مصطلحات التصوف بين الاتفاق والافتراق
نحو مقاربة اصطلاحية للمفاهيم الرحّالة

Homonymie et polysémie
dans la terminologie mystique

(vers une approche terminologique des concepts nomades)

الأستاذ الدكتور:خالد اليعبودي

جامعة محمد بن عبد الله- فاس-المغرب

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 (اصطلاحات وعبارات) بينما بقية المصطلحات العلمية والفنية نتاج إعمال الفكر والنظر العقلي.1

ويتميز المصطلح لدى الصوفية بتداخله الكبير بالرمز (Symbole)، فقد استعان السالكون في ترجمة أحوالهم ب»الرمزية» بسبب وصف مقاماتهم الباطنية غير الخاضعة للعقل والمنطق، ونتيجة قصور اللغة العادية عن استيفاء هذه

الوظيفة الوصفية، دون أن نتجاهل دافع تجنّب الصوفية لتهجمات الخصوم، فكان من اللازم اللجوء إلى الإشارات المبهمة حتى لا يؤول الأمر إلى تكفيرهم. فقد يتجاوز المصطلح الصوفي المعنى الظاهري للفظ المدوّن بالمعاجم العامة بما يتضمّنه من كناية واستعارة وانزياح عن الدلالة اللغوية.

ولا شكّ أن أبرز مصاعب استكناه دلالات 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 أدل على استعصاء المصطلح الصوفي على الكشف والتمثل تنوع تعريفات مصطلح «التصوف»، وتعدد محاولات

استخلاص أصوله الاشتقاقية والتأثيلية. وانطلاقا من هذا المُعطى تتبين نسبية جهود مصنفي المعاجم الاصطلاحية الذين استهدفوا رصْد معاني مفاهيم الخطاب الصوفي.

ولا 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.

ويتبين لكل متصفح للمنظومات المصطلحية الموظفة في الخطاب الصوفي وجود العديد من المفاهيم الرحالة (Les concepts nomades) وهي مبثوثة في مختلف متونه النثرية والشعرية والمعجمية.. فقد استعار المتصوفة زمرة من المصطلحات المستعارة من أصول التشريع الإسلامي (القرآن والحديث)، ومن حقول معرفية متعددة (علم الكلام، نحو، فقه، كيمياء، تنجيم، علم الحساب..) وقاموا بتحويرها دلاليا لتلائم تمثلاتهم الذهنية المستخلصة من أسفارهم الوجدانية ومما يقذفه الحق في قلوب أوليائه.

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 رمزيته 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؟
- كيف نسبر أغوار السمات الدلالية المستحدثة بالمصطلحات الصوفية المستعارة من منظومات الخطابات العلمية الأخرى؟
- ما موقع الرموز النحوية المبثوثة بتصانيف أرباب الأذواق؟ هل نعتبرها مجرّدة من أيّ قيد دلالي يقيدها بالمجال النحوي؟
- وأين تتجلى ظاهرة امتداد المعنى2 في الاصطلاحات الصوفية المقتبسة من تسميات أقسام الكلم وأسماء الحروف والأعداد والضمائر؟

الكلمات المفاتيح:

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

مدخل:

بالرغم من اهتمام الدارسين والنقاد بالتراث الصوفي العربي الإسلامي منذ أزيد من قرن من الزمن لا زالت العديد من 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.

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.3

وقد تبيّن لأئمة التصوف والمهتمين بالتأريخ لملامح الفكر الصوفي أهمية المصطلحات الصوفية باعتبار أنها 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.

- طبيعة اللغة الصوفية:

لغة المتصوفة مزج بين الإشارة والعبارة يرمي إلى تبليغ مقاصد أهل الطريق للجمهور المتلقي بطبقاته المختلفة من حيث درجات الإدراك والإشراق، الإشارة مقدّسة والعبارة دونية (كي لا نعتبرها مدنسة)4، «فهو علمٌ (:التصوف) يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية».5ومع 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 نُعت في الدرس البلاغي ب»المعاني المجازية»، التي لا يكشف عنها سوى أصحاب الأحوال، من ذلك تأويل «الماء» ب»العلم»، و»السماء» ب»العالم العلوي»6 فهي إشارات ربّانية لا مجال فيها للأخذ والردّ أو الجدل بما أنها مأخوذة «عن الحيّ الذي لا يموت».7

وكأنما تحضر الوظيفة التواصلية قسراً لدى المتصوفة؛ فلطالما نبّه أرباب التصوف من مغبّة كشف الأسرار 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».8والأكيد أن دوافع الرمزية في الخطاب الصوفي تتشخّص في تفادي الفتنة بصيغتيها: فتنة الذات وفتنة الغير.9

نشعر من خلال ومضات الصوفي كأنه يفكر بالهروب بعيدا عن العالم الحسي وكياناته، ثم سرعان ما يقرر العودة لمحايثة الواقع، فتبدو الأفكار واللغة المصوغة بها «كتنهيدات مخادعة».10

