

مكاشفة مدلولية لـ "علامات الإعراب" في النحو الصوفي

أحمد بن عبد الكريم

كلية الآداب و اللغات
جامعة الإخوة منتوري
قسنطينة

ملخص:

نشأ النحو الصوفي كأحد أجناس الخطاب الصوفي في سياق أزمة عجز اللغة عن تمثيل التجربة الصوفية الواسعة حيث أفرغ المتصوفة الدوال النحوية من مدلولها الأصلي، وشحنوها بمدلولات عرفانية استنادا على الدلالة المعجمية، والنحوية للدوال، وقد أفضت المكاشفة المدلولية لعلامات الإعراب على سبيل التمثيل إلى أن الرفع هو القبول، والولاية، والخفض تنوع بين التواضع، والنذب، والنصب حالة وسطى تعبر عن التسليم، أما الجزم فهو مقام الشهود المتحقق بالانقطاع عن ما دون الرحمان.

مقدمة:

تكشف الخطاب الصوفي بخصوصيته التكوينية حين اتسعت رؤية المتصوف، وضافت عبارة اللغة، ولذلك أضحت تمثل هذه التجربة العرفانية لا يتم إلا في نطاق جديد يستوعب كل المشاهد الغيائية، والمقامات البرزخية التي يتموج فيها المتصوف في نمو روحاني متعال عن كل التدنيسات الحسية بما فيها اللغة في صورتها الطبيعية، ولم يسع القوم أسبيلا

Abstract:

AlNahweAlSoufi(Sufi Grammar) emerged as a type among other types of Sufi mystic speech due to the lack of common language in conveying the Sufi experience. Thus language was flushed from significance and became the vessel for The Sufi mystic language. The Raf3 became a sign for the acceptance and loyalty and divine devotion; AlKhafdh was between submission and ostracism, While Alnasb was an in between AlRaf3 and AlKhafdh or the consecration of the body to The Most Gracious; and last, AlJazm was the alienation of the Heart from all what is lesser than the Merciful (AlRahmane) that occurred with witnessing (shuhood).

لذلك إلا بالتوجه إلى تكثيف هذه المعاني عبر تغميض الإشارة ، وإبهام الرمز، وبذلك تشكل الخطاب الصوفي بخصوصياته التركيبية ، والمضمونية ، وشمل هذا التوجه أغلب مظاهر اللغة ، ومفرداتها على غرار النحو الذي أضفى على هذه الممارسة خصوصية تستدعي الوقوف على الإجراءات التصيبية، والملايسة التشكيلية لهذه المعاني القائمة على المراوحة ، و المشاكلة التدليلية.

1- ذريعة الخطاب الصوفي:

احتجب المعنى في الخطاب الصوفي ، ودخل في أزمة تواصل لم تتراجع حدثها إلا ببروز الإجراءات اللسانية الحديثة ، كما أن المتصوفة تفتنوا سريعا لهذه القطيعة اللغوية مع عالم الظاهر بعد أن وصل الخطاب الصوفي إلى مرحلة الفتنة الجمالية ، إذ عمد بعض إلى تصنيف مدونات داخلية لمكاشفة دلالات المصطلحات الصوفية ، وتجليه الحمولات المعنوية لهذه المصطلحات.

وتعود بواعث هذه الميوعة الدلالية التي اكتست الخطاب الصوفي إلى دوافع موضوعية أهمها : أن اللغة لم تعد تتسع للتدليل على هذه التجربة الذوقية ، وهو ما جاء على لسان النفري (ت 366هـ) : **"كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"** [2] ، فالعبارة مؤسسة لها قوانينها ، وحدودها الاصطلاحية ، أما التجربة الصوفية فتتسم بالنمو ، والتجدد عبر طوابع المقامات ، والأحوال ، فلا إمكانية للعبارة أن ترتحل مع هذه المعاني الذوقية الجديدة ، والتجرد في كل مقام من حمولاتها الدلالية الوضعية ، بل وصل عمق التجربة العرفانية إلى مستوى لا يمكن كشفها لا بالعبارة ، ولا بالإشارة ؛ فكان الصمت هو البديل عن القصور اللغوي ، فالعجز عن الإدراك إدراك يقول ابن الفارض [3]:

وعنوان شأني ما أبثــــــــــــــــك بعضه * * وما تحته إظهاره فوق قدرتي
وأسكت عجزا عن أمور كثيرة * * بنظفي لمن تحصي ولو قلت قلت

لذلك فإن كل ما اجترحه القوم من أساليب وخطابات جاءت عصبية عن الفهم، والإدراك ؛ حيث يعبر عن ذلك الحلاج (ت309هـ) بنبرة تحد ، ونزعة احتكار : **" أسرارنا بكر لا يفتضها وهم واهم "** [4]. ويجد العارفون أن اللغة الطبيعية إذا اقتربت سلوك التدليل على التجربة الصوفية ؛ فإنها ستخفي معالمها تدنيسا ، أو تضليلا، أو قصورا في الكشف عن مواجيد القوم ، وأحوالهم ، وهو مذهب ابن عربي (ت 638هـ) : **" قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات "** [5] ، كما أن ازورار القوم عن مألوف الأساليب له دافع مركزي انجر عن ما أصاب القوم من تعنت من طرف الساسة بإيعاز من الفقهاء ، ولعل مقتل الحلاج (ت 309هـ) كان حدثا معضدا لهذا الكتم ، ينشد ابن عربي (ت 638هـ) في ذلك [6]:

وأسرار تراعت مبهــــــــــــــــمات مسترة بأرواح المــــــــــــــــعاني
فمن فهم الإشارة فليصنهما * * وإلا سوف يقتل بالسنان
كحلاج المحبة إذ تبتت * * له شمس الحقيقة بالتداني
فقال أنا هو الحق الذي لا * * يغير ذاته مر الزمان

