# تغيُّر المعنى عند الشيخ سليمان الأحمد (ت 1363هـ) في ديوان المكزون السنجاري (ت 638هـ)

**علي رشيد صالح** moth1997r@gmail.com
**أ.د موسى جعفر الحركاني** dr.moussa.j@uomustansiriyah.edu.iq
**الجامعة المستنصرية، كلية التربية، قسم اللغة العربية**

**المستخلص**

إنَّ لتغيَّر المعنى صور كثيرة، فمنها تغيُّر المعنى بتخصيصه، وتغيَّر المعنى بتوسيعه، وتغيُّر المعنى بانتقاله إلى معنى آخر لا علاقة له بالمعنى الأول. والتغيُّر الأول يمكن أن يُعتبر نوع من التطور الدلالي، والثاني كذلك، أمَّا الثالث فهو لا يحمل في طيَّاته من اللفظة المأخوذ منه شيء إلا القليل البعيد، وسيأتي بيان كلّ منهما على حِدى. ولم نأخذ في هذا البحث انتقال المعنى في العرف أو الشرع وما شابه ذلك، وإنَّما اخترنا تقسيمًا ذكرناه آنفًا، وسبب اختيار هذا التقسيم لكونه أقرب إلى اللغة في غيره من التقسيمات، فنُعرِض فيه عن المسميات، كالاصطلاح الإسلامي والصوفي وبقية اصطلاحات أهل العِلم، ونأخذه من حيث تغير المعنى في ذاته بتخصيصه أو توسيعه أو انتقاله لمعنى آخر قريب منه. وتجدر الإشارة إلى أننا في هذا البحث سنتبع التقسيم الذي اختاره اللغوي الفرنسي جوزيف فندريس، واللغوي ستيفن أولمان في كتابه دور الكلمة في اللغة، وكذلك ما اختاره أحمد مختار عمر في أشكال تغير المعنى.

**الكلمات المفتاحية:** تغيُّر المعنى، الشيخ سليمان الأحمد، تغير المعنى عند الشيخ سليمان الأحمد

# Change of Meaning in the explanation of Sheikh Sulaiman Al-Ahmad (d. 1363 AH) in the Diwan of Al-Makzun Al-Sinjari (d. 638 AH)

**Ali Rasheed Saleh** **Prof. Musa Jaafar Al-Harkani**
**Mustansiriyah University, College of Education, Department of Arabic Language**

## Abstract

The change of meaning takes various forms, including the alteration of meaning through specification, the transformation of meaning through expansion, and the shift of meaning to another unrelated concept. The first type of change can be considered a form of semantic evolution, as is the second. However, the third type carries little resemblance to the original meaning derived from it, and each will be explained separately. In this study, we do not delve into the shifts in meaning in customs, religious contexts, and similar areas. Instead, we have opted for a division we mentioned earlier. The reason for choosing this division is its closer alignment with language compared to other classifications. We present it with regards to terms such as Islamic terminology, Sufism, and other expressions used by scholars. We will explore how meaning changes in these terms through specification, expansion, or transitioning to a closely related concept. It is worth noting that in this study, we will follow the classification chosen by the French linguist Joseph Vendryes, and the linguist Stephen Ullmann in his book 'Words and Their Use' as well as the one selected by Ahmed Mukhtar Omar in his work on the forms of semantic change.

**Keywords**: Change of Meaning, Sheikh Sulaiman Al-Ahmad, Change of Meaning in Sheikh Sulaiman Al-Ahmad's Works

## التمهيد (التعريف بالشيخ):

هو العلَّامة والمصلح، وأحد أئمة اللغة في عصره الشيخ سليمان الأحمد بن حسن إبراهيم عبود. كان مولده في قرية تُدعى (الجبيلية) تقع ضمن قضاء (جبلة) في محافظة اللاذقية، واللاذقِيَّة: بالذال معجمة مكسورة، وقاف مكسورة، وياء مشددة: مدينة في ساحل بحر الشام تعدّ في أعمال حمص وهي غربي جبلة بينهما ستة فراسخ (الحموي، معجم البلدان، 1995، صفحة 5/5)، سوريا

عام 1287هـ الموافق 1869م، من عائلة مسلمة جعفرية علوية متوسطة. حفظ القرآن الكريم، ودرس الفقه الإسلامي – الجعفري خاصة – كما درس مصادر النحو الأساسية، وأمهات المعاجم اللغوية (الأحمد ع.، 2010).

ويذكر علي سليمان الأحمد نجل الشيخ سليمان الأحمد أن الطفولة التي عاشها الشيخ لم تكن مختلفة عن بقية الأطفال في صغرهم بل كانت مثلهم مغمورة برتابة الحياة وجمودها، ولكي نتعرف على الأجواء التي عاشها الشيخ في طفولته لابدَّ من الاستعانة بالصورة والبيئة التي عاش فيهما. فالشيخ سليمان الأحمد يقوم بما كان يقوم به كل أقرانه من في عمره من رعي مشترك لقطعان القرية، كذلك قيامه بمعاونة أهله في الأعمال المختلفة في الحقول من زراعة وحصاد وغيرها (الأحمد ع.، 2010).

ضَلَّ سليمان الأحمد في قريته حتى بلغ من العمر خمس عشرة سنة، فهاجر منها وذلك بسبب الفقر الذي كان يعيشه والده، فذهب إلى قرية تُدعى (المرّان) من قُرى (القرداحة)، وكانت في هذه القرية العائلات الكبيرة من بيوت الشرف، وكانت هذه البيوت ترتبط مع الشيخ برابطة نسب. بقي هناك وعمل في تلك القرية معلمًا للأطفال، يعلمهم ما تعلمه من كتب اللغة وما شابه ذلك، واستمر في هذا العلم لمدة سنتين، عمل فيها بجدٍ وإخلاص مما جعل الطَلَبَة يكنُّون له كُل التقدير والحب. وكما يقول المَثل السائر على ألسنة العرب: (دَوَام اَلحَالِ مِنَ اَلمُحَالِ)، لم يستمر الشيخ بعمله في تعليم الأطفال، وذلك بعد سنتين من عمله نزلت بالشيخ مصيبة فادحة وهي خبر وفاة أبيه، وهو في تلك الأثناء لم يكن يبلغ من العمر الثامنة عشر، وقد كان لوقع هذا الخبر الأثر الكبير على الشيخ مما تسبب له بصدمة كبيرة، فضاقت عليه الدنيا وانطلق خارج محيطه. وعند بلوغه الأربعين أصبح الشيخ سليمان الأحمد المرجع العلمي الأول لكل أبناء طائفته، الجواب الذي يأتي للرد على كل سؤال ينطلق منهم عند اختلاف الآراء بينهم، وكان هو المعتمد المتبع، وبالتالي فإن مثل هذه الأمور لها تبعات كبيرة تتمثل بمسؤوليات جسام لكنه نهض بأعبائها خير نهوض. وقد وجد الشيخ نفسه في موقف الدفاع على جبهتين متضادتين: الأولى ما كان يلقاه من عنت الجامدين والجهّال والثانية ما طرأ من نفور ما نسميه الأجيال الصاعدة التي بدأت تفتح أعينها على أنواع جديدة وتغذي أفكارها وعقائدها بالهجمة الإلحادية المادية التي أطلّت مع القرن العشرين واحتكاك طلائع المثقفين في الأقطار العربية بالحضارة الأوروبية واتباعهم وتقليدهم لهم تقليدًا أعمى أحالهم إلى الصنف الأول، أي؛ الجامدين يُضاف إلى سيئات الجمود عند هؤلاء زهو وعنجهية المدَّعي المغرور (الإبراهيم، 1995م، صفحة 309).

وقد سلك الشيخ مع أهل الجمود طريق الرفق واللين، إذ يقول (الإبراهيم، 1995م، صفحة 310):

**أُناشدكم الله أن تتعطفوا سماعاً لنصحي بالقبول بلا عجب**
**طرقت بابكم والبرّ شيمتكم بطارق وافد للخير معتام**
**جداً إلى طلب العلم الذي درست آثاره ثمّ إلى رسم أعلام**

****

**هلمّوا إلى ما يُقصر الطرف دونه من الشَّرق السامي على هامة الشُّهبِ**
**هلموا إلى العلم الرفيع مكانه وموردِه الصافي ومنهله العذبِ**
**إلى الغاية القصوى التي أصبح الورى يسير إليها الركب في أثر الركب**
**إلى العزّ في الأولى والفوز في غد إلى نعمة الدارين والأمن والخصب**

وقد خلَّف الشيخ سليمان الأحمد عدّة أولاد منهم العلماء ومنهم الشعراء وهم: الشاعر محمد سليمان الأحمد المسمّى بدوي الجبل، والدكتور علي سليمان الأحمد، والدكتور أحمد سليمان الأحمد الأستاذ في جامعة دمشق، والدكتورة جمانة الأحمد التي شغلت عدة مناصب في وزارة الصحة، أما ابنته الشاعرة فاطمة سليمان الأحمد فقد ذاع صيتها بين الأدباء والشعراء باسم فتاة غسان. ومع وفاة الشيخ سليمان الأحمد عام 1943م – 1363هـ فقدت جبال العلويين في اللاذقية عالمًا كبيرًا من علمائها وشاعرًا فذًّا من شعرائها. (الأحمد ا.، 2009، الصفحات 52 – 53).

**أسباب تغيُّر المعنى:**

اختلفت تقسيمات اللغويون لأسباب تغيُّر المعنى، فكلٍ قد وضع أسباب مختلفة وأرجى التغيُّر لتلك الأسباب. فقد اختار إبراهيم أنيس سببين رئيسين في تغيَّر المعنى، وهما: السبب الأول هو الاستعمال، ويريد به أن الاستعمال اللغوي بين الناس هو ما يؤدي إلى إنشاء دلالات جديدة تختلف عن سابقتها، ومن عوامله سوء الفهم الذي يحصل للإنسان عند سماعه للفظة جديد يُخطئ في تحديد

دلالتها ولا تأتي له الفرصة لسماعها من جديد وتصحيح خطأه، ومن العوامل الأخرى في الاستعمال هو (بَلِي الألفاظ) وينشأ هذا عن طريق الالتباس الحاصل بين صورتين متقاربتين للألفاظ فتختلط الدلالتان فينشأ ما يُسمى بالمشترك اللفظي، والعديد من العوامل الناشئة من هذا السبب. أمَّا السبب الثاني فهو الحاجة ويرتبط هذا السبب بعوامل عديدة وواسعة منها ما يأتي به الموهوبون من أصحاب المهارة في الكلام كالشعراء والأدباء، وكذلك ما يسترعيه التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الحاصل في المجتمع اللغوي وغيرها. (أنيس، 1976، صفحة 134).

أمَّا أحمد عمر مختار فلم يخرج عمَّا ذكره إبراهيم أنيس بشكل كبير ولكنَّه قسَّم الأسباب إلى ستة بدل من اثنين، وهي: ظهور الحاجة، والتطور الاجتماعي والثقافي، والمشاعر العاطفية والنفسية، والانحراف اللغوي، والانتقال المجازي، والابتداع (عمر، 1998، صفحة 237)، وجميع ما تقدَّم ذكره إبراهيم أنيس.

ويرى الباحث أن التغيُّر في المعنى أمر حاصل لا محالة، وإن أهم الأسباب التي غفل عن ذكرها اللغويون في سياق حديثهم عن تغيُّر المعنى أو التطور الدلالي هو السبب النابع من إعطاء القيمة عند البشر. أيها القارئ لابدَّ وأنك خلال حياتك تملك بعض الأشياء التي قد لا تكون ذات قيمة عند بقية البشر، ولكنها تملك قيمة كبيرة عندك تحديدًا، كذلك هو الأمر مع الكلمات، فالمعاني وكما يرى الباحث لا تكون داخل الكلمة بل هي عند الإنسان في عقله، يعطيها أي دلالة يُريد، وسلطة الإنسان على الكلمة فوق سلطة الكلمة عليه، فالإنسان هو من يتحكم بها وليست هي من تتحكم به، بالتالي خرجت هذه الكلمات التي كانت تحمل في ذاتها معنًا واحدًا في وقتٍ ما إلى عشرات المعاني الجديدة، لأنها في وقتٍ من الأوقات كانت مُلكًا لأشخاص أقل، وحينما زاد الأشخاص المستعملين لها ارتبطت بمفاهيمهم وتجاربهم فارتدت حُلَّة جديدة. بالتالي يمكن القول أنَّ زيادة معاني اللفظة الواحدة تتناسب طرديًا مع ازدياد المستخدمين للكلمة. ولا ننكر في هذا الصدد عدم وجود معنًا أصليًا للكلمة، لكن تبقى صعوبة تحديد هذا المعنى أمرًا أقرب للمستحيل، فأنت عندما تدَّعي أن المعنى لكلمة معينة معنًا أصليًا، وأنت لا تملك مصادرًا أو نصوصًا تؤيِّد ظهور هذا المعنى لأول مرة في حياته مع الكلمة، تكون أقرب إلى العبث منك إلى البحث المنطقي، فكيف يمكن أن ندَّعي أن هذا المعنى هو الأصلي ونحن لا نعرف كيف ومتى وأين بدأ هذا المعنى بالارتباط مع الكلمة المقصودة. لكن يمكن أن نؤكد حقيقة واحدة مفادها: إنَّ الكلمة والمعنى كانا قد ارتبطا معًا في عصرٍ معين، كما في كلمة (الأذان) الذي أصبح يدل على الشعيرة الإسلامية في ذلك العصر تحديدًا، بعد أن كان يقصدون به (الإعلام) مطلقًا، أصبح يعني الإعلام للصلاة، والتصق المعنى مع الكلمة بإعطاء الناس قيمة له جعلته فوق معنى (الإعلام).

إن ظاهرة تغيُّر المعنى كانت حاضرة منذ القِدم، من ذلك طرق الاستعارة والمجاز في اللغة الذي يمكن أن تجدها في جميع اللغات، وفي أقدم النصوص، وقد حاول علماء البلاغة منذ أرسطو أن يخضعوا تغيرات المعنى للتنظيم، لكنهم وكما يرى أولمان كانت جهودهم محصورة في تصنيف (المجازات)، أو ما يُعرف بأنماط انتقال المعاني لأسباب جمالية أو أسلوبية. وقد اختار اللغويون خطتين مختلفتين لتحديد أشكال تغيُّر المعنى، خطة منطقية وأخرى نفسية. (أولمان، 1962، صفحة 161)، وما سنأخذ به في هذا البحث هو الخطة المنطقية التي وضعوها، والتي ترى أن المعنى يتغيَّر بثلاثة اتجاهات، وهي: تخصيص المعنى، وتوسيع المعنى، وانتقال المعنى. (فندريس، 1950، صفحة 256)

**أولًا – تخصيص المعنى:**

اشتُقت لفظة التخصيص من (خَصَّ)، ويُراد بها الإفراد بالشيء دون غيره، ويُقال: اختصَّ فلان وتخصَّصَ لهُ إذا انفرد به (ابن منظور، 1993، صفحة 24/7). ومفهوم التخصيص كما هو واضح قريب من الحصر، فأنت تخصُّ الشيء، أي: تحصره وتميزه عن غيره، وبالتالي فإنَّ الشيء المخصوص يفقد ما كان عليه من العموم، ويختص بشيء محدد، وجاء في العين: "خصصت الشيء خصوصًا، واختصصته. والخاصَة الذي اختصصته لنفسك" (الفراهيدي، 1980، صفحة 134/4)، وجاء في المقاييس: "خصصتُ فُلانًا بشيء خَصوصيَّةً، بفتح الخاء، وهو القياس لأنَّه إذا أفرد واحد فقد أوقع فرجةً بينه وبين غيره، والعُمُوم بخلاف ذلك" (ابن فارس، 1979، صفحة 153/2).

أمَّا المفهوم الاصطلاحي للتخصيص، فقد عرَّفه الشريف الجرجاني بأنَّه: "قصر العلم على بعض منه، بدليل مستقل مقترن به" (الجرجاني، 1983، صفحة 53)، وعقد السيوطي فصلًا كاملًا في تخصيص العام أسماه (في العام المخصوص)، ويذكر مطلعه:

"هو ما وُضع في الأصل عامًا ثم خُصَّ في الاستعمال ببعض أفراد" (السيوطي، 1998، صفحة 332/1)، ويريد السيوطي بكلامه هذا الألفاظ، فالألفاظ قد تكون عامة بمعانيها، ثم تجعل جماعات المعنى العام خاصًا بهم، فيختصَّ المعنى.

ولم يكن علماء العربية بمغفلٍ عن هذه الظاهرة، فقد كانت معجماتهم وكتبهم حافلة بذكر المعاني العامة والخاصة، إذ استطرد السيوطي بعدها بنقل الأمثلة عن المعاني المختصَّة عمَّن سبقه، فينقل عن ابن دريد: "ثمت الشَّيْء أثمه ثمَّة وثما إذا جمعته وَأكثر مَا يسْتَعمل فِي الحَشِيش" (ابن دريد، 1987، صفحة 84/1)، فكما هو واضح فإنَّ لفظة (ثمم) تدلُّ على الجمع بصور عامة، ثم تخصَّصت بجمع الحشيش فقط. وعن أبو عبيد أنَّه قال: "السِّبتُ كلُّ جلدٍ مدبوغ. الأصمعي: هو المدبوغ بالقَرَظ خاصَّةً" (أبو عبيد، 1996، صفحة 185/1).

وممَّا سبق نرى أنَّه لا يوجد مفهوم اصطلاحي لتخصيص الألفاظ، بل هو نفسه المعنى اللغوي، حتى ما ذكره الشريف الجرجاني فهو نقلًا عن المفهوم اللُّغوي بتغييره للألفاظ فيه لا غير. لم تكن فكرة التخصيص معقدة تحتاج إلى الإطالة في شرحها، بل هي سهلة يسيرة، ذكرها القدماء بجِلةٍ سهلة لا تعقيد فيها، يفهمها المُختَص وغير المُختَص، لكنَّها تبقى غير مُحدَّدة، إذ أن المفهوم لا تعريف له عند القدماء، وإنَّما فقط وقوف على أمثلته.

لم يذكر إبراهيم أنيس في أن تخصيص الدَّلالة تعريفًا لها، بل اكتفى بذكر أمثلة، من ذلك: "قولنا (شجرة البرتقال) يستبعد آلافا أو ملايين من أنواع الأشجار الأخرى، فهي لذلك أخص في دلالتها من كلمة (شجرة). وقولنا (شجرة البرتقال المصرية) أخص في الدلالة من (شجرة البرتقال). ولا تزال الدلالة تتخصص حتَّى تصل إلى العامية أو ما يشبهها فقولنا (شجرة البرتقال في حديقتنا) يصل بالدلالة إلى أضيق الحدود، وتكاد تكون الدلالة هنا كالدلالة في الأعلام وأسماء الأشخاص، كمحمد وعليٍّ وأحمد ونحو ذلك" (أنيس، 1976، صفحة 152)، ولا أعلم لماذا ذكر هذا المثال في تخصيص الدلالة، فهو مربك للقارئ الغير مختَّص، وبعيد كُلَّ البُعد عن تخصيص الدلالة، فالتخصيص يكون باللَّفظة نفسها، وليس بألفاظ أخرى تخصص المعنى. في حين جاء أحمد مختار بتعريف لتخصيص المعنى، ولم يسمه بذلك، بل اسماه (تضييق المعنى)، يقول فيه: "يعني ذلك تحويل الدلالة من المعنى الكُلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها ... كلمة (حرامي) هي في الحقيقة نسبة إلى الحرام، ثُمَّ تخصصت دلالتها واستعملت بمعنى اللص في القرن السابع الهجري في بعض النصوص المروية" (عمر، 1998، صفحة 245 وما يليها)، وما ذكره أدق في تحديد المفهوم ومطابق لما جاء به القدماء، وبالتالي لم يخرج عمَّا ذُكِرَ قديمًا.

كان تخصيص الدَّلالة عند الشيخ في مسائل مختلفة، منها ما خصَّه الإسلام، ومنه ما خصَّته الصوفية، وغير ذلك. وما وقف عليه الشيخ في هذا الصدد كثير، من ذلك قول الشاعر:

**فَذَلِكَ الحَجُّ الَّذي إن نِلتَهُ نِلتَ حَجّاً لَم تَنَلهُ بِالإِبِل**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 44)

فذكر الشيخ أنَّ قوله: "الحج" لغةً القصد إلى مُعظم، وشرعًا إلى البيت الحرام بمكة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 44). وهو تخصيص لمعنى (الحج)، ففي اللغة هو قصد إلى مُعظم، فتقول: حججت بيت صديقي، وحججت بيت أخي، ولا اشكال فيه، (الجوهري، 1987، صفحة 303/1) ولكنَّ الشرع خصَّص الحج إلى القصد لبيت الله وحده.

وقوله:

**وَاجهَد عَلى مَرضاتِها النَفسَ وَكُن مُجاهِداً بِالسَيفِ فيها مِن عَدَل**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 45)

وذهب الشيخ أنَّ (الجهاد) لغةً هو القتال وبذل الجهد فيه، وقد خُصَّصه هذا المعنى إلى قتال كفار (الأحمد ا.، 2009، صفحة 45). فالجهاد في أصل اللغة عامة تشمل كل قتال بشرط بذل الجهد فيه (ابن منظور، 1993، صفحة 135/3)، ثُمَّ جاء الإسلام فخصَّص هذه اللفظة في قتال الكفَّار، وليس غيرهم.

ومن تخصيص الصوفية قول الشاعر:

**وَبِمَحوي المَحوِيَّ عِندَ عِيانِهِ إِثباتُ شاهِدِهِ لِقَومٍ يَشهَدُ**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 112)

فذهب الشيخ إلى أن (المحو) لغةً إزالة الشيء وإذهاب أثره، أمَّا عند الصوفيين فهو رفع أوصاف العادة ومحو العبودية، ومحو عين العبد إسقاط إضافة الوجود إلى الأعيان، ومحو الجمع والمحو الحقيقي هو فناء الكثرة في الوحدة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 112). فالأصل في المحو الذَّهاب بالشَّيء، تقول: مَحَت الرِّيح السَّحاب: ذهبت بهِ (ابن فارس، 1979، صفحة 302/5)، ثُمَّ جاء المتصوفين فخصَّصوا اللَّفظة بمعاني مختلفة كمحو العبودية وما ذكره الشيخ من معاني مختلفة.

أمَّا بقية ما ورد من تخصيص المعنى فسنذكر بإيجاز في الجدول الآتي:

| | | |
|---|---|---|
| 1 | العاكف | عكف على الأمر أقبل عليه مواظبًا له ولزمه لغَة، وشرعًا الذي يحبس نفسه في المسجد بنية الإقامة قصدًا للعبادة. (الأحمد ا.، 2009، صفحة 48). فالمعنى قد تخصص في الإقبال والمواظبة على العبادة دون سائر الأفعال، وجاء في الصحاح: " الاعتكاف في المسجد وهو الاحتباس. وعكس على الشيء يعكف ويعكف عكوفًا، أي أقبل عليه مواظبًا" (الجوهري، 1987، صفحة 1406/4). |
| 2 | الشيعة | الأعوان والأنصار، وغُلِّبَ هذا الاسم على موالي علي (ع) وأهل بيته (الأحمد ا.، 2009، صفحة 68). فقولك: "شيعة زيد" يعني أنصاره وأعوانه، وقد خُصِص هذا المعنى في أنصار الإمام علي (ع)، وجاء هذا التخصيص في اللسان: "وأصل الشيعة الفرقة من النَّاس، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث بلفظٍ واحدٍ ومعنًى واحدٍ، وقد غلَب هذا الاسم على من يتوالى عَلِيًّا وأهل بيته رضوان الله عليهم أجمعين، حتَّى صار لهم اسمًا خاصًّا فإذا قيل: فُلان من الشيعة عُرِف أنه منهم" (ابن منظور، 1993، صفحة 189/8). |
| 3 | الأنصار | الأعوان والأتباع، وغُلِّبَ هذا الاسم على الأوس والخزرج أنصار النبي عليه أفضل الصلاة والسلام (الأحمد ا.، 2009، صفحة 109). وجاء في المحكم والمحيط الأعظم: "الأنصارُ: أنصار النبي (ص) غَلبت عليهم الصِّفة فجرى مجرى الأسماء كأنَّه اسمُ الحيِّ" (ابن سيده، 2000، صفحة 300/8)، وعِلَّة التخصيص واضحة. |
| 4 | المُكلَّف | لغةً من يتحمل الأمر على عسر ومشقة، وعرفًا العاقل البالغ يتحمل التكليف، أي: الأمور الشرعية كالصلاة والصيام وغيرهما (الأحمد ا.، 2009، صفحة 111). وهي في اللغة مشتقة من الفعل (كَلَف) وتحمل فيها العديد من المعاني، لكن المعجمات لم يذكروا المعنى العرفي، والمعنى المتخصص جاء في كتب العقيدة فقط. (الآمدي، 1971، صفحة 69) |
| 5 | الحجاب | لغةً الستر، وعرفًا أحد المظاهر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 114). أي: تخصص الحجاب بعد أن كان عامًا يشمل كل سِتر، بستر الرأس فقط، والأصل فيه كما ذكر الشيخ، وجاء في المصباح المنير: "قِيل للستر حجاب لأنَّه يمنع المشاهدة ... والأصل في الحجاب جسم حائل بين جسدين" (الفيومي، 1994، صفحة 121/1). |
| 6 | التأويل | لغةً التفسير على قدر أصل الشيء، وغُلِّب استعماله في الكتب الإلهية (الأحمد ا.، 2009، صفحة 127). والأصل فيه كما تقدم، فعندما تقول (أوَّل الكلام تأويلًا) أي: دبَّره وقدَّره وفسَّره، بشكل عام لا يرتبط بكتاب معين (الزَّبيدي، 2001، صفحة 32/28). |
| 7 | الأُنس | لغةً الأُلفة، وهو عند الصوفيين التذاذُ الروح بكمال جمال الحق (الأحمد ا.، 2009، صفحة 136)، أي: حصر الأنس بالله وحده دون غيره. |
| 8 | الوقت | هي الحال الحاضرة التي يتصف بها السالك. وقولهم: الصوفي ابن الوقت يريدون به أنه لا يشتغل في كل وقت إلا بمقتضياته من غير التفات إلى ماض أو مستقبل (الأحمد ا.، 2009، صفحة 154). أي: إن الوقت لديهم متخصص بالحال فقط، لا يمثل الماضي أو |

| | | |
|---|---|---|
| | | المستقبل. |
| 9 | اللطائف | الكلام ما غمض معناه وخفي، وفي اصطلاح الصوفية كل إشارة دقيقة المعنى تلوح للفهم لا تسعها العبارة كالعلوم الذوقية (الأحمد ا.، 2009، صفحة 229). وهي مفرد لطيف، إذ جاء في القاموس المحيط: "اللَّطيفُ: البَرُّ بعباده ... أو العالم بخفايا الأمور ودقائقها، ومن الكلام: ما غَمُضَ معناه، وخفي" (الفيروزآبادي، ٢٠٠٥، صفحة 853)، وتخصص المعنى بعد أن كان يشمل كل مخفي وغامض من الكلام إلى الغامض منه في مجالات العلوم الذوقية. |
| 10 | الأذان | لغةً الإعلام، وعرفًا النداء إلى الصلاة، ويُطلق على الألفاظ التي يقولها المؤذن (الأحمد ا.، 2009، صفحة 239). |
| 11 | الكسب | في اللغة مطلق التحصيل، وفي اصطلاح أهل المعقول منقول إلى تحصيل العلم بالنظر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 297). يريد بأهل المعقول المناطقة، ويُطلق على اللغويين والأصوليين أهل المنقول، لأنهم لا يخرجون عن النصوص التي نقلوا عنها. |
| 12 | الزفير | أصله من الصعود في الجبل، واستعمل لإصعاد الزفير من الحشا ومنه الصعداء للتنفس الطويل من هَمٍّ أو تعبٍ (الأحمد ا.، 2009، صفحة 329). والأصل فيه ليس كما ذكر الشيخ مرتبط بالصعود، بل (زَفَرَ) يرتبط بالحِمْلِ، جاء في المقاييس: "زَفَرَ الزاء والفاء والراء أصلان: أحدهما يدلُّ على حِملٍ، والآخر على صوتٍ من الأصوات" (ابن فارس، 1979، صفحة 14/3)، والمراد ممَّا تقدَّم أن أصل (زفر) الحِمل مطلقًا، والإنسان عندما يخرج النَفَس من داخله فهو بذلك يُخرج الحِمل من داخله، ولهذا أطلق عليه (زفير). |
| 13 | الصدق | لغةً مطابقة الحكم للواقع، وفي اصطلاح أهل الحقيقة قول الحق في مواطن الهلاك (الأحمد ا.، 2009، صفحة 354)، أي: إنَّ الصدق تخصص لديهم في مواضع الهلاك فقط، بعد أن كان عامًا في جميع المواضع. |
| 14 | الجنة | هي الحديقة ذات الشجر وتطلق الجنة على الفردوس السماوي والأرضي، ولكن هذا اللفظ غُلِّب على مسكن المؤمنين في الدار الآخر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 381)، إذ جاء في المحيط في اللغة: "الجَنَّة: الحديقة ذات الشَّجر، والجميع الجِنَان" (الصاحب، 1994، صفحة 410/6). |
| 15 | العُمرَة | لغةً الزيارة، وشرعًا أفعال مخصوصة وهي أربعة الإحرام والطواف والسعي بين الصفا والمروة والحلق، وتسمى الحج الأصغر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 426)، والأصل كما تقدَّم إذ جاء في مختار الصحاح: "العُمْرَة: في الحج وأصلها من الزِّيارة" (الرازي، 1999، صفحة 218). |
| 16 | الزُبُر | بمعنى الكتاب، وغُلِّب هذا الاسم على كتاب داوود عليه السلام (الأحمد ا.، 2009، صفحة 461)، وإن (الزُبُر) جمع زبور، والأصل كما ذكر الشيخ، فقد جاء في تهذيب اللغة: "الزَّبُور: الكتاب، وكل كتاب زَبور ... الزَّبور: ما أُنزِل على داوُد" (الأزهري، 2001، صفحة 135/13)، إذ ذكر المعنيين معًا. |
| 17 | الوجوب والإمكان | الوجوب لغةً الثبوت واللزوم، والإمكان خلاف. والوجوب عند الحكماء ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج، والإمكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم (الأحمد ا.، 2009، صفحة 528)، أي: إنَّ الواجب والممكن بعد أن كانا عامَّين تخصصا بوجوب اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج، والإمكان عدم اقتضاء الذات. وهي من التعريفات التي تخص |

| | | |
|---|---|---|
| | | أصحاب العرفان، ويريد بضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج أن الوجوب إذا كان الوجود مقتضى ذات الشيء، أي: أن الوجود بحد ذاته يقتضي وجوبه وهو الله سبحان وتعالى، أمَّا الإمكان والذي يقول فيه عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم يريد به سائر المخلوقات دون الله التي لا يكون وجودها وجود وجوب إنما وجود إمكان لا يرتبط بالوجود والعدم فهما ليسا من ذاتها (الحيدري، 2018). |
| 17 | العرض والجوهر | العرض: المتاع وحطام الدنيا، وخلافه الجوهر الذي هو الأصل، وعند الأصوليين الجوهر الذات أي: الجسم، والعرض ما يعرض له كصفرة الوجل وحمرة الخجل (الأحمد ا.، 2009، صفحة 559). العرض في أصله كل شيءٍ عارض، في حين خصَّصه الأصوليين بما يعرض على الجسم من أمراض، في حين أن الجوهر هو في اللغة أصل كل شيء جوهره، وخصَّصَه الأصوليين بالجسم (ابن منظور، 1993، صفحة 589/2). |
| 18 | الموسم | المجتمع في وقت معلوم كاجتماع الحجاج، ويُطلق في الاصطلاح العام على الأعياد (الأحمد ا.، 2009، صفحة 560)، والأصل كما تقدم إذ جاء في اللسان: "كلُّ مجمع من النَّاس كثير هو موسمٌ" (ابن منظور، 1993، صفحة 636/12)، ثم تخصص في الحج، إذ جاء في المقاييس: "وسُمِّي موسمُ الحاجِّ موسمًا لأنَّه معلمٌ يجتمعُ إليه النَّاس" (ابن فارس، 1979، صفحة 110/6). |
| 19 | المراقبة | هي الملاحظة الدائمة خوفًا من فوت المطلوب لغةً، والمراقبة في اصطلاحهم (الصوفية) أن يعلم العبد أن الرب مطلع عليه في جميع أحواله فلا يفقده حيث أمره ولا يراه حيث نهاه (الأحمد ا.، 2009، صفحة 723)، أي: إنَّها المراقبة خوفًا من الجميع، وعند الصوفية خوفًا من الله وحده. |
| 20 | الوجود | يطلق على هذه الكائنات الموجود، وعند الصوفية فقدان العبد بمحاق أوصاف البشرية ووجود الحق؛ لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 621). إنَّ المقصد من قول الشيخ أن الصوفية تعتبر الوجود لله وحده، ووجود البشرية من باب المجاز، ويذكر في موضع آخر: " لا وجود للبشرية عند سلطان الحقيقة والموجودات أشعة ضياء الوجود الحق وفي الحقيقة لا وجود لها بذاتها إلا وجوده ولكنها تنسب إليه وينسب إليها الوجود مجازًا فإذا تجلت الحقيقة غربت الظلال" (الأحمد ا.، 2009، صفحة 621)، وأرى أنَّه تخصيص للدلالة، على الرغم من أنَّهم لم يقصدوا به التخصيص؛ لأنَّه في اعتقادهم الوجود منذ الأزل لله وحده، فلم يتخصص بهِ، وإنَّما أُطلقَ من باب المجاز على بقية الموجودات، ولا نريد الخوض في هذا المسألة البعيدة عن محور اللغة، وكما تقدم فإنَّ سحب صفة الوجود من جميع الموجودات وجعلها لله وحده، هو من باب التخصيص في المعنى. |
| 21 | الشاهد | معلوم من شاهد شيئًا بعينه، وعند الصوفية رؤية الحق بالحق (الأحمد ا.، 2009، صفحة 755)، والمراد ممَّا تقدَّم يرتبط بالتوحيد لديهم، إذ شرح بعضهم هذه الحالة بكونها: "التوحيد الحاصل بالإدراك الذوقي في التجربة الصوفية ... التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في حال تجل عن الوصف وتستعصي على العبارة، وهي الحال التي يستغرق فيها الصوفي ويفنى فيها عن نفسه وعن كل ما سوى الحق، فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية" (عفيفي، صفحة 151). |

إنَّ ما تقدَّم من المفردات جميعها في تدخل تحت مسمى تخصيص المعنى، ولا يخفى على القارئ أن هنالك تخصيص من جهات مختلفة كالشرع والصوفية وغيرهم، ولكنَّ الغرض واحد والأسلوب المستخدم من قِبَل الجميع نفسه لا يتغير بتغير مذاهبهم وتوجهاتهم، فحكم اللغة أقوى من المسميات المختلفة، بدليل أنَّها الطريقة التي اختارها الله عز وجل للتواصل مع البشر في كتابه الكريم، ووجودها سبق جميع المسميات.

**ثانيًا – توسيع المعنى:**

إنَّ فكرة توسيع المعنى هي معاكسة لتخصيص المعنى، فذكرنا سابقًا أن التخصيص تحويل الدلالة من المعنى الكُلي إلى المعنى الجزئي، في حين أن توسيع المعنى يكون من الجزئي إلى الكُلي.

أطلق إبراهيم أنيس على هذه الظاهرة لفظة التعميم وليس التوسيع، والتوسيع ما ذكرناه سابقًا تقسيم مأخوذ من أحمد مختار عمر. يرى إبراهيم أنيس أنَّ ظاهرة تعميم الدلالات أو توسيعها أقل شيوعًا، على العكس من التخصيص، وتتجلى هذه الظاهرة في الخصوص عند الأطفال، فالطفل حينما يميِّز شيئًا من لونه، فكل ما شابهه في اللَّون أطلق عليه نفس التسمية، وبالتالي فإنَّ اللفظة عنده دلَّت على معانٍ أكثر ممَّا كانت عليه في الأصل. (أنيس، 1976، صفحة 154)

ويُعرِّف أحمد مختار عمر توسيع المعنى: "هو أن يصبح ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو مجال استعمالها أوسع من قبل" (عمر، 1998، صفحة 243)، ويقصد بالإشارة إلى أكثر من السابق أنَّ الكلمة قد تُشير إلى شيء معين في الأصل كأن يكون هذا الشيء حركة معيَّنة، ثم يتوسع معناه ليدلّ على الحركة الأصل بالإضافة إلى حركات أخرى، وبالتالي فإنَّ مجال استعمالها يكون أوسع، من ذلك ما ذكرناه في الأطفال، فالطفل يطلق لفظة تفاحة على كل شيء شكله مستدير مثلها كالبرتقالة والكرة وما شابه ذلك.

إنَّ ما وقف عليه الشيخ في توسيع المعنى مقارنة بالتخصيص فهو قليل، وهذا يميل إلى رأي إبراهيم أنيس في كون هذه الظاهرة الأقل شيوعًا، وممَّا جاء في توسيع الشاعر قول الشاعر:

**وَكَعبَتُهُ ميمٌ بِنارِ بَياضِها  استَعَدَّت لِإبصارِ الجَمالِ بَصيرَتي**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 85)

ذهب الشيخ إلى البصيرة عقيدة القلب أو هي من القلب كالبصر من العين، في حين الصوفية يذهبون إلى أنه قوة القلب منوَّرة بنور القدس ترى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الأشياء وظواهرها. (الأحمد ا.، 2009، صفحة 85) والبصيرة في اللغة: "اسم لما اعتقد في القلب من الدِّين وتحقيق الأمر، وقيل: البصيرة الفِطنَة" (ابن منظور، 1993، صفحة 65/4)، والتعريف الذي ذكره الشيخ للبصيرة منقول عن كتاب التعريفات (الجرجاني، 1983، صفحة 46)، والأصل في المعنى الاعتقاد في القلب، ثُمَّ وسعته الصوفية فشمل الاعتقاد في القلب وقوته، والتنوير بنور القدس، وبها تعرف حقائق الأشياء وبواطنها، وهذا توسيع واضح في المعنى، بعد أن كان يرتبط بالاعتقاد القلبي فقط أصبح يرتبط بقضايا مختلفة.

وممَّا ورد في توسيع المعنى أيضًا قول الشاعر:

**وَصِرتُ فيها أُمَّةً يَأتَمُّ بي  كُلُّ مُحِبٍّ راحَ فيها وَغَدا**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 94)

وقال الشيخ في (غدا): "غدا من الغدو وهو في الأصل المسير من أول الصباح إلى الليل، والمُراد منها هنا (يقصد في البيت الشعري) مجرد الزمان مطلقًا: الماضي والآتي ... وهو من اصطلاح أهل التصوف" (الأحمد ا.، 2009، صفحة 94). إنَّ الغدو في اللغة وقت معلوم ما بين صلاة الغداة وطلوع الشمس (الجوهري، 1987، صفحة 2444/6)، في حين جاء توسُّع المعنى لدى الصوفية من زمن محدد، إلى زمن مطلق يشمل الماضي والآتي.

وقال الشاعر:

**وَفي اِمتِحانِكَ لي أَخلَصتُ مُتَّبِعًا  أَهلَ اِختِصاصِكَ في نَفسي لِإنعاشي**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 137)

وذهب الشيخ إلى أن (الامتحان) في الأصل الاختبار بالمِحَن، وأطلقت على عموم الاختبار (الأحمد ا.، 2009، صفحة 137). إنَّ الأصل في الامتحان مشتق من (مَحَنَ)، وذكر الأزهري: "امتحنته بمنزلة خَبَرتُه واختبرته وبلوته وابتليته، وأصل المَحن الضربُ بالسَّوط ... والمحنة: واحدةُ المِحَنِ الَّتي يُمتَحَن بها الإنسان من بَلِيَّةٍ" (الأزهري، 2001، صفحة 78/5)، فكما ذكر الأزهري من ارتباط الامتحان في البلوى، ثُمَّ توسَّع المعنى فأصبح يفيد الاختبار مطلقًا سواء كان الاختبار في مشقة أو رغد وما إلى ذلك.

وقال الشاعر:

**مَرابِعُ سُعدى لِلعُيونِ مَراتِعُ وَفيها لِآسادِ العَرينِ مَصارِعُ**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 155)

وقال الشيخ أنَّ: "المراتع الإقامة في رغد والخصب ومكانها، وأصلها للماشية وتستعمل للإنسان" (الأحمد ا.، 2009، صفحة 155). إنَّ المراتع جمع مرتع، وهو اسم مكان مشتق من (رَتَعَ)، وذكر الخليل: "الرَّتْعُ: الأكل والشَّرب في الربيع رغدا، رَتَعَتِ الإبلُ رَتعاً، وأَرتَعتُها: ألقيتها في الخصب" (الفراهيدي، 1980، صفحة 68/2)، وجاء في اللسان: "الرَّتعُ: الأكل والشرب رغدًا في الرَّيف" (ابن منظور، 1993، صفحة 112/8)، فالمعنى عند الخليل لم يخرج عن الماشية، عكس ابن منظور الذي أراد به مطلق الأكل والشرب لأي جنس، وليس للماشية وحدها، إذ ذكر في موضع آخر: "خرجنا نرتع ونلعب أي: ننعم ونلهو" (ابن منظور، 1993، صفحة 112/8)، في حين ينقل ابن الأعرابي اللغوي: " فازجر حمارك لا يرتع بروضتنا" (ابن الأعرابي، 2009، صفحة 34)، فالمعنى مرتبط بالماشية أيضًا، وإنَّ الأصل ما ذكره الخليل، وما ذكره ابن منظور ليس المعنى الأصلي، بل ما توسَّع فيما بعد.

**ثالثًا – انتقال المعنى:**

إنَّ انتقال المعنى هنا لا يخضع لمبدأ العموم والخصوص، إذ يذكر فندريس أنَّ: "هناك انتقال عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص (كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال، أو من السبب إلى المُسبب، أو من العلامة الدَّالة إلى الشيء المدلول عليه ...إلخ، أو العكس) ... وأن انتقال المعنى يضمِّن طرائق شتى يطلق عليها النحاة أسماء اصطلاحية (الاستعارة، إطلاق البعض على الكل، أو المجاز المرسل بوجه عام)" (فندريس، 1950، صفحة 256)، فكما هو واضح ممَّا ذكره فإنَّ الانتقال هنا يكون مخالف للفظة الأصلية في المعنى، ولكن يحكمهم تقارب في المعنى عادةً، لكن مجال الاستعمال ينتقل إلى شيء آخر.

ويرى أحمد مختار عمر أنَّ هذا النوع يدخل فيه جمع أنواع المجاز الذي يتساوى فيها الطرفان، من ذلك أن تُعبر عن أحد أعضاء البدن باسم عضو آخر، كالصدر بدلًا من الثدي (عمر، 1998، صفحة 247). ويرى أيضًا أنَّ هذا التغيُّر في المعنى من أهم أشكال التغيُّر لسببين، هما: الأول لتنوعه فالتغيُّر في هذا النوع يكون مختلف الاتجاهات غير محصور بالتخصيص والتعميم كانحطاط الدلالة ورقيها وغيرها من الأغراض، والسبب الثاني اشتماله على المجازات القائمة على التخيلات كالكناية والمجاز والتشبيه وغير ذلك. (عمر، 1998، صفحة 249)

أرى أن أفضل إشارة توضِّح هذا المفهوم ما وقف عليه الشيخ في قول الشاعر:

**وَما الصَومُ في شَرعِ الهَوى غَيرُ صَونِ ما تَحَمَّلَ الحُبِّ عَن كُلَّ مَيِّتِ**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 64)

أن أصل الصوم في اللغة العربية الإمساك عن الكلام، ونقله الشرع من ذلك إلى الامتناع عن الطعام والشراب ومباشرة النساء ظاهرًا (الأحمد ا.، 2009، صفحة 65). فاحترز الشيخ بقوله: (نقله الشرع) وليس خصَّصه أو عمَّمه، فانتقال المعنى من الكلام إلى الطعام ومباشرة النساء هو انتقال بعيد عن الأول مساويًا له.

تتجلى ظاهرة نقل المعنى بشكل خاص عند أصحاب العلوم المختلفة، فينقل النحويُّ معنى لفظة إلى معنى آخر مختلف عن الأول تحت ما يسموه بالاصطلاح، فالاصطلاح بعمومه نقل بالمعنى، كذلك الصوفية الذين كان لهم الأثر الأكثر في الديوان؛ لكون الشاعر متصوفًا، والشيخ كذلك. وممَّا نقله الشرع قول الشاعر:

**وَما الحَقُّ إِلّا ما أَقولُ فَإِن تُرِد زَوالَ الصَدى رُدْ في الغَرامِ شَريعَتي**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 77)

فذهب الشيخ إلى أن (الشريعة) مورد الشاربة من النهر، وما شرَّعه الله لعباده من السُنن والأحكام (الأحمد ا.، 2009، صفحة 77). ينقل الأزهري عن اللَّيث: "شرعت الواردة الشَّريعة، إذا تناولت الماء بِفيها. والشريعة: المشرعة. قال: وبها سُمِّي ما شرع الله للعبادِ شريعة، من الصَّلاة والصَّوم والنكاح والحجِّ وغيره" (الأزهري، 2001، صفحة 271/1)، فالنقل واضح ذكره اللغويون سابقًا، من شرب الماء، إلى اتباع شرائع الله من عبادات مختلفة، ويمكن تأويل النقل من خلال الاستعارة أو المجاز، ولكن بمفهومه العام انتقل المعنى إلى معنى آخر بعيدًا عنه.

وممَّا نقله الصوفية قول الشاعر:

**مُتَفَلسِفٌ مُتَصَوِّفٌ مُتَسَنِّنٌ  مُتَشَيِّعٌ ذو رَغبَةٍ مُتَزَهِّدُ**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 111)

وذهب الشيخ إلى قوله: "متفلسف" أي: متعاطي الفلسفة، وهي كلمة يونانية معناها محبة الحكمة، وهي في اصطلاح الصوفية التشبه بالإله حسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية (الأحمد ا.، 2009، صفحة 111). وذكر ابن منظور أن الفلسفة تأتي بمعنى الحكمة، وهي أعجمية (ابن منظور، 1993، صفحة 273/9)، كما ذهب الشيخ، لكنَّ المعنى الصوفي منتقل إلى معنى آخر، والمعنى الصوفي الذي ذكره الشيخ (التشبه بالإله) فيه نوع من التقارب بين المعنيين، فادِّعاء الحكمة أو التوصل إليها، وهو التوصل إلى الله تعالى، وإنَّ الله في المفهوم الإسلامي هو الحكيم، وبالتالي فإنَّ المعنيين متقاربين، ولكنَّه منتقل.

وممَّا نقله الأصوليون قول الشاعر:

**لِمَغيبِ قَلبي في هَواكُم مَشهَدُ  كُلُّ البَرِيَّةِ مُطلَقٌ وَمُقَيَّدُ**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 98)

وذهب الشيخ إلى أن (المطلق) لغةً ما دلَّ على غير معيَّن وضدَّه المقيَّد، وهما بمعنى: الخاص والعام والمطلق عند الأصوليين الدال على الماهية بلا قيد وخلافه المقيد (الأحمد ا.، 2009، صفحة 99). جاء في الصحاح عن القيد: "قيَّدتُ الدابَّة، وقيَّدتُ الكتاب: شكلتُهُ" (الجوهري، 1987، صفحة 529/2)، وفي المطلق جاء في اللسان: "الطالِق من الإبل: الَّتي طُلِقت في المرعى، وقيل: هل الَّتي لا قَيد عليها" (ابن منظور، 1993، صفحة 226/10)، والمعنى لغةً واضح كما تقدم، كالحبس وعدمه، والمطلق ليس خلاف المقيد فقط، بل هو ضدَّه، فالفعلين متضادين يتدافعان ليحل أحدهما محل الآخر. أمَّا مفهوم الماهية فهو مفهوم واسع يريدون به الأمر المتعقل، كالمتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي (الجرجاني، 1983، صفحة 195). والربط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي عند الأصوليين بالنظر إلى ما تقدم بعيد غير متحصل.

وممَّا نقله أهل الحساب قول الشاعر:

**وَصارَ مالاً وَهوَ فَردٌ بِلا  جَذرٍ وَلا مالٍ لَهُ كَعبُ**

(الأحمد ا.، 2009، صفحة 323)

فذهب الشيخ إلى أن (الجذر) لغةً بمعنى الأصل، في حين أن الجذر في اصطلاح أهل الحساب عبارة عن العدد الذي يُضرب في نفسه، مثاله: اثنان في اثنين يساوي أربعة، فالاثنان هي الجذر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 323). والجذر كما ذهب هي الأصل، جاء في العين: "الجَذرُ أصل اللِّسان وأصل الذِّكر، وأصل كل شيء، وأصل الحِساب الذي يقال: عشرة في عشرة أو كذا في كذا، نقول: ما جذره؟ أي ما مبلغ تمام فتقول: عشرة في عشرة مائة" (الفراهيدي، 1980، صفحة 93/6)، والذي ذكره الخليل يوضِّح ما نقله الشيخ، وخروج أهل الحساب عن المعنى الأصلي إلى معنى آخر فيه نوع من الترابط، فأنت عندما تقول: أصل الشجرة جذرها، والجذر هو ما أتته منه الشجر، فالجذر في الحساب قريب من هذا المعنى، فقولك: خمسة في خمسة يساوي خمسة وعشرين، وجذر الخمسة والعشرين يساوي خمسة، فإنَّ أصل الخمسة والعشرين هو الخمسة، وبالتالي فإنَّ الجذر ما يُعد بمثابة الأصل للرقم كم يُعد الجذر أصل للشجرة، وهذا ما أراده أهل الحساب بالجذر.

**أمَّا بقية ما ورد من انتقال المعنى فكان أكثر من التخصيص والتوسيع، وسيأتي ذكره بإيجاز في الجدول الآتي:**

| | | |
|---|---|---|
| 1 | الصَّلاة | لغةً بمعنى: الدين والدعاء والاستغفار والرحمة، وشرعًا هي الحدُّ الأكبر من الحدود الخمسة وهي هذه العبادة ذات الركوع والسجود (الأحمد ا.، 2009، صفحة 43). والأصل كما تقدَّم إذ جاء في المفردات في غريب القرآن: "الصَّلاة التي هي العبادة المخصوصة، أصلها: الدُّعاء، وسمِّيت هذه العبادة بها كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه" (الراغب الأصفهاني، 1991، صفحة 491)، ولم يقصد الأصفهاني في هذا الموضع تسمية الجزء بالكل وإلَّا لوضعنا هذه المفردة في (توسيع المعنى) وليس انتقاله، بل يريد أن ما بين مفهوم الصلاة عند العرب والإسلام تشابه من حيث الدُّعاء فقط، وهو بعض ما يتضمنه من معنى. |
| 2 | الزَّكاة | لغةً النمو والطهارة، وشرعًا ما يخرجه المرء من ماله في رأس كل سنة ليطهِّره (الأحمد ا.، 2009، صفحة 44)، والأصل كما تقدَّم، إذ جاء في النهاية: "أصل الزَّكاة في اللغة الطهارة والنماء والبركة والمدح" (ابن الأثير، ١٩٧٩م، صفحة 307/2)، وقد يذهب القارئ إلى أن الزكاة هنا أخذت معنًا جزئيًا من اللغة فهي بالتالي تخصيص وهذا ليس صحيحًا، فالزكاة لغة الطهارة والنمو كصفة واردة وليس كفعل يقوم به المرء كما هو الحال بالمفهوم الإسلام. |
| 3 | الفصل والوصل | الفرق والجمع، ومن اصطلاحات الصوفية بمعنى حقيقة الشهادة هي هو ولا هو هي (الأحمد ا.، 2009، صفحة 74)، والمراد من (هي هو ولا هو هي) أن (هو) يشير به إلى الذات الإلهية، و (هي) يشير بها إلى صفات المعاني الإلهية. (ابن عربي، 1988، صفحة 295/4). |
| 4 | التوحيد | الإيمان بالله وحده، والتوحيد عند أهله معرفة العين وولايته والشرك إشراك أحد معه بالخلافة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 74)، ويُريد بقوله: "عند اهله" أي: العلوية النصيرية، وهو المذهب الذي ينتمي له، أما (معرفة العين) فهو يقصد به الإمام علي (ع). |
| 5 | الهوية | الحقيقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة، وبلفظ الصوفيين من أهل التوحيد أن للسيد الميم هو العقل في هويته (الأحمد ا.، 2009، صفحة 75)، يريد بـ (السيد الميم) النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم. |
| 6 | الميم | معلوم أحد حروف الهجاء، ويذكر الشيخ أنَّه أراد به العقل الأول (الأحمد ا.، 2009، صفحة 85). العقل الأول يريدون به الله عز وجل. يذكر الفارابي نقلًا عن أرسطو في تقسيمه للعقول ومراتبها حتَّى ينتهي إلى آخرها: "فأمَّا مبدأه الذي هو مبدأ ما يتجوهر به محرك السماء الأولى فهو واحد من كل الجهات اضطرارًا وليس يمكن أن يكون موجود أكمل منه ولا أن يكون له مبدأ هو إذاً مبدأ المبادئ كلها ومبدأ أول للموجودات ... إلَّا إن ذلك هو العقل الأول والموجود الأول والواحد الأول والحق الأول" (الفارابي، 1938، صفحة 35 وما يليها). |
| 7 | الدائرة | ما أحاط بالشيء كالحلقة المستديرة، وعند المهندسين شكل يحيط به خط واحد وفي داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليها متساوية وتلك النقطة تسمى مركز الدائرة والخط محيطها (الأحمد ا.، 2009، صفحة 97)، وهو من اصطلاحات أهل الحساب. |
| 8 | الضلالة | الحيرة، وعند الصوفية عين الهداية (الأحمد ا.، 2009، صفحة 159). وقد جاء في الفتوحات المكية في باب (سبب الحيرة في المعرفة الإلهية): "أن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته – جل وتعالى – بأحد الطريقين: إما بطريق الأدلة العقلية، وإما بطريق تسمى المشاهدة. فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعي قد أومأ إليها وما صرح. و الدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته، من طريق الصفة الثبوتية النفسية، التي هو – سبحانه – في نفسه عليها وما أدرك العقل بنظره إلا صفات لا غير. وسَمَّى هذا معرفة ... |

| | | |
|---|---|---|
| | | فرجال الحيرة هم الذين نظروا في هذه الدلائل، واستقصوها غاية الاستقصاء ... قال (ص): "اللهم زدني فيك تحيرًا" فإنه كلما زاده الحق علمًا به زاده ذلك العلم حيرة" (ابن عربي، 1988، صفحة 215/4 وما يليها)، وهذا ما تريده الصوفية من (الضلالة أو الحيرة) والمعنى معاكس للمعنى الأصلي، وقد أخذنا تعريف الحيرة عندهم بدل الضَّلال لأنهم يعتبرون لفظة (الحيرة) مرادفة للضَّلال. (الحكيم، 1981، صفحة 713) |
| 9 | التهتك | كشف السر، وفي اصطلاحهم هذا الكشف عِلة للإخفاء (الأحمد ا.، 2009، صفحة 176)، يريد به اصطلاح الصوفية، وهو معاكس للمعنى الأصلي أيضًا. |
| 10 | الذِكر | الحفظ، وفي اصطلاح المشايخ هو التوحيد، وعند السالكين هو الخروج عن حدّ الغفلة إلى فضاء المشاهدة لكثرة الحب أو على غلبة الخوف (الأحمد ا.، 2009، صفحة 236). يريد بالمشايخ الصوفية، من ذلك ما ذكره الشريف الجرجاني: " مشايخ الصوفية" (الجرجاني، 1983، صفحة 85)، فيشيرون إلى الصوفية بالمشايخ، أي: كبارهم بالتحديد. أمَّا السالكين، فالصوفية يريدون بهم السالكين إلى مرضاة الله، ويقسموهم إلى: العابدين، والمريدين والعارفين، ولكل منهم درجته. |
| 11 | العشق | إفراط الحب، وهو عند أهل السلوك بذلُ مالك وتحمل ما عليك (الأحمد ا.، 2009، صفحة 291). أشارنا إلى أصحاب السلوك أعلاه. |
| 12 | الدَّلالة | الهداية والإرشاد إلى الشيء، والدلالة عند المنطقيين كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 296). المعنى اللغوي والاصطلاحي مشهوران لا يحتاجان إلى الإطالة، وتعريف الدلالة منقول بالنص من التعريفات. (الجرجاني، 1983، صفحة 104) |
| 13 | المثال | المقدار وصفه الشيء، ويطلق في اصطلاح العلماء على الجزئي الذي يُذكر لإيضاح القاعدة وايصالها إلى فهم المستفيد (الأحمد ا.، 2009، صفحة 297). يريد بالعلماء جميعهم في مختلف العلوم، فهم يستعملون هذا المصطلح لإيضاح القواعد المختلفة، ويستعمل العرب لفظة (نحو) غالبًا بدلًا من (مثال). |
| 14 | الأين | لغة الحين، وعند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان أي: في الحيز الذي يخصه، ويكون مملوءًا به ويسمى هذا أينًا حقيقًا (الأحمد ا.، 2009، صفحة 304). لم أقف على المعنى اللغوي الذي ذكره: (الأين: الحين) بل وردت بمعانٍ أخرى كالإعياء، والحيَّة، وللسؤال عن مكان، أمَّا ما جاء بمعنى (حين) فتلك لفظة (الآن) (الجوهري، 1987، صفحة 2076/5)، أمَّا قوله: (الحكماء) فيريد بهم الفلاسفة. |
| 15 | القياس | لغةً تقدير الشيء على مثال آخر، واصطلاحًا هو قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث (الأحمد ا.، 2009، صفحة 307). يريد بذلك القاعدة المستنبطة من الاستقراء، كالاستقراء الذي قام به سيبويه لكلام العرب، وصاغ منه القواعد النحوية المعروفة. |
| 16 | الخلاء | لغةً المكان الفارغ، وعند المتكلمين امتداد موهوم مفروض من الجسم أو في نفسه صالح لأن يشغله الجسم، وعند بعض الحكماء هو البُعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه (الأحمد ا.، 2009، صفحة 315). يريد بالمتكلمين علماء الكلام أي (العقائد)، وينقسمون إلى طائفتين مشهورتين: المعتزلة، والأشاعرة، وكذلك الشيعة لهم علم كلام خاص بهم غير ما تقدَّم من الطائفتين. أمَّا هذه التعريفات والتسميات فهي منقولة عن الشريف الجرجاني، وهما |

| | | |
|---|---|---|
| | | تعريفان متناقضان، الأول يذهب إلى أن الخلاء وَهَمٌ قبل أن يشغله جسم، فهو عند عدم انشغاله بجسم غير موجود في الخارج، وتعريف الحكماء يذهب إلى أنَّه يوجد خلاء حتى إذا لم يشغله جسم. (الجرجاني، 1983، صفحة 100) |
| 17 | البداية | أول الحال والنشأة وأول ما يبدو من الأمر، وهي عند الصوفية التحقق بالأسماء والصفات وهو البرزخ الأول من برازخ الإنسان (الأحمد ا.، 2009، صفحة 324)، فحياة الإنسان عند الصوفية ثلاثة برازخ وبعدها الختام، فالبرزخ الأول ما تقدَّم ذكره من الشيخ، والبرزخ الثاني يسموه التوسط وفيه يعلم المتصوف منهم بالغيب وما إلى ذلك، وفي البرزخ الثالث على حدِّ تعبيرها يصير له خرق العوائد عادة، أي: ما يسمَّى بالمعجزات، والختام وهو الأخير عندهم يصل فيه إلى مراتب يقولون فيها عنه كامل وأكمل. (الكسنزان، 2005، صفحة 123/2) |
| 18 | اللَّيل والنَّهار | لغةً معلومان، ويُعبَّر بهما عن الكفر والإيمان في بعض البواطن عند علماء هذا الشأن (الأحمد ا.، 2009، صفحة 333)، الانتقال في المعنى هنا من باب المجاز. |
| 19 | العجب | لغةً الزهو والكبر وأن تظن بنفسك ما ليس عندك، وعند السالكين نظر السالك إلى علمه وعمله أي: تعظيم (الأحمد ا.، 2009، صفحة 339)، والعجب مذموم عند الأغلبية، من ذلك قول الإمام الصادق (ع): "العجب كل العجب ممن يعجب بعمله وهو لا يدري بم يختم له. فمن أعجب بنفسه وفعله فقد ضل عن منهج الرشاد وادعى ما ليس له" (الصادق، 1980، صفحة 81/1). |
| 20 | البيضاء | الأرض التي لا نبات فيها، والبيضاء عند الصوفية العقل الأول (الأحمد ا.، 2009، صفحة 349). العقل الأول تقدَّم ذكره وهو الله عز وجل. |
| 21 | البرق | معلوم ضوء السحاب، وعند الصوفية: أول ما يبدو للسالك من اللوامع النورية فيدعوه إلى الوقوف في حضرة القرب من الرب للسير في الله (الأحمد ا.، 2009، صفحة 350). الانتقال هنا مجازي للعلاقة بين الضوء واتحاته للرؤية البصرية، وما ربطه الصوفيين بنور الله. |
| 22 | الوجدان | إدراك المطلوب وإصابته والظفر به بعد ذهابه، وعند الصوفية هو مصادقة الحق تعالى (الأحمد ا.، 2009، صفحة 404)، اشتقت المسألة من مفهوم الوجود، فالواجد هو (الله) الغني والذي لا يفتقر إلى شيء (الزجاج، 1979، صفحة 57)، والموجود هو الإنسان، بالتالي فإنَّ الوجدان أي: أن تجد الله. والوجد بطبيعته على نوعين: جسماني ويرتبط بالنفسية كالرياء والسمعة والشهوة وهو باطل عندهم، وأمَّا المراد فهو الوجدان الروحاني وفيه يتقوى المرء بقراءة القرآن بصوت حسن أو شعر موزون أو ذكر (الكسنزان، 2005، صفحة 183/20). وللمسألة لديهم تفصيل يطول سنكتفي بما ورد. |
| 23 | التيمم | لغةً القصد، وشرعًا مسح الوجه واليدين بالتراب للصلاة عند عدم الماء (الأحمد ا.، 2009، صفحة 429). وقد ورد هذا الانتقال في المعنى في المقاييس (ابن فارس، 1979، صفحة 30/1). |
| 24 | الوِتْرُ | الفرد، والوتر في الشرع اسم لصلاة مخصوصة (الأحمد ا.، 2009، صفحة 430)، وهي الصلاة المعلومة التي تلي النوافل والشفع، وذكرها الإمام علي (ع) بقوله: "الوترُ ليس بحتمٍ كهيئة المكتوبة، ولكنَّه سنَّةٌ سنَّها رسول الله" (النسائي، 1986، صفحة 229/3)، وهي لغة: الفرد، كما تقدم (الرازي، 1999، صفحة 236). |
| 25 | تجرَّدت | تعرَّت، وفي اصطلاح الصوفية: تجردها عبارة عن استغراقها في بحار الحال بلذة الشهود |

| | | |
|---|---|---|
| | | والعيان فلا يرى في الوجود إلا الموجود (الأحمد ا.، 2009، صفحة 484). أطال الشيخ في شرحه للتجريد بالمفهوم الصوفي، ويمكن الاختصار والقول بأنَّه: إلى الزهد في الدنيا أقرب، وليس هذا المقصود بتمامه لكنَّه على وجه التقريب. واعلم أن المعنى اللُّغوي قريب من اصطلاح الصوفية، فالتجرد بعد أن كان التعري من الأشياء المادية كالثياب وما شابه ذلك، أصبح عندهم تعري من الأشياء المادية والمعنوية معًا، وبالتالي يمكن ضمَّهُ مع توسيع المعنى وليس انتقاله، ولكننا اخترنا انتقاله لعلل ذكرتها الصوفية في التجرد ومفهومه المتشعب، وسنكتفي بما ورد طلبًا للإيجاز. |
| 26 | السكر والصحو | السكر عند المتصوفة دهش يلحق سر السالك عند مشاهدة جمال الحبيب الحق فجأة، والصحو الإفاقة من هذا السكر (الأحمد ا.، 2009، صفحة 607). لم يذكر الشيخ المعنى لغةً وهو واضح، فالسكر ذهاب العقل نتيجة شرب الخمرة، والصحو الإفاقة منه، ونقلته الصوفية إلى معنى آخر قريب منه. (ابن السكيت، ١٩٩٨، صفحة 275) |
| 27 | الظِّلُّ | لغةً ما نسخته الشمس، للظِّلُّ معانٍ عند الصوفية معانٍ عديدة، منها: الظِّلُّ الأول: العقل الأول، وظِلُّ الإله: هو الإنسان الكامل (الأحمد ا.، 2009، صفحة 621)، والأمر كما تقدم فله معانٍ كثيرة عند الصوفية، فالعقل الأول قد أشرنا إليه سابقًا وهو الله – عز وجل – أمَّا (ظُّل الإله) فهو نقل عن طريق الاستعارة، فالوجود واحد باعتقادهم وما الإنسان إلَّا الظلال الواقفة أمام نور الله. (الحكيم، 1981، صفحة 746) |

**الاستنتاجات:**

1 – تخصيص المعنى: وهو انتقال المعنى من العام إلى الخاص، ووقف الشيخ في هذا الموضع على العديد من الألفاظ التي تخصص معناها بحكم الشرع، أو العرف، أو ما خصصته الصوفية.

2 – توسيع المعنى: وهو انتقال المعنى من الخاص إلى العام، وهذا النوع كما ذهب إبراهيم أنيس هو الأقل حضورًا، كذلك الأمثلة التي وقف عليها الشيخ في هذا الموضع قليلة.

3 – انتقال المعنى: وهو انتقال في المعنى لا يخضع لمبدأ العموم والخصوص، وإنما يتعادل فيه المعنيين بدون اختلاف من جهة العموم والخصوص. كان لهذا المحور الشق الأكبر من المبحث؛ بسبب مفهومه الواسع الذي يشمل انتقال الكلمة من المحل إلى الحال، أو من السبب إلى المسبب، والمجاز المرسل، والعديد من أشكال انتقال المعنى. كما وقف الشيخ على انتقالات المعنى من جهات متعدد منها: انتقاله من جهة الشرع، والعرف، والصوفية، والأصوليين، وأهل الحساب، والمتكلمين. كما جاء الانتقال من باب المجاز، والانتقال بلا رابط بين المعنى الأصلي والمشتق منه، وانتقال مجازي.

**المصادر**

أنيس، إبراهيم. (1976). *دلالة الألفاظ* (المجلد 3). القاهرة: مكتبة الأنجلو.

الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. (1979). *تفسير أسماء الله الحسنى* (المجلد 2). (أحمد يوسف الدَّقاق، المحرر) دمشق: دار المأمون للتراث.

الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي. (1971). *غاية المرام في علم الكلام*. (حسن محمود عبد اللطيف، المحرر) القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. (2000). *المحكم والمحيط الأعظم* (المجلد 1). (عبد الحميد هنداوي، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (1979). *مقاييس اللغة*. (عبد السلام هارون، المحرر) بغداد: دار الفكر.

عفيفي، أبو العلا. (بلا تاريخ). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. بيروت: دار الشعب.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. (1991). *المفردات في غريب القرآن* (المجلد 1). (صفوان عدنان الداودي، المحرر) دمشق: دار القلم.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. (1987). *جمهرة اللغة* (المجلد 1). (رمزي منير بعلبكي، المحرر) بيروت: دار العلم للملايين.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. (1986). *سنن النسائي* (المجلد 2). حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل. (1980). *العين*. (مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، المحرر) بيروت: دار ومكتبة الهلال.

ابن الأعرابي، أبو عبد الله محمد بن زياد. (2009). *أسماء الخيل العرب وفرسانها* (المجلد 2). (حاتم صالح الضَّمان، المحرر) دمشق: دار البشائر.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. (2001). *تهذيب اللغة* (المجلد 1). (محمد عوض مرعب، المحرر) بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. (1987). *تاج اللغة وصحاح العربية* (المجلد 4). (أحمد عبد الغفور عطار، المحرر) بيروت: دار العلم للملايين.

ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. (١٩٩٨). *كتاب الألفاظ* (المجلد 1). (فخر الدين قباوة، المحرر) بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. (1994). *المصباح المنير*. بيروت: المكتبة العلمية.

أحمد مختار عمر. (1998). *علم الدلالة* (المجلد 5). القاهرة: عالم الكتب.

الصاحب، إسماعيل بن عباد. (1994). *المحيط في اللغة* (المجلد 1). (محمد حسن آل ياسين، المحرر) بيروت: عالم الكتب.

الصادق، الإمام جعفر بن محمد. (1980). *مصباح الشريعة* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة الأعلمي.

الحيدري، السيد كمال. (5 1, 2018). *https://alhaydari.com*. تم الاسترداد من نظرية وحدة الوجود العرفانية: /https://alhaydari.com/ar/2018/01/62112

الأحمد، الشيخ سليمان. (2009). *ديوان المكزون السنجاري* (المجلد 1). بيروت: مؤسسة البلاغ.

أبو عبيد، القاسم بن سلَّام. (1996). *الغريب المصنف* (المجلد 1). (محمد المختار العبيدي، المحرر) تونس: دار سحنون.

السيوطي، جلال الدين. (1998). *المزهر في علوم اللغة* (المجلد 1). (فؤاد علي منصور، المحرر) بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن منظور، جمال الدين. (1993). *لسان العرب* (المجلد 3). (اليازجي، المحرر) بيروت: دار صادر.

فندريس، جوزيف. (1950). *اللغة*. (عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، المحرر) القاهرة: مكتبة الأنجلو.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. (1999). *مختار الصحاح* (المجلد 5). (يوسف الشيخ محمد، المحرر) بيروت: المكتبة العصرية.

أولمان، ستيفن. (1962). *دور الكلمة في اللغة* (المجلد 1). (كمال محمد بشر، المحرر) القاهرة: مكتبة الشباب.

الحكيم، سعاد. (1981). *المعجم الصوفي* (المجلد 1). بيروت: دندرة للطباعة والنشر.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد. (1983). *التعريفات* (المجلد 1). بيروت: دار الكتب العلمية.

الأحمد، علي سليمان. (2010). *الإمام الشيخ سليمان الأحمد* (المجلد 2). دمشق: دار الفرقد.

الإبراهيم، علي عزيز. (1995م). *العلويون بين الغلو والفلسفة والتصوّف والتشيّع* (المجلد ط1). بيروت: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد. (١٩٧٩م). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. (طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المحرر) بيروت: المكتبة العلمية.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥). *القاموس المحيط* (المجلد 8). (محمد نعيم العرقسوسي، المحرر) بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

الكسنزان، محمد بن الشيخ عبد الكريم. (2005). *موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان*. دمشق: مكتبة دار المحبة.

الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر. (1938). *رسالة في العقل*. (موريس بويج، المحرر) بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

الزَّبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. (2001). *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء.

ابن عربي، محيي الدين. (1988). *الفتوحات المكية*. (عمان يحيى، و إبراهيم مدكور، المحررون) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الحموي، ياقوت. (1995). معجم *البلدان* (المجلد 2). بيروت: دار صادر.

**References:**

Abu Ubayd, Al-Qasim bin Salam. (1996). *Al-Gharib al-Musannaf* (Volume 1). (Muhammad Al-Mukhtar Al-Ubaidi, Editor). Tunis: Dar Sahnoun.

Afifi, Abu al-A'la. (No date). *Al-Tasawwuf al-Thawra al-Ruhaniyya fi al-Islam*. Beirut: Dar al-Sha'b.

Ahmed Mukhtar Omar. (1998). *The Science of Semantics* (Volume 5). Cairo: Alam al-Kutub.

Al-Ahmad, Ali Sulaiman. (2010). *Al-Imam Sheikh Sulaiman Al-Ahmad* (Volume 2). Damascus: Dar al-Farqad.

Al-Ahmad, Sheikh Sulaiman. (2009). *Diwan al-Makzun al-Sinjari* (Volume 1). Beirut: Muassasat al-Balagh.

Al-Amidi, Abu al-Hasan Sayyid al-Din Ali bin Abi Ali. (1971). *Ghayat al-Muram fi 'Ilm al-Kalam*. (Hasan Mahmoud Abdul Latif, Editor). Cairo: Al-Majlis al-A'la li al-Shu'un al-Islamiyya.

Al-Azhari, Abu Mansur Muhammad bin Ahmed. (2001). *Tahdhib al-Lughah* (Volume 1). (Muhammad Awad Murab, Editor). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Al-Farabi, Muhammad bin Muhammad bin Tarqan Abu Nasr. (1938). *Risalah fi al-Aql*. (Maurice Bouyj, Editor). Beirut: Al-Matba'ah al-Kathulikiyya.

Al-Farhidi, Abu Abdul Rahman al-Khalil. (1980). *Al-Ain*. (Mahdi al-Makhzumi and Ibrahim al-Samarrai, Editors). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.

Al-Fayruzabadi, Majd al-Din Abu Tahir Muhammad bin Ya'qub. (2005). *Al-Qamus al-Muhit* (Volume 8). (Muhammad Naim al-Arqusi, Editor). Beirut: Muassasat al-Risalah li al-Taba'a wal-Nashr wal-Tawzi'.

Al-Fayyumi, Ahmed bin Muhammad bin Ali. (1994). *Al-Misbah al-Munir*. Beirut: Al-Maktaba al-Ilmiyya.

Al-Haidari, Sayyid Kamal. (January 5, 2018). Retrieved from the *theory of the unity of existence*: https://alhaydari.com/ar/2018/01/62112/

Al-Hamwi, Yaqut. (1995). *Mu'jam al-Buldan* (Volume 2). Beirut: Dar Sader.

Al-Ibrahim, Ali Aziz. (1995). *Al-Alawiyun Bayna al-Ghulu wa al-Falsafah wa al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'* (Volume 1). Beirut: Manshurat Muassasat al-A'lami lil-Matbu'at.

Al-Jawhari, Abu Nasr Isma'il bin Hammad. (1987). *Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabia* (Volume 4). (Ahmad Abdul Ghaffur Attar, Editor). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. (1983). *Al-Ta'rifat* (Volume 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

Al-Kasnazan, Muhammad bin al-Sheikh Abdul Karim. (2005). *Mawsu'at al-Kasnazan fi ma Ishtuhir 'Alayhi Ahl al-Tasawwuf wa al-Irfan*. Damascus: Maktabat Dar al-Mahabba.

Al-Nasa'i, Abu Abdul Rahman Ahmed bin Shu'aib. (1986). *Sunan al-Nasa'i* (Volume 2). Aleppo: Maktab al-Matbou'at al-Islamiyya.

Al-Raghib al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Hussein bin Muhammad. (1991). *Al-Mufradat fi Ghareeb al-Qur'an* (Volume 1). (Safwan Adnan al-Dawudi, Editor). Damascus: Dar al-Qalam.

Al-Razi, Zain al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Abi Bakr. (1999). *Mukhtar al-Sahah* (Volume 5). (Youssef Al-Sheikh Muhammad, Editor). Beirut: Al-Maktaba al-Asriyya.

Al-Sadiq, Imam Jafar bin Muhammad. (1980). *Masbah al-Shari'ah* (Volume 1). Beirut: Muassasat al-A'lami.
Al-Sahib, Isma'il bin Ibad. (1994). *Al-Muhit fi al-Lughah* (Volume 1). (Muhammad Hasan Al-Yasin, Editor). Beirut: Alam al-Kutub.
Al-Suyuti, Jalal al-Din. (1998). *Al-Mizan fi 'Ulum al-Lughah* (Volume 1). (Fuad Ali Mansour, Editor). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
Al-Zubaidi, Muhammad Murtada al-Husseini. (2001). *Taj al-Urus min Jawahir al-Qamus*. Kuwait: Wizarat al-Irshad wal-Anba'.
Al-Zujaj, Ibrahim bin al-Sari bin Sahl. (1979). *Tafsir Asma' Allah al-Husna* (Volume 2). (Ahmad Yusuf al-Daqqaq, Editor). Damascus: Dar al-Ma'mun li al-Turath.
Anis, Ibrahim. (1976). *Dalalat al-Alfaz* (Volume 3). Cairo: Maktabat al-Anglo.
Hakim, Suad. (1981). *Al-Mu'jam al-Sufi* (Volume 1). Beirut: Dandara lil-Taba'a wal-Nashr.
Ibn al-A'rab, Abu Abdullah Muhammad bin Ziyad. (2009). *Asma' al-Khayl al-Arab wa Fursanaha* (Volume 2). (Hatim Saleh al-Damman, Editor). Damascus: Dar al-Bashair.
Ibn al-Athir, Mujahid al-Din Abu al-Sa'adat al-Mubarak bin Muhammad. (1979). *Al-Nihaya fi Ghareeb al-Hadith wa al-Athar*. (Taher Ahmed al-Zawi and Mahmoud Muhammad al-Tanahi, Editors). Beirut: Al-Maktaba al-Ilmiyya.
Ibn al-Sikkit, Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq. (1998). *Kitab al-Alfaz* (Volume 1). (Fakhr al-Din Qabawa, Editor). Beirut: Maktabat Lubnan Nashirun.
Ibn Arabi, Muhyi al-Din. (1988). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. (Uman Yahya and Ibrahim Madkur, Editors). Cairo: Al-Hay'a al-Masriyya al-Aama li al-Kitab.
Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad bin al-Hasan. (1987). *Jumharat al-Lughah* (Volume 1). (Ramzi Muneer Baalbaki, Editor). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.
Ibn Fares, Abu al-Hussein Ahmed. (1979). *Muqayyis al-Lughah*. (Abd al-Salam Harun, Editor). Baghdad: Dar al-Fikr.
Ibn Manzur, Jamal al-Din. (1993). *Lisan al-Arab* (Volume 3). (Al-Yaziji, Editor). Beirut: Dar Sader.
Ibn Sayyid, Abu al-Hasan Ali bin Ismail. (2000). *Al-Muhkam wa al-Muhit al-Azam* (Volume 1). (Abd al-Hamid Hindawi, Editor). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
Ullmann, Stephen. (1962). The Principles of Semantics (Volume 1). (Kamal Muhammad Bashir, Editor). Cairo: Maktabat al-Shabab.
Vendryes, Joseph. (1950). The Language. (Abdul Hamid al-Dawakhili and Muhammad al-Qasas, Editors). Cairo: Maktabat al-Anglo.