

دراسة في أصل مصطلح التصوف ودلالته

د. أمين يوسف عودة

مركز اللغات، جامعة آل البيت

١ . في اشتقاق التصوف ومعناه:

عني القدماء والمحدثون على السواء بالبحث في اشتقاق كلمة " تصوف " ونظروا فيما يتعلق بأصالة هذا المصطلح من الناحية الدينية، ومدى صلته بالإسلام على صعيدي الشكل والمضمون . وسواء أكانت كلمة " صوفي " نسبة أم لقباً، فإن محاولة تحديد الأصول التي انحدرت منها، والفترة الزمنية التي أخذت تشيع فيها، يمكن أن يلقيا ضوءاً على هذه النزعة الروحية في الإسلام التي شغلت الباحثين على مختلف مشاربهم، ولم يتوصل بعد إلى رأي راجح يطمأن إليه . ولعل من أهم النتائج المتوقعة الحصول عليها من دراسة المصطلح دراسة اشتقاقية ودلالية، تتمثل فيما ينطوي عليه هذا الأصل من مفاهيم أصيلة أو دخلية؛ ليصح بعد ذلك رصد ثوابت هذه المفاهيم ومتغيراتها في الفترة المدروسة دراسة تمكنا من وصل الأسماء بمسمياتها، والمصطلحات بمفاهيمها، محاولين اجتناب التعسف والشطط قدر الإمكان .

لقد أثار مصطلح التصوف حفيظة فئات غير قليلة من أهل السنة، ووقفوا من دونه موقف الريبة، لا باعتبار التسمية فقط، ولكن باعتبار السلوك والنتائج المعرفية المترتبة عليه . وهذا الوجه هو الأقوى في إثارة الحفيظة؛ لأن التسمية في حد ذاتها لا تسبب إشكالاً إذا كان مضمونها موافقاً للكتاب والسنة والإجماع، حسب تصورات أهل السنة أنفسهم . وهناك شواهد وافرة قدّمتها الإسلام منذ الوهلة الأولى . ولعل أول هذه الشواهد مصطلح " الصحبة والصحابة " والصحابة مصطلح أطلق على كل من صحب الرسول صلوات الله وسلامه عليه

مؤمناً به، وبنقله إلى الرفيق الأعلى، لم يحز أحد بعد ذلك على شرف هذه التسمية، لكنها بقيت شاهداً إلى يومنا علامة على الرجال والنساء الذين حظوا بالصحبة أصل التسمية. بل إن الصحابة سموا بالمهاجرين والأنصار، وهاتان تسميتان أخريان، الأولى أطلقت على الذين هاجروا من مكة إلى المدينة فراراً بدينهم، والأخرى الأنصار، وهم الذين استقبلوهم وقاسموهم حياتهم ونصروا نبي الله صلى الله عليه وسلم، حين جابهته قريش بالعداء، وكان الأنصار قبل ذلك يُعرفون بأسماء قبائلهم، الأوس والخزرج. فإذا ما انتقلنا إلى عصر التابعين، وجدنا أن مصطلح "التابع" قد حدث، وأطلق على من عاصر نفاً من الصحابة واقتفى آثار حياتهم الدينية والدنيوية. والعلاقة هنا بين الاسم والمسمى لا تحتاج إلى مزيد بيان. وكذلك يقال في بقية المصطلحات ذات الطابع السلوكي أو العلمي، كمصطلح "الزهد" أو "الزهاد" الذي أُطلق على جماعة تنبذ الشؤون الدنيوية وتقف جل وقتها على العبادة ابتغاء الفوز بنعيم الآخرة، والنجاة من عذاب النار، وهو مصطلح ذو طابع سلوكي. وهناك مصطلح "الفقيه" أو "الفقهاء" وهو مصطلح ذو طابع علمي، غلب إطلاقه على المشتغلين باستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها. وهكذا، نعثر على جملة من التسميات يتم التواطؤ عليها انطلاقاً من حقيقة المعنى المراد التعبير عنه. بل إن بعض التسميات قامت على أساس من صفة اللباس. فقد ورد في قوله تعالى: { قَالَ الْخَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ }^(١)، إن هذه التسمية مأخوذة من صفة البياض في اللباس، إذ كان أصحاب عيسى عليه السلام وناصروه يمتازون بلبس البياض^(٢). ولا شك أن كل من نصّره بعد ذلك، وإن لم يلبس

(١) آل عمران، ٥٢.

(٢) ورد في صحيح البخاري أن الخواريين سموا كذلك لبياض ثيابهم (كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه

وسلم) دار ابن كثير دمشق، ١٩٩٣.

البياض، يندرج في زمرة الحواريين من جهة المعنى . فالتسمية بالحواري مشتقة من صفة اللباس أصلاً، على أن مضمونها يفيد التأييد والمؤازرة والنصرة للمسيح عليه السلام . ولا يخفى على أحد، ما تُضيفه سمة البياض على هذه الصحبة من طهارة ونقاء .

والقرآن نفسه لا يني يحدثنا عن أصناف عباد الله المؤمنين، مسمياً كل زمرة منهم بتسمية هي الغالبة على سلوك أشخاصها . فمنهم التوابون، والصابرون، والمحسنون، والساجدون، والراكون، والذاكرون، والمتوكلون . . إلى غير ذلك من نعوت مستمدة من غلبة الصفة التي تقوم في العبد . ومن طريف ما قيل من شعر في ذكر هذه التسميات، قول السيد الحميري (ت ١٧٠هـ) في مدح آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم: (١)

أهلِ التقي وذوي النهي وأولي العلي والناطقين عن الحديث المُسندِ
الصائمين القائمين القانتين من الفائقين بني الحجى والسؤددِ
الراكين الساجدين الحامدين من السابقين إلى صلاة المسجدِ
الفائقين الرائقين السائحين من العابدين إليهم يتوؤدِ

فلا مشاحة إذن من إطلاق التسميات على هذا النحو ما دامت مستفادة من الفعل، أو الشيء، أو بما اقترن بهما من مستلزمات، أو لواحق أخرى كاللباس، والهيئة، والمكان، والزمان وما شابه . ولنا في أهل الصفة مثال على التسمية المكانية . وهو نعت تسمى به فقراء المهاجرين الذين لم يجدوا مأوى لهم فلأدوا " بصفة " مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ونسبوا إليها . وهنا نجد أنهم قد حازوا على شرف التسميات الثلاث، شرف الصحبة، وشرف الهجرة، وشرف الصفة، وانضوا تحت معاني المصطلحات الثلاثة . فإذا كان

(٢) الديوان، جمعه وحققه وشرحه : شاكِر هادي شكر، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٨٧ .

أمر التسميات لا مشاحة فيه ما دام مضمونه لا يخالف كتاباً ولا سنة، فلنا فيما تقدم أسوة في اعتبار مصطلح " التصوف " واحداً من المصطلحات التي شاع أمرها في أوائل القرن الثاني . ولنا عودة إلى تحديد هذه الفترة لاحقاً.

لعل السراج الطوسي (ت ٣٧٨) يعد أول المؤرخين لتجربة التصوف الذين أخذوا على عاتقهم تحقيق أصل التسمية بالصوفي . فقد عقد لها باباً بعنوان: " باب الكشف عن اسم الصوفية ، ولم سُموا بهذا الاسم، ولم نسبوا إلى هذه النسبة " وفيه يذكر أن هذه التسمية مأخوذة من لبس الصوف اقتداءً بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم والأولياء الصالحين^(٤) وهذا تعليل مأخوذة من صفة اللباس، وهو يخص الشكل. بيد أنه يضيف إليه تعليلاً آخر يخص المضمون، وهو أن التصوف في مضمونه يركز على ثنائية من " المقامات والأحوال " التي هي قوام التجربة الصوفية والمقامات هي المراتب الخلقية التي يتدرج فيها الصوفي السالك في صعوده الروحي . أما الأحوال فهي الحالات الشعورية المتباينة التي تنتهال على وجدانه هبة من الله تعالى. فالصوفي لا يقف عند مقام واحد أو حال واحدة، وإنما هو في طور انتقال دائم. وقد أبان الصوفية أنفسهم عن ذلك بقولهم : "الصوفي ابن وقته "؛

(٤) الطوسي، للمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه : د عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤٠ - ٤١ . وقد ورد في بعض الأحاديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكل خشناء، ولبس خشناء، لبس الصوف، واحتذى المخصوف . رواه ابن ماجة والحاكم . وعن أبي موسى الأشعري قال : " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركب الحمار، ويعتقل الشاة، ويأتي مراعاة الضيف . " رواه الطبراني، ورجال رجال الصحيح، قاله الذهبي . د. عبد الحليم محمود وزمليه، تخريج أحاديث كتاب المع، ملحق بذييل الكتاب، ص ٥٧٤ ويروى عن الحسن البصري قوله : " لقد رأيت سبعين بديراً كان لباسهم الصوف " الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتعليق: محمود أمين النوري، ط ٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٣١ . السهروردي، عوارف المعارف، ملحق بذييل الجزء الخامس من إحياء علوم الدين للغزالي، دار الفكر، بيروت، ص ٨٣ . وكان أغلب الصوفية يلبسون الصوف. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط ٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١/٢٤٥ .

ولذا، فإن لقب الزاهد، مثلاً، لن يفى بالغرض للدلالة على مضمون التصوف؛ لأن الزاهد يقف عند مقام الزهد وحسب، وهو من بعض مقامات التصوف. والأمر نفسه ينسحب على التوبة، والصبر، والتوكل، وغيرها من مقامات. كذلك الأحوال، كالقبض، والبسط، والأنس... فلا يصلح واحد منها أيضاً للدلالة على معنى التصوف. كتب الطوسي: " فلما كانوا [الصوفية] في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقين اسماً دون اسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم؛ لأنني لو أضفت إليهم في كل وقت حالاً هو ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال، والأخلاق، والعلوم، والأعمال، وسميتهم بذلك، لكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر، وكنت أضيف إليهم في كل وقت حالاً دون حال حسب ما يكون الأغلب عليهم، فلما لم يكن ذلك، نسبتها إلى ظاهر اللبسة؛ لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء... فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسماً مجملاً عاماً مخبراً عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة"^(٥) ثم يأتي على ذكر الحواريين في القرآن، وسبب تسميتهم بهذا الاسم فيقول: " وكانوا قوماً يلبسون البياض، فنسبهم الله إلى ذلك ولم ينسبهم إلى نوع من العلوم، والأعمال، والأحوال التي كانوا بها مترسمين... "^(٦) فامتازوا عن غيرهم من سائر أتباع المسيح بهذه التسمية.

وكذلك الشأن في لبس الصوف الذي ارتبطت دلالاته بالتواضع لله عز وجل والانكسار له وإيثار الزهد في نعيم الدنيا رغبة في تحقيق مقام القربة من الحق تعالى، وهذه من سمات الأنبياء والصالحين، فمن اقتدى بهم ولبس خشن الثياب وأدناها للتواضع، فقد دخل زمرة الصالحين.

(٥) التمع، ص ٤٠.

(٦) نفسه، ص ٤٠-٤١. والجدير بالذكر أن الكلاباذي قد أشار إلى بعض التسميات التي أطلقت على الصوفية نسبة إلى أحوالهم أو مقاماتهم من مثل " غرباء " لخروجهم عن الأوطان، و"سياحون" لكثرة أسفارهم وسياحتهم في البراري، و" شكفتية " لإيوانهم إلى الكهوف عند الضرورة. والشكفت: الغار والكهف. وأهل الشام سموهم " جوعية " لأنهم ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: " بحسب ابن آدم أكالات يقمن عليه. " و" فقراء" من تخليهم عن الأملاك. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٢٩-٣٠. على أن هذه التسميات لم تصمد كثيراً أمام مصطلح " الصوفي " لأنها من أبعاضه. وكلمة عبر المصطلح عن المعنى تعبيراً أدق، أثبتته التواطؤ والعرف ونفى غيره.

وقد ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كان يرقع ثوبه^(٧) وكذلك زوجته عائشة رضي الله عنها، ولبس عمر بن الخطاب المرقعة^(٨). وحديث "ذي طمرين لو أقسم على الله لأبره" مشهور.

وما يبدو محتملاً هو أن لباس الصوف، كان الأكثر تداولاً بين الناس، ولا سيما الفقراء، كما وجدناه عند أهل الصفة، بسبب قربه من تناول الأيدي دون كبير كلفة، ولا اعتماد المجتمع في ذلك الحين على منتجات الأنعام من الصوف. وهذه الأمور، كما تبدو، مستفادة من الواقع المعيش. على أن هناك أموراً أخرى انحدرت من التراث الجاهلي العام، وأخرى تشكلت عبر ثقافة الإسلام الجديدة التي نقلت أخبار الأولين من الأنبياء والصالحين، اقترن فيها الصوف بالعبادة، والتوجه إلى الله وإلى ما يستتبع ذلك من نبذ لشؤون الدنيا. فمن ذلك ما نقله ابن قتيبة في وصف المسيح عليه السلام. قال: "بلغني أن عيسى خرج على أصحابه وعليه جبة من صوف وكساء وتبان [السروال القصير] حافياً، مجزوز الرأس والشاربين، باكياً، شعثاً، مصفر اللون من الجوع، يابس الشفتين من العطش... فقال: السلام عليكم يا بني إسرائيل، أنا الذي أنزلت الدنيا منزلتها، ولا عجب ولا فخر، أتدرون أين بيتي؟ قالوا: أين بيتك يا روح الله؟ قال: بيتي المساجد، وطببي الماء، وإدامي الجوع، ودابتي رجلي، وسراجي

(٧) ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، قدم له وعلق عليه: أسامة عبد الكريم الرفاعي،

ص ١٦١

(٨) حلية الأولياء، ٤٧/٢ .

