

الألفاظ الصوفية في شروح قصيدة البردة للبوصيري (ت: ٦٩٥ هـ) دراسة
معجمية دلالية (نماذج مختارة)

م.م. أحمد يونس عبدالله

جامعة ديالى - كلية التربية الأساسية

ahmadyounus@uodiyala.edu.iq

م.م. عماد علي سرحان

جامعة ديالى - كلية التربية الأساسية

emadalisarhan@uodiyala.edu.iq



Sufi Terms in the Commentaries on (Al-Burdah Poem) by Al-Busiri (d. 695 AH) - A Lexical-Semantic Study (Selected Models)

*ssistant Lecturer: Ahmed Younus Abdullah
Diyala University - College of Basic Education
ssistant Lecturer: Imad Ali Sarhan
Diyala University - College of Basic Education*



الملخص

يتناول هذا البحث الموسوم بـ ((الألفاظ الصوفية في شروح (قصيدة البردة) للبوصيري (ت: ٦٩٥هـ) دراسة معجمية دلالية (نماذج مختارة)) تحليل الألفاظ التي تبني الجوّ الروحي في القصيدة، وتحديد دلالاتها كما وردت في التراث العربي والصوفي، وكيف وظفها البوصيري لإظهار رؤيته في مدح النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ويعتمد البحث منهجاً دلاليّاً معجمياً يقوم على انتقاء الألفاظ الصوفية، وشرح معانيها الأصلية، ومقارنتها بدلالاتها في اصطلاحات المتصوفة، ثم بيان أثرها في سياق أبيات البردة.

وقد وقفت الدراسة عند مجموعة من المفردات التي تُعدّ أساساً في الخطاب الصوفي، مثل مفردات المحبة الروحية، والوجد، والفناء، والأنوار، والشفاعة. وكشفت النتائج عن قدرة البوصيري على صوغ هذه المفردات في بنية شعرية تجمع بين عمق المعنى وجمال الأسلوب، مما أسهم في منح القصيدة مكانتها الرفيعة وانتشارها الواسع في التراث الإسلامي.

وتخلص الدراسة إلى أن الألفاظ الصوفية في البردة تمثلّ مفاتيح دلالية تكشف البعد الروحي للقصيدة، وأن تحليلها يساعد على فهم رؤية البوصيري ومقاصده التعبيرية، كما يبين ثراء المصطلح الصوفي وتنوعه في الأدب العربي.

الكلمات المفتاحية : الألفاظ الصوفية- البردة - البوصيري- معجمية- دلالية - مختارة

Abstract

This study, entitled “Sufi Terms in Al-Busiri’s Burda Poem: A Semantic and Lexical Study,” examines the expressions that construct the spiritual atmosphere of the poem and identifies their meanings as found in both Arabic linguistic heritage and Sufi tradition. It also explores how Al-Busiri employs these terms to articulate his vision in praising the Prophet Muhammad (peace be upon him). The research adopts a semantic–lexical approach, which involves tracing the Sufi terms, clarifying their original linguistic meanings, comparing them with their technical meanings in Sufi discourse, and analyzing their function within the context of the Burda.

The study investigates a set of key terms that form the foundation of Sufi expression—such as those related to spiritual love, ecstasy, annihilation (fanā’), divine light, and intercession. The findings reveal Al-Busiri’s skillful use of these terms within a poetic structure that combines depth of meaning with stylistic beauty, contributing to the poem’s elevated status and widespread influence in Islamic heritage.

The study concludes that the Sufi terms in the Burda serve as semantic keys that unveil the poem’s spiritual dimension. Their analysis enhances the understanding of Al-Busiri’s expressive intentions and highlights the richness and diversity of Sufi terminology in Arabic literature.

Keywords: Sufi Terms, Al-Burda, Al-Busiri, Lexical Analysis, Semantic Analysis, Selected Samples.

المقدمة

يُعدّ الشعر الصوفي أحد أبرز المساحات التي تجلّت فيها طاقة اللغة العربية وقدرتها على احتضان التجربة الروحية بأبعادها الوجدانية والمعرفية. ومن بين هذه النصوص، تتفرد قصيدة البردة للإمام البوصيري بمكانة أدبية وروحية جعلتها محوراً للدراسة والتحليل عبر القرون، لما تحمله من كثافة رمزية وعمق دلالي يزاوج بين اللغة والمعرفة الصوفية في آن واحد. وقد اعتمد البوصيري في بناء خطابه الشعري على ألفاظ عربية أصيلة ذات جذور معجمية واضحة، إلّا أنه أعاد تشكيلها داخل نسق صوفي خاص، فتحوّلت من دلالاتها الحسية والنفسية إلى اصطلاحات روحية تعبّر عن مقامات السلوك وأحوال القلب.

وانطلاقاً من هذا الثراء اللغوي والصوفي، يهدف هذا البحث إلى دراسة مجموعة من الألفاظ التي شكّلت مفاتيح دلالية في البردة، مثل الهوى، الهيام، الوجد، الدمع، الزهد، من خلال تتبع جذورها في المعاجم التراثية، ثم استكشاف تحولاتها الاصطلاحية في الشروح الصوفية الكبرى للبردة، كشرح القسطلاني والباجوري والهيتمي وابن مقلّاش، إضافة إلى شرح عصيدة الشهدة لأحمد أفندي. ويعتمد البحث منهجاً مزدوجاً يقوم على التحليل المعجمي للكشف عن الدلالة الأصلية في اللسان العربي، والتحليل الصوفي-الدلالي لتتبع كيفية انزياح هذه الدلالات نحو معانٍ رمزية وروحية في الخطاب الصوفي.

وتبرز أهمية هذه الدراسة في إظهار كيف تنتقل الكلمة العربية من معناها اللغوي المباشر إلى معنى إشاري عميق عبر السياق الصوفي، مما يكشف عن حيوية اللغة وقدرتها على توليد المعاني، ويضيء في الوقت ذاته على جماليات البردة وبنيتها الرمزية. كما تسهم الدراسة في تعزيز فهم البنية الدلالية للنصوص الصوفية، وتؤكد ضرورة الجمع بين المعجم والتراث الشارح لاستيعاب الأبعاد المتعددة للخطاب الصوفي.

وبذلك يأتي هذا البحث محاولة لتقديم قراءة متكاملة للألفاظ الصوفية في البردة، تجمع بين الدقة اللغوية والوعي الروحي، وتكشف عن أثر التحول الدلالي في بناء جماليات هذه القصيدة التي بقيت حية في الذاكرة الأدبية والروحية للمسلمين.

المبحث الأول الإطار النظري

أولاً: البوصيري (سيرته وشعره)

يُعدّ أبو عبد الله محمد بن سعيد بن حماد بن محسن بن عبد الله بن صنهاج بن ملال الصنهاجي البوصيري واحداً من أبرز شعراء مصر وأدبائها. وُلد في بوصير إحدى قرى محافظة بني سويف، فنُسب إليها، أما لقبه الصنهاجي فيعود إلى جذوره في قبيلة بني حيون الأمازيغية (صنهاجة) في المغرب ^(١)، وكانت والدته من بوصير كذلك ^(٢).

. وقد أشار بنفسه إلى أصله المغربي قائلاً: ^(٣)

إن كان مثلي مغرباً فما في صحبة الأجناس من باسٍ

نشأ البوصيري حافظاً للقرآن الكريم، ثم رافق والده إلى القاهرة وهو صغير، حيث تلقى علوم العربية وغيرها. وقد تتلمذ على مجموعة من العلماء، من أبرزهم: أبو العباس المرسي وعلي بن عبد الجبار الشريف الإدريسي الشاذلي.

