Horizons of Islamic Civilization, **Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)**
Biannual Journal, Vol. 24, No. 2, Autumn and Winter 2021-2022, 199-233
DOI: 10.30465/AFG.2022.6724

The Manifestations of Sufism and Its Spiritual Radiance in the Poetry of Nabila Al-Khatib: An Analytical Approach in Is Al-Quds Poetry Court

Jamal Talebi Ghareghesheshlaghi*

Asma Aldjia Bouchaib**

Abstract

The use of Sufi discourse is considered one of the most important expressive patterns in the contemporary Arabic poem in order to break the monotony of familiar communicative patterns. Contemporary poets found in it new spiritual and intellectual spaces to enrich their modernist poetic experience and encapsulate it with mystical symbols. And the poet, when he tends to Sufism, he aims to transcend the feeling of narrow vision that is the problem of contemporary man, and to withdraw from this apparent existence by contemplation and departing from the ordinary until he reaches the truth, and feels complete liberation from all restrictions that make man feel his servitude. Sufi poetry is a literary experience with artistic features that elevates the soul above spiritual horizons and draws closer to the divine self. Some contemporary poets walk cognitive paths to break free from the dominant reality and obtain their artistic and existential desire. This tendency has seeped into the creativity of female poets, including Nabila Al-Khatib, the contemporary Jordanian poet. Nabila Al-Khatib, the contemporary Jordanian poet, is one of those poets who hints the reader by reading her book “She is Jerusalem” shows Sufi spaces that try, through some of her poems, to express her conscience and reveal the dimensions of her mystical experience. It goes without saying that what is meant by Sufism in Nabila Al-Khatib’s poetry is not

* Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Urmia, Iran (Corresponding Author), Jamal_talebii@yahoo.com

** PhD in Arabic Language and Literature, abou el kacem saadallah university, Algeria, aldjiaasma73@gmail.com

Date received: 28/05/2021, Date of acceptance: 21/09/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

intellectual mysticism in which principles or sayings aim at building a way or a doctrine of life, so that the reader does not think that we are in front of poetry similar to the products of the pioneers of Sufism, but rather it is a group of emotional and spiritual manifestations in which love overlaps. The divine, glorification of the divine essence, asceticism from this world, and the tendency to unite with the absolute self. How beautiful it is to hear the quality of Sufism in Nabila's poetry from the poet herself, who answered in a press interview a question about the Sufi trend in her poetry, saying: "Sufism is of two types… Sufism of passion and spirit, Sufism of belief and traditional terminology… I am of the first type consistent with my spiritual nature. Conflict to the top with divine love and good example of the master of creation. After this clarification, it appears to us that the mystical discourse of Nabila al-Khatib is not based on philosophical foundations, but rather it is an automatic flow emanating from the spiritual nature of the poetess, and from the mystical awareness inherent in herself. How beautiful it is for the mystical experience to be crowded with mystical radiances without its owner wearing a mystical robe; Because then it will be a true human experience. From this point of view, this research paper, with its descriptive and analytical approach, attempts to elucidate that Sufi experience in the poetry of Nabila Al-Khatib by monitoring the Sufi connotations and references in the book "She is Al-Quds" until you see:

What are the most frequently mentioned mystical and spiritual contents in "She is Jerusalem"?

To what extent was she able to represent the Sufi phenomenon to enrich her poetic experience? How did you benefit from it?

Therefore, I approach the traditional Sufi trend spiritually and leave it traditionally." This research aims, with its descriptive and analytical approach, to study the mechanisms of forming the Sufi text and its manifestations in Al-Khatib's poetry in order to reveal the Sufi idea and its themes. Through the analysis of the poems of the is Al-Quds Poetry Court the study reached some results, the most important of which are: Nabila Al-Khatib is a poet with a Sufi tendency, and this tendency was manifested in the book, Jerusalem, especially her poems, by seizing Sufi ideas and some Sufi terms. We noticed after reading and meditating on her poetry that she was overwhelmed with spiritual manifestations. We lived through studying this book of expressions and images that translated the divine love and the love of His Messenger, and that was through hope and supplication in a language of sincere conscience and faith. In her Sufi spin, the poet opposed the approach of Al-Busiri and Ahmed Shoqi, and succeeded in that opposition with the funny meanings that she added to her poems. It also appeared that the mystical experience of Nabila Al-Khatib was not a lexical experience, but a spiritual experience that tended towards the upper and imbued with spiritual values and emotionally mixed with the Sufi consciousness open to the highest

and purest, which was clearly evident in her spiritual alienation. And her permanent nostalgia for the connection and encounter with the absolute Existence of God Almighty. This sublime experience was manifested in divine and prophetic love, avoidance of earthly filth and longing to dissolve into the absolute self.

Keywords: Cntemporary poetry, Sufism, Nabila al-Khatib, Is Al-Quds Poetry Court.

آفاق الحضارة الإسلامية، أكاديمية العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية
مجلة علميّة نصف سنويّة (مقالة علميّة محكّمة)، السنة ٢٤، العدد ٢، الخريف و الشتاء ١٤٤٣ هـ.ق، ١٩٩-٢٣٣

تمظهرات الصوفية وإشراقاتها الروحانية في شعر نبيلة الخطيب
مقاربة تحليلية في ديوان هي *القدس*

جمال طالبي قرهقشلاقي*
أسماء علجية بوشايب**

الملخص

الشعر الصوفي تجربة أدبية ذات سمات فنية تسمو بالروح فوق الآفاق الروحانية وتقرب من الذات الإلهية، فيسير بعض الشعراء المعاصرين في مسارات معرفية للانعتاق من الواقع المهيمن والحصول على مبتغاهم الفني والوجودي. وقد شهدت إبداعات بعض الشاعرات العربيات كنبيلة الخطيب الشاعرة الأردنية المعاصرة تجربة صوفية يجد القارئ فيها دلالات صوفية تعكس فلسفتها ورؤيتها للكون، وتتبدّى تباشير تلك الدلالات في أنفاس ديوانها المسمّى بـ هي *القدس* الذي تتمظهر فيه أفكارها الدينية ورؤاها الروحية الخصبة. ومن هذا المنطلق يهدف هذا البحث بمنهجه الوصفي والتحليلي إلى دراسة آليات تشكيل النصّ الصوفي وتمظهراته في شعر الخطيب حتّى يكشف الفكرة الصوفية وموضوعاتها ورموزها لديها. توصّلت الدراسة من خلال تحليل قصائد ديوان هي *القدس* إلى بعض نتائج أهمّها: أنّ

* أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنگيان، أرومية، إيران (الكاتب المسئول)، Jamal_talebii@yahoo.com
** دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، جامعة أبوالقاسم سعدالله، الجزائر، aldjiaasma73@gmail.com
تاريخ الوصول: ١٤٠٠/٠٣/٠٧، تاريخ القبول: ١٤٠٠/٠٦/٣٠

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

نبيلة الخطيب شاعرة ذات نزعة صوفية، وقد تجلّت تلك النزعة في هذا الديوان الذي يغمر بالإشراقات الروحانية، وقد ترجمت الشاعرة العشق الإلهي وحب رسوله من خلال تعابير وصور رائعة تكشف عن وجدانها الصادق. كما كشفت الدراسة أنّ التجربة الصوفية عند نبيلة الخطيب لم تكن تجربة معجمية بل كانت تجربة روحية تنحو باتّجاه العلوي ومشبعة بالقيم الروحية وممتزجة وجدانياً بالوعي الصوفي المنفتح على الأسمى والأنقى، الأمر الذي ظهر بوضوح في اغترابها الروحي وحنينها الدائم إلى الوصل واللقاء بالذات الإلهية المطلقة.

الكلمات الرئيسة: الشعر المعاصر، التصوف، نبيلة الخطيب، ديوان *هي القدس*.

١. المقدمة

يعتبر توظيف الخطاب الصوفي من أهمّ الأنماط التعبيرية في القصيدة العربية المعاصرة بغية كسر رتابة الأنماط التواصلية المألوفة. وقد وجد الشعراء المعاصرون فيه فضاءات روحية وفكرية جديدة لإثراء تجربتهم الشعرية الحداثية وتعميقها بالرموز الصوفية. والمبدع عندما ينزع إلى الصوفية «إنّما يهدف إلى تجاوز الإحساس بضيق الرؤيا التي هي مشكلة الإنسان المعاصر، والانسحاب من هذا الوجود الظاهري بالتأمل والخروج عن المألوف حتّى يصل إلى الحقيقة، ويشعر بالتحرر الكامل من كافّة القيود التي تشعر الإنسان بعبوديته» (هدارة، ١٩٨١م: ١١٢). ويمكن للقارئ في الشعر المعاصر ذي الصبغة الصوفية استخلاص بواعث شتّى في عودة الشعراء المعاصرين إلى الاغتراف من مناهل التراث عامّة والصوفية خاصّة أهمّها «الشعور بالغربة، فكثيراً ما كان ينتاب شاعرنا المعاصر إحساس بالغربة في هذا العالم، ناشئ عن شعوره بما يسود هذا العالم من تعقيد وتصنع، وبعده عن عفوية الحياة الأولى وبساطتها، ممّا كان يدفعه إلى الهرب من هذا الواقع إلى واقع أكثر نضارة وبساطة» (عشري زايد، ١٩٨٧م: ٥٤). والطريف أنّ الشاعرات العربيات لم يتخلّفن عن الشعراء في الخوض في ميدان التجربة الصوفية الروحانية، وإنّما واكبن الرجال، فكان لهنّ حضور فاعل في ذلك للتعبير عن الذات العربية المناجية. نبيلة الخطيب الشاعرة الأردنية المعاصرة إحدى اولئك الشاعرات اللاتي يلمح القارئ من خلال قراءة ديوانها

هي *القدس* تمظهر فضاءات صوفيّة تحاول من خلال بعض قصائدها، التعبير عن وجدانها والإفصاح عن أبعاد تجربتها الصوفية.