فإفصاح الحلاج ، وإعرايه عن مكامن الجنان ، وكشفه لمواجيد العرفان صدم العوام ، وهال جهلة الحقيقة ، وقد برر أبو العباس بن عطاء في معرض المحاجة لهذا التغميض بقوله : **" ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه (المذهب) لعزته علينا كي لا يشربها غير طائفتنا "** [7] ، ويعود ابن عربي (ت 638هـ) في تبريره إلى الخوف من إساءة الفهم ، وعجز الإدراك ، واحتجاب الحق عن الدخيل : **" اعلم أن أهل الله لم يضعوا الإشارات التي اصطلحوا عليها فيما بينهم لأنفسهم فإنهم يعلمون الحق الصريح في ذلك ، وإنما وضعوها منعا للدخيل حتى لا يعرف ما هم فيه شفقة عليه أن يسمع شيئا لم يصل إليه ، فيكره على أهل الله فيعاقب "** [8]. إن ما ذكر من بواعث عن تشفير الخطاب ، وكتم المعاني عند المتصوفة أضفى على اللغة ملمحا فاتنا يشد نزعة الفضول الدلالي ، ويخلق جوا لغويا مشحونا يسعى لتبديد هذه المفاهيم الملغزة ، وإعادتها إلى نسقها اللغوي ، ويتأكد ذلك عندما يتم طمس الدوال المصطلحاتية لبعض العلوم اللغوية كعلم النحو الذي أفرز في نسق لعبة التدليل المتدارك ما يسمى بـ: **"النحو الصوفي"** .

2- ماهية النحو الصوفي :

تدرج الخطاب الصوفي في ممارسة التقويل من العبارة اللغوية إلى شتى المعارف ، والعلوم في نزعة شمولية تسعى لامتلاك عرفاني لكل مظهر وجودي للإنسان ، فالصوفي يرى جميع الأشياء لله ، من الله قائمة ، بالله معلومة ، لله مردودة ، وقد حظي علم النحو بنصيب وافر من هذه الممارسة باعتباره جزءا من اللغة التي تتمركز حول اللسان ، والتي توازي الوجود بالتعبير ، أو التبدليل عن جزئياته ، ثم أن المسعى الصوفي لا يكتنث للعبارة لقصورها الكشفي عن أسرار الباطن لذلك حوّل هذا التمرکز إلى الجنان أو القلب باعتباره آلة الولوج إلى عالم الصفاء ، وبرزخ^[9] العرفان^[10]، وفي ظل هذه النظرة المتوازية المؤسسة على ثنائيات الحجب ، والكشف بدءا بألياتها ، ومضامينها بادر بعض المتصوفة إلى إفراغ المصطلحات (الدوال) النحوية من مدلولاتها ، وشحنها بمعاني روحية ترتقي بها إلى مقام المعاني الإلهية ، إن هذا الاندفاع الغيبي نحو علوم استقرت أسسها ، و بُنيت مفاهيمها في نطاق العقل الذي يعد سبب الحجب^[11] عند القوم ، وعدو الكشف^[12] ، يظهر مدى توسع النزعة التملكية لكل عناصر الوجود الإنساني عند المتصوفة فضلا عن المزاحمة الندية بين العقل ، والقلب ، بين الظاهر ، والباطن، بين العبارة ، والإشارة، فأضحى "النحو العباري" في وضع ما خطيئة ، أو حجة على صاحبه إن لم يشفع ذلك بنحو الإشارة ، ويسوق المتصوفة في تأييد هذه النزعة الإشرافية^[13] قول سيويوه (ت 180هـ)^[14]:

لسان فصيح معرب في كلامه ** فيأليت من حسرة العـرض يسلم
وما ينفع الإعراب إن لم يكن تقى ** وما ضر ذي التقوى لسان معجم

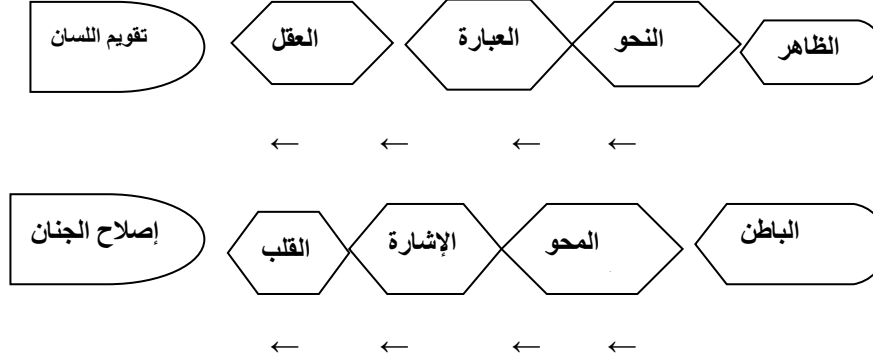
إن تمرکز النشاط البرزخي عند العارف حول القلب ، أو الجنان هو الذي دفع قسرا بكل الجهد المعرفي ذي الطابع العقلاني إلى الاستحالة إلى معرفة ذوقية^[11] تستهدف الوجدان ، ويستهدفها الوجدان ، لذلك : فإن النحو التقليدي (النحو العباري) بحكم طبيعته النسقية كان منطلقا رتبيا لبناء هذه الكتلة الدلالية الطافحة بالتوليد والتجديد، وقد تشكل هذا الإسقاط التبدلي ضمن نطاق تناظرية الظاهر ، والباطن التي احتوت أبعاده ، وميرراته .

