سيميائية النص الصوفي

شعراء خريدة القصر وجريدة العصر انموذجا

ا.م.د. اسراء خليل فياض أ.م.د. زينب فاضل احمد

الجامعة المستنصرية/ كلية التربية

مستلخص البحث

في لغة مشتركة تعتمد على التأويل والتشخيص في غمار الرموز والإشارات يتمظهر موضوع التصوف والسيميائية الفنية في البناء وكثافة قراءة النص وتفكيك منظوماته الفكرية، اذ دعت نشأة التصوف في معالمه الدينية والمجاهدات الروحية المتصلة بحب الذات الالهية في حقيقة مطلقة دون حقيقة الدنيا الزائلة, الى تمايز الصوفية بسجايا وصور ولغة في تيار فكري وفني متفرد ومنسجم يتصل بخارجه بموضوعات الأدب العربي ودلالاته الا انه ينفصل بكيان خاص بإشارات ورموز تتصل بمجاهدات التصوف وعباداته,

ان اطلاق العنان للتخييل والتشخيص، والتجسييم كان مستودعا يستمدون منه الصوفية قوى النفس ومادتها الاولية عن طريق تشكل عالم الصور والمراد به الاسماء الالهية والذات الالهية. وهو امر ساعدهم في كلامهم واجتهاداتهم على ايجاد لغة خاصة تعتمد الرمز في التعبير عن افكارهم هو معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به الا اهله وهو بشكله العام يدعو الى الغموض والخفاء. وضمن آليات انتاج نص جديد غير ما ظهر بشكله الخارجي تظهر لنا اواصر لقاء السيميائية مع لغة الصوفية ما بين سعة الفكر وفك طلاسم الرموز، ليظهر لنا النص الصوفي بأشاراته واشكاله ضمن الفضاء التشكيلي للسيمائية الحديثة.

ومن خلال اطلاعنا على النصوص الصوفية في كتاب الخريدة وجدنا ان النص الصوفي اتخذ طابعا متميزا في تشكلاته العلاماتية المتباينة بتباين الشعراء وتجاربهم المختلفة ومن هنا كانت الدراسة ذات طابع تحليلي سيميائي موازن ضمن خلايا الرموز الصوفية من خمرة وطبيعة وجمال و رحلات الى الذات الالهية والعبق الصوفي السامي. وقد جاء هذا البحث في اطارين كان الاول منها الاطار التعريفي الذي جاء ليعرف بالمصطلحات المتعددة كالسيميائية والتصوف فضلا عن كتاب الخريدة .وجاء الثاني ليكون الاطار التطبيقي التحليلي .

Research Summary

In a common language based on interpretation and diagnosis in the symbols and signs, the subject of Sufism and artistic semiotics is manifested in the construction and intensity of the reading of the text and the dismantling of its intellectual systems.

The emergence of Sufism in its religious features and the spiritual revelations related to the divine love of life in absolute reality, And images and language in a stream of intellectual and artistic unique and harmonious communicates with the subject of the themes of the Arab literature and its implications, but it is separated by a special entity signals and symbols related to the mysticism and worship.

The unleashing of the imagination and the diagnosis, and the Tijsim was a repository from which Sufism derives the powers of the soul and its primary material through the formation of the world of images and intended divine names and divine self. Which helped them in their words and their efforts to find a special language depends on the symbol in the expression of their ideas is the meaning of the soles of stock under the words of the apparent can only be achieved by the family in its public form calls for ambiguity and concealment.

And within the mechanisms of producing a new text, but what appeared in the form of external show us continue to meet the semiotics with the language of Sufism between the capacity of thought and deciphering symbols, to show us the mystical text signals and forms within the space of plastic modernism.

The Sufi text has taken on a distinctive character in its different formations of different poets and their different experiences. Hence, the study was of an analytical and semi-descriptive nature within the cells of Sufi symbols of wine, nature, beauty, and journeys to the Divine Self and the Sufi Sufi. This research came in two frameworks, the first of which was the induction framework which came to be known in various terms such as semiotics and mysticism, as well as the book Al-Khuraida. The second is to be the analytical framework.

المقدمة

في لغة مشتركة تعتمد على التأويل والتشخيص في غمار الرموز والاشارات يتمظهر موضوع التصوف والسيميائية الفنية في البناء وكثافة قراءة النص وتفكيك منظوماته الفكرية، اذ دعت نشأة التصوف في معالمه الدينية والمجاهدات الروحية المتصلة بحب الذات الالهية في حقيقة مطلقة دون حقيقة الدنيا الزائلة, الى تمايز الصوفية بسجايا وصور ولغة في تيار فكري وفني متفرد ومنسجم يتصل بخارجه بموضوعات الادب العربي ودلالاته الا انه ينفصل بكيان خاص بإشارات ورموز تتصل بمجاهدات التصوف وعباداته.

ان اطلاق العنان للتخييل والتشخيص، والتجسييم يعد مستودعا يستمدون منه الصوفية قوى النفس ومادتها الاولية عن طريق تشكل عالم الصور والمراد به الاسماء الالهية والذات الالهية. وهو امر ساعدهم في كلامهم واجتهاداتهم على ايجاد لغة خاصة تعتمد الرمز في التعبير عن افكارهم وهو معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به الا اهله وهو بشكله العام يدعو الى الغموض والخفاء. وضمن آليات انتاج نص جديد غير ما ظهر بشكله الخارجي تظهر لنا اواصل لقاء السيميائية مع لغة الصوفية ما بين سعة الفكر وفك طلاسم الرموز، ليظهر لنا النص الصوفي بأشاراته واشكاله ضمن الفضاء التشكيلي للسيمائية الحديثة.

ومن خلال اطلاعنا على النصوص الصوفية في كتاب خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الاصفهاني في اقاليمها المتنوعة ما بين الشام والعراق وبلاد العجم، وجدنا ان النص الصوفي اتخذ طابعا متميزا في تشكلاته العلاماتية المتباينة بتباين الشعراء وتجاربهم المختلفة ومن هنا كانت الدراسة ذات طابع تحليلي سيميائي موازن ضمن خلايا الرموز الصوفية من خمرة ,وطبيعة ,وجمال و رحلات الى الذات الالهية حيث العبق الصوفي السامي.

أولا: الاطار التعريفي

سنقف في هذا الاطار على ثلاثة مفاهيم مهمة في مهاد حديثنا عن سيميائية النص الصوفي وهي:

أ- خريدة القصر وجريدة العصر

يعد كتاب الخريدة القصر وجريدة العصر، من اهم الكتب التي ألفها عماد الدين الاصبهاني وهو كتاب ضخم جدا ملأ فراغ عصر من عصور الآداب العربية، اذ أرخ المؤلف لطائفة من شعراء وادباء القرن الخامس ومعظم شعراء القرن السادس الذين عاشوا في المملكة الاسلامية العظمى من اواسط بلاد الشرق الى اقصى الاندلس، بتراجمها، فالكتاب سعى لاستخراج

المدفون من كنوز العرب من أماكنها، ونشر نتاج سير الادباء مع شعرهم الجميل المفعم قوة وحياةً وجمالاً من دواوين الشعر والادب نشراً علمياً محرر النصوص مجلواً بالشروح االوافية والتحقيقات الدقيقة، وسط فوائد وفرائد تأريخية نفيسة يعز وجودها في غيره من الكتب.