ومن نافلة القول أنّ المراد من الصوفية في شعر نبيلة الخطيب ليس تصوفاً فكريّاً تتجلّى فيه مبادئ أو مقولات تهدف إلى بناء طريقة أو مذهب للحياة، حتّى لا يظنّ القارئ بأنّنا أمام شعر يماثل نتاجات روّاد التصوف، بل هي مجموعة من التجليات الوجدانية الروحانية التي يتداخل فيها الحبّ الإلهي والتغني بالذات الإلهية والزهد عن الدنيا والميل إلى الاتّحاد بالذات المطلقة. وما أجمل أن نسمع نوعية التصوف في شعر نبيلة عن لسان الشاعرة نفسها حيث أجابت في لقاء صحفي عن سؤال حول الاتّجاه الصوفي في شعرها قائلة: «إنّ الصوفية نوعان.. صوفية الهوى والروح وصوفية العقيدة والمصطلح التقليدي.. فأنا من النوع الأول المنسجم مع طبيعتي الروحية النزاعة إلى الأعلى مع الحب الإلهي وحسن الاقتداء بسيد الخلق. لذا فإني أقترب من الاتجاه الصوفي التقليدي روحياً وأفارقه تقليدياً» (الخطيب، ٢٠٢١) فيظهر بعد ما سبق من لسان الشاعرة نفسها أن الخطاب الصوفي عند نبيلة الخطيب لا ينبني على أسس فلسفية، وإنّما هو فيض تلقائي يصدر عن الطبيعة الروحية للشاعرة، وعن الوعي الصوفي الكامن في نفسها. وكم هو جميل أن تكون التجربة الصوفية حاشدة بإشراقات صوفية دون أن يرتدي صاحبها رداء صوفياً؛ لأنّها ستكون حينئذ تجربة إنسانية صادقة. ومن هذا المنطلق، يهدف هذا البحث بمنهجه الوصفي والتحليلي إلى استجلاء تلك التجربة الصوفية في ديوان هي *القدس* حتّى ترى:

- كيف تمظهرت المضامين الصوفية والروحية في ديوان هي *القدس*؟
- ما الرموز الصوفية التي حملها هذا الديوان؟ وما دلالات هذه الرموز؟
- كيف تبلورت النزعة الصوفية في رؤية الخطيب من منظور اللغة والمعجم؟

١.١ خلفية البحث

يكتسب كلّ دراسة أهميّته من خلال الإشارة إلى البحوث والدراسات المسبقة عليها. غير أنّ شعر نبيلة الخطيب لم يدرس كما ينبغي له. فلم نحصل على شيء ذي بال بعد البحث إلا الدراسات الضئيلة التالية:

– الصورة الشعرية في شعر نبيلة الخطيب عنوان دراسة لإيمان غازي محمد إبراهيم (٢٠١٣) وهي رسالة ماجستير في الجامعة الهاشمية بالأردن.

– الواقعية الإسلامية في شعر نبيلة الخطيب رسالة ماجيستر لخديجة بني خالد نوقشت في جامعة آل البيت الأردنية (٢٠١٥). هذه الدراسة حاولت الوقوف على المضامين الإنسانية والاجتماعية والدينية والتاريخية، والتداعيات التي أدّت إلى نشأتها في شعر نبيلة الخطيب وتطبيقها على بعض قصائدها، وتوصّلت إلى أنّ الواقعية الإسلامية تمثّل ظاهرة شعرية موضوعية وفنية تعكس التزامها العقدي من خلال بناء فني محكم.

– تناول نجود عطا الله الحوامدة (٢٠١٧) في دراسة له «الومضة الشعرية: دراسة وتطبيق في شعر نبيلة الخطيب» المنشورة في العدد ٢٢ من مجلة المعارف، وسلّطت الضوء على خصائص الومضة الشعرية ولغتها وصورها وبنيتها في شعرها.

– وهناك دراسة معنونة بـ «خوانش تطبيقى مضامين زنانه در شعر نبيله الخطيب و فروغ فرخزاد» لطيبة سادات جوانيان وصادق ابراهيمي كاوري (١٤٠٠) المنشوره في العدد (٥٧) فصلية «مطالعات ادبيات تطبيقى». درس الباحتان عدة مضامين نسائية في شعر هاتين الشاعرتين منها رؤيتهما إلى التقاليد المرهقة السائدة في حياة المرأة في الشرق، والعشق و..

هذه الدراسات كما يظهر من موضوعاتها لم تبحث عن الصوفية والرؤية الروحانية عند نبيلة الخطيب، فلذلك تعدّ الدراسة الحالية خطوة فريدة من نوعها.

٢. الخطاب الصوفي في الشعر المعاصر

إنّ التعالق بالرؤى الصوفي في الشعر الحديث يعود جذورها إلى بحث الشعراء عن ملاذ يحميهم أمام سيل من الأفكار والنزعات والروافد التأثيرية في الحداثة العربية. هناك كثير من الشعراء المعاصرين طمحوا إلى إغناء تجربتهم الشعرية بتطويع التراث، وذلك بهدف تحقيق قدر كبير من التعالي الفكري والروحي باتجاه المطلق؛ لأنّهم تفطّنوا للطاقات الإيحائية في الشعر الصوفي بوصفه مكوّناً روحياً وعرفانياً ومعرفياً. و«لم يكن اهتمام الشعراء المحدثين بالتأثر الصوفي لذاته

أو لأنّه شيء عظيم فحسب، بل لأنّه الوسيلة الأساسية التي تمكّن الشاعر من الاستمرار في الإبداع والكتابة إذ بواسطته يتاح له نقل أحاسيسها الوجدانية وتجربته الشعرية» (القعود، ١٩٩٠م: ٢٤). وعن أثر الصوفية في الأدب الحديث بصفة عامة تجدر الإشارة إلى أنّه «لا أحد ينكر أن التيار الصوفي يشكل مكوناً أساسياً من مكونات الفكر العربي المعاصر... وبخاصة أن النتاجات الصوفية المختلفة قد شكلت مادة ثرية خصبة لعديد النتاجات الأدبية الحديثة والمعاصرة... وقادت بالنتيجة إلى أن تصبح المكونات الصوفية جزءاً مهماً في لحمة النص الأدبي الحديث، وقد ترقى في بعض الأعمال إلى المكون الأساسي الذي يتماهى معه المبدع، ويوظفه بكيفية ما» (كندي، ٢٠١٠م: ٤٣). غير أنّ هناك بعض أسئلة تطرح نفسها أمام الباحث والقارئ، وهي: ما التصوف الذي عرفه الشاعر العربي المعاصر؟ وما مكوّنات الصوفية عند هؤلاء الشعراء؟ يبدو من خلال دراسات أعمال الشعراء في هذا المجال أنّهم في الغالب اعتبروا التصوف من الناحية الفكرية «تراثاً يقرأونه، لا سلوكاً وديناً يعتنقونه.. ولم يمارس الشاعر العربي المعاصر التصوف العملي، أو كفلسفة، يتوحد فيها المتصوف مع المطلق، ويتّصل به اتصالاً مباشراً يتّسم بالصفاء، صفاء المعاملة مع الله، فذلك هو التصوف كما مارسه أهله من متصوفة الإسلام» (منصور، ١٩٩٦م: ٩). إذن لا ينبني التصوّف في الشعر العربي المعاصر على آراء فلسفية صوفية، بل يكون في الأغلب ومضات روحانية إشراقية، وكثيراً ما يتجلّى ذلك في معجمهم اللغوي المستمد من التراث الصوفي الذي يضفونها على شعرهم في حلّة حداثية، وذلك «للإيحاء بروحانية التجربة الشعرية» (عشري زايد، ١٩٩٢م: ٧١). وأما من الناحية الفنية فيجب أن يتوفّر في كلّ كتابة أربعة أركان حتّى يمكن عدّها تجربة أدبية صوفية، وهي «الغرض المتحدّث عنه والمعجم التقنيّ، وكيفية استعماله، والمقصدية، وهذه جميعاً تكون وحدة غير قابلة للتجزئة، فمثلاً إذا تناول المؤلف بعض الأغراض الصوفية، ولم يستعمل المعجم الصوفيّ في سياق يلائمه، فكتابته ليست بصوفية كالكتابة الفلسفية... كما أن الذي يستعير القاموس الصوفيّ ولا يستعمله في غرض من الأغراض الصوفية المتعارف عليها، فلا تمسّ كتابته الكتابة الصوفيّة"» (مفتاح، ١٩٨٧م: ١٣٠-١٢٩). استطاعت نبيلة الخطيب أن تتمثّل في تجربتها الصوفية الأركان الأربعة من خلال توظيف الرموز والإيحاءات الصوفية في سياق شعري منسجم يكشف عن تفكيرها الديني.

٣. موجز عن الديوان وعناوين قصائده

نبيلة طالب محمود الخطيب شاعرة أردنية معاصرة ولدت عام ١٩٦٢ في مدينة الزرقاء في الأردن «تلقّفت علومها الابتدائية في مدرسة وادي الباذان، وعلومها الإعدادية والثانوية في مدرسة طلّوزة القريبة من الباذان.. حصلت على بكالوريوس في اللغة الإنجليزية عام ١٩٩٦ وعملت في مجال التدريس في مدارس خاصة» (حسنى، ٢٠٠١م: ١٤٧). صدرت للشاعرة ستة دواوين شعرية وهي: *صبا الباذان* (١٩٩٦)، *ومض الخاطر* (٢٠٠٣)، *صلاة النار* (٢٠٠٧)، *عقد الروح* (٢٠٠٨)، *هي القدس* (٢٠١٢)، *من أين أبدأ* (٢٠١٣).

هي القدس عنوان المجموعة الشعرية الخامسة لنبيلة الخطيب، وهي مجموعة شعرية ذات عشرين قصيدة تتماهى فيها أنفاس الشاعرة بتضرع وتسبح في ملكوت الروح. تحرص نبيلة في هذه المجموعة على الارتقاء نحو صفاء الروح وتعاليها عن حطام الدنيا ومآربها. والمتأمل في عناوين قصائد الديوان يلحظ أنّ هناك تعالق سيميائي بينها وبين جسد القصيدة، إذ تتجلّى فيها عناقيد دلالية تجسّد نشوة الروح في التحليق والارتقاء مثل: أعوذ من الهَوى / بوحُ الرّيم / خضّرْ عروش الروح / هل جادَك الوجدُ / يا طيبَ طيبة / طوبى لنا / أم مازلت ظمآنا؟ / معارج الليل.

إنّ غالبية قصائد المجموعة يتمظهر فيها فيض من المفردات والتركيبات التي تنتمي إلى عالم خصب من التصوف، وتكتسب مدلولات جديدة بانزياحها من معانيها المعجمية مثل (الهوى، النور، البوح، الحبّ، السكر، الصحو، عروش الروح، الوجد، طيبة، ظمآن، ومعارج) ممّا تدلّ على وعي الخطيب بإيحاءاتها الدلالية، كما تبرز القيمة الفكرية لتجربتها التي اختارتها لتكون علامات دالة على هذه الروحانية الصوفية. والقارئ في قصائد الديوان يلمس ظمأ الروح، وشوق النفس إلى التحرر، والنشوة الإلهية التي تفقد حسّها الأرضي في إطار لغة تسمو بعالم الانكشاف والسذاجة الصوفية، وبذلك تعوّض عن المادية بعالم الروح والطهر والنقاء.

