إلى حالة من الإسراف في التّعبير عن المشاعر والأحاسيس بطريقة مفرطة لا تعبّر عن الحالة الحقيقيّة التي تعتري الصّوفي، ذلك لأنه يعيش مع أحاسيسه وخيالاته أكثر من واقعه، وتسيطر على وجدانه، وهذا ما أكّده **"السّعيد بوسقطة"** قائلا:

[1] إبراهيم منصور: الشّعر والتصوّف، ص56.

«غير أن أشعار الصُّوفيَّة في هذا المجال لا يمكن حملها على ظاهرها الحسّي الخالص، فقد كان تعبيرهم عن الحب في جانبه الإلهي(...) بأساليب من الغزل العميق في رومانسيته المفرطة، والصريح في وحشيته»[1]، يعدّ من افتتان الشّخصيات بالتّراث العربي، أمثال: **"قيس وليلى"**، **"جميل وبثينة"** وغيرهم.

المبحث الثّاني: الرّوافد الفكريّة والدّينيّة للعرب في العصر العبّاسي الأوّل

أهم ما يميّز العصر العبّاسي في مسار الحضارة العربيّة هو كثرة التيّارات الفكريّة والمذاهب الدينيّة، زيادة إلى التطوّر الحضاري والعلمي المميّز للعرب خلال هذه الفترة نتيجة لتنوّع وكثرة التّلاقح الفكري واللّغوي بين المجتمع العربي ومجتمعات الحضارات الأخرى. الأمر الذي انعكس بصورة واضحة في الكتابات الأدبيّة والشّعريّة منها خصوصا، وفيما يلي وقوف على جانب منها.

المطلب الأول: الصّراع المذهبي والعقائدي وأثره في الشّعر العربي

المعروف لدى العامّة والخاصّة أنّ الشّعر العربي القديم، يعتبر بمثابة الوعاء الواسع الذي حوى أمجاد العرب ومفاخرهم وصوّر لنا معالم البيئة العربيّة القديمة بمختلف مظاهرها و**«لم يكن الشّعر عارضا أو سطحيّا في حياة الإنسان العربي، بل كان مكوّنا أساسي في نسيج مجتمعه، وحاز مكانة سامية ورفيعة من حياته، ولعلّه يمكن القول بأنّ هذا الإنسان تربّى على سماع الشّعر ونظمه وحفظه، كما تربّى على التمكّن من العيش ضمن ظروف بيئيّة صعبة»**[2] لهذا رافق الفرد العربي في رحلته بين ربوع صحراء شبه الجزيرة العربيّة، وتضاريسها الوعرة، فالشّعر إلى جانب النّاقة والرّاحلة هو ذلك الميراث الإنساني المؤرّخ لتاريخ وأيّام العرب، والسّجل الحافل بمجموع الأفكار والمعتقدات التي تبنّتها العرب، و**« ظلّ الارتباط الوثيق بين الدّين والفن بشكلّ عام، والشّعر بوجه خاص يلازم تطوّر المجتمعات البشريّة»**[3] منذ العصر الجاهلي إلى يومنا هذا.

---

[1] السّعيد بوسقطة :الرّمز الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، ص101.

[2] كمال فرحان صالح: الشّعر و الدّين «فعاليّة الرّمز الدّيني المقدّس في الشّعر العربي»، دار الحداثة، بيروت- لبنان، ط2، 2006م، ص23.

[3] المرجع نفسه، ص17.

إنّ المطّلع على أشعار العرب يتّضح له جليّا ذلك التّداخل الواضح بين الدّين والشّعر، في استثماره للمعطيات الدّينيّة المبثوثة في تباشير النّصوص من إنجيل وقرآن وتوراة، وتحويرها ليعبّر الشّاعر من خلالها عن منظوره النّفسي والفكري والثّقافي. إلاّ أنّ هذا الارتباط انقطع جزئيا، بمجيء عصر صدر الإسلام، و راح الشّعر يستسقي من ينابيع القرآن وألفاظه، ويستلهم معانيه على النّحو الذي أمكنه من أن يستغلّ الميراث اللّغوي البلاغي، للقرآن الكريم لإيصال معنى شعري معيّن، وهذه المعاني القرآنية ظلّت المعين الوحيد، إلى جانب ثقافة الشّاعر في كتابه الشّعر ونظمه في العصر الأموي إلى أن جاء العصر العبّاسي، الذي مثّل محطّة فارقة انصهرت فيها جلّ الأديان والمذاهب الوافدة من الخارج «**فخضع الشّعر في ظلالها، لما لم تخضع له كلّ فروع الحياة من نظر وفكر وقياس، وكان حظّ العقل فيه أرجح من العاطفة، وكان نصيب الصّنعة فيه أكثر من نصيب الطّبع**».[1]

إذ أنّ طبيعة الصّراع القائم في هذا العصر، فرضت على الشاعر العبّاسي إلزاميّة التّعبير عنه وحكّمته بضرورة الإحتكاك بهذه الأقطاب الدّينيّة «**والجدير بالذّكر أنّ الأدب في هذا العهد نزع في قسم كبير منه نزعة شعبيّة، فعالج العواطف العامّة التي تتّصل بالنّفوس جميعها، ولم يجعلها وقفا على الخاصة وعلى الأهواء السيّاسية**»[2]، فانعكست ملامح النزّاع الدّيني والعقدي على القصيدة العربيّة في العصر العبّاسي الأول بإشعال فتيل تيّار اللّهو والمجون «**وآية ذلك أنّ الشّعراء الذين فُتنوا بتلك الحياة الجديدة، وغرقوا في المجون، وراحوا يصفون بخلاعة سافرة مجالس اللّهو والشّرب وما يدور فيها**»[3] و أعلنوا انفلاتهم الواضح والصّريح عن تقاليد الكتابة العربيّة المعهودة، وانتفضوا ضدّ كلّ ما هو قديم تحت تّأثير حركة الشّعوبيّة التي قادها ثلاثة من الشّعراء الذين دعوا إلى الانسلاخ على كلّ ما هو عربي من خلال ما بثّوه وضمّنوه في أشعارهم «**وهكذا عبّر الشّعوبيّون عن نزاعاتهم بالشّعر ولمّا**

[1] حنّا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجيل، بيروت- لبنان ، ط1 ،1986 م ،ص525.

[2] المرجع نفسه ، ص525.

[3] بهجت عبد الغفور الحديثي: دراسات نقديّة في الشّعر العربي، المكتب الجامعي الحديث،الإسكندرية- مصر، (د.ط)، ص2004م، ص151.

كان الشّعر مقيّدا بالوزن والقافيّة، ضاق بهم ميدانه، فطلبوا ميدانا رحبا فصيحا .هو ميدان التّأليف إذا وجدوا فيه المجال الواسع لبثّ أحقادهم»[1] وضغائنهم اتجاه العربي المعادي لهم.

كما أنّ ارتفاع سقف الحضارة في المجتمع العبّاسي كان له أثره في إشعال فتيل التي التيّارات الدّينيّة اليونانيّة والهنديّة والفارسيّة، الوافدة إلى الأمة العربيّة لأنّ سقف الأمم المتحضّرة يجمع دوما تحته عديد الأمم والأفكار والديّانات، غير ما تحفل به الأمّة صاحبة الحضارة؛ لهذا فإن تغيير مجرى القول للقصيدة العربيّة القديمة على مستوى الشكلّ والمضمون والإيقاع الموسيقي «**وعلى هذا النّحو دفع التحضّر شعراء العصر العبّاسي الأوّل إلى استحداث أسلوب مولّد جديد، وهو أسلوب كان يعتمد على الألفاظ الواسطة بين لغة البدو الآخرة بالكلمات الوحشية، ولغة العامة الزاخرة بالكلمات المبتذلة، أسلوب وسط بين الغرابة والاعتدال**»[2]، فتراوحت اللّغة في الكتابة الشّعريّة بين محافظ على التّقاليد القديمة، المتميّزة بالرّصانة والجزالة وحسن السّبك بقيّادة **"البحتري"** و**"أبو العتاهية"**، بين مجدّد للمعاني الشّعرية مبتدع لها ليصيغ لنا أجود القصائد مع زعماء مذهب الصّنعة اللّفظية، أمثال **"أبو تمّام"**فتطوّرت مضامين القصيدة، لتعالج موضوعات جديدة لم يسبق لها عهد وتعدّدت الأغراض الشّعريّة التي اتّسع مجال القول فيها، ومن أكثر الثّقافات التي ألقت بظلالها في أحضان الفكر العربي نجد الثّقافة اليونانيّة ،إذ **«كان تأثيرها في الشّعر والشّعراء أعمق وأبعد غورا بما فتحت أمامهم من أبواب الفكر الفلسفي، وأبواب المنطق ومقاييسه وأدلّته وما بعثت فيهم من محاولة اسكشاف المعاني واستخراج دقائقها»**[3]، فانكبّ الشّعراء- على تعدّد توجهاتهم الشّعريّة- على استثمار المعاني الفلسفيّة ضمن قصائدهم الشّعريّة **«وهكذا أصبحت القصيدة بنت الحانة ودور الحواري والقيان بعد أن كانت بنت الصّحراء، ممّا أدّى هذا التّحوّل إلى ظهور أغراض جديدة لم يعرفها الشّعر العربي من قبل»**[4] ومن ذلك قول **"أبي نوّاس"** في وصف الخمرة والجهر بها:

«وَدارُ نَدَامَى عَطَّلُوهَا وَأَدْلَجُوا بِهَا أَثَرٌ مِنْهُمْ جَدِيدٌ وَدَارِسُ.

[1] أمين أبو اللّيل ومحمّد الرّبيع: العصر العبّاسي الأوّل، دار الوارق، عمّان- الأردن، ط1، 2008م، ص30.

[2] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، «العصر العبّاسي الأوّل»، ج3 ،دار المعارف، القاهرة- مصر، ط8 ،(د.ت) ،ص146.

[3] المرجع نفسه، ص150.

[4] بهجت عبد الغفور الحديثي: دراسات نقديةفي الشّعر العربي، ص 175.

مَسَاحِبُ مَنْ جَرِّ الرِّقَاقِ عَلَى الثَّرَى وَأَضْغَاثَ رِيحَانٍ جَنِيٍّ وَيَابِسُ.
حَبِسْتُ بِهَا صَحْبِي فَجَدَّدَهُمْ عَهْدُهُمْ وَإِنِّي عَلَى أَمْثَلِ تلك لَحَابِسُ»[1]

وكان اهتمام الشّعراء منصبّا على التّعبير عن مظاهر الحياة الدّينيّة والعقليّة، التي ألقت بظلالها على الشّعر العربي، كعقيدة المجوس **«هذه الفرق بما تحمله من أفكار هدامة إتخذت من اللّهو والمجون والعبث والإباحة(...) طريقا لإشاعة الفساد وإضعاف سلطان الدّين»**[2] ؛ فقد وجد الشّعراء متنفسّهم في إسقاط هذه الأفكار المتضاربة على شعرهم، أمثال: "**مطيع بن إلياس**"و "**بشّار بن برد**" و"**والبة**"، ثمّ إنّ تأثير الفكر العقدي للزّنادقة لم يكن أقلّ أهميّة من التّأثير الذي أحدثته الفلسفة اليونانيّة **«وللزّنادقة أبحاث في العلم والأدب والسّياسة، إذ تأثّر بها الأدباء والمفكّرين، حتّى أنّ طائفة كثيرة من أدباء هذا العصر ومفكّريهم بدلوا الجهد في مكافحة الزّندقة والرّد على الزّنادقة»**[3] من طرف الزهّاد و الوعّاظ الذين جنحوا إلى التّوعيّة والنصح ؛ فلقد كان هذا العصر لا يخلوا من الشّعراء **«الذين لم يفوّتوا الفرصة لمواجهة الإنحراف، وبلغ الأمر أن دخل بعضهم إلى قصر الخليفة يعظّه».**[4]

قاد هذه الحركة "**أبو العتاهية**" رائد تيّار الزّهد، الذي حفلت قصائده بروائع في ذمّ الهوى، إذ يقول:

«لَيْسَ يَرْجُو اللهَ إلاَّ خَائِفٌ مَنْ رَجَا خَافَ و مَن خَافَ رَجَا.
قَلَّمَا يَنْجُوا امْرُئٌ مِنْ فِتْنَةٍ عَجَبًا مِمَّنْ نَجَا كَيْفَ نَجَا.
تَرْغَبُالنَّفْسُ إِذَا رَغَّبْتَهَا وَإِذَا زُجِّيَتْ بِالشَّيءِ زَجَا»[5]

[1] أبو نوّاس: ديوانه، تحق وشرح: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص37.

[2] بهجت عبد الغفور الحديثي: دراسات نقديّة في الشّعر العربي، ص 155.

[3] أمين أبو اللّيل ومحمّد الرّبيع: العصر العبّاسي الأوّل، ص39.

[4] المرجع نفسه، ص43

[5] أبو العتاهية: ديوانه، دار بيروت- لبنان، (د.ط)، 1986م، ص110.

في هذه المقطوعات دعوة صريحة إلى ترويض النَّفس وتحبيبها للطّاعات وكبح جماحِها عن الفتن والمعاصي ما ظهر منها وما بطن، وعدا ما كتب "أبو العتاهية "**«جاء شعر الزّهد على ألسنة المجّان من الشّعراء في لحظات رجعية آنيّة إلى الله»**[1] ومن مظاهر التّحوّل الذي طرأ على القصيدة العربيّة نذكر:

- التملّص من نمط القصيدة العربيّة الطّويلة المكوّنة من الطّلل والغزل، ووصف الرّحلة، التي كانت خلاصة تنقيح وتصحيح **«ذلك أنّ المجون هو وليد مجالس اللّهو والطّرب والغناء، وأغلب المقطوعات الشّعرية»**[2] كانت تقال ارتجالا تحت تأثير الخمر.

- على مستوى الألفاظ والتّراكيب: ظهرت صيغ جديدة مبتدعة **«أكثرها كانت عاميّة وشعبية، والقسم الآخر منها كان أعجميّا كأسماء الخمرة وأوصافها، وأدواتها»**.[3]

- المعاني والصّور المستمدّة من البيئة الجديدة: بيئة الخمر ومجالس اللّهو.

- الأوزان والقوافي أكثر وضوحا، وعادة ما تكون طويلة خاصة في شعر الغزل.

وفي سياق ظهور أنماط جديدة قصيدة، نجد بزوغ نجم **«القصائد الطّويلة المزدوجة والمسمّات المربّعة والمخمّسة، التي قيل إنّ الموشّحات الأندلسية نتجت عنها»**[4] ، وهو قول أقرب للصّواب إذا أخذنا بعين الاعتبار التّبادل الأدبي بين الأندلس والمشرق العربي.

وإذا قادنا الحديث عن دور الثّقافة الهنديّة في بلورة وتغيير مجرى الشّعر العربي «**فإن أثر هذه الثّقافة في لغة العرب كان ضئيلا، يتمثّل في الألفاظ الهجينة التي عُرّبت مثل الزّنجبيل والكافور (...)، أمّا أثرها في أدب العرب فيبدو فيما اقتبسته الآداب العربيّة للقصص والحكم**»[5] وقد أخذ العرب من الألفاظ الهنديّة كالشّطرنج نجد ضمن ذلك قول "**ابن الرّومي**" في إحدى قصائده

« **غَلَطَ النَّاسَ: لَسْتَ تَلْعَبُ بِالشِّطْ رَنْجِ لَكِنْ بِأَنْفُسِ اللُّعْبَاءِ**

---

[1] أمين أبو اللّيل ومحمّد الرّبيع: العصر العبّاسي الأوّل، ص45.

[2] بهجت عبد الغفور الحديثي: دراسات نقديّة في الشّعر العربي، ص 176.

[3] المرجع نفسه، ص176.

[4] المرجع نفسه، ص181.

[5] ينظر: أبو اللّيل ومحمّد الرّبيع: العصر العبّاسي الأوّل، ص56.

لَكَ مَكْرٌ يَدُبُّ فِي القَوْمِ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ الفَنَاءِفِي الأَعْضَاءِ

وَأَظُنُّ افْتِرَاسَكَ القَرْنَ فَالقَرْ نُ مَنَايَا وَشِيكَةُ الإِرْدَاءِ».[1]

كلّ هذه الثّقافات ساهمت بشكلّ مباشر ووغير مباشر في توسيع دائرة الخيال لدى الشّعراء، و تهذيب فكرهم، حتّى قال فيهم **"ابن قتيبة"** : «**وهذا الشّعر يدلّ على نظرة في علم الطّبائع، لأنّ الهند تزعم أنّ الشيء إذا أفرط في البرد عاد حرا مؤديا**».[2]ومن النقّاد من يرى أنّ العصر العبّاسي هو وليد الثّقافة الفارسيّة في كلّ مناحيه واتّجاهاته، وأنّ الفرس هم الذين لهم سبق الفضل في نشأة الدّولة العبّاسيّة «**وأمّا الدّولة العبّاسيّة فقد اصطبغت بصبغة فارسيّة، لأن الفرس هم الذين أوجدوها وأيّدوها**»[3] بأخذ الخلافة من بني أميّة، واستلام خلفاء بني العبّاس زمام الحكم، امتدادا وتعزيزا لخيوط الثّقافة الفارسيّة. لكن تبقى الأرض العربيّة، واللّغة والمقومات، الأفراد العرب هم من تبنّوا وحملوا لواء الحضارة، وهم الأحق بها، مهما تنوّعت وتعدّدت مشاربها من باقي الأمم والحضارات السّابقة.

المطلب الثّاني: امتداد الفلسفة في الفكر العربي

الفكر العربي خلاصة عدّة تجارب عقليّة أسهمت في تشكيلها مجموعة روافد، تكوّنت منذ بدء القيّام بعمليّة تَرجمة ميراث الأمم الأخرى أواسط العصر الوسيط ،حين كان المسلمون يختلفون في مسائل العقيدة، هذا الاختلاف كان ثغرة وفود فكرة استخدام العقل في اسنتباط الأحكام الشّرعيّة «**وبالجملة فقد كان العرب حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية (...)، والبحث في إرسال الرسل والحياة والآخرة، وبعث الأجساد بعد الموت موضع الأخذ والرد على الخصوص بين النحل المتباينة**»[4] في محاولة لفهم أمور الدّين من منظور عقليّ، وذلك باللّجوء إلى

[1] ، أبو اللّيل ومحمّد الرّبيع: العصر العبّاسي الأوّل ص 56.

[2] ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، تحق وشرح: أحمد محمّد شاكر، ج2، دار الحديث، القاهرة- مصر، (د.ط)، 2003م، ص791.

[3] أحمد حسين الزّيّات: تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص211.

[4] مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، تقديم: حِلمي عبد الوهّاب، دار الكتاب اللّبناني، بيروت-لبنان،(د.ط)، 2010م،ص168.

سنّ قواعد القيّاس والمصالح المرسلة وغيرها من الأحكام المستخرجة من معطيات العصر وظروفه، التي لم يرد لها ذكر في القرآن الكريم والسّنة النّبويّة الشّريفة؛ ففي «**القرن الثاني والثالث الميلادي وُجد فلاسفة شرقيون، اسكندريون وسوريون كان همّهم واهتمامهم أن يكوّنوا دينا مفلسفا بآراء أفلاطون(...)، وأشهر هؤلاء أفلوطين المصري "ت269م"**»[1]، الذي استثمر مقولات "**أفلاطون**" في الوجود والكون والفناء في حقيقة الله، والغوص في عالم الأزليّات الصّافي من كلّ الشّوائب «**ويؤيّد ذلك ما نُسب إليه من أنّ الموجودات المادية تتحول في النهاية إلى الوجود الأول، وتفنى فيه تماما كالبخار الذي تحول من الماء ثم يتحول إليه**»[2] وربّما يمكن القول أنّه من الإنصاف أنّ الفلسفة اليونانيّة خدمت الفكر العربي في عدّة جوانب «**وبهذا تبدو الفلسفة هي الأجدر والأقدر على الإجابة عن السؤال الملح، لماذا قُدر للحضارة العربية الإسلامية أن تحتل المركز الحضاري وأوَج التقدم و السؤدد المعرفي**»[3] الذي عرفه العرب المسلمون؛ فبرزت مؤلفات كثيرة في مجال الفقه والدّين واللّغة والعلوم الطّبيعية والشّعر والنّقد وغيرهم، ويمكن القول بأنّ «**الفلسفة الإسلاميّة حصيلة عمل فكري مركب، اشترك فيه السريان والعرب والفرس والأتراك والبربر وسواهم اشتراكا فعّالا، لكنّ دور العنصر العربي كان راجحا إلى حدّ جاز معه اعتبار تسميّتها بالفلسفة الإسلاميّة أمرا مناسبا**»[4]، ولعلّ الإصرار على استعمال قدرات العقل ضمن نطاق الفلسفة الإسلاميّة ما هو إلاّ بذل جهد من أجل تثبيت سلطة العقل والفكر في الوسط العربي، وتحقيق نظريّة الوجود الكامل عن طريق التّحايل مع النّصوص اليونانيّة بما يتوافق طريقة تفكير العرب.

بهذا يمكن اعتبار أنّ هذه العمليّة ما هي إلاّ «**ممارسة لترسيخ نظرية العقل والوجود عن طريق النصوص الفلسفية الإغريقية، وخاصة الأرسطية والأفلاطونية، وهو الأمر الذي تصاعد**

[1] ينظر: محمّد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة «نظرات في التصَوُّف و الكرامات»، دار مكتبة الهلال،بيروت-لبنان، ط3، 1982م، ص192.

[2] المرجع نفسه، ص197.

[3] رائد جميل عكّاشة ومحمّد علي الجندي ومروة محمود خرمه: الفلسفة في الفكر الإسلامي «قراءة منهجيّة ومعرفيّة»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن- فرجينيا- الولايات المتّحدة الأمريكية، ط1، 2012م، ص165.

[4] ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة «منذ القرن الثّامن حتّى يومنا هذا»، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط2، 2000م، ص13.

إيقاعه الإشكالي والنظري إلى حد التدقيق في قواعد الإستدلال، وإعادة البناء الدلالي للمفاهيم»[1]، وبلورة المصطلحات في شتّى المجالات لتكون معبّرة أكثر من ذي قبل عن فَحْوِ التّراث العربي الدّيني والسّياسي والأدبي والإجتماعي؛ فالمستوى الدّيني «**كان أبلغ الأثر في إحياء علوم الدّين، فقد أخذ النّاس يتسابقون في خدمة العلم كما يتسابق ملوكهم في نصرة العلماء**»[2]، وتشعّبت بذلك العلوم والمعارف الفقهية والدّينيّة، ومن يتصفّح ثنايا هذه العلوم يجد «**أنّ أثر التّراث الفلسفي اليوناني في الحضارة العربية الإسلاميّة(...) أمر ملحوظ، و إن كانت تجليّاته ومظاهره تستوجب منا المزيد من البحث والتأمل والفحص بعلّة تداخل النّصوص الأصلية والمنحولة**».[3]

وإذا سقنا الحديث عن التّأثير الحاصل على صعيد اللّغة العربيّة، فإننا نرى بأنه علاوة على غزارتها وتضخّم مفرداتها الواسعة والمتنوّعة ، فقد دخلت إليها «**تحت تأثير النّقل ألفاظ أعجميّة كثيرة كفلسفة وسفسطة وهيولة وموسيقى وجغرافيّة وغيرها، واتّسعت ألفاظها بمعانٍ جديدة كثيرة كمعاني القوة والفعل والمادة والصورة والكم والكيف**»[4] إضافة إلى مفردات العقل كالمنطق والاستقراء، والبرهان والاستدلال والإبانة والتّجريب وغيرها.

وفي سيّاق الحديث عن مدى تداخل المعايير النّقديّة لدى نقّادنا العرب القدماء، وما دعى إليه الفلاسفة اليونانيّون في استخراجهم لأحكام نقدّية تخصّ الشّعر، وما طغى على الكتابات النّثرية المتعلّقة "**بالجاحظ**"، **ابن المعتز**، "**سليمان المنطقي**"،وغيرهم ممّن استوقفتهم أفكار ومقولات "**أفلاطون**" و"**أرسطو**"- حول فنون الشّعر- إذ أنّه من المسلّم به «**والأقرب إلى الإحتمال أن عبد الحميد كان مطلعا على ما ينقل في عصره من الثقافات المختلفة، وخاصة الفارسية واليونانية (...)، الذي كان صديقا "لابن المقفّع"**»[5] المترجم عن اللّغة الفارسيّة والهنديّة، والنّاقل لثقافتها وأفكارها،

[1] مجموعة مؤلّفين: بحوث في الفلسفة الإسلاميّة «من العقل إلى الوجود»، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط- المغرب (د.ط)، (د.ت)، ص03.

