القلق الوجودي الكردي في الشعر العربي
شعرية الاغتراب والاستيطان بين السهروردي وسليم بركات

شاهو سعيد فتح الله
قسم اللغة العربية، كلية اللغات، جامعة التنمية البشرية، السليمانية، إقليم كردستان، العراق

المستخلص - يُعدّ القلق والاغتراب من البواعث التي تدفع بالشعراء نحو البحث والتيه في مناحي الوجود ومنافيه. قد تكون تلك البواعث حقيقية أو مجازية حسب تجاربهم؛ لكنها تبقى تجذبهم وتغويهم الى أن تستقر بهم الكينونة في الفضاء الافتراضي للغة الشعر. وقد كانت اللغة العربية الوطن الافتراضي لشاعرين من أصول كردية من زمنين مختلفين، وهما شمس الدين السهروردي وسليم بركات، حيث قاما بتوظيف اللغة العربية للتعبير الجمالي عن قلقهما واغترابهما. وفي حين لا يمكن الجزم بأن الباعث الذي دفع بالشاعرين لتجريب الطاقات الشعرية للغة العربية كان واحداً أو متشابهاً؛ فإنّ المقاربة التأويلية السيميائية للتجربتين قد أتاحت للباحث رصد جوانب مشتركة بينهما، من حيث دلالات توظيفهما للغةٍ مفارقة للغتها، وتعاطيهما الشعري مع أسئلة وجودية وظواهر وحالات إنسانية متشابهة.

الكلمات الدالة: القلق، الاغتراب، الشعر، الكرد، العربية.

1. المقدمة:

يقدم هذا البحث مقاربة تأويلية سيميائية في تجربة شاعرين كرديين عاشا في زمنين مختلفين، وهما فيلسوف الإشراق أبو الفتوح شهاب الدين السُهروردي[1]، والشاعر والروائي المعاصر سليم بركات[2]. وتتمثل الصلة الجامعة بينهما في أصولها الكردية، والتجائها الى اللغة العربية، ونشأتها الثقافية في بلاد الشام، فضلاً عن اتّسام تجربتها بالاغتراب والقلق. بمعنى أن البيئة الكردية التي قضّيا فيها بداية حياتهما، لم تتسع لتساؤلاتها والتعبير الفلسفي والجمالي عنها، فقاما بتجريب رحلتين أخريين: رحلة حقيقية الى الشام ليواجها ما يواجهانه من أحداث دراماتيكية، تنتهي بالأول بمحنة مأساوية، وبالثاني بالنفي؛ ورحلة مجازية الى فضاء اللغة العربية، التي سوف تصبح حاضنتها الأبدية لاستنطاق أسئلتها الفكرية وإبداعاتها الأدبية.

يتكون هذا البحث من أربعة مباحث. يتناول المبحث الأول، وبإيجاز، الجانب النظري والمنهجي لتحديد المفاهيم والثيمات الرئيسية الورادة في الدراسة، وتحديد المنهج الذي اعتمده الباحث لمقاربة ظاهرة القلق والاغتراب في التجربتين، وعلاقة هذه الظاهرة بالأسئلة الفلسفية والوجودية التي يثيرها الكاتبان بلغة عربية راقية. وينتقل المبحثان الثاني والثالث الى رصد هذه الظاهرة في التجربتين مع إيراد نماذج شعرية منها. ويقف الباحث في هذين المبحثين عند الإزاحات الشعرية التي أضافها الكاتبان الى اللغة العربية، التي توازي عمق تساؤلاتها الفكرية وتعبّر عن مشكلتها الثقافية والكينونية. أما المبحث الرابع والأخير، فيتضمن موازنة بين التجربتين اللتين تختلفان في نواح، وتأتلفان في نواح أخرى.

المبحث الأول:

2. في نظرية البحث ومنهجه

2. 1. شعرية اللغة المستعارة

تؤدي اللغة الشعرية وظيفة ترميزية لا يمكن للّغة العادية أداؤها، خصوصاً إذا تعلق الأمر بالجانب الإنساني الخالص من كينونة الإنسان، الذي يتجدد سؤاله وقلقه في سياقات زمانية ومكانية مختلفة. وكلّما كانت اللغة أقرب الى شعريتها، كانت أبعد عن المألوفية التي تقوم عليها اللغة العادية. فاللغة الشعرية تنعطف بالعبارات اللغوية والتصورات المعهودة، نحو طاقات جمالية تقارب كينونة الإنسان، بطموحه ويأسه، آفاقه ومآزقه.

تتضاعف هذه الميزة الترميزية عند شهاب الدين السهروردي وسليم بركات على نحو أعمق. فهما شاعران وكاتبان دخيلان، بصورة أو بأخرى، على المنظومة الثقافية التي استعارا لغتها في حقبتين زمنيتين مختلفتين. وقامت لغتها المستعارة على تبني وظيفة شعرية قائمة على نوعين من المغايرة؛ مغايرة في التعبير الشعري من حيث خصوصية

مجلة جامعة التنمية البشرية
المجلد 4، العدد 1(2018) ؛ عدد الصفحات (11)؛ معرف الكائن الرقمي: 10.21928/juhd.v4n1y2018.pp57-67
أُستلم البحث في 12 ديسمبر 2017؛ قُبل في 18 يناير 2018
ورقة بحث منتظمة: نُشرت في 31 آذار 2018
البريد الإلكتروني للمؤلف : shaho.saeed@uhd.edu.iq
حقوق الطبع والنشر ©2018 شاهو سعيد فتح الله. هذه مقالة الوصول اليها مفتوح موزعة تحت رخصة المشاع الإبداعي النسبية - CC BY-NC-ND 4.0

رؤيتها وفرادة لغتها الشعرية، ومغايرة متصلة بخصوصية منشأها الاجتماعي والثقافي، الذي اتسم بسمات مختلفة عن سمات المنظومة الثقافية التي هيمنت لغوياً على تجربتها. وبذلك قاما بترميز مضاعف، بسبب ما تقتضيه الضرورة الشعرية أولاً، وبسبب اغترابها الثقافي واللغوي والمكاني وسط تلك المنظومة الثقافية المهيمنة ثانياً، وحيث كانت بلاد الشام مركزها في كلتا التجربتين. لكنها، وبقدر اغترابها بإزاء تلك المنظومة ومغايرتها لها، انسجما مع لغتها العربية حد التمازج والتماهي.

2. 2. بين رتابة اللغة وشعريتها

ثمة علاقة تجاذب وتنافر بين الإنسان ولغته، تنطبع بها كينونته حتى وإن كانت اللغة التي ينطق بها لغة أمه، فماذا به لو استعار لغة غيرها للتعبير عن كينونته التي لا يمكن لها أن تفارق جذوره ونشأته؟ إن الإنسان، وفي الوقت الذي ينجذب فيه نحو اللغة، بوصفها موطنه الوجودي على حد تعبير الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (Heidegger, Basic Writings, 1977, p. 193)، فإنه يشعر، في ذات الوقت، أن عبارات اللغة تضيق به، خصوصاً لو أراد تجريبها لتجسيد رؤية متسعة نحو اللاتناهي، حسب إشارة الصوفي محمد بن عبد الجبار النفري الذي أشار الى علاقة معكوسة بين الرؤيا والعبارة، حيث "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة" (النفري، 1985، صفحة 115). لذلك نجد أن هيدغر نفسه يعود ويفطن الى هذه المشكلة في كتابه الموسوم "الكينونة والزمان" ليؤكد أن الإنسان ألقيَ به في فضاء اللغة اللامتناهي دون اختياره، كما القي به، في الأصل، في عالم لم يكن مخيّراً بإزائه. ومثلما يوجد عالم مسبق لوجود الكائن الانساني كفرد، ثمة شبكة لغوية شاملة، سابقة لوجوده الفردي أيضاً، يقع في فخاخها ويخضع لسياقاتها وقوانينها الصارمة. فتصبح اللغة وسيلة "وجودية للكائنات التي تفصح عن نفسها بواسطة تلك اللغة، وعبر نوع من الوجود الكامن في العالم الذي القيت فيه تلك الكائنات" (Heidegger, Being and Time, 1996, p. 151).

وبما أن وقوع الإنسان في فخاخ اللغة حادثة رمزية، فإن الانفلات من شباكها وظيفة رمزية أيضاً. لكن هذه الوظيفة لا تتحقق بالهروب من اللغة أو عدم استئناسها، بل بمداهمتها شعرياً وجمالياً، واستكشاف حيويتها الأولى من جديد، والعودة بها الى جذورها، الى حيث كانت اللغة والأسطورة والفن وحدة متماسكة، غير قابلة للتجزئة والتشريح (Cassirer, 1953). وهذا ما يقوم به السهروردي وبركات، حين يداهمان اللغة العربية شعرياً، لا في قصائدهما فحسب، بل حتى في النصوص الفلسفية والصوفية للأول، والنصوص الروائية للثاني. وفي هذا الصدد، يؤكد رومان ياكوبسن في نظريته عن الشعرية، أن الوظيفة الشعرية لا يمكن اختزالها في الشعر فقط؛ بل تتعداه وتخترق مجالات أخرى في الفنون والآداب والإنسانيات (ياكوبسن، 1998).

2. 3. شعرية القلق والاغتراب

لا ينتسب القلق في الفن والجماليات الى دائرة الظواهر السيكولوجية، بقدر ما يتصل بالأسئلة الوجودية التي تستبد بالإنسان المستشعر بعزلته في مواجهة العالم. قد يتجسد القلق كنغمة حزينة غير مسموعة على الملأ؛ لكنها تصاحب الإنسان في رحلته أينما اتجه وحلّ. فالقلق هو الباعث على تجلي الطاقات التي تعلو بالكائن أو تنزل به، تستقر به في الحياة أو تداهم به العالم.

