

اللغة الإنسان الدين

أحمد ماجد

المحبة

مع الحديث عن اللغة لا بدّ من التوقّف ملياً، فهي تحمل في ذاتها مقوّمات حاملها، الذي وُصف من قبل الإمام عليّ عليه السلام بأنه العالم الأكبر من جهة،^(١) ومن جهة أخرى مخلوق يتوجّه بشكله الماديّ إلى الأرض التي يعود إليها. والقول بكونيّتها يذهب باتجاه اعتبارها كياناً علوياً متسامياً، وهي في وجودها الأكمل صفاء خاصّ ونظام سنّيّ، تحمل في طيّاتها خصائص الفكر الكلية، لعلّ هذا ما يجعلها تفترق عن الكلام، الذي يأخذ شكلاً تداولياً، فيكون مشابهاً للمادة عندما تصبح كلاماً قابلاً للتشكّل وفقاً للوضع الذي يوجد فيه الإنسان، لذلك يصبح الحديث عن اللغة وماهيّتها، مختلفاً عن الكلام وماهيّته، وارتباطاتهما الوظيفيّة بالتالي تختلف في كلّ موردٍ من الموارد، وفي القضايا التي تتعاطى بها.

لذلك، سنحاول في هذا البحث المقتضب الولوج إلى العلاقة بين اللغة والكلام من جهة والدين من جهة أخرى، لننظر إلى كيفيّة تجلّيهما وعملهما، لنراقب هذا الخط السري الذي يفصل بين «الداخل» و«الخارج»، بين المطلق المثالي، وبين الخارج الذي يحاول أن يتطابق مع الواقع، لا ليصفه فحسب، إنّما ليكيّفه مع مقتضى الداخل دون حصول تنافر أو تنازع.

فِي مَاهِيَةِ الْكَلَامِ

الكلام هو الأداة التي تستخدم لنقل الأفكار. كما يرتبط بدوره بنقل المحسوسات أو الوقائع دون حاجة إلى استجلابها بشكل مباشر؛ لذلك تصوّر العلماء المسلمون أنّ الاسم بديل للإشارة، ويقوم بوظيفتها حال غيابها، ويقول القاضي عبد الجبار: «إذا ثبت أنّه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله... ويدل على ذلك أنّ هذه الأسماء إنّما احتيج إليها ليقع بها التعريف، وتّضح بها الأخبار عند غيبة المسمّيات؛ لأنّ الإشارة تتعذّر إليه والحال هذه، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة عند الحضور، إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة للمشير والمشار إليه فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمّى، أو يكون المسمّى مما لا يظهر للحواس؛ لأنّ ذلك في أنّ الإشارة لا تصحّ إليه على كلّ وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب»،^(٢)

ووحّد القاضي بين الكلام والإشارة إلى الأشياء فقال: «لذلك نجد أحداً يستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة، على حدّ ما يستدعيه بالعبارة، لعادة تقدّمت، يُعرف بها أنّ الإشارة تحلّ محلّ العبارة التي تقدّمت معرفة فائدتها»^(٣) وبذلك هو أداة للتواصل مع الغير لإيصال ما ننوي أن نعبر عنه، أو نريد تحقيقه، أو نعمل على تكوينه، وعندما ذكرنا العناصر السابقة، كان هو مرادنا بالضبط؛ لأنّ الكلام يتعدّى الفعل الشفاهي، ليصبح علامة أو إشارة، أو شعاراً... بالإضافة إلى الكلام، الذي لا يصل إلى تمامه إلا من خلال فعل «القول».

