آفاق اللغة في الخطاب الصوفيّ -بحث في تجلّيات اللغة في الكتابة الصوفيّة-

الدكتور سعيد أصيل[1]

خلاصة المقالة:

تعالج هذه المقالة آفاق اللغة في الخطاب الصوفيّ وتجلّياتها؛ حيث انطلق المتصوِّفة من عالم ليس لهم، ولم يستطيعوا العيش فيه مع غيرهم من الناس الذين لم يفهموهم ولم يدركوا حالهم ولم يستوعبوا تجربتهم... من هنا سيسعون إلى «الثورة» على هذا العالم والناس ومواضعاتهم التي أَلِفوها، وأَلِفوا العيش فيها.

لقد حاولوا أن يعيدوا تشكيل عالمهم الخاصّ، حيث يمكنهم بناء فكرهم وذواتهم وفقًا لتجربتهم و«شطحاتهم». وقد شيّدوا لعوالمهم تلك شكلًا ولغةً يستطيعان التعبير عنها، فوجدوا أنّ لغة التداول ضيّقة جدًّا ضِيْق «بساطة» الحياة والناس الساكنين فيها؛ في مقابل «رؤيا» واسعة لا تقبل الانشداد والاحتباس داخل الحدود، بل تتخطّى كلّ العالم المادّيّ الذي يقف حائلًا دون انطلاقهم الجامح.

كانت التجربة الصوفيّة -إذًا- تجاوزًا وخرقًا يكسر الحواجز والمعيقات التي تقف أمام الروح، وتعرقل تحليقها وسفرها خارج الزمان والمكان، وفي عوالم الروح والخيال... الأمر الذي سيحتاج إلى لغة تعبّر عنه؛ لغة تجمع بين تفاصيل النثر ولانهائيّة الشعر؛ ما سيتيح للتجربة الصوفيّة فرصة عقد قران دائم بين الشعر والنثر؛ ليكون كلٌّ منهما لباسًا للآخر يسكن إليه؛ بل يتساكنان في معطف ولباس واحد متوحِّد؛ تتفجَّر

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

داخله اللغة؛ لتنجب لغة صوفيّة جماليّة إبداعيّة رائعة تحاول أنْ تعيد بناء الخلق والإبداع للتعبير عن ملكوت الصوفيّ الجديد وثورته المؤَسَّسة على مبدأ الرفض والانطلاق والخرق؛ رفض الواقع، ومن ثمّ رفض لغته السائدة وتعابيره المتداولة حتّى تسَع التجربة والوجود الصوفيَّيْن. إنّها رفض للإقامة في كلا الوجوديْن: الواقعيّ واللغويّ، وخرقٌ لعوالمهما وحدودهما.

كلمات مفتاحيّة:

اللغة الصوفيّة، التجربة الصوفيّة، الخطاب، الشعر، النثر، الوجود اللغويّ، الوجود الواقعيّ، اللغة الرمزيّة، الكشف، الشهود.

مقدّمة:

وجد الصوفيّة أنفسهم أمام عالم ليس لهم؛ يعيشون فيه بين أناس لا يفهمونهم ولا يدركون حالهم ولا تجربتهم؛ فكانت حياتهم «ثورة» عارمة على السائد المعيش والاجتماعيّ المتداول، كما كانت تجربتهم و«شطحاتهم» نبذًا لفنون التعبير عند غيرهم. أمّا لغة التداول فقد وجدوها ضيّقة جدًا ضيق «بساطة» الحياة والناس؛ في مقابل «رؤيا» واسعة وشاسعة لا تعرف الحدود، وتتخطّى كلّ العالم المادّيّ «السطحيّ» الذي لم يعُدُّوه يومًا عالمهم؛ بل هجروه ونبذوه وتوجّهوا نحو المطلق الجامح الذي لا تكبّله قيود، ولا تحدّ انطلاقته حدود. من هنا، فقد شكّل كثير منهم «ثورة» عارمة على جميع الأصعدة والنواحي.

لقد كانت التجربة الصوفيّة قفزة شاملة تصبو إلى الانطلاق، وتروم تكسير الحواجز والمعيقات التي تقف أمام الروح وتعرقل تحليقها وسفرها خارج «الزمكان»، في محاولةٍ للانعتاق من الأسفل «الأرض» وحدودها إلى الأعلى «السماء» وبروجها؛ حتّى تتمكّن الروح من التحليق بعيدًا؛ لا يكبّلها الواقع المادّيّ الحسّيّ، ولا تقيّد حبائلُ الأرض خيالَها.

وطبيعيّ أنّ هذا سيحتاج إلى لغةٍ تعبّر عنه؛ لغةٍ تحقّق بدورها الانطلاق وتتفتّق لِتَسَعَ الروح، فتتعاليان معًا في عناق متّصل متواصل؛ لن تسعه حدود النثر البارد، ولا الشعر المقيّد أيضًا -في غالبيّته-؛ ما قد يتعارض مع مبدأ الحرّيّة التامّة الذي يشكّل أساس تلك التجربة الصوفيّة وجوهرها.

وقد أتت لحظة عقد القران والزواج الرائع والدائم بين الشعر والنثر بواسطة اللغة؛ ليكون كلٌّ منهما لباسًا للآخر يسكن إليه؛ بل يتساكنان في معطفٍ واحد متوحّد؛ تتفجّر داخله اللغة؛ فينجب ذلك القران لغة صوفيّة جماليّة إبداعيّة رائعة تستجيب لعوالم الخلق والإبداع، ولِملكوت الصوفيّ الجديد وثورته العارمة المؤَسَّسة على مبدأ الرفض والانطلاق والخرق: رفض الواقع، ومن ثمّ رفض لغته السائدة وتعابيره المتداولة وأشكاله التقليديّة المتوارثة، والانطلاق إلى لغة جديدة تسَع التجربة والوجود الصوفيَّيْن. إنّها رفض للإقامة في كلى الوجوديْن: الواقعيّ واللغويّ، وخرق لعوالمهما وحدودهما.