نسعى من خلال تتبع خصائص اللغة الصوفية الكشف عن خصوصية التجربة الصوفية وتفكيك مقاماتها المقبلة على اللغة لترجمة الخلجات النفسية والمحذرة في آن من عجز بنياتها عن استيعاب طاقات السالك التي تستمد قوتها من الاتصال والاتحاد...11

- **الاشتراط في إيجاد الأعذار:**

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 أوجد العذر في استعمال هذه اللغة باصطلاحاتها المليئة بالألفاظ الموهومة للعارفين ممن عـُلم فضله في عالم التصوف واشتـُهِر 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 فضلـُه واقتضاؤه حُمل على القصد الجميل من هذا، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها (...) ومن لم يُعلم فضلـُه 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».12

ولعل أبرز الحقائق الجلية أن 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 التي تسعى جاهدة إلى تحقيق التطابق الدلالي مع أبعاد تجارب الصوفي السلوكية. فأهل الإلهام ساعون دوما إلى تحقيق 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 العالم13.

لقد تخطتْ المصطلحات الصوفية - باعتبارها لغة خاصة تنهل من معين اللغة العامة- 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.14

وقد 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؟ ! والمرجح 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».15

- 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».16

- المرحلة الثالثة: تمتدّ من نهاية القرن السادس الهجري إلى حدود القرن التاسع الهجري، اتسمت هذه الحقبة أساسا بتوهّج الرصيد المعجمي الصوفي وتجدده بالدماء التي دفّقها 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 لدى ابن عربي، سبقه إليها الحلاج17في المرحلة الثانية».18

ومن المصطلحات المتواترة في هذه الحقبة: «أبدار، أبدال، اتحاد، اجتباء، أحدية، إخلاء، أربعون، إشراق، أمناء، إنسان كامل، إنّية، 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».19

- المرحلة الرابعة: تتحدد زمنيا من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر الهجري، عرف فيها المصطلح الصوفي ضحالة في الإبداع، فقلّت 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».20

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 ضرورة بناء 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:**

يتأكد 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 تشكل 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».
- الهويجري (ق 5 هـ) صاحب «كشف المحجوب».
- ابن عربي (ق 7 هـ) صاحب «اصطلاح الصوفية».21
- القاشاني (ق 8 هـ) صاحب ثلاثة مصنفات هامة في الاصطلاح الصوفي22.
- الجرجاني (ق 8 هـ) صاحب «التعريفات».
- التهانوي (ق 12 هـ) صاحب «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»

والراجح أن هؤلاء المصنفين منهم من برز في عالم التصوف وانتشرت آراؤه في الآفاق، ومنهم من اشتهر بالتأريخ

لأفكار الصوفية وتتبع أقوالهم. وفي هذا السياق تعتبر الباحثة سعاد الحكيم أن الإمام القشيري «ليس وارثا للحوار الصوفي» –كما هو حال الغزالي وابن عربي– وإنما تعتبره «ناقدا صوفيا، وجامعا لأقوال المتصوّفة».23 والأحرى في نظري التمييز بين «جمّاعة» النصوص الصوفية (كالسراج الطوسي، والقشيري، والقاشاني، والتهانوي) وصنّاع الاصطلاح الصوفي (كالحلاج، والجنيد، والبسطامي، وبن عربي)، على غرار التمييز بين «جمّاعة» النصوص اللغوية (كالسيوطي الذي يندر العثور على آرائه الخاصة في كتاباته المتنوعة الحقول المعرفية) وواضع المصطلح اللغوي (كسيبويه وارث علم الخليل، أو بن جني شارح 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 « « ().24
- سعاد الحكيم، مصنفة .....
- وأنور فؤاد أبي خزام، صاحب معجم.....
- وأيمن حمدي، مؤلف.....

- وعبد المنعم الحفني، مصنف «معجم المصطلحات الصوفية»، بيروت، ط 1. 1980.

- ورفيق العجم، في «موسوعة المصطلحات الصوفية»....

- والكسنزان في «الموسوعة الصوفية».

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

ولا نهدف في هذا البحث إلى تقييم هذه التجارب المعجمية والكشف عن حسناتها ونواقصها، غير أننا نؤكد أنّ كل تصنيف معجمي يتوخى الدقة في رصد المصطلحات الصوفية ويحدد بدقة تعريفاتها عليه أن يحصر 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.

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

3- موسوعات صوفية

4- معاجم المشترك بين المصطلحات الصوفية ومصطلحات بقية العلوم

5- المعجم التاريخي للمصطلحات الصوفية

6- معاجم الدخيل في الممارسات والمدونات الصوفية

7- المعاجم السياقية 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) (ت) في تتبّع مصطلحات العلوم والفنون (في تكملته للمعاجم العربية)

كان دعوة ضمنية للمستشرق الفرنسي «ماسينيون» (Massignon) (ت...) في خوض هذه المغامرة برصد اصطلاحات الصوفية المتداولة بكتابات الحلاج، وهي مهمة أوكلها «دوزي» للخلف كما يصرح في «التكملة»25. 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.