وفي معارضته لحصر القلق في نطاق علم النفس، يؤكد رائد الفلسفة الوجودية كيركغارد أن "القلق ليس تصوراً جامداً ساكناً، أو أنه ليس تصوراً على الإطلاق، إذ من خصائص التصور أن يكون عاماً، في حين أن القلق جزئي وفردي وشخصي تماماً.." (إمام، 1986، الصفحات 333-334). والقلق، بهذا المعنى، نابع من عدم فهم الفرد لكينونته الخاصة، وهو ما يحول دون معرفته بكينونة الآخرين والوجود في دائرته الكبرى. وفي حين تناول الفلاسفة والمتصوفة وعلماء النفس مفهوم القلق من زوايا مختلفة؛ فإن هيدغر سار على خطى كيركغارد وربطه باستشعار العدم الذي يحيط بالإنسان من كل جانب (هيدغر، 1974). ولئن كان استشعار العدم قد يؤدي بالإنسان الى الخوف من الموت في دائرته السيكولوجية، فإنه يأخذ منحى آخر لدي الفلاسفة والمتصوفة والشعراء، الذين يداهمون العدم شرطاً لتحقيق الوجود، أو الحلول في الكون وفق منظور المتصوفة.

ويتمثل التصدّي لهذا القلق، عند السهروردي وبركات، في خلق ميتافيزياء شعرية وفكرية خاصة بهما، في منفاهما الرمزي المتمثل باللغة العربية. فكلما ازداد القلق عندهما بإزاء الواقع الموضوعي، ازداد توغلهما في عالمهما الشعري حد الانفصال التام عن الواقع الأول. وليس هذا الانفصال سوى تجسيد شعري للقلق، الذي عدّه هيدغر تعالياً إنسانياً مجيداً يقرّب الكائن الإنساني من نبض الوجود الحقيقي.

2. 4. الاستيطان في فضاء اللغة المجازي

يتصف المكان، جغرافياً وسياسياً، بالتناهي عند حدود معينة؛ لكنه يتمدد فلسفياً وفنياً الى حيث آفاق البحث والتخييل والتيه. إن المكان المتناهي، بأسوار سياسية أو اجتماعية أو دينية، هو ما يؤمّن السكينة والأمان لمن يحتمي بتلك الأسوار. لكن التناهي، عند من لا يجد ضالته في الانتماء الى هوية معينة، قد يؤدي، على العكس من ذلك، الى الشعور بالاغتراب تجاه المكان. ومع أن هذا النوع من الاغتراب مجازي بالدرجة الأساس، ولا يمكن تعريفه جغرافياً؛ لكنه يشكل بؤرة توتر عند العديد من المتصوفة والشعراء الذين يقومون; برحلات مجازية، وأحياناً حقيقية، للخروج من جبرية الأماكن التي تضيق بهم.

وفي ذلك تلتقي الرحلات الحقيقية للسهروردي وبركات في سيرتيهما بالرحلات المجازية التي يقومان بها في فضاء اللغة العربية، الى أن يستقر بهما القرار للإستيطان في اللغة الشعرية العربية. وعلى الرغم من أن هذا الاستيطان وظيفة شعرية مستندة الى عالم الخيال؛ لكنه، وكما يؤكد آرنست كاسيرر في كتابه "اللغة والأسطورة"، يخلق عالماً مستعاراً ويوفر شعوراً نقياً يعثر فيه الإنسان على تعابيره للتعاطي مع الأشياء. فاللغة، وحسب تعليق مترجمة الكتاب المذكور سوزان لانجر، كانت منذ نشوئها "الأداة الأولية للإدراك عند الإنسان، فعكست ميله للأسطرة أكثر من ميله للعقلنة. إن اللغة التي تقوم بترميز الفكر تعرض نمطين مختلفين تماماً من الفكر (....): أحدهما منطقي

استطرادي، وثانيها تخييلي وإبداعي" (Cassirer, 1953 , pp. Preface, viii-ix).

اللغة الشعرية، بهذا المعنى، حقل يستوطن فيه الإنسان مجازياً لاستكناه وجوده وتفرده. ولم يكتشف الإنسان، في البدء، وجوده بسبب تواجده الفيزيائي على الأرض، لأن هناك العديد من الكائنات الأخرى، غير البشرية، التي تشغل حيزاً فيزيائياً في الأرض دون قدرتها على اكتشاف انوجادها الخاص. وهذا ما حدا بفيلسوف الكينونة هيدغر الى أن يتحدث عن نوع من الإقامة الخاصة بالكائن البشري على الأرض، تتمثل بالإقامة الشعرية، وفي ذلك استشهد بجملة شعرية للشاعر الألماني هولدرلن الذي ذكر: "أن الإنسان غنيّ بمزاياه. ومع ذلك، فإنه شعرياً يقيم على الأرض" (هيدغر، 1974، صفحة 151).

2. 5. سيمياء اللغة المضاعفة وتأويلها

تشحن الوظيفة المجازية المكثفة للشعر النصوص الشعرية بطاقة ترميزية تتضاعف إيماءاتها الى حد يصبح معها النص فضاءً دلالياً قائماً بذاته. لا يبحث المتلقي، والحالة كهذه، عن معان خارج النص الشعري، بقدر ما يتعاطى مع نسق من رموز متصلة بدلالاتها في بناء داخلي منفتح على آفاق واسعة. وقد يحيله هذا البناء على مرجعيات خارجية؛ لكنه لا يحصره في دائرة من المعاني الواضحة الأحادية التفسير. ويسمي رومان ياكوبسن هذه الوظيفة بالشاعرية، حيث "تتجلى في كون الكلمات وتركيبها ودلالاتها، وشكلها الخارجي والداخلي، ليست مجرد اشارات مختلفة عن الواقع، بل لها وزنها الخاص وقيمتها الخاصة" (ياكوبسن، 1998، صفحة 19).

حينئذ، تنفصل الوظيفة التواصلية للغة عن وظيفتها الشعرية. ففي حين يستلزم التواصل الدقة في اختيار الألفاظ والعبارات لإقامة علاقات بين اللغة ومعانيها المعجمية والسياقية؛ فإن اللغة الشعرية تفتح آفاقاً واسعة للتعددية في التلقي والترميز والقراءات، تختلف باختلاف القراء والسياقات. وهذا يستوقفنا عند الشاعرية المضاعفة لكل من السهروردي وبركات، اللذين اختارا اللغة العربية، في نصوصها على الأقل، لا من أجل التواصل الاجتماعي؛ بل كشيفرات تنطق بالرموز والكنايات في فضاءات مجازية. وبذلك انحرفا عن الوظيفة العادية للّغة بخطوتين؛ اولاً، عندما اختارا لغة مغايرة للغة الام، وهي العربية؛ وثانياً، حينما نزعا من العربية وظيفتها الاجتماعية، ليستبدلا بها وظيفة شعرية خالصة. إذ إن الهدف في التجربتين ليس هو التواصل مع الآخر، والمستهدف ليس المرسل إليه؛ بل المستهدف الأساس هو الرسالة الشعرية ذاتها. أو كما يقول ياكوبسن "إن استهداف الرسالة بوصفها رسالة، والتركيز على الرسالة لحسابها الخاص، هو ما يطبع الوظيفة الشعرية للغة" (ياكوبسن، 1998، صفحة 31).

وتشحن هذه الاستراتيجية الحقل الدلالي للرسالة الشعرية المستهدفة بطاقات متجددة، فتنبثق العلامات في حالة سيرورة متجددة، وبإمكاننا كقراء أن نتعاطى مع هذه السيرورة من أجل إنتاج قراءات نقدية متجددة للنصوص. ولعل المنهج النقدي الأنسب، لهكذا مقاربات، هو المنهج السيميائي التأويلي. وفي تطعيم السيميائيات بالتأويل يؤكد الناقد السيميائي المغربي سعيد بنكراد "أن مفهوم التأويل شديد الارتباط بالتصور الذي نملكه عن الدلالة وعن شروط وجودها وأشكال تحقيقها" (بنكراد، 2002، صفحة 89). وبما أننا بصدد مقاربة نصوص تنتمي الى أزمنة مختلفة، ونبتغي استنطاق أبعادها الجمالية الى جانب أبعادها الرمزية وكأنها نصوص حاضرة، فإن اعتماد التأويلية الى جانب السيميائية يحظى بقدر كبير من الأهمية لتحقيق مبتغى كهذا. ذلك أن المنظور التأويلي، وكما يؤكد الفيلسوف الألماني هانس جورج غادامير، يتميز بشموليته، و"يغطي –هذا المنظور- التجربة الجمالية في مناح كثيرة من مناحي الطبيعة والفن، لأن المبدأ الأساس لتاريخانية الكينونة البشرية يستوجب التوسط الذاتي لفهمها بذاتها...، والتراث البشري بمجمله يمكن مقاربته على هذا المنوال" (Gadamer, 1976, p. 96).

المبحث الثاني:

3. رحلة الاغتراب والفناء من سهرورد الى حلب

3. 1. ترحال في المكان واغتراب في الزمان

إن الباحث في سيرة السهروردي وآثاره الفلسفية والصوفية، يجد تشابهاً بين مراحل حياته الحقيقية ومحطات رحلته العرفانية الرمزية. حيث لم يستقر، لا مكانياً ولا ذهنياً، في حيز يستأنس اليه. ففي حين تخللت سيرته في الحياة تنقلات وأسفار شاقة، فإن أفكاره قد تلقّت في رحلته الرمزية صعوبة في القبول والاستئناس أيضاً. تنقل شيخ الإشراق بين زنجان، ومراغة، وأصفهان، وديار بكر، الى أن استقر به المقام، وللمرة الأخيرة، في حلب وقلعتها التي أعدم فيها. وفي مقابل ذلك، نجد أن آثاره الفكرية وسجالاته مع الفقهاء وغيرهم، قد نمّت، أيضاً، عن اغتراب فكري عميق ومعاناة اجتماعية قاساها بسبب آرائه وأفكاره الخاصة. ويذكر المستشرق الفرنسي هنري كوربان، شارحاً مقاربة شمس الدين الشهرزوري لسيرة السهروردي، أنه أخفق في بحثه الطويل "عن رجل في مثل إيمانه وله نظرته، وعنده القدرة على إدراك معاني الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء. إن السهروردي لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وحدهم، بل تلقاه كذلك من جميع الفلاسفة العقليين الذين ينسبون الى الوهم عالم الحقيقة الروحية الكشفية، الذي من أجله حيِي الشيخ ومات" (عبد الرحمن بدوي، 1964، صفحة 99).

