مجلة العلوم الإنسانية —— عدد 48 ديسمبر2017،المجلد ب، ص. ص 313-323 ——

مكاشفة مدلولية لـ "علامات الإعراب" في النحو الصوفي

أحمد بن عبد الكريم
كلية الآداب و اللغات
جامعةالإخوة 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 ، والنبذ ، والنصب حالة وسطى تعبر عن التسليم ، أما الجزم فهو مقام الشهود المتحقق بالانقطاع عن ما دون الرحمان.

Abstract:
AlNahweAlSoufi(Sufi Grammar) emerged as a type amongother types of Sufi mystic speech due to the lack of commonlanguage in conveying t AlNahweAlSoufi(Sufi Grammar) emerged as a type amongother types of Sufi mystic speech due to the lack of commonlanguage in conveying the Sufi experience. Thuslanguagewasflushedfromsignificance andbecame the vessel for The Sufi mysticlanguage.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)).

مقدّمة:

تكشف الخطاب الصوفي بخصوصيته التكثيفية حين اتسعت رؤية المتصوف ، وضاقت عبارة اللغة ، ولذلك أضحى تمثيل هذه التجربة العرفانية لا يتم إلا في نطاق جديد يستوعب كل المشاهد الغيابية،و المقامات البرزخية التي يتموج فيها المتصوف في نمو روحاني متعال عن كل التدنيسات الحسية بما فيها اللغة في صورتها الطبيعية ، ولم يسع القوم[1]اسبيلا

© جامعة الإخوة منتوري قسنطينة، الجزائر2017

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 التصيصية، والملابسة التشكيلية لهذه المعاني القائمة على المراوحة ، و المشاكلة التدليلية.

1- ذريعة الخطاب الصوفي:

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

و تعود 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 طوالع 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 أبثـــــــــك بعضه ** وما تحته إظهـــــاره فوق قدرتي
وأسكت عجزا عن أمور كثيرة ** بنطقي لمن تحصي ولو قلت قلت

لذلك فإن كل ما اجترحه القوم من أساليب وخطابات جاءت عصية عن الفهم،و الإدراك ؛ حيث يعبر عن ذلك الحلاج (ت309هـ) بنبرة تحد ، ونزعة احتكار : **" أسرارنا بكر لا يفتضها وهم واهم "** [4]. ويجد العارفون أن اللغة الطبيعية إذا اقترفت 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 تراءت مبهـــــــــمات مسترة بأرواح المـــــــــعـاني
فمن فهم الإشارةفليصنها وإلا سوف يقتل بالسنان**
كحلاج المحبة إذ تبدت ** له شمس الحقيقة بالتداني
فقال أنا هو الحق الذي لا ** يغير ذاته مــر الزمـــــــــان

فإفصاح الحلاج ، وإعرابه عن مكامن الجنان ، وكشفه لمواجيد العرفان صدم العوام ، وهال جهلة الحقيقة ، وقد برر أبو العباس بن عطاء في معرض المحاججة لهذا التغميض بقوله : **" ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه (المذهب) لعزته علينا كي لا يشربها غير طائفتنا "**[7] ، ويعود ابن عربي (ت638هـ) 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 ، فينكره 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 التدليل عن جزئياته ، ثم أن المسعى الصوفي لا يكترث للعبارة لقصورها الكشفي عن أسرار الباطن لذلك حوّل هذا التمركز 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 بآلياتها ، 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 الإشراقية[13] قول سيبويه (ت 180هـ) [14]:

لسان فصيح معرب في كلامه **فياليت من حسرة العـــــــرض يسلم
وما ينفع الإعراب إن لم يكن تقي ** وما ضر ذي التقوى لسان معجم