لقد حفل الكتاب بتدوين المأثور من الشعر والنثر، وبروايته واختياره ونقده وبلاغته وفي تأريخه وطبقات رجاله من قدماء، ومحدثين، ومولدين وسط تعاقب العصور وكان العماد الاصفهاني في تأليفه للخريدة قد وصل الى ذيل سلسلة الكتب التي ألفها العلماء قبله في الشعراء المحدثين، وسلكوا فيها طريقة خاصة تجمع بين التأريخ والخبر في بعض المختارات، فعمد الى اكمال ما بدأوا وخلد أدباء عصره من الشعراء والكتاب، واخرج نماذج كثيرة من اشعارهم تعين الباحث على اجتلاء الصورة الحقيقية للشعر العربي، في شكله وموضوعه، في حقبة طويلة من الدهر وهي القرن الخامس والسادس الهجري.

ان هذا التأريخ الادبي المتناثر لن تتيسر كتابته على نحو يلائم عظمته الا من خلال عمل الباحثين بحفظه وترتيبه فقد حظيت الخريدة بهذا المجهود اذ حقق كتاب الخريدة وضبط وشرح وكتب مقدمته محمد بهجة الاثري، عضو المجمع العلمي العراقي ونائب رئيسه الاول وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة وعضو المجمع العلمي العربي بدمشق، اعد اصله وشارك في تحقيقه ومعارضة نسخه وصنع فهارسه الدكتور جميل سعيد، الاستاذ بكلية الاداب والعلوم ببغداد، الجزء الاول، مطبعة المجمع العلمي، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م.

ب- التصوف ورموزه

التصوف جاء من لفظة الصوف بالضم، والجمع اصواف في سمات التبذير والتماهل وعدم تقدير الامور، فقيل خرقاء وجدت صوفاً في سمة للمرأة اذا اصابت صوفا افسدته كونها غير الصناع، وضرب الصوف للأحمق الذي يجد مالا فيضيعه[١]. ويحدد الصوف الاجناس والهيئات وقد يقال الصوف للواحدة على تسمية الطائفة بإسم الجميع، كما اشبه الصوف للشاه والغنم كالشعر للمعز والوبر للابل في تحديد شكلي بعيد عن الخلط ما بين الوبر والصوف[٢].

وتعد كلمة التصوف مصدرا للفعل (تصوف) في سلوك انساني ارتبط بدوافع معينة أدت إلى نهوضه، وهي دوافع لها صفتها الخاصة المرتبطة بالفرد ثم بالمجتمع، فلفظة التصوف مشتقة من كلمة صوفي للدلالة على ملبس الصوفي وجلبابه[٣]. وهو غالبا ما يكون رثا مصنوعا من الصوف من ضيق عيش مرتديه، لذا اصبح الصوف دلالة على الفقر واسم جامع لمعاني الفقر والتعفف[٤]، لندرك ان التصوف فنا لم يؤخذ ((عن القيل والقال؛ ولكن أخذ عن الجوع وقطع المألوفات والمستحسنات))[٥]. وهو ما عكس حقيقة ان اغلب الصوفية

هم بالاصل فقراء في مواصفات خمس عرف بها كل صوفي وهي ((الصلاح والفقر وزي الصوفية وان لا يكون مشتغلا بحرفة وان يكون مخالطا لهم بطريقة المساكنة))[٦].

بيد ان كلمة (صوف) قد تداخلت مع فكرة الطاهرين والمعالم الدينية في اجتهاد والتضحية وحب الذات الالهية الباطنية. ليكون التصوف بالتالي كلمة يراد بها محبة الله يقف بها الانسان في الحقيقة الالهية المطلقة دون حقيقة الدنيا الزائلة[٧]. فمما لاشك فيه ((أنّ لكل تصوف خصائصه، وأنه ينبثق عن الدين))[٨] لذا شكل الزهد الدرجة الاولى من درجات ظهور التصوف فالتصوف ليس فناً طارئاً انما كان درجة متطورة من المحبة الالهية الطاعة الخالصة لله سبحانه وتعالى فالتصوف ارتبط في حقيقته بالزهد ونبذ الدنيا، لذا كان المنحى الصوفي يمثل تيارا فنيا متميزا في الادب العربي في اشارات ورموز تتصل بالتصوف نفسه اكثر من اتصالها بالشعر العربي[٩].

جـ-السيميائية

هو فن لم يكن في نشأته بعيدا عن التصوف، اذ ولد معه في مهاد واحد وسط احضان العلوم المختلفة من البلاغة والاصول والمنطق والفلسفة[١٠]، فهو علم عربي قديم يعود الى الف سنة، وربما الى الفي سنة تقريباً[١١]، عرفه العرب في عنايته بأسرار الحروف والسحر والطلسمات[١٢].

الا ان السيمياء لم تظهر بوصفها علماً منهجياً جديداً الا على الفيلسوف المنطقي الامريكي تشارلز ساندرز بيرس(Charles Sanders Peirce) الذي هو الاصل في تسمية العلم بالسيميوطيقا(semiotics) والآخر اللساني السويسري فرديناند دي سوسير(Ferdinand de Saussure) الذي هو الاصل في تسمية العلم بالسيميولوجية(semiology). فكان للسيمياء، تسميتان اختلفتا بحسب اصلها الاولى السيميوطيقا وردت عند بيرس، والثانية السيميولوجيا وردت عند سوسير[١٣].

ويقدم الباحثون تعريفا وتصنيفا آخر للسيمياء لتكون عنده الدراسة العامة للسلوك الرمزي ويقسم مادة العلم الى ثلاثة اقسام[١٤].

القسم الاول: علم الدلالة(semantics): الذي يعني بدراسة العلاقة التي تربط ما بين العلامات والموضوعات التي تطبق عليها هذه العلامات.

اما القسم الثاني فهو علم التركيب(syntectics): او دراسة علاقة الكلمات بالكلمات الاخرى والرموز بالرموز الاخرى. ويشمل علم التركيب والقواعد والمنطق وكل قواعد الانظمة الرمزية.

وكان القسم الثالث هو التداولية(pragmatics): وهي دراسة العلاقة التي تربط الكلمات

والرمـوز الاخرى والسـلوك الانسـاني متضمنة اثـر وفاعلية هذه الكلمات والرمـوز على الكيفية التـي نعمـل بهـا. وبحسـب ذلك فعلـم التركيـب، وعلم الدلالـة، والتداوليـة، تعد مـن المكونات العامـة للسـيمياء، ولا يمكن فصلهـا، لأن وجهات النظر الثلاث المعنيـة. وان تداولية موريس، عمليـة لا تقـوم الا بوجـود المكونـات الثلاثة التي ذكرناها، وهي ايضا ما تعتمده السـميائية في مفاهيمهـا ومكوناتهـا ما بين الـدال والمدلول [١٥].

ثانيا: السيميائية والرموز وجهان للغة التصوف

لقد كانت لغة التصوف بألفاظها ومعانيها ذات بعد ومدلول فلسفي ما بين الظاهر والباطن في اللفظ والمعنى، فكان مدلول لغتها الظاهرة هو معنى معروف لدى كل الشعراء ومدلول باطن هو المعنى المعروف فقط لدى المتصوفة في دلالات خاصة استعملها الصوفية للتقرب الى الله العلي القدير.

