رمزية اللغة في الخطاب الصوفي

مباركة حاجي
أستاذ مساعد
جامعة الجزائر 2

تملك اللغة العرفانية تميزا أوتصورا خاصا يختلف عنه في السياقات المعرفية المختلفة، ذلك لأن المتصوفة استعملوا لغة خاصة للتعبير عن مواجيدهم، فإذا كانت اللغة هي وسيلة للتواصل عند علماء النفس واللسانيات فإنها في التصوف الإسلامي تجربة روحية ومعاناة لا تختلف عن سائر التجارب الحسية أو الباطنية التي يعانيها أهل العرفان.

وتنقسم اللغة إلى ثلاثة أقسام على ما يقرره الدكتور جميل صليبا في معجمه:

1-اللغة الطبيعية Langage Naturel وتشمل جميع الإشارات والحركات والأصوات التقليدية والظواهر الجسدية التي تصحب الانفعالات والأفكار وسميت طبيعية لأنها لم تنشأ عن اتفاق مقصود أو وضع صريح.

2-اللغة الوضعية Langage Conventionnel ou Artificiel وهي الرموز والإشارات المتفق عليها كرمز الجبر والكيمياء وإشارات الموسيقى وغيرها.

3-لغة الكلام Langage Articulé وهي طبيعية ووضيعة معا إذ أنها نتيجة تطور تدريجي أدى إلى انقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة [1].

وإذا تأملنا أقوال العارفين وجدنا أقوالهم عبارة عن إشارات وألغاز تتجاوز القضايا التقليدية التي وقف عندها علماء النحو والبلاغة وحتى الكلام للولوج إلى داخل اللغة والبحث في أسرار الحروف التي باتت معجزة في التعبير عن معاني مشحونة برؤية عميقة حيال قضايا الوجود ومن ثم أضحت اللغة عند العرفانيين تجربة ذاتية لأنها تعبر عن حال الذوق فهي تخضع للتأمل الخالص وإلى حالة خاصة من استبطان المعاني. إن العرفان الصوفي حالة وجدانية ورؤية للكون نابعة من تصورات مميزة عند الصوفي الذي ينظر للأمور نظرة خاصة واللغة ضمن هذه الأمور، وقد نجد تباينا في مواقف العارفين حيال اللغة، فتارة تكون للغة لديهم قيمة الحضور في حياة المعرفة والتجربة العرفانية، وتارة تبدو في نظرتهم نوع من التشكيك في قيمة ما يسمونه بالكلام يقول صاحب كتاب"لطائف المنن" ابن عطاء الله السكندري:" من أجل عطاء مواهب الله

لأوليائه وجود العبارة، وسمعت شيخنا أبا العباس يقول: الولي يكون مشحونا بالمعارف والعلوم والحقائق لديه مشهورة حتى إذا أعطى العبارة كان ذلك كالأذن من الله في الكلام"[2] .

فاللغة بهذا المعنى هي تجربة وليست وسيلة إبلاغ فقط، فلو كانت وسيلة للحقت بسائر وسائل التعبير الأخرى التي تؤدي المعنى كالصمت، والوجد والرقص أثناء السماع، والبكاء وغيرها من طرق التعبير التي يسلكها الصوفي في التعبير عن معنى معين.

العرفان هو فلسفة خاصة ورؤيا مختلفة للوجود والكون و الأشياء تنطلق من مصادر معرفية خاصة هي الإلهام والحدس والكشف، وباختصار المعرفة الوهبية التي تتجاوز العقل.

وكما تشير الكلمة" **العرفان**" إلى المكرمة فقد جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس قوله:" والأصل الآخر المعرفة والعرفان، نقول: عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة، وهذا أمر معروف" [3] غير أن العرفان من ناحية الاصطلاح له معنى آخر أعمق قد ارتبط بالأدبيات الصوفية التي ظهرت في التراث المعرفي الإسلامي، منذ القرون الأولى لظهور الإسلام، وقد أبانت عن نظرة مختلفة في تفسير المعرفة الإلهية وفي تأصيل المفاهيم المتصلة بالتجربة الذوقية الدينية، فكان لزاما النظر في اللغة العرفانية من زاوية كونها بابا للتجربة ووسيلة كشف لها.

