من «النّحو» إلى «المَحو» المنوال النحوي من منظور صوفي[1]

ثامر الغزّي

جامعة سوسة، تونس.

الملخص:

يهدف المقال إلى كشف سعي أهل التصوّف إلى استثمار منجزات النحو العربي. وقد توصّلنا إلى أنّ عددا من أعلام المتصوفة قد انتبهوا إلى طرافة ملء الهيكل النحوي التقليدي الشكلي بمحتوى عرفاني، ومن أبرز من تصدّى لهذا الجهد الطريف كلّ من عبد الكريم القشيري، (ق5هـ)، في كتابه "نحو القلوب الكبير ونحو القلوب الصغير"، وأبي العباس أحمد بن عجيبة، (ق13هـ)، في "الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية". وقد بنى هذان الرجلان تصوّرهما على أنّ ما أنجزه النحاة، على أهمّيته، لا يبلغ ما يحتاج إليه العبدُ السّالك نحو الحقّ، لأنّه لم يَنبنِ على الشّعور باللامتناهي، والشّوقِ إليه. ذلك أن

(1) كان القادحُ لفكرة البحث، مداخلةً ألقاها الصّديق الأستاذ توفيق العلوي ضمن ندوة «اللّغة الواصفة والخطاب على الخطاب في المدوّنة النثرية العربية القديمة» التي انعقدت يومي 4 و5 ديسمبر2019، بكلية الآداب بمنوبة، وكان عنوانها «اللغة الواصفة في 'نحو القلوب" لعبد الكريم القشيري».

النحو (نحو الظاهر) ينصبّ اهتمامه على المنجز المقول، أي في "ما ينقال"، بينما بؤرة المعنى تكمن في "ما لا ينقال" لأنّ "ما ينقال يَصرِفك إلى القولية، والقوليةُ قَول، والقول حرف، والحرف تصريف، وما لا ينقال يُشهدك في كلّ شيء تعرُّفي إليه، ويُشهدك من كلّ شيء مواضعَ معرفته." على حدّ عبارة النفّري. وتأصيلا لهذا سعى كل من القشيري وابن عجيبة إلى "استعادة" المصطلح النحوي وملئه بمادّة صوفية محض.

الكلمات المفاتيح: نحو-وظائف- محو-تصوف- عرفان- شهود- سكر.

From the “grammar” to the “erasure”: a mystical vision to the grammatical model.

English summary:

This article aims to reveal the endeavors of the Sufis to exploit the achievements of Arabic grammar. We have concluded that a number of Sufi scholars have paid attention to the novelty of filling the traditional formal grammatical structure with a gnostic content, and among the most prominent respondents to this interesting effort are Abd al-Karim al-Qushayri, (†5H), in his book “Nahw al qouloub al kabir wassaghir”, and Abu Al-Abbas Ahmad Ibn Ajibah, (†13H), in “Al-Futuhat al-qudoussiyya fi Sharh al-muqaddimah al-ajroumiyyah”. These two men based their perception on the fact that what the grammarians had accomplished, despite its importance, did not reach what the righteous servant needed, because it wasn’t based on a feeling of infinite and longing for it. This is because grammar (grammar of the apparent) focuses its attention on the “accomplished saying”, that is, in “what can be said”, while the focus of the meaning lies in “what cannot be said” because “what is transferred turns your attention to the saying, a saying is a letter, and a letter is a deviation, and what is not transferred testifies you in everything” as said Neffari.

Both Al-Qushayri and Ibn Ajibah tried to "restore" the grammatical term and fill it with a purely mystical meaning.

Keywords: grammar - functions- erasure- souffism- Gnostic- vision- drunkenness-

مدخل مفهومي:

يجدر في البدء، أن نحدّد المقصود بالمصطلحَين المركزيين الواردَين في العنوان، بالتوقف عند حدَّيْ «النّحو» و«المَحو». وربّما كانت حاجتنا إلى تعريف «المحو» أكبر من حاجتنا إلى الوقوف عند حدّ «المَحو»، ذلك أن المصطلح الثاني مألوف في الأذن، شائع في الاستعمال، في حين أنّ الأوّل نادر الاستعمال، مجهولٌ عند الكثيرين. لذلك سنعرّج، تعريجا سريعا على حدّ «النّحو»، ثم نبْسُط القول، بعض البسط، في حدّ «المَحو».

يعرّف ابن جني «النحو» في "باب القول على النحو" بأنّه، اصطلاحا، في أصل وضعه، "مصدر شائع، أي نحوت نحوا، كقولك قصدت قصدا، ثم خُصّ به انتحاء هذا القبيل من العلم"[2]، امّا جوهرًا، فيعرّفه بأنّه "انتحاء سمت كلام العرب في تصرّفه، من إعراب وغيره، كالتثنية، والجمع، والتحقير، والتكسير، والإضافة، وغير ذلك، ليلحقَ من ليس من أهل اللغة العربية، بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم"[3].

وبقدر ما كان حدُّ «النّحو»، متداوَلا، بقي حدّ «المَحو» غفلا في أفهام الكثيرين، إلاّ من تسلّل بين نصوص المتصوّفة، ودقّق في أدبياتهم. والصوفيّة يرادفون بين لفظين قريبين صوتيّا ودلاليا هما «المحو» و«المحق». يقول صاحب الكشّاف: "المحق بالحاء المهملة عند الصوفية هو فناء الوجود للعبد في ذات الحقّ. ويجيء في لفظ المحو"[4].

كان منطلق فكرة المحو، حسب ما يتردّد في الكتابات الصوفية، ثنائية «المحو والإثبات» المنبثقة عن الآية ﴿يمحو الله ما يشاء ويُثبت﴾[5]، فمنها انطلق أعلام التصوّف للتأسيس لهذا المصطلح. ومن أجلى التعريفات وأوضحها ما أثبته الطوسي في لمعه حين قال: "المحو ذهاب الشيء إذا لم يبق له أثر، وإذا بقي له أثر فيكون طمسا. قال النوري رحمه الله: الخاصّ والعام في قميص العبودية إلاّ أنّ من يكون منهم

(2) أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلميّة، د.ت. 1/ 34.

(3) جلال الدين السيوطي، كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، 1310ه، الطبعة الأولى، ص7.

(4) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تح. علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، 2/ 1488-1489.

(5) الرعد: 29.

أرفع، جذبهم الحقّ ومحاهم عن نفوسهم في حركاتهم، وأثبتهم عند نفسه"[6]. وجاء في الرسالة اللدنية، لأبي حامد لغزالي أنّ المحو"فناء النقوش فيكون كالغمام أو السحاب الساتر لنور الشمس عن أبصار الناظرين"[7].

ولئن كان ابن عربي قد أدرج المحو ضمن الأحوال، وهي "كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت[8]، فإنّه مرحلة متقدّمة للمتصوّف، تعتري «الأكياس» من السالكين، إذ تغلب عليهم، في حال المحو، أحوال «الحقيقة»، وهي أحوال خاصّة الخاصّة. فـ"الكيّس من كان بحكم وقته، إن كان وقته الصحو، فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة."[9]. وإذ يميّز القشيري بين التواجد والوجد والوجود[10] يجعل المحو حكرا على صاحب الوجود،"صاحب الوجود له صحو ومحو. فحال صحوه بقاؤه بالحق، وحال محوه فناؤه بالحق"[11].

ويتأتّى تميّز صاحب المحو من كونه، في حال المحو، قد تخلّص من وسائل المعرفة العقلية، وانطلق نحو الكشف، فـ"إذا غلب عليه المحو، فلا علم، ولا عقل، ولا فهم، ولا حسّ"[12]، إذ ينتقل إلى شهود المحبوب، وهو شهود يتمّ بالقلب، فيشهد "محبوبه ومذكوره، حتى يغيب به، ويفنى به، فيظن أنه اتحد

(6) أبو نصر عبد الله بن علي السرّاج الطوسي، كتاب اللّمع في التصوّف، اعتنى بنسخه وتصحيحه، رونلد الّن نكلسون، مطبعة بريل، ليدن 1914، ص355.

(7) أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، تحقيق: نجاح عوض صيام، القاهرة، دار المقطم للنشر والتوزيع، 2013، صص59-60.

(8) وتقابلها المقامات التي هي "كل صفة يجب الرسوخ فيها"، انظر ابن عربي الفتوحات المكية، 1/ 151، الفقرة 96.

(9) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية تحقيق: عبد الحليم محمود محمود بن الشريف، القاهرة، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، 1989، ص132.

(10) "التواجد استدعاء الوجد بضرب اختيار وليس لصاحبه كمال الوجد،.. والوجد ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمّد وتكلّف. .. أمّا الوجود فهو بعد الارتقاء عن الوجد. ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية" انظر الرسالة القشيرية، مرجع مذكور، صص139-141.

(11) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع مذكور، ص142.

(12) ضياء الدين أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمن الكمشخانوي (ت1311هـ)، جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمّات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحهم وأنواع التصوّف، بيروت، دار الكتب العلمية، 2010، ص194.

به، وامتزج به. بل يظن أنه هو نفسه"[13]. ولا يخلو عارف، في تصوّرهم، من محو وإثبات "إذ من لا محو له ولا إثبات، فهو معطّل مهمل"[14].

والمحو درجات وأقسام، بعضها أسمى من بعضها الآخر، فثمّة "محو الزلّة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر. ففي محو الزلّة: إثبات المعاملات، وفي محو الغفلة: إثبات المنازلات. وفي محو العلة: إثبات المواصلات، هذا محو وإثبات بشرط العبودية"[15]. ويمكن اختزال المحو في جملة للقشيري، وهي أنّ: "المحو ما ستره الحق ونفاه، والإثبات ما أظهره الحقّ وأبداه. والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة"[16]. وجليّ أنّ ربط «المحو» بالمشيئة (وليس بالإرادة) منزّل إيّاه خارج القدرة البشرية.[17]

I. في مشروعية الانتقال من «نحو الإشارة» (النحو) إلى «نحو الإشارة» (المحو):

ممّا تُعورِف عليه أنّ الصّلة بين «العبارة» و«الإشارة»، من أكثر المباحث حضورا في أدبيات الصوفية، بل هي، غالبا، الآلية التي يتحرّك في كنفها الفكر الصّوفي عمومًا. وقد كانت نصوص الصوفيين تلحّ دائما على اعتبار الإشارة المركز، إذ مدارُها الإنسان في صلته بالله، أمّا العبارة، فمجرّد جِسْر (معْبر) لا أهمّية له في ذاته، ذلك أنّ مردّ كلّ عبارة إلى إشارة تُبطِنُها.