3- فلسفة النحو الصوفي :

يسعى النحو التقليدي (العباري) لتصحيح التواصل اللغوي حتى يكون سليما عبر تععيد جملة من الإملاءات الإلزامية للسان ، وكل ذلك سلوك ظاهري لا يحفل به القوم لأن غايتهم الكبرى هي الجنان الذي لا يستقيم أمره إلا برسم مسار آخر للنحو ، وتوجيهه نحو التحلي بمناقب القبول ، وهي البيئة الروحية التي نشأ ، ونما فيها النحو الصوفي، أو نحو القلوب بمظهر عجيب كما يرى القشيري^[16]:

نحو القلوب عجيب ** رفـع خـفضـونـصب
علامة الرفع فيه ** روح وأنس وقرب
و أحرف الخفض منه ** حزن وقبض^[17] وحجب
والنفس حرف لمعنى ** إسقاطه مستحب
والحال ينصب ما ليس ** للفتى فيه كسب
هذا هو النحو لا ما ** قد قال عثمان حسب
لحن اللسان مباح ** واللحن بالقلب ذنب
وأقبح اللحن عندي ** كسبر وتيه وعجب

و الخطاطة التالية تقدم مشهدا تناظريا حول مساري كلا النحويين منطلقا وغاية :



بناء على معطيات الخطاطة التي ترسمنطلق ، ومسار ، ومأل النحو التقليدي ، و النحو الصوفي (المحو)^[18]؛ ندرك أن النحو العباري يبني كيانه في عالم الظاهر، وآليته ومادته العبارة، ويستهدف العقل مخاطبة ، وغايته تقويم اللسان ، أما النحو الصوفي (المحو) ، فهو ينشأ في غيبيات الباطن ، وأداته الخطابية هي الإشارة التي يخاطب بها القلب مصلحا ، ومطهرا .

و يبرر المنصوفة اقترافهم لهذا التصرف الجريء بالسعي لإعطاء معنى روحاني للمعارف المجردة، لأنها ذلك يعد أولوية ، وحقيقة باطنية لعلم النحو، يقول الميموني (ت917هـ)^[19]: " وأقبح من القبيح أن يتعلم الإنسان ، أو يعلم إصلاح اللسان ، ولا يتعلم ، أو يعلم إصلاح القلب، و النحو على قسمين نحو لسان، ونحو القلب، ومعرفة نحو القلب عند العقلاء أكد، وأنفع من معرفة نحو اللسان"^[20].

4- النحو الصوفي تعدد المصطلح ووحدة المسعى.

إن إغناء الدوال اللغوية، أو النحوية برصيد روحاني ، أو عرفاني رافق الحركة الصوفية منذ تشكلها نظريا ، أو مفهوما ، ولكن تخصيص فيض من الكشف لعلم النحو التقليدي ، ونقله من دنس العبارة إلى قدس الإشارة في بناء هيكله يسعى للتوقيع المعرفي المتقرد لم يُرصد سبقا إلا في جهود الإمام القشيري^[21](ت465هـ)، والتي تمثلت في كتابيه (نحو القلوب الصغير) ، و(نحو القلوب الكبير) ، فكان أول اصطلاح هو " نحو القلوب".

ويعرفه القشيري(ت465هـ) بأنه: " القصد إلى حميد القول بالقلب، و حميد القول مخاطبة الحق بلسان القلب ، وينقسم ذلك إلى : المناداة ، والمناجاة ، فالمناداة صفة العابدين ، والمناجاة نعت الواجدين ، المناداة على الباب ، والمناجاة على بساط القرب، فموقف العابد أبواب الخدمة ، ومربع الواجد بساط القرية"^[22].

وإذا كان القشيري (ت465هـ) في مدونته نحو القلوب الكبير قد أسس مفهومه للنحو الصوفي على فعل القول ؛ فإنه في كتابه نحو القلوب الصغير وجّه القول إلى الفعل بناءً على مفهوم القصد بين النحويين (تقليدي وصوفي) : " النحو عبارة عن القصد ، و الناس مفترقون في المصادر ، والموارد، فواحد تقويم لسانه مبلغ علمه ، وواحد تقويم جنانه أكثر همه، فالأول صاحب عبارة ، والثاني صاحب إشارة"^[23]، ويتطابق تنظير عبد السلام المقدسي (ت678هـ) مع الرؤية القشيرية إذ لا يختلف معه إلا في الاصطلاح حين يقول: " لما كان لأهل العبارة نحو لتقويم اللسان كان لأهل الإشارة نحو لتقويم الجنان"^[24]، فكان اصطلاحه: " نحو أهل الإشارة " ، أما الميموني(ت917هـ) فقد وضع ذات الاصطلاح الذي سبق إليه القشيري(ت465هـ)، ويفهم ذلك من معرض كلامه عن قيمة هذا العلم قياسا بالنحو التقليدي: " فمعرفة نحو اللسان مع الجهل بمعرفة نحو القلوب حجة على صاحبها"^[25]، فالميموني(ت917هـ) يسميه "نحو القلب" بخلاف المتأخر أحمد بن عجيبة المغربي^[26] (ت1124هـ) الذي قدم بناء مفهوما متكاملا لهذا العلم بحكم أنه أسس جهده على مدونة الأجرومية في النحو انطلاقا

من التأسيس لهذا العلم ، والمحااجة في ترسيخ مكانته ضمن المعارف التي تكتسي أولوية بالغة في مسار المرید : " وهذا النحو القلبي تسميه الصوفية (المحو) بالميم لأنه يحو من القلب كل ما سوى الله ، وهذا العلم هو محط رحالهم ومجال أفكارهم " [271] ، فابن عجيبة (ت 1124هـ) يرى أن النحو الصوفي هو المحو بالميم ، محو وإزالة كل أوصاف العادة ، محو الذلة عن الظاهر ، والغفلة عن الضمائر ، وشغل النفس بالله وحده ، ويظهر أن محو ابن عجيبة أكثر تجردا ، و تورعا مقارنة بالمفاهيم السابقة.

من خلال ما سبق ندرك أن النحو الصوفي نحو سلوكي يستند للفعل ، ويتمركز حول شمائل العبد ، و يشتغل في عالم البواطن ، والأسرار لمكاشفة الحقيقة ، كما أن النحو الصوفي نما في نسق ، ومسار النحو العباري من خلال آلية المقارنة ، والمراوحة ، والمفاضلة لأن كل الجهود التي رسمت في هذا النسق اشتغلت على تجريد الدوال النحوية من رصيدها المفهومي لغويا ، وتعطيل مدلولاتها العقلية ، وإطلاق العنان للقلب لإعادة بناء مفاهيم كشفية لهذه الدوال ، وفي هذه الدراسة سنقف على علامات الإعراب كنموذج لمكاشفة حيثيات ، ومبررات ، وذوقيات هذا البناء الصوفي.