ولعل هذا ما قصد إليه الجابري بقوله:" هناك في الظاهرة العرفانية جانبان متمايزان: العرفان كموقف من العالم، والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان، مبدئهما ومصيرهما"[4] .

والحقيقة أن الحديث عن اللغة العرفانية يضعنا أمام إشكالات عدة منها: هل في مقدور اللغة استيعاب التجربة الذوقية؟ أو بتعبير آخر، هل اللغة وعاء الذوق أم الذوق وعاء اللغة العرفانية؟ وهل يمكن التوقف عند المفهوم السائد بأن اللّغة مرآة الفكر إذا انطلقنا من إمكانية إمتلاك الفكر للغة رمزية أو أكثر؟

إن اللغة العرفانية لغة رمزية مجازية تحتوي على دلالات كثيرة يمكن إخضاعها للتأويل، تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لأن التجربة الصوفية كما تقول الدكتورة سعاد الحكيم في معجمها الصوفي، حيث تقف"**ذات**" الصوفي في مواجهة موضوع حبها أو معرفتها هي تجربة داخلية تتحرك في إطار ذاتية معيشية، بعيدا عن الحروف والكلمات ... بعيدا عن "الآخرين" وهي تجربة قرب وعرفان مجالها الحيوي: القرآن والسنة تجربة إسلامية من نمط قرآني خاص[5] :" [ﭐﭑ ﭒﭓﭔﭕ] البقرة: ٢٨٢.

فإذا كانت اللغة عند (دي سوسير Ferdinand deSanssure) نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فإن المتصوفة استخدموا في تعبيرهم أو لغتهم إشارات ودلالات استعارات تختلف عن استعارات ودلالات الفلسفة مثلا أو السياسة أو الاجتماع حيث تكون هذه المفردات والإستعارات دلالات لغوية ولفظية

خاصة بالعارف، ولذلك وجب بحث اللغة الصوفية داخل حيز سميولوجي بأبعاده: الرمز والمعنى والمقام اللغوي"[6] فلا يمكن فهم ودراسة اللغة الصوفية إلا بعد دراسة آلية تكون المفردة والجملة المكونة للنص، وبتعبير آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لأن اللغة هنا تكونت من منظور صوفي واقع تحت وطأة التجربة الوجدانية أي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصة، فالنص بمفرداته المتميزة ليس اجتهادا عقليا إنشائي، بل هو اجتهاد وراء النظر العقلي، وعلى هذا الأساس ينبغي محاولة فهم اللغة الصوفية لأن الكلمة أو الشيء عندهم: لا يمثلان الدال والمدلول..بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي[7] .

لقد استخدم الخطاب الرباني في القرآن الكريم "ثلاثة مصطلحات للدلالة على معنى اللغة وهي اللسان والمنطق والأسماء"[8] .

فأما اللغة فقد جاء للدلالة على مفهوم اللغة في مثل قوله تعالى [ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ النحل: ١٠٣ وكذلك في قوله تعالى:[ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ الشعراء: ١٩٥ وكذلك قوله تعالى [ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ القصص: ٣٤

أما مصطلح المنطق الدال على مفهوم اللغة فقد جاء مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة النمل:" وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير" أي لغتهم وهنا إشارة إلى المعجزة التي اختص بها الله نبي الله سيدنا سليمان عليه السلام.

هذا ونجد الصوفي الفارسي فريد الدين العطار يستعير نفس المعنى لهذا المصطلح عنوانا لكتابه الشهير" **منطق الطير**"[9].

أما الأسماء التي لها دلالة اللغة في قوله تعالى في سورة البقرة: [ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ البقرة: ٣١ ، وقد جاء في تفسير هذه الآية لدى الإمام القرطبي ان "اول من تكلم باللغات كلها من البشر آدم عليه السلام والقرآن يشهد له قال تعالى "وعلم آدم الاسماء كلها" واللغات كلها اسماء فهي داخلة تحته وبهاذا جاءت السنة قال صلى الله عليه وسلم " وعلم آدم الاسماءكلها حتى القصعة والقصيعة" [10].

