التشفير بالتغاير في النص الصوفي
قراءة كشفية في "نحو القلوب الصغير "
للقشيري

إعداد

د. فائز الشرع

The Symbol in the (Sufi) text,,,(detected reading in Minor hearts rhetroitic for Alqishiri)

Phd. Faaez Alshare

The Sufi texts considers as a treasures in language ,and one of those is (Minor hearts rhetroitic) book, which explained the Arabic rhetoric symbolically and connecting all factors in one factor that is Allah is the base of all Presences ,,because there is no creator just Allah ,,Al Qishiri based his book on(Al Arfani)

التشفير بالتغاير في النص الصوفي

قراءة كشفية في "نحو القلوب الصغير " للقشيري

نال النص الصوفي من محاولات التأويل والكشف عن المقاصد، فضلا عن تحليل التشكيل التعبيري، عناية فاقت العناية ــ نسبيا ــ بالنصوص الأخر، لأنه شكل ظاهرة خرجت عن المواضعات الإنتاجية للنص الأدبي أو النص الديني ــ الوعظي أو المفسر ــ من حيث الإنشاء، يضاف إلى ذلك خصوصية إنتاجه وتداوله واستثمار آثاره التي كانت محط تدبر واجتهاد لم يتوقفا، مما عزز بهذه المحاولات عوامل تخصيب هذا النص واغنائه: تلقيا وتأملا وإعادة انتاج .

وغير مستبعد أن محاولات التقويل المتعددة قد تبدو كاشفة عن انفتاح النص الصوفي على استجابة واسعة للجهود المفسرة أو الشارحة أو المحللة، فضلا عن المتفاعلة لانتاج نص ابداعي، مما يعكس طبيعة أدائية منفتحة ذات تمظهر قابل للتداول العام، استنادا الى معرفة ظاهرة بحال منتج النص، لكن التفحص عن قرب يثبت انغلاق هذا النص على تداول خاص يقترن فيه المعطى النصي بالسلوك العملي والارتياض (روحا وجسدا)، غير أن هذا الانغلاق، الذي يكشف عن مستوى تداول محدود على من يستعمل النص عمليا، هو المحفز الاشد اغراء بتوسيع طاقة التأويل وتعدد اتجاهاتها، إذ ((لا أكثر انفتاحا من نص منغلق))[١] ولكن هذا الانفتاح المتسع لايكون صادرا عن مقصد الناص، ومن ثم اتجاه نصه، لأن ((انفتاحه يكون من فعل مبادرة خارجية، بل طريقة في استخدام النص وليس طريقة يستخدم بها))[٢]، ولا يخفى أن الحضور الواسع للنص الصوفي في الثقافة العربية والاسلامية ناتج في غالبيته عن مبادرات خارجية من جهة استعماله، سواء أكانت تلك المبادرات متجهة الى التأويل الحر أم كانت متجهة الى استثماره ابداعيا في جهد تناصي، أنتج الكثير من النصوص المتعالقة مع النص الصوفي ترميزا اوتفاعلا، وظل في الكثير من نماذجه محتفظا بالسطح الثقافي للتفاعل، فاقدا لتحقق جانبه العملي .

واستنادا الى فرضية تؤكد أن النص يكون عصيا على القراءة حين يحيل على قراء لم يكن يفترض وجودهم، في مقابل استراتيجية نصية تحدد هدفها من القراءة وتحدد هوية قارئها [٣]، لا بد للمطلع على النص الصوفي الموجه الى قارئ محدد أن يكون ملزما باتخاذ وضع خاص للتلقي حين يواجه أداء متخصصا، له اصطلاحاته التي تشع دلالة تفارق ما يتعارف عليه المتلقي في التداول العام للألفاظ والتعبيرات، وهو ما يشير إليه القشيري في تقديم تفسيره للألفاظ التي يدور استعمالها في خطاب المتصوفة، ولها خصوصية تتأطر بدائرة تلق ضيقة ومنظومة دلالية لا تتجاوز دائرة التداول المنغلقة عليهم فيؤكد أن ((كل طائفة من العلماء لهم ألفاظهم يستعملونها ــ فيما بينهم ــ انفردوا بها عمن سواهم، تواطئوا عليها؛ لأغراض لهم فيها : من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على تلك الصنعة في الوقوف على معانيها، بإطلاقها، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها))[٤] .

وكي يبعد هذا المنحى الاصطلاحي عن الوضع المتصنع لحفظ الأسرار يبادر القشيري إلى إحاطته بدعامة تمثل ثبات حقيقته وتمركزها حول ممارسة مجربة، متجوهرة في وجود متحقق سلوكا وصفة، لا تعبيرا وافتراضا، إذ يكمل نصه مسوغا غيرة المتصوفة على أسرارهم المضمنة في ألفاظهم واصطلاحاتهم بقوله : ((ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم))[٥]. ومن هذا الايضاح يبدو أن ما يلازم الأداء الصوفي وتلقيه لا يشابه كثيرا ما يؤديه غيرالمتصوفة في انتاج النص واستعماله، ففي مخطط الاتصال ثلاثي الأقطاب ((المرسل + الرسالة + المرسل إليه)، يكون المرسل الصوفي المجرب (الممارس) وصفته المنقولة عبر لفظ مخصوص (الرسالة)، أما المتلقي (المرسل إليه) فهو من يفهم الرسالة ويعمل بها، لذا اقتضى أن يكون الاتصال منغلقا على مخصوص لا

يتاح لعموم، وعليه فإن محاولة القشيري الريادية هذه ليست موظفة لتفسير للألفاظ والاصطلاحات الصوفية على نحو معجمي عام ــ وإن استعملت فيما بعد على هذا النحو ــ وانما تقع ضمن ممارسة التجربة العملية التي ظلت مخلصة للانغلاق الذي لا بد من التوافرعليه في مسلك الصوفية، القائم على التحوط في كشف الأسرار، ولا يخفي القشيري هذا القصد موجها مهمة التفسير وكشف المقاصد إلى ((تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكي طرقهم، ومتبعي سنتهم))[٦] .

إن الطبيعة التعبيرية المختلفة للنص الصوفي ليست حالا عابرة أو متغيرة عن سياق معتاد متصل، وانما هي طبيعة تعبيرية اصيلة، ناتجة عن منظومة انتاج وتلق متكاملة، تفارق ما تواضع عليه استعمال الخطاب على نحو ابلاغي، لا يلتفت الى خطاب الابلاغ بقدر ما يؤدي مقتضى الحاجة، أو على نحو تخييلي، منضو تحت محددات النوع الادبي الذي يقع النص ضمن منظومة انتاجه وتلقيه .

لقد أحلت منظومة التصوف خطاب القلب ومنطقه الادراك محل خطاب العقل أو خطاب العاطفة والابهار الابداعي، وذلك ناتج عن الاختلاف بين منظومة المعرفة التي يتطلبها العقل ومنظومة المعرفة التي شكلها المتصوفة بعيدا عن محددات معرفة العقل، وتكمن الفروق بين معرفة القلب ومعرفة العقل لدى المتصوفة في أن ((معرفة القلب أدراك مباشر للشيء، وأما معرفة العقل فادراك جانب من جوانبه . الاولى حال يتحد فيها العارف والمعروف، أما الثانية فادراك العلاقة ما بين العارف والمعروف، أو لمجموعة من العلاقات، الاولى تجربة ومشاهدة، أما الثانية فحكم تجريدي))[٧]، وعليه فإن المعرفة الصوفية إلهامية منطلقها داخلي حين تشرق في النفس ولا تكتسب بالجهد والاختيار، وبذلك يكون اتجاهها وطبيعتها في الكشف القلبي ناتج عن ((حركة بين القلب اللامتناهي، بشوقه وحبه، والمطلق اللامتناهي. أما العقل فحركة متناهية تتجه نحو اللامتناهي))[٨] .

وباستبعاد الحجب، التي يتخلص منها الصوفي في رحلته الى المعرفة يتجه شوقا وتحقيقا للمحبة بالاتصال بالمحبوب/ الرب، ومن تلك الحجب العقل ومقتضياته، حيث يحجب القلب عن تذوق المعرفة والوصول الى نور الحقيقة، ولكي

يؤدي الصوفي وظيفته في الارتقاء الروحي ((لا بد من تجاوز العقل وتعطيل فاعليته، واطلاق فاعلية القلب . وهذا الاطلاق للفاعلية القلبية فرض على التجربة الصوفية طريقة جديدة في التعبير، ذلك أنه كشف عن مناطق لا تحيط بها اللغة، لأنها من غير طورها))[٩] وما دام التصوف يملك منظومة اتصالية وسلوكية وارشادية متكاملة، لها ما يميزها عن منظومة الاتصال والسلوك والارشاد المعتاد عقلا وشرعا ((لم يكن بد من من خلق لغة ثانية، داخل اللغة الاولى، هي لغة الرمز والاشارة. فما لا يوصف أو يعبر عنه بالكلام، تمكن الاشارة اليه رمزا. والتعبير بالرمز هو وحده الذي يمكن أن يقابل الحالة الصوفية التي لا تحدها الكلمة)) [١٠] وتتمركز وظيفة تلك اللغة في ايجاد المعادل التخييلي لأحوال المتصوفة ومجاهداتهم، وعوالمهم التي تخرق العادة ولا تحتكم الى منطق المألوف [١١]، فهم مؤطرون بحال ((لا يحكمها مقياس الحس والعقل، كذلك ليس في مقدور لغة الاصلاح والوضع، أن تعبر عما يتناقض مع الاصطلاح والوضع . وهكذا فإن لغة الصوفي هي، بالضرورة باطنية، سرية))[١٢]، ولا يعني خلق اللغة الثانية اجتراح رموز كتابية او أصوات خارج اطار وسائل التخاطب اللغوية دائما ــ إذ انجزت التجارب الصوفية انظمة اتصال رمزية خطية مغايرة لنظام الحروف المكتوب ــ وانما يعني اللجوء الى استعمال خاص للالفاظ عبر افراغها من محتواها الدلالي المعتاد وشحنها بطاقة دلالية مغايرة، يمكن تداولها عبر فك شفراتها والاطلاع على مكنون ما تحمله من افاد، على نحو خاص من الاستعمال والتداول .

وينصرف هذا المنحى في الاستعمال الخاص للألفاظ إلى تحقيق إضافة دلالية على أصل ما تدل عليه هذه الألفاظ في الاستعمال التواصلي العام أو حتى الاستعمال الأدبي الذي يفرض سياقه وتحولاته ــ انزياحا أو تفاعلا تركيبيا أو إيقاعيا ــ انتقالا بالدوال ومدلولاتها من مستوى دلالي إلى آخر، وهذا يعني أن خطاب الصوفية محمل بطاقة اشارية تتجاوز الطاقة الدلالية الحاملة للمقاصد الابلاغية أو البلاغية (الجمالية).