كما أخذ عنه عدد من الأعلام مثل أبو حيان الأندلسي وابن سيد الناس وعز الدين بن جماعة. وتشير بعض الدراسات - ومنها ما ذكره أحمد بسج - إلى أن ما نُقل عنه اقتصر على شعره ونوادره، إذ لا توجد دلائل تؤكد أنه مارس التدريس بمعناه المؤسسي المعروف، وإن كان قد فتح كتاباً لتحفيظ القرآن فهذا لا يُعدّ مدرسة بالمعنى الاصطلاحي. ^(٤)

وقد أولى البوصيري السيرة النبوية اهتماماً كبيراً، واطّلع على دقائق حياة النبي (صلى الله عليه وآله)، فجعل شعره وقفاً على مدحه وثناءه.

ومن أشهر ما قيل في هذا الباب قصيدته البردة أو الكواكب الدرية في مدح خير البرية، المعروفة أيضاً بـ المبرأة، وهي نحو (١٦٠) بيتاً. وقد حظيت هذه القصيدة

بمكانة واسعة بين الناس، وشرحها عدد كبير من العلماء، كما تُرجمت إلى لغات عديدة كالتركية والفارسية والفرنسية والألمانية والإنجليزية والإيطالية والأوردية والنترية، وشكّلت نموذجًا حذا حذوه كثير من الشعراء. (٥)

ويروى عن البوصيري في قصة نظم البردة أنه ابتلي بالفالج (الشلل النصفي)، وكان قد نظم من قبل قصائد في مدح الرسول (ص)، فحدّثته نفسه أن ينشئ قصيدة يستشفع بها. وبعد أن أتمّها أكثر من إنشادها ودعا الله وتوسّل بالنبي (ص)، فرأى في منامه النبي يمسح بيده على وجهه ويلقي عليه بردته، فقام من نومه وقد شفي مما به. (٦) ومن أبياتها: (٧)

محمّد سيّد الكونين والنّقلِ بنِ والفريقين من عُربٍ ومن عجم
نبيّنّا الأمرُ الناهي فلا أحدٌ أبرّ في قولٍ «لا» مِنْهُ وَلَا «نَعَمْ»
هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرْجَى شَفَاعَتُهُ لِكُلِّ هَوَلٍ مِنَ الْأَهْوَالِ مُقْتَحَمٌ

عمل البوصيري أولاً في نقش وكتابة الألواح التي تُستخدم شواهدً للقبور، ثم شغل وظيفة كتابية في بلبس تعتمد على المهارة في الحساب. (٨) ومع ذلك لم ينقطع عن قرض الشعر، وكانت له قصائد ينتقد فيها فساد الواقع وانتشار الجهل والنفاق، ثم ترك العمل واتجه إلى طلب العلم والدروس الدينية.

توفي البوصيري في الإسكندرية ودُفن في مسجده المعروف باسمه قرب قبر أستاذه المرسي. وقد خُلد شعره في ديوان جمعه محمد سيد كيلاني وطُبِع بالقاهرة سنة ١٩٥٥م، وضمّ حوالي (٣٢٩٣) بيتاً. (٩)

ثانيا : شعر البوصيري: الخصائص الفنية والمكانة الأدبية

يُعدّ الشاعر محمد بن سعيد البوصيري واحداً من أبرز أعلام المديح النبوي في التراث العربي الإسلامي، وقد ارتبط اسمه بمدرسة التصوف الشاذلي، وبالقصائد الكبرى التي خلّدها الإنشاد الديني في العالم الإسلامي. وُلِد في بوصير من قرى بني سويف، ونشأ على حفظ القرآن وتعلّم علوم العربية، ثم انصرف إلى الشعر الذي اتخذ منه وسيلة

للتعبير عن مشاعره الروحية والتزامه الديني. وقد تفرّد بأسلوب شعري خاص منحه مكانة متقدمة بين شعراء عصره وما بعده.

١- خصائص شعر البوصيري

يمتاز شعر البوصيري بجملة من السمات الفنية والفكرية التي انعكست في قصائده، ومنها:

أ. الطابع الصوفي العميق:

يطغى على شعره الحس الروحي والتوجّه إلى النبي ﷺ توجّه المستشفع، وهو ما يشير إليه الصفدي عند حديثه عنه في الوافي بالوفيات مؤكّداً هيمنة النزعة الزهدية على تجربته^(١٠) ب. الاعتماد على البيان والبديع:

يظهر في شعره توظيف واسع للاستعارة والتشبيه والمحسنات اللفظية، مع قدرة على الربط بينها وبين المعاني الروحية. وقد تناول شوقي ضيف هذه الخصائص في حديثه عن شعر المدائح النبوية، مشيراً إلى مهارة البوصيري في صناعة الصورة الشعرية^(١١) ت. طول النفس الشعري ووحدة البناء:

قصائده الطويلة - كالهزمية - تبرهن على قدرته على الحفاظ على وحدة الموضوع، وتدرّج الأفكار بسلاسة، وهو ما أثبتته كيلاني في مقدمة تحقيق ديوان البوصيري^(١٢) ث. المزج بين العاطفة والفكر:

يجمع شعره بين حرارة العاطفة الصوفية وبين معرفته الواسعة بالسيرة النبوية، وهذا ما أشار إليه ابن العماد الحنبلي عند ذكره لمنزلة البوصيري في شذرات الذهب^(١٣)

ثالثاً: موضوعات شعر البوصيري

توزّعت موضوعاته بين مجموعة من المحاور، أبرزها:

١. المديح النبوي: وهو المحور الأساس في شعره، وقد تناول فيه شمائل النبي ﷺ وأخلاقه ومعجزاته، وتجلّى ذلك في البردة والهزمية وتبين ذلك من خلال قراءتنا لقصائده في الديوان

٢. السيرة النبوية: صوّر أحداث السيرة تصويرًا فنيًا، وربطها بالبعد التربوي والوجداني.
٣. الزهد والتصوف: في قصائده الزهدية يعرض تقلّبات النفس الإنسانية، ويظهر أسفه على الابتعاد عن طريق الاستقامة.

٤. النقد الاجتماعي: عبّر في بعض قصائده عن تذمّره من فساد الواقع وانتشار الجهل والنفاق، وقد أشار الصفدي إلى هذا الجانب في الوافي^(١٤)

٥. الابتهاال والشكوى: يظهر هذا بوضوح في القصائد التي كتبها في مرضه واستشفائه.
رابعاً : أشهر قصائد البوصيري

١. البردة (الكواكب الدرية في مدح خير البرية): أشهر قصائده، وعدد أبياتها ١٦٠ بيتاً. وقد أفرد حسين نصّار دراسة موسعة عن أثرها في الأدب والإنشاد العربي، مبيّناً مدى تأثيرها وانتشارها.

٢. الهمزية في مدح النبي: قصيدة طويلة ذات بناء محكم، تتضمن عرضاً فنياً للسيرة النبوية، وقد تناولها شوقي ضيف بوصفها نموذجاً رفيعاً للمدائح النبوية^(١٥)
رابعاً: مكانة البوصيري الأدبية

حاز البوصيري مكانة مرموقة في الأدب العربي بسبب: ^(١٦)

- قدرته على الجمع بين الروحانية الصوفية والمهارة الفنية.
 - انتشار قصائده في العالم الإسلامي، ولا سيما البردة التي تُرجمت إلى لغات عديدة.
 - تأثيره المستمر في الإنشاد الديني والمدائح النبوية على مدى قرون، وهو ما أشار إليه الزركلي في الأعلام عند ذكره لشهرته الواسعة
- وقد خلّدت أعماله، وخصوصاً البردة، بوصفه شاعراً صنع مدرسة فنية متفردة ما زالت آثارها ماثلة إلى اليوم.

المبحث الثاني : دراسة تطبيقية للألفاظ الصوفية في بردة البوصيري.

يعدُّ الإمام البوصيري إحدى أبرز الأعلام الذين أسهموا في تشكيل ملامح الشعر الصوفي في التراث العربي، وقد شكّلت قصيدته الشهيرة (البردة) ذروة هذا العطاء؛

إذ تداخل فيها المدح النبوي مع التجربة الروحية العميقة، وتجلّت من خلالها ثروة لغوية واسعة تعبّر عن الحسّ الصوفي وخبراته الوجدانية.

