مصطلحات التصوف بين الاتفاق والافتراق
نحو مقاربة اصطلاحية للمفاهيم الرحّالة

الدكتور خالد اليعبودي

ملخص البحث:

يمثل تحديد دلالة المصطلح الصوفي وكشف أبعاده المقامية مرحلة أساسية من مراحل تحليل التجربة الصوفية ومعايشة أحوالها. ولقد أصبح من بديهيات الحقائق أن ما يميز المصطلح الصوفي عن بقية مصطلحات العلوم والفنون أنه نتاج للكشف والتجلي، فهو مستخلص من المعرفة القلبية، إذ لا يلجأ الصوفي إلى العقل إلا لترجمة مشاعره الوجدانية في صيغة إشارات بينما بقية مصطلحات العلوم والفنون نتاجٌ لإعمال الفكر والنظر العقلي[1].

ولا شكّ أن أبرز مصاعب استكناه أغوار المصطلح الصوفي أنه يتحمّل أكثر من دلالة، وبالتالي يتضمّن أكثر من تعريف، ومن ثمَّ تعذّر تقديم تعريفات جامعة مانعة للمفاهيم الصوفية، فقد يتضمن المصطلح في الخطاب الصوفي تحديدات متعددة بتعدد التجارب السلوكية باعتبار أن لكل تجربة خصوصيتها النفسية ومن ثمّ فردانيتها وتميّزها عن باقي التجارب.

فتنوّع دلالات اللفظ في الخطاب الصوفي مردّه اختلاف درجات الكشف والتجلي لدى السالكين وتنوّع تجاربهم ورقيّ حالاتهم الشعورية، إلا أن هذا التعدّد الدلالي يجعل تسميته مصطلحا من باب التعميم والتجوّز لأن المصطلح تواطؤ واتفاق بالدرجة الأولى. ولا أدلّ على استعصاء المصطلح الصوفي على الكشف والتمثل تنوع تعريفات مصطلح "التصوف" ذاته، وتعدد محاولات استخلاص أصوله الاشتقاقية والتأثيلية. وانطلاقا من هذا المُعطى تتبين نسبية جهود مصنفي المعاجم الاصطلاحية الذين استهدفوا رصْد معاني مفاهيم الخطاب الصوفي.

ويتبين لكل متصفح للمنظومات المصطلحية الموظفة في الخطاب الصوفي وجود رصيد من المفاهيم الرحالة (Les concepts nomades) وهي مبثوثة في مختلف

---

[1] – لطالما تحدث رجال الصوفية عن الذوق والإلهام والوحي الرباني أو مناجاة الرسول كوسائل تميز المعرفة الصوفية عن بقية المعارف، وإن صحّ هذا الزعم بالفعل من كون اللغة الصوفية نتاج وحي وإلهام من عالم علوي؛ فمن المؤكد أن لا مندوحة من العقل في صوغ تعريفات المفاهيم الصوفية ووضع حدودها.

متونه النثرية والشعرية والقاموسية.. فقد استعار المتصوفة زمرة من المصطلحات المستعارة من أصول التشريع الإسلامي (القرآن والحديث)، ومن حقول معرفية متعددة (علوم اللغة، علم الكلام، نحو، فقه، كيمياء، تنجيم، علم الحساب..) وقاموا بتحويرها دلاليا لتلائم تمثلاتهم الذهنية المستخلصة من أسفارهم الوجدانية، ومما يقذفه الحق في أفئدتهم.

وسنحاول في هذا البحث أن نقف على نوعية الخطاب الصوفي وتنوع مشاربه الثقافية وموارده المعرفية انطلاقا من النظر في الإشكاليات التالية:

- ما هي خصائص اللغة الصوفية؟
- وما هي دواعي رمزيتها الموغلة في الإيحائية؟
- هل ثمة علاقة بين مجاهدات المتصوفة ولغتهم الرمزية؟
- وما هي مناهل المصطلح الصوفي وروافده المعرفية؟
- هل تقتضي وراثة الفكر الصوفي ضرورة استلهام الاصطلاحات بعوالمها الدلالية الخاصة؟
- أين تتجلى ظاهرة امتداد المعنى[1] في الاصطلاحات الصوفية المقتبسة من القطاعات المعرفية الأخرى؟ وكيف نسبر أغوار سماتها الدلالية؟

الكلمات المفاتيح:

اللغة الصوفية، المفاهيم الرحالة، السمات الدلالية، المقاربة الاصطلاحية.

مدخل:

لقد تبيّن لأئمة التصوف والمهتمين بالتأريخ لمسارات الفكر الصوفي وقضاياه أهمية المصطلحات الصوفية باعتبارها علامات تخزن مجموعة من الرؤى والتجارب الذوقية السلوكية، وأن لا سبيل لفهم لغة أهل الإلهام دون تتبّع دقائق اصطلاحاتهم الزاخرة بالدلالات والتبديات المتنوعة والإلهامات الخصبة الثرية النابعة من وجدان أهل الطريق والسلوك.

ويتميز المصطلح لدى الصوفية بتداخله الكبير بالرمز (Symbole)، فقد استعان السالكون في ترجمة أحوالهم ب"الرمزية" بغرض وصف مقاماتهم الباطنية غير الخاضعة للعقل والمنطق، ونتيجة لقصور اللغة العادية عن استيفاء هذه الوظيفة الوصفية، دون تجاهــُل دافع تجنّب الصوفية لتهجمات الخصوم، وهو الدافع الذي حتَّم عليهم اللجوء إلى الإشارات المبهمة حتى لا يؤول الأمر إلى تكفيرهم، ومن ثمَّ تجاوزت غالبية

---

[1] - « étirement de sens ».

اصطلاحات الصوفية المعاني الظاهرة للألفاظ المدوّنة بالمعاجم العامة بما تتضمّنه لغة العارفين من كنايات واستعارات وانزياحات.

- طبيعة اللغة الصوفية:

لغة المتصوفة إذن مزجٌ بين الإشارة والعبارة، ترمي إلى تبليغ مقاصد أهل الطريق للجمهور المتلقي بطبقاته المختلفة باختلاف درجات الإدراك والإشراق، الإشارة بهذه المعرفة مقدّسة والعبارة دونية (كي لا نعتبرها مدنسة) [1]، "فهو علمٌ (: التصوف) يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية"[2]. ومع وجود هذه المفارقة، فلا مناصّ لأرباب الأذواق من عبور معبر اللغة لنقل أفكارهم وأحاسيسهم المضطرمة من جرّاء الكشف والفتح الربّاني.

وغالبا ما ارتبطت الإشارات لدى المتصوفة بما نــُعت في الدرس البلاغي ب"المعاني المجازية"، التي لا يكشف عن فحواها الحقيقي سوى أصحاب الأحوال، من ذلك تأويل "الماء" ب"العلم"، و"السماء" ب"العالم العلوي"[3]..... هي إذن إشارات ربّانية لا مجال فيها لأخذ وردّ أو جدل بما أنها مأخوذة "عن الحيّ الذي لا يموت"[4].

وكأنما تــُستدعَى الوظيفة التواصلية قسراً لدى المتصوفة؛ فلطالما نبّه أرباب التصوف من مغبّة كشف أسرارهم مخافة التهلكة، غير أن غريزة الإفضاء بما يعتمل بالجوارح يضطر المتصوف إلى إخراج لواعج المكنونات إلى الآخر في عبارات عليها رائحة رعونة ودعوى، وهي زلة من زلات المحققين، لكونها دعاوى حق "يفصح بها العارف من غير إذن إلهي"[5]. والأكيد أن دوافع الرمزية في الخطاب الصوفي تتمثل (إضافة إلى ما ذكرناه أعلاه) في تفادي الفتنة بصيغتيها: فتنة الذات وفتنة الغير[6].

---

[1]- أسهبت الكثير من الدراسات في عرض ثنائية ما سمي ب"المقدس/المدنّس"، في مقابل ثنائية " Le sacré / le profane " وخلصت بعض هذه الدراسات إلى عدم ملاءمة ترجمة "profane" ب"مدنس". انظر في هذا الصدد:
الدكتور محسن التليلي (2009)، في ترجمة مصطلحيْ "Le sacré et le profane"، محاضرات المنتدى المصطلحي الدولي، الدورة الثانية، سوسة، تونس 20-23 نوفمبر 2009، صص116-131.

[2]- أبو حيان التوحيدي، رسائل التوحيدي، القسطنطينية، مطبعة الجوائب، 1301 هـ، ص116.

[3]- في قوله تعالى: ((أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها)) سورة: الرعد آية 17.

[4]- عن ابن عربي، الفتوحات المكية – دار صادر – بيروت ج1/365.

[5]- الشريف الجرجاني، التعريفات ، تح: إبراهيم الأبياري – دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة الاولى – 1405هـ ص127.

[6]- ذلك ما يتضح من قول أبي القاسم القشيري (ت751 هـ): "بَعْدَ ما فعلَ القوم من الرموز، فإنهم فعلوا ذلك غيرة على طريق أهل الله عز وجل أن يظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصواب فيفتنوا أنفسهم أو يفتنوا غيرهم". عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، وضع حواشيها "خليل نصر"، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، طبعة 2001.

فنشعر من خلال ومضات الصوفي (المعبّر عنها بلغته الخاصة) كأنه يفكّر بالهروب بعيدا عن العالم الحسي وكياناته، ثم سرعان ما يقرر العودة لمحايثة الواقع، فتبدو الأفكار واللغة المصوغة بها "كتنهيدات مخادعة"[1].

ونحن نسعى من خلال تتبع خصائص اللغة الصوفية إلى الكشف عن خصوصية التجربة الصوفية وتفكيك مقاماتها المستجيرة باللغة لترجمة الخلجات النفسية والمحذرة في آن من عجز بنياتها عن استيعاب طاقات السالك التي تستمد قوتها من الاتصال والاتحاد... [2]

- الاشتراط في إيجاد الأعذار:

---

[1]- Emile Cioron, Précis de décomposition, éditions Quatro Gallimard, 1955, Paris, p605-606.

[2]- وقد استثمر المتصوفة طاقات الاشتقاق اللامتناهية بغرض تفجير اللغة، في سياق ما اتهمتْ به اللغة العربية وهي لغة القرآن الكريم من قصور في أداء مكنونات التجارب السلوكية للمتصوفة، والراجح أن جرد هذه الاشتقاقات المستحدثة بكتابات المتصوفة، مثل أعمال الحلاج (التي قام المستشرق الفرنسي "لوي ماسينيون" بدراستها وجرد اصطلاحاتها) وأعمال ابن عربي (لا سيما السفر الكبير "الفتوحات المكية") وبمعاجمهم الاصطلاحية سيقدم خدمة جليلة للدراسات الخاصة باللغة الصوفية.
وترى الباحثة سعاد الحكيم أنّ مقولة "قصور اللغة" التي رددها معظم الصوفية أصبحت مقولة باطلة بعد ابتكار ابن عربي لنهج جديد في استحداث الألفاظ الصوفية، نهج يقوم على الإضافة (التي تولّد المصطلحات المركبة والعبارات الاصطلاحية)، كما يقوم على استعمال الصيغة الجديدة. (ابن عربي ومولد لغة جديدة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ص89-90).
وتشبه الدارسة نهجها في استخلاص مبادئ الصياغة الاصطلاحية عند ابن عربي بنهج الخليل بن أحمد الفراهيدي في استخراجه للقوانين العروضية والنحوية من المتون الشعرية والنثرية المصوغة من قبل فصحاء العرب. تقول الدكتورة سعاد الحكيم في هذا الصدد: <<وطموحي هنا أن أصل إلى ما وَصلَ إليه الخليل بن أحمد مع الشعر العربي واللغة العربية، وأكتشِفَ الصيغة اللغوية والقاعدة التي على أساسها وضع ابن عربي مفرداته، وإنْ تحقق هذا نستطيع بالقياس والاشتقاق أن نولّد آلاف المصطلحات التي لم يقلها ابن عربي، والتي ينطبق عليها منهجُه، بكلام آخر، إنْ اكتشفنا القانون الذي يحكُم تكوّن لغة ابن عربي فإننا نستطيع أن نكتب آلاف الصفحات مستخدمين لغته ومعبِّرين بأسلوبه، وهذا ما حدث فعلا بعد ابن عربي، إذ حكمتْ لغته كل التعبير الصوفي بعده>>. (نفس المرجع السابق).
وفي رأيي أن تشبيه منهج الدارسة بنهج الخليل لا يخلو من غلوّ، ذلك أن الخليل بحق هو مؤسس العروض العربي بتفعيلاته الستة عشر، وصاحب الفضل الأول في صوغالتفعيلات الصرفية، وفي وضع قوانين النحو العربي لما له من تأثير على سيبويه صاحب الكتاب "دستور النحو العربي"؛ أمّا الباحثة سعاد الحكيم فلم تَعْدُ أنْ بيَّنتْ لجوء الشيخ الأكبر إلى الوسيلة التركيبية بغرض استحداث الاصطلاحات الصوفية، فطموح الباحثة جامحٌ للغاية ونتائج دراستها ضدَ المتوقَّع، فالمتوقع - بحسب السند المعتمد (تراث الخليل النحو)- أن ترصد الكاتبة أوزان المصطلحات الصوفية في سياق الكشف عن حدود إعمال الموروث وإهماله فيما يتصل بالمنظومات المصطلحية للمعارف الإسلامية، وبالنسق المصطلحي لكل صوفي.

لقد حذر المتصوفة من مغبّة سقوط نتاجاتهم في أيدي أهل الرسوم (وهم الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة)، لعجز هؤلاء عن استيفاء الدلالات الثاوية وراء عبارات أهل الإلهام من أرباب الأذواق. والراجح أن شيخ المؤرخين عاين طويلا هذه اللغة الخاصة، وأدرك أوجه مقاصدها حينما أوْجَدَ العُذر في استعمال هذه اللغة –المتميزة باصطلاحاتها وألفاظها الموهومة– للعارفين ممن عــُلم فضله في عالم التصوف واشتــُهر أمره دون سواه، يقول في سياق حديثه عن لغة الشطح، وهي جزء لا يتجزأ من اللغة الصوفية: "اعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسّ والواردات تملكهم، حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمنْ عُلم منهم فضلــُه واقتضاؤه حُمل على القصد الجميل من هذا، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها (...) ومن لم يُعلم فضلــُه ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدرَ عنه، من ذلك إذا لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسّه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا"[1].

ولعل أبرز الحقائق الجلية أنّ الدراسة المصطلحية لمفاتيح الخطاب الصوفي – المتمثلة في مفاهيمه المتناسلة بعضها عن بعض– تشكّل الوسيلة المثلى لرصد الأبعاد الكونية (الإلهية) والباطنية (الإنسانية) للتجارب الصوفية بعيدا عن التفسيرات الحرفية التي تطابق بين المصطلحات في تجلياتها الأولى والمصادر الشرقية والإغريقية القديمة دون محاولة استقصاء امتداداتها المتعددة واشتقاقاتها المتنوعة اللاهثة وراء تحقيق التطابق الدلالي مع أبعاد تجارب الصوفي السلوكية. فأهل الإلهام ساعون دوما إلى الاتحاد في مستويات تتباين مقاما، فمن اتحاد أشكال التعابير الاصطلاحية بمضامينها إلى اتحاد أعلى درجة يخصّ اتحاد العالمين السفلي والعلوي، وقد يصرّح الصوفي بتحقيق الاتحاد الأعلى مرتبة (اتحاد الفناء) مع عجزه عن تحقيق الاتحاد الأدنى مرتبة (اتحاد اللغة بالفكر).