ومن هنا، فقد تشكّل العالم الصوفيّ على مبادئ وأسس عدّة؛ أهمّها: خلق لغة جديدة تعبّر عن آفاق التجربة التي يخوضها الصوفيّ؛ وذلك من خلال الاشتغال على اللغة، ولكن من منطلق جديد أساسه الخرق والهتك والإبداع؛ من خلال خرق اللغة ذاتها عبر الإشارة التي تلمح أكثر ممّا تصرح، والاعتماد على الرمز، والرفع من قيمة الخيال وجنوحه.

أولًا: اللغة والشكل في الكتابة الصوفيّة:

لم يكنْ بإمكان اللغة الصوفيّة أنْ تنطلق وتحقّق الانعتاق لو لم تُقوِّض اللغة السائدة وتتجاوزها، ومن ثمّ تتجاوز المعايير والأشكال المتوارثة؛ حتى تتمكّن تجربتها الثائرة الفوّارة من القفز على اللغة الباردة المسيّجة بالقيود والقواعد من كلّ اتّجاه. وبهذا حقّقت الصوفيّة «كتابة» جديدة؛ تتجاوز «نظام» اللغة السائدة إلى لغة «اللانظام» الذي يحتوي داخله على

«نظام» خاصّ به غير مألوف ولا متداول؛ إنّه نظام اللانظام: شكل جديد من الكتابة؛ وهو «الإبداع المتشكِّل عبر كلّ الأشكال، الرافض لأيّ شكلٍ أو نظام»[1].

لقد لعب مفهوم «الكشف» الصوفيّ أبلغ الأثر في تطوير الفكر؛ كما في الكتابة، فإذا لم يكنْ الصوفيّ يقتنع بما دون الوصول إلى لحظة الإشراق الآتية بعد خرق الوجود الواقعيّ وكشف الأسرار؛ فإنّ لغته -بدورها- لا تقتنع بدون أنْ تدرك منطقة الكشف؛ حيث تغزو العوالم الجديدة التي لا تقوى لغةٌ أخرى غيرها على كشفها، وبذلك تمكّنت من تجاوز الموروث الساكن؛ فكسرت الحدود واخترقت الأقنعة لتُشيد لنفسها أشكالاً أخرى لا تقوى آليّات «السائد» وأعرافه وقواعـده ومواده على بناء جدرانها؛ ومن ثمّ لا مجال لإعادة الأنموذج وتكراره؛ حتّى يتمّ التأسيس للوجود المتنوّع الجديد، والانخراط في ذاكرة غريبة لا تسعها ذاكرة اللغة القديمة، ولا تسع انفراجاتها وقيمها وتحوّلاتها ومفاهيمها.

لقد أنشأت الصوفيّة من داخل تجربتها لغةً متفجّرة متوتّرة مشرقة عنيفة وساحرة وقويّة؛ تعكس تفجّر الأحوال التي تعيشها وإشراقها، وتثير عنفها وسحرها وقوّتها -كذلك- في جوانب المقول الذي يأتي بنفسه في لحظات غريبة عجيبة قد لا يشعر معها الصوفيّ بملفوظه؛ عندما يعانق ما يبحث عنه ويتّصل به. ومن هنا، ينفصـل عن عوالم الوجود وثبات الواقع في لغةٍ تحتضن حرارة الإشراق الصوفيّ وسحره، وتَعْبُر مدارج الحلم لتفتح شلالاتٍ متدفّقة لا ينتهي هبوبها، ولا ينضب معين انفجارها وانطلاقها.. هي لغـةٌ تستعمل الحرف المعهود نفسه، ولكنّها تُكَثِّفه، وتعيد إنتاجه من جديد؛ لتُلبِسه زُخرف القول وفتنته، فيمخر عُباب اليـمّ المتجدّد، ويحرّر العبارات من ثِقْل الخلاخل التي تعيق انطلاق الفواتن في حرّيّة وخِفَّة

(1) سعيد، علي أحمد (أدونيس): «تأسيس كتابة جديدة»، مجلة مواقف، العدد17-18، أيلول /كانون الأوّل 1971م، ص7.

حتّى تسرح كيف تشاء وأنّى تريد، وبذلك «أسّست الصوفيّة لكتابة تمليها التجربة الذاتيّة داخل ثقافة تمليها معرفة دينيّة مؤسّساتيّة عامّة، غير أنّها ظلّت كتابةً على هامش التاريخ الثقافيّ العربيّ، كتابة لا مكان لها، كأنّ أصحابها لم يكونوا يعيشون في المكان؛ بل في نصوصهم، وكأنّ النصّ بالنسبة إليهم هو الوطنُ والواقع، وكأنّ الصوفيّ يتحرّك داخل هذا النصّ ويخلق به -وفيه- العالم الذي يعلم به، وكانت الكلمات مخابئ لدروبه وآفاقه ورموزه. بهذه الكتابة أخذ يتوجّه نحو الغيب ويحاوره، لكنْ عبر التجربة»[1] التي تهتك الحجب الواقعيّة، والوجود العيانيّ؛ مثلما تهتك الحجب اللغويّة الحائلة دون مرور التجربة كتابةً... إنّها سفر ومشاهدة وكشف، وكلّها تحتاج إلى لغةٍ من الطراز نفسه وبالأفق الممتدّ نفسه. ذلك ما تعكسه كتابات المتصوّفة؛ التي تجد لها أعلى أنموذج في «مواقف النفريّ ومخاطباتــه»[2]، وفي كتابات ابن عربي، والتوحيدي، وابن الفارض، وغيرهم، حيث يبلغون باللغة أقسى ممكناتها، يداعبونها ويعيدون إنتاج أحرفها وكلماتها وجملها وتراكيبها؛ ناهيك عن معانيها وشكلها الذي يغدو تأليفًا جديدًا يقتحم النثر ليخَضِّبه بقوّة الشــعر وحيويّته؛ ويزركشه بأجمل الصور في إيقاع رقيق. إنّ النفري- وغيره- إنّما يشكّل في نصوصه «قطيعة كاملة مع الموروث في مختلف أشكاله وتجلّياته... وبهذه القطيعة يجدّد الطاقة الإبداعيّة العربيّة، ويجدّد اللغة الشعريّة في آن. إنّه يكتب التاريخ برؤيا القلب ونشوة اللغة... يرفع الكتابة الشعريّة إلى مستوى لم تعرفه قبله، فـي أبهى وأغرب ما تتيحـه اللغة. وللمرّة الأولى نرى فيه قلق الإنسان وتعطّشه وتساؤله، أمواجًا تتصادم جزْرًا ومدًّا، في حركةٍ من الغياب والحضور في أبديّة من النور»[3].