[2] وسيم إبراهيم: نظرية الأخلاق والتصَوُّف عند أبي حيّان التّوحيدي، دار دمشق- سوريا، ط1، 1994م، ص16.

[3] مجموعة مؤلّفين: بحوث الفلسفة الإسلاميّة، ص04.

[4] ينظر: يوحنّا قمير: أصول الفلسفة العربيّة، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط1، 1991م، ص139.

[5] إحسان عبّاس: ملامح يونانيّة في الأدب العربي، المؤسسة العربيّة للدّراسات، بيروت- لبنان، ط2، 1993م، ص114.

وفي تأثّر "**سليمان المنطقي**" بـ "**سقراط**" في أمور الدّولة والسيّاسة خير دليل على تأصّل قواعد المنهج اليوناني فيتسيير أمور الحكم، القائم على عدّة طبقات هذا المجتمع «**ولو نظرنا بالسيرة الفلسفية التي يمثلها سقراط فإننا نجده هو المحرك لهذا كله، إذ كم يبدو التبيّن جليّا بين ما يقوله في لحظة شعورية باليأس من السند المادي**»[1]؛ فمِن أقواله حول ميزانيّة الدّولة «**لقد وزن هذا الشخص الدّنيا بغير مثقالها وأعطاها فوق قيمتها، وحسبك أنّه طلب الرّبح فيها فخسر روحه في الدّنيا**»[2]؛ هذه المقولة توحي إلى الإهتمام بالرّوحانيّات دون الماديّات التي تكلّف الإنسان خسائر لا طائل منها.

إنّ الشّعر العربي في العصر العبّاسي كان من أكثر الفنون احتواءا للفلسفة اليونانيّة، وذلك في الأشعار الحكميّة والوعظيّة، الدّاعيّة إلى الزّهد فقد «**تعمّق هذا الشعر متأثرا بالفلسفة، فكانت حكم أبي تمّام والمتنبّي وغيرهما، ونشأ فنّ جديد في الشّعر العربي، فنّ الشعر الفلسفي، وقد أجاده خاصة أبو العلاء المعري**»[3]، فضلا عن الرّوائع الشّعريّة "**لأبي العتاهية**"، ومن الحكم التي أقرّ بها المتنبّي ما ذكره في إحدى قصائده يقول فيها:

«يَا أَيُّهَا المُجْدِي عَلَيْهِ رُوحَهُ إِذْ لَيْسَ يَأْتِيهِ لَهَا اسْتِجْدَاءُ.
أَحْمَدْ عُفَاتَكَ لاَ فُجِعْتَ بِفَقْدِهِمْ فَلَتَرْكُ مَا لَمْ يَأْخُذُو إِعْطَاءُ.
لاَ تَكْثُرُ الأَمْوَاتُ كَثْرَةَ قِلّة إِلاَّ إِذَا شَقِيَتْ بِكَ الأَحْيَاءُ»[4]

من النقّاد من يرى بأنّ التّأثير الحاصل الأشعار العربيّة واليونانيّة لا يمكن إخفاءه، ذلك نظرا للتّشابه الحاصل بينهما، وممّا ساعد على هذا ترجمة أشعار اليونانيّين، والإعتداد بها حتّى أنّه «**قد يقال إنّ ما ترجمه العرب من أشعار الأمم الأخرى لا يتعدى أقوالا موجزة، اختلط فيها الشعر بغيره، وهي تندرج في معظمها في باب الحكم، وتشبّه بها حتى لا يعز التمييز بينهما**»[5]، وهكذا تكون

[1] إحسان عبّاس: ملامح يونانيّة في الأدب العربي، ص141.
[2] المرجع نفسه، ص140.
[3] يوحنّا قمير: أصول الفلسفة العربيّة، ص138.
[4] عبد الرحمان البرقوقي: شرح ديوان المتنبي، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1986م، ص151.
[5] ينظر: إحسان عبّاس: ملامح يونانيّة في الأدب العربي، ص97.

تكون الفلسفة اليونانيّة قد ساهمت بشكلّ واسع مباشر أو غير مباشر بالإيجاب والسّلب في تحوير بعض منطلقات الفكر العربي لكنّ المبالغة في الأخذ من روح المنطق اليوناني انعكس سلبا على العقيدة الإسلاميّة من حيث الفهم الخاطئ لبعض مضامينها، رغم أنّ العربي لم يحتفِ لما جاء من هذه الثّقافة كلّها.

المطلب الثالث: تأثير النّزعة الفلسفيّة على علماء الكلام

سار النّاس منذ مجئ الإسلام على نهج العقيدة الإسلاميّة الصّحيحة واستمر هذا الوضع في سلاسة حتّى أواخر عهد الصّحابة الكرام، أين بدأت بوادر الفتن والنّزعات الدّينيّة تلتهب وتظهر للعيان، فانشقّ المسلمون إلى فئات ومذاهب وشيّع، وقد تزامن هذا مع احتكاك العرب بالمجتمعات التي تدين بالوثنيّة؛ كاليهوديّة والنّصرانيّة والمجوسيّة، ونزوع الخلفاء العبّاسيين إلى ترجمة الميراث العلمي للأمم الأخرى، بدافع تعزيز الدّولة العبّاسيّة وتقويتها، وهو ما جعل الموروث الفكري اليوناني والرّوماني يحظى بجزء كبير من الإهتمام والعناية، ولم يمض وقت طويل على ترجمة هذا الموروث الحضاري الفكري حتّى بدأت وتيرة ظهور التّيارات الفكريّة العربيّة تتصاعد إذ «**يعدّ علم الكلام جزءا هامّا من الفلسفة الإسلاميّة لعدّة أسباب، منها أنّه يمثّل الجانب الأوفر في التّراث الإسلامي من حيث الكمّ، كما أنّ موضوعاته لا تخرج عن المباحث التّقليديّة للفلسفة، لوجود المعرفة والقيّم**»[1]، فكانت علاقته وطيدة بالفلسفة الأكثر تقبّلاً للنظريّات الفلسفيّةو أخذ منها طريقة البحث في المسائل العقديّة والشّرعية، و«**اكتسب علم الكلام بذلك تحديدا للمسائل، وتعميقا لمباحثه، وقد أدّى هذا الإطّلاع إلى حدوث من المزج بين موضوعات علم الكلام، وبعض موضوعات الفلسفة مع اصطناع مصطلحات فلسفيّة كالجوهر والعرض وإحكامها وطبائع الموجودات**»[2]، وقد تجلّت بوادر التّأثير أساسا، بدءا من أخدهم من كتب الفلاسفة، حيث يرى النّقّاد أنّ "**ابن سينا**" هو«**الفيلسوف الأوّل الذي أعطى علم الكلام المنهج الفلسفي، حيث حوت كتاباته نفس القضايا**

[1] خميسي ساعد: مفهوم علم الكلام عند الفارابي، مجلة إنسانيات، العدد11، معسكر- الجزائر، ماي، أوت، 2000م، ص109.
[2] محمّد صالح محمّد السيّد: أصالة علم الكلام، دار الثّقافة، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1987م، ص170-171.

التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام»[1]، ثم تلاه بعد ذلك "**النظّام**" أهمّ أقطاب الفكر الإعتزالي، الذي «**كان معروفا بحبه الشديد لاستعمال العبارات المنطقية والفلسفية في كتاباته**»[2]، إلى غير ذلك من الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام، الذين تركوا بصمتهم في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة الأصيلة، التي لم تعتمد كلّيّا على الفلسفة اليونانيّة « **فلم يُقبِل المتكلمون على الاطّلاع على هذه الفلسفة بعقل خاوي، بل بعقل مصقول بتراثه الدّيني، وهذا ما مكّنهم من تطويع هذه الفلسفة بما يفيدهم في الإستدلال على عقائدهم»**[3]، وتمييع الأفكار الفلسفيّة ردّا على الطّاعنين في الدّين ودفاعا عنه. ولعلّ فرقة المعتزلة هي «**أكثر الفرق استجابة لما انصبّ في وعاء الثّقافة الإسلاميّة من الفكر اليوناني ومن المنطق(...)، وقد كانت مدفوعة إلى ذلك لما رأته من استعانة رجال الأديان الأخرى في الإحتجاج لأديانهم بالفلسفة والمنطق**»[4] ومن بين أهمّ القضايا التي اتّجهت اتّجاها فلسفيّا لدى "**العلاّف**"، "**الجاحظ**"، "**واصل بن عطاء**"، وغيرهم يبرز لنا في الطّليعة: قضيّة خلق القرآن ونعي بعض الصّفات عن الله عزّ وجل، وقضيّة الإرادة الإنسانيّة وحريّة اختيار الفرد في تقرير أفعاله وقولهم أنّ مرتكب الكبيرة في المنزلة بين المنزلتين.

إنّ معظم هذه القضايا تمّ الاحتكام إليها عن طريق العقل، خصوصا وأنّ طبيعة هذه الموضوعات تتطلّب إعمالا للفكر: «**وبعبارة أخرى وجد المعتزلة أنفسهم مطالبين بأن يعقدوا الصّلة بين الدّين والعقل، وكان ذلك أمرا طبيعيّا وضروريّا، بعد أن كان قد انقضى عن ظهور الإسلام قرنا من الزّمن، لم يكن النّاس فيه في حاجة إلى مناقشة العقيدة**»[5]، فتولّت المعتزلة البحث في مسائل العقيدة، إلاّ أنّ هذه الفرقة على وجه الخصوص وعلم الكلام على وجه العموم «**لم تتح لهم الحرّية الكاملة في إستخدام أسلوب التبرير العقلي لأركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون**

[1] عبّاس سليمان: تطوّر علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها، دار المعرفة الجامعيّة، القاهرة- مصر، (د.ط)، 1994م، ص14-15.

[2] كيس فيرسيغ: عناصر يونانيّة في الفكر اللّغوي العربي، تر: محمود علي الكناكري، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط2، 2003م، ص244.

[3] محمّد صالح محمّد السّيد: أصالة علم الكلام، ص174.

[4] ينظر: عزّ الدّين إسماعيل: في الأدب العبّاسي «الرّؤية والفن»، دار النّهضة العربيّة، بيروت- لبنان، (د.ط)، 1975م، ص192.

[5] ينظر : المرجع نفسه، ص192.

أولا إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرّسالات»[1]، وهذا الوعي نابع من مدى دراية علماء الكلام لقيمة مقاصد الشّريعة وعقائدها «**لهذا كان لابد أن تتطوّر المواقف الكلاميّة، ويتعدل أسلوبها لكي تلتقي مع النّظرة الفلسفيّة، وبذلك تكتمل أسباب التّبرير العقلي لمفاهيم الدّين وقضاياه**»[2]، وأصبح من الصّعب فهم مقاصد علم الكلام خارج إطار الفلسفة، أو الفصل بينهما «**فلا يفهم علم الكلام بدون الإحالة على بعده الفلسفي، وترجمة مشكلته ترجمة فلسفيّة**»[3]، وإذا أردنا أن نفهم طبيعة هذه العلاقة لابد من اللّجوء إلى التّساؤلات الواقعة في صميم نظريات علم الكلام أثناء ممارسة العمليّة الفكريّة، طارحين عدة إشكاليّات في اللّغة والكلام المعرّف من طرف مناطقه المدرسة الرّواقيّة اليونانيّة بأنّه «**نتيجة اتّفاق بين النّاس، وعليه فإنّه ذو طبيعة عشوائيّة ولا نستطيع الحكم على جوهر الأشياء المشار إليها عن طريق شكل الكلمات**»[4]، بل بالعلاقة القائمة بين هذه المفردات وهو اصطلاح يتّفق مع ما نادت به المعتزلة، إذ يرى أصحابها أنّ الكلام نتج عن تواضع البشر واتّفاقهم إلاّ أنّه «**من الصّعب أن يتقبّل المعتزلي وجود علاقة بين الكلمات والأشياء بالضّرورة، مخلوقة كانت من قبل الله تعالى أو الإنسان، لأن من شأن ذلك أن يعيق الحكم الإنساني، وبالتّالي الحريّة الإنسانيّة في اختيار حسب إرادته**»[5]، وفق مبدأ علماء الإعتزال القائل بأن بأن أفعال العباد لا يتدخّل في خلقها الخالق.

قد مجّد المتكلّمون العقل «**فتصوّروا أنّه كاشف عن جوهر الدّين وعن حقيقة الله تعالى، بحيث قاموا في الحقيقة بتديينه وتنصيبه مرجعا لا يختلف من حيث المقام والمكانة**»[6] ، عن باقي الملكات الإنسانيّة.

---

[1] محمّد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندريّة- مصر،ط2، 1990م، ص12.

[2] المرجع نفسه، ص12.

[3] مقداد عرفة منسيّة: مفاتيح علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب، تونس، (د.ط)، (د.ت)، ص13.

[4] كيس فيرسيغ: عناصر يونانيّة في الفكر اللّغوي العربي، ص278.

[5] المرجع نفسه، ص179.

[6] ينظر: ياسر أحمد عبد الله وصفوان تاج الدّين علي: العقل عند المتكلّمين، مجلّة كلّيّة العلوم الإسلاميّة، الجامعة العراقيّة، بغداد- العراق، العراق، العدد2 من 14، المجلد7، 2013م، ص16.

وبالرّغم من هذا التّداخل بين الفلسفة اليونانيّة وعلم الكلام، والتّأثير والتّأثّر الحاصل بينهما، إلاّ أنّه من الضّروري محاولة فهم جدّية لطبيعة هذا الترابط «**فلا تزال العلاقة التّاريخية المعقّدة الموجودة بين الكلام والفلسفة بحاجة إلى الدّراسات العديدة، من حيث التأثّر المتبادل، ومن حيث العلاقة الجدليّة وتصوّر الآخر والحكم عليه**»[1]، إذ أنّه لا بدّ من السّعي إلى دراسة نوعيّة الآراء الفلسفيّة وتجلّياتها في الدّرس الكلامي لدى علماء الكلام، والإتّجاه إلى منحى آخر «**تبيّن فيه طبيعة الأسئلة الفلسفيّة التي كانت همّه النّظري، والأسس التي تقوم عليها نظريّاتها المختلفة وطابعها النّسقي**»[2]، وبعبارة أخرى وجب الكشف عن قيمة هذه الحقائق الفلسفيّة، ومدى قدرتها على استيعاب مدارجه،خصوصا «**فيما يتعلّق بأصل وطبيعة علم الكلام دون مقارنتها بمعلومات من النّحو والفلسفة اليونانية، وإنّه من الأهمية أن نتذكر أن تاريخ هذه المشكلة معقّد، بسبب التغيّر المستمر في معاني المصطلحات المستعملة في النقاش حول هذه القضية**»[3]، ومن منحى آخر فإن علم الكلام لم يوافق منطق الفلسفة من جميع زواياها، وخصوصا إذا رأينا بأنّ «**العقلية العربيّة مخالفة كلّ المخالفة للعقليّة اليونانيّة،إذ تتمثّل في العمل والحس والتجريب، وعلى ذلك فجوهرها هو المنهج الإستقرائي، الذي تقوم عناصره على التجربة وتتضمن قوانينه الإستقراء**»[4]، وهذا يتعارض مع ما تقوم عليه الفلسفة عدا ما كان عليه **"أرسطو"** وما أقامه على المنهج الإستقرائي في تحليلاته إلاّ أنّ، من أتوا بعده وظّفوا مبدأ التّجريد بدل التّجريب، خصوصا إذا اعتبرنا أنّ «**الفلسفة هي أشدّ انواع الفكر تجريدا نظريّا، تعبر بقوانين بنيتها المعرفيّة والمنهجية الخاصة عن الممارسة العينيّة للفكر في الواقع، وهنا تكمن دلالتها التّاريخيّة**»[5]، وعلى مرّ العصور لم نجد تطبيقا فعليّا وعينيّا للنّظريّات الفلسفيّة، إلاّ ما نذُر منها، ومن هذه النّظرة «**كان طبيعيا أن يختلف علماء الكلام مع الفلسفة الوافدة مند بداية دخولها العالم الإسلامي، ذلك أنّهم أدركوا فيها ما يضاد العقائد، ولذلك نراهم يقدّمون كثيرا من أوجه**

[1] ينظر : مقداد عرفة منسيّة: مفاتيح علم الكلام والفلسفة، ص09.

[2] المرجع نفسه، ص10.

[3] كيس فيرسيغ: عناصر يونانيّة في الفكر اللّغوي العربي، ص263.

[4] جلال العشري: حقيقة الفلسفات الإسلاميّة، الدار المصريّة اللّبنانيّة، القاهرة-مصر ، ط1، 1991م، ص105.

[5] صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، مجلّة جامعة دمشق-سوريا، العدد1و2، المجلّد26، 2010م، ص483.

النّقد لها على أساس ديني»[1] ، ومن ذلك ما فعله "**ابن خلدون**"، "**النّظام**"، و"**الفارابي**".ولا ريب إذا جزمنا أنّ العقليّة العربيّة راجحة ومتّزنة في أخذ ها من الآخر المخالف لها.

المطلب الرابع: جماليّات التّصوير الصّوفي في شعر الخمرة

مثّل الخمر في الشّعر العربي رمزا مهمّا، أكسب الشّعر الصوفي دلالات ومنحه أبعاد مختلفة عبّرت عن جوهر الصُّوفيَّة لهذا «**تحوّلت الخمرة في الشّعر الصّوفي، كما تحوّلت المرأة في الغزل الصّوفي إلى رمز عرفانيّ على ما كان عليه الصُّوفيَّة، ينازلون من وجد الباطن، ويظهر لنا التتبّع في طبقات الصُّوفيَّة على أنّ هذا التّحول بدأت بواكيره في القرن الثّاني الهجري**»[2]، وأضحى رمز الخمرة من أبلغ الرّموز في الشّعر الصّوفي الموحيّة إلى أبعاد ودلالات، قصد بها الشّاعر الصّوفي بلوغ أعلى درجات المحبّة الإلهية «**مقام الأبرار والمريدين السّالكين والعارفين وبدايتها ظهور أثر بالخدمة ووسطها ظهور أثرها بالشّكر والهيام، ونهايتها ظهوره بالسّكون والصّحو في مقام العرفان**»[3]، ورغم ما يعبّر عنه غرض الخمرة من إنحلال وعدول عن الدّين وما يكتنفه من أفكار تدعوا إلى الانسلاخ عن المبادئ و القيّم التّقليديّة التي سيطرت على عقليّة الفرد العربي قرونا طويلة، «**إلاّ أنّ الصُّوفيَّة قد أوّلوا هذه الصّفات تأويلات رمزيّة، أوحوا من خلالها بمعان روحيّة مجرّدة، فضلا عن إضافة بعض الصّفات الأخرى المتّصلة بنوعيّة الخمر ومادّتها أو بطعمها وطريقة شربها**»[4]؛ فكلّ نوع من أنواعها يؤدي وظيفة رمزيّة معيّنة، وتعدّدت بذلك مسمّياتها «**بما يلائم لونها وأثرها وكميّتها (...)، فهي الصّفراء والصّهباء والقهوة، وهي الحميّا والرّاح والشّمول، وهي السّلافة والمُدامة، والصّبوح**

---

[1] محمّد صالح محمّد السّيد: أصالة علم الكلام، ص181.

[2] يوسف هادي بورنهزمي: المرأة والخمرة رمزان في الشّعر الصّوفي، ص187.

[3] ينظر: عبد أحمد الله بن عجيبة: معراج التشوّف إلى حقائق التّصوّف، تقديم وتحق: عبد المجيد خيّالي، مركز التّراث الثّقافي المغربي، الدّار البيضاء- المغرب، (د.ط) ، (د.ت)، ص32.

[4] وفيق سليطين وصالح نجم: ازدواجيّة الأنا والآخر في التّكوينات الرّمزية لشعر الخمرة الصُّوفيّة، مجلّة دراسات في اللّغة العربيّة وآدابها،الجزائر، العدد12، السّنة الثّالثة ، 2013م، ص440.

والخندريس»[1]، وبهذا يكون السّاقي في مقام الشّارب والخمّار تقع عليه مهمّة السّقي، دون تناسي حضور المحبوب في مثل هذه المجالس ، لذلك نجدهم قد غضوا الطّرف عن المهمّة التي أدّتها الخمرة في الشّعر العربي «**فلم ينظر الصُّوفيّة في شعر الخمرة بما فيه من حسّية وشهوانيّة، ولكنّهم كانوا كمن ينشئ رمزه الخاص، برغم استخدامهم لنفس الصّور والتّشبيهات والمعاني والألفاظ**»[2]،واستطاع هذا الرّمز أن يكشف عن الحقائق الإلهيّة والحكم الرّبّانيّة المتضمنّة في الشّعر الصّوفي، وبه تمكّن الشّعراء من بلوغ ذروة المعرفة، وامتلكوا مفاتيح الوصول إلى أرقى مراتب الحبّ.

قد عدّت «**الرّموز الخمريّة أشرف المعارف، وألطف العوارف التي إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ –كما يقول ابن عربي- على أنوار إلهية، وأسرار روحانيّة وعلوم عقليّة وتنبيهات شرعيّة**»[3]، ومن المعروف أنّ الصُّوفيَّة من أكثر المذاهب التي اشتغلت بالذّات والوجدان، واهتمت بالمكونات النّفسيّة الحسّيّة المتأصّلة في كينونة الإنسان المتصارعة مع روافد المجتمع «**فالمتصوّفة هم الفئة الأكثر ولعا واهتماما بخلجات الضّمير وانعكاساته الحيّة في جوارح المرء وكيانه الإجتماعي**»[4] والسُّكر في مقام الصّوفي لا يُعنى بوصف تأثير الخمرة على شاربها وساقيها في مجالسها، تقتصر مهمّته على ذكر المقامات التي يسلكها المحبّ؛ فالمراد من السُّكر هنا «**انتشاء الرّوح بمكاشفة الحقّ لها بسرّه، وبأنه هوهي، وهيهو، فتطرب أشدّ الطّرب لاكتشاف هذه الحقيقة**»[5]، وتتغنّى بفضائل المحبّة المقترنة بالعشق الإلهي، خصوصا مع المتصوّفة المتأخّرين منهم الذين تبنّوا فكرة الشّطحات الصُّوفيَّة بعد سيطرة بعض العقائد الوافدة إلى المذهب الصّوفي من الدّيانات الأخرى، «**وحال السّكر هي حال يؤكّدها الآخذون بمذهب الشّطح والمنكرون له الأوّلون، لأنّ المعاينة لا تتمّ في طريق السّلوك إلاّ بعد ورود قويّ يغلب على السّالك، فيغيب عن إحساسه، وهذا هو السّكر**»[6]، ككلّ هذه المعاني تعبّر عن

---

[1] وفيق سليطين وصالح نجم: ازدواجيّة الأنا والآخر في التّكوينات الرّمزية لشعر الخمرة الصُّوفيَّة، ص43.

[2] إبراهيم منصور: الأثر الصّوفي العربي المعاصر، ص58.

[3] محمّد مصطفى حلمي: الحبّ الإلهي في التصَوُّف الإسلامي، دار القلم، القاهرة- مصر،(د.ط)، 1970م، ص20.

[4] ميثم الجنابي: حكمة الروح الصّوفي، دار المدى للثقافة، دمشق- سوريا، ط1، 2001م، ص111.

[5] عبد الرحمان بدوي: شطحات صوفيّة (أبو يزيد البسطامي)، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، (د.ط)، (د.ت)،ص17.

[6] المرجع نفسه، ص17.

