

اللغة والمنطق وحدود الإنسان

إلياس بلكا *

هل سبق أن سألت نفسك هذا السؤال: لم كانت المعجزة التي أتى بها صاحب الرسالة الخاتمة -وعلى خلاف الرسل السابقين- معجزة لغوية؟ لقد جاء نبينا محمد -عليه الصلاة والسلام- بكتاب معجز، هو القرآن الكريم، والوجه الأعظم في إعجازه هو النظم.

إنها (اللغة)، وهي من أقرب الأشياء إلى الإنسان، الذي عرفه الفلاسفة -من قديم- بأنه حيوان ناطق، ومع ذلك فاللغة من أكبر ألغاز الوجود، وكلما اقتربنا منها ودرسناها وتأملنا حقيقتها... ازدادت غموضا وكثرت بشأنها الأسئلة والإشكالات، ولذلك حين سأل بعض الملائكة الرب -سبحانه وتعالى- عن حكمته في استخلاف الإنسان كان الجواب: (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين)(البقرة آية 30 فما بعدها). فثبت تميّز الإنسان بمعرفته لأسماء الأشياء.

لكن السؤال الأول هنا: هل للكون لغة؟ هل يتحدث بلغة ما؟ وربما بلغات متعددة ومتنوعة؟

لغات الكون

أولى الحقائق القرآنية في هذه المسألة هي:

اتساع الوجود: وهذا سر القسم القرآني: (فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون)(الحاقة 38-39). ومن هذا الباب أيضا قوله -جل شأنه-: (وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض)(الأنعام 76). يعني: آياتهما، إذ أري السماوات حتى رأى العرش والكرسي، وما في السماوات من العجائب، وما في أسفل الأرضين، والشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار... والملكوت هو الملك، زيدت فيها التاء للمبالغة(1). لذلك كان العالم الغائب عن حواسنا أكبر وأوسع من العالم المشاهد، وذلك هو الغيب. يقول سيد قطب: (الغيب في هذا الوجود يحيط بالإنسان من كل جانب: غيب في الماضي وغيب في الحاضر، وغيب في المستقبل، غيب في نفسه وفي كيانه، وغيب في الكون كله من حوله، غيب في نشأة هذا الكون وخط سيره، وغيب في طبيعته وحركته، غيب في نشأة الحياة وخط سيرها، وغيب في طبيعتها وحركتها، غيب فيما يجهله الإنسان، وغيب فيما يعرفه كذلك. ويسبح الإنسان في بحر من المجهول، فلا يقف إلا- على جزر طافية هنا وهناك يتخذ منها معالم في الخضم، ولولا- عون الله له، وتسخير هذا الكون، وتعليمه هو بعض نواميسه ما استطاع شيئا)(2).

حياة الكون: وثاني هذه الحقائق أن كل شيء في الوجود حيّ، له حياته الخاصة، ولغته الخاصة كذلك. يقول تعالى: (تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً)(الإسراء، 44). يقول ابن كثير: (ما من شيء من المخلوقات إلا يسبح بحمد الله؛ (ولكن لا تفقهون تسبيحهم)، أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس؛ لأنها بخلاف لغتكم، وهذا عام في الحيوان والنبات والجماد، وهذا أشهر القولين)(3).

لكن لا يمكن لنا أن نعرف هذه اللغة التي تسبح بها الأشياء، لصريح قوله تعالى: (لكن لا تفقهون تسبيحهم) إلا- استثناء فيكون ذلك كرامة. من ذلك ما حكاه أحد متصوفي مراكش قال: (اعتكفت في رابطة مدة وواصلت أياماً، فخرجت أنظر إلى السماء، فسمعت كل شيء يسبح حتى الحجارة والقرمذ والآجر والتبن الذي في الحيطان)(4). ولذلك فهذه الجمادات يمكن أن (تعقل) أشياء معينة، كما تشير إليه ظواهر النصوص: (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً)(الأحزاب، 72).

إن الإنسان يتوهم أنه المتكلم الوحيد في هذا الكون، ويظن الوجود صامتاً، والحقيقة أن كل شيء خلقه الله سبحانه يتحدث، فالكون مسرح هائل للغات لا تنتهي ولأحاديث لا تتوقف.

لغة الرياضيات: لكننا لا نعرف لغة -أو لغات- الكون، وإن كنا نملك نظريات، كفكرة الإيطالي غاليليو الذي يعتقد أن الكون مكتوب بلغة رياضية، أعني مخلوق وفق هذه اللغة، وهي فكرة كانت -ولا تزال لحد الساعة- موجهة رئيساً للعلم الأوروبي. يقول غاليليو في كتابه (النقاد) -في نص مشهور-: (الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الواسع المفتوح دائماً أمام أعيننا؛ غير أنه لا يمكن لنا فهم هذا الكتاب إذا لم نعكف أولاً على فهم لغته، ومعرفة الحروف التي تتشكل منها هذه اللغة. إنه مكتوب في لغة رياضية، وحروف هذه اللغة هي المثلاثات والدوائر وغيرها من الأشكال الهندسية. وبدون هذه الحروف يستحيل على الإنسان أن يفهم كلمة واحدة)*. وما دام الكون مكتوباً بلغة رياضية، فستكون له خصائص الرياضيات، وهكذا بدا لغاليليو أن العالم قائم على نظام خالد، غير محسوس ولا مرئي؛ لكنه مفهوم ومقروء، يهيمن على ظواهر الوجود ويحكمها، وفق علاقات ثابتة وضرورية*.

عقلانيات ولغات

لذلك لا توجد طريقة واحدة لتعقل الوجود الذي يتحدث بأكثر من لغة، وقد كانت العقلانية الفلسفية -خصوصاً القديمة- تعتقد أن الواقع قابل للاستيعاب الذي يتم بنظام من الرموز يكون وسيطاً بين الشخص وهذا الواقع، ثم تسمح المبادئ التي يصل إليها هذا العقل باستنتاج أخلاق خاصة؛ ولذلك تفترض هذه العقلانية أن طريقة الاستيعاب هذه واحدة لا تتعدد(5)؛ لكن التطورات العلمية والفلسفية الحديثة بينت خطأ هذه النظرة، وأن المعرفة

الكلية والنهائية أمل ميؤوس منه(6)؛ ولذلك لا توجد عقلانية واحدة؛ بل عقلانيات متعددة ومختلفة(7).

ما الموضوعية؟ ونحن اليوم واعون بأننا لا نكتشف حقائق الوجود بالتدرّج، فكل نظرية فيزيائية جديدة-مثلاً- تكون ثورة على التصورات المرتبطة بالأراء العلمية الأقدم، وهكذا تتغير معاني الكلمات والعلاقات بين الأشياء، وهذا معناه أن تصورنا لهذه العلاقات غير موضوعي، ما دمنا على يقين من أن العلاقات القائمة والمفاهيم الجديدة ستتغير بدورها بتغير النظريات المؤسّسة لها؛ أي أن هذه العلاقات والمفاهيم لا تنطبق تماماً على الشيء نفسه، ولا تكشف نهائياً حقيقته، فهي إذن غير موضوعية(8).

ولهذا لم يعد ممكناً اليوم -حتى بالنسبة للعقلاني التقليدي- فهم الواقع وإدراكه بالاستناد إلى تعقل التجربة لوحدها، فهذا حلم انتهى؛ بل إن مفهوم الواقع نفسه-أو الواقعي- غير قابل للتعريف، كما قال الفيلسوف ألكيي، فهو يناهى عن الضبط والتحديد(9).

إن الموضوعية تطور معرفي دائم لا- فكرة مستقرة، وهذا ما آلت إليه اليوم كثير من الأراء والفلسفات، فلا وجود للعلم، أي لشيء محدد بأل التعريف اسمه: العلم؛ بل توجد علوم ومعارف متعددة، كل علم منها حصر موضوعه جيداً وحدده، فهو يدرسه باستمرار دون أن يدعي يوماً أنه كشفه وأنهاه. ولذلك أصبحت النظرية العلمية نوعاً من البناء الاصطناعي المؤقت، حيث لا يُتصور شيء ما إلا بالنسبة لأشياء أخرى وعلاقات أخرى، وحيث لا يكتشف العالم بنية الشيء الباطنية؛ بل يقوم باقتراح بنية معينة ليستعين بها على (إدراك) هذا الشيء(10) وهذا الإدراك كله يتم في إطار لغة معينة؛ ولذلك فهو -ولا بد- محدود بحدودها ومحكوم بطبيعتها، ويتغير بتغير اللغة؛ بل إن هذه اللغة قد تتحول مع العادة والاستعمال إلى ما يسميه بيكون في كتابه (الأرجانون الجديد): أصنام العقل، ويعني بذلك بعض الموجهات والأفكار العقلانية التي تشكل خطراً على نمو المعرفة وسلامتها(11).

في قصور المنطق

وقد كان في حضارتنا العربية/الإسلامية وعي متقدم بحدود العقل البشري، وبتعدد العقلانيات، حتى على المستوى الإنساني نفسه، ناهيك على صعيد الوجود جميعه. وقد تمثل هذا الوعي في قضايا كثيرة، منها نظرة المسلمين إلى المنطق.

أسس (العقل المنطقي): لقد أسس أرسطو فن المنطق، ونجح في تنظيم مجموعة من القواعد الفكرية والمبادئ العقلية، حيث صاغها في ثلاثة أسس كبرى، وهي: 1-قانون الهوية، أي الشيء (أ) هو (أ)، فهو نفسه لا غيره. 2- قانون عدم الجمع بين النقيضين: أي أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد وفي آن واحد، فلا يمكن أن تثبت وتنفي شيئاً واحداً في وقت واحد. 3- قانون عدم ارتفاع النقيضين، أو الثالث المرفوع، ومعناه أنه لا وسط بين النقيضين، فيستحيل أن يكون الحكم ونقيضه باطلين معاً(12).

ابن خلدون: إن المنطق الأرسطي/الصوري لغة صحيحة؛ لكنها مجرد لغة من لغات منطقية كثيرة؛ بل أوضح ابن خلدون أن هذا المنطق لا ينفع لا في عالم المادة أو الطبيعة، ولا- في عالم الروح وما وراء الحس. أما (في الموجودات الجسمانية- ويسمونه العلم الطبيعي- فوجه قصوره [أي المنطق] أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة- كما في زعمهم- وبين ما في الخارج غير يقيني؛ لأن تلك أحكام كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين...)(13) فهذا هو سبيل المعرفة في الطبيعيات: الحس والتجربة، لا- مجرد التأملات النظرية. ثم يضيف العلامة: (وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا- يمكن التوصل إليها ولا- البرهان عليها؛ لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة..)(14)، أي أن البرهنة على أمر ما تقتضي حدًا أدنى من الإحساس به وتفهمه. وما لا شعور لنا به على أي نحو من الأنحاء، ولا أصل له نقيسه عليه... فكيف نحكم فيه، وبأي لغة نصفه. وهذه مشكلة التجريد العقلي وحدوده.

نقد أسس المنطق: لذلك ذهب كثير من المفكرين المسلمين إلى أن هذه الأسس غير ضرورية فعلاً، بحيث يكون خرقها سقوطاً في العبث والمحال؛ بل رأوا فيها تعبيراً عن عقلانية معينة وإطار لغوي محدد، وكل ذلك يمكن أن يتجاوز أو يوجد غيره.

وكان أهم خروج لبعض أهل الكلام على العقلانية الكلاسيكية في موضوعين مهمين، أبطلوا فيهما قانون عدم ارتفاع النقيضين: الأول مبحث الصفات الإلهية، حين قالوا: إنها صفات قائمة بالذات، لا هي الذات، ولا هي غير الذات(15). والثاني: فكرة الحال، وقد اشتهرت عن أبي هاشم الجبائي، وقال بها أبو بكر الباقلاني على صفة أخرى، بينما رجع عنها إمام الحرمين الجويني بعد أن اعتنقها زماناً(16).

والحال هو واسطة بين الوجود والعدم، وله ثبوت في الخارج؛ لكن لا استقلالاً-كالسواد في شيء- بل باعتبار التبعية لغيره، كالقادرية والعالمية. أما نقيض الموجود فليس هو المعدوم؛ بل اللاموجود. يقول الشهرستاني - وهو أحد أفضل من تكلم في الموضوع- (17): (قال المثبتون: نحن لم نثبت واسطة بين النفي والإثبات، فإن الحال ثابتة عندنا... ولم نقل -على الإطلاق- إنه شيء ثابت على حياله موجود، فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض، وهو ليس أحدهما؛ بل هو صفة معقولة لهما)(18).

مبدأ الثالث المرفوع في الماضي والحاضر: بل إن مفكري الإسلام اختلفوا في مبدأ التناقض، فرأى بعض المتكلمين من معتزلة وأشاعرة- أنه غير لازم، فخرجوا على مبدأ الثالث المرفوع؛ بينما تمسك بالقانون المذكور علماء آخرون، كالفخر الرازي وابن

تيمية(19).

ومهما كان الأمر، فالجدير بالذكر أن بعض الفلاسفة لا يعترفون بالقيمة (الخطيرة) لهذا القانون؛ فكانت مثلاً- رغم تصحيحه لمبدأ الثالث المرفوع- لا يرى له سوى قيمة تحليلية تجعل منه مجرد تحصيل حاصل. أي أنه معيار سلبي لا- يضع أية أحكام إيجابية صحيحة(20).

ومن جهته لاحظ الفيلسوف الفرنسي بوترو أنه إذا كان النقيضان -في المنطق الخالص- لا- يوجدان معاً؛ بل إذا وجد أحدهما ارتفع الآخر لا محالة؛ ففي الواقع ونظام الوجود العملي لا يندثر المتناقضان ولا ينهدمان؛ بل ينتهيان إلى شكل آخر جديد. أي في الواقع - أو الخارج باصطلاح المتكلمين- تكون: (+ج) + (-ج) = 0، بخلاف الأمر في المعادلة المنطقية(21).

ولابد أن أشير هنا إلى أن بعض أبحاث الرياضيين والمناطق المعاصرين قد انتهت إلى إثبات الواسطة ورفض مبدأ الثالث المرفوع. وأهم هؤلاء الهولندي بروير Brouwer الذي توصل إلى احتمال القيمة الثالثة، حين درس تناقضات اللانهائي. فيمكن للقضية الواحدة ألا- تكون صحيحة، وألا- تكون -أيضاً- خاطئة(22). وفي هذا الإطار استطاع المنطق المعاصر بناء استدالات وبراهين تقبل القيمة الثالثة، حيث إلى جانب القضية الصحيحة والخاطئة، توجد - أيضاً - قضية (لا- معنى) لها أو محتملة.. (23).

الميتافيزيقيا واللامعنى

وقد تلتفت الوضعانية (أو مدرسة فيينا) هذا النقد للمنطق القديم، فدرست اللغة العادية، وبيّنت أن جزءاً كبيراً منها هو عبارة عن جمل لا معنى لها، أو جمل حشوية. لكن بعض الوضعيين تطرفوا في هذا الباب وتجاوزوا حتى موقف التجريبيين، فاعتبروا أن الأسئلة الوجودية الكبيرة -حول الحياة وأصلها، والموت وما بعده، وموقع الإنسان ومصيره... ونحو ذلك- هي بكل بساطة- تعابير ميتافيزيقية لا- معنى لها، أي أنها لغو غير مشروع(24). فإذا كان من الأفضل لك -عند دفيد هيوم مثلاً-(25) ألا تتشغل بهذه الأسئلة؛ لأنها فوق العقل، فإنه -عند هؤلاء الوضعيين المناطقة- لا يجوز لك أن تسأل بهذا أسئلة؛ لأنه لا معنى لها، من حيث اللغة والمنطق.

ويرد على هؤلاء أوستان بأنه إذا استمر تعبير ما حيّاً إلى اليوم، فهذا معناه أنه يمتلك -بسبب استعمال الأجيال السابقة له- فعالية خاصة في إنتاج الفروق وكشف الروابط، ما يجعل الأولى تفهم هذا التعبير قبل محاولة تصحيحه(26). ولذلك يعتبر كارناب -أهم رؤوس الوضعانية الجديدة- أن عدم إمكان تعرفنا على حقيقة الأشياء، واقتصرنا على دراسة الظواهر والقوانين، لا- ينفي أن الأسئلة الوجودية الكبرى أسئلة مشروعة وصحيحة؛ لكن العقل التصوري لا يستطيع أن يجيب عنها، ولذلك فهي أسئلة

غير وضعية (27).

لقد فهم كثير من المفكرين أنه لا- يمكن للإنسان أن يتجنب هذه الأسئلة المهمة، يقول هاينمان: (إن مشكلات الميتافيزيقيا قد تكون غامضة، إلا- أنها رغم ذلك تظل مشكلات تحتاج إلى إيضاح ومناقشة) (28). أما راسل -الفيلسوف المنطقي الكبير- فقد انتهى إلى الاعتراف بوجود قضايا صحيحة وحقيقية لا يمكن اختبارها أو البرهنة عليها (29).

سؤال التوافق بين اللغة والوجود

هكذا تبرز واحدة من أهم هذه الإشكالات التي تخص حقيقة اللغة: علاقتها بالوجود؛ هل اللغة تكشف عن الوجود وتبين لنا طبيعته، أم هي -عكس ذلك- تستر جهلنا به وبكنهه؟ هل اللغة تعبر عن الوجود فعلا، أم هي نظام من الرموز التي وضعناها لنكشف بها عن نظرتنا وشعورنا بالوجود؟ وبصيغة أخرى: هل اللغة تتطابق والواقع بحيث لا سبيل إليه إلا بها، أم هي مجرد إمكانية- من مجموعة إمكانيات أخرى- للتعامل مع هذا (الواقع)؟

التناقض المركزي في هذا الموضوع: وليس المقصود من سؤال التوافق هذا أن نعرف لمن الأسبقية من الأمرين: اللغة أم الواقع. إن اللغة ليست أولية ولا مستقلة؛ إذ لا شك أن عالم الأشياء أسبق، فاللغة تعبير تال عن إدراك واقع قائم. ومع ذلك، فهذا الإدراك لا يتم إلا عبر اللغة وفي نطاقها وإطارها، فكأن هذا الواقع لا يقوم إلا باللغة التي تغدو شرطاً في وجوده. ولذلك يقول علماء اللغة: ينبغي قبل الكلام عن نظرية للأشياء تثبيت نظرية في الرموز والعلامات (30). هكذا يصبح استيعاب الوجود أمراً مرتبطاً باللغة ونظريتها.

اللغة وساطة بين الوجود والإنسان؟ ولذلك لا توجد علاقة طبيعية مباشرة بين الإنسان من جهة، وبين الوجود بما في ذلك الإنسان الآخر- من جهة ثانية؛ بل لا بد هنا من وسيط، هو نظام الرموز الذي هو اللغة بالأساس، ولا- شيء يميز الإنسان عن غيره بعد الخصوصية البيولوجية- مثل اللغة، وكل مظاهر الحياة- حتى الاجتماعية والاقتصادية- تؤول إلى نسق من الرموز يحقق الفهم والتواصل؛ ولهذا تحولت الغاية الأولى لفلسفات اللغة- كما قال الفيلسوف الفرنسي بول ريكور- إلى إيضاح نظام الرموز هذا؛ الوسيط بين العالم والإنسان (31).

بل إن اللغة هي وسيلة الإنسان لامتلاك عالم خاص به، وفي الوقت نفسه خارج عنه. وهنا نجد أن الفكرة المحورية (لهامبولت) عميقة جداً، ولا يمكن تجاوزها: إن اللغات هي تصورات للعالم (32)، فبقدر تعددها واختلافها تتعدد صور العالم وتختلف؛ لذلك يكون لعالم التصوف مثلاً لغته الخاصة.

التجربة الصوفية: مثال لحدود اللغة والعقل

يصر الصوفية على أنهم يتعاملون مع عالم آخر ليس هو عالمنا المباشر، ويعرفون عن الوجود ما لا نعرفه، فلهم مشاهدات ومعينات وأحاسيس وأذواق من غير طريق الإدراك

العقلي المحض، ولا- طريق الحواس، وذلك هو (الشهود)، وربما أطلقوا عليه (المعرفة) (33). قال أبو يعقوب النهرجوري: اليقين مشاهدة الإيمان بالغيب (34)، وقال الخواص - من كبار صوفية القرن الرابع-: (المجاهدات في السياحات، والسياحة سياحتان: سياحة النفس بالسير في الأرض؛ ليرى أولياء الله، أو يعتبر بآثار قدرته، وسياحة القلب؛ ليجول في الملكوت، فيورد على صاحبه بركات مشاهدات الغيوب، فيطمئن القلب عند الموارد لمشاهد الغيوب) (35). ولذلك يقول ابن تيمية: (في حقائق الإيمان الباطنة وحقائق أنباء الغيب التي أخبرت بها الرسل ما لا يعرفه إلا خواص الناس) (36).

هذا الغزالي يقص علينا تجربته الروحية، وكيف انتهى إلى تصحيح المعرفة الصوفية مع اعترافه بعجز اللغة عن حكايتها ونقلها، يقول: (قدمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يتيسر إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره ليئتنفع به أي علمت يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق... وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريق أول شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى... وأخرها الفناء بالكلية في الله... ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات... ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها مطلق النطق، فلا يحاول مُعبر أن يعبر عنها إلا واشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه... وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا- الاسم، وكرامات الأولياء على التحقيق هي بدايات الأنبياء) (37).

لذلك التزم الصوفية إخفاء مشاهداتهم عن عامة الخلائق، على نحو ما قال أبو عمرو الدمشقي من متصوفة أول القرن الرابع-: (كما فرض الله على الأنبياء إظهار الآيات والمعجزات ليؤمنوا بها (أي الناس)، كذلك فرض على الأولياء كتمان الكرامات، حتى لا يفتتن الخلق بها) (38).

ونظراً لخصوصية التجربة الصوفية وتسامي عالمها الواسع عن العالم المادي المباشر... ظهر ما يمكن أن نسميه بـ(مشكلة التعبير في التصوف)؛ وذلك أن المتصوف يعجز- في الغالب- عن التعبير عن مشاعره ومعانياته وتجربته الروحية؛ فقد ضاقت اللغة عما عنده، وهو لا- يجد فيها- على سعتها وتنوع أساليبها- ما يعينه على ترجمة مكنونات صدره؛ وربما لجأ إلى الإشارة؛ وهي عندهم: ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطافة معناه. وقال بعضهم: علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي (39). وحتى أسلوب الإشارة والإيماء بالدلالة لا ينفع في وصف كثير من الغيبات المشهودة (40).

ولذلك كان من ألفاظ المتصوفة: الدهشة والحيرة، وذكروا عن الجنيد أنه قال: (انتهى عقل العقلاء إلى الحيرة) (41)، وهي الحيرة التي تترك اللسان وتعجزه عن البيان.

بل ربما عبّر المتصوف عن تجربة ما بلفظ لا تقبله الشريعة، وهو المسمى بـ(الشطح)، والمتكلم لم يتعمد ذلك؛ ولكنه ضيق اللغة ومحدوديتها في الكشف عن خوالج القلب

وهذه الصعوبة في التعبير عن عالم التصوف -وهي الصعوبة التي تقارب الاستحالة- ليست خاصة بالمتصوفة المسلمين؛ بل أكثر أصحاب التجارب الروحية من كل الأديان والعصور- وجدوا دائماً أن اللغة قاصرة عن استيعاب هذه التجارب ونقلها للغير(43).

والذي يزيد من تعقيد المشكلة أن التصوف تجربة فردية وذاتية بالأساس، ولذلك لا توجد أية وسيلة تمكّن من الاطلاع على عوالم التصوف واستيعابها، إلا الانخراط الفعلي في هذا التصوف. وكل هذا لا- يمنع من حقيقة وجود بعض عوالم التصوف التي تتجاوز عالمنا الحسي الضيق.

القرآن والأشياء بين الحقائق والأسماء

لقد استوحى مفكرو الإسلام فكرة قصور اللغة عن إدراك الوجود من الوحي الكريم، فهم يقرؤون قوله تعالى: (فلا- تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون)(السجدة، 17). قال أبو عبد الله القرطبي: (المعنى المراد أنه أخبر تعالى بما لهم من النعيم الذي لم تعلمه نفس ولا- بشر ولا- مَلِك... وقال ابن عباس: الأمر في هذا أجل وأعظم من أن يعرف تفسيره)(44).

وفي هذا المعنى ما رواه أبو هريرة عن النبي e قال: يقول الله U: أعددت لعبادي الصالحين ما لا- عين رأت، ولا- أذن سمعت، ولا- خطر على قلب بشر، ثم قرأ الرسول الكريم: (فلا- تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين)(45). وقد ذكر أبو العباس القرطبي أن (معنى هذا الكلام أن الله تعالى ادّخر في الجنة من النعيم والخيرات واللذات ما لم يطلع عليه أحد من الخلق، لا- بالإخبار عنه ولا- بالفكرة فيه، وقد تعرض بعض الناس لتعيينه، وهو تكلف ينفية الخبر نفسه؛ إذ قد نفى علمه والشعور به عن كل أحد)(46).

ولذلك قال العلماء: إن الاشتراك بين أسماء الدنيا والآخرة لفظي لا حقيقي، ورووا عن ابن عباس -ترجمان القرآن- قولته الرائعة: ليس في الدنيا ممّا في الجنة إلا الأسماء، وفسر ذلك ابن تيمية قائلاً: (إن الله قد أخبر أن في الجنة خمراً ولبناً وماءً وحريراً وذهباً وفضة وغير ذلك، ونحن نعلم قطعاً أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه؛ بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، كما في قوله تعالى: (وأوتوا به متشابهاً) على أحد القولين أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبهه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائق الحقائق من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكها؛ لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه)(47).

فدور اللغة إذن هو تقريب الأشياء لإدراك الإنسان، لا- الكشف عن حقائقها النهائية؛ ولذلك كان ممّا قاله بعض المفسرين، في آية: (الله نور السماوات والأرض)(النور، 35):- (المعنى: أي به وبقدرته أنارت أضواؤها، واستقامت أمورها، وقامت مصنوعاتنا، فالكلام

على التقريب للذهن)(48)؛ ولذلك أيضا عبّر القرآن عن المعارف التي تلقاها آدم بالأسماء: (وعلم آدم الأسماء)، أي خصائصها وصفاتها ومنافعها، ولم يُعلم آدم حقائق الأشياء وماهياتها، ولو كان الأمر كذلك لقال مثلا: وعلم آدم الأشياء، ولم يقل الأسماء، فهذا يدل على أن المعرفة البشرية تتعلق بالخصائص لا الحقائق(49).

خاتمة

إن اللغة هي وسيلة الإنسان إلى التعبير عن عالم الأشياء والمعاني الذي يتصل به؛ ولكنها وسيلة قاصرة عن ترجمة تجربته الوجودية في جميع أبعادها، فانعكس هذا القصور على نظام الفكر البشري، وعلى منطق العقل، فإذا أضفنا إلى هذا كون الإنسان لا يحيط علما إلا بجزء ضئيل من العالم حوله... أدركنا كم هو بعيد جدًا أمل الإنسان في إدراك أسرار الوجود.

الحواشي

- (* باحث وأكاديمي من المغرب.
- 1 - لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلاء الدين علي بن إبراهيم البغدادي، المعروف بالخازن، المكتبة التجارية الكبرى لمصطفى محمد، القاهرة، 2/123.
 - 2 - في ظلال القرآن لسيد قطب، ط 5، 1967م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 3/254، الأنعام 60.
 - 3- تفسير القرآن، لأبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير، ط 1، 1994م، دار ابن كثير، دمشق، 3/56، الإسراء: 44.
 - 4- التشوف إلى رجال التصوف، لأبي يعقوب يوسف ابن الزيات، ت 617 هـ، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب بالرباط، رقم 1، 1984م، ص324، والحاكي هو أبو الحسن العربي، توفي سنة 612هـ.

* Galiléo Galilée, “L’essayeur”, p 141, éditions Belles- Lettres, 1980. Traduction de C.Chauviré.

ويعني غاليليو بالفلسفة هنا الفيزياء، وكان شائعا في تلك الفترة إطلاق لفظ الفلسفة على علوم الطبيعة. أما قوله: هذا الكتاب المفتوح، فيعني به الكون.

* Bernard Pietre, Philosophie et science du temps, QSJ,1994, 1éd, p32, France.

5 - انظر: Article,Rationalisme , in: Encyclopaedia Universalis, son

directeur, Alain Auby Paris 1996, 19/540.

Granger, Gilles-Gaston , La Raison. Collection, Que sais-je?-6
Presses Universitaires de France, Paris, 10 ed, 1993,p89.

Article , Rationalisme , 19/541.-7

8- راجع للتوسع في هذا النقد: أعمال الابستيمولوجي الفرنسي جاستون باشلار. وكتاب
(طوماس كان) حول: بنية الثورات العلمية.

9- Ferdinand Alquié, Article: Réalité, in: Encyc, Uni. 19/590,
Article: Rationalisme, in: Ency, uni , 19/542.

10- Mouchot, Introduction aux sciences sociales, et à leurs
méthodes., presses universitaires de Lyon, France,1986,p28 à 33.

11-..4/42 Bréhier, Emile, Histoire de la philosophie, Cérés
Editions, Tunis, 1994

12 - راجع أي كتاب في المنطق التقليدي، أو كتب أرسطو فيه، وهي متوفرة باللغة
العربية.

13 - المقدمة، لعبد الرحمن بن خلدون، مطبعة محمد عاطف بالقاهرة، ص403، يقصد
بمصطلح: الخارج، ما نسميه الآن بالواقع، ص403.

14- المقدمة، ص403.

15 - راجع: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم
الإسلامي، لعلي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص148-150،
الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م،
ص84 فما بعدها.

16 - نهاية الإقدام في علم الكلام، لعبد الكريم الشهرستاني، نشره الفرد جيوم، مكتبة
الثقافة الدينية، مصر، ص131.

17- في كتابه نهاية الإقدام، ص131-149، وانظر أيضا: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر
البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص145-146.

18- نهاية الإقدام، ص136.

19- مناهج البحث، ص151.

20 - انظر: كانط، أو الفلسفة النقدية، لذكريا إبراهيم، سلسلة عبقریات فلسفية، رقم 1،

21- Boutroux , Emile: La philosophie de Kant, Librairie philosophique, Paris, 1946, p79.

22- Boll, Marcel; et Jacques Reinhart, Histoire de la logique, Presses de France, 5è éd, 1961, p 71.

23- La Raison, p53.

24- Felix Le Dantec, Les limites du connaissable, Editeur Felix Alcan, Paris, 1904, 2è éd, p 150. Article: Philosophies du langage, in Encyclopaedia Universalis, 19/439.

25- Hume, David, Enquête sur l'entendement humain; Traduction d'André Leroy, Editions Montaigne, Paris, 1947, p222.

26- (J.L. Austin) Article, Philosophies du langage, 13/439

27- Article: Rationalisme, 19/541. in: Encyclopaedia.

28- عن: الموت في الفكر الغربي، لجاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، 1984م، الكويت، ص287.

29- Article: Vérité (philosophie); 23/463, in: Ency. Uni.

30- Paul Ricoeur, Article, Philosophies du langage , in Encyclopaedia

Universalis, 13/435-440.

31- Article ,Philosophies du langage, 13/437 à 439 - انظر: 31

32- Article: Philosophies du langage, 13/444.

33- انظر: اللع، لأبي نصر السراج الطوسي، ت 378هـ، تحقيق وتقديم: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة بمصر، 1960م، ص56 فما بعدها، ص412.

34- طبقات الصوفية، لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، ت 412هـ، تحقيق نور الدين شريية، ط 3، 1986م. مكتبة الخانجي، القاهرة، ص380، والقائل من أصحاب الجنيد، توفي سنة 330هـ.

35- طبقات الصوفية، ص438.

36- الفتاوى، لأحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر

المكتب السعودي بالمغرب، 11/235.

37- المنقذ من الضلال، لأبي حامد الغزالي، ط 3، 1991م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

38- طبقات الصوفية، ص 277.

39- اللمع، ص 414، وانظر: ص 88.

40- اللمع، ص 115.

41- اللمع، ص 421، الفتاوى، لابن تيمية، 11/383.

42 - خصّ بعض الباحثين هذا الإشكال بدراسة، منهم عبد الكريم اليافي في كتابه: (التعبير الصوفي ومشكلته)، وانظر أيضاً: الرمز الشعري عند الصوفية، والأدب الصوفي، لصابر عبد الدائم، وقد حاول عطاء الله السكندري تجاوز هذه المشكلة ما أمكن في (الحكم) المشهورة، والتي تعد أيضاً عملاً أدبياً رائعاً.

43 - انظر: (التصوف): 166، 14-15، Aegerter, Emmanuel: le mysticisme, Collection: Bibliothèque de philosophie scientifique, Edition Flammarion, Paris, 1952.

44- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م. 14/70.

45- رواه البخاري في التفسير والتوحيد من الصحيح، ومسلم، والترمذي في التفسير، وابن ماجه في الزهد.

46- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد القرطبي، تحقيق محيي الدين مستو وغيره، ط 1، 1996م. دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق، 7/172.

47- الفتاوى، 13 / 278-279.

48- الجامع لأحكام القرآن، 12/170.

49- قد تتبعت كلام كثير من العلماء في هذه الآية في التفاسير المطولات، ولم أقتنع بها جيداً، وظني أن لهذه الآيات - في قصة عرض علم آدم على الملائكة مرامي بعيدة وهائلة لها علاقة بلغز اللغة.