وإذا نظر إلى الاشتقاق المصدريّ لكلمتي الكلمتين، نرى الأولى تذهب باتجاه: الجرح؛ ويُقال: كَلَمَهُ جرحه فهو مكلومٌ؛ ويُقالُ كَلَمَهُ خاطبه، وهذا الأمر يظهر الكلام كأنّه فعل خدش لأنّه يشير إلى عيب طراً على التمام، ولا ندري إذا كان العيب في علاقته بالأصل أي اللغة أو التقصير أي موضوع الكلام^(٤)؛ بينما القول يشتقّ من فعل «قال»، الذي يعني تمام الكلام المنقول/ مع قدرته على التعبير عن الحال/ والخطاب/ والافتراء/ والاجتهاد/ والرأي،^(٥) وجميع هذه التعابير تنظر إلى القول بمثابة تمام المراد للمتكلّم.

وهكذا نلاحظ أنّ الكلام والإشارة؛ يمتازان بقدرتهما على التعبير عمّا يجول في باطن الإنسان من مشاعر وأحاسيس: «إنّ حاجة العقلاء لما دعت إلى الإنباء عمّا في النفس، بما فيه من النفع، ودفع الضرر، وعلموا أنّ ذلك وإن صحّ بالمواضعة على الحركات وغيرها، فلا

يَتَسَّع ذلك اتِّساع الكلام؛ اقتضى ذلك المواضعة على الكلام الذي عند التأمل نعرف أنَّه أشدَّ اتساعاً من كلِّ ما تصحَّ فيه المواضعة. وليس يمتنع أن يعرفوا ذلك إلهاماً، أو بالتأمل، أو الاختبار، وللاجتماع في ذلك من التأثير ما ليس للانفراد لأنَّ جميعهم إذا تعارفوا قلَّ فيه اللَّبس وظهر فيه الغرض»^(٦).

وهذه النظرة إلى الكلام لم تكن وقفاً على عدد من العلماء دون غيرهم؛ بل هي نظرة يتفق عليها معظم اللغويين العرب والمسلمين، فالإمام الجرجاني يقول: «الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلام منظوم وذلك أنَّ نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس بمقتضى عن معنى ولا النظام لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرَّى في نظمه لها ما تحرَّاه، فلو أنَّ واضع اللغة كان قد قال «ربض» مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. وأمَّا نظم الكلام، فليس الأمر فيه كذلك لأنَّك تقتضي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس... والعلَّة في معرفة هذا الفرق أنَّك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم إن توالى ألفاظها في النطق، بل إن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل»^(٧).

وهذه الطبيعة التواصلية للكلام، تقتض أموراً متعدّدة، فلا بدَّ عند استخدامها من أن يكون هناك مُلقٍ و مُتلقٍ حتَّى يَكْتَمَلَ ما يُطْلَقُ عليه علماء اللغة اسم الإيصال، ونوعيتها تختلف بين الشفاهية والكتابية أو الرموز التي تقصدها، وتختلف في الغرض المعرفي منها، والذي يحتوي على عناصر، حددها رومان ياكوبسون، وهي الملقى و المتلقى بالإضافة إلى السياق والرسالة والوسيلة والشفرة، وإذا كان العنصران الأوَّلان معروفين، فإن العناصر الباقية، تحمل الدلالات التالية:

١- السياق هو المرجع الذي يحال إليه المتلقى كي يتمكن من إدراك مادة ويكون لفظياً أو قابلاً للشرح اللفظي.

٢- الشفرة؛ هي الخصوصية الأسلوبية لنص الرسالة. ولا بد لهذه الشفرة من أن تكون متعارفاً عليها بين الملقى و المتلقى تعارفاً كلياً أو على الأقلَّ تعارفاً جزئياً.