5- الإعراب والبناء في النحو الصوفي :

إن المبرر الموضوعي للحديث عن الإعراب، والبناء هو ارتباطه الوثيق بموضوع البحث ؛ كما أن ذلك سيفضي إلى معطيات مدعمة لمكاشفة علامات الإعراب في هذا الإطار.

بناء على مراجعة مدونات النحو الصوفي لاحظت أن الممارسة التنصيصية تقوم على سرد معطيات النحو التقليدي، واستنادا إلى ذلك يسقط المتنصوفة وجدهم القلبي بمحاذاتها لأبسط ملابسة ، وهذا ما يتحقق مثلا في نص القشيري (ت465هـ): " الكلام ينقسم إلى معرب ، ومبني ، والإعراب تغير آخر الكلمة لاختلاف العامل إما بحركة ، أو سكون ، أو حذف ، والبناء أن يلزم آخر اللفظ ؛ إما حركة ، أو سكون " [281]. وتعقبا على هذا المفهوم يؤسس القشيري (ت465هـ) مفهوم الإعراب ، والبناء في نحو القلوب على ذريعتي التغير في الإعراب ، و اللزوم في البناء فيقول : " كذلك صفات العبد منها ما يقبل التغير ، والتأثير ، وهي ما كان مجموعا بتصرفه ، وتكلفه ، ومنها ما لا يقبل التحويل ، و التبديل وهي موضوعات الحق سبحانه... " [291]. فملايسة ربط الإعراب ، والبناء بصفات العبد هو عامل التغير والثبات ، فأعراب العبد هو : التغير الذي يصيب صفاته في إطار اقتراحه ، وتكلفه ، أما البناء فهو : ما ثبت للعبد من مناقب ، وأرزاق ومأل، ويرى عبد السلام المقدسي (ت678هـ) ضمن هذا المعطى أن: " الإعراب ملحق بأهل البدايات لأنه يقتضي التغير والتنقل من حال إلى حال ، والبناء ملحق بأهل النهايات لثبوته ولزومه حالة واحدة ، فالأول لأهل التلويح [30] ، والثاني لأهل التمكين [31] " [32] ، ومن هذا السند ندرك مدى التباين في تفسير الدوال النحوية عند الصوفية ، إذ إن الإعراب عند المقدسي هو : التدرج الحاصل لمسار المرید في كنف المقامات سعيا للانتهاج عند البناء الذي هو اليقين ، أو مقام التمكين ، أما ابن عجيبة فقد كانت رؤيته التدليلية أوسع نطاق في مكاشفة ملامح الإعراب إذ إن دلالة التغير عنده لا تقتضي ترقيا في مسار متجه نحو العلويات بل هي عملية حركية تتراوح بين التعالي ، والتدني ، فيعرض كشفه مقابلا : " كما تتغير أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليها كذلك تتغير أحوال القلب لاختلاف الواردات الداخلة عليها فتارة يرد عليها وارد القبض ، وتارة يرد عليها وارد البسط [33] " [34] ، ويعد محو ابن عجيبة أقرب ملابسة مقارنة بما سيأتي حين مكاشفة علامات الإعراب ، والتي جسدت في نظر القوم هذا الإعراب المحوي.

6- علامات الإعراب :

الإعراب عموما مظهر تركيب يفضي قصدا، أو سجية إلى توزيع الوظائف اللغوية ، أو المعاني النحوية ، ومحل آخر الكلمة ، أو ما نزل منزلته ، و تنحصر العلامات الإعرابية في أربعة أنواع هي : الرفع ، والنصب ، والخفض ، والجزم ، و لقد انتدب النحو الصوفي علامات الإعراب بحضورها الظاهري لعالم كسفي يعرج من خلاله الفقير من لسان ناسوتي إلى لسان ملكوتي في سعي لأن يقتدرن المعطى المدلولي لهذه الدوال مع السلوك العملي واصفا ، أو باعثا للمقامات ، والأحوال ، وفي هذه المعالجة سنقتصر على تفصي الحمولات الباطنية لعلامات الإعراب الأصلية في صورتها الكلية ، وهو

النسق الذي أجمع عليه العرفانيون، كما أن المدلولات اللغوية الواسعة لعلامات الإعراب جعلت منها وعاء ذوقيا لمباشرة الإفصاح عن خصوصية التجربة الصوفية اللامحدودة.
يعد الشيخ الأكبر ابن عربي من أبرز المتصوفة الذين ضاقت بهم عبارة اللغة، فتوغل في استنطاقها طوعا ، وقسرا عبر مناهج المجاز ، والتدليل والتعطيل ، لذلك فهو لم يترك ملمحا لغويا إلا و باشره عبر تلك المسارات ، وفي هذا الإطار فقد اعتبر حركات الإعراب ، وحركات الحروف بمثابة لواحق أركان جسم الإنسان ، وانتهى إلى أن الحروف للكلمات كالأركان للأجسام ، وناظر تباينات هذه الحركات بمسارات العوالم المختلفة [351] :

**حركات الحروف ست ومنها ** أظهر الله مثلها الكلمات
هي رفع وثم نصب وخفض ** حركات للأحرف المعربات
وهي فتح وثم ضم وكسر ** حركات للأحرف الثابتات
وأصول الكلام حذف فموت ** أو سكون يكون عن حركات
هذه حالة العوالم فانظر ** في حياة غريبة في موات**

لم تكن مكاشفة ابن عربي لعلامات الإعراب مرتكزة على سلوك تشفير الدوال النحوية بمدلولات صوفية تحت مبرر رؤية العالم أو تقديس المندس، ولكنها جاءت هنا في إطار التعبير الصوفي العابر ، أو النطق المتراخي الذي يفرز بعض مضامين التجربة الواسعة ، والعميقة التي لا تتشبه بمعرفة وجودية ظاهرة ، وثابتة ، ومحدودة. لقد كانت اقتراقات ابن عربي في هذا الصدد متوثبة مقارنة بنهج بقية القوم في لف معطى النحو الصوفي على النحو التقليدي، والذي اتخذ صراطا واحدا يبتغي إضفاء دلالة إشراقية كلية على مختلف دوال النحو التقليدي على غرار علامات الإعراب .