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 كونهم لم يكشفوا عن عنصر التجانس في الأعمال المحققة، ولم يلتفتوا إلى مصدر هام في الفكر الصوفي، وهو مصنف «السلمي»: «حقائق التفسير».

- 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** بغاية بناء معجم عربي

(تاريخي) يقوم على الشواهد المنسوبة إلى أصحابها وعلى أمهات المصادر من قبيل المعلقات، والمفضليات، والحماسيات، ومقامات الحريري، وهو المنهج الذي آثره «ماسينيون»، واتبعه في رصده لاصطلاحات الحلاج.26

- **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 المصطلحات 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 عن أصله اللغوي العام. ولم يجد الصوفية أدنى

حرج في الإقرار بهذا التعدد الدلالي، فالتعدد ميزة تترجم تعدد التجارب السلوكية وتباينها من صوفي إلى آخر،27وبالتالي فالاختلافات في دلالة المصطلح الصوفي « تتصل بالقدر والنوع، أي بالكم والكيف».28

وهذه الذريعة هي التي تدفعنا إلى التريث في عدم التسرّع في نفي الاصطلاحية عن التسميات الصوفية، ف»مفهوم المصطلح [الصوفي] يبقى له قدر كبير ثابت مشترك عند الجميع».29

- **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 والعلوم المادية) فإنّ بعضها الآخر يحلق بعيدا عن هذه العوالم، وينتج عوالم خاصة بخصوصية التجربة السلوكية للمتصوف، ويولد تعريفات غير متوقعة لدى المتلقي..

مفهوم الانزياح

يتضمن الفعل «زاح» معنى التباعد والذهاب: زاح الشيء يزيح زيحا وزَيوحا، زُيوحا، وزَيحانا، وانزاح: ذهب وتباعد، والزَيح: ذهاب الشيء.30

ويستند الانزياح (L'écart) في اللغة على ركائز استبدالية تكسّر أعراف الاختيار المألوفة، من قبيل إيراد اللفظ الغريب مكان اللفظ العادي، واللجوء إلى صيغة المفرد بدل صيغة الجمع (أو العكس)، وذكر الصفة عوض الموصوف، ولا شكّ أنّ انزياح لغة المتصوفة يكمن أساسا في بنية التعريف، حيث يأخذ المصطلح الصوفي أبعادا معرفية تنفصم أحيانا عن أبعاده اللغوية المدوّنة بالمعجم العام. فالانزياح هو عدول، باستحضار مفاهيم التراث البلاغي، يرمي إلى كسر المألوف، وتنبيه المتلقي إلى المفارقة بين المعنى المتوقع والمعنى المتجاوز للمألوف. ومن تجليات الانزياح بالخطاب الصوفي:

- لعبة الحروف وأعراف التسمية المخصوصة للحكّام:

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» الذي يستلهم الحقيقة من الله.

ومن ذلك أيضا: الألف.....

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

وهل يحق لنا أن نجزم بأن سلطة الانزياح بالتعريفات الصوفية تولّدت بتولّد 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 للمشترك باللغة الصوفية:**

من مسلمات المناهج المصطلحية الحديثة (بما فيها منهج المدرسة النمساوية (ذات الأثر الفوستوري31 البيِّن) 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 اطراد المشتركات اللفظية كلما تعددت المجالات المعرفية الموظفة للصيغة المصطلحية الواحدة.

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

وبغاية تخليص أقوال أهل الطريق من الأسر والقيود التي تكبلها32فالدراسة الاصطلاحية لمنظومة المفاهيم الصوفية وتعابيرها السياقية ملزمة باستلهام المبادئ الرئيسة للمصطلحية كعلم مستقل بذاته (وأخصّ بالذكر.... ريتا، كانسيساو، كابري...)

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 القبيل لا يتأتى إلا بعد ضبط 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.

كما أنّ الدراسة المصطلحية ملزمة بمقاربة عوالم المصطلحات الصوفية عبر تجارب صوفية متعددة، وداخل نصوص الصوفي الواحد، أو داخل النص الواحد في حالة ترقي المصطلح واكتسابه لدلالات متعددة بتعدد سياقاته اللغوية ومقاماته الوجودية.33

وما المقاربة الاصطلاحية التي نعتمد عليها في ملامسة المنظومات الصوفية سوى جانبا من جوانب عديدة يمكن من خلالها تفكيك اللغة الصوفية على ضوء عناصرها التحليلية، من قبيل المقاربة اللسانية (الوصفية والسياقية) والمقاربة النفسية

والمقاربة المعرفية والمقاربة الأنثروبولوجية، والمقاربة التاريخية، وستمكّن 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- وتجلياتها في النسق المعرفي الصوفي.

- مفهوم الاشتراك المصطلحي المضاعف 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 صووفي في عيْش تجربته الروحية الخاصة، (كما يتبين في التعريفات المتعددة التي قـُدِّمتْ لمصطلح «المحبّة»34، والتعريفات المتصلة بمصطلحات: «الفتح»، و«الخفض».).

