جماليّة التّناصّ في الشّعر الصّوفيّ:
المعارضة الشّعريّة في تجربة ابن الفارض أنموذجا

Intertextual aestheticism in “Sufi” (ascetic) poetry: Poetic opposition in Ibn AL Faridh’s experience as a paradigm

د. علي شيخاوي

جامعة تونس

تونس

alichikhaouiii@gmail.com

جماليّة التّناصّ في الشّعر الصّوفيّ:
المعارضة الشّعريّة في تجربة ابن الفارض أنموذجا

د. علي شيخاوي

ملخّص:

يسعى هذا المقال إلى رصد أدبيّة النّصّ الصّوفيّ من خلال طبيعة العلاقة التّناصّيّة الّتي أقامها مع النّصّ الغزليّ انطلاقا من النّظر في المعارضة الشّعريّة باعتبارها ممارسة سيميائيّة لا تقف عند احتواء نصّ لاحق لنصّ سابق، بل تهدف إلى خلق مستأنف من خلال استعارة النّموذج الفنّيّ العذريّ والتّعامل معه تعاملا تحويليّا بوسائط رمزيّة مع مكوّنات العالم، لتظلّ ممارسة النّصّ إنتاجيّة تتوالد فيها النّصوص بعضها من بعض على اعتبار أنّ المعارضة الشّعريّة -وهي بسياسة الكلام الشعريّ- تنفتح فيها نظريّة التّناصّ على نظريّة التّلقّي.

الكلمات المفاتيح: التّناصّ - التّلقّي - المعارضة الشّعريّة - إنتاجيّة.

Abstract:

This paper aims at monitoring the literary aspect of ''Sufi'' (ascetic) text type in its intertextual interaction with ''Ghazal'' (amatory) text type.

This vision represents an approach based on an insight in poetic opposition as a semiotic practice which does not just stand on containing a preceding text by a proceeding one.

Rather, it aims at the creation a new start via borrowing the virginal aesthetic genre and through using it mutantly by means of symbolic features in its interaction with the world around it, so as to keep text treatment both productive and reproductive since poetic opposition is an awareness of poetic speech codes where intertextuality opens up on reception theory.

Key-words: intertextuality – Reception - Poetic opposition - Productive (adj) / Productivity (n).

1- مقدّمة:

يسعى موضوع هذا المقال إلى المساهمة في الحوار الّذي يعرفه المشهد النّقديّ الحديث حـول طريقة بناء النّصوص الإبداعيّة وتلقّيها فـي الآن نفسه. إذ لم يعد النّصّ الأدبيّ مجرّد إبداع ذاتيّ أو بنية فنّيّة مستقلّة كما هـو الشّأن في مسلّمات نظريّـة الأدب الشّكلانيّة والبنيويّة الّتي انكفأت على العالم الدّاخلي للنّصّ، بل أضحى تناول النّصّ الأدبيّ من زاوية تفاعله مع النّصوص الأخرى مبحثا هامّا في النّظريّة النّقديّة الحديثة لانتقالها بالدّرس الأدبيّ إلى طور جديد من النّشاط المعرفيّ يهتمّ بالنّظر في أشكال التّفاعل القائم بين النّصوص والأجناس وطرق تواشجها وتشكّلها. ويبدو أنّ هذا الأمر الاعتباريّ المتعلّق بالنّصّ الأدبيّ قد أدّى إلى ميلاد مصطلح جديد في الدّرس النّقديّ هو التّناصّ[1] وهو مصطلح أتاح فرصة الانتقال من الشّفرة اللّسانيّة الانكفائيّة إلى الشّفرة السّيميوطيقيّة الانفتاحيّة، وذلك برفض الانغلاق على اعتبار أنّ النّصّ الأدبيّ يشتغل منفتحا على نصوص سابقة.