وبقي الحنان والشوق الى المشرق، حيث موطن ولادته، يلاحق السهروردي في رحلاته واغترابه المكاني. لكنه لم يغير وجهة رحلاته، كما تفصح عنه الأبيات الآتية، ولم يعد الى موطن ألفته الأولى. كان ذلك الشوق يبكيه كل صباح عند إشراقة الشمس؛ لكنه، ومع ذلك، واصل السير نحو الاتجاه الآخر، نحو الغرب، حيث موطن غروب الشمس وغروب جسده ومكان إعدامه. وهذا المغرب الذي سوف يلسع جسده كحيّة، سيبقى يغريه وينادي كحبيب من بعيد. والشيخ يواصل المسير نحو هذا النداء، وكأنه يعرف مسبقاً أنه نداء الفناء؛ لكنه فناء سوف يبقيه خالداً وباقياً، وهو المبتغى الأخير للحلول في الحبيب واللامتناهي الكوني:

"في كلِّ صباحٍ وكلِّ إشراقِ / أبكي عليكم بدمع مشتاقِ
قد لسعت حية الهوى كبدي / فلا طبيب لها ولا راقِ
إلا الحبيب الذي شُغِفتُ به / فإنه رُقيتي وترياقي" (السهروردي، 2014، صفحة 93).

3. 2. اللغة الشعرية ملاذاً ميتافيزيقياً

في مواجهة ذلك الهجر المكاني والفكري، كانت للسهروردي رحلات مجازية خففت عنه وطأة اغترابه، فأسس مع تلك الرحلات الميتافيزيقية علاقة رمزية وصحبة مستأنسة مع مجتمع افتراضي، كان سكانه من فلاسفة الشرق والغرب وحكمائهم. وفي ثنايا مؤلفاته ومصنفاته، نجده يتحاور مع أسلافة الفلاسفة والعارفين، الذين عدّهم السهروردي في بعض السياقات أصحابه الحقيقيين، فكان يناديهم: "إخواني! معشر صحبي!" (عبد الرحمن بدوي، 1964، صفحة 99)، ومنهم الحلاج الذي دعاه أخاً، وفلاسفة اليونان والحكماء الإيرانيين القدامى الذين كانوا مناهل فكره، كأفلاطون وزرادشت (عبد الرحمن بدوي، 1964). وبموازاة ذلك وجد الشيخ المقتول استيطاناً مجازياً في ثنايا اللغة العربية، التي عدّها في بعض إشاراته الشعرية ملاذه، للبوح بالبشائر التي أضاءت له دربه، ورفعت عنه الحجاب:

"رفعنا حِجابَ الأنس بالأنس عنوةً / وجاءت الينا بالبشائر أخبارُ
فلما شربناها بأفواهِ كشفنا / أضاءت لنا منها شموسٌ وأقمارُ
وغبنا بها عنّا ونلنا مرادَنا / ولم يبق منّا بعد ذلك آثارُ
وخاطبَنا في سُكرِنا عند محونا / نديمٌ قديمٌ فائضُ الجود جبارُ
وكاشَفنا حتى رأيناهُ جهرةً / بأبصارِ فهمٍ لا تُواريه أستار" (السهروردي، 2014، صفحة 84)

أن يلوذ الإنسان باللغة في المنظور الصوفي، هو أن ينتقل بإشاراته من السياق الفردي، مرسلاً، الى السياق الاجتماعي العام، المرسل إليه، وحيث مقاربة الكائنات التي تحوي في كيانها مشروع الحب والاتحاد. والآخر المرسل إليه، من هذا المنظور، هو من ينتمي الى أهل الهوى سواء أكان المحبوب بعينه، أم شخصاً مستمعاً الى حكاية هذا الحب. عندئذ، تتجسد اللغة الشعرية في أبهى صورها، حينما يتّحد الضمير المتكلم للشاعر بالضمير الغائب والضمير المخاطب في آن واحد. وبذلك تصبح الرسالة، مستهدفاً، وفق نظرية ياكوبسن (ياكوبسن، 1998)، من قبل المرسل الذي يتماهى مع الرسالة والمرسل إليه وفق التجربة الصوفية. وفي سياق كهذا، يترجم السهروردي إشاراته الى كلمات موجهة الى المحبوب والمستمع في وقت واحد، وهما يتجلّيان في الضمير المخاطب المفرد (إليك، أنت، فيك...) والضمير الغائب الجمع: (هم، محبوك، تولهوا...). وكل ذلك في رسالة شعرية واحدة:

"إليك إشاراتي، وأنت الذي أهوى / وأنت حديثي بين أهل الهوى يُروى
وأنت مرادُ العاشقين بأسرهم / فطوبى لقلبٍ ذاب فيك من البلوى
محبّوك تاهوا في الهوى وتولّهوا / وكل امرئٍ يصبو لنحو الذي يهوى" (السهروردي، 2014، صفحة 65)

أما أن يلتجأ أهل التصوف الى اللغة العربية بالذات دون غيرها من اللغات، فهذا ما يجد فيه العارف في العالم الإسلامي، أياً كان عرقه أو لغته الأصلية، مبتغاه الدلالي لاستنطاق تلميحات لا يمكن الإستنطاق بها، والبوح بأسرار لا يجوز البوح بها، إلاّ في فضاء اللغة العربية. لأن العربية هي لغة عابرة للأزمان، تربط بين الحاضر والماضي والمستقبل في وشائج غير قابلة للانفصام، فلا يمكن الاستنطاق الحقيقي للدعاء الى الخالق إلاّ بها. و"في اعتقاد المسلم أن اللغة العربية تعبر عن كلام الله بصورة دقيقة، والقرآن عند تلاوته غير مخلوقة، أي قديمة، وحروفه مفصّلة تعبر عن أفكار إلهية. فيجب على المؤمن، إذاً، أن يصل الى استنباط صلواته بالعربية، الى تحقيقها في ذاته" (عبد الرحمن بدوي، 1964، صفحة 64). وعند الحلاج، الذي أعجب به السهروردي، الاتحاد مع الخالق والحلول مع الكائنات حباً فيه، "لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها الله نفسه، تلك التي فاه بها شاهد القدم" (عبد الرحمن بدوي، 1964، صفحة 64).

وتتصل أهمية اللغة العربية، نطقاً، بأهميتها، كتابةً. والكتابة بالحروف العربية تكمّل القيمة الوجودية والكونية للنطق العربي، وتقيم اتصالاً للعلاقة "بين اللوح المحفوظ والوجود، بين الكلمات والكائنات، بين الخط (الفعل التدويني) والرسم بوصفه تعيين المحسوسات والأشكال" حسب تعبير أحد الباحثين (داغر، 2006، صفحة 25). من هنا، فإن رحلة السهروردي الى حلب، المدينة التي كانت حاضرة مهمة للنطق والتدوين بالعربية آنذاك، وبقدر ما كانت رحلة نحو الغربة الجسدية، كانت التجاءً الى موطن التصالح بين الذات والذات أيضاً؛ بين ذات الإنسان الذي يستبطن إشارات في قلبه، والذات التي تترجم تلك الإشارات الى لغة مقدسة في منظور المسلم.

3. 3. اللغة الصوفية كإضاءة

إن ربط اللغة بالقدم، كما سبق، يحيلنا على مسألة أخرى. وهي انبثاق الخلق المتزامن مع نطق الكلمة الأولى. وبذلك كان الخالق الأول والناطق الأول واحداً غير قابل للقسمة. وفي جميع الأديان ثمة علاقة بين (قول الكون) و(فعل الكون). وحسب القرآن الكريم، فإن في تلازم هذين الطرفين من الكون، ثمة أسبقية للكون (المقول)، من حيث التراتبية الزمنية وفق آية "إنّا قولُنا لشيءٍ إذا أردناهُ أن نقولَ له كُن فيكونُ"(القرآن الكريم، النحل: 40). وهي تراتبية يستلزمها الإدراك الإنساني النسبي الذي لا يمكنه اكتناه شيئين في وقت واحد. والى جانب هذه المحايثة بين القول والخلق، ثمة علاقة أخرى بين القول والنور المتدفق من الذات الإلهية. فالقول هو ما ينهي الصمت، والنور هو ما يزيح الظلام. إن الصمت والظلمة، بهذا المعنى، صنوان؛ والكلمة الجامعة بينهما هي العدم.

على هذا، فإننا نجد أن فعل الخلق عند السهروردي ملازم لفعل الإشراق، وانبثاق الأنوار الإلهية التي تزيح الظلمات. ويتأسس مذهبه في الإشراق على هذه الفرضية التي يفصح عنها كتابه "حكمة الإشراق". فالحكمة لا يمكن أن تقال إلا إذا أشرقت شيئاً معتماً، ونقلت به من دار العدم الى دار الوجود. وبذلك يكون الإشراق اللغوي ملازماً لعملية الخلق المتواصل في الكون. وينوه الشهرزوري بذلك في مقدمة كتابه المذكور شارحاً هذا المفهوم: "إن المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوي الى العالم السفلي الظلماني، لكي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية، لخلوها في أول الأمر عن ذلك" (السهروردي ش.، حكمة الإشراق. تحـ هنري كوربان، 1373، صفحة المقدمة، 3). ويؤكد أمبرتو أيكو أيضاً، في سياق مشابه مرتبط باللاهوت التوحيدي، هذا التلازم في الفكر الديني، مشيراً الى الخلق الملازم للتنوير في إحدى فقرات سفر

التكوين: "ليكن نور". وهذا الأمر الإلهي بخلق النور كان متزامناً مع خلق السماوات والأرض (ايكو، 2004).