٣- وسيلة الاتصال سواء حسية أو نفسية للربط بين الباعث و المتلقى لتمكنهما من الدخول والبقاء في اتصال.^(٨)

شفرة النظام اللغوي

وهذه الرسالة التي تحمل معنى محدداً للآخرين، تحمل اسم النص، والنص كما عرّفه ابن منظور يذهب باتجاه الظهور والبروز، وغاية الشيء ومنتهاه، وهو بالتالي: «يحمل معنى ما خفي من خلال الانتقال من نقطة بداية ونقطة نهاية»^(٩) وهو ليس بالضرورة ناتج كتابي، إنما هو كلُّ فعلٍ يحمل رسالة يريد أن يوصلها إلى الآخر سواء أكانت شفاهية أو كتابية أو عبر إشارة، ولذلك يُقال للشخص الذي يملي رسالة على الآخرين نصّ علينا الرسالة. وإن كانت معظم الدراسات التي عالجت موضوع النصّ، مالت به إلى المنجز الكتابي، هذا لا يعود إلى فهم حقيقي للنصّ بقدر ما يعود إلى خللٍ في تركيب المفاهيم، الذي نزحت بالنص إلى مفهوم النص كما عرفته الحضارة الغربية، والتي ربطت تكوين المصطلح بلفظة «Textus»^(١٠) التي تعني في الثقافة اليونانية «النسيج»، إلا أن هذه اللفظة تطوّرت -دلائياً- وأصبحت تعني نسيج النص، لما يحمله النص من وحدات لغوية طبيعية متسقة، وهو بالتالي أمر عياني من الممكن أن تقرأه عبر المكتمل والمنجز الكتابي المائل أمامك.

وهذا الاختلاف الجذري بين «نص» و«نص» يُلقي بنفسه على كامل منظومة الفهم، ففي الأول يُصْبِح النص هو الرسالة التي تُعْلَنُ ظهورَ الكلام وتمامه، بينما الثانية تعتبره نسيجاً قابلاً لإعادة النسيج والحبك، ولعل هذا الذي دفع البعض إلى القول: «لا اجتهد في معرض النص»، فكلُّ اجتهد في معرضه، ينتج نصاً تاماً.

في ماهية اللغة

وكلُّ ما تمّ الحديث عنه لا يحيل إلى اللغة، إنما يحيل إلى الكلام مع مفارقة واضحة عند الجرجاني، فهو عندما ميّز بين اللغة والكلام، اعتبر: «اللغة كنظام يحمل كلَّ أسرار الإبداع والتعبير والمعنى. فلقد تضافرت وما زالت في تطويره آماذ من الفكر والأحاسيس، ومن الإرادات القصديّة والخبريّة والإنشائيّة، ومن روح إنساني مرهف مع هذا الكائن العضوي المفتوح على التطور بحركة جوهرية تحفظ الهوية، وتلبس المعنى بعد المعنى جرياً مع الحاجات والمصالح والمقاصد والوجود حتّى يصل إلى مديات يصرح عن بعضها. ويشار

لبعضها الآخر، ولومن بعيد».^(١١)

وكلُّ هذا الأمر يحيل اللغة إلى المطلق؛ لأنها متحررة من قيدي الوجود الماديّ: قيد الزمان والمكان، ولعلَّ هذا ما دفع الدراسات الحديثة في تعريفها للغة وضبطها، تذهب باتجاه التفريق بين قطبي الدوران: «قطب المعيار وقطب الاستعمال»^(١٢)