ويمثّل اللفظ الصوفي في القصيدة محوراً بنائياً ودلالياً مهماً؛ فهو ليس مجرد اختيار لغوي، بل هو حامل لتجربة معرفية وذوقية، ومعبر عن رؤية للعالم تتأسّس على تزكية النفس وسموّ الروح. ولأنّ اللغة الصوفية ذات طبيعة مخصوصة تمتاز بالرمز والإيحاء والانزياح الدلالي، فقد غدت مادة خصبة للدراسة؛ إذ تجمع بين البعد اللغوي والعمق الروحي والتاريخ الاصطلاحي الذي تراكم عبر القرون.

ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتقدّم مقارنة تطبيقية للألفاظ الصوفية في بردة البوصيري، من خلال تتبع ألفاظها ذات الإشارات الروحية والاصطلاحية، وتحليل بنياتها ودلالاتها، والكشف عن علاقتها بالسياق الصوفي العام في التراث الإسلامي. كما تهدف إلى بيان الطريقة التي وظّف بها الشاعر هذه الألفاظ في بناء صورة نبوية سامية، تجمع بين التقديس الوجداني والصفاء الروحي والسموّ الفني. ومن ذلك قول البوصيري: (١٧)

فَمَا لِعَيْنَيْكَ إِنْ قُلْتَ اكْفُفَا هَمَّتَا وَمَا لِقَلْبِكَ إِنْ قُلْتَ اسْتَفِقْ يَهُم

جاء في معجم العين : ((هيم: الهيمان: العطشان. والهائم: المتحرّ، هام يهيم. والهيام من الرمل: ما كان دُقاقاً يابساً. والهيام: كالجنون من العشق، وهو مهيوّم.)) (١٨) و ((والهيم: مصدر هام يهيم هيماً وهيماناً. والهيم: الإبل العطاش وقال قوم: بل الهيم جمع هيماء، وهو داء يُصيب الإبل فتشرب ولا تروى والهيام الاسم، وهو الداء الذي يُصيب الإبل بعينه.)) (١٩) و ((الهامة: الرأس، والجمع هام وهامات. وسيّد * القوم: هامة، على معنى التشبيه. وأمّا الهامة في الطير فليست في الحقيقة طيراً، إنما هو شئٌ كما كانت العرب تقول)) (٢٠)

ونرى تحول دلالة هذه اللفظة في شروح القصيدة إذ أخذت دلالة أعمق تعبّر عن الوجد الصوفي فنجدها عند الباجوري : «يهم» بأنها إشارة إلى حالة فقد السيطرة على الجوارح

بسبب هيجان العشق النبوي، ويقول: ((وقوله "يهم" مضارع من هام يهيم إذا قام به الهيام وهو داء كالجنون ينشأ من العشق وغيره))^(٢١)

إنّ فالهيام عنده هو من علامات صدق المحبة، وأنه يُشبه ما يذكره الصوفية من حال الوجد الذي يغلب على السالك حتى يخرج عن دائرة التكلف. هنا يتحوّل المعنى من اضطراب البصر إلى اضطراب الوجدان، ومن حركة الجسد إلى حركة القلب.

و يقول ابن حجر الهيتمي عند شرحه للفظه «يهم» إنّ الهيام: هي حالة شغف شديد تتعدّى حدود المحسوس إلى الوجد الروحي. وذلك من قوله: ((وأما هيمان القلب فيعلم بالقرائن الدالة عليه مثل إطالة السكوت، وغيبية الحس، وعدم رد الجواب في المحاورات))^(٢٢)

ويشير إلى أنّ هذا المعنى مستعمل بكثرة في التراث الصوفي، لأنّ المحبة عندهم تبدأ عاطفية وتنتهي روحية، وأنّ الشاعر يريد أن يبين أنّ الجوارح شاركت القلب في مواجهة نور الحضرة المحمدية.

يثبت الهيتمي بذلك انتقال اللفظة من الوصف الحسي للعين إلى الوصف الروحي للنفس. العاشقة. و يفسّر ابن مقلّاش اللفظة تفسيراً أكثر صوفية، فيقول: ((يهيم هو من هيمان الدمع سيلانه السيل القوي كالمطر و هو أكثر جلباً للدمع))^(٢٣)

فهو يؤكد أنّ البيت يشير إلى تجاوز الإدراك الحسي إلى الإدراك النوراني، وأنّ الهيام هنا ليس مرضاً للبصر، وإنما دهشة قلبية أمام عظمة الرسول ﷺ.

في هذا الشرح يصبح الهيام مقاماً صوفياً لا حالة جسدية، ويُربط بمبدأ الفناء في المحبوب.

إنّ فمّا تقدّم نجد أنّ لفظة «هام» في البيت تنتقل من معناها الأصلي الذي يدل على الاضطراب والتهيه إلى معنى صوفي أرقى يتمثل في الوجد، والوله الروحي، والانخراط بالمحبوب النبوي. وقد أكدت الشروح الصوفية هذا التحوّل، معتبرة أنّ

اضطراب العين والقلب ليس حالة مرضية وإنما علامة على صدق المحبة وبلوغ السالك مقام الهيام الروحي.

ومن ذلك قوله : (٢٤)

فاصْرِفْ هَوَاهَا وَحَازِرْ أَنْ تُؤَلِّيَهُ إِنَّ الْهُوَى مَا تَوَلَّى يُضْمِ أَوْ يَصِمِ
أذ نجد لفظة (الهُوى) من الألفاظ الصوفية ولو تتبعناها في المعاجم نجدنا عند ابن
دريد قوله : ((والهُوى: هوى النفس، مَقْصُورٌ هَوَى يَهْوَى هَوًى شَدِيداً، وَالْجَمْعُ أَهْوَاءُ .
والهواء بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، مَمْدُودٌ، وَالْجَمْعُ أَهْوِيَةٌ)) (٢٥) ، أما الفيروز آبادي فقولته :
((هُوَى، فَهوَ: هَوٍ: أَحَبُّهُ.و{اِسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ}: ذَهَبَتْ بِهِوَاهُ وَعَقْلُهُ، أَوْ اسْتَهَامَتْهُ
وَحَيْرَتْهُ، أَوْ زَيَّنَتْ لَهُ هَوَاهُ.)) (٢٦) ، وفي تاج العروس : ((و هَوَى الشَّيْءُ يَهْوِي: (سَقَطَ)
مِنْ فَوْقٍ إِلَى أَسْفَلٍ كَسَقُوطِ السَّهْمِ وَغَيْرِهِ كَأَهْوَى وَأَهْوَى)) (٢٧)
إذن ف (الهُوى) في المعاجم يدل على ميل النفس وغالبها ما يكون هذا الميل نحو
الشهوات أو ما يوافق رغبات الإنسان .

وفي حين انتقلت اللفظة إلى الخطاب الصوفي في شروح البردة نجد ان لم تبق على
معناها الأصلي الذي وضعت له بل أخذت بعدا روحيا أدق. فهو لم يعد مجرد ميل
مذموم ، بل أصبح قوة معيقة للسلوك الروحي ، تقابل المحبة الصادقة والوجد اللذين
يرفعان السالك إلى المقامات العليا. ونجد هذا اللفظ عند الباجوري بأنه ميل النفس إلى
ما يخالف الشرع والطريق وتركه هو شرط الوصول (٢٨) ، أما ابن مقلّاش فالهُوى عنده
(هُوى النفس) أي: شهوتها (٢٩) 'ويذهب ابن حجر الهيتمي إلى دلالة صوفية أعمق
فيقول : ((الهُوى أصل كل غفلة ، فأَن تولى القلب أعمى بصيرته)) (٣٠)
ومنه قوله : (٣١)

أَمِنْ تَذَكُّرٍ جِيزَانٍ بِذِي سَلَمٍ مَرْجَبٌ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقَلَّةٍ بِدَمٍ
يمثّل لفظ «الدَّمع» في هذا البيت مدخلاً مهماً لفهم البنية الوجدانية والرمزية في خطاب
البوصيري، لذلك يقتضي الأمر تتبّع دلالاته معجمياً وصوفياً.