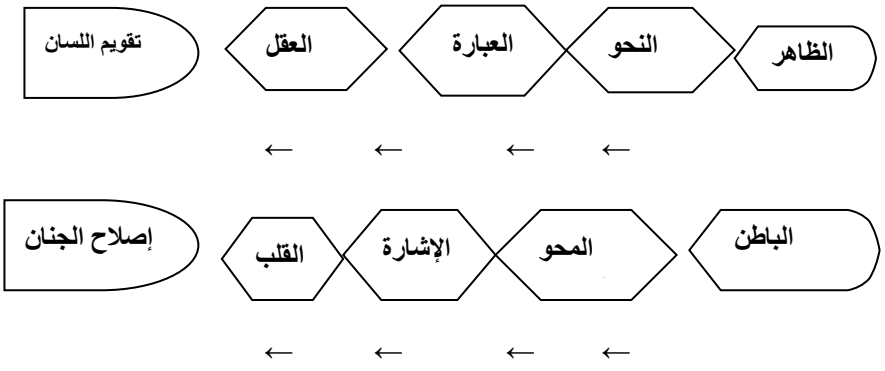
إن تمركز النشاط البرزخي عند العارف حول القلب ،أو الجنان هو الذي دفع قسرا بكل الجهد المعرفي ذي الطابع العقلاني إلى الاستحالة إلى معرفة ذوقية[1] تستهدف الوجدان ، ويستهدفها الوجدان ، لذلك : فإن النحو التقليدي (النحو العباري) بحكم طبيعته النسقية كان منطلقا رتيبا لبناء هذه الكتلة الدلالية الطافحة بالتوليد والتجديد، وقد تشكل هذا الإسقاط التدليليضمن نطاق تناظرية الظاهر ، والباطن التي احتوت أبعاده ، ومبرراته .

3- **فلسفة النحو الصوفي** :

يسعى النحو التقليدي (العباري) لتصحيح التواصل اللغوي حتى يكون سليما عبر تقعيد 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 القلوببمظهر عجيب كما يرى القشيري [16]:

نحو القلوب عجيب ** رفعوخفضونصب
علامة الرفع فيـــه ** روح وأنـــس وقرب
و أحرف الخفض منه ** حزن وقبض[17] وحجب
والنفـــس حرف لمعنى ** إسقـــــاطه مستحب
والحال ينصب ما ليس ** للفـــتى فيه كسـب
هذا هو النحو لا ما ** قد قـــال عثمان حسب
لحن الـــلسان مباح ** واللـــحن بالقلب ذنب
وأقبح اللحن عندي ** كـــــبر وتيه وعـجب

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



بناء على معطيات الخطاطة التي ترسممنطلق ، ومسار ، ومآل 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 المتصوفة اقترافهم لهذا التصرف الجرئ 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،ونحوالقلب،ومعرفة نحو القلب عند العقلاء آكد،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 مفهوميا ، ولكن تخصيص فيض من الكشف لعلم النحو التقليدي ، ونقله من دنس العبارة إلى قدس الإشارة في بناء هيكلي يسعى للتموقع المعرفي المتفرد لم يُرصد سبقا إلا في جهود الإمام القشيري[21](ت 465هـ)، 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 القربة "**[22]

وإذا كان القشيري (تـ 465هـ) 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 النحوين (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 (ت 678هـ) 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(تـ917 هـ) 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] (ت 1124هـ) الذي قدم بناء مفهوميا متكاملا لهذا العلم بحكم أنه أسس جهده على مدونة الآجرومية في النحو انطلاقا