عوالم الرّوح الإلهيّة، فحقيقة المحبّة نار تحرق الأكابر، ولوعة تنموا وتزداد وأطلف ما في الحبّ، أن تجد عشقا مفرطا وشوقا وهوى مقلقا في سبل الوصول إلى الحبيب (الله)؛«**فالخمرة والسّكر والمعرفة والحبّ والعين هي الذّات الإلهيّة، ونقطة الغين هي الصّفات، ونفي نقطة الغين عن العين هي نفي الصّفات عن الذّات**»[1]، وإذا تغاضى الحبيب عن زلاّت المحبوب وجب عليه تقبّل زلاّته، وإدراك حقيقة المحبّة التي تربطه به وتقوّيه وتلزمه الإعلاء من مكانته، وإظهار بوادر هذا الحبّ على أرض الواقع، شأنه في ذلك شأن العلاقة بين المحتسي للخمر وشاربه الذي تعتريه نشوة ولذّة لا نظير لها، لكنّها تظلّ لحظة عابرة تزول بذهاب مفعوله، على عكس الخمرة الصُّوفيَّة، التي ترنوا إلى المناجاة وطلب المنى، من ذلك قول أحد الشّعراء الصُّوفيَّة:

«مَثَّلتُهُ المُنَى فَظَلَّ نَدِيمِي فَتَنَعَّمتُ فَاقَدًا لِلنَّعِيمِ.
مَثلتُهُ حَتَّى أَنِّي أُنَاجِيــ ـــهِ بِسِرِّي وَ سِرِّهِ المكتُومِ».[2]

إذ أن مضامين الشّعر الصّوفي وأبعاده على المدى الواسع، عبّرت عن الشّرائع والقيّم وحاولت إثبات وجود الحقّ، وانحلاله في وحدة الوجود، الذي يؤمن به الصّوفيّون أيّما إيمان إلى درجة قولهم بإحلال الله في جسد العاشق الصّوفي وممّن ينادون بهذه الفكرة "**ابن عربي**"، الذي يقول:

«إِنَّ الوُجُودَ وُجُودَ الحَقِّ لَيسَ لَنَا فِيهِ مَجَالٌ إِذَا مَا كُنتُ أَعنِيهِ.
إِنِّي لَأُشهِدُهُ وَالحَقُّ يُشهِدُنِي إِنِّي أُشَاهِدُهُ بِمَا أَنَا فِيهِ.
فَلَيسَ لِلكَونِ إِلاَّ مَا يُشَاهِدُهُ وَأَمَا نُعتُ بِمَعنَى مِن مَعَانِيهِ.
لِذَا أَكُونُ بِهِ فِي ظَاهِرِي عِلمًا وَبَاطِنِي أَلَمٌ مِمَّا أُعَانِيهِ ».[3]

[1] صهيب سعران: مقدّمة في التصوّف، دار المعرفة ، دمشق- سوريا، ط1، 1989م، ص29.

[2] أبو نصر سراج الدين الطّوسي: اللّمع في تاريخ التصَوُّف الإسلامي، تحق: عماد زكي البارودي، إشراف: توفيق شعلان، دار التّوفيقيّة، القاهرة- مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص384.

[3] ابن عربي: ديوانه: شرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 1992م، ص171.

وبم نجد في الشّعر العربي أفضل من المدامة في إيصال جوهر الشّعر الصّوفي، إذ أنّها صبغته بصبغة جماليّة،، وأضفت رونقا وبهاءا لم نجد شبيها له، ونسوق في هذا المقام إحدى روائع "**ابن الفارض**" المعنونة بـ "**شربنا على ذكر الحبيب**":

«شَرِبْنَا عَلى ذكرِ الحَبِيبِ مُدامةً سَكِرنَا بها من قَبْلِ أَنْ يُخلقَ الكَرَمُ
لَهَا البَدرُ كَأْسٌ وهي شَمسٌ يُديرُهَا هِلالٌ، وكَمْ يَبْدُوا إِذَا مَزَجَتْ نَجْمٌ
ولَو لاَ شَذَاهَا مَا اهْتَدَيْتُ لِحَانِهَا ولَو لاَ سَنَاهَا مَا تَصَوّرَهَا الوَهْمُ.
ولَم يُبْقِ مِنْهَا الدَّهرُ غَيْرَ حشَاشَةٍ كَأَنْخَفَاهَا في صُدُورِ النُّهَى، كَتْمِ
فَإِن ذُكِرتْ فِي الحَيّ أَصْبَحَ أَهْلُهُ نَشَاوَى، ولاَ عَارٌ عَلَيْهِمْ ولاَ إِثْمْ».[1]

وهكذا يكون شعر الخمرة الصُّوفيَّة قد استنفذ جميع طاقاته من أجل تقديم صورة واضحة عن التّجربة الشّعريّة في التّصوّف، بواسطة استثمار معاني الكأس الصّهباء، الغبوق* وهذا الأمر ظاهر للعيان في «**سعي المتصوّفة في آدابهم إلى إخضاع الظّاهر للباطن، والعابر للدّائم، والعرضي الجوهري، وإلى إيجاد النّسبيّة التي تكفّ فيها أطراف، وثانيّات الفعل عن إمتلاك قيمة مستقلّة**»[2]، ينفرد بها الأدب الصّوفي في جوهره ولبّه عن باقي الآداب الأخرى، «**فمن الخطأ أن نعلّق التذوّق الفنّي للأثار الأدبيّة على سلطتي العقل والواقع وحدهما؛ لأنّ الأدب والفن هما من نتاج النّفس في تفاعلها مع الكون والوجود**»[3]، والطّابع الوجداني هو ما يميّز الشّعر عامّة والشّعر الصّوفي خاصة.

هذا التّناغم بين الشّرب والذّوق في القصائد العربيّة والأبعاد الرّمزية لشعراء الخمرة الصُّوفيَّة، أضاف رصيدا بلاغيّا للأدب العربي الذي يسعى إلى إرساء قواعد العقيدة.

---

[1] ابن الفارض: ديوانه، دار صادر، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص140.

* الغبوق: الخمرة التي تشرب مساءا.

[2] ميثم الجنابي: حكمة الرّوح الصّوفي، ص113.

[3] ينظر: نذير العظمة: المعراج والرّمز الصوّفي (قراءة ثانية للتّراث)، دار الباحث، حماه- سوريا (د.ط)، (د.ت)، ص65.

الفصل الثاني:

جماليات التقاطع الصوفي والفلسفي في الشعر الغزلي النواسي

المبحث الأول: خصائص أبو نوّاس الشّعريّة والطّابع الأدبي لعصره

دراسة 'أبو نواس' أو انتاجه الأدبي تجعلنا نقف أمام عديد الأحكام، فمن الدّارسين من رماه بالمجون والزندقة، ومنه من خلد أشعاره في الزّهد والتصوّف. وهذه الأحكام المتضاربة في نتاجه الأدبي تجعلنا نقف متدرجين على بيان نشأة أبو نواس، ثم بيئته وما تميزت بها لنبيّن بدها أثر ذلك كله في كتاباته الشّعرية وأفكاره.

المطلب الأول: نشأة أبو نوّاس وخصوصيّات عصره

يمثّل 'أبو نوّاس' موهبة شعريّة فريدة من نوعها، شغلت فكر النّقاد والدّارسين وثلّة الباحثين، كما يرى "**شوقي ضيف**"بأنّه:«**على الرّغم من مجونه، إلا أنه يعد من أعاجيب عصره في الشعر، إذ كان يحظى بملكات شعريّة بديعية، وهي ملكات صقلها بالدرس الطويل للشعر القديم واللغة العربية الأصيلة**»[1]، وورد في كتاب الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي "**مصطفى الشّكعة**" ترجمة للشّاعر، إذ يقول:«**هو الحسن بن هاني بن صبّاح مولى الجرّاح الحكمي، وكنيته أبو علي، وشهرته أبو نوّاس، ولد بالأهواز حوالي 146هـ**».[2] وقيل في 145هـ.

والشّاعر عربيّ المنبت ذو أصل فارسي متشبّع بثقافة بلاد فارس، «**لذلك أخفى نسبه ونسب أمّه الفارسيّة، حتى لا يعرف فيقدح فيه**».[3]ورغم اختلاف النّقاد في موطن نشأته، إلا أن أغلبهم أجمعوا بأنه ترعرع وشبّ في البصرة، وتردّد على علمائها وأدبائها، وكانت البصرة أنذاك عاصمة الأدب واللّغة والعلوم الدّينيّة، الأمر الذي مكّنه من أنينهل من هذه المعارف ويأخذ من معينها الصّافي الزُّلال؛«**فقد طلب الحديث وسمعه من حماد بن زيد البصري، شيخ العراق (...)، وقد أخذ علوم الدين من الإمام أحمد بن حنبل، قرأ القرآن على يد علماء البصرة وبخاصة المقرئ يعقوب بن إسحاق الحضرمي، وقرأ لسيبويه فثقف بذلك نفسه ثقافة نحوية واسعة**».[4]

---

[1] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي (العصر العبّاسي الأوّل)، ج3، دار المعارف، القاهرة- مصر، ط8، (د.ت)، ص227.

[2] مصطفى الشّكعة: الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط6، 1986م، ص272.

[3] حمّد عبد المنعم خفّاجي: الحياة الأدبيّة في العصر العبّاسي، دار الوفاء، الإسكندريّة- مصر، ط1، 2004م، ص 139.

[4] مصطفى الشّكعة: الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي، 273.

يجمل "**ابن المعتز**" في طبقات الشّعراء ثقافة الشّاعر الدّينيّة ومقدرته في العلوم فيقول: **«كان أبو نوّاس عالما فقيها، وعارفا بالأحكام والفتوى، بصيرا بالإختلاف، صاحب خط ومعرفة بطرق الحديث، يعرف ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه».**[1]

لازم "أبو نوّاس" خلفاء بني العّباس، خصوصا الأمين والمأمون ورافقهم في رحلات الصّيد وكتب فيهم أشعارا بليغة، بلغت من الحسن بما يليق بمقام الأمين والمأمون على حد سواء، فعاش حياة اللهو والتّرف، إلا أنه تاب في آخر عمره، وتوفيّ ببغداد سنة 198هـ/ 813م.

من أجود ما قال في آخر مراحل حياته مقطع شعري، يصف فيه مناجاته للمولى، يقول فيه:

«يا ربُّ إن عظمَتْ ذنوبي كثْرةً فَلَقَدْ عَلمْتُ بِأن عَفْوكَ أعْظَمُ
إن كَان لاَ يرْجُوكَ إلا مُحْسنٌ فَبِمن يلوذُ، ويسْتَجِيرُ المجْرِمُ
أدْعُوكَ ربِ كما أمرتَ تَضرُّعًا فإذا رَدَدْتَ يدي فَمَن ذا يرْحَمُ» [2]

أمّا عن شعره فيقول "**حنّا الفاخوري**" في كتابه "**الجامع في تاريخ الأدب العربي**":**«له ديوان شعري كبير عُني بجمعه كثير من الأدباء، طُبِعَ عدّة مرّات في مصر وبيروت، من طبعاته الأخيرة: طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، قدّم لها أحمد عبد المجيد الغزالي،(...) وينقسم هذا الديوان إلا ثمانيّة أقسام: الخمريّات، الغزل، المديح، الهجاء، الرّثاء، العتاب، الزّهد، الطّرد»**[3]. امتلك بذلك ناصيّة وملكة شعريّة منقطعة النّظير، عبّر فيها عن الثّقافة الفارسيّة والعربيّة في قوالب شعريّة، كانت تدعوإلى الثّورة على الطّلل، والاتّجاه إلى المعاني الجديدة في الشّعر، تلك المعاني التي تعبّر عن معطيات العصر العبّاسي، الذي اكتنفته وتخلّلته العديد من الثّقافات والرّوافد العلميّة والأدبيّة وتعدّدت فيه المشارب العلميّة والدّينيّة واللّغويّة.

وشعره في مجمله يتّخذ من الواقعيّة اتّجاها للتّعبير عن الصّور الشّعريّة بمختلف ألوانها، وهو شعر به زخرفة لفظيّة لطالما تميّز بشطحات خياليّة فائقة الجمال، ينقل من خلالها القارئ إلى عالم الفلسفة

---

[1] ابن المعتز: طبقات الشّعراء، تحق: عبد الستّار أحمد فراج، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، (د.ت)، ص201.

[2] أبو نوّاس: ديوانه، ص618.

[3] حنّا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط1، 1986، ص697.

والتّصوّف، عني فيه بتجويد الصّورة الفنيّة وتنميقها، وله قريحة جادّة قادرة على ابتكار لوحة فنيّة، وخلق العديد من الصّور الممكنة،كمايطغى على غزليّاته أسلوب القص والحوار الذي يرقى به إلى العذوبة والصّدق الفنّي، أمّا عن الخمريّات فهي مذهبه في الشّعر، والخمرة عنده ليست كأي خمرة، وهي كما يقول "**أحمد عبد المجيد الغزالي**" «**والخمرة التي يشربها أبو نوّاس خمرة حسيّة، ما في ذلك ريب، ولكنه من فرط شغفه بها، وتقديسه لها، نجده قد انتقل بها من الحسيّة إلى المعنويّة، فجعلها فكرة شائعة تحسّ بها الرّوح**».[1]

يتراوح شعره بين التّقليد مع المدائح والهجائيّات؛ فهو في هذا المقام يصطنع الحكمة ويدعوا إلى التّخلي عن الدّيار والدّمن والتّجديد مع الغزليّات والطرديّات، إذ كان من أرقّ الشّعراء غزلا، وله صورانتزعت إعجاب معاصريه، يقول في إحدى المقاطع الشّعريّة:

«مَا هَوَى إلاَّ لَهُ سَبَبُ يَتَدِى مِنهُ وَ يَنشَعِبُ.
فَتَنَت قَلبِي مُحَجَّبَةٌ وَوَجهُهَا بِالحُسنِ مُنتَقِبُ.
حَلِيَت وَالحُسنُ تَأخُذُهُ تَنتَقِي مِنهُ وَتَنتَخِبُ.
فَاكتَسَت مِنهُ طَرَائِفَهُ وَاستَزَادَت فَضلَ مَا تَهَبُ».[2]

- **خصوصيّات عصره:**

شكّل العصر العبّاسي منعطفا حاسما على غرار غيره من العصور، فحين استولى بنو عبّاس على الخلافة، وبتقلّدهم لمناصب الحكم تغيّرت الموازين والمعطيات في ذلك العصر، الذي حمل معه الانتقال بالفرد من البداوة إلى الحضارة والتّرف، ومن خشونة الطّباع إلى اللّيونة والسّهولة، وهو عصر عرف سيطرت النّزعات الدّينيّة الوافدة من الخارج والمذاهب الأدبيّة التي لم يسبق للعربيّ عهد بها، ولا نكون قد جانبنا الحقيقة إذا قلنا بأنه عصر الانسلاخ عن القيّم والمبادئ، واختلاط ثقافات الشّعوب، وعصر الاحتكاك الأدبي والفكري والدّيني والثّقافي.

[1] أبونوّاس:ديوانه (مقدّمة التّحقيق ص).
[2] المصدر نفسه، ص239.

هذا التطوّر الذي شمل جميع الأصعدة، كان له أثره الواضح والجليّ على الأدب العربّي عموما والشّعر خصوصا، وهذا التّأثير تحصيل حاصل لا بدّ منه ينتج حتما عن طبيعة العلاقة الوطيدة بين الشّعر والأدب، الذي ارتقى وعلت مكانته. كيف لا وهذا العصر عصر المتناقضات والتّجديد في جميع فروع المعرفة، وهو عصر **«صار فيه الأدب العربي أدب الثقافة الرفيعة، والذوق العالي في جميع أنحاء الدنيا، وظهرت المؤلّفات القيّمة في جلّ مناحي الثّقافة، وفي مختلف علوم الدّين (...) والعصر العبّاسي عصر البلاغة العربيّة والأدب العربي في أوجّ ازدهارها وعظمة تجديدها»**[1]،و فيه نبغ **"الجاحظ" وأبو حيّان التّوحيدي"**، **"البحتري"** و**"المتنبّي"** و**"أبو العلاء المعرّي".**

امتزجت الثّقافات في هذا العصر، وشهدت تنوّعا ملحوظا فجمعت بين الثّقافة الفارسيّة والهنديّة واليونانيّة، هذا ما يؤكده **"شوقي ضيف"** في قوله **«وكانت الثّقافة الفارسيّة الشعبيّة أبعد تأثيرا في المحيط العربي لهذا العصر، فقد دخل جمهور الفرس في الإسلام واقتبس العرب كثيرا من صور حياتهم(...) وكانت المجوسيّة لا تزال في معابد نيرانها ونِحلها المختلفة من زرادشتيّة ومانويّة ومزدكيّة وغيرها»**[2]، ويتبع قوله بتأكيده على التّأثير العميق لهذه الدّيانات في الفكر العربي، مشيدا على حقيقة أن اللّهو والانحراف كان نتاج هذه الدّيانات. «**وكان تأثير المزدكيّة في المجتمع أشد عمقا، مما كانت تدعوا إليه من التحلل الخلقي والعكوف على اللهو والمجون والاندفاع في إباحية مسرفة»**[3]، إلا أنّ اختلاط العرب واحتكاكهم بالبيزنطيّين واليونان كان طفيفا، وكان تأثيره في المجال العربي محدودا، وهو ما أكّده **"شوقي ضيف"** بقوله: «**الثقافة اليونانية أهم ثقافة أثرت في الفكر العباسي، ولكن عن طريق النقل والترجمة لا عن طريق اختلاط أصحابها العرب»**.[4] لأنّه كان تأثيرا غير مباشر مسّ نقاد العصر العبّاسي ومفكّريه، فاتّجهوا بذلك إلى البحث في المسائل اللّغويّة والأدبيّة والدّينيّة بطريق عقليّة علميّة محظة، تهدف بالأساس إلى الشّك في الحقيقة من أجل الوصول إلى اليقين، ومن ذلك ما فعله أقطاب الفكر المعتزلي في تفسيرهم للمسائل الدّينيّة والعقديّة، متّخذين من العقل

[1] محمّد عبد المنعم خفاجي: الحياة الأدبيّة في العصر العبّاسي، ص7.

[2] شوقي ضيف: العصر العبّاسي الأوّل، ص95.

[3] المرجع نفسه، ص95.

[4] المرجع نفسه، ص96.

المصدر الذي يلجؤون إليه في فهم القرآن ومسائل الشّريعة، فوقعوا في شبك الغلو والانحراف على العقيدة الصّحيحة، بعد ما كانوا يدافعون عن الدّين أمام الدّيانات الأخرى، وشأنهم في ذلك شأن الأشاعرة والخوارج والمرجئة.

إنّ من نتائج هذا التّأثير ركون النّاس إلى العلوم والفنون والآداب، ورجاحة عقولهم ونضج تفكيرهم، وتثقيف أسماعهم واتّساع نظرتهم للحياة والعالم والكون، وتهذيب طباعهم، واهتمامهم الكبير بالأدب والشّعر، هذا الأخير الذي عرف بروز نزعة المجون والزّندقة والانحراف مع الأقطاب الثّلاثة المعروفة "**بشّار بن برد**"، "**مسلم بن الوليد**" و"**أبو نوّاس**"، هذه النّزعة التي استمدّت أفكارها من وحي عقائد الفرس والمجوس، ومن تبعهم من الغلاة المنطوية على إباحيّة وفسق، لاقت هواها في نفوس هؤلاء الشّعراء المجّان، فتبنّوها ودافعوا عنها لسببين، كما يورد "**بهجت عبد الغفور الحديثي**" كما يلي:

«السّبب الأوّل: أن أكثرهم لم يكونو جميعا من الفرس، وممّن كان يظهر ميلا كبيرا إلى ما عند الفرس من تراث فكري وحضاري.وثاني هذه الأسباب يتمثّل في: أنهم جميعا متّهمون بدينهم، فهم إمّا زنديق أو مانوي أو على مذهب مُزدك، أو ممّن ينتمي إلى أحد الفرق المتطرّفة والغالية الخليعة».[1]

يعدّ"أبو نوّاس" على رأس هؤلاء الشّعراء المجّان، الذي تأثّر أيّما تأثّر بالرّوافد الفكريّة التي عرفت في هذا العصر، المعبّر بالأساس عن حركة الشّعوبيّة، التي كانت ترنو للطّعن في العنصر العربّي والتشكيك في أصالته، مع الافتخار بالعنصر الأعجمي والفارسي، على أن الغلاة من أديان التشيّع قد ساهموا في إغراء الشّعراء، وجعلوهم يستجيبون لحاجات في أنفسهم؛ بتشجيعهم على المهاجرة بالفسق والفجور، فكان منهم **« سليط اللّسان، أمثال: "بشار" مؤيد مذهب علم الكلام والمتأثر بعقائد الرافضة، خاصة منها السبئية».**[2]

شكّل هذا الشّاعر خطرا كبيرا على المجتمع العبّاسي بفلسفته وعلمه،فساهمت عدة عوامل في بناء تجربته الشّعريّة، وصقل موهبته وذوقه الفنّي، فكان بذلك للمعاني الصّوفيّة والمناحي الفلسفيّة أثر

[1] بهجت عبد الغفور الحديثي: دراسات نقديّة في الشّعر العربي، ص159.

[2] المرجع نفسه، ص160-161.

واضح في شعره، فقدّم للأدب العربي مادّة شعريّة خام، استقى منها شعراء الصّوفيّة معاني الخمرة والغزل فبرعوا في النّظم على شاكلة معانيه ومثّلوا صورهم الشّعريّة في الحبّ الإلهي بصوره الحسيّة في الخمرة والغزل، ولما بلغ الشّعر العربي صورته المثلى في أوائل العصر العبّاسي على يد مجموعة من الشّعراء، الذين حظو باهتمام الخلفاء والأوامر، ولازموهم في المجالس العلميّة، وماذهب إليه "**ناظم رشيد**" بتأكيده لصحّة هذا الطّرح إذيقول: «**إن عيون الشّعر العربي وغرره أنشدت في مجالس الخلفاء والوزراء والولاة والقواد، وكانت العطايا تنهال على الشّعراء المجيدين والشّواهد على ذلك كثيرة**»[1]، منها ما ذكر في طبقات فحول الشّعراء، وكُتب"**الجاحظ**" وغيرهم.

لقد أجمع جلّ النّقاد والدّارسين على أنّ العصر العبّاسي الأوّل يعتبر بحق عصر بلغ الشّعر فيه تطوّرا ملحوظا على مستوى الأغراض الشّعريّة المستجدّة والنّابعة من طبيعة الحياة العبّاسيّة، مع تطوّر بعض الأغراض الشّعريّة التي اتّخذت عدة مناحي كالغزل بأنواعه الماجن والعفيف، التّغزل بالغلمان والجواري... الخ ؛ فالشّعر في هذا العصر «**العصب النابض في قلب المجتمع العباسي والمرآة الصادقة التي انعكست عليها صور الحياة وأخذتها، والدفتر الأمين الذي قيّدت فيه أفكار الناس وأخليته ومشاعره وأحاسيسه**».[2]المنبعثة في ذاته.

وفي ظلّ هذه المعطيات والملامح التي صبغت العصر العبّاسي، برز هذا المبدع الذي أظهر براعة شعريّة يشهد لها، واستقى من مختلف جوانب المعرفة مادّته الشّعريّة، وكان محطّ اهتمام أدباء ونقّاد عصره وروّاته وعلماءه، فعمدوا إلى دراسة مختلف جوانب هذه الشّخصيّة، وعكفوا على استخراج الظّواهر الفنيّة والجماليّة لشعره، حتى قال عنه راويته "**أبو هفّان**": «**كان أبو نوّاس آدب النّاس، وأعرفهم بكلّ شعر، وكان مطبوعا لا يستقص، ولا يحلّل شعره(...)، فشعره متفاوت، ولذلك يوجد فيه ماهو في الثّريا جودة وحسنا وقوّة، وماهو في الحضيض ضعفا وركاكة**».[3]وقال عنه "**أبو عبد الله الجمّاز**": «**كان أظرف النّاس منطقا وأغزرهم أدبا، وأقدرهم على الكلام (...) كان**

[1]ناظم رشيد :الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط6، 1986م، ص17 -18.

[2]المرجع نفسه، ص21.

[3]هند الشويخ بن صالح: التجديد في الشّعر العربي(بشّار-أبونوّاس – أبو العتاهيّة)،دار محمّد علي الحامي،تونس،ط2008،1م،ص50.

فصيح اللسان، جيد البيان، عذب الألفاظ، حلو الشمائل كثير النوادر، وأعلم الناس كيف تكلمت العرب، راويّة للأشعار علامة بالأخبار، كان كلامه شعر موزون».[1]

وإذا جزمنا أنّ الأديب ابن بيئته وعصره، فمن الطّبيعي أن تكون هذه الموهبة الأجدر في تصوير معالم ومتغيّرات العصر العبّاسي الأوّل.