لقـد لجـأ المتصوفة في تلك اللغة الـى توظيف الرمز، كونه أحد الأدوات التعبيرية للغور في أعمـاق المتلقي، و وسـيلة يترجمـون بهاعواطفهم ورياضاتهم الروحية لكونـه كلمات و((معاناً أودعهـا الله تعالـى قلـوب قوم، واسـتخلص لحقائقها أسـرار قـوم))[١٦]، ومن هنـا كان الصوفية يحرصون في حقائقهم ومواجدهم على توظيف الرموز خشـية ((ان تشـيع في غير اهلها))[١٧]، لأنهـا سـر من اسـرار الغيـب وأمر باطـن لا يطلع عليـه ولا يضبط حكمه الا مـن كان صوفيا.

فـكان الرمـز كوسـيلة للتخفـي للحفـاظ على حياتهـم من المخاطر[١٨] ولاسـيما مـن الجهلة غيـر العارفيـن الذيـن ربمـا وجدوا في أفكار الصوفية شـطحا في الدين وأسـراره إذ يفضي الرمز الـى توجيـه ((ألفـاظ النصـوص الـى معـان غير تلـك التي تـدل عليهـا ظاهرها، بغيـة عبور الهـوة السـحيقة التـي تفصل بيـن ظاهر العقائد الاسـلامية والنتائـج الفلسـفية والصوفية التي تلـزم عـن مذاهبهـم))[١٩]. لـذا وظف الصوفيـة الفاظ وموضوعـات متداولة في ظاهرهـا و رموزا فـي بواطنهـا أمثـال رمز المـرأة والطبيعة والخمـر للتقرب من الـذات الالهية.

ثالثا: الاطار التطبيقي

ومـن الطبيعـي ان نعلـم ان التزهـد كان بابـا فاعلا لظهـور التصوف برموزه الفلسـفية، اذ كان لعـزوف النـاس عـن الحياة أثر فـي الانصراف إلى الزهد كمهـاد اول لظهور التصوف فيما بعـد، فظهـرت لنـا فـي كتاب الخريـدة في اقسـامها المختلفة قصائـد ومقطوعات شـعرية كثيرة فيهـا منحـى ديني فـي التقرب مـن الله ومن ذلك قـول الحاجِبُ ابن المرودشـتي[٢٠]:

و (للهِ) الطـافٌ تَعُمُّ، ونِعمـةٌ ... على العبد تبدو فـي غُصُـونِ بَلائِـهِ
فنعمتُـهُ مـــكنونةٌ فـــي بَلائـه ... ونِقـــــتُه مقرونـةٌ بعـــطائهِ

فكن شاكرَ النُّعْمَى صبوراً على أذى بفِطنةِ مُـلْتَذٍّ بمُرِّ قضائهِ
فلا نِعَمٌ إلا بفيضِ نَوالِه ولا رتحةٌ إلا بـــرَوْحِ لِقائهِ

فهو يصور نعم الله على العباد وسط ابتلاء وانكسار، في مزاوجة العطاء مع المنع، فعلى العبد في شدته ان يكون حامدا صابرا لما ابتلاه الله فرب عطاء ونعم بعد ابتلاء، وسرور وارتياح بعد ضيق وحزن.

لذا وجدنا نصوصا في الخريدة تعتمد في خطابها على النصح والإرشاد والتنبيه من مغبة الغفلة والتذكير بالآخرة وما هي الا سر من أسرار الصوفية حيث الاحساس بحقيقة إدراك الموت، ومنها خطاب أبو المحاسن الدَّبّاسُ البغداديُّ[٢١]:

أَفِقْ ، يا قلبُ ! من بَلْوا ك، ما تنفكُّ سكرانا
وعَدَّ عن بني الدُّنيا و ذرْهم خبراً كانا
فما ينظُرُ إنسا نك، إذ حتفت، إنسانا
وقد بُعْت بنُصحي لَـــ ـــك إسمراراً وإعلانا
رأيتُ النّاسَ : مَنْ ألقى إليم نفسه، عانا

فوسط اجترام الذنوب وارتكاب المعاصي يدفع التصوف الفرد الى التأمل والنقاء في((أنّ تصفي اسرارك وتنقي أكدارك وتطيب أخبارك – – وتقوم ليلك وتقوم نهارك))[٢٢] وهو جزء مهم من تيار التزهد وترك الدنيا واللجوء الى التخصيص بعظمة الله سبحانه وتعالى.

وقد حرص المتصوفة الى جعل تلك الذات الاهلية بخيرها وفضلها ورحمتها حصن المؤمن المنيع، كقول ابن حاجب[٢٣]:

بَقِيتُ غريباً في البلاد، فما أرى لنفســـي أنيا غيرَ أني بالـــذِّكْرِ
فإن مَسَّني ضُرَّ، ألوذُ بفضله فكشَّفَ لي جوداً، ويكشِفُ من ضُرّي

ان التخصيص والتفرد بالرجوع الى الله سبحانه وتعالى، دفع المتصوفة الى ايجاد وسيلة تعكس محبتهم لله سبحانه في لغة خاصة عكست اسرار الوجود وجمالية المنطق الالهي.

ولا نبغي الاطالة في هذا الجانب، إذ نؤثر ان ندخل بعالم الرمز من خلال تلك المنطلقات الفلسفية، الى فلسفة مقاربة ومتوازنة مع مايحدثه الرمز في الاشارة المتولدة من الباث لنسج الدال والمدلول. اذ فتح الرمز بلغته تلك بوابة النظريات الجديدة ومنها السيميائية التي استلهمها الشعراء المتصوفة في لغتهم. وبما ان ((العبارات للعموم، والرموز والاشارات للخصوص))[٢٤]

فـي لغـة المتصوفـة فقد اسـتلهم الصوفية العبارة الشـعرية ,وموضوعات الشـعر فـي تعبيرهم، ولاسـيما تلـك التـي تخـدم افكارهم وتحفظ اسـرارهم وتعمـق صلتهم مع الله، في رمـوز ذات بعد سيميائي اتفق عليها الصوفية في حبهم ومجاهداتهم كما وجدناه في كتاب الخريدة ومن اهمها:

أ. رمز المرأة (السميائية الغزلية)

لقد وجد الصوفية في الغزل الشـعري متنفسـا للتعبير عن افكارهم ومحبتهم للذات الالهية، كـون النفـس أميل الى لغة الغزل والتشـبيب[٢٥]. فكان الصوفي يبغـي بذلك الغزل والحب مرضاة الله والتقـرب منـه فـي حب الهي يطهر النفـوس ,ويزكي الروح ,ويصفي القلـب ,ويرتفع به الى افاق العلى الروحانية السـامية. لذا نسـج المتصوفة اشـعارهم الغزلية على نمط الغزل العذري المملـوء بالشـكوى والحنيـن والتغزل بالمـرأة للتعبير عن ذلـك الحب الالهي, والاهـوال الالهية بأسـاليب الحـب الانسـاني بتوظيف مفردات الفـراق ,والهجر ,والوصل ,والتصبـر , والتعبير عن احاسـيس الشـوق والحـب متخذا منها رمـزاً للعاطفة والحب الالهي[٢٦]. ويبـدو ان كتاب الخريدة قـد زخـر بتلك الاشـعار الغزلية التـي تدلل على تفـرد الصوفية بمحبتهم للذات الالهية، فوسـط ذلـك التأمـل الفلسـفي وصل الصوفي بحبه الـى درجة كبيرة متفردة بحب لا يدركه ولا يسـتحقه الا الله سـبحانه وتعالـى، فهـو يلهـج بذكره والحديث عنـه في علامة من علامـات المحبة فاذا احسـن محبوبـه إليـه تلقى هذا الاحسـان شـاكراً بلسـانه وقلبه وفعلـه ((فمن احب شـيئاً أكثر مـن ذكـره بقلبـه ولسـانه))[٢٧]. ويطالعنـا بذلك الشـاعر الحاجِـبُ ابن المرودشـتي بالقـول[٢٨]:

أُحِبُّ خُمولـي بينَكـم، وتفرُّدي بذُلِّـيَ فـي نفسـي وعِزّي عليكُـمُ
فقد قطَعَتْ عنّـي رجائـي قناعتـي وهَوَّنَ عنـدي مـا يعِزُّ لَدَيْكُـمُ

أن التذلـل مـن احـب الصفـات الـى الله وهـي صفـة لصيقـة خاصـة بالمتصوفـة، لأنهـم قـوم ذلـت منهـم الأسـماع والأبصـار والحـواس ((دخلهـم مـن الخـوف ما لـم يدخـل غيرهم، ومنعهـم مـن الدنيـا علمهـم بالآخـرة، فقالـوا الحمـد لله الـذي اذهـب عنـا الحـزن))[٢٩]، والصوفـي فـي مناجاته يقف ذليلا منكسـرا مسـتغفرا أمام الله. ولاشـك ان الاشـارة السـيميائية تنطلـق فـي هـذا النـص مـن المثلـث السـيميائي (البـاث ,والـدال ,والمدلول),ف(البـاث) هو المحـور الاسـاس والثابـت فـي النصـوص الصوفيـة باكملهـا وهو(الشـاعر الصوفـي),امـا (المدلـول)هنـا فهـو الحـب المتفـرد الغيـر متحـرك الخامـل والذليـل ,والـذي يتلذذ بـه الباث محققـا المفارقـة السـيميائية الضديـة المتارجحـة بيـن ذل الحبيـب (البـاث) , وعـز المحبوب (الـذات الالهيـة),ومـن هـذه المفارقـة السـيميائية يتولـد (الـدال) وهوالحـب الالهـي الـذي انبثـق مـن الوجـد الغزلـي وسـيميائية المـرأة المختبئـة فـي ظـلال تلـك الرمـوز الغزليـة .

و يبدو ان حلول المحبة الإلهية بقلب الصوفي تستدعي التشويش حتى ((تصير الدنيا عليه كحلقة خاتم))[٣٠]، فلا بديلا لله من حبيب مثالي، يقول الشيخ ابو العز القريشي الصوفي[٣١]:

ما بالُ قلبي زائداً غرامُهُ؟ ودمعُ عيني هاطِلاً سِجامُهُ ؟
و ذلك الجمرُ الَّذي خَلَّفْتُمُ على الحشا، ما ينطفي ضِرامُهُ
يا ناعمين بالرقاد عيشةً عندي طَرْفٌ خانَهُ مَنامُهُ

لقد صاحب الصوفية بمجاهداتهم كل النزعات الوجدانية فتأثروا بالحب العذري، وبرموزه المعنوية في الألم والصد والحرمان والتلذذ والتغزل العفيف بالمرأة واخلاص الشاعر لها، فكان الحب العذري هو بداية اقبالهم على المعاني الروحية [٣٢]. اذ اقام الشاعر نصه هذا على ثلاثية دالة وهي (العين,والقلب ,والحشا) ومايتولد من هذه الحلقة الدالة من الفاظ متعالقة وبدلالات مجازية كنائية .فالقلب= زيادة الغرام ,والعين = هطول الدمع ,والحشا =جمر لاينطفئ ,وكل هذا = الدال السيميائي ,الذي ينطلق ليحدد المدلول السيميائي والذي يمثل الفناء بالذات الالهية ولحظة الحلول والتماهي .وقد افاد الشاعر في بناء النص سيميائيا من تقنية الاستفهام التدويري الذي شكل حلقة متواترة ودائرية تلف النص يتلك الدلالات الصوفية المتراكمة .

ومن رموز الصوفية المناجاة والتصريح بالحب إلى الحبيب في رمز للذات الإلهية، كقول أبي الفوارس الحسين بن يلمش التركي الصوفي[٣٣]:

أتَسنَّى أَنّي أكونُ مريضاً عَلَّها أَنْ تكونَ في العُوّادِ!
فتراها عيني، فيذهَبَ عنّي ما أقاسيهِ من جَوىً في فؤادي

ان علاقة الصوفي ومحبوبه، علاقة صادقة تقوم على كتمان الحب فالله عز وجل يمده بالقوة والإرادة على الخوض في هذه المكابدات والمعاناة ، فالنحول والآلام سوف تنجلي بمشاهدة الحبيب (الذات الالهية) وكشف الحجب، وهو أعلى درجات الحب الإلهي.فالشاعر في هذا النص يتخذ من الضمير الغائب المؤنث رمزا سيميائيا للجمال السامي الذي يعيد الحياة للعاشق المريض في حالة الفناء وكشف الحجب ,و لاشك ان الشاعر اتخذ من التمني في (لعلها) ,ثم تتجلى الفاء الرابطة لتمد الجسور الدلالية بين العين والقلب فتكون العين برؤيتها دالا فاعلا في نسج المدلول وهو الارتياح والسعادة بانكشاف الحجب الالهية فذهاب جوى الفؤاد تركيبا شعريا =المدلول (الارتياح والتوازن عند المتصوف). ان الحب الإلهي هو سر لا يظهر لأحد من أهل الظاهر ولا لأهل الباطن قط في سر الربوبية والوحدانية ومعرفة الله [٣٤]، والمتصوفة عرفوا كونهم ((ورثة الأنبياء ، احوالهم الكتمان، ولو

قطعوا اربا إربا ما عرف ما عندهم))[٣٥]، لذا كشفت بعض النصوص الصوفية عن تلك المكابدات الشاقة، كقول أبي بكر محمد بن علي بن محمد الدينوري القصّار[٣٦]:

أطَعْتُ هواها حينَ أغضبتُ لائمي وأصبحتُ فيها للهوى غيرَ كاتمِ
شكوتُ إليها ما لِقيت فأعرضتْ و لا خيرَ في شكوى إلى غيرِ راحمِ
و لمّا رأيتُ الظُّلْمَ فيها سَجِيّةً تيَقَّنْتُ أنْ لا نفعَ في عَتْبِ ظالمِ
إذا كان خصمي حاكمي في قَضِيّتي فهَيْهاتَ أن أحظى بإنصافِ حاكمِ

ففي سمة غير مألوفة لدى الصوفية من كتمان الحب في مجاهدة وتكلف وضبط النفس والجوارح بأحوالها ومنعها من إفشاء السر، لم يصبر الشاعر في تجلداته ورياضاته الروحانية فأعلن ما كتم من حب وسط تمنع المحبوب لذلك لان كتمان الحب هو رمز لقوام الايمان واستقامة الشرع بكتم السرية والله تعالى معبود لا يحب أنْ يكشف السر الذي بينه وبين عبده [٣٧].