٤. الأغراض الصوفية في ديوان هي *القدس*

الركن الأول في الشعر الصوفي هو المضامين والأغراض الصوفية والروحانية، فأثّرت النزعة الصوفية في مضامين شعر نبيلة الخطيب تأثيراً كبيراً، وانعكست في بناء قصائدها وصورها الشعرية. بعد قراءة ديوان هي *القدس* يمكن رصد المضامين التالية فيه:

١.٤ الاغتراب الروحي من خلال تقابل الروح والجسد

إنّ ثنائية الروح والجسد خصّصت لها مكانة متميّزة في التفكير الصوفي، وهذا التقابل ينشئ صراعاً يتولّد عنه الشعور بالاغتراب. و«الاغتراب عند الصوفية هو الهروب من الوجود الحسي الأرضي بوصفه وجوداً غريباً وغير أصيل، وذلك بالرجوع إلى الله بوصفه الوجود الحقيقي» (يوسف، ٢٠٠٤م: ١٠). وقد تحدّثت نبيلة الخطيب كثيراً عن اغترابها الروحي من خلال تصوير الصراع القائم بين الروح والجسد. تمثّل الروح في تفكيرها ذروة الصعود والارتقاء، ويمثّل الجسد قمّة الهبوط والانحدار، وهما في جدلية دائماً ينتهي لصالح الروح، وذلك من خلال حنينها إلى الانعتاق:

أحنُّ حنينَ ماءٍ للسّواقي كدمعٍ إنْ ترقْرقَ في المآقي
فلي جسدٌ تُرابيّ الخلايا وروحٌ فيه تَهفو لانعتاقِ
ولي نفسٌ تَرِفّ كما المرايا إذا ما النّور بادرَ بالعناقِ

(الخطيب، ١٣)

يستشعر المتأمّل في الأبيات تمظهرات حنين روح الشاعرة الظمآنة إلى الذات المطلقة من خلال رمزية (الماء / الجسد / الحياة المادية) و (الساقية / الروح / الذات المطلقة). لا شكّ أنّ قطرات الماء هنا رمز للجسد، وهي تتوق إلى الاتّحاد مع الساقية التي هي رمز للذات المطلقة الإلهية. وقد جسّدت الشاعرة توقها الجامح إلى التسامي والوصول إلى الذات المطلقة بتوظيف ثنائية الجسد والروح. والجسد في تفكير الشاعرة .كما أشارت في البيت الثاني . ترتبط بالتراب، وهو يمثّل حالة من القيدية التي تقيّد الروح. وأمّا الروح بكونها رمزاً للخلود والبقاء

فتنزع إلى الصعود إلى جوهرها وهو الذات الإلهية (النّور) والانعتاق من مادّية الجسد. والملفت للنظر هنا هو ثورة الروح على الجسد؛ لأنّ الوجود الإنساني على حدّ تعبير الشاعرة يرتجف مثل المرآة عندما يحتضنه الجوهر الإلهي. وهكذا أرادت نبيلة أن تسمو بالروح فوق الجسد لارتباطه بالتراب ممّا يكشف عن شدّة حضور الروح الثائرة في وجدان الشاعرة. والبنية الحركية للأفعال (أحن، تهفو، ترفّ، بادر بالعناق) ذات النزعة الصوفية ساهمت في حركة الصعود والارتقاء للروح الإنساني إذ اختارت معظم دوال مفرداتها من حقل الشوق والتعطش والحنين للمطلق.

إنّ الحرية تعدّ أغلى شيء في الوجود بالنسبة للصوفي، وهو لا يملك شيئاً غير ذلك انطلاقاً من حريّة الروح. والخطيب تشير إلى حرية الروح يقيّده الجسد:

وقد أنشأتْني حرّاً شُموخاً ولكنّي سعيتُ إلى وثاقي

(المصدر نفسه، ١٣)

ولذلك تحاول الشاعرة كما هي الحال عند الصوفية تجاوز عالم المحسوسات والإبحار في عوالم الروح بكل تجلياتها. وقد صوّرت نبيلة مرّة أخرى الصراع الدائم بين الجسد والروح في قصيدة *أواه يا إقبال* من أجل أن يلحق بالمثال، ومنه يصل إلى الكمال:

كم أثقَلتْني رُكاماتُ التراب بها؟ والشّوق فيها وقد عجّلتُه اتّأدا

أرنُو إليكَ وهذا الطّينُ جَذّرَني في شَهوةِ النّفسِ حتّى طبعُها فَسَدا

رفعتُ للنّورِ أبراجاً مشيّدة فهزّتِ الريحُ من أبراجي العَمدا

(المصدر نفسه، ١٠٧)

واضح أنّ الشاعرة قد صوّرت الصراع بين الجسد والروح من خلال عدّة رموز. تدلّ «ركامات التراب» على الجسد، و يدلّ «الشوق» على روح الإنسان الظمآنة إلى الذات المطلقة. وتبدو نبيلة في البيت الثاني في صراع للانسلاخ عن جسدها الذي يدلّ الطين المتجذّر عليه، وذلك بواسطة فعل «أرنو» الذي تقصد الشاعرة به الذات المطلقة للالتحاق بعالم الكمال والغرف من أنواره. والنّور في البيت الأخير لا يدلّ إلا على الذات الإلهية التي ترنو إليها

روح الإنسان. والريح في القاموس الصوفي رمز للرحلة الصوفية، وأما الشاعرة فقد أضفت عليها دلالة أخرى هي الأهواء النفسانية المتجسدة في الجسد. والطريف أنّ هذه الثنائيات اللغوية تساق في النهاية بحسب دلالتها التعبيرية إلى غاية واحدة هي بلوغ عالم الحقيقة المطلقة.

والحبّ الإلهي هو روح التجربة الصوفية وهو وسيلة من وسائل الصوفية للتعبير عن أحوالهم ومواجيدهم. وهذا الحب الإلهي عادة ما يرمز إلى ذلك الصراع القائم بين الروح وبين الجسد. وعادة ما ينتهي بانتصار الحب الإلهي الذي يذوب فيه الجسد ويضمحل، وهذا ما يوصف عند الصوفية بالعشق الإلهي الذي يوصل إلى فكرة واحدة هي الاتحاد مع الذات الإلهية والفناء فيها، وبذلك أشارت نبيلة في قصيدة *ملك البيان*:

ملكْــتَ عليّ تلابيــبَ نفســي ذكرتُــكَ فانثــالَ دَمعــي هُطــولا
أ لســتَ المحــبّ المحَــبّ المفــدّى؟ أ لســتَ الحَيــيّ الجميــلَ الجلــيلا
لــئن مــارتِ الأرضُ في كــلّ فــجٍّ وأشــرعتِ الــرّيحُ عرضــاً وطــولاً
فأنــتَ منــاري وأنــتَ ســفيني ومــا مُبتَغــى الــروحُ إلا الوصــولا

(المصدر نفسه، ٣٢)

ففي سياقات هذه الأبيات يتحسس القارئ توقاً وشوقاً إلى عرش الله، وهو سبيل الصوفيين، فلا أحد يستحقّ الخطاب سواه. تغنّت نبيلة في هذه الأبيات بالحبّ الإلهي معتقدةً بأنّ الله هو المحِبّ والمحبّ الأوّل، والإنسان لا يستطيع أن يخرج من غياهب العدم إلى أنوار الوجود إلا بالمحبّة الإلهية. وقد جعلت «المنار» رمزاً لله تعالى الذي ينير الطريق للاهتداء به في الشدائد، كما جعلت «السفينة» أيضاً رمزاً له الذي يحمل الصوفية في رحلته المضنية. والخطيب توظّف عالم التجربة الصوفية على مستوى التفكير للتعبير عن ظمأ الروح، وشوق النفس إلى التحرر، فهي لا تريد بهذا الظمأ الروحاني إلا الوصول إلى الذات المطلقة والذوبان فيها كما أشارت إليه في الشطر الأخير. ومن الملاحظ هنا توظيف كلمة «الروح» بدل «النفس»، وهذا يدلّ على مدى وعي الشاعرة بمفهوم المعجم الصوفي؛ لأنّ الروح تعبير مثالي يتعلّق بالله تعالى، وهي موطن أسراره سبحانه. والصعود إلى السماء هو مقام من مقامات حب الله وانكشاف الحجب. ونلمس فكرة الفناء في الله في بعض أشعارها كالبيتين التاليين:

النّورُ نَهجي ومِعراجي هجرتُ له فمن يجوزُ سُطوعَ النّورِ للظُلَمِ
لمّا استحمّ به قلبي استحالَ سَناً يا فوزَ قلبٍ بنورِ اللهِ مُعتصمِ

(المصدر نفسه، ١٨)

تنبني هذه الأبيات على فكرة الفناء حيث إنّ الذات الشاعرة تؤكّد على أنّ الفناء يكمن في الذات الإلهية فقط. إنّ الشاعرة هنا تتصل بالكيان الإلهي بالإلحاح على الفناء فيه من خلال جملة «لمّا استحمّ به قلبي استحال سناً». إنّها بهذا تعرج من عالم الارض إلى عالم السماء إذ أن السير إلى الحق كما أكّده أبوحامد الغزالي هو «التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود» (الغزالي، ١٩٦٧م: ١٠٣). ونلحظ في هذا المقطوع الشعري غلبة معجم الضياء والنور والإشراق مثل (النور، سطوع النور، سنا، نور الله) على السياق، وهناك ملاحظة هامة في القصيدة، هي أنّ نبيلة تعتمد على إيحاءات المفردات أكثر من دلالتها المباشرة محاولة توسيع انزياحتها دلالات جديدة تعبر عن حبّها للعقيدة الإسلامية التي هي الحبّ الإلهي المفارق للحب الأرضي.