ولابن ميمون تخريج لطيف يجعل به القلب أصلا، واللسان فرعا، وهو ما يشرّع لأولوية نحو الإشارة (ومصدره القلوب)، منبّها إلى أنّ ما يطرأ من تغيير على "الكلام اللّفظي المركّب الذي جُعل لسانُ الفمِ مُظهرا له "أصله من القلب". ويعلّل موقفه ذاك بأنّه "لا يمكن تلفّظ اللسان بكلمة، أو أقلّ، أو أكثر، إلاّ وقد خطر ذلك على القلب أوّلاً، ثمّ ينطق اللسان بذلك. والقلب ممدٌّ بذلك من خزائن العالم القدير"[18]. ولا يتوقف الأمر، حسب ابن ميمون عند حدود «الإمداد»، بل يمتدّ إلى عوامل تغيير

(13) محمد أسعد صاحب زادة، مكتوبات حضرة مولانا خالد المسمّى بغية الواجد، اعتنى به محمد هادي الشمرخي الماريني، مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، ديار بكر، تركيا، 2012، ص34.

(14) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع مذكور، 156.

(15) نفسه، ص ص 156-157.

(16) نفسه.

(17) في ربط المحو بالمشيئة وليس بالإرادة حديث يضيق المجال هنا عن تفصيله.

(18) علي بن أبي بكر بن علي بن ميمون، نحو القلب شرح الأجرومية، نسخة مخطوطة غير مرقّمة مصورة برصيد مكتبة الملك سعود تحت رقم 218/ ن.م، الورقة11 الصفحة اليسرى.

الكلم، فـ"ـكما يقع التغيير في أواخر الكلم اللسانية بسبب العوامل الدّاخلة عليها لفظا وتقديرا، يقع التغيير في الأصل الذي هو القلب، بسبب العوامل الداخلة عليه من خزائن عالم الغيب، وهي الإلهامات والمدد. وتتوالى على الدوام وتعقب بعضها بعضا بالتغيير كما يقع التغيير في الكلام اللفظي بسبب العوامل الدّاخلة عليه، فهذه عوامل لسانيّة وتلك عوامل قلبية، ويقال عوامل ظاهرة وعوامل باطنة، مُمِدُّ ذلك كلّه من خزائن الظاهر والباطن"[19].

لذلك عمد الصوفية إلى ردّ كلّ العلوم إلى مجالهم، وردّوا كل المصطلحات إلى معارفهم. ولم تكن مصطلحات العلوم اللّغوية لتشذّ عن ذلك أبدا، بل لعلّ من المنطقيّ أن تكون مصطلحات هذه العلوم أوّل ما "تستعيده" المباحث الصوفية، فللحرف عند الباطنية أسرار عزّ انكشافُها لغيرهم، و"الكلمة عند الحروفيين أعلى درجات التجلي الإلهي" على حدّ عبارة آنا ماري شيمل[20]، وقد قال ابن عطاء "إنّ الله تعالى لّما خلق الأحرف جعلها سرّا له، فلمّا خلق آدم عليه السلام بثّ فيه ذلك السرّ، ولم يبثّه في أحد من الملائكة، فجرت الأحرف على لسان آدم بفنون الحريات وفنون اللغات، فجعله صورا لها"[21]، كما يُنقل عن الحارث المحاسبي قولُه "إنّ الله تعالى لما خلق الأحرف دعاها إلى الطاعة، فأجابت حسب ما حلاّها خطاب واليها، وكانت الحروف كلها على صورة الألف"[22] وكان الشبلي يقول ما من حرف من حروف ألف باء تاء ثاء إلاّ يسبح الله بلسان ويذكره بلغة لكلّ لسان منها حرف من حروف، ولكلّ حرف لسان هو سرّ الله في خلقه"[23]. وقال أبو سعيد الخرّاز (ت277ه) "لكلّ حرف من الحروف مشرب، وفهم غير الآخر، وإنّما يعرفها أرباب الأسرار الصّافية، والعيون المبصرة، والقلوب النيّرة"[24]، وقال بعضهم: جعل الله الحروف نقوشا لأسرار العارفين والمريدين والتائبين، فكلٌّ يرجع بسرّه إلى حرف من هذه الحروف، ويأنس به ويكنّ إليه على مقدار حاله، فإذا تمّ للعارف مقدار معرفته، واطمأنّ إلى معروفه، واستقام معه على بساط القربة والدّنوّ والمحادثة أشرف على معاني أسرار الحروف، فيخبر عن كل حرف بما أودع الله فيه من فنون الحكم، وحينئذ يأنس به وتسكن إليه الخلائق أجمع من الجنّ

(19) نفسه.

(20) انظر دراستها "رمزية الحروف في المصادر الصوفية"

(21) شيخ الإسلام مصطفى بن كمال الدين البكري (ت1162ه)، الضياء الشمسي على الفتح القدسي شرح ورد السحر للبكري، تحقيق: وتعليق أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2013، 1/ 185.

(22) نفسه.

(23) نفسه.

(24) نفسه 1/ 186.

والإنس، والسباع والطيور والبهائم، ويكلّموا به (كذا)[25] فيفهم عنهم ويكلّمهم فيفهمون عنه، وهذا مقام عزيز"[26].

لذلك لم يتوقف الصّوفية عند اللّغة، سواء الواصفة منها والموصوفة، عند حدود اعتبارها أداة وآلة، بل تعدّوْا ذلك إلى اعتبارها كوناً مستقلاّ بذاته. جاء لدى النفّري في المواقف والمخاطبات: "وقال لي: الذين عندي لا يفهمون عن حرف هو يخاطبهم، ولا يفهمون في حرف هو مكانهم، ولا يفهمون عنه وهو علمهم، أشهدتهم قيامي بالحرف فرأوني قيّمًا وشهدوه جهة وسمعوا مني وعرفوه آلة"[27].

هكذا يكون من المشروع، داخل المنطق الصوفي، أن يهتمّ المشتغلون به بعلوم اللغة. لكن السؤال الذي ينجم في الأذهان: لِمَ أفرد القشيري «النحو» تحديدا، دون غيره من علوم اللغة، ليضع نحوا بديلا؟

رغم أنّ اهتمام الصّوفيين بـ«البلاغة» غيرُ خافٍ، فإنّ صداه لم يُوازِ ما أثارته كتاباتهم في «النحو». هذا فضلا عن أنّ ما كُتب عندهم في «الصّرف» لا يعدو الشتات المبثوث الذي لم تُفرد له مؤلّفات مخصوصة، بل جاء غالبا في أكناف علم النحو[28]. إنّ الأمر في نظرنا، لا يعدو كونه اختيارا لطيفا للمصطلح، إذ يتمّ اللّعب على ما في لفظ «نحو» من إيحاءات معجمية تشير إلى التوجّه وسلوكِ السبيل والقصدِ، وهو ما أكّده القشيري في مفتتح كتابه "نحو القلوب الكبير"، حين قال: "النّحو (في اللّغة) هو القصدُ إلى صواب الكلام، يُقال: نحوت نحوه، أي قصدت قصده (...). فنحو القلب القصدُ إلى حميد القول بالقلب، وحميد القول مخاطبة الحقّ بلسان القلب"[29]، فالأمر إذن متصل بانسجام الخطاب، فالنحو هو "النهج" وهو "التوجّه" وهو "المسلك"، واللغة لدى الصوفي "معبر" (=عبارة)، لذلك كان "النحو" اللفظ الأنسب فاختير دون سواه لأدائه المعنى أكثر من غيره (الصرف يشي بالتغيير،

(25) كذا في النص "ويكلّموا به"، ونعتقد أنّه خطأ أو سهو من الناسخ أشكل على المحقّق. ونحن نرجّح أن الأصل "ويكلّمونه"، فذلك ألصق بالتركيب وأسلم نحوا.

(26) نفسه 1/ 186.

(27) محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفّري، كتاب المواقف والمخاطبات، طبع بعناية وتصحيح واهتمام أرثر يوحنا أربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت. ص 116، «موقف المحضر والحرف».

(28) على غرار ما جاء في الفتوحات القدوسية في شرح الأجرومية لابن عجيبة، حيث نجد تناولا «إشاريّا» لتصريف الأفعال والأسماء.

(29) عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الكبير، منشور ضمن نحو القلوب الصغير والكبير، تحقيق: إبراهيم بسيوني وأحمد علم الدين الجندي، دار الفكر، القاهرة، 1994، ط1، ص107.

والبلاغة قد تحيل على البلوغ)، فمن الجليّ أنّ القشيري، في تحديده، كان شديد التحوّط في استعمال ألفاظه[30].

إنّنا نميل إلى اعتبار اختيار القشيري لمصطلح «النحو» عائدا إلى ثلاثة أمور، أوّلها ما في اسم العلم من إيحاءات هي من صُلب التصوّف، فـ"النحو" يحيل، في أصل وضعه إلى الاتجاه والطريق والقصد[31]، وللصوفية اهتمام مخصوص بسلوك السبيل واتّباع الطريقة الموصلة إلى الحقيقة. وثانيها أنّ النحو هو العلم المتصدّي لمجمل الكلام بتراكيبه وحروفه الدّالّة، فهو يهتمّ باللّغة في استعمالها التواصلي وذاك ما يعني الصّوفيين أساسا. وثالثها أن النحو علم عقلاني، أقرب إلى المنطق، وللصّوفية رؤية مفارقة للمنطق وللعقل النظري، يرونها أوْلى بالطرح. لذلك سيكون من الضروري، في نظرنا، أن نقف على كيفيّات صياغة هذا "العلم"، وخلفياته.

II. بين نحو العبارة ونحو القلوب:

بقدر ما شاع حدّ النّحو ووقر في الأسماع سواءً مجرّدا أو مضافا إلى ألفاظ ذات صلة باللّغة أو الكلام (على غرار «نحو المعاني»، أو«نحو المفردات» أو «نحو الجمل»...)، عزّ استعمال المصطلح مضافا إلى لفظ القلب.