فالشاعر يحب أن تكون علاقته مع الله سرية وعميقة يتحمل ما يلقاه بحبه، متجلدا في معاناته، يقول أبو القاسم عبد العزيز عبدالله الهاشمي [٣٨]:

إن كنتَ تُنكِرَ ما ألقاهُ من حُرَقٍ وبعضَ ما أنا مُبْدِيهِ ومُظْهِرُهُ،
فانظُرْ إلى صَحْنِ خَدِّي، تنظُرَنْ عَجَباً فالقلبُ يُسلي، ودمعُ العينِ يسطُرُهُ

فالدموع وتناثرها على خد الصوفي في صورة بصرية اشارة الى معاناة القلب وتجلده. ان الايقونة السيميائية والعلامة الدالة في هذا النص تتمثل في صورة الدمع والخد وهذا مايترجم الحالة الوجدانية التي يعيشها الصوفي طلبا للفناء والتجلي الالهي ولشك ان الاشارة السيميائية اللونية واضحة في هذا النص والتي تتجلى في الصفاء والبياض الشفاف للدمع والخد. ولاشك ان الانسجام الصوتي المتجانس بين الفونيم الصوتي المتمثل بالراء والهاء شكل ملمحا وجدانيا سيميائيا متجانسا مع السياق الصوفي .

بيد أن التقرب لله هي غاية الصوفي، ومن عطايا الله النادرة هو رفع الحجب والحواجز بينه وبين عبده في محصلة الكرم والاحسان، يقول أبو عبد الله القرقوبي [٣٩]:

إذا لم يكن وصلٌ يقرّبُ منكُمُ، ولا منكُمُ تأتي إلينا لكم رُسْلُ
فنَصبِر حتّى يستلينَ حجابكُم فيَدْرَأَ عنه جورَ هجرِكم الوصلُ
فما قَرَع الصَّبْارُ بابَ لُبانةٍ إليكم ، وإلا دُونَهُ انفتح القُفْلُ

إنّ الحجب والستر والبرقع حجاب يرمزان لعين الحقيقة، وان الشاعر يريد بتلك الحجب

الاشارة الى الذات الاهلية وهي ((أنها خلف حجاب الصون والحفظ والغيرة في سيره من الحظيرة الإليهة لقلب هذا الغارق في المنازل الإلهية حتى تصل إليه))[٤٠] وقد شكل التضاد بين (الوصل والهجر)ايقونة شكلت ملمحا سيميائيا يجسد حالة المتصوة المتأرجحة بين جدلية الغياب والحضور الالهي.

ومن الحجب الى الظهور، فقد أحتلت عرائس الشعر من هند وزينب مكانة عظمى في رموز التصوف الغزلية في جوهرية اشارة الصوفية الى الذات الالهية متخذين من صورة المراة ومسمياتها رمزاً للعاطفة والحب الالهي [٤١]. يقول أبو السعادات الماصري [٤٢]:

دِمَن طابت بـ (سَلْمَى منزلاً قبلَ إنْ أَلقتْ على الخَيْف عصاها

طالَ مَثْواها على « خَيْفِ مِنَى « ليتَها طالَ على الرَّمْل ثَواها

اذ القت سلمى (الذات الالهية) القت عصاها و تركت الاسفار واستقرت بموضع خيف بمكة قرب منى. ولم تكن تلك الاسماء لدى الصوفية أكثر من خيال ((منزهة عن أن يكون لها بعالم الكون والخلق والأمر مناسبة أو تعلق بنوع ما من الأنواع))[٤٣]،ولاشك ان سيميائية المكان الحجازي المرتبط بسلمى كان دالا فاعلا في انتاج الرؤى الصوفية والعشق الالهي .اذ تمثل سلمى الايقونة المركزية التي تسهم في تحقيق العشق الالهي. و يقول ابن الكيزاني متغنيا بليلى:

تلذُّ لى في هَوَى ليلَى معاتبتى لأنّ في ذكرها بَرْداً على كَبدِى

وأشتهى سَقَمى أن لا يفارقنى لأنها أودعَتْهُ باطنَ الجَسدِ

وليس في النوم لى ما عشتُ من أَرَبٍ لأنها أوقَفتْ جَفنى على السهُدِ

ولعل شخصية ليلى كانت لها المكانة متميزة عند الصوفية في دلالات جمالية وفلسفية في تجسيد فكرة الاستغراق والفناء المتصل بأحوال الوجد والوصال إلى حد الجنون بالحب[٤٤]،اذ كانت ليلى في النصوص الصوفية دالا واشارة سيميائية حية وفاعلة.

وكان لمصطلح المرض الحضور المتميز في النص الصوفي لانه يمثل اشارة سيميائية تخفي حوارا ضمنيا بين العاشق والمعشوق ليكون ذلك الحوار المؤشر السيميائي الدال على ذلك العشق والتفاني في الذات الالهية.

ان الوصل واللقاء والرضا والقبول والمواجيد ثمرات الأوراد الإلهية، في وجدان الحق في الوجد [٤٥]، وهي توجب الفرحة الكبرى في نفوس الصوفية، لذا يؤثر الصوفي حالات الوصل والرضى ليتذوق حلاوة الطاعات،وكانت هذه الاشارات المتضادة عناصر ثرة رفدت

النص بالطاقات السيميائية المتجانسة , يقول أبو نصر بن الأمام أبي بكر الشاشي [٤٦] وسط تصريع موسيقي ممزوج بالتوشيح:

أبْـــرا سقامي وشـــفى وكان في الوصل شفا

مذْ زار حبُ قد جفا وغدير وصل قد صفا

وصار تكديري صفا ومنزلُ الهجْر عفا

والحبُّ عن حربي عفا

إنّ الحب الإلهي يصل ذروته لدى الصوفي ولا يخاف مغبة الصد والهجران وإذا حبه يصبح حبا لنفسه حتى تختفي الفوارق بفناء الحبيب في المحبوب.ولاشك ان الجناس اللفظي والتكرار (سخطوا ,شحطوا) اسهم في اثراء النص دلاليا وايقاعيا .

وتبرز سمة الوشاة والرقباء والحساد والعذال في نصوص الصوفية في رموز فلسفية، ضمن الناموس الإلهي، فالنفس دوما لوامة واللوم له يرمز الى جانبين عند الصوفية، الجانب الأول: الإلهي فالحقيقة (أي الله) تطلب من المريد أنْ لا ينظرَ إلى غيرها بحكم الميل والإشارة، ومتى وجد العالم عذلا في نفسه وجب أن يعدله ويدعوه إلى جنابه[٤٧]، ولا يخرج ابو الفرج بن الجوزي الواعظ البغدادي[٤٨] في هذا المنحى بقوله:

يود حسودي لو يرى لي زلة، فان لم ير الزلات، جاءت اكاذيب

ارد على خصمي، وليس بقادر على رد قولي، فهو موت وتعذيب

ترى أوجه الحساد صفرا لرؤيتي فان فهمت، عادت وهي سود غرابيب

اذا فهمت، لم ينطق عدوي بلفظة اذا ورد الضرغام لم يلغ الذيب

فالجانب الذي يحتمله رمز العذال أو الوشاة لدى المتصوفة ، فهو جانب ذاتي ملازم لحالة الغيرة لأن العواذل هو اللائمون وأهل الطريق الذين ليس عندهم ايمان ويبدو أنّ وصفهم باللوم قد يكون كناية عن عجزهم عن تذوق الحب كالمتصوفة[٩٤]، ومن هنا كان أصل الغيرة ((من عوض المحبوب لئلا يقع العاذل في جناب من يستحق التعظيم بما لا يليق بجانبه فيفعل صيانة للمحبوب وايثاراً لا ضجراً لنفسه من الملايمة التي تعود عليه من ذلك))[٥٠].