من التأسيس لهذا العلم ، والمحاججة في ترسيخ مكانته ضمن المعارف التي تكتسي أولوية بالغة في مسار المريد : **" وهذا النحو القلبي تسميه الصوفية (المحو) بالميم لأنه يمحو من القلب كل ما سوى الله ، وهذا العلم هو محط رحالهم ومجال أفكارهم "**[27]، 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 سلوكييستند 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 المتصوفة 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 "**[28]. وتعقيبا على هذا المفهوم يؤسس القشيري(ت465هـ) مفهومي الإعراب ، والبناء في نحو القلوب على ذريعتي التغيّر 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..."**[29]. فملابسة ربط الإعراب ، والبناء بصفات العبد هو عامل التغير والثبات ، فإعراب العبد هو : التغير الذي يصيب صفاته في إطار اقترافه ، وتكليفه ، أما البناء فهو : ما ثبت للعبد من مناقب ، وأرزاق ومآل، 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 التلوين**[30]**، والثاني لأهل التمكين**[31] **"**[32]، ومن هذا السند ندرك مدى التباين في تشفير الدوال النحوية عند الصوفية ، إذ إن الإعراب عند المقدسي هو : التدرج الحاصل لمسار المريد في كنف المقامات سعيا للانتهاء 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 تركيبي يفضي قصدا، أو سجية إلى توزيع الوظائف اللغوية ، أو المعاني النحوية ، ومحله 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 كشفي يعرج من خلاله الفقير من لسان ناسوتي إلى لسان ملكوتي في سعي لأن يقترن المعطى المدلولي لهذه الدوال مع السلوك العملي واصفا ، أو باعثا للمقامات ، والأحوال ، وفي هذه المعالجة سنقتصر على تقصي 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 خصوبة التجربة الصوفية اللامحدودة.

يعد الشيخ الأكبر ابن عربيمن أبرز المتصوفة الذين ضاقت بهم عبارة اللغة ،فتوغل في استنطاقها طوعا ، وقسرا عبر منافذ 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 [35] :

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

لم تكن مكاشفة ابن عربي لعلامات الإعراب مرتكزة على سلوك تشفير الدوال النحوية بمدلولات صوفية تحت مبرر رؤية العالم أو تقديس المدنس ،ولكنها جاءت هنا في إطار التعبير الصوفي العابر ، أو النطق المتراخي الذي يفرز بعض مضامين التجربة الواسعة ، والعميقة التي لا تتشبث بمعرفة وجودية ظاهرة ، وثابتة ، ومحدودة. لقد كانت اقترافات 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 الناقة في سيرها خلاف الموضوع "**[36]. 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"**[37]، 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 "**[38].

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 التشفير متعاضدا عند جميع نحاة الإشارة ، فالقشيري يقول [39]:**" لما كان الإعراب بالحركات الثلاث الرفع ، والنصب ، والجر ، والجزم كان مدار أهل الإشارة برفع هممهم 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"**[40]، 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"**[41] . فالظاهر أن المنطلق ،والمشترك في مواضعة دلالة الرفع هو المعنى المعجمي ، والدلالة النحوية للفاعلية حيث الفاعل مرفوع القدر ، والجاه ، إن محورية 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 "**[42]، أما النحاة فيُحِيلون دلالة النصب على دلالة علامته الأصلية التي هي الفتحة، ومن ثمّ يؤسسون الدلالة الصوتية للنصب ، والفتح معا : **" لأن المتكلم بالكلمة المنصوبة يفتح فاه فيبين حنكه الأسفل من الأعلى فيبين للناظر إليه كأنه قد نصبه لإبانة أحدهما عن صاحبه "**[43]، أما الدلالة النحوية للنصب فهي كما سبق المفعولية ذلك لأن المفاعيل منصوبة .