وفي ديوان السهروردي المقتول، ثمّة العديد من الأبيات والسياقات الشعرية التي تعبر شعراً عن هذه الفلسفة. فاللغة هي المفتاح الذي يوصل الحاضر المعتم بالنور الأول. وفي قصيدته الحائية المبدوءة بـ"أبداً تحنّ إليكم الأرواح" يصوّر رحلة لابد منها لتجاوز الحاضر، والعودة الى النور الأول الذي ينير ظلام الهجر:

"عُودوا بنور الوصل في غسق الجفا / فالهجر ليلٌ والوصال صباح" (السهروردي، 2014، صفحة 74)

وفي أبيات لاحقة من الحائية ذاتها، ينقل الشاعر برحلة المسافرين من البر الى البحر، وهم يركبون سفن الوفاء في بحر دموعهم، فيقتدون بملاح متمثل بشوق الوصال. لكنهم لا يجدون بوصلة ترشدهم الى البر المنشود، إلاّ بعد عثورهم على المفتاح / الدعوة المنطوقة (الكلمة):

"ركِبوا على سُفنِ الوفا، فدموعُهم / بحرٌ وشدّةُ شوقهم ملاّحُ
واللهِ، ما طلبوا الوقوف ببابهِ / حتى دُعُوا وأتاهُمُ المفتاح" (السهروردي، 2014، صفحة 76)

في تجربة السهروردي الشعرية، وكذلك الفلسفية، يعدّ النور مفهوماً غير قابل للتعريف، لأن النور هو ما يتم به تعريف الأشياء، وليس العكس. فلو "كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه، فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور. فلا شيء أغنى منه على التعريف" (السهروردي ش.، حكمة الإشراق. تحـ هنري كوربان، 1373، صفحة 106). أما الجسم، فيشكل منطقة برزخية بين النور والظلام، فأنه إما مطمور في العتمة، أي منعدم وغير موجود؛ وإما مُضاء وموجود. لكن الجسم ومهما كان ضياؤه، لا يكون نوره إلا انعكاساً لنور إلهي، ذلك أن "النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره، وهو النور العارض؛ والى نور ليس هو هيئة لغيره، وهو النور المجرد والنور المحض" (السهروردي ش.، حكمة الإشراق. تحـ هنري كوربان، 1373، صفحة 107). فالإنسان، بهذا المعنى، ومهما كان عارفاً، فإن نوره لا يكون إلاّ عارضاً؛ أما النور الإلهي فهو النور المحض، "نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيّوم، والنور المقدس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهار، وهو الغني المطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر" (السهروردي ش.، حكمة الإشراق. تحـ هنري كوربان، 1373، صفحة 121). وينجذب الإنسان العارف الى هذا النور المقدس؛ لكن التقرب منه يحمل في طياته خطراً، قد يؤدي بالمتقرّب الى الاحتراق والفناء. وعلى الإنسان أن يبقى في منطقة برزخية، على مقربة من النور العارض، بين الظلام والنور؛ وإلاّ واجه نور الأنوار مباشرة، وأدى به الى الفناء:

"وإنّي في الظلام رأيتُ ضوءاً / كأن اليل بُدّل بالنهار (...)
إذا لاقيتُ ذاك الضوء أفنى / فلا أدري يميني من يساري" (السهروردي، 2014، صفحة 87)

ويبقى الكلام فيصلاً بين ظلمة العدم والنور المطلق الذي يؤدي بالرائي الى الفناء. حيث يتيح الكلام للمتكلم أن يبقى على مقربة من النور العارض، دون التقرب من النور القهار. وقد سبق للنبي موسى (ع)، وفق القصة التي يرويها القرآن الكريم والكتب التوحيدية، أن آنس ناراً دون أهله، اقتبس منها شهاباً، فأصبح كليم الله[3]. أما مقابلة نور الأنوار، حسب البيتين السابقين، فهي التي تؤدي بالرائي الى الفناء في النور الأعظم.

وهكذا، فإن قصة السهروردي مع النور القهار تنتهي به الى فناء حقيقي، كما تنبأ به في رائيته السابقة. أما في قصيدته المبدوءة بـ"إليك إشاراتي.." فإنه يحكي قصة متناصة مع قصة موسى (ع)، ترد فيها صور بئر (مدين) في البيت الرابع، ونار مضطرمة من بعيد في البيت السادس:

"ولما وردنا ماء مدين نستقي / على ظمأ منّا الى منهل النجوى (...)
ولاحت لنا نار على البُعدِ أضرمت / وجدنا عليها من نحب ومن نهوى (السهروردي، 2014، الصفحات 65-66)

3. 4. اللغة برزخاً بين المستور والمكشوف / الحياة والموت

كان استبطان المستور في داخل الإنسان، الوجه الآخر لكشف المحتجب الخارجي، الذي فرضته السلطة السياسية والدينية والاجتماعية في عصر السهروردي. فقد كان البوح بالسر الداخلي، يوازي في خطورته، البوح بسر الدولة الخارجي حسب المنظومة الرقابية للسلطة. وكانت خطورة اللغة الشعرية، الممزوجة بالوجد الصوفي، تكمن في إقدام الناطق بها على إزاحة الحجاب بين المستور والمكشوف، ما يعني انتفاء الفاصل بين حياته وموته.

كانت الإيديولوجيا الرسمية في حلب تُرسم وفق المنظومة السياسية والعسكرية التي كان صلاح الدين الأيوبي يمثلها من مصر. ويُروى أن الظاهر بن صلاح الدين، حاكم حلب، كان متعاطفاً مع السهروردي؛ لكنه مع ذلك وافق على إعدامه بتهمة الزندقة وتجاوز الدين وفق الأحكام الدينية التي كان الفقهاء يستّونها لما هو جائز ومحرّم في حدود اللغة. لكن تلك الثوابت في نظر صلاح الدين لم تكن دينية بحتة؛ بل سياسية أيضاً، في وقت كان هدفه الأهم تثبيت أركان سلطته باتجاه الخارج، وإشاعة الأمن في الداخل، وتصفية الاتجاهات الصوفية والعقائدية التي كان يراها داعمة لخصومه السياسيين، وبالتالي توظيف اللغة العربية الرسمية من أجل تحقيق ذلك الهدف (خلكان، 1978) و (السهروردي، 2014، صفحة المقدمة) و (نصر، 2017).

ارتبطت اللغة العربية، عموماً، بالخطاب الرسمي للدولة الإسلامية منذ تأسيسها. لذلك فإن السهروردي، كغيره من العلماء والفلاسفة المسلمين الذين عوقبوا على مرّ التاريخ بسبب أفكارهم التي عُدّت مخالفة لتلك الإيديولوجية، قد تعاطى مع اللغة العربية بوصفها لغة إلهية مقدسة لا يمكن حصر وظيفتها بشرياً، وأن "للكلمة نسبة الى القدس واخرى الى البدن" (السهروردي ش.، كلمات صوفية، 2009، صفحة 66). ولو تمكن الإنسان أن يتسامى بنفسه على بدنه، لتمكن، آنذاك، من تحقيق الكمال القدسي للّغة، لأن "كمال الكلمة تشبُّهها بالمبادئ بحسب الطاقة البشرية، فلابد من التجرد بحسب القدرة، وينبغي أن تكون للكلمة الهيئة الاستعلائية على البدن، لا البدن عليها" (السهروردي ش.، الألواح العمادية، 2014، صفحة 156).

كان السهروردي، وعلى الرغم من إتقانه للّغة الفارسية وقدرته في التأليف بها، فإنه اختار العربية لغةً لتأليف أهم كتبه ونظم قصائده. فالكلمة، عنده، "إذا تم زكاؤها، وتأيدت بالقدس، فلا عجب أن يزداد قربها بحيث تكون كأنها نفس العالم" (السهروردي ش.، كلمات صوفية، 2009، صفحة 83). وعلى ذلك، فإن العربية التي تُعدّ أكثر اللغات المؤيّدة بالقدس في نظر المسلم، كانت الوسيلة التي اتخذها السهرودي للتعبير عن مجاهداته الروحية، والابتعاد عن بدنه والتقرب من الملكوت. لكن بوحه بالمستور، قد عُدّ، وفق حراس اللغة آنذاك، خروجاً عن الدين، وموجباً لإباحة دمه:

حَنّت الى ملكوتِه الأرواحُ / والى لقاء سواهُ ما ترتاحُ (...)

من باح بينهُم بذكر حبيبهم / دمُهُ حلالٌ للسُيوفِ مُباحُ (السهروردي، 2014، صفحة 80)

والمجاهدة الروحية التي تصل بالعارفين حد الحلول والفناء، قد يؤدي بهم حسب اعتقادهم الى "انعدام الشعور بالنفس وبالعالم الخارجي، وانمحاء العبد في جلال الرب، فيفنى العبد في شخصه، ويبقى في ربّه، بعد مجاهدة ومجالدة وتصفية للنفس" (مجمع، 1979، صفحة 141). وانمحاء الشعور بالنفس والعالم الخارجي معناه انتفاء الفاصل بين المستور والمكشوف، أو بين الصامت والصائت. وهنا يستبد القلق والحيرة بالعاشق الإشراقي بين أن يختار الصمت والحياة، أم البوح والموت:

واحسرتا للعاشقين تحمّلوا / سرّ المحبة والهوى فضّاحُ

بالسرّ، إن باحوا، تُباح دماؤهم / وكذا دماء العاشقين تُباح (السهروردي، 2014، صفحة 72)

ويقول في سياق آخر:

لا ذنبَ للعشّاقِ إنْ غلبَ الهوى / كِتمانَهم، فنما الغرام وباحوا (السهروردي، 2014، صفحة 75)

وفي آخر:

شرِبنا فبحنا، فاستُبيحت دماؤنا / أيُقتلُ بوّاحٌ بسرّ الذي يهوى

وما السر في الأحرار إلاّ وديعةٌ / ولكن إذا رقّ المُدامُ فمن يقوى؟ (السهروردي، 2014، صفحة 67)

لا يبقى البدن عند السهروردي، إذاً، زنزانة لإخفاء تلك الوديعة المتمثلة بالكلمة؛ لأن "الكلمة وادراكها ومدركاتها أشرف وألزم وأقوى وأكثر من الحواس وكمالاتها، فتزداد لذّاتها على لذّاتها (الحسية). إلاّ أن اشتغال الكلمة بالبدن يمنع عن التلذذ، فإذا فارقت، تلذذت ان استكملت، أو تألمت سيما إن كان لها جهل مضاد" (السهروردي ش.، الألواح العمادية، 2014، صفحة 142).