ويكفي تتبّع التعريفات التي جمعها السيوطي في هذا الموضع، وقد رأى أنّ ما حَدّ به ابنُ جني هذا العلمَ هو "أليقُ الحدود بالنحو"[32]، لندرك أنّ جميع الحدود، وإن اختلفت في بعض التفاصيل، تلتقي على أمر واحد، هو ما يقوم عليه علم النحو، من ضوابط عقلانية. فهو «صناعة علمية» حسب صاحب المستوفى، و«علمٌ بأقيسةِ تغيُّر ذوات الكلِم وأواخرِها» عند الخضراوي، و«علمٌ مستخرَج بالمقاييس المستنبَطة من استقراء كلام العرب» عند ابن عصفور[33]، وهذا يفضي بنا إلى تبيّن ترابط وثيق

(30) من ذلك مثلا أنّه في مقارنته بين النحو المتعارف عليه ونحو القلوب لا يستعمل مصطلح «الكلام» إلا عند حديثه عن النحو المتعارف عليه، أما في موطن نحو القلوب فيتحدث عن «القول»، متجنبا استعمال مصطلح «الكلام»، إذ الكلام للسان والقول للقلب على حد عبارة الجنيد. انظر تفصيل محقق الكتاب للقول في هذا الاختيار، ص111.

(31) انظر لسان العرب مادّة [ن.ح.و.].

(32) جلال الدين السيوطي، كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، 1310ه، الطبعة الأولى، ص7.

(33) انظر جلال الدين السيوطي، نفسه، وانظر ابن السرّاج ، "الأصول في النحو" في مفتتح الكتاب.

بين النحو والعقل، فكلّ ما يتصل بعلم النحو، ذو ملامحَ "عقلانية"، فهو «استقراءٌ» و«أقيسةٌ»، تماما مثلما هو «براغماتي» وظيفي، مبنيّ على قصدية مُعلَنة، هي "أن ينحوَ المتكلّم إذا تعلّمه، كلامَ العرب"[34].

ويتناغم هذا التعريف مع التعريف اللغوي للمصطلح، وقد عرّفه الإمام الفاكهي بقوله إنّه "يُطلق على أحد معانٍ: بمعنى القصد، وبمعنى البيان، وبمعنى الجانب وبمعنى المقدار، وبمعنى المثل، وبمعنى النوع، وبمعنى البعض، وبمعنى القريب وبمعنى القسم"[35].

لكن كيف تمّ المرور من النحو[36] (نحو العبارة) إلى نحو القلوب؟

يمكن أن نجد ما يصلح أن يكون تفسيرا "لإرهاصات" هذا المرور في بعض أدبيات الصوفية، وخصوصا منها ما حمل نظرتَهم للكلام. وقد جاء في حديث منسوب لأحد أعلام التصوّف المغربي[37] أنّ "الكلام مشتقٌّ من الكلمة... والكلام كناية عن تجلّيه (يعني الله) بخلقه، فالكلامُ فرعُ الكلمةِ، والكلمةُ فرعُ الحروفِ، والحروفُ فرعُ النقطة، والنقطةُ هي السرُّ المحيطُ بالجميع."[38]

من هنا نَجَمَ سعيٌ واضح لدى عدد من أعلام الصوفيّة، أمثال القشيري وابن عجيبة وابن ميمون، إلى ردّ هذا المبحث إلى الدّائرة الباطنية، فهي في ظنّهم أوْلَى به وأحقُّ. فهذا عليّ بن ميمون (ت917ه) يجتهد في اجتراح مشروعية "شرعية" لنحو القلوب، معتمدا أحاديثَ منسوبة إلى الرّسول: "قال صلى الله عليه وسلّم عليكم بسنّتي. وأقبحُ القبيح أن يتعلّمَ الإنسان، أو يُعلِّمَ، إصلاحَ اللّسان، ولا يتعلّم أو يُعلِّم إصلاح القلب الذي هو محلّ نظر الربّ سبحانه وتعالى. فالنّحو على قسمين "نحو لسان الفم" و"نحو القلب"، ومعرفة نحو القلب عند العقلاء، آكَدُ وأنفعُ من معرفة نحو اللّسان"[39].

وقد تجلّى حرص دعاة "نحو القلوب" على تأصيله، ضمن الدّائرة الصّوفية، في إخضاع مادّته إلى المنهج الإشاري المتولّد عن ثنائية الظاهر والباطن التي أثبتوها في كل أدبياتهم.

---

(34) أبو بكر بن السرّاج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1996، 1/ 35.

(35) عبد الله بن أحمد الفاكهي، شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري، 1988. دون دار نشر، ص51..

(36) نشير إلى أننا كلّما استعملنا مصطلح «نحو» مجرّدا غير مضاف إلى «القلب» أو «القلوب»، فإنّنا نقصد بذلك نحو العبارة الذي استقرّ في التراث اللغوي العربي.

(37) هو أبو العباس أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي.

(38) عبد الباقي مفتاح، كتاب الاسم الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص151.

(39) علي بن أبي بكر بن علي بن ميمون، نحو القلب شرح الأجرومية، مرجع مذكور، الورقة الخامسة، الصفحة اليسرى.

ويمكن أن نجد تفسيرا للانتقال من "نحو الظاهر" إلى "نحو القلوب" فيما بين الألفاظ والعباد من تماهٍ. فإذا كان "الشأنُ في اختلاف الإعراب أن يكون لاختلافِ العاملِ"[40]، فإنّه "كما يتغيّر أواخرُ الكَلِم لاختلاف العوامل، تتغيّر أحوال القلوب لاختلاف الواردات الدّاخلة عليها. فتارة يرد عليها وارد القبض، وتارة واردُ البسط، فالقبض والبسط حالتان يتعاقبان (كذا) على العبد تعاقب اللّيل والنهار. [قال] القشيري: «إذا كاشَف العبدَ بنعت جماله بسَطه، وإذا كاشَفه بنعت جلاله قبَضَه. فالقبضُ يوجب إيحاشَه والبسطُ يوجِب إيناسَه.» واعلم أنّه يردّ العبدَ إلى أحوال بشريته فيقبضه حتى لا يطيق ذرّة"[41].

ورغم أنّ أحمد الجندي يلمّح إلى أنّ هذا المنهج من ابتكار القشيري، فإنّنا لا نطمئنّ إلى قوله ذاك، إلاّ إن كان يقصد بسَبْقِه، أنّه أوّلُ من أجراه في علوم اللّغة، إذ هو في تفسير القرآن أقدمُ من القشيري وأسْبق، وإن سُمّي بأسماء عديدة مختلفة على غرار التفسير الشهودي، والتفسير الباطني وغير ذلك.

ويعتبر الصوفيّة أنّ المنهج الإشاري يكشف المعاني الحقيقية المرادة من الألفاظ، وهي غالبا مختلفة وربّما مباينة للمعاني التي يُبديها ظاهر الألفاظ، وأنّ هذا الباطن غير متاح إلاّ للعارفين من خاصّة الخاصّة، إذ الوصول إلى المعاني الباطنية لا يتمّ إلا بالكشف الذي لا يحصل إلاّ لذوي الحظ من العرفاء.

وكما أنّ الحقيقة بيت والشريعة بابه، ولا دخول للبيت إلاّ من الباب"[42]، فإنّ الإشارة والعرفان بيت واللّفظ ونحوه بابه. وينبني هذا التصوّر على تمثّل أبعد يقوم على أنّ اللغة في التصوّر الصّوفي، عالَمٌ مستقلّ له كلّ خصائص عالمنا المحسوس، وهي على أقسام كأقسام عالمنا المعروف، "غير أنه لا يظهر على وجه التحقّق إلا لأصحاب الكشف""[43]، وفي ذلك يُعلن ابن عربي أنّ "الحروف أمّة من الأمم مكلّفون مخاطَبون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، ولا يَعرف هذا إلاّ أهل الكشف

(40) أبو العباس أحمد بن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، اعتنى بجمعه وتقديمه: عبد السّلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2015، ص45.

(41) نفسه، ص46 وفي المخطوط "ردّه".

(42) القشيري نحو القلوب الصغير والكبير، مرجع مذكور، ص279 (من مقدّمة المحقق).

(43) ميلود عزوز، أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي، رسالة دكتورا مقدمة بجامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، عمل مرقون، ص111، أطروحة مرقونة ومنشورة على شبكة الأنترنيت.

من طريقنا. وعالم الحروف أفصح العالم لسانا، وأوضحه بيانا، وهم على أقسام كأقسام العالم المعروف في العُرف"[44].

وفق هذا المنظور، القائم على موازاة عالَم اللغة بعالَم الإنسان، نشأ هذا النوع من النحو.

ولا يخفي الباحث العراقي حسن العكيلي «استغرابه» من هذا النحو، فقد كان يكرّر بشكل متواتر صفة «غريب» كلّما تحدّث عنه، إذ رأى أنّ "فيه من الغرابة الكثير". ويبدو أنّ الرّجل يبني حكمه هذا على مبدإ حدّي-براغماتي، قوامه أنّ مصطلحات علمٍ ما حكرٌ عليه، لا ينبغي استعمالها إلا في خدمته، لذلك اعتبر هذا النحو "محاولة غريبة لا نعلم هدف القشيري منها، ولا نعرف فائدتها"[45]، ومن اللافت أن العكيلي لم ير في نحو القلوب هذا غير "أمر أقرب إلى التلفيق منه إلى الأسس العلمية الرصينة في وضع العلوم، ذلك أنه لا يضيف جديدا، ولا ينفع طالب النحو أو اللغة"[46]، وهو يحصر الأمر في أن القشيري كان "يرى أنّ ثمة علاقة بين اللغة والكون والإنسان الذي هو العالم الأصغر أو الكون الأصغر بما أن اللغة توازي الوجود، وأنّ الكلمات توازي الأشياء أو الموجودات كما فصّلنا، فإنّ الإنسان (العالم الأصغر) يوازيهما"[47]

هذا التمثّل لعالم اللغة جعل الصوفية يلحّون على إثبات قصور المنطق العقلي خصوصا، والعقل النظري عموما، والنحو فرع منه، عن الإحاطة بالكلام، فضلا عن بلوغ فهمه وكنه أسراره، "فمن كان يأخذ عن الله لا عن نفسه، كيف ينتهي كلامه أبدا؟ فشتّان بين مؤلف يقول: حدّثني فلان رحمه الله عن فلان رحمه الله، وبين من يقول «حدّثني قلبي عن ربّي»، وإن كان هذا (الأخير) رفيع القدر فشتّان بينه وبين من يقول: «حدّثني ربّي عن ربّي»، أي حدّثني ربّي عن نفسه."[48] إلى أن يقول "فمن كان هذا مشربه كيف يُعرف مذهبه؟ فلا تعرفه حتّى تعرف الله وهو لا يُعرف تعالى من جميع الوجوه، كذلك هذا لا يُعرف. فإنّ العقل لا يدري أين هو، فإنّ مطلبه (=العقل) الأكوان، ولا كون لهذا"(49). بذلك

(44) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، مراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985، 1/ 260.

(45) حسن منديل حسن العكيلي، دراسات نحوية، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012، ص161.

(46) نفسه.

(47) نفسه.

(48) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مرجع مذكور، 1/ 257.

(49) نفسه، 1/ 258.

يصبح السؤال: بأيّة آلية قدّ القشيري نحوه البديل؟ وكيف تمّ الانتقال من نحو العبارة إلى نحو الإشارة؟

III. من نحو العبارة إلى نحو الإشارة/ نحو القلوب:

لقد كان الخروج عن اهتمامات "نحاة الظاهر" وليد نظرة الصّوفية إلى "حقيقة الكلام"، وهي نظرة مختلفة جذريّا عن نظرة نحاة العبارة. فإذا كان هؤلاء ينظرون إليه وفق انتظامه التركيبي، فإنّه "عند الأكياس"، على حدّ عبارة ابن عجيبة "اللفظ المركّب من المقال والحال"، ويبني عليه وجوب إتباع القول بالعمل، فقد حدّ «الحكماء» الكلام بأنه "اللّفظ المركّب من القول والعمل"، إذ لو خلا المقال من عمل "كان غير مفيد في القلوب شيئا لكون الحال يكذّب المقال"، وما لم يفد اللّفظ "تنويرا أو ترقية أو شهودا" كان لغوا.[50]

وهذا التعريف يقتضي أن يكون المتكلّم "ممن ينهض حالُه ويدلّ على الله مقالُه"، ولا يعتدّ بالكلام الملقى على عواهنه، بل الكلام المقصود هو ما كان مفيدا "في قلوب المستمعين إمّا علوما أو أنوارا أو أسرارا" وينبني على ذلك عنده "أنّ الكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب، فيفيد إما خوفا مزعجا أو شوقا مقلقا، وإذا خرج من اللسان كان حدّه الآذان"[51].

إنّ من أُسُس التصوّر الصّوفي الذي دفع ببعض أقطاب التصوّف، كالقشيري وابن عجيبة وعلي بن ميمون، نحو تبني "قراءة قلبية باطنية" للنحو، ربط الكلام البشري بالكلام الإلهي، إذ يستعمل كلاهما الحروف التي "أظهرها الله" لتُظهِر المعاني لأنّها "لا تظهر إلا بالحسّ"، وليس شأن الحروف، لدى المتصوّفة دون شأن المعاني، فقد "خلق الله حروفا وأصواتا تدل على ذلك المعنى، فتارة يخلقها من الجمادات، كالشجرة وغيرها مثلا، وتارة من الحيوانات كالملائكة والآدمي وغيرهما، فكما أن الذات لا تظهر إلا في مظاهر التجليات الحسّية كذلك الصفات لا تظهر إلا في مظاهر التجليات الخلقية. فالكلام معنى قائم بالذات، وما تقبض المعنى إلا بالحسّ"[52].

إنّ النظرة الصوفيّة تقوم على أن اللّغة إنّما وُضِعت لتدلّ على "معنى كلامه تعالى"[53]. وتميّز هذه النظرةُ بين الظاهر، ويُطلق عليه ابن عجيبة مصطلح «اللّفظ»، وبين الباطن الذي يُطلِق عليه مصطلح

(50) **أبو** العباس أحمد بن عجيبة، الفتوحات القدوسية مرجع مذكور، ص27.

(51) نفسه.

(52) نفسه، صص 28-29. وفي المخطوط "بالحيرة" مكان "بالحسّ"، انظر المخطوط ص21.

(53) نفسه، ص29.

«النّوع»، وكلام الخلق تبعٌ لكلام الخالق في قيامه على هذه الثنائية، ولكنّه قاصر عنه، إذ هو متناهٍ "لفظا ونوعا"، في حين أنّ "كلام الحقّ لا يتناهى نوعا، وإن كان يتناهى لفظا، فكلّ كلمة برزت في الوجود تتناهى في نفسها لأنها مخلوقة ولا تتناهى في نوعها لأنّها دالّة على معنى لا نهاية له"[54]. هذا المعنى الذي لا يتناهى هو طُلبة العارف، وإن كان يعزّ على غيره. فالكلام عندهم بقيامه على ثلاثة أقسام، يشير إلى المستويات الثلاثة للتعامل مع الله، (الشريعة والطريقة والحقيقة)، "*فالشريعة أن تعبده، والطريقة أن تقصده، والحقيقة* أن تشهده. فالشريعة جلّها أقوال، والطريقة جلّها أفعال، والحقيقة جلّها أخلاق وأذواق وإلى هذا ترجع الإشارة بقوله: اسم وفعل وحرف كما تقدّم. فالشريعة للعوامّ والطريقة للخواصّ والحقيقة لخواصّ الخواصّ"[55]. وكما يقف العامّةُ عند الشريعة بينما ينطلق العرفاءُ نحو الحقيقة، يقف نحاة العبارة عند الظاهر، ويوغل نحاة الإشارة في الباطن.

وبما أنّ مجال البحث مشترك، وهو «القول» أو «الكلام»[56]، فإنّه يبدو جليّا من خلال النظر في "نحو القلوب" أنّ القشيري انطلق من مُنجزات النحو التقليدي (نحو العبارة)، ليُخضعه لآلية «الظاهر والباطن»، فبقدر ما يعتبر الصوفي «العبارة» قاصرةً، يسحبُ ذلك القصور على كلّ المقاربات التي تقف عند تلك العبارة. فاللّفظ عنده لا يعدو أن يكون جسرا (العبارة = المعبر)، ويجب التعامل معه على هذا الأساس، لذلك سعى القشيري إلى إحداث نقلة تستثمر نفس مصطلحات «نحو العبارة» أو «نحو الظاهر» لبناء «نحو القلوب»، وبذلك يتمّ تجاوز «نحوِ العبارة»، وتطويعُه، ليصير آلة عبور نحو عالم العرفان، ويتحوّل مركز النظر من الظاهر إلى الباطن عبر إجراء ثنائية «الحجب والكشف»، فيتمّ "إفراغ المصطلحات النحوية من مدلولاتها، وشحنها بمعاني روحية، ترتقي بها إلى مقام المعاني الإلهية"[57]، ولئن كان نحو لسان الفم، نافعا في تقويم اللّسان، فإنّ "معرفة نحو القلب عند العقلاء آكدُ وأنفعُ من معرفة نحو اللّسان"[58].

---

(54) نفسه.

(55) نفسه، ص32.

(56) يميل نحاة الباطن إلى استعمال "القول" بدل "الكلام" لأنّ الكثير منهم يعتبر الكلام لله وحده، والعبد قائل غير متكلّم.

(57) أحمد بن عبد الكريم، مكاشفة مدلولية لـ"علامات الإعراب" في النحو الصوفي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، عدد48 ديسمبر2017، المجلد ب. ص315.

(58) علي بن أبي بكر بن علي بن ميمون، نحو القلب مرجع مذكور، الورقة الخامسة، الصفحة اليسرى.

ومن الطّريف ملاحظة أنّ «نحو القلب»، لم يسع إلى ابتداع جهاز مصطلحي خاصّ به، وإنّما عمد إلى ملء جهاز «نحو الظاهر» أو «نحو العبارة» بمضامين باطنيّة. وقد تمّ استثمار التراكُب المصطلحي نفسه الذي يستعمله هذا النحو.

إنّ «نحو الظاهر» يقيم عمله الوصفي على مستويات متراكبة من الوصف، مخصّصا لكل مستوى مصطلحاته الوصفية، لذلك يلاحظ النّاظر في كتاب القشيري «نحو القلوب»، أنّه جاء على منوال كتب النحاة، حتّى لا يكاد يفرّق، من لا يعرفه، بينه وبين شرح المفصل أو شرح كافية ابن الحاجب، ففيه اهتمام بأقسام الكلام، وبالإعراب والبناء، وبالمعرفة والنكرة، وبالعوامل، وبالمفرد والمثنى والجمع، والأسماء الستة والأفعال الخمسة، وغير ذلك ممّا هو من صلب عمل النحاة.

IV. بين المصطلحات النحوية اللغوية والمعاني الصوفية:

لقد كان التصاقُ القشيري، في كتابه بمُنجزات «نحو الظاهر» لافتا. فقد بدا، منذ بدايات الفصل الأوّل من الكتاب، محتذيا مسار النحاة، ناسجًا على مناويلهم الشكلية، بدءا بأقسام الكلام، وانتهاءً بمصطلحاته، ذلك أنّه إذا كان النّحو، في حدّ «نحو الظاهر»، هو "القصد إلى صواب الكلام" فإنّه، في حدّ نحو القلوب، "القصد إلى حميد القول بالقلب، وحميد القول مخاطبة الحقّ بلسان القلب"[59]، ليُسبغ ذلك السّمت على مختلف مصطلحات النحو.

لقد كان الرّجل قاصدا إقامة صلة بين نحو العبارة ونحو الإشارة، لا فقط باتّباع خطاه واستعارة مصطلحاته، وإنّما كذلك باستعادة تعريفاته ليتّخذها معبرًا إلى معانيه الإشارية.

1. أقسام الكلام:

قسّم «نحاة الظاهر» أقسامَ الكلام إلى اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى، وكذلك فعل «نحاة الباطن»، إذ نجد لهذا التقسيم صدًى في نحو القلوب، ولكنّه ناسَ بين معانيَ مختلفة يحدّد بها تلك الأقسام، فهو حينا يُحدِّد الاسم بأنّه "ما كان مخبَرا عنه في مخاطبة الحقّ، والفعل ما كان خبرا في مخاطبة العبد مع الحقّ." أمّا الحروف فـ"رباطات تتمّ بها فوائدُ نُطْق القلب"[60]، وحينا يضع حدّا مختلفًا ولكنّه غير ناقض للسّابق، يكون بمقتضاه "الاسمُ هو الله، والفعل ما كان من الله، والحرف إمّا يختصّ بالاسم

(59) القشيري، نحو القلوب الصغير والكبير، مرجع مذكور، ص37.
(60) نفسه ص39.

فيوجب له حكما، أو يختصّ بالفعل فيقتضي له نسبة"[61]، بل إنّ الأمر عندهم، لا يقف عند حدود التقسيم، بل يتخطّاها إلى عمل أحد الأقسام في الآخر، ناسجين في كلّ ذلك على ما وضعه «نحاة الظاهر»، فـ"كما أنّ الحرف إذا دخل على اسم أوجب له إمّا حكمَ النّصب أو الخفض أو غيره، فالوصف الذي هو العِلْم (مثلا) يوجب لله حكمَ العالِم.. وكذلك القدرة والحياة وسائر صفات الذات. وكما أنّ من الحروف ما يوجب للفعل حكمَ النصب والجزم، فوقوع أفعال الحقّ على أوصاف يوجب له نعتَ الاسم في الخلق"[62].