٢.٤ التغزل الصوفي باستلهام التراث

يجسّد الحبّ الإلهي محور الشعر الصوفي وجوهر التجربة الصوفية عند الشعراء. والمرأة في الغزل الصوفي هي رمز للذات الإلهية. وفي قصيدة *بوح الريم* التي تعدّ من أجمل قصائد الديوان، تعارض نبيلة الخطيب في أوّل معارضة نسائية قصيدة *البردة* للبوصيري ونهج*البردة* لأحمد شوقي،في بعض المعاني الصوفية وفي هيكل القصيدة بشكل عام من ناحية الوزن والرويّ (البسيط وحرف الميم) وتتّخذ الريم (الغزال الصغير) رمزاً للمرأة والحبّ الإلهي قائلة في مطلعها:

مَن روّعَ الريمَ بينَ البانِ والعلمِ؟ وقبل ذلكَ لم يَخْفلْ ولم يَجِمِ
ما كنتُ أعلمُ أنّ اللحظَ ذو رَهَفٍ ويحي سَفحتُ دماً في الأشهرِ الحُرُمِ
لو كنتُ اعلمُ أنّ الطّرفَ حين رَنا يُصيبُ ما صابَ لم ارتعْ ولم أحُمِ

يا لائمي في الهَوى حينَ الهوى قدرٌ مَـن ذا مِـن القَـدرِ الجـاري بمُعتصـمِ
رمَـى القضـاءُ ومـا عينـي رمَـتْ كَبـدا غـدوتُ أفديهِ من نارِ الجَوى بدمي

(الخطيب، ١٧)

التغـزل بالـذات الإلهيـة واضـح في هـذه الأبيـات. والشـاعرة اسـتلهمت فكـر المتصـوفة ومفرداتهم لتصوير حبّهـا العذري في أسلوب غزلي مـوروث، ووظّفـت «الريم» (الغزال) كرمز صوفي للجمـال الأنثوي متخذة منه وسيطاً جمالياً للوصول إلى الذات المطلقة. فـ «الريم» هنـا يماثـل الـذات الأنثى في حسنها مـع النفـور وعـدم الاسـتقرار. وقـد وقعـت الشـاعرة في حبّهـا وأصبحت أسيرة لهذا الحبّ، ومستعدة لسفك دمهـا في سبيلها في الأشـهر الحرم على الرغـم من تحريم سفك الدماء فيها. ثمّ تتوجّه إلى لائميها على وقوعها في حبّ هذه الفاتنة وتقول لهم إنّ الحبّ قدر لا دخل لها فيه، فلو تعرّض اللائـم لهذه الفاتنة لوقع في حبّها. ونلاحظ في هـذه الأبيـات كيـف يبـدأ الحـبّ مـن الإطـار المـادي وينتهـي إلى الجـوهر الروحـي، وبـذلك استطاعت نبيلة أن تحرر التجربة العاطفية وتسمو بها من معناها الضيق المحدود إلى مستوى الرؤية الصوفية العميقة بأجوائها الروحانية الشفافة.

إنّ التقـارب بـين التجـربتين الغزليـة والصـوفية يكشـف عـن الصـدق الوجـداني بـين الـذات الإنسانية والذات الإلهية لدى الخطيب، ولا يخمد نار عشقها إلا الوصل واللقاء. وقد تحوّلت الشاعرة من الحبّ الأنثوي إلى الحبّ النبوي الشريف ومنه إلى الحبّ الإلهي في سياق حديثها عن النفس الأمّارة معارضة البوصيري وشوقي:

والنّفسُ إن أوحَشَتْها طولُ وحدتها فقـد تَخـيّرتِ الأعلـى مـن القمـمِ
ترنـو النّـواظرُ لمـنْ لـيس تـدركُها يـدٌ فتخفـقُ في الآفـاقِ كـالعَلمِ
شـاركتْني الحـبّ فـيمن حُبّـه شَـرفٌ فصادقُ الحبّ يُملي صادقَ الكلمِ
محمـد صـفوةُ البـاري شـهدتُ بهـا أعلي لـه الذّكرَ مـدّ الـدّهر والأمـم

(المصدر نفسه، ١٨)

وقد تحدّثت نبيلة الخطيب عن النفس وأهوائها، كما تحدّثت عن حبّها للرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم في صور شعرية رائعة يظهر فيها صوتها الهادئ الذي يثقل بآلام الحاضر،

وحاولت من خلال ذلك أن تتوغل في النفس الإنسانية وتدفعها إلى الخروج من متاهات الحاضر مستبطنة غداً مشرقاً.

٣.٤ روحانية النجوى والتوبة

تعتبر المناجاة بوّابة لانصهار الصوفيّ في الذات الإلهية، ومدخلاً للتأمّل والسموّ الروحي وتطهير النفس ونقائها من الأدران الأرضية. وفي ديوان هي *القدس* اقترنت المناجاة بالتوبة؛ لأنّ نبيلة قد آمنت بأنّ التوبة هي «أصل كلّ مقام، ومفتاح كلّ حال، وهي أوّل المقامات، وهي بمثابة الأرض للبناء، ومن لا توبة له، لا حال له ولا مقام» (السهروردي، ١٤١٣: ٢٠٣) فلذلك نرى ومضات من التوبة والاستغفار في قصيدة *أم ما زلت ظمآنا*:

يا ربّ أنتَ وعدتَ التائبينَ وإنْ ذنُوبهم بلغتْ كالموجِ إحسانا
اليوم أُبْنا وذُبْنا ربَّنا خَجلاً أ لستَ يا ساترَ الكبواتِ منّانا
برحمةٍ منك يا مَن قبلَ تخلقَنا سمّيتَ نفسكَ يا رحمانُ رحمانا

(الخطيب، ٩٧)

والخطيب تلتمس من الله العفو والمغفرة، وتقرّ بذنوبها وتعترف بخطاياها، وهذا كلّه صادر عن تجربة شعورية صادقة، كما تلوح من خلال الأبيات روح الخضوع لله والتضرع إليه طلباً للرحمة والمغفرة. وقد شكّلت تقنية النداء المقترنة بألفاظ (ربّ، ساتر الكبوات، ربّنا، ورحمان) بؤرة دلالية جمعت هذه الأبيات في خيط واحد. وتمتدّ نفس الشاعرة مع مور نفسها بالتوجّه إلى الله فيخلص لمناجاته برجائها وأملها في أن يهب لها مغفرة تمحو ذنوبها كما تقول في قصيدة *آواه إقبال*:

أقبلتُ يا ربّ فاقْبِلني على شَعثي مسافراً تاهَ ثمّ المرتقى قَصدا
مَن لي يَشقُّ ضُلوعي ثمّ يَغسِلُني بآيةٍ فيَفكُّ السّحر والرّصدا
ويزْرَعُ العزمَ في قلبي فأحصده إنْ حاصَرَتني أعاصيرُ الهوى جَلَدا
رُحماك يا ربّ نفسي أنتَ منقذُها وإنْ قليتَ فلا أرجُو لها أحد

(المصدر نفسه، ١٠٦)

روح المناجاة والاستغفار واضحة في هذه الأبيات إذ تعترف الشاعرة بأنّها تاهت في متاهات الدنيا فعادت إلى صوابها مبتغية الارتقاء إلى الذات الإلهية، وهي تنمّ عن صدق التجربة الصوفية عندها. ثمّ تتضرّع الشاعرة إلى ربّها منادية في إلحاح ويقين أن يشملها بعفوه عبر كلمة «رحماك» الدّالة على التضرع واللجوء كي يرحمها ويقبل توبتها. و«الفرار من هذا كلّه إلى الله تعالى والاحتماء بظلّه الآمن والمطمئن والثابت بمثابة التجاء صوفي نحو ملجأ اليقين والإيمان والسلام لكل روح تائهة» (الطربسي، ٢٠١٢م: ١٨١). وفي قصيدة أخرى بعنوان *أواه إقبال* التي اجتزأنا المقطوعة التالية منها تقرر نبيلة على انكبابها على الدنيا قائلة:

ضَلتُ من هذه الدّنيا على ظمأ فجرّعتني صروفَ الهمّ والنكدا
عليكَ أقسمتُ ربّي ترحمْ ظمئي يا واسعاً رحمةً يا مُجزلاً صَفدا

(الخطيب، ١٠٦)

نبيلة تعترف بنزوعها إلى الدنيا بلغة صادقة تنمّ عن صدق تجربتها كما تعترف بأنّ حصيلة ذلك لم تكن إلا ضروب من الهمّ والآلام. فلذلك تتضرّع إلى الله أن يرحمها ويغفرها.

٤.٤ المديح النبويّ والتوسّل

يطلق المديح النبويّ على الشعر الذي يتغنّى بحبّ النبيّ وتوقيره من خلال التركيز على صفاته وإظهار الحنين لرؤيته. وغدت قصيدة المديح النبويّ لازمة من لوازم الشعر الصوفي، وذلك يلي المحبة الإلهية. يكثر هذا النوع من المديح في ديوان هي *القدس* خاصة في قصائد *بوح الريم*، *أقرئه عنّي الجوى* و *أواه إقبال*:

محمدٌ صَفوةُ الباري شهدتُ بها أعلي له الذّكرَ مدّ الدّهر والأممِ
يا أرحمَ الخَلقِ يا من راحتاهُ ندىً أندى فأسْبغَ بالإفضالِ والكرمِ
يا أبلجَ الوجهِ والأخلاقُ سيّدُها وُصفتَ حينَ انبساطِ الأرضِ بالسّنمِ
أنبأتَنا أنّ ربّ العرشِ أوعدَنا يا ذا الشّفيعِ، ووعدُ اللهِ ذو عظمِ

(المصدر نفسه، ١٩)

نرى في هذه الأبيات أنّ الشاعرة قد تحرّرت من سرد الأحداث التاريخية في مديح الرسول (ص) فظهر مديحها في أجواء تعبق بصفاء الروح. فالرسول (ص) صفوة الباري وأرحم مخلوقاته، وهو كريم ذو أخلاق حميدة ووجه مشرق، وشفيع عند الله في العقبى. ونجد في ديوان نبيلة أبيات كثيرة تبرز فيها عاطفته الدينية المتدفقة وحبّها للرسول الكريم (ص) ضمن حديثها عن النور المحمدي:

الحمدُ لله هذي الشّمسُ قد بزغتْ شمسُ النبوّةِ فيمن ذِكرهُ حُمدا
يا سيّدَ الخلقِ يا من قد بُعثتَ سناً لقد فديتُكَ منّي النفسَ والولدا
يا لَلحبيب الذي في حَوضه غدقٌ ولا يردُّ عن الرحماتِ من وَردا
شفاعةٌ عند ربّ العرشِ تَصمُني فَيفرحُ القلبُ بالفوزِ الذي وُعدا

(المصدر نفسه، ١٠٦)

تدلّ هذه الابيات على الانسجام الروحيّ للشاعرة وتكشف عن أسرار روحية وحقائق قلبية تبرز حاجتها إلى شفاعة الرسول (ص). والرسول صلّى الله عليه وآله سلم شمس و سنا، والشاعرة تشير بهما إلى سمو النبيّ وقدسيته، من خلال إظهار حبّها إليه وإلى كلّ ما يرمز إليه. فجاءت هذه التجليات النورانية الصوفية ملائمة للتسامي الروحي لها.