ونؤكد الحضور الملفت للاشتراك الاصطلاحي في اللغة الصوفية من نصوص الموسوعة التي صنفها «الكسنزان»، وجمع بأجزائها الأربعة والعشرين أكبر عدد من نصوص الصوفية، حيث يعاين المتمعن في مداخلها تعدد رؤى أرباب الأذواق، وتبايُن آرائهم أحيانا إلى حدّ التعارُض والانفصام.35

ونتيجة استثمار أرباب الأذواق للإصطلاحات المتداولة بالعديد من العلوم، فقد غدا أمرا بدهيا معاينة الكثير من المصطلحات الصوفية تخضع للاشتراك الاصطلاحي بحكم هذا التداخل بين التصوف وبقية العلوم الشرعية والمادية..

ومن نماذج الاشتراك وقوع الظاهرة في المصطلحات الرئيسة بهذا الاتجاه الفكري، ونكتفي بالوقوف عند مصطلحين صوفيين رئيسيين هما: مصطلح «صوفي»، ومصطلح «ولي»

وقضايا الإعراب والبناء والتذكير والتأنيث والإفراد والجمع والترخيم والفصل والوصل.

ونقدم فيما يلي جدولا نكشف من خلاله مدى اشتراك المصطلحات الصوفية -المدونة بالمعاجم والموسوعات- بالمصطلحات 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	**142**مصطلحا (مفردا ومركبا) و**224** من الضمائم)	**8.68 %** **22 %** باعتبار المفرد والمركب والضمائم
معجم اصطلاحات الصوفية	عبد الرزاق القاشاني	**610** مصطلحا	**99** مصطلحا مفردا ومركبا وعبارة اصطلاحية	**16.22 %**
رشح الزلال	عبد	**296**	**46** مصطلحا	**15.54**

في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال	الرزاق القاشاني	مصطلحا	مفردا ومركبا وعبارة اصطلاحية	%
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) و**41** 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			
الموسوعة	الكسنزا	**9534**	**234**	%**2.45**

الصوفية	ن	مصطلحا	مصطلحا في صيغ الإفراد والتركيب و1097 من الضمائم	و13.96 % باعتبار المفرد والمركب والضمائم .

جدول 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:

الحروف العربية مكون أساسي من مكونات اللغة العربية، فقلّما 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 للخلق 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 الذين جعلوا الحروف رموزا لأئمتهم. 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».48

وعلاوة على الشيعة لجأ أهل الطلاسم إلى التوظيف الرمزي للحروف مع كل من مسلمة المجريطي وشمس الدين البوني وآخرين. ويميز العلامة بن 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. وتصرف أصحاب الأسماء (والمراد بهم رجال الصوفية) إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهي والإمداد الرباني».49

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؛ فابستثناء جهود المستشرقة الألمانية «آن ماري شيمل»، والباحث المصري نصر حامد أبو زيد50لا نصادف دراسات تشفي الغليل في رصد أبعاد هذه الظاهرة المثيرة التي تستحق الدراسة.

والراجح أن رمزية الحروف بتناجات الصوفبة 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».51

والمتمعّن في أسرار الربط بين الحروف ومراتب الوجود، سيتبيّن له أنّ مراتب الوجود متضمّنة بالعماء الذي يدلّ على النفَس الإلهي، وأنّ أسطقسات الوجود تبلورت من اتصال حرفيْ «الكاف» و«النون» (اللتان ترمزان إلى «كُنْ») وهما حرفان من حروف النفَس 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»52 و«جابر بن حيان» و«ابن مسرة». 53

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.54كما 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.55

ومما يؤكد منحى الارتباط بين عناصر الثالوث الآنف الذكر توافُق عدد الأسماء الإلهية (دون احتساب الصفات) مع عدد مراتب الوجود وعدد حروف اللغة العربية، فكلها تنحصر في العدد «28» .56

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.57

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.58ويبدو 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.59

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).60

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.61

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».62 ولا سبيل لغير العارف في الاطلاع على دقائقها ف»العارف وحده هو الذي يفقه هذا التسبيح ويدركه لأنه تحقق بحقيقة هذا السرّ الإلهي الذي لكل موجود وجه إليه».63

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...64». وفي نفس السياق جعل بن 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.65كما نسب صاحب الفتوحات «علم حروف المعاني» إلى الحضرة المحمدية بناء على أن محمدا (ص)

هو الذي أوتي جوامع الكلم.66وإذا كان علم الحروف من اختصاص أرباب الأذواق فإن بن 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 الاسم 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 خلالها إلى استدعاء صورة الحرف في خياله بغرض استحضار روح الحرف والاسم الإلهي المقترن به.67

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».68

ولا شكّ أن إيمان الشيخ الأكبر بالتوقيف الإلهي في حديثه عن ترتيب حروف العربية69متصل أشدّ الاتصال بموقف

أنصار التوقيف من أمثال ابن فارس اللغوي القائلين بأن اللغة توقيف من الخالق عزّ وجلّ..70

وقد استثمر المتصوفة موضوع «اللغة بين التوقيف والاتفاق» (: الوضع) 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.71