إن المصطلح الصوفي يختزن بباطنه خزانا من دقائق المعاني التي تترجم الرؤى الإيمانية والوجودية للمتصوف، يحيل من خلالها إلى مواقفه من الوجود، ويفضي للمتلقي بنظرته الشمولية المتعالية حول العالم[2].

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، دار العودة بيروت، الفصل السابع عشر: في علم التصوف.

[2]– ازدواجية المقصد الدلالي في الاصطلاح الصوفي دفعت الشيخ الأكبر إلى التحذير من صرف المتلقي أقوال الصوفي إلى غير معانيها، ما دفعه إلى نفي البعد التغزّلي في "ترجمان الأشواق" قائلا: "ولم أزدْ فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحية والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما يليق بالنفوس الأبية والهمم العالية المتعلقة بالأمور السماوية" (مقدمة ديوان ترجمان الأشواق في:

Muhyi'ddin Ibn al-Arabi, Tarjuman al-ashwaq, A collection of Mystical odes, by, Reynold A. Nicholson, London, Royal asiatic society, P : 12.(

ومن بديهيات الحقائق أنّ المصطلحات الصوفية – باعتبارها لغة خاصة تنهل من معين اللغة العامة– تخطـّتْ الدلالات المعتادة المدوّنة بالمعجمات اللغوية العامة، وهي باقتباسها الرصيد المعجمي لمنظومات المعارف الخاصة (تنجيم، فلك، فقه، أصول، لغة...) تتجاوز أيضا دلالات هذا الرصيد وحقائقه المعرفية لتحلق بعيدا في نسج عوالم عجيبة من الرؤى والتجريدات المتعالية [1].

انطلاقا من هذه البداهة يتساءل المرء: هل عجز أرباب الذوق والإلهام في صوغ مصطلحات خاصة بهم حتى أفضى بهم الأمر إلى الإغارة على مصطلحات الغير من طوائف أهل الاختصاصات المعرفية الأخرى؟ ! المرجح عندي أنّ لغة الصوفية ما لجأت إلى رصيد مصطلحات العلوم الأخرى إلا بحثا عن الشرعية، وحرصا على إكساب الرصيد المقتبس دلالات جديدة تناسب مقامات أهل الطريق وحالاتهم الوجدانية.

– المصطلح الصوفي النشأة والتطور:

هناك من الباحثين من حاول التحقيب لنشأة المصطلحات الصوفية برصد بواكير الألفاظ الصوفية ومراحل تطورها. وقد أفرزت هذه الجهود أربع مراحل رئيسية تتميز فيها كل مرحلة عن الأخرى بخاصيات تتفرّد بها، وذلك على النحو الآتي:

– **المرحلة الأولى:** نشأت بنشوء حركة الزهد في الإسلام أوائلَ القرن الثاني الهجري، وكانت الألفاظ الصوفية في هذه المرحلة محدودة المفاهيم والمعاني والغايات تتمحور أساسا حول الزهد والحب الإلهي ومجاهدة النفس لتحقيق الخلق السامي، ولعل أهمّ التسميات المتداولة من قبل صوفية هذه الحقبة: "إرادة، إيمان، إخلاص، انقطاع إلى الله، توبة، تقوى، جحيم، جنة، حب، حبيب، حرية، حياة روحية، حيرة، خلة، خطرات، دهشة، ذكر، رضا، رعاية حقوق، الله، زهد، سخاء، عشق، غفلة، غيرة، صدق، فقر، محاربة، محبة، نار، نور، القلب، هوى"[2].

---

[1]– حذر المستشرق نيكلسون من مغبة التفسير الحرفي للغة المتصوفة، وأشار إلى أن المصطلح الصوفي يمثل مفتاح إدراك المعاني الصوفية في معرض دراسته لأفكار ابن عربي الأندلسي، يقول في معرض عرض صعوبات لغة هذا المتصوف الأندلسي: "ونظريات ابن عربي في الفصوص صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها، لأنّ لغته اصطلاحية خاصة، مجازية معقدة في معظم الأحيان، وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها، ولكننا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال علينا فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه". رينولد نيكلسون، دراسات في التصوف الإسلامي، عن أبي العلا عفيفي (1969)، ابن عربي في دراساتي، في: الكتاب التذكاري، محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، صص5–6.

[2]– رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1999، ص XV من المقدمة.

- المرحلة الثانية: وتمتدّ من نهاية القرن الثالث إلى نهاية القرن السادس الهجري، من أعلامها: الحلاج، والبسطامي، والهويجري، والغزالي، وقد تميزت هذه الحقبة بظهور المفاهيم الإشراقية والوجودية، بحيث جمع الرواد بين التصوف الزهدي والتصوف الفلسفي، ومن علماء هذه المرحلة: السراج الطوسي، والقشيري، وقد تولّد بهذه المرحلة رصيد مصطلحيٌّ أكثر تخصصا، من قبيل: "أبد، إبليس، إحسان، أحوال، إخلاص، أزل، آداب الفقراء، أسماء، اصطلام، أغيار، أفعال، أهل الأنس، أهل الصفة، أنا، أوبة، بسط، بعد، بقاء، تجلّ، تخلّ، تشبيه، تصرّف، تصوف، تفريد، تفويض، تلبيس، تلوين، تمكين، تواجد، توحيد، توكّل، جمع، حقيقة، دائرة، دار التفريد، دنوّ، ديمومة، رجاء، رسم، رياضة، سبحاني، سكر، سماع، شجرة الواحد، شطح، صحو، صفاء، طوالع، طوارق، عابد، عارف، عالم، عزازيل، غيبة، فراش، فلك الأسرار، فناء، قبض، قرب، كرامة، لواء، محق، محو، مراقبة، مريد، مسافر، معرفة الخواصّ، مقامات أهل الصفاء، مقامات السرّ، مكاشفة، هو، وارد، منزلة"[1].

- المرحلة الثالثة: تمتدّ من نهاية القرن السادس الهجري إلى حدود القرن التاسع الهجري، اتسمت هذه الحقبة أساسا بتوهّج الرصيد المعجمي الصوفي وتجدده بالدماء التي دفــّقها ابن عربي والجيلي وابن الخطيب في شراييه، وهي المرحلة التي شهدت التصنيف المعجمي في هذا المجال من قبل عبد الرزاق القاشاني، كما تميزت هذه المرحلة ب"إنشاء الأشكال والدوائر، وهي رسوم هندسية رمزية غزرت بكتابات ابن عربي، سبقه إليها الحلاج[2] في المرحلة الثانية"[3].

ومن المصطلحات المتواترة في هذه الحقبة: "أبدار، أبدال، اتحاد، اجتباء، أحدية، إخلاء، أربعون، إشراق، أمناء، إنسان كامل، إنــّية، أوتاد، برزخ، بروق، جهاد أكبر، جمع الجمع، حال، حالة حق الحق، حالة المحو والفناء، حالة الولاية، حجاب، حركات الحروف، حق اليقين، خاطر، خرقة، خطفة، خلعة، خلوة، ذهاب، رخصة، رداء، ركوة، سجادة، سحق، سفر، سكينة، سرير، شرب، شكر، شيخ، صبر، صحبة، صحو، ضياء، ظلمة،عتبة الفناء، علامة الابتلاء، عين الجمع، عين الحق، عين اليقين، غربة، فتح، قبض، قطب الزمان، لبس الخرقة، لطيفة، لوح، محادثة، مشاهدة الجمال، مصباح، مقام، ملكة، موت، نجباء، نعمة، نقباء، نهي عن كشف البرقع، نور، نيران، هاجس، هباء، هجوم، وجود صغير وكبير، رق، ولاية"[4].

---

[1]- رفيق العجم، نفس المرجع، ص XVI من المقدمة.

[2]- انظر كتاب أبي منصور الحلاج، الطواسين في: الأعمال الكاملة (التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، خصوص الولاية، المرويات، الديوان)، تحقيق قاسم محمد عباس، الطبعة الأولى، مارس 2002، رياض الرايس للكتب والنشر، صص:159-211.

[3]- رفيق العجم، نفس المرجع.

[4]- رفيق العجم، نفس المرجع، ص XVII من المقدمة.

- المرحلة الرابعة: تتحدد زمنيا من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر الهجري، عرف فيها المصطلح الصوفي ضحالة في الإبداع، فقلـّت المصطلحات المولـّدة، وكثر التكرار بالأخذ عن الأولياء والرواد الأوائل وشرح أقوالهم ومفاهيمهم.

ومن الاصطلاحات التي تردّدت كثيرا في هذه المرحلة: "أبدال، سبعة، أبواب، أثنينية، احرارية، إحياء، إخلاص، المريدين، استخارة، أدرية، إمامان، برق، تسخير، تكية، تلقين، تلميذ، جنائب، خالدية، خلع العادات، خليفة الذكر، رجال عالم الأنفاس، رجال الغيب، رجبيون، زمردة، سبخة، سر، سلطان، شاذلية، طوارق، عصر الإرشاد، علم الإشارة، فتوّة، فص، فناء، عن إرادة السويّ، قادرية، قطب الغوث، مرآة، مهدي، نقشبند"[1].

على أن هذا التحقيب لا ينفي حقيقة تداخل المراحل فيما بينها واستعمال المصطلحات الرئيسة من قبل متصوفة الإسلام قاطبة على امتداد العصور منذ النشأة إلى يومنا هذا.

ويتمثل الرهان الأساسي في تصنيف منظومات مصطلحية شاملة تراعي هذا التحقيب وتتقيد بالتوثيق الشامل لمصادر الاصطلاح، وترصد خاصيات التداخل في المصطلحات الصوفية وملامح التطور الذي لحق سماتها الدلالية عند كل متصوف على حدة، وتحديد أوجه الاشتراك بين المصطلحات الصوفية ومصطلحات باقي العلوم والفنون الإسلامية.

- مسارات التصنيف في الاصطلاحات الصوفية:

تأكّد مما سبق أن تتبّع دلالات المصطلحات الصوفية وحصر مكوناتها المفهومية هو السبيل الأمثل لولوج المعارف الصوفية وإدراك حقائقها الجارية على ألسنة أرباب الأذواق.

وقد تكوّن رصيد ضخم من المصطلحات الصوفية، دُوّن بعضها في مدوّنات خاصة ومعاجم اصطلاحية، ولا زال الكثير منها يحتاج إلى تحقيق وتوثيق. ومما يسهم في استغلاق الإشارات الصوفية اللجوء إلى تصنيفها في مدوّنات ومعاجم اصطلاحية تصنيفا ألفبائيا، مع العلم أن مجموع مصطلحات الخطاب الصوفي مترابط ارتباطا مفهوميا، بحيث يشكـّل نسقا متشابكا.

والراجح أنّ أشهر من صنّف في الاصطلاحات الصوفية من الأقدمين:

- **السراج الطوسي (ق4 هـ) صاحب "اللمع".**
- **عبد الكريم القشيري (ق 5 هـ) صاحب "الرسالة".**

---

[1]- رفيق العجم، نفس المرجع.

- الهويجري (ق 5 هـ) صاحب "كشف المحجوب"[1].
- ابن عربي (ق 7 هـ) صاحب "اصطلاح الصوفية"[2].
- القاشاني (ق 8 هـ) صاحب ثلاثة مصنفات هامة في الاصطلاح الصوفي[3].
- الجرجاني (ق 8 هـ) صاحب "التعريفات".
- التهانوي (ق 12 هـ) صاحب "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم"

ومِن هؤلاء المصنفين مَن برز في عالم التصوف وانتشرت آراؤه في الآفاق، ومنهم من اشتهر بالتأريخ لأفكار الصوفية وتتبع أقوالهم. وفي هذا السياق تعتبر الباحثة

---

[1]- انظر الهويجري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد قنديل، بيروت، النهضة العربية 1980.
وقلما اعتمدتْ تصانيف الاصطلاحات الصوفية القديمة والحديثة على هذا المصدر بالرغم من أهميته، فقد خصص الهويجري مبحثا في "بيان منطقهم [المتصوفة] وحدود ألفاظهم وحقائق معانيهم"، لجأ من خلاله إلى تقسيم اصطلاحات الصوفية إلى ثلاثة أقسام:
قسم يتكون من "عبارات وكلمات في جريان أسرارهم، وكلمات لا يعرف معناها سواهم"، كمصطلحات: الحال، والوقت، والمقام، والتمكين.. (نفس المصدر ص 613.==
== قسم ثان يشتمل على "عبارات.. تقبل الاستعارة في كلامهم ويصير حكمها بالتفصيل والشرح أصعب..". (نفس المصدر ص627).
قسم ثالث ضمّ "عبارات... تحتاج إلى شرح، ومتداولة بين الصوفية، وليس مقصودهم بها ما هو معلوم لأهل اللسان من مظاهر اللفظ" (نفس المصدر، ص631).
وسنكشف عن خاصيات هذا النمط الثالث في مبحث: "طغيان الانزياح في التعريف المصطلحي"، فيما يلي من البحث.

[2]- وهو رسالة لا تتعدى بضع صفحات، نشرت ملحقة بتعريفات الشريف الجرجاني.

[3]- كرّس القاشاني حياته للتأريخ للمصطلح الصوفي، وأنتج في سبيل تحقيق هذه الغاية ثلاثة مصنفات هامة تتباين نوعا وكيفا:
- المصنف الأول: "اصطلاحات الصوفية"، طبع هذا الكتاب ثلاث طبعات وحظي بأربعة تحقيقات، الأول على يد الدكتور عبد اللطيف العبد، والثاني على يد الدكتور عبد الخالق محمود، والثالث على يد الدكتور محمد كمال جعفر، والرابع هو الذي بحوزتها من تحقيق وتعليق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة 1991..
- المصنف الثاني: "رفع الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال"، بتحقيق من الباحث سعيد عبد الفتاح، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية، القاهرة 1995.
المصنف الثالث: "لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام"، تحقيق وضبط وتقديم، أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، عامر النجار، الطبعة الأولى، 2005، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
وكما يتبين من الجدول "1" المرفق بهذا البحث؛ فإن هذا التصنيف الثالث أكبر حجما من الكتابين السابقين، كما أنه أدق من حيث التبويب والترتيب والشرح..
وتكمن أهمية هذه المصنفات أنها رصدت أهم المصطلحات الصوفية في أزهى العصور، والراجح أن مائة سنة الفاصلة بين القاشاني وابن عربي جعلتْ صاحب هذه المعاجم الاصطلاحية الثلاثة يتتبع مصطلحات أسلافه من المتأخرين من أمثال ابن عربي والسهروردي ومن المتقدمين كالجنيد والحلاج..

"سعاد الحكيم" أن الإمام القشيري "ليس وارثا للحوار الصوفي" – كما هو حال الغزالي وابن عربي– وإنما تعتبره "ناقدا صوفيا، وجامعا لأقوال المتصوّفة"[1]. والأحرى في نظري التمييز بين "جمّاعة" النصوص الصوفية من جهة (كالسراج الطوسي، والقشيري، والقاشاني، والتهانوي) وصنّاع الاصطلاح الصوفي من جهة أخرى (كالحلاج، والجنيد، والبسطامي، وابن عربي)، على غرار التمييز بين "جمّاعة" النصوص اللغوية (كالسيوطي الذي يندر العثور على آرائه الخاصة في كتاباته المتنوعة الحقول المعرفية) ووُضّاع المصطلح اللغوي (كسيبويه وارث علم الخليل، أو ابن جني مبدعُ "الخصائص" وشارح "منصف" المازني).