وقد اجتهد الكثير من الباحثين في عد هذه الظاهرة ترميزا، يشاطر أنظمة الترميز في الخطابات التي تفارق القصد النفعي المباشر من الإبلاغ، غير أن تأملا في نوع الاستعمال والقصد منه يدعو إلى إعادة النظر في هذا الوصف الذي يصنف الخطاب الصوفي ضمن حقل الترميز، ويجعل لممارسة خطابية أخرى أهمية في توجيه الوصف وحسم التصنيف، ألا وهي التشفير الذي يشارك الترميز في نوع الأداء وتشكيل النتاج التعبيري ويفارقه في الوظيفة، إذ تتصف الشفرة بقدر أكثر خصوصية من وسائل الاتصال العامة التي تؤدى بالابلاغ المباشر من جهة ووسائل الاداء المجازي أو الرمزي من جهة أخرى، فالشفرة ((نظام من الاعراف والقواعد والقيود التي عن طريقها تفصح الرسالة عن دلالتها))[١٣] ويشترط في الاقل أن تكون مألوفة للمرسل والمرسل اليه، أو المشفر ومن يحل الشفرة، والتباين بين الشفرة والرسالة يشبه على نحو أكثر شمولا التباين السوسيري الشهير بين النظام اللغوي والكلام المتحقق بالكلام الفردي، فمثلما يتحكم النظام اللغوي في انتاج النطق الفردي وتلقيه تتحكم الشفرة في انتاج الرسالة وتلقيها[١٤] .

ويمكن الدخول الى حيز التفريق في الوظيفة من خلال التقسيم الذي فرضه المتصوفة على خطاباتهم، بكونها تصدر عن أهل الاسرار الذين تناسبهم أنظمة (الاشارة) على خلاف الخطابات الاخرى، لكونها تنتمي الى أنظمة (العبارة)، ويستند القشيري الى هذا التفريق في تأليفه (نحو القلوب) المعتمد على الاشارة ليوازي نحو اللسان المتمركز حول (العبارة) محددا النظام ومبينا خصوصية استعماله في اشارته الى الاصل اللغوي ــ لا الاصطلاحي ــ للنحو، فهو ((عبارة عن القصد، والناس مختلفون في المقاصد، ومفترقون في المصادر والموارد، فواحد تقويم لسانه مبلغ علمه، وواحد تقويم جنانه أكثر همه، فالاول صاحب عبارة، والثاني صاحب إشارة)) [١٥].

وفي هذا الشأن سبق ابو نصر السراج الطوسي القشيري في تعريفه بما يكون ظاهرا ينتمي الى أهل العبارة وما هو باطني يتحقق في خطابات أهل الاشارة، وذلك في تفريقه بين الرمز والاشارة، محددا الرمز بأنه ((معنى باطن مخزون تحت كلام

ظاهر)) [١٦]، وضمن حدود هذا التعريف للظاهرة يشترك المتصوفة في نصوصهم الادبية مع غيرهم من الادباء في خاصية تمثيل المضامين في الاشكال التعبيرية أحيانا، ويحقق الاستعمال المجازي هذه الخاصية على نحو عام . أما الاشارة فقد حددها بأنها ((ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه))[١٧] وهو المعنى الصوفي الذي تضيق به العبارة ولا يحقق الافصاح عن تحسسه بغير قدرة تسرب المضمون من خلال شفرات ذات اثر تواصلي محدود ، لا يراد به تعميم الرمز بقدر ما يراد به ستر القصد عن العموم وحفظه في دائرة الخصوص الضيقة .

ولا يبعد الظرف المحيط بالتجربة الصوفية عن التأثير في تكييف الخطاب الصوفي وتوجيهه على نحو يفارق تقديم الدلالة المقصودة بالكيفية التي تقدم بها مشيرة إلى القصد المباشر، ذلك أنها اصطدمت بحاجز من المنع، كرسته الضغوط التي فرضت على الترميز الصوفي وتداوله على نحو موسع، ولاسيما بعد إعدام الحلاج في القرن الهجري الثالث، لكنها لم تمنع التعاطي مع هذه الرموز بالشرح والتأويل في القرنين الرابع والخامس الهجري[١٨] .

ولا شك في أن التعامل مع النص الصوفي، المتحقق على وفق طبيعة تشكيل نصية خاصة، لا بد أن يمر بمراحل تحليل توازي تحليل المنتج الجمالي في النصوص الادبية المميزة، نظرا لأن النص الصوفي لا ينتج بوصفه خطابا متداولا على نحو ابلاغي، يشير الى ممارسة أو تجربة عملية على شكل تعليمات أو نصائح أودليل تدريبات تقدم للمريد أو السالك للقيام بها، وانما تقدم على شكل بنية نصية محكمة الاداء تنطوي على بعد تأليفي يفارق أصل التواصل المغلق بين المشير (موجه الخطاب) والمشار اليه (مستقبل الخطاب) وهو في الغالب من المتصوفة، لذا سنقسم الممارسة التحليلية لنص (نحو القلوب) على اتجاهين : ينصرف الاول للنص المشكل، بوصفه سطحا لغويا دالا، يعتمد وسائل (بلاغية) في التمظهر، ويتجه الآخر الى نوع التعامل مع انتاج المدلول، بوصفه العمق المقصود، استنادا الى طبيعة ارسالية سرية (مشفرة)، أي ان الاول يتجه الى التصرف بالدال والآخر للتصرف بالمدلول، ولا يغيب عن الذهن انطواء الدال الاول على مدلول أول

ومدلول ثانٍ، أي إن تحقق مدلول يقترن بالتشكيل ومن ثم الاتجاه الى مدلول آخر ويتحقق ذلك في النص المفارق للوظيفة الابلاغية المباشرة، أي المعنى ومعنى المعنى كما كرس الكشف عن ذلك البلاغيون وبخاصة عبد القاهر الجرجاني[١٩]، أو ما كرسته مدارس النقد البنيوية كما في مخطط رولان بارت للايحاء[٢٠] :

دال		مدلول
دال	مدلول	

التغاير :

ربما تسعف الاصطلاحات، التي تعالج الظواهر من منظور عام او بتوسيع خصوصيتها، في الاحاطة بظاهرة غير مكرسة في التحديد الاصطلاحي، على الرغم من حضور الظاهرة في الممارسة النصية، وهو ما نجده في كتاب (نحو القلوب الصغير) للقشيري الذي وقع تحت نظرنا الصغير منه، ولم نصادف نحو القلوب الكبير، وقد لفت (نحو القلوب الصغير) اهتمام الدكتور أحمد علم الدين الجندي بعد العثور عليه فشرع بتحقيقه، ولكن الظاهرة المراد اضافتها الى الممارسة الكتابية للنص الصوفي متوافرة بالقدر اللازم لتأشيرها في هذا الكتاب ومعاينة مميزاتها، وهي ممارسة تتقنع بضابط النظام والنسق، الذي يحكم قوانين النحو في الكلام ليضبط ممارسة وجدانية غير محددة القوانين، الا لدى الخاصة من المتصوفة، الذين يقف القشيري في مقدمة أقطاب عرفائهم ومؤرخيهم في القرن الخامس الهجري .

وتجدر الاشارة الى أن ممارسة فعل الانزياح باستعمال النحو غير مبتكرة، وإن كان تحققها يقع على نحو محدود، فقد خاض بعض الشعراء فيه وبخاصة المتنبي حين استعار التجربة النحوية لتجربة شعورية في قوله [٢١] :

إذا كان ما تنويه فعلا مضارعا مضى قبل أن تلقى عليه الجوازم

وقوله [٢٢]:

ولو كان النســـاء كمن فقدنا لفضلت النساء على الرجالِ

وما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للـــــهلالِ

غير أن الابتكار في عمل القشيري، الذي يكشف عن أثره ويكرسه محقق كتاب (نحو القلوب الصغير)[٢٣]، يعود كما يبدو الى قدرته على تقديم منظومة متكاملة موازية لمنظومة متكاملة والنسج على منوالها، بما يختلف عنها جوهرا ويلتقي معا ظاهرا، أي أن فكرة تحديد النسق هي التي أغرت القشيري في توجيه تجربة روحية حرة توجيها مقيدا على نحو عقلي .

فما الذي يحدد هذه الظاهرة التي تخرج عن إطار الترميز بوساطة الاستعارة، التي يندمج فيها طرفا التشبيه لإنتاج تعبير شعري يتوافر على طبيعة شعرية وإن لم ينتم لجنس الشعر، أو ينفصل الطرفان مع ارتباطهما بصلة التشبيه الظاهرة بوساطة الاداة أو المضمرة، كما هو الحال في أساليب التشبيه وأنماطه المعروفة في البلاغة العربية المستكنهة لطرق التعبير الادبي ونماذجه ؟

يدفع هذا التساؤل باتجاه تعميق الحاجة الى انتاج مصطلح يغطي الظاهرة، وقد وقع الاختيار على التغاير الذي يعني لدى البلاغيين حضورا نصيا مزدوجا على نحو التضاد : فيعرفه ابن رشيق بـــ((أن يتضاد المذهبان في المعنى حتى يتقاوما، ثم يصحا جميعا، وذلك في افتتان الشعراء وتصرفهم وغوص افكارهم : من ذلك قول بعض العرب المتقدمين يذكر قوما بأنهم لا يأخذون الا القود دون الدية :

لا يشربون دماءهم بأكفهم إن الدماء الشافيات تكال

وقال آخر وقد أخذ بثأره الا انه زم قتل دون من قُتل له، ويروى لامرأة حارثية :

فيقتل خير بامرئ لم يكن له بواءً ، ولكن لا تكايل بالدمِ

ويروى " في فتى لم يكن له وفاء" فالأول يقول : لا آخذ بالدم لبنا، لكن آخذ دما بقدره، فكان ذلك مكايلة، والثاني يزعم أن قتيله قليل المثل والنظير، فمتى لم

يقتل به الا نظيره بعد انتقامه، وعسر عليه ادراكه الثأر فقال: إن الدماء ليست مما يكايل به في الحقيقة، وقيل انما يعني بذلك أن الاسلام لما جاء أزال المكايلة بالدم، فكانوا لا يقتلون بالرئيس الا رئيسا مثله..))[٢٤] .

أما الحلبي فيعرفه بأن ((يغاير المتكلم الناس فيما عادتهم أن يمدحوه فيذمه أو يذموه فيمدحه فمن ذلك قول أبي تمام يغاير جميع الناس في تفضيل التكرم على الكرم :

قد بلونا أبـــــا سعيد حديثا وبلونا أبـــــــا سعيد قديما
فوردناه سائحـــــــا وقليبا ورعيناه بارضـــــا وشميما
فعلمنا أن ليس الا بشق النفس صـــــار الكريم يدعى كريما

وهو مغاير لقوله على العادة المألوفة :

لا يتعب النائل المبذول همته وكيف يتعب عين الناظر النظرُ

ومن هنا أخذ المتنبي قوله :

لـــــو كفر العالمون نعمته لما عدت نفسه سجاياها
كالشمس لا تبتغي بما صنعت منزلة عندهم ولا جاها

والاصل قول بشار :

ليس يعطيك للرجاء ولا الـــ خوف ولكن يلذ طعم العطاء

قال ابن أبي الاصبع : أخذ ابو تمام معناه الذي غاير فيه الناس من قول ابراهيم بن يسار النظام لأنه غاير جميع العلماء في استدلاله على أن شكر المنعم لا يجب شرعا ولا عقلا)) [٢٥] .