المطلبالثّاني:أغراض ومجالات الكتابة الشّعريّة عند أبي نوّاس

نظم "**أبو نوّاس**" في جلّ الأغراض الشّعريّة المتاحة في الكتابة، وتفنّن في جميع ضروب القول الفنّي المتّسق والملتحم أجزاءه على شكل قوالب يغلب عليها طابع الخمرة، مذهبه الشّعري الخالص، مازجا إيّاها بباقي الأغراض، معبّرا من خلالها عن جملة من المفارقات والتّوجهات الدّينيّة والسياسيّة، والثّقافيّة المؤمن بها كشاعر فارسيّ الأصل، بطابع من التّجديد خالطه أحيأنا بالحفاظ على أسس الكتابة التقليديّة، حيث يتجلّى لنا «**بين قصائده تلك الخمرية معبرة أكثر من سواها عن هذا التّداخل العميق بين الشّعر والحياة، مبلورة لهواجس الذات، وملامح المرحلة في إشاعات العمل الإبداعي المتألق**»[2] الذي بلغ ذروته في العصر العبّاسي، رهين تداخل الثّقافات ومتعدّد المشارب الفكريّة. لذا نجد أنّ "**أبا نوّاس**" استطاع أن ينشأ مذهبا شعريّا خاصّا به في غمرة الانتقادات الموجّهة له، إلا أنّه لم يكن ليعبئ بها، واستقلّ بأسلوب شعري جمع فيه جميع صور الحياة ومناحيها، وقد هيّأت له الظّروف التي ميزّت المجتمع العبّاسي الأجواء المناسبة ليطلق العنان لقريحته، حتّى قال عنه "**عبّاس محمود العقاد**": «**وقد كان يتّقي من حسن السمعة ما يتقيه الإنسان السوي من مذمّتها**»[3] وكأنّه السّالك النّاسك والهاوي في متاهات الدّنيا، والمتهافت على المعاني المتجدّرة في عمق الثّقافة الفارسيّة في ذلك الانسان الفارسي السّاعي دوما لفرض وجوده وإثبات كيانه، وفيمايلي عرض مفصّل للأغراض التي فلح في النّظم فيها:

---

[1] هند الشويخ بن صالح: التجديد في الشّعر العربي، ص50.

[2] سامي سويدان: في النّص الشّعري العربي «مقاربات منهجيّة» ، دار الآداب، بيروت- لبنان، ط1، (د.ت)، ص31.

[3] عبّاس محمود العقّاد: أبو نوّاس الحسن بن هاني ، المكتبة العصريّة، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص97.

أولا: الخمرة

احتسى الشّاعر الخمر بروحه وحسّه، قبل أنْ يلامس كؤوسها، ويتلمّس ألوانها وأصنافها في الحانات، وخالط سُقاتها وشاربيها، فوصف اختلاطها بالنّفس وأظهر من خلالها سخطه على العنصر العربي، مادحا أصله الفارسي، في دعوة للتّخلي عن المعاني القديمة بحجّة أنّها لم تعد تحمل عبئ التّعبير عن المعاني المستجدّة في السّاحة الأدبيّة، غير أنه لم يحتف بها كونها شيء مادّي ملموس **«بيد أن جميل سعيد يرى ان معاني أبي نوّاس الخمرية تقسّم إلى قسمين: أحدهما قديم، قلد غيره من الشعراء السابقين، وهذا الأصل القديم زاد عليه، وطبعه بطابعه الخاصّ فغدى كالجديد، والثّاني جديد ابتدعه من ذات نفسه ابتداعا»**[1] فأقرنه مزجه بدعوة التّخلي عن الطّلل والنّسيب ما أمكنه ذلك، كيف لا وهو القائل بين ثنايا قصائده:

«دَع الأَطْلاَلَ تَسْفيهَا الجَبُوب وَتَبْلَى عَهْدَ جَدّتهَا الخطُوبُ
وَخلّ لِرَاكِب الوَجناءِ أرْضًا تخبُّ بهَا النّجيبة والنّجيبُ
ببلادٌ نبتها عُشْر وَطلْح وأكْثرَ صَيدها ضبْعٌ وَذيبُ
وَلا تأْخُذْ عَنِ الأعْرَابِ لَهوا ولا عَيشا فعيشهُم جذيبُ»[2]

ويبدو أن الرّغبة في إختزال الثّورة عن فنّ الطّلل الرّامز في هذه الأبيات نابعة من تأثير الحركة الشّعوبيّة، التي نبعت من رغبة متوجّسة من المساس بقدسيّة الأطلال، وفي بنية القصيدة القديمة بدليل ان **"أبا نوّاس"** قد صرّح بذلك في إعلان واضح إلى خلق عالم شعري متغيّر مليئ بالبدائل اللّغويّة الحيّة، التي يجدر بالشّعر الكشف عن دلالتها وهو **«يتبع في قصيدته الخمري نسقا غالبا، وقليلا ما يعدل عنه، هو أن يبدأ باللّوم على من يصف الطّلول أو يقف بها، (...) ويطلب أن يدع النّاس هذا كلُّه، لأنه بلاغة القدماء وليس أنسب للمحدثين إلاّ وصف الرّياض والقصور والخمر بآلاتها»**،[3] التي أدّت دور تحقيق المتعة واللّذة في ذات الشّاعر، وكانت باعث النّشوة

[1] عيسى عبد الشّافي إبراهيم المصري: أبو نوّاس في أنظار الدّارسين العرب المحدثين ، رسالة مكمّلة لنيل درجة الماجستر في اللغة العربيّة وآدابها، إشراف :عبد الجليل عبد المهدي ،كليّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، 2003م، ص 184-185.

[2] أبو نوّاس: ديوانه، ص11.

[3] محمّد زغلول سلام: دراسات في الأدب العربي، دار المعارف، الإسكندريّة- مصر، (د.ط)، (د.ت).

القصوى والمتمّمة للجمال الأُنثوي الذي يأتي في المرتبة الثّانية بعدها ، وهو حين يتغنّى بالخمرة يدعو الشّعراء للالتفات لها والتفنّن في وصفها بغرض إكساب المدلولات الشّعريّة، توتّر وحركة وحيويّة تستدعي الابتعاد عن الجمود والرّتابة؛ فالثّناء عليها عند الشّاعر أصبح لازمة من اللّوازم المهمة، إذ يقول في هذا الصّدد:

«إئْنِ عَلَى الخَمْرِ بِألائِهَا وَسَمِها أَحْسَنْ أَسْمَاءِها
لاَ تَجْعل المَاءَ لَها قاهِرًا وَ لا تُسلِطها عَلَى مَائِها
كَرخيّة قَدْ عَتقت حقبة حَتّى مَضى أكثر أجاريها
فَلَمْ يكدْ يدْرك خمّارها منها سِوى أخِرِ حوياءِها»[1]

هذه الصورة التّشبيهيّة الجميلة تبرز مدى حذق الشّاعر الفنّي، الذي ألبس خمرته ثوب الحياة، ونفض عليها غبار كؤوسها وأقداحها، خالعا عليها صفة الحيويّة واللمعان، وهي خمرة قال عنها "**عمر فروخ**": «**ثمّ هي أحسن شعره ما أجاد في فنّ كإجادته فيها، فقد سبق إلى معاني الخمر ما لم يأت بها أحد قبله**»[2]، وصيّرها في هيأة ملهمة النّفوس العامرة بالأسى والحزن، والمتفكّرة في تقلّبات الحياة الواصفة لتراكمات الذّات. أنها ببساطة لدى شاعرنا «**تكاد تكون خمرة صوفيّة، ذلك لأن ذات الشّاعر تدخل في ذاتها كما تحلّ ذات الصّوفي في ذات الله**»[3]، وكأنّها تنصهر في أعماق الشّاعر وتلامس كيانه ووجدانه، وتشعره بعد هذا كله بالتّلاحم مع ملذّات لا حصر لها تزيح ذلك التّناقض بين الواقع والحياة.

ملخّص القول يمكن اعتبار «**أبانوّاس في شعره الخمري كان يرمي إلى غرضين أحدهما الإعتراف بالجديد في الأدب، والآخرالإعتراف بالجديد في الحياة**»[4].الصّاخبة والمليئة بالأسرار التي لا يمكن الكشف عنها لأيّ كان إلّاعن طريق إحتساء الخمرة روحيّا.

---

[1] أبو نوّاس: ديوانه، ص13.

[2] عمر فرّوخ: تاريخ الأدب العربي «الأعصر العبّاسيّة»، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط1، 1968م، ص160.

[3] عمر عروة: الشّعر العبّاسي وأبرز اتجّاهاته وأعلامه، ديوان المطبوعات الجامعيّة، (د.ط)، (د.ت)، ص116.

[4] عيسى عبد الشّافي إبراهيم المصري:أبو نوّاس في أنظار الدّارسين العرب والمحدثين، ص184.

ثانيّا: الغزل

اقترن غرض الغزل لدى الشّاعر بالخمر وقال فيه لونيين: **الغزل بالمذكّر** الذي عُرف عنه وعن معاصريه من المجّان، **والغزل بالمؤنث** وهو ضرب مألوف من القول أجاد فيه الشّعراء، وعلى هذا يقسّم النّقاد غزل "**أبو نوّاس**" إلى: «**نسائي وغلامي، ونساء غلاميّات، وغلمان متأنثين، وغزل خمري، وغزل تقليدي**»[1]، يصف فيه محبوبته جنان حبّه الأوّل، متغزّلا بها بأحسن الألفاظ والتّراكيب، ومصوّرا لوعة الحبّ وما آل إليه من شغف وقوّة وصاله بروحها المتمرّدة، يقول في إحدى غزليّاته لها:

«جفنُ عَيني قَدْ كَادَيسـ قُطُ مِنْ طُول مَااختلج
وَفؤداي من حَرّ ح كِ وَالهَجرُ قَدْر نضج
خبّريني فَديتك نفسـ ي وَأَهلي متى الفَرَج»[2]

إذ يظهر في هذه المقطوعات مناجاة الشّاعر لمحبوبته التي لوّعت فؤاده وصحته كلّما أراد الوصال، والمتفنّنة في تعذيبه، وأي عذاب هو عذاب العشّاق المشتاقين لنسمة هوى من الحبيب، وفي قصيدته "**تعذيب**" لنا صور من ألوان الصّدود والهجر يقول:

«تُواصلُ لِي بالِخلافِ الخلاَفَ وَتنظِمُ لِي بالصُّدُودِ الصَّدَودا
وَلَيستِ تَزيـــدُ مَا أقُــولُ سِوى مَا تَرى مِن نُحولى شُهُودا.»[3]

لطالما ارتبط غرض الغزل فيالشّعر العربي بالبكاء على الطّلل مع أغلب الشّعراء المبدعين فيه، إلاّ أنّ"**أبا نوّاس**" خلع هذه العادة «**فلم تعد المرأة، أو الحبيبة مرتبطة بالمقدّمة الطلية(...)، وإنّما أصبحت المرأة عنده أو الحبيبة التقرّب إليها يكون بكأس من الخمر**»[4] الذي يسهل من وصال المحبوب لكرمه وجوده وعطائه المغذق.

---

[1] علي شلق: غزل أبي نوّاس، دار بيروت-لبنان، (د.ط)، 1954م، ص10.

[2] أبو نوّاس: ديوانه، ص229.

[3] المصدر نفسه،ص 229.

[4] سعيد محمّد الفيّومي: سلطة التحوّل في القصيدة عند الشاعر أبي نوّاس، مجلة الجامعة الإسلاميّة للبحوث الإنسانيّة، المجلد: عشرين، العدد: الثّاني، 2012م، ص154.

برع"**الحسن بن هاني**" في هذا الغرض «**ولعلّه في الغزل الغلماني أصدق عاطفة منه في الشّاء**»[1] الذي لا يمدّ بصلة للغزل الصّادق الأصيل كان على الأكثر حديث إعجاب مؤقّت يعبّر عن لحظة شعوريّة عابرة اعترت الشّاعر، ولطالما ضمّن غزله هذا بعض الظّواهر البارزة في المجتمع العبّاسيّ خصوصا منه الغزل بالمذكّر الذي«**يراه البعض مظهرا حضاريّا مألوفا، ومنهم من يجعله أثرا من آثار بروز العنصر الفارسي في العصر العبّاسي**»[2]. ثمّ إن النّاظر إلى هذا النوع من شعر "**أبي نوّاس**"يصل إلى نتيجة مهمّة مفادها أن المعاني المجرّدة التي وصل إليها الشّاعر في خمريّاته ساهمت مع غزليّاته و«**مع القصائد الصّوفيّة الموحيّة بدلالة وصبغة دينيّة تتّجه إلى وصف حالة السّكر لدى المحبوب**»[3] المنتشي بمحبّة الله وكثيرا ما نلاحظ ذلك بين معاني غزليّاته وخمريّاته مع معاني الحبّ الصّوفي.

ثالثا: الوصف والطّرديّات

لم يحفل الشّاعر بغرض الوصف بالرّغم من مقدرته على التّأليف فيه، بل إنّه اعتد أكثير الأمر بوصف الخمرة ووصف جانب الطّرديّات المجوّد فيها، والمرتبطة بحياة التّرف والغنى والنّعمة خلال رحلات صيده مع الأمين، كما تعلّق وصفه بتصوير ضخامة سفن الخليفة في قوله:

«سَخَّرَ اللهُ للأمين مطايا لَمْ تُسَخَرْ لِصاحب المِحْراب
فَإذا ما رُكَّابُهُ سرْنَ بَرًّا سَار في المَاء رَاكِبًا ليث غابِ
أَسَدٌ بَاسطا ذِراعيه يعدُو أهرثُ الشدف كالخ الأنيابِ. »[4]

وهو وصف فيه من المبالغة وتفخيم المعاني الشّعريّة لتتناسب ومقام الأمين ومكانته لدى الشّاعر.

رابعا: المدح والهجاء والرّثاء

---

[1] أنيس المقدسي: أمراء الشّعر العربي في العصر العبّاسي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط17، 1989م، ص120.

[2] ينظر: هبة رشاد الدسوقي أحمد: مظاهر التّجديد في العصر العبّاسي،بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير، إشراف: عبد الله محمّد أحمد، جامعة الخرطوم، كلّية الآداب، قسم اللّغة العربيّة 2008م، ص73.

[3] عمر عروة: الشّعر العبّاسي وأبرز اتّجاهاته وأعلامه، ص119.

[4] أبو نوّاس: ديوانه، ص414.

تدخل هذه الأغراض ضمن فترة الفحولة الشّعريّة للشّاعر، حيث بيّن فيها قدرته على صوغ المعاني وإعادة بلورتها بما يوافق الحالة التي تعترضه، وهي أغراض ألّف فيها في فترة مجونه وسخطه على العربيّ المتخلّف بنظره، وقد «**كان في مدائح الخلفاء وأهل الجدّ والتوقّر من الوزراء والولّاة والقوّاد، يفخّم الألفاظ ويتخيّرها، ويجيد رصفها، ويكثّر من الغريب فيها**»[1]، فمدح **"الرّشيد"** و**"الفضل بن ربيع"**و**"الأمين "**و**"الخصيب"**، وكل معاني المديح عنده ذات طابع تقليدي، تجري على نهج الأقدمين، حتّى وإن تغيّر الأسلوب. وسار على هذا النّهج في رثائه الذي كان«**كذلك كمدبجه من اللّون التّقليدي، وربّما كان أقل حظّا من حيث الجودة من مديحه**»[2]، أمّا هجاؤه فجاء غنيّا بالتّراكيب ومتعدّد القوالب، ووليد موقف معيّن عايشه الشّاعر، فهو «**مختلف متعدّد الموضوع والمناسبة، فهو يهاجي غيره من الشّعراء ممّن تصدّوا له، أو نبشوا عواره أو نسبه، أو عاب دينه وزندقته**»[3] رادّا عليهم بما طاب له من عيون شعره، وأجوده في هذا الفنّ من القول.

وبالعودة إلى مديحه نسوق مقطعا من قصيدة **"تذكّر"** وجّهها للأمين مُعظّما من مكانته يقول:

«**تذكّر أمين اللهِ والعَهدُ يذكُرُ مَقاميوَأناشيدُكَ والنّاسُ حُضّرُ**

ونُثْري عَلَيك الدّرُ يادرُّ هاشم فَيا منْ رأَى دُرًّا عَلَى الدُرِ ينثرُ

أبوكَ لَمْ يمـــلك الأرْضَ مِثلهُ وَعمُـــك مُوسَى صَنُوهُ المُتخيّر.»[4]

ويبدوأن علاقته بالأمين وطيدة جدّا؛ فقد كان مقرّبا منه ملازما له في رحلاته، حركاته وسكونه، وإلاّ فما الدّاعي لوصفه ووصف نسبه بهذه التّراكيب المرموقة.

خامسا: الزّهد

حين بالغ النوّاسي في مجونه وأنهك جسمه وروحه بالمعاصي، أدرك نفسه المتعة العبيّة من الذّنوب، خرجت من شعره نفحات وصيحات مدويّة تناجي الله، وترجوا غفرانه في رقّة وعذوبة وجمال، فأكسب شعره رقيّ العبارات، وهدوء اللّفظ وسلالة الأسلوب «**وله قصيدة كونيّة في أحوال الدّنيا**

[1] محمّد عبد المنعم خفاجي: الحياة الأدبيّة في العصر العبّاسي، ص151.

[2] محمّد زغلول سلام: دراسات في الأدب العربي، ص121.

[3] المرجع نفسه، ص122.

[4] أبو نوّاس: ديوانه، ص426.

تسمّى ذات الحلل، كما نظم في فرائض الصّوم وصنّف كتبا في حكم الهند والصّياموالإعتكاف»[1].

حيث أفرد في ديوانه جزءا معتبرا لغرض الزّهد في قالب وجداني فائق البهاء، يقول في إحدى زهديّاته داعيا إلى الإستغفار وكثرة الدّعاء:

«يانفْسُ تُوبي قَبْلَ أن لاَ تَستطيعي أن تَتُوبي
وَاسْتغفِري لذنُوبكِ الـ رحّمـن غَفَّارُ الذّنُوب
إنّ الحَـوَادث كَالرّيا حِ دَائِمة الهُبُوب. »[2]

فمن يأمن للدّنيا لم يسلم من حوادث الدّهر، ومجانبة الآثام أفضل التّقوى، والتّقوى من أفضل الزّاد، وزاد المؤمن تحليه بالقيم وتخلّيه عن الرّذائل، «**ومن العجيب أنّ مثل أبي نوّاس في عبثه وتماجنه يفسح للزّهديّات من شعره بابا واسعا يشتمل عل بمقطّعات**»[3]، تزخر بالجودة والتخيّر للصّور الملائمة لهذه الأغراض.

إذن هذا هو "**أبو نوّاس**" رائد المدرسة التّجديديّة في الشّعر العربي القديم ، الذي كان أقدر الشّعراء وأفلحهم، ممّن استطاعوا جعل شعرهم وثيقة توضّح طبيعة العصر الذي عايشه إذ طُبع«**على المذهب البغدادي الأصيل وهو الشّاعر المحدث الذي تمثّل الإتجاه الأدبي في صدر العصر العبّاسي أصدق تمثيل**»[4] ؛فأحاط بجميع الأغراض وأفلح فيها، وبغضّ الطّرف عن مجونه وزندقته التي أجمع النّقّاد على أنّها كانت المسيطرة على جميع جوانب حياته وشعره «**علينا أن نعدّه مجيدا في جميع أغراضه الشّعريّة سواءا المدح، أو الطّرد أو الغزل، أو الرّثاء، رغم اختلاف الأسلوب والطّريقة في النّظم فذلك راجع من طبيعة الغرض المنظوم**»[5] الذي تبرز جودته حسب مهارة الشّاعر.

هذه صورة موجزة قدّمناها لأهمّ منظومات "**أبي نوّاس**"، الشّاعرالمفلق والحاذق والمغدق على شعره بأروع ما قيل في شعرنا العربي.

---

[1] محمّد زغلول سلام: دراسات في الأدب العربي، ص132.

[2] أبو نوّاس: ديوانه، ص116.

[3] محمّد عبد المنعم خفاجي: الحياة الأدبيّة في العصر العبّاسي، ص162.

[4] عمر فرّوخ: تاريخ الأدب العربي، ص160.

[5] عيسى عبد الشّافي إبراهيم المصري: أبو نوّاس في أنظار الدّارسين العرب المحدثين، ص181.

المطلب الثّالث: مكانة أبو نوّاس الأدبيّة

حصل "**الحسن بن هاني**" على القدر الأوفر من العناية والإهتمام على غرار غيره من الشّعراء المعاصرين له من المجّان الذين شغلوا فكر النّقّاد، وجاء ذكرهم بين ثنايا كتب "**الجاحظ**"، و"**ابن قتيبة الدّينوري**"، و"**ابن خالكان**"، و"**أبو نوّاس**" على وجه الخصوص حظي بالتفاتة يُشهد لها من طرف المجتمع والعلماء واللّغويين ليس لأنّه شاعر مجُيد وحسن النّظم فحسب، بل لأنّه مثّل معالم شخصيّة غريبة الأطوار متقلّبة الأحوال، فبين الفجور والتّقوى، وبين التّجديد والمحافظة يتراءى لنا طيف هذه الشّخصية التي مثّلت «**ظاهرة مثيرة غير عابئ بمجتمعه خلقا، أو سلوكا، أو دينا أو تقليدا، ولم يحفل بأي قيمة متوارثة ولا بأي أسلوب سوي من أساليب الحياة الإجتماعيّة**»[1]، الذي استقام عوده على الميل والانحراف للهوى في جوّ أسريّ مشتّت وبيئة اجتماعيّة مفعمة بكلّ عوامل الزّيغ عن جادّة الصّواب، نبغ فيها الشّاعر، مجلّيا في صوره الشّعريّة أكبر قدر ممكن من «**حالات التفتّح والتطلّع إلى حرية متحللة من كل القيود**»[2] في ظلّ تزايد وتيرة الصّراعات الدّينيّة والسياسيّة والأخلاقيّة والبالغة حالاتها القصوى فيمجتمع كان عبارة عن عصارة من الثّقافات والأديان انصب جمّ غضبها على الفرد العربي فيشكّل موهبة شعريّة نوّاسيّة أنصفت وغالظت وتمامهت مع ثقافتها، وعن مكانته بين مصافّ اللّغويّين والعلماء والنّقّاد يمكن قول الكثير، فها هو ذا صاحب "**زهر الأدب وثمر الألباب**" يخصّص له جزءا من مصنّفه، فيقول: «**ووصف أبو عبد الله الجمار أبو نوّاس: فقال: كان أطرف الناس منطقا، وأغزرهم أدبا، وأقدرهم على الكلام، وأسرعهم جواباً(...) فصيح اللسان، جيد البيان، عذب الألفاظ حلو الشمائل، كثير النوادر، وأعلم الناس كيف تكلمت العرب**»[3] كيف لا، وهو المطّلع على أشعار العرب والضّليع بجميع العلوم والشامل لها من حديث وفقه ولغة، وغيرها من علوم وخصوصيّات الثّقافة العربيّة.

---

[1] مصطفى الشّكعة: الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي، ص271.

[2] سامي سويدان: في النّص الشّعري العربي، ص33.

[3] أبو إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني: زهر الآداب وثمر الألباب، شرح وضبط: زكي مبارك تحق: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ج1، دار الجيل بيروت- لبنان، ط5، 1999 م ،ص205.

تُمثّل شهادة شاعر الحكمة والزّهد "**أبو العتاهيّة**" التي قالها في النوّاسي خير دليل يعيننا عن كل شك وريب، الذي افتتن بشاعريّته أيّما افتتان والصّادر ذكرها في كتاب "**ذيل الأمالي والنوادر**" "**للبغدادي**"، ومن ذلك ما نصّه «**قال: أبو علي، حدثنا أحمد بن جعفر بحظة، قال: حدثنا حماد بن إسحاق الموصلي، قال: حدثني أبي قال: رأيت ثلاثة يحوبون إذا رأوا ثلاثة: الهيثم بن عدي إذا رأى ابن الكلبي، وعلوية إذا رأى مخارقا، وأبا نوّاس إذا رأى أبا العتاهية**»[1] وممّا ضمّه كذلك مقطع شيّد فيه "**أبو العتاهية**" وصفه وتصويره للواقع الدّنيا وامتحاناتها المتواليّة الممحّصة لجوهر الفرد «**قال: وأنشدني بحظة، قال: أشدي**

حماد لأبي نوّاس:

إذَا امتَحَنَ الدُنيَا لَبِيبٌ تَكَشَّفَت لَهُ عَن عَدُوٍّ فِي ثِيَابِ صَدِيقِ.

فلما سمع هذا البيت أبو العتاهية، قال: لو نطقت الدنيا لما وصفت نفسها يفوق هذا الوصف»[2] ولربّما كان الشّاعر حريصا جدّا على فرض وجوده وتحصيل المكانة التي يريدها لدى الخاصّة والعامّة خصوصا منهم الخلفاء والأمراء فقد طبع «**بشمائل تفاخر الأوائل والأواخر استحقت على الأمراء المدائح والمحامد، واسترقت من الشّعراء القصائد والمقاصد**»[3]، ولتميّزه بروح الدّعابة دوره في قربه بلاط الحكم ومرافقته للأمين في رحلات السّمر والسّهر والصّيد وله ضمن مؤلّفات المستشرقين نصيب من الذّكر والثّناء، إذ نجد "**كارل بروكلمان**"يقول فيه مادحا إيّاه :«**ولم يكن أبو نوّاس فقط من كبار الشّعراء الذين حذقوا الصناعة اللفظية، وفن التعبير بل كان كذلك شاعرا مطبوعا يعرف كيف يصوغ أحاسيس الغناء الصادقة**»[4] المنعكسة على أشعاره ومنظوماته خاصّة منها الغزليّات.