فبعد أن وجدنا لمفهوم اللغة مرادفات عدة سواء في النص القرآني أو الاصطلاحي العام أين نجد لكل مجال من مجالات المعرفة لغته الخاصة أي تفرد كل علم بمصطلحاته الخاصة" فكما أن للمتكلمين مصطلحهم الكلامي وللفقهاء مصطلحهم الفقهي وللأصوليين مصطلحهم الأصولي فقد كان للصوفية مصطلحهم الصوفي ولكنه ليس سوى جزءا من اللغة الصوفية التي تتضمن المصطلح والشطح والرمز والحرف والحكمة والتفسير"[11] .

وللإجابة على الإشكال المطروح سالفا هل اللغة وعاء الذوق؟ يمكن الوقوف عند قول الكلاباذي في كتابه "**التعرف لمذهب أهل التصوف** " إذ يقول:" الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له، والحق تقصر الأقوال دونه فما وجه الكلام"[12] .

"إن التجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هي جزء منه"[13].

إن عدم قدرة الكلام التي أشار إليها الكلاباذي، أكدت في كون اللغة نظام متناه يقف عاجزا أمام استيعاب الحقيقة المتعالية التي يدركها الصوفي عبر الذوق وليس العقل: "فلغة المنطق قاصرة عن أن تعبر على تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم"[14]، فاللغة بالنسبة للعالم ميدان حيرة أما بالنسبة للعارفين ظل للتجربة ولذلك كان العلم الذي طريقه الذوق لا العقل هو أسمى عند العارفين ولعل هذا ما عبر عند البسطامي بقوله: "العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول" [15]، وشرحها صاحب مدارج السالكين ابن قيم الجوزية بقوله: "يعني أن العالم علمه أوسع من حاله وصفته، والعارف حاله وصفته فوق كلامه وخبره"[16].

إذن اللّغة عاجزة عن التعبير عن مكنون التجربة واحتواء الذوق الصوفي القائم على الكشف، في ظل عجز اللغة عن استيعاب التجربة الصوفية فقد تطلع أهل العرفان إلى تأمل اللغة كظاهرة، مزرية ترتبط بممكنات روحية بدل ارتباطها بممكنات عقلية، فأضحت اللغة مجال للتأمل ونظام إشاري رمزي.

ويفصل العارفون بين مفهومي العلم والمعرفة، و بين العلم الاستدلالي والعلم الكشفي، أين يحتل العلم اللدني مكانة أسمى وأشرف باعتبار الحقائق الكلية التي تتجاوز مستوى الإدراك العقلي، وقد وجدنا تحليلا وتقييما لهذه المسألة مع ابن قيم الجوزية في كتابه مدارج السالكين أين فصل في باب المعرفة وقياسها بالعلم، حيث يقول : "وهذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم جدا، وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأسا، ويعده قاطعا وحجابا دون المعرفة"[17].

وبهذا المعنى فالمعرفة الصوفية وجدانية ذاتية بخلاف العلم الذي يتوصل إليه بأدوات عقلية محضة وقد طرحت مسألة اللغة من كونها وعاء المعرفة الوجدانية والدالة عليها، غير أنه ما دامت المعرفة أرفع رتبة من العلم، وهي فوق العلم فكيف باستطاعة اللغة وهي وسيلة من وسائلها أن تستوعبها؟ غير أنه من خلال استحالة المعرفة المطلقة بالنسبة للذهن البشري تطورت لدى السادة الصوفية العرفانيون مسألة اللغة في مستواها ا لإشاري أين تقف اللغة عاجزة عن الكشف عن مكنون التجربة، والصوفي في حال عجزه عن التعبير هو بحاجة إلى التعبير عن فكرة العجز، وهو هنا يعمد إلى تأمل اللغة كنظام إشاري رمزي.

وهكذا عجزت لغة إكتمل علم نحوها وصرفها على أيدي علماء ومتخصصين في النحو والصرف والعروض فصارت عاجزة بل حاجزا أمام هذه الحقائق العلوية.