بالليل القمر... وطعامي ما تيسر، وفاكهي وريحاتي بقول الأرض، ولباسي الصوف، وشعاري الخوف، وجلسائي الزمئي [المرضى والضعفاء] والمساكين. أصبح وليس لي شيء، وأنا طيب النفس غني مكثراً، فمن أغنى وأربح مني^(٩).

وقد خاطب الله عز وجل نبيه بالافتداء بالأنبياء السابقين في قوله: [أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده] (الأنعام: ٩٠) وها هم أولاء بنو صوفة في الجاهلية الأولى من العرب، كانوا يتزهدون ويتعبدون لله عز وجل، ويخدمون الكعبة، ويجيزون الحاج. وبنو صوفة هؤلاء هم أولاد الغوث بن مر بن أد الملقب بصوفة وبالربيط. وذلك أن أمه كانت قد نذرت، وكان لا يعيش لها ولد، لئن عاش لتربطن برأسه صوفة، ولتجعله ربيط الكعبة. ففعلت وقدمته خادماً للبيت، فعرف بالربيط^(١٠) وكان يقوم على خدمة الكعبة وولده من بعده. وقال بهذه المناسبة شعراً وفاء لنذر أمه: (١١)

إني جعلت رباً من بنيّة
فباركن لي بها أليّة
ربيطة بمكة العليّة
واجعله لي من صالح البريّة

وقال فيهم مرةً بن خليف الفهمي، وهو شاعر جاهلي قديم: (١٢)
إذا ما أجازت صوفة النقب من مني ولاح قنار فوقه سقع الدّم

(٩) عيون الأخبار، ٢/٢٦٩.

(١٠) محمد بن السائب الكلبي، جمهرة النسب، ط١، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٨٩. وللمزيد انظر: الأزرق، كتاب أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ص ١٢٨-١٢٩. حلية الأولياء، ١/١٧، د. جواد علي، المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط١، دار العلم للملايين، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، ١٩٧٠، ٣٨٧.

(١١) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ٣/٣٨٧.

(١٢) المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ٦/٣٨٧.

ويعيننا من هذه القصة تقليد النذر وارتباطه بالصوفة . وقد أبان الدكتور الشيبلي عن هذه العلاقة، باعتبار الغوث أضحية مقدمة لله، وكأن أمه تريد القول: إن ابني هذا حمل من هدي الكعبة، فهو بحكم المقرب إلى الله، فإن أبواه كان مسناً منه، وإن أماته فهو له . ويضيف: أن أهل الصفة بلباسهم الصوف، يشتركون مع بني صوفة في أن أفراد كلتا الطائفتين منقطعون إلى الله، وأنه كان عليهم ما يشركهم في الهدى المسوق إلى الكعبة، وأن أرواحهم كانت في تصرف الله^(١٣).

ثم يذكر بعض العادات الجاهلية والإسلامية التي أبقّت على العلاقة الرمزية بين الصوف والأضحية من مثل وأد البنات في الجاهلية، وذلك بالباس الفتاة جبّة من صوف أو شعر بوصفها شاة، ورعيها مع الغنم ست سنوات، ثم تطيبها وتزيينها قبل دفنها في الرمال.

ويستدعي الدكتور الشيبلي قصة الذبيح عبدالله أبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم حينما نذر أبوه عبد المطلب أن يتقرب إلى الله بتضحية عاشر أبنائه إن رزقه الله بهذا العدد من البنين، ثم تم استبدال البدن بالذبيح عبد الله . ومن المؤكد أن هذه العادات قد انحدرت من المصدر الأول لتقليد الأضحية الذي يمثله إسماعيل عليه السلام . وفي صدر الإسلام، كان الصوف يظهر في بعض المواطن رمزاً للتضحية والمبايعة على الموت في سبيل الله . ذكر ابن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم، أخبر أصحابه في بداية وقعة بدر أن الله أمدهم بالملائكة ربطاً على قلوبهم . وأن الملائكة نزلت " والصوف في نواصي خيلهم " فأمرهم صلى الله عليه وسلم بقوله: " إن الملائكة قد سومت فسوموا " فكان أن

(١٣) د. كامل مصطفى الشيبلي، رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، بغداد، ع ٥٥، سنة ١٩٦٢،

"أعملوا بالصوف في مغافرهم وقلانسهم" (١٤) ويتصل بهذا أيضاً أن علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، كان في هذا اليوم معلماً بصوفة بيضاء (١٥). على أن قصة الذبيح إسماعيل، عليه السلام، تبقى هي الأصل في الربط بين الصوف، رمزاً، ومعنى التضحية، فقد كان إسماعيل هو المضحي به، ثم استبدل الله به كبشاً، وتحول هذا الاستبدال بعد ذلك إلى شعيرة من شعائر الحج.

فمن خلال النماذج الآتية، نجد أن "الصوف" صار رمزاً دالاً (وينزاح انزياحاً ملحوظاً من جهة كونه مدلولاً)، فالصوفة المعقودة على رؤوس الصحابة في وقعة بدر، تعلق مدلولها بتقديم الأجساد والأرواح في سبيل الله؛ أي أن البدنة هنا هي الجسد، وإراقة الدم هنا حقيقية وليست مجازية. وفي المقابل، فإن الغوث بن مر الجاهلي، كانت صوفته المعلقة برأسه لا تحيل على معنى إراقة الدم، وإنما على معنى النفس في العبادة وخدمة بيت الله. فإذا صح هذا التحليل، أمكن الربط بينه وبين الجهاد بمعنى القتال والحرب، والجهاد بمعنى جهاد النفس والهوى والشيطان، وكلاهما أصل وارد في القرآن والسنة. ولقد تجلّى المفهوم الأخير في مضمون التصوف تجلياً عاماً، وعلى نحو خاص في مقولة حاتم الأصم (ت ٢٣٧) في قوله عن سلوك مذهب التصوف: "من دخل في مذهبنا هذا، فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت: موتاً أبيض وهو الجوع، وموتاً أسود وهو احتمال الأذى من الخلق، وموتاً أحمر وهو العمل الخالص في مخالفة الهوى، وموتاً أخضر وهو طرح الرقاع بعضها على بعض" (١٦) بل إن المعنى

(١٤) ابن سعد، الطبقات، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٦/٢. رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، بغداد، ٥٤، سنة، ١٩٦٢، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(١٥) رأي في اشتقاق كلمة صوفي، ص ٢٤٠.

(١٦) القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي ط ٢، دار الجبل، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٩٣-٣٩٤.

يبلغ ذروته في قول سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣) عن الصوفي، بما يذكرنا بمعنى التضحية الجسدية . يقول: " ماله مباح ودمه هدر" .^(١٧) فيتبين من ذلك أن رمز الصوفية يتنازع معنيان، الأول حقيقي وهو الموت، والآخر مجازي وهو موت النفس بقطامها عن الأهواء وفضول الرغبات بغية استخلاصها لله عز وجل . وهذا المعنى الأخير هو المعول عليه في هذا البحث، حيث اقترن الصوف بمجاهدة النفس وتصفيتها من شوائب الدنيا بالزهد، والتواضع لله، والإقبال عليه دون سواه .

على أن التصرف في دلالاته هذه، يبقى معناه ناقصاً نقصاً جوهرياً في غياب جانبه المعرفي، الناتج عنه باعتباره سلوكاً. فالهدف من المجاهدة (= السلوك الصوفي) هو معرفة الله تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله، مصداقاً لقوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}^(١٨) وقد فسرها مجاهد بـ " إلا ليعرفون "^(١٩) والمعرفة ثمرة المجاهدة، والسعي الصوفي . بل إن مصطلح العارف يستبدل أحياناً بمصطلح الصوفي باعتبارهما مترادفين . فقد قيل: "إن الصوفي ابن وقته"^(٢٠) كما قيل أيضاً: " إن العارف ابن وقته "^(٢١) وقد قيل في المعرفة: " المعرفة حياة القلب مع الله " و " المعرفة تأتي من عين الجود، وبذل

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٨) الذاريات، ٥٦.

(١٩) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، بعناية الشيخ عرفان المشا حسونة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢/٥٦٢، ٩.

(٢٠) السهروردي البغدادي، عوارف المعارف، ص ٨٠.

(٢١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤، ٣/٣١٩.

المجهود»^(٢٢) . وبذا يظهر الترابط جلياً بين المجاهدة (= السلوك الصوفي)
والمعرفة، وبهما معا يكتمل معنى التصوف^(٢٣) .

وإذا تابعنا التحليل، وعرجنا على الرأي الذي يقول إن التصوف مشتق من
الصفاء أو من أهل الصفة، فنصل إلى أن الأمر لا يستقيم من جهة الاشتقاق
اللغوي، ولكنه يستقيم من جانب المعنى، فالصفاء من تصفية النفس من كدورات
البشرية، وأهل الصفة عامة كانوا مقيمين على تحقيق هذه الخصلة في نفوسهم .
وما تجدر الإشارة إليه أن مثل هذه الكلمات المؤهلة لأن تكون أصلاً اشتقاقياً
للتصوف أكثر من غيرها، تشترك في حرفين على الأقل هما الصاد والفاء مع
مادة " صوف " . وأما المدلولات فمتشابهة، ولما كان التصوف يشتمل على
معنى الصفاء، وصفة أهل الصفة، وبه يستقيم الاشتقاق لغوياً من مادة " صوف "
وفي ضوء ما تقدم من تحليل، فإن اشتقاق التصوف من الصوف هو الراجح،
وهو الرأي الذي يُطمأن إلى صحته، والآراء الأخرى مرجوحة^(٢٤) .

(٢٢) الرسالة القشيرية، ص ٣١٧ .

(٢٣) يلحظ هذا الترابط في قوله تعالى: { واتقوا الله ويعلمكم الله } { البقرة، ٢٨٢ } . وفي قوله: { يا أيها الذين
آمنوا إن تقوا الله يجعل لكم فرقانا } { الانفال، ٢٩ } .

(٢٤) الآراء الاشتقاقية الأخرى تذكر هنا للتبويه فقط؛ لأن أغلب الدراسات قديماً وحديثاً عدتها مرجوحة:

١- نسبة إلى الصف الأول من الصلاة .

٢- نسبة إلى صوفة القفا، وهي خصلة الشعر على القفا .

٣- نسبة إلى الصفوانة، وهي نوع من البقل .

وكما لاحظ القشيري، فإن هذه الآراء لا يشهد لها اشتقاق من جهة القياس اللغوي . انظر : الرسالة

القشيرية، ص ٢٧٩ . ابن رزوق، قواعد التصوف، صححه ونقحه: محمد زهري النجار، مكتبة الكليات

الأزهرية، ص ٤٦ . عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ط٢،

وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٩٣، ص ٨٩ .

مر فيما تقدم أن المجاهدة (= السلوك الصوفي) تفضي إلى المعرفة. والمعرفة في معناها الدقيق تقتضي إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه. فهل يستقيم هذا الأمر مع تعريفات الصوفية أنفسهم للتصوف؟ لقد تتوول التصوف بتعريفات شتى تزيد على المئين. وقد جمع منها نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفاً من مصادر مختلفة^(٢٥) وعلق على تعددها وتنوعها بقوله: "وكذلك حال الذين يعرضون للتصوف بالتعريف، لا يستطيعون إلا أن يحاولوا التعبير عما أحسسته نفوسهم، ولن يكون تعريف مفهوم يضم كل خفية من الشعور الديني المستكن لكل فرد، ما دامت هذه التعريفات، على أية حال، تصور باختصار لائق بعض وجوه التصوف وخصائصه"^(٢٦) وهذا القول سيكون في غاية الدقة لو ربط بالأحوال والمقامات، لا بوجوه التصوف، كون التصوف لا تعدد في وجوهه، وإنما التعدد في أحواله ومقاماته التي ينبني عليها الوجه الأوحده للتصوف وهو التوجه لفاطر السموات والأرض في كل حال^(٢٧) ولكن تنوعت الأقوال في تعريف التصوف وتكثرت، تبعاً لتنوع الأحوال والمقامات. وخير شاهد نسوقه هنا هو قول الصوفية أنفسهم من أن "الصوفي ابن وقته"^(٢٨) وسوف يأتي أن بعض الصوفية قد عرّف التصوف بما يحيل على مقام التوكل، أو الفقر، أو الزهد وغيرها، وهذه من ضمن المقامات؛ أي من عناصر التصوف. كما أن

(٢٥) تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص ١٥.

(٢٦) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥١، ص ٢٩.

(٢٧) يظهر هذا الوجه في قوله تعالى: {إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا

من المشركين} {الانعام، ٧٩} و {قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين} {الانعام، ١٦٢}.

(٢٨) عوارف المعارف، ص ٨٠.

بعضهم قد أحال على بعض المفاهيم المرتبطة بالأحوال في ذكره لمعنى التصوف، وكل هذا داخل في المعنى بوصفه عنصراً في تكوينه، لا أنه هو وحسب. يقول السهروردي البغدادي (ت ٥٦٣هـ): "وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول، ويطول نقلها" (٢٩) ويضيف قائلاً: "لأنهم أشاروا فيها إلى أحوال في أوقات دون أوقات ٠٠٠ فقد تذكر أشياء في معنى التصوف ذكر مثلها في معنى الفقر ٠٠٠ وحيث وقع الاشتباه، فلا بد من فاصل ٠ فقد تشبّه الإشارات في الفقر بمهني الزهد تارة وبمعاني التصوف تارة، ولا يتبين للمسترشدين بعضها مع البعض، فنقول: التصوف غير الفقر، والتصوف غير الزهد ٠ فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر، ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفياً وإن كان زاهداً وفقيراً" (٣٠) وفيما يأتي بعض النماذج التي جرت على السنة الصوفية في معنى التصوف:

- أولاً: قال معروف الكرخي (ت ٢٠٠هـ): "التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلاق" (٣١) مشيراً في جزئه الأول إلى طبيعة الجانب المعرفي للتصوف، وهو معرفة حقائق الأشياء وجواهرها، وعدم الاكتفاء بما تعطيه ظواهرها ٠ أما الجزء الآخر من التعريف فيشير إلى مقام الزهد، وهو التخلي عما في أيدي الناس من أملاك رغبة في الله تعالى. ويمثل ذلك يقول ذو النون المصري عن الصوفي: "الصوفي من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإن

(٢٩) نفسه، ص ٨١.