قد مكّن "أبو نوّاس" لنفسه المكانة المرموقة في المجتمع العبّاسي رغم ما أحيط به من هالات وأقوال يتمحور جلّها حول مجونه وزندقته، التي تبجّح بها وتماطل إلى الحدّ الذي جعله يصمّ الآذان عن ما يقال عنه، ورغم ذلك فإنّ ما حقّقه في أوساط الشّعراءي شهد بنبوغه الشّعري، وحسبنا في

---

[1] أبو علي إسماعيل القاسم البغدادي: ذيل الآمالي والنّوادر، دار الكتب العلميّة بيروت-لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص94.

[2] المرجع نفسه، ص93.

[3] ابن الأبّار: إعتاب الكتاب، تحق: صالح الأشتر، مجمع اللّغة العربيّة، دمشق-سوريا، ط1، 1961م، ص234.

[4] كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النّجّار، ج2، دار المعارف، القاهرة-مصر، ط4، (د.ت)، ص28.

ذلك إعتراف المتنبيّ بمقدرته على التّأليف والكتابة حتى قال فيه «**أبو نوّاس أشعر من أشجع لقوله يرثي البرامكة:**

لَم يَظلِمِ الدَّهرُ إذ تَوَالَت فِيهِم مُصِيبَاتُهُ دَرَاكَا

كَانُوا يُجِيرُونَ مَن يُعَادِيهِمُ فَعَادَاهُم لِذَاكَا

ثم قال أيضا:

أَبُو نُوَّاسَ مَا أَرَى مِثلَهُ أَشهَرَ فِي الدُّنيَا مِن الدُّنيَا

قُل لِلَّذِي قَاسَ بِهِ غَيرَه أَقْسَت يُسرَاكَ عَلَى اليُمنَى»[1]

فهو حسْب "**المتنبّي**" لا يمكن أن يقارن بباق الشّعراء سواءا في الشّاعريّة أو الشّخصيّة التي منحت له وصقلت مع الوقت، إذ أنّه استطاع جمع عوالم ومظاهر العصر العبّاسي في أشعاره بأحسن صوره ولأنّه مثّل أو«**يمثل روح عصره أدق تمثيل، ولا أعرف شاعرا كأن صورة جلية لعصره كالحسن بن هاني، إنه يمثل عصره بكل نقائص ومزاياه، وأن الانطباعات التي نفظها عصره وحوادثه على عواطفه وأحاسيسه جعله صاحب مذهب طريف في أساليبه(...) حين يعمد إلى تصوير نزواته وسمواته**»[2] وعن قرب المآخذ وحسن السّبك وجودة الأسلوب، وعن تأثير شعره على أسماع النّاس قال "**ابن رشيق القيرواني**" صاحب العمدة قارنه "**بمسلم بن الوليد**" في سرعة التّأليف وبداهة القول «**إلا أن أبا نوّاس قهره بالبديهة والإرتجال، مع تقبض كان في مسلم في إظهار توقر وتصنع، وكان صاحب رؤية وفكرة لايبتده ولا يرتجل**».[3] ويضاهيه في براعته أمثال: "أبو تمام" وثلّة الشّعراء المولّدين للمعاني الشّعريّة.

من خلال هذه الآراء والأقوال حول النوّاسي يعكس بوضوح كبير ما كان يحوزه من قدر وقيمة ومنزلة خطّها يخيّر قريحته الشّعريّة وشخصيته المرحة التي فرضت حضوره بين أحضان المجتمع.

---

[1] علي شلق: أبو نوّاس بين التخطي والإلتزام، المؤسسة الجامعيّة، بيروت-لبنان، ط1، 1982م، ص506.

[2] جورج عبدو معتوق: أبو نوّاس في شعره الخمري، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ط2، 1981م، ص132.

[3] الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، تحق :محمّد محي الدّين عبد الحميد، ج1، دار الجيل، بيروت-لبنان، ط5، 1981م، ص191.

المطلب الرابع: خصائص الأسلوب الأدبي النوّاسي

عاش "أبو نوّاس" مرحلة حرجة من حياته وحسّاسة، متنقّلا من البصرة إلى بغداد، ترعرع على يد أستاذه ومعلّمه "**والبة بن الحباب**" الذي طبع فيه صفة السّلوك المنحرف، وغرس فيه مبادئ الاحتفاء بأصله الفارسي، وكره الفرد العربي، وفي فترة شبابه ركن إلى تعلّم أصول الفقه والدّين واللّغة، كما أسلفنا بالذّكر، فجاء إبداعه الشّعري وليد عدّة عوامل ثقافيّة ولغويّة ودينيّة، وسياسيّة، واجتماعيّة، و«**بين رحلة الشّعر النوّاسي التي بدأت بـ"حامل الهوى تعب"، وانتهت بـ "يارب إن عظمت فذنوبي كثيرة" قال أبو نوّاس آلاف الأبيات في كل موضوعات الشّعر**»[1]. مقنّنا شعره وفاحصا متمعّنا فيه، شأنه في ذلك شأن الشّعراء الجاهليّين الممحّصين لقصائدهم قبل عرضها في خيمة "**النّابغة**" في سوق عكاظ، للإتيان بأجود ما يمكن أن ينْظم «**حتى قيل أنه لم يقل الشّعر إلا بعد أن حفظ شعر ستين امرأة خلاف الرجال**»[2]وهذا الأمر نابع من إقراره بمسؤوليّة الكتابة الملقاة على عاتق الشّعراء، ويمكن إجمال خصائص الكتابة الفنّيّة لشعره فيمايلي:

- الميل إلى الجمال والتّعبير عن الوجود والحياة بمعاني مجرّدة «**حيث أحب السلام للناس، كما أحب الصدق والحق، والطبيعة، فهذا الوجود كله جو للمتعة والحسن، وأحب نفسه التي تجمع ما في الإنسان والوجود، حبا جعلها مثلا للإنطلاق، للإنسان، لأجمل ما في الإنسان، قلبه وعقله**»[3].

- القدرة على اختيار اللّفظ، وقرب المأخذ وجودة الأسلوب والبراعة في التّصوير منتزعا المعاني من مظاهر الحياة، وإعادة تشكيلها وفق ما يتناسب، والحس الشّعري لديه، فقد عرّف «**كيف يختار أرق الألفاظ وأرشقها وأخفها في النطق، وأحلاها في السمع (...) إلى ما يجري على ألسنة الناس في حياتهم اليومية**»[4].

---

[1] مصطفى الشّكعة: الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي، ص281.

[2] أحمد حسين الزيّات: تاريخ الأدب العربي، ص273.

[3] علي شلق: أبو نواس بين التّخطّي والإلتزام، ص496.

[4] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي «الأعصر العبّاسيّة»، ص229.

- استثمار وتوظيف القدرات العقليّة في استخراج المعاني واستجلاءها في أحسن الصور «**التي أمدته بكثير من المعاني الدقيقة، ومستعينا أيضا بملكاته الخيالية التصويرية البديعية التي رفدته بكثير من التشبيهات، والإستعارات البارعة**»[1].

- التّعبير عن مكامن الرّوح والذّات، ومظاهر المجتمع والسّياسة المطبوعة في البيئة العبّاسيّة«**فالتعبير بحرية عن الحياة يعدل أثمن ما فيها وأغلاها، وهكذا كأن فقد أعطى النوّاسي صورة عن هذا العصر الحر بالنسبة إلى ما قبله وما بعده**»[2] إذ أنّه استطاع بكل حرفيّة تصوير بعض جوانب هذا العصر على تعدّدها.

- الثّورة على كلّ ماهو قديم والدّعوة إلى النّظم على نمط القوالب المستجدّة كالتّأليف في مجال الخمريّات والتغزّل بالغلمان نظرا لكونها معبّرة عن واقع معيش في عصرهم، إذ «**كان يرى أن هذين الموضوعين اللذين يصوران حياته، وحياة غيره من الشّعراء الماجنين، أحق بأن يعنى بها الشّاعر**»[3] بحجّة أنّ المعاني القديمة لم تعد قادرة على إبراز مظاهر البيئة التي يقال فيها الشّعر، إذ أنّها خاصّة الشّعراء الجاهليّين وحدهم، لذلك فإنّنا نلاحظ «**خروجه عن تقاليد معاصريه من حيث طرائق المعيشة، والتفكير، وثورته على الشّعراء المتبعين للقدامى، من حيث الوقوف على الأطلال (...)، مع العلم أن الطلليين في الجاهلية كانوا صادقين**»[4] في إحياءهم لأثر هجر الدّيار والدمن والقفار على أنفسهم، وتوثيقهم لطبيعة البيئة العربيّة في أشعارهم، بأسلوب سلس وجزل، وحسن السّبك، وما الغموض في الشّعر إلا مظهر من مظاهر التّوتر والقلق الذي ينتاب الشّعراء المولّدين، فيلجؤون إلى ابتكار معاني غير معهودة.

- النّظم على أوزان جديدة مخالفة للبحور الخليليّة في جوّ من الغناء والطّرب «**فمن حسن حظ النوّاسي أنه ضرب عود مجيد صديقا لأعلام هذا الفن الموسيقي في عصره، وأحد كواكب الحفلات**

[1] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي «الأعصر العبّاسيّة»، ص234.

[2] علي شلق: أبو نوّاس بين التّخطّي والإلتزام، ص497.

[3] جورج عبدو معتوق: أبو نوّاس في شعره الخمري، ص131.

[4] علي شلق: أبو نوّاس بين التّخطّي والإلتزام، ص500.

اللاهية في قصر الرشيد والأمين والخصيب»[1] ؛ وقد مازج شعره بالأنواع الموسيقيّة والغنائيّة التي ظهرت في تلك الحقبة "**كالمواليا**" و"**الكان كان**"و"**القوما**" رغم حفاظه على بعض الأوزان العروضيّة؛ فالشّاعر«**يسير في موازين العروض على قوالب القدماء مع قليل من التساهل**»[2] خصوصا في غزليّاته المحافظ عليها على الطّابع القديم في المعاني والصور والموسيقى.

- الأصالة الفنيّة والقدرة الإبداعيّة، فهو «**إذا خلص من هزله وعبثه وأفضى إلى حاسته الفنية، أتى بالعجب العجاب من روائع الشّعرونوادره(...)، ترفده مواهب فنية أصيلة، جعلته يحكم تصاويره، ويجري فيها من الطباقات والمقابلات والجناسات البديعية**»[3] والصور البيانيّة المفعمة بفلسفته للحياة ونظرته للوجود، والمنمّة عن حكمته البالغة المصقولة بالذّوق الفنّي الأصيل، والمتشبّعة بالتّجارب الحياتيّة، والنّابعة عن شخص عميق في التّفكير، المحلّل لنزعات النّفس ونزواتها، والمدرك لتقلّبات الذّات واضطرابات في جميع الحالات الوجوديّة.

[1] علي شلق: أبو نوّاس بين التّخطّي والإلتزام، ص502.

[2] كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ج2، ص27.

[3] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي "الأعصر العبّاسيّة"، ص236.

المبحث الثّاني: رونق التّقاطع بين الصّوفي والفلسفي في الغزل النّواسي

لتبيان جماليّات التّقاطع بين الصّوفي والفلسفي في الكتابة الشّعرية عند 'أبو نواس' لابدّ من مقاربة ذلك عن طريق دراسة لكتاباته وهو ما سنقف عليه في هذا العنصر.

المطلب الأول: قراءة للتّعالق الصّوفي والغزلي في شعر أبو نوّاس "قصيدة ديني لنفسي نموذجا"

يبدو أنّه ليس من قبيل الصّدفة أن نجد تمازُجا بين المخزون الشّعري والصّوفي، وغزليّات شاعرنا صاحب الصوّر الشّعريّة الزّاخرة بأسمى المعاني الرّوحيّة والمفعمة بجرعات فنيّة من اللّذّة الشّعريّة والخمْرية في الوقت ذاته، والمعلنة عن صرخات نفسيّة وعقليّة وفكرّية متمرّدة منبثقة عن بعضها البعض الواحدة تلوى الأخرى، وهي لذّة عبّرت عن فترات من اليأس الوجودي، والتّوتر الذي طال نفسيّة الشّاعر، ناهيك عن الخيبات الذّاتية المتكرّرة، اتّجاه الوجود والحياة والمجتمع، ولا بأس إذا قلنا بأنّ كلّ هذه التقلبّات النفسيّة التي خيّمت على ذات النّواسي كان لها الدّور الكبير في تشكيل خلاصة شعريّة خاصّة فريدة من نوعها؛ تميزت بتعدّد مشارب ثقافتها وتنوّع مصادرها الشّعرية؛ فقد **«وعَي جيّدًا تأثير الثّقافات والفلسفات الفارسيّة والهنديّة واليونانيّة، في العقليّة العربيّة»**[1]، وأدرك الطّرق المثلى التي تمكّنت من نفسها في وعاء الفكر العربي، وما هي الوسائل التّي انقسمت بها بين العمل الفنّي الرّاقي سواءا منه المنحرف أو السّوي، ممّا جعله يخلق عالما روحانيّا خاصّا به، - وشعريّا قبل كل شيء- ، أفرغ فيه حمولة التمرّد والعصيان والعذول عن المألوف، مجسّدا من خلال عالمه الشّعري كلّ فوراق الدّهر عبر غرائب ولطائف إبداعيّة، فوقع بذلك في غمار اللّذة التي نشدها الصّوفيوّن أمادا بعيدة **«فإذا شئت أن تسمّي الإنهمار علي اللّذة هروبا من واقع الحياة، فاعلم أنّه هروب كهروب الرهبنة أحيانا والزهد والصوفية، هذه الدروب جميعها انحراف عن المألوف وتغييب للظاهر من الحياة».**[2]

---

[1] عبد الفتّاح حامد: الشّعر العبّاسي «قضايا وظواهر»، دار جرير، عمّان -الأردن، ط1، (د.ت)، ص66.

[2] علي شلق: أبو نوّاس بين التّخطّي والإلتزام، ص498.

إذن فالذّوبان في ذات الشّاعر الصّوفي مع الذّات الإلهيّة المعشوقة إنّما هو عبارة عن محاولة انفلات من الواقع المتخفّي عن الحياة في نفسيّة الشّعراء؛ ولهذا نجد "**الحسن بن الهاني**" قد استطاع بلورة هذه المغيّبات ضمن نطاق تفكيره المتجليّة أشكالها بين ربوع غزليّاته والمتناثرة بين قصائدهُ «**فالفنّان العظيم هو الذي يضفي طابعه وحقيقته على العمل الفنّي؛ بأن يخلق عالمهُ اللّغوي الخاصّ به بقوانينه التي تُميزه**»[1]، ليس هذا فحسب بل إنّه كان سليل المعاني الصّوفيّة الراقيّة المقرّبة من القلوب.

قد حاول "**النّواسي**" من خلال عالمه كبح جماح الرقابة الدينيّة وإستبدالها بنظام جديد، بل وإيجاد ممنوع محظور، يميل به إلى فتح مساواة علنيّة مع الإله «**فالإنسان حين يخرق المحرم يتساوى مع الله، لأنه يقيم بينه وبين ما يخرقه علاقة التبعيّة (...) غير أنّ التساوي بالله يقود إلى نفيه، أو قتله، ويتضمّن رفض العالم كما هو أو كما نظمه الله**»[2] ، وهذا ما صرّح به الشاعر معلنا عن حريّته الكاملة في توجيه مسار حياته كما يروق له، ويا له من عصيان برّح به استجداه طوال فترة حياته، وربّما هي نفس الدّعوة التي طالب بإتّباعها الشّعراء الصّوفية المتأخّرون، حين أدركوا حقيقيّة الزّيف الذي يتغمسون فيه، بعجزهم للوصول إلى أعلى مراتب المحبّة الإلهيّة الحقّة التي يستشعرها المؤمن الصّافي، و"أبو نوّاس" بالتّحديد في علاقته مع روحه السّاخطة على نفسها مال بالدّرجة الأولى إلى استظهار هذا السّخط عبر معشوقته الخمرة «**المتغزّل الأشهر بها في تاريخ العرب، لا لأنه يحبّها بل لأنه كان يرى فيها ذاته المسلوبة منه؛ لقد كانت مرآته التي تعكسه ولكنها كانت تعكسه عاريا رغم كل الأقنعة التّي تقنعها والتي ظنّ أنّها تظهره في مظهر القوّة**»[3]، خادلة له أحيانا جاعلة منه ذلك العاشق المتعب من أعباء وقوانين مملكة العشّاق، وبين حبّه وحبّ المتصوّفة الهاربين إلى بحار الهوى الصّافية، واللاّهثين نحو مكامن الصّفاء والنّقاء نجد وطيد الصّلة المحمولة على أجود ما يمكن

---

[1] عبد الفتّاح نافع: الشّعر العبّاسي، ص67.

[2] ينظر: هيثم قاسم جديتاوي: البناء الدرامي في القصيدة العبّاسية من بشّار بن برد إلى المتنبّي، دار البازوري، عمّان- الأردن، ط1، 2011م، ص86.

[3] ينظر: كوثر الرّماد: قراءة نفسية لشعر أبي نوّاس «إنّ اللّوم إغراء نموذجا»بحث نيل الإجازة في الآداب، إشراف: خالد سقاط، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله، شعبة اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس- المغرب، 2015م-2016م، ص34.

أن يقال في الشّعر بغضّ النّظر عن صدق هذه التّعابير أو كذبها؛ فقد أصبحت منهاجا يسير عليه السّالكون والعابدون المفرطون في إجهاد الفكر والقلب في سبيل كل سعادة روحيّة يمكن أن تنال وتشعر الإنسان بالرّضى والقبول والرّاحة النّفسيّة، والتّمكّن من كل المقومات من الممكن لها جلب هذه السعادة استجلابًا لقوانين دينيّة عرفانيّة لم تكن موجودة آنفا؛ فهو **«ما زال يتعمّق في النّظريات الدّينية، حتّى استخلص أن الغفران لا قيمة له بدون الخطيئة»**[1]

لعلّ من أكثر الملكات الشّعريّة التي جعلته يتحكّم في زمام هذه التّعالقات الدينيّة الرّوحيّة، خصوبة خياله الواسع الثّري بالصوّر البلاغيّة العميقة المجسّدة لما يريد إيصاله عبر ثغرة النّص الشّعري الذي يلامس القلب قبل العقل، لأنّ خياله **«يقف في الإجمال عندما تدركه الحوّاس، فيثير شعره عاطفة الطرب والإعجاب دون أن يلج أعماق النفس البعيدة»**[2]، إلاّ لمن تعمّق في أبعاد صوفيّته المتجذّرة في ما وراء التّفكير العميق، المطلق لقوانين جديدة في مجال المحبّة سالكا طريق الخمرة الحسيّة لديه ولدى شعراء الصّوفية، تلك الخمرة الصّوفيّة القادرة وحدها فقط على إيصال المعنى الروحي الخالص عبر توظيف مفردات الغزل الرّقيقة والعذبة كـ "**الهوى**" و"**العشق**"و"**التكلّف**"و"**الشّغف**"و"**النّديم السّاقي للخمرة**"وغيرها من المصطلحات الغزليّة المتنقّلة إلى حقل ومجال الصّوفية وبالخصوص الخمرة المعلنة عن العذابات العميقة، التي يتكبّدها المحبّ من أجل الوُصول إلى محبّة غاية في النّقاء والخلوص من الشوائب.

كثيرون هم الشّعراء الصّوفيّون ممّن تأثّروا بقوالب غرض الغزل خصوصا منها قصائد"**النّوّاسي**"، وإن كنّا -سابقا- قد استعرضنا بعضها، فإنّنا في هذا العنصر سنركّز أكثر على مدى وجود التّرابط الجلّي بين المدلولات الشّعرية لقصائد شاعرنا والقصائد الرّوحانيّة لثلّة من السّالكين في مسالك محبّة الإله، ومن حسنات الدّهر أنّنا نجد تناسقا جميلا وملحوظا بين هذه التّداخلات النّصيّة العميقة في مدلولاتها، مردّها الأوّل والأخير هو: حسن اختيار اللّفظ المناسب

[1] جورج عبد ومعتوق: أبو نوّاس في شعره الخمرة، ص33.

[2] المرجع نفسه، ص39.

للحالة الوجدانيّة التي تعتري الشّاعر؛ فها هو ذا "**أبو مدين شعيب**" يسقي ذاته بسكرة مازجها نوع من البراعة الفنيّة النواسيّة، عن كطريق توظيفه لبعض المفردات خاصّة، وذلك حين يقول:

« طَالَ إشْتياقِي ولاَ خِلٌّ يُؤَانِسُنِي ولاَ الزّمَانُ بِمَا نَهْوَى يُوَافِينِي
هَذَا الحَبِيبُ الذِي فِي القَلْبِ مَسْكنُهُ عَلَيْهِ ذُقتُ كُؤُوسَ الذُلِ والحَزنِ»[1]

وكما جعلها "أبو نوّاس" منيرة مشعّة تضيء القلب و الرّوح، كذلك فعل الفقيه والمتصوّفة "**أبو مدين شعيب**"، إذ أنّ الغوص في السّكر المعنوي مباح، حتّى وإن جلب المتاعب جرّاء لذّته الذي أقحم آدم في خطيئته الكبرى والخمر لدى الشّاعر العبّاسي كما يراها بقوله:

«فالخَمْرُ ياقوتة، والكأْسُ لؤلؤة من كف جارية مَمْشوقَةِ القدِّ
تُسقيك من عينَيْهَا خَمْرًا، وَمِنْ يدِهَا خَمْرًا فَمَالكَ من سُكْرِينَ مِنْ يدِ
لي نَشْوتَانِ ولِلنَّـــدِمَانِ واحِدةٌ شيْئٌ خُصِّصَتُ بِه مِنْ بَيْنِهُم وَحْدِي».[2]

شيء يفوق كل الأوصاف يأخذ النّفس إلى نشوة عاليّة تعتري الباطن وتسيطر عليه دون وعي مسبق بها وبدون إدراك لها كيف تغدو وتجيء، فيعذّب النّفس جرّاء التّابعات المنْجرّة عنه مُعلنا عن ميلاد مدرسة في العشق، بل مدارس قوانينها مجحِفة في مضانّ من يرى أنّها صعبة المنال أو من السّهل التّخلّص من أعبائها؛ فهي تُذلّ وتقهر وتدفع بالمحبوب لمزاولة فعل الحبّ طمعا في مزيد من السّعادة الرّوحية ولكن هيهات أن يتحقق ذلك.

هكذا هي "**مُدرَجة العشّاق**" الممحّصة للقلوب التي لا تعرف طريقا سوى المحبّة السّاميّة الصّادر ذكرها قطعا في قول الشّاعر:

« وللهَوى فيَّ صُيودٌ علَى مُدْرجة العُشّاق منصوبُ
حَتّى إذا مَا مَرّ مُحبٌّ بِه والحَيْنُ للإنْسانُ مَجْلُوبُ
قال له والعيْن طمَّاحة يَلْهُو به والصّبر مَقْلُوبُ

---

[1] رضوان محمّد سعيد عجاج إيزولي: تجلّيات الحبّ الإلهي وفلسفته في الشّعر الصّوفي « أبو مدين التلمساني أنموذجا»، أكاديمية الدراسات الأدبيّة، المجلد السّابع عشر، العددالخامس والخمسون، بهار، 2013م، ص254.

[2] أبو نوّاس: ديوانه، ص27.

لَيسَ لَهُ عَيبٌ سوَى طيْبه وابأبِي مَنْ عَيْبُهُ الطّيبُ».[1]

فمن قانون الحب أن تكون طيب الأثر في المحبّة التي تغمر ذاتك وتختلج كيانك.