من هذا المنطلق، حاولنا أن ندرس المعارضة الشّعريّة[2] بوصفها فعلا تناصّيّا ذو طابع فنّيّ في نصّ شعريّ إبداعيّ مخصوص هو النّصّ الصّوفيّ الّذي استفاد كثيرا من التّجربة الشّعرية العذريّة بمكوّناتها الأسلوبيّة و التّصويريّة المعبّرة عن مقاصده الصّوفيّة و الأخلاقيّة و الفلسفيّة، لذلك تطرح هذه القراءة سؤالها

1- التّناصّ (intertextualité) مـن المفاهيم الأساسية في الدّرس النّقديّ بعد البنيويّة، أدرجه بعض الدّارسين ضمن الشّعريّة التّكوينيّة، كما تناوله البعض الآخر في إطار جماليّة التّلقّي فضلا عـن اعتباره من مكوّنات لسانيّات الخطاب الّتي تتحكّم في نصّيّة النّصّ، وإذا كان الباحث اللّغويّ فرديناند دي سوسير قد تنبّه إلى الخاصّية التّفاعليّة للّغة حين أثبت أنّ الكلمة لا تكون وحدها فإنّ الباحث السّيميولوجيّ ميخائيل باختين هو أوّل من أكّد على الطّابع الحواريّ للنّصّ الأدبيّ. وقد انتهت جوليا كرستيفا إلى مفهوم التّناصّ من خلال أبحاثها الّتي كتبتها بين سنتي 1966 و1967 في كتبها "sémiotique" ونصّ الرّواية "le texte du roman" وفي مقدّمة كتاب "دستوفسكي" لباختين. ويندرج هذا المفهوم عند جوليا كرستيفا ضمن الإنتاجيّة النّصّيّة الّتي تعني توالد النّصوص وخلقها وفق عمل قائم على بناء سابق أو مسبق.

2- المعارضة لغة: تعني المقابلة بين الكتب والمباراة في القول وتحقيق المناقضة، فقد جاء في لسان العرب: عارض الشّيء بالشّيء، قابله، وعارضْتُه كتابي بكتابه أي قابلته. وفلان يعارضني أي يباريني.

وقد جمع الفيروزآبادي في "القاموس المحيط" (باب الضّاد، فصل العين)، بين ما هو حسّيّ ومعنويّ فقال: وعارضه: جانبه، وعدل عنه وسار حياله، وعارض الكتاب: قابله، وأخذ في عروض من الطّريق والجنازة أتاها معترضا في بعض الطّريق ولم يتبعها من منزله. فالأصل في المعارضة إذن، هو المقابلة والمحاذاة والمباراة والمجاراة والمناقضة وهي معان لغويّة ظلّت محايثة لدلالتها النّقديّة القديمة المرتبطة بالموازنة بين الشّعراء وإعجاز القرآن والملاحظ أنّ المعارضة قد ارتبطت في النّقد العربيّ القديم بالموازنة والمفاضلة بين الشّعراء كما هو الشّأن عند الأصمعيّ (ت 216هـ) وأبي عبيدة (ت207 هـ) فالمعارضة الشّعريّة كانت وسيلة للموازنة بين الشّعراء وإثبات التّفوّق الفنّيّ استنادا إلى مقاييس نقديّة تتعلّق بالوزن والقافية والمعنى، رغم أنّ عبد القاهر الجرجانيّ في كتابه "دلائل الإعجاز" قد أدخل مفهوم المعارضة في نسق نقديّ و إعجازيّ مشوب بالجدال بين أنصار اللّفظ والمعنى.

والجدير بالملاحظة أنّ الخطاب النّقديّ الحديث قد تناول مفهوم المعارضة الشّعريّة مـن زاويتين؛ زاوية فنّيّة تتعلّق بالاشتراك بين القصيدتين المتعارضتين بحرا ورويّا وقافية وموضوعا، وبذلك تكون القصيدة المعارضة قد قيلت إعجابا بالقصيدة المعارضة في قيمتها الأسلوبيّة وجودتها الفنّيّة. أمّا الزّاوية الثّانية، فتتعلّق بالبحث عن إطار أنسب يتجاوز مفهوم الموازنة الّذي صاحب نشأتها ويراعي خصوصيّتها التّناصّيّة. لذلك استبدل محمّد بنيس هذا المفهوم بمفهوم آخر أكثر إجرائيّة وهو النّصّ الغائب، في حين اعتبر محمّد مفتاح المعارضة نوعا من الحوار بين نصّ وآخر، منتهيا بذلك إلى أنّ عمليّة الحوار مع النّصّ المركزيّ عمليّة تحويل يحكمها مبدأ المماثلة في الشّكل والمضمون أو في أحدهما.