فاحتاج الـتصوفية إلى مصطلحات خاصة تتميز بالرمز والإيحاء والتجريد بل استعملوا الإشارة والعبارة، ولجأ العارف إلى تعقيد اللفظ والظن بهذا العلم على غير أهله غير ة منهم على هذه العلوم اللدنية، يقول الإمام القشيري صاحب الرسالة [18]: "أعلم أن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها وقد انفردوا بها عمن سواهم، كما تواطأوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها وهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من يأتيهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف، أو مجلوبة بضرب من التصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى في عقول قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"، وهذا النص إجمال لأهم مميزات اللغة الصوفية العرفانية وأهم الأسباب التي دفعت الصوفية إلى انتهاج أسلوب التعقيد والرمزهي.

1 -صون أسرارهم ودرر حقائقهم من أن تتفشى في غير أهلها.

2 -عجز اللغة عن احتواء عظمة الحقائق التي يصل إليها العارف عن طريق الذوق من لدن ربه.

3 -تقريب الفهم والمعنى فيما بينهم (الصوفية، العارفون.)

لقد وجد الدارسون لتراث الصوفية أن لغتهم تحتاج إلى تأمل كبير، بل تحتاج إلى معاجم وقواميس [19]لفك رموز هذه اللغة، لاحتواء ألفاظهم على معنيين لفظي لغوي ظاهري، والآخر ذوقي باطني يتطلب التمعن والتأمل بل وتذوق التصوف، إن اللفظ لا يفي دائما بوصف مواجيدهم التي يجيدونها أثناء ترقيهم في مدارج السالكين ولذلك قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: "إن الصوفية في ترقيتهم الروحي ة واقعون تحت حرج لفظ لا يفي بوصف ذرة من أحوالهم فهم سائرون من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"[20].

لقد حرص الصوفية على صون معارفهم وأسرارهم حتى لا تحرف معانيها من لا يفهمها فيساء بتفسيرها، فيقع في تشويه م راميها "إن الصوفي الذائق واقع بين العبارة والإشارة، والعبارة في التصوف دون الإشارة قطعا"[21]، فاللغة عاجزة عن إظهار مكنون التجربة الذوقية وما يصل إليه العارف من معارف لدنية كشفية وفي هذا المعنى يقول " البسطامي": "من عرف الله بهت ولم يتفرغ إلى الكلام"[22].

لقد أضحت اللغة ميدان تأمل لدى الكثير من الصوفية العرفانيون، فنتج عن تأملاتهم إبداعا لطرق مبتكرة في التعبير الرمزي وا لإشاري عن مكنون تجاربهم، ولعل الدكتورة سعاد الحكيم حين تعبر عن ميلاد

لغة جديدة عند ابن عربي وربما كانت تريد قدرة ابن عربي الفائقة في امتلاك ناصية اللغة والتعبير عن تجربته دون عناء بحيث "لا نجد عند الشيخ الأكبر تلك الشكوى، من حدود الحرف وعجزه وتقصيره، بل العكس يتحوّل الحرف إلى ذات مضمونة" [23]، فالتجربة الصوفية "لديه" هي الظاهر، والتعبير هو :المظهر فلا "نظهر"، التجربة إلا في "مظهرها"، متحققة في كلمات[24]. وعليه يكون الشيخ الأكبر قد نقل مضمون الكلمة من مستوى إلى مستوى آخر بحيث" نقل معظم المفردات ذات الدلالات النفسانية والعرفانية والاجتماعية والخلقية إلى مستوى وجودي تنفصل فيه عن قيم الخمر والجمال، لتعبر عن جود كياني"[25].

وفي ذلك أمثلة كثيرة للتعبير عن انتقال مستوى اللغة عند ابن عربي من دلالات اصطلاحية عامة عند العارفين إلى دلالات يكاد يتفرد بها، فمثلا:" الكمال لم يعد يومئ إلى تصور خلقي متعارف بل يفيد جمعا صفاتيا في كينونه، فالإنسان يعتبر كاملا، أو يقترب من الكمال، كلما جمع في كونه صفات مرت به بغض النظر عن تقويمها عقلا وشرعا وعرفًا"[26].