قد يطول الحديث في هذه الجزئيّة من الموضوع نظرا لتعدّد مداخل هذا الانسجام بين العالمين الشّعريّين الصّوفي والغزلي؛ لكن رغم طول النّفس الذي اجتاحنا أثناء الخوض في هذه النّقطة بالذّات، لا بدّ من اختيار القصيدة النّواسية الأكثر قربا من الشّعر الصّوفي الخالص **«ديني لنفسي»** الصّاخبة بمكنونات الشاعر المنحرفة عن مما عهده النّاس في العقيدة والعشق، يقول فيها:

«إنِّي عَشِقْتُ وَهَلْ في العِشْقِ مَنْ بَأسِ ما مرّ مِثْلَ الهَوى شيء عَلى رأسِ
مالِي وللنّاس. كم يَلْحُونَني سُفْهًا دِينِي لِنَفْسِي، ودِينُ النَّاس للنَّاسِ
مَا للعُدَاة إذَا ما زُرْتُ مالِكَتِي كأنّ أوْجُهَهُمْ تُطلى بأنْقَاسِ
الله يَعْلم ما تَـرْكِي زِيَارَتـكُمْ إلاّ مَخَافَةَ أعْدَائِي وحُرَّاسِي
ولو قَدَرْنَا على الإتْيان جِئْتُكُمْ سعيًا عَلى الوجْهِ. أوْ مَشْيًا علَى الرَّاسِ
وقد قرأتُ كِتَابًا من صحَائِفِكُمْ لا يَرْحَمُ الله إلاَّ رَاحِم النَّاس»[2]

فهذه القصيدة على الرّغم من كونها تعدّ بمثابة محطّ عُزوف الشّاعر عن المجتمع وتهكّمه عليه، إلاّ أنّها القالب الأكثر تجليّة لصور المحبّة المشتركة مع الأدب الصوفي في شقّه الشّعري، المانح أقصى قمم الصّدق في التّعبير خاصّة حين يقول **"أبو مدين شعيب"** بنفس المعنى:

«تَدَلَّلْتُ فِي البُلْدَانِ حِينَ سَبَيْتَنِي وبِتّ بأَوْجَاع الهَوَى أتَقَلّبُ
فلْو كَان لَي قَلْبَانِ عِشْتُ وَاحدًا وأَتْرُكُ قَلْبا فِي هَوَاكَ يُعَذّبُ
ولَكنّ لِي قلْبُ تَملّكَهُ الهَوَى فَلاَ العَيْشُ يَهْنى لِي ولاَ المَوْتُ أقْرَبُ»[3]

ففي سبيل الحبيب تتجلّى كلّ صور العشق في أبهى حللها، فما بالك إذا كان المحبوب هو الخالق عزّ وجلّ، ولا ضير أن يقع العبد في عشق مولاه إن لم يزلّ عن الطّريق المسطّرة له،

[1] أبونوّاس:ديوانه ، ص329.

[2] المصدر نفسه، ص265.

[3] رضوان محمّد سعيد عجّاج إيزولي: تجليّات الحبّ الإلهي وفلسفته في الشّعر الصوفي، ص261.

وحسب **"أبي نوّاس"** لا يوجد ما هو أشدّ من تقلّبات الهوى على المتيّم حين تلقى بظلا لها على الإنسان، خصوصا حين قال **«وهل في العشق من بأس»**، حتّى أنّه حين أراد الخروج عن المألوف في معتقده عمد الى تكرار كلمة **"دين"** وتفصيل المفردات، فلا يعدّ **«جمودا وإنّما براعة في العرض، رأى الفنّان أنّ عرضها بهذه الصّورة "مجمل أو مفصّل"ستكون أوقع وأكثر تأثيرا في المتلقّي»**[1]، هذا ما تمكّن من فعله الشّاعر، إضافة إلى توظيفه الإستفهام والتّشبيه والتّعجب، وإذا قلنا **بأن «أبا نوّاس ذلت نفسه لمن يحبّ(...)، ولم يكتف الحبّ بذلك لقد حوّله إلى عبْد في خدمة سيّده مطيعا له منفّذا لأوامره"لأنّ الحبّ شيء عجب" وهنا تأتي جملة التعجب المعللة لهذا الخضوع»**[2]خصوصا لما قال:

مالي والنّاس. كم يلحنونني سفها ديني لنفسي ودين الناس للنّاس

وإذا أخدنا بعين النظر المتمعّن لهذه الأبيات نقول بأنّ غرض الغزل في حدّ ذاته يتطلّب هذه الأساليب الإنشائيّة والبلاغيّة التي ذكرناها **«إذ أنّ الطبيعة الفكرية والنفسية للغرض الشعري تؤثر على التراكيب اللّغوية، وأحيانا تتدخل في مفرداته وذلك من خلال رؤية الفنّان وتجربته التي خاضها»**[3]، وبين هذه المقاطع وقصيدة **"عفيف الدّين التّلمساني"**نجد تلاصق بين أراد الشاعرين إيصاله على صعيد مشقّة العشّاق. إذ أنّ البوح بها بين معشر العشّاق لا بأس به ما لم يزد العاشق همّا وشوقا للحبيب يقول **"التلمساني"** بنفس مراد أبي نوّاس:

« لاَ تُخْفِ مَا فَعَلْتْ بِكَ الأَشْوَاقُ وَأَشْرَحْ هَوَاكَ فَكُلُّنَا عُشَّاقُ
فَعَسَى يُعِينُكَ مَنْ شَكَوْتَ لَهُ الهَوَى فِي حَمْلِه فَالعَاشِقُون رِفَاقُ
لاَ تَجْزَعَنّ فَلَسْتَ أوّلَ مُغْرَمٍ فَتَكَثّبه الوَجَنَاتُ والأَحْدَاقُ
واصْبَرَ عَلى هَجْرِ الحَبيبِ فَرُبّمَا عَادَ الوِصَالُ و لِلْهَوى أَخْلاقُ»[4]

[1] أشرف فوزي جلال: بديع التّراكيب في شعر أبي نوّاس، مؤسسة حورس، الإسكندريّة- مصر، ط2، 2010م- 2011م، ص179.
[2] المرجع نفسه، ص150
[3] المرجع نفسه، ص172.
[4] عفيف الدّين التلمساني: ديوانه، دراسة وتحق: يوسف زيدان، مج1، دار الشّروق، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص15.

وما من الأمر مهرب لعلّ الهجر يكلّل بالوصل واللّقيا وتستبشر القلوب فرحا لاستبصارها طيف المحبوب، ويكلّف العشّاق من الودّ والتّلائم ما لم يكّلف غيرهم، هذه حال الغرام لابدّ من إسالة دمع الشّوق فيها والصّبر على مكائده، إذ أنّ الهجران ليس بالأمر المستطاع لمن لم يقدر عليه، وهو أمر خارج عن نطاق الإرادة الشخصيّة للمحبّ.

«ولو قدرنا على الإتْيَانِ جُثْتُكُمْ سَعْيًا عَلَى الوَجْه ومَشْيًا عَلَى الرَّأس»

قد ختم الشاعر قصيدته بحكمة بالغة الدّقة مفادها أنّ: الرّحمة مطلب إنساني لابدّ من الإلتزام به، فارحم حال محبّك يرحمك المولى فـــــ:

«يَا مَعْشَرِ العُشَّاقِ مَا البشْرُى قَدْ ضَفرَتْ كَفّي وبِمنْ أَهْوَى
وَاصَلِني مِنْ بُعْدِكُمْ سَيِّدِي كَذَلِكَ أَيْضًا لَكُمْ العُقْبَى»[1]

فطوبي لمن استراحت نفسه بلقاء الحبيب، وجانبه الشّوق بعدما كان يلازمه من مآسي البعد والفراق.

لطالما تجدّدت معاني المحبة الإلهيّة في أثواب جديدة بين غزليّات الشّاعر بما يطابق نزعات البعد الرّوحي الصّوفي حين عمد الصّوفيون إلى وصف الحبيب بأبهى التّراكيب والحلل، فبين **"النواسي"**_و**"ابن الفارض"** على سبيل الذّكر صور شعريّة تتغنّى بعظمة وهيبة من حظي بشرف محبته إذ يصفه **"أبو نوّاس"** بقوله:

«إنّي هَوَيْتُ حَبيبًا لَيْسَ أَذْكُرُهُ إلاّ تنادَرَ مَاءُ العَيْنِ يَنْسَكِبُ
البدْرُ صُوته، والشَّمسُ جَبْهَتُه وللغَزَالَةِ مِنْهُ العَيْنُ واللّبَبُ
مُــزَنّرٌ يَتمشَّى نَحْـوَ بَيْعَتِهِ إله الإِبْن فَيما قالَ والصّلبُ
يا ليتني القسُّ أومَطِرانٌ بَيْعَتِه أو ليتني عنْده الإنجِيلُ والكُتُبُ »[2]

إذ أن التّغنّي بصفات المحبوب وذكر محامده وخصاله أمر طبيعيّ قد يصل إلى درجة تمجيده وتأليهه، وبنفس الصّور يصف **"ابن الفارض"** عذاب المحبّين قائلا:

[1] أبو نوّاس: ديوانه، ص236.

[2] المصدر نفسه، ص333.

«مَا بَيْن مُعْتَرَكِ الأَحْدَاقِ والمُهجِ أَنَا القَتِيلُ بِلاَ إِثْمٍ ولاَ حَرَجِ
ودَّعْتُ قَبْل الهَوى، رُوحِي لما نَظَرْتْ عَيْنَايَ من حُسْنِ ذَاكَ المَنْظَر البَهِجِ
للّه أَجْفَانُ عَيْنٍ فِيكَ سَاهِرَةٌ شَوْقًا إِلَيْكَ وقَلْبٍ بِالغَرَامِ شَجِيّ»[1]

إنّ هذا الإنكباب والعزوف إلى تصوير مظاهر ولوعات المحبّين المكابدين في سبيل اقتناص طيف المحبّ، وهذا الهروب إلى عالم الشّعر أسهم بشكل ملفت في إثراء الحافظة اللّغويّة والبلاغيّة، التي كانت في صالح الشّعر العربي الأصيل الذي يرنو إلى تأصيل كل المعاني والقيّم السّاميّة في الفرد، فمن الجميل جدّا أن يحصل هذا التّلاقح بين شاعرنا وقيّم الرّوح المتعاليّة لدى الصّوفيّة الذي أتى أكله ضعفين ،وأفرز عن معجم جديد ثري بالصّور والقوالب السّلسلة والعذبة تقع على الأسماع والآذان وتطربها فضلا عن كونها دساتير لا غنى عنها في مجال المحبّة.

المطلب الثّاني: قراءة للتّعالق الفلسفي والغزلي في شعر أبو نوّاس "قصيدة مدَّعي الفلسفة نموذجا"

طُبع الغزل في الشّعر العرّبي القديم بأجمل قصص العشَّاق، وضَّمن جميع أشكال وصور المعاناة والبعد والفراق، ولم ينحرف عن إطار العلاقة القائمة بين الرَّجل والمرأة، إلى أن جاء **"مولى الجَّراح الحكمي"** في العصر العباسِّي وعدّل مسار العمليَّة في الحبّ، وابتعد بالغزل عن ما كان معهودا لدى العرب خصوصا مع رذاءة الأسلوب الذي ميّزه في هذا النوع من الأغراض، أي الغزل بمعانيه المأخودة من صور البيئة العربيّة القديمة والنَّابعة من العاطفة الجيّاشة والإحساس المرهف والمعبرة عن صدق التّجربة، إلاَّ ما نذر من التَّجارب التّي كانت محض قول فنيّ بالغ الدقّة في التّصوير ولا يميل إلى البوح عن مجالبة النفس جراء الحبّ وبخاصة مع**"عمر بن أبي ربيعة"** الغارق بين أزقَّة الكذب في التَّعبير، والبلاغة في التأليف والصّياغة اللَّفظية المبهرة، إلاَّ أنَّ **"أبا نوّاس"** قلب موازين القوى في هذا المجال باستبداله مقوّمات ووسائل الكتابة، ناقلا إياها من العاطفة للعقل عبر صورته الشّعرية، وقد كان هذا التّذكر لديه**«منوط بالعقل الباطن الذي يخّزن كل الأجزاء والمناظر التي تمر**

[1] ابن الفارض: ديوانه، ص144.

على حوّاس الإنسان ليقوم هذا الأخير فيما بعد بالرجوع إلى ذلك الأرشيف لإعادة تنظيمه وتجميع مشتّته؛ لإخراجه على النحو الذّي يريد وهذا بالضبط ما يحصل للشاعر؛ حينما يشبه شيئا بشيء أو يستعير شيئا من شيء لشيء »[1] في مفارقات فنّية سجّية على طبع الشّاعر منذ تشكل البوادر الأولى لموهبته الشّعرية.

نجد من مواطن التّجديد في هذا الغرض تغزّله بالغلمان من نفس الجنس« **أعني الجنسية المغايرَة؛ أو العلاقة بين الرّجل والمرأة، وإنّما ينتقل منها إلى الحبّ الحقيقي الذّي هو"حبّ الذكر بالذكر" لكن بالرّوح لا بالجسد»**[2] مستوحيّا هذا المنظور من أحضان الفكر اليوناني محاولا ملامسة أكبر قدر ممكن من السّعادة التي تسعى إليها الفلسفة«**ذلك أن السعادة على حد قول الفارابي لا تُنال إلا بتحقيق الأشياء الجميلة، ولمّا كانت الفلسفة هي التي تهدف إلى تحسين الجميل، أصبحت هي الصناعة التي تتوقف على السعادة الحقيقية»**[3] وقد وعى الشّاعر هذه الحقيقة جيّدا وسعى جاهدا إلى تضمين جلّ المقولات الفلسفية في منظوماته، المحدثة للأثر الكبير في شخصيّته ومبادئه المؤمن بها، والعابرة عبر قناع الخمرة المسيطرة على صميم قلبه ومعشوقته« **وقد كان الجدل الفلسفي أثر كبير في أبي نوّاس، فإذا به ينتقل إلى الخمرة، ويرينا إياها فكرة مجرّدة عن الماديات»** [4] معرجا على الرُّوحانيات السّامية ومجليّا إياها عبر منظومات عقليّة بلورها في مقاطع شعريّة لائقة على الطّبع، وبمخالطته لأمة المعتزلة ومجاراته لهم إزداد فتيل الأبعاد الفلسفيّة شعلة فضلا عن«**الإنتقال من التجربة المحصورة ومن التخصيص إلى التّعميم، والشمول والمعاني الفلسفية»**[5] وهو في هذه النّقطة بالتّحديد أفلح وضاهى غيره من علماء الكلام الذّين كانوا ضالعين في مجالهم حين يرُدّون على خصومهم بالحجج العقلية بعد استنباطهم لمقولات العقل والمنطق اليوناني فأفرط في

[1] ينظر كوثر الرّماد: قراءة نفسّية لشعر أبي نوّاس، ص38.

[2] إمام عبد الفتّاح: أفلاطون والمرأة، مؤسسة الأهرام، القاهرة- مصر، ط1، 1996م، ص 115-116.

[3] ألفت كمال الرّوبي: نظرّية الشّعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، دار التّنوير، بيروت- لبنان، ط1،1983م، ص105.

[4] جورج عبدو معتوق: أبو نّواس في شعره الخمري، ص32.

[5] المرجع نفْسه، ص36.

حب ذاته إلا أنَّ هذا الإفراط«**هو سبب البلايا في جميع الأحوال، وهو خطأ فادحا(...) مفطورٌ في النفس إذ يحاول المرء أن يتلمس لنفسه العذر عن طريقه؛ دون أن يصححّه**»[1] وقد وقع الاختيار على قصيدته النموذج الأمثل الموضّحة لتأثير الفلسفة في فكره ومنطقه،والمعنونة بـ "**مُدعي الفلسفة**" يقول فيها:

«دَعْ عَنكَ لوْمي فإنَّ اَللَّومَ إغْراءُ ودَاوِني بالتِّي كَانَتْ هيَ الدّاءُ
صفْراءُ لا تَنْزِلُ الأحْزَانُ سَاحَتَهَا لَوْ مسَّهَا حَجَرٌ مسَّتْهُ سَّراءُ
مِنْ كَفِّ حُـرّ فِي زيّ ذِّكَــر لها محِبَّانِ لوطّي وزَنَّاءُ
قَامَتْ بإبريقِــهَا،واللّيل مُعْتَكِرُ فَّلاَحَ مِن وَجْهِها في البَيْتُ لأُلاءُ
فَأُرْسِلَتْ مِنْ فَمْ الإبْرِيقِ صَافِيَّة كأنَّما أخْذُها بالعَيْنِ إغفَاءُ
رَقَّتْ عَنِ المَاءِ حتَّى ما يُلائِمُهَا لَطَافَةً، وجفَا عَنْ شَكْلِهَا المَاءُ
فلَوْ مُزجَت بِهَا نُورَا لَمَــازجَهَا حتَّى تُولَّد أنْوارٌ وأضْوَاءُ
دَارَتْ عَلَى فَتِية دَانَ الزَّمانِ لَهُمْ فَمَا يُصِيبُهُمْ إلاَّ بِمَا شَاؤُا
لِتِلكَ أبْكِي، ولاَ أبْكِي لِمَــنْزِلَةِ كَانَتْ تَحُلُ بِهَا هِنْدٌ وَأَسْمَاءُ
حَاشَا لِدَرَّةِ أنْ تُبْنَى الخِيَــامُ لَهَا وأَنْ تَرُوحَ عَلَيْهَا الإبْلُ والشَّاءُ
فَقُل لِمَنْ يِدّعي فِي العِلْمِ فَلْسَفَةً حَفِظْتَ شَيْئاً وَغابَتْ عَنْكَ أشْيَاءُ
لاَ تَحْظُر العَفْو إنْ كُنْتَ أَمْراً حَرِجا فَإنَّ حَظْركَهُ فِي الدِّينْ إزْرَاءُ»[2]

هذه القصيدة الموجّهة لإمام المعتزلة"**النظّام**" عقب محاورته للشاعر، والجدل الذي حصل بينهما، إلاّ انه ليس من الهّين مجاراة روّاد هذه الفرقة خصوصا منهم الأوائل في المسائل العقديّة« **التي تغلب العقل على النقل، والمعروفة بفطنتها**» [3] إذ أن الشاعر أقام على مسائلها النقاش بنفس المنطق والفكرة والأسلوب، وأقحم متناظريها في مواضع: القدر والكون والخلق والإرادة، زيادة عن نهيه الصّريح عن المبالغة في إدّعاء العلم والمعرفة عن غير دراية أوبصيرة «**وهو بهذا لا يوقع نفسه في**

[1] ينظر: إمام عبد الفتّاح إمام: أفلاطون والمرأة، ص64.
[2] أبو نوّاس: ديوانه، ص6-7.
[3] كوثر الرّماد: قراءة نفسّية لشعر أبي نوّاس، ص40.

تناقض؛ وإنما يسعى إلا كسر قيود المنطق الذي يعترف بها لائمه المعتزلي، فكأن أبا نواس يقول: ليس مع الخمرة مكان للعقل فكل ذلك مغيب في حضرتها»[1] متنقّلا في ذلك من الخصوص إلى العموم، ومن الجزئي للكليّ المعّمم على الظواهر النّفسيّة انطلاقا من أنّ أساس المشكلة كلها الذي يواجه الشّعراء في المدينة الفاضلة، هو المبالغة في حبّ الذّات المعرقل للعمليّة الإبداعيّة الشّعريّة الهادفة إلى الإصلاح تطهيراً للنّفوس وتزكيتها، وكأنّه يحاول القول كما قال أحد الفلاسفة«**لا ينفع العقل بغير ورع؛ ولا الحفظ بغير عقل ولا شدّة البطش بغير شدّة القلب، ولا الجمال بغير حلاوة،(...) ولا الإجتهاد بغير توفيق»**[2] فما قيمة العلم بدون منفعة ترجى منها خصوصا إذا كان غلوّا وتطرّفاً فهو يخاطب**" النظّام"** طالب منه الإنصراف عن لومه ومداواته بدائه ومحبوبته، ساكنته وسكونه وراحته تلك المعتّقة أنسه في وحدته ،فبين ليلة وضحاها لم يكن المعلّم أسعد بالعلم ممن تعلمه منه ومزال«**يهيب بالنظام أن يقلع عن القول بانتفاء العفو بالآخرة من المذنبين ويرى أن في هذا القول زراية بسماحة الدين وبمشيئة الخالق في العفو عمن يشاء»**[3]، فهو معترض بقول المعتزلة بأنّ مرتكب الكبيرة في المنزلة من المنزلتين .

إنّ اللّئام دوما ما نجدهم لائمين وأقدر على تمسّكهم بصفاتهم الرّذيئة، وقد عرف **"النظّام"** لدى النّقاد بأنّه كان سيّء الطّليعة، منحرف السّلوك بذيئ الألفاظ «**ومن لم يكن يقدر على فعل الفضائل فلا تكن فضائله ترك الرذائل»**[4] كما يقول أحد الفلاسفة، و**"أبو نوّاس"** استحضَر هذه الحكمة للتّعبير عن طبيعة النّظر العقلي لدى الإعتزاليّين، إذ يزيد طربا وحلاوة بسقيا الصّفراء ممجّدا لها بقوله متعجّبا:

«أَ أَرْفَضُهَا واللهِ لَمْ يَرْفِضْ اسْمَهَا وهَذَا أَمِيرُ المؤْمِنِينَ صَدِيقُهَا
هَيَ الشّمْسُ إلاّ أنّ للشّمْسِ وَقْدَةٌ وَقَهْوَتُنَا فِي كُلّ حُسْنٍ تفُوقُهَا

[1] كوثر الرّماد: قراءة نفسّية لشعر أبي نوّاس ، ص40.
[2] إحسان عبّاس: ملامح يونانيّة في الأدب العربي، ص164.
[3] عز الدّين إسماعيل: في الأدب العبّاسي ، ص220.
[4] إحسان عبّاس: ملامح يونانيّة في الأدب العربي، ص182.

فَنَحْنُ وَإِنْ لَمْ نَسْكُنْ الخُلْدُ عَاجِلاً فَمَا خُلْدُنَا فِي الدّهْرِ إلاّ رحِقِيهَا»[1]

مشيرا بحروف شعره لخليفة اللأمين ومتحجّجا بحبّه لها؛ إذ أنّ طريقته في وصفها تقوم **«على الظّرف في المحادثة وعلى القصّ في المحاورة والوصف البارع في الصور والفكاهة التّي تمور عذوبة، والبديهة المقتدرة»**[2]على استجلاب قوالب غنيّة عن الوصف، ثم يختم قصيدته بحكمة بالغة المعنى مفادها أنّ محاولة تلقين العلم عن غير مقدرة غير مصاغ ولا مجاز في الدّين كقول "**بطليموس**": **«من كتم السلطان النصيحة والطيب ما له من داء، والأخ الشقيق ما ينبغي أن يفضي إليه من سرّ فقد أراد المصيبة لنفسه»**[3]، بمعنى أنّه مسؤول عن جلب مشقّة الحوار الخاوي من أيّ قيمة ترجى سوى أنّه يتعب العقل والقلب واللّسان ويفضي على النّزاع الحاد، وبهذا يكون **"أبونوّاس"** قد استوفى كل طاقته الإبداعيّة في سبيل الدّفاع عن القهوة الوقّادة في نفسه، ونستطيع القول بأن الخمرة قد ملكت **«شغاف قلبه فإذا هي رفيقته وحبيبته الدائمة، وإذا هي فوق ذلك معبودته التي يسجد لها متولها خاشعا».**[4] وفيما يأتي سنقف وقفة واضحة حول قاموسه الفلسفي في شعره.

المطلب الثّالث:مفارقة الجمع بين النّقيض وجماليّة الأسلوب النّواسي

تعدّ محاولة الجمع بين النّقيضين القلب والعقل من جهة، وبين العاطفة والخيال مع القدرات والملكات العقليّة من جهة أخرى، ضربا من الخيال لا يتأتّى لأيّ كان مهما بلغ من البراعة والحذق ما يمكّن من استبيان كلّ انتكاسات النّفس، ذلك أنّ طبيعة اختلاف الخيال والعقل تفرض هذه الصّعوبة والوعورة لأنّ **«المتخليّة العقل -أيضا- من حيث أنّه يدرك المعاني الكليّة المجرّدة تماما عن الحس، فهي إذن أرقى منه وأدنى من العقل، كونها أدنى من العقل يأتي انحصار عملها في ما هو حسّي على الرّغم من سمتها الإبتكاريّة والإبداعيّة »**[5]، إذ أنّ الشّعراء عادة ما يخفقون في هذا المجال

[1] أبو نوّاس: ديوانه، ص9.

[2] أشرف فوزي جلال: بديع التّراكيب في شعر أبونواس، ص175.

[3] إحسان عبّاس: ملامح يونانيّة في الأدب العربي، ص167.

[4] جورج عبدو معتوق: أبونوّاس في شعره الخمري، ص34.

[5] ينظر: ألفت كمال الرّوبي: نظريّة الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ص50.