الجوهري: ما هـي أهمّ الخصائص الفنيّة الّتي تلقّى المعارِضُ الصّوفيّ من خلالها الشّعر الغزليّ لتحقيق شعريّة صوفيّة وتجربة جماليّة تخالف شعريّة التّجربة الغزليّة ومقاصدها؟

ثمّ كيف استطاع النّصّ الصّوفيّ الفارضيّ المعارِضِ أن يرتقي بتجربته في الحبّ عن مدارك الحسّ إلى مدارج العرفان والإشراق الصّوفيّين؟

2- المرأة بين خطاب النّصّ الغزليّ المعارضِ وخطاب النّصّ الصّوفيّ المعارض:

لا شكّ أنّ استحضار السّياق الرّوحيّ الصّوفيّ الّذي تدور في فلكه النّصوص المعارِضة من شأنه أن يمكّننا من استكشاف الوسائل التّناصيّة الّتي تلقّى المعارِض الصّوفي بواسطتها مكوّنات النّصوص الغزليّة المعارَضَة. ولعلّ ما يسم نصوص ابن الفارض وغيرها من النّصوص المعارِضَة في التّجربة الصّوفيّة هـو اتّخاذها من المعاني المتعلّقة بالمرأة موضوعا للحوار بينهما.

والجدير بالملاحظة أنّ تجربة ابن الفارض الشّعريّة الصّوفيّة قد جاءت زاخرة بمعاني الحبّ الإلهيّ، لذلك كانت المرأة في النّصّ الصّوفي الفارضيّ التّعبير الأمثل عن الحقيقة المطلقة، بدليل أنّ التّجربة الشّعريّة الصّوفيّة لابن الفارض قد أفادت كثيرا من الغزل العذريّ سواء في مستوى آليّات خطابه أو في مستوى وصف المحبوبة بصفاتها الحسّيّة البشريّة، ولا عجب في ذلك فقد "كان الشّعر الصّوفيّ معجبا بالشّعراء العذريّين يردّد لهم أشعارهم و كأنّها صادرة عنه[1]"، وقد حدت هذه الإفادة بكثير من الدّارسين إلى الرّبط المتين بين الشّعر الصّوفيّ وشعر الغزل العذريّ و كأنّ الأخير أصل للأوّل باعتبار تشابه عبارات الشّعر الصّوفيّ بعبارات شعر الغزليّين وصورهم، "مقرّبين بين التّجربتين بوصفهما تجارب حبّ إنسانيّ تتّحد في آليّاتها وتفترق في غاياتها[2]"، لكنّ الملاحظ أنّ هـذا النّصّ الّـذي ينتظمه النّصّ الصّوفيّ لابن الفارض لا يرحل إليه بريئا بكرا بل يأتيه بما اكتسبه بفضل تأثير الجنس من وجوه إعادة تركيب فنّيّ و تحويل يسمح باستيعابه، "ذلك أنّ النّصّ الأدبيّ لا ينشأ في فراغ، بل إنّه دائما بمثابة استمرار لما قبله و استجابة لإملاءات شكليّة ومضمـونيّة ومساهمة في حـوار لا ينقطع بين النّصوص الأدبيّة المختلفة في إطار النّظام الأدبيّ[3]".

وإذا سلّمنا بأنّ المعارضة الشّعريّة فعل تناصيّ ذو طابع فنّيّ كلّيّ يعمل على استدعاء مناصات مأخوذة من النّصّ المعارَضِ بطريقة فنّيّة تستند إلى مفهوم التّحويل، أدركنا أنّ اعتماد الشّعر الصّوفيّ شكل النّسيج الشّعريّ العذريّ لا يعني نسخ التّجربة منهما للأخرى، فالشّاعر الصّوفيّ محبّ لحبيب غائب وغيابه هو حضوره القويّ في النّصّ وروح منتجة في حين أنّ الشّاعر العذريّ محبّ لحبيب حاضر في الواقع وحضوره منقـوص دون اتّصال، حضوره هو غيابه، وبين حدّيْ هـذه الجدليّة: الحضور/ الغياب للمحبوب "الله" في تجربة النّصّ الصّوفيّ المعارِض و"المرأة" في تجربة النّصّ الغزليّ المعارَضِ، تكمن أهمّ نقاط التّمفصل في

1- عدنان حسين العوّادي، الشّعر الصّوفيّ منشورات، وزارة الثّقافة والإعلام، ط1، العراق ،1986، ص103.