تتفق المعاجم العربية إلى أن الدمع هو ما سال من العين عند البكاء وقد يستعار للدلالة على الحزن والوجد ، ومن ذلك قول الخليل في العين : ((دمع: دَمَعَتِ العينُ تَدْمَعُ دَمْعاً وَدَمْعاً وَدُمُوعاً. من قال: دمعت قال: دمعاً، ومن قال: دَمَعَتْ قال: دَمْعاً. وعين دامعة، والدَّمْع: ماؤها. والدَّمْعَةُ القطرة. والدَّمْعُ: مجتمع الدَّمع في نواحيها. يقال: فاضت مدامعي ومدامع عيني.))^(٣٢) ، وكذلك ابن دريد قوله : ((والدَّمْع: دَمْع العين، وَالْجَمْع دُمُوع. وَدَمَعَتِ العينُ تَدْمَعُ دَمْعاً، يَفْتَحُ المِيم.))^(٣٣) وعند ابن منظور : ((دمع: الدَّمْع: ماءُ العينِ، وَالْجَمْعُ أَدْمَعٌ وَدُمُوعٌ، وَالْقَطْرَةُ مِنْهُ دَمْعَةٌ))^(٣٤)

وحين انتقلت اللفظة إلى الشروح الصوفية للبردة، أخذت بعداً اصطلاحياً جديداً يتجاوز معناها الحسي إلى معنى روحي ومقامي. فالباجوري يفسر الدمع تفسيراً صوفياً عميقاً تجاوز كل معارضيه ، فالدمع عنده ((ماء يصعد إلى الدماغ فيسيل من مجرى العيون بسبب شدة الحرارة الغريزية عند حادث سرور أو حزن ويكون بارداً للسرور وساخناً للحزن ، فيكون حينئذ كالماء الشديد الحرارة))^(٣٥) فهو يرى بأنه دمع الشوق والمحبة، ويرى أن بكاء العاشق عند ذكر الجيران ليس بكاءً حسيّاً فقط، بل هو بكاء وجدّ نابعٌ من احتراق القلب.^(٣٦) وهو يشير إلى أن امتزاج الدمع بالدم مجازٌ عن شدة الوجد حتى كاد يحول الدمع دماً. إذن فدلالة الدمع عنده : أثر احتراق القلب بالمحبة المحمدية ، أما الهيتمي فيربط الدمع بحال السالك عند غلبة الذكر، فيقول إن الدمع ((هو الماء السائل من العين لحزن أو سرور لا يبرد مع الحزن بعد مفارقة الحديقة إلا بعد مدة ، بخلاف دمع السرور فإنه يبرد بمجرد تلك المفارقة))^(٣٧) فهو يشير إلى أن الدمع هنا يدل على انكسار القلب، وهو شرط أساسي لدخول السالك في حضرات القرب. لذا فدلالة الدمع عنده: علامة حال صوفي يدل على انكسار القلب وتحققه بالذكر ، أما ابن مقلّاش فقولته (مزجت دمعاً) ((فكأن المزج ما أصابه إلا بعد الجريان وفيه بلاغة إذ يمكن أن يكون قصد أن الدمع كان صافياً فجري ، ثم بعد ذلك فقد الدمع ، فسال الدم، لكن خالط ما بقي من مادة الدمع ، وهذا قصد به المؤلف المبالغة الكلية))^(٣٨) ، فهو يذهب إلى أن الدمع نتيجة الفيض القلبي عند تذّكر المحبوب،

ويعده من علامات الفناء، إذ يذوب السالك بكثرة الذكر حتى تسيل دموعه دون إرادته. ويشرح امتزاج الدمع بالدم بأنه «إشارة إلى اتحاد الألم بالحب»، وهي مرتبة من مراتب المحبة العميقة عند القوم.

ومنه قوله : (٣٩)

وَأَثْبَتَ الْوَجْدَ حَظِيَّ عِبْرَةٍ وَضَنَى مِثْلَ الْبَهَارِ عَلَى خَدَّيْكَ وَالْعَنَمِ

عند تصفحنا في المعاجم عن أصل لفظة (الوجد) وجدنا أنها تدل على معانٍ متقاربة وتدور حول الانفعال في القلب. قال الخليل: ((الْوَجْدُ: من الحُزْنِ والمُوجِدَةُ من الغَضَبِ.)) (٤٠)

وعند ابن فارس: ((الواو والجيم والذال: يدلُّ على أصلٍ واحد، وهو الشئ يُلفيه. وَوَجَدْتُ الضَّالَّةَ وَجَدَانًا.)) (٤١) أما ابن منظور فقولُه : ((من وَجَدَ الضَّالَّةَ يَجِدُهَا. وأَوْجَدَهُ اللهُ مَطْلُوبَهُ أَي أَظْفَرَهُ بِهِ. وَالْوَجْدُ وَالْوَجْدُ وَالْوَجْدُ: الْيَسَارُ وَالسَّعَةُ.)) (٤٢)

وحين انتقلت اللفظة إلى الشروح الصوفية، تحوّلت من معنى «الانفعال» إلى معنى التجلّي الروحي، أي الحركة الداخلية التي تحدث في قلب السالك عند ورود أنوار المحبة أو الذكر.

فنجده عند ابن حجر الهيتمي ((الحزن الحاصل من المحبة وهو بفتح الواو مصدر من وجد عليه بمعنى حزن)) (٤٣) فهو يعدّ الوجد «غلبة حال» تنبع من قوة الشوق، ويقول إن السالك إذا غلبه الوجد ظهرت آثاره على الجسد «نحولاً ودمعاً». ، أما عند آفندي فـ(الوجد) ((الأحزان القلبية والحالات العشيقية)) (٤٤) فهو يرى أن الوجد فيضٌ يرد على القلب فيصعق السالك من شدّته، ويجعل الإنسان كالممسوس بالحب. اما عند الباجوري فـ (الوجد) : ((هو الحزن بسبب الحب وقيل نيران أشواق تنشرها رياح المحبة عند سماع ذكر المحبوب)) (٤٥)

ومن ذلك قوله أيضاً: (٤٦)

وَأَكَدْتُ زُهْدَهُ فِيهَا صَرُورَتُهُ إِنَّ الصَّرُورَةَ لَا تَعْدُو عَلَى الْعِصَمِ

تدل لفظة (زهد) في أصلها اللغوي كما نرى في المعاجم على معاني الإعراض والقلة وترك الميل فالجذر (زهد) يحيل إلى الانصراف عن الشيء لقلته أو عدم رغبته فيما هو أعلى منه فقد جاء في لسان العرب: ((وَزَهَدَ، وَهِيَ أَعْلَى، يَزْهَدُ فِيهِمَا زُهْدًا وَزَهْدًا؛ بِالْفَتْحِ عَنْ سَبِيوِيهِ، وَزَهَادَةً فَهُوَ زَاهِدٌ مِنْ قَوْمٍ زُهَّادٍ، وَمَا كَانَ زَهِيدًا وَلَقَدْ زَهَدَ وَزَهَدَ يَزْهَدُ مِنْهُمَا جَمِيعًا، وَزَادَ تَغَلَّبَ: وَزَهْدٌ أَيْضًا، بِالصَّمِّ. وَالتَّزْهِيدُ فِي الشَّيْءِ وَعَنِ الشَّيْءِ: خِلَافُ التَّرْغِيبِ فِيهِ. وَزَهْدَةٌ فِي الْأَمْرِ: رَغْبَةٌ عَنْهُ.))^(٤٧) ، وفي الصحاح تقول الزهد: ((خلاف الرغبة. تقول: زهد في الشيء وعن الشيء، يَزْهَدُ زَهْدًا وَزَهَادَةً. وَزَهْدٌ يَزْهَدُ لُغَةً فِيهِ. وَفُلَانٌ يَتَزَهَّدُ، أَي يَتَعَبَدُ. وَالتَّزْهِيدُ فِي الشَّيْءِ وَعَنِ الشَّيْءِ: خِلَافُ التَّرْغِيبِ فِيهِ.))^(٤٨) ، أما الرازي فقولُه : (("الزُّهْدُ ضِدُّ الرِّغْبَةِ تَقُولُ: (زَهْدٌ) فِيهِ وَزَهْدٌ عَنْهُ مِنْ بَابِ سَلِمَ وَ (زُهْدًا) أَيْضًا. وَ (زَهْدٌ) يَزْهَدُ بِالْفَتْحِ فِيهِمَا (زُهْدًا) وَ (زَهَادَةً) بِالْفَتْحِ لُغَةً فِيهِ. وَ (التَّزْهُدُ) التَّعَبُّدُ. وَ (التَّزْهِيدُ) ضِدُّ التَّرْغِيبِ. وَ (المُزْهَدُ) بِوَزْنِ الْمُرْشِدِ الْقَلِيلِ الْمَالِ. وَفِي الْحَدِيثِ: «أَفْضَلُ النَّاسِ مُؤْمِنٌ مُزْهَدٌ»))^(٤٩)

