اللغة الصوفية و دلالة الاختلاف: مقاربة بنيوية في الخطاب الصوفي الجزائري

Sufi language and the meaning of difference :A structural approach in the Algerian Sufi discourse

د. سفيان بلعجين

قسم اللغة العربية وآدابها-المركز الجامعي أحمد زبانة-غليزان(الجزائر)

sofianebeladjine.48@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/03 تاريخ القبول: 2018/04/25 تاريخ النشر: 2018/09/01

الملخص:

إذا كان الاختلاف في شؤون الحياة و المجتمع هو اختلاف مصالح و أغراض ، وفي شأن الدين والعقيدة هو اختلاف قراءات و تأويلات ، فإنّ الاختلاف في الخطابات وأنظمتها المعرفية هو اختلاف اللغة ومحمولاتها و مرجعيتها، و اللغة في الخطاب الصوفي قد تأسّست على مرجعية اتخذت من الذوق مصدرا لها، فصارت تتعامل مع اللطائف متجاوزة حدود الكثائف، ممّا أملى على تلك اللغة نوعا من المفارقة بين المعنى الظّاهر المحكوم بمنطق العقل ، وبين المعنى العرفاني الباطن المنسوب إلى الذّوق. وحكاية المفارقة هذه أوجدتها رحلة الصوفي من عالمه البالي إلى عالم جديد ، من عالم الحسّ إلى عالم الشهادة ، فكانت لغته تبعا لذلك إحدى تجلّيات مغامرة الأنا و إبحارها في عالم مختلف جذريا ، إنها تجربة يلامسها الوعي في نشوته و سكره ، و هي تجربة تتميز في ذاتها بدرجة عالية من "اللطافة" ، و هنا يكمن الملمح الرؤياوي للغة الصوفية ، وهو ملمح مباين ومخالف لكل ما هو عقلي أو نمطي أو ما هو خارج عن خصوصية التجربة الصوفية.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، التصوف، اللغة، الدلالة، الإشارة، البنيوية.

ABSTRACT:

If the difference in the affairs of life and society isdifferentinterests and purposes, and about religion and beliefis the difference of readings and interpretations, the difference in the speeches and systemsknowledgeis the difference of language and its mobile and reference, The language in the sufismdiscourse has been founded on a referencetakenfrom taste as a source, and it has been dealingwithsubtletiesbeyond the limits of the densities, whichdictatedthatlanguage a kind of paradoxbetween the apparent meaninggoverned by the logic of reason, and between the sense of the subconsciousattributed to taste, The story of thisparadoxwascreated by the journey of the sufi man fromhis pale world to a new world, from the world of sense to the world of martyrdom, So Hislanguagewasaccordingly one of the manifestations of the ego'sadventure and itssailing in a radicallydifferent world, an experiencetouched by consciousness in its ecstasy and drunkness, It is an experiencecharacterized by a high degree of "gentleness" in itself, and here lies the visionary dimension of the Sufi language, whichis a manifestation of meanings and contrary to everythingthatis mental or stereotypical or thatisoutside the specificity of Sufi experience.

***Key-words** : Speech, sufism language, significance, reference, structuralism.*

البحث:

مقدمة:

كان مفهوم الاختلاف يشكّل ركيزة بنية النظام المعرفي الصوفي ، و لذلك لم يشكّل الاختلاف صراعا معرفيا بقدر ما كان فضاءً معرفيا يقدّم التجربة من خصوصية المعاناة"[1]، وهي معاناة يترجمها اغتراب الصوفي على مستوى الواقع الذي يعيش فيه ، و كذا على مستوى اللغة التي لا تفي بنقل معارفه و أذواقه.

ومن هنا " تقتضي هذه التجربة للتعبير عنها كلاما يفلت في آن من المشترك العام، ومن العقل والمنطق، وذلك أنها مما لا يقال ، اللغة هنا مغامرة لقول ما لا يقال "[2]، كون اللغة هنا نتاج لتجربة مفارقة ومغايرة

لخبرات الناس و تجاربهم استدعى ذلك أن تكون هي الأخرى من جنس تلك التجربة ، حيث حاولت احتواء العالم الفسيح الذي تتطلّع إليه فتأبّى عنها ذلك وتعذّر ، حيث إنّ " علاقة الذات الصوفية بالغيب علاقة مفارقة لا تخضع لسطوة اللغة ومواضعاتها ، بل تتجاوز اللغة و تدقّ عن التعبير ، و المفارقة الخطيرة في الأمر أنّه لا سبيل لهذه التجربة الفريدة إلا اتخاذ اللغة وعاء حاملا لها ، و مبيّنا عن دقائقها إذا ما أريد لها أن تتجاوز الإحساس و المعايشة إلى التعبير و التوصيل ، و هنا يتجسّد الإشكال اللغوي في الشعر الصوفي"[3]. إذ قد تجاوزت لغته كونها وسيلة و أداة لتصبح في حدّ ذاتها عائقا " أمام تدفّق اللّطائف وانسيابها على قلب المتصوف ، فلم يستوعبها العقل بآلياته و منهجه و صرامته و ثباته وسكونه"[4]، و من ثمّ بلغته التي تدثّرت بردائه فلم تعد -إذن - رياح الذوق و نسماته تبلغها ، كل ذلك أدّى إلى خلق لغة من اللغة نفسها ، و هي لغة خاصة فريدة مغايرة تقع داخل اللغة من كونها جزءا منها ، و خارجها باعتبار علاقتها بالغيب و تعاطيها مع مسائله و معطياته ، وبحكم طبيعتها التفجيرية.