هذا ويحتاج الدارس للمصطلح ال صوفي إلى التوقف عند تجارب العارفين بالقراءة المتأنية وقد يستغرق عمره كله دون أن يسبر أغوار هذه التجارب بما يتلاءم والفضول المعرفي، ولذلك نجد واحدا من أهم الدارسين للشيخ الأكبر: "ميشال شود قيفنتش" michel chodkiewicz في كتابه" الولاية"[27] أن الباحث في هذا الموضوع الولاية لا يستطيع أن يضرب صفحا عن كتابات ابن عربي دون أن يقع في هذه المتناقضات، أو متاهة التفسير المخلوط"[28] .

"وقد لا يقدر القارئ البعيد عن أجواء الشيخ الأكبر فهم هذه الاستنباطات الخاصة...ولكن العارف المطلع على أسلوبه في تشييت نظرياته وإيرادها بشكل متشابك متبعثر يقوّم وصولنا إلى حركية فكره على اتساع مؤلفاته "[29]

فالكلمة "تعرج" من مضمون أدنى إلى مضمون أرقى، ثم إلى مضمون أعلى... لا تستقر في مضمون بل تتركه دوما إلى مضمون أعلى دون أن تصل له أبدا"[30].

نلاحظ مثلا كلمة" غربة": حسب ما وجدت د/سعاد الحكيم في معجمها[31]، في المعنى الأول:"مفارقة الوطني في طلب المقصود و"ف2/527.

"يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله ف2/528.

المعنى الثاني: "وإما غربة العارفين، فهي مفارقتهم لا مكانهم، فإن الممكن وطنه: الإمكان" ف2/528.

موطن الممكن: العدم أولا، وهو وطنه الحقيقي، فإذا اتصف بالوجود فقد اغترب عن وطنه" فـ2/529.

المعنى الثالث :"أما العارفون المكلمون فليس عندهم عربه أصلا، وأنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم الإمكان، ولما كان الحق مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه، ظهور الصور في المرآة..هم العارفون المكلمون أهل شهود في وجود..فمرتبة العربة ليست من منازل الرجال...والغربة عند العلماء بالحقائق..غير موجودة ولا واقعةف2/529.

إن البعد العرفاني في لغة ابن عربي تجعل قراءته متعسرة لشساعة مضمون تجربته الصوفية والمعرفية.

وإذا أردنا أن نشرح "علم الإشارة" عند السادة الصوفية تستوقفنا رأي الدكتور عامر النجار في كتابه" التصوف النفسي بقوله:" شارحا علم الإشارة.

إن من فيض رحمته عزّ وجل وفضله على هذه الطائفة من عبادة الصالحين السالكين المتبتلين المحبين العارفين أن "ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه" [32]، وقد أشار إلى ذلك الإمام السراج الطوسي في كتابه اللمع بقوله:" هو علم الإشارة وعلم مواريث الأعمال الذي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذكورة والأسرار واللطائف المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن"[34] .

لقد تعامل العارفون مع اللغة كنظام إشاري رمزي كما سبقت الإشارة ولنا في تجارب السادة الصوفية أمثلة كثيرة يقف القلم عاجزا دون حصرها، ولا مجال للتفاضل بين هذه التجارب باعتبارها تجارب ذاتية يضفي كل عارف من ذاته عليها، تطهر خاصة في ملكة الشعر التي أبدع فيها المحبون العارفون.

يستوقفنا رأي الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابه "هكذا تكلم ابن عربي" حول جدلية الغموض والوضوح في لغة المتصوفة أين أقام نوعا من المقارنة بين التجربة النبوية والتجربة الصوفية؟ ! ووجد أن"الفارق بين تجربة" النبي" وتجربة" الصوفي" أن التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بنفس المصدرهي مهمةالعارف" في التجربة الصوفية"[35] .

ثم وانتهى إلى تشبيه الخطابين من حيث بنية لغته التعبيرية بالخطاب القرآني، غير أن "الصوفي في مجال تفسير القرآن يسعى إلى شرح الغامض "وإظهار" الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى "الستر" والإخفاء" والغموض" من أجل هذا يميز المتصوفة بين مصطلحين"الإشارة" و"العبارة"[36]، ثم يأتي إلى جوهر الاختلاف بين الخطاب الإلهي والخطاب الصوفي فيرى أن"الإشارة هي مجرد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل"المعنى" أفقا منفتحا دائما، أما العبارة فهي تحديد للمعنى

تجعله مغلقا ونهائيا، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتحدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائيا"[37] .