اللغة والدين

ولعلَّ هذا ما سيقودنا عند الحديث عن اللغة وعلاقتها بالدين إلى الفصل بين النص كمكوّن خارجيّ تمثّل في كتاب أو نقل عبر المشافهة، وبين حضوره (النص) في الإنسان، وهذا الأمر لن نستعرضه بشكل مباشر، إنّما سنذهب باتجاه الديانات لنرى كيفيّة تجلّيه بالنسبة للمؤمن به، حتّى بالنسبة للإنسان الذي يطلق عليه -بعض الدارسين- اسم البدائي، فأحد الأبحاث الانثربولوجيّة يروي القصة التالية: «بينما كان أحد الشباب الزنوج في سفر، مرّ ببيت صديق له، وبات ليلته هناك. وفي الصباح أعدّ له صديقه دجاجة بريّة للطور. هذا الطعام يحرمه العرف تحريماً صارماً ويتوجّب على الشباب اليافع أن لا ينتهك هذه الحرمة إطلاقاً. فسأل الزائر مضيفه عمّا إذا كانت هذه الدجاجة بريّة، ولما أجابه بالنفي أكل منها بلذة حتّى شبع ثم تابع طريقه. وبعد عدة سنوات التقى الصديقان. وسأل الصديق القديم زائر الشاب إذا كان يأكل دجاجة بريّة فأجابه الشاب بأنّ الساحر نبّهه تنبيهاً حازماً بأن لا يقرب هذا الطعام. عندها ضحك الصديق القديم وسأل الشاب لماذا يرفض هذا النوع من الطعام الآن بعد أن كان قد أكله سابقاً وعلى مائدته بالذات. وما إن سمع الزنوجيّ هذا الكلام حتى بدأ يرتعد وتملكه الخوف العظيم وفي أقل من أربع وعشرين ساعة فارق الحياة».^(١٣) فهذه القصة توضح لنا أهميّة لغة الدين بالنسبة للمتديّن بها؛ عندما تتحوّل إلى أمر ذاتي، يمثل الأمر الإلهي. وكيف تصبح اللغة ممسكة بناصرية الروح وكأنّها الروح بذاتها، التي تحرّك الإنسان، فالشكل التام للغة هو الذي دفع هذا الإنسان إلى إعادة ذاكرة اللغة إلى مقدسها ففعلت فعلها، وأدت إلى موته، لأنّها بذاتها كانت تحمل مقدّسها وأوامره، فلو بقي الكلام كلاماً دون المرور بالأمر القدسيّ ل بقي دون أيّ تأثير، إلا مقاييس القبول أو الرفض والنقاش.

١- اللغة والدين عند اليونان:

وها هو هرقليطس في الثقافة اليونانية، قام بالتفريق بين ما تنتجه الذات وبين حقيقة اللوغوس المعبر عن الفكرة المطلقة، وينادي: «لا تستمعوا إليّ بل إلى الكلمة»،^(١٤) هذه الكلمة التي تعبر عن حقيقة الأشياء، ولكنها لا تعرف بسبب ضياع الإنسان ومحاولته نسج نظام خاص به عن طريق العقل المضلل: «ومع أنّ هذه الكلمة هي صادقة منذ الأزل، فإنّ الناس عاجزون عن فهمها، لا قبل أن يسمعوها، بل أيضاً بعد سماعها لأوّل مرّة، ومع أنّ الأشياء تتحقّق مطابقة لهذه الكلمة، إلا أنّ الناس يبدون وكأنّ لا تجربة لهم بها على الإطلاق، وذلك إذا حكمنا عليهم في ضوء الأشياء والأقوال، كما أفعل الآن أنا، إنّ طريقي أن أميز كلّ شيء طبقاً لطبيعته وأن أصنّفه طبقاً لفعله. أمّا الآخرون فهم على العكس من هذا يسيطر عليهم النسيان وعدم الاكتراث - بما يجري حولهم وفيهم - في أوقات صحوهم، كما لو أنّهم نيام».

فهو هرقليطس يدعو لعالم يقوم على مثال ما، ولمّا كان هذا المثال لا يتطابق مع الخارج، بالتالي لا بد من البحث عنه في الذات الإنسانية، التي تحمل في طياتها الفكرة المطلقة واللوغوس.