وهي أيضا لغة ليست لمجرّد التعبير عن المعرفة "بل هي في الأساس أداة التعرّف الوحيدة على العالم والذات ، فإذا لم تكن اللغة ملكا للإنسان و محصّلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو فهمه له، إذ يتحوّل الإنسان ذاته إلى مجرّد ظرف تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها"[5]، لتكون بذلك اللغة الصوفية مصدرا تقريبيا للمعرفة الصوفية من خلال مقاربتها و توصيفاتها لما هو من قبيل الأذواق و اللطائف و المجرّد . و عليه فإنّ الاختلاف حين يتعلق باللغة الصوفية فإنّه يكون " في بنية اللغة نفسها التي تحمل المعنى و نقيضه ، و لذا فالنص هو وليد اللغة ، ثم ينفلت من إسارها الضابط بحيث يخرج المعنى من محدودية القواميس إلى إمكانية دلالة أخرى ، و من ثمة فإنه لا يمكن قراءة الخطابات بمفهوم اللغة القاموسي"[6].

يقول الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي :

فيا ليت شعري ما الحبيب الذي نرى فهل طلبت غيري أن نفسي مطلوبتي
فإن كنت ذاك أنا بل حبي أردته فمطلوبي من نفسي و إليّ غايتي
و هل هذا ممكن في نفسي كائن مطلوب وطالب في نفس واحدة
فهذا عشق المعشوق في العشق حيرة وكان حب الحبيب يرى من زلة
فكيف يكون الحب إن كان واحدا ومتى يكون القرب في الفرد المثبت [7]

إنّ اللغة داخل الخطاب الصوفي هي لغة إشكالية نظرا لطبيعة التجربة التي أفرزتها، ونظرا لدلالة الاختلاف الناجمة عن الانزياحات و المغايرة من حيث كونها لغة تتسامى عن المحسوس إلى المجرّد ، فتكشف أثناء ذلك عن التآلف الغامض و العجيب بين الكلمات من خلال تجاوز الحدود الوضعية لها و العدول عنها ، و كلّ ذلك يؤثّر سلبا أو إيجابا على المتلقّي بحسب استعداده الفكري و المعرفي و اللغوي و حتى الجمالي ، ولذلك فالخطاب الصوفي بقدر ما يوجد باللغة فإنّه يوجد أيضا بالتجربة و كذا بالمتلقي ، و هو في الوقت

نفسه يعيش صراعا مع هذه الأطراف الثلاثة ، إذ كيف للغة أن توجد معادلا فيها للطائف و الأذواق ؟ ، وكيف للتجربة أن تنقل معاناتها و مواجيدها في شيء هو أقل من ذلك و أضيق ؟ ، و كيف للمتلقي أن يتعامل مع ما هو مفاجئ غير منتظر وغير معهود ؟ وكيف له من ثمّ أن يقرّ بجماليته الفريدة و الغريبة في نفس الوقت؟. كلّ هذه الاشكالات تترتّب معرفيا عن اللغة بالدرجة الأولى التي لا مسرح للعقل فيها و لا مسرى ، و كيف قد أدّى ذلك إلى غموض التصوف ، ذلك الغموض الذي أرجعه بدوره الدكتور محمد بن بريكة إلى سببين هما: " اللغة الصوفية، والمنهج الموضوع في تعامله مع الذوق الصوفي"[8].

ومع ذلك فقد حاول المتصوفة إيجاد لغة تستطيع قول ما ينعاش ، أي تستطيع أن تنقل الذوق عبرها، فاستخدموا كلام من قبلهم متجاوزين نظامه العلائقي الذي يشير فيه الدّال إلى مدلوله المعروف ، إلى نظام آخر كسّر تلك النمطية، فصار للدال مدلولا جديدا ، إذ " ليس من المعقول في شيء ، بل ربّما كان من غير المنطقي أن تعبّر اللغة القديمة عن تجربة جديدة ، لقد أيقنوا أنّ لكلّ تجربة لها لغتها ، و إنّ التجربة الجديدة ليست إلا لغة جديدة أو منهجا جديدا في التعامل مع اللغة"[9]، فلغة التصوف و إن تألّفت من مفردات عادية معروفة ، فإنّ ذلك يكون "باستخدامات جديدة، وبدلالات جديدة في علاقات جديدة تفضي إلى دلالات و علاقات أكثر جدّة "[10].