7- علامة الرفع :

تستند دلالات الرفع معجما، ونحوا إلى مراجع مادية ، أو حسية في الأصل ؛ حيث إن الرؤية المعجمية ترى أن الرفع علامة تدل على خلاف الوضع ، ومن هنا كانت مشابهة لقولهم : " رفعت الشيء رفعا ، وهو خلاف الخفض ، ومرفوع الناقاة في سيرها خلاف الموضوع " [361]. أما النحاة فقد أشاروا إلى أن الاصطلاح ناتج من مرجع صوتي مادي يستند لحركة الحنك ، والشفتين مثل ما ذهب إليه الزجاج : " فنسبوا الرفع كله إلى حركة الرفع لأن المتكلم بالكلمة المضمومة يرفع حنكه الأسفل إلى الأعلى ، ويجمع بين شفتيه " [371] ، أما الدلالة النحوية للرفع فقد أجمع أغلب النحاة على أنها دلالة الفاعلية حيث يقول الجرجاني : " اعلم أن الكلام مداره على ثلاثة معان : الفاعلية ، والمفعولية ، والإضافة ، فالرفع للفاعل ، والنصب للمفعول ، والجر للمضاف إليه ، وما خرج من هذه الأقسام ؛ فمحمول عليها ، وليس بأصل " [381].

جملة القول إن تدليلات النحاة ارتكزت على المعطى المعجمي ، والصوتي ، ثم تأسست الدلالة النحوية للرفع لزوما من الفاعلية حيث إن الفاعل مرفوع دوما .

أما المتصوفة فيرون تأسيسا على ما سبق : أن الرفع وعلامته هي مظان القبول ، والوصول عند القوم لذلك فإن ملابسة الربط بين الرفع في نحو العبارة ، والرفع في نحو الإشارة هي الدلالة اللغوية للرفع الذي هو السمو ، وقد جاء هذا التفسير متعاضدا عند جميع نحاة الإشارة ، فالقشيري يقول [391] : " لما كان الإعراب بالحركات الثلاث الرفع ، والنصب ، والجر ، والجزم كان مدار أهل الإشارة برفع همهم إلى الله تعالى " . وهو ذات التدليل الذي نص عليه المقدسي ، أما ابن عجيبة فقد فضل تفصيل القول في مكاشفة علامات الرفع بعد أن قدم المعنى الكلي للرفع عند المحويين : " الرفع ، أي رفع القدر ، والعز ، والجاه عند الله تعالى ، وعامله العلم بالله ، والعمل بطاعته ، وصحبة أهل العز ، والفناء ، وهم الأولياء " [401] ، ولم يكن الميموني بعيدا عن هذه المواضعة الكشفية سوى أنه قدم إضافة في تقسيم الرفع إلى قسمين : " ... فالرفع إشارة إلى الخواطر المحمودة وهو قسمان : رحماني ، وملكي " [411] . فالظاهر أن المنطلق ، والمشارك في مواضعة دلالة الرفع هو المعنى المعجمي ، والدلالة النحوية للفاعل حيث الفاعل مرفوع القدر ، والجاه ، إن محوريات الفاعل نحويا جعلته عمدة يسقط عليها المتصوفة نظرتهم بجعل المرفوع مرفوع القدر ، والمقام ، أو مكاشفة الرفع كمظنة للولاية ، والقبول .

8- علامة النصب :

إن النصب باعتباره أحد الحالات الإعرابية لم يخرج في اصطلاحه عن الجذر اللغوي ، أو المعجمي ، فلما كان النصب يدل في معناه على إقامة الشيء نقل انتصاب الفتحة التي هي علامته الأصلية مما يشابهها عند العرب من " نصب الرمح ، وغيره ، ومنها تيس أنصب إذا انتصب قرنه "142، أما النحاة فيجلبون دلالة النصب على دلالة علامته الأصلية التي هي الفتحة، ومن ثم يؤسسون الدلالة الصوتية للنصب ، والفتح معا : " لأن المتكلم بالكلمة المنصوبة يفتح فاه فيبين حنكه الأسفل من الأعلى فيبين للنظر إليه كأنه قد نصبه لإبائة أحدهما عن صاحبه "143، أما الدلالة النحوية للنصب فهي كما سبق المفعولية ذلك لأن المفاعيل منصوبة .