(٣٠) نفسه، ص ٧٩.

(٣١) الرسالة القشيرية، ص ٢٨٠ ٠ عوارف المعارف، ص ٧٩.

سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق" (٣٢) ولئن كانت إشارتا الكرخي وذئ النون إلى المعرفة مجملتين مختصرتين، فإن أبا الحسن الحصري (ت ٣٧١هـ) يدلبي ببعض التفاصيل في هذا الجانب إذ يقول: "الصوفي من كان وجده وجوده، وصفاته حجابيه" (٣٣) والمقصود من كلامه أن حال الوجد يظهر على حقيقة أن الوجود الحقيقي هو وجود الحق تعالى لاغير، وأن صفات العبد، في حال عدم الوجد، تحول بينه وبين الفناء عن نفسه وعن السوي، الأمر الذي يؤدي إلى عدم قدرة الصوفي على إدراك أن وجود الحق هو عين وجوده .

- ثانياً: سئل سمنون (ت ٢٩٠هـ) عن التصوف فقال: " أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء " (٣٤) والعلاقة هنا بين المالك والمملوك علاقة تبادلية، فالمالك للشيء يكون مملوكاً له، كالمال، فهو مملوك وفي الوقت نفسه مالك لقلب صاحبه ويده. فإن تملك شيئاً ولا يملكك شيء، هذا يعني التحقيق بمقام العبودية الخالصة حيث تحررت من رق الأكوان وأصبحت عبوديتك خالصة لله وحده.

- ثالثاً: قال عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١هـ): " التصوف أن يكون العبد في كل وقت مشغولاً بما هو أولى في الوقت " (٣٥). وقال أحمد الجريري (ت ٣٠٤ أو ٣١١هـ): " التصوف مراقبة الأحوال ولزوم

(٣٢) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٩.

(٣٣) نفسه، ص ٤٩١.

(٣٤) اللمع، ص ٤٥٠ الرسالة القشيرية، ص ٢٨٠ . الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٢٣٣.

(٣٥) عوارف المعارف، ص ٨١.

الأدب»^(٣٦) وقال أبو بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ): "التصوف ضبط حواسك ومراعاة أنفسك"^(٣٧) وهذه التعريفات كلها تنطلق من حال المراقبة، وبها يتمكن العبد من أداء أعماله على الوجه الأكمل، وكما أريد لها أن تكون . وحال المراقبة مستفاد من الإحسان في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"^(٣٨).

- رابعاً: سئل الجنيد(ت٢٩٧هـ) عن التصوف فقال: "هو أن يملك الحق عنك ويحييك به"^(٣٩) وهو قول صادر من حال الفناء، وفيه يفنى العبد عن رؤية نفسه ليرأها برؤية الله له، فتكون رؤيته بالله والله ولاحظ للنفس فيها . ويدخل في المعنى نفسه قول أبي نصر الطوسي(ت٣٧٨): "إسقاط رؤية الخلق ظاهراً وباطناً"^(٤٠) وهو رؤية الكون على حقيقة أنه قائم بالله لا بنفسه، وأن حقيقته العدم، ولولا قيام الوجود الحق به لما ظهر، أي لما وجد . وهذه الحقيقة لا تدرك إلا من حال الفناء .

- خامساً: سئل رُوَيْمٌ(ت٣٠٣هـ) عن التصوف فقال: "استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد"^(٤١) ناظراً إلى التصوف من مقام الرضا، الذي يحمد فيه الله على السراء والضراء، إذ لا مجال

(٣٦) الرسالة القشيرية، ص ٢٨٢.

(٣٧) طبقات الصوفية، ص ٣٤٠.

(٣٨) البخاري في كتاب الإيمان والسفر.

(٣٩) الرسالة القشيرية، ص ٢٨٠.

(٤٠) طبقات الصوفية، ص ٥٠٣.

(٤١) اللمع، ص ٤٥. عوارف المعارف، ص ٨١.

للاعتراض أو السخط على إرادة الله ومشيئته ، والمعنى نفسه نقرأه عند أبي سهل الصعلوكي (ت ٣٨٧هـ): "التصوف، الإعراض عن الاعتراض" (٤٢).

-سادساً: وهو لرويم أيضاً. وفيه ينتقل بتعريف التصوف من مقام الرضا إلى مقامي الفقر والتوكل . يقول: "التصوف مبني على ثلاث خصال، التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التصرف والاختيار" (٤٣).

-سابعاً: قيل لعلي الحصري، من الصوفي عندك؟ فقال: "الذي لا تقله الأرض ولا تظله السماء" (٤٤) وينبه القشيري (ت ٤٦٥هـ) إلى هذا التعريف قائلاً: "إنما أشار إلى حال المحو" (٤٥) هذه جملة من التعريفات، وكل واحد منها يتكئ في معناه على أحد المقامات أو الأحوال . بل إن كثيراً منها يفتح بعضه على بعض من دون أن يكون بينها كبير اختلاف. كما أن المسؤول الواحد عن تعريف التصوف أو الصوفي قد يجيب بغير معنى، انطلاقاً من المقام أو الحال الذي يكون غالباً عليه في أثناء الإجابة، أو مراعاة لحال

(٤٢) الرسالة القشيرية، ص ٢٨٣.

(٤٣) نفسه، ص ٢٨٠.

(٤٤) نفسه، ص ٢٨٣.

(٤٥) نفسه والصفحة نفسها.

السائل. (٤٦) ولذلك اختلفت العبارة، والمعنى المشار إليه واحد، وهو

كما قال القائل: (٤٧):

عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَحُسْنُكَ وَاحِدٌ وَكُلٌّ إِلَى ذَاكَ الْجَمَالِ يَشِيرُ

ولئن كان مفهوم التصوف، في أحد جوانبه الهامة، يستند إلى ثنائية المقامات والأحوال فإنه من جانب آخر، يغترف من معين الأخلاق الإسلامية. وقد أثرنا ذكر هذا الجانب بمعزل عن التعريفات السابقة؛ لأنه دعامة قائمة بعينها في استكمال مفهوم التصوف، فلا تصوف بلا أخلاق. ولعل مستند الصوفية الأخلاقي ينبع من عين الآية القرآنية التي يمدح الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم فيها بقوله: "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ" (٤٨). ثم ما ورد في السنة من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" (٤٩) ولذلك تجد الصوفية يعتقدون بهذا الأصل أيما اعتداد، والتصوف عندهم مقرون بالأدب من دون منازع. قال أبو حفص النيسابوري (ت ٢٧٠هـ): "التصوف كله أدب. لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب. فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يرجو القبول" (٥٠) وقال محمد بن علي القصاب (ت ٢٧٥هـ) أستاذ الجنيد،

(٤٦) من أقوال الجنيد في التصوف على سبيل المثال: "أن تكون مع الله بلا علاقة" للمع، ص ٤٥. وقوله:

التصوف هو أن يمينك الحق عنك ويحييك به" و "التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع" الرسالة القشيرية، ص ٢٨٠.

(٤٧) صدر الدين الشيرازي، إيقاظ النائمين، تقديم وتصحيح: د. محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، طهران، ١٣٦١، ص ١٢.

(٤٨) القلم، ٤.

(٤٩) رواه مالك في الموطأ، ص ٤٧٣.

(٥٠) طبقات الصوفية، ص ١١٩.

التصوف: "أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام" (٥١). وقال أبو محمد الجريدي (ت ٣١١هـ) إن التصوف هو: "الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني" (٥٢) ونسب الهجويري قولاً للإمام محمد الباقر عليه السلام (ت ١١٣ أو ١١٧هـ): "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف" (٥٣). بل إن أبا الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ) يتجاوز البعد المعرفي للتصوف ليقدم أصوله على الأخلاق وحسب. قال: "ليس التصوف رسوماً ولا علوماً، ولكنها أخلاق" (٥٤). ولعل النوري عدل إلى هذا الرأي لشيوع أدعياء التصوف في عصره الذين يتمسكون بالمعرفة النظرية دون العمل بها. ومن المعروف أن المعمول عليه في المعرفة عند الصوفية هو تلك المعرفة الذوقية الصادرة عن حقيقة المجاهدة بالشريعة .

وهناك أقوال أخرى غير قليلة تعتمد البعد الأخلاقي في الترجمة عن مفهوم التصوف، مما يدل على أن الأخلاق السنية قاعدة لا غنى عنها في إحكام مبنى التصوف ومعناه. ولقد ظلت هذه القاعدة ثابتة وممتدة حتى عصر ذروة التصوف مع ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) الذي تبني مقولة أسلافه من أن " التصوف خلق زاد فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف" (٥٥) ولم يكتف

(٥١) اللمع ، ص ٤٥ . الرسالة القشيرية، ص ٢٨٠ .

(٥٢) اللمع، ص ٤٥ .

(٥٣) كشف المحجوب، ص ٢٣٤ . والأرجح أن هذا القول لأبي بكر الكتاني (ت ٣٢٢) لأن أغلب المصادر الصوفية تنسبه إليه .

(٥٤) طبقات الصوفية، ص ١٦٧ .

(٥٥) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى . تصدير ومراجعة: إبراهيم منكور، ط ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ٣٤٤/١١ .

الصوفية بحد التصوف نثراً، بل عمل بعضهم على حد معناه شعراً. قال أبو الفتح البستي (ت ٤٠٠هـ) في معناه المأخوذ من الصفاء، كما يرى: (٥٦)

تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِي فَاخْتَلَفُوا قَدَمًا وَظَنُوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
وَلَسْتُ أَنْحِلُ هَذَا الْاسْمَ غَيْرَ فِتَى صَافِي فَصُوفِي حَتَّى لَقَّبَ الصُّوفِي

وفي وصف الصوفية وأحوالهم في الذكر والمناجاة والزهد في الدنيا محبة لله وشوقاً إليه بما يوافق مفهوم التصوف، يقول أحمد بن عيسى الخراز (ت ٢٧٩هـ): (٥٧)

حَنِينٌ قُلُوبِ الْعَارِفِينَ إِلَى الذِّكْرِ وَتَذَكُّرُهُمْ وَقَتَ الْمُنَاجَاةِ لِلسِّرِّ
أَدْبِرْتَ كَوْسًا لِلْمَنَايَا عَلَيْهِمْ فَأَغْفُوا عَنِ الدُّنْيَا كِإِغْفَاءِ ذِي السُّكْرِ
هُمُومُهُمْ جِوَالَةٌ بِمَعْسُكِرٍ بِهِ أَهْلٌ وَذَ اللهُ كَالْأَنْجَمِ الزَّهْرِ
فَأَجْسَامُهُمْ فِي الْأَرْضِ قَتْلَى بِحَبِّهِ وَأُرُوَاهُمْ فِي الْحُجْبِ نَحْوَ الْعُلَى تَسْرِي
فَمَا عَرَسُوا إِلَّا بِقَرَبِ حَبِيبِهِمْ وَمَا عَرَّجُوا عَنِ مَسِّ بُؤْسٍ وَلَا ضَرِّ

ويروي ذو النون المصري عن امرأة رآها في بعض سواحل الشام فسألها: من أين أقيمت؟ قالت: من عند أقوام تتجافى جنوبهم عن المضاجع. فقال: وأين تريدان؟ قالت: إلى رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله. فقال: صفيهم لي؛ فأنشدت: (٥٨)

قَوْمٌ هُمُومُهُمْ بِاللَّهِ قَدْ عَلَقَتْ فَمَا لَهُمْ هَمٌّ تَسْمُو إِلَى أَحَدٍ
فَمَطْلَبُ الْقَوْمِ مَوْلَاهُمْ وَسَيِّدُهُمْ يَا حَسَنَ مَطْلَبَهُمْ لِلوَاحِدِ الصَّمَدِ

(٥٦) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة، مطبعة مجلس المعارف بحيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٥٨، ص ٢٥.

(٥٧) الرسالة القشيرية، ص ٣٠٤ ٣٠٥.

(٥٨) عوارف المعارف، ص ٨١.

ما إن تنازعهم دنيا ولا شرف ولا
ولا لبس ثياب فانق أنق
إلا مسارعة في إثر منزلة
فهم رهائن غدران وأودية
ولذي النون نفسه في وصفهم: (٥٩)

من المطاعم واللذات والولد
لروح سرور حل في بلد
قد قارب الخطو فيها باعد الأبد
وفي الشوامخ تلقاهم مع العدد

وإن لربي صفوة من عباده
وأبدانهم قد أسكنت حركاتها
تراهم صموتا خاشعين لربهم
قلوبهم في بحر خشيته تجري
لما في قلوب القوم من مضر السر
وأرواحهم تسري إلى معن الفخر

ولأبي نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ) أبيات في بيان معنى التصوف،
وأحوالهم الصوفية تكاد تكون جامعة، وفيها تفسير إشاري طريف لمعاني حروف
كلمة " تصوف " فالتاء من التقى، والصاد من الصفاء، والواو من الوفاء، والفاء
من الفتوة. يقول: (٦٠)

لا تسأمن مقالتي يا صاح
ليس التصوف حيلة وتكلفاً
ليس التصوف كذبة وبطالة
بل عفة ومروءة وفتوة
وتقى وعلم واقتداء والصفا
من قام به بحقه وحقوقه
متيقناً متصبِّراً متشمرّاً
متعزّزاً متحرّزاً متواضِعاً
نتشعشع الأنوار من أسرارهِ
تاء التقى صاد الصفا واو الوفا
واقبل نصيحة ناصح نصّاح
وتقشّفاً وتواجداً بصياح
وجّهالة ودعابة بمزاح
وقناعة وطهارة بصلاح
ورضى وصدق والوفاء بسماح
وخلا عن الحذّان والأشباح
مستمطراً متقصّداً السباح
متبدّل الأشباح والأرواح
كتشعشع المشكاة في المصباح
فأء الفتوة فاغتنم يا صاح

(٥٩) أبو طالب المكي، علم القلب، ص ٢١-٢٢.