وهكذا فإنّ ملمح الجدة في اللغة الصوفية راجع إلى طبيعة هذه اللغة الرمزية و الانزياحية التي تولدت من قصور اللغة الأصل و من عجزها عن حمل المعاني اللطيفة ، و بذلك فالصوفي اخترق بلغته –كما بتجربته السلوكية– الثابت وتجاوزه ، و من ثمّ " استعمل الصوفية لغة خاصّة في التعبير عن مواجيدهم ، هي لغة التصوف الإسلامي ، فكما أنّ للمتكلّمين مصطلحهم الكلامي، و للفقهاء مصطلحهم الفقهي ، وللأصوليين مصطلحهم الأصولي ، فقد كان للصوفيين مصطلحهم الصوفي "[11].

يقول الشيخ عبد القادر بن محمد سيد الشيخ :

فلـما أديرت الأباريق بينتنا من الشوق تتلوها كؤوس المحبة
ونحن نشاوى نلتقي شرب خمرها بكلتا اليدين في الآواني المعدة
وحين انتهى بنا الشراب على الذي قضاه لنا الرحمان و فق المشيئة
سكرنا و همنا في الشراب فبينما أنا بين حالي غيبة و إفاقة
دعيت هلم فاستمعت نداءه فلبيته إذن بحسن الإجابة
وأدناني منه إذ فهمت مراده وغاب مرادي كله في الإرادة
و أشهدني عوالم الخلق كلها وخيرني فاختره دون مرية [12]

يقول القشيري : " هذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والسّتر على من باينهم في طريقتهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف أو مجلوبة بضرب تصرّف ، بل هي

معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم "[13]، مشيرا بذلك القشيري إلى خصوصية المصطلح الصوفي من حيث كونه شفرة يتداولها المتصوفة فيما بينهم جاعلين من تلك الشفرة معادلا موضوعيا لرؤاهم وأفكارهم ، فضلا عن الذات الإلهية و التجليات والوجود و غير ذلك مما أنتجه الفكر الصوفي الذي تلوّنت لغته بلون فلسفته.

وهكذا فالخطاب الصوفي يقوم بتحرير اللغة من سطوة المكان و الزمان ، إذ يتبنّى عالما، المدركات فيه غير مشروطة بالمكان و الزمان الحسيّين الأرضيين ، إنّه عالم مختلف من حيث عصفه بالحدود و انفلاته من قبضة العقل و إساره ، إنّه خطاب يفتح اللغة على غير المتوقع ، ويفتح الحدود على اللامحدود ، والعارض المتبدّل الفاني على اللانهائي الباقي على الدوام ، معتمدا على ما توفّره اللغة من مجازات و استعارات و طاقات تعبيرية و تصويرية تقوم بتمثيل الغيب و هيكلة المجرّد اللامتناهي.

وإذا كنّا لا ننكر خصوصية اللغة الشعرية التي لا تخرجها عن نطاق اللغة العام ، كذلك لا ننكر أنّ للغة التصوف خصوصيتها التي لا تخرجها عن نطاق اللغة ، لكنّها لغة تتصل بمصدر علوي مفارق ، " فهي تبدأ من الله و تنتهي إلى كثرة الموجودات ، بل و تعود إلى نقطة البدء لتكمل الدائرة ، و يبرز الكمال الإنساني بتجلّي الكمال الإلهي فيه و في العالم ككل، باعتبارهما : الأوّل عالم أصغر و الثاني إنسان أكبر "[14]. وعلى هذا النحو فإنّ نظام اللغة في الخطاب الصوفي فوق المنطق والعقل ، و فوق هندسة الأشكال و الرّسوم ، إنّه يقع خارج ذلك كلّه من منطلق مقاربته للمطلق دون أن يقوله، و هنا تكمن المفارقة في هذه اللغة ، و في ظل المّفارقة تظهر قيمتها ، حيث أنّها " تجليّات المطلق و تجليّات لما لا يقال، و لما لا يوصف و لما يتعذّر الإحاطة به، فما لا ينتهي لا يعبّر عنه إلا بما لا ينتهي ، و الكلام منته ، و المتكلّم منته، ستظلّ قدرة الكلام إذن إشارية ورمزية "[15]