ويتضح من بسط مفهوم التغاير والنماذج التي تقع تحت تحديده الاصطلاحي، أنه يدخل ضمن حدود التناص السلبي الذي يفارق فيه الشاعر قول شاعر آخر أو قولا شائعا، وبخاصة إذا كان قاصدا تلك المغايرة، منطلقا من حدودها، ولا شك في أن الانموذج المغايَر ــ اسم مفعول ــ غير حاضر على نحو مكتمل في النص المغاير ــ اسم فاعل ــ وإن توافر المتتبع على أصل له جرى نسخه، وهذا يعني أن التغاير يقع على الضد من التشبيه في التعبير، ما دام التشبيه ((صفة الشيء بما

قاربه وشاكله، من جهة واحدة او جهات كثيرة، لا من جميع جهاته ؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان اياه))[٢٦].

اما التغاير الذي نعنيه للاحاطة بالظاهرة فيتحقق من خلال مغايرة الاصل، ولكن لا على سبيل النسخ أو الاختلاف التام، وانما على سبيل تطبيق النسق على حقل آخر، بطبيعة مختلفة ووسائل مستقلة مباينة، أي أن الاشتراك يتحقق في الوظيفة والبنية مع الاختلاف في الانموذج المطبق عليه والطبيعة التطبيقية، فضلا عن الاختلاف عن منحى التغاير في البلاغة حيث يتوافرالانموذج المغايَر ــ اسم مفعول ــ وهو النص الاصل، على حضور مواز لحضور النص المغاير ــ اسم فاعل ــ لكن النص الاصل متروك من حيث النمو النصي واتجاه القصد، وعليه يكون انموذج التغاير ــ في نحو القلوب ــ متحققا على نحو الآتي :

النص الاصل	طبيعته	النص الفرع	طبيعته	العلاقة
النحو العربي	عقلية/ لفظية	نحو القلوب	روحية/ تجربة رياضة جسدية وعاطفية	تغاير

ولا يتحقق الحضور المتوازي في نص نحو القلوب على نحو متساو القيمة ومقدار الفاعلية والانجاز، وانما يتحقق الامر بحضور مفرغ الفاعلية، يتمثل في النص المتروك وهو (المغايَر) ــ اسم المفعول ــ أي في نحو اللسان العربي، ونظامه القواعدي، وحضور مخصب الفاعلية يتمثل في النص المختار، وهو (المغايــِر) ــ اسم الفاعل ــ أي في نحو الجنان (القلب)، ونظامه السلوكي والاعتقادي .

واستنادا الى فقدان النص الاصل المغايَر فاعلية التأثير في انجاز النص الفرع، وهو المقصود والمختار، يعد حضوره غير ذي فائدة ظاهرا لكنه يحقق بموقعه من النص الفرع فائدة تعبيرية مهمة جدا في أنه يتفاعل على نحو سلبي مع النص الفرع، فمن دون حضوره لا تتحقق الفائدة من النص المختار ويتحقق فعل

التغاير، لأن النص ــ المتروك أو المعطل ــ يحتل موقع الخلفية في مثل هذا التعبير اللازمة لإبرازه وتحقق اثره، وذلك إن استندنا موقعيا على نحو الايضاح الى الطبيعة التعبيرية للوحة التشكيلية، التي يستند ابراز الصورة أو الشكل الرئيس فيها من حيث الموقع الى خلفية تضمن هذا الابراز، كما يمكن تطويع مصطلح (الخلفية) في تحليل الخطاب، لتعيين وظيفة النص المتروك أو المعطل، ويستعمل هذا المصطلح، وما ينطوي عليه من مفهوم وضعه بيشو، في المدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب، إذ ((يتم التمييز في صلب الخطاب بين بعدين : على ماذا يقوم، والذي يعرضه وكأنه أمر بديهي وبمنأى عن تصريح المتلفظ (الخلفية) وما يزعم الاتيان به، أي ما يبينه)) [٢٧] ويستعمل مصطلح الخلفية حين يعتمد الخطاب على ما يشير الى أفكار سابقة، أو مقدمات ترتبط بقضايا معتمدة في جماعة ما، فيتداخل هذا في الاستعمال مع مصطلحات من قبيل أحكام مسبقة، أو افكار سائرة، أو خطوط مبسطة، أو موضوعات للدلالة على ما يكون مستقرا في اعراف أي مجموعة بشرية ثقافيا أو اجتماعيا أو لغويا [٢٨]، ويمكن التأكد من نجاعة وصف تلك الظاهرة النصية بـــ(التغاير) من خلال التحليل، الذي يتناول الظاهرة على وفق تركيب التغاير، بتناول مقطع نصي من نحو القلوب الصغير، وليكن (الفاعل والمفعول): ((الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، فلما رأى العارف ألا فاعل إلا الله تعالى عظم قدره، ورفع ذكره، وخضع لجلاله، وتواضع عند شهود كماله، ورأى نفسه مفعولا فانتصب لعبادته " فإذا فرغت فانصَب، وإلى ربك فارغَب"))[٢٩]، فالتغاير حاصل بين المعطى النحوي، والمعطى الصوفي، فالجزء المغايَر ــ النص النحوي ــ الذي يحتل موقع الخلفية، يتمثل موقعيا في مفتتح النص بحضور المقصود وصفته، على نحو التجريد من دون تجسيد أو تمثيل، فالفاعل متصف بالرفع والمفعول بالنصب، وعند هذا الحد يعطل الجزء النحوي من النص ويترك من دون أي اضافة لتنميته، ليأتي بعده الجزء المتمثل بالنص الصوفي على نحو الاتباع المباشر موقعيا من دون فاصل، غير الظرف المقترن بعلاقة شرطية (فلما رأى ...عظم ..)، إذ يشرع بالدخول الى الحاضنة الصوفية من باب الاصطلاح لضمان التأكيد على انحسار أثر

النص الاصل ــ المغايَرــ وبقاء أثره النسقي من حيث حفظ الرتبة ووصفها، لا من حيث الترتيب في التعبير، فأول ما أورد اصطلاح (العارف) ليضمن الانتقال الى النص المغاير ومفارقة الخلفية، التي تترك ويعطل تعبيرها، لصالح الجزء المغاير من النص أي الجزء الصوفي، وهو في هذا الجزء من النص يفارق نسق الترتيب، لا نسق حفظ الرتبة (الفاعل والمفعول)، بعد أن يفارق التجريد في الجزء النحوي، إذ يبدأ بفعل العارف الذي رأى رؤية قلبية (ألا فاعل إلا الله تعالى)، ونما فعله تجاه من رأى فــ(عظم قدره، ورفع ذكره، وخضع لجلاله، وتواضع عند شهود كماله)، وبتحديد الفاعل المعين ــ وهو الله تعالى ــ يتحدد المفعول ــ وهو العارف ــ الذي (رأى نفسه مفعولا) فكان رد فعله بهذه الرؤية اليقينية أن (انتصب لعبادته)، وثمة ما يمكن ملاحظته على هذا المقطع النصي بعد تحديد موقعي جزئيه (المغايَر والمغاير) أو (الخلفية والواجهة) :

١- أن الجزء النحوي من النص عام وغير محدد فضلا عن تجريده، ولاسيما مع المفعول الذي تتعدد موارده في النحو :(مفعول مطلق، مفعول به، مفعول فيه، مفعول معه، مفعول له)، وهو هنا عام منفعل بفعل الفاعل .

٢- الفاعل من حيث الحقيقة والرتبة هو الله تعالى والمفعول هو العارف، أما من حيث الترتيب في الذكر والفعل في المقطع الصوفي فهو العارف، مادام الفعل هو المعرفة والتعظيم والتوجه للعبادة، فقد جاء في بداية الجزء الصوفي، وجاءت الصيغة الصرفية له بالصفة لا بحقيقة الذات، إذ جاءت على صيغة اسم الفاعل المعرف (العارف)، اما الفاعل الحقيقي فقد جاء بالاسم المعبر عن الذات بلفظ الجلالة (الله) .

٣- ثمة صيغة ثنائية تحكم هيمنتها على التعبير، انطلاقا من ثنائية (الفاعل والمفعول)، بصرف النظر عن العدد، ففي الجزء النحوي يخضع الوصف للثنائية (مرفوع ومنصوب)، أما في الجزء الصوفي فتتسع الثنائية، على اربعة أفعال تقسم بالتساوي دلاليا على ثنائية الرفع والنصب، الذي يعني الخفض ــ بالمعنى المعجمي لا الاصطلاح النحوي ويعني الجر ــ فللرفع

(عظم قدره رفع ذكره) وللنصب (خضع لجلاله، وتواضع عند شهود كماله)، إذ اقترن الرفع بالصفات المدركة على نحو التعريف بها للآخر وتعظيمها على نحو البوح، واقترن النصب بالصفات المشاهد عن تصعيد روحي وكشف عرفاني على نحو الخصوصية والكتمان، والاستغراق في الهيبة (للجلال والكمال) .

٤- جاء الاستشهاد الصوفي ــ كما تتطلب الظاهرة النحوية شاهدا عمليا يعزز النظرية ــ بالآية الكريمة دالا على المجاهدات للوصول الى المعرفة اللائقة بالعارف " فإذا فرغت فانصَب، وإلى ربك فارغَب"، بقرينة ما دل عليه النص في الآية من دلالة مغايرة للنصب في الاصطلاح النحوي، إذ يعني هنا المعنى المعجمي (التعب والجهد)، كما يعني فعل الرغبة (فارغب)، حتمية الاتجاه اليه تعالى ويعني السعي للاتصال لدى المتصوفة *.

ويمكن اضافة ما يصوب التحريك في النص المحقق الى ما لوحظ على هذا المقطع النصي، إذ حرك الفعل (عظُم) بضم الظاء والصواب تشديدها وفتحها (عظّم)، لأن الحديث يتعلق بفعل العارف تجاه ربه لا بالأثر الذي ينتج عن المعرفة، وقرينة ذلك الضمير (الهاء) المتصل بالفعل والدال على الذات الإلهية، بلحاظ طرف الثنائية الآخر ــ في النصب ــ فالضمير الدال على الذات الالهية لا ذات العارف متصلة الحضور في الافعال الاربعة، ومفاعيلها ولا يمكن أن يكون الضمير عائدا على الذات الإلهية في (خضع لجلاله، وتواضع عند شهود كماله) .