وتبقى رموز المرأة المعنوية والمادية لدى الشاعر الصوفي امتداد واقعي غير مرئي ورمزي للحب والجمال الالهي كونها ((عين واحدة والصورة كثيرة في عين الرائي))[٥١]

ب- رمز الطبيعة (السيميائية الحية)

عدت الطبيعة المجال الاوسع والارحب من رموز التصوف فالطبيعة دراما مفعمة بالعواطف والانفعالات الحية ((فالتجوال الهادي الداني يؤدي الى الصور المترامية والذي يمنح التوهيد الروحي بسريان القدرة الالهية)[٥٢] ومن اهم رموز الطبيعة(الطلل- الديفقد طغى رمز الطبيعة على شعر المتصوفة بعناصره المختلفة من(طلل- الديار الحجازية- المطر-السحاب-البرق-وحمائم وظباء -ونوق) وغيرها من الرموز[٥٣].

فهو يعرض في قصائده افانين المحبوبة الالهية وصفاتها، واصداء الهواتف الطبيعية في آذانها، فالسامع لا يرى تلك الحقائق كما يراها الصوفي في مرآته الخفية، كما هي في أبيات ابي محمد عبدالله بن الامام ابي بكر الشاشبي [٥٤] :

و الذِّكرُ لهم يَزيدُ في أشجاني والنّوحُ مع الحَمامِ قد أشجاني

إنّ الصوفي يتقبل هذا اللون من التكرار بكل حواسه الموسيقية والمعنوية في الحب والدين ، لأن يجد فيه الوسيلة الفاعل لتوضيح حقائقه ومفردات فنه الغزلي ، فالحمامة تمثل اشارة سيميائية دالة من خلال الايقونة السمعية المتمثلة في (اشجاني)التي تمثل الشجن والعشق الغير متناهي للذات الالهية. فالصورة السمعية في هذا النص اثر النص بفونيمات دلالية متراكمة جسدت التجربة الصوفية وعمقها الوجداني.

ومن اهم رموز الطبيعة

١- رمز الطلل:

وهي قطعة من الحياة تهرم على معنى منها جزء لا يستطيع الانسان رده فكان البكاء على الطلل بكاء على الحياة لانه الاندثار والفناء ورحيل الاهل عن الدار وخلوها بعد امتلائها ما هي الا دراما حياتيه تكشف عن مصير الانسان في هذا الكون[٥٥].

ويبدو ان الطلل في رموز الصوفية كان اكثر عمقاً من ذلك لانه رمز ومناجاة بكشف[٦٥] دثائر منازل الاسماء الالهية بقلوب العارفين. قال ابو الفتوح التنوخي الجماهيري البغدادي[٥٧] :

لقد نفحت عن يمين الحمى نسائم .. فيهن نشق وورد
فقد مال غصن ، وقد ماس قد ، وقد ناح صب ، وقد فاح رند
وقد طرب الكل من عرفها فللركب وجد وللعيس وخد

ان الشاعر انتقى الرموز الدالة التي تثري النص الصوفي بطاقات وشحنات دلالية متفاعلة حيث مزج مزجا شعريا حاذقا بين العلامات الدالة المختلفة وتفاصيلها حيث (النفح والنسائم) والذي يفضي لدلالات ونتائج وعلامات تترجم ب(النشق والورد) ومن انسجام تلك الدوال والدلالات تتولد المعاني السيميائية التي وظفت الطبيعة لانها رمزا سيميائيا فاعلا في تجسيد العشق الالهي والشوق والوجد الصوفي فضلا عن تلك الاشارات فهناك الغصن الذي ماس والصب الواجد والرند الفائح ,وماتلك الاشارات الا علامات سيميائية تجسد الاحوال الصوفية بمراحلها المختلفة حيث التجلي والفناء في النفحات الصوفية والارج العبق في لحظة الحلول والفناء وكل تلك العلامات السيميائية تولدت من الايقونة المكانية الحجازية والتي تمثل عنصرا مكانيا فاعلا يدل برمزيته الحجازية على العبق الالهي المتجانس مع الدلائل المكانية الحجازية .

ب- الرمز الحيوان (الرحلة الناقة – الحمامة)

الرحلة(الناقة)

لا شك ان الرحلة تمثل هاجسا حسياً في نفس الشاعر العربي، ومن خلال تلك المدلولات استطاع استخدام ذلك الخير العاطفي والزمني في وسائل تقربه الى الله سبحانه وتعالى وهو يوظفها ايضا ضمن اجتهاداته ورياضاته الروحية من خلال حديثه عن الصعوبات التي واجهها في قطع الصحراء مع ناقته التي مثلت رمز تلك الصعوبات والمعاناة، فهي رمز لنفس الشاعر المجتهدة[٥٨] للوصول لتلك المناطق التي فيها الغياب في الذات الالهية.

ان الناقة هنا(رمز للارادة الانسانية التي تقتحم الاهوال من اجل تحقيق الامال، وهي قوة مندفعة في طريق المخاطر والصعوبات والتحديات.[٥٩]

رمز الحمامة

وضمن الدور الفاعل الذي يلعبه ذكر الحيوان لدى الشعراء لاسيما الصوفية منهم لابد ان نقف امام طابع احتواء المتصوفة للطيور وقد جسدت الطيور الكثير من المفاهيم الروحانية فسعى المتصوفة الى جعلها رمزاً(من رموز الاشياء وظلا من ظلال الموجودات الفانية)[٦٠] كما هي نظرتهم للموجودات الطبيعية اوالواردات الالهية.

ان الرمز في حس الطير والحمامة يتعدى التمثل للموجودات الالهية وقد رمز الى ذات الصوفي نفسه وروحه التي تناجي ربها بأعذب الالحان وبنغمات الحب الانسانية[٦١].

قال الرئيس ابو الخازن يتغنى بحرف الروي الضاد قائلاً [٦٢] :

ما حنت الناقة في وادي الغضى الا لعيش كان فيه وانْقَضَى

تذكرته ، واعترتها أَنَّةٌ أبردها احر من جمر الغضى

إنّ الشاعر الصوفي يحاول زيادة التوهج في جذور عواطفه باضفاء حو ايماني معتمداًعلى الانشاد والخطاب الروحي بينه وبين تلك الديار ، والموجودات الحسية التي فيها ، وما تحمله من رمز ديني [٦٣] .

ج- رمز الخمرة (السيمائية العقلية)

ولم تكن الخمرة بدلالتها النفسية والحسية بعيدة عن عالم التقديس والعبادة فقد سبق ان كانت(الالهة عشتار الهة الخمر عند القدامى البابلين)[٤٦] وكانت الاضاحي والقرابين عند الوثنيين مصحوبة بشرب النبيذ وبهذا تتم الطقوس الدينية والشعائر المقدسة. فالرجل القديم الكريم يشربها ليوفي ويتم بها شعائر حجه فكانت الخمرة بذلك(شرابا الهياً مقدساً)[٦٥].