واستمر في العصر الحديث النشاط المتصل بتصنيف معاجم الاصطلاحات الصوفية، وأهم المنتجات الحديثة في هذا المجال أعمال:

- لوي ماسينيون (1922) (L. Massignon) مؤلف

" Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane , Librairie Orientaliste, Paul Geuthneh, Paris, 1922[2]

- سعاد الحكيم، مصنفة "المعجم الصوفي"[3]،
- وأنور فؤاد أبي خزام، صاحب "معجم المصطلحات الصوفية"[4]،
- وأيمن حمدي، مؤلف "قاموس المصطلحات الصوفية"[1]،

---

[1]– سعاد الحكيم (1991)، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص41.

[2]– لعلّ تقاعس المستشرق الهولندي (ت 1883م) في تتبّع مصطلحات العلوم والفنون في تكملته للمعاجم العربية كان دعوة ضمنية للمستشرق الفرنسي "ماسينيون" في خوض هذه المغامرة برصد اصطلاحات الصوفية المتداولة بكتابات الحلاج، وهي مهمة أوكلها "دوزي" للخلف كما يصرح في "التكملة" (Je craindrais de perdre le sens si j'allais m'abimer dans l'étude de certaines classes de ces mots, dans la terminologie alambiquée des « soufis », (par exemple. C'est une tache que je laisse volontiers à d'autres) (تكملة المعاجم العربية) عن ماسينيون:

Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane.) Librairie Orientaliste, Paul Geuthneh, Paris, 1922.ص2).

والأكيد أن هذه المهمة ليست يسيرة كما يرى المستشرق الفرنسي نظرا للتفرد الدلالي في الاصطلاحات الصوفية. وإذا استثنينا جهود "القشيري"في "نحو القلوب الصغير" و"نحو القلوب الكبير"، وجهود "التهانوي" في "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم"؛ فإن "ماسينيون" من أوائل الباحثين المحدثين الذين تنبّهوا إلى التداخل القائم بين الاصطلاح الصوفي ومصطلحات العلوم الإسلامية.

[3]– سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1981.

[4]– أنور فؤاد أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفية (مستخرج من أمهات الكتب الينبوعية)، مراجعة الدكتور جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1993.

- وعبد المنعم الحفني، مصنف "معجم المصطلحات الصوفية"[2]،
- ورفيق العجم، في "موسوعة مصطلحات التصوف"[3]،
- والحسيني الكسنزان في "الموسوعة الصوفية"[4].

ولا شكّ أن أهمية هذه الأعمال المعجمية تكمن في صوْن أقوال الصوفية من الاندثار، لا سيما منها تعابير السالكين وأهل الطريق الذين لم يصنفوا مدونات تسجّل خواطرهم وأحوالهم، وإنما ردّد أقوالهم الحفظة أباً عن جدّ، ومنهم من ضاعت آثارهم بضياع مجمل التراث العربي–الإسلامي بسبب الصراعات الدامية أو نتيجة للإهمال...

ولا نهدف في هذا البحث إلى تقييم هذه التجارب المعجمية والكشف عن حسناتها ونواقصها، كل ما نرمي إليه هو تحديد مواطن الاشتراك ببعض المصطلحات الصوفية، ورصد السمات الدلالية المستحدثة فيها، غير أننا نؤكد أنّ كل تصنيف معجمي يتوخى الدقة في جرد المصطلحات الصوفية ويحدد بدقة تعريفاتها مُطالب بحصر مصادره زمنيا في القرن العاشر الهجري، ذلك أن كل التصانيف الصوفية التي أعقبت هذه الحقبة تميزت بطابعي "النسخ" أو "المسخ": النسخ عن الأسلاف والرواد الأوائل، والمسخ في إدراك بواطن دلالات المفاهيم الصوفية المتداولة من قبل أعلام التصوف، مما جعل بعض المتصوفة يحذر من مغبّة الاطلاع على أمهات المصنفات دون مرشد أو دليل يهدي إلى معاني المعاني.

تبيّن إذن أنْ لا سبيل إلى ضبط مصطلحات الصوفية إلا بالوقوف عند منظومة مصطلحات كل صوفي على حِدة، فكل تجربة صوفية تعدّ تجربة فردية قابلة أن تنتج تجربة روحية خاصة لا تتماثل مع باقي التجارب. ومن الأجدى أن تحدّد الدراسة المصطلحية للغة الصوفية مدى جدّة كل تجربة، وأوجه ارتباطها باصطلاحات التصوف في مراحله المتعاقبة.

ولعل أهمّ المنظومات المصطلحية الصوفية الجديرة بالبناء:

1- معاجم صوفية أحادية اللغة

أ- مرتبة ترتيبا ألفبائيا

ب- وأخرى مرتبة ترتيبا مفهوميا

2- معاجم صوفية ثنائية ومتعددة اللغات

---

[1]- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية (دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء) [أحمد التيجاني]، طبعة دار أنباء (عبده غريب)، القاهرة، سنة 2000.

[2]- عبد المنعم الحفني، معجم المصطلحات الصوفية، الطبعة الثانية، 1987، دار المسيرة، بيروت.

[3]- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1-1999.

[4]- عبد الكريم الكسنزان الحسيني، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ط1، 1426-2005، دار المحبة سوريا، دمشق، 24 مجلد.

3- موسوعات صوفية
4- معاجم المشترك بين المصطلحات الصوفية ومصطلحات بقية العلوم والفنون
5- معاجم الدخيل في الممارسات والمدونات الصوفية
6- المعاجم السياقية للمصطلحات الصوفية
7- المعجم التاريخي للمصطلحات الصوفية.

ومن المؤكد أن الحرص على بناء هذه الأنماط المعجمية هو حرص على صيانة تراثنا وعلى توفير مادة دسمة للدارسين التواقين إلى معالجة قضايا التصوف الإسلامي بعيدا عن التحيز أو التهافت وتهافت التهافت.

– المصطلح الصوفي في الدراسات الاستشراقية:

لعلّ تقاعُس المستشرق الهولندي "دوزي" (Dozy) (1820–1883م) في تتبّع مصطلحات العلوم والفنون (في تكملته للمعاجم العربية) كان حافزا للمستشرق الفرنسي "ماسينيون" (Massignon) (1883–1962م) لخوض هذه المغامرة برصد اصطلاحات الصوفية المتداولة بكتابات الحلاج، وهي مهمة أوكلها "دوزي" للخلف كما يصرح في "التكملة"[1]. والأكيد أن هذه المهمة ليست يسيرة كما يرى المستشرق الفرنسي نظرا للتفرد الدلالي في الاصطلاحات الصوفية. فإذا استثنينا جهود "القشيري"في "نحو القلوب الصغير" و"نحو القلوب الكبير"، وجهود "التهانوي" في "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم"؛ فإن "ماسينيون" من أوائل الباحثين المحدثين الذين تنبّهوا إلى التداخل القائم بين الاصطلاح الصوفي ومصطلحات العلوم الإسلامية.

والأكيد أن الفضل يعود أيضا إلى "فلوغيل" و"سبرينجير" (Fleugel & Sprenger) في نشر ثلاثة مصنفات قيمة في الاصطلاح الصوفي، يتعلق الأمر بتصانيف "ابن عربي" و"الشريف الجرجاني"، و"عبد الرزاق القاشاني". (انظر قائمة المراجع والمصادر في معجم ماسينيون).

وقد حدد "لوي ماسينيون" ثلاثة اتجاهات رئيسة تميز دراسات المستشرقين لمصطلحات التصوف الإسلامي، وهي تستند إلى ثلاثة مناهج:

– الاتجاه الأول: ويمثله كل من الألماني "فلوغيل" (Fleugel) والبريطاني "نيكلسون" (Nicholson) ينهج نهج التحليل بالاعتماد على تحقيق النصوص القديمة، وترجمتها ودراستها والعمل على نشرها، من ذلك أعمال "السراج الطوسي" و"الهويجري".. ويؤاخذ "ماسينيون" أصحاب هذا الاتجاه في عدم استخلاص عنصر التجانس في الأعمال المحققة، ولم يلتفتوا إلى مصدر هام في الفكر الصوفي، وهو مصنف "السلمي": "حقائق التفسير".

---

[1]– <<Je craindrais de perdre le sens si j'allais m'abimer dans l'étude de certaines classes de ces mots, dans la terminologie alambiquée des « soufis », par exemple. C'est une tache que je laisse volontiers à d'autres>>, Supplément Aux Dictionnaires Arabes, édition : Gorgias Press, LLC.

عن ماسينيون:

Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane Librairie Orientaliste, Paul Geuthneh, Paris, 1922، ص 2.

– الاتجاه الثاني: تميز بالاختزال والاهتمام بالسير الذاتية لرواد التصوف، وقد قام رواد هذا الاتجاه (من بينهم الاسباني "آسين بلاثيوس" (Acin Placios) والفرنسي "كارا دي فو"(Carra de Vaux) ..) بدراسة المصطلحات الصوفية على نحو عرضي من خلال نقد وظائفها في الأنساق المعرفية التي تنتمي إليها. وقد أكد "ماسينيون" أنّ سلبيات هذا الاتجاه تتمثل في تصنيف المذاهب الفكرية تصنيفا صوريا محضا مما أفضى إلى اضطراب واضح في دراسة المفاهيم الصوفية.

– الاتجاه الثالث: يقوم على استكشاف نصوص كل مؤلف على حدة، وقد نهج هذا النهج المستشرق الألماني "فيشر" (A. Fischer) منذ سنة 1908 في محاولته الرامية إلى بناء معجم عربي (تاريخي) يقوم على الشواهد المنسوبة إلى أصحابها وعلى أمهات المصادر من قبيل المعلقات، والمفضليات، والحماسيات، ومقامات الحريري، وهو المنهج الذي اختاره "ماسينيون"، واتبعه في رصده لاصطلاحات الحلاج[1].

– المصطلحات الصوفية ودرجات الاصطلاحية:

من المعلوم أن المصطلح لا تتحقق فيه صفات الاصطلاحية إلا إذا كان محدد الدلالة، ومحطّ إجماع طائفة من أهل الاختصاص، وكل مصطلح لا تتحدد دلالته بدقة ولا يُجمع على استعماله المختصون غير جدير بهذه التسمية. والأمر خلاف هذه القاعدة في مجال اللغة الصوفية، فغالبية الألفاظ التي استعملها أهل الإلهام تتعدد دلالاتها وتتنوع بحسب المقامات المستعملة فيها وبحسب تجربة كل صوفي، وقد نتج عن هذه الخاصية أن تباينت صلات المصطلح الصوفي بالمدلول اللغوي العام، فتارة تتلاحم الدلالة اللغوية والمصطلحية للتسمية الصوفية، وتارة تكاد تنفصم من فرط الانزياح عن دلالة اللفظ في المجال اللغوي، بينما في حالات أخرى يغرق الاصطلاح الصوفي في عوالم الرمزية مبتعدا كل الابتعاد عن أصله اللغوي العام. ولم يجد الصوفية أدنى حرج في الإقرار بهذا التعدد الدلالي، فالتعدد ميزة تترجم تعدد التجارب السلوكية وتباينها من صوفي إلى

---

[1] – انظر Massignon (1922), Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane , Librairie Orientaliste, Paul Geuthneh, Paris. Préface, p2-4.

آخر[1]، وبالتالي فالاختلافات في دلالة المصطلح الصوفي " تتصل بالقدر والنوع، أي بالكم والكيف"[2].

وهذه الذريعة هي التي تدفعنا إلى التريث وعدم التسرّع في نفي اصطلاحية التسميات الصوفية، ف"مفهوم المصطلح [الصوفي] يبقى له قدر كبير ثابت مشترك عند الجميع"[3].

- طغيان الانزياح في التعريف المصطلحي:

إذا كانت بعض المصطلحات الصوفية تستمدّ مفاهيمها من عوالم اللغة العامة وأرصدة مفاهيم المعارف الإسلامية (علوم القرآن، الأصول، علم الكلام وعلوم اللغة، إضافة إلى العلوم المادية) فإنّ بعضها الآخر يحلق بعيدا عن هذه العوالم، وينتج عوالم خاصة بخصوصية التجربة السلوكية للمتصوف، ويولد تعريفات غير متوقعة لدى المتلقي تؤكد انزياح هذه اللغة.

- مفهوم الانزياح

يتضمن الفعل "زاح" معنى التباعد والذهاب[4]. ويستند الانزياح (L'écart) في اللغة على ركائز استبدالية تكسّر أعراف الاختيار المألوفة، من قبيل إيراد اللفظ الغريب مكان اللفظ العادي[5]، واللجوء إلى صيغة المفرد بدل صيغة الجمع[6] (أو العكس)، وذكر الصفة عوض الموصوف[7]، ولا شكّ أنّ انزياح لغة المتصوفة يكمن أساسا في بنية التعريف، حيث يأخذ المصطلح الصوفي أبعادا معرفية تنفصم أحيانا عن أبعاده اللغوية

---

[1]- تـُعلـّلُ الباحثة سعاد الحكيم (1981) التفرّد الاصطلاحي لدى المتصوفة بالعزلة التي تدفع العارف إلى نسج رموزه الخاصة للتعبير عن تجربة شديدة الخصوصية لا تـُماثل سائر تجارب غيره من العارفين. "إنها أقوال متفرّقة نتجتْ عن أسفار متفرّقة اتخذت الأحوال والمقامات علامات على الطريق" ص:35-40.

[2]- عبد العال شاهين (1992)، مقدمة كتاب "معجم اصطلاحات الصوفية، لعبد الرزاق القاشاني، تحقيق وتقديم، دار المنار، الطبعة الأولى، القاهرة، ص16.

[3]- نفس المرجع السابق.

[4]- زاح الشيء يزيح زيحا وزَيوحا، زُيوحا، وزَيحانا: بعُد وذهب، وانزاح: زالَ، مجمع اللغة العربية، القاهرة (1972)، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، ص433.

[5]- مثال ذلك اصطلاح « الحواميم عند "ولي الله الدهلوي"، وهو كلام بني على الإجمال »، " التفهيمات الإلهية - ج2 ص 163، انظر: موسوعة الكسنزان، مج 9/5.

[6]- كما يتبين في: "زعقات الصادق"، نفس المرجع السابق، مج252/10.

[7]- انظر مصطلح "الخالصة" في موسوعة الكسنزان مج252/7، وارتباطه باصطلاحات "أهل الخالصة"، و"المخلص" و"الإخلاص".

المدوّنة بالمعجم العام[1]. فالانزياح – باستحضار مفاهيم التراث البلاغي –هو عدول يرمي إلى كسر المألوف، وتنبيه المتلقي إلى المفارقة بين المعنى المتوقع والمعنى المتجاوز للمألوف. ومن تجليات الانزياح بالخطاب الصوفي:

– لعبة الحروف والتصرّف في أعراف التسمية:

ففي سياق تجاوز الصوفية للأعراف المجتمعية التي تولي الحاكم مرتبة شديدة الخصوصية تصل أحيانا إلى درجة القداسة أغار المتصوفة على الألقاب المخصصة للحاكم والذي يهدف من ورائها إلى اكتساب الشرعية الدينية.

من ذلك: التقابل المُعاين بين تسمية الخليفة "الحاكم بأمر الله" (الذي يستمد شرعيته من النص الديني) وتسمية الصوفي العارف "المتحرك بأمر الله"[2] (الذي يستلهم الحقيقة من الله).