إنّ الإمكانات المعرفية في لغة المتصوفة قد تجاوزت إمكانات اللغة البسيطة و العادية، ولم يكن في مقدور الكلمة منها حمل تلك المعاني اللطيفة و المعارف الذوقية ، فتحوّلت بذلك إلى إشارات و رموز جنح المتصوفة من خلالها إلى تفجير اللغة لجعلها أكثر ملائمة و طواعية و أقلّ اعتياصا، ذلك أنّ الصوفي يعاني من قصور اللغة و عجزها عن حمل أذواقه ومواجيده ، ما جعله يعزف عن لغة المعيار، [لغة العقل ، لغة المنطق]، إلى لغة مجافية لذلك كلّه من خلال تغيير بنية تلك اللغة بشحنها دلالات جديدة و علاقات تتماهى فيها الأشياء المتنافرة ، و تقبل بما لا يقبل به العقل ، إنها لغة تكرّس الاختلاف و التميز و المفارقة حتى على مستوى المجاز من خلال نفث روح جديدة فيه هي من إملاءات الغيب و الرؤيا و الكشف، أو بعبارة أخرى هي صورة لتجلّ عزّ أن يحدّه حدّ أو يحصره قيد ، كما هو الحال في لغة هذا النص للأمير عبد القادر:

فيا نورا بلا شمس و يا شمسا بلا نور
و يا بحرا بلا حدّ و ساحلا بلا بحر
و يا نكرا بلا عرف و يا عرفا بلا نكر

و يا غيرا و لا عين و يا عينا بلا غير
و يا سترا بلا كشف و يا كشفا بلا ستر
و يا فجرا بلا ليل و يا ليلا بلا فجر
ياحيرتي يا دهشتي يا حرف ما له مقر[16]

فالملاحظ هنا أنّ القول الشعري يتحدّد بوصفه تعبيرا عن تجربة روحية يعيشها الشاعر الصوفي، وهي تجربة (خبرة) حافلة بالتجلّيات ، و قد حاول الشاعر استخدام وسيط لغوي يشير به إلى المتجلي عليه غير القابل - في الآن ذاته – للإدراك أو التحديد ، فجاء ذلك الوسيط متراوحا بين الإثبات و النفي ، بين الإقرار والعدول عنه ، دلالة على عجز الوسيط عن حصر ما لا يقبل الحصر.

إنها معاناة الشاعر مع اللغة حيث تقصّر العبارة عن الإيضاح ، و تضيق عن الاستيعاب لما هو متجلّي من الغيب المطلق ، و لعلّ افتراق العلّة عن المعلول ، و عدم ارتباط المقدّمة بالنتيجة في النص لهو إقرار غير مباشر عن عجز اللغة العادية و قصورها ، ممّا جعل شاعرنا يستعيض عن تلك اللغة بلغة رمزية متقابلة تراكيبها على سبيل الإشارة لا العبارة، والتلويح لا التصريح ، في محاولة منه نقل العلوّ غير المتعيّن عبر المحسوس المتعيّن الذي تمثله اللغة الجديدة ، و هنا نقدّر المفارقة التي تنتاب هذه اللغة كونها تبتعد عن العقل و الحسّ،و تقترب من الذّوق و المطلق عبر تجلّياته المختلفة في النص.

ويذكر عفيف الدين التلمساني سبب تسمية النّفري لها بلغة العز قائلا :" وسمّاها لغة العز لأنّ فيها خطابا بلسان الحال لا يسعه المقال "[17]، و من هذا القبيل قول الشيخ التيجاني :"حقائق الصفات الإلهية لا تكشف عنها العبارة شيئا، إنّما تُعرف حقائقها بالذوق و الحال "[18].

إنّ أهمية الخطاب الصوفي تكمن في التعبير عن الأذواق و المكاشفات و غير ذلك من المغيّبات التي تحتاج إلى براعة وقدرة كبيرة في استخدام ما يحمل تلك المعاني المطلقة عبر أديم لغة مغايرة متنصّلة من كلّ رسم مألوف ، يتداخل فيها الجانب الوجودي بالمعرفي ، ذلك أنّ المتصوفة في عروجهم الرّوحي واقعون بين انفتاح الأنا على المطلق و انغلاق اللغة أمام استيعاب ذلك المطلق ، فهم سائرون من مشاهدة الصور والأمثال " إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطإ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه "[19].