أما عند أهل الإشارة فإن النصب كعامل قلبي : يعبرعن وضع بينيّ بين الرفع ، والخفض لذلك فإنالتنصيص على مكامنه العرفانية اتجه إلى أنه حالة من التسليم ، والخضوع لله ، وربما هو وجدٌ من إرهاصات اليقين يقول القشيري:**" وأما نصب القلوب فيكون بانتصاب البدن على بساط الوفاق**[44] **، ثم بانتصاب القلب في محل الشهود**[45] **بحسن الإطراق ، ثم بانتصاب السر بوصف الانفراد ، والتنقي عن دقائق الافتراق "**[46]، وإذا كان القشيري قد ارتقى بفضائل النصب إلى ما يبعده عن المراوحة بين الرفع ، والخفض ؛ فإن ابن عجيبة ، والميموني يعدان النصب حالة من الفتور، والضلال ، والالتباس :**" والنصب الذي هو صفة واسطة بين الصفتين المحمود ، والمذموم ، فإنه هو الخاطر الملبوس الذي ظاهره محمود ، وهو مذموم "**[47]، 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 ، والانخفاض فيقفون بمجاري الأقدار ، وهو حال فتورهم ، وبرودتهم عن العمل الصالح "**[48]، فابن عجيبة هنا في هذه المكاشفة للنصب يرى : أن النصب وضع صوفي مقلق ، ولكنه يسعى لأن يزكيه ، أو يبرره بتصدير المنصوب فقيرامقهورا تجري به الأقدار دون إرادة ذاتية ، ثم ارتقى به في وصف آخر فاعتبره: **" نصب العبد نفسه للمقادير في مقام الرضى..."**[49].

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 المنصوب ليس بعمدة ، وليس بإضافة.

9- **علامة الخفض :**

إن الخفض عند النحاة على اصطلاحين : (**الخفض** عند الكوفيين ، و**الجر** عند البصريين) حيث إن الخفض معجميا ضد الرفع ، والتخفيض : **" مدّك رأس البعير إلى الأرض ، كقول القائل : يكاد يستعصى على مُخفّضهْ"** [50]

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 "** [51]، وفي مصطلح الخفض عند الكوفيين فسر النحاة دلالته صوتيا على غرار ما جاء في الرفع ، والنصب، فعللوا الخفض **بـ " انخفاض الحنك الأسفل عند النطق به ، وميله إلى إحدى الجهتين "**[52]، وفي الدلالة النحوية يكون الخفض ، أو الجر علما على الإضافة كما أنف.

وعند نحاة الباطنأُوّل الخفض كخاطر من خواطر النفس في تدنيها نحو هواجس الشهوة عند الميموني حينما أسند مدلوله للخاطر المذموم : **" والخفض إشارة إلى الخاطر المذموم ، وهو قسمان نفساني، وشيطاني"**[53]، 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 ، وإيثار الخمول، وملازمة الخشوع ، و إلقاء النفس في ذرائع الجهاد"**[54]، 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، و لا إبرام ، ولا إنكار "**[55] ، ولم

ينزع ابن عجيبة ، والمقدسي عن هذه الملابسة القشيرية فأدرجاها في سياق الخضوع الرباني ، ويفهم هذا من مضمون حديث ابن عجيبة على علامات الخفض : **" ولخفض العبد ، وتواضعهثلاث علامات انكساره لربه دائما هيبة منه ، وإجلالا له ، ولعباد الله تواضعا ، ولأوليائه تعظيما "**[56]، أما المقدسي فيقول إن : **" حكم الزاهدين خفض النفوس تواضعا لله"**[57]، فدلالة الخفض عند المتصوفةبعد استنادها للمدلول المعجمي ، واستئناسها 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 الملابسة 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 جزمت الشيء ، و جذمته "**[58]بمعنى قطعته ، 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"**[59]، ويستدل بقول المازني الذي يوافقه الرأي **:" الجزم قطع الإعراب فمعنى جزمالفعل المستقبل : قطع الإعراب عنه "**[60]، 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**[61] **من غير إخلال بشيء من آداب الشريعة**[62]**، ويكون جزم القلوب قطعها عن خطرات المنى..."**[63]. ويوسع ابن عجيبة نطاق التنصيص على دلالة الجزم لما يحاول أن يبعد القلب عن الشكوك ، والخواطر الشيطانية ، والنفسانية ، وذلك في معرض التدليل على علامات الجزم **:" وللجزم بمعرفة الحق ، والرسوخ فيها بحيث ينقطع من القلب التوهم ، والخواطر ، والشكوك ، والأوهام ..."**[64]، أما المقدسي فقد عبر عن ذلك من خلال اعتبار الجازم محبوبا ، أو قد بلغ درجة المحبة فأضحى منقطعا لله عن غيره : **" وكان حكم المحبين جزم قلوبهم عن ما دون الله ، وسكونهم مع الله "**[65]، 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 . وانطلاقا من ذلك سعى نحاة التصوف في التعبير عن مضمون الجزم استنادا إلى مدلوله اللغوي الذي يصدر لنا مفهوما عن فناء المتصوف ،وتفانيه في عبادة الله والخضوع له، و السكون معه .