(٦٠) ديوان الحلاج (أشعار نسبت إلى الحلاج)، صنعه وأصلحه: د. كامل مصطفى الشبيبي، ط ٢، دار آفاق
عربية، بغداد، ١٩٨٤، ص ١٠٧.

وإن نعوت هؤلاء الرجال، مع ما ورد في الأبيات السابقة تحيل على أغلب المعاني التي نقلتها التعريفات المتنوعة للتصوف، من مثل: تعلق الهمم بالله، والمجاهدة فيه، والأنس بذكره، والسكر بحبته، وامتلاء القلب بنور معرفته، وطلب الفقر والزهد في الدنيا... إلى غير ذلك من معان وصور ترد إلى ركني التصوف الأساسيين، المقامات والأحوال.

ولكن السؤال الذي يبقى قائماً هو: هل تمكن الصوفية من وضع تعريف جامع مانع للتصوف، بحيث يشمل على الجانب المعرفي والجانب الأخلاقي، فضلاً عن ركني المقامات والأحوال؟

لعل الجنيد، وهو المنعوت برئيس الطائفة، يلقي الضوء على هذا التساؤل. فمن أقواله الجامعة في تعريف التصوف: "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة دعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في الشريعة".^(٦١) وهذا التعريف على طوله يختصر في شقين، الأول يتمثل في مجاهدة النفس وفق الشريعة المحمدية، والآخر في إدراك الحقيقة، زبده الشريعة. وبهذين الشقين يكتمل معنى التصوف. ولما كان المصطلح يجنح إلى الإيجاز، وإفادة المعنى بأقل قدر ممكن من الألفاظ، فقد نجد مبتغاناً عند أبي بكر الكتاني الذي يعرف التصوف بأنه: "صفاء ومشاهدة" فالصفاء، هو المعبر عنه بمجاهدة النفس (= الوسيلة)

(٦١) التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٢٤-٣٥. وورد في طبقات الصوفية: السردية بدلاً من الأبدية،

والمعنى واحد، ص ٤٦٤.

والمشاهدة، هي المعبر عنها بالحقيقة (= الغاية) والحقيقة عند الصوفية، شهادة أن لا إله إلا الله كما شهدها الله عز وجل في حق نفسه، والملائكة، وأولو العلم^(١٢) وذلك في قوله تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ} (١٣)، وبذلك يكون هذا التعريف مؤهلاً للتعبير عن معنى التصوف، من ناحية فنية وموضوعية؛ لكونه مختصراً، ومشتقلاً على وسيلة الصوفي في الوصول إلى حقيقة التوحيد.



٢. في تاريخ المصطلح:

إتماماً للفائدة في بحث المصطلح، يحسن الوقوف على الفترة الزمنية التي بدأ يشيع فيها. فقد دفع الطوسي (ت ٣٧٨هـ) تهمة الحدوث عن هذا المصطلح، وأنه لم يعرف إلا في فترة متأخرة نسبياً، ظناً منه أن تهمة كهذه قد تخل بنسبة التصوف إلى الإسلام، أو النظر إليه على أنه بدعة.

ولقد مر معنا أن لا مشاحة في التسمية ما دام مبنها ومعناها لا يخالفان الكتاب والسنة. وأما البعد الزمني أو قربه من الصدر الأول من الإسلام فلا يقلل من قيمة المصطلح، وإن كان قربه يزيد صلابتها فيما لو كان متداولاً فيه. وأياً كان الأمر، فالطوسي يحاول رجوع تاريخ الكلمة إلى ما قبل الإسلام، واستناداً إلى محمد بن إسحاق بن يسار (ت ١٥٠) في كتابه الذي جمع فيه أخبار مكة. قال: "إنه قبل الإسلام قد خلت مكة في

(١٢) انظر: د. عبد الحليم محمود، قضية التصوف، المدرسة الشاذلية، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ص ٣٤٨.

(١٣) آل عمران، ١٨.

وقست من الأوقات حتى لا يطوف بالبيت أحد وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف".^(٦٤) على أن هذا الخبر لا يعول عليه كثيراً في البحث الموضوعي، بل إن الطوسي نفسه يلمح إلى الشك فيه، وهو إذ يورده فإنما يورده للاستئناس لا اليقين، يقول: "فإن صح ذلك، فإنه يدل على أنه قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح".^(٦٥) وهنا نتساءل: هل يمكن أن يكون هذا الرجل الصوفي متحدرًا من سلالة بني صوفة؟ أو ممن ينسبون إليهم؟ ثم يروي الطوسي عن الحسن البصري (ت ١١٠هـ) أنه قال: "رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذ، وقال: معي أربعة دوايق فيكفيني ما معي".^(٦٦) ويستدل كذلك بقول سفيان الثوري (ت ١٦١هـ): "لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء".^(٦٧) وبناء هذين الخبرين يكون مصطلح التصوف قد عرف في النصف الأول من القرن الثاني الهجري لا كما يذهب ماسينيون إلى أنه عرف لأول مرة، لقباً مفرداً، في النصف الثاني الهجري من القرن نفسه^(٦٨). ومما يؤكد صحة شاهدي الطوسي المذكورين أنفأ، قول مساور الوراق (ت ١٥٠ تقريباً)، وهو شاعر كوفي مقل، ومن أصحاب الحديث، في بيتين

(٦٤) اللمع، ص ٤٢-٤٣.

(٦٥) نفسه والصفحة نفسها.

(٦٦) اللمع، ص ٤٢.

(٦٧) نفسه والصفحة نفسها. ابن الجوزي، صفة الصوفة، ط ٢، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٢/١٨٥.

(٦٨) انظر: ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف (كتاب دائرة المعارف الإسلامية) ط ١، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٧.

من الشعر يعيب فيهما على رجل رباؤه وتظاهره بالصلاح ويذكر فيهما
لفظ التصوف: (٦٩)
تصوَّفَ كَيْ يَقَالَ لَهُ أَمِينٌ وما يعني التصوَّفَ والأمانة
ولم يُردِ الإلهَ بِهِ وَلِكنْ أرادَ بِهِ الطَّرِيقَ إلى الخيانة

فمما لا شك فيه أن استعمال هذه الكلمة كان قد شاع قبل الخمسين
وبعد المئة؛ ذلك أن صورة الصوفي في البيتين، تكشف عن أن التصوف
كان معروفاً وممارساً منذ زمن لا ندري حد بدايته، ولكنه يكفي للحدس
بمدة طويلة نسبياً، لكي يصير للتصوف أدعياء، الأمر الذي يؤكد صحة
الرواية التي نقلها الطوسي عن الحسن البصري، وبذلك يكون مصطلح
التصوف والصوفي، قد عرفا فيما بين مطلع القرن الهجري الثاني،
ونهاية النصف الأول منه، وهو داخل في عصر التابعين *



٣ . في المصدر الإسلامي للتصوف:

ولئن كثرت الجدل في اشتقاق التصوف، فقد كثرت الخلاف في
مصادره . على أن البحث هنا لن يدخل في معترك الخلاف بقدر ما
سيحاول استخراج أركان إسلامية عامة تستحق أن تكون أصولاً
للتصوف . ولقد كان الصوفية الأوائل، ولا سيما المعنيون بتاريخ
التجربة الصوفية، قد تصدوا لبيان هذه المسألة، فاستخرجوا من
مصدري التشريع الإسلامي، الكتاب والسنة، ما يؤكد شرعية التصوف،

(٦٩) ابن عبد ربه، العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعلون موضوعاته ورتب فهرسه: أحمد أمين،
وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ٣، ١٩٥٢/٢١٧

وانتماءه الأصيل للإسلام. وما هو ذا الطوسي يذهب إلى تقييد التصوف بأربعة أصول إسلامية هي: (٧٠)

- ١- متابعة كتاب الله عز وجل.
- ٢- الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم.
- ٣- التخلق بأخلاق الصحابة والتابعين.
- ٤- التأدب بأداب عباد الله الصالحين.

وقد أيد أصول الطوسي هذه كل من كتب من الصوفية عن التصوف بعده. حتى إن ابن خلدون (ت ٨٠٨)، وهو من غير الصوفية، يدرك الصلة الوثيقة بين التصوف ومصدره الإسلامي، ويقرها بما يتفق مع مجمل ما ذكره الطوسي فيقول: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريق هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة، وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريق الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخاطبة الدنيا، اختص المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة" (٧١) وهذه شهادة من ناقد تاريخي ذي عين بصيرة، وهو من غير الصوفية، يرى أن أصل التصوف نابع من الاقتداء بالصحابة والتابعين، وهؤلاء هم النخبة الذين اقتدوا بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

(٧٠) اللمع، ص ٢١.

(٧١) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: نرويش الجويدي، ط ١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٥١٤.

وأما فيما يخص أصول الطوسي، فإن القرآن الكريم، من بينها، يعد المصدر الأول لثنائية الأحوال والمقامات، حيث ذكر التوابين، والصابرين، والفقراء، والمتوكلين، والشاكرين، والراضين، والذاكرين، والخاشعين، والخائفين، والراجين، والواجلين، والمقربين ٠٠٠ وفي ذكر المشاهدين قال تعالى: (أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) (٧٢) إلى غير ذلك مما ورد في السنة ويدخل في المقامات والأحوال. ولا يسعنا هنا إلا استحضار معنى التصوف الذي استخلصه البحث أنفاً وهو: الصفاء والمشاهدة. وقد ذكرنا أن الصفاء هو الوسيلة = المجاهدة. والغاية هي المشاهدة = المعرفة. ويستدل على المجاهدة من قوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا). (٧٣) وقوله تعالى: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ). (٧٤) وقال صلى الله عليه وآله وسلم: "المجاهد من جاهد نفسه في الله". (٧٥) أما سلوك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والصحابة والتابعين وعباد الله الصالحين، فالشواهد عليها وافرة في هذا المجال، ويكتفى بإحالة المتطلع والمستزيد على كتب السير والحديث والطبقات والتاريخ، ليلمس مدى انشغال رجال الصدر الأول بمجاهدة النفس (٧٦) وتزكيتها حسب أصول الشريعة. أما ثمرة المجاهدة، وهي

(٧٢) ق، ٣٧.

(٧٣) العنكبوت، ٦٩.

(٧٤) النازعات، ٤٠-٤١.

(٧٥) أخرجه الترمذي في باب فضائل الجهاد، وقال حديث حسن صحيح - الجامع الصحيح، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، دار الحديث، القاهرة.

(٧٦) تعريف المجاهدة في الاصطلاح حسب الراغب الأصفهاني هو: "الجهاد والمجاهدة، استفراغ الوسع في مدافعة العدو. والجهاد ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس. وتدخل ثلاثتها في قوله تعالى: (وجاهدوا في الله حق جهاده) (الحج، ٧٨) وفي قوله تعالى: (وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله) (التوبة، ٤١) وقال صلى الله عليه وآله وسلم: "جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم". مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، ط١، دار القلم، والدار الشامية، دمشق، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٠٨.

المعرفة، فتستخلص من قوله تعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ} (٧٧) ومن قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا} (٧٨) أي فرقاناً بين الحق والباطل. وهذا الفرقان هو الذي يمثل جوهر المعرفة الصوفية، حينما يسعى صاحبها إلى البحث عن وجه الحق في الأشياء بالتقوى. والتقوى ليست مجرد علم وحسب، وإنما سلوك قبل كل شيء، أي مجاهدة. فإذا ما انتقلنا إلى الأصل الرابع والأخير من أصول الطوسي، وهو التأدب بأداب عباد الله الصالحين، فسوف نجد أنه ينطبق على الصوفية، حيث تجلت المعاني السابقة في أقوالهم ذات الطابع المعرفي الصادر عن تجربة المجاهدة. ويقول أبو علي الدقاق: "من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة" (٧٩) ويقول أبو عثمان المغربي (ت ٣٧٣هـ): "من ظن أنه يفتح له بهذه الطريقة، أو يكشف له عن شيء منها بلزوم المجاهدة فهو مخطئ". (٨٠) ويجدر التنبيه هنا على أن الصوفية يستعملون مصطلحات متداولة بينهم، كالكشف والفتح والمشاهدة، في سياق التعبير عن الجانب المعرفي لديهم.

ولم يستطع المستشرقون أنفسهم، على كثافة دراساتهم للتصوف، واختلاف أهدافهم (٨١)، إلا أن يقرروا بالمصدر الإسلامي له. ولعل تجربة نيكولسون في هذا المجال، تكون مثلاً جيداً على ذلك حينما تراجع عن آرائه السابقة التي أعلنها سنة ١٩٠٦، والتي يذكر فيها أن التصوف وليد الأفلاطونية المحدثة والمسيحية والغنوصية. وقد كتب سنة ١٩٢١ مقالاً يثبت

(٧٧) البقرة، ٢٨٢.

(٧٨) الأنفال، ٢٩.

(٧٩) الرسالة القشيرية، ص ٩٨.

(٨٠) نفسه، والصفحة نفسها.