وفي البيت: يجيء لفظ «زُهد» ليشير إلى صفة ثابتة في شخص زاهد في الدنيا، ولكن الضرورة قد ألجأته إلى فعلٍ أو قُربٍ منها، فجاء الشاعر ليرفع وهم التناقض بين الضرورة و الزهد مؤكداً أن الضرورة لا تتنافى المقام، لأن فعل الضرورة ليس عن رغبة بل عن إلجاء قاهر.

وهذا التحليل يتوافق تماماً مع ما ورد في شروح البردة. ففي شرح القسطلاني (على البردة) يُقرر أن الزهد هو: ترك التعلق لا ترك الأسباب، وأن اضطراب العبد إلى شيء من أمور الدنيا لا يُفسد مقام الزهد ما دام القلب خالياً من الالتذاد. ويوضح أن الضرورة لا تُخرج صاحبها عن العصمة؛ لأنها خارج حدود الاختيار، ومن هنا فإن «زُهد» يبقى ثابتاً رغم وقوع الضرورة.^(٥٠) ، وفي شرح الباجوري، تُفسر اللفظة في إطار «المقام الأخلاقي للسالك»، إذ يفرق الباجوري بين «الزهد الظاهر» و«الزهد الباطن»، وذلك من قوله : ((الزهد ترك الشيء وقلة الرغبة فيه)) ويرى أن الزهد الذي يقصده البوصيري هو زهد القلب لا زهد المظهر، ولذلك فالضرورة - عنده - كشف صدق

زُهده لا تنتقضه، لأنها تُظهر أنه لم يكن متعلقًا بالدنيا من البداية، ولو كان متعلقًا لمال إليها عند الضرورة.

أما الهيتمي فيبرز جانبًا دقيقًا من الدلالة الصوفية، إذ يجعل الزهد «تخليًا عن محبة الدنيا، لا عن استعمالها»، بقوله : ((أي كمال إعراضه صلى الله عليه وسلم عن جبال الذهب خصوصًا أو من الدنيا عموماً))^(٥١)

فهو يؤكد أن الضرورة إذا اقتضت الاستعمال لا تُعدّ ميلًا، لأن الميل شيء قلبي، والزهد مناطه القلب. ولذلك فـ«زُهده» في فهمه هو طهارة السر من الالتفات ولو اضطرَّ إلى مباشرة الأسباب.

ثم يأتي ابن مقلّاش في شرحه ليعطي اللفظة طابعها السلوكي، فيجعل «زُهده» إشارة إلى السالك الذي «طهر باطنه من الهوى، واستغنى بالله عن الخلق». ويرى أن ضرورته إنما جاءت لتُظهر هذا الزهد لا لتنتقضه، لأن «الضرورات رحمت» كما يقول، تُبين صدق العبد في مقامه. ونلاحظ ذلك في قوله : ((وَوَجْهُ مَا اسْتَشْكَلُوا أَنَّ النَّاطِمَ جَعَلَ الْبَاعِثَ عَلَى نَبْذِ الدُّنْيَا مِنْ جِهَتِهِ * ثَلَاثَةَ أَشْيَاءٍ : زُهْدُهُ فِيهَا، وَمَا جُبِلَ عَلَيْهِ مِنَ الضَّرُورَةِ، وَمَا خَصَّهُ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْعِصْمَةِ. وَجَعَلَ الزُّهْدَ مُؤَكِّدًا بِالضَّرُورَةِ. فَمَنْ أَشْكَلَ عَلَيْهِ أَمْرٌ هَذَا الْبَيْتِ نَكَصَ عَلَى عَقِبِهِ وَرَبَّمَا أَنَّهُ حِينَ تَكَلَّمَ عَلَيْهِ تَكَلَّمَ بِمَا لَا مَخْلَصَ لَهُ بِهِ ، وَأَنَا أَقُولُ وَاللَّهُ الْمُؤَقِّقُ لِلصَّوَابِ :

إِنَّ مَنْ كَانَتْ ضَرُورَتُهُ مُعْتَدِلَةً، وَحَالَتُهُ فِي مَلَكْتِهِ مُسْتَقِيمَةً، أَمَكْنَهُ مَا يُرِيدُهُ مِنَ الْمَحَاسِنِ الْجَارِيَةِ عَلَى جِبِلَّتِهِ الْمَحْفُوظَةِ مِنَ الْمِيلِ إِلَى الْأُمُورِ السُّفْسَافَةِ. وَمَنْ كَانَتْ ضَرُورَتُهُ خَادِمَةً لِنَفْسِهِ الشَّهَوَانِيَّةِ - وَهُوَ الْبَاعِثُ النَّفْسَانِي - زَهْدَتُهُ فِي الْأُمُورِ الشَّاقَّةِ [غَيْرِ الْمُلَائِمَةِ] لِمَطَالِبِهَا ، وَلَمْ يَتِمَكَّنْ مِنْ زُهْدٍ فِي مَلَأُوهَا وَشَهَوَاتِهَا ؛ لِأَنَّهُ طَالِبٌ مَا يُنَاقِضُ الضَّرُورَةَ - وَالطَّلِبُ لَيْسَ دَاخِلًا تَحْتَ مَقْدُورِهِ - فَتَكُونُ عِنْدَهُ أَفْعَالُ الْبِرِّ لَا تَقَعُ إِلَّا بِتَكَلُّفٍ عَظِيمٍ، وَتَعَبٍ فَادِحٍ، وَضَرُورَتُهُ بَرِيَّةٌ مِنَ النَّقَائِصِ ، سَالِمَةٌ مِنْ طَلَبِ الْأُمُورِ الدُّنْيَاوِيَّةِ الْقَادِحَةِ فِي كَمَالِ الْمَرءِ، مُنْزَهَةً عَنِ مُقْتَضَى مَا لَا يَلِيْقُ مِنْ مَحْبُوبَاتِ الشَّيْطَانِ؛ لِأَنَّهُ قَدْ أُخْرِجَ حَظُّ الشَّيْطَانِ مِنْ قَلْبِهِ، فَكَانَتْ ضَرُورَتُهُ خَادِمَةً لِلشَّرْعِ ، بَعِيدَةً

عَنْ مُقْتَضَى الشَّهَوَاتِ الْمُخَلَّةِ بِمُقْتَضَاهُ ؛ فَصَارَتِ الضَّرُورَةُ هِيَ الْبَاعِثَ عَلَى حَقِّظِ
الْمَنَاصِبِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْمَطَالِبِ السُّنِّيَّةِ السَّيِّئَةِ ، فَصَارَتِ النَّفْسُ الرِّكِيَّةُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِذَا طَلَبَتْ
أَفْعَالَ الْخَيْرِ))^(٥٢)