وإذا كان التعامل مع تقسيم الكلام غير مثير لأيّ إشكال، فإنّ تصدّي القشيري لتصريف الاسم، لم يخلُ من حرج، فبقدر ما كان نحاة الظاهر، بحكم عدم حصرهم الاسمَ في الدّلالة على شيء بعينه، في حِلٍّ من كلّ احتراز على جمع الاسم وتثنيته، بدا القشيري، في هذا الباب، مُحرَجًا، إذ كيف يقبل الاسم (=الله) الخروجَ عن إفراده؟ وكيف يُستساغ تعدادُه صُلبَ نحوٍ كان يقوم على القصدِ إلى حميد القول بالقلب؟

ومع شعور القشيري بالحرج، يعمد إلى عرض الأمر عَرْضا لطيفا طريفا، يبنيه على تعريفه السّابق الذي يحُدُّ فيه الاسمَ بأنّه الله "الواحدُ الذي لا تثنية له"، فيقول: "الاسم المفرد إذا ثنّيتَه ألحقتَه ألفا ... والإشارة منه أنّ الواحدَ لا تثنية له من لفظ الواحد، والاثنان لا واحدَ له من لفظه. فلا يقال من الواحد واحدان، ولا من اثنين: اثنٌ. وهذا مُحال في التّقدير، كذلك الذي هو «واحد» في الحقيقة فيستحيل أن تزول عنه وحدانيته تقديرا ووجوبا. والذي يصحّ أن يكون اثنين فمن المحال أن يصير فردا لا ثاني له تقديرا"[63].

أما المتصوف المغربي ابن عجيبة (ت1224ه)، فيرى أنّ "أقسام الكلام الذي يصل به العبد إلى حضرة مولاه ثلاثة: اسمٌ، أي ذِكرُ الاسم المفرد وهو الله (...)، والثاني الفعل، والمراد به مجاهدة النّفس في خرق عوائدها ... والثالث الحرف، والمراد به الهمّةُ والقريحةُ، وطلبُ الوصول إلى الله تعالى... فاخرقْ كثرة الكلام بالصّمت، وكثرة النّوم بالسّهر، وكثرة الأكل بشيء من الجُوع. وأهمّ العوائد الشاقّة على النفس حبّ الرياسة والجاه والمال، فيخرقها بالذّل والفقر والنزول بها إلى أرض الخمول"[64].

---

(61) نفسه، ص38.

(62) نفسه،.

(63) نفسه، ص460.

(64) ابن عجيبة ، الفتوحات القدوسية..، مرجع مذكور، صص30-31.

ومن اللّطيف تأوّل نحو القلوب لمعاني حروف الجرّ، تأوّلا يستند إلى ما أقرّه نحاة الظاهر ويتجاوزه في الآن ذاته. فإذا كان «نحو الظاهر» يستخرج تلك المعاني من تداول الناس للّغة، فإنّ «نحو القلوب» ينزّل تلك الحروف في دائرة تجربة الصوفي في رحلته، فيكون مدار كلّ الحروف السّيْرَ نحو الحقّ. فقد رأى ابن عجيبة في حرف الجرّ «من» "إشارة إلى ابتداء السيْر"، ووجد في الحرف «إلى» إشارةً "إلى انتهائه"، وكما أنّ هذين الحرفين يفيدان، في «نحو الظاهر» ابتداء الغاية ونهايتها، فإنّ "للمريد بداية، وهي المجاهدة، ونهاية وهي المشاهدة"[65].

وكذا شأن باقي الحروف، يُبنَى على ما أسّسه نحو العبارة، ليتمّ تجاوزُه إلى المعاني الباطنيّة اللّطيفة التي تربطها، غالبا، بالنّفس في رحلتها وسيرها نحو الله، فقد رأى ابن عجيبة أنّ حرف الجرّ «عن» يشير "إلى المجاوزة عن العلائق والشواغل، إذ لا يصِحُّ السّيْرُ مع العلائق والشّواغل"، وأنّ الحرف «على» "إشارة إلى الاستعلاء على النفس بالقهر والغلبة، وعلى السّير بالنّصر والرعاية". أمّا «في» فـ"تشير "إلى الذّهاب في الله بعد الذّهاب إليه"[66].

إنّ اعتبار الصّوفي الرّحلة إلى الله جوهرَ الوجود، هو ما وجَّه تصنيفَه للمعاني الباطنية لهذه الحروف، وليست معانيها الظاهرة، في نظرهم، إلاّ خيالا ووهمًا، إذ الرّحلة إن لم تكن نحو الله، فهي زيف وسراب، على حدّ عبارة ابن عربي.

2. التعريف والتنكير:

وكما اهتمّ القشيري بتصريف الاسم حَسَب العدد، اهتمّ به فيما يعتريه من تعريف وتنكير، جاعلا، على عادته، الاسمَ مَعبَرا للمسمَّى. فـ" الأسماء معارف ونكرات، وكذلك العباد، منهم معروفٌ، له نصيبٌ مع القوم هو به معروفٌ، ومقامٌ في الصّدق هو به موصوف، ومنهم منكَر لا نصيبَ له مع القوم، ولا حظّ له سوى الأكل والنوم"[67]، وكما أنّ الأسماء على ضربين، معرفة ونكرة، فيها ما هو متأصّل في إحدى الصّورتين، وفيها ما "يتقلّب" بين التعريف والتنكير، فكذلك المسمّى في نحو القلوب، فهو في مسيره إلى الحقّ متردّد بين الرّتبتين إلى أن يصل فيستقرّ في التعريف أو ينكص فيستقرّ في التنكير، فـ"الخلق كذلك، فمِنْ صاحب معرفة، ومِنْ صاحب نكرة، ولكلٍّ حدٌّ ووَصْفٌ. فالاسمُ

(65) نفسه ص40.

(66) نفسه.

(67) القشيري، نحو القلوب الصغير والكبير، مرجع مذكور، ص129.

النّكرة يصير معرفة، ولا رتبةَ فوق أن صار معرفة. كذلك لا رتبة للعبد فوق العرفان. قال المشايخ: ما رجع من رجع إلاّ من الطّريق، أمّا من وصل فما رجع"[68].

3. الإعراب والبناء:

كان باب الإعراب والبناء في النحو العربي من أبرز أبوابه، لذلك فقد حظي باهتمام خاصّ من المتصوّفة. ونعتقد أنّ إيلاءَهم هذا البابَ باهتمام خاصّ ليس مردّه إلى توسّع نحاة الظاهر فقط فيه، وإنّما أيضا لما تحمله المصطلحات المستخدَمة فيه، سواء منها مصطلحات علامات البناء والإعراب من إيحاءات، أو ما يحمله تصوّر الإعراب والبناء ضمن التمثّل النحوي للألفاظ. لذلك رأى صاحب «نحو القلوب» أنّه إذا كان "المعرب يتغيّر آخره باختلاف العوامل، والمبنيّ ما يكون على صيغة واحدة"، فـ"كذلك صفات العبد، منها ما يقبل التغيّر والتأثير، وهي ما كان مجموعا *بتصرفه* وتكلفه، ومنها *ما* لا *يقبل* التحويل والتبديل *وهي موضوعات الحق* سبحانه، فيه من أخلاقه. ويكون ذلك بحسب ما سبق له من أرزاقه، وكذلك من أحكامه فيما وجب له من سابق أقسامه، فمن شقي نفذ *بالردّ* قضاؤه، ولم ينفعه كدّه وعناؤه، *ومن سعد مضى* بالقبول حكمه، فلم يخرجه عن محكوم السعادة جرمه"[69].

أ – علامات البناء:

قامت علامات البناء على مصطلحات، تمّ اشتقاقُها من شكل جهاز التصويت عند النطق بتلك الحركات، فقد ذكر الأنباري أنّ أبا الأسود الدؤلي، حين عزم على وضع علاماتٍ للحركات لمنع الناس من اللّحن في القرآن، طلب من زياد، والي البصرة، أن يبعث إليه بثلاثين رجلا، "اختارَ منهمُ رجُلاً من عبدِ القيْسِ، فقال: خُذِ المُصحفَ وصِبغاً يخالِفُ لونَ المِدادِ، فإذا فَتَحتُ شَفَتيَّ، فانقُط واحدةً فوقَ الحرفِ، وإذا ضَمَمتُها، فاجعل النُقطةَ إلى جانبِ الحرفِ، وإذا كسرتُها فاجعل النُقطةَ في أسفله، فإن أَتْبَعتُ شيئاً من هذه الحركاتِ غُنَّةً [أي تنويناً] فانقُط نقطتَين. فابتدأَ بالمصحفِ، حتى أتى على آخره"[70]، ولئن كانت الحركات ، في أصل وضعها، خالية من كلّ بعد تأويلي، فإنّها لدى نحاة الباطن أبعد غورا، فيطوِّفون بها في أنحاءٍ متباينة، فتارة يكون "للبواطن على لسان أهل الحقائق هذه الأقسام: فضمّ الأسرار صونها عن الأغيار، وفتحة القلوب تنقيتها من الكروب بمفاتحات الغيوب، وكسرة

(68) نفسه، ص47.

(69) نفسه، صص305-306.

(70) أبو بكر الأنباري (ت328ه)، كتاب إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ، تحقيق: محيي الدّين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1971، ص41.

القلوب سجودها عند بغتة الشهود ومفاجآت الالتقاء، وسكون البواطن سكونها إلى الحقّ بنعت الاستئناس على وصف الدّوام في عموم الأحوال"[71].

ولا يتحرّج القشيري من العدول والإعراض عمّا سبق لإثبات معان وتأويلات مباينة، تجعلها مرتبطة بالإنسان، وبذلك تكون علامات بناء الألفاظ ذات صلات وثيقة بعلامات أحوال العباد، قبضا وبسطا، وسموّا وانتكاسا، فـ"المبنيّ ما كان مستقيما في حالة لا يتغيّر، وهم أصحاب التمكين"[72] لذلك فإنّ "ما يبنى على الكسر، فصاحبه أبدا مكسور، لا ينجبر كسره، ولا يتغيّر فقره، ولا يزول ضرّه، ولا يصلح قطّ أمره، صباحه بلاء، ورواحه شقاء، وجدّه منكوس، وحظه مبخوس، ونجمه منحوس، وقصده معكوس، إن ورد نهرا غيض ماؤه، وإن وجد درّا قرُب فقده." ويقابله في منزلته "ما بُني على الفتح فصاحبه لا يزول نعيمه، ولا يبرح مقيمه، يسطح من البعد نسيمه، ويسعد على القرب نديمه، ولا يتكدّر بغيبته مشربه، ولا يتغيّر بطول حجبته مذهبه. الصدر له فارغ وإن أبطأ في حضوره، والشمس ظلام عند تلألئ (كذا والصواب تلألؤ) نوره، والبدر يخجل لفجأة ظهوره."[73]

ب – علامات الإعراب:

تتميّز علامات الإعراب بأنّها "وظيفية"، مستوحاة من تصنيف صاغه النحاة للرّبط بين المحلات الإعرابية وتمظهراتها في مستوى الملفوظ، غير أنّهم، تجنّبا للخلط بين العلامات الإعرابية الوظيفية والعلامات الصّوتية غير الوظيفية، وضعوا لعلامات الإعراب مصطلحاتٍ مختلفةً عن تلك التي للبناء، وإن كانت موازية لها وتختصّ كل علامةِ إعرابٍ، عادةً، بعلامة صوتية. فكان أن جعلوا علامات ثلاثا (بعدد الحركات)، لوظائف ثلاثٍ: الرّفع للفاعلية، وعلامته الضمّ عادة، والنّصبَ للمفعولية، وعلامته الفتح عادة، والجرّ للإضافة، وعلامته الكسر غالبا، وأخرجوا الفعلَ من الجرّ وجعلوا له الجزم، وهو إمّا بقطع حركة آخره، وعلامته السّكون أو بقطع الحرف الدالّ على الرّفع فيه وذلك بحذف النّون منه مع المثنّى والجمع.

وقد وجد ذلك هوًى في أنفس نحاة الباطن، فأطنبوا في بيان بواطن معانيه، وربطوا الإعراب، كما ربطوا البناء، بأحوال العبد بين التلوين والتمكين، وإذا كان المبنيُّ محيلاً على أصحاب التّمكين كما

(71) القشيري، نحو القلوب الصغير والكبير، ص305.

(72) نفسه، ص129.

(73) نفسه، صص305-306.

تقدّم، فإنّ "المعرَب هو المتغيّر من أصحاب التلوين"[74]. يقول القشيري: "لمّا كان الإعراب بالحركات الثّلاث: الرّفعِ والنّصبِ والجرِّ والجزمِ، كان مدار أهل الإشارة برفع هممهم إلى الله تعالى، ونصب أبدانهم في طاعة الله تعالى، وخفض نفوسهم تواضعا لله تعالى، وجزم قلوبهم عمّا دون الله تعالى."[75]

ونجد لدى ابن عجيبة، إشارة طريفة، يسير فيها على خطى القشيري في تحميل العلامات الصّوتية، الدّالة على الوظائف الإعرابية، دلالاتٍ باطنيةً رمزيّةً، يربط فيها بين رمزيّة العلامات والوظائف، وبين أحوالِ المريد وحلولِه و«الشّطح الصوفي»[76].

بذلك تكون العلامات سبيلا، منتهاه حلولُ الذاكر في عين المسمّى: "الإشارة للرّفع إلى مقام المقرّبين أربعُ علامات: أوّلها الضّمّة، أي ضمُّ المريد إلى الشيخ، وصحبتُه، وخدمتُه، وتعظيمُه، ومحبّته. (...) وثانيها واو الهُويّة والحقيقة، فلا بدّ للمريد أن يفنى في الذات حقيقة، فمن لا فناء له لا بقاء له. فيبقى أوّلاً في الاسم، ثم في الذات، فبقدر الفناء يكون البقاء، وبقدر السّكر يكون الصّحو. وثالثها ألف الوحدة، فلا بدّ أن يكون فردًا لفردٍ، فيكون له قصْدٌ واحدٌ، ومحبّةٌ[77] واحدة، وإرادة واحدة. ويكون ذلك بقلب مفرد، فيه توحيد مجرّد. ورابعها نون الأنانية، فلا يزال يذكر الاسم، حتى يصير عين المسمّى، فيقول حينئذ: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، فيغيب الذاكر في المذكور"[78].

ولا ينحصر التأويل الباطني في هذا الرّبط بل يؤكّده حين يشير بالضمّ إلى "ضمّ النفس، وكفّها عن حظوظها وهواها، بلجام المجاهدة والمخالفة، فيرتفع إلى مقام المشاهدة، وبالواو إلى الودّ والمحبّة في الله ورسوله والشيخ الذي يوصله إلى حضرته"[79]

---

(74) نفسه، ص129.

(75) نفسه، صص127-129.

(76) يعرّف السرّاج الطوسي الشطح بأنه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته"، وأنّ "المريد الواجد إذا قوي وجده ولم يطق حمل ما يردُ على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهم سامعيها إلا من كان من أهلها ويكون متبحراً في علمها ا فسمي ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحاً"، انظر أبو نصر عبد الله بن علي السرّاج الطوسي، كتاب اللّمع في التصوّف، مرجع مذكور، صص375-376.

(77) في المخطوط "وصحبةٌ"، انظر ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح الأجرومية. مخطوط رقم 6925 3598 11097 بالخزانة الحسينية. ص53.

(78) ابن عجيبة الحسني، الفتوحات القدوسية ..، مرجع مذكور، ص52.

(79) نفسه.

4. في الوظائف:

حاول القشيري تتبّع منطق النحو التقليدي في وصف الكلام، لذلك اهتمّ، عند تعرّضه للتراكيب، بالإفادة التي جعلها النحاة من شروط الجملة، كما اهتمّ بالوظائف الأساسيّة (نعني وظائف الرّفع والنصب والجرّ)، فأفرد لكلّ منها فصلاً يعرض فيه، بشكل عجِلٍ وجيزٍ، المعانيَ التي أثبتها «نحاة الظاهر»، لينبريَ بَعدَها مُفصِّلا ما ينكشف لنحاة القلوب من معان.

ينطلق القشيري من حدّ الإفادة في الكلام كما حدَّه النحاة، وقد بدا لنا أنّ هذا الموضع ممّا يَجمع فيه زخما دلاليا-صوفيا. فهو ينطلق من التعريف التقليدي القائم على أنّ "الكلام المفيد ما كان اسما واسما، أو فعلا واسما. وما عداه من الأقسام غير مفيد"، ليقيم نظيرَ هذا الحدّ في "نحو القلوب"، فـيجعل له، بدْءًا، تعريفا عامًّا، نبّه فيه إلى أنّه يوجَد المفيد وغير المفيد في نحو القلوب أيضًا، "فغير المفيد ما ليس للهّ، والمفيد ما يُسمع من الحقّ أو يخاطَب به الحقُّ، وما سواه فلغوٌ"[80]. ثمّ يوغل في تفصيل حَدِّي كلاميّ، إذ "يقال: المفيد إمّا دلّ على الذات، أو أشار إلى الصفات، أو كان عبارة عن المصنوعات.. هذا هو التقسيم الحاوي لجميع المعاني، لا يشذّ عنه قسم من أقسام الخطاب الذي هو مفيد."[81]

وقد انساق نحو القلوب وراء تفصيل الوظائف، كما حدّده نحاة الظاهر، فتتبّعها تتبّعا أعمى. لذلك بدا الفهرس لديه أشبه بفهارس كتب النحو. غير أنّه كان دائما يحاول تطويع الوظائف لمداليله الباطنية، فإذا كان المصطلح مشحونا أفاض، وإن كان شحيحا أقصر. وسنعرض، تمثيلا لتوظيفه للوظائف النحوية، إلى بعضها، دونما إسهاب.

لم نجد لدى نحاة القلوب تناولا تصنيفيا للجملة حسب نوعها، وإنّما وجدنا تعرّضا للوظائف المكوّنة لها. وقد اعتمد القشيري وابن عجيبة مصطلح الإسناد، في دلالته المباشرة، دون إيلاء اهتمام يُذكر، بدلالته الاصطلاحية، إلاّ متى كانت خادمة لما يرومان إثباته، لذلك يعتبر ابن عجيبة أنّ المبتدأ هو "المسند إليه فعلا وإيجادا واختراعا وتجليا"".[82] ذلك أنّ "المبتدأ به والمنتهى إليه هو الحقّ جل جلاله، قال تعالى هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، وقال تعالى وإنّ إلى ربك المنتهى. والمبتدأ إشارة إلى الذات العليّة الأحدية في حال الكثرية قبل التجلّي، والخبر إشارة إلى حال الذات بعد التجلي"[83].

---

(80) عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الصغير والكبير، مرجع مذكور، ص39.

(81) نفسه.

(82) ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح الأجرومية، مرجع مذكور، ص 172.

(83) نفسه، ص170.

وللمبتدإ حظوة عند نحاة الباطن، إذ هو في ارتفاعه بنفسه[84]، كما يقول النحاة، ولخلوّه من العوامل كان الأنسب ليدل على الله، لذلك كان "المبتدأ هو الاسم المرفوع القدر، العظيم الشأن، العاري عن العوامل، أي المنزّه عن التأثّر والانفعال"[85]. وإذا كان نحاة الظاهر قد قسموا المبتدأ إلى ظاهر ومضمر، فإنّه ظاهر أبدا عند العارفين لا يرون معه غيره ،"ومضمر أي خفي عند الغافلين يستدلّون بالأشياء عليه، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه".[86]

أمّا القشيري فقد رأى في خلوّ المبتدإ من العوامل اللّفظية، إشارة ورمزا للصوفي المتزهّد، المنقطع عن إغراءات الدنيا، فـ"المبتدأ مرفوع لتجرّده عن العوامل اللفظية، والفقير المتجرّد مرفوع القدر، وخبره مرفوع لانقطاعه عن العلائق وتعلّقه بالحقائق الواردة من الخالق"[87].

أمّا الفاعل فيستثمر فيه ابن عجيبة ما وسمه به النحاة من نسبة الفاعلية إليه ليثبت أنّ "الفاعل الحقيقي هو الاسم المرفوعُ القدر، العظيمُ الشأن". غير أنّه لا يرى انسحاب اشتراط النحاة ذكر الفعل لحصول الفاعلية، فذلك لا يكون إلاّ في حال الغفلة، وعند المستدلين بالحواسّ والرهان العقلي، فالفاعل "هو الحقّ جلّ جلاله، المذكورُ قبله فعله عند الغافلين، والمذكور بعده فعله عند الذاكرين، المذكور قبله فعله عند الطالبين أو السّائرين، والمذكور بعده فعله عند العارفين الواصلين، المذكور قبله فعله عند أهل الدليل والبرهان، والمذكور بعده فعله عند أهل الشهود والعيان، أهل الدليل والبرهان يذكرون فعله ويستدلون به عليه"[88].

ولئن اشترط «نحو الظاهر» لاكتساب الاسم الفاعلية ذكر الفعل قبله لأنّه لا يكتسب صفته تلك ما لم يُذكر الفعل، فإنّ المتصوفة خرجوا عن ذلك الحدّ، إذ الفاعل في نظرهم ثابت الفاعلية، قد وجبت له الصّفة سواء أدركها المرء أم لا، فالاختلاف في الرؤية سببه الرّائي وليس المرئيّ، لذلك فإنّ "رؤية الفعل قبل الفاعل مقام العموم من أهل الدليل والبرهان، ورؤية الفاعل قبل الفعل أو معه مقام

(84) المبتدأ مرفوع بالابتداء لخلوّه من العوامل اللفظية.

(85) نفسه، ص 171.

(86) نفسه، ص 172.

(87) القشيري، نحو القلوب الصغير والكبير ص129.

(88) ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح الأجرومية، مرجع مذكور، ص 114.

الخواصّ من أهل الشهود والعيان"[89]، وكيف يحتاج الفاعل المطلق إلى دليل عليه والحال أنه هو الدليل على الفعل "وشتان بين من يستدلّ عليه وبين من يستدلّ به"[90]

هكذا يصبح نحو القلوب، أو نحو الإشارة، مسلكا لعرض نظرية المعرفة الصوفية، فيكون بذلك مسلك الإنسان نحو الكمال، بخضوعه لقوانين النحو التي أجراها النحاة على ظاهر اللّغة إذ لم يُدركوا باطنها. كل الوجود واقع بين مبتدإ وخبر، فأمّا المبتدأ، ومحلّه الرّفع، فمحال أن يكون مبتدأٌ مجرورا. وشرط الابتداء الإسمية، أمّا الخبر فتعتريه الإسمية (وحينها يتمحّض للوصف)، كما تعتريه الفعلية، فيكون مشيرا إلى القائم به. والابتداء تصدُّرٌ وكما أنّ من شروط التصدّر في نحو العبارة السّلامةُ من أثر العوامل الظاهرة (النواسخ)، فإنّ السّلامة من تأثير الأطماع فيه شرط التقدّم في نحو الإشارة، فـ"من سلم من تأثير الأطماع فيه، ولم تعمل فيه الشهوات والإرادات سلم له التقدّم، ومن أسرتْهُ المنى والمطالبات تسفّل للأعتاب ووقع في صفّ النعال"[91].

5. الصّيغ النّحويّة:

تكمن أهمّية التوقّف عند الصّيغ النحويّة، ضمن «نحو الإشارة»، في أنّه يُوقِفنا على غائيات هذا النحو. ولئن وجدنا نحاة الباطن يتتبّعون نحاة الظاهر خطوًا بخطوٍ، فلا يذهبنّ في الظنّ أنّهم يلتصقون بالنحو التقليدي التصاق المحاكاة، بل إنّهم، حين لا يرون في معانيه ما يخدم رؤيتهم، يباينونه ويناقضونه. ففي صيغة التعجب مثلا، يكسر القشيري قاعدة نحاة الظاهر فيجعل النصب أضعف الحركات، ويكسر القاعدة الدلالية للتعجب التي تقوم على ربط التعجب بالغموض في الآخر، ويستبدلها بـــ«الإعجاب» القائم على العُجب بالنفس. فيقول في نحو القلوب، بعد أن يذكّر بحدّ التعجّب في عُرف النحاة[92]، "والإشارة: النصب أضعف الحركات، فإذا دخل التعجّب على الاسم خُصّ بالفتح الذي هو أضعف الحركات. فكذلك إذا دخل «الإعجاب» على المرء آل إلى أضعف الحالات... فإن الإعجاب أشدّ الآفات."[93]

---

(89) نفسه، ص 115.

(90) نفسه.

(91) القشيري، نحو القلوب الصغير والكبير، مرجع مذكور، ص520

(92) "يقال في التعجب: ما أحسن زيدا، وأحسن بزيد، وزيد ما أحسنه[92]، وتنصب الاسم إذا تعجّبت من صفته، فتقول ما أحسن زيدا، أيْ أيّ شيء حسّن زيدا." القشيري، نحو القلوب الكبير والصغير، ، ص670.

(93) نفسه.

ويتناغم ما ورد في التعجّب مع ما يورده صاحب «نحو القلوب» في "الحال" إذ يقول: "...والحال لا يكون إلا نكرة، ولذلك فإنّ صاحب الحال من القوم، يجب ألاّ ينظر إلى حاله، لأنّه إذا عرف حاله لاحظها، وإذا لاحظها أُعجِب بها، فإذا أُعجب بها تلاشت.. وكان الأستاذ أبو علي الدقاق يقول: «أخصّ الأحوال ما استترت عن صاحبها»"[94]. وهذا الرّبط، بين "الحال" و"العُجْب"، نجد صداه أيضا لدى ابن عجيبة الذي يعرّفه بأنه "وارد يرد على القلب من كشف أسرار الذّات وأنوارها، فتدهش الرّوح وتهيم وتسكر، ويظهر ذلك على الجوارح فيهتزّ الرّأس ويشطح البدن، ويقال فيها الوجد، وربما وقع صاحبه في المهالك وهو لا يشعر"[95]. غير أنّ ما يتميّز به ابن عجيبة عن القشيري، يظهر في إيغاله في تقليب خصائص الحال النحوية وإكسائها معاني صوفية خالصة، فيتوقف أيضا عند "الحال المنتقلة" موردا بيت ابن مالك "وَكَـوْنُـهُ مُنْتَقِـلاً مُشْتَقّا يَغْلِـبُ لَكِنْ لَيْسَ مُسْتَحَقـًّا"، ليعقّب: "وقالت الصّوفية إنّما سمّي الحال حالا لتحوّله وانتقاله، فالحال لا يدوم لصاحبه، وإنّما هو عارض مُمطر على القلوب غيث المعارف، وعلم الغيوب والأسرار والكشوفات والأنوار. فإذا أوْدع ما فيه أقلع فلا تطمعنّ في دوامه بل استغْنِ بالله عن كلّ شيء، فليس يغنيك عنه شيء... ومعنى اشتقاقه عندهم طلبُه واستجلابه بسبب يُحرّكه"[96].

V. من العقل النظري إلى العقل الذّوقي:

إنّ النظر في "صَهر" الصوفية للمصطلح التقني النحوي في صُلب التمثّل الباطني، يُوقفنا على أنّ هذا المبحث ذو صلة وثيقة بنظرة المتصوّفة إلى العقل وإلى المعرفة عموما. ومثلما خرج العقلُ النقديّ على "العقل الأداتي" يمكن تصوّر خروج للعقل الذوقي على العقل النقدي.

ونحو القلوب محاولةٌ لردّ «المنفلت» إلى «ما ينبغي»، وسعيٌ إلى كشف أسرار الحروف وقد تركّبت ألفاظا ذات وظائف في جمل ظنّها نحاة الظاهر، أصحابُ سيبويه، وظائف شكليةً، وكان ذلك منتهى علمهم، وانكشف لأهل الحقّ باطنها.

(94) نفسه، ص674.

(95) ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية، ص189.

(96) نفسه، ص192.

إنّ الصوفيّ يعتبر المعرفة سرّا لا تنقدح نارُه إلاّ لمن امتلك «حجر الصّوان»[97]، ولكنّها تبقى بابا مغلَقا لمن يجد مفتاحَه فيفتحه[98]، لذلك اعتُبرت كلُّ محاولات الآخرين مجانبة للصّواب، حجّتهم في ذلك ما ينسبه ابن عربي للبسطامي: "أخذتم علمَكم ميّتا عن ميّت، وأخذنا علمَنا عن الحيّ الذي لا يموت"[99].

إنّنا نحتاج، لندرك أهمّية المنجَز الصّوفي في «نحو القلوب»، وفيما تلاه من محاولات شبيهة، إلى إعمال ما دعت إليه الفلسفات التأويلية من إحداث نقلة تأويلية "من ماهية النصّ إلى ماهية الفهم، والحرص على تتبع خيوطه، والكشف عن طبائعِ بُناهُ التركيبيةِ"[100]، فما أشبه كلام جلال الدين الرومي عن «العشق والشوق» في قصة الناي، سبيلا لإدراكِ أسرار صوته، ولإدراكِ كُنه الخمرة حين يقول: "وليس سرّي ببعيد عن نُواحي، لكنّ العينَ والأذنَ قد حُرمتا هذا النور. وإنّ هذا الأنينَ نارٌ وليس هواءً، وكلّ من ليست لديه هذه النار ليكنْ هباءً. ونار العشق هي التي نشَبت في الناي، وغليان العشق هو الذي سَرَى في الخَمر"[101]، بحديث شلايرماخر عن «الشوق والتأمّل» سبيلا للكشف، أو «حجرَ صوّانٍ»، به تنقدح المعرفة، ومَن حُرم هذا الحجرَ فليأسْ من بلوغ المعرفة.

إنّ المعرفة الصّوفيةَ معرفةٌ مغايرة، ووعي أعمق وأبعد غورا، لا يناله إلاّ من تخلّى عن وعيه القائم على خَلط بين انبثاق الضّوء من الشمس، وبين انعكاسه على الجدار، وجاهد ساعيا "ليَفهم أنّ هذا الضّوءَ والرّونق، ليس من الجدار، بل من قرص الشّمس الموجودِ في السّماء الرابعة. فلا جَرَم بأنّه أسلمَ القلبَ بأجمعِه إلى الجدار. وعندما ارتدّ شعاعُ الشمس إلى الشّمس، صار محروما إلى الأبد ﴿وَحِيلَ بينَهم وبين ما يَشتهُون﴾، أقصد عشاقَ الكلّ لا عشاقَ الجزء، ومن صار مشتاقا إلى الجزء حِيلَ بينه وبين الكلّ"[102].

---

(97) العبارة لرائد التأويلية الألمانية شلايرماخر، انظر فريديريك شلايرماخر، عن الدين، خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمه عن الألمانية: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرّفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص18.

(98) انظر ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع مذكور، 3/ 335 الفقرة 301.

(99) نفسه، 1/ 139، الفقرة 65.

(100) فريديريك شلايرماخر، عن الدين، مرجع مذكور، ص18.

(101) جلال الدين الرومي، مثنوي، ترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، 1/ 35-36.

(102) نفسه، 1/ 261.

إنّ هذا الوعي الّذي يجعله الصّوفي مركز اهتمامه، "محرّمٌ إلاّ على من فَقَدَ وعيه، إذ لا مشتريَ "للّسان إلا الأذن"، ذلك أنّ أحوال الكمّل العارفين "لا يدركُها فجٌّ ساذجٌ."[103]، فاللّغة حجابٌ، والذّكرُ حاجبٌ للمذكور، وهو ما يعُلنه النفّري في "موقف الكبرياء": "فمَن شَهدني لم يَذكُر، ومَن ذَكَرَني لم يَشهَد. وقال لي: الشاهدُ الذّاكرُ، إن لم يكن حقيقةً ما شَهِده، حَجَبَه ما ذَكر"[104].

لذلك فإنّ بؤرة المعنى تكمن في "ما لا ينقال" لأنّ "ما ينقال يَصرِفك إلى القولية، والقوليةُ قَول، والقول حرف، والحرف تصريف، وما لا ينقال يُشهدك في كلّ شيء تعرُّفي إليه، ويُشهدك من كلّ شيء مواضعَ معرفته."[105]. وهكذا يكون الاهتمام بالحرف، رمزِ اللّغة، ضرباً من الوهم لا طائل من ورائه، فـأنّى للحرف، وهو العاجز عن كشف معنى نفسه، أن يكشف معاني الغيب؟[106]. وما ينقال "يشغل الذهن بالقولية عن معناها الذي هو المقصود من القول (...) والحرف تصريف وأما ما لا ينقال فهو شهود الوجه الخاص بالحق تعالى" (...) "وسرّ هذا أنّ ما ينقال إنّما يقبله العقل من حيث ما هو مفكّر، والتفكر قوة خلقية، أماّ ما لا ينقال فإنّما يقبله العقل من جهة ما هو قابل لواردات الحقّ لا بطريق الفكر ولا بقوة الذّهن"[107] لذلك قرّ في اعتقاد الصّوفيين، أنّ ما أنجزه «نحاة الظاهر»، على أهمّيته في نظرهم، لا يبلغ ما يحتاج إليه العبدُ السّالك نحو الحقّ، لأنّه لم يَنبنِ على الشّعور باللامتناهي، والشّوقِ إليه. فابن عربي، يرى أن علوم الباطن "لا سبيل إليها إلا بالذّوق. فلا يقدر عاقل على أن يحدّها، ولا يقيم على معرفتها دليلا البتّة، كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصّبر، ولذّة الجماع، والعشق، والوجد، والشوق، وما شاكَلَ هذا النّوعَ من العلوم. فهذه علوم من المحال أن يَعلمَها أحد إلاّ بأن يتّصفَ بها ويذوقَها"[108].

---

(103) نفسه، 1/ 36.

(104) محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفّري، كتاب المواقف والمخاطبات، طبع بعناية وتصحيح واهتمام أرثر يوحنا أربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت. ص 3، «موقف الكبرياء».

(105) نفسه، ص 59، «موقف ما لا ينقال».

(106) جاء في المواقف والمخاطبات: "الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عنّي" انظر محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفّري، كتاب المواقف والمخاطبات، مذكور. ص 60، «موقف ما لا ينقال».

(107) عفيف الدين التّلمساني، شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق: جمال المرزوقي، القاهرة، مركز المحروسة، 1997، ص307.

(108) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع مذكور، 1/ 139، الفقرتان 66-67.

إنّنا مع النحو الباطني، نقف على جانب إجرائي لدى المتصوّفة في تمييزهم بين معرفتين إحداهما «وَهْمية» تحصل من طريق الحواسّ والأخرى «فَهْمية» مصدرها "الذّوق"، "كما أنّك إذا جئت إلى السراب لتجده كما أعطاك النظر، فلم تجده في شيئيّة ما أعطاك النظر: ووجدت الله عنده، أي عرفت أن معرفتك بالله (بك لا به) مثل معرفتك بالسراب أنه ماء، فإذا به ليس ماءً، وتراه العين ماءً"[109]. وهو نفس ما سنجده لاحقا مع ديكارت حين يقول: "قد تبيّن لي الآن أنّ الأجسام ذاتها لا تُعرَف على الحقيقة بالحواسّ، أو بالقوّة الواهمة (المخيّلة)، بل بالذّهن وحده، وأنّها لا تُعرف لكونها تُرى وتُلمس بل لكونها تُفهم."[110]

ذلك هو ما دفع المتصوّفة للاستعاضة عن «نحو العبارة» بـ«نحو القلوب»، فالحرف/ اللغة "لا يَلِجُ الحضرةَ، وأهلُ الحضرة يعبرون الحرف ولا يقفون فيه"[111]، فإذا نحن، مع «نحو القلوب»، إزاءَ صوفيّ في جبّة نحويّ، وقد مُحِي عن قلبه، حسب زعمهم، "شهود غير الحقّ" وأُثبت "بَدَلَه شهود الحقّ"، ومحيت "آثار البشرية" وأثبتت "أنوار شهود الأحدية"[112]، وإذا نحن، وقد انطمس في أعيُن «نحاة الباطن» ما أثبته «نحاة الظاهر» فصار مَحوًا. غير أنّ هذا المحو ليس نظير العدم، بل هو أسّ الوجود، وقد تناقل الصوفية صورة، بدت لنا مكتنزة أيّما اكتناز، في وصف الحروف العاليات بأنها "كامنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة"[113]، تُفصح عنها عبارة النفري ومن بعده الشيخ الأكبر: "*لا تبدو الولاية لعبد إلاّ بعد الفراغ* من سواي"[114].

---

(109) نفسه، 13/ 154-155، فقرة 128.

(110) رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، تصدير مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة 2009، صص110-111.

(111) محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفّري، كتاب المواقف والمخاطبات، مرجع مذكور. ص 118، «موقف المحضر والحرف».

(112) أبو القاسم القشيري، لطائف الإشارات، المجلد الثاني، تحقيق: إبراهيم بسيوني، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2000، ط3، ص 235.

(113) عبد الله بسنوي، القرى الروحي الممدود : شرح نظم مراتب الوجود لسيدي عبد الكريم الجيلي والنظم للشيخ غرس الدين الخليلي الوفائي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2009، ص158، وانظر زكرياء بن محمد الأنصاري، حاشية العلّامة مصطفى العروسي المسمّاة نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، ضبطه وصحّحه وخرّج آياته وأحاديثه: الشيخ عبد الوارث محمد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007، ط2، 1/ 19.

(114) ملاّ حسن بن موسى بن عبد الله الكردي الباني الشافعي، شرح حكم الشيخ الأكبر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006، ص59، وانظر النفري، ص109، «موقف الكشف والبهوت».

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

ابن عجيبة، أبو العباس أحمد (ت1224هـ)، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، اعتنى بجمعه وتقديمه: عبد السّلام العمراني الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2015.

ابن عجيبة، أبو العباس أحمد، الفتوحات القدوسية في شرح الأجرومية. مخطوط رقم 3598 11097 6925 بالخزانة الحسينية.

القشيري، عبد الكريم (ت465هـ)، نحو القلوب الكبير ونحو القلوب الصغير، تحقيق: إبراهيم بسيوني وأحمد علم الدين الجندي، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط1، 1944.

المراجع:

الأنباري، أبو بكر (ت328ه)، كتاب إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ، تحقيق: محيي الدّين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 1971.

الأنصاري، زكرياء بن محمد (ت926هـ)، حاشية العلّامة مصطفى العروسي المسمّاة نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية، ضبطه وصحّحه وخرّج آياته وأحاديثه: الشيخ عبد الوارث محمد علي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 2007.

بسنوي، عبد الله، القرى الروحي الممدود: شرح نظم مراتب الوجود لسيدي عبد الكريم الجيلي والنظم للشيخ غرس الدين الخليلي الوفائي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2009.

البكري، شيخ الإسلام مصطفى بن كمال الدين (ت1162هـ)، الضياء الشمسي على الفتح القدسي، شرح ورد السحر للبكري، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2013.

التّلمساني، عفيف الدين، شرح مواقف النفّري، دراسة وتحقيق: جمال المرزوقي، القاهرة، مركز المحروسة، 1997.

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت392هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلميّة، د.ت.

ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: عثمان أمين، تصدير مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة 2009.

الرّومي، جلال الدين، (ت672هـ) مثنوي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، الجزء الأوّل.

ابن السرّاج، أبو بكر (ت316هـ)، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1996.

السيوطي، جلال الدين (ت911هـ)، كتاب الاقتراح في علم أصول النحو، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، 1310ه، الطبعة الأولى.

الشافعي، ملاّ حسن بن موسى بن عبد الله الكردي الباني، شرح حكم الشيخ الأكبر، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006.

شلايرماخر، فريديريك، عن الدين، خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمه عن الألمانية: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرّفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2017.

الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي السرّاج، (ت378هـ)، كتاب اللّمع في التصوّف، اعتنى بنسخه وتصحيحه، رونلد الّن نكلسون، مطبعة بريل، ليدن 1914.

ابن عبد الكريم، أحمد، مكاشفة مدلولية لـ"علامات الإعراب" في النحو الصوفي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، عدد48 ديسمبر2017، المجلد ب.

ابن عربي، محيي الدين (ت638هـ)، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، مراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985.

عزوز، ميلود، أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي، رسالة دكتوراه مقدمة بجامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، أطروحة مرقونة ومنشورة على شبكة الأنترنيت.

العكيلي، حسن منديل حسن، دراسات نحوية، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012.

الفاكهي، عبد الله بن أحمد (ت972هـ)، شرح كتاب الحدود في النحو، تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري، 1988. دون دار نشر.

القشيري، أبو القاسم، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم بسيوني، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2000، ط3. المجلد الثاني.

مفتاح، عبد الباقي، كتاب الاسم الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (ت711هـ)، لسان العرب.

ابن ميمون، علي بن أبي بكر بن علي (ت917هـ)، نحو القلب شرح الأجرومية، نسخة مخطوطة مصورة برصيد مكتبة الملك سعود تحت رقم 218/ ن.م.

النفّري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن (ت354هـ)، كتاب المواقف والمخاطبات، طبع بعناية وتصحيح واهتمام أرثر يوحنا أربري، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.