بالأخصّ حين يباشرون في الكشف عن معاناتهم الذّاتية اتجاه الحبّ والوطن، والمجتمع والدّين والسيّاسة والثّقافة، وغيرها ممّا يمكن تصويره عن طريق الكلمات الرّاقيّة المغيّرة من حال إلى حال، إلا أنّ الأمر يختلف تماما حينما يتعلّق الأمر بشاعرنا الّذي كان الأقدرعلى التّوفيق بين قلبه وعقله حسب ما اقتضته الضّرورة الشّعرية، والمقام الذي يعظم فيه؛ فهو يرى أنّ اللّغة **«ينبغي أن تكون وسيلة للإعراب عمّا يحسّه الإنسان، ويجول في فكره من أفكار وصور وأخيلة، لا أن تكون غايتها استعمال الحوشيّ الغريب، وزخرفة العبارات»**[1]، فنزع إلى كبت آلامه النّفسيّة والرّوحيّة وانصرف لاستظهار الاهتمات الفكريّة، والدّينية والثّقافيّة والسّياسية، حتّى في الحبّ فإنّنا نجده يميل إلى سنّ قواعد وطرائق شهد لها الأدب العربي، وفيما كونه من لطائف في هذا المقام خير دليل على هذا **«فهذه الإهتمامات تمثّل إحتياجات جوهريّة للقلب الإنساني وضروريّة بذاتها لأهداف الفعل ذاته، إنّها مشروعة ومعقولة في ذاتها، وتبعا لذلك فهي قوى عامة وأزليّة للوجود الرّوحي»**[2] للإنسان عموما وللشّاعر خصوصا الذي تختلف نظرته للأمور وتتعدّد زوايا رؤية الأشياء لديه، وغالبا ما رمى الشّعراء قبله إلى مناجاة الطّلل لاستذكار أثار الحبيبة فإذا كانوا **«يرمون من وراء بكائهم إلى إزالة همومهم»**[3]المتولّدة عن العشق، فإنّ**"أبا نوّاس"** قد عمد إلى تحوير هذه النّقطة وتبديلها بما يتناسب و رؤاه الفنيّةو توجهاته.

إذا صرفنا الحديث عن الغزل في شعره فإنّ أغلب النّقّاد من المتذوّقين للأدب يعتقدون «**أنّ أبا نوّاس قلّما يخفق بحبّ صادق في تغزّله بالنّسوان لأنّه لا محل فيه للكلام على وفاء العشاق بالمعنى الذي عرفه قرّاء الأدب العربي»**[4] من قصص العشق الصّادقة في الإخلاص للمعشوق، ليس هذا فحسب بل إنّ الشاعر وجّه هذا اللّون إلى اهتمامات أخرى كما ذكرنا سابقا.

قد جاء التحام ذروة العمل الفنيّ البالغ في الدّقة والمقدرة اللّغوية وانصهارها في غمار اللّذة والحكم اليونانيّة المخالطة للمزيج الرّوحي الذي طبع التّجربة الإبداعيّة الصّوفيّة، مثيرا الإهتمام وحليّ

[1] عبد الفتاح نافع، الشّعر العبّاسي، ص67.

[2] هيثم قاسم جديتاوي: االبناء الدّرامي في القصيدة العبّاسيّة، ص80.،

[3] عبد الفتاح نافع، الشّعرالعبّاسي، ص68.

[4] عروة عمر: الشعر العبّاسي وأبرز أعلامه واتّجاهاته، ص97.

بأن يعالج ويُتطرّق إليه إذا تعلّق الأمر "**بأبي نوّاس**" حقّ لنا لفت عين النّظر لمدى قدرته على صيّاغة أسلوب شعري متميّز طبعه في النّظم، وميّزه هيمنة الخمرة ذلك الشّراب العجيب الذي«**يلمع في الكأس كالذّهب القادح بالشّرر(...) والضوء الخافت للأبصار الذي تحوّل إلى شمس النّهار ولكنها هذه المرّة قد طلعت بالليل**»[1] لتصدح طربا بأصوات تدور رحاها في داخل الشّاعر، فهي النّاقلة الوحيدة لتطلّعاته، والقادرة على فضح نقمه على النُّظم الدّينيّة وجعلته يلتمّس الغفران لنفسه الغفران حينما أراد ذلك، إذ أنّنا نجد في القصيد الواحد مجموعة أفكار روحيّة ودينيّة وفلسفيّة، ونادرًا ما تستقلّ بذاتها إلاّ فيما نذر من القصائد الممازجة للخمرة، ومثل ذلك قصيدة "**مدّعي الفلسفة**" و"**ومدرجة العشّاق**" و"**قنديل في محراب**"و"**لوعة الحبّ**"و"**ديني لنفسي**"**ووصال**"و"**الخمر والطبيعة**"و "**ذخر حواء**" و"**قنديل في محراب**" حتّى حار النقّاد «**كيف استطاع أن يصبغها بالذّاتيّة من قدرة إبداعيّة وخياليّة وخبرة شخصيّة، ورغبة صادقة في تحقيق التّميز حتى جاءت طيّعه تشهد لها بالشّاعرية**»[2] المغدقة بالبراعة وحسن المخرج والتّأتي للمعاني السّلسة البسيطة، مستثمرا قدرته الفائقة وعنصر الخيال والصّنعة البهيّة.

أسهم عنصر الخيال في جعل الخمرة عنصر حيوي له مقومات الحركة واللّيونة «**فالخيال مع أبو نوّاس جناح سحري إستطاع من خياله أن يخلق في سماء المتعة، ويكوّن الإستحسان، فمن خلال خياله الرّحب إستطاع أن يشخّص لنا الخمر في صورة كائن حيّ، يشعر ويتألم يعطي وينتظر الحماية**»[3] منه، وبالفعل فقد جعل محبوبته التي يصونها من كلّ المكاره حتّى أنّ هناك ممن لاموه في عشقها وهواها، واللّوم لا يقع عليه من هذه النّاحيّة مادام أنّ « **الشّعر العربي لا يخل من ذكر الخمر والتّغنّي والتغزل (...) وشعر العرب فيه يعادل شعرهم في المرأة**»[4] فدعنا نلتمس له العذر ولو بالجزء اليسير من الإنصاف ،وما يؤكد درايته وفطنته بعلوم اللّغة؛ انتباهه إلى بديع اللّفظ في القرآن الكريم. هذه الفطنة النّابعة من اعترافه بحسن صنيع الخالق في محكم تنزيله، ونستطيع أن نعدّ هذا الأمر

[1] ينظر: أشرف فوزي جلال: بديع التّراكيب في شعر أبو نوّاس، ص183.

[2] المرجع نفسه، ص327.

[3] المرجع نفسه، ص327.

[4] عروة عمر: الشّعب العبّاسي وأبرز اتّجاهاته وأعلامه، ص118.

«**نمط آخر من أنماط الصّنعةاللّفظيّة المتمثّلة في تأثره بألفاظ القرآن الكريم والحديث الشريف، واقتباسه لبعض الكلمات الإسلاميّة**»[1] هذه الصّنعة التي أضفت على قصائده جمالا في الأسلوب ورونقا في العبارات وأبرزت ذلك الإنغماس في الصّراع بين العقل والقلب، هذا الصّراع الذي انتهى بفوز مقدرته الشّعرية المجبولة على البهاء الفنّي، والمطوّعة لطاقات الخيال والعقل معا لصالح الشّاعر، مسائلا الكأس الصّبوح، بربّك ما هذا الجمال؟ قد سطى على العقول فاذهب رزانتها فــ:

«**هَلْ لَكَ أَنْ تغْدُو عَلَى قَهْوَةٍ تسْرَعُ فِي المَرْءِ إِذَا أَسْرَعَ**

مآ وَجَدَ النّاسُ، ولا جرّبوا للهمّ سيئا مِثْلها مدْفَعًا»[2]

ولا ريب إذا قلنا بأنّ الشّاعر استطاع أن يجمع بين النقيضين في هيأة وحلّة جديدة اكتسحت المنظومات الشّعريّة خاصّته، مارّا بمحراب عيسى، ومزوّدا قريحته من دخيرة حوّاء، عاري النّفس من زلل العيوب وثقل الكاهل من كثرة الذّنوب، وأنيس لجمال الربّاني والرّوحاني وجليس اللّيالي الظّلماء الصّادحة بأصوات القنى والعابقة في دجى اللّيالي الحالكة، هذا هو "**أبو نوّاس**" رفيق العشّاق وخليل العذاب على إثر الغلاميّات ممشوقات القدّ المهيّجات والمنفّرات له في آن واحد وهو القائل:

« **لَمْ يَعْرِفُوا الهَـوَى فَلَحُا لَوْ حَرَبُّوهُ تَبَيَّنُوا عُذْرِي**

إِنّي لأبْغُضُ كُلَّ مُصْطَبِر عَنْ إِلْفِهِ فِي الوَصْلِ وَالهَجْرِ

الصَّبْرُ يَحْسُنُ فِي مَوَاضِعِه مَا للفتى المُشْتَاقِ وَالصَّبْرُ»[3]

وما للمشتاق سوى المصابرة والمكابدة أفضل الحلول.

يرى النّاقد "**عزّ الدين إسماعيل**" أن "**الحسن بن هاني**"على إثر ملازمته للمعتزلة في ريعان شبابه اكتسب قوّة المنطق والمجادلة والحوار من "**النّظام**" على وجه التّحديد «**فقد صاحبه في صباه**

[1] أشرف فوزي جلال: بديع التّراكيب في شعر أبو نوّاس، ص330.

[2] أبو نوّاس: ديوانه، ص9.

[3] المصدر نفسه، ص262.

ثم افترقا»[1] وعزف الشّاعر عن مجالسهم فترة من الزّمن، ثم لما قرّر العودة بعد استفحاله في تمجيد الخمرة، لاقي الإنكار والجحود من **"النّظام"** ودعاه إلى تقوى الله، لكنّ هذا الأمر لا يهمّنا في شيء سوى أن المبدع فهم كيف يوظف مسائل هذا النقاش والجدل في شعره رادّا على عدّة قضايا منها: قضيّة تكفير المذنب في المنزلة بين المنزلتين، وقضيّة الأسماء والصّفات، ووالوعد والوعيد، بحيث أنّه أنكر ما يدعون إليه في هذه العقائد، فالعفو عنده ليس ضمن مسؤوليّة الإنسان، بل إنّ المولى هو من تقع عليه مهمّة محاسبة النّاس إذ يعلن الشّاعر عن هذه الحقيقة في قوله:

«يَا ربَّ إن عَظُمَتْ ذنوبي كَثْرَةً فَلَقَدْ عَلِمْتَ بأنّ عَفْوَكَ أَعَظَمُ»[2]

قاصدا بذلك التّساؤل عن مدى إمكانيّة غفران ذنوبه التي تهدّ جبالا إذا ألقيّت عليها.**«فهذه النغمة تختلف تماما عن نغمة دع عنك لومي السابقة، إنه هنا قد أفاء إلى حديث العقل، وأصاغ لنواهيه، فرأى الصّواب في أن يشمله الله بعفوه»**[3] لعلّ وعسى أنّ عفو الله ويغمره.

إنّ ما أتيح **"لأبي نواس"** من ظروف ومعطيات ومقوّمات فضلا عن عمق نظرته للحياة، جعل منه خلاصة إبداعيّة نادرا ما يكررها الدّهر مرّتين، لا لشيء فقط لأنّه قرين الشعراء الحكماء الجالبين لمحاسن الحكم والقيّم في الدّين والصداقة والهوى والمذمّة والكره ،والبغض وعتاب الصديق في قطعه لِـ: **"حبل الصّفاء":** آمرا مستمعه بفكّ الرّجاء عن الخلّ الوامق والخائن:

« عَلَيْكَ باليَأْسِ مِنَ النّاسِ إنّ العَنَى وَيْحَكَ مِنَ اليَأْسِ
كَمْ صَاحِبٍ قَدْ كَانَ لِي وَامقًا إِذْ كَانَ فِي حَالاَتِ إفْلاَسِ
أَقُولُ لَوْ قَدْ نَالَ هَذَا العَنى أَقْعَدَنِي حُيًا عَلى الرّاسِ
حَتَّى إِذَا صَارَ إِلَى مَا اشتَهَى وَعَدّهُ النّاسُ مِنَ النّاسُ
فَطِعْ بالقَنْطَيرِ حَبْلَ الصّفَا مِنّي، وَلَمّا يَرضَى بِالفَاسِ »[4]

[1] عزالدّين إسماعيل: في الأدب العبّاسي، ص219.

[2] أبو نوّاس: ديوانه، ص618.

[3] عزالدّين إسماعيل: في الأدب العبّاسي، ص220.

[4] أبو نوّاس: ديوانه، ص601.

إضافة إلى تضمية جملة من الحكم على سالكة حكمة العرب المعروفة **"آخر الدواء الكيّ"** ويستمر في تبجّحه بذاته رادا على الخائضين في أمور الدّين ناعتًا إياهم بالمفلسين عن كل علم ومعرفة دون عمل بها: كالقرطاس بغير فائدة ، يقول:

«أُرِيدُ قِطعة قرطاس فَتُعْجِزُنِي وَجُلَّ أَصْحَابِي أَصْحَابَ القَرَاطِيسِ
لَحاهُمُ الله من وُدٍ ومَعْـرِفَةٍ إنّ المُيَـاسِرَ مِنْهُمْ كَالمَفَالِيسِ»[1]

فهو بذلك صومة المحبّين وأنس الجلساء في هذا مع لوعاتوروعات الحبّ وعذاباته، وما له من هذه العذابات نصيب يُذكر فهو الذي يقرّ قائلا:

«مَالِي عَلَى الحُبِّ مَنْ ثَبَاتِ إنْ كَانَ مَوْلاَتِي لاَيُوَاتِي»[2]

إذن هذه أهمّ المظاهر وتجليّات الفلسفة والحكم اليوناني في شعر النّواسي التي أظهرها في شعره وخالطها ليكوّن عصارة الحكم على شكل قوالب شعريّة مصيرها الخلود والبقاء ضمن قائمة الشّعر المحكم والمقنّن بصور شعريّة تميل إلى استجلاء الظّواهر الإنسانيّة، والتّطرق لها أمر لا بدّ منه ومنوط بأيّ شاعر يخطّ حروفا في خدمة المجتمع.

المطلب الرابع: القاموس الصّوفي والفلسفي للكتابة الأدبية النوّاسيّة

يتفرّد كلّ شاعر بقاموسه اللّغوي الذي يستقي منه مادّته الإبداعيّة، أيضا لكلّ طريقته الخاصة في اللّعب بألفاظ هذا المعجم، و**"لأبي نوّاس"** ميزانٌ ومعيار ذاتيٌّ ونفسّي بالأساس فرض عليه التّلاعب باللّغة، خاصة وفق منظور علقي وديني وروحي ميّز الحياة الأدبيّة للعصر العبّاسي، الذي استوعب كل المنابع الغزيرة وصاغ منها قصائده وأشعاره، وإنْ تتبّعنا صور وأشكال التّضمين للمعاني الصوفيّة والفلسفيّة فإنّنا نجدها لا تعدّ ولا تحصى، عبّر من خلاله عن روح قلقة ومتوتّرة تناشد كلّ ألوان السعادة، وتحاول نسيان الألم وتبحث عن أسباب الفرح عبر فترات غير متقطّعة

[1] أبو نوّاس:ديوانه، ص604.

[2] المصدر نفسه، ص271.

بأسلوب صادق وعميق عن مشاعره، بحرارة ودقّة وإخلاص في الكتابة خاصّة حين يكابد شوقه وفراقه عن جنان التي صوّر حبّه لها بعاطفة جيّاشة وإخلاص صريح، وخيال بالغ القيمة الأدبيّة نبرات قويّة وبساطة في الأسلوب، وبأسلوب شعريّ انتزعه من مختلف جوانب الحياة، على الرّغم من الإخفاق الفادح في تجارب الحبّ الذي انعكس على شخصيّته وشعره؛ فمال إلى جعل النّديم السّاقي للصّبوح رفيقه في تضميد جروح الهوى والعشق والغرام الذي طاله، وفي ما يلي عرض لأغلب مفردات القاموس الصّوفي والفلسفي البارز في شعر "أبي نوّاس":

أ- القاموس الصّوفي:

جاء القاموس الصّوفي وليد الطّبع جاري على اللّسان فأنتج صوّر شعريّة خلاّبة تكاد تكون أقرب لتعابير الأدب الصّوفي خصوصا منه الشّعر، وممّا ضمّنه الشّاعر نجد: (**شغف، أسرار، الكم، الأرواح، الخمرة، منسكب، الصّبر، الشّوق، الطّرب، السّكرة، هتك الرّوح، الصّفاء، الطيّب، الرّقة، الكرم، السّقي، الشّرب،الرّعشة، القلب، العذول، المدامة، النّور، الهوى، الذّل، الحسن، الحبيب، الحبيبة، شقيقة الرّوح، شراب الصّالحين، الحنين، الصّبابة، الفؤاد**)، وغيرها من الألفاظ العذبة والرّنّانة التي اعتبرت من طرف النقاد مادة خام لكل من استجدى مشاعره ومحبته اتجاه أيّ كان من الموجودات، وإذا تعلق الأمر بمحبة الخالق فإن الأمر يختلف تماما كيف لا ومحبته من أشرف أنواع الحب وأطهرها لاتشوبها شائبة ولاتنغصها منغصات.

ب-القاموس الفلسفي:

ورد في قصائده كالتّالي: (**الفلسفة ، القدر، مراتب، ذنائب، العلم، الجهل، مذاهب، عقل، فكر، إرزاء، فقيه، متعمّق في الدين، رؤية، تبصر، فرض، واجب، الكفر، الذّنب، الجهاد، الغفران،عقبى الدّار، حجّة، دليل، برهان**). كل هذه الألفاظ التي تنمّ عن عمق تفكيره وبعد بصيرته ونظرته للأشياء مدى وعيه بالمنطق الفلسفي وأسسه والحجج التي يقوم عليها من برهان واحتجاج ومقابلة وشك ويقين وتجاوز لظاهر الأشياء إلى ماوراء المعنى الخفي.

وختاما لهذا نقول إنّه من غير المتاح لأيّ شاعر كان امتلاك هذه المقوّمات التي حضي بها "**الحسن بن هاني**" المبدع الذي مثّل صورة حيّة خالدة مكّنت النقّاد من الكشف عن

روح العصر الذي عاصره الشّاعر، حتّى حفظت الأجيال شعره وأعجبت بشاعريّته وحاولت كشف ودراسة مشاعره ونفسيّته، المتميّز في شعره بقاموس لغوي متعدّد المفردات المستوحاة من مختلف الثقافات العربيّة وغير العربيّة واجه بها الشّاعر عُذاله، وبرهن لهم عن براعته اللّغويّة في توظيف جلّ الألفاظ المنمّة عن درايته بتراكيب و أساليب اللّغة وضروبها المعرفية ،ومن هذه المفردات نجد (**الكرخ ، الخندريس ، التّجريد**) وغيرها من الألفاظ الدّخيلة على اللّغة والقوالب الشّعريّة العربيّة.

خاتمة

ختاما وبعد الدّراسة والتّحليل التي قدّمناه لموضوع بحثنا، ومن خلال الوقوف على قضايا التداخل بين الصّوفي والفلسفي في الأدب العربي القديم، كما تعكسها كتابات 'أبو نواس' الشعرية توصّلنا إلى تسطير جملة من النتائج توّجنا بها جهودنا وهي كما يلي:

1. ارتباط كلمة الصّوفية بقبيلة "مُضر" التي كانت تخدم الكعبة وتكفل الحجّاج، وهذا هو المعنى الأرجح الذي يجنح إليه اللّغويين في معاجمهم.
2. الفلسفة علم متشعّب لا يمكن الخوض فيه دون حصانة معرفية معتبرة، تمكّن النّاقد من البحث في علومها.
3. عذول الصّوفيّة عن المنحى الصحيح الذي كانت عليه بعد وفود الرّوافد الفكريّة للمجتمع العربي خلال العصر العبّاسي والعصور التي تليه.
4. الفلسفة علم حرص على التّوفيق بين اللّغة والموجودات عن طريق توظيف لغة الرّمز الإيحائيّة، وعبر استقراء الحقائق وتحليلها والبرهنة عليها قصد الوصول إلى نتائج علميّة بعيدا عن عالم الغيبيّات الذي كان سائدا في العصور القديمة.
5. سيطرة المظهر الدّيني والرّوحي على الشّعر العربي منذ تشكّله كتعبير عن حالة وجوديّة، وفراغ خيّم على العربي قديما وجعله يعتقد بأنّ هناك شيطان شعري يوحي له بتمتمات تختلف عن كلام البشر.
6. وجود علاقة وطيدة لا يمكن إنكارها بين المعاني الصّوفية والقصيدة الغزليّة من جهة، وبين منطلقات الفلسفة مع الشّعر من جهة أخرى، خلقت نوعا من الجماليّة والبهاء، خصوصا مع حسن توظيف الأبعاد الصّوفيّة والفلسفيّة من طرف شعراء العصر العبّاسي الذّين طوّعوها لصالحهم وفي صدارتهم 'أبو نواس'.
7. تميّز الفلاسفة العرب والمسلمين بالدّراية والفطنة، إذ أنّهم فهموا ووعوا جيّدا حقيقة الفلسفة اليونانيّة آخذين منها ما يخدمهم، مستقصين كلّ عوامل السّعادة الفرديّة والجماعيّة.
8. اكتناف الأدب الصّوفي طابع الغموض والرّمزية الذي طاله حين تمّ توظيف لغة الغزليّين، ونمطهم في الكتابة من طرف الشّعراء الصّوفيين الضّالعين في هذا المجال.

9. تميّز العربي بسجيّة الطّبع والحفاظ على الأصالة العربيّة رغم ما استورد من ثقافات الشّعوب الأخرى، والبيئة العربيّة هيّ بيئة خالصة وعريقة من حيث حفاظها على مقوّماتها وأسسها المبنيّة على التّطلّع لما هوّ أفضل دون المساس بقدسيّتها.

10. يعدّ "**الحسن ابن هاني**" الملقّب "**بأبي نوّاس**" من أبرز الشّعراء في العصر العبّاسي الذين خلعوا ثوب القداسة على الخمرة بطابع مميّز، فكان ملهم الشّعراء المتصوّفة فيما بعد بمعانيه وصوّره البليغة.

11. تفرّد "**أبو نوّاس**" بملكة شعريّة صاغتها عدّة تجاربّ وساهمت في تشكيلها عدّة روافد فكريّة وثقافيّة عصيّة على العربيّ في زمانه.

12. انصهار الجدل والحجاج الفلسفي مع منظومات النّواسي، واظهاره لمدى براعته في تضمينها أشعاره.

13. تحقّق عنصر الجماليّة الأدبية الذي فرضه ذلك التّقارب الواضح بين معاني الغزل لدى "**أبو نوّاس**"، وشعر الأدب الصّوفي في الحب الإلهي الخالد.

14. بروز البعدين الصّوفي والفلسفي خاصّة في قصيدتي "**مدّعي الفلسفة**" و "**ديني لنفسي**" المعبّرتين بوضوح عن صوّر ومعالم الفلسفة والصّوفية في شعره.

15. ثراء المعجم اللّغوي النّواسي بالمصطلحات الصّوفية والفلسفيّة على شاكلة (حبّ، شغف الدّامي، جدال، جهل، علم ...الخ)، وهي بصمة لغوية تحسب "**لأبي نوّاس**" في شعره، وفي الشعر العربي عموما واللّغة العربية أيضا.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش

أوّلا: المعاجم والدّواوين

1. أحمد بن فارس بن زكريّا الرّازي: مقاييس اللّغة، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدّين، ج 2، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط2، 2008م.

2. بطرس البستاني: محيط المحيط، إضافة وزيادة: محمّد عثمان، ج 7، باب الكاف والفاء، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 2009م.

3. الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحق: عبد الحميد هنداوي، ج 2، المجلّد الثّاني، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).

4. عبد الرّحمان البرقوقي: شرح ديوان المتنبّي، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان ط1، 1986م.

5. أبوالعتاهيّة: ديوانه، دار بيروت-لبنان، (د.ط)، 1986م.

6. ابن عربي: ديوانه، شرحه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1992م.

7. عفيف الدّين التّلمساني: ديوانه، دراسة وتحق: يوسف زيدان، ج1، دار الشّروق، القاهرة– مصر، (د.ط)، (د.ت).

8. ابن الفارض: ديوانه، دار صادر، بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).

9. أبو الفضل ابن منظور: لسان العرب، تحق: عامرأحمد حيدر، مراجعة: عبد المنعم جليل إبراهيم، ج 1، المجلّد الخامس، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 2005 م.

10. كعب بن زهير: ديوانه، تحق: درويش الجويدي، شركاء ابن شريف الأنصاري، صيدا- بيروت -لبنان، ط1، 2008م.

11. محمّد بن يعقوب الفيروزابادي: القاموس المحيط، تنقيح وتعليق: أبو الوفا نصر الهويني المصري الشّافعي، مراجعة: أنس محمّد الشّامي وزكريّا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة - مصر، (د.ط)، 2008م.

12. أبونوّاس: ديوانه، تحق وشرح: أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).