وهكذا، التقى الخطاب الشعري بالميتافيزيقيا الإشراقية عند السهروردي، فلم يبق فاصل بين ما هو شعري مغاير للغة المألوفة، وما هو فكري مغاير للإيديولوجيا الرسمية. وفي كل ذلك، لعبت اللغة العربية، المنفلتة من عقال محدداتها الرسمية، وظيفتها الشعرية بامتياز. وتبين مما سبق، أن الشيخ المقتول لم يوظف الطاقة الشعرية للغة العربية في قصائده فحسب؛ بل وظفها، كذلك، في رسائله الصوفية ونصوصها الفلسفية، حيث شحن الكلمات والعبارات بمعان ودلالات جديدة، لم تكن معهودة، ولا مستساغة، في ذلك الزمان.

3. 5. العودة الى الوطن فانياً

وبإعدامه، انتهت رحلة السهروردي، جسدياً وفكرياُ وشعرياً. لكن مفهوم الموت عنده كان مختلفاً، فالموت ليس نهاية الرحلة، بل بداية رحلة معكوسة الى الوطن، وبداية النهاية للاغتراب الروحي. إنها كانت رحلة العودة الى الوطن، لأن وطنه الحقيقي، حسب اعتقاده، كان بجوار الملكوت الإلهي.

وفي إحدى مقدماته لمصنفات السهروردي يشير هنري كوربان الى ثنائية (الاغتراب/ الوطن) في فلسفته (كوربان، 2012). فالاغتراب عنده ليس حالة مفروضة على الإنسان من الخارج؛ بل قرار اختياري يتخذه العارف استجابةً للآية القرآنية "ربّنا أخرِجنا من هذه القريةِ الظالمِ أهلُها"(القرآن الكريم، النساء: 35). وكذلك الأمر بالنسبة للطرف الآخر من الثنائية، فمفهوم الوطن لا يقصد به الوطن الأرضي، وإنما الوطن الذي تشير إليه الآية القرآنية "يا أيتها النفسُ المطمئنةُ ارجِعي الى ربّكِ راضيةً مرضيةً"(القرآن الكريم، الفجر: 27-28). ويترجم السهروردي في إحدى رباعياته هذا الإيمان قائلاً:

"أقسمتُ بصَفوِ حبّكم في القِدَمِ / ما زلّ غيرِ هواكم قَدَمي

قد أُمزِجُ حُبّكُم بلحمي ودمي / قطعي صِلَتي، وفي وجودي عدَمي" (السهروردي، 2014، صفحة 96)

المبحث الثالث:

4. الإستيطان والتيه في فضاء النص في تجربة سليم بركات الشعرية

4. 1. الاغتراب في المكان بحثاً عن الشعرية في النص

يشكل المكان في تجربة سليم بركات مساحة غير قابلة للتعريف والتحديد. حيث تتقلب أبنية المكان، تتعدّد تسمياتها، وتتغير هويات مستوطنيها بتغيّر العبارات والسياقات الشعرية. فالمكان، عنده، يتّصف بالانحصار حد التناهي حيناً، والامتداد الى حيث التيه حيناً. وفي بعض السياقات، لا يبقى فاصل بين ما هو أرضي ومحدود وما هو كوني ولامتناه، ما هو آني ومشخص وما هو غابر وتاريخي. وعلى الرغم من أن أماكن طفولة الشاعر ونشأته، التي تحيل على مدن ومناطق كردية، تطغى على بنية المكان في معظم قصائده؛ لكنها لا تلبث أن تفقد صورها الحقيقية وسماتها الجغرافية. وفي كل ذلك، يبقى صوت الشاعر صوت "الأنا المغتربة" التي لا تستقر في بقعة معينة، ولا تستأنس الى مكان بعينه.

ويفصح بركات، بنفسه، عن هذه الإشكالية التي صاحبته منذ المراحل الأولى من حياته. حيث يشير في بعض لقاءاته وكتاباته (بركات، برنامج موعد في المهجر، 2001) و (حجلنامة، 2007). إلى أن قلق الاغتراب وعدم استئناسه للمكان، استبدّ به مبكراً حتى في موطن ولادته ونشأته. لذلك اختار بنفسه حياة الغربة والمنفى، بدأها بالتوجه الى دمشق ثم الى أماكن عديدة أخرى، باحثاً عن موطن يستأنس إليه، حتى

وإن كان موطناً افتراضياً ومجازياً، كالقصيدة مثلاً: "...ظننتُ العاصمة قصيدتي الضائعة، ركبت الباص من القامشلي الى دمشق (...)، أدركت بعده أن القصيدة ليست هناك. ركبت سيارة أجرة الى بيروت (...) تهدّمت المدينة. تهدّمت قصيدتي. (....) خرجتُ على متن باخرة من بيروت الى لارانكا (...)؛ ومن لارانكا الى صحراء البرير في الجزائر(...)، لأعود الى تونس (...) الى قبرص (...) شريكاً لشعب يبحث مثلي عن قصيدة. (...) حملت حقيبتي الى صخب القوائين في ستوكهولم..." (حجلنامة، 2007، صفحة 248).

وهذا يعني أن الاغتراب الذي عاناه الشاعر في حياته الحقيقية، كان اغتراباً ملازماً له، لاصقا بكينونته منذ مراحل حياته الأولى. وقد حاول، عبثا، أن يجد مكاناً ينتفي معه الشعور بالاغتراب؛ لكنه ما لبث أن لحقه في جميع محطات هجرته وتنقلاته. وكان التجاؤه الى الشعر التجاءً رمزياً، للتخفيف من وطأة ذلك الاغتراب الروحي. ونجد انعكاساً لذلك الشعور بالمكان المتشظي في شعره بين البراري والجبال، اليابسة والبحار، الشرق الغرب، بين الأماكن ذات التسميات الكردية والأماكن ذات التسميات العربية والأجنبية، أو التاريخية القديمة. ففي قصيدة البراري، مثلاً، نجد تشظياً مكانياً بين مدن وأراض غريبة غير معروفة، وأماكن عربية وكردية معروفة كفلسطين، ودمشق، والخابور، وسنجار، والبحر، ومحاباد، والخليج...، وغيرها:

"لستُ مدينةً، لستُ انتظاماً ممعناً في حصر مخلوقاته. هيا اركضي يا نفسُ (...) واجعلي من عارضٍ أرضاً، ومدّي عارضاً. (...) يا نفسُ هذي نجمةٌ موصولةٌ بخيانةٍ مُتعالية (....) / وخيانةٌ هذي المدينةُ حيثُ تغمرُ ريحُها (ريحاً فلسطينية) بحثالةٍ من أبجدياتِ النخيلِ ورملِها؛ يا نفسُ هذا صاحبي قد عاد من موتٍ (دمشقي) الى موتٍ أرى فقراءهُ مستوحشينَ يكسرون جِرارَهم في حُجرةٍ من أبجدياتِ النخيل. (....) ويا صديقةَ خيزرانٍ مائلٍ في ضفة (الخابور)؛ مُرّ كتُربةٍ مجروفة من سفحِ (سنجار) الخجولِ فإنّي لامستُ موتكِ لمسَ من مرّت يداهُ على قرونِ الظّبي: تلك صديقتي، تلك الغصونُ قد ترامتْ في حنينِ الشعبِ، تلك جنادب مسروجةٌ، ودمي يجيءُ مع الصنوج / خائضاً ميرائه، و(البحر) يلجأ من (محاباد) الرياحِ الى (الخليج)..." قصيدة البراري: (بركات، الديوان، 1992، الصفحات 67، 72-73).

وتسعف اللغة العربية، ببيانها وجرسها ومعجمها الثري، خلق أبنية مكانية كهذه، وموطن مجازي يلتجئ اليه الشاعر. ومن أجل ذلك يستثمر جميع الإمكانيات التي تُتيحها اللغة العربية، من حيث وفرة الألفاظ وتعدد المعاني والدلالات والمرادفات، وكذلك من حيث الإيقاعات والإشتقاقات والتعابير المرنة، والمنفتحة على السياقات المتجددة. تأسيساً على ذلك، نجده في قصيدة (الضباب المتزن كسيد) وهو يعلن التصالح مع أرض جديدة تستسلم أمام فتوحاته الشعرية:

"بسيوفِ الجليدِ، ومنجنيقاتِهِ، تفتحُ الأرضُ طريقها إليّ. / بزيزانها العدميّة، وشعوبها التي أنشمّتُها كطهوٍ مُر؛ بسعادةٍ يحملون أحشاءهم كالبريد، تفتحُ الأرضُ طريقها إليّ. / وأنا، كجسورٍ، عاكفٌ على لهويّ لأبذّر إرثَ الغريبِ وأقدارَهُ." الضباب المتزن كسيد: (بركات، الديوان، 1992، صفحة 239) .

4. 2. اللغة كوطن .. اللغة كمتاهة

إن توسيم اللغة بوصفها موطناً وجودياً للإقامة والإستيطان، ليس تعبيراً شعرياً ولا إقحامياً؛ بل يتصل بمقاربات فلسفية تناولت مفهوم الهوية عند الإنسان ضمن اتجاهات ومدارس فلسفية مختلفة. فقد اعتبرت طائفة من الفلاسفة اللغة وسيلة لبيان هوية الإنسان والتعبير عن رغباته وأفكاره، بوصفها أداة لاحقة على الوجود اخترعها الإنسان لهذا الغرض. في حين تعتقد طائفة أخرى من الفلاسفة، عكس ذلك، أن اللغة هي أداة قبلية، بمعنى أنها تسبق وجود الإنسان ولها بعد قدسي، كما سبقت الإشارة إليها في المبحث المخصص للسهروردي. أما في العصر الحديث، فإن هيدغر يُعدّ من أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين عدّوا اللغة شرطاً مسبقاً لوجود الإنسان (Heidegger, Basic Writings, 1977)، بوصفها أداةً للإنتقال بالإنسان من حالة (الوجود في ذاته) الى حالة (الوجود لذاته أو الإنوجاد)، أي من الوجود الفيزيائي المطمور وغير الواعي، كوجود الأحجار مثلاً، الى الوجود الواعي تجاه كينونة الذات.