2- انظر مثلا، نيكلسون، التّصوّف في الإسلام، ص100، التّصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ص90، ومحمّد غنيمي هلال، الحياة العاطفيّة بين العذريّة والصّوفيّة، ص38، ومحمّد مصطفى حلمي، الحبّ الإلهيّ في التّصوّف الإسلاميّ، ص80.

3- ساسون سوميخ، العلاقات التّناصّيّة في النّظام الأدبيّ الواحد، مجلّة الكرمل، العدد7، 1987، ص110.

النّموذجين اللّذين يعبّران بصورة مختلفة عن أحبّاء صادقين. وإذا كانت هذه المسافة الفنّيّة المتعلّقة بجدليّة الحضور والغياب للمحبوب في كلّ من النّصّ الصّوفيّ المعارِض والنّصّ العذريّ المعارَض تترجم بلاغة الاختلاف الكيفيّ بين التّجربتين فإنّ تعقّب حضور ضمير المؤنّث في كلّ من تجربتيْ الشّعر الصّوفيّ والعذريّ يقدّم لنا رؤية شعريّة جديدة متميّزة ومختلفة تأبى التّشابه والاشتراك.

وإذا كان التّأنيث في الشّعر العذريّ يساوي ذات المرأة فإنّه في الشّعر الصّوفيّ يساوي الذّات الإلهيّة. وإذا كانت غاية العذريّ تنحصر في الرّغبة الحسّيّة الّتي تكتمل بالاتّصال بـ "المرأة" فإنّ غاية الشّاعر الصّوفيّ تتّخذ من التّأنيث معادلا رمزيّا للذّات الإلهيّة سعيا إلى الفناء فيها والبقاء بها. ولا غَرْوَ في ذلك فإنّ المرأة في الشّعر الصّوفيّ هي التّعبير الأمثل عن الحقيقة المطلقة، ومن هنا تبدو الصّفة المائزة لتجربة "الحبّ الإلهيّ" عند ابن الفارض حيث المحبوبة "الحقيقة" في باطن النّصّ ومكنونه هي "المرأة" مجازا والمشار إليها في النّصّ بضمير "هي" الغائبة أو"أنت" المخاطبة صورة لضمير أنثويّ يستتر وراءه المعنى، فإذا ضمير المؤنّث (المخاطب/ الغائب) بنية رمزيّة غايتها الاتّحاد والفناء بالمحبوبة و البقاء بها، يقول ابن الفارض:

وَلَمَّا تَوَافَيْنَا عِشَــاءً وضَمَّنَا سَــوَاءُ سَبِيلِي دَارَهَا وخِيَامِي
ومِلْنَا كَذَا شَيْئًا عَنْ الْحَيّ حَيْثُ لا رَقِيبٌ ولا وَاشٍ بِزَوْرِ كَـلاَمِ
فَرَشْتُ لَهَا خَدِّي وِطَاءً عَلَى الثَّرَى فَقَالَتْ: لَكَ البُشْرَى بِلَثْمِ لِثَـامِي
فَمَا سَمَحَتْ نَفْسِــي بِذَلِكَ غَيْرَةً عَلَى صَوْنِهَا مِنّي لِعِزّ مَـرَامِي[1].

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ المعارِض الصّوفيّ يعمل في حواراته النّصّيّة على نقل الوحدات المعنويّة لنصوصه المعارَضة إلى غير الجهة الّتي كانت عليها من قبل حيث أعاد توظيفها بشكل فنّيّ يخدم مقاصده المختلفة ويجعله فاعلا في الأذواق الفنّيّة عبر إعادة تشكيل الدّلالة وتنظيمها تنظيما جماليّا جديدا. وبناء على هذا، يمكن المقارنة بين النّصّ الصّوفيّ المعارض والنّصّ العذريّ المعارَض انطلاقا ممّا سمّاه ياوس المسافة الجماليّة[2]، أي من خلال الوقوف على درجة اختلاف النّصّ المعـارِض عن أفق توقّعات النّصوص المعارَضَة "حيث يسمو النّصّ إبداعا حسب حجم هذا الاختلاف ويتراجع حسب اقترابه من التّوقّع[3]".

وبذلك فقد استطاع ابن الفارض أن يصوّر من خلال معارضته جانبا من هذا التّصوّر الرّمزيّ للمرأة معبّرا عن بعض مواقفه الأخلاقيّة والفلسفيّة الوجوديّة ومحقّقا لمسافة جماليّة عن الأفق العامّ للنّصّ

1- ديوان ابن الفارض، دار النّجم للطّباعة والنّشر، بيروت، 1994، ص206.
2- ترجم رشيد بنحدّو هذا المصطلح بـ"الانزياح الجماليّ"، وذلك في مقاله "القوام الابستمولوجيّ لنظريّة التّلقي" ص396 وترجمه شكري مبخوت بـ"العدول الجماليّ"، في كتابه "جماليّة الألفة" ص99.
3- عبد الله الغذامي، القصيدة والنّصّ المضادّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، ط1، 1994، ص162.

الغزليّ العذريّ المعارَض، ناهيك أنّ النّصّ العذريّ المعارَض هـو "جزء من كون فنيّ واجتماعيّ عذريّ[1]" يتعامل مع المرأة باعتبارها جمالا حسّيّا ومثالا نموذجيّا[2]. في حين أنّ النّصّ الصّوفيّ المعارِض كون فنّيّ رمزيّ يرتبط "بزمرة اجتماعيّة ترى في المرأة رمزا للحبّ الإلهيّ ومظهرا من مظاهر جماله وشكلا من أشكال السّرّ الأنثويّ السّاري في العالم[3]"، وهذا ما يؤكّد أنّ المعارضة الشّعريّة تقـوم على صراع بين أفقين جماليّيْن؛ أحدهما حسّيّ قديم يرتبط بتقاليد التّجربة العذريّة، وثانيهما رمزيّ حديث يستمدّ عمقه من الواقع الفلسفيّ والنّفسيّ الّذي صدر عنه المعارِض في تصوّره للكون والمرأة وما شاكل ذلك. وهو ما رسم للكتابة الشّعريّة الصّوفيّة مع ابن الفارض أفقا فنّيّا جماليّا جديدا في تلقّي مكوّنات الذّاكرة الفنّيّة المتعلّقة بصورة المرأة، أساسه الاختلاف لا المشابهة، حيث يعيد الشّاعر الصّـوفيّ "صياغة سالفه، ويعيد إبداعه، ويقدّم لنا رؤية شعريّة جديدة تتمخّض عن شخصيّة نصوصيّة فريدة ومتميّزة ومختلفة وكلّ ما فيها من تشابه فهو شبه يفضي إلى اختلاف[4]".

3- التّكثيف الرمزيّ و استعارة بنية القصيدة الغزليّة:

لم يقف ابن الفارض في تعامله مع النّصّ العذريّ المعارَض عند التّصرّف في المعاني الشّعريّة المشكلة لصورة المرأة على نحو يستجيب لمقصديّته الأساسيّة في إطار الحوار الفنّيّ بين معاني الغزل الحسّيّ والصّوفيّ. لم يقف عند هذا الحدّ فحسب، بل نراه يستدعي في معارضته بنية القصيدة الغزليّة المعارَضة الّتي تنطلق بوقوف الشّاعر على الأطلال ووصف الرّحلة وحثّ الرّاحلة على السّير قدما باتّجاه المحبوبة حيث الشّوق إلى الوصال والحنين إلى زمان المودّة والصّفاء.