وبلغ اهتمام المتصوفة بالحروف درجات قصوى بأنْ أولوا عناية بالغة بحروف المدّ والحركات أيضا بما أنّ هذه الأخيرة تعتبر في نظر اللغويين حروفا صغيرة.72فالألف في العالم الإلهي (عالم الخيال المطلق) تحيل إلى الذات الإلهية، والواو تطابق الصفات، والياء تدل على الأفعال.73

وفي سياق التفاضل بين حروف المدّ واللين يقدم الشيخ بن عربي تعليلا صوتيا وظيفيا معتبرا أن الألف تقع دائما حركة طويلة (أي أنها ذات وظيفة مصوتية في كل الحالات) بينما الواو والياء يتراوحان بين الصامتية والمصوتية فيردان تارة للمدّ وتارة حرفيْ علة.74 كما يقدم تعليلا خطيا للحكم بأفضلية الألف على الواو والياء باعتبار أن الألف أصل الحروف، فكل «الحروف منه تتركب وإليه تنحلّ فهو أصلها».75وتتميز 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».76

ويؤكد تداخلُ العوالم في النسقية الصوفية قيوميةَ القطبية بين عالم الحروف وعالم العارفين، فالألف تمثل القطب موضع النظر الإلهي في العالم كما يمثل القطب المرتبة العليا عند العارفين. ومن علل 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»77.

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.78- «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.79

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 ويضيف إلى نفسه أفعاله، فإذا غلب على قلبه أنوار المعرفة يرى جميع الأشياء من الله قائمة بالله، معلومة لله، مردودة إلى الله<<. 80

- 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 بالحكمِ أيّ بمضمونِ 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.81

و»الأبدال سبعة –عند بن عربي– الألف والواو والياء والنون وتاء الضمير وكافه وهاؤه».82ويسهب الشيخ الأكبر القول في تعليلات البدلية التي تقوم بها الضمائر، ثم يصرّح بأنها تعليلات لا يدركها إلا أصحاب الكشف.83

واختلف الصوفية في عددهم على الوجه الصحيح، فجعلهم بن عربي والشاذلي سبعة بدلاء، لا يزيدون ولا ينقصون84، بينما بلغ عددهم أربعين بدلا عند الشيخ الشيرازي.85

- 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 بن عربي قوله: « .... الواو لا وُجود لها في الشهادة لأنها حُذفت

ف»الفصل»: «هو تمييزك عنه، بعد كونه سمعك وبصرك».90

و»الوصل» هو «الاتصال بالمحبوب والانقطاع عمّا سواه».91

و»طريق الوصل والفصل»: << هو طريق وصول السيّار إلى جناب عزّة الوحدانية، وانفصاله عن أحكام البشرية>>.92

وقد سبق لابن عربي أن أشارَ إلى نيابة الإنسان الكامل مناب الخالق في الفصل بين الموجودات والكلمات.93

- **المعرب والمبني:**

البناء مصطلح يحيل إلى الذات الإلهية لدلالته على الثبات وعدم قابلية التبدّل، والإعراب سمة للتغير الذي يلحق الظواهر الوجودية، ويعتبر بن 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...».94

وقبل بن 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.95و»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.96

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 هو المحدد الأوفى للصلات بين الظاهر والباطن، وهي العلامة الفاصلة في طبيعة الانزياح القائم باللغة الصوفية.

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، وبيّن أنّ الاشتراك مسّ الاصطلاح كما مسّ الأصول المعرفية (ما يُسمّى في الدراسات الغربية بالأصول الابستمولوجية).

وبما أنّ الإمام القشيري لم يستوف جميع مظاهر التداخل المصطلحي بين علوم اللغة والتصوف، فإننا نتوخى 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، وقد نعتناه ب «نحو القلوب الأكبر» تمييزا له عن كتابي الإمام «الصغير والكبير».97

- خاتمة:

من المرجح أنّ تحقيق النهضة الشاملة بالأقطار العربية الإسلامية يتوقف على تمكين طلاب العلم والباحثين من

الاطلاع على ذخائر تراث الأمة في جميع المجالات المعرفية والفنية كما يتوقف على متابعة مستجدات العلم والتقنية بالأمم المتحضِّرة. والمؤكد أن عدم الحرص على تحقيق التراث الأصيل هو حرص على بتر صلة الرحم مع الجذور «أساس الهوية».

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. واعتبرنا من 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 تحقق لغوي بالخطاب) أو باختيار جماعي ناتج عن توافق طائفة معينة 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 هو توضيح الفروقات بين زوايا النظر هاته.

وتندرج النتائج التي توصلنا إليها في إطار إشكالية عامة هي إشكالية العلاقة بين اللغة العامة واللغات الخاصة، فلم يعد مستساغا الاكتفاء بالقول أن اللغات الخاصة تشكل أنساقا فرعية منحدرة من اللغة العامة، وبالتالي دون أدنى أهمية نوعية، فكل ظاهرة لغوية باللغة العامة يجب إعادة تناولها وفحصها باللغات الخاصة، وذلك بغية الكشف عن مدى تأثرها بالسياقات التلفظية الصوغية، وتحديد التحولات التي تلحق بها.