هذا بمعنى، أن أي نمط من الوجود يبقى مطموراً في العالم، إن لم يتحول الى لغة، وبانتقاله إليها تتجسد هوية الإنسان، على وفق إمكاناته المتاحة في استخدامات اللغة، وخصوصاً اللغة الشعرية. وبما أن إمكانية كبيرة قد توفرت لسليم بركات لتطويع اللغة العربية شعرياً، فإن قصائده قد أتاحت فرصة لبيان هويته الوجودية الخاصة (الإنوجاد) في فضاء اللغة العربية.

غير أن العثور على هوية قومية مفارقة لهوية الذات المنفردة داخل لغة أجنبية غير كردية، وبقدر أهميته، قد أحدث شرخاً، بل اصطداماً بين هذين البعدين للهوية عند بركات. حيث من الصعوبة بمكان إقامة توازن بين هوية تجد في اللغة موطنها الافتراضي، وهوية محددة ومسماة مسبقاً حتى قبل أن يتعلّم صاحبها تلك اللغة ويستخدمها شعرياً. ولعلّ الشاعر الفلسطيني المعروف محمود درويش، كان من بين من تنبّهوا، بلغة شعرية، الى هذه الإشكالية الوجودية في كيان سليم بركات الذي استكشف، في وقت واحد، هويته الشعرية في فضاء اللغة العربية، وهويته القومية في فضاء لغوي مختلف، بذلك انشطرت هويته الوجودية بين موطنه الشعري وموطنه القومي، فأصبح منفياً في الأول ومغترباً عن الثاني. فيقول درويش على لسان بركات: "هويتي لغتي / أنا... وأنا / أنا لغتي / أنا المنفيُّ في لغتي" (درويش، 2004، صفحة 159).

وفي بعض المقامات الشعرية، يعبّر الشاعر بنفسه عن هذه الإشكالية التي تستبدّ بهويته المنشطرة بين "الأنا الفردية اللامنتمية" و"الأنا الجماعية القومية". وتنتقل هذه الإشكالية المبنية على ثنائية "الأنا والنحن"، الى أبنية الزمان والمكان. فتنتشر صور مختلفة، وفي بعض الأحيان متضاربة، بين ثنايا خارطة النص. وتتوزع هذه الصور بين أبنية الحاضر، والماضي، والمستقبل؛ وكذلك بين أبنية الأمكنة التي تتشظّى بين الواقع

واللاواقع، بين الموطن الأول الذي حدّد له هويته القومية، والموطن الثاني الذي يمارس فيه وجوده بصورة رمزية:

".. وأنا أعرف أنّي المشكل في صحف المنتظرين قدومي، وأنا السائح في فقه العصبية/ تتناقلني الوردة والهدهد، والأحفاد يستّون لقدومي رايةً تأسرها الحشرات.. أتسمعني؟/ أنت تراني وتراني السابلة/ في مضطرب وثنيّ وأحلّ عُراي بين البهجة واليأس؛ (...)/ أسمعك الآن، وها نتحدّث والفاصلةُ صوتُك أو صمتُك،/ فلنتآمر كلٌّ في موجته وضواحيه، وهيّا.../ في تاريخ 8- 10- 1972 كنتَ تُتمتم، كنتُ أتمتم، واسمي ما زال سليم بركات." الكواكب المهرولة صوب الجبال: (بركات، الديوان، 1992، صفحة 18).

4. 3. إنغلاق الأنا على معجمها الخاص

بعد إكمال قراءة أي نص من نصوصه الشعرية، يستنتج القارئ أن الشاعر يقرّر في كل مرة أن يُنهي الصراع لصالح الأنا الشعرية والوطن الرمزي، على حساب الأنا الجماعية والوطن الأرضي. لكن هذا القرار لا يُعدّ خيانة، ولا استسلاماً، بقدر ما يعني مواصلة الأنا لمعركتها اللغوية لإثبات وجودها، وديمومة حياتها في فضاء النص.

"هذا اختياري... فلتمتْ أرضٌ بأرض، ولتمتْ في خوذتي الأخلاطُ من كُردٍ وجوّالين: إني فسحةٌ منذورةٌ للكيمياء، وفي يدي كبدٌ، أدور به كنوّاس على الأعشاش" البراري: (بركات، الديوان، 1992، الصفحات 66-67).

ولا تحيا كائنات هذا العالم، إلا في النص. وحتى التسميات والصور للأماكن والحيوانات والكائنات، لا يمكن إحالتها على غير النص. وفي حين تجتاز دلالات بعض الصور الشعرية حدود العالم الممكن؛ فإنها تخترق أبعاداً أخرى للكون، فتتراءى كمتاهات لا يمكن معها الفصل بين بدايات النص ونهاياتها؛ فيمكن للقارئ الاستهلال أو الانتهاء من أي فقرة أو أي صورة يشاؤها. ولكن كلّما اقتربت هذه الأنا من شاعريتها أكثر، كلما ازداد تعاليها على كائنات النص. ويؤدي هذا التعالي في بعض الأحيان الى إشاعة جوٍ من الانضباط بين الصور، والإيقاعات، والألفاظ القديمة والحديثة. وكل ذلك، وفق خطاب ملحمي وكأنه ينتمي الى زمن غابر، وصاحبه قائد ملحمي يعيد انتشار الجيوش على خارطة النص، كما يتبين في قصائد الجمهرات، ومبعوث الفراشات، والفصيلة المعدنية:

"وها أنا وسطَ موكبي، ولي مرحَ القرونِ والأسلحة....."

"...لبّيك أيتها القبضةُ المضمومةُ على حفنةٍ من المراجيحِ والغنائم، / لبّيكَ أيّها الدويُّ الحنونُ لارتطام العظمة بالخراب" الجمهرات: (بركات، الديوان، 1992، صفحة 111، 113).

وتتميز هذه الأجواء الملحمية بأحادية صوت المتكلم وطغيانه على الأصوات الأخرى، إنه الصوت الذي يتمحور حول جرسه، وإيقاعية ألفاظه وعباراته، جميع الصور والكائنات والاستعارات. إنه صوت يصدر من صاحب بطولات مجازية، يمكنه تغيير مصائر الأشخاص والأمكنة والأزمنة في خارطة النص. وليست حركة الأصوات والأشياء والكائنات الشعرية الأخرى سوى صدى، وانقياد، لهذا الصوت المركزي:

".... باسم الجبل الواحد في أحزاني أتقدّم../ لن يسلم ماءٌ،/ أتقدّم../ لن يسلم حلم يتواتر عن أول موتٍ ختم به البحر آفاقه (...) ألغي جهتي وأسلّم تسليم الفاتح –حين أفيض- على اللوتس، والبُرديّ، وحين تصاحبني الأهوار ونرقص ملتفّين على فِرَق الغيشا غاباتٍ غاباتٍ"

"... وأستفحلُ مثل شرار: عودوا / هربت سائمةُ الإشراقِ وودّعني الموتُ القيّوم / وأنا أتقلّبُ فوق مواجعكم وألمُّ حصى أجلي / وأردّ برفشي المخلوقاتِ الى حُفَرِ القلب" مبعوث الفراشات، الفصيلة المعدنية (بركات، الديوان، 1992، صفحة 19، 56).

4. 4. التيه بين الهويتين الكونية والكردية

تحتل الأنا الشعرية، إذاً، مكانتها المركزية، فتخضع لسلطانها حركة الأشياء والصور. وتتكثف طاقات هذا السلطان في بعض السياقات، الى درجة تندمج معها الأنا بالموضوع، بكل شموليته، حد التعاطي مع الأفلاك والأكوان وكائناتها. هذه السمة في تجربة بركات لا تندرج ضمن حالة التجاذب بين الذات والعالم الخارجي، التي تُعدّ مرحلة من مراحل المجاهدة الروحية نحو الحلول في الكون وفق المنظور الصوفي؛ بل إنها تتصل بطاقات اللغة الشعرية وانفتاحها على أبعاد أسطورية وما ورائية وفق نظرية آرنست كاسيرر حول تأصيل العلاقة بين الشعر والأسطورة (Cassirer, 1953). وتنمّ هذه المقاربة بين الكائن والكون الافتراضي عن اغتراب الإنسان، وجودياً، عن العالم الموضوعي الذي يضيق به دون اختياره، ما يؤدي الى تأسيس ميتافيزيقا شعرية خاصة للتعاطي مع كائنات لا تحيا إلاّ في دائرة اللغة الشعرية. لكنها تنمّ جمالياً عن الإمكانات التي يمتلكها الشاعر في توظيف اللغة واستثاراتها للإنزياح عن المنظومة اللغوية المألوفة، وتجاوز تسمياتها السابقة للأشياء والعالم الموضوعي:

"هناك، في السديمِ العابقِ برائحة الكتّانِ والريش؛ في السديم المغتبطِ بمركبِ الهيولي وتفتّحاتِ اللامرئي؛ هناك أعلى قليلاً من مستوى الهذيان، نهضتِ الكواكبُ من المراثي، دافئةً كسلى، تعصِبُ جباهها بمناديلِ البكورةِ وتنتعل الجهات"

"... يقيناً أيّها الكوكبُ الأخير أنّك توأمُ المساءِ، توأمُ البرهةِ الملتفتةِ باللّهاثِ وخيالاتِ المعدن. يقيناً أنّك تفتحُ الآنَ حدوداً ثانيةً للرغبة، وتُموّهِ الجذورَ، طاعناً حيث لا يكونُ طعنٌ إلاّ في المقتل. ناصباً مراياكَ لانحلالِ اليابسةِ والمناجل المقتحمةِ حصاد الينابيع" جمهرات: (بركات، الديوان، 1992، الصفحات 136-137).

لكن هذا التيه في الفضاء الممتد نحو الأكوان المفارقة للعالم الموضوعي، هو في الغالب الوجه الآخر للانحصار داخل الأنا التي تتعاطى حد التناهي مع كينونتها الخاصة. فأسئلة الكون، وعوالمه الخارجية اللامتناهية، ملازمة لأسئلة خاصة تتصل بهوية الشاعر القومية وجغرافيتها المنسية المتشظية بين دول في الشرق الأوسط. وتبقى اللغة العربية برزخاً بين كونية سليم بركات وكرديته، وهي حلقة الوصل التي تبقيه في المرتبة الوسطى بين مرتبة التجريد الكوني ومرتبة المحسوس الشخصي. وفي هذا يلتقي سليم بركات بالسهروردي، الذي اختار هو أيضاً اللغة العربية كحلقة وصل بين قلقه المرتبط بهويته المحلية واغترابه المتصل بهويته الدينية الكونية. وتتباين تسمية هذه الحالة المقلقة لانشطار هوية الإنسان بين الرؤية العرفانية والفلسفة الوجودية. ففي حين يصفها ابن عربي

بمرحلة برزخية يعيشها العارف بين مرتبة عليا، هي مرتبة المعقولات. وسفلى، وهي مرتبة المحسوسات (أدونيس، 1995، صفحة 75)؛ فإنها عند الفلاسفة الوجوديين تجسيد لحالة الملل والعبث الذي يعيشه الكائن في عالم يحيط به الفراغ والعدم من كل الجهات، فيفشل في التعبير عنها منطقياً، لذلك يلجأ الى الأدب والفن بوصفها عزاءً للكائن الوحيد في قلقه.

ولئن كان التيه في الهوية الكونية قد يوفر انفتاحاً شعرياً على كل ما تتحيه اللغة للتعبير عن اللاتناهي؛ فإن التيه في الهوية الكردية يدفع بالشاعر الى رحلة معاكسة للعودة الى محنة تعيد ذاتها على الدوام. وفي قصيدة "محاباد" تتماثل هذه المحنة القومية مع محنة فرد كردي، وهو الشاعر ذاته، ليختبر قدراته في سباق التصدي للأثقال والحديد:

"أأبوح لكم كمْ خدعني الجيرانُ لأدخلَ هذا السباق؟ / أوهموني أنّ لي رشاقة السلك، وفجور السياج"

".... أأسمّي لكم البنادق الكثيرة هناك، حيث البطولة التي تتقنّع في الدخول على الكردي من حيائها؟ أأسمّي الكردي ليتدفأ الليلُ بقميصه المنتهَب؟" محاباد: (بركات، الديوان، 1992، صفحة 299، 300).

وفي وحدتها تتماثل الأنا الفردية بالأنا الكردية، وتحاول تصوير محنتها الأبدية الممتدة حتى العدم. وفي محاولة شعرية لتصوير العبث والقلق العميقين، المحيطين بالبعدين الفردي والجماعي لهذا الكائن التائه، يحاول الشاعر استعارة عناصر كونية للتعبير عن المأساة الممزوجة بالملهاة للكائن الكردي. فتلتقي المتاهتان في هذه الصورة الشعرية:

"... الوحدةُ تُسرّح شعرها صباحاً، لتتقدّم البنائين إلى الأبدية، كأنما سأعيرها – بعد قليلٍ من الموتِ- حكاياتي، لتَسرَدَ على العدمِ حنينَه الآلي، وكأنّا سيُمتحنُ بها الكُردُ قهقهاتُهم، وهم يجذفون بمجاذيف الجليد إلى المصبّات الكبيرةِ للأنين الكبير.

إلهي! هؤلاء أكرادُكَ إلهي" محاباد: (بركات، الديوان، 1992، صفحة 302).

وفي نهاية القصيدة ثمة استدراك لقلق كردي ممزوج بالتصدي للعبث:

"... لكن، كألمٍ تتقدّمُ الأجنحةُ / كألمٍ يتقدّمُ الكردُ إلى الحقيقة" محاباد: (بركات، الديوان، 1992، صفحة 303).

ويعبّر التصدي الممزوج بالعبث عن حالة سامية من التصدي الوجودي الذي يلجأ اليه الكائن البشري لإثبات (وجوده لذاته) وهويته الخاصة. وهو جهد من أجل مقاومة الانحلال في النسيج الكوني. أخيراً، لابد من الإشارة الى أن سيميائية الإستدراك المتمثلة بـ "... لكن" في هذه العبارة مشحونة بنغمة إيديولوجية ووضوح خطابي، ولم يستطع الشاعر تلافيها، رغم أسلوبيته المعروفة بالتجرّد. لكنها ليست مقحمة في بناء النص بصورة غير شعرية، كونها تسبق كلمتين مشحونتين بطقات دلالية وإيقاعية، وهما "الأجنحة... والحقيقية".

المبحث الرابع:

5. بين صوفية السهروردي وعدمية بركات

5. 1. قلق الهوية

على الرغم من تبوئهما موقعين مهمين بين خارطة التراث الإسلامي القديم والثقافة العربية المعاصرة، فإن السهروردي وبركات يبقيان كاتبين دخيلين على المنظومة الثقافية الرسمية. وليس لنا أن نفسّر هذه الظاهرة سياسيا، أو نأوّلها من منظور قومي ضيق؛ لأن مفهوم المنظومة الثقافية الرسمية في هذا البحث يحيل، فقط، على النخبة الدينية والثقافية المدعومة بالسلطة السياسية، في مقطعين مختلفين من تاريخ بلاد الشام. على ذلك، انحصرت مهمتنا في الوقوف عند سيميائية القلق المتعلق بالهوية في التجربتين، من منظور تأويلي متجرد من إسقاطات مسبقة.

يتصل قلق الهوية في كلتا التجربتين بالإخفاق في الانتماء الى جماعة معينة توفر الأمان الوجودي للكائن. إن لجوء السهروردي الى استحضار شخصيات تاريخية، مثل الحلاج و حكماء الإغريق وإيران القديمة في مصنفاته، والتحاور معهم كمعشر الأصحاب، دليل على أزمة الانتماء التي قاساها في زمانه. وفي المقابل نجد أن إشكالية الهوية عند بركات تحمل تعقيداً أكثر، وخصوصاً فيما يتعلق ببعديها الشخصي والقومي. فمشكلة الهوية عنده تكمن، بالدرجة الأساس، في التصادم بين هوية الكائن الفرد الذي يرفض الانتماء لجماعة معينة، وهوية الجماعة التي تنتفي معها الانتماءات الفردية.

لقد كانت معضلة الهوية عند السهرودي تنم عن وعي تاريخي بالدرجة الأساس، بمعنى أنه كان يشعر بأنه منتم الى الماضي والمستقبل أكثر من الحاضر. فالماضي عنده كان زمن الحكماء الذين شكلوا منهل الفلسفة الإشراقية، والمستقبل هو مستقبل فناء العبد وعودته الى جوار الملكوت. أما عند سليم بركات فالأمر مختلف، حيث إن معضلته وجودية بالدرجة الأساس، وتتمثل في معاكستها للمكان، فالمكان عنده إفتراضي ولا يشكل حيزاً واقعياً للتلاؤم بين أفراد مختلفين يحملون هوية معينة. وثمة معضلة أخرى تتعلق بمعاكسة اللغة لهويته. فهويته منشطرة بين هوية فردية تتخذ اللغة العربية وسيلة للتعبير والانتشار؛ وهوية قومية محددة سلفاً ارتسمت معالمها خارج اللغة العربية.

ونقطة الاختلاف الأساس في موضوع مشكلة الهوية بين السهروردي وسليم بركات تتمثل بالسياق الزمني لهما. ففي زمن السهروردي لم تكن هوية الإنسان تتحدد قومياً أو عرقياً؛ بل دينياً بالدرجة الأساس، ومذهبياً بالدرجة الثانية، ومرتبطاً بالمنشأ الاجتماعي بالدرجة الثالثة. لكن ما لا يمكن تلافيه هو أن السهروردي ولد في منطقة كردية تقع في شرق كردستان إيران الحالية، ونشأته الأولى كانت في أجواء ثقافية مطعمة بالحكمة الإيرانية القديمة. وعلى الرغم من أن اللغة الفارسية كانت لغة الثقافة في منطقته بعد اللغة العربية؛ لكنها كانت مستخدمة من قبل جميع الشعوب الإيرانية آنذاك، ومن بينها الشعب الكردي. من هنا، لا يمكن إبراز الجانب المتعلق بالانتماء القومي الكردي للسهروردي عند مقاربتنا لمشكلة الهوية عنده؛ وإلاّ قد أقحمنا إسقاطاً إيديولوجياً في البحث، وهو غير مقبول أكاديمياً. أما عند سليم بركات فالقضية مختلفة تماماً، لأن انتماءه القومي الكردي كان، وسيظل عنصراً مكوناً لهويته، وبإمكان القارئ أن يتلمسها في نصوصه بوضوح.

5. 2. الاغتراب

تختلف دلالة الوطن والغربة عند السهروردي عن المفهوم السائد، حالياً، للكلمتين. فالوطن الحقيقي، حسب اعتقاده، كان بجوار الملكوت الإلهي. أما اغترابه فلم يكن يتعلق بانفصاله عن أهله في سهرورد وزنجان، بقدر ما كان متعلقاً باغترابه الروحي، حيث استشعر أن روحه منفصلة عن وطنه الحقيقي. إن الشعور بالاغتراب، وفق فلسفته الإشراقية، فضيلة؛ لأن الغربة حقيقة روحية لابد للعارف الاعتراف بها والتعايش معها، وهي ليست حالة مفروضة على الإنسان من الخارج؛ بل قرار اختياري يتخذه العارف استجابة لإشارات إلهية وردت بعضها في القرآن الكريم، كما سبق التطرق إليها في المبحث الثاني.

أما عند سليم بركات، فإن الاغتراب يتجسد كحالة وجودية ملتصقة بكينونته. حيث لم يستأنس الى مكان بعينه، لا في حياته الواقعية ولا في حياته الرمزية في شعره. ويتبين من نصوصه أنه يحاول، عبثاً، تصوير أمكنة قابلة للاستيطان ولو فرضاً؛ لكن بنية المكان لا تستقر، بل تتشظى بين البر والبحر، الشرق والغرب، الواقع والخيال، وغيرها من أبعاد الكون المتصادمة. وقد وجدنا أن بركات نفسه، قد اعتبر اللجوء الى الشعر محاولة رمزية لتلافي الاغتراب الذي استشعره في جميع محطات حياته.