(٨١) يكشف أربري عن أن عدداً لا بأس به من المستشرقين، انطلاقاً من موقف منحاز، يرون أن كل فكرة سليمة أو ذات طابع متميز في الإسلام، هي من أصل أجنبي، ويجب أن ينسبها إلى مصدر من المصادر غير الإسلامية، وهذا على حد قوله ليس بالعلم الصادق النزيه. بل هو أسوأ أشكال التعصب الطائفي. انظر:

Arberry, A.J, An Introduction to the History of Sufism, Oxford, 1942, P 55

فيه تراجع، وينبغي أن يكون التصوف وليد الثقافات الأجنبية، ويشير إلى أن ظاهرة الزهد والتصوف اللتين نشأتا في الإسلام، كانتا إسلاميتين في الصميم^(٨٢). أما ماسينيون، فإنه يرى بعد دراسته لمصطلحات التصوف أن مصادرها أربعة:

١. القرآن الكريم، وهو المصدر الرئيسي للمصطلحات الصوفية.
٢. العلوم العربية الإسلامية، كالحديث والفقه وغيرها.
٣. مصطلحات المتكلمين الأوائل.
٤. اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون السنة المسيحية الأولى من لغات أخرى، كاليونانية والفارسية وغيرهما وأصبحت لغة العلم والفلسفة. ثم يشير في نهاية الأمر إلى أن التصوف الإسلامي قد نشأ من صميم الإسلام نفسه، على الأقل في القرون الثلاثة الأولى^(٨٣) بل إن بعض المستشرقين يرى أنه " لا صوفية من غير إسلام"^(٨٤).

لعله من المستحسن في ختام هذا البحث، تسجيل بعض أقوال الصوفية أنفسهم التي تربط طريقهم وعلومهم بالقرآن الكريم والسنة الشريفة وأخلاق الإسلام الرفيعة.

وقال ذو النون المصري: " من علامات المحبة لله عز وجل متابعة حبيب الله صلى الله عليه وآله وسلم في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه"^(٨٥) وقال الجنيد " الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام"^(٨٦). وقال: " من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث،

(٨٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: د . أبو العلا عفيفي . المقدمة، ص: س-ع .

(٨٣) An Introduction to the History of Sufism , P .48

(٨٤) Stoddart, William , The Mystical Doctrines and Methods of Islam, New Delhi, Jaj Company, 1983 ,P.19

(٨٥) الرسالة القشيرية، ص ٤٣٢.

(٨٦) نفسه، ص ٤٣٠.

لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة⁽⁸⁷⁾.
 وقال شاه الكرمانى (ت 300): "من غض بصره عن المحارم، وأمسك
 نفسه عن الشهوات، وعمر باطنه بدوام المراقبة، وظاهرة باتباع السنة،
 وعود نفسه أكل الحلال، لم تخطيء له فإساسة"⁽⁸⁸⁾. وقد عبر الشبلي عن
 علم التصوف شعراً بما ينسجم وقول علي بن أبي طالب عليه السلام في
 وصفه العلماء الربانيين بقوله: "000 وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلقة
 بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه 000"⁽⁸⁹⁾. يقول الشبلي: (90)

عِلْمُ التَّصَوُّفِ عِلْمٌ لَا نَفَادَ لَهُ عِلْمٌ سَنِيٌّ سَمَاوِيٌّ رَبُّوبِيٌّ
 فِيهِ الْقَوَائِدُ لِلْأَرْبَابِ يَعْرِفُهَا أَهْلُ الْجَزَالَةِ وَالصَّنْعِ الْخُصُوصِيِّ

(87) نفسه، ص 433. عوارف المعارف، ص 78.

(88) الرسالة القشيرية، ص 428.

(89) الشريف الرضي، لهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام، شرحه وضبطه الإمام محمد عمده، مؤسسة المعارف، بيروت، ص 714.

(90) التعريف لمذهب أهل التصوف، ص 106.

مصادر البحث ومراجعته

- الأزرقى، أبو الوليد محمد بن عبدالله بن أحمد، كتاب أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، دم، د.ت.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار ابن كثير، اليمامة للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٩٣.
- بدوي، د. عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى آخر القرن الثاني، ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨.
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقبولة في العقل أو مردولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف بحيدر آباد الدكن، الهند، ١٩٥٨.
- الترمذي، أبو عيسى بن سورة، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي. تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، دار الحديث، القاهرة، د.ت.
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، تاريخ عمر بن الخطاب. قدم له وعلق عليه: أسامة عبد الكريم الرفاعي، دم، د.ت.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، صفة الصفوة، ط٢، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٩٢.
- الحلاج، الحسين بن منصور، الديوان، صنعه وأصلحه: د. كامل مصطفى الشبيبي، ط٢، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٤.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، بعناية الشيخ عرفان العشا حسونه، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون. تحقيق: درويش الجويدي، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥.

- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داودي، ط١، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ١٩٩٢.
- الرضوي، الشريف، نهج البلاغة من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام، شرحه وضبطه الإمام محمد عبده، مؤسسة المعارف، بيروت، د.ت.
- ابن سعد، طبقات ابن سعد. تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، طبقات الصوفية. تحقيق: نور الدين شريفة، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٦.
- السهروردي البغدادي، عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعارف، ملحق بنهاية الجزء الخامس من إحياء علوم الدين للغزالي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- السيد الحميري، ديوان السيد الحميري. جمعه وحققه وشرحه: شاكر هادي شكر، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، تقديم وتصحيح د. محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، طهران، ١٣٦١.
- أبو طالب المكي، محمد بن علي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع. حققه وقدم له وخرج أحاديثه: د. عبد الحلیم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٠.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد، العقد الفريد. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهرسه: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٢.

- علي، د. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط١، دار العلم للملايين ومكتبة النهضة، بيروت، بغداد، ١٩٧٠.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية. تحقيق وتقديم: عثمان يحيى. تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، د.ت .
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف. تحقيق وإعداد: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٤.
- الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق وتعليق: محمود أمين النوري، ط٢، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٠.
- الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب، جمهرة النسب، ط١، علم الكتب، بيروت، ١٩٩٣.
- ماسينيون، لويس ومصطفى عبيد الرزاق، التصوف (كتاب دائرة المعارف الإسلامية) ط١، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٤.
- محمود، د. عبيد الحلیم، قضية التصوف، المدرسة الشاذلية، ط٢، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

ومن مشكلات المصطلح أو المفهوم، اختلاف الاتجاهات أو المدارس والبلدان التي تخرج منها المربون فهذا سلوكي، وذاك معرفي أو جشطالطي أو فرويدي. ومنهم من درس في إنكلترا أو ألمانيا وغيرهم قد درس في فرنسا أو الولايات المتحدة أو الاتحاد السوفياتي. وعندما عاد هؤلاء عادوا بمفاهيم قد تكون مختلفة إلى حد ما. والمفهوم على الرغم من عموميته وعالميته مرتبط ببيئة أو ثقافة اجتماعية معينة ومرحلة تاريخية يعبر عنها، ولم يحاول هؤلاء المربون، كغيرهم من العلماء العرب، الاجتماع لصهر هذه المصطلحات وبوتقتها من جديد. وما زلنا في المشرق نعجز عن التفاهم مع إخوتنا في المغرب. ولا تزال المصطلحات أو المفاهيم في الأقطار العربية مطبوعة بتاريخها الاستعماري واجتهاد الأقران فيها. فاليسط والمقام في الكسر مثلاً، يسميان بالتسمية المذكورة في البلاد التي خضعت للاستعمار البريطاني بينما يسميان بالمسورة والمخرج في البلاد التي خضعت للاستعمار الفرنسي كسورية. ومن المفارقات العجيبة أنه قد عمل في مدارس العراق في النصف الأول من القرن الماضي مدرسون سوريون ومصريون فكان لكل منهم مصطلحاته الخاصة مما جعل الطالب العراقي يعاني عندما تتغير جنسية مدرسه، كما عانى الطلبة الفلسطينيون والأردنيون الذين تابعوا دراستهم في جامعة دمشق بسبب من تعلمهم المسبق لمصطلحات مصرية لا يعرفها أو لا يقلها الأساتذة السوريون. ناهيك عن أن لبعض الأساتذة مصطلحات تختلف عن مصطلحات زملائهم.

ومما يروى، أنه عندما كنت طالباً في كلية التربية بجامعة دمشق، أن الفاضل قد سألني في الفحص الشفوي في مادة علم النفس، وهو الدكتور فاخر عسقل، أمد الله في عمره، عن معنى "مفهوم" بالإنجليزية وكان سؤاله خارج الفحص، فأجبت لا أدري، فأخبرني أنه Concept فقلت له هذه تعني بالعربية "مدرك كلي" وكنت قد قرأتها في أحد الكتب المصرية فقال نحن في سوريا نترجمها "مفهوم".

الفن جاز. فبينما يتصف العلم بالدقة والموضوعية والعمومية فإن الفن يتميز بالفردية والخصوصية أو الذاتية مما يسهل السبيل إلى تشرذم المصطلحات وتجزئتها وتوقفها على من يعرفها، أما في العلم فالمشكلة تكاد تكون غير قائمة لا سيما في الرياضيات والعلوم بفروعها المختلفة إذ أن الاختصاصيين بهما وضعوا وطوروا لغة ومفاهيم خاصة تختلف عن لغتنا اليومية أو الأدبية، مثل الرموز والمعادلات و الدساتير أو القوانين والمنطق الرياضي والتعريفات الرياضية بينما بقيت المشكلة قائمة في التربية إذ أننا نستعمل اللغة الدارجة أو المحكية أو الأدبية ولا نكثر بتحديد مفاهيمنا وتجويد مصطلحاتنا.

الدراسات السابقة

لم يعثر الباحث على دراسات حديثة بالعربية متعلقة بالمفهوم التربوي أو النفسي سوى دراسة مدبولي (١٩٩٠م) المشار إليها سابقاً والتي تتناول " تحليل المفاهيم التربوية عند فلاسفة التربية التحليليين" هذا وقد أشار مدبولي الى أن دراسته هي الأولى من نوعها باللغة العربية، كما أشار الى مقال لعبد السميع أحمد بعنوان استخدام المفهوم كأداة للبحث (١٩٨٦م) والى رأي ولسون.ج. (١٩٧٢م) والذي يقرر " أن الأزمة الحقيقية للبحث التربوي هي أزمة تشوش مفاهيمي وهي ناتجة ليس فقط عن طبيعة المجال ذاته، بل عن معاناة العلوم التي تعتمد عليها التربية من التشوش المنهجي أيضاً" والدراسات المذكورة هي دراسات تحليلية لم تتعرض لمنهجية وضع المصطلح التربوي. بيد أنه يوجد لدى المحدثين اهتمام عام بوضع المصطلح وقد أشار إلى ذلك محمد الصيادي (١٩٨٢م) بقوله:

" ولا شك أنه لا يمكن التعبير بصورة لا إبهام فيها، عن بعض المفاهيم العلمية والتقنية باللغة العربية لفائدة الاختصاصيين الذين يهتمهم الأمر. والسبب في ذلك أن الفوضى السائدة في ميدان المصطلحات العلمية، حتى في حدود القطر الواحد، لم يقع القضاء عليها قضاءً كاملاً... وكثيراً ما نجد عدة كلمات

رائجة تدل على الشيء نفسه. ثم إن للكلمة نفسها مدلولات متنوعة نجدها عند مؤلفين مختلفين وأحياناً للمؤلف نفسه. ومهما كان الأمر فإن تقنين المصطلحات العلمية صار قضية أساسية في اللغة العربية الحديثة^(٢).

وتلقي مقالاً لمحمد فاضل الجمالي (١٩٩٤م) " رأي في استعمال بعض المصطلحات" ضوءاً على المشكلة، إذ يشير فيها إلى أن بعض الاقطار العربية تستعمل مصطلحات تختلف عما يستعمل في بلاد عربية أخرى، كما أن بعض هذه المصطلحات تعوزه الدقة أو الأمانة في التعريب. من ذلك " الأمتان العربية والإسلامية" مع أن الدول العربية بدورها هي دول إسلامية. ويشير إلى أن ترجمة اسم الولايات المتحدة هي ترجمة خاطئة إذ أن كلمة State تعني دولة وليس ولاية. ومن المصطلحات الخاطئة أيضاً " الاقمار الصناعية " وصوابها في رأيه " الاصطناعية "؛ ومصطلح " العلوم الصحيحة " شائع في المغرب وهي تشمل علوم الطبيعة، وعلوم الحياة، والفلك والرياضات وكل العلوم التي تستخدم الآلات والقياسات والتجارب العلمية، ويعلق قائلاً إن في هذا المصطلح انتقاصاً لسائر العلوم. ويضيف أليس من الأفضل البحث عن كلمة أخرى مثل " الحسية " " الدقيقة " أو " المضبوطة " ، ويذكر أن هناك من يعتقد بعدم وجود علوم صحيحة بالمعنى المطلق وأن العلوم الصحيحة هي ذاتها عرضة للتصحيح والنمو بتطور وتقدم البحث والاختراع. ومن المصطلحات التي يستعملونها في المغرب عامة " جامعة " بمعنى فرع فيقولون جامعة باريس ويقصدون بذلك فرع باريس كما أن جامعة تستعمل في الصحافة المغربية بمعنى جمعية فيقال " جامعة كرة القدم " أو "جامعة كرة اليد " أو جامعة " تناطح الاكباش " ويتساءل أليس من الأفضل تخصيص استعمال جامعة للمعاهد العلمية العالية؟^(٣).

هذا وقد لاقى المصطلح اهتماماً كبيراً من أجدادنا فقد عثر الباحث على دراسات فلسفية قديمة تهتم بالمفهوم أو المصطلح بلغة العصر الحاضر أو بالمقولات والتعريفات أو الحدود والرسوم بلغة القدماء من ذلك رسالة الحدود

لجابر بن حيان (توفي ٨١٥م) والحدود والرسوم للكندي، ابو يوسف (ت ٨٦٦م) والحدود والرسوم للفارابي، ابو نصر (٨٧٨-٩٥٠م) ومفاتيح العلوم للخوارزمي الكاتب (ت ٩٧٧م) وهو غير الخوارزمي الرياضي الفلكي والمؤرخ، والمقابسات لابني حيان التوحيدي (ت، ١٠١٠م) والمبين للأمدى، سيف الدين (١١٥٦-١٢٣٣)،^(٤) والتعريفات للجرجاني، السيد الشريف، على بن محمد (١٣٣٩-١٤١٣م)،^(٥) والمصطلحات الواردة في هذه المؤلفات هي مصطلحات في الفلسفة والطبيعة والكيمياء وقد وردت بعض المفهومات النفسية كالروح والسنفس والعقل والإرادة وهي أيضا مفهومات فلسفية. ومما يلاحظه المرء أن استعمالها في الوقت الحاضر قد تحول عن استعمالها القديم نظراً لتطور العلوم واللغة نفسها.