خلاصة :

يمكن حوصلة مدلولات علامات الإعراب في مشهد شامل يحقق ما يماثلنظيرالتوافق بين نحاة التصوف ، فكان الرفع مؤشرا للسمو ،والقبول ، والولاية الربانية ، وتراوح الخفض بين الخضوع والتواضع ، والعصيانوالنبذ ، و جاء النصب تسخيرا للذات ، وتسبيلا لها في طاعة الله، واستسلاما لمقاديره ، أما الجزم فقد كان الانقطاع عن مادون الله للوصول إلى اليقين ، والشهود .تأسيسا على هذه المكاشفة المدلولية لمعطى خطاب النحو الصوفي نخلص إلى أن فعل تنجيز الدلالة قائم على إجراءاتالاقتران ،والملابسة اللغوية المعجمية ، والنحوية النابعة من التشكلات الخصبة للتجربة الروحية التي ترتكز على مفهومات ثقافية ، وسلوكية ، و نوازع فؤادية ،كما أن مختلف التباينات في فعل التدليل - الذي هو في حد ذاته قراءة - ناتجة من تذويت المدلولات النحوية استنادا للتجربة الروحانية المتفردة للمتصوف، وإن أراد لها القوم خلاف ذلك .

الهوامش :

[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،اللمع،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 دندرة 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 شيئين 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 تجلى 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] الإشراق : نور رباني فائض على أهل المقام العلي به يبصرون الحقيقة وينالون به البركات . ينظر المصدر نفسه . ص 63.

[14] نسب هذا البيت لسيبويه وللخليل ولم أجد له أثرا إلا في بعض التفاسير كتفسير الألولسي 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 بالميمونيأحد المتصوفة المغاربة ومن الذين ألفوا في النحو الصوفي ، عنون مدونته : "الرسالة الميمونية في توحيد الآجرومية" ، توفي الميموني سنة 917 هـ .ينظر : معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة ، مؤسسة الرسالة ، دمشق ، دط ، 1987، ج2 ، ص 537.

[20] علي بن ميمون المغربي , الرسالة الميمونية في توحيد الآجرومية (مخطوط) الخزانة االعامة 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 القولب الصغير).ينظر : معجم المؤلفين ، مرجع سابق ، ج2 ، 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] على بن ميمون المغربي ، الرسالة الميمونية ، مصدر سابق ،و 04.
[26] أحمد بن عجيبة المغربي من المتصوفة المغاربة ، توفي سنة 1224 ه ، له مدونة في النحو الصوفي بعنوان : الفتوحات القدوسية في شرح الآجرومية.ينظر : معجم المؤلفين ، مرجع سابق ، ج1، ص 300.
[27] أحمد بن عجيبة ، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية ، 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] التلوين : هو التغير 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 ،دط،دت ، ص 22.
[35] محي الدين بن عربي الفتوحات المكية ، تح : عثمان يحي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر 1985، ط02، ج2 ، ص 51.
[36] ابنفارس : المقاييس تحقيق عبدالسلام هارون،دارالكتبالعملية،إيران،لا،تا،ج2 ، ص 424، مادة (رفع).
[37] الزجاج ، الإيضاح في علل النحو ، ص 93.
[38] الجرجاني ، الجمل ، ص 36،37.
[39] عبدالكريم القشيري ، نحو القلوب الصغير ، مصدر سابق ، ص 127،128،129.
[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 ، ج5 ، 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 ، ج7، 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.