وهذا التوجّه الوحيانيّ الذي نجده مع هرقليطس، لا يعبر عن عمق النظرة اليونانية، إذ إنّ الديانة اليونانية عرفت تعدّد الآلهة، ومع ذلك فوجود مفهوم الكلمة حاضر بقوة لديهم، فهذه الديانة عرفت الإله «هرمس»، وهو إله الكلمة الفصيحة في التراث اليونانيّ، وهو ابن زيوس ومايا، الذي أظهر منذ طفولته مكرّاً وذكاءً نادرين وقدرةً على الإقناع فصار إله الكلمة بكل معانيها، الأمر الذي جعل منه إله الكلمة بكل أبعادها اليقينيّة والشكّيّة، إله الحكمة والعلم، النظام والفوضى، إله المسافرين واللصوص والتجار، بمعنى آخر: «هو رمز لنهضة روح الحرية ولتعدّد مصادر المعرفة والمشروعات الطوباويّة في مواجهة التقاليد المفرّغة من الروح»،^(١٥) وهرمس هذا يمتاز عن غيره بكونه كان قد أقسم أن لا يكذب، ولكنّه لم يستطع أن يقول الحقيقة كاملة؛ لذلك نراه لا يوصل إلّا إلى الحقيقة الجزئية.

ويلعب هرمس أيضاً دور قائد الأرواح إلى العالم السفلي، وهم معصوبو العينين، وكان يمتاز بقدرته على التنبؤ واختراع الأبجدية والفلك والسلم الموسيقيّ والأوزان والمقاييس؛ وإذا أردنا أن نصف عبادة هرمس نلاحظ أنّه إله يقيم الكلمة على أساس الطاقة العقلية البشرية، ولا يعترف إلا بطاقات ذلك العقل الذي يتقيّد بالوقائع الجزئية، وهذه النظرة

للعقل تقوم على أسس نفعية بحتة، وهذا الأمر قد دفع البعض إلى القول إنَّ العقل اليوناني لم يستطع أن يعطي بعداً تجريدياً لآلهته إنّما أبقاها في حدود تجربته الشخصية؛ وبالتالي الآلهة التي عبدوها هم النخبة اليونانية الحاكمة التي تحوّلت بعد موتها إلى آلهة.

ولعلّ ما نتحدث عنه مع هرمس اليوناني، يشير إلى مآزق العقل الإنساني، الذي انفصل عن مصدر الألوهية، فلم يعد قادراً إلا على إنتاج المحايث والعياني المطابق لعالم الحس والمنحاز له، بينما كان عليه أن ينزاح باتجاه الذات لإعادة اكتشافها، وهكذا تصبح الحقيقة ومنطقها تذهب باتجاه ما أستطيع بطاقتي الإنسانية أن أصل إليه، وبالتالي تنتقل الحضارة من لغويتها إلى كلامها، من مُطلقها إلى جزئيتها، فتسود النسبية المعرفية على حساب الحقيقة، التي تظل هاربة لا تركز إلا على المعطيات التي يعلنها الحس.

٢- الحضارة المصرية:

هذا واهتمت الحضارة المصرية أيضاً بفكرة الكلمة الإلهية، وتحدثت عن العلاقة بها، فتحوّت هو إليه الكلمة «كاتب الآلهة» و«رب الكتابة» وهو رمز الكلمة الحكيمة التي تجمع في طياتها، فهو بداية الكلمة التي أوجدت العالم أو: «أداة التعبير الشفهي التي أعطى بها ذلك الإله (بتاح) الوجود للكون»^(١٦) وهو مسجّل تواريخ فراعنة مصر، ومخترع الكتابة والفنون والتقويم... وهو الكلمة المانحة المنظمة للعالم بالقضاء والعدل، والكلمة المانحة للخلود أو المميّنة: «وهو الكلمة الإنسانية المثقفة للغريزة الفطرية والمتعالية بها من حالة الفورة والعجز إلى حالة الخصوبة المبدعة ومن خصائص هذه الكلمة أن تكون مضيئة وسريّة، لاتجلى تماماً أبداً، وهي في خفائها وتجليها كلمة فعل وسحر بها تتحوّل الحياة وتدوم. وربما كان في غموضها وتحولها الساحر، ما يعفيها من استبدادها ككلمة مطلقة واضحة ثابتة»^(١٧) والحضارة المصرية هي حضارة الكلمة المجسدة؛ لذلك كان يلجأ الفراعنة إلى إحاطة قبورهم بالكتابات الهريوغليفية، هذه الكلمات التي تحمل معها قوّة قاهرة مؤثرة على اللصوص، الذين يحاولون السطو على قبورهم، وهكذا مدّ الفراعنة مفعول الكلام من حضوره الإلهي إلى حالة امتلاء.