على أن هذا التمييز بين مصطلحي" الإشارة" و"العبارة" عند الصوفية منشأه التمييز الذي يضعه الصوفية بين المعنى" الظاهر" و"الباطن" للخطاب الإلهي.

وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم لـ"الإشارات المدلول عليها في العبارات، وذلك لقدرتهم على النفاذ من"ظاهر" اللغة الوضعية إلى "باطن" اللغة الإلهية في بنية الخطاب[38] .

فلا تعارض بين الظاهر والباطن عند الصوفية حتى ولو استعمل العارفون مصطلحات رمزية في التعبير عن المعنى الإشاري كما في التفسير الصوفي للقرآن الكريم كما نجده في"لطائف الإشارات" للإمام القشيري [أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن، (ت465هـ/1072)

ويرى الدكتور نصر حامد أبو زيد كذلك أن مسألة الغموض في التعبير الصوفي مرتبطة أساسا "بستر المعرفة عمن ليس أهلا لها"[39].

يمكن النظر لهذا البعد بوصفة "محاكاة" للّغة الوحي، التي تملك دلالة مزدوجة "دلالة على الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلى الشريعة الظاهرة، من حيث مواصفات اللغة الإنسانية وأعرافها"[40] فالتجربة الصوفية يقول تجربة وجودية وعرفانية في الوقت ذاته، فهي وجودية من حيث معراج السالك إلى ربه أين يتخلص من العلائق التي تربطه بالظاهر فيسموا ويتجرد ناقدا إلى عالم الباطن عالم الروح فيكتسب معارف "تتزايد بدرجة رقية في المعراج، ومع التزايد الكمي في المعرفة يحدث تحول كيفي في قدرته على السماع حتى يصل إلى فك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية كلمات الله الكونية في هذه الرحلة تنطبع في النفس–نفس الصورة العارف– شفرة اللغة الوجودية، فيتمكن من النفاذ إلى الآفاق، فيرى"الآيات" في الآفاق كما يراها في نفسه، هذا هو المعنى الذي يفهمه المتصوفة في الآية القرآنية الكريمة [41]، [ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئېئې ئې چ فصلت:

يقول أبو حيان التوحيدي في كتابه" **الإشارات الإلهية**":" وتناغيني حال أكثفها يلطف عن الفهم وأخفاها يعلو عن الوهم، حال كلما سلطت عليها العبارة وأرسلت إليها الإشارة حلت عن هذه" [42]ويقول كذلك حول خصوصية لغة الصوفية وألفاظهم، ا لإشارية "يا هذا: أما ترى هذه الدقائق كيف تجل بالحروف المجموعة ألم، أما ترى هذه العجائب كيف تدق عن اللغات المرقومة تراني فيها كأني من أهلها ولست من أهلها؟ ما تراني عاديا منها وكأني في حال بها"[43] .

وقد وجد في كلام العارفين المحبين خصوصيةٍ لا يعرفها إلا أهلها وعلى من أراد معرفتها أن يصحب أهلها مع المداومة على ذلك، بحيث يحتاج إلى جهد وخطوات أولها أن يألفها بطول السماع ثم يصعد شيئا فشيئا إلى الإشارات الإلهية بل وجعل أول الشروط إخلاص النية وتنقية السريرة إذ يقول:" يا هذا إن كنت غريبا في هذه اللغة فأصبحت أهلها واستدم سماعها واشغل زمانك باستقرائه، واستيفائها فإنك بذلك تقف على هذه الأعراض البعيدة المرامي السحيقة المعاني لأنها إشارات إلهية وعبارات إثنية إلا أن العبارات الإثنية ليست مألوفة بالاستعمال الجاري وأنت تحتاج إلى أن يألف في الأول بطول السماع ثم تتصعد من ذلك إلى الإشارات الإلهية ببسط الذراع ورحب الباع ولطف الطباع وما أحراك بنيل هذا كله

"إن خلصت نيتك من شوائبها ونقيت جوانبك من رواسبها"[44] .