ويُضيف أحمد أفندي في عَصِيدَةِ الشَّهَدَةِ تفسيرا يقارب منهج المتأخرين، إذ يعتبر أن
«زُهده» في سياق البوصيري إشارة إلى مقام التجرد، وهو أعلى مراتب الزهد، أي ترك
النظر إلى الأسباب من حيث هي مؤثرة، مع استعمالها على جهة الامتثال وذلك بقوله
: ((«الزهد قلة الرغبة في الشيء، وفي الاصطلاح: الإعراض عن الدنيا وترك
راحته،»))^(٥٣)

ولذلك فالضرورة عنده «مكَمَّلة للزهد» لأنها تُظهر أن السالك لا يتصرّف بالهوى بل
بقدرٍ مُقَدَّر. وبهذا تتبين الدلالة الصوفية النهائية للفظ «زُهده» في البردة: إنها صفة
قلبية ثابتة تدل على تجرد السالك من التعلّق بالدنيا، وأن وقوعه في الضرورة لا يُعَدُّ
نقْصًا لزُهده بل علامة على صفاء نيّته وثبات مقامه، لأن الضرورة لا تُفسد الإعراض
القلبي بل تكشفه.
ومنه قوله : ^(٥٤)

أَيْحَسِبُ الصَّبُّ أَنَّ الْحَبَّ مُنْكَتَمٌ مَا بَيْنَ مُنْسَجِمٍ مِنْهُ وَمُضْطَرِمٍ

ظهر التحليل المعجمي أن لفظ «الصب» مشتق من الجذر (ص ب ب) الذي تدور
معانيه حول السكب والانصباب والجريان. ومنه قول الرازي : ((ص ب ب: صبّ
الماء (فانصب) أي سكبهُ فأنسكب وبأبه (رد) . و (الصَّبَابَةُ) بِالْفَتْحِ رِقَّةُ الشَّوْقِ
وَحَرَارَتُهُ. و (الصَّبَابَةُ) بِالضَّمِّ بَقِيَّةُ الْمَاءِ فِي الْإِنَاءِ.))^(٥٥) ، وفي لسان العرب: ((صبب:
صَبَّ الْمَاءَ وَحَوَّهَ يَصُبُّهُ صَبًّا فَصَبَّ وَانْصَبَّ وَتَصَبَّبَ: أَرَاقَهُ، وَصَبَبْتُ الْمَاءَ: سَكَبْتُهُ.
وَيُقَالُ: صَبَبْتُ لِغُلَّانٍ مَاءً فِي الْقَدَحِ لِيَشْرَبَهُ، وَاصْطَبَبْتُ لِنَفْسِي مَاءً مِنَ الْقَرْبَةِ لِأَشْرَبَهُ،
وَاصْطَبَبْتُ لِنَفْسِي قَدَحًا.))^(٥٦)

إذن فتفيد كتب اللغة أن «الصب» هو العاشق الذي يشتد وجهه حتى يذوب، وأن
«الصبابة» رِقَّةُ الشوق مع غلبة الهوى. وبذلك فإن اللفظ يحمل في أصله معنى

الانصباب الكامل نحو المحبوب بما يشير إلى فقدان العاشق قدرته على التحكم بعواطفه، وانسياق وجدانه انسياق السائل المنصب.

غير أن هذا المعنى اللغوي يكتسب بعداً أعمق عندما ينتقل إلى المجال الصوفي. ففي الشروح العرفانية التي تناولت تائيه ابن الفارض، لاسيما شرح ابن مقلّاش والعمدة للهيتمي والكواكب الدرية، يتحوّل «الصبّ» من مجرد عاشق بشري إلى سالك روعي استولت عليه أنوار المحبة الإلهية. فيبين ابن مقلّاش أن الصبّ هو العاشق الذي صبّ وجوده في بحر الوجود الإلهي وذلك في قوله : ((وَالصَّبُّ): الْعَاشِقُ، وَ(الصَّبَابَةُ) : وَهُوَ مَنْ أَصَابَتْهُ صَبَابَةٌ. وَ(الصَّبَابَةُ) : إِفْرَاطٌ فِي الْحُبِّ. قَالَهُ صَاحِبُ الْمُنَظَّمِ). وَ(الصَّبَابَةُ) أَيْضاً : الشَّهْوَةُ؛ فَإِنَّ الْمُحِبَّ مُشْتَهٍ وَصَلَّ مَحْبُوبِهِ، وَصَبَا الرَّجُلُ صَبَاً، وَصَبُوهُ، وَصَبَاوَهُ : إِذَا فَعَلَ فَعَلَ الصَّبَا. وَ(الصَّبَابَةُ) أَيْضاً : نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْحُمُقِ؛ وَكَأَنَّ الْعَاشِقَ بِمَا بَلَغَ بِهِ الْحُبَّ حَتَّى وَصَلَ إِلَى دَرَجَةٍ يَسْبِقُ لَهُ فِيهَا وَصْفٌ مِنْ أَوْصَافِ الْحَمَقَةِ.)) (٥٧)

، أي ذاب عن صفاته وتلاشى في محبوبه حتى صار وجوده منسوباً إلى المحبة وحدها. ويُبرز الهيتمي البعد الروحي للفظ حين يرى أن الصبّ هو الذي «انصبّ قلبه بكلّيته نحو المحبوب»، وذلك في قوله الصب: ((أي: العاشق الصادق، وهو أبلغ من نسبة الفعل إلى المخاطب إفادته أن عدم صحة إنكار الحب مع ظهور العلامات الدالة عليه. وهي مأخوذة من " الصباية " التي هي رقة الشوق ق وحرارته.

أو سمي صباً لأنه لكثرة بكائه كأنه يصب الدمع من عينيه)) (٥٨) وهو انصباب يعبر عن غلبة الواردات عليه، حتى يغيب عن تفاصيل ذاته وينشغل بحضور الحق في قلبه. أما الكواكب الدرية فتتسبب الصبّ إلى مراتب العشق التي تتجلّى فيها سيولة الوجد وانسكاب الدموع، بما يجعل السالك كائنًا «منسجماً» بالمحبة من جهة، و«مضطرباً» بنار الشوق من جهة أخرى إذن فما تتقدم يمكن القول : أن التحليل المعجمي-الدلالي للألفاظ الصوفية في قصيدة البردة يبين أن البنية اللغوية في النص لا تقف عند حدود المعنى المعجمي، بل تتجاوزه إلى فضاء رمزي-صوفي تتداخل

فيه الدلالة الحسية بالدلالة الوجدانية والروحية. فقد انطلقت الألفاظ المدروسة مثل الهوى، الهيام، الوجد، الدمع، الزهد من جذور معجمية عربية تدور حول الانفعال النفسي (الميل، الاضطراب، الحزن، العطش، القلة)، لكنها في سياق البردة وشروحها تحوّلت إلى علامات دالة على مقامات السلوك الصوفي وأحوال القلب. وتكشف شروح البردة أن هذه الألفاظ لم تعد مجرد أدوات لغوية، بل أصبحت مصطلحات روحية تعبّر عن حالات مثل: غلبة المحبة، الفناء، الصفاء، الانكسار، والتجرد. كما اتضح أن الشاعر يوظّف التحوّل الدلالي بين المعجم والاصطلاح الصوفي لينتج خطاباً يقوم على الإيحاء لا التصريح، وعلى الرمز لا المباشرة. وبذلك يتبين أن الدلالة الصوفية في البردة ليست طارئة على اللغة، بل هي امتداد طبيعي لطاقة الألفاظ العربية نفسها، حيث تسمح مرونتها الدلالية بالانتقال من المعنى الحسي إلى المعنى الروحي، ومن الوصف الظاهري إلى التجربة الباطنية، مما يجعل النص الصوفي نصّاً متعدد الطبقات الدلالية يحتاج إلى قراءة تجمع بين المعجم، والسياق، والشرح التراثي. وخلاصة ذلك أن البردة تمثل نموذجاً واضحاً لـ تفاعل اللغة مع التجربة الصوفية، حيث تتحول الكلمة من دلالة لغوية بسيطة إلى رمز معرفي يعكس حالة الإنسان في سلوكه الروحي نحو الكمال والمحبة الإلهية.

الخاتمة

تكشف الدراسة المعجمية-الدلالية للألفاظ الصوفية في قصيدة البردة عن عمق البنية اللغوية التي اعتمدها البوصيري في صياغة معانيه الروحية، حيث مزج بين الدلالة المعجمية الأصلية للألفاظ وبين تحولاتها الاصطلاحية في البيئة الصوفية، فانتقلت الألفاظ من مجالها اللغوي المحض إلى فضاء إشاري رمزي ذي امتداد روحي ومعرفي. وقد أظهرت شروح البردة، أن الألفاظ التي تبدو بسيطة في ظاهرها تكتسب في السياق الصوفي طبقات من المعاني تتعلّق بالسلوك والمقامات والأحوال. وهكذا فإن الاهتمام بالرجوع إلى المعاجم أولاً ثم إلى الشروح الصوفية يُبرز التطوّر الدلالي الذي خضعت له هذه الألفاظ، ويكشف كيف تحوّلت من أدوات لغوية إلى مفاتيح معرفية تعبّر عن التجربة الصوفية في أرقى تجلياتها. وقد توصل البحث إلى نتائج يمكن إجمالها بالآتي:

- ١- تُظهر الألفاظ المختارة (الهيم، الهوى، الدمع، الوجد، الزهد) أن البوصيري اعتمد جذوراً لغوية ذات حمولات عاطفية وروحية أصيلة، مما أتاح قابلية تحولها إلى دلالات صوفية مركّبة.
- ٢- تؤكّد المعاجم العربية أن هذه الألفاظ انطلقت من معانٍ حسّية أو نفسية، ثم اتسعت دلالتها عبر الاستعمال لتشمل معاني مجازية وروحية، وهو ما مهّد لتحولها في الخطاب الصوفي.
- ٣- تكشف شروح البردة أن الدلالة الصوفية لهذه الألفاظ ترتكز على القلب لا على الظاهر، مما يجعل المعنى الصوفي امتداداً باطنياً للمعنى اللغوي.
- ٤- تبين أن الشاعر يعتمد الانتقال من الدلالة المعجمية إلى الدلالة السلوكية؛ فالألفاظ لا تظلّ وصفاً لحالات نفسية، بل تتحوّل إلى إشارات للمقامات الصوفية كالحب والزهد والوجد والانكسار.

- ٥- أظهرت الدراسة أنّ الضرورة، الهوى، الدمع، الوجد — عند الشراح — تُقرأ بوصفها حالات ترتبط بالسالك في طريقه إلى الله، مما يعكس فهمًا صوفيًا يتجاوز المعنى الأدبي المباشر.
- ٦- يثبت البحث أن الجمع بين التحليل المعجمي والتحليل الصوفي يقَدِّم صورة متكاملة لمعاني البردة، ويؤكد أنّ فهم النص الصوفي لا يستقيم دون الجمع بين اللغة والاصطلاح والسياق الروحي.

الهوامش

- (١) ديوان البوصيري منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت / شرح وتقديم الأستاذ أحمد حسن بسج ط ٢، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م، مقدمة الديوان : ص: ٥
- (٢) الأعلام ج ٦ ص ١٣٩
- (٣) ديوانه ص ١١٢
- (٤) . مقدمة الديوان ص ٦
- (٥) مقدمة الديوان ص ٦
- (٦) وشلاق حكيمة بردة البوصيري دراسة أسلوبية رسالة ماجستير جامعة المسيلة ٢٠١٠ ص ٢١
- (٧) فوات الوفيات لابن شاعر الكتبي ج ٣ ص ٣٦٨
- (٨) ديوانه ص ١٦٥ - ١٧٣
- (٩) مقدمة الديوان ص ٦
- (١٠) الوافي بالوفيات : ج ٥، ص ٢٣٨.
- (١١) تاريخ الأدب العربي، ص ٢٩١.
- (١٢) ديوان البوصيري: للكيلاني : ص ٧-٩.
- (١٣) ينظر: شذرات الذهب : ابن العماد الحنبلي: ٦/ ٣٣٣.
- (١٤) ينظر: الوافي بالوفيات : ٥/ ٢٣٩.
- (١٥) ينظر: تاريخ الأدب العربي، ص ٢٩٥.
- (١٦) ينظر: الأعلام للزركلي : ٦/ ٥٢.
- (١٧) ديوان البوصيري: بتحقيق محمد سيد كيلاني: ١٩١

- (١٨) العين : ١٠١/٤
(١٩) جمهرة اللغة لابن دريد : ٩٩٥/٢
(٢٠) معجم مقاييس اللغة : ٢٧/٦
(٢١) شرح البردة للباجوري : ١٣
(٢٢) شرح البردة لابن حجر الهيتمي : ١١٩
(٢٣) شرح ابن مقلش : ٣٨
(٢٤) الديوان : ١٩١
(٢٥) جمهرة اللغة : ٩٩٨/٢
(٢٦) القاموس المحيط : ١٣٤٨
(٢٧) كتاب تاج العروس من جواهر القاموس : ٣٢٧/٤٠
(٢٨) ينظر : شرح البردة للباجوري : ٢٦
(٢٩) ينظر : الشرح المتوسط : ١٣٢
(٣٠) شرح البردة لابن حجر الهيتمي : ١٦٢
(٣١) الديوان : ١٩١
(٣٢) العين : ٦٣/٢
(٣٣) جمهرة اللغة : ٦٦٤/٢
(٣٤) لسان العرب : ٩١/٨
(٣٥) شرح البردة للباجوري : ٩, وينظر : قصيدة البردة مع شرحها عصيدة الشهدة : أحمد أفندي : ٤٣
(٣٦) ينظر : شرح البردة للباجوري : ٩
(٣٧) شرح البردة لابن حجر الهيتمي : ١٠٩
(٣٨) الشرح المتوسط : ١٣
(٣٩) الديوان : ١٩٢
(٤٠) العين : ١٦٩/٦
(٤١) معجم مقاييس اللغة : ٨٦/٦
(٤٢) لسان العرب : ٤٤٥/٣
(٤٣) شرح البردة لابن حجر الهيتمي : ١٢٦
(٤٤) قصيدة البردة مع شرحها عصيدة الشهدة : ٥٨
(٤٥) الكواكب الدرية في مدح خير البرية : ٣٤
(٤٦) الديوان : ١٩٢
(٤٧) لسان العرب : ١٩٧/٣

- ٤٨) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٤٨١١٢
- ٤٩) مختار الصحاح للرازي: ١٣٨
- ٥٠) ينظر: شرح القسطلاني للبردة : ١٩٢
- ٥١) شرح البردة لابن حجر الهيتمي : ٢١٢
- ٥٢) الشرح المتوسط: ١٩٧
- ٥٣) ينظر: قصيدة البردة مع شرحها عصيدة الشهدة : ١١٧
- ٥٤) الديوان: ١٩١
- ٥٥) مختار الصحاح مادة (صبب) : ١٧٢
- ٥٦) لسان العرب مادة (صبب) : ٥١٥١١
- ٥٧) الشر المتوسط: ٤٠
- ٥٨) شرح البردة للهيتمي: ١٢٠

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي (ت: ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة عشرة، ٢٠٠٢م.
- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي (ت: ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، (د. ط)، (د. ت).
- تاريخ الأدب العربي: أحمد حسن الزيات (ت: ١٣٨٨ هـ)، دار النهضة، القاهرة - مصر، الطبعة التاسعة والعشرون، (د. ت).
- جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: ٣٢١ هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ديوان البوصيري: شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري (ت: ٦٩٦ هـ)، تحقيق وشرح: أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م.
- ديوان البوصيري: شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري (ت: ٦٩٦ هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩ هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦م.