على الرغم من الإقرار بأن اللغات الخاصة جزء من اللغة أ؛ فلا زال من الصعب تحديد العلاقة بين اللغات الخاصة واللغة العامة، فإذا ذهبنا مذهب من اعتبر أن اللغة الخاصة لا تمثل لغة قائمة بذاتها، بما أنها لا تشكّل نظاما مستقلا، فكيف يتأتّى لنا تحديد نوعيتها؟

ويبدو أنّ العنصر الأهمّ في هذه النوعية هو استعمال اللغة الخاصة من قبل متكلمين يتحددون بناءً على اختصاصاتهم وملكاتهم المعرفية، وكل الدراسات المتعلقة

باللغات الخاصة تقوم على النصوص (بمعناها العام، بما فيها تسجيلات الحوارات مع أهل الاختصاص) المنتجة من قبل مختصين في مجال معرفي ما. ولا يقتصر الأمر على انتقاء جمل محددة – كما هو الحال في اللغة العامة- يعتبرها اللساني أنموذجا للمتكلم المثالي. وإذا رغب المرء في اختيار مقبولية جملة غير مستعملة باللغات الخاصة، فعليه أن يستعين بخبرة مختص في المجال.

ونعتبر في تمثيل أولي أن اللغة العامة تتحقق في خطاب ما (خطاب متخصص) ينتج –باستعماله في سياق معرفي محدد- في تمثيل ثان نسقا لسانيا نسميه لغة خاصة. حيث نجد أول نمط لزاوية النظر عبر تحقق اللغة الخاصة في خطاب متخصص من قبل متكلم خاص (متكلم طائفة ما).

الهوامش:

[1]- لطالما تحدث رجال الصوفية عن الذوق والإلهام والوحي الرباني أو التواصل مع 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.

[2]- « étirement de sens ».

[3] – قدّر المحقق سعيد عبد الفتاح أن المكشوف من التراث الصوفي العربي-الإسلامي لا يتجاوز **1**% على أكثر تقدير، بله أن **1** % الذي نُشر فعلا لم يحقق تحقيقا علميا جادّا [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، ص**6**).

[4] – أسهبت العديد من الدراسات في عرض ثنائية ما سمي ب»المقدس/ المدنّس»، في مقابل الثنائية «Le sacré / le profane « وخلصت بعض هذه الدراسات إلى عدم ملاءمة ترجمة «profane» ب»مدنس». انظر في هذا الصدد:

[4] – أبو حيان التوحيدي، رسائل التوحيدي، القسطنطينية، مطبعة الجوائب، **1301** هـ، ص**116**.

[5] – في قوله تعالى: ((أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها)) سورة

[6] – عن ابن عربي الفتوحات المكية، ج**1**/ **365**.

[6] – الجرجاني، التعريفات، ص**127**.

[7] – ذلك ما يتضح من قول أبي القاسم القشيري (ت**751** هـ): «نِعْمَ ما فعلَ القوم من الرموز، فإنهم فعلوا ذلك غيرةً على طريق أهل الله عز وجل أن يظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصواب فيفتنوا أنفسهم أو يفتنوا غيرهم». القشيري، الرسالة القشيرية

[8] - Emile Cioron, Précis de décomposition, éditions Quatro Gallimard, **1955**, Paris, p**605-606**.

[9] – وقد اسثمر المتنصوفة طاقات الاشتقاق اللامتناهية بغرض تفجير اللغة، في سياق ما اتهمتْ به 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 بن 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، ص**89-90**).

وتشبه الدارسة نهجها في استخلاص مبادئ الصياغة الاصطلاحية عند بن 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 أصِل إلى ما وَصلَ إليه الخليل بن أحمد مع الشعر العربي واللغة العربية، وأكتشِفَ الصيغة اللغوية والقاعدة التي على أساسها وضعَ ابن عربي مفرداته، وإنْ تحقق هذا نستطيع بالقياس والاشتقاق أن نولّد آلاف المصطلحات التي لم يقلها بن عربي، والتي ينطبق عليها منهجُه، بكلام آخر، إنْ اكتشفنا القانون الذي يحكُم تكوّن لغة بن عربي فإننا نستطيع أن نكتب آلاف الصفحات مستخدمين لغته ومعبِّرين بأسلوبه، وهذا ما حدث فعلا بعد بن 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 تعْدُ أنْ بيَّنتْ لجوء الشيخ الأكبر إلى الوسيلة التركيبية بغرض استحداث الاصطلاحات الصوفية، فطموح الباحثة جامحٌ للغاية ونتائج دراستها ضدّ المتوقّع، 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.

[10] – ابن خلدون، المقدمة، لجنة إحياء التراث، بيروت، ص**472**.

[11] – 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**..(

12– 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، فقال: «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، صص**5**–**6**.

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

[14] – رفيق العجم، نفس المرجع، ص XVI من المقدمة.

[15] – انظر كتاب أبي منصور الحلاج، الطواسين

[16] – رفيق العجم، نفس المرجع.

[17] – رفيق العجم، نفس المرجع، ص XVII من المقدمة.