٤.٥ تجلّي العشق المكاني في ديوان «هي القدس»

كثيراً ما تتردد أسماء الأمكنة المقدسة في الشعر الصوفي، وكأنّ الشعراء الصوفيين يظهرون بذلك عن حبّهم لأهلها ورغبتهم في النسبة إليها. وقد مثّلت الأمكنة الدينية المقدسة في شعر نبيلة الخطيب رمزاً صوفياً على القرب من الحضرة الإلهية. استلهمت الشاعرة روح المدائح النبوية وتحدّثت بنجوى رقيقة في قصيدة *أقرئه عنّي على الجوي* عن عشقها المكاني المتمثّل في البيت العتيق وشوقها لزيارة الرسول الأعظم (ص):

الرّملُ يمّ والقلوبُ ضفافٌ والكونُ إذ أنت الحبيبُ شغافُ
الموجُ مورُ دمي وشوقي مركبي خذني إليهِ وأضلعي المجدافُ

يسعى الحبيبُ إلى الحبيبِ تكتّماً وإليه سعيُ العاشقينَ طوافُ
فمن الفجاجِ الشارداتِ تَوافدوا لا غَروَ إذ أنوارُه إيلافُ
يتهامسُ الخلّانِ ساعةَ خلوةٍ ولشوحِهِ في الخافقاتِ هتافُ

(المصدر نفسه، ٨٩)

نلحظ من خلال هذه الصورة البارعة مدى عشق الشاعرة بزيارة الديار المقدسة خاصة المدينة المنوّرة. والخطيب جسّدت هنا شوقها وجواها كمركب يحتاج إلى بحر ومجداف حتّى ينساب برقة وجمال، ويسف عن قلب يذوب وجداً في صورة رسول الله (ص). والأمر الذي يلفت انتباه القارئ في هذه الأبيات هو كثرة الجملة الاسمية (سبع جمل في بيتين اثنين) التي جاءت بها نبيلة لتخدم مدلولات التقرير وإثبات أشواقها لرؤية المدينة المنورة في سياق يتميّز بانسياب مفرداته. وقد لعب أسلوب الحوار هنا دوراً فاعلاً في التكثيف من روحانية الأجواء إذ حاورت الشاعرة الإنسان المتجه إلى الأمكنة المقدسة (أقرئه عني الجوى) وتحدّثت إلى الرسول صلّى الله عليه وآله وسلّم (والكون إذ أنت) وجمعت بين نفسها والمتجه إلى الديار المقدسة في قولها (خذني إليه) مما زاد من تدفق العاطفة وأضفى على شعرها حسّ المصداقية.

إنَّ الديار المقدسة وما يدور حولها مثل: (البيت، الحرم، وطيبة) كلها ترمز عند نبيلة إلى أماكن الذات المطلقة. وفي قصيدة *بوح الريم* تحدّثت نبيلة مرة أخرى عن شوقها إلى تلك المواطن المقدسة التي تسكر رائحتها الإنسان:

غبطْتُ مكّةَ من أنوارِه اغتَبَقتْ نِعمَ المقامُ بظلّ البيتِ والحرم
طوبى لطيبةَ طهّرتَ التّروبَ بها فبَثّتْ الطيبَ عبرَ النّور والنّسمِ
شَميمُه أنعشَ الألبابَ صَحوتَها وقد تَدانتْ له الأرواحُ في شَمم

(المصدر نفسه، ١٩)

كان لأمكنة الحجاز حضور كثيف في خطاب نبيلة الخطيب وهذا راجع إلى زيارتها لتلك الأماكن المقدسة خلال حياتها فهذه الألفاظ التي وظفتها بسيطة تدل على طابعها الديني وأسلوبها الذي يمتاز بالذوق الجيد والسهولة في اختيار ما يخدم ثقافتها وتوجهاتها الدينية. تقول في قصيدة *أم مازلت ظمآنا*:

هل طُفتَ بالبيتِ أم ما زلتَ ظمآنا؟ أم هـيّجَ الشـوقَ في جنبيـكَ نيرانـا؟
وهـل سـعيتَ كمـا الأنفـاسُ لاهثـة بـين الشـهيقين تسـبيحاً وتحنانـا؟
أرحـتَ ترمـلُ بـين الأخضـرينِ كمـا تـدفّق النـبضُ في الأوصـالِ ولهانـا؟
وهـل سمعـتَ يمـامَ البيـتِ مبـتهلاً؟ وهـل قـرأتَ بـذاك الفجـر قرآنـا؟

(المصدر نفسه، ٩٥)

بدأت الشاعرة قصيدتها باستفهامات تقريرية تكشف عن ظمأ روحها إلى بيت الله الحرام الذي أجّج ناراً ملتهبة بين أوصالها، وتصف نشوتها في أداء فريضة الحجّ فتجد نفسها في تلك الحضرة المقدسة التي يذوب فيها الجسد بكلّ حواسه ليتصل مع خالقه، وهذا أقصى نشوة يتمنّاها كل صوفي. والأبيات السابقة تطفح برموز دينية صوفية كـ «الظمأ» الذي ليس الجانب الجسدي فإنّما هو ظمأ الروح لليقين، و«النيران» التي لاتدلّ إلا على اشتعال المحبة الإلهية في نفس الشاعرة. و«سعيت» و«الأخضرين» رمزان إلى المسعى بين الصفا والمروة. والشاعرة تستمر في وصفها للأماكن الدينية لتعلن عشقها لها:

أنا بمكّةَ . أي والله . لا حلُما ولا ادّعـــاءً ولا وهمـــاً وبهتانـــا
تجدّد العمرُ في عرفاتٍ وانغسلتْ بالطّهر نفسي وفاض القلبُ إيمانا
ذي كعبةُ الله كيف اليومِ أبرحها؟ وعشـتُ أشـتاقها عمـراً وأزمانـاً

(المصدر نفسه، ٩٥)

ظهرت الأماكن الدينية في كثير من أبيات القصيدة كالأبيات السابقة والآتية مثل (البيت، الأخضرين، بكّة، مكّة، الركن، عرفات، كعبة). وأشارت نبيلة إلى بعص المناسك الدينية مثل (السعي بين المروة والصفا) بمثابة إلهام وغاية يقينية للروح التي ترغب في العودة إليها:

أنا بمكّةَ . أي والله . لا حلُما ولا ادّعـــاءً ولا وهمـــاً وبهتانـــا
تجدّد العمرُ في عرفاتٍ وانغسلتْ بالطّهر نفسي وفاض القلبُ إيمانا
ذي كعبةُ الله كيف اليومِ أبرحها؟ وعشـتُ أشـتاقها عمـراً وأزمانـاً
يـوم الـوداع وداع العاشـقين لهـا أطـوفُ والـدمعُ في خـدّي طوفانـا

أرجّـعُ الطـرف والخطـواتُ حـائرةٌ مـن ذا يُطيـقُ لهـا بينـاً وهجرانـا؟

(المصدر نفسه، ٩٦)

والشاعرة تسرد في هذه القصيدة رحلتها إلى الحجّ، وكأنّها تحاول أن تلفت انتباه المتلقي إلى أسرار تريد أن تبثّها من خلال هذه الأماكن. وهذا يدلّ على أنّ نبيلة تعيش هذه الأجواء الروحانية وتلك المناسك بروحها لا بجسدها. إذن فالحج رمز للسفر الروحي ترك دلالات روحية في نفس الخطيب وكشفت عن لحظات السعادة والفرح والاعتزاز، كما كشفت عن كل خلجة من خلجات نفسها وعن كلّ ما يدور في خواطرها، وذلك بأسلوب شائق وجميل. وقد تحقق للشاعرة أخيراً الوصال فهي لا تريد أن تبرح مكة المكرمة، وما أصعب عليها أن تتركها، فلذلك تتناثر الدموع على خدّها في صورة بصرية تشير إلى معاناة قلبها وتجلدها. وهذا ما يترجم الحالة الوجدانية التي يعيشها الصوفي طلباً للفناء والتجلي الإلهي.

٦.٤ آفات السلوك الروحي في تفكير نبيلة

يواجه الصوفي السالك في طريق تكامله عقبات كثيرة. والحياة الدنيوية تغري الإنسان بمظاهرها الفاتنة، ويعدّ حبّها داء عضالاً وآفة من آفات يعرقل في طريق الصوفي إلى الله. وقد تمظهر ذلك في ديوان *هي القدس* وتحديداً قصيدة *أعوذ من الهوى*. تعيش الشاعرة في هذه القصيدة حياة صراع داخلي، صراع من أجل الوصول إلى الذات العليا بعيداً عن كلّ ما هو أرضي، وتحقيق الاتصال الروحي، غير أنّ الدنيا وقفت كسد منيع أمامها:

تُـــذكّرنا الحيـــاةُ بِمُنتهاهـــا إذا الأرواحُ غـــادَرتِ الـــتّراقِ
ولكـــنْ نـــدفنُ التّـــذكارَ فينـــا ويُســـلمنا التّناســـي للسّـــباقِ
وتأخُـــذنا الـــدّروبُ إلى هواهـــا فَنُغـــرقُ في التّهافـــتِ والشّـــقاقِ
أعـوذُ مِـنَ الهَـوى وأعيـذُ قلـبي مِـن السّـهدِ المـرابطِ في الحِـداقِ
ظنَنـــتُ مَـــرارة الـــدّنيا هنـــاءً ولم أبـــرحْ بكأســـي أيّ بـــاقِ
وجـــدتُ بريقَهـــا زيفـــاً هبـــاءً شـــهاباً قـــد تظـــاهرَ بـــائتلاقِ

(المصدر نفسه، ١٤)

استلهمت نبيلة الخطيب الآية القرآنية «كلّا إذا بلغت التّراقي» (القيامة: ٢٦) حتّى ترسم نقطة نهاية للحياة الدنيوية بافتراق الروح عن الجسد، وذلك بهدف التذكير بالموت. أما الإنسان فسرعان ما يضيع في متاهات النسيان أو التناسي على حدّ تعبيرها، وهذا آفة كبيرة تعرقل في السلوك الصوفي. ترى نبيلة الخطيب أنّ الانفلات من العالم المادي أوّل خطوة في السلوك نحو الآفاق الروحانية، غير أنّ الدنيا تغري الإنسان بكل مغرياتها، وتنصب فخاخه أمامه، وهو أخطر شيء في التفكير الصوفي الذي سرعان ما يغتر به الإنسان. والدنيا من منظور نبيلة تبدو جميلة من البعيد، ولكن الاقتراب منها يبيّن مدى امتزاجها بالأوهام الخاطئة.