أما عند أهل الإشارة فإن النصب كعامل قلبي : يعبر عن وضع بيني وبين الرفع ، والخفض لذلك فإن التنصيص على مكانه العرفانية اتجه إلى أنه حالة من التسليم ، والخضوع لله ، وربما هو وجد من إرهابات اليقين يقول القشيري: " وأما نصب القلوب فيكون بانتصاب البدن على بساط الوفاق 144 ، ثم بانتصاب القلب في محل الشهود 145 بحسن الإطراق ، ثم بانتصاب السر بوصف الانفراد ، والتلقي عن دقائق الإفتراق "146، وإذا كان القشيري قد ارتقى بفضائل النصب إلى ما يبعده عن المراوحة بين الرفع ، والخفض ؛ فإن ابن عجيبة ، والميموني بعدان النصب حالة من الفتور، والضلال ، والالتباس : " والنصب الذي هو صفة واسطة بين الصفتين المحمود ، والمذموم ، فاته هو خاطر الملبوس الذي ظاهره محمود ، وهو مذموم "147، فالميموني انحدر بالنصب من مقام التوسط إلى درك الإلباس الشيطاني ، واشتغال النفس بما دون الخالق ، أما ابن عجيبة فإنه يرى : أن النصب حالة تعتور القوم . مقامها : " التوسط بين الارتفاع ، والاختفاض فيقفون بمجاري الأقدار ، وهو حال فتورهم ، وبرودتهم عن العمل الصالح "148، فابن عجيبة هنا في هذه المكاشفة للنصب يرى : أن النصب وضع صوفي مقلق ، ولكنه يسعى لأن يزيه ، أو يبرره بتصدير المنسوب فقيرامقهورا تجري به الأقدار دون إرادة ذاتية ، ثم ارتقى به في وصف آخر فاعتبره: " نصب العبد نفسه للمقادير في مقام الرضى... "149. وبذا فإن الدلالة المعجمية للنصب كانت هي المدلول الذي تمحور حوله المعطى الصوفي فضلا عن تعضيد هذا البناء الإشاري بالمفعولية، أو الفضلة من حيث كونها دلالة نحوية خادمة للمقام ، حيث يكون المنسوب ليس بعمدة ، وليس بإضافة.

9- علامة الخفض :

إن الخفض عند النحاة على اصطلاحين : (الخفض عند الكوفيين ، والجر عند البصريين) حيث إن الخفض معجميا ضد الرفع ، والتخفيض : " مدك رأس البعير إلى الأرض ، كقول القائل : يكاد يستعصى على مَخْفَضِهِ "150

أما الدلالة النحوية فيرى فيها الزجاج ما يلي : " و أما الجر فإنما سمي بذلك لأن معنى الجر الإضافة ، وذلك أن الحروف الجارة تجر ما قبلها فتوصله إلى ما بعدها "151، وفي مصطلح الخفض عند الكوفيين فسر النحاة دلالاته صوتيا على غرار ما جاء في الرفع ، والنصب، فعلاوا الخفض بـ " انخفاض الحنك الأسفل عند النطق به ، وميله إلى إحدى الجهتين "152، وفي الدلالة النحوية يكون الخفض ، أو الجر علما على الإضافة كما أنف.

وعند نحاة الباطن أول الخفض كخاطر من خواطر النفس في تدنيها نحو هواجس الشهوة عند الميموني حينما أسند مدلوله للخاطر المذموم : " والخفض إشارة إلى خاطر المذموم ، وهو قسمان نفساني، وشيطاني "153، ومن هذا المعطى يتجه القول إلى أن فعل الخفض هنا يعكس التدني الذي يحيط بالفقير بفعل السيطرة الشيطانية ، أو النفسانية ، وبذلك ينحدر مقامه في أدراج الطوالع الروحانية ، وبالعودة إلى تنجيز القشيري لدلالة الخفض نلمس تباينا جليا بينه ، وبين الميموني؛ فهو يرى أن الخفض يجب أن يكون مقصودا لا عارضا من عوارض الصفاء ، ويكون : " باستشعار الخجل ، واستدامة الوجل ، ولزوم الذل ، وإثارة الخمول، وملازمة الخشوع ، وإلقاء النفس في ذرائع الجهاد "154، ويصرف القشيري الخفض من سياق العلاقة الربانية إلى معاملات البشر حين يقول : " وقد يكون بخفض الجناح لكل من طالبك بشيء ليس في الشرع له نكر من غير رد ، ولا نزاع، ولا إبرام ، ولا إنكار "155 ، ولم

يزرع ابن عجيبة ، والمقدسي عن هذه الملابس القشيرية فأدرجاها في سياق الخضوع الرباني ، ويفهم هذا من مضمون حديث ابن عجيبة على علامات الخفض : " ولخفض العبد ، وتواضعه ثلاث علامات انكساره لربه دائما هيبية منه ، وإجلاله ، ولعباد الله تواضعا ، ولأوليائه تعظيما " 156 ، أما المقدسي فيقول إن : " حكم الزاهدين خفض النفوس تواضعا لله " 157 ، فدلالة الخفض عند المتصوفة تبعد استنادها للمدلول المعجمي ، واستثناسها بالدلالة النحوية تراوحت بين خفض رباني لمن وقع في الهواجس فأضحى خاطره مذموما ، وبين الخضوع ، والتواضع ، وهو تدليل يجنح إلى حد التناقض مما يوحي بأن الملابس الذاتية هي التي كانت تسيطر على التنصيص في النحو الصوفي بالرغم من إنها انبثقت من المعاني اللغوية ، والدلالة النحوية للخفض ، والجر .

10- علامة الجزم :

لقد أبان الزجاج في علل النحو عن دلالة الجزم معجما ، ونحوا ، فقال : " وأما الجزم فأصله القطع ، فيقال جُزِمَت الشيء ، و جُذِمَتَه " 158 بمعنى قطعه ، أو بترته ، وبذلك فهو يرى أن الدلالة النحوية للجزم تشكلت من قطع الحركة عن الكلمة بالسكون إذ يقول : " فكأن معنى الجزم قطع الحركة عن الكلمة " 159 ، ويستدل بقول المازني الذي يوافق الرأي : " الجزم قطع الإعراب فمعنى جزم الفعل المستقبل : قطع الإعراب عنه " 160 ، فيتحول من الحركة إلى السكون .

ومن منطلق القطع فقد جمع المتصوفة رأيهم حول الجزم في كونه انقطاعا عن ما سوى الخالق ، وجزم القلوب عن هواجس الذات ، وأوهام الشيطان . يقول القشيري : " وأما جزم القلوب ، فالجزم القطع ، ويكون بحذف العلائق ، والسكون تحت جريان أحكام الحقيقة 161 من غير إخلال بشيء من آداب الشريعة 162 ، ويكون جزم القلوب قطعها عن خطرات المنى... " 163 . ويوسع ابن عجيبة نطاق التنصيص على دلالة الجزم لما يحاول أن يبعد القلب عن الشكوك ، والخواطر الشيطانية ، والفسانية ، وذلك في معرض التدليل على علامات الجزم : " وللجزم بمعرفة الحق ، والرسوخ فيها بحيث ينقطع من القلب التوهم ، والخواطر ، والشكوك ، والأوهام ... " 164 ، أما المقدسي فقد عبر عن ذلك من خلال اعتبار الجازم محبوبا ، أو قد بلغ درجة المحبة فأضحى منقطعاً لله عن غيره : " وكان حكم المحبين جزم قلوبهم عن ما دون الله ، وسكونهم مع الله " 165 ، فملابسة تنجيز دلالة الجزم في خطاب النحو الصوفي تستند لدلالة القطع والانقطاع ، وهي الدلالة اللغوية المرادفة لمعنى الجزم ، فضلا عن تعضيد المقام بدلالة السكون ، وهو العلامة الأصلية للجزم . وانطلاقاً من ذلك سعى نحاة التصوف في التعبير عن مضمون الجزم استناداً إلى مدلوله اللغوي الذي يصدر لنا مفهوماً عن فناء المتصوف ، وتفانيه في عبادة الله والخضوع له ، و السكون معه .

خلاصة :

يمكن حوصلة مدلولات علامات الإعراب في مشهد شامل يحقق ما يماثل نظير التوافق بين نحاة التصوف ، فكان الرفع مؤشراً للسمو ، والقبول ، والولاية الربانية ، وتراوح الخفض بين الخضوع والتواضع ، والعصيان والنبيذ ، وجاء النصب تسخييراً للذات ، وتسبيلاً لها في طاعة الله ، واستسلاماً لمقاديره ، أما الجزم فقد كان الانقطاع عن مادون الله للوصول إلى اليقين ، والشهود . تأسيساً على هذه المكاشفة المدلولية لمعطي خطاب النحو الصوفي نخلص إلى أن فعل تنجيز الدلالة قائم على إجراء اتالاتقتران ، والملابسة اللغوية المعجمية ، والنحوية النابعة من التشكلات الخصبة للتجربة الروحية التي تركز على مفهومات ثقافية ، وسلوكية ، و نوازح فؤادية ، كما أن مختلف التباينات في فعل التدليل - الذي هو في حد ذاته قراءة - ناتجة من تدوير المدلولات النحوية استناداً للتجربة الروحية المنفردة للمتصوف ، وإن أراد لها القوم خلاف ذلك .

- [1] القوم : مصطلح يتداول عند المتصوفة ويراد به جماعة من ينتمي للتصوف ، وردت هذه العبارة موصوفة في موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1999، ص 774 .
- [2] أبو نصر السراج الطوسي، اللع، تح: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر القاهرة، دط، 1960 ص 37.
- [3] ابن الفارض ديوان ابن الفارض، تح: عبد الخالق محمود، دار المعارف، مصر، ط01، 1984، ص 88.
- [4] أبو نصر السراج الطوسي ، المصدر السابق ، ص 304.
- [5] ابن عربي ، نزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك ، تح: طه عبد الباقي سرور ، زكي عطية ، دار الفكر بيروت ، ط01، 196 ، ص 116.
- [6] ابن عربي ، المعراج ، تح: سعاد الحكيم ، دار نندرة للطباعة و النشر، بيروت ، دط، 1988، ص 59.
- [7] محمد يعيش ، الرمز في التجربة الصوفية ، مجلة عوارف ، العدد 02، 2007، طنجة ، المغرب ، ص 60.
- [8] درويش الجندي، الرمزية في الأدب العربي ، مكتبة نهضة ، مصر، دط، 1958، ص 350.
- [9] البرزخ هو الحائل بين شيتين ويمثل عند المتصوفة الحائل بين عالم الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة أو الحاجز بين الدنيا والآخرة ، ينظر: رفيق العجم ، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي مصدر سابق ، ص 143.
- [10] العرفان : درجة كبيرة من التحقق والمشاهدة تتحقق عند المتصوفة بحجب الدنيا والخلق والرجوع عما سوى الله ، ينظر المصدر نفسه ، ص 238.
- [11] الحجب : انطباع الدنيا في القلب مما يمنع تجلي الحق . ينظر المصدر نفسه ، ص 278.
- [12] الكشف هو بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي العين قال النوراني : " مكاشفة العيون بالإبصار ومكاشفة القلوب بالاتصال " ينظر المصدر نفسه ، ص 790.
- [13] الإشراف : نور رباني فائض على أهل المقام العلي به يبصرون الحقيقة وينالون به البركات . ينظر المصدر نفسه . ص 63.
- [14] نسب هذا البيت لسببويه وللخليل ولم أجد له أثرا إلا في بعض التفاسير كتفسير الألوسي وكذلك منية الفقير للكوهني ، ص 13.
- [15] الذوق : أول مبادئ تجلي الحقيقة وأول درجات شهود الحق . ينظر : موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 373.
- [16] عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الصغير ، تح: أحمد علم الدين الجندي ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، تونس ، دط، 1977، ص 139.
- [17] القبض : مقترن بالخوف وهو قبض الزاهد عن المعاصي خوفا من الله. ينظر: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مصدر سابق ، ص :744.
- [18] المحو: من أسماء النحو الصوفي أطلقه ابن عجيبة وسيأتي تفصيل الكلام فيه في حينه.
- [19] علي بن ميمون المغربي المعروف بالميمونياً أحد المتصوفة المغاربة ومن الذين ألفوا في النحو الصوفي ، عنون مدونته : "الرسالة الميمونية في توحيد الأجرومية" ، توفي الميموني سنة 917 هـ . ينظر : معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة ، مؤسسة الرسالة ، دمشق ، دط ، 1987، ج 2 ، ص 537.
- [20] علي بن ميمون المغربي ، الرسالة الميمونية في توحيد الأجرومية (مخطوط) الخزانة العامة بالرباط ، و: 03، 04.