[16] – رفيق العجم، نفس المرجع.

[17] – 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:

أ- قسم يتكون من «عبارات وكلمات في جريان أسرارهم، وكلمات لا يعرف معناها سواهم»، كمصطلحات: الحال، والوقت، والمقام، والتمكين.. (نفس المصدر ص**613**.

ب- قسم ثان يشتمل على «عبارات.. تقبل الاستعارة في كلامهم ويصير حكمها بالتفصيل والشرح أصعب..». (نفس المصدر ص**627**).

ت- قسم ثالث ضمّ «عبارات... تحتاج إلى شرح، ومتداولة بين الصوفية، وليس مقصودهم بها ما هو معلوم لأهل اللسان من مظاهر اللفظ» (نفس المصدر، ص**631**).

وسنكشف عن خاصيات هذا النمط الثالث في مبحث: «طغيان الانزياح في التعريف المصطلحي»، فيما يلي من البحث.

[18] – 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 بثلاث تحقيقات، الأول على يد الدكتور عبد اللطيف العبد، والثاني على يد الدكتور عبد الخالق محمود، والثالث على يد الدكتور محمد كمال جعفر.

– المصنف الثاني: «رفع الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال»، بتحقيق من الباحث سعيد عبد الفتاح.

المصنف الثالث: «لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام»، تحقيق الباحث سعيد عبد الفتاح..

وكما يتبين من الجدول رقم « «.... فإن هذا التصنيف الثالث أكبر حجما من الكتابين السابقين، وأدق 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 جعلته صاحب هذه المعاجم الاصطلاحية الثلاثة يتتبع مصطلحات أسلافه من المتأخرين من أمثال ابن عربي والسهروردي ومن المتقدمين كالجنيد والحلاج..

[19] – سعاد الحكيم ()، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص**41**.

[20] – لعلّ تقاعس المستشرق الهولندي (ت) 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: (ص**2**).

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.

[22] – 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: (ص**2**).

[23] – انظر **2-4**: Massignon , Préface , p

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

[25] – عبد العال شاهين (**1992**)، مقدمة كتاب «معجم اصطلاحات الصوفية، لعبد الرزاق القاشاني، تحقيق وتقديم ، دار المنار، الطبعة الأولى، القاهرة، ص**16**.

[26] – نفس المرجع السابق.

[27] – المعجم الوسيط

[28] – نسبة إلى «هلموت فوستر» (Helmut Wuster) رائد المصطلحية الحديثة.

[29] – 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 && لـه 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**، ص**88**.

[30] – 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)، دار دندرة، ط1-1981، لبنان، صص19-20.

[31]- 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.

[32] – من أمثلة ذلك تحديد مصطلح «الولي»، «الحقيقة»، «الباطن»، «المعرفة».....

[33] – وهو المرتع الذي 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 تمَّ فإن هذه الدلالات المتمايزة تجعل لفظ المصطلح مثالا جيّدا للاشتراك اللفظي» (عبد العال شاهين في تقديمه ل «معجم اصطلاحات الصوفية» لعيد الرزاق القاشاني دار المنار، ط 1/ 1992- القاهرة، ص11).

34- التعرف لمذاهب أهل التصوف،

[35] – من ذلك تعريف الشيخ الجنيد البغدادي، الذي يعتبر «التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة» (الموسوعة؟)

[36] – ويتضح ذلك في تعريف ذي النون المصري: «الصوفي أن لا تملك شيئا وأن لا يملكك شيئا».

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

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

[39] – الكسنزان

[40] – 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 بن عربي إحالة الضمير إلى اسم محدد.

[41] – تحقيق وضبط وتقديم أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى– 2005.

[42] – تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، ط 1995.

[43] – دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية، 1987.

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

[45] – ابن خلدون المقدمةصص429-430.

[11] – تنبه هذا الدارس المصري إلى الاشتراك الحاصل بين رصيد المصطلحات النحوية ورصيد المصطلحات الصوفية، وأشار إلى استناد الاصطلاحات الصوفية إلى الاصطلاحات النحوية واللغوية دون الإسهاب في أنماط هذا الاشتراك، لتحديد حالات التوافق وحالات الافتراق. انظر: حامد أبو زيد (1983)، فلسفة التأويل،

دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار الوحدة، بيروت، لبنان، ص**297**- **358**.

[46] - نصر حامد أبو زيد (**1983**)، فلسفة التأويل. ص**297**.

[47] - صاحب كتاب «خلع النعلين».

[48] - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج**1**/ **168**- **2**/ **581**.

وقد تعددت انتصارات الشيخ الأكبر، تارة مع أهل البُرهان (في قصة لقائه بابن رشد الحفيد)، وتارة مع أهل العرفان (في رؤاه المتكررة التي يروي من خلالها لقاءه بالأسلاف من رواد التصوف، من ذلك قول الجُنيد على لسان بن عربي في إحدى رؤاه الكشفية: «كيفَ بالتلاقي وقدْ خرجَ عنَّا ما خرج، ونُقل ما نـقِل؟ فقلت له: [وهو جواب الشيخ الأكبر] لا تخفْ، من تركَ مِثلي بعده فما فـُقِد، أنا النائب وأنتَ أخي، فقبّلتُه قبْلة، علم ما لم يكنْ يعلم، وانصرفتُ) عن الكتاب التذكاري، ص**264**....)، كل هذا يعزز في نظري فرضية النرجسية المفرطة، مع أنّ مناقب الصوفية قائمة على التستُّر وعلى التواضع، لا على التصريح بالتفوّق في كل مناسبة.

فنصوص بن عربي في الفتوحات وفي التجليات الإلهية وفي الفصوص لا تخلو من نرجسية بسبب فرط الحضور الذاتي في النصّ، والذي يتجلى في إحدى مظاهره العديدة في القبلة الخيالية بعالم البرزخ، وهي قبلة تشخـّص التواصل الروحي في أعلى درجاته بين بن عربي وأسلافه من العارفين.

ولمْ نشهد مثيلا لهذه النرجسية في التاريخ العربي الإسلامي، وفي عوالم التصوف والأدب والفلسفة، ما عدا حالة المتنبي الذي عاش صراعات محتدمة مع شعراء وأمراء عصره.

[49] - انظر المصباحي محمد، ()، ابن عربي والفكر المنفتح

[50] - تراجع قوانين مخارج الحروف عند الخليل ووو أبراهيم أنيس

[51] - الفتوحات ج**2**/ **395**-**396**- **421**-**422**-**468**-**469**.

[52] – 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 آية.). الفتوحات ج**1**/ **57**.

[53] – الفتوحات، ج**1**/ **58**-**59**- **2**/ **359**-**360**-**421**-**469**-**470**.

[54] – الفتوحاتج**1**/ **53**.

[55] – الفتوحات ج**1**/ **53**-**54**

[56] – الفتوحات، ج**1**/ **58**-**59** و**2**/ **73**-**75**.

[57] – 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 ج**4**/ **95**.

[58] – الفتوحات ج**1**/ **426**.

[59] – الفتوحات ج**1**/ **85**.

[60] – الفتوحات، ج**1**/ **168**.

[61] – الفتوحات، ج**3**/ **33**.

[62] – يقول بن 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.

[63] - الفتوحات ج2/ 391.

[64] - الفتوحات ج1/ 123.

[65] - انظر عبد الهادي التازي سعود (1991)، ابن فارس والمقاييس

[66] - من ذلك قول شيخ المتصوفة محيي الدين بن 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،ج4/ 65-66.

[67] - انظر أقوال ابن جني في الموضوع ، خالد اليعبودي 1995.

[68] - الفتوحات، 1/ 106.

[69] - نفس المصدر السابق.

[70] - الفتوحات، ج1/ 132-133.

[71] - الفتوحات ج1/ 62.

[72] - الفتوحات 1/ 87-88. (موسوعة الكسنزان تعريف مدخل الإمامان).

[73] - الكسنزان/

[74] - المعجم العربي الأساسي، ص1153.

[75] - الشيخ السراج الطوسي، اللمع، ص334.

[76] - المعجم العربي الأساسي، ص189.

[77] - نفس المصدر السابق. ج1/ 87.

[78] - يقول في ذلك: «.. ومَدرَكُ من أين علم هذا موقوف على الكشف، فابحث عنه بالخلوة والذكر والهمة». الفتوحات، ج1/ 87-88.

[79] - ابن عربي، الفتوحات ج2/ 7. وانظر الموارد الجلية في أمور الشاذلية، ص19. عن الكسنزان، الموسوعة الصوفية، ج3/ 80-81.

[80] – يقول الشيخ علي بن محمد الشيرازي: << الأبدال والبدلاء، هم الأربعون الذين تخلقوا بأخلاق الله>>. عن الكسنزان، نفس المرجع السابق.

[81] – الفتوحات، ج**1**/ **332**.

[82] – سليمان الأشقر، ص**406**.

[83] – إميل يعقوب، ص**294**.

[84] – سليمان الأشقر، ص**406**.

[85] – الفتوحات**2**/ **480**.

[86] – الغوث الكيلاني، عن القادري، فتح المبين ص**28**.

[87] – الشيخ الكبري، فوائح الجمال وفواتح الجلال، ص**93**. عن الكسنزان، مج **14**/ **207**.

[88] – الفتوحات، ج**3**/ **282**-**283**.

[89] – الفتوحات ج**4**/ **594**.

[90] – القشيري، نحو القلوب الكبير، ص**40**.

[91] – نفس المصدر السابق، ص**45**.

[92] – 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

[93] – نشير هنا إلى أن هذا الإقرار ليس عاما، فلا زالت هذه القرابة موضع شكّ في العديد من الدراسات، لا سيما تلك التي تستند إلى المقاربة المنطقية الوضعية للمصطلحية «إذ تترجم المصطلحية عبر مبادئها الدغمائية (المعيارية) مخلفات وضعية مطلقة». (Slodzian **1994** :**132**)