كان هـذا الشّكل الشّعريّ مدارا اتّخذ منه ابن الفارض إطارا ليحقّق من خلاله رؤيته في الانفصال عن الآنيّ المعيش والاتّصال الّذي يتمّ خارج حدود المكان وقيود الزّمان، كما حمّله فلسفة المغترب الوجوديّة الصّوفيّة رغبة في الانخراط بعلاقة مع الحقيقة الّتي تمثّلها المحبوبة الغائبة المفارقة المتعالية. ولا يخفى أنّ بنية النّصّ المحتذى عندما تدخل نسق النّصّ المركزيّ، تصبح عنصرا من عناصره وبذلك فإنّ بنية القصيدة الغزليّة المعارَضة، حين وظّفت في النّصّ الصّـوفيّ المعارِض تخلّت عن دلالاتها المحايثة لها وتلبّست بوظيفة نصّيّة جماليّة، تعلّقت بالكيفيّة الفنّيّة الّتي وظّف بها ابن الفارض مكوّنات القصيدة الغزليّة، إذ وفّر لها إطارا جماليّا قوامه الأسلوب الاستعاريّ المجازيّ الّذي عزّز التّكثيف الرّمزيّ بدليل أنّ ابن الفارض قد حوّل الصّورة الحسّيّة التّقليديّة لتلك الغربة الزّمانيّة والمكانيّة عن المحبوبة في بنية القصيدة الغزليّة من بعدها الغزليّ الضّيّق إلى رحاب التّجربة الصّوفيّة الأوسع. فإذا الانفصال عن المحبوبة يتحوّل إلى

1- الطّاهر لبيب، سوسيولوجيّة الغزل العربيّ، الشّعر العذريّ نموذجا، ترجمة مصطفى مسناوي، دار قرطبة للطّباعة والنّشر، الدّار البيضاء، 1987، ص67-126.

2- الطّاهر لبيب، سوسيولوجيّة الغزل العربيّ، مرجع سابق، ص82.

3- منصف عبد الحقّ، الكتابة والتّجربة الصّوفيّة (نموذج محي الدّين بن عربي)، منشورات عكاظ، ط1، 1988، ص441.

4- عبد الله الغذامي، المشاكلة والاختلاف: قراءة في النّظريّة النّقديّة العربيّة وبحث في التّشبيه المختلف، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، ط1، 1994، ص130.

انفصال الذّات عن عالمها الأوّل واتّصال بعالمها المتعيّن وإذا الرّغبة في العودة للالتحام بالعالم الأوّل توازي رغبة الأنا الشّاعرة في الاتّصال بالمحبوبة (الأحبّة)، يقول ابن الفارض:

سُقْيًـا لأَيَّامٍ مَضَتْ مَعَ جِيـرَةٍ كَانَتْ لَيَـالِينَا بِهِمْ أَفْـرَاحاَ
حَيْثُ الْحِمَى وَطَنِي وَسُكَّانُ الْغَضَا سَكَنِي وَورْدِي الْمَاءَ فِيهِ مُبَاحَا
وَأُهَيْلَـهُ أَرْبَـى وَظِلُّ نَخِيلِهِ طَرَبِي وَرَمْلَةَ وَادِيَيْهِ مَرَاحَا[1].

وبالنّظر إلى المكان في تجربة ابن الفارض نلاحظ تحوُّله من الأطلال والرّسوم كما هـو الشّأن في القصيدة الغزليّة أو القصيدة الجاهليّة إلـى علامات ومعارج للتّرقّي والوصول إلى الأحبّة "الحقيقة" فلا نشهد وصفا حسّيّا للمكان بقدر ما نلفي تحديدات مجازيّة تعبّر عـن تجربة روحيّة علويّة "من خلال رحلة مكانيّة أرضيّة تسعى في كلّ مـرّة إلى تأكيد التّقارب المعرفيّ بين مجازيّة الرّحلة الصّحراويّة وحقيقة الرّحلة الرّوحيّة الّتي يتحوّل معها المكان إلى مقام وإلى حال يصله المريد السّالك في طريق الله[2]". وعليه فإنّ البحث عن الاختلاف في المستويات الفنّيّة المشتركة والمتشابهة بين النّصّ الغزليّ المعـارَض والنّص الصّوفيّ المعارِض، ثمّ التّمييز بين شكل القصيدة القديمة من حيث التّوظيف في كلّ من النّصّين يبرز أنّ المعارضة الشّعريّة في تجربة ابن الفارض تظهر بوضوح في الشّكل على اعتبار أنّ "الشّكل هو المتحكّم في المتناصّ والموجّه إليه[3]"، ومرّة أخرى استطاع ابن الفارض أن يَسْمُو بتجربته الفنّيّة عن مدارك الشّعر الحسّيّ إلى مدارج الرّمز الصّوفيّ ليجسّد المكان إرادة الحلول ورغبة في الحياة الأزليّة والارتباط بالأصل الإلهيّ تحقيقا للاتّصال وتجاوزا للانفصام والاغتراب المتّصل بالتّجربة الصّوفيّة عموما، يقول ابن الفارض:

مَا أَمَرَّ الفِراقَ يَا جِيرَةَ الْحَـيْ يَ وأَحْلَى التَّلاَقِي بَعْدَ انْفِرَادِ
كَيْـفَ يَلْتَذُّ بِالحَيَـاةِ مُعَنَّـى بَيْنَ أَحْشَائِه كَــوَرَى الزِّنَادِ
عُمْرُهُ وَاصْطِبَارُهُ فِـي انْتِقَاصٍ وَجَـوَاهُ وَوَجْدُهُ فِي ازْدِيَادِ
فِي قُرَى مِصْرَ جِسْمُهُ وَالأُصَيْحَا بُ شَامًـا وَالقَلْبُ فِي أَجْيَادِ[4].

1- الدّيوان، ص178.
2- عبّاس يوسف الحدّاد، الأنا في الشّعر الصّوفيّ: ابن الفارض أنموذجا، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، سوريّة، اللّاذقيّة، ط1، 2005، ص135.
3- محمّد مفتاح، تحليل الخطاب الشّعريّ (إستراتيجيّة التّناصّ)، دار التّنوير للطّبـاعة والنّشر، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1985، ص130.
4- الدّيوان، ص183.

وبذلك تحوّلت مكوّنات النّصّ الشّعريّ العذريّ المحتذى إلى شكل آخر أكثر شعريّة يخدم مقاصد الصّوفيّ الفنّيّة ويجيب عن أسئلته المتنوّعة على نحو يؤكّد لنا أنّ المعارضة الشّعريّة ليست مجرّد مسلك تناصّيّ يكتفي بالمشابهة مع مكوّنات النّصّ العذريّ واجترارها، بل "هي قراءة تحويليّة تسعى لاستكشاف مناطق اللاّتحديد فيه ورتق فجواته وبياضاته على نحو يساهم في تحقيق الاختلاف وإعادة بناء الذّاكرة الفنّيّة من جديد[1]". ويبدو من خلال المقارنة أنّ الشّكل التّكوينيّ للقصيدة العربيّة الّذي يستخدمه ابن الفارض في معارضته الشّعريّة شكل يخفي في جوهره "أعماقا معمورة بالشّقاء والرّغبة في الخلاص منه، فالصّوت الشّعريّ الظّاهريّ الّذي لا يكاد يفرّق بين قصيدة لابن الفارض وأخرى لأحد الشّعراء الغزليّين، يكمن وراءه عمق تجربة الأنا الشّعريّة الصّوفيّة الّتي تختزل تجربتها في الشّكل المعتاد للقصيدة العربيّة الّذي تمّ استخدامه عبر استعارته مجازيّا[2]".

4- خاتمة:

سعينا في هذا المقال إلى استجلاء بعض خصوصيّات النّصّ الصّوفيّ ورصد أدبيّته من خلال طبيعة العلاقة التّناصيّة الّتي أقامها مع النّصّ الغزليّ على اعتبار أنّ هذه العلاقة التّناصّيّة تشكّل مدخلا مناسبا في تلقّي مكوّنات الذّاكرة الفنّيّة وإعادة بنائها. وقد أقمنا البحث على منطلق مبدئيّ قوامه النّظر في المعارضة الشّعريّة بوصفها تحويلا للنّصّ العذريّ لتحيا في مقام جديد ورؤية مغايرة تستجيب لفلسفة الصّوفيّ رغبة في الاتّصال بمقام الذّات الإلهيّة ومعانقة أسرارها الربّانية، بل نكاد نزعم أنّ المعارضة الشّعريّة ممارسة سيميائيّة تهدف إلى خلق مستأنف عبر استعارة النّموذج الفنّيّ العذريّ ومعارضته بوسائط رمزيّة مع مكوّنات العالم.

وقد وقفنا في تجربة ابن الفارض الشّعريّة على ملامح تناصٍ هذه التّجربة الصّوفيّة مع بنية النّصّ الغزليّ العذريّ حيث لم يكن ابن الفارض معنيّا بثورة أو تمرّد على عمود الشّعر، بل كان مشغولا بما يحمله ذلك الوعاء الفنّيّ من إمكانات التّعبير ذلك أنّ المعارض الصّوفيّ بقدر ما استجاب للنّموذج المتناصّ معه والكامن في الذّاكرة الإبداعيّة فتح لنفسه إمكانات فنّيّة رمزيّة مختلفة تبرز وعيه بسياسة الكلام الشّعريّ وتلبّي مقاصده الفنّيّة في الإجابة عن أسئلته المتنوّعة على نحو مكّنه من تحقيق تجربة شعريّة جماليّة مدارها الحبّ الإلهيّ الصّوفيّ الّذي ينزع فيه الصّوفيّ باتّجاه محبوبة مجازيّة هي "الحقيقة" /الله، وعن طريق الخطاب الشّعريّ الحواريّ القائم بين النّصّين الغزليّ والصّوفيّ تبيّن لنا أنّ وجوه التّناصّ في تجربة ابن الفارض لم تقف عند احتواء نصّ لاحق لنصّ سابق بل إنّ هذه التّجربة تعاملت مع النّصّ الغزليّ تعاملا تحويليّا (transformation) حيث كان النّصّ الصّوفيّ ولادة جديدة قياسا بالنّصّ العذريّ أي إنتاجا (production) لا إعادة إنتاج (reproduction) لتظلّ ممارسة النّصّ إنتاجيّة (productivité) تتوالد فيها

1- عبد القادر بقشي، التّناصّ في الخطاب النّقديّ والبلاغيّ: دراسة نظريّة وتطبيقيّة، مطبعة أفريقيا الشّرق، المغرب، الدّار البيضاء، ط 2007، ص 134.

2- عبّاس يوسف الحدّاد، الأنا في الشّعر الصّوفيّ: ابن الفارض أنموذجا، ص 97.

النّصوص بعضها من بعض. وليس هناك من إمكان لتصوّر نصّ بكر إذ النّصّ نسيج طارف من شواهد تالدة، وحسبنا أنّنا بلغنا من خلال هذه المحاولة بعضا من المقصود وحقّقنا شيئا من الأهداف المرسومة فيما يتعلّق بالمعارضة الشّعريّة في النّصّ الصّوفيّ باعتبارها قراءة شعريّة للشّعر تنفتح فيها نظريّة التّناصّ على نظريّة التّلقّي، ومع ذلك تظلّ النّتائج المتوصّل إليها في حاجة إلى جهود مكمّلة تعضدها عبر الاستفادة من نظريّة التّناصّ وآليّات اشتغالها.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1- ابن الفارض ، الدّيوان، دار النّجم للطّباعة والنّشر، بيروت، 1994.

المراجع:

1- بقشي (عبد القادر): "التّناصّ في الخطاب النّقديّ والبلاغيّ: دراسة نظريّة وتطبيقيّة"، مطبعة أفريقيا الشّرق، المغرب، الدّار البيضاء، ط2007.

2- الحدّاد (عبّاس يوسف): "الأنا في الشّعر الصّوفيّ: ابن الفارض أنموذجا"، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، سوريّة، اللّاذقيّة، ط1، 2005.

3- سوميخ (ساسون): "العلاقات التّناصيّة في النّظام الأدبيّ الواحد"، مجلّة الكرمل، العدد7، 1987.

4- عبد الحقّ (منصف): "الكتابة والتّجربة الصّوفيّة، نموذج محي الدّين بن عربي"، منشورات عكاظ ط1، 1988.

5- العوّادي (عدنان حسين): "الشّعر الصّوفيّ"، منشورات وزارة الثّقافة والإعلام، ط1، العراق، 1986.

6- الغذامي (عبد الله): القصيدة والنّصّ المضادّ"، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، ط1، 1994.

7- الغذامي (عبد الله): "المشاكلة والاختلاف: قراءة في النّظريّة النّقديّة العربيّة وبحث في التّشبيه المختلف"، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، ط1، 1994.

8- لبيب (الطاهر): "سوسيولوجيّة الغزل العربيّ: الشّعر العذريّ نموذجا"، ترجمة مصطفى مسناوي، دار قرطبة للطّباعة والنّشر، الدّار البيضاء، 1987.

9- مفتاح (محمد): "تحليل الخطاب الشّعريّ (إستراتيجيّة التّناصّ)"، دار التّنوير للطّباعة والنّشر، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1985.