- [21] الإمام زين الإسلام عبد الكريم القشيري من أبرز علماء التصوف ، توفي سنة 465هـ ، له مؤلفان في النحو الصوفي هما : (نحو القلوب الكبير و نحو القلوب الصغير) . ينظر : معجم المؤلفين ، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 212.
- [22] عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الكبير، تح: إبراهيم بسيني، أحمد علم الدين الجندي، عالم الفكر، القاهرة، ط 1994، 01، ص 37.
- [23] عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الصغير ، مصدر سابق ، ص 119، 120.
- [24] عبد السلام المقدسي، تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة ، تح: خالد زهري، دار الكتاب العلمية، بيروت، ط 01، 2006، ص 22.
- [25] علي بن ميمون المغربي ، الرسالة الميمونية ، مصدر سابق ، و 04.
- [26] أحمد بن عجيبة المغربي من المتصوفة المغاربة ، توفي سنة 1224 هـ ، له مدونة في النحو الصوفي بعنوان : الفتوحات القدوسية في شرح الأجرومية . ينظر : معجم المؤلفين ، مرجع سابق ، ج 1، ص 300.
- [27] أحمد بن عجيبة ، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية ، مخطوط ، مكتبة جامعة الملك سعود ، قسم المخطوطات ، و : 04.
- [28] عبد الكريم القشيري ، نحو القلوب الكبير ، المصدر السابق ، ص 40.
- [29] المصدر نفسه ، ص 44 ، 45.
- [30] التلويح : هو التغيير في أحوال الصوفي بما يرد عليه من واردات ترقيا إلى أن يصل إلى التمكين . ينظر : نبيل معين عساف ، كتاب مصطلحات القوم ، كتاب إلكتروني صادر عن اللجنة العلمية للطريقة الخلوتية ، الجامعة الرحمانية ، ص 05.
- [31] التمكين : هو مقام الرسوخ و الاستقرار على الاستقامة ، ينظر المصدر نفسه ، ص 06.
- [32] عبد السلام المقدسي ، تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة ، مصدر سابق ، ص 26.
- [33] البسط : مرتبط بالرجاء و هو بسط العبد للطاعات أو المباحات مع حفظ من الله . ينظر : موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي مصدر سابق ، ص 143 ، 144.
- [34] عبد القادر أحمد الكوهني ، منية الفقير المتجرد وسيرة المريد المتفرد ، مكتبة النجاح طرابلس ، ليبيا ، ط 2 ، ص 22.
- [35] محي الدين بن عربي الفتوحات المكية ، تح : عثمان يحي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 1985 ، ط 02 ، ج 2 ، ص 51.
- [36] ابنفارس : المقاييس تحقيق عبدالسلام هارون ، دارالكتبة العملية ، إيران ، لا ، تا ، ج 2 ، ص 424 ، مادة (رفع).
- [37] الزجاج ، الإيضاح في علل النحو ، ص 93.
- [38] الجرجاني ، الجمل ، ص 37 ، 36.
- [39] عبدالكريم القشيري ، نحو القلوب الصغير ، مصدر سابق ، ص 129 ، 128 ، 127.
- [40] عبد القادر الكوهني ، منية الفقير ، مرجع سابق ، ص 29.
- [41] علي بن ميمون المغربي ، الرسالة الميمونية ، مصدر سابق ، و : 12.
- [42] ابن فارس ، مقاييس اللغة ، ج 5 ، ص 434 . (مادة نصب).
- [43] الزجاج ، الإيضاح في علل النحو ، ص 93.
- [44] الوفاق : هو الأخذ من النعم مع عدم الهوى ، ينظر : موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 1048.
- [45] الشهود درجة عليا من التحقق يصل فيها المتصوف لرؤية الحق بالحق ، ينظر المصدر نفسه ، ص 510.
- [46] عبد الكريم القشيري ، نحو القلوب الكبير ، مصدر سابق ، ص 42.

- [47] علي بن ميمون المغربي ، الرسالة الميمونية ، مصدر سابق ، و : 12 .
- [48] عبد القادر الكوهني ، منية الفقير ، مرجع سابق ، ص : 30
- [49] المرجع نفسه ، ص 36 .
- [50] ابن منظور : لسان العرب دار صادر ، بيروت ، ط 01 1990م ، ج 7 ، ص 145 .
- [51] الزجاج ، الإيضاح في علل النحو ، ص 93 .
- [52] المصدر نفسه ، ص 93 .
- [53] علي بن ميمون المغربي ، الرسالة الميمونية ، مصدر سابق ، و : 12 .
- [54] القشيري ، نحو القلوب الكبير ، مصدر سابق ، ص 42
- [55] المصدر نفسه ، ص 43 .
- [56] عبد القادر الكوهني ، منية الفقير ، مرجع سابق ، ص 30 .
- [57] عبد السلام المقدسي ، تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة ، ص 26 .
- [58] الزجاج ، الإيضاح في علل النحو ، مصدر سابق ، ص 93 .
- [59] المصدر نفسه ، ص 93 .
- [60] المصدر نفسه ، ص 94 .
- [61] الحقيقة : هي مشاهدة الربوبية أي رؤية حقائق الأشياء كما خلقها الرحمان ولا يصل إليها إلا المنتهي من أهل التصوف الذين عبروا المقامات جميعا ، ينظر : موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي مصدر سابق ، ص 298 .
- [62] الشريعة : الأمر بالتزام العبودية (العبادات) ، ينظر المصدر نفسه ، ص 496 .
- [63] عبد الكريم القشيري ، نحو القلوب الكبير ، مصدر سابق ، ص 43 .
- [64] عبد القادر الكوهني ، منية الفقير ، مرجع سابق ، ص 32 .
- [65] عبد السلام المقدسي ، تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة ، ص 26 .