٣- الحضارة الهنديّة:

يلاحظ أنّ الهندوسية قد نحت في موضوع الفكرة المطلقة المتمثلة باللغة باتجاه آخر، حيث أصبحت الكلمة قابضة في الذات الإنسانية نفسها وفي الروح المنتشرة في كلّ مظهر

من مظاهر الكون، فالكلمة هي نظام غائي تسعى عبر سلسلة من الدورات إلى الخلاص والاتحاد بالمثل، فالإنسان والكواكب لا يستطيعان الخلاص إلا من خلال العمل من أجل التخلص من الجسد المادي الذي يتحكم بهما. فالعالم يسير طبقاً لغاية محددة وهي الاتحاد بكريشنا أو المطلق: «تهدف الحياة الإنسانية إلى تنمية المعرفة الروحية واستعادة العلاقة التي تربط الكائن الحي بالآله الشخصي الأسمى. ويوجب على رجال دول العالم والكواكب أن يعلموا مواطنيهم هذا العلم بإدراجه في مناهج التربية والتعليم وإغناء التراث به وتكريس الحياة له».

وهذا الهدف قد أعلنه المطلق منذ البداية عندما سَلَّم نشيده إلى الشمس التي تحكم كل الكواكب: «ومن ثم شرحه ملاك الشمس إلى «منو» الذي شرحه بدوره إلى «إيكشفاكو» ولكن بمرور الزمن ضاع نظام اليوغا الذي يعلمه النشيد، وبالنسبة أصبح لزاماً على المولى كريشنا أن يظهر ثانية لكي يعلمه، وقد تمت هذه المرة إلى أرجون في ساحة القتال».^(١٨) والنشيد الذي تحدث عنه النصوص هو نشيد المولى، الذي يعلم الكائنات كيفية التصرف من أجل الخلاص من الدورات المتكررة التي تنتقل إليها الروح قبل اتحادها بالمولى.

ويعبر النشيد عن أهمية الحضور الدائم لكريشنا في كل لحظة من لحظات الإنسان، لذلك على المؤمن أن يتقبله كما هو دون تأويل؛ لأن التأويلات قد تسيء إلى النص نفسه: «فلا يمكن للتأويلات الدنيوية أن تمسه. ربما يضع العابثون الدنيويون تعليقاتهم الشخصية على النشيد، إلا أن هذا يناه في جوهره ويجب القبول بالنشيد كما هو عن طريق خط نظام التتابع المنضبط على النحو الذي يصفه المولى الأسمى».^(١٩)

وعلى هذا الأساس تصبح المقاربة الحقيقية، تقوم على القراءة المتأنية للنص على أساس استكشافه في ذات الإنسان نفسه وعبر مساعدة أحد المعلمين، الذين يرشدون التابع إلى حقيقة كريشنا القابع في نفوسهم، وكل قراءة مغايرة شيطانية الطابع: «وتعتبر تعليقات عديمة الجدوى»^(٢٠)، على الإنسان إذاً أن يمتلك الرغبة: «بتحقيق الذات في البداية، وهذا ما سيدفعه لأن ينشد صحبة المحققين روحياً. في المرحلة الثانية ينال الإنسان المعمودية من سيد روحي شرعي، وبفضل تعاليمه، يبدأ المريد المبتدئ عملية الخدمة المكرسة، بإنجاز الخدمة المكرسة تحت هداية السيد الروحي، يتحرر المريد من التعلق المادي تماماً ويثبت في تحقيق الذات، كما يكتسب ميلاً وهوى للسماع عن الآله الشخصي المطلق شري كريشنا. هذا الهوى يقود المكرس إلى التعلق بوعي كريشنا، الذي ينضج في المرحلة الابتدائية لحب

الله التجاوزي «بهاف» أما حب الله الفعلي فيسمى «برما» الذي يعتبر أعلى مراتب الحياة مثالية. ينشغل العاشق في خدمة الله التجاوزية بصورة متواصلة».^(٢١)

اللغة والدين والإنسان

وحتى لا نفرق في الأمثلة عن العلاقة بين اللغة والدين والكلام، نعود إلى تحليل اللغة الدينية ودرس علاقتها بالكلام، الذي وإن أصبح جزءاً من المنظومة الدينية إنما لا يغلقه، ولا يستأثره، إنما يتحوّل إلى عناصر تنصّح عن فهم ديني، بينما لغة الدين تستمرّ بفاعلية ذاتية لا بدّ من أن تفتح على الإنسان نفسه، وهي عند هذا الحد تصبح أكثر فاعلية عندما تدمج بين الأنا الحية التي لا يمكن اختصارها وهي المتمثلة بالإنسان، وبين الأنا المتعالية التي تحمل في طياتها النص الديني ك فكرة مطلقة تعيد قراءتها كما تجلّت في الشعور الإنساني ك ماهية، هذا الشعور الذي يعيد إنتاج النص إنسانياً من جهة من خلال إعادة قراءة النص الديني باعتباره إرادة إلهية من جهة خلقت في الإنسان من خلال الفطرة التي زود بها عند خلقه، فكانت تشير إلى حقيقة المعنى والمقصد والغاية، والذي يعبر عنه بالكلام فيكون إنسانياً محضاً قابلاً لأن يتحوّل إلى مادة للدرس والبناء العقائدي، مع بقاء الأصل على أصله، وهكذا تصبح لغة الدين العقل المطلق أو اللوغوس، لغة الحضور المستمر والمتكرر لكيثونة متجاوزة بالضرورة لكل ما هو فرديّ وجزئيّ، ومن ثم تكون علاقة الفرد بالمطلق هي علاقة الكائن المتناهي بالمطلق الثابت، وهي علاقة وثيقة الصلة بالإنسان، الذي كلما أدرك نفسه أدرك ربه.

وعلى هذا الأساس تصبح اللغة بكلّ تمثالاتها وقدراتها كما تجلّت في الذات الإنسانية قابلية، لتلقّي الوحي والعيش فيه، ولهذا كان الإسلام تمام الدين، لأنّه أنزل من خلال فاعلية لغوية، يستطيع الإنسان أن يعيشها بشكل مستمرّ، وهي تحيل إلى الحضور الدائم لله (عزّ وجلّ) فيه، وعلى هذا يصبح الله أقرب إليه من حبل الوريد، فهو يعيش فيه دون أن ينقطع عن العالم الخارجي الواقعي؛ بل على العكس من ذلك يعمل على إعادة ضبط الواقع طبقاً لرؤيته التي تجلّت من خلال نصّ قابل للتجدد والعيش والمواءمة مع كلّ تطوّر إنسانيّ.

وهذه اللغة، التي تنصّح وتظهر المراد الإلهي بتمامه، هي أشبه ما تكون بالكيماويات التي يمزج العناصر لينتج عنصراً جديداً متجانساً شرط معرفة حقيقة المزج والمواد الممزوجة،