حشدت الشاعرة هذا المقطوع الشعري بكثير من المفردات والتراكيب اللغوية المشحونة بالعالم الصوفي الروحاني مثل (الأرواح، الدروب، الهوى، القلب، السهد، مرارة الدنيا، بريق، زيف، وشهاب). هذه المفردات تشفّ عن طبيعة الرؤية الصوفية التي كثيراً ما تنفي المادي أو تبطل وظيفتها لتحولها في الختام إلى دلالة معنوية تظلّ متسقة مع التجربة الوجدانية للشاعرة ومنسجمة مع الطبيعة المعنوية عند المتصوفة وتعلقهم بالروحاني دون الماديّ. وممّا يدل على صدق عاطفتها هو توظيف ضمير المتكلم مع الغير (نا) في (تذكّرنا، ندفن التذكار فينا، يسلمنا، تأخذنا) فهي تصرّح بذلك أنّ التغافل عن الآخرة والاغترار بالدنيا آفة مشتركة بين الكلّ بما هي فيه. والضمير العائد إلى (الأنا) في الأبيات الثلاثة الأخيرة في (أعوذ، أعيذ، ظننت، لم أبرح، وجدت) جاء ليؤكّد ذلك التفكير.

إنّ الآمال بعيدة المنال والوعود الكاذبة آفة أخرى تعرقل في السلوك الصوفي. والخطيب صوّرتها في إطار ثنائية الدنيا والآخرة تصويراً رائعاً:

تُلاحِقُني إذا أزمعتُ هجراً وتُذكي بين أضلاعي اشتياقي
أعاهِدُ أنْ أصونَ الحقّ فيها فتُنسيني إذا كانَ التّلاقي
إلى أنْ امّلتني طولَ عُمر فكيفَ اليومَ تُمعنُ في فراقي؟

(المصدر نفسه، ١٤)

فالشاعرة عمدت في هذه الأبيات إلى التشخيص فجعلت من الدنيا شخصاً يلاحقها. إذا قرّرت أن تترك الدنيا وأهواءها النفسية فتقف أمامها كسدّ منيع، وتجذبها ولا تتيح لها الوصول إلى مبتغاها. تبدو من خلال الأبيات السابقة أنّ روح الشاعرة تطمح إلى التسامي عن العالم الأرضي المتفسخ، لكنّ الدنيا تحول دون الوصول إلى الغايات المتعالية بآمالها الكاذبة التي لا تفي بها في نهاية المطاف.

تشبه التجربة الروحية للسالك الحقيقي غالباً برحلة مضنية وراء الحقيقة، فلذلك يشكو المفاجآت والمخاوف في طريقه. تشير نبيلة الخطيب إلى هذه الفكرة وتشكو ضعف حيلتها وقلة زادها إلى الله في قصيدة *أواه إقبال*:

أشكو إليكَ إلهي ضعفَ راحلتي وغُبشة الليلِ والعزم الذي همدا
تقاطَبتْ مُعرشاتُ الوهنِ في خلدي فأرهقتْ في رزاني الرّشدَ والخلدا
لئن تَكالبت الدّنيا على كبدٍ فكيفَ تُبقي لذي رشدٍ بها رشدا؟

(المصدر نفسه، ١٠٨)

وفي هذه الأبيات تشير الشاعرة إلى الرحلة التي تقطعها على ظهر راحلتها طلباً للذات الإلهية. وقد اتّخذت من الليل رمزاً لتوحّدها ومن خلالها تبدأ رحلتها الصوفية. وإذا نظرنا إلى مستويات النص فإننا نجد شيوع دوال مرتبطة بالإطار الصوفي. فضعف الراحلة ترمز إلى مشقة الطريق وبعدها، كما ترمز إليه غبشة الليل وخمود الهمم. وهذه الأمور ربّما تعرقل في حركة الصوفي نحو مقامات المتصوفة.

٥. الرموز الصوفية في ديوان *هي القدس*

يتميّز النصّ الصوفى غالباً بلغتها الرمزية؛ ذلك أنّ الصوفيين كانوا يعتقدون أنّ اللغة العادية عاجزة عن استيعاب التجربة الصوفية وإنتاج الدلالات في ذهن المتلقي. لم تغفل نبيلة الخطيب عن الرموز الصوفية في ديوانها، بل وظّفت شيئاً منها لنقل تجربتها الصوفية. وتعتبر الخمر أهمّ رمز صوفى لدى الشعراء الصوفيين، ولكنّها لم ترد بلفظها فى ديوانها، بل وردت لازمة من لوازمها كمفردة «الكأس» كما في النصّ التالي:

رفعتُ بينَ ضلوعي صرحَ كعبتِه فشَعشَعتْ في كياني بَهجةُ الحَرمِ
همُ المحبّون أوطانٌ قلوبهم يا مُثقلَ العمرِ أقبِلْ واستَرِحْ ونَمِ
واشْربْ كؤوساً تروّي كلّ ظامئة منَ الحنانِ سخيّ الوهْبِ والنّعمِ
ظمأى وأغدقُ من روحي لواردها كيف الزلالُ انتضى من بؤرةِ الحِمَمِ

(المصدر نفسه، ٨٥)

الأبيات مفعمة بالرموز الصوفية التي أضفت عليها روعة في الإبداع. ولا شكّ أنّ «الكأس» ملؤها الهوى والحب الإلهي والمعارف الربانية، وهي لا تدلّ إلا على الخمرة والسكر الروحي. والخطيب قطعت دلالتها عن معناها المعجميّ الذي تدلّ على الخمرة الأرضية، ووظّفتها في سياق تجربتها الصوفية للتّرميز على المحبة الإلهية بقرينة كلمة «الكعبة» في البيت الأوّل. وكثيراً ما نرى في ديوانها لفظة «الظمأ» ومشتقاته، وهو انزاح من دلالته المعجمية المألوفة أي العطش، وحمل دلالة مغايرة يغلب عليها الطابع الصوفي. ذلك أنّ «الظمأ» هنا اتّخذ دلالة جديدة وهي ظمأ روح الشاعرة إلى التوحد مع الذات المطلقة. وأحياناً نرى الشاعرة تذكر صفة من صفات الخمرة، وهي «السكر»:

وأرشفُ من عذبَ المناهلِ جرعةً تُروّي جفافَ الروح في السّكراتِ

(المصدر نفسه، ٢٤)

يحتوي هذا البيت على حشد كبير من اللغة الصوفية منها (أرشف، عذب المناهل، تروّي، الروح، السكرات) وكلّها تعني دلالة واحدة وهي السكر المعنوي. وترى الخطيب من خلاله أنّ جرعة واحدة من الخمرة الإلهية العذبة تسكر جفاف الروح الإنسانية. ويعدّ السكر الصوفي من سمات الحبّ الإلهي، ولا يصل السالك إلى الحبّ الإلهي الحقيقي بدون تلك النشوة. ولذلك قال بعض الصوفية إنّ «المحبة شرط أن تلحقه سكرات المحبة» (السهروردي، ١٩٦٦م: ٣٥٠). فالحديث عن السكر سمة صوفية، وهي مرحلة ضرورية للوصول إلى قمّة الوجد والعشق الإلهي والفناء فيه.

تحتلّ المرأة مكانة متميزة في الشعر الصوفي وهي معادل موضوعي للذات الإلهية. والتغزل بالمرأة في تعبير الشعراء الصوفيين ليس إلا «الرمز الأكمل لتجلّي الألوهية»

(خوالدية، ٢٠١٤م: ٥٩) واتّخذ هؤلاء الشعراء جمال المرأة الحسّي تجسيداً للحبّ الإلهي وتحدّثوا عن فناء المحبّ في المحبوب. يشكّل رمز المرأة في ديوان هي *القدس* من الرموز الصوفية، ومنها «ريم» التي رمزت بها إلى الأنوثة المطلقة فجاءت رمزاً للذات الإلهية:

مَن روّعَ الريمَ بينَ البانِ والعلمِ؟ وقبل ذلكَ لم يَخْفلْ ولم يَجِمِ
ما كنتُ أعلمُ أنّ اللحظَ ذو رَهَفٍ ويحي سَفحتُ دماً في الأشهرِ الحُرُمِ
لو كنتُ اعلمُ أنّ الطّرفَ حين رَنا يُصيبُ ما صابَ لم ارتعْ ولم أحُمِ

(الخطيب، ١٧)

فهذه الأبيات الثلاثة تحمل زخماً دلالياً عرفانيّاً يتمثّل في رمزية «الريم» (الغزال) الذي اتخذته الخطيب كرمز صوفي للجمال الأنثوي، وجعلته وسيطاً جمالياً للوصول إلى الذات المطلقة. فـ «الريم» هنا يماثل الذات الأنثى في حسنها ورمز للذات الإلهية ومجلي للحب الإلهي.