ثانيّا: الكتب المترجمة

1. آنّا ماري شيمل: الأبعاد الصّوفيّة في الإسلام وتاريخ التصّوف، تر: محمّد إسماعيل السّيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا– ألمانيا، بغداد– العراق، ط1، 2006م.

2. ديفيد صمويل مرجليوث: أصول الشّعر العربي، ترجمة وتعليق: إبراهيم عوض، دار الفردوس، عمّان– الأردن، (د.ط)، 2006م.

3. كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم النّجار، ج2، دار المعارف، القاهرة– مصر، ط4، (د.ت).

4. كيس فريسيغ: عناصر يونانيّة في الفكر اللّغوي العربي، تر: محمود علي الكناكري، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، ط2، 2006م

5. هيرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيّوشي، منشورات وزارة الثّقافة، دمشق– سوريا، (د.ط)، 1995م

ثالثا: الكتب العربيّة

1. ابن الأبّار: إعتاب الكتاب، تحق: صالح الأشتر، مجمّع اللّغة العربيّة، دمشق– سوريا، ط1، 1961م.

2. أحمد حسين الزّيات: تاريخ الأدب العربي، دار النّهضة مصر، القاهرة– مصر، (د.ط)،(د.ت).

3. أماني سليمان داود: الأسلوبيّة والصّوفيّة «دراسة في شعر الحلّاج»، دار مجدلاوي، عمّان– الأردن، ط1، 2002م.

4. أمين أبواللّيل ومحمّد الرّبيع: العصر العبّاسي الأوّل، دار الورّاق، عمّان– الأردن، ط1، 2008م.

5. أمين يوسف عودة: تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفيّة، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، ط1، 2008م.

6. أنيس المقدسي: أمراء الشّعر العربي في العصر العبّاسي: دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، ط17، 1989م.

7. أشرف فوزي جلال: بديع التّراكيب في شعر أبي نوّاس، مؤسّسة حورس، الإسكندريّة– مصر، ط2، 2011م.

8. أُلفت كمال الرّوبي: نظريّة الشّعر عند الفلاسفة المسلمين من الكنديحتى ابن رشد، دار التّنوير، بيروت– لبنان، ط1، 1983م.

9. إبراهيم إبراهيم محمّد ياسين: دلالات المصطلح في التّصوّف الفلسفي، دار المعارف، القاهرة– مصر، (د.ط)، (د.ت).

10. إبراهيم محمّد منصور: الشّعر والتّصوف «الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر»، دار الأمين، الإسكندريّة– مصر، (د.ط)، (د.ت).

11. إحسان سركيس: مدخل إلى الأدب الجاهلي، دار الطّليعة، بيروت– لبنان، ط1، 1979م.

12. إحسان عبّاس: ملامح يونانيّة في الأدب العربي، مؤسّسة العربيّة للدّراسات، بيروت– لبنان، ط2، 1993م.

13. إسحاق إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمرة الألباب، شرح وضبط: زكي مبارك، تحق: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ج1، دار الجيل، بيروت– لبنان، ط1999،5م.

14. إمام عبد الفتّاح إمام: أفلاطون والمرأة، مؤسّسة الأهرام، القاهرة– مصر، ط1، 1996م.

15. بهجت عبد الغفور الحديثي: دراسات نقديّة في الشّعر العربي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية– مصر، (د.ط)، 2004م.

16. ثريّا عبد الفتّاح ملحس: القيّم الرّوحيّة في الشّعر العربي، دار الكتاب اللّبناني، بيروت– لبنان، (د.ط)، (د.ت).

17. جلال العشري: حقيقة الفلسفة الإسلاميّة، الدّار المصريّة اللّبنانيّة، القاهرة- مصر، ط1991،1م.

18. جورج عبدو معتوق: أبو نوّاس في شعره الخمري، دار الكتاب اللّبناني، بيروت– لبنان، ط2، 1981م.

19. الحسن بن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشّعراء وآدابه ونقده، جمع وشرح: محمّد محي الدّين عبد الحميد، ج1، دار الجيل، بيروت– لبنان، ط5، 1981م.

20. حمدان عبد الرّحمان أحمد حمدان: مظاهر الصّراع بين الأدب الأموي والعبّاسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، مطبعة الأمانة، شبرا– مصر، ط1، 1984م.

21. حنّا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجيل، بيروت– لبنان، ط1، 1986م.

22. ديزيره سقّال: العرب في العصر الجاهلي، دار الصّداقة العربيّة، بيروت– لبنان، ط1، 1995م.

23. رائد جميل عكّاشة ومحمّد علي الجندي ومروة محمود خرمة: الفلسفة في الفكر الإسلامي، «قراءة منهجيّة معرفيّة»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن– فرجينيا– الولايات المتّحدة الامريكيّة، ط1، 2012م.

24. سامي سويدان: في النّص الشّعري العربي «مقاربات منهجيّة»، دار الآداب، بيروت– لبنان، ط1، 1989م.

25. سامي مكّي العاني: الإسلام والشّعر، عالم المعرفة، الكويت، (د.ط)، 1978م.

26. سّعيد بوسقطة: الرّمز الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، مؤسّسة بونة للبحوث والدّراسات، عنّابة– الجزائر، ط2، 2009م.

27. سعيد حسن منصور: حركة الحياة الأدبيّة بين الجاهليّة والإسلام، دار القلم، الكويت، ط1، 1981م.

28. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي « العصر العبّاسي الأول»، ج3، دار المعارف، القاهرة– مصر، ط8، (د.ت).

29. صهيب سعران: مقدّمة في التّصوّف، دار المعرفة، دمشق– سوريا، ط1، 1989م.

30. عاطف جودت نصر: الرّمز الشّعري عند الصّوفية، دار الأندلس، بيروت– لبنان، ط1، 1978م.

31. عبّاس سليمان: تطوّر علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها، دار المعرفة الجامعيّة، القاهرة– مصر، (د.ط)، 1994م.

32. عبّاس محمود العقّاد: أبو نوّاس الحسن بن هاني، المكتبة العصريّة، بيروت– لبنان، (د.ط)، (د.ت).

33. عبد الرّحمان بدوي: شطحات صوفيّة «أبو يزيد البسطامي»، ج1، وكالة المطبوعات، الكويت، (د.ط)، (د.ت).

34. عبد الرّحمان بدوي: شهيدة العشق الإلهي «رابعة العدوّية»، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة – مصر، ط2، (د.ت).

35. عبد الفتّاح نافع: الشّعر العبّاسي «قضايا وظواهر»، دار جرير، عمّان– الأردن، ط1، 2011م.

36. عبد القادر قط: في الشّعر الإسلامي والأموي، دار النّهضة العربيّة، بيروت– لبنان، (د.ط)، 1987م.

37. عبد الكريم حسّان: التّصوف في الشّعر العربي الإسلامي «نشأته وتطوّره»، تعليق وتقديم: عقبة زيدان، دار العرب، دمشق– سوريا، (د.ط)، 2010م.

38. عبد الله أحمد بن عجيبة: معراج التّشوّف إلى حقائق التّصوّف، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيّالي، مركز الثّرات الثّقافي المغربي، الدّار البيضاء- المغرب ، (د.ط)، (د.ت).

39. عبد الله سليم الرّشيد: شعر الجنّ في الثرات العربي «مظاهر وقضايا ودلالات»، سلسلة كتاب المجلّة العربيّة، الرياض– السّعوديّة، (د.ط)، 2012م.

40. عبد المنعم الحنفي: عمر الخيّام والرّباعيّات، دار الرّشاد، القاهرة– مصر، ط1، 1992م.

41. عبد الوهّاب جعفر: الفلسفة واللّغة، دار الوفاء، الإسكندريّة– مصر، ط2، 2004م.

42. عرفان عبد الحميد فاتح: نشأة الفلسفة الصّوفيّة وتطوّرها، دار الجيل، بيروت– لبنان، ط1، 1993م.

43. عزّ الدّين إسماعيل: في الأدب العبّاسي (الرّؤية والفن)، دار النّهضة العربيّة، بيروت– لبنان، (د.ط)، 1975م.

44. علي إسماعيل القاسم القالي البغدادي: ذيل الأمالي والنّوادر، دار الكتب العلميّة، بيروت– لبنان، (د.ط)، (د.ت).

45. علي الخطيب: في رياض الأدب الصّوفي، دار نهضة الشّرق، الإسكندريّة– مصر،ط1، 2001م.

46. علي شلق: أبو نوّاس بين التّخطي والإلتزام، المؤسّسسة الجامعيّة، بيروت– لبنان، ط1، 1982م.

47. علي شلق: غزل أبي نوّاس، دار بيروت، لبنان،(د.ط)، 1954م.

48. عمر عروة: الشّعر العبّاسي وأبرز اتّجاهاته وأعلامه، ديوان المطبوعات الجامعيّة، (د.ط)، (د.ت).

49. عمر فرّوخ: تاريخ الأدب العربي «الأعصر العبّاسية»، دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، ط1، 1968م.

50. أبوفهم محمود محمّد شاكر: قضيّة الشّعر الجاهلي في كتاب ابن سلّام، دار المدني، جدّة– السّعوديّة، (د.ط)،(د.ت).

51. ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، تحقيق وشرح: أحمد محمّد شاكر، ج2، دار الحديث، القاهرة– مصر، (د.ط)، 2003م.

52. كفاح جرار: نقض الفلسفة «المنهج والبيان وإشكاليّات العقل والدّين»، منشورات الأنيس، العاصمة– الجزائر، ط1، (د.ت).

53. كمال الدّين المصري: الموفّى بمعرفة التّصوّف والصّوفين، تحق: محمّد عيسى صالحيّة، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط1، 1988م.

54. كمال فرحان صالح: الشّعر والدّين «فعّاليّة الرّمز المقدّس في الشّعر العربي»، دار الحداثة، بيروت– لبنان، ط2، 2006م.

55. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة من القرن الثّامن حتّى يومنا هذا، دار المشرق، بيروت– لبنان، ط2، 2000م.

56. مانع بن حمّاد الجهني: الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مجلّد 1، دار النّدوة العالميّة، الرّياض– السّعوديّة، ط3، 1998م.

57. مجدي كامل: أحلى قصائد الصّوفيّة، دار الكتاب العربي، دمشق– سوريا، ط1، 1997م.

58. مجموعة مؤلّفين: بحوث في الفلسفة الإسلاميّة«من العقل إلى الوجود»، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، الرّباط– المغرب، (د.ط)، (د.ت).

59. محمّد العبده وطارق عبد الحليم: الصّوفيّة نشأتها وتطوّرها، مكتبة الكوثر، الرّياض– السّعوديّة، (د.ط)، (د.ت).

60. محمّد بن ساعو: حضور التّصوّف الفلسفي في جزائر العصر الوسيط«الجذوروالاتجاهات»، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث، الرّباط – المغرب، (د.ط)، (د.ت).

61. محمّد جميل غازي، سعيد عبد العظيم: الصّوفيّة «الوجه الآخر، الصّوفيّة طريق الهاويّة»، دار الإيمان، الإسكندريّة– مصر، (د.ط)، (د.ت).

62. محمّد جواد مغنيّة: معالم الفلسفة الإسلاميّة «نظرات في التّصوّف والكرامات»، دار ومكتبة الهلال، بيروت– لبنان، ط3، 1982م.

63. محمّد رجب البيّومي: موقف النّقد الأدبي من الشّعر الجاهلي، مطبوعات جامعة محمّد بن سعود الإسلاميّة،السّعودية، (د.ط)، (د.ت).

64. محمّد زغلول سلّام: دراسات في الأدب العربي، دار المعارف، الإسكندريّة– مصر، (د.ط)، (د.ت).

65. محمّد شفيق شيا: في الأدب الفلسفي، مجد المؤسّسة الجامعيّة، بيروت– لبنان، ط1، 2009م.

66. محمّد صالح محمّد السيّد: أصالة علم الكلام، دار الثّقافة، القاهرة– مصر، (د.ط)، 1987م.

67. محمّد عبد المنعم خفّاجي: الحياة الأدبيّة في العصر العبّاسي، دار الوفاء، الإسكندريّة– مصر، ط1، 2004م.

68. محمّد علي أبو ريان:تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة– مصر، ط2، 1990م.

69. محمّد كعوان: التّأويل وخطاب الرّمز «قراءة في الخطاب الشّعري الصّوفي المعاصر»، دار بهاء الدّين، العاصمة – الجزائر، ط1، 2009م.

70. محمّد محمّد أبو موسى: الشّعر الجاهلي «دراسة في منازع الشّعراء»، مكتبة وهبة، القاهرة– مصر، ط2012،2م.

71. محمّد مصطفى حلمي: الحبّ الإلهي في التّصوّف الإسلامي، دار القلم، القاهرة– مصر، (د.ط)، 1970م.

72. محمّد وقيدي: جراة الموقف الفلسفي، دار إفريقيا الشّرق، بيروت– لبنان، (د.ط)، (د.ت).

73. مصطفى الشّكعة: الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي، دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، ط1، 1997م.

74. مصطفى عبد الرّزّاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، تقديم: حلمي عبد الوّهاب، دار الكتاب اللّبناني، بيروت– لبنان، (د.ط)، 2010م.

75. ابن المعتز: طبقات الشّعراء، تحق: عبد السّتّار أحمد فرّاج، دار المعارف، القاهرة– مصر ط3، (د.ت).

76. مقداد عرفة منسيّة: مفاتيح علم الكلام والفلسفة، دار الجنوب، تونس، (د.ط)، (د.ت).

77. ميثم الجنابي: حكمة الرّوح الصّوفي، دار المدى للثقافة، دمشق– سوريا، ط1، 2001م.

78. ناظم رشيد: الشّعر والشّعراء في العصر العبّاسي، دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، ط8، 1986م.

79. نذير العظمة: المعراج والرّمز الصّوفي « قراءة ثانيّة للتراث العربي»، دار الباحث العربي، فاس– المغرب، (د.ط)، (د.ت).

80. نزار عبد الله الضمّور، الزّهد في الشّعر العبّاسي، دار الحامد، عمّان– الأردن، (د.ط)، (د.ت).

81. أبو نصر سراج الدّين الطّوسي: اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلامي، تحق: عماد زكي البارودي، إشراف: توفيق شعلان، الدّار التوفيقيّة، القاهرة– مصر، (د.ط)، (د.ت).

82. نوّاف ناصر: معجم المصطلحات الأدبيّة، دار المعتز، عمّان– الأردن، ط1، 2010م.

83. نوري الحمودي القيسي: دراسات في الشّعر الجاهلي، جامعة بغداد ، (د.ط)، (د.ت).

84. هارون بن بشير أحمد صديقي: الصّوفيّة، إشراف: ناصر عبد الكريم العقل، دار الرّاية، الرّياض– السّعوديّة، ط1، 1995م.

85. هلال جهاد: فلسفة الشّعر الجاهلي، دار المدى، دمشق– سوريا، ط1، 2001م.

86. هند شويخ بن صالح: التّجديد في الشّعر العربي «بشّار، أبو نوّاس، أبو العتاهيّة»، دار محمّد علي الحامي، تونس، ط1، 2008م.

87. هيثم قاسم جديتاوي: البناء الدرامي في القصيدة العبّاسية من بشّار بن برد إلى المتنبّي، دار البازوري، عمّان– الأردن، ط1، 2011م.

88. يحي الجبّوري: الشّعر الجاهلي «خصائصه وفنونه»، مؤسّسة الرّسالة، بيروت– لبنان، ط5، 1986م.

89. يمنى طريف الخولي: أمين الخولي والأبعاد الفلسفيّة، للتّجديد، مؤسّسة هنداوي، القاهرة– مصر، (د.ط)، 2012م.

90. يوحنّا قمير: أصول الفلسفة العربيّة، دار المشرق، بيروت– لبنان، ط1، 1991م.

رابعا: المذكّرات والمقالات

1. أحمد بوزيان: بلاغة الصّمت في الخطاب الصّوفي «قراءة في مذاق البدايات»، مجلّة الأثر، العدد الثامن عشر، جامعة عبد الرّحمان بن خلدون، تيارت– الجزائر، جوان 2013م.

2. آمنة بلعلي: الحركة التّواصليّة في الخطاب الصّوفي «من القرن الثّالث إبلى السّابع الهجري»، منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق– سوريا، 2011م.

3. خميسي ساعد: مفهوم الكلام عند الفارابي، مجلّة إنسانيّات، العدد الحادي عشر، معسكر– الجزائر، ماي– أوت، 2000م.

4. رضوان محمّد سعيد عجّاج ايزولي: تجلّيات الحب الإلهي وفلسفته في الشّعر الصوفي «أبو مدين التّلمساني أنموذجا»، أكاديميّة الدّراسات الأدبيّة، المجلّد 17، العدد 55، بهار، 2013م.

5. سعيد محمّد الفيّومي: سلطة التّحوّل في القصيدة عند الشّاعر أبي نوّاس، مجلّة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، غزّة– فلسطين، المجلّد العشرون، العدد الثاني، 2012م.

6.صالح شقير: الحضور الفلسفي في الفكر العربيّ الحديث، مجلّة جامعة دمشق– سوريا، العدد الأوّل والثّاني، المجلّد السّادس والعشرون، 2010م.

7. عوضة حمدان الزّهراني: ثقافة الصّورة التّشكيليّة المعاصرة «أبعاد فلسفيّة ام قيّم مدركة»، بحث مقدّم لنيل شهادة الماجستير في التّربية الفنّية، إشراف: حمزة عبد الرّحمان باجورة، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السّعوديّة، كليّة التّربيّة، قسم التّربية الفنيّة، 2007م – 2008م.

8. عيسى عبد الشّافعي إبراهيم المصري: أبو نوّاس في أنظار الدّارسين العرب المحدثين، رسالة مكمّلة لنيل درجة الماجيستير في اللّغة العربية وآدابها، إشراف: عبد الجليل عبد المهدي، كليّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، الأردن، 2003م.

9. كرد محمّد: الشّعر والوجودعند هيدغر، رسالة مكمّلة لنيل شهادة الدّكتوراه في علوم الفلسفة، إشراف: البخاري حمّانة، جامعة وهران، الجزائر، قسم الفلسفة، 2011م– 2012م.

10.كوثر الرّماد: قراءة نفسيّة لشعر أبي نوّاس «قصيدة إنّ اللّوم إغراء أُ نموذجا»، بحث مقدّم لنيل الإجازة في الآداب، إشراف: خالد سقّاط، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله، فاس– المغرب، شعبة اللّغة العربيّة وآدابها، كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، 2015م– 2016م.

11.موسى بن موسى: ظاهرة التّصوّف ودورها في صقل العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة، مجلّة الدّراسات والبحوث الجامعيّة، العدد الثّامن، جامعة الوادي، الجزائر، سبتمبر 2014م.

12.ندوة دوّلية في موضوع الأدب والفلسفة «مراصد نقديّة»، جامعة الكليّة المتعدّدة التخصّصات، المملكة المغربيّة، يومي الأربعاء والخميس: 3 و4 ماي2017م

13. هبة رشاد الدّسوقي: مظاهر التّجديد في العصر العبّاسي، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير، إشراف: عبد الله محمّد أحمد، جامعة الخرطوم، السّودان، كليّة الآداب، قسم اللّغة العربيّة، 2008م.

14. وفيق سليطين وصالح نجم: إزدواجيّة الأنا والآخر في التّكوينات الرّمزيّة لشعر الخمرة الصّوفيّة، مجلّة دراسات في اللّغة العربيّةوآدابها، الجزائر، العدد الثاني عشر، السّنة الثالثة، 2013م.

15. ياسر أحمد عبد الله وصفوان تاج الدّين علي: العقول عند المتكلّمين، مجلّة كليّة العلوم الإسلامية، العدد الثّاني من أصل أربعة عشر، المجلّد السّابع، الجامعة العراقيّة، بغداد– العراق، 2013م.

16. يوسف هادي بورنهزمي: المرأة والخمرة رمزان في الشّعر الصّوفي، مجلّة التّراث الأدبي، العدد السّادس، السّنة الثّانية، جامعة أزاد الإسلاميّة،جيرفيت– إيران، 2009م، تاريخ الوصول: 10– 01– 1389هـ.ش، تاريخ القبول: 10– 07– 1389هـ.ش.

قائمة المحتويات

قائمة المحتويات

مقدمة

.....أ

الفصل الأول: تجليات الصّوفية والفلسفة في الكتابة الشعريّة العربيّة

المبحث الأول: الأبعاد الصّوفية والفلسفيّة في الشّعر العربي 06

المطلب الأول: مفهوم التّصوف والفلسفة.....06

أ- تعريف التصوف.....06

ب- ماهية الفلسفة. 10

المطلب الثاني: معنى البعد الصوفي والفلسفي وعلاقتهما بالأدب.....12

أ- البعد الصوفي.....12

ب- البعد الفلسفي.....13

ج- العلاقة بين التصوف والفلسفة والأدب.....14

المطلب الثالث: نقاط التداخل بين الخطاب الصوفي والفلسفي.....17

المطلب الرابع: مظاهر النزعة الدينية في القصيدة العربية القديمة. 22

المطلب الخامس: جدلية العلاقة بين القصيدة الغزلية والمعاني الصوفية.....27

المبحث الثاني: الروافد الفكرية والدينية للعرب في العصر العباسي الأول.....35

المطلب الأول: الصراع المذهبي والعقائدي وأثره على الشعر العربي.....35

المطلب الثاني: امتداد الفلسفة اليونانية في الفكر العربي.....40

المطلب الثالث: تأثير النزعة الفلسفية على علماء الكلام.....44

المطلب الرابع: جماليات التصوير الصوفي في شعر الخمرة.....48

الفصل الثاني: جماليات التقاطع الصوفي والفلسفي في الشعر الغزلي النواسي

المبحث الأول: خصائص أبو نواس الشعرية والطابع الأدبي لعصره.....53

المطلب الأول: نشأة أبو نواس وخصوصيات عصره.....53
المطلب الثاني: أغراض ومجالات الكتابة الشعرية عند أبو نواس.....59
المطلب الثالث: مكانة أبو نواس الأدبية.....66
المطلب الرابع: خصائص الأسلوب الأدبي النواسي.....69
المبحث الثاني: رونق التقاطع بين الصوفي والفلسفي في الغزل النواسي.....72
المطلب الأول: قراءة للتعالق الصوفي والفلسفي في شعر أبي نواس «قصيدة ديني لنفسي نموذجا».....72
المطلب الثاني: قراءة للتعالق الفلسفي والغزلي في شعر أبو نواس «قصيدة مدعي الفلسفة نموذجا » 79
المطلب الثالث : مفارقة الجمع بين النقيضين وجمالية الأسلوب الشعري النواسي.....83
المطلب الرابع : القاموس الصوفي الفلسفي للكتابة الأدبية النواسية.....88
خاتمة.....91
قائمة المصادر والمراجع.....94
فهرس الموضوعات.....105

ملخص الدراسة:

تتمحور هذه الدّراسة حول ظاهرة أدبيّة تميّزت بحضورها ووجودها في الأدب العربي في العصر العباسي، الشّاعر أبو نوّاس المعروف ب"الحسن بن هاني"رفيق الخمرة الصّوفيّة والمنطق الفلسفي في بعض تجلّياته، وبالرّغم من خروجه عن نطاق المعهود إلاّ أنّه تمكّن من تطويع المعاني الصّوفيّة والأسس الفلسفيّة لصالح قريحته الشّعريّة، هذه القريحة التي استصاغها النقّاد واستهجنها بعضهم بما يوافق توجّهات كل ناقد على حدة، فجاء الحديث في ثنايا الموضوع حول أهمّ نقاط التّقاطع بين المعاني الصّوفيّة والفلسفيّة والغزليّة في الأدب العربي، مع تطرّقنا لبعض تأثيرات الفلسفة وحديثنا عن الأبعاد الصّوفيّة والفلسفيّة في علاقتها بالأدب مع التطرّق لبعض النّقاط التي خدمت موضوع بحثنا على شاكلة التوجّه إلى تعريف موجز للصّوفيّة والفلسفة. فضلا عن وجود شرح لابأس به لغزليّات أبي نواس المتضمّنة لأبعاد تفكيره الواسعة، وبهذا كان بحثنا هذا فيض من غيض لما تملكه الموضوع من توسّع وتشعّب، وعلى هذا نستخلص مايلي:

- ثراء المعجم اللغوي والصّوفي والفلسفي بمصطلحات غنية عن التّعريف في مجال الحاذقين في الكتابة الإبداعيّة مع أبي نوّاس خصوصا، ومن بينها نذكر: (الشغف- الهوى-المحبة- الجدل- المذاهب- العقل- الفكر...الخ).

الكلمات المفتاحيّة:

قراءة- بعد- تصوف- فلسفة- الغزل- أبو نواس.