ويعبر التوحيدي كذلك عن عجز اللغة عن احتواء المعاني المنزلة من لدنه عزّ وجل حيث يقول:" يا هذا؟ إن الذي صمدك إليه وولهك فيه وإيماؤك نحوه وإعجابك منه: حاضره غائب وغائبه حاضر وحاصله مفقود ومفقودة حاصل والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم والتصريح به تعريض، فقدت الأشباه والأضداد في تلك الساحة لعلوه منها وغناه عنها"[45] .

لقد كانت للتوحيدي تأملات في اللغة الصوفية تنم عن حس جمالي مرهف، بل تدل على تأثر بالغ لهذا الرجل بتجارب العارفين، حيث تبدو تأملاته في اللغة جزء من تجربته الروحية فكان له توقف مع معنى الإثارة والعبارة حيث يقول:" أدرك الإشارة المدفونة في العبارة..أما الإشارة المدفونة في العبارة فهي التي تجافت العبارة عنها لأنها استصحبت تركيب الحروف، ولطف الإشارة عنها لأنها تنزهت عما يتحكم في الأسماء والأفعال والظروف"[46] فهو يدعو إلى تأمل أقوال العارفين لأن"التصوف اسم يجمع أنواعا من الإشارة وضروبا في العبارة"[47] ، حيث يقول كذلك:" تأمل مخزون قول بعض العارفين فإنه قد هتف بشأن عظيم عن محل أعلى عليين[48].

بقي أن نشير أن للمصطلح الصّوفي خصوصيته يحتاج إلى دراسة وهو مجال يجتمع فيه الصعوبة والجدّة، فأما الصعوبة فلا يختلف اثنان حول ذلك إذ لا نجد دارسا أو باحثا يجزم بسهولة المصطلح العرفاني، وأما الجدّة فهي من المواضيع الجديدة ذات العلاقة بفلسفة اللّغة أو فلسفة المعنى وهو مجال خصب يمكن البحث فيه لمن تيسّر له ذلك.

وأختم الحديث عن خصائص اللّغة العرفانية بمثال عن هذا المصطلح:

الإنسان الكامل : هذا المصطلح له قيمة ودلالة ترتبط بنظرية عرفانية، وقد اختلف الباحثون عن ماهية الإنسان الكامل، فقد وضع الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابا بعنوان "الإنسان الكامل في الإسلام"[47]. وهو

ما أورده في كتابه في اللّغة السريانية هو (أناشا قذمايا)، هانز هينرش شيدر، وفي العبرية (أزام قذمون) حسب نفس المحقّق الذي ينقل بدوي عنه[49].

أما الدكتورة سعاد الحكيم فقد وضعت أكثر من تعريف أو مرادف لكلمة الإنسان الكامل وصلت إلى أكثر من أربعين مرادفا منها أنه محمد ρ [50]. ثمّ أشارت مرّة أخرى إلى أن ابن عربي يستعمل هذه التسمية للكلام عن الحقيقة المحمديّة وتؤكد أنّه "لم يختلط على دارسي ابن عربي عبارة أكثر من هذه"[51]

الهوامش

1 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص286.

2 ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص259.

3 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1990

4 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1987، ص254.

5 د/سعاد الحكيم، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط11، 1401هـ-1981م، ص141.

6 د/محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفيّة،ج1، ص66

7 ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1983، ص180.

8 د/محمد بن بريكة، المرجع السابق، ص67.

وقد بحث أستاذنا الدكتور محمد بن بريكة في معجمه، ج 1، ص67-69-70، الدلالات اللفظية، معنى اللغة ومشتقاتها مستخرجا محددا الآيات الدالة على كل معنى، موسوعة الطرق الصوفية، ح1، ص67-67-70.

9 فريد الدين العطار النسابوري، 513/6027هـ شاعر فارسي صوفي، مميز عاشر في القرن الثالث عشر الميلادي، وبعد أحد تلاميذ الشيخ نجم الدين كبرى، من مؤلفاته: "منطق الطير" ، بديع محمد جمعة، دار الكتب المصرية للمطبوعات، 1997، وهو مخطوطة رمزية، تذكرية الأولياء، الدّيوان يجعلونه أعلى مرتبة من المثنويات من ناحية صياغته الشعرية ومعانيه المبتكرة.