أعجب الشعراء من قديم الزمن بالطبيعة وتغنّوا بجمالها. أمّا الشاعر الصوفي فاتّخذ الطبيعة كرمز يجسّد رؤيته للوجود، وليست الطبيعة بمظاهرها المتنوعة إلا «تجلٍّ للذات الإلهية. صوّر فيها الشاعر الصوفي تمثّل صفات الذات الإلهية في الموجودات كلّها، والتي ترجع في الأخير لتتحد وتشكّل مظهراً وصورة للذات الإلهية التي يلقى عليها الشاعر أحزانه ومواجيده» (نصر، ١٩٩٨م: ٣٠٦). ويعود السبب فى ذلك إلى الاغتراب الروحي للشاعر واصطدامه في عالم الماديات، وذلك يحفّزه إلى اللجوء إلى الطبيعة كرمز لأصل الخلق وبداية التكوين وصورة من صور الجمال الإلهي. وقد عمدت نبيلة الخطيب كثيراً إلى توظيف الرمز الطبيعي، واتّخذته ملجأ لتجاوز العالم الذي تعيش فيه. تقول في قصيدة *عروش الروح*:

أ لم تَرَ أنّ الغصنَ يورقُ خضرةً فَتنشرحُ الأكمامُ بالبتلاتِ؟
فَخضّر عروشَ الرّوح إنّ لفيئها عَبيراً يبثّ العطرَ في الخفقاتِ
وإنّ وميضَ الروحِ وهي شفيفةٌ تلألأ في العَينين والقَسماتِ

(الخطيب، ٢٣)

والأبيات تحتوي على عناصر طبيعية ذات دلالات وإيحاءات كاخضرار الغصن وانشراح الأكمام. والخطيب لم تستخدم هذه العناصر كديكور شعري بل هي أدات تعبيرية موحية تكشف عن الصلات الروحية بينها وبين عناصر الطبيعة. و«خضرة الورق» هنا رمز للعقيدة الإسلامية، و لون أنوار الشهود، وهي تفاعلت مع الشاعرة في ارتقائها إلى مقام التجلي؛ لأنّها امتثلت أمام الذات المطلقة فانشرحت أكمامه، فلذلك تطلب الشاعرة من الإنسانية محاكاتها في الامتثال حتّى تبثّ عطر الذات الإلهي في عروش روحها. وهناك رموز أخرى كثيرة استخدمتها الشاعرة بدلالات متنوعة منها رمزية «الماء» للمحبة الإلهية في البيت التالي:

فمـــا خُلقـــتُ لهـــذا إنّ بي أنفـــاً والمـاءُ يهـدرُ في قلـبٍ يبيـت ظمـي

(المصدر نفسه، ١٨)

ورمزية «النور» للوصل الإلهي والاتّحاد مع الذات المطلقة في البيتين الآتيين:

النّورُ نَهجي ومعراجي هجرتُ لـه فمـن يجـوزُ سـطوعَ النّـور للظُلـمِ
لما استحمّ به قلبي استحال سناً يـا فـوز قلـب بنـور الله معتصـم

(المصدر نفسه، ١٨)

إذ نجدها تقرن رمز النار بالفعل استحال وذلك للتعبير عن مرحلة الحيرة التي تسبق الفناء في التفكير الصوفي.

٦. معجم الحقول الدلالية في ديوان هي *القدس*

إنّ البنية المعجمية هي المرشد إلى تحديد هوية النص وهي لحمة أي نص كان، وتحتلّ مكانة هامّة في أي خطاب، ولذلك اهتمت بها الدراسات اللغوية قديماً وحديثاً وجعلتها مركز الدراسات التركيبية والدلالية (انظر: مفتاح، ١٩٨٥م: ٥٨). يوظّف الشعراء المفردات الصوفية وقيمها «للإيحاء بروحانية التجربة الشعرية، وضرورة تجرد الشاعر لها، وفنائه فيها» (عشري زايد، ١٩٩٢م: ٧١).فعندما نتأمّل معجم الحقول الدلالية لديوان هي *القدس* نلحظ أنّه قد تأثّر في كثير من ألفاظه بالمعجم الصوفيّ الذي يحيل المتلقي إلى هذا الجوّ المفعم بالتبتّل والخشوع والتجلّي والخضوع. وقد تنوعت هذه الألفاظ وتعددت ويمكن حصرها فيما يلي:

١.٦ الألفاظ الدالة على المحبة الإلهية

يتشكل قسم كبير من معجم ديوان الشاعرة من مفردات الحبّ الإلهي ورسوله. وكثيراً ما يواجه القارئ بمفردات مثل (صبا، الحبّ، عشق، الشوق، الوجد، الأشواق، الأحباب، الأبرار، الحبيب، الوصال، الهوى، السهد، مولّه) منثورة في ثنايا قصائد الديوان، ونلمس تكرارها في أكثر من موضع. هذه المفردات تعبر عن أحاسيس الشاعرة ومشاعرها التي حاولت نقلها إلى القارئ بكلّ انفعالاتها ووجدانها الصادقة كما نلاحظها في الأبيات التالية:

فتَرتَعشُ الأوصالُ حين يهزّها ... على غفلة منها صدى الصلواتِ
تلبّي نداء اللهِ بين عروقها ... وتذهلُ عن عمرٍ من الصبوات
هي الروح جذلى والفؤاد موّله ... بعشق صفا في غمرة الخلواتِ

(الخطيب، ٢٣)

ترى الشاعرة أنّ محبّة الله أفضل من أيّ شيء آخر؛ لأنّه عندما يذكر الله يرتجف جسمه حبّاً وغراماً وسرعان ما ينسى الحب المادي الدنيوي. وفي هذا إشارة إلى ظمأ الروح الإنساني وولع الفؤاد إلى محبة الله خاصة في الخلوات. نجد في الأبيات السابقة كلمات مثل (الصبوات، جذلى، مولّه، عشق، صفا) معروفة ومتداولة لدى الشعراء الصوفيين عبّرت بها نبيلة عن عاطفة الحبّ الإلهي.

٢.٦ الألفاظ الدالة على الأمكنة والشعائر الدينية

إنّ القارئ لديوان هي *القدس* يواجه كثيراً من المفردات التي تشير إلى أمكنة دينية وبعض شعائر دينية خاصّة ما زارتها الشاعرة أثناء حجّها لبيت الله الحرام مثل (مكّة، البيت، الحرم، طيبة، طواف، سعي العاشقين، الأخضرين، بكة، الركن، عرفات، رمي الجمرات، النحر، قربان). هذه المفردات تكشف غالباً عن صوفية المواقف التي وقفت الشاعرة عندها، وتنطبع عليها روح الرمز. نذكر الأبيات التالية استشهاداً على ما ذكرناه:

تُجاور البيت حين الأرض موحشةٌ لأنــتَ آنــس خلــقُ الله إنســانا
تجدّدَ العمرُ في عرفات وانغسلت بالطّهر نفسي وفاض القلبُ إيماناً
نرمي الجمارَ ويعلو الحقّ منتصراً والنّحر سيقَ بيومِ النّحر قُربانا

(المصدر نفسه، ٩٥)

تمنح شعائر الحجّ للإنسان أمناً وسلاماً عندما يشعر في الدنيا بالوحشة والاغتراب الوجودي. والعرفات كإحدى الرموز الدينية يعطي للإنسان حياة جديدة ويمتلئ فيها قلبه إيماناً. واخيراً ترى الشاعرة رمي الجمرات رمزاً لانتصار الحقّ على الباطل كما تعدّ يوم النحر مقربة لله تعالى. معجم الشاعرة في هذه الأبيات كـ (البيت، عرفات، الجمار، النحر، قربان) يكشف عن مصادر المعرفة الدينية، ويميّز نسيجها اللغوي الذي يظهر في هذا المعجم. والخطيب وظّفت هذا المعجم كرموز تحمل دلالات روحية.

٣.٦ الألفاظ الدالة على الخمر والسكر

تكثر المفردات الدالة على الخمر والسكر في الشعر الصوفي، وهي تتصل بالمحبة الإلهية. والخمرة ومعلقاتها تعبّر غالباً عن حالة السكر التي يصل إليها الصوفي. وفي ديوان هي *القدس* تناثر معجم الخمر في أثناء قصائده، ويمكن إجمال المفردات التي تشكل معجم الخمر والسكر في هذه الألفاظ: (سكرة اللهو، الخلوات، الصبوات، جرعة، شرابنا المرّ، الكؤوس، الظمأ، الزلال، ظمآن، الوجد). ونأتي للأبيات التالية استشهاداً لما سبق:

شَرابُنا المرّ يؤذينا ونَجرعه وفَرْشنا حين يغفو النّاسُ صبّار
لكنّنا حينما آبتْ مداركنا أُبنا وقد كشفتْ للروح أستار

(المصدر نفسه، ٧٧)

ونلحظ أنّ الأبيات تحتوي على مصطلحات عائدة إلى الخمر والسكر، وانزاحت من معناها المعجميّ وانطبعت عليها روح الرمز مثل (شرابنا المرّ، نجرعه، مداركنا) فكلّها صور تدلّ على حال الصوفي في تجربة الارتقاء لدرجة ووصوله إلى حالة من الظمأ الشديد الذي وصلت إليه الروح البشرية وهي في حاجة إلى ارتوائها من شراب المحبة الإلهية.

٤.٦ الألفاظ الدالة على الروح والجسد

يحتل الجسد الروح وما يرمز إليهما مكانة متميزة في معجم نبيلة الصوفي. ولا نرى قصيدة في ديوانها إلا ولهما صدى فيها. تكثر في ديوان الشاعرة مفردات مثل (الروح، الجسد، ترابي الخلايا، انعتاق، النور، الأرواح، الفناء، وثاق، النفس، نور الله، عروش الروح، وميض الروح، جفاف الروح، مبتغى الروح، ركامات التراب، و...) وهي تحمل دلالات روحية صوفية غالباً كالأبيات التالية:

نَفنى على الأرضِ لكن في السماء سكن　　نسعى إليه فنعمَ الأنس والدّارُ
إن كانَ يؤلمنا في الأرضِ مَخمصة　　فإنّنا في جنان الخلدِ أبرارُ

(المصدر نفسه، ٧٨)

و

فَخضّرْ عروش الروح إنّ لفيئها　　عبيراً يبثّ العطر في الخفقات
وإنّ وميض الروح وهي شفيفة　　تلألأ في العينين والقسماتِ

(المصدر نفسه، ٢٣)

هذه النصوص الشعرية تحتوي على حشد كبير من اللغة الصوفية منها (الفناء، عروش الروح، وميض الروح، و...) وهي تنبع من سموّ معناها المفعم بالمعالم الروحية؛ لأنّ الروح عند المتصوفة هي اللطيفة المدركة في الإنسان. والخلاصة أنّ المعجم الصوفي المتنوع لدى نبيلة الخطيب جعلها تمتاز بالبعد الفكري الواسع والثقافة المتنوعة، وتكشف عن المسحة الدينية الصوفية التي تحمل قيماً فنياً وجمالية واسعة.

٧. نتائج البحث

توصّلت الدراسة بعد دراسة ديوان هي *القدس* لنبيلة الخطيب إلى أنّ:

– الخطاب الصوفي هيمن على معظم قصائد ديوان هي *القدس* للشاعرة نبيلة الخطيب خاصة قصائد ثلاثة *أقرئه عني الجوى*، *أعوذ من الهوى* و *خضّر عروش الروح* وأثرى تجربتها

الشعرية. تتماهى نفس الشاعرة في هذا الديوان بتضرع في ملكوت الروح وتبتعد عن الدنيا ومآربها، ونلمس ذلك عن الأغراض التي تحدّثت عنها الشاعرة بما فيها جدلية دائمة بين الروح والجسد، والبحث عن طريق للخلاص من شوائب الحياة المادية، والتوق إلى الفناء في الذات المطلقة.

– ظهر اغتراب الشاعر الوجودي والروحي من خلال تحليل الخطاب الصوفي في الديوان، وكشفت الدراسة أن الشاعرة تعيش حالة من الغربة في الحياة الأرضية وتتوق إلى الوصل والنشوة الإلهية التي ترتوي منها روحها الظمآنة، فلذلك اقترنت لغتها دائماً بالنجوى الرقيقة والإنابة إلى الذات المطلقة.

– استلهمت نبيلة الخطيب شعراء الصوفيين المتقدمين والمعاصرين مثل البوصيري وأحمد شوقي في الأغراض الصوفية خاصة في التغزل بالذات الإلهية، وظهرت ذلك في توظيفها «الريم» (الغزال) كرمز صوفي للجمال الأنثوي واتّخذت منه وسيطاً جمالياً للوصول إلى الذات المطلقة. كما تحدّثت الشاعرة في ديوانها كثيراً عن المحبة الإلهية ومحبّة رسول الله (ص) من خلال صور رائعة دفعتها إلى ذلك زيارتها لبيت الله الحرام. وتجلّت الصوفية لديها أحياناً بالعشق المكاني والأماكن المقدسة التي زارتها من خلال حجّها وطوافها بالبيت والحرم.

– لاحظنا كثيراً في هذه الدراسة أنّ الشاعرة ركّزت كالشعراء الصوفيين على لغة رمزية، واستعملت مفردات كثيرة بشكل رمزي مثل الكأس، النور، التراب، الظمأ، السكر، الصحو و... وهذا الأمر أخرج لغتها الشعرية عن الخطابية والمباشرة.

– تنتمي أغلبية المفردات في قصائد الديوان إلى عالم الصوفية والإشراق الروحاني، وخرجت من مدلولها المعجمي إلى إيحاءات دلالية رمزية تبرز القيمة الفكرية للشاعرة. وبذلك أثبتت الدراسة أنّ تجربة الشاعرة لم تكن تجربة معجمية بل كانت تجربة روحية تنحو باتّجاه العالم العلوي.

المصادر

حسني، جرار (٢٠٠١) **شاعرات معاصرات**، ط ١، عمان: مؤسسة الزيتونة للنشر.

خوالدية، أسماء (٢٠١٤) **الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً**، ط ١، المغرب، الرباط: دار الأمان.

السهروردي، شهاب الدين (١٤١٣) **عوارف المعارف**، تحقيق: سمير شمس، بيروت: دار صادر.

الطربسي، نور الدين أعراب (٢٠١٢) **الاستعارة في الخطاب الصوفي المعاصر بالمغرب**، ط ١، موريطانيا: دار حي موريطانيا تجزئة السعيدي.

عشري زايد، علي (١٩٩٢) **قراءات في شعرنا المعاصر**، ط ٢، مكتبة الشباب، القاهرة.

------(١٩٨٧) **استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر**، ط ١، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس.

الغزالي، أبوحامد (١٩٦٧) **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت.

كندي، محمد علي (٢٠١٠) **في لغة القصيدة الشعرية**، ط ١، دار الكتاب الجديد المتحدة.

محمد القعود، عبدالرحمن (١٩٩٠) **الإبهام في شعر الحداثة**، ط ١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

منصور، إبراهيم محمد (١٩٩٦) **التصوف والشعر: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر**، دار الأمين للنشر والتوزيع، كلية الآداب، جامعة طنطا، مصر.

مفتاح، محمد (١٩٨٧) **دينامية النصّ (تنظير وإنجاز)**، دمشق: المركز الثقافي العربي.

-------(١٩٨٥) **تحليل الخطاب الشعري**، ط ١، بيروت: دار التنوير.

يوسف، محمد عباس (٢٠٠٤) **الاغتراب والإبداع الفني**، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر.

المجلات

هدارة، محمد مصطفى (١٩٨١) «النزعة الصوفية في الشعر العربي الحديث»، مجلة **فصول**، مجلد ١، العدد ٤، صص ١٠٧-١٢٢.

الحوامدة، عطا الله (٢٠١٧) «الومضة الشعرية: دراسة وتطبيق في شعر نبيلة الخطيب»، مجلة **المعارف**، العدد ٢٢، صص ٣٤٣-٣٦٦.

جوانيان، لطيفه سادات؛ صادق ابراهيمى كاوري (١٤٠٠)«خوانش تطبيقى مشامين زنانه در شعر نبيله خطيب و فروغ فرخزاد»، فصلية **مطالعات ادبيات تطبيقى**، العدد ٥٧، صص ٥٤١-٥٥٩.

المواقع الإلكترونية

(https://www.thaqafa.org/site/pages/details.aspx?itemid=4002).

References

Hosni, Jarrar (2001) *Contemporary Women Poets*, 1st Edition, Aman: Al-Zaytouna Publishing Corporation. [In Arabic].

Khawaldiya, Asma (2014) *The Sufi symbol between estrangement by intuition and estrangement on purpose*, 1st edition, Morocco, Rabat: Dar al-Aman. [In Arabic].

Al-Sohrawardi, Shahab Al-Din (1413) *Avaref Al-Maaref*, investigative: Samir Shams, Beirut: Dar Sader. [In Arabic].

Al-Tarabsi, Nour al-din Aarab (2012) *Metaphor in Contemporary Sufi Discourse in Morocco*, 1st Edition, Mauritania: Dar Al-Hay Al-Mauritania, tajzeat Al-Saidi. [In Arabic].

Ashry Zayed, Ali (1992) *Readings in Our Contemporary Poetry*, 2nd Edition, Youth Library, Cairo. [In Arabic].

_____, (1987) *Recalling the Heritage Characters in Contemporary Arabic* Poetry, 1st Edition, The General Company for Publishing, Distribution and Advertising, Tripoli. [In Arabic].

Al-Ghazali, Abu Hamid (1967) The Savior from Misguidance and the Connector to Dhul-I-Ezzat-and-Jalal, Edited by: Jamil Saliba and Kamel Ayyad, Dar Al-Andalus, Beirut. [In Arabic].

Kennedy, Muohammad Ali (2010) *in the language of the poetic poem*, 1st edition, United New Book House. [In Arabic].

Mohammad Al-Qaoud, Abd al- Rahman (1990) *The Thumb in the Poetry of Modernity*, 1st Edition, The National Council for Culture, Arts and Letters, Kuwait. [In Arabic].

Mansour, Ibrahim Mohammad (1996) *Sufism and Poetry: The Sufi Impact on Contemporary Arabic Poetry*, Dar Al-Amin for Publishing and Distribution, Faculty of Arts, Tanta University, Egypt. [In Arabic].

Meftah, Mohammad (1987) *The dynamism of the text (theorization and achievement)*, Damascus: The Arab Cultural Center. [In Arabic].

_____(1985) *Analysis of Poetic Discourse*, 1st Edition, Beirut: Dar al-Tanvir. [In Arabic].

Yousef, Mohammad Abbas (2004) *Alienation and artistic creativity*, Cairo: Gharib House for Printing and Publishing. [In Arabic].

Magazines

Hedara, Mohammad Mostafa (1981) "*The Sufi Tendency in Modern Arabic Poetry*," Fosoul Magazine, Vol. 1, No. 4, pp. 122-107. [In Arabic].

Al-Hawamdeh, Ata allah (2017) *"The Poetic Flash: Study and Application in the Poetry of Nabila Al-Khatib"*, Al-Maaref Magazine, No. 22, pp. 366-343. [In Arabic].

javniyan, Latifa Sadat; Sadeq Ibrahimi Kawri (1400) *Quarterly "Practical Literature Readings*", No. 57, pp. 559-541. [In Persian].

آفاق الحضارة الإسلامیة، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دوفصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ علمی ـ پژوهشی)، سال ۲۴، شمارهٔ ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ۱۹۹-۲۳۳

جلوه‌های تصوف و فروغ معنویت در شعر نبیله الخطیب

مطالعه موردی دیوان *هی القدس*

جمال طالبی قره‌قشلاقی *
أسماء علجیه بوشایب **

چکیده

شعر صوفیانه تجربه‌ای ادبی با مؤلفه‌های هنری است که روح انسان را به افق‌های بلند معنوی رهنمون می‌سازد. برخی از شاعران معاصر برای رهایی از سلطه اوضاع حاکم بر زندگی و رسیدن به خواسته‌های ادبی و هستی‌شناختی خود در حوزه‌های معرفتی قدم می‌گذارند. آثار ادبی برخی از زنان شاعره عرب همچون نبیله الخطیب شاعر معاصر اردنی شاهد یک تجربه‌ی صوفیانه بوده است. به گونه‌ای که خواننده رگه‌هایی از تصوف را مشاهده می‌کند که فلسفه و نوع نگاه او به عالم هستی را انعکاس می‌دهد. نشانه‌های تجربه صوفیان در دیوان *هی القدس* نمود یافته و خطیب، اندیشه دینی و معنویت‌گرایی خود را به تصویر کشیده است. بر این اساس، پژوهش حاضر با روش توصیفی- تحلیلی به بررسی جلوه‌های تصوف، موضوعات و نمادهای آن در شعر شاعر پرداخته است. از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش می‌توان به این امر اشاره نمود که نبیله الخطیب شاعری با گرایشات صوفیانه است و این مقوله در دیوان *هی القدس* نمود یافته، و فروغ معنویت بر آن غالب گشته است. او محبت الهی و عشق به پیامبر (ص) را با بیانی زیبا و هنرمندانه به تصویر کشیده است که نشان از وجدان صادق او دارد. تجربه صوفیانه نبیله تنها جنبه‌ی کاربرد واژگان صوفی نبوده است، بلکه تجربه‌ای آکنده از ارزش‌های دینی و معنوی، آمیخته با

* استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه فرهنگیان، ارومیه، ایران (نویسندهٔ مسئول)، Jamal_talebii@yahoo.com

** دکترای زبان و ادبیات عرب، دانشگاه ابوالقاسم سعدالله، الجزائر، aldjiaasma73@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

فهم صحیح تصوف، و با نگاه به عوالم فرا زمینی بوده است. این رویکرد در غربت روحی و شوق دائم به وصال الهی نمود یافته است.

کلیدواژه‌ها: شعر معاصر، تصوف، نبیله الخطیب، دیوان *هی القدس*.