رمز عميق مائي لايراد به السائل الدنيوي الذي اثر في عقول الشعراء فدأبوا على التضحي به التلذذ بطعمه وسط الرياض والطبيعة ومع السقاة والندامى في اوقات الربيع حيث الخضرة والمادة والوجه الحسن. وفي اماكن عدد كالايرة والحانات وانما هو الرمز التكريم الالهي[٦٦]. في وقفات ذكرها القرآن الكريم في اكثر من موقع كقوله تعالى(انهر من خمر لذة للشاربين)[٦٧].

أبو بكر محمد بن علي بن محمد الدينوري القصّار[٦٨]

جازيتَ بالوصلِ هَجْرا مَنْ لم يَجِدْ عنك صبرا
من لم يَزَلْ في اعتذارٍ إن كنتَ تقبَلُ عُذرا
لولا شَقاوَةُ جَدّي ما كان لحظُك سِحرا
أَروُحُ منه نَزيفاً وما تناولتُ خمرا

لاشك ان الخمرة وماتحمله من دلالة الغياب واللاصحو تكون دالاسيميائيا فاعلا في تجسيد حالة الفناء والغياب ومن هذا وجه الشبه بين الخمرتين انبثقت الخمرة الصوفية التي تشابه من وجه اخر(خمرة الجنة)التي هي لذة للشاربين ,فالخيال الصوفي تدرج من الخمرة الدنيوية الى الخمرة الاخروية لتكون خمرته الصوفية بينهما فمن الخمرة الدنيوية الطاقات الغيابية واللاوعي ومن الخمرة الاخروية الطاقات الالهيةالروحانيةالمقدسة ,ومن الخمرة الصوفية تنبثق الدلالات السيميائية لتتحقق المفارقة النصية في نهاية النص حيث السكر بلا خمر لتكشف تلك المفارقة النصية التصويرية عن المكامن السيميائية داخل النص الصوفي.

أبو القاسم الإمام القشيري[٦٩] قوله :

جَنِّبَانـي المُـدَامَ يـا صَحِبَيَّـا واتْلُـوا سُـورةَ الصَّـلاَحِ عَلَيَّـا
اِسْـتَجَبْنَا لِزَاجِـر الشَّـرْعِ طَوْعـاً وَتَرَكْنَـا حَديـث سَـلْمى وَرَيَّـا
وأَبحنـا لِمُوجـبِ الشـرعِ نَشـراً ومنحنـا لموجـب اللَّهْـوِ طَيَّـا
وَوَجَدْنَـا الـى القنَاعَـةِ بابـاً فَوَضَعْنَـا علـى المَطامِـع كُبَّـا
إنَّ مَـنْ حـدَّ نَفْسَـه عَـنْ هواهـا أَصْبَـحَ القلـب مِنْـهُ بـالله حَيَّـا
نلـت روح الحيـاةِ زمـانٍ قَـدْ تَغَنَّيـت بالَّتـي واللُتَيَّـا
كُنْـتُ فـي حـرِّ وَحْشَـتي لِإختيـاري فتعوّضـتُ بالرّبـا مِنـهُ فَيَّـا
وتحـرَّرتُ بَعْـدَ رِقٍّ وذُلٍّ حِيـنَ لـمْ أَتَّخِـرْ لنفسـيَ شـيئَا
سَـمَحَ الوقـتُ بالـذي رُمْـتُ مِنْـه بعدمـا قـد أَطـالَ مُطـلاً وَليَّـا

الهوامش والمصادر
(setondnE)

١-ينظر: القاموس المحيط: مادة/صوف.
٢-ينظر: لسان العرب: لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري: مادة (صوف)
٣ -ينظر: الشعر الصوفي: من افول مدرسة بغداد وظهور الغزالي: عدنان حسين العوادي:٣٤-٣٥.
٤- ينظر : عوارف المعارف : شهاب الدين السهروردي : ٥٤ .
٥- فتوح الغيب: الشيخ عبد القادر الكيلاني في هامش كتاب بهجة الاسرار : ١٦٦
٦- احياء علوم الدين : الغزالي : ١٥٣/٢ .
٧- ينظر: تاريخ الادب العربي: عصر الدول والامارات: شوقي ضيف:٢٦٩.
٨- نشأة الفكر الفلسفي : د. علي النشار : ٩/٣ .
٩-ينظر: الشعر الصوفي: ٣٤-٣٦
١٠-ينظر: في السيميائيات العربية: مبارك، حنون: ٩٢، بحث/ مجلة دراسات ادبية ولسانية/ ع٥/١٩٨٦.
١١()- ينظر: ايكو، سيمياء العرض المسرحي: ص٢٠٤، بحث / مجلة الفكر العربي، العدد٥٥/١٩٨٩.
١٢ -ينظر: المقدمة: ابن خلدون، ص٤٩٧، المكتبة التجارية، القاهرة،
١٣ -ينظر: الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي، غريب اسكندر: ١٧-١٧، سلسلة الفكر العراقي الجديد، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الاولى، بغداد، ٢٠٠٩م
١٤()See: Morris, Charles, Foundation of Theory of Signs, University of Chicago Press, p ٧.
١٥ -ينظر: الاتجاه السيميائي في نقد الشعر العربي، غريب اسكندر: ١٧-١٧،
١٦- الرسالة القشيرية : ٢٢٩/١ ، ينظر : القناع في الشعر العربي الحديث دراسة فنية في شعر مرحلة الرواد :

احمـد الزبيـدي : ١٥٤، ادب الزهد في العصر العباسـي : د. عبد السـتار متولي : ٢٤٩ .

١٧- الرسالة القشيرية : ٢٢٩/١ .

١٨- ينظر : الشعر العربي في المهجر : محمد عبد الغني حسن : ٩٥ .

١٩- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها : د. عرفان عبد الحميد : ٦٧ .

٢٠- ابـو الفتـح ، المظفـر، بن الحسـين، بن علي ، بن أبـي نزار، المرودشـتي، كان أحـد الحُجّاب ، يتزيّـا بزيّهم ثمَّ سـلَك طريقـة التَّصوُّف والزُّهْـد . ومولده (٤٥٦هـ) ينظر: خريدة / شـعراء العراق ج٤:

٢١ - أحمـد ، بـن محمّد ، بن عبـد الوهّاب ، بن أحمد ، بن الحسـن ، بن عبدالله ، الدَّبّاس، كان منزلـه عندَ « الزَّيْحانيين بـ نهر المُعَلّى كان يعرِف الأدب ، وله شـعر جميل، ينظر: خريدة / شـعراء العراق ج٤

٢٢- المجالس الرفاعية : ٧ .

٢٣- ينظر: خريدة / شعراء العراق ج٤:

٢٤- لطائف الاشارات : القشيري : ٦٦/١ .

٢٥- ينظـر: ترجمان الاشـواق: للشـيخ محـي الدين ابن العربـي : ٧-١٠، دراسـة الحب فـي الادب العربي: مصطفى عبـد الواحد: ٣٩٣/٢

٢٦- ينظر: فتوح الغيب: الشيخ عبد القادر الكيلاني، دار العلوم الحديثة، بيروت، ١٩٦١

٢٧- التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق : ١٩٣/٢ .

٢٨- ينظر: خريدة / شعراء العراق ج٤:

٢٩- جامع البيان : ٢٠/١٩-٢١ ، وينظر : البيان والتبين : ٤٣/١ .

٣٠- بهجة الاسرار : ١٢٠ .

٣١- الاديـب ابـو العـز محمد بـن يحيى بن محمـد بـن احمد بـن المظفر بن ابـي الدنيا القريشـي الصوفـي كان والده محتسـب بالبصـرة والقريشـي كان عالما بصرياً وعدول القضاة وشـاعر حسـن الشـعر ونظمه وكان واعظـاً ومحدثاً توفـي ٥٥١هـ ، ينظر : عيون التواريـخ : ٤٩٤/١٢ والخريـدة : ٤/م٢/٧٥٧-٧٥٨ .

٣٢- ينظـر: التصوف الاسـلامي في الادب والاخلاق : د. زكـي مبارك : ١٦/١، تاريخ الادب العربي في العصر العباسـي بالمشـرق: السباعي بيومي : ٢٦٦/٣ .

٣٣- الحسـين بـن بكمش بـن لردمر أبـو الفـوارس، التركـي، الصوفي، البغـدادي، من أهل بغداد. حسـن السـيرة، جميل السـريرة .وله تصـرف في التَّصوُّف، وتصـوُّنٌ في التَّصَوُّر، وكلامٌ على لسـان القـوم، وتعاط للنَّظْم .توفِّيَ سـنة (٥٣٢هـ)، ينظر: الخريدة: شـعراء العراق ج٤:

٣٤- ينظر : الرسالة القشيرية : ١١٤//١ ، ٣٠٩ ، التعريفات : ٢٨٩ ،

٣٥- الفتوحات المكية : ابن عربي : ١٢٤/١ .

٣٦- ينظر: خريدة / شعراء العراق ج٤

٣٧- ينظر : اصطلاحات الصوفية : ضمن رسائل ابن العربي : ١١ .

٣٨ -أبو القاسم، عبد العزيز، بْنُ عبدِالله الهاشميُّ ، من اهل بغداد، ينظر: خريدة: شعراء العراق ج٤:

٣٩- محمّـد ، بـن محمـود ، بن الحسـين ، بن محمَّد ، بن حامد ، بن الحسـن ، ابـن مواهب، بن يوسـف ، الخطيب بـ « قُرْقُـوب بلـدة قريبة من « الطّيب، شـاعر فاضل حسَـن الشّـعر .كان حيا سـنة ٥٠٩هـ، ينظر: خريدة القصر / قسـم شعراء العراق ج٦

٤٠- ذخائر الاعلاق ١٠١ .

٤١- ينظر: فتوح الغيب: الشيخ عبد القادر الكيلاني، دار العلوم الحديثة، بيروت، ١٩٦١.

٤٢ - أحمـد ، بـن محمَّـد ، بن غالب ، بن عبـدالله ، العطاردي ، الحـراز ، البيع ، المعروف بالمصر. مـن أهل « الكرخ ،لـه معرفة بالأدب ، وشـعر لا بأس بـه ، ينظر: خريدة / شـعراء العراق ج٤

٤٣- انشاء الدوائر : ابن عربي : ٣٢

٤٤- ينظر : الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية : د. محمد غنيمي هلال : ٩٠-٩٢ .

٤٥- ينظر : التعريفات : ٢٨٧ والرسالة القشيرية : ٢٤٦/١-٢٤٩ .

٤٦- أحمد بن عبدالله بن ابي بكر محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر الشافعي البغدادي، تفقه على يد ابن الخل وتولى التدريس بالنظامية وكان فصيح العبارة في الوعظ ، وتوفي ٥٧٦هـ، ينظر: الخريدة : ٣/م٢/٣٠٣-٣٠٥

٤٧- ينظر : ذخائر الاعلاق : ٢٩ .

٤٨- الخريدة : ٣/م١/٢٦١-٢٦٢ .

٤٩- ينظر : سمات الحب الالهي في الشعر الاندلسي : د. عصام قصبجي ، دنيا قنبر : ١١٧-١١٨ / بحث / مجلة جامعة حلب / ع١٩٩٣/٢٣ .

٥٠ - ترجمان الاشواق : محي الدين بن العربي : الحاشية هامش رقم ٣ : ٥٠-٥١ .

٥١- فصوص الحكم : ١٨٤/١ .

٥٢ () ابن الجوزي اديبا : رسالة تقدمت بها افراح قدوري صالح القيسي، باشراف الدكتورة سنية احمد محمد الجبوري، ب. ١٤٢٣، ايلول، ٢٠٠٢م: ١٠٠

٥٣ () ينظر: الفتوحات المكية: محي الدين بن الاعرابي، دار صادر. بيروت، (د.ت) ، ج١١٧/٣

٥٤ - الخريدة : ٣/م١/٣٠٠-٣٠٢ ، أما الابيات : ٣٠٢ .

٥٥ () ينظر: الغزل في العصر الجاهلي، احمد محمد الحنفي ، دار النهضة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٢: ٣٠٠.

٥٦ () ينظر: ذخائر العلاق في شرح ترجمان الاشواق، محي الدين بن الاعرابي، بيروت، ١٣١٢هـ:١٣٦،

٥٧ - الخريدة : ٣/م١/٣١٣ .

٥٨ () ينظر : الرمز الشعري عند الصوفية: د. عطف جودة نصر، نشر دار الاندلس ودار الكندري، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٧٨: ١٥٨.

٥٩ () ينظر : اتجاهات شعر الغزل في العراق: ١٥٨

٦٠ () اتجاهات شعر الغزل في العراق:١٦٠

٦١() ينظر : ترجمان الاشواق: ٤٨

٦٢- الخريدة : ٣/م٢/٥٢ .

٦٣- ينظر : الشعر في عهد المرابطين والموحدين : محمد مجيد السعيد : ١٦٢ .

٦٤() المنتديات العامة وصناعة الغذائية في وادي الرافدين: زليد الجادر، بحث مجلة الافاق العربية، العدد١٠، ١٩٨٦: ٧٥

٦٥() المنهج الاسطوري في الشعر الجاهلي: عبد الفتح محمد احمد، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، الطبعة الاولى، ١٩٨٧: ١٣٢

٦٦() ينظر : الرسالة القشيرية في علم التصوف، القشيري ابو قاسم عبد الكريم بن هواز، ت٤٦٥هـ، تحقيق د. عبد الحميد محمود بن الشرف، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٢: ٢٧٠/١، سورة النبأ: اية ٣٤، سورة الانسان: اية ١٧، سورة الواقعة: اية ١٨-١٩

٦٧() سورة محمد: اية ١٥

٦٨- ينظر: خريدة / شعراء العراق ج٤

٦٩ - والدُ الاستاذ أبو القاسم الإمام القشيريالمُفسِّر : المُدِّث ؛ المتكلّم ؛ الأُصولي ؛ النَّحوي ؛ الأَديب؛ الكاتب ؛ الشاعِر ؛ الصُّوفي شيخ المشايخ وكبير الطائفة ومقصود سالكي الطريقة ؛ الجامعُ بين الشريعة والحقيقة ؛ الْمُحْسَنُ الخَليقة ؛ والمُحْسِنُ الى الخليقة خريدة القصر / قسم شعراء بلاد العجم ج٨