- شرح البردة (حاشية الباجوري على متن البردة): إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (ت: ١٢٧٧ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د. ط)، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.
- شرح البردة (المنح المكية في شرح الهمزية / أو شرح البردة): أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت: ٩٧٤ هـ)، تحقيق: بسام محمد بارود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م.
- شرح البردة المسماه عصيدة الشهدة شرح قصيدة البردة: أحمد بن محمد الممغني (أحمد أفندي) (ت: ١٠٠٠ هـ تقريباً)، مطبعة الشركة الصحافية العثمانية، استانبول - تركيا، الطبعة الأولى، ١٣٢٠ هـ.
- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية): أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: ٣٩٣ هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- شرح القسطلاني على البردة (أنوار المضى في شرح البردة): أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني (ت: ٩٢٣ هـ)، تحقيق: بسام محمد بارود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.
- العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٠ هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، (د. ط)، (د. ت).
- فوات الوفيات والذيل عليها: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (ت: ٧٦٤ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٤ م.
- القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧ هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
- الكواكب الدرية في مدح خير البرية (متن البردة): شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري (ت: ٦٩٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د. ط)، (د. ت).
- لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، ابن منظور الأنصاري (ت: ٧١١ هـ)، دار صادر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ.
- مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت: ٦٦٦ هـ)، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، طبعة جديدة، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.

- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: ٣٩٥ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت - لبنان، (د. ط)، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
 - الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت: ٧٦٤ هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، (د. ط)، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م.
 - الشرح المتوسط على قصيدة البردة: محمد بن عبد السلام بن مقلّاش الوهراني (ت: بعد ١٠٨٣ هـ)، تحقيق: عبد الكريم قباطي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ م.
- الرسائل الجامعية:
- بردة البوصيري: دراسة أسلوبية: بوشقلاق: حكيمة، (رسالة ماجستير غير منشور)، جامعة المسيلة، الجزائر، ٢٠١٠ م.

Sources and References

The Holy Qur'an.

Primary Sources and Classical Works

- Al-Alam: Khayr al-Din ibn Mahmud ibn Muhammad ibn Ali ibn Faris al-Zirikli (d. 1396 AH), Dar al-Ilm lil-Malayin, Beirut - Lebanon, 15th ed., 2002 CE.
- Al-Kawakib al-Durriyya fi Madh Khayr al-Bariyya (Matn al-Burda): Sharaf al-Din Muhammad ibn Said al-Busiri (d. 696 AH), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon.
- Al-Qamus al-Muhit: Majd al-Din Muhammad ibn Yaqub al-Fayruzabadi (d. 817 AH), Edited by Heritage Editing Bureau at Muassasat al-Risala, Muassasat al-Risala, Beirut - Lebanon, 8th ed., 1426 AH / 2005 CE.
- Al-Sharh al-Mutawassit ala Qasidat al-Burda: Muhammad ibn Abd al-Salam ibn Muqlash al-Wahrani (d. after 1083 AH), Edited by Abd al-Karim Qabati, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 1st ed., 2013 CE.
- Al-Sihah (Taj al-Lugha wa-Sihah al-Arabiyya): Abu Nasr Ismail ibn Hammad al-Jawhari (d. 393 AH), Edited by Ahmad Abd al-Ghafur Attar, Dar al-Ilm lil-Malayin, Beirut - Lebanon, 4th ed., 1407 AH / 1987 CE.
- Al-Wafi bil-Wafayat: Salah al-Din Khalil ibn Aybak al-Safadi (d. 764 AH), Edited by Ahmad al-Arnaut and Turki Mustafa, Dar Ihya al-Turath, Beirut - Lebanon, 1420 AH / 2000 CE.
- Diwan al-Busiri: Sharaf al-Din Muhammad ibn Said al-Busiri (d. 696 AH), Edited and annotated by Ahmad Hasan Bisaj, Muassasat Muhammad Ali Baydun - Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 2nd ed., 1426 AH / 2005 CE.
- Diwan al-Busiri: Sharaf al-Din Muhammad ibn Said al-Busiri (d. 696 AH), Edited by Muhammad Sayyid Kilani, Mustafa al-Babi al-Halabi and Sons Press, Cairo - Egypt, 1st ed., 1374 AH / 1955 CE.
- Fawat al-Wafayat wa-l-Dhayl Alayha: Muhammad ibn Shakir ibn Ahmad al-Kutubi (d. 764 AH), Edited by Ihsan Abbas, Dar Sadir, Beirut - Lebanon, 1st ed., 1974 CE.
- Jamharat al-Lugha: Abu Bakr Muhammad ibn al-Hasan ibn Durayd al-Azdi (d. 321 AH), Edited by Ramzi Munir Baalbaki, Dar al-Ilm lil-Malayin, Beirut - Lebanon, 1st ed., 1987 CE.
- Kitab al-Ayn: Abu Abd al-Rahman al-Khalil ibn Ahmad al-Farahidi (d. 170 AH), Edited by Dr. Mahdi al-Makhzumi and Dr. Ibrahim al-Samarrai, Dar wa-Maktabat al-Hilal, Beirut - Lebanon.

- Lisan al-Arab: Muhammad ibn Mukarram ibn Ali, Abu al-Fadl, Ibn Manzur al-Ansari (d. 711 AH), Dar Sadir, Beirut - Lebanon, 3rd ed., 1414 AH.
 - Mujam Maqayis al-Lugha: Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya al-Qazwini al-Razi (d. 395 AH), Edited by Abd al-Salam Muhammad Harun, Dar al-Fikr, Beirut - Lebanon, 1399 AH / 1979 CE.
 - Mukhtar al-Sihah: Muhammad ibn Abi Bakr ibn Abd al-Qadir al-Razi (d. 666 AH), Edited by Mahmud Khatir, Maktabat Lubnan Nashirun, Beirut - Lebanon, new ed., 1415 AH / 1995 CE.
 - Shadharat al-Dhahab fi Akhbar Man Dhahab: Abd al-Hayy ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn al-Imad al-Hanbali (d. 1089 AH), Edited by Mahmud al-Arnaut, Dar Ibn Kathir, Damascus - Beirut, 1st ed., 1406 AH / 1986 CE.
 - Sharh al-Burda (Hashiyat al-Bajuri ala Matn al-Burda): Ibrahim ibn Muhammad ibn Ahmad al-Bajuri (d. 1277 AH), Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 1423 AH / 2002 CE.
 - Sharh al-Burda (Al-Minah al-Makkiyya fi Sharh al-Hamziyya / Sharh al-Burda): Ahmad ibn Muhammad ibn Ali ibn Hajar al-Haytami (d. 974 AH), Edited by Bassam Muhammad Barud, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 1st ed., 1422 AH / 2001 CE.
 - Sharh al-Burda al-Musamma Asidat al-Shahda Sharh Qasidat al-Burda: Ahmad ibn Muhammad al-Maghnisawi (Ahmad Efendi) (d. ca. 1000 AH), Ottoman Journalistic Company Press, Istanbul - Turkey, 1st ed., 1320 AH.
 - Sharh al-Qastallani ala al-Burda (Anwar al-Mudiyya fi Sharh al-Burda): Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakr al-Qastallani (d. 923 AH), Edited by Bassam Muhammad Barud, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, 1st ed., 1424 AH / 2003 CE.
 - Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus: Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Razzaq al-Zabidi (d. 1205 AH), Edited by a team of scholars, Dar al-Hidaya, Kuwait.
 - Tarikh al-Adab al-Arabi: Ahmad Hasan al-Zayyat (d. 1388 AH), Dar al-Nahda, Cairo - Egypt, 29th ed.
- Theses and Dissertations
- Burdat al-Busiri: Dirasa Uslobiyya: Bushaqlaq, Hakima, (Unpublished Master's thesis), M'Sila University, Algeria, 2010.