(1) أدونيس: «الصوفيّة والسوريالّية»، ط1، لندن؛ بيروت، دار الساقي، 1992م، ص115.
(2) انظر: النفري، محمد بن عبد الجبار: المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرتر أربي، تقديم وتعليق: عبد القادر محمود، ط1، الهيئة المصريّة للكتاب، 1985م، ص151.
(3) أدونيس: الشعريّة العربيّة، ط1، بيروت، دار الآداب، 1985م، ص66.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ثمّة فرقًا بين أنْ يصبّ الصوفيّ تجربته في قالب شعريّ خاضع للمواضعات النقديّة القديمة -وأهمّها الوزن والقافية - وبين أنْ يكتبها في قالبٍ مغايرٍ يخترق تلك المواضعات، ويتجاوز الحدود ويتعدّاها، وربّما كان القول وفق الشكل الشعريّ العموديّ يقرّبه إلى الشعر؛ بل يجعله كلامًا شعريًّا، ومن ثمّ فهو مبنيّ بالتلازم على الخيال والاستعارة والمجاز. ومن هنا، سيتمّ «التساهل» مع موردات هذا البيت أو ذاك، واعتبار كلام الصوفيّ مندرجًا ضمن الكلام الخياليّ. وما دام الكذب صفة لصيقة وملازمة للشعر؛ والشعر «أعذبه أكذبه»، فالصوفيّ -هنا- شاعر، والشاعر لا يُطلَب منه الصدق؛ وإنّما جودة اللفظ وروعة المعنى وجمال الصورة، وهذا ما يتوفّر في تلك النصوص المحافظة على الوزن والقافية، فلم يجد بعض النقّاد حرجًا في تناول بعضها أو بعض أبياتها.

إنّ هذا الأمر يختلف- ونحن لسنا هنا في حاجة إلى «محاكمة» -!حين يكتب الصوفيّ ويترجم تجربته الروحيّة في شكل «كتابة» جديدة تتحقّق على شاكلة كتابة الكلام «المنثور»، الذي هو كلام العقل والمنطق والوضوح. وهنا ترتجّ المعايير وتختلّ الموازين، فهل كان المتصوّفة وَاعين بهذا البُعد الدقيق والعميق وبهذا الانقلاب الخطير الذي قاموا به؟!

لقد تمّ إقصاء هذه «الكتابات» من دائرة الشعريّة العربيّة، ولم يتمّ تداولها لا ضمن أشكال الشعر، ولا أشكال النثر، ولم يستطع النقد ولا البلاغة، إيجاد معايير ومقاييس يتمّ على ضوئها دراسة هذا الشكل الجديد «المشاغب»؛ فلا هو بنثر خالص يخاطب العقل ويعرض الفكرة بوضوح ومباشرة، ولا هو بشعر موافق لما تعارف عليه الناس جميعًا، وخاضعٍ لتنظيرات المنجز الشعريّ المألوف والمقنّن وحدوده.

وهنا وقع الاختلال، وتعذّر وجود المعيار وإيجاده، وربّما لهذا كلّه كان السكوت أفضل جواب من قِبَل العلماء والنقّاد والبلاغيّين؛ إذ عند الصدمة

لا نجد ما نقول غير أنْ نلوذ بالصمت؛ وأحيانًا أخرى نعبّر بواسطته عن رفضنا وإقصائنا للكائن. وقد يكون للنظرة السياسيّة والاجتماعيّة السائدة تجاه المتصوّفة عمومًا أثر في إبعاد نصوصهم و«هلوساتهم»، بعدما تمّ إقصاؤهم، هم أنفسهم، وإدراجهم ضمن المغضوب عليهم من قِبَل السلطان والفقهاء وسائر الرعيّة، ونبذهم أو إلقاء بعضهم إلى الجحيم بعد رفض تقديم «التوبة» والتبرّؤ من تلك الحالة التي يعيشها، حتّى «ينفصل» عن نفسه!

إنّ «الصوفيّ شاعر، سواء نظم القول أم نثر؛ فأداة الإدراك عنده هي نفسها عند الشاعر، والمَعِين الذي يستقي منه هو نفسه المَعِين الذي منه يستقي الشاعر، والوسيلة التشبيهيّة هي نفسها وسيلة الشاعر.

فأمّا أداة الإدراك عندهما فهي الذوق، أو هي الحدس الصادق، أو الرؤية المباشرة التي تواجه الحقّ مواجهة لا تدعْ لصاحبها حاجةً إلى إقامة البرهان، وأمّا المعين الذي يستقيان منه معًا فهو الذات من باطن، وعندئذ لا يكون الناظر إلى خارج الظاهر إلا بمقدار ما يعين صاحبه على بلوغ صميم ذاته. وأمّا الوسيلة التشبيهيّة التي يستخدمها الصوفيّ والشاعر معًا فهي الألفاظ التي توحي ولا تحدّد، وتحرّك ولا تقطع، ثمّ هي الصور التي ينحتها صاحبها نحتًا ليمثّل فيها الحقّ؛ وكأنّما هو من قبيل الواقع المشهود، فلا عجب أنْ نرى الصوفيّ غير مقتصر في تعبيره الوجدانيّ عن المضمون الشعريّ وحده؛ بل نراه -أحيانًا- يصوغ ذلك المضمون صياغة الشاعر في وزن وقافية»[1].

يقول النفري في الموقف «55» المعنون بـ«موقف بين يديه»: «أوقفني بين يديه وقال لي: اجعل الحرف وراءك؛ وإلا ما تفلح أخذك إليه، وقال لي: الحرف حجاب، وكلّية الحرف حجاب، وفرعية الحرف حجاب. وقال لي: لا يعرفني الحرف، ولا ما في الحرف، ولا ما من الحرف، ولا ما يدلّ عليه

(1) محمود، نجيب زكي: مع الشعراء، ط2، القاهرة؛ بيروت، دار الشروق، 1400هـ/ 1980، ص217.

الحرف. وقال لي: المعنى الذي يخبر به الحرف حرف، والطريق الذي يهدي إليه حرف...»[1].

فكيف يعجز الحرف عن حمل صاحبه؟ وكيف تضيق اللغة بأهلها؟ ذلك ما يعبّر عنه النفري. وما دام الحرف حجابًا، فاللغة لم تعد قنطرة لعبور الكلام، والحرف ما عاد حبلًا يشدّ أطراف الجسر الممتدّ فوق الماء وفوق النهر المتدفّق. فكيف السبيل -إذًا- إلى هتك الحجاب وتجاوز الحائل؟!

وتأتي لحظة التوتّر ويقوّض الصوفي عالم اللغة؛ كما يقوّض عالم الوجود وعالم الحقيقة، ويقوّض -أيضًا- المفاهيم و«المعنى»، ثمّ يعيد البناء، وأوّل ما يبدأ به -بعد بناء عالم الغيب والاتّحاد- تشييد لغة تتّسع للحظة السحر والانفتاح التي يعيشها... تلك اللحظة التي لا توافقها سوى لغة السحر والانطلاق والانعتاق. إنّها لغة الشعر، لكنْ غير المألوف، لغة تتحرّك وتتغيّر وتتحوّل وتنمو لتَسَعَ انصراف الصوفيّ إلى «كونه» الجديد، تكافح الموروث، وتنشر أنوارها، كلّما مرّت على عاشق بلّلتْه المواعيد وهيَّمتْه الجواهر لا الأعراض، وتحافظ على التماسك داخل التنافر، والاتّصال داخل الانفصال، والوحدة داخل التعدّد:

«من هذا الذي وفى فندم؟
من هذا الذي صفا فقدم؟
من هذا الذي طلع فغاب؟
من هذا الذي طمع فخاب؟
من هذا الذي وصل فانقطع؟
من هذا الذي رفع فاتّضع؟
من هذا الذي أشار فثاب؟
عرف فغاب؟»[2]

(1) النفري، المواقف والمخاطبات، م.س، ص151.
(2) التوحيديّ، أبو حيّان: الإشارات الإلهيّة، تحقيق: وداد القاضي، ط2، بيروت، دار الثقافة، 1402هـ.ق/ 1982م، ص44.

لم تتّسع اللغة والعبارة لطموحات الصوفيّ وخياله وعوالمه الفسيحة وتجربته الواسعة، فشكّلت حجابًا حاول تجاوزه، وعمل على هتك حجاب هذه اللغة وتفجيرها حتى تَسع التجربة التي يعيشها في لحظات إشراقه ومقامات وصوله وكشوفاته. وإذا أضيف على هذه اللغة عنصر الانتظام داخل «سياج» الوزن والقافية، المحدَّد سلفًا، والجاهز بوصفه قالبًا صارمًا متينًا صعب التجاوز، كان الحجْر أكبر، وضاقت العبارة عن المقول الذي يطمح الصوفيّ إلى التعبير بواسطته عن تجربته. ومن هنا، يصرّح النفري: «الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عنّي؟»[1]، فكان لا بدّ للصوفيّة، على الرغم من أنّ بعضهم صبّوا كثيرًا من تجاربهم في هذا القالب الشعريّ القديم، من أن يتمرّدوا عليه، ويتجاوزوا الحدود الفاصلة التي باعدت الشعر عن النثر، فضيّقوا حدودهما، وآلفوا بينها؛ لأنّ «الشاعر» أكبر من العَروض؛ كما صرّح أبو العتاهية يومًا، ولحقه في ذلك الصوفيّة؛ حين ضاقت القوالب عن تجاربهم، وحين اتّسعت رؤيتهم، فضاقت عنها العبارة.

يقول النفري في «موقف نور»: «أوقفني في نور وقال لي: لا أقبضه، ولا أبسطه، ولا أطويه، ولا أنشره، ولا أخفيه، ولا أظهره، وقال: يا نور انقبض، وانبسط، وانطو، وانتشر، واخفَ، واظهرْ، فانقبض، وانبسط، وانطوى، وانتشر، وخفي، وظهر، ورأيت حقيقة لا أقبض، وحقيقة يا نور انقبض»[2].

ويبلغ النفري باللغة أقصى ممكناتها، يداعبها ويعيد إنتاج أحرفها وكلماتها وجملها وتراكيبها؛ ناهيك عن معانيها وشكلها الذي يغدو تأليفًا جديدًا يقتحم النثر؛ ليُخَضِّبه بقوّة الشعر وحيويّته، ويزركشه بأجمل الصور، في إيقاعٍ رقيق. إنّ النفري -وغيره- في نصوصه؛ إنّما يشكّل «قطيعة كاملة مع الموروث في مختلف أشكاله وتجلّياته... وبهذه القطيعة يجدّد الطاقة

(1) النفري، المواقف والمخاطبات، م.س، ص60.
(2) م.ن، ص134.

الإبداعيّة العربيّة ويجدّد اللغة الشعريّة في آن. إنّه يكتب التاريخ برؤيا القلب ونشوة اللغة، يرفع الكتابة الشعريّة إلى مستوًى لم تعرفه قبله، في أبهى ما تتيحه اللغة وأغربه. وللمرّة الأولى نرى فيه قلق الإنسان وتعطّشه وتساؤله، أمواجًا تتصادم جزْرًا ومدًّا، في حركةٍ من الغياب والحضور في أبديّة من النور.

ولعلّ أعمق ما يميّز شعريّة هذا النصّ هو أنّ تفجّر الفكر فيه إنّما هو تفجّر اللغة نفسها»[1].

ثانيًا: اللغة بين الخيال والرمز والإشارة:

يؤسّس الصوفيّة لعالم جديد يتجاوز الواقع إلى الخيال ويسمو به وعليه؛ لأنّ الواقع ضيّق محدود؛ يقف حائلًا دون الإبداع والتجاوز، بل إنّ الصوفيّ يقلب الموازين المتعارفة؛ ليؤكّد أنّ الخيال هو الأصل لا الواقع... هو الجوهر لا العرضي. يقول جلال الدين الرومي: «إنّ الخيال في الروح؛ مثل العدم. [ومع هذا] فلتنظر إلى هذا العالم، كيف إنّه يدور على الخيال! فعلى الخيال يقوم ما بين الناس من صلح أو صراع، ومن الخيال ما يعدّه الناس فخرًا وما يعدّونه عارًا، ولكنّ هذه الخيالات التي هي حبائل للأولياء ليست إلا صورة للحسان في بستان الله»[2].

فالخيال ليس مجرّد شيء متعالٍ هلاميّ لا واقعيّ؛ وإنّما هو جوهر أساس في الوجود، والأساس الذي عليه بُنِي وعليه يُبنى، ولكنّ كثيرًا من الناس غافلون عنه، وليس لديهم الآليّات وقوّة الحواس والإدراك الذي يُخَوِّلهم الوصول إليه ومعرفة كُنْهه؛ ولذلك تمّ إقصاؤه عن العالم الواقعيّ العقلانيّ، وقيل إنّ العالم الشعريّ مبنيٌّ أساسًا على اللاواقعيّ واللاعقلانيّ؛ وفي ذلك دعـوة إلى تركه والابتعاد عنه، وفي أحسن الأحوال أخذه باعتباره مجرّد

(1) أدونيس، الشعريّة العربيّة، م.س، ص66.

(2) الروميّ، جلال الدين: مثنوي، ترجمة وشرح ودراسة: محمد عبد السلام كفاني، صيدا؛ بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، 1966م، الكتاب الأوّل، ص79.

خطاب «وهمي» للتلذّذ والتسلّي بصوره الخياليّة وجماليّته «اللامعرفيّة»؛ أو هو مجرّد هلوسات اتّفقت لأصحابها؛ كما تتّفق لمجانين الناس وحمقاهم!

فما رام إليه الصوفيّة وحاولوا الوصول إليه هو هدم الثنائيّة بين: الواقع والخيال، أو الظاهر والباطن، وهي الثنائيّة التي سَيَّجَت أكثر الفكر العربيّ الإسلاميّ، وعلى أساسها بُنيت أكثر العلوم، وشُيِّدت صروح الثقافة الإسلاميّة ومعارفها التي اعتبرت -في أغلبها -الفكر الصوفيّ جنايةً كبيرةً على هذه الثقافة؛ لأنّه لا مجال للحديث عن الكشف، والإشراق، وهتك السرّ، وغيرها من مصطلحات «الباطن»، من منطلق أنّ مجال الفكر ومنطلقه هو العقل، وهو لا يقرّ بذلك.

ومن ثمّ انبرى كبار الصوفيّة ليردّوا على هذه الادّعاءات، وليؤكّدوا أنّ مصدر إنتاج المعرفة حقيقةً هو القلب، لا العقل؛ لأنّه القوّة الخلّاقة التي تحوي أسرار الكون، ولأنّه مركز انطلاق المعارف، في الوقت نفسه الذي يشكّل فيه مركز الجسد ومنبع حياته وصمام حركته، والعقل -أحيانًا- يحول بين «الإنسان» وبين الوصول إلى «الحقيقة»؛ فالواقع المحسوس إنّما يحجب «قلب» الصوفيّ وروحه عن معانقة الحقيقة. يقول جلال الدين الرومي، متحدّثًا عن الصوفيّة: «فكلٌّ من هؤلاء كان يرفض كلّ محسوس، ولا يستمسك إلاّ بما خفي (عن الحواس)، فعشقه ظاهر أمّا معشوقه فمحتجب، والحبيب في الخارج، وأمّا الافتتان به ففي الدنيا. فلتتحرّر من كلّ عشق للصور، حتّى لا يكون لك تعشّق لصورة، ولا لوجه امرأة، فالصورة ليست هي المعشوق، وسواء في ذلك أكان العشق دنيويًّا أم أخرويًّا، فذلك الذي تعشقه من أجل صورته، لماذا تخلّيت عنه حينما فارقته الروح؟ إنّ الصورة لم تبرح مكانها، فلماذا هذا الانصراف؟ أيها العاشق! ألا، فلتعد إلى البحث عن معشوقك الحقّ!... إنّ نور الشمس قد أشرق فوق جدار، فاكتسب الجدار منها نورًا مستعارًا، فكيف سخَّرْتَ قلبك لجدار من اللَّبِن، أيّها الغِر؟ ألا فلتطلب الأصل الذي يضيء على الدوام. وأنت أيها المتعشّق

لعقله، يا من رأيتَ نفسك أعظم من عُبّاد الصورة !اعلم أنّ نور حسّك قبسٌ مستعار من نور العقل الكلّيّ. إنّه ذهبٌ أشرق فوق نحاسك»[1].

إنّ ما يعيشه الإنسان في واقعه المحسوس يحول دون «الوصول «إلى عالمه الحقيق الذي يُعدّ أقصى ما يطمح الصوفيّ الوصول إليه، ولذلك، فإنّـه يخوض تجربته القاسيـة؛ ليُميت الجسد، ويعطّل الأعضاء كلّها؛ ما عـدا القلب الـذي -بعد موت الجسد بأكمله- يخلو له الجوّ لمعانقة الوجود الحقيقيّ بنفسه؛ لزوال الحواجز والعوائق. وهذه تجربة ليست يسيرة ولا سهلة؛ لأنّ علوم الأحوال» لا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحُدَّها، ولا أن يقيم على معرفتها دليلًا البتة؛ كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذّة الجماع والعشق والوجد والشوق .(...) فهذه علوم من المحال أنْ يعلمها أحد إلا بأن يتّصف بها ويتذوّقها»[2]، فعلم الأحوال «فوق طاقة العقل؛ علم التجربة المتعالية واللانهائيّة؛ لا مجال للعقل لأنْ يخوض فيه أو يدلو بدلوه، حيث يصبح عاجزًا قاصرًا عن السموّ إلى لحظات الذوق والعشق وأقصى درجات الحبّ والهيام التي تتجاوز الحسّ؛ بعدما تزول جميع الموانع، ويتوحّد الوجود داخل «الأنا» الواحد المتوحّد، وهي تجربة تندرج -أيضًا- ضمن علم الأسرار؛ العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدُس في الروع، يختصّ به النبيّ والوليّ (...)العالم به يعلم العلوم كلّها ويستغرقها (...)فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط، الحاوي على جميع المعلومات»[3]، وبذلك يظلّ سرًّا خاصًّا جدًّا بين النبيّ أو الوليّ؛ من جهة، والله؛ من جهة أخرى.

وهذا الطقس السحريّ لا يُعبّر عنه إلا بالمجاز المتّصل بجوهر اللاعقل الخارق لنوم الكلمات وبرودتها؛ حيث «تكمن شعريّة المجاز في لامرجعيّته؛

(1) الروميّ، مثنوي، م.س، ص84-85.
(2) ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكّيّة، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مذكور، الهيئة المصريّة للكتاب، 1405هـ.ق/ 1985م، الجزء الأوّل، ص139.
(3) م.ن، ص140.

أي كونه ابتكارًا؛ كأنّه بداية دائمة ولا ماضي له، وهو بوصفه طاقة لتوليد الأسئلة يجدّد الإنسان؛ فيما يجدّد الفكر واللغة، والعلاقة بالأشياء... إنّه حركة نفي للموجود الراهن بحثًا عن وجود آخر، فكلّ مجاز تجاوُز؛ كما إنّ اللغة فيه تجوز نفسها، فإنّ الواقع الذي تفصح عنه يجوز نفسه، عبرها، هو أيضًا. هكذا يصلنا المجاز بالبعد الآخر للأشياء، في بعدها اللامرئي»[1] الذي تمنحه الكلمات وجهًا غير مألوف في البنية الشعريّة العربيّة، حيث تتعالق الفضاءات المدهشة القلقة والمقلقة؛ لتعطي للفكر؛ كما للكون، بعدًا مجازيًّا تتجدّد معه اللغة نفسها والرمز، وتتوحّد الوجوه المتنافرة أحيانًا.

يقول أبو حيّان التوحيديّ:

«يا هذا:

انظر إلى زينة الكون مستطرفًا
وفكّر في دواوين مملكته مستعرفًا
وانتبه من رقدتك متخوّفًا
ثمّ انتبه في انتباهك متوقّفًا
ثمّ احكم على نفسك مترفرفًا
ولن يفتح لك باب ولا يبسط لك البساط
حتّى تصحب كونك بفراق كونك
وتبيد في عينك عن عينك
وتنأى عن شاهد زيْنك وشَيْنك
وتمحو أثر المكان في أيْنك»[2].

ربّما أراد أبو حيّان في هذه الكلمات أن يبرهن لنا أنّ الكون الذي نعيش فيه هو غير الكون في الحقيقة، وبالتالي لا بدّ من أن ننتقل عبر

(1) أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، م.س، ص144.
(2) التوحيديّ، الإشارات الإلهيّة، م.س، ص111-112.

المجاز إلى هذه الزينة الكونيّة المتجدّدة، التي لا ندركها إلا بعد الانتباه من الرقدة التي خنْدَقْنا النفس فيها.

إنّ عنصر الإدراك -هنا- مقرونٌ بأنْ ترفرف النفس وتقتحم لحظة توقّفها على شفا طريق إسمنتي مجانب، وهو ما يحدّ من الانطلاق، ويعيق السفر في دواوين المملكة الإلهيّة. ولذلك، جمع التوحيديّ متناقضات عدّة، وعمل على توحيدها، ونفى التنافر بينها، على غير ما درجت عليه البلاغة العربيّة؛ عندما تجهد نفسها في البحث عن عناصر التشابه وقرائن الوحدة. وكما لا تستطيع تأمّل الصورة إلا باختراق الحجب التي قد تسيّج لغتها وتنشر الغبش على أطراف الحروف والكلمات؛ كذلك على القارئ في هذا الباب أنْ يقيم بنفسه داخل عرين الصورة ليتذوّقها ويعيشها؛ لا ليفهمها، «يحدّها» و«يمنطقها».

يقول التوحيديّ في نصّ آخر:

«يا هذا:

أما لك خاطر في هذه البلاد؟

أما لك رائد في هذه المراد؟

أما لك بياض في هذه السواد؟

أما لك شوق إلى هذا الانقياد؟

أما لك حياء من هذا الارتداء؟

أما لك سكون عن هذا الاعتداء؟

أما لك لين عن هذا الانشداد؟»[1].

ويدخل أبو حيّان عوالم التأمّل والاستبطان، ويتجاوز المناجاة الباردة المباشرة؛ ليخلق داخل أسئلته عالمًا من الألفاظ يصعب إلا أنْ تتآلف داخله. وينسج أبو حيّان لنفسه «بلادًا»، ثمّ يشرع في رسم معالمها وزركشة مفاصلها ومهادها ووديانها؛ وذلك «مراده»، ثمّ بعد هذا ينشد السكون،

(1) التوحيديّ، الإشارات الإلهيّة، م.س، ص123.

ويزيل عن «بلاده» التي شيّدها مواطن الارتداد وشواغل الجسد والأشياء؛ ليسكن فيها أخيرًا؛ بعدما أشاع البياض في سوادها، ونشر في ربوعها كلّ ألوان الشوق، ونقل خاطره ليسيح في رحاب العشق والوجد؛ ولتطمئنّ النفس وتسكن في نفسها وتأنس بأنسها:

«وانثر عن كاهلك كلّ ما أثقلك في مقصدك

وكن لنفسك بنفسك

تجد أنسك في أنسك»[1].

وبذلك تتحقّق الوحدة، ويحلّ الواحد في الواحد. هذه الوحدة وهذا الحلول لا يعبّر عنهما سوى لغة حلوليّة أيضًا؛ لغة رمزيّة إشاريّة تصرف المعاني الظاهرة إلى معانٍ متعالية رمزيّة روحيّة وجدانيّة وباطنيّة.

«إنّ الصوفيّ يوحِّد الكون كلّه في كيانٍ واحدٍ لا يقبل الانقسام ولا التجزئة ولا التحليل، فوهم الحواس هو الذي يحملنا على الظنّ بأنّنا نعيش في عالم من كثرة: فأجناس كثيرة، وأنواع متباينة، ثمّ أفراد لا يحصيها العدّ، فتتوهّم أنّ كلّ كائن من هذه الكائنات وحدة قائمة بذاتها ترتبط مع سواها بعلاقات مختلفة، ولكنّ الصوفيّ برؤيته النافذة إلى ما تخفيه الظواهر لا يلبث أنْ يرى حقيقة واحدة لا تعدّد فيها، وإنْ تعدّدت تجلّياتها»[2].

ويحاول أبو حيّان التوحيديّ أنْ يعبّر عن ذلك، فيقول: «يا هذا، لو توحّدْتُ عن كثرتي، أو تفرّدتُ عن صحبتي، أو لزمتُ حجّتي بدل شبهتي، أو فرضتُ شهوتي على شدّة شهوتي لأبصرت الطريق واضحًا، وكان دعائي إليك بعد سبقي إلى الإجابة، ونصحي إيّاك بعد انتصاحي لمن عداك، ولكنّي ممنُو مبلُو منحو وممحو؛ ممنو بنفسي، ومبلو بجنسي، منحو بعادتي، ممحو بآفتي، فلهذا قد أصبحت مفضوحًا عند كلّ ناظر إليّ وواقف عليّ، وصرت علمًا لدى الخلق بالدعوى العارية من البرهان والحجّة الملفّقة بلا

(1) التوحيديّ، الإشارات الإلهيّة، م.س، ص123.

(2) محمود، زكي نجيب: «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكريّ»، ط4، القاهرة، دار الشروق، 1408هـ.ق/ 1987م، ص379.

بيان. إنْ استترت ذُكرت، وإنْ انتشرت شهرت...»[1].

ويتوجّه التوحيديّ إلى مخاطَبه في محاولة لتعليمه؛ كما يقف الشيخ أمام مريده، لكنّ مريد التوحيديّ لا زال غرًّا في بداية الطريق، ولذلك فهو يعمل جاهدًا على بسط بعض «الأحوال» إليه، على الرغم من أنّها لا يمكن التعبير عنها، ومن ثمّ يصعب إيصال هذا «الحلول» أو«الوحدة» التي هي أساس العالم، بوصفه كلًّا، بما فيه الصوفيّ نفسه الذي غدا ممحوًّا عن الوجود، متوحّدًا بالخالق، فكيف ستسعفه العبارة واللغة العارية؛ لكي ينقل تجربة تُعاش ولا تخضع للمقاييس ولا للعقل ولا للمنطق أو الحجّة أو البيان.

إذًا، فلا بدّ من لغة «الستر» التي لا تنتشر، ولا تشتهر، أو تشهر.

خاتمة:

إنّ الخيال الذي يعيشه المتصوّفة ويشهدونه ويعانونه لا يُعبَّر عنه إلا بلغة الخيال الذي لا يقرأه إلا أهله، ولذلك عبّروا عنه بالرمز والمجاز والإشارة؛ يصُبّون عبرها تجاربهم الروحيّة والذوقيّة، وحالاتهم الوجدانيّة، وإشراقاتهم وفيوضاتهم، ويعملون على تطوير هذه اللغة التي وظّفوها وعاشوا فيها عوالمهم، كما صعدوا بها لتعيش، هي نفسها، تلك التجربة معهم، ولاسيّما عندما يعلو مقام الروح والوجدان على العقل، ومقام الشعور والخيال عن الحس والواقع علوًّا كبيرًا لا تستطيع لغة أنْ تقبض على جمره؛ إلا لغة الخيال نفسه، والرمز والإشارة، لغة تستوعب «لطائف الأسرار»، وكتابةٌ تسافر عبرها المعاني والجسور، فـ»تذوب الأنا واللاأنا في حركة جدليّة تحوّل الإنسان نفسه إلى حركة استبطان الوجود والتماهي مع أسراره. ومن هنا، تبدو هذه الكتابة أبعد من أدبيّة المكان... تبدو كأنّها كلام يقبض على

(1) التوحيديّ، الإشارات الإلهيّة، م.س، ص104.

ما وراء الطبيعة... كأنّها طقس سحريّ في ما وراء الكلام»[1]، يؤدّي بالصوفيّ إلى أنْ يستخدم لغته الخاصّة «لا لكي يعبّر بالكلمات؛ فهذه عاجزة، وإنّما لكي يعبّر بما يقدر أنْ ينسج بها من علاقات هي رموز وإشارات. اللغة -هنا- جوهريًّا مجازيّة، إنّها تخرج ما تفيده الكلمات عن موضعه من العقل إلى مـا لا يمكن فهمه إلا تأويلًا. لذلك تبدو الكلمات مغمورة بما لا يحَدَّد، وما تنقله ليس فيها،؛بل هو في ما يختبئ وراءها، فكأنّها، بشكل مفارق، تعبّر عمّا لا تقدر أنْ تعبّر عنه»[2].

لقد عبّر المتصوّفة شعرًا؛ كما عبّروا «نثرًا»، لكنْ من الطريف أنْ نجد كثيرًا منهم» شعراء» في كتاباتهم «النثريّة» أكثر ممّا هم عليه في شعرهم العموديّ المعهود، وآفاق الخيال في الأولى ربّما تكون -في كثيرٍ من النماذج- أرحب وأوسع منها في «قصائدهم» ومقطوعاتهم المنظومة، ولنا في محيي الدين بن عربي خير مثال؛ ناهيك عن أنّه -هو نفسه- كتب نصوصًا «نثرية» (الفتوحات المكّيّة)؛ كما كتب ديوان «ترجمان الأشواق»؛ وهو شعرٌ كلّه. وأكثر من ذلك؛ فقد ألّف «لطائف الأسرار» الذي مزج فيه الشعر مع النثر، وقسّمه إلى «54» بابًا؛ كلّ باب يُفتتَح بنصّ شعريّ، ثمّ يليه نصّ نثريّ؛ في عناق خاصّ ومتآلف.

لم تعجز الأشكال الصوفيّة عن البوح بأسرارهم وكشوفاتهم، ولذلك لم يأبوها إلا إلى اللغة التي عملوا على تفجيرها والانتقال بها إلى أعلى ما يمكن أن تصله من أفق ممتدّ.

إنّ اللغة في الخطاب الصوفيّ تظلّ تتشعّب وتنمو وتتطوّر، فتوحّد بين علوم ومعارف متعدّدة، لترصد خلجات النفس؛ وهي تعيش حالة وجوديّة خاصّة، تعيد النظر في اللغة (الحامل)، كما تعيد النظر في المحمول؛ ما يدفعنا إلى إعادة النظر في المواضعات النقديّة والفكريّة المألوفة لدراسة

(1) أدونيس، الصوفيّة والسوريالّية، م.س، ص142-143.
(2) أدونيس، الشعريّة العربيّة، م.س، ص65.

النصّ ولغته وأبعاده. وهو الأمر الذي يجعل النصّ الصوفيّ دائم التجدّد، لا يزيده الزمان سوى بهاءً واستشكالًا -أحيانًا- إذا ما استمرّينا في قراءته بالآليّات نفسها التي نقرأ بها نصوصًا أخرى.

الحياة الطيّبة
السنة 22
العدد 39
شتاء/ربيع 2018 م
ملف العدد

العلم والمعرفة من منظار عرفانيّ -دراسة مقارنة في حقيقتهما وموقعيّتهما في العرفان الإسلاميّ-

د. الشيخ فادي ناصر[1]

خلاصة المقالة:

اختُلِفَ في تحديد المعرفة وتعدّدت بذلك معانيها، ولكنْ اتُّفِق على أنّها تدلّ على معنى أساس هو: الإدراك المطلق من أيّ قيد، وكذلك حصل الاختلاف على العلم. والعرفاء كغيرهم من روّاد المعرفة أَولوا اهتمامًا خاصًّا بموضوع المعرفة والعلم أيضًا، ولكنّ السؤال الذي يُطرح هو سبب اعتماد العرفاء على كلمة «المعرفة»؛ بدل «العلم» في مُسمَّى هذا العلم وعنوانه. فالعرفان استقى اسمه من المعرفة، والمعرفة من الإدراك والعلم. واختلف العرفاء في بيان الفرق بين المعرفة والعلم، ولكنْ اتّفقوا على أنّ المعرفة، وإنْ كانت من العلم، ولكنّها أخصّ منه. فالمعرفة عند العارف علمٌ بعين الشيء مفصَّلٌ عمّا سواه، وأمّا العلم؛ فالعلم به مجملٌ ومفصّلٌ. ومعنى معرفته بما هو مفصّلٌ؛ أي مميَّزٌ عمّا سواه، أو متميّزٌ عن غيره. فتكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فكلّ معرفة هي علم، وليس كلّ علم معرفة. وإنّما بعض العلم معرفة، فعلم الله -تعالى- ليس معرفة، ولذا لا يُسمّى الله -تعالى- عارفًا؛ وإنّما يُسمّى عالمًا.

والمعرفة لا تحصل بالأصل من دون العلم، والعارف إنّما يعرف بحكم من أحكام العلم،

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، وأستاذ في جامعة المصطفى ﷺ العالميّة، من لبنان.