التشفير :

تعد مهمة اخراج المعنى من الغموض الى الوضوح الوظيفة الابرز للتشبيه والاستعارة [٣٠]، وهي تناسب الترميز الذي يتجه من المعنى المقترن بالمرجع الى المتلقي، على حين تتجه وظيفة التشفير من المرجع الى المعنى، وتعتمد الخلفية، وهي متحققة بالنص النحوي المستدعى في نحو القلوب ، بوصفها مدونة تفسير تتحدد وظيفتها بحل الشفرة، على الرغم من أنها كانت الاس الذي نتج عنه النص الموازي ــ نص التغاير ــ بالتأويل الخطابي، أي التأويل الذي ينتج خطابا موازيا ولا يكتفي بالكشف عن مداليل النص المؤول، بمعنى أن قراءة النص الاصل (النحوي) دخلت عملية التأويل المستهلك للنص الاصل بتقويضه وانتاج نص بديل، له أفقه التداولي المفارق للأفق التداولي الذي كان ينتج النص الاصل على وفقه ويستهلك .

ولبيان كيفية عمل التشفير بالاستناد الى الخلفية الحاضرة في هذا الخطاب والمخفية في عمل التشفير محدود التداول، نورد ايضاح امبرتو ايكو طبيعة عمل السنن والشفرات، إذ يرى في التشفير الذي يقترب من التلغيز من حيث الاداء نظاما ((من القواعد يسمح بكتابة رسالة معينة (يكون بصفة عامة مضمونا تصوريا، وهو في الواقع متوالية لغوية مكونة مسبقا ويقع التعبير عنها في لغة طبيعية) بواسطة سلسلة من الاستبدالات على نحو يمكن المتلقي الذي يعرف قاعدة الاستبدال من الحصول مجددا على الرسلة الاصلية . ويطلق على الرسالة الاصلية اسم "الواضح" وعلى كتابتها اسم "الشيفرة")) [٣١]

((نعني بلفظ شفَّر العملية التي يتم بموجبها تحويل الواضح الى شيفرة بابتكار القواعد . ونعني بسنَّن نقل الواضح الى شيفرة اعتمادا على سنن موضوع مسبقا، ونعني بفك السنن (او فك الشيفرة الى أو ترجم) نقل شيفرة الى واضح اعتمادا على سنن موضوع مسبقا . بينما نعني بفك التلغيز (أو تحليل التلغيز) عملية نقل الشيفرة الى واضح من دون معرفة سننه وباستقراء القواعد من تحليل

الرسالة (بالاعتماد في الغالب على جداول التواتر ودائما بفضل حد كبير من الحدس))[٣٢]

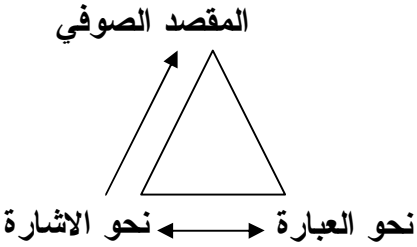
وتقوم استراتيجية التشفير في (نحو القلوب الصغير) على جعل النص الاصل (النص النحوي)، المنتج من أهل العبارة، والنص الفرع (النص القلبي) المنتج من أهل الاشارة، مدونة تشفيرية لرسالة غائبة، لا يهتدى اليها الا عبر النص القلبي، وهو الوسيط الذي تضيع بغيابه وظيفة الاشارة الى الرسالة الغائبة، أما النص النحوي (الاصل) فهو الدليل للاهتداء الى اتجاه القصد، الذي يفقد النص القلبي (الوسيط) امكانية الاهتداء الى مقصده بفقدان قدرة الضبط بوجود المقيس عليه، ويشغل النص النحوي جزء المدونة الذي يمثل السنن التي تؤدي وظيفة النسق المنظم، وعلى وفق نظامه يقرأ جزء المدونة القلبي (المدونة القلبية) التي يتم عن طريقها الكشف عن مقصد الرسالة الصوفية .

أي إن الرسالة الصوفية تحتل موقع الواضح على وفق تحليل ايكو للتشفير لكنها غائبة في نص التشفير تحيل اليها الرسالة البديلة التي تؤدي دور الوسيط المشفر . فالواضح الرسالة السلوكية الصوفية، التي جرى تشفيرها بوساطة نحو القلوب الذي اتخذ من النحو الظاهر نظامه، ليدل على الضبط الذي لا بد من توافره في السلوك الصوفي على نحو المقايسة ــ لا المشابهة ــ بنحو الكلام، بمعنى أن المقصد الصوفي مشفر بنحو الاشارة في (المدونة القلبية) وهي مسننة في نحو العبارة (المدونة النحوية) .

فالملاحظ ان عمل التشفير قد تمثل بإخفاء المقصد الصوفي (السلوكي) في نظام ضمه نحو الاشارة أي ضمن حدود المدونة القلبية (نحوالقلوب) التي شكلت (نظام الوجدان)، وأعطت مفاتيحها للمدونة النحوية (نحو الكلام) مادام القصد يجمع بينهما، إذ يشترك نحو العبارة ونحو الاشارة في انتهاج نظام القصد، وعلى حين يتحول القصد في نحو الاشارة الى المقصد الصوفي (الاعتقاد السلوك)، وهو مقصد أساس في المدونة الكلية، يشير نحو العبارة الى مقصد خارج المدونة ومقطوع الصلة بمغزاها واتجاهها التشفيري، إذ يشير الى نظام الكلام وهوالظاهر الذي يتعلق

بفاعلية العقل المرفوضة في دائرة الوجدان (نظام القلب)، لكونها في عموم التجربة الصوفية حاجب عن الوصول الى الحقيقة، لكن القلب لدى القشيري منظومة تعقب تنقية النفس واستيفاءات العقل وترث قوتيهما فقد ورث القلب ((النفس باعتباره مركز المحمودات والخواطر الطيبة والسلامة الصافية والنقاء من الكدورة، وهو من ناحية أخرى وريث العقل في استشفاف المعارف العليا التي ستنهال وتنثال.)) [٣٣]

وفي المدونة دليل على تواز في خلق النظام لتجربة تفارق تجربة العقل في التوصل الى الحقيقة والحلول فيها، لا معاينتها من الخارج ووصفها تجريدا، وعليه تكون العلاقة في مستوى المدلول على عكس العلاقة في مستوى الدال والمغزى النهائي منه، فعلى حين يحتل نحو العبارة في الدال موقع الأصل ونحو الاشارة موقع الفرع ، فإنهما يتبادلان في مستوى المدلول حيث يشغل نحو الاشارة موقع الاصل ونحو العبارة موقع الفرع الخارج عن القصد، ويمكن أن توضح الخطاطة الآتية اتجاهات العلاقة بين نحو العبارة ونحو الاشارة، وما يشار اليه من تجربة صوفية :



وغير بعيد ما نذكره عما حدده القشيري نفسه في مقدمة (نحو القلوب) إذ قال ((إن النحو عبارة عن القصد، والناس مختلفون في المقاصد، ومتفرقون في المصادر والموارد، فواحد تقويم لسانه مبلغ علمه، وواحد تقويم جنانه أكثر همه، فالاول صاحب عبارة، والثاني صاحب اشارة)) [٣٤]

ولكن ما الذي يمكن أن يحققه استعمال النحو اللغوي نظاما موازيا لنظام التصوف على نحو يشفر مقصد القشيري ورسالته الى المتصوفة في (نحو القلوب)؟

ويوضح ذلك تعريف النحو بأنه ((انتحاء سمت كلام العرب، في تصرفه من اعراب وغيره، .. ليلحق من ليس من اهل العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها، وإن لم يكن منهم؛ وإن شذ بعضهم عنها رد به اليها، وهو في الاصل مصدر شائع، أي نحوت نحوا، كقولك : قصدت قصدا، ثم خص به انتحاء هذا القبيل من العلم))[٣٥] ومن هذا التعريف للنحو ــ اصطلاحا ومفهوما ووظيفة ــ وما يراد استعماله من المدلول المطلوب للتشفير، يمكن أن نحدس مقصد القشيري من التشفير به وبأبوابه ما يأتي :

١- نضوج درس التصوف واكتمال أركانه علما وممارسة .

٢- خضوع السلوك والمعتقد على وفق النظرة الصوفية لمنظومة ضبط كما هو الحال في الكلام الذي يضبط بمنظومة النحو، ما دام الاتجاه للقصد هو الجامع بينهما .

٣- الوجوب الذي يفرضه القشيري منطلقا من اتضاح منظومة التصوف على السالك مسلك المتصوفة، كما يفرض الوجوب في النحو على المتكلم بعد اكتمال علم النحو. مع اشتمال منهج القشيري على الوسطية والاعتدال وتجنب الشطحات.

وتشير هذه النقاط مرحلة متقدمة من مشروع القشيري الذي تدرج في مؤلفاته من حكايات المتصوفة وسير اعلامهم واساتذتهم روادا ومريدين، شيوخا واتباعا، الى ممارسة الضبط الاصطلاحي لعلومهم ومقاصدهم ومن ثم فرض وجهته في السلوك على من يأتي بعده أو من يتتلمذ عليه علما (تأملا) وممارسة (رياضة) . فالتشفير الكلي بالنحو يقدم ثلاث شفرات كلية هي: (الاكتمال، والضبط، والوجوب)، فضلا عن انه التزم منهج التأليف النحوي بوصفه درسا معدا للتعليم فقد: التعريفات بالظاهرة، والاستشهاد عليها وتعزز اثرها بالشاهد القرآني والحديث النبوي، والشاهد الشعري، ولكن الاستناد الى المعطى اللفظي ــ التركيبي ــ للنحو عند أهل العبارة يثبت بالاستعمال اللفظي المباشر، ويثبت الشاهد الصوفي في نص أهل الاشارة بالشاهد المؤول، وضم الكتاب من

موضوعات النحو (باب أقسام الكلام، وباب الاسماء واشتقاقاتها، وفصل الاسم (الصحيح والمعتل)، وباب موانع الصرف، وباب الاعراب والبناء، وفصل الاسماء(النكرات والمعارف)، وفصل المبتدأ، وفصل الافعال الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل)، وفصل الحال، وفصل الفاعل والمفعول، وفصل الحال، وفصل التمييز، وباب البدل، وفصل النعت، وفصل العطف، وفصل التوكيد، وفصل حروف الجر والاضافة).