و لعلّ هذا ما حدث مع الحلاج حين باح بمقام قربه من ربّه تعالى بلغة ظلّ صراعه معها مريرا ظنّ غيره جهلا أنه يدعو إلى الحلول من خلالها ، فكلّفه ذلك مصرعه ، في حين آثر بعض المتصوفة الصّمت والكتم صونا لأسرارهم و معارفهم ، و من هذا القبيل قول أحمد بن مصطفى العلاوي:

أردتم توحيدا و منّا طلبتم فلو قلنا ما التوحيد عنّا فررتم
و لكنّ في الفؤاد أمر محجّب فلا يرى شيء منه إلا ما رمتم

تالله لهو الحق و القصد و المنى فعنه غفلتم و في الغفلة دمتم
فتوحيده عين العيون قاطبة فمن عرف التوحيد للسرّ يكتم [20]

و كذا قول الشيخ عبد القادر بن محمد:

و لولا فشوّ السرّ كفر بعينه لبحت به و لكن أولى التصمّت[21]

و الجدير هنا أن نشير إلى أنّ لغة التصوف لا ينبغي أن تُحمل على ظاهرها الذي قد يتعارض مع الشرع أحيانا كثيرة ، ذلك أنّها لغة تأسّست على مفهوم قلب اللغة بانتقالها من المجرّد إلى المحسوس، من الباطن إلى الظاهر ، من الغيب إلى الشهادة و ليس العكس ، و هذا ما نلمحه كذلك في قول الأمير عبد القادر مثلا:

أنا مطلق لا تطلبوا الدّهر لي قيدا و مالي من حدّ فلا تبغوا لي حدّا
و مالي من كيف فيضبطني لكم و لا صورة لا أعدو منها و لا بدّا
و مالي شأن يبقى آنين ثابتا و إنّ شؤوني لا يحاط بها عدّا
و مالي من مثل و مالي من ضدّ فلا تطلبوا مثلا، و لا تبغوا لي ضدّا
إلى قوله : فقل : عالم و قل : إله ، و قل أنا و قل:أنت و هو لست تخشى به ردّا [22]

فالصوفي من خلال خطابه هذا قد جرّد كل كلمة عن معناها الأوّل ، ليجعلها ترمز و تومئ وتشير إلى معان ارتبطت بتجربته الروحية التي بوّأته مقاما غاب فيه عن نفسه و عن الخلق ، و بغيبته هذه بلغ التّرقي ذروته ، فتحقّق للصوفي حضوره بالحق وحده ، كل ذلك عبر نمط تعبيري ترجّح بين الرمز من جهة والتّجريد من جهة على نمط المقابلة ، ذلك أنّ الشاعر الصوفي إمّا أن يعتمد الرمز والإشارة لتقريب أفكاره، وإمّا أن يدرك في تجربته من أسرار تتأبّى على أدق أساليب البيان و تصعب على وسائل التعبير.

ومن هنا كانت محاولة الخطاب الصوفي إقامة علاقات روحية تنقل المادّي إلى المعنوي – كما هو الحال في النص الذي أوردناه للأمير عبد القادر – أو تجسّد المجرّد بجعله في صورة شكلية ذات أبعاد ماديّة محضة كتلك التي بين الإله والإنسان ، و لأدلّ على ذلك قول الأمير عبد القادر في حديثه عن معشوقته كناية منه عن الذات الإلهية : " (...) فما كان هجري للذّاتي إلاّ في طلب ذاتي، و لاكانت رحلتي إلاّ لنحلتي ، و لا وصولي إلاّ إليّ ،و لا تفتيشي إلاّ عليّ ، و لا كان سفري إلاّ منّي فيّ إليّ ، فيقال له : هل رأيت محيّاها و شممت ريّاها ، حتى قلت أنا إيّاها (...) "[23]. ففي مثل هذه النصوص نجد أنّ الخطاب الصوفي يقوم على لطائف من الإشارات يُتوخّى فيها تكثيف ما هو لطيف ، و ما يتأتّى له من طريق المتصوفة القائمة على الذّوق والاستبطان والمشاهدة أو العيان.

وكثيرا ما تتكئ اللغة الصوفية على رموز و اصطلاحات خاصّة بحكم تداولها بين المتصوفة أنفسهم ، وبحكم اعتمادها في نقل تجاربهم الرّوحية ، فهي تشكّل معلما بارزا في التعبير الصوفي ، ذلك أنّ التجربة الصوفية يصعب منحها شكلا من خلال التوسّل باللغة العادية المعتادة ، و لهذا يلجأ المتصوفة إلى إقامة جسور رمزية يعبرون من خلالها إلى عالمهم المطلق و يعبّرون بها عمّا ينالونه من العلوم اللدّنية ، و في هذا

السياق يقول ابن عجيبة الحسني : " فليس المقصود من ذكر الرعود و الغيثو زهر الأغصان و اعتدال الزمان و لا من ذكر الظّلال و الأفياء و الأنهار والعيون و الرّوح و الرّيحانو الطارق والسّارق و البستان ما يفهم من ظاهر العبارة ، و إنّما ذلك ألغاز و إشارة ، فتحت كلّ عبارة إشارة دقيقة و معان رقيقة "[24]. وعليه قد يتحوّل المدنّس في اللغة الصوفية إلى مقدّس على سبيل الرمز و الإشارة ، حيث يفضي الأول إلى الثاني ، و هكذا تتخذ الحالة الصوفية المعبّر عنها خطّا بيانيا يتصاعد و تتضح معالمه في ترتيب يتجه من الأسفل إلى الأعلى ، ومن ذلك رمز " الخمرة" في قول أحمد بن مصطفى العلاوي:

يا معشوقة ليس لك سبقا ياخميرة الأصل العتيق
رفقا بمن يرتضيك رفقا مهلا لا تؤاخذي العاشق
إن كنت بحبك لا نشقى كيف بي إذا صرت و ثيق
كنا و الكون كان في رتقا قبل فتق الفتق و التفريق
فلعزتك ذلّي يبقى وخضوعي و دمعي دفيق
و إن فنيت بحبك نبقى وإن بقيت نبقى رقيق
و إنّ وصلك يقتضي عتقا فالعتق نخشى به التفريق
فيا خيبتي إن عدمت اللقا ويا بشراي إن حزت التحقيق [25]

فالخمرة، وصيغتها الأنثوية ، و عشق الشاعر لها ، كلّها معاني لا ترتبط بمفهوم تاريخي أو وصف مادّي ظاهري، و لا تحمل الوظيفة القديمة التي عرفها الشعراء و الناس ، فالصوفي يستعمل ذلك كلّه و قد تخدعك طرائقه الفنية إذا تسرّعت بالحكم عليها في أبعادها الظاهرية ، لأنّ وظيفتها عنده مغايرة تمام المغايرة للمألوف ، ذلك أنّ الخمرة هنا تخدم الروح والاستدلال و الجمال ، إنها تعبّر عمّا ذاقه الصوفي من المعارف الإلهية ، و عمّا كوشف به من الأسرار بعدما حصل له الأنس بالمحبوب و القرب منه ، مما جعله ينقطع عن رؤية الأغيار و يبقى شهوده للحق و اتصاله به.

إنّ مثل هذه الكلمة " الخمرة" بمعانيها الروحية قد حيّنت للغة أن تستريح في عالم ثاني لا يخلو من جمال وسعة توافق ، و هو عالم تتخلّى فيه الكلمات عن مداهمة بعضها بزوالها عن عالم حكمتها فيه قيوده و صرامته و تحديداته الضيّقة.

و بهذا فنحن أمام انزياح لغويّ عجيب ، و أمام علاقات فنية مدهشة ، و كلمات ذات دلالات بعيدة ، لتضعنا اللغة الصوفية بذلك في حضرة وجود مدهش يتأبّى على الفهم إلاّ بعد معرفة حقيقة التجربة الصوفية القائمة على نظام معرفي تجاوز العقل إلى ما وراءه حيث الذوق ، فالألفاظ والتراكيب والصور الفنية في الخمرة أو الحب أو العشق و الغزل عموما، بل و حتى الحواس والأعداد والحروف تُستعمل استعمالا مغايرا لاستعمالات سابقة ، فقد اقترن المقدّس بالمدنّس، وأضحى الجمال المادي مظهرا لجمال معنوي في عالم لا متناهي، السبيل إليه هو الذوق لا العقل.

إنّ اعتماد التجربة الصوفية على الذوق ، مع ما للذوق من نزعة فردية خاصّة، وتأسيسها معرفيا لخطاب تحكمه معطيات ذلك الذّوق ، قد أدّى ذلك إلى تسويغ مفهوم الاختلاف ليس فقط عمّن يتبنّى نظاما آخر مفارقا، بل داخل النظام المعرفي الواحد الذي ينبني عليه الخطاب الصوفي، ذلك أنّ الذّوق فردي ويتفاوت من صوفي إلى آخر حسب الحال و المقام، فعلى قدر ذوق الصوفي تكون له المعارف و المكاسب ، و من ثمّ الأحوال و المقامات ، ممّا يضفي على التجربة الصوفية طابعا فرديا يجعلها " تنتج تصوّرا مختلفا من صوفي إلى آخر عن عدد و أنواع المقامات و الأحوال، والطابع الفردي يحرص عليه المتصوفة.

وعليه قد تختلف اللغة الصوفية باختلاف الحال التي يكون عليها الصوفي ، و تبعا لاختلاف درجة التوتر بين المعاملة والمكاشفة و من ثم الذوق ، كل ذلك يرافقه توتّر لغوي من التبسيط إلى التعقيد، فقد كان أبو يزيد البسطامي يقول : " يخرج الكلام منّي على حسب وقتي ، و يأخذ كلّ إنسان حسب ما يقوله وينسبه إليّ"[26]. ويقول أبو مدين في السياق نفسه : " ما فات لا يستدرك لأنّ الوقت الثاني غير الأول "[27]، وكذا قول المختار الكنتي : "(...) فالأنبياء عليهم الصلاة و السّلام لهم عصمة تختصّ بمقاماتهم، وللأولياء عصمة تخصّهم، وكذلك الصالحون والمؤمنون كل عل حسب حاله "[28]، وهكذا كان التوجّه إلى الاختلاف من منطلق ما يتحقق للصوفي أثناء عروجه الرّوحي في المطلق من شعور بالتوحّد معه ، حيث إنّ العبد – كما يقول المتصوفة – من حال مولاه ، فحال الله سبحانه و تعالى في قوله:﴿**كلّ يوم هو في شأن**﴾ (الرحمن:29)، وكذلك حال الصوفي المتعلق بالله تعلقا أفناه فيه ، و هذا ما أشار إليه السّلمي في طبقاته من أنّ التصوف اضطراب ، فإذا سكن فلا تصوّف[29].

وتلبّس اللغة بحال الصوفي المضطرب ، المتحول ، المتقلب ، جعلها غير متجانسة بينها و بين ما تمّ التعارف عليه مما يؤسّس لها فرديتها إذ ترنّ ألفاظها دائما بأصداء خاصة ، تملي اللغة الشخصيّة لكلّ فرد ، ليكون بذلك التعبير على قدر الهمم و الرتب المدركة ، " و لمّا كانت الهمم و الرّتب متفاوتة كان التعبير عن المشاهد النورانية متفاوتا أيضا "[30]، ولهذا حاول المتصوفة التعبير عن أذواقهم و معارفهم بلغة موازية للمقامات الروحية لديهم ، كما أنّها لغة على نمط إيقاع قلب الصوفي المتقلب ، ممّا أكسبها تحوّلا و تبدّلا وحدسيّة تنحت مصطلحاتها من ذلك كلّه، وضمن هذه الحركيّة أصبح " الخطاب الصوفي خطاب الاختلاف في ذاته و عن غيره ، لا يقرّ مفهوم التصوّف على حال واحدة ، فيختلف حال الصوفي و مقامه، ويخالف خطاب الظّاهر الذي يستند إلى التجانس و الثّبات و التّماهي مع الأصل بحكم العقل فيرجع إلى الظّاهر والمعيار "[31]،فاللغة الصوفية تتنافى و مبدأ الثبات و السكون و ذلك من حيث كونها لغة تقارب المجرّد والمغيّب بمنطق لا يختلف عن منطق العقل فحسب ، بل حتى على نفسه من حيث قوة الإدراك (البصيرة) و بعد النظر ، وهذا الذي أشار إليه ابن عجيبة بقوله :"و الاختلاف في الحقيقة الواحدة إن كثر دلّ على بعد إدراك جملتها،ثمّ هو إن رجع لأصل واحد يتضمن جملة ما قيل فيها كانت العبارة عنه بحسب ما فهم منه ، و جملة الأقوال واقعة على تفاصيله ، و اعتبار كلّ واحد على حسب مثاله علما و عملا و حالا و ذوقا و غير ذلك، والاختلاف في التصوف من ذلك "[32].

فإذا كانت اللغة تكتسب جماليتها الخاصة تبعا للفكر و الثقافة و المشاعر ، فإنّ النّظر إلى لغة التصوف وإلى قدرتها على تمثّل أفكار و معاني و أذواق أصحابها ، يجعلنا ذلك ندرك القيمة الفنية والمعرفية في طبيعة تلك اللغة ووظيفتها في مستوياتها التركيبية القائمة على قوانين تبيح لها الاختلاف والتفرّد و القدرة على توليد الجديد.

ومن خلال هذه اللغة استطاع التصوف أن يقدّم نفسه للبشرية كبنية معرفية و نزعة روحانية ورؤية كونية فريدة للوجود و ما فوق الوجود ضمن نسق خطابي مختلف المكوّنات ، من شعر وأدعية وقصص عن الكرامات و الأولياء و مناجيات و حِكم ،ليتحقق بذلك فعل الكتابة التي هي " ليست أدبا بالمعنى المصطلح عليه ، و إنّما هي نوع آخر يصعب تحديده و تقعيده ، فهذه الكتابة حركة دائمة من اكتشاف ما لا ينتهي ، تتضمّن هدما مستمرا للأشكال ، فهي لا تستقرّ في شكل ، ذلك أنّ الشكل هنا كالصورة ابتكار لا يتكرّر "[33]

هوامش البحث:

[1] أحمد بو زيان: شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي ، رسالة دكتوراه تحت إشراف :د.عباس محمد ، جامعة تلمسان، 2006-2007 ص : 151.

[2] أدونيس:الشعرية العربية، الطبعة الثالثة، دار الآداب ، بيروت ، 2000م ، ص : 64.

[3] عباس يوسف الحداد : العذل الديني و المعرفي في الشعر الصوفي ، الطبعة الأولى دار الحوار للنشر و التوزيع ، سوريا ، 2005 ص : 277-278.

[4] أحمد بو زيان : : الشطح بين انفتاح الأنا و انغلاق اللغة ، مجلة الخطاب الصوفي ، العدد الأول ، جامعة الجزائر 2007، ص :284.

[5] نصر حامد أبو زيد : النص ، السلطة ، الحقيقة ، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة اللغة ، الطبعة الثانية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب – 1997م ، ص : 189.

[6] أحمد بو زيان : الأنا الآخر و الخطاب الصوفي : الهوية و الاختلاف ، مجلة كتابات المعاصرة ، العدد 63 ، 2007 ، بيروت لبنان ص : 83.

[7] أحمد بن مصطفى العلاوي : ديوان آيات المحبين و منهج السالكين ، الطبعة 04 ، المكتبة الدينية للطريقة العلاوية ، مستغانم ، ص : 29 ـ 30.

[8] محمد بن بريكة : التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان ، ضمن موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية ، الطبعة الأولى ، دار المتون للنشر و الترجمة و الطباعة و التوزيع ، الجزائر ، 1427هـ - 2006 م ، ج1، ص :25.

[9] عز الدين اسماعيل : الشعر العربي المعاصر: قضاياه و ظواهره الفنية و المعنوية ، دار العودة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1981م ، ص : 174.

[10] سحر سامي: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية للكتابة ، 2005م، ص: 78.

[11] محمد بن بريكة : التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان ،ج1 ص : 83.

[12] عبد القادر بن محمد : الياقوتة ، شرح : بوبكر بن مازوز آل الشيخ ، دار الغرب للنشر و التوزيع ، وهران ، 2004م ، ص:9 – 10 .

[13] أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري : الرسالة القشيرية ، وضع حواشيه : خليل المنصور ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان – : 1418هـ - 1998م ، ص : 89.

[14] ساعد خميسي: منزلة الحروف في فلسفة محي الدين بن عربي الصوفية، مجلة الخطاب الصوفي، العدد الأوّل ص : 152.

[15] أدونيس : الصوفية و السوريالية ، دار الساقي ، لبنان ، 1992م ، ص : 23-24.

[16] الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري : الديوان ، شرح و تعليق و تحقيق : د.زكريا صيام ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص : 209.

[17] عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري ، دراسة و تحقيق : د.جمال المرزوقي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر، 2000م ، ص : 62.

[18] علي برادة حرازم الفاسي : جواهر المعاني من فيض سيدي أبي العباس التيجاني ، جمع و تحقيق : علي برادة حرازم الفاسي، من موسوعة : الطرق الصوفية ، تأليف و تحقيق و دراسة : د.محمد بن بريكة ، دار الحكمة ، الجزائر: 2007م ، ج2 ، ص: 234.

[19] أبو حامد الغزالي : المنقد من الضلال ، تحقيق : د.عبد الحليم محمود، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، 1988م، ص: 50.

[20] أحمد بن مصطفى العلاوي: الديوان ، ص : 44.

[21] عبد القادر بن محمد : الياقوتة ، ص:10.

[22] الأمير عبد القادر: الديوان ، ص : 139-140.

[23] الأمير عبد القادر : المواقف الرّوحية و الفيوضات السبّوحية، إعتنى به الشيخ الدكتور : عاصم براهيم الكيالي الحسني الشاذلي الدرقاوي ، الطبعة الاولى ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، 1425هـ – 2004م ، ج1، ص : 28-29.

[24] أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني: الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، ج1 ،ص:80.

[25] أحمد بن مصطفى العلاوي : الديوان ص : 45.

[26] عبد المنعم الحفني : الموسوعة الصوفية ، الطبعة الخامسة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 2006م، ص : 84.

[27] م س، ص : 85.

[28] الشيخ المختار الكنتي الكبير: زوال الإلباس في طرد الوسواس الخناس ، تحقيق : د. محمد بن بريكة ، المجلّد الثالث من الموسوعة الصوقية ، ص : 208.

[29] ينظر: أبو عبد الرحمن السلمي : الطبقات الصوفية ،تحقيق : نور الدين شريبة ، الطبعة الثانية ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ومكتبة الخلال ، بيروت ، 1389هـ -1969م ، ص : 474.

[30] ساعد خميسي : منزلة الحروف في فلسفة محي الدين بن عربي الصوفية ، مجلة الخطاب الصوفي ، جامعة الجزائر، العدد الأول ، 2007م ،الجزائر ص : 162.

[31] أحمد بو زيان : الأنا الآخر و الخطاب الصوفي ، الهوية و الاختلاف ، ص : 73.

[32] أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني : إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري ، دار الفكر، ج1، ص : 4-5.

[33] أدونيس : الشعرية العربية ، الطبعة الأولى ، دار الآداب ، بيروت ، 2000م ، ص : 78.