ويحضرنا هنا قصة رواها العطار في كتاب «إلهي نامه» (الرسالة الإلهية)، عندما يطلب أحد الأبناء من أبيه أن يعلمه الكيمياء ليحوّل الحديد إلى الذهب، فينبري الوالد يخبره عن الكيمياء الحقيقية، التي زرعها الله في نفس كلّ إنسان، وجعل خلاصه مرتبطاً بها، وهي التواصل مع الذات من خلال العناصر التي زرعها الله به، والتي أفصح عن محتواها بكتابه، ويأخذ برواية عدد من القصص منها، هذه القصة التي مفادها: إنّ طفلين جلسا أحدهما أمامه خبز وطعام، والآخر لا شيء أمامه سوى الخبز، فطلب الثاني من الأول بعض الطعام، لأنّ أمره لا يستقيم بالخبز، فوافق الأول واشترط على الثاني أن يقلد الكلب ويركض خلفه خطوة خطوة، فقبل الطفل ذلك الأمر، حتى جمع الطعام مع الخبز وأكله، فقال له الطفل الأول: أيّها الطفل الصغير، إن أدركت حقيقة الأمر، لقنعت بالخبز من زمانك، وأمنت نفسك عن تقليد الكلب، وابتعدت عن الطعام، حتّى لا تضطر إلى تقليد كلب، وهكذا الإنسان عليه أن يعيش العالم بواقعيّته مع إدراك ذاته وموقعيّته في المنظومة الإلهيّة كخليفة، زوّده الله بعناصر ذاتيّة هي الفطرة والعقل والنفس وعنصر يستطيع أن يراعيها، ويجعلها أكثر قابليّة وديناميّة وهي اللغة التي تعتمر في صدره وتجعله كائنًا مفكرًا، يستطيع أن يقول بلحظة «أنا أفكر فأذن أنا موجود»، ومن خلالها يخاطبه تعالى، ويجعله يعيش حقيقة ذات كما أرادها الله من خلال دينه الذي أنزله إلى الناس وأتمه من خلال القرآن الكريم، الذي يخاطب الفطرة والعقل والروح.

الهوامش:

١- ورد عند: الملا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، مكتبة بصيرتي، قم، ج١، ص١٢، القصيدة التالية التي تنسب للإمام علي عليه السلام:

أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

٢- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٥، ج٥ صص ١٧٤-١٧٥.

٣- المصدر نفسه، ج١٥، ص١٦١.

٤- را: ابراهيم مصطفى، أحمد الزييات: «المعجم الوسيط» المكتبة الإسلامية، استنبول، ص٧٩٥.

٥- المصدر نفسه.

٦- القاضي عبد الجبار، مصدر سابق، ج١٦، ص٢٠٢.

٧- الجرجاني، عبد القادر: دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ط، عام ١٩٧٨، صص ٤٠-٤١.

٨- الغدامي، عبد الله، الخطيئة والتفكير، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط١، ١٩٨٨، ص٧.

٩- را: ابن منظور، لسان العرب، م.س.

١٠- للاستزادة حول الموضوع راجع:

Robert Dictionnaire historique de la langue française. voir textus.p112.

11- Encyclopedie philosophique universelle. Vo.2. p2578-2579.

١٢- جراي، شفيق، مقدمات منهجية للغة الظاهرة الدينية، مجلة المحجة، ع١٠، ٢٠٠٤، ص٨٧.

١٣- المسدي، عبد السلام، اللسانيات وأسسها المعرفية، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٦، ص٢٩.

١٤- قبيسي، حسن، المتن والهامش، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٣٤١.

١٥- النشار، علي سامي، ديموقريطس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ط٢، ١٩٧٢، ص٣٤٦.

١٦- المصدر نفسه، ص٣٤٦.

17- F. Comte: Les Heros Mystiques et L'Homme de toujours; Paris; Seuil; 1993; p113.

١٨- بوزنر، جورج، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، مراجعة سيد توفيق، الهيئة المصرية العامة، مكتبة الأسرة، ١٩٩٦، ص٩٥.

- ١٩- طالبة، منى، «الهرمنيوطيقا»، مجلة إبداع، العدد الرابع، أبريل ١٩٩٨، القاهرة، ص ٥٢.
- ٢٠- بهغفص غيطا، ترجمة رابح يونس، دار كتب بهكطي فيدانت، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢١٠
- ٢١- المصدر نفسه، ص ١٥.
- ٢٢- المصدر نفسه، ص ٢١٢.
- ٢٣- المصدر نفسه، ص ٢١٣.
- ٢٤- المصدر نفسه، ص ٢٢٧.