وقد افتتح القشيري نحوه القلبي بما يفتتح به درس النحو في التعريف بأقسام الكلام التي توازي الاصول التي يقوم عليها التصوف، فذكر في (باب أقسام الكلام):

((قال أهل العبارة: أقسام الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف، وقال أهل لاشارة: الاصول ثلاثة: أقوال وأفعال وأحوال، فالاقوال: هي العلوم وهي مقدمة على العمل لقوله صلى الله عليه وسلم: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله . فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم الا بحقها " ثم تجب المبادرة الى صالح الاعمال، ثم تأتي الاحوال مواهب من الله تعالى .))[٣٦]، ومما يلحظ أن هيمنة النحو نظاما ووساطة هيّأ له ان تشغل ابوابه موقع العنوان (باب أقسام الكلام)، لا موقع النص الاصل في المتن فحسب، وما نجده في مدخل وموقع التجريد الكلي لمفردات الكلام نجده في المقابل في التجريد الكلي للسلوك الصوفي، الذي ينخرط في منظومة الضبط التي ارادها القشيري لعمله، فقد استند الى الشمولية في الاحاطة بالكلي الذي تتدرج تحته الجزئيات، كما هو نظام النحو الذي يتسم بالاقتصاد بمظهريه: (الاستغناء بالكلام عن الاصناف دون الكلام عن المفردات)، إذ يتناول المفردات ليصل الى الاصناف، لأن الاصناف ثابتة أما المفردات فمتغيرة . و(التقعيد)، الذي يستغنى به في الحكم الشامل وهو القاعدة عن الكلام في احكام المفردات منفردة كل منها على حدة [٣٧] .

وبدءا من نص المدخل الذي حمل عنوان اهل العبارة (باب أقسام الكلام) لا عنوان أهل الاشارة الغائب عن الظهور (باب اصول التصوف)، يستمر نظام تشفيري بتقديم المشفر به على المشفر له . وثمة اتساق في التماس النظام في التقسيم

مع اختلاف فيما يقع تحت كل علم، إذ تمثل (الاسم والفعل والحرف) أقسام الكلام الاساسية الثلاثة، التي تندرج تحت محددات كل منها المفردات وهي من نوع واحد مع اختلاف في الطبيعة التركيبية لكل قسم ووظيفته، أما (الأقوال والأفعال والأحوال) فهي أصول للتصوف، التي تندرج تحت كل أصل منها الممارسات والنتائج (الفيوضات)، فالأقوال : وهي العلوم التي تستلزم معرفة ووعيا بسلوك التصوف، لها نوعها ووظيفتها وطرق انتاجها وتلقيها على نحو الانتفاع والامتلاء باستحصالها . والافعال : وهي الممارسات الصالحة التي يجب أن تصدر عن قناعة وخلوص من السالك (المتصوف)، أما الاحوال : وهي (مواهب من الله تعالى) فتمثل الناتج الذي يفيض به المحبوب (المعبود) على من يحبه (العابد) . إذاً العلاقة بين الأصول الثلاثة : المقدمات التي توجه الممارسات التي تؤدي الى النتائج . فوظيفة النحو ضمان سلامة التواصل بين متكافئين وجودا وطبيعة (انسان ــ انسان)، ووظيفة التصوف ضمان الاتصال بين غير متكافئين وجودا وحقيقة (الانسان العبد ــ الله المعبود)، لذا فإن نحو السالك في (نحو القلوب) تختلف عن نحو المتكلم في (نحو اللسان) :

نحو السالك = الأقوال ← الأفعال← الاحوال

نحو المتكلم = الاسم + الفعل + الحرف

ولكن ألا يمكن تجاوز المصادفة في تأويل مواقع كل أصل في النظام النحوي بموازاة كل اصل في منظومة التصوف، من دون مراعاة الترتيب الوارد في النص، إذ ان نجد الاسماء، اصل الكلام الذي لا يستغنى عنه، تقابل الاقوال وهي العلوم، والافعال تقابل الافعال في التشابه لفظا واتجاه دلالة، أما الاحوال فتقابل الحروف التي لا تستغني عن الاستناد الى غيرها للعمل، وهي من ثم توهب العمل والأثر بوجود غيرها لا بنفسها ؟

وفي تشفيره بالاسم الصحيح والمعتل، لم يلتفت الى تفصيل سبب الاعتلال في النحو، وهو يعرض لمسالة صرفية تتعلق بتركيب اللفظ المفرد، وإن استعمل الرمز اللغوي (الحروف) في الكشف عن المقصد الصوفي : ((قال أهل العبارة : الصحيح ما سلم من حروف العلة وهي : الالف والواو والياء، وقال أهل الاشارة : مَن سلم اسمه من ألف الالباس، وواو الوسواس، وياء الياس ــ فقد صح اسمه وحق له الاعراب وهو البيان ، ثم الكشف والعيان، فعلم علم اليقين، ثم عين اليقين، ثم حق اليقين، والله أعلم .)) (٣٨)، فالنحاة يرون أن تسمية العلة جاءت من أن المعتلات ((لا تسلم ولا تصح أي لا تبقى على حال في كثير من المواضع بل تتغير بالقلب والاسكان والحذف)) (٣٩) . ويرجع بعضهم التسمية الى الشبه بالكائن الحي فـــ((عند مجاورتها لما يخالفها من الحركة والحرف، فهي كالعليل المنحرف المزاج المتغير حالا بحال)) (٤٠)، ويبدو أن فكرة الضعف لعلة تكوينية شكلت عاملا مشتركا للتشفير بين نحو العبارة والاشارة .

ولكن لماذا قرن السلامة من العلة بالاسم ــ لا بالمتصوف ــ فقال : (من سلم اسمه) ولم ينسب اللامة والعلة للذات المتصوف كما في الفصول والابواب الأخر، والاسم معطى في ظاهره نحوي لا صوفي ؟ ويمكن أن نجد الاجابة في منظومة التصوف التي يرد فيها، ضمن نحو الاشارة، الاسم بديلا في التكوين عن الانسان وقد قرر القشيري ذلك بالقول ((اسم العبد : ما وسمه الله تعالى به في سابق مشيئته من شقاوة وسعادة، فمن قربه في سابق مشيئته ، فقد سما قدره بين بريته)) (٤١)، ويبدو أن التأويل الذي يعامل على وفقه اسم العبد معاملة المسمى (المخلوق)، في اثبات ما قدر له ــ بعلم الله تعالى ــ من سيرة ومصير، ينطلق في منظومة الباطن الصوفية في فهم أصل الكتابة التي تعادل الخلق والتكوين، ولاسيما فيما ورد التعبير عنه في القرآن الكريم من آيات عديدة تقرن الكتاب بالتكوين والخلق منها قوله تعالى:] **Y X W V U T S R Q P O N** [الأنعام: ١٢، وقوله تعالى:] **c b a ` _ ^] \ [Z Y X W V** [

= < ; : 9 8 [التوبة: ٥١، وقوله تعالى: Z d

c b [المجادلة: ٢٢، وقوله تعالى: Z E D C B A @ | >

u t s r q p o n m | k j i h g f e d

r q [آل عمران: ١٤٥، وقوله تعالى : Z { z | x w v

s t u v w x | y { | {كِتَٰبٌ ¡ ¢ £ ¤ ¥ Z الحج: ٧٠ ولكن

التشفير الذي يوازي فيه نحو العبارة نحو الاشارة لا يماثله في الشبه التكويني، إذ يكون اثر الاعتلال افقيا في نحو العبارة، أي يمكن ان يقع الاعتلال بورود أي حرف من احرف العلة في الكلمة لتعتل، أما الكلمة البشرية (العبد) في نحو الاشارة، فالعلة فيه ذات نسق عمودي متصاعد، وتكون الكلمة (العبد/ التصوف) متحولا فيها على مراحل، أولاها : السلامة من اصابة اسمه بـــ(ألف الالباس)، حين يتلبس في بدء رحلته الصوفية، تليها السلامة من اصابة اسمه بـــ(واو الوسواس) حين يوسوس للعبد وهو في تصاعده ومحاولته الترقي، تعقبها السلامة من اصابة اسمه بـــ (ياء الياس) وهي الحلة التي ييأس فيها المتصوف الوصول/ الوصال، ومنظومة الترقي تلك تقابلها منظمة الترقي في الكشف والعلم على نحو تقابلي أي كل علة يحقق السلامة منها كشفا / علما محققا في (الكشف والعيان) على النحو الذي كشف عنه :(علم اليقين، ثم عين اليقين، ثم حق اليقين) .

وفي (باب موانع الصرف) يقرر أن (موانع الصرف عند أهل العبارة : تسع وهي معروفة، وعند اهل الاشارة (الجمع) ــ أن يتجنب العالم جمع الدنيا واجتماع الناس عليه. (والصرف) صرف وجوههم اليه. (والوصف) أن يكون قصده أن يوصف بالخير ويعرف به. (والتأنيث) ضعف العزم، والرضى بالرذائل. (والمعرفة) أن يعرف نعم الله تعالى عليه ثم يقصِّر عن الشكر. (والعجمة) أن يهمل نعمة الله بكتمان علمه. (والعدل) عدوله عن الطريق القويم. (والتركيب) أن يشوب عمله بأفعال الجهل (والألف) ألف أنا، (والنون) نون العظمة. (ووزن الفعل) أن

يزن أعماله معتقدا أن عنده ــ حاصلا فيحصل العجب . فمتى اجتمعت علتان من هذه العلل لم ينصرف الى القبول، وانحرف عن باب الوصول .)) (٤٢) يقع مركز التشفير هنا في معالجة الخفة وعوامل الثقل التي حددها النحاة سببا لمنع الصرف ** وما يقتضيه الوصول الى منتهى رحلة المتصوف من خفة تضمن التجرد مما يثقل الذات المتجهة الى قصدها، فجاء الصرف موازيا مشفرا به للوصول والقبول، فــالصرف في قصد القشيري صحة التوجيه وتجنب الانحراف لضمان القبول .

ولم يضع خارطة للوصول بل ابرز شروط تحققه بالتنبيه الى ان ما يمنع تحققه قد انتقى في هذا الباب ذاتا خاصة لا عامة في اطار التصوف، إذ حدده بالعالم لا بالسالك فحسب، وشفر بالصرف تحقق الغاية في الوصول، إذ نظر الى المنظومة الصوفية ــ الموازية لمنظومة النحو في مجال الضبط الذي اختاره ــ من منظار توافر عموم الاحكام لتحقق الوظيفة، ومثل المنع من الصرف ــ في الشذوذ عن اصل الاعراب واحكامه وعلاماته ــ خروجا على مقتضيات الانضواء تحت تلك المنظومة ***. فبالصرف يكون الانتماء الى التصوف وتحقق نتائجه وبامتناعه تخرج الذات من حاضنته، ولكنه لم يجر احكام قاعدة اجتماع علتين لمنع الصرف على كل متصوف لصعوبتها، وقصرها على العالم، عند حديثه عن مدخل العلل وهو الجمع (أن يتجنب العالم جمع الدنيا واجتماع الناس عليه) .

ويتخذ من الابتداء وعلاقة الاسناد في المبتدأ والخبر وسيلة تشفيرية للكشف عن هوية المبتدئ بالتصوف بتجرده من عوارض الدنيا : فــ((المبتدأ مرفوع لتجرده عن العوامل اللفظية، والفقير المتجرد مرفوع القدر، وخبره مرفوع، لانقطاعه عن العلائق، وتعلقه بالحقائق، الواردة من الخالق)) (٤٣) إذ يوازي في هذا النص بين التجرد اللفظي (المبتدأ) والتجرد من تراكم اعراض الدنيا وما يمتلك فيها، وما يجمع بينهما الابتداء قبل التعلق، الرفع في الموقع والمكانة الروحية (الفقير المتجرد مرفوع القدر)، ويضرب صفحا عن ذكر المبتدأ ــ وربما يماهي بين المبتدأ والفقير ــ ليختار مفردة الخبر، التي يتمم بها المبتدأ وتسند اليه في النظام النحوي، كاشفا عن ارتفاع خبره (شأنه)، والارتفاع هنا يمكن أن يحقق ازدواجا في

الطاقة الدلالية يتجه جزء منها الى دلالة الارتفاع في المكانة، والآخر لرفع الخبر بمعنى إذاعته وعده أمثولة يقدى بها. أما الانقطاع عن التعلق، فهو انقطاع عن التعلق بشواغل المخلوقة وعوارض الدنيا يحل محله تعلق من نوع آخر هو التعلق بالحقائق الالهية، ويمكن أن يكون هذا النص/الفصل مشفرا عن الاعتدال في التصوف من جهة التجرد عن عوارض الدنيا المعبر عنه بالفقر، والتعلق بالفيوضات الربانية التي يتحقق تحصيلها بخلوص في التجرد واعتدال في الترقي وتجنب الشطح بمخالفة ما يثبت وروده عن الله تعالى حين يكون (تعلقه بالحقائق، الواردة من الخالق) .

ولم تغب الافعال عن تشفير مقصد التصوف كغيرها من مفردات النحو، مع مغايرة في نسبة حضور نحو العبارة في مقابل حضور الاشارة : ((الافعال ثلاثة : ماض وحال ومستقبل، وأحوال القوم مختلفة : فمنهم من فكرته في السابقة، ومنهم من فكرته في الخاتمة، ومنهم من اشتغل بإصلاح وقته الذي هو فيه، عن الفكرة في مستقبله وماضيه.)) (٤٤) وقد اختار المعطى الزمنى لا الحدثي في الفعل من مزدوج (الحدث + الزمن) التي تنطوي دلالة الفعل، ليتحول الى الاحوال لا الافعال، وعلى حين تظهر القراءة السطحية موقفا محايدا من الواصف لأحوال العباد، الموازية للأفعال في النحو وهي تتوزع على الاهتمام المقترب بالزمن (ماض، حاضر، مستقبل)، فإن النص وضع العلامة على التفضيل من خلال اللفظ الذي يناسب كل زمن فاستعمل لفظ (فكرته) للماضي (الاحوال السابقة) والمستقبل (الاحوال الخاتمة)، مما يعني تساويهما في ثبات من ينشغل بهما وتعطيل قدرته بسبب حضورهما المتوهم، إذ لا يعيش فيهما أحد حقيقة لمضي الاول وعدم تحقق الآخر .

اما الحال فتمثل الحقيقة التي شفرها باستعمال صيغة الزمن الواقعية والمتحركة (الوقت) في وصفه من انشغل بالحال بـــ(من اشتغل بإصلاح وقته الذي هو فيه)، إذ استعمل الاشتغال الدال على حدوث الفعل حقيقة بذكر نوع الاشتغال وهو الاصلاح، الذي يشير الى فعل ايجابي في استغراق ما يتحرك من الزمن ــ

وهو الوقت ــ وجني محصوله، وينطوي التشفير، المفارق لصيغة الوصف (بالإخبار) الظاهرة في التعبير، على الامر بترك الانشغال بالتفكير في الماضي وذكرياته ندما أو فخرا، أو التفكير في المستقبل خوفا أو طمعا من دون عمل، والانقطاع عن التعلق بهما والانشغال بإصلاح الحال ومراقبة العمل والسعي لتحصيل العرفان .

وفي فصل (الحال) التي تعد مرتكزا صوفيا: اصطلاحا وموهبة بعد ممارسة ، يرى من مدخل نحو العبارة، أنها ((وصف هيئة الفاعل والمفعول، ومن شرطه أن يكون نكرة منصوبة، فالعارف متوجه الى الله تعالى في اصلاح حاله، مجتهد في تنكير نفسه كي لا يعرف، فأحواله مع الله مستقيمة منتصبة، وهي بستر التورية . والنكرة محتجبة " يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف")) (٤٥)، وما قدمه القشيري من تعريف للحال عند اهل العبارة ــ إن لم يكن وهما في النسخ في استعمال واو العطف لا أو ــ غير متسق والتعريف النحوي له، إذ تعرف فائدة الحال بـــ((بيان هيئة الفاعل أو المفعول)) (٤٦)، ولعل القشيري قصد تنكير ما بين الفاعل والمفعول مقايسة على الحال الصوفية لا الحال النحوية، وهو مالم ينتهجه في الابواب الفصول النحوية التي ساقها .

أما في اشتراط التنكير فيرى النحويون أن ((" من حقها أن تكون نكرة" وذلك من وجهين : احدهما أن لا تشبه بالصفة، والثاني أنّ الحال حكمه كالخبر، والاحكام يجب تكون نكرات لأن التعريف بالمعروف هذر عليه، ولذلك قالوا: (زيد القائم) انه ليس بخبر على الحقيقة، وانما الخبر مقدر له، بقولك : زيد محكوم عليه بالقائم، وذو الحال معروف، لأنه يخبر عنه ومحكوم عليه، وذلك انما يأتي بعد معرفة الشيء ولئلا يشبه بالصفة ايضا))(٤٧)، والحال في منظومة القشيري الاصطلاحية تعني عند المتصوفة ((معنى يرد على القلب، من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم)) (٤٨) وعليه تكون الاحوال مواهب والمقامات مكاسب، و((صاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترقٍ عن حاله))(٤٩)

وما يعد ركيزة تشفيرية في نص الحال يمكن أن تختزنه لفظة (نكرة)، التي وردت على أكثر من صورة وسياق مع توحد في الوظيفة، فقد جاءت في أول ورد بوصفها شرطا ثابتا (ومن شرطه أن يكون نكرة منصوبة، فالعارف متوجه الى الله تعالى في اصلاح حاله، مجتهد في تنكير نفسه كي لا يعرف)، وفي الورود الآخر جاءت بصيغة صرفية ودلالية مختلفة ،يؤديها فعل مضارع يدخل الفاعلية من العارف والقصد منه في تحقيقها فهو (مجتهد في تنكير نفسه كي لا يعرف)، أما في آخر ورود لها فتتعز بلفظ آخر هو (التورية)، في شمول الاحوال ، فضلا عن المعزز الكلي للموضوع وهو الآية الكريمة المستشهد بها (فأحواله مع الله مستقيمة منتصبة، وهي بستر التورية . والنكرة محتجبة " يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف")، وفي التضاد الذي تقيمه مع من يتصف بها أو يوهب إياها وهو (العارف)، يتحقق التشفير بها، فالعارف ــ كالمعرفة في النحو ــ لا يحتاج الى ما يعرفه بل ما يصفه، والوصف في نحو العبارة ظاهر وفي نحو الاشارة وممارسة العرفان لا بد أن يكون مخفيا، ولاسيما من الآخر، فمن يَعرف لا بد أن لا يُعرف، أو يسعى الى التعريف بنفسه، ومن هو خارج حاضنته يقع في دائرة الجهل لمراقبته الظاهر من الأعمال، كما هو حال من يراقب المتعففين في الآية الكريمة، وهم يعفون عن مد يد السؤال لغير الله تعالى، والعارف لا بد أن يعف عن التعريف بأحواله التي يرقى فيها، ويتحقق التشفير هنا بالأمر بوجوب إخفاء حال العارف عمن لا ينتمي الى حاضنة التصوف .

ويتيح البدل بأنواعه مجالا واسعا للتميز في مراتب العباد على وفق منظومة التصوف، لذا عقد له بابا لا فصلا، ذكر فيه أن ((البدل : على اربعة اسماء، بدل الكل من كل ، وهو بدل العارفين تركوا الكل فعوضهم الكل، " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " شعر :

قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرونا

وأجنحة تطير بغير ريش الـــى ملكوت رب العالمينا

وبدل البعض: بدل العابدين، بدلوا بالمعاصي الطاعات، وبدلوا باللذات المجاهدات، " فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات". وبدل الاشتمال: لقوم اشتملت أعمالهم على خوف ورجاء، فأعطوا ما يرجون، وأمنوا مما يخافون " ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون" . وبدل الغلط: بدل المطرودين، باعوا نصيبهم من القرب بحظوظ عاجلة "بئس للظالمين بدلا" .))(٥٠)، وقد احتل نحو العبارة موقع العنوان في هذا الباب، ليندرج تحته معطى نحو الاشارة وما ينطوي عليه من شفرة، فعلى وفق الترتيب الطبقي الذي يمكن لمح أثره من تمثيل اي نوع من انواع البدل للمبدل منه، يكون البدل الكلي أو المقصود الكلي الذي يتحقق فيه انموذج العارف، ويعزز وصفه بأنموذجين من الاستشهاد أحدهما قرآني والآخر شعري. فالعارفون الذين (تركوا الكل فعوضهم الكل)، تتحقق فيهم اقصى صور الفوز بالنعيم في النضارة والقرب ورؤية الرحمة : " وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " تلك المكانة الأخروية، تماثلها في التكريم والمكانة الحضور الدنيوي المرتقي على ما سواه بالقلب (موضع الارتقاء العرفاني)، إذ يحمل البيات كيمياء التحول التي يرتقي بها العارف، فللقلوب بصائر لا يملكها ذوو الابصار: (ترى ما لا يراه الناظرون)، ويكتمل التحول بالتجرد عن الشكل الانساني والتحول الى السمت الملائكي، لتحقيق الوصول الاقصى (الى ملكوت رب العالمين) .

أما بدل البعض، الذي خصصه للعابدين، فهي طبقة (مرتبة) أدنى من مرتبة العارفين لكنها، تضم في منظومة التصوف مراتب، أكدها القشيري نفسه في رسالته، نقلا عن استاذه أبي علي الدقاق الذي يقول ((العبودية أتم من العبادة، فأولا: عبادة، ثم عبودية؛ ثم عبودة. فالعبادة للعوام من المؤمنين، والعبودية للخواص، والعبودة لخاص الخاص)) (٥١) وينقل عن الدقاق قوله : ((العبادة : لأصحاب المجاهدات، والعبودية لأرباب المكابدات، والعبودة صفة أهل المشاهدات، فمن لم يدخر عنه نفسه، فهو صاحب عبادة، ومن لم يضن عليه بقلبه فهو صاحب عبودية، ومن لم يبخل عليه بروحه فهو صاحب عبودة))(٥٢)، وهو معنى يعالجه محقق نحو القلوب الصغير من زاوية أخرى اعتمادا منظومة التصوف في التعامل

مع كل رتبه إذ يؤكد ان ((بدل (الكل من الكل) هو بدل العارفين . والمناداة صفة (العابدين) والمناجاة نعت (الواجدين) . كما ان (المناداة) تكون على الباب، و(المناجاة) تكون على بساط القرب)) (٥٣)

وهذا يعني أن المرتبة التي تلي العارفين مقصورة على أهل العبودية أي (أرباب المكابدات)، وذلك لعموم العبادة وخصوص العبودية، ومع أنه ذكر المجاهدات، وهو ما خص به الدقاق المرتبة الاولى فإن ابدال المجاهدات باللذات (بدلوا بالمعاصي الطاعات، وبدلوا باللذات المجاهدات)، يرفعهم عن مرتبة العبادة العامة، ما داموا اختاروا مفارقة السلوك العام للعباد، وعلى وفق هذا الابدال تحولت بكيمياء القدرة سيئاتهم حسنات، ومصداق ذلك ما اورده من آية من القرآن الكريم .

ودون تلك الطبقة ــ مع استمرار الوقوع ضمن دائرة التصوف ــ يقع من وافقوا عنوان (بدل الاشتمال)، الذي أخذت دلالته الحرفية لا الاصطلاحية النحوية (اشتملت أعمالهم على خوف ورجاء) فتحقق لهم ما أرادوا، لخلوصهم العبادة وتوجيه الخوف والرجاء باتجاه اعمارها، فكانت النتيجة ايجابية بمقدار مقدماتها (فأعطوا ما يرجون، وأمنوا مما يخافون)، ولذلك سنة إلهية لمن دخلوا ولاية الله، عبر عنها القرآن الكريم في الآية المستشهد بها " ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون "، ولم يكن الخوف والرجاء بعيدة عن منظومة التصوف التي صنف فيها القشيري، إذ ساق القشيري في الخوف والرجاء الكثير من الاقوال والحكايات في رسالته، دلالة على أهميتهما . على الرغم من أن الخوف مقدم على الرجاء، إذ تبنى في ذلك قول أبي سليمان الداراني ((ينبغي للقلب أن لا يكون الغالب عليه الا الخوف ، فإنه إذا غلب الرجاء على القلب فسد)) ، ومع ذلك فالقشيري المعتدل في تصوفه لا يترك مجالا من دون ذكر الموازنة بين الخوف والرجاء متبنيا رأي الواسطي في تقريره أن ((الخوف والرجاء، زمامان على النفوس لئلا، تخرج الى رعوناتها)) (٥٤)، ما دام الخوف متعلق بما يُخاف منه في المستقبل من وقوع مكروه أو فقدان محبوب والرجاء تعلق بمحبوب سيقع في المستقبل ((وكما ان الخوف يقع في مستقبل الزمان، فكذلك الرجاء يحصل لما يؤمل

في الاستقبال وبالرجاء عيش القلوب، واستقلالها))(٥٥)، وما يمكن الاستناد اليه في هذه القسم تفسير القشيري للآية المستشهد بها في تفسيره لطائف الاشارات : ((قوله جلّ ذكره: { أَلآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ }حسنٌ ما قيل إنه { لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ }: في الدنيا، { وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ }: في العاقبة. ولكن الأوْلى أَنْ يقال إن الخواص منهم لا خوفٌ عليهم في الحال - لأنَّ حقيقةَ الخوفِ توقُّع محذورٍ في المستقبل، أو ترقُّب محبوب يزول في المستأنف.. وهم بِحُكْمِ الوقت؛ ليس لهم تطلّعُ إلى المستقبل. والحزن هو أن تنالهم حُزُونة في الحال، وهم في رَوْحِ الرضا بكلِّ ما يجري فلا تكون لهم حزونة الوقت. فالوليُّ لا خوفٌ عليه في الوقت، ولا له حزن بحال، فهو بحكم الوقت. ولا يكون وليّاً إلا إذا كان موفَّقاً لجميع ما يلزمه من الطاعات، معصوماً بكل وجه عن جميع الزلات. وكلُّ خصْلَةٍ حميدة يمكن أن يُعْتَبَرَ بها فيقال هي صفة الأولياء. ويقال الوليُّ مَنْ فيه هذه الخصلة. ويقال الوليُّ من يُقَصِّر في حقِّ الحق، ولا يؤخِّر القيام بحق الخَلق؛ يطيع لا لخوف عقاب، ولا على ملاحظةِ حسن مآب، أو تطلع لعاجلِ اقتراب، ويقضي لكلِّ أحدٍ حقاً يراه واجباً، ولا يقتضي من أحدٍ حقاً له، ولا ينتقم، ولا ينتصف ولا يشمت ولا يحقد، ولا يقلد أحداً مِنّةً، ولا يرى لنفسه ولا لما يعمله قَدْراً ولا قيمة.)) (٥٦) .

ويطرح النوع الرابع الموازي لبدل الغلط في النحو العبارة، مسألة لا تقل أهمية عن الاستقلال في منظومة الخطاب، وهي منظومة أيديولوجية تعزل من هو خارج حاضنة التصوف وبخاصة من يدخلها ويفارقها عن الاتجاه الصحيح للعبادة الصوفية بأسلوب الطرد، ليقرن بالظالمين الأشد خسرانا، بحسب النص القرآني المستدعى على نحو التأكيد والاستشهاد: (وبدل الغلط: بدل المطرودين، باعوا نصيبهم من القرب بحظوظ عاجلة "بئس للظالمين بدلا")، ويمكن الافادة من الاشارة التي وردت في تفسيره لطائف الاشارات للولاية والدخول فيها أو الخروج منها وارتباطها بسياق الآية التي تتعلق بتمرد الشيطان على الامر الالهي بالسجود لآدم، إذ رأى أن ((في الآية إشارة إلى أَنَّ مَنْ يُفْرِدْه بالولاية فلا يقتفي غَيْرَه ولا يخافُ غيرَه.))، ومن يتأمل فيما ورد بشأن بدل المطرودين والسياق الذي استدعيت منه

الآية المستشهد بها، يتأكد لديه خروج من لم ير طريق التصوف من حاضنة الايمان الصوفي*** وهو الايمان الذي يقدمه الصوفية توجها مثاليا لعبادة الله تعالى والاتصال بمشيئته .

وهذا من ثم يؤكد استقلالية التأمل الصوفي وفرديته في التمرين بمعزل عن الشعائر الفرائض التي تؤديها الجماعة (الامة)، استنادا الى التواصل المباشر بين المؤمن وربه بهبة العشق والمحبة (٥٧)، ولكن الاستقلالية تلك لا تعني أن الصوفية تفارق الامة على نحو انشقاقي عام، ولكنها تقدم رؤية للشرع الالهي تفارق رؤية الفقهاء الذين يقفون على الطرف المضاد للتصوف، في تطبيقهم الاحكام الشرعية حرفيا، على خلاف الصوفية الذين سعوا للتحرر منها (٥٨) .

وما يقع على خط مفارقة السائد يتعلق بتطبيق الشريعة الاسلامية، فيما يندرج ضمن دائرة الاوامر والنواهي والمباحات والمكروهات، وما يترتب عليها من آثار قانونية واجتماعية، ولاسيما في النواحي التي تجد لها الصوفية آثارا أخلاقية، فقد ذهب المتصوفة ((بعيدا جدا في استبطان روح الاوامر والنواهي الالهية. لقد اضافوا بعدا جديدا هو بعد الحب المثالي المطلق . أضافوا ذلك الى مجرد الطاعة العرفية التي التزم بها الفقهاء وعامة الناس)) (٥٩) .

ولعل أهم ما يخرج به الدارس لنص صوفي ــ كنص نحو القلوب ــ امكانية حفظ الممارسة الصوفية في خطابها المختلف عن الخطاب السائد : فقهيا كان أم أدبيا، في المرجعيات والانتاج والتلقي، وإن اشتبكت بهما من أطراف بعضها يشتمل على الوظيفة كحفظ الايمان ووقاية المجتمع من الضلالة، والآخر في وسائل الانتاج التي تشتبه بالوسائل الأدبية التي تخفى معنى ومغزى تحت سطح جمالي أو خطاب غير مباشر . أما ما يختلف به الخطاب الصوفي عن الخطاب الفقهي والادبي، فمنه النظرة المختلفة للإيمان وتمكينه عن نظرة الفقهاء كما مر، والتشفير بدلا من الترميز في الاختلاف عن الخطاب الادبي، ذلك أن خطاب يبني ((معرفة قائمة على المسارة)) (٦٠) ، وهذه السرانية في ابراز خطاب يتلقى على نحو عام وتنتج المعرفة منه على وفق تلق خاص يقترن بالممارسة، وذلك لأن ((المضامين

الروحية للخطاب الصوفي قد ترجمت وجسدت من قبل الصوفيين بفضل التمرينات المنتظمة المتمثلة بالشعائر والصلوات والتلاوات وجلسات السماع والنظام المفروض على الجسد ..)) (٦١)، وقد أبطن القشيري مغزاه تحت السطح التعبيري الذي وضعه في نحو القلوب الصغير، الدلالة الاولى التي يمكن أن تعمم فيها قاعدة التي، لتجد متلقيا صوفيا يتعامل معها على نحو تجسيد الخطاب بالممارسات، مادام الخطاب الصوفي يقترن بالممارسة العملية، بوصفها الهوية الحقيقية لوجوده المحفوظ بصور شتى، في كتبه المعرفية ونصوصه .

الهوامش :

١. القارئ في الحكاية التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، امبرتو ايكو، ترجمة انوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء ١٩٩٦: ٧١.
٢. المصدر نفسه : ٧١.
٣. ينظر المصدر نفسه :٧٣. لا بد من التذكير بأن خصوبة النص المنغلق، على الرغم من شدة عنته في الاستخدام، ناتجة عن تركه هوامش مطاطة للمناورة بخلاف النص المفتوح، بحسب ما يرى ايكو، ينظر القارئ في الحكاية : ٧٤. وهذا ما ينطبق على النص الصوفي المنغلق على قصد التأليف والمنفتح على حرية الاستثمار .
٤. الرسالة القشيرية للإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب ٧٥، ج١: ١٥٠.
٥. المصدر نفسه،ج١ : ١٥٠.
٦. المصدر نفسه،ج١ : ١٥٠.
٧. الثابت والمتحول بحث في الاتباع وابداع عند العرب، ٢ج تأصيل الاصول، أدونيس علي احمد سعيد، دار العودة – بيروت ط٣، ١٩٨٢: ٩٥.
٨. المصدر نفسه :٩٥.
٩. المصدر نفسه :٩٥.
١٠. المصدر نفسه :٩٥.
١١. ينظر المصدر نفسه :٩٥.
١٢. المصدر نفسه :٩٥.

١٣. المعجم السردي (معجم مصطلحات) ، جيرالد برنس، ترجمة عابد خزندار، مراجعة وتقديم : محمد بريري، المشروع القومي للترجمة، المجلس الاعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٣: ٤٦.

١٤. ينظر المصدر نفسه : ٤٦.

١٥. نحو القلوب الصغير، للاستاذ الامام عبد الكريم القشيري، قدم له وحققه وعلق عليه : دكتور أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية للكتاب، ليبيا ــ تونس ،١٣٩٧/١٩٧٧: ١١٩-١٢٠.

١٦. اللمع، ابو نصر السراج الطوسي، تحقيق : عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر ــ مكتبة المثنى بغداد، ١٩٦٠: ٤١٤.

١٧. المصدر نفسه : ٤١٤.

١٨. ينظرالحركية التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث حتى القرن السابع الهجريين، آمنة بلعلي، منشورات اتحاد لكتاب العرب، دمشق ٢٠٠١: ٥٥-٥٦.

١٩. حدد عبد القاهر الجرجاني ذلك بقوله " فهاهنا عبارة مختصرة ، وهي أن تقول : المعنى، المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل اليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر" ينظر دلائل الاعجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني، تعليق وشرح محمد عبد المنعم خفاجي مكتبة القاهرة،١٣٩٧-١٩٧٧: ٢٧٢ــ ٢٧٣.

٢٠. ينظر مبادئ علم الادلة، رولان بارت، تعريب : محمد البكري، مشروع النشر المشترك، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦: ١٣٦.

٢١. العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب ، للشيخ ناصيف اليازجي :٤٠٣.

٢٢. المصدر نفسه :٢٧٤ .

٢٣. نحو القلوب الصغير ، ينظر مقدمة التحقيق :٧٧.

٢٤. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تصنيف أبي علي الحسن بن رشيق القيرواني،حققه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد،ط١، مطبعة حجازي بالقاهر، ١٣٥٣هـــ ــ١٩٣٤م : ج٢، ٩٥ ــ٩٦ .

٢٥. حسن التوسل الى صناعة الترسل، شهاب الدين محمود الحلبي "٧٢٥هـــ"، تحقيق ودراسة: أكرم عثمان يوسف، دار الرشيد للنشر، سلسلة كتب التراث(٨٦)، وزارة الثقافة والاعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠ :٢٦٩ــ ٢٧٠، وينظر العمدة : ٩٦ ــ ٩٧ . وأطلق عليه العسكري تسمية التلطف في كتاب الصناعتين وهو من زياداته . ينظر معجم

المصطلحات البلاغية وتطورها، الدكتور أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون ، اعادة طبع ٢٠٠٧ : التغاير ص٣٩٣.

٢٦. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج١: ٢٥٦.

٢٧. المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك ما نغونو، ترجمة : محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط١، ١٤٢٨هـ ــ ٢٠٠٨م :١٠٣ ــ ١٠٤.

٢٨. ينظر المصدر نفسه : ١٠٤.

٢٩. نحو القلوب الصغير : ١٣٢-١٣٣.

* يورد الفخر الرازي في معنى فانصب أكثر من توجيه المعنى منها : ((فإذا (فرغت فانصب) أي فاتعب يقال نصب ينصب، قال قتادة والضحاك ومقاتل : إذا فرغت من الصلاة المكتوبة (فانصب الى ربك) في الدعاء وارغب اليه في المسألة يعطك ..))، التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، الجزء الثاني والثلاثين، مركز النشر ــ مكتب الاعلام الاسلامي، جمادى الثاني،١٤١١هـ :٧.

٣٠. ينظر العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج١: ٢٥٦.

٣١. السميائية وفلسفة اللغة، امبرتو ايكو، ترجمة احمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت ، تشرين الثاني (نوفمبر)، ٢٠٠٥: ٤٠٧.

٣٢. المصدر نفسه : ٤١٠.

٣٣. الامام القشيري حياته وتصوفه وثقافته، د. ابراهيم بسيوني، رسائل المجلس الاعلى للطرق الصوفية (٣)، مكتبة الآداب ــ القاهرة ، ط١، ١٤١٣- ١٩٩٢ : ٨٢.

٣٤. نحو القلوب :١١٩ ــ ١٢٠.

٣٥. الخصائص، صنعة أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، كنوز التراث، دار الشؤون الثقافية العامة، مشروع النشر المشترك، ط٤،بغداد، ١٩٩٠، ١: ٣٥.

٣٦. نحو القلوب :١٢٠ -١٢١.

٣٧. ينظر الاصول ، دراسة ابيستيمولوجية الفكر اللغوي عند العرب، د. تمام حسان، دار الشؤون الثقافية العامة (نشر مشترك)، وزارة الثقافة والاعلام ، بغداد، ١٩٨٨: ٦٢-٦٣.

٣٨. نحو القلوب :١٢٤ ــ ١٢٥.

٣٩. شرح شافية ابن الحاجب للاستربادي، رضي الدين محمد بن الحسن، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد زفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت ، ١٩٧٥، ١: ٣٣

٤٠. شرح شافية ابن الحاجب : انقرة كار(عبد الله بن محمد:١١. نقلا عن المهذب في علم التصريف، الدكتور. هاشم طه شلاش والدكتور صلاح مهدي الفرطوسي والدكتور عبد الجليل عبيد حسين، وزارة التعليم العالي ــ جامعة بغداد، بيت الحكمة ، مطبعة التعليم العالي في الموصل ، ١٩٨٩: ١٠٩.

٤١. نحو القلوب : ١٢١.

٤٢. المصدر نفسه :١٢٥ ــ ١٢٧.

* يرى النحاة أن علة المنع من الصرف الشبه بالأفعال في الثقل ومن ذلك ما ورد في شرح ابن يعيش من ((شبه ما لا ينصرف الفعل في الثقل حتى جرى مجراه فيه ولذلك حذف التنوين مما لا ينصرف لثقله حملا على الفعل)) شرح المفصل لابن يعيش موفق الدين بن يعيش بن يحيى، تعليق مشيخة الازهر ، المطبعة المنيرة، د.ت ، ٥: ٥٧.

** يمكن التماس شذوذ الممنوع من الصرف عن عموم منظمة النحو في خروجه من أصل تكوينه في الخفة بوصفه اسما الى الشبه بتكوين آخر هو الفعل في الثقل والفعل أثقل من الاسم ((لوجهين : أحدهما ان الاسم اكثر من الفعل من حيث إن كل فعل لا بد له من فاعل اسم يكون معه وقد يستغني الاسم عن الفعل . واذا ثبت أنه اكثر في الكلام كان اكثر استعمالا وإذا كثر استعماله خف على الالسنة لكثرة تداوله . الا ترى أن العجمي إذا تعاطى كلام العرب ثقل على لسانه لقلة استعماله له وكذلك العربي إذا تعاطى كلام العجم كان ثقيلا عليه لقلة استعماله له . الوجه الثاني أن الفعل يقتضي فاعلا ومفعولا فصار كالمركب منهما إذ لا يستغني عنهما والاسم لا يقتضي شيئا من ذلك)) شرح المفصل لابن يعيش، ٥: ٥٧.

٤٣. المصدر نفسه : ١٣١.

٤٤. المصدر نفسه : ١٣١.

٤٥. المصدر نفسه :١٣٣. لا بد من الالتفات الى الاختلاف بين ما عبر عنه القشيري بوجوب أن تكون الحال نكرة، وما أورده في فصل تقسيم الاسماء الى ((معارف ونكرات، وكذلك العباد منهم ، معروف، له نصيب مع القوم هو به معروف، ومقام في الصدق هو به موصوف، ومنهم منكّر لا نصيب له مع القوم، و لاحظ له سوى الاكل والنوم)) (نحو القلوب : ١٣٠)، إذ يشير كل نص منهما الى أنر مختلف ما بين (الحال) لدى المتصوفة وبين الذوات على نحو عام .

٤٦. الايضاح في شرح المفصل، للشيخ أبي عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب النحوي ٥٧٠هـ - ٦٤٦هـ، تحقيق وتقديم الدكتور موسى بناي العليلي، الجمهورية العراقية،

وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، سلسلة احياء التراث (٥٠)، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٢: ٣٢٦ -٣٢٧.

٤٧. المصدر نفسه : ٣٤١.

٤٨. الرسالة القشيرية : ١٥٤.

٤٩. المصدر نفسه : ١٥٤ .

٥٠. نحو القلوب :١٣٤ ــ ١٣٦.

٥١. الرسالة القشيرية : ٣٤٧.

٥٢. المصدر نفسه : ٣٤٧.

٥٣. نحو القلوب هامش (١١٧) : ١٣٥.

٥٤. ينظر الرسالة القشيرية : ٢٥٤-٢٥٥.

٥٥. المصدر نفسه : ٣٤١.

٥٦. رابط موقع التفاسير : http://www.altafsir.com .

*** ورد في تفسير لطائف الاشارات ما يؤكد النظرة الصوفية في تأويل ضلال من يتخذ غير طريق التصوف منهاجا لإيمانه في ((قوله جلّ ذكره: { وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ }.أظْهَرَ للملائكة شَظِيَّة مما استخلص به آدم فسجدوا بتيسيرٍ من الله - سبحانه، وسَكَّرَ بَصَرَ اللعين فما شهد منه غير الْعَيْنِ ففسق عن أ مر ربه، ولا صدق في قوله: { أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ } لمَا فَسَقَ عن الأمر، ولكن أدركته الشقَّاوة الأصيلة فلم تنفعه الوسيلة بالحيلة.

قوله جلّ ذكره:] | { ~ مِن ¡ ¢ £ ¤ ¦ § ¨ Zفي الآية إشارة إلى أَنَّ مَنْ يُفْرِدْه بالولاية فلا يقتفي غَيْرَه ولا يخافُ غيرَه. ينظر تفسير الآية في رابط موقع التفاسير : http://www.altafsir.com .

٥٧. ينظر الفكر الاسلامي نقد وتوجيه ، الدكتور محمد اركون، ترجمة وتعليق :هاشم صالح، دار الساقي ، ط٣، ١٩٩٨: ١٥٨.

٥٨. ينظر الاسلام الاخلاق والسياسة، محمد اركون، ترجمة :هاشم صالح، دار النهضة العربية ــ مركز الانماء القومي، بيروت ــ لبنان، ط١،١٤٢٨هـ ــ ٢٠٠٧م :٣٥.

٥٩. المصدر نفسه :٣٥.

٦٠. الفكر الاسلامي نقد وتوجيه : ١٦٣.

٦١. المصدر نفسه : ١٦٣.