ومن ذلك أيضا: "الألف" الدال في الاصطلاح الصوفي على "الذات الإلهية" وعلى "الحق تعالى"، وعلى "مظهر صورة العماء" <<الذي هو النفس الرحماني الوحداني النعت، الذي فيه وبه بدتْ وتعينت صورة سائر الموجودات التي هي: الحروف والكلمات الإلهية، وأسماء الأسماء كما تتعين الحروف والكلمات الانسانية بنفس الإنسان، فلا يظهر لشيء من الحروف عين إلا بالألف الذي هو مظهر الواحد>> [3].

فهل ينزع الصوفي في مثل هذه التعريفات إلى قطع كل صلة بين السمات الدلالية للمصطلح في دلالاته العامة والمعرفية والذوقية؟ أم ثمة سمة دلالية لا زالت تنبض في عروق التسمية الصوفية؟

وهل يحق لنا أن نجزم بأن سلطة الانزياح بالتعريفات الصوفية تولـّدت بتولـّد التيارات الإشراقية في المذاهب الصوفية الإسلامية؟ أم أنها نزعة تواجدت بكلّ الخطابات الصوفية على السواء؟ لا إمكانية للحسم في هذا الموضوع إلا بالمقارنة بين تعريفات متصوفة الرواد الأوائل وتعريفات متصوفة المراحل اللاحقة..

– مقاربة اصطلاحية لـ"المشترك" باللغة الصوفية:

---

[1]– فلفظ"الحدائق" يطلق في اللغة على "رياض الجنان"، في حين يراد منه في الاصطلاح الصوفي "حلقات الأذكار"، موسوعة الكسنزان، مج5/268.

[2]– والمصطلحات الصوفية التي تنسج على هذا المنوال كثيرة، منها أيضا: "العارف الباقي بالله"، و"العارف بالله"، و"العارف بربه"، و"العارف بالمُراد"، و"العارف بنعم الله"، و"القائم بالله" انظر دلالات هذه الاصطلاحات في موسوعة الكسنزان الحسيني.

[3]– الشيخ صدر الدين القونوي في: عبد القادر أحمد عطا، التفسير الصوفي للقرآن، دراسة وتحقيق لـ"إعجاز البيان" ص249. عن الكسنزان، نفس المرجع، مج1/ص50.

من مسلمات المناهج المصطلحية الحديثة (بما فيها منهج المدرسة النمساوية (ذات الأثر الفوستري[1] البيـّن) أنّ الكلمة تستند في كشف دلالاتها على المحيط اللغوي بينما ترتبط دلالة المصطلح ارتباطا وثيقا بالمحيط التداولي- التواصلي. فلا غرابة أن يرتبط المصطلح الصوفي بسياقه الفكري (نمط التجربة وحالات المقام والكشف) وليس بسياقه اللغوي فقط.

ولا شكّ أنّ المجال (Le domaine) وهو ميدان الاختصاص يشكّل جزءا لا يتجزأ من المفهوم المتداول بالكتابة الصوفية، بحيث يمكن الفصل بين دلالات المصطلحات بل بين دلالات المصطلح الواحد بناء على انتمائه إلى مجال الاشتغال، وأحيانا أخرى بناء على درجات الكشف لدى السالك إذا تعلق الأمر باستعمال مصطلح متعدد الإحالات المرجعية في المتن الصوفي الواحد، ممّا يبرهن على أنّ اطراد حالات "الاشتراك" رهينٌ بتعدّد المجالات المعرفية الموظـّفة للصيغة المصطلحية الواحدة.

وتدحض التجربة الصوفية المتميزة بطريقتها الإدراكية الخاصة فكرة أن المصطلح مجرد عنوان (Etiquette) يوضع بشكل ثابت على المرجع الذي يحيل إليه، وتسلم بضرورة اعتماد مقاربة مصطلحية نصية تمكّن من الكشف عن السمات الدلالية لكل مصطلح في نطاق التجربة الصوفية التي أنتجته.

ويبدو أنّ الدراسة المصطلحية لمنظومة المفاهيم وتعابيرها السياقية ملزمة-بغاية تخليص أقوال أهل الطريق من الأسر والقيود التي تكبلها[2]- باستلهام المبادئ الرئيسة للمصطلحية كعلم مستقل بذاته (وأخصّ بالذكر أبعاد الوحدة المصطلحية عند "تيريزا كابري" (Térésa cabré) ومفهوم "الصوغ الجديد" (Reformulation) عند "إيمانويل كانسيساو" (E. Cançeçao) [3].

---

[1]- نسبة إلى "هلموت فوستر" (Helmut Wuster) رائد المصطلحية الحديثة.

2- أنشد أبو العباس بن عطاء في سالف الزمان يشتكي من أسر أقوال أهل الأحوال، فقال:

إذا أهل العبارة ساءلونا *** أجبناهم بأعلام الإشارة

نشير بها فنجعلها غموضا *** تقصر عنه ترجمة العبارة

ونشهدها وتشهدنا سرورا *** له في كل جارحة إثارة

ترى الأقوال في الأحوال أسرى *** كأسر العارفين ذوي الخسارة

انظر: الكلاباذي أبو بكر محمد، التعرّف لمذهب أهل التصوف، تحقيق، محمود سرور، القاهرة، 1960، ص88.

[3]- Cabré, Maria Téresa (1993) ; La terminologià, teorià, metodologia, aplicationes, Barcelona, Editorial Antàrtica Empuries.

Cançeiçao Manuel Célio (2005), Concepts termes et reformulations, Travaux du CRTT Presses universitaires de Lyon.

وهي مفاهيم قمنا بروز جدواها وحددنا أفق استثمارها في دراسة المصطلحات الصوفية في كتاب "التداخل المصطلحي بالخطاب الصوفي" (مذيل بمعجم "نحو القلوب الأكبر")، قيد النشر، مطبعة أميمة، فاس، المغرب.

وقد تضاربت الآراء بخصوص مصادر التصوف الإسلامي بين من اعتبره نبتة إسلامية تولدت من ينابيع القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومن ألحقه بالنظم المعرفية الدخيلة على الإسلام (يونانية وهندية وغنوصية)، واحتدم الجدال في شأن تقديس متصوفة الإسلام أو تكفيرهم ورميهم بالزندقة والإلحاد، غير أن الحسم في موضوعات شائكة من هذا النوع لا يتأتى إلا بضبط اصطلاحات هذه الطائفة ضبطا يتجاوز التقنين المعجمي إلى آفاق الكشافات السياقية، بعدما تأكد أنّ المصطلح العلمي بوجه عام والمصطلح الصوفي بوجه أخص يكتسب لون السياق الذي يرد فيه.

ومن حسنات الدراسة المصطلحية للغة الصوفية مُقاربة عوالم التسميات الصوفية عبر تجارب متعددة لأرباب الأحوال، وداخل نصوص الصوفي الواحد، أو بمتن النص الواحد في حالة ترقي المصطلح واكتسابه لدلالات متعددة بتعدد سياقاته اللغوية ومقاماته الوجودية[1].

وما المقاربة الاصطلاحية التي نعتمد عليها في ملامسة المنظومات الصوفية سوى جانبا من جوانب متعدّدة يمكن من خلالها تفكيك اللغة الصوفية على ضوء عناصرها التحليلية، من قبيل المقاربة اللسانية (الوصفية والسياقية) والمقاربة النفسية والمقاربة المعرفية والمقاربة الأنثروبولوجية، والمقاربة التاريخية، وسيمكّن التطبيق الشامل للمقاربة الاصطلاحية من الوقوف على مدى تأثر رواد التصوف العربي الإسلامي بأفكار بقية المذاهب الإسلامية، لا سيما منهم فرق الإسماعيلية والقرامطة وإخوان الصفا، وبنظريات الفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا، وبنتاجات غير المسلمين كالأفلوطينية الحديثة والفلسفة الرواقية.

وسنكشف فيما يلي عن بعض مظاهر التلاقح بين رموز المتصوفة ومصطلحات المعارف الإسلامية، من خلال رصد ظاهرة الاشتراك اللفظي – التي تتحول في مجال اللغة الخاصة إلى اشتراك اصطلاحي – والكشف عن تجلياتها في النسق المعرفي الصوفي.

– "الاشتراك" بين اللغة العامة واللغات الخاصة:

لقد اعتبر اللغويون العرب القدامى وجود "الاشتراك" في اللغة العربية عامة وفي القرآن الكريم بوجه خاص مظهرا من مظاهر "إعجاز" ‹‹لا يوجد في كلام البشر›› [2]،

---

[1]– وقد أشارت الباحثة سعاد الحكيم إلى تعدد الأبعاد المفهومية لمصطلح "الغربة" عند ابن عربي في النص الواحد، وهو نص الفتوحات بتعدد مقامات الاغتراب: من الاغتراب الجغرافي (الفتوحات المكية 2/527–528) إلى الاغتراب المعرفي (في اتصافه بالوجود) (الفتوحات 2/528–529) إلى غربة الفناء في الانتقال من العالم الحسي إلى العالم المثالي (الفتوحات 2/529): سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، صص19–20.

[2]– وقد نعتوا مفهوم "المشترك" أيضا بمصطلح "الوجوه"، كما يتضح من قول "جلال الدين السيوطي": إن "الكلمة تتصرّف إلى عشرين وجها وأكثر وأقلّ، ولا يوجد ذلك في كلام البشر". السيوطي، معترك الأقران، ص514.

بينما يشير اللسانيون المحدثون أن "الاشتراك" غدا ظاهرة أساسية حاضرة بقوة في اللغات وفي الأبحاث الدلالية، وأصبح مَثارَ جدل بهذه الدراسات[1].

وفي هذا المنحى يقرر كل من "فيكتوري وفوش" (1996) (Victorri & Fuchs) "أنه إذا عرّفنا الاشتراك بأنه الكلمة التي تتضمّن مدخلين معجميين، في أقلّ الأحوال – حسب تحديد معجم "روبير الصغير"– فالإحصاء التقريبي يُظهر بأننا نتوفّر على أزيد من 40% من المشتركات اللفظية، بينما التجانُس اللفظي –بحسب نفس المصدر– لا يتعدى 5 %من كلمات اللغة" [2]

ولعلّ أهمّ إشكاليات ظاهرة "الاشتراك":

- ما المقصود بمفهوم "المشترك"؟، ومتى يمكن الجزم بوقوعه في اللغة؟
- هل نعدّ انتشاره في سائر اللغات الطبيعية أمرا إيجابيا يسهم في إثراء الرصيد المعجمي؟ أم ظاهرة سلبية تسهم في وقوع اللبس والخلط؟

ويثير تعريف مفهوم "المشترك" في اللغة العامة واللغات الخاصة – وهو دلالة الكلمة (أو المصطلح) على معنيين أو عدّة معاني– إشكالية تحديد المراد بمفهوم "المعنى"، هل هو العلاقة بين اللفظ والصورة الذهنية؟ أم هو الصورة الذهنية ذاتها؟[3]

وإن تعذّر ضبطُ صيغة التغايُر الدلالي بين دلالات "المشترك" في تعريفات العرب القدامى ل"المشترك" (هلْ يتعلق الأمر بتضادّ دلالي أو بتطور دلالي من العام إلى الخاص [أو العكس]، أو بتحوّل في الوظيفة النحوية، أو بمجرّد تنوّع لهجي مردّه اختلاف لهجات القبائل)[4]؛ فإن العديد من تعريفات الغربيين المحدثين تـُجمع على أنّ معاني "المشترك" لا تبدو منعزلة عن بعضها البعض، وإنما هي مترابطة فيما بينها بشكل أو بآخر[5]، متسائلة عن مدى وُجود قواعد تسمحُ بتوقـّع تحوّلات المعنى من زاوية تقاطعها أو انفصالها، أو من زاوية ضمان الاتصالية بمعاني "المشترك"، والبحث في كيفيات تفسير التقارُب/ التجاوُر بين دلالات اللفظ/ المصطلح المشترك، وهل ثمة معنى معمَّم وأشمل؟ وهل تشتقّ المعاني بعضها عن بعض؟ أم تتناسل عن معنى أصلي؟ وهي

---

[1]– Kleiber Georges (1999), Problèmes en sémantique, la polysémie en question, villeneuve, d'asq, presses universitaires du Septerion, Coll « sens et structures », p :220.

[2] - Victorri, B. et Fuchs, C. (1996) La polysémie, Paris, Hermès p15.

[3]– انظر تفصيل القول في هذا الموضوع بكتاب "أوغدن" و"ريتشاردز":
Ogden & Richards, The meaning of meaning, Eigth edition 1946.

[4]– انظر تعريفات "المشترك اللفظي" عند الأقدمين في : "المزهر في علوم اللغة وأنواعها"، شرح وضبط جاد المولى ورفيقه، دار إحياء الكتب العربية، البابي الحلبي بمصر (د.ت) ج1/369.

[5]- Martin (1972), Problèmes de sémantique lexicale, Travaux de linguistique et de littérature, (10) 1 ; p :125.

تساؤلات تذكّرنا بمغامرة "ابن فارس اللغوي" في مقاييسه اللغوية[1]، ونعدّها مغامرة على الرغم من أصالة أفكار هذا المعجمي من حيث أنه أراد تطبيق نظريته المعجمية على مجموع ألفاظ اللغة العربية مما أفضى به إلى التمحّل، شأنه في ذلك شأن ابن جني في بحثه القسري عن تقاليب بين الألفاظ تثبت صحة نظريته في الإشتقاق الأكبر[2].

وعلى غرار معالجة ظاهرة "الترادف" التي أفرزت مواقف متضاربة، بعضها يدحض تواجُد الترادف المطلق؛ فإن تناول موضوع "الاشتراك" أفرز آراء مؤيدة لتواجده في اللغة وأخرى منكرة لوقوعه في العربية، واصطدم بعقبة "التجانس" و"المجاز"، بحيث يصعُب في الكثير من الأحيان التمييز بين حالات كل ظاهرة على حدة، والفصل بين "المشترك" و "المتجانس"، وبين "المعنى الحقيقي" و"المعنى المجازي" في اللغة.

- الاشتراك بين البُعد المعجمي والبُعد الخطابي:

لا شكّ أن أبرز تحوّل مسّ ظاهرة الاشتراك هو الانتقال من دراستها استناداً إلى لسانيات العلامة إلى تحليلها باعتبار البُعد النصي، فقد اختــزلَ "الاشتراك" سابقا في الدلالة المعجمية التي تعتبر اللغة قائمة من الألفاظ، حيث يُعزل "المُشترك" عن جميع سياقاته التي يرد بها في الخطاب.

وقد أدرَجَ "فرانسوا راستيي" و"ماثيو فاليت" (2009) (François Rastier & Mathieu Valette) هذا البُعد المعجمي ضمن "مقاربة سيمازيولوجية" تنطلق من الدال نحو المدلولات المقترنة به، وتولي كل الاهتمام للدالّ، وتستندُ في معالجة ظواهر "الاشتراك" على الوحدة المعجمية بغرض استخلاص مقاصدها[3].

---

[1]- استخرج أحمد بن فارس اللغوي ستة أصول معنوية من تركيب "ص.ف.ر"، انظر: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الحلبي، (1366-1371)، الجزء294/3. وقد يحكم بتباين الأصول المعنوي للأصل اللفظي، انظر: تركيب "أ.ج.ل" في المقاييس: ج64/1. أو يعتبرها متباعدة جدا، انظر تركيب "ج.ح.ش" المقاييس: ج427/1.

[2]- الظاهر أن المصطلحين "الاشتقاق الكبير" و"الاشتقاق الأكبر" يحيلان عند ابن جني إلى نفس المفهوم، حيث يستعملها بالتناوب للدلالة على اشتقاق التقاليب، كما أن مصطلحي "الاشتقاق الصغير" و"الاشتقاق الأصغر" يدلان عند هذا اللغوي على نفس المفهوم المعروف بالاشتقاق الصرفي. انظر: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الجزء الأول 1952- الجزء الثاني 1955- الجزء الثالث 1956. الجزء 132/2-134..

[3]- فقد اعتمدَ "كايزر" (1987) (Kayser) على دراسة "الاشتراك" من خلال أنموذج لفظة "Livre"، كما استند "فيكتوري" (1997) (Victorri) في رصد هذه الظاهرة على لفظة "Grand"، واستحضر "فيسيتي" و"كاديو" (2001) (Visetti & Cadiot) في هذا المضمار لفظة "Boite" بتشعباتها الدلالية: "علبة"، "صندوق"، "حانة".
انظر تفصيل هذا البُعد المعجمي معروضا في :
François Rastier & Mathieu Valette (2009) ; De la polysémie à la néosémie, in : TEXTO ; janvier 2009- vol XIV, n°1, pp1-18.

ويستخلص الباحثان أن نتائج هذه الدراسات مخيبة للآمال لأنّ دلالات النماذج المعتمدة في دراسة "الاشتراك" المُستخرجة من عيّنات أو شواهد مرتجلة لا تسمح بالوقوف على خاصيات الاستعمالات الحقيقية ل "المشترك".

ولعلّ أبرز مزالق هذه المقاربة السيمازيولوجية الإقرارُ بوجود "الاشتراك" في حالة رصد صلة بين مختلف مدلولات "المشترك"، وبوجود "المتجانس" في حالة عدم العثور على هذه الصلة. على أنّ "راستيي" و"فاليت" (2009) يعتبران أن الصلة المزعومة بين دلالات "المشترك" لا تتواجد في جميع سياقات "المشترك"، ولا تستخلص من مرحلة زمنية معينة ضمن مراحل استعمال اللغة، ولا تنتمي إلى نفس المستوى اللغوي (اللغة العامة/ اللغات الخاصة). وانتقد الدارسان الفكرة الميتافيزيقية السائدة بالدراسات السابقة التي تناولت "المشترك"، ومؤداها وجود معنى "أساس" و"طبيعي" مشترك للكلمة (أو للمصطلح) تـُشتق منه سائر المدلولات[1].

وقد تبيّن أن غالبية الدراسات التي عالجتْ موضوع الاشتراك لم تتمكّن من استيعاب التوليد الدلالي ب"المشترك"، لأنها نحتْ نحوَ تقليص التنوّع الداخلي في سمات "المشترك" بحصْره في قائمة كلمات بدلَ وصفه لحظة تولّده في الكلام. والأحْرى أن تعدّ الكلمات (والمصطلحات المنبثقة عنها) وحدات خطاب، بينما وحدات اللغة تنحصر في المورفيمات فقط، وأنْ تعتبَر مسألة "الاشتراك" مسألة "توليد دلالي" (Néologie)، بل الأحرى مسألة "توليد سيمي" (Néosémie). والأكيد أنّ غالبية الدراسات التي تناولت ظاهرة "الاشتراك" قلّصتْ بشكل كبير التنوّع السيمي من خلال <<إيجاد الصلات بين الأصناف والتوارُدات أو بين الأطرزة- البُدائية والأمثلة- النماذج، والنظر إلى الاستعمالات باعتبارها تنوعات ثانوية للمقاصد، مما يتعذّر معه الكشفُ عن المعاني المستحدثة المتضمّنة بهذه الاستعمالات>>[2].

- نماذج من سمات دلالية مستحدثة بالمصطلحات الصوفية:

يُطالعُ المتمعِّن في عوالم المصطلحات الصوفية استحداثَ سمات دلالية تُشتق من المعاني التي يحملها المصطلح سواء في استعماله اللغوي العام أو في مختلف استعمالاته بحقول معرفية متعددة، من ذلك:

- تداوُلُ مصطلح "الجمع" في الخطاب الصوفي: إذ تتأكد ولادة سمات دلالية جديدة بهذا الاستعمال، تنضاف إلى دلالات اللفظة في المعجم العام، وفي الحقل اللساني،

---

[1]- كما انتقد الباحثان مفهوم "دلالة الطراز البُدائي" (Signification prototipique) لفشله في إعطاء الأولوية للنظام المرجعي بافتراض "موضوع طراز- بُدائي" مُعبَّر عنه ب"مفهوم طراز- بُدائي"، نفس المرجع السابق.

[2]- راستيي و فاليت، نفس المرجع السابق.

فبعدما كانت اللفظة تدلّ على الضمّ والمزج في اللغة العامة[1]، وتـُخصّص في علوم اللغة للدلالة على الثلاثة فأكثر (وتفرَّع إلى جمع المذكّر السالم وجمع المؤنث السالم وجمع التكسير)[2]؛ أصبحتْ تستعمل في لغة الصوفية باشتقاق سمات دلالية منبثقة عن الجمع بدلالته العامة، فهو تارة <<فناء في الشيء>>[3]، وتارة أخرى جمعٌ دالٌّ على أحدية مطلقة: <<الجمع: شهود الحق بلا خلق>> [4]. وتتولد سمة دلالية أخرى بارتفاع درجات هذه الأحدية المطلقة، حين يقترن المصطلح برديفه، فإذا كان مصطلح "جمع الجمع" يدلّ في علوم اللغة على أكثر من تسعة كما في بيوت ـــــ بيوتات، ورجال ـــــ رجالات[5]، فإنه يستعمل في الخطاب الصوفي لا لجمع العارف بالخالق، وشهود الحق فحسب، وإنما للاستهلاك بالكلية في الذات الإلهية[6].

– وتداوُلُ مصطلح "القبض" عند الصوفية: إذ يتجاوز الدلالة اللغوية العامة الدالة على <<ضيق في الصدر>>[7] والدلالة الاصطلاحية في علوم اللغة الدالة في "العروض" على <<إسقاط الحرف الخامس الساكن.. فمقبوض مفاعيلن مفاعلن>> [8]، ليدلّ عند أهل العرفان على <<حالة خوف عند السالك>> [9]، كما يتجاوز الدلالة اللغوية العامة الدالة على "التحكم" و<<كون الأشياء في قبضته [تعالى]>> [10] ليدلّ على تحكّم الوليّ في حال يُؤمر بحفظه[11].

---

[1]– المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المعجم العربي الأساسي، تونس 2003– ص360.

[2]– إميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني (1987)، معجم المصطلحات اللغوية والأدبية (عربي–انكليزي– فرنسي)، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى 87. ص166–167.

[3]– الشيخ السلمي، حقائق التفسير، ص1351، عن الكسنزان، الموسوعة الصوفية مج326/4.

[4]– الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص41.

[5]– إميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني (1987)، نفس المرجع، ص168.

[6]– الشريف الجرجاني، التعريفات، ص81.

[7]– المعجم العربي الأساسي، ص964.

[8]– التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، الطبعة الأولى،1996، مكتبة لبنان، ناشرون– مج1300/1، ويمكن ربط الصلة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، بأن كلا حالتي القبض عبارة عن تقليص (وضيق).

[9]– وهو تعريف الإمام القشيري، ورد في:
قاسم السامرائي، أربع رسائل في التصوف لأبي القاسم القشيري، ص69. عن الكسنزان الحسيني، الموسوعة، مج 25/18.
والأكيد أن درجات "القبض" تختلف باختلاف حالات الترقي السلوكي، يقول ابن عجيبة في هذا المقام: <<القبض والبسط: وهما حالتان بعد الترقي من حال الخوف والرجاء، فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للطالب، والبسط للعارف بمنزلة الرجاء للمريد>> معراج التشوّف إلى حقائق التصوف، ص23، عن الكسنزان، الموسوعة الصوفية، مج25/18..

[10]– ابن عربي، الفتوحات المكية – دار صادر – بيروت، مج223/4.

[11]– عبد القادر الجيلالي، فتوح الغيب مرفق بهامش كتاب قلائد الجواهر للتادفي – دار احياء التراث العربي بغداد – مطبعة منير سنة 1984، ص101..

ولا مناصّ من النظر في السياق الخطابي للإشارات الصوفية لتحديد تواجُد السمة الدلالية الأولى الدالة على الحزن أو السمة الدلالية الثانية الدالة على التحكم، ورُجحان إحداهما على الأخرى.

- مفهوم "الاشتراك المصطلحي المُضاعَف" وأفق الاستثمار:

نستعمل في هذه الدراسة مصطلح "الاشتراك الاصطلاحي المضاعف" لنعبّر به عن حقيقتين متقاربتين (غير متلازمتين بالضرورة):

- الحقيقة الأولى: تخصّ اشتراك منظومتين فكريتين في استعمال المصطلح الواحد بدلالات متباينة، إلا أنّ هذا التباين لا يخفي الرابط المشترك بين استعمال التسمية في المجالين (مثال ذلك مصطلح "أصل" في علوم اللغة، وفي الخطاب الصوفي).

- الحقيقة الثانية: تتمثل في وجود اشتراك ثان يُحايث الاشتراك الأول، وهو اشتراك المتصوفة في استعمال المصطلح الواحد بمضامين متعددة أحيانا متباينة نتيجة ما أشرنا إليه من تفرّد كل صوفي بتجربته الروحية الخاصة، (كما يتبين في التعريفات المتعددة التي قـُدِّمتْ لمصطلح "المحبّة"[1]، والتعريفات المتصلة بمصطلحات: "الفتح"، و"الخفض"، و"المُعرب"، و"المبني"[2]..

ونؤكد من خلال النظر في مداخل "موسوعة" الكسنزان الحضور الملفت ل"الاشتراك الاصطلاحي المُضاعَف" في اللغة الصوفية. وقد جمَعَ المصنِّف بأجزاء هذه الموسوعة الأربعة والعشرين أكبرَ عدد من نصوص أقطاب الصوفية، ويُعاين المتمعن في تعريفات مداخلها تعدد رؤى أرباب الأذواق، وتباين آرائهم أحيانا إلى حدّ التعارُض والانفصام[3].

ونتيجة استثمار أرباب الأذواق للإصطلاحات المتداولة بالكثير من العلوم، فقد غدا أمرا بدهيا معاينة اطراد "الاشتراك" في خطاب المتصوفة بحكم التداخل بين التصوف وبقية العلوم الشرعية والمادية..

ومن المؤكد أنّ الخطاب الصوفي غنيّ بحالات تعدد المقاصد (polyacceptions) (وهي تجليات لغوية عديدة لمشترك لفظي). إذ يُستشفّ من تعريفات مصطلح من المصطلحات الصوفية توافُر زوايا نظر متعددة. ولا شكّ أنّ وجودها لا يمثل إشكالا في نسق الفكر الصوفي، بما أن التعدد مقترن – كما أشرنا أعلاه- بتعدد التجارب السلوكية لرجال

---

[1]- تناولت الباحثة "سعاد الحكيم" ظاهرة توحّد التسمية وإطلاقها على مُسمّيات عديدة، وهو ما نعتناه ب"الاشتراك الاصطلاحي" الذي يميز اللغة الصوفية، حيث استنتجتْ -من النصوص التي جمعها الإمام القشيري في رسالته في موضوع "المحبة" عند العارفين وأهل الطريق- أن <<الإسم واحدٌ، مثلا "المحبة" أو "العشق" أو "الشكر" والمُسمّى يختلف باختلاف التجربة المُعاشة>>. نفس المرجع السابق، ص39.

[2]- انظر لائحة المصطلحات التي ذكرها "الإمام القشيري" في كتابه "نحو القلوب الكبير". تحقيق وشرح ودراسة، أحمد بسيوني، أحمد علم الدين الجندي، الطبعة الأولى، دار الناشر، القاهرة.

[3]- من أمثلة ذلك تحديد مصطلح "الولي"، "الحقيقة"، "الباطن"، "المعرفة".....

الصوفية، ما عدا حالات تناقضها الصارخ بحيث يصعب استخلاص سماتها الدلالية المستحدثة، وهنا يصبح دور اللساني–المصطلحي هو توضيح الفروقات بين مختلف المقاصد.

ومن دلائل كثرة "الاشتراك" بالخطاب الصوفي وقوع هذه الظاهرة في المصطلحات الرئيسة بهذا الاتجاه الفكري، ونكتفي بالوقوف عند مصطلحين صوفيين رئيسيين هما: مصطلح "صوفي"، ومصطلح "ولي".

– الاشتراك في تسمية العلم (أو المذهب):

تجد ظاهرة الاشتراك الاصطلاحي مرتعا خصبا في اللغة الصوفية[1]، وقد تخطت هذه الظاهرة الملفتة للنظر منظومة المصطلحات الصوفية لتلحق مفهوم "الصوفية" ذاته، فتعددت التخريجات الاشتقاقية لأساس لفظ "الصوفية"، بين من ردّ المفهوم إلى "الصفاء"، أو إلى "الصف الأول"، أو إلى "أهل الصفة"، أو إلى "لبس الصوف"[2].

ومن السمات المستخلصة من التعريفات التي قدمت لمفهوم التصوف: نجد سمة "انتفاء العلاقة مع الحق" [3]. كما نجد سمة "انتفاء الملكية"[4].

– الاشتراك في مصطلح "ولي"

يظهر "الاشتراك" بمصطلح "ولي" في إحالته على مسميات عديدة، ف"الولي" لغةً "الصديقُ"، والذي "يدين بالولاء لله عزّ وجلّ"، وهو أيضا "الأمير" أو "الحاكم" الذي يرعى الرعية، و يرد مصطلح "وليّ" في الخطاب الصوفي للدلالة تارة على "الإنسان"، وتارات أخرى على "الله"[5]، ولا يمكن تحديد أي المعنيين هو المقصود إلا بتحليل السياق المصطلحي الذي قد يتعدى سياق الجملة ليمتدّ إلى السياق النصي.

---

[1]– وهو مرتعٌ دفع الدكتور عبد العال شاهين –المهتم بموضوع المشترك– إلى تحقيق كتاب القاشاني (ت730 هـ) "معجم اصطلاحات الصوفية"، وقد أشار إلى ذلك قائلا: "اتجهتُ إلى مصطلحات الصوفية باعتبارها ممثلة لنماذج تكاد تكون فريدة في الاشتراك اللفظي، وحيث يتحمّل المصطلح الواحد مجموعة من الدلالات المتمايزة باعتبار المقامات والمنازل، أو السياقات المتنوعة: ومن ثمّ فإن هذه الدلالات المتمايزة تجعل لفظ المصطلح مثالا جيّدا للاشتراك اللفظي" (عبد العال شاهين في تقديمه ل "معجم اصطلاحات الصوفية" لعبد الرزاق القاشاني دار المنار، ط 1992/1– القاهرة، ص11).

[2]– أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف، ضبط وتعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1–1993، بيروت، لبنان، صص9–11.

[3]– من ذلك تعريف الشيخ الجنيد البغدادي، الذي يعتبر "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة". تاج العارفين الجنيد البغدادي، الأعمال الكاملة، دراسة وجمع وتحقيق: سعاد الحكيم، دار الشروق، ط1: 2004، ط2: 2005م، ص150.

[4]– ويتضح ذلك في تعريف ذي النون المصري: "الصوفي أن لا تملك شيئا وأن لا يملكك شيئا".انظر الشيخ بن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، المطبعة الجمالية – مصر – 1913.

[5]– علي شودكيفيتش، الولاية والنبوّة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، ترجمه عن الفرنسية وقدم له: الدكتور أحمد الطيب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1998. صص25–33.

- حدود الاشتراك بين التصوف وعلوم اللغة:

الأكيد أن حالات "الاشتراك" بإشارات أهل الصفاء تفوق الحصر، وسنقتصر في دراساتنا على رصد الاشتراك القائم بين المصطلحات الصوفية ومصطلحات علوم اللغة، لا سيما ما تعلق بأقسام كلم العربية وعوالم الحروف والحركات (ما سُمي لاحقا بالصوامت والمصوتات) وأسماء الأعلام[1] والصفات[2] والأسماء الموصولة[3] والضمائر[4]، وقضايا الإعراب والبناء والتذكير والتأنيث والإفراد والجمع والترخيم والفصل والوصل.

ونقدم فيما يلي جدولا نكشف من خلاله النسب التقريبية لوقوع الاشتراك بين المصطلحات الصوفية –المدونة بالمعاجم والموسوعات– والمصطلحات المتداولة بعلوم اللغة العربية:

اسم المصنَّف	اسم المصنِّف	عدد المصطلحات المدونة	المشترك المصطلحي مع علوم اللغة	النسبة المئوية
لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام	عبد الرزاق القاشاني	1635 مصطلحا	142مصطلحا (مفردا ومركبا) و224 من الضمائم)	%8.68 22 % باعتبار المفرد والمركب والضمائم

---

[1]– تطابق أسماء الأعلام –عند ابن عربي– عالم الحسّ والشهادة بفضل ثباتها وتعيينها للمسمّى بشكل حصري.. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2/157–158.

[2]– وتطابق الصفات –عند نفس الصوفي– عالم البرزخ والجبروت لأنها دالة بالاشتراك على موصوفات موصوفات متعددة. نفس المصدر السابق.

[3]– يربط الإمام القشيري بين الرؤية اللغوية والرؤية الصوفية للأسماء الموصولة بالقول أنّ من الأسماء الأسماء ما هو اسم موصول لا تتمّ الفائدة إلا بصلته، نحو: ما، ومنْ والذي، كما من الناس من لا يستقلّ بتدبيره، ولا يكون له بدّ من غيره، فإن أراد الله به خيرا، فتحَ عليه طريق شهود الحق سبحانه. الإمام القشيري، نحو القلوب الكبير، تحقيق وشرح ودراسة، أحمد بسيوني، أحمد علم الدين الجندي، الطبعة الأولى1994، عالم الفكر، القاهرة، ص:102.

[4]– تعادل الضمائر عالم الغيب والملكوت لتعددها الدلالي، وعدم وضوحها في قيامها بوظيفة التحديد، ويبين ابن عربي طبيعة الاشتراك، فيعتبر المضمرات لاحقة ب "عالم الغيب، والمعيّنات تلحق بعالم الشهادة؛ لأنّ المضمر صالح لكلّ معيّن لا يختصّ به واحد دون آخر، فهو مطلق. والمعيّن مقيّد، فإنك إذا قلت زيد، فما هو غيره من الأسماء، لأنه موضوع لشخص بعينه. وإذا قلت أنت أو هو أو إنك فهو ضمير يصلح لكل مخاطب قديم وحديث. فلهذا فرقنا بين المضمر والمعيّن بالاسم أو الصفة..". الفتوحات ج2/158. من هنا يتبين نفي ابن عربي إحالة الضمير إلى اسم محدد.

معجم اصطلاحات الصوفية	عبد الرزاق القاشاني	610 مصطلحا	99 مصطلحا مفردا ومركبا وعبارة اصطلاحية	% 16.22
رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال	عبد الرزاق القاشاني	296 مصطلحا	46 مصطلحا مفردا ومركبا وعبارة اصطلاحية	% 15.54
معجم المصطلحات الصوفية	عبد المنعم الحفني	804 مصطلحا	96 مصطلحا مفردا ومركبا	% 11.94
معجم المصطلحات الصوفية (مستخرجة من أمهات الكتب الينبوعية)	أنور فؤاد أبي خزام	1091 مصطلحا	139 مصطلحا (مفردا ومركبا) و41 من الضمائم	%12.74 %16.49 باعتبار المفرد والمركب والضمائم
قاموس المصطلحات الصوفية	أيمن حمدي	95 مصطلحا	12 مصطلحا مفردا ومركبا	% 12.63
المعجم الصوفي	سعاد الحكيم	776[1]	76 مصطلحا و222 من الضمائم	%9.79 و28% باعتبار الضمائم
الموسوعة الصوفية	الكسنزان الحسيني	9534 مصطلحا	234 مصطلحا في صيغ الإفراد والتركيب و1097 من الضمائم	%2.45 و13.96 % باعتبار المفرد والمركب والضمائم.

جدول "1" نسب الاشتراك الاصطلاحي بين المصطلحات الصوفية ومصطلحات علوم اللغة بمعاجم مصطلحات التصوف

ونشير بهذا الصدد أن استثمار مجموع حروف العربية ملفت للنظر باللغة الصوفية، لذلك آثرنا النظر في أحوالها وتقلباتها بين اللغة والتصوف قبل بقية المقولات.

- الاشتراك في استخدامات الحروف بين المعرفة اللغوية والمعرفة الصوفية:

[1]- يضم فهرست معجم سعاد الحكيم 706 مصطلحا، غير أن المصنفة تدرج العديد من مرادفات المصطلح (كالعمد أو الماسك)، ومضادات المصطلح (ك الظاهر / الباطن)، ومشتقات المصطلح (ك غروب- مغرب)، وضمائم المصطلح (ك ميثاق- ميثاق الذرية)، علاوة على التنوعات الكتابية للمصطلح (ك: العبودية- عبودَة)، ويصبح مجموع مصطلحات المعجم باحتساب هذه الضمائم 776 مصطلحا، ونشير إلى أننا لم نحتسب الكثير منها مما ورد بمتون تعريفات المصطلحات الرئيسة.

الحروف العربية مكون أساسي من مكونات اللغة العربية، فقلـّما التفتَ فصحاء العرب في العصور المتقدمة (قبل الخليل الفراهيدي، وسيبويه، وابن جني، ورواد القراءات القرآنية) إلى الحركات، بل كانت اللغة العربية لغة صامتية بامتياز، ولمْ يُقحمْ الترقيم بالنقاط والحركات (المصوتات) على متن القرآن الكريم إلا عصر علي بن أبي طالب بمعية أبي الأسود الدؤلي، لذلك ليسَ من الغريب أن يهتمّ المتصوفة بالحروف، فتكتسبَ عندهم دلالات خاصة مرتبطة بأسرار الوجود والخلق. فقد ارتبطت الحروف العربية بالأسماء الحسنى للخالق عزّ وجلّ، كما ارتبطت بمراتب الوجود.

وقد أشار بعض الدارسين إلى أن الاهتمام بالحروف ورمزيتها لم يقتصر على المتصوفة، وإنما شاركهم في هذا الاهتمام فرق الشيعة التي جعلت الحروف رموزا للأئمة. فالسين تحيل إلى "سلمان الفارسي"، والعين ترمز ل"علي بن أبي طالب"، والميم تترجم شخص "الرسول" (صلعم). وانقسم الشيعة إلى طوائف لاختلافهم في ترتيب الصلات بين "علي بن أبي طالب" و"الرسول محمد" و"سلمان الفارسي"، فسُمِّيتْ كل طائفة باسم متناسل من الحرف الذي يرمز لقطب من هذه الثلاثية، من قبيل "السينية" و"العينية" و"الميمية"[1].

وعلاوة على نِحَل الشيعة لجأ أهل الطلاسم إلى التوظيف الرمزي للحروف مع كل من مسلمة المجريطي وشمس الدين البوني وآخرين. ويميز العلامة "ابن خلدون" بين هؤلاء ورجال الصوفية فيما يتصل بالمنهج المُعتمد قائلا: <<تصرّف أهل الطلسمات إنما هو في استنزال روحانية الأفلاك وربطها بالصور أو النسب العددية، حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة والقلب بطبيعته فعل الخميرة فيما حصلت فيه. وتصرّف أصحاب الأسماء (والمراد بهم رجال الصوفية) إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني>>[2].

واكتسبت الحروف في كتابات العارفين دلالات رمزية خاصة، والواقع أن الثقافة العربية الإسلامية تفتقر إلى دراسات أكاديمية تكشف عن أبعاد توظيف الحروف وتجليات ذلك في المعارف الإسلامية بحقولها المتعددة؛ فباستثناء جهود المستشرقة الألمانية "آن ماري شيمل"، والباحث المصري "نصر حامد أبو زيد"[3] لا نصادف دراسات تشفي الغليل في رصد أبعاد هذه الظاهرة المثيرة التي تستحق الدراسة والتحليل.

---

[1]- أبو زيد نصر حامد (1983)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ص297-298.

[2]- ابن خلدون المقدمة، القسم الأول من الفصل التاسع و العشرون: علم أسرار الحروف.

[3]- يُراجَعُ بحث هذه المستشرقة الألمانية الموسوم ب"رمزية الحروف في المصادر الصوفية" المنشور بصفحات الشابكة. وقد تنبه الدارس المصري حامد أبو زيد إلى الاشتراك الحاصل بين رصيد المصطلحات النحوية ورصيد المصطلحات الصوفية، وأشار إلى اقتران الاصطلاحات الصوفية بالاصطلاحات النحوية واللغوية دون أن يعرض أنماط هذا الاشتراك ويحللها، لتحديد حالات التوافق وحالات الافتراق بين المنظومتين. انظر: حامد أبو زيد (1983)، فلسفة التأويل، ص297- 358.

والراجح أن رمزية الحروف بنتاجات الصوفية ليست أحادية البعد، أي أنها لم تكتف بتحقيق وظيفة الاستتار (أو التقية)؛ وإنما هي مقترنة بالذات الإلهية وبأسرار الوجود والخلق، يقول الباحث المصري نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد: " لم يكتف المتصوفة بالبحث عن دلالة هذه الحروف، بل طمحوا إلى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار الخلق من خلال تأمل العلاقات المتشابكة بين القول الإلهي المتمثل في الفعل "كنْ" وبين الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد أعيان الممكنات. وربطوا بين الأسماء الإلهية وحروف اللغة من جهة، وبينها وبين مراتب الوجود من جهة أخرى"[1].

والمتمعّن في أسرار الربط بين الحروف ومراتب الوجود، سيتبيّن له أنّ مراتب الوجود متضمّنة بالعماء الذي يدلّ على النفــَس الإلهي، وأنّ أسطقسات الوجود تبلورت من اتصال حرفيْ "الكاف" و"النون" (اللتان ترمزان إلى "كُنْ") وهما حرفان من حروف النفــَس الإلهي.

كما أنّ المتفحّص لتصانيف رجال الصوفية ستتجلى له عناية ابن عربي بالربط بين الحروف والأسماء الإلهية ومراتب الوجود، مستندا إلى الموروث في هذا الاقتران، إذ سبق للشيخ التستري أن أقام علاقة وطيدة بين العماء (النفس الإلهي) والحروف ومراتب الوجود والأسماء الإلهية. كما نصادف في "الفتوحات المكية" فيما يتصل بهذا الموضوع أصداءَ "الحلاج" و"أبي القاسم بن قسّ"[2] و"جابر بن حيان" و"ابن مسرة"[3].

وكل من مراتب الوجود وحروف الأبجدية يخضع لتراتبية دقيقة تتحدد بمقتضاها سلمية عناصر الوجود وعناصر اللغة المتمثلة في الحروف. فمراتب الوجود تتراوح بين الصفاء والنورانية والكثافة والظلمة[4]. كما أن حروف العربية تنضوي ضمن نسقية مستندة إلى خاصيات صدورها من الجهاز النطقي، بين صدورها طليقة دون احتكاك مجرى النفس، أو ضيقة، أو صدورها من الشفتين... [5].

---

[1]- نصر حامد أبو زيد (1983)، فلسفة التأويل. ص297.
ويتجلى هذا الربط بشكل جليّ في أقوال الشيخ الأكبر حين يقول: " فهذه حروف مفردة وهي من جملة حروف ما يفيد الكلم وضعها على ضروب شتى من الوضع بحكم ما تعطيه حقيقة الطبع فلها مراتب في المعارف الروحانية ومراتب في المخارج الظلمانية ومراتب في المدارج الرقمية وذلك بتقدير العزيز العليم"، كتاب الميم والواو والنون، ص1، منشور بموقع: http://www.daraleman.org/forum

[2]- صاحب كتاب "خلع النعلين".

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1/168- 2/581.

[4]- انظر المصباحي محمد، (2006)، نعمْ ولا، ابن عربي والفكر المنفتح- منشورات ما بعد الحداثة، فاس، صص63-73.

[5]- تراجع قوانين مخارج الحروف عند اللغويين القدامى في: أبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، طبعة مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (د ت)، صص46-80.

ومما يؤكد منحى الارتباط بين عناصر الثالوث الآنف الذكر توافــُق عدد الأسماء الإلهية (دون احتساب الصفات) مع عدد مراتب الوجود وعدد حروف اللغة العربية، فكلها تنحصر في العدد "28" [1].

وفي مقابل ثنائية محدودية الألفاظ ولا نهائية المعاني التي عالجها اللغوين العرب الأقدمون نعاين ثنائية محدودية حروف العربية ومراتب الوجود في مقابل لا محدودية كلمات الله ولا نهائية الكون الفسيح[2].

فالاقتران قائم بين حرفي "الهاء" و"الهمزة" وعالم العظمة، وبين حروف "العين" و"الحاء" و"الغين" و"الخاء" والعالم الأعلى (أي عالم الملكوت) وهما عالمان يندرجان ضمن عالم الأمر، وبين مجموع حروف "التاء" و"الثاء" و"الجيم" و"الدال" و"الذال" و"الراء" و"الزاي" و"الطاء" و"الكاف" و"اللام" و"الفاء" و"الصاد" و"الضاد" و"القاف" و"الشين" و"الياء" الصامتية والعالم الوسيط (أو عالم الجبروت)، وبين حروف "الباء" و"الميم" و"الواو" وعالم الملك والشهادة[3]. ويبدو أنّ هذا الاقتران يستند بالأساس إلى مخارج الحروف، فكلما كان مخرج الحرف صادرا من موضع قصيّ من أقصى الحلق كان اقترانه بعالم الوجود الأهم رتبة، وكلما صدر الحرف من مخارج الفم ارتبط بآخر مراتب الوجود وأدناها.

كما اعتمد الشيخ الأكبر على تصنيف آخر للحروف عمد من خلاله على وصل الحروف بالأفلاك والأسطقسات الأربعة، وقد استند في هذا التصنيف على صور الأشكال الخطية للحروف[4].

واستند هذا العارف بالحقائق القدسية أيضا على الشكل الخطي للحروف حينما وصلَ الألف المستقيمة بالذات الإلهية، وجزمَ بمطابقة النون –في صورتها الخطية– لنصف الوجود الظاهر (في مقابل النصف الباطن) [5].

ويتجلى اهتمام المتصوفة بالحروف أيضا في الجمع بين تصنيف حروف العربية ودرجات العارفين، فكما أنّ هؤلاء تتباين مستويات معارفهم، من عامة إلى خاصة إلى خاصة الخاصة إلى خلاصة خاصة الخاصة وصفاء خلاصة خاصة الخاصة؛ فكذلك الحروف تصنف إلى هذه المراتب ذاتها[6].

---

[1]– الفتوحات ج2/395–396– 421–422–468–469.

[2]– من ذلك قول الخالق عز وجل: < قلْ لو كان البحرُ مداداً لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا>. (سورة الكهف آية119). الفتوحات ج1/57.

[3]– الفتوحات، ج1/58–59– 2/359–360–421–469–470.

[4]– الفتوحات، ج1/53.

[5]– الفتوحات، ج1/53–54

[6]– الفتوحات، ج1/58–59 و2/73–75.

كل هذه التقسيمات إنما هي نابعة من إلهام رباني بعد طول معاناة ومجاهدة لذلك فهي أبعد ما تكون عن إدراك "أهل الرسوم" الذي ينعتون أيضا ب"أهل الحجاب"[1]. ولا سبيل –لغير العارف– إلى الاطلاع على دقائقها ف"العارف وحده هو الذي يفقه هذا التسبيح ويدركه لأنه تحقق بحقيقة هذا السرّ الإلهي الذي لكل موجود وجه إليه"[2].

ومن فرط اهتمام الصوفية بالحروف، لجأ الشيخ الأكبر إلى وسمها بميسم حركي تشخيصي، فغالبية حروف العربية تشبه الإنسان، ومنها "ما يشبه الملائكة والجنّ..... كالباء الخافضة، واللام الخافضة والمؤكّدة، وواو القسم ويائه وتائه، وواو العطف وفائه... " [3]. وفي نفس السياق جعل ابن عربي "علم الحروف الخالص" علما عيساويا (نسبة إلى عيسى عليه السلام)، وتارة أخرى "علم الأولياء"، وليس ثمة تناقض في ذلك، بما أنّ نسق فكر الشيخ الأكبر يتضمّن الإشارة إلى أنّ "عيسى" خاتمُ الولاية العامة[4]. كما نسب صاحب الفتوحات "علم حروف المعاني" إلى الحضرة المحمدية بناء على أن محمدا (ﷺ) هو الذي أوتي جوامع الكلم[5]. وإذا كان علم الحروف من اختصاص أرباب الأذواق فإن ابن عربي يعتبر نفسه الأحقّ باستكشاف أسرار هذا العلم بما أنه خاتم الولاية المحمدية.

وتحضر مقولة "الأصل والفرع" في المقابلة بين عالم الأسامي الإلهية وعالم الحروف، فتنوّع الأسماء الإلهية يعود في الأصل إلى الإسم الأعظم (وهو اسم جامع)، كما أنّ تنوّع الحروف بأشكالها وصورها المتعددة يعود إلى حرف الألف في صورتها المستطيلة.

وجدير بالذكر بهذا الخصوص أن الحروف التي تطابق الأسماء الإلهية ومراتب الوجود ليست حروف الأبجدية المستعملة باللغة العامة، وإنما هي – في منظور الشيخ الأكبر– أرواح وملائكة يُرمز إليها بأسماء الحروف كوسيلة يسلكها الصوفي يعمد من

---

[1]– وقد نبعت هذه التقسيمات من كون الحروف في منظور أرباب الأذواق ذوات عاقلة مدركة واعية خاضعة للناموس الإلهي: "اعلم أنه ما قسّمنا هذه الحروف تقسيم منْ يعقل على طريق التجوّز، بل ذلك على الحقيقة، فإن الحروف عندنا وعند أهل الكشف والإيمان –حروف اللفظ وحروف الرقم وحروف التخيل– أمة من جملة الأمم – لصورها أرواح مدبّرة حية ناطقة تسبّح الله بحمده طائعة ربها... فما الحروف عندنا كما هي عند أهل الحجاب الذين أعماهم الله وجعل على بصرهم غشاوة". الفتوحات ج95/4.

[2]– الفتوحات ج426/1.

[3]– الفتوحات ج85/1.

[4]– الفتوحات، ج168/1.

[5]– الفتوحات، ج33/3.

خلالها إلى استدعاء صورة الحرف في خياله بغرض استحضار روح الحرف والاسم الإلهي المقترن به[1].

ومن المؤكد أن أبرز أدلة التوقيف –في نظر ابن عربي– تطابق أعداد حروف اللغة العربية مع أعداد المنازل الفلكية بالعالم، ف"جعلها ثمانية وعشرين لأن العالم على ثمانية وعشرين في المنازل التي تجول السيارة فيها وفي بروجها"[2]. ولا شكّ أن إيمان الشيخ الأكبر بالتوقيف الإلهي في حديثه عن ترتيب حروف العربية[3] متصل أشدّ الاتصال بموقف أنصار التوقيف (من أمثال ابن فارس اللغوي) القائلين بأن اللغة توقيف من الخالق عزّ وجلّ.. [4]

وقد استثمر المتصوفة موضوع "اللغة بين التوقيف والاتفاق" (: الوضع الالهي والوضع البشري) ليدلوا بدلوهم في هذا المضمار معتبرين أن ظاهر اللغة (ومن ضمنها ظاهر لغة الخالق) قائم على الاتفاق والوضع العرفي، أما باطن هذه اللغة الإنسانية–الإلهية فهو مثبت في علم الله منذ الأزل[5].

وبلغ اهتمام المتصوفة بالحروف درجات قصوى بأنْ أولوا عناية بالغة بحروف المدّ والحركات أيضا بما أنّ هذه الأخيرة تعتبر في نظر اللغويين حروفا صغيرة[6]. فالألف في العالم الإلهي (عالم الخيال المطلق) تحيل إلى الذات الإلهية، والواو تطابق الصفات، والياء تدل على الأفعال[7].

وفي سياق التفاضل بين حروف المدّ واللين يقدم الشيخ ابن عربي تعليلا صوتيا وظيفيا معتبرا أن الألف تقع دائما حركة طويلة (أي أنها ذات وظيفة مصوتية في كل

---

[1]– يقول ابن عربي في هذا الصدد مقررا استلهامه للحقائق الربانية من أرواح الملائكة: "وهذه الحروف أجساد تلك الملائكة لفظا وخطا بأيّ قلم كانت. فبهذه الأرواح تعمل الحروف لا بذواتها، أعني صورها المحسوسة للسمع والبصر المتصورة في الخيال، فلا يُتخيّل أن الحروف تعمل بصورها، وإنما تعمل بأرواحها. ولكل حرف تسبيح وتمجيد وتهليل وتكبير وتحميد، يعظم بذلك كله خالقه ومظهره، وروحانيته لا تفارقه. وبهذه الأسماء يسمون هؤلاء الملائكة في السموات، وما منهم ملك إلا وقد أفادني". الفتوحات، ج2/ 448–449.

[2]– الفتوحات ج391/2.

[3]– الفتوحات ج123/1.

[4]– انظر عبد الهادي التازي سعود (1991)، أحمد بن فارس حياته وآراؤه في اللغة والنحو، الطبعة الأولى، المعارف الجديدة، الرباط، ص273–277.

[5]– من ذلك قول شيخ المتصوفة محيي الدين ابن عربي: <..... تحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي. وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار؛ لأنها بأعيانها أعطتْ العلم الذي لا يتحوّل والقول الذي لا يتبدّل>. الفتوحات،ج65/4–66.

[6]– انظر أقوال ابن جني بهذا الصدد في: خالد اليعبودي (1995)، محاولة فهم جديدة للاشتقاق والصرف والصرف العربيين، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، الجزء الثاني، صص:226–248.

[7]– الفتوحات، 106/1.

الحالات) بينما الواو والياء تتراوحان بين الصامتية والمصوتية فيَردان تارة للمدّ وتارة حرفيْ علة[1]. كما يقدم تعليلا خطيا للحكم بأفضلية الألف على الواو والياء باعتبار أن الألف أصل الحروف، فكل "الحروف منه تتركب وإليه تنحلّ فهو أصلها"[2]. وتتميز الواو والياء بوظيفتيْ الإمداد والاستمداد. فالواو المعتلة المعبّر عنها بالرسول الملكي الروحاني جبريل (أو غيره من الملائكة) تلي مرتبة الألف وترد الياء في أدنى السلم لارتباطها ب"العالم السفلي عالم الجسم والتركيب"[3].

ويؤكد تداخلُ العوالم في النسق الصوفي قـيّومية َالقطبية بين عالم الحروف وعالم العارفين، فالألف تمثل القطب موضع النظر الإلهي في العالم كما يمثل القطب المرتبة العليا عند العارفين. ومن العلل المُسوِّغة ل "قطبية الألف": روحانيته، وحرية انبثاقه من مخرج النطق، وصيغة ترقيمه (أي شكله الكتابي)، وقد قدّر على الواو والياء أن يسيرا في فلك القطب الأعلى (الألف)، لذلك نعتهما أرباب الأحوال ب: "الإمامان"[4].

وبقدر ما اهتم الصوفية بالحروف مفردة اهتموا بها مركبة، من ذلك

- "لا" الدالة على الصلة بين الله والإنسان، ويترجم هذا الحرف المركّب تداخل الظاهر والباطن في الإنسان وامتزاج الحقائق الوجودية بالحقائق الإلهية[5].
- "منه به إليه": يتعلق الأمر في النحو باقتران بين حروف الجر "من"، "ب"، "ل"، وهاء الضمير. ف"منْ": حرف جرّ يأتي على وجوه، منها: 1- الابتداء في الزمان، 2- التبعيض، 3- الزيادة للتأكيد، 4- بيان النوع أو الجنس، 5- منذ[6].

ووردت حروف الجر الثلاثة المقترنة بضمير الغائب مجتمعة في تعابير الصوفية، من ذلك قولهم: <<كنت في حال مني بي لي، ثم صرت في حال منه به له>>. وقد شرح الطوسي هذا القول كالتالي: <<المعنى في ذلك أن العبد يكون ناظرا إلى أفعاله

---

[1]- نفس المصدر السابق.

[2]- الفتوحات، ج1/132-133.

[3]- الفتوحات ج1/62.

[4]- الفتوحات 1/78. (انظر الاشتراك الاصطلاحي الواقع في تعريف هذا المفهوم في موسوعة الكسنزان، الكسنزان، مج2/25).

[5]- والاشتراك في "لا" النافية للجنس ب"نحو القلوب الكبير" للقشيري تتجاوز الاشتراك عالم الاصطلاح لتخص الاشتراك في الأصول بين نحو اللغة ونحو الإشارة، فكما أنّ المنفيّ ب "لا" يبنى على الفتح، لأن "لا" نقيض "إنْ" التي للتحقيق، وهو باب في النحو يجري على المعنى في حكم نقيضه، فكذلك الأمر في "نحو الإشارة" وفي أحوال القلوب، فغاية الحزن توجب الضحك، ونهاية السرور توجب البكاء. الإمام القشيري، نحو القلوب الكبير، صص89-404.

[6]- المعجم العربي الأساسي، ص1153.

ويضيف إلى نفسه أفعاله، فإذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى جميع الأشياء من الله قائمة بالله، معلومة لله، مردودة إلى الله>> [1].

- نماذج أخرى من الاشتراك بين علوم اللغة والتصوف:

ومن أوجه الاشتراك في نسق الفكر الصوفي

- **تداخل الوظائف بين الضمائر والأبدال :**

حين يُبدل الاسم بالضمير، فتقوم الضمائر بوظائف الأبدال.

تعريف البدل :

وهو في النحو العربي تابعٌ يكونُ هو المقصودُ بالحكم أي بمضمون الجملةِ، يُمهَّدُ لهُ باسمٍ آخرَ قبلَه يُسمَّى المُبدلُ منهُ، ويتبعُهُ بحركةِ الإعرابِ، ويمكنُ حذفُهُ دونَ أنْ يتغيّرَ المعنى.

والراجح أن سمة "القصدية" دفعت الصوفية إلى اعتبار هذا المصطلح في صيغه الإفرادية والجمعية (الأبدال / البُدلاء) دالاً على من يُفوّض إليه أمر الأتباع والمريدين، وإلى العُبّاد المنقطعين إلى الله[2].

و"الأبدال سبعة -عند ابن عربي- الألف والواو والياء والنون وتاء الضمير وكافه وهاؤه"[3]. ويسهب الشيخ الأكبر القول في تعليلات البدلية التي تقوم بها الضمائر، ثم يصرّح بأنها تعليلات لا يدركها إلا أصحاب الكشف[4].

واختلف الصوفية في عدد "البدلاء" على الوجه الصحيح، فجعلهم ابن عربي والشاذلي سبعة بدلاء، لا يزيدون ولا ينقصون[5]، بينما بلغ عددهم أربعين بدلا عند الشيخ الشيرازي[6].

---

[1]- الشيخ السراج الطوسي، كتاب اللمع في التصوف، تصحيح ارنولد نيكلسون – مطبعة بريل في مدينة ليدن – 1914، ص334.

[2]- المعجم العربي الأساسي، ص189.

[3]- نفس المصدر السابق. ج1/ 87.

[4]- يقول في ذلك: ".. ومَدركُ من أين علم هذا موقوف على الكشف، فابحث عنه بالخلوة والذكر والهمة". والهمة". الفتوحات، مج1/87-88.

[5]- ابن عربي، الفتوحات ج2/7. وانظر الموارد الجلية في أمور الشاذلية، ص19. عن الكسنزان، الموسوعة الصوفية، مج3/80-81.

[6]- يقول الشيخ علي بن محمد الشيرازي: << الأبدال والبدلاء، هم الأربعون الذين تخلقوا بأخلاق الله>>. عن الكسنزان، مج3/82..

- **مصطلح الحذف بين التعليل النحوي والتعليل الصوفي:**

إذا كانت الواوُ حُذفتْ في فعل الأمر "كُنْ" لالتقاء الساكنين؛ فإن التعليل الصوفي لهذا الحذف مغاير لذلك، إذ يلجأ إلى ثنائية الظاهر والباطن لتبرير الحذف، فمما أكده ابن عربي قوله: <<.... الواو لا وُجود لها في الشهادة لأنها حُذفت لسكونها وسكون النون، فهي تعمل من خلف الحجاب، فهي غائبة في العين ظاهرة في الحكم>>[1].

- **"الفصل" و"الوصل" بين علوم اللغة والتصوف:**

<u>– في علوم اللغة:</u>

– "فصل الحروف ووصلها": تفصل الحروف الستة (زُرْ ذا وُدٍّ) عمّا بعدها، فلا يتصل بعدها شيء...

– "فصل الكلمات ووصلها": إنْ كان يصحّ الوقفُ على الكلمة ويصحُّ الابتداء بما بعدها وجبَ الفصلُ بينهما في الرسم، نحو: هم كُرماء.." [2].

و"الفصل" في علم العروض كل تغيير يُصيبُ العروض (آخر تفعيلة من الشطر الأول) دون تفعيلات الحشو.

و"الفصل" في علم البيان: إسقاط واو العطف بين الجملتين... [3]

و"الوصل" في علم المعاني: عطف جملة على أخرى بأحد حروف العطف[4].

<u>– في الاصطلاح الصوفي:</u>

تحتفظ اللفظتان في الاصطلاح الصوفي بالسمة الدلالية الدالة على "الاقتران" في مصطلح "الوصل" وبالسمة الدلالية الدالة على "الافتراق" في مصطلح "الفصل"، غير أنه اقتران وافتراق بجَنابِ عزّة الوحدانية.

ف"الفصل": "هو تمييزك عنه، بعد كونه سمعك وبصرك"[5].

و"الوصل" هو "الاتصال بالمحبوب والانقطاع عمّا سواه"[6].

و"طريق الوصل والفصل": <<هو طريق وصول السيّار إلى جناب عزّة الوحدانية، وانفصاله عن أحكام البشرية>>[1].

---

[1]– الفتوحات، ج332/1.

[2]– سليمان الأشقر، معجم علوم اللغة عن الأئمة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1995، ص406.

[3]– إميل يعقوب، المرجع السابق، ص294.

[4]– سليمان الأشقر، ص406.

[5]– الفتوحات480/2.

[6]– الغوث الكيلاني، عن ظهير الدين القادري "الفتح المبين فيما يتعلق بترياق المحبين"، المطبعة الخيرية، مصر – ط1 – 1306 هـ، ص28.

وقد سبق لابن عربي أن أشارَ إلى نيابة الإنسان الكامل مناب الخالق في الفصل بين الموجودات والكلمات [2].

- **"المعرب" و"المبني":**

البناء مصطلح يحيل إلى الذات الإلهية لدلالته على الثبات وعدم قابلية التبدّل، والإعراب سمة للتغير الذي يلحق الظواهر الوجودية، ويعتبر ابن عربي "البناء" بابا "في الصفة الثبوتية للإله من كونه ذاتا، ومن ثبوت الألوهية إليه دائما. والمعرب له باب في المعارف الإلهية من قوله كل يوم هو في شأن..." [3].

وقبل ابن عربي تنبّه الإمام القشيري في كتابيه "نحو القلوب" الكبير والصغير إلى صلة هذين المصطلحين النحويين باصطلاحات المتصوفة، فأشار إلى أن الكلام في نحو اللغة معربٌ ومبني، كما أن نطق القلب في نحو القلب والإشارة: حال جمع وحال فرق[4]. و"المعرب" في نحو اللغة يتغير آخره باختلاف العوامل، والمبني ما يكون على صيغة واحدة، وكذلك الحال في نحو الإشارة نعاين صفات العبد تنشطر إلى شطرين، منها ما يقبل التغيير والتأثير ومنها ما لا يقبل التحويل والتبديل[5].

والفرق بين التفسيرين أن السمة الدلالية الدالة على الثبات تقترن بالذات الإلهية في مصطلح "المبني" عند ابن عربي، بينما تقترن بصفات العبد السالك عند الإمام القشيري، وكذلك الأمر بالسمة الدلالية الدالة على التغير والتحول والتبديل في "المُعرب"، فهي متصلة بالمعارف الإلهية والظواهر الوجودية عند ابن عربي، بينما تلزم صفات العبد الذي يرتقي في مدارج السفر إلى عالم الخلود.

- **"الظاهر"/ "الباطن":**

المعاني في اللغة ظاهر وباطن، الظاهر ما انكشف للعيان من دون تأويل ولا إعمال فكر، والباطن ما خفي وراء كلمات اللغة، يحتاج إلى مجهود للكشف عنه. وأرباب الأحوال يتفرّدون بمعرفة بواطن الأمور دون غيرهم من أهل الرسوم لتمكنهم من الفناء في الذات الإلهية (بحسب أقوالهم ومعتقداتهم).

ومن المؤكد أن عمق التجربة السلوكية للصوفي هي المحدّد الأوفى للصلات بين الظاهر والباطن، وهي العلامة الفاصلة في طبيعة الانزياح القائم باللغة الصوفية.

---

[1]- الشيخ الكبري، فوائح الجمال وفواتح الجلال، ص93. عن الكسنزان، مج 207/14.
[2]- الفتوحات، ج282/3-283.
[3]- الفتوحات ج594/4.
[4]- الإمام القشيري، نحو القلوب الكبير، ص40.
[5]- نفس المصدر السابق، ص45.

بعد استعراض هذه النماذج من التداخل والتمازج بين مصطلحات علوم اللغة والرموز الصوفية يحق لنا أن نجيب عن السؤال الذي وضعناه بمقدمة البحث المتصل بموقع الجهاز المفاهيمي لعلوم اللغة بالخطاب الصوفي، ومدى تجريديته وصلاحيته للاستثمار من قبل جميع المعارف الإسلامية بما فيها المعرفة الصوفية. فإذا جزمنا بهذه النزعة التجريدية واخترنا هذا التخريج، سنجعل هذه المصطلحات ملكا لجميع التخصصات المعرفية دون تقييد يقيدها بمقولة الأصل والفرع لولا كتابيْ "الإمام القشيري" صاحب "نحو القلوب الصغير" و"نحو القلوب الكبير"، الذي بيّن أصلية مفاهيم علم النحو وعلوم اللغة عامة في تولـّد الاصطلاحات الصوفية، وأكّدَ أنّ الاشتراك مسّ الاصطلاح كما مسّ الأصول المعرفية (ما يُسمّى في الدراسات الغربية بالأصول الإبستمولوجية) كما أوضحنا من خلال مثال "لا النافية".

وبما أنّ الإمام القشيري لم يستوف جميع مظاهر التداخل المصطلحي بين علوم اللغة والتصوف، فقد توخينا تكملة ما بدأه هذا العالم الكبير من رصد أوجه التمازج بين المفاهيم اللغوية والصوفية من خلال النماذج التي قدمنا أعلاه، ومن خلال الجدول (رقم) الملحق بنهاية البحث، وهي جزء صغير من معجم ألحقناه بدراستنا للمصطلحات الصوفية[1]، وقد نعتناه ب "نحو القلوب الأكبر" تمييزا له عن كتابي الإمام "نحو القلوب الصغير" و"نحو القلوب الكبير"[2].

- على سبيل الختم:

بالرغم من اهتمام الدارسين والنقاد بالتراث الصوفي العربي الإسلامي منذ أزيد من قرن من الزمن لا زالت القضايا المتصلة بتجارب أهل الإلهام وأفكارهم المدوّنة بمصنفاتهم في حاجة إلى مزيد الدرس والتمحيص بغاية الكشف عن حقيقة هذا التخصص المعرفي وطبيعة صلاته ببقية المعارف الإسلامية والكونية.

---

[1]- التداخل المصطلحي في الخطاب الصوفي (مذيل بمعجم "نحو القلوب الأكبر")، قيد النشر، مطبعة أميمة، فاس، المغرب.

[2]- نجد هذا التصنيف في دراسة الاشتقاق عند بعض القدامى (كابن جني) وعند المحدثين (من أمثال صبحي الصالح وفؤاد حنا ترزي ورمضان عبد التواب) ممن يميزون في الاشتقاق اللغوي بين اشتقاق أصغر واشتقاق كبير واشتقاق أكبر، وهذا الاصطلاح الأخير يدلّ عند البعض اشتقاق التقاليب، ويدل عند البعض الآخر على النحت.
انظر: عبد الله أمين، الاشتقاق، الطبعة الأولى، ديسمبر 1956 القاهرة، ص14.
عبد القادر المغربي، الاشتقاق والتعريب،، الطبعة الأولى، مطبعة الهلال – مصر 1909، صص10-12.

ولعل أول الأولويات في سبيل تحقيق هذه الغاية تتمثل في نفض الغبار عن مجمل تراث الفكر الصوفي الذي لا زال مخطوطا بمعظم المكتبات العالمية في حاجة إلى تحقيق علمي رصين[1].

وقد عالجنا إشكالية الاشتراك (الاصطلاحي) في اللغات الخاصة (الخطاب الصوفي أنموذجا) انطلاقا من خلاصات البحوث المتصلة بالاشتراك اللفظي في اللغة العامة.

وقد خوّل لنا مفهوم زاوية النظر –المتصل بمفهوم المشترك اللفظي في اللغة العامة– استخلاص نقاط أولية عن الفروقات بين طبيعة اللغة العامة واللغة الخاصة. فمن مميزات اللغات الخاصة توفرها في نفس الآن على خاصيات الخطاب وخاصيات اللغة. وإذا راعينا هذه الوظيفية المزدوجة للغات الخاصة؛ فإن مفهوم "زاوية النظر" يمكن ربطه باختيار فردي (وهو ما نعاينه في كل تخصيص مصطلحي بالخطاب الصوفي) أو باختيار جماعي ناتج عن توافق أرباب الأحوال في تحديد مفاهيم مجال محدد.

وكشفنا في مرحلة أخيرة عن منهجية تحديد حالات تعدد المقاصد (polyacceptions) (وهي تجليات لغوية عديدة لمشترك لفظي) كما أشرنا إلى وجود زوايا نظر متعددة. واتضح أن وجودها لا يمثل إشكالا سوى في حالة تعذر تحديدها، أو في حالة عدم توافقها، وهنا يصبح دور اللساني– المصطلحي توضيح الفروقات بين زوايا النظر المتضمنة بالمصطلحات الصوفية.

---

[1]– قدّر المحقق سعيد عبد الفتاح أن المكشوف من التراث الصوفي العربي–الإسلامي لا يتجاوز 1% على أكثر تقدير، بله أن 1 % الذي نـُشر فعلا لم يحقق تحقيقا علميا جادًا [لما] نالها من تحريف وتصحيف". (انظر مقدمة كتاب عبد الرزاق القاشاني، رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص6).

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الجزء الأول 1952- الجزء الثاني 1955- الجزء الثالث 1956.

- ابن خلدون، المقدمة، دار العودة، بيروت. (د ت).

- ابن عربي، الفتوحات المكية – دار صادر – بيروت (د ت).

- ابن فارس (أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الحلبي، (1366-1371).

- أشقر (ال) سليمان، معجم علوم اللغة عن الأئمة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1995.

-إميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني، معجم المصطلحات اللغوية والأدبية (عربي- انكليزي- فرنسي)، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى 1987.

- أمين عبد الله، الاشتقاق، الطبعة الأولى، ديسمبر 1956 القاهرة.

- أنيس أبراهيم، الأصوات اللغوية، طبعة مكتبة نهضة مصر، القاهرة، (د ت).

- تازي (ال) عبد الهادي سعود (1991)، أحمد بن فارس حياته وآراؤه في اللغة والنحو، الطبعة الأولى، المعارف الجديدة، الرباط.

- تليلي (ال) محسن (2009)، في ترجمة مصطلحيْ "Le sacré et le profane"، محاضرات المنتدى المصطلحي الدولي، الدورة الثانية، سوسة، تونس 20-23 نوفمبر 2009، صص116-131.

- تهانوي (ال) محمد، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، الطبعة الأولى،1996، مكتبة لبنان، ناشرون.

- توحيدي (ال) أبو حيان، رسائل التوحيدي، القسطنطينية، مطبعة الجوائب، 1301 هـ.

- جرجاني (ال) الشريف، التعريفات ، تح: إبراهيم الأبياري – دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة الاولى – 1405هـ .

- جيلالي (ال) عبد القادر، فتوح الغيب مرفق بهامش كتاب قلائد الجواهر للتادفي – دار احياء التراث العربي بغداد – مطبعة منير سنة 1984.

- حامد نصر أبو زيد (1983)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، لبنان.

- حفني (ال) عبد المنعم، معجم المصطلحات الصوفية، الطبعة الثانية، 1987، دار المسيرة، بيروت.

- حكيم (ال) سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1991.

- حكيم (ال) سعاد، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1981.

- حلاج (ال) أبو منصور، الأعمال الكاملة (التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، خصوص الولاية، المرويات، الديوان)، تحقيق قاسم محمد عباس، الطبعة الأولى، مارس 2002، رياض الرايس للكتب والنشر.

- حمدي أيمن، قاموس المصطلحات الصوفية (دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء) [أحمد التيجاني]، طبعة دار أنباء (عبده غريب)، القاهرة، سنة 2000.

- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1999.

- سراج (ال) الطوسي، كتاب اللمع في التصوف، تصحيح ارنولد نيكلسون – مطبعة بريل في مدينة ليدن – 1914.

- سيوطي (ال) جلال الدين، "المزهر في علوم اللغة وأنواعها"، شرح وضبط جاد المولى ورفيقه، دار إحياء الكتب العربية، البابي الحلبي بمصر (د.ت).

- عجم (ال) رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، ناشرون، ط1-1999.

- عفيفي أبو العلا (1969)، ابن عربي في دراساتي، في: الكتاب التذكاري، محيي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة.$

- فؤاد أنور أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفية (مستخرج من أمهات الكتب الينبوعية)، مراجعة الدكتور جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1993.

- قادري (ال) ظهير الدين، "الفتح المبين فيما يتعلق بترياق المحبين"، المطبعة الخيرية، مصر – ط1 – 1306 هـ.

- قاشاني (ال) عبد الرزاق، "رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، تحقيق وتقديم، سعيد عبد الفتاح، الطبعة الأولى، 1995، المكتبة الأزهرية- القاهرة.

- قاشاني (ال) عبد الرزاق، "لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام"، تحقيق وضبط وتقديم أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، عامر النجار، الطبعة الأولى 2005، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

- قاشاني (ال) عبد الرزاق، معجم "اصطلاحات الصوفية"، تحقيق وتقديم وتعليق عبد العال شاهين، الطبعة الأولى 1992، دار المنار، القاهرة.

- قشيري (ال) الإمام، نحو القلوب الكبير، تحقيق وشرح ودراسة، أحمد بسيوني، أحمد علم الدين الجندي، الطبعة الأولى1994، عالم الفكر، القاهرة.

-قشيري (ال) عبد الكريم، الرسالة القشيرية، وضع حواشيها "خليل نصر"، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، طبعة 2001.

- كسنزان (ال) عبد الكريم الحسيني، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ط1، 1426-2005، دار المحبة سوريا، دمشق، 24 مجلد.

- كلاباذي (ال) أبو بكر محمد، التعرّف لمذهب أهل التصوف، تحقيق، محمود سرور، القاهرة، 1960 .

- مجمع اللغة العربية، القاهرة (1972)، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية مجمع اللغة العربية، القاهرة (1972)، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية.

- مصباحي (ال) محمد، (2006)، نعمْ ولا، ابن عربي والفكر المنفتح- منشورات ما بعد الحداثة، فاس.

- مغربي (ال) عبد القادر، الاشتقاق والتعريب،، الطبعة الأولى، مطبعة الهلال – مصر 1909.

-منظمة (ال) العربية للتربية والثقافة والعلوم، المعجم العربي الأساسي، تونس 2003.

- هويجري (ال) أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد قنديل، بيروت، النهضة العربية 1980.

- يعبودي (ال) خالد، "التداخل المصطلحي بالخطاب الصوفي" (مذيل بمعجم "نحو القلوب الأكبر")، قيد النشر، مطبعة أميمة، فاس، المغرب.

- **Cabré, Maria Térésa (1993) ; La terminologià, teorià, metodologia, aplicationes, Barcelona, Editorial Antàrtica Empuries.**
- **Cançeiçao Manuel Célio (2005), Concepts termes et reformulations, Travaux du CRTT Presses universitaires de Lyon.**
- **Martin Robert (1972), Problèmes de sémantique lexicale, Travaux de linguistique et de littérature, (10) 1.**
- **"* Massignon (louis) « Essai sur les origines du lexique technique de la Mystique musulmane » Librairie Orientaliste, Paul Geuthneh, Paris, 1922.**
- **Muhyi'ddin Ibn al-Arabi, « Tarjuman al-ashwaq », A collection of Mystical odes, by, Reynold A. Nicholson, London, Royal asiatic society.$**
- **Kleiber Georges (1999), Problèmes en sémantique, la polysémie en question, villeneuve, d'asq, presses universitaires du Septerion, Coll « sens et structures », p :220.$**
- **Rastier François & Valette Mathieu (2009) ; De la polysémie à la néosémie, in : TEXTO ; janvier 2009- vol XIV, n°1.**
- **Victorri, B. et Fuchs, C. (1996) La polysémie construction dynamique du sens, Paris, Hermès.**