ومن المحدثين الذين اهتموا بتطور المصطلح الفلسفي عند العرب عبد الأمير الأعسم "١٩٩١م"^(٦) كما اهتم علي سامي النشار (١٩٧٨م) بمناهج البحث عند مفكري الإسلام^(٧) وقد تناول في كتابه المقولات والحدود، كما حقق محسن مهدي كتاب الحروف للفارابي (١٩٨٦م). وهو يدور حول الموضوع نفسه تقريباً^(٨).

هذا وقد وجد الباحث فصولاً في بعض كتب فقه اللغة تتعلق بكيفية نحت المصطلحات واشتقاقها كما في كتاب إبراهيم السامرائي (١٩٧٨م)،^(٩) وصبحي الصالح (١٩٨١م)،^(١٠) وهناك كتاب المصطلحات العلمية في اللغة العربية لمصطفى الشهابي (١٩٥٥م)،^(١١) ويجب ألا تنسى أن هنالك الكثير من الرواد الذين اخذوا على عاتقهم وضع المصطلح في تخصصاتهم وقد وضعوا في ذلك معاجم وكتباً قيمة.

ويجب أن ننوه أيضاً بجهود مجامع بغداد ودمشق والقاهرة التي كرّست جهودها لوضع المصطلحات اللغوية والعلمية كما وضعت بعض المصطلحات التربوية والنفسية ألا أنها تعاملت معها على أنها مصطلحات فلسفية أما المجمع

الأردني فقد كرس موسمه الثقافي لعام ١٩٩٤ لمعالجة وضع المصطلح العربي في مجالات أخرى غير التربية، وعلى الرغم من أن بعض أعضاء المجمع المذكور من التربويين إلا أن أحداً منهم أو من المدعويين لم يتعرض للمصطلح التربوي، بيد أن رئيس المجمع قد أشار في كلمته إلى أهمية المصطلح بشكل عام فقال:

" من يتابع مواسمنا الثقافية يلاحظ أنها جميعها يكاد ينتظمها سلك واحد وهو جعل العربية لغة العلم والبحث العلمي... وفي الوقت الحاضر نرى شعوباً لا يتجاوز الناطقون بلغتها بضعة ملايين تدرس العلوم بمختلف فروعها بلغاتها في حين أن جامعاتنا باستثناء السورية والسودانية، تدرس هذه المواد باللغتين الإنجليزية والفرنسية. وهناك قضية تطرح الآن وهي قضية اختلاف المصطلحات حتى عند من يؤمنون بالتعريب. فقد يستعمل العالم في الرباط مثلاً مصطلحاً مختلفاً عن المصطلح الذي يستعمله العالم في القاهرة وبغداد ودمشق وعمان وعليه فمن الواجب، بقدر اهتمامنا بالتعريب أن نهتم بتوحيد هذه المصطلحات " (١٢) .

هذا وقد تناولت وقائع الموسم الثقافي لمجمع اللغة العربية الأردني وضع المصطلح العربي للأساتذة الدكتور فتحي الدريني من الجامعة الأردنية في علوم الفقه، والدكتور حسن حنفي من جامعة القاهرة في الفلسفة وعلم الكلام، والدكتور محمد صالحية من جامعة اليرموك، وقد تحدث عن وضع المصطلح العربي في التراث العلمي، والدكتور محمد هيثم الخياط من سورية وقد تناول منهجية وضع المصطلح العربي الحديث أما الدكتور تمام حسان من جامعة أم القرى - مكة فقد تحدث عن وضع المصطلح في النحو والصرف بينما تناول الدكتور أحمد مطلوب عضو المجمع العلمي العراقي وضع المصطلح العربي في البلاغة والنقد.

أهمية الدراسة

ترجع أهمية هذه الدراسة إلى أنها إحدى الدراسات النادرة التي اهتمت بالمصطلح التربوي في المجال الأسمي Nominal أو اللفظي، وقد أشرت سابقاً إلى أن الدراسات التي عثرت عليها كانت في مجالات أخرى غير مجال التربية وعلم النفس. وتعتبر الدراسة مهمة من ناحية أخرى إذ أنها تلفت النظر إلى فوضى وضع المصطلحات في العربية وتبين الحاجة إلى وضع المصطلح بصورة صحيحة لتنشيط عمليات البحث والتعريب والتطوير التربوي والترجمة والتدريس والتقييم، وتجسير الهوة بين التنظير والتطبيق، كما تلفت النظر إلى أهمية تعمق الباحث في لغته القومية واللغة التي يترجم عنها.

ويأمل الباحث أن تقود دراسته إلى منهجية سليمة في وضع المصطلح ليستفاد منها في بحوث مستقبلية هذا بالإضافة إلى حسم الخلاف في قضية مصطلحي التقويم والتقييم والعمل على استقرار المصطلحات التربوية والنفسية.

مشكلة الدراسة

تتلخص مشكلة الدراسة في السؤال التالي: ما المصطلح المناسب لترجمة كلمة Evaluation بحيث تعني بيان قيمة الشيء أو تثمينه أو إصدار حكم عليه؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى صياغة مفهوم تربوي عربي معادل لكلمة Evaluation هو التقويم أو التقييم بحيث يكون مقبولاً علمياً ولغوياً، كما أن من الأهداف العامة لهذه الدراسة: استقرار المصطلحات التربوية عموماً لتيسير التأليف والبحث ومنع الاضطراب في التدريس بحيث يستعمل المدرسون مصطلحات موحدة

وغير متضاربة، كذلك تهدف الدراسة إلى تبيان أن على الباحثين التعمق في لغتهم القومية إلى جانب إتقان التخصص واللغة الأجنبية التي يترجمون منها إذا أرادوا وضع مصطلحات دقيقة من حيث المدلول وسليمة من حيث البناء اللغوي.

تعريفات البحث وحدوده

يستعمل الباحث كلمة مصطلح بمعنى مفهوم أو مدرك كلي في العربية وما يقابل Term أو Concept في الإنجليزية وما يمكن أن يقابل متغير Variable أو Construct في البحث الإجرائي. ويتبنى الباحث التعريف المعجمي للمصطلح كما جاء في المنجد والوسيط ومستدرك التاج وهو "اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص". وعليه فالمصطلح الستربوي: هو لفظة اتفق التربويون على اتخاذها للتعبير عن معنى من المعاني التربوية بدقة شريطة الا يكون لها سوى مدلول واحد ومثالها: التعلّم، التعليم، التدريس، والباحث هنا مهتم بالتعريف الأسمي Nominal Definition أو الإنشائي فقط للمفهوم ولا يعنيه الإجرائي Operational Definition إذ أن ذلك لا يتناسب مع طبيعة هذا البحث، كما أن الباحث قد أفرد له بحثاً مستقلاً.

منهجية البحث

لما كان مجال الدراسة مجال المفهومات، وهو مجال لغوي، فإن الباحث سيتبع أسلوب البحث التالي مستخدماً المحكات المذكورة أدناه:

١- الاستعمال في اللغة الدارجة أو المَحْكِيَّة: محكُّ السماع.

٢- الاستعمال في التراث القديم أو عصور الاستشهاد: محك النصوص القديمة.

٣- استعمال الرواد التربويين: محك الرواد.

٤- المحك الصرفي أو القياس الذي يتفرع إلى المحكات التالية:

أ. قاعدة التوهم.

ب. قاعدة الاشتقاق من المشتق.

ج. اختلاف اللغات وكلها حجة.

د. تدرج اللغة.

هـ. قاعدة منع الالتباس.

و. محك الإعلال والإبدال (الإعلال بالقلب، الإعلال بالنقل).

٥- اختلاف مصادر الاشتقاق.

٦- رأي المجمعين والمجامع اللغوية.

٧- وجود مصطلح تقييم في المعجمات.

الإجراءات أو التطبيق

١. الاستعمال في اللغة الدارجة أو المحكية " محك السماع "

يوجد في اللغة الدارجة أو المحكية مصطلحان هما تقويم وتقييم، والثاني أكثر شيوعاً وجرياناً على الألسن. والعوام عادة يفرقون بينهما في الاستعمال ولا يستعملونهما كمترادفين بل يستعملون " تقويم " بمعنى تصحيح الاعوجاج و "تقييم" بمعنى تمييز الشيء أو بيان قيمته ونادراً ما يُستعمل المصطلحان كمترادفين إلا من قبل المتقنين. ومع أن المشكلة تكاد تكون محلولة في التحدث إذ أن السامع يستوضح من المتكلم إذا كان هناك غموض أو إبهام، كذلك فإن المشكلة شبه محلولة في البحث إذ أننا

نشترط على الباحث أن يعرف مفاهيمه تعريفاً إجرائياً، إلا أنها تبقى قائمة في مجال التدريس لاختلاف المدرسين. وبهذا الصدد ينقسم المربون إلى فئات ثلاث هي:

أ. فئة أهل القياس: وهؤلاء متزمتون يرفضون استعمال تقييم بدعوى عدم شرعيتها، ويخطئون من يستعملها بحجة أنها لم ترد في المعجمات بينما يصرون على استعمال مفهوم "تقويم" فقط كمصطلح علمي، لوروده في المعاجم القديمة. علماً بأن معانيه متعددة مما ينفي صلاحيته لها الغرض.

ب. فئة السماعيين: هذه الفئة تصر على استعمال مفهوم "تقييم" لجريانه على الألسن وشيوعه أو ذبوعه، وبحجة الإبانة والوضوح، وانعدام الالتباس والغموض، وانطباق قاعدة وضع المصطلحات العلمي عليه، وهي أن له معنى واحداً فقط على العكس من "تقويم" ذي المعاني العديدة.

ج. فئة الوسطيين: وهذه الفئة تستعمل مصطلحي التقويم والتقييم كمرادفين وأحياناً كمصطلحين مختلفين، مما يثير البلبه ويؤدي إلى الالتباس والغموض ولا بد للقارئ من أن يخمن المعنى المقصود مستعيناً بالسياق.

وبالرجوع إلى المعاجم القديمة من لسان العرب^(١٣) لابن منظور، محمد جلال الدين (١٢٣٢-١٣١١) وإلى المنجد^(١٤) بحثاً عن أصل هاتين الكلمتين، وجد الباحث كلمة تقويم فقط وهي مشتقة من الجذر أو الفعل "قَوَّمَ" ولا يفيدنا كمصطلح علمي لأنها لفظة لغوية لها معانٍ كثيرة: فهي تعني تصحيح العوج، وعن اللحياني قَوْمٌ درأه أزال عوجه، وقَوْمُ السلعة حدّد ثمنها، وتعني مجموعة قواعد لتقسيم الأزمنة كما في التقويم الزمني،

وتستعمل بمعنى التقويم التربوي وهذا يستعمل بمعنيين أحدهما قياس تحصيل الطلاب وإصدار حكم على نتائجه أي يستعمل بمعنى قياس وتقييم معاً والمعنى الآخر بيان أوقات افتتاح المدارس وإغلاقها ومواقيت الامتحانات والعطل الدراسية الرسمية ، ومنه أيضاً التقويم الجامعي، وتقويم البلدان أي تعيين مواقعها وبيان ظواهرها^(١٥)، ويوجد بهذا الاسم مؤلف جغرافي لأبي الفداء (١٢٧٣ - ١٣٣١م) قسمه إلى مقدمة و ٢٨ جدولاً وفيه أصول الجغرافية ووصف ٦٢٣ بلداً اسلامياً، وقد طبع في باريس عام ١٨٢٧م، وفي درسدن عام ١٨٤٢م^(١٦).

وعليه ونظراً لتعدد معاني " تقويم " فإن هذه اللفظة لا تصلح للاستعمال كمفهوم علمي لمخالفتها قاعدة وضع المصطلح العلمي إذ يراد بها معان كثيرة، ويبقى لدينا كلمة " تقييم " وهي كمفهوم تنطبق عليه قواعد وضع المصطلح العلمي، إذ يمتلك معنى واحداً ويتصف بالإبانة والوضوح كما أنه جار على الألسن بيد أن المعاجم لا تعترف بشرعيته ولا يوجد له جذر أو فعل يشتق منه في جميع المعجمات القديمة.

٢ . الاستعمال في التراث القديم أو في عصور الاستشهاد " النصوص القديمة "

لقد وجد الباحث أن اثنين من الخلفاء الراشدين قد استعملوا " تقويم " بمعنى تصحيح الاعوجاج. فهذا أبو بكر يقول في خطبته على أثر البيعة له وتوليهِ الخلافة: " أيها الناس! أنى قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني.. "،^(١٧).

كما أن عمر بن الخطاب يقول في إحدى خطبه: " من رأى منكم اعوجاجاً في قلوبهم فيقول له إعرابي: " والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا". فيقول عمر: " الحمد لله الذي جعل لي أصحاباً يقوموني

إذا اعوججت^(١٨) وفي رواية أخرى قال: " الحمد لله الذي جعل فيكم من يقوّم عوجي^(١٩) .

أما في الشعر فقد وجد الباحث أن شاعراً^(٢٠) قد قال دون أن يذكر المؤلف من القائل وما المناسبة والعصر:-

إن الغصون إذا قومتها اعتدلت ولن تلين إذا قومتها الخشب

مما مر نجد أن هنالك أسانيد قوية ونصوصاً كثيرة قد استعملت فيها تقويم بمعنى تصحيح الاعوجاج بيد أننا نجد أيضاً قلة من النصوص تفيد أن تقويم قد استعملت بمعنى تحديد القيمة مثل قوم السلعة بمعنى سعرها، وفي المأثور أو الحديث: " قالوا يا رسول الله لو قامت لنا، أي لو سعرت لنا فقال: الله هو المقوّم"^(٢١).