10 الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، 1967م، ج1، ص284.

11 د/محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية، ج1، ص70-71.

12 الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص166.

13 د/نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004، ص89.

14د/أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ودار الكتاب العربي، بيروت، 1980م، ص19.

15عبد الرحمان يدوي، شحطات الصوفية، وكالة المطبوعات، ط3، 1978م، ص166.

16ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ص341.

17ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر بيروت، 1991م، ج3، ص335.

18القشيري، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم، نواف الجوارح، دار صادر بيروت، ص21.

19الإشارة يعني القواميس والمعاجم.

20أبو حامد الغزالي، المنقد من الضلال، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ط3، دار المعارف، مصر، 1988م، ص3/8،.

21د/محمد بن بريكة: موسوعة الطرق الصوفية، ج1، ص74.

22د/عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص165.

23 د/سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص15.

24المصدر السابق، ص16.

25المصدر السابق، ص18.

26 المصدر السابق، ص18.

27 ميشيل شودكيفيتش، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

28 المصدر لسابق، ص22

29 د/سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص19.

30 المصدر السابق، نفس الصفحة.

31 المصدر السابق، ص20.

32 د.محمد بن بريكة، الموسوعة، ج1، ص76.

33 السراج الطوسي، اللمع، ص147.

34 د/نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ص89.

35 المرجع السابق، ص90.

36 المرجع السابق، ص90.

37 المرجع السابق، ص92.

38 المرجع السابق، ص93.

39 المرجع السابق، ص93

40 المرجع السابق، ص93

41 أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، وكالة المطبوعات، بيروت، الكويت، 1981م، ص331.

42 أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، ج11، ص3.

43 التوحيدي، الإشارات الإلهية، ج1، ص214-215.

44 أبو حيان، التوحيدي، الإشارات الإلهية، ص278-279.

45 المصدر السابق، ص96.

46 المصدر السابق، ص142.

47 المصدر السابق، ص142.

48 عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت، 1976.

49 المصدر السابق، ص 48

50 سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 161.
51 المصدر السابق، الصفحة نفسها

قائمة المصادر والمراجع

1-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج.2

2-ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
3-ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1990
4-محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1987.
5-د/سعاد الحكيم، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط11، 1401هـ-1981م.
6- د/محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفيّة،ج1.
7- ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1983.
8-الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، 1967م، ج1.
9-الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
10- د/نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2004.
11-د/أبو العلا عفيفي، مقدمة فصوص الحكم لابن عربي، ودار الكتاب العربي، بيروت، 1980م.
12-عبد الرحمان يدوي، شحطات الصوفية، وكالة المطبوعات، ط3، 1978م.
13-ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر بيروت، 1991م، ج3.
14-القشيري، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم، نواف الجوارح، دار صادر بيروت.
15- أبو حامد الغزالي، المنقد من الضلال، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ط3، دار المعارف، مصر، 1988م.
16- ميشيل شودكيفيتش، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، 2000.

الخلاصة:

تتميز اللغة العرفانية بخصوصية لا نجدها في السياقات المعرفية المختلفة الأخرى، ذلك لأن السادة الصوفية يستعملون طريقة خاصة في التعبير عن مواجدهم، فإذا كانت اللغة هي وسيلة للتواصل عند علماء النفس واللّسانيات فإنها في التصوف الإسلامي تجربة روحية ومعاناة تختلف عن سائر التجارب الحسية أو الباطنية التي يعانيها أهل العرفان، فلقد تعامل العارفون مع اللّغة كنظام إشاري رمزي، وهو لا يسمى بعلم الإشارة الذي يسميه الإمام الطوسي بعلم مواريث الأعمال، فالصوفي الذائق واقع بين العبارة والإشارة، والعبارة في التصوف دون الإشارة، لأن اللّغة عاجزة عن إظهار مكنون التجربة الذوقية. والصوفية في ترقيهم الروحي واقعون تحت حرج اللفظ الذي لا يفي بوصف ذرة من أحوالهم، لذلك تميز المصطلح الصوفي العرفاني بالغموض والصعوبة بحيث يحتاج الباحث لفهمه إلى بحث معجمي لفك رموزه.