5. 3. اللغة العربية موطناً بديلاً

تُعدّ اللغة في منظور السهروردي، عموماً، وسيلة للترميز الصوفي ونقل الإشارات من الباطن الى الظاهر. أما اللغة العربية على وجه الخصوص، فتمتلك قدسية إلهية خاصة، ولا تضاهيها في المنزلة وطاقة الترميز لغة بشرية أخرى. وقد اتخذ السهروردي اللغة العربية وسيلة لتأليف معظم كتبه وأشعاره، كونها لغة مفصّلة ومعبّرة عن أفكار إلهية، وتقيم اتصالاً بين الخالق وعبده. وفي لغته الشعرية، ثمة سهولة وجزالة وصناعة ومحاكاة للأقدمين؛ ذلك أن اللغة العربية عنده، وعلى الرغم من قدسيتها، تبقى وسيلة معيارية قديمة، تتأصل بالعودة الى جذورها.

أما عند سليم بركات، فإن اللغة العربية أكثر التصاقاً بتجربته الشعرية، وهي طينة مرنة يمكن صنع عوالم مجازية متعددة بها. وفي حين كتب السهروردي مؤلفات باللغة الفارسية الى جانب العربية، فإن بركات لم يكتب بغير العربية شيئاً. اللغة العربية، عنده، ليست وسيلة للتعبير فقط؛ بل أيضاً جزء مكمل لجوهر رسالته الشعرية الى درجة أصبحت جزءاً من هويته الشخصية والوجودية. وتنطبق أطروحة هيدغر على بركات فيما يتعلق بتصوير اللغة وطناً للإقامة. فالعربية أصبحت موطنه الشعري الذي لا يمكنه مغادرته، وإلا انتهت التجربة وتلاشت الهوية. وهذه الخصوصية، بقدر أهميتها، تشكل معضلة وجودية متصلة بهوية بركات، المنشطرة بين كينونته الشعرية وهويته القومية.

الخاتمة:

إستنتج الباحث أن المقاربة التأويلية السيميائية للنصوص الشعرية تفتح آفاقاً واسعة أمام النقد الأدبي للولوج في عالم النص، بوصفه فضاءً منفتحاً على قراءات متعددة. وبما أن للشعر جذوراً سيميائية تربطه بالأسطورة والفن والدين؛ فإنه، ومقارنة بالأجناس الأدبية الأخرى، يتيح إمكانيات أكبر للتأويل وجماليات التلقي. ويمكن تطعيم هذه الاستراتيجية النقدية بالمنهج المقارن، لرصد الإزاحات والطفرات التي تطرأ على النصوص عبر المراحل التاريخية المختلفة. وهذا ما أقدم عليه الباحث عندما قارب ظاهرة القلق والاغتراب عند شاعرين، من زمنين مختلفين، يجمعهما الانتماء الى الأصول الكردية والالتجاء الى الشعرية العربية، دون أن يجمعهما باعث القلق والاغترب. وتوصل الباحث الى استنتاج يتلخص في أن ظاهرة القلق والاغتراب في الشعر، لا تتعلق بالظواهر النفسية المتعلقة بسيكولوجيا الكائن، بقدر ما تتعلق بالأسئلة الوجودية التي تلازم كينونته ولغته الشعرية، ما يتيح توظيف المفاهيم الفلسفية، الى جانب المفاهيم النقدية، في سبيل الرصد والاكتناه.

إشارات:

(1) أبو الفتوح يحيى بن حبش السهروردي، الملقب بشهاب الدين، والمشهور بالشيخ المقتول. ولد عام 549 هـ الموافق لـ 1155م في قرية سهرورد (سوره ورد) التي تعني في اللغة الكردية الأرض المحروثة الحمراء، أو سورَبان ومعناها التلة الحمراء، وهي تابعة لمنطقة زنجان شرق كردستان إيران الحالية. نشأ في مدينة مراغة التابعة لأزربايجان، سافر الى أصفهان طلباً للعلم منذ صباه. تنقّل بين أصفهان وبغداد وديار بكر وحلب. وإلى جانب العلوم الإسلامية، كان ضليعاً في الحكمة الإيرانية القديمة والفسلفة اليونانية. اشتهر في حلب في زمن الظاهر بن صلاح الدين، اتهم من قبل فقهاء المدينة بالزندقة، أعدم في قلعة حلب عام 587-1191 بأمر من صلاح الدين الأيوبي. ترك بعد إعدامه أكثر من خمسين كتاباً ومصنفاً باللغة العربية، وعشرين مصنفاً باللغة الفارسية. يعد كتاب "حكمة الإشراق" من أهم كتبه، ويتضمن مذهبه المعروف بمذهب الإشراق في التصوف (خلكان، 1978، الصفحات 268-274) و (كوربان، 2012، الصفحات 13-14) و (يەسربى، 2015، الصفحات V-XVI).

(2) سليم بركات: شاعر وروائي كردي سوري، ولد عام 1951 في قرية موسيسانا، قرب مدينة قامشلي بالمنطقة الكردية في الشمال السوري. غادر قامشلي سنة 1970 متوجّهاً الى دمشق؛ لكنّه لم يمكث فيها طويلاً. توجّه عام 1971 الى بيروت، منفاه الاختياري الأول، وأصدر هناك ثلاث مجاميع شعرية، مشاركاً في نشاطات ثقافية وصحافية مع كتاب لبنانيين وفلسطينيّين، وتولّى سكرتارية مجلة "الكرمل" الفصلية هناك. غادر بيروت، بعد اجتياح إسرائيل للبنان عام 1982. وتنقّل، عبر البحر والجو، ولمدّة شهرين.. بين لارانكا، والجزائر، وتونس، ثم استقرّ في جزيرة قبرص. ومكث هناك لسنوات طويلة. غادر الجزيرة عام 1999 الى العاصمة السويدية ستوكهولم التي يقيم فيها حالياً. له ما يقارب أربعين مؤلفاً في الشعر والسيرة والرواية (حجلنامة، 2007) و (سعيد، 2007، صفحة 405).

(3) يروي القرآن الكريم تلك القصة في سورة النمل: الآية السابعة: "إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَاراً سَآتِيكُمْ مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ". وسورة القصص: الآية الثلاثون: "فَلَمَّآ أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِىءِ ٱلْوَادِي ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَارَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يٰمُوسَىٰ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَالَمِينَ".

وثمة إشارة الى القصة ذاتها في العهد القديم (Bible, 1582-1609, p. Chapter 3 of Exodus).

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: باللغة العربية

ابن خلكان. (1978). *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحـ د. إحسان عباس* . بيروت: دار صادر.

أدونيس. (1995). *الصوفية والسوريالية*. بيروت: دار الساقي.

السهروردي. (2014). *ديوان السهروردي المقتول. شرح وتح. كامل مصطفى الشيبي*. بيروت: منشورات الجمل.

اللغة العربية، مجمع. (1979). *المعجم الفلسفي*. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

إمام عبد الفتاح إمام. (1986). *كيركجور رائد الوجودية*. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.

أمبرتو ايكو. (2004). من آدم الى البلبلة اللغوية. تر. حسن الطالب. *مجلة علامات*، ع. 22.

جلنامة. (2007). ملف خاص بسليم بركات. *جلنامة، فصلية تعنى بالشؤون الثقافية الكردية، العدد: 11-12، السويد*، 6-7.

رومان ياكوبسن. (1998). *قضايا الشعرية. تر. محمد الولي ومبارك*. الدار البيضاء: دار توبقال.

سعيد بنكراد. (2002). مفاهيم في السيميائيات. *مجلة علامات*، ع. 17.

سليم بركات. (1992). *الديوان*. بيروت: دار التنوير.

سليم بركات. (8 January, 2001). برنامج موعد في المهجر. (قناة الجزيرة الفضائية، المحاور)

شاهو سعيد. (2007). *التبئير الفلسفي في الرواية: مقاربة ظاهراتية في تجربة سليم بركات*. السليمانية: دار سردم.

شربل داغر. (2006). اللغة بديلاً عن الوجود والخط بوصفه رسماً. *مجلة علامات*، ع. 26.

شهاب الدين السهروردي. (1373). *حكمة الإشراق. تحـ هنري كوربان*. طهران.

شهاب الدين السهروردي. (2009). *كلمات صوفية*. بيروت- بغداد: المدى.

شهاب الدين السهروردي. (2014). *الألواح العمادية*. بيروت: منشورات الجمل.

عبد الرحمن بدوي. (1964). *شخصيات قلقة في الإسلام*. القاهرة: دار النهضة العربية.

مارتن هيدغر. (1974). *ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر. تر. فؤاد كامل ومحمود رجب*. القاهرة: دار الثقافة.

محمد بن عبد الجبار النفري. (1985). *المواقف والمخاطبات، تحـ آرثر أربري*. مصر: المؤسسة المصرية العامة للكتاب.

محمود درويش. (2004). *لا تعتذر عما فعلت*. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

هنري كوربان. (2012). *مقدمات لمؤلفات شهاب الدين السهروردي، تر. فريد الزاهي*. بيروت: منشورات الجمل.

ثانياً: باللغة الإنجليزية

BIBLE, T. H. (1582-1609). TRANSLATED FROM *THE LATIN VULGATE*. DOUAY-RHEIMS VERSION.

Cassirer, E. (1953). *Language and Myth. Tr. Susanne K. Langer*. New York: Dover.

Gadamer, H. G. (1976). *Philosophical Hermeneutics. Tr. David E. Linge*. Berkeley and Los Angeles: California University.

Heidegger, M. (1977). *Basic Writings*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. New York: State University of New York.

ثالثاً: باللغة الكردية

سيد حسين نصر. (2 January, 2017). *سوهره‌وه‌ردى و ئيشراقيه‌كان*. تاريخ الاسترداد 15 April, 2017، من مێژووی كورد: www.historyofkurd.com

يەحيا يەسريبى. (2015). *قەلەندەرو قەلا. و. ئازاد بەرزنجى*. سليمانى: ئەندێشە.