وبناء على القاعدة الشرعية: " العبرة للغالب الشائع لا للنادر" فإن الباحث يرجح استعمال تقويم كمصطلح علمي بمعنى تعديل أو تصحيح الاعوجاج فقط وذلك بناء على قاعدة وضع المصطلح التي أقرها مجمع القاهرة، وهي ألا يراد بالمصطلح سوى معنى واحد، الشيوع أو الجريان على الألسن والذوق اللغوي السليم الذي يأبى استعمال لفظة تقويم بمعنى تحديد قيمة الشيء ويرتاح لاستعمالها بمعنى التعديل أو التصحيح.

٣ . استعمال الرواد التربويين

لقد استعمل كثير من الرواد التربويين " التقييم" بمعنى بيان قيمة الشيء أو تمييزه. منهم عبد العزيز القوصي ومحمد خليفه بركات^(٢٢) ، ومحمد عبد السلام^(٢٣) ، ونعيم عطية من لبنان والأخير قد جعلها عنواناً لكتابه " التقييم التربوي الهادف"^(٢٤) .

٤. محك المعاقبة أو التعاقب: اللغة الحجازية

وهو مبدأ ذكره ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي (١٠٠٧-١٠٦٦م) في المخصّص ويبين فيه " كيف تدخل الياء على الواو، والواو على الياء من غير علة إما لمعاقبة عند القبيلة الواحدة من العرب وإما التربويين لافتراق القبيلتين في اللغتين، فأما ما دخلت فيه الواو على الياء، والياء على الواو لعلّة فلا حاجة بنا إلى ذكره في هذا الكتاب لأنه قانون من قوانين التصريف" (٢٥). ومن أمثلة التعاقب جيبب الخراج جباوة، ثور ثورة وثيرة، ديوك وديكة، أحول وأحيل من الحيلة، داهية دهياء ودهواء فاح المسك يفيح ويفوح، أشاوي في جمع أشياء، مياثق في موائق، المواثر والمياثر، مصاوب ومصايب، صوم وصيم، نوم ونيم، الأوبة والأبية، توهت الرجل وتيهته، يسيع ويسوغ طعامه. كذلك جمعت العرب "تار" على أنور ونيران ونيار وأنوار ونيرّه، كما جمعت "ريح" وأصلها روح على رياح وريح بكسر ثم فتح، ورياح وأرواح (٢٦) ، وريح وأرياح لغة بني اسد.

وجمعت أيضا على أراييح وأراويح، كما قالت العرب ديار وديور وقيّام وقيّوم. وقسراً عمر بن الخطاب "الله لا إله إلا هو الحي القيّام" وأهل الحجاز يقولون للصواغ الصياغ وأصله صيواغ (٢٧).

ويقول إبراهيم أنيس عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٩٦٩م): "خلاصة هذا المبدأ أن العرب القدماء نظراً لاختلاف القبائل تعاقب في تصريفاتها بين الواو والياء فأهل الحجاز مثلاً كانوا يؤثرون استعمال الصورة المشتملة على الياء فيقولون صيّام بينما يقول البدو صوام وهذه المعاقبة مطردة" (٢٨).

ونجد في المعاجم أمثلة كثيرة على التعاقب مثل قِيَّاس وقَوَّاس، سِيَّاح وسَوَّاح بل نجد أمثلة أخرى خاصة بتعاقب أحرف غير الواو والياء مثل القاف والكاف ومثالها نيزك ونيزق وبالرجوع إلى معجم لسان العرب لاستكشاف التعاقب في مادة "قام" موضوع البحث وجد الباحث أمثلة كثيرة يمكن تلخيصها في أن الجذر قام أصله " قوم " ومنه القيام يقوم قوماً وقياماً وقومة وقامة وقيامة. ورجل قائم وجمعها قوم وقِيَّام وقِيَّام. وقامة الإنسان وقيمته وقومته، وقوميتُه وقوامه. ونقول قِيَّم الأمر. وأمر قِيَّم وخلق قِيَّم وفي التنزيل الدين القِيَّم، وفيها كتب قِيَّمة، ويوم القيامة، وقِيَّم المكتبة وقِيَّم المرأة أي زوجها، ومن أسماء الله الحسنى القِيَّوم والقِيَّام وقرأ عمر بن الخطاب الحي القِيَّام وهو لغة. والحي القِيَّوم، القائم بأمر خلقه وفي حديث الدعاء " ولك الحمد أنت قِيَّام السموات والارض"، وفي رواية قِيَّم وفي أخرى قِيَّوم، ويفسر اللغويون التعاقب باختلاف القبائل كما يفسره إبراهيم السامرائي (١٩٧٨م) في كثرة صيغ جموع التكسير، بتعدد اللهجات^(٢٩).

وبناء على مبدأ التعاقب وقياساً على ما قالته العرب يستطيع الباحث أن يفسر استعمال تقييم بناء على تعاقبها مع تقويم.

٥. المحك الصرفي أو القياس.

أ. قاعدة توهم أصالة الحرف المتحول:

يراد بالتوهم مخالفة القياس، وتري إحدى لجان المجمع اللغوي بالقاهرة (١٩٦٥م) " أن التوهم ضرب من ظاهرة لغوية فطن إليها المتقدمون ودعمها المحدثون ولهذا ترى اللجنة أن في وسع المجمع أن يقبل نظائر الأمثلة الواردة على أصالة الحرف الزائد أو المتحول، مما يستعمله المحدثون إذا اشتهرت ودعت إليها الحاجة"^(٣٠)

ويذكر جميل علوش (١٩٧٩م) في مقالة له، أمثلة على توهم العرب أصالة الحرف منها أن العرب قالوا ديمت السماء من الديمة، والديمة أصلها الدومة قلبت واوها ياء لوقوعها ساكنة بعد كسر ولكنهم توهموا فيها أصالة الياء فأبقوها على حالها. كما قالوا عيد الناس من العيد، ولم يقولوا -عود- مع أن أصل الكلمة من عاد يعود. ولكنهم توهموا أصالة الياء فأبقوها على حالها.

ولعلهم لم يقولوا عود بالواو خشية أن تلتبس بما هو مشتق من العادة. وقالوا أعياد ولم يقولوا أعواد خشية التباسها بأعواد الحطب. ومن الأمثلة التي ذكرها تزيّا من الزي وأصلها الزوي قالوا زبيته والقياس زويته وثبتت المرأة ولم يقولوا ثوبت لأنهم توهموا أصالة الياء فأبقوها على حالها. كما قالوا: تدير البقعة أي اتخذها داراً والقياس تدورها لأن أصلها الواو ولكنهم توهموا فيها أصالة الياء ثم يضسيف والقيمة واحدة القيم وأصلها الواو لأنها من قام يقوم. والقيمة ثمن الشيء بالتقويم. ولنا الحق كل الحق أن نشق منها التقييم فنقيسها على ما سلف من الأمثلة من أصول اللغة^(٣١). وقد استشهد في بداية مقالته بقول ابن جنّي أبي الفتح، عثمان (٩٤٢-١٠٠٢م): " كل ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب"^(٣٢).

وقد نسب إبراهيم أنيس (١٩٦٩م) هذا القول^(٣٣) إلى أبي علي الفارسي (ت ٩٨٧م) أستاذ ابن جنّي كما نسبه هذا في كتابه الخصائص إلى أبي عثمان فقال: " وقد نص أبو عثمان عليه فقال: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب. ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول وإنما سمعت البعض فقست عليه غيره، وإذا سمعت "قام زيد"، أجزت، ظرف بشر وكرم خالد"^(٣٤). وهو يقصد بأبي عثمان، المازني النحوي البصري (ت ٨٦٣م) صاحب كتاب التصريف والذي شرحه ابن جنّي في كتابه المنصف.

ب. قاعدة الاشتقاق من المشتق.

يقول محمد خليفة التونسي (١٩٨٦م): "القاعدة الصرفية العامة في اشتقاق أي كلمة هي الرجوع إلى جذورها، ولكن لوحظ أن العرب خالفت هذه القاعدة فاشتقت من المشتق على ما هو عليه، ولو تغير عن الجذر بما يسمى إعلالا أو قلباً بزيادة حرف فالجذر "ع و د" اشتق منه "عيد" بالإعلال ثم أخذ من "عيد" الجمع "أعياد" ومصدره "التعبيد" وقيس على ذلك حديثاً كلمة "قيّم تقييماً" أخذاً من قيمة مع أن الجذر "قوّم" للفرقة بين تقييم الشيء بمعنى معرفة قيمته، وبين تقيومه بمعنى جعله قوياً. وهذه الظاهرة اللغوية يسميها بعض نحائنا الاشتقاق على "التوهم" ونحن نؤثر تسميتها "الاشتقاق من المشتق" وعبارتنا أدق وأوضح لأن قائل "أعياد وعيد تعبيد" قد لا يكون متوهماً أن الياء في عيد أصلية في الجذر ولكنه عدها كأنها أصلية وإن كان يعرف أن أصلها واو ولكنه أراد أن يفرق بين الأعياد التي يحتفي بها الناس، وبين العادات التي مرنوا عليها، أو بينها وبين "الأعواد" من النباتات، والأعواد الموسيقية. ووجوب إزالة اللبس في الكلام والكتابة في مقدمة القواعد في كل اللغات واللهجات ... (٣٥).

هذا وقد سبق للعلامة محمد بهجة الأثرى (١٩٦٩م) عضو المجمعين: العراقي والمصري أن أدلى برأي مشابه فقال: "العيد فإن أصل يائه السواو، وصيغة هذا الأصل "العود" فقلبوا الواو ياء ليفرقوا بين الاسم الحقيقي والاسم المصدرى، وألزموا الياء في الواحد، فصارت أصلاً جديداً في بناء مادته، وجمعه على "أعياد" ليفرقوا بذلك بينها وبين أعواد الخشب كما قالوا في تصغيره "عييد" ليفرقوا بينه وبين العود" (٣٦). ويرى ابن جنّي، أنه يجب مراعاة حال المفرد في الاشتقاق، فيقول: "من ذلك مراعاتهم في الجمع حال الواحد، لأنه أسبق من الجمع، ألا تراهم لما أعلت في

الواحد، أعلوها في الجمع نحو قيمة وقيم ولما صحت في الواحد صححوها فسي المجمع فقالوا: زوج وزوجة، وثور وثورة أي بكسر الفاء وفتح العين في الميزان الصرفي في حال الجمع^(٢٧).

وبناء على مر نقول انه بإمكان الباحث اشتقاق "تقييم" من قيمة بناء على قاعدة الاشتقاق من المشتق التي أتى بها التونسي وقياساً على ما قالته العرب مثل عيد وديمة وما اشتق منهما، وذلك منعاً لالتباس تقييم بمعنى تحديد القيمة، بتقويم التي تعني التعديل أو التصحيح.

كذلك يمكن أن نخرج المسألة بطريقة أخرى فنقول: إن قيمة مشتقة من الجذر أو الفعل "قَوَّمَ" الذي اعتل فأصبح "قام" لتحرك الواو وانفتاح ما قبله. وعليه فإن أصل "قيمة" قِوْمَة - بكسر القاف وتسكين الواو - بدليل ظهور الواو في بعض تصاريف الكلمة "قام، يقوم" وقد قلبت الواو في قِوْمَة لوقوعها متوسطة وساكنة بعد كسر فأصبحت قيمة. وبناء على رأيي ابن جنّي والأثري فإن الياء لزمّت في المفرد أي في قيمه، فصارت أصلاً جديداً ثم اشتق منها "قيّم" الجمع، و"قيّم" الفعل والمصدر "تقييم" وذلك مراعاة لحال الواحد أو المفرد الذي هو قيمة، وبعبارة أخرى لم نرد الياء إلى الواو في تصاريف الكلمة وذلك خشية الالتباس والغموض، ومراعاة للقاعدة التي ذكرها ابن جنّي والتي سيأتي ذكرها فيما بعد، وتبعاً لقاعدة لزوم المبدل في المجمع للزومه في المفرد، وكذلك اتباعاً لرأي الكوفيين ومفاده أن من العرب من لا يرد الياء في الجمع إلى الواو.

ج. اختلاف اللغات وكلها حجة

لقد أفرد ابن جنّي في كتابه الخصائص^(٣٨) باباً عنوانه "اختلاف اللغات وكلها حجة" وهو يقصد بذلك أن هناك لغات عربية أخرى غير لغة قريش يحتج بها مثل لغة تميم وأسد وغيرها من القبائل، ويقول صبحي الصالح (١٩٨١م):

" إن في المصادر القديمة والمعجمات اللغوية ما يشير إلى أن كثيراً من قواعد اللهجة التميمية أقوى قياساً من بعض القواعد القرشية، وفيها ما يكاد الباحث يستنتج منه باطمئنان أن لهجة تميم كانت في كثير من مفرداتها هي التي ينطق بها غالباً أبناء العربية"^(٣٩) بيد أن الباحث يرى أن نزول القرآن بلغة قريش قد طبع العربية بالطابع القرشي ففضى بذلك على اللهجات الإقليمية أو قلل من شأنها هذا بالإضافة إلى الجهود التي بذلت كي تسود لغة التنزيل. والمرء إذا نبش وقمّش في الكتب القديمة والمعجمات سيجد آراء متضاربة في ظاهرها. ومن ذلك يروى أن عمر بن الخطاب قد سمع رجلاً يقرأ " عنى حين " في قوله تعالى من سورة يوسف آية ٣٥ " ثمّ بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننّه حتّى حين " فقال له من أقرأك؟ قال ابن مسعود، فكتب إليه: إن الله أنزل هذا القرآن عربياً وأنزله بلغة قريش، فأقرئ الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل"^(٤٠) بينما نجد الرسول " صلى اله عليه وسلم " يقول " نزل القرآن بسبع لغات كلها كاف شاف"^(٤١). والباحث لا يرى تناقضاً بين قول عمر وقول الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ أن عمر قد أكد نزول القرآن بلغة العرب، ولا توجد لغات عربية بل لهجات عربية ومنها لهجة قريش وقد طلب عمر استعمال لهجة قريش لتكون عنصر توحيد، وترك لغة هذيل إذ أنها ستكون عنصر تفريق والحال

في الماضي يشبه في الحاضر فنحن نفهم اللهجة المصرية والعراقية والشامية بل نفهم أبناء الأمصار الأخرى في القطر الواحد. كما أننا نتواصل أو نتحدث معاً بلهجاتنا العامية ولكننا نكتب بالفصحى لأننا تعلمناها في المدرسة.

وإذا عدنا إلى ابن جنّي في اختلاف اللغات وكلها حجة فإن
فذلكة قوله أو مجمله ما يأتي:

١. في اللغتين المتقاربتين في قوة القياس وسعة الاستعمال يمكنك أن تأخذ بإحدهما.
٢. وإذا كانتا متباعدتين في القياس والاستعمال فيمكنك أن تأخذ باللغة العليا.
٣. أما الدنيا فيمكنك الأخذ بها لضرورة في السجع أو الشعر.
٤. ولا مانع من أن تأخذ بها في حالة السعة والاختيار شريطة التصريح بأنك أخذت بها.

ويلخص ابن جنّي ما فصله بقوله: "كيف تصرفت الحال فالناطق على قياس لغة من لغات العرب مصيب غير مخطئ وإن كان ما جاء به خيراً منه". وفي الباب الذي عقده ابن جنّي في الخصائص لتعارض السماع والقياس يصرح بأن التميمية أكثر مراعاة للقياس من القرشية وبيّن الفرق بين ما كان أقوى قياساً وما كان أكثر استعمالاً فيقول:

" وإن شذّ الشيء في الاستعمال وقوي في القياس كان استعمال ما كثر استعماله أولى وإن لم ينته قياسه إلى ما انتهى إليه استعماله...

ويضيف إلا أنك إذا استعملت أنت شيئاً من ذلك فالوجه أن تجمله على ما كثر استعماله، وهو اللغة الحجازية، ألا ترى أن القرآن نزل بها!، وأيضاً فمتى رابك في الحجازية من تقديم خبر أو نقض لنفسي فزعت إذ ذاك إلى التميمية فكأنك من الحجازية على حرد وإن كثرت في النظم والنثر»^(٤٢).

هذا ويروي جورجي كنعان (١٩٩٠م) عن ابن حزم " أن السريانية (الآرامية) والكنعانية والعربية لغة واحدة وأن من تدبر هذه الألسن أيقن أن اختلافها إنما هو من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الأمم. وأنها لغة واحدة في الأصل " ويضيف ج. كنعان في مكان آخر " وفي صيغ الأفعال نقول في الفصحى قَوْمٌ ونَوْمٌ. وفي المحكية قَيْمٌ ونَيْمٌ طبقاً للآرامية"^(٤٣) وهذا يعني أنه بإمكاننا القول أن كلمة تقييم كلمة أصيلة فصيحة قد ورثناها من جذرها(ق ي م) ولذا لا ضير في استعمالها ولا ضرورة للتشكك في شرعيتها.

وما يهدف إليه الباحث من استعراض ما جاء به ابن جني وغيره هو التوصل إلى القول بأن "التقويم" من اللغة العربية الفصحى، والتقييم من اللغة المحكية وأنه يمكننا الأخذ بالتقييم واستعماله للضرورة أولاً، ولسعه الانتشار، أو لجريانه على الألسن ثانياً، ومسايرة اللغة الحجازية الكثيرة الاستعمال والتي تكثر من استعمال الباء بدلاً من الواو فتقول: صِيَامٌ وصِيَاغٌ ونِيَامٌ وقِيَامٌ وقِيَامٌ بدلاً من صَوَامٌ، وصَوَاغٌ، ونَوَامٌ، وقَوَامٌ. وكذلك مسايرة للآرامية. وعليه، فإن باستطاعتنا القول "تقييم" بدلاً من تقويم وذلك لضرورة أخرى هي منع التباس تحديد قيمة الشيء بالتعديل أو التصحيح.

د. تدرج اللغة

لقد عالج ابن جنّي مسألة القياس والتوهم في "باب في تدرج اللغة" في كتابه الخصائص فقال: "وذلك أن يشبه شيء شيئاً من موضع فيمنضسى حكمه على حكم الأول ثم يرقى منه إلى غيره... من ذلك قولهم: صبيّة، وصبيان؛ قلبت الواو من صنوان وصبوة في التقدير لأنه من صبوت - لانكسار الصاد قبله، وضعف الباء أن تعتد حاجزاً لسكونها. فلما ألف هذا واستمر تدرجوا منه إلى أن أقروا قلب الواو ياء بحاله وإن زالت الكسرة، وذلك قولهم صبيان وصبية (بضم الصاد وتسكين الباء) وقد كان يجب لما زالت الكسرة، أن تعود الياء واواً إلى أصلها، لكنهم أقروا الياء بحالها لاعتيادهم إياها حتى صارت كأنها أصلاً. وحسن ذلك لهم شيء آخر، وهو أن القلب في صبيّة وصبيان إنما كان استحساناً وإيثاراً لا عن وجوب علة، ولا قوة قياس فلما لم تتمكن علة القلب ورأوا اللفظ بياء قوي عندهم إقرار الياء بحالها؛ لأن السبب الأول إلى قلبها لم يكن قوياً مما يعتاد في مثله أن يكون مؤثراً ويقول ابن جنّي أيضاً في الباب نفسه: "ومن التدرج في اللغة قولهم ديمة وديم واستمرار القلب في العين (أو الواو) للكسرة قبلها، ثم تجاوز ذلك لما كثر وشاع إلى أن قالوا دومت فعلى القياس، وأما ديمت فلا استمرار القلب في ديمة وديم... ثم قال: وجماع هذا الباب غلبة الياء على الواو لخفتها فهم لا يزالون تشبثاً بها وبحثاً عنها، واستثارة لها، وتقرباً ما استطاعوا منها" (٤٤).

وبناء على ما مر، فإن قيمة وقيم تشبهان ديمة وديم في استمرار القلب في عين الميزان الصرفي (فعلة، فعل) أي في الواو. وعليه فإنه يحق لنا أن نقول قيّمت المتاع فتقيم قياساً على ديمت السماء. لأن التدرج فيهما واحد. ومنعاً للالتباس مع تقويم لأن هذه تعني أيضاً تصحيح العوج، وكذلك تطبيقاً لقاعدة الاشتقاق من المشتق التي أشار إليها محمد خليفة التونسي، واستحساناً وإيثاراً لها كما يرى ابن جنّي.

هـ. قاعدة منع الالتباس

يود الباحث أن يشير إلى أنه عند وضع مصطلح لا يجوز أن يراد به سوى معنى واحد منعاً للالتباس والغموض، وقد وجد الباحث في كلام العرب ما يدعم هذه القاعدة بقوة ويمكن أن نشير إلى الأمثلة السابقة في عصور الاستشهاد أو قبل ذلك، ومنها أمثلة " عيد، نار، ريح" وللتوضيح فقط نقول أن العرب قد قالت " ع و د" ولم تقل " ع ي د" واشتقت منه " العيد" وكان يجب أن يقولوا " العود" لكنهم لم يقولوا ذلك منعاً للالتباس بعود الحطب أو عود الموسيقى أو العود كم في المثل " العودُ أحمَدُ " أو بمعنى العيادة أو العادة أو المعاد والتعود، وجمعوا العيد على أعياد ولم يجمعوه على أعواد وفي تصغير العيد قالوا " عَيْدٌ" ولم يقولوا " عويد" بهدف منع الالتباس. ومن الأمثلة الحديثة يمكن أن نضرب مثلاً بالفعل ساس يسوس سياسة وقد قلنا " تسييس " وكان أحق أن نقول " تسويس " لكننا لم نفعل ذلك خشية الالتباس بتسويس الخشب. ومن الأمثلة التي يمكن أن نسوقها أيضاً قيادة، وقوادة؛ وقد قالت العرب ديمت السماء ودومت الطيور. وكذلك جمعت بعض القبائل العربية كبنى أسد ريحاً وأصلها " روح" على رياح، وأرياح، وأراييح لثلاث تلتبس "بروح، أرواح" ومن ذلك أيضاً " نار" فقد جمعت على أنور، أنوار نيرة بكسر ثم فتح ونيران ونيار وأينار " مع أن أصل الألف في مادة "نار" الواو ولا شك أننا كمحدثين نأنف من جمعها على أنوار وأنور لثلاث تلتبس بالأضواء، كما أننا لا نستسيغ جمعها على يِنار وأينار لأنها تلتبس بجمع النيرة والنير ويمكن أن تكون هذه الجموع من لغات عربية مختلفة لكننا نختار منها ما يمنع اللبس فنحن مثلاً نكتفي بجمع نار على نيران ونستعمل أنوار بمعنى أضواء ونيرة للثة الأسنان وأنيار كجمع لنير أي مقرن الثورين أو الخشبة المعترضة التي توضع فوق عنقي ثوري الحراثة ليربط بها عود الحرث.

و. الإعلال والإبدال

١. الإعلال بالقلب

يرى الصرفيون أن الواو تقلب ياء في عشرة مواضع أو أحد عشر موضعاً^(٤٥) و^(٤٦) يهمنها منها القواعد التالية:

أ. تقلب الواو ياء: إذا كانت عيناً لمصدر، أعلنت في فعله، قبلها في هذا المصدر كسرة وبعدها ألف فالشروط أربعة وإذا أخذنا تقويم وميزانها الصرفي "تفعيل" نجد أن الواو عين المصدر وأنها أعلنت في الفعل (قام أصلها قَوْم) ولم يتحقق الشرطان الأخيران. فلا توجد قبلها كسرة مع أنها هي مكسورة، ولا بعدها ألف. بيد أن الباحث سيحاول تخريج المسألة بعد ذكر قواعد أخرى ليستعين بها في حل المشكلة.

ب. وتقلب الواو إلى ياء إذا وقعت عيناً لجمع التكسير، صحيح اللام وقبلها كسرة وهي معلة في مفرده مثال ذلك قيمة وقِيم وأصلهما قَوْمَة وقَوْم . لقد قلبت الواو إلى ياء لأنها جمع تكسير صحيح اللام وقبلها كسرة وهي معلة في المفرد إذ أن قيمة أصلها قَوْمَة فقلبت الواو هنا إلى ياء لوقوعها متوسطة وساكنة إثر كسرة. وبناء على قول ابن جني والأثري السابق ذكرهما فإن الياء هنا لزمّت في الواحد واعتبرت أصلاً جديداً في مادته ثم اشتققنا منها تقييم بناء على قاعدة الاشتقاق من المشتق التي ذكرها التونسي.

ج. وتقلب الواو ياء إذا اجتمعت هي والياء في كلمة واحدة بشرط ألا يفصل بينهما فاصل وأن يكون السابق منهما أصيلاً (أي غير منقلب عن غيره) وساكناً سكوناً أصيلاً غير عارض فإذا تحققت هذه الشروط وجب قلب الواو ياء، نحو: سيّد وميّت وديار وقِيَام فالأصل هنا سيّود وميوت وديوار وقيوام. وقد اجتمعت الواو والياء في "تقويم" ولم يفصل بينهما فاصل،

والسابق منهما أصيل بيد أن الشرط الرابع وهو السكون لم يتحقق. ومن دعاء هذه القاعدة سيبويه (ت ٧٩٦م) إمام مذهب البصريين، أما الفراء (٧٦١-٨٢٢) إمام لغوي الكوفة فله رأي آخر ورايه كما ورد في اللسان في مادة قوم هو "أن القيم من الفعل فعيل أصله قويم وكذلك سيد سويد وجيد جويد وكان يلزمهم أن يجعلوا ألفاً لانفتاح ما قبلها ثم يسقطوها لسكونها وسكون التي ما بعدها فلما فعلوا ذلك صارت سيد على فعل فزادوا ياء على ياء ليكمل بناء الحرف" أي ليكمل بناء الكلمة.

ويقول ابن جنّي في كتابه المنصف: "إذا جاور الشيء الشيء دخل كثير من أحكامه لاجل المجاورة، نحو قنية، صنية، عليه من قنوت، صبوت، علوت وقياسه قنوة، صبوة، علوة، ولكن لما جاورت الواو الكسرة قبلها صارت الكسرة كأنها قبل الواو ولم يعتد الساكن حاجزاً لضعفه" (٤٧).

ويمكن أن نخرج تقييم من تقويم بناء على رأي ابن جنّي في القاعدة السابقة بقولنا: لقد تحركت الواو في تقويم وتحرك ما قبله، إذ لا يعتد الساكن وهو القاف حاجزاً لضعفه، ولما جاورت الواو الفتحة دخلت في حكمها قلبت الواو ألفاً ثم أسقطناها لاجتماع الساكنين لأن الألف ساكنة دوماً ثم زدنا ياء ليكمل بناء الكلمة. وبحسب رأي الفراء الذي يلتقي مع رأي ابن جنّي أيضاً وهو: يلزمنا أن نجعل الواو في تقويم ألفاً لتحريك ما قبله إذ لا يعتبر القاف حاجزاً لأنه ساكن ثم أسقطنا الألف لالتقاء ساكنين وزدنا ياء على الياء ليكمل بناء الكلمة. وهذا ويمكن أن نخرجها بطريقة أخرى وهي أن الواو والياء اجتمعا في تقويم ولا يفصل بينهما فاصل ولما كان النطق بالياء أسهل من النطق بالواو أو لما كان العرب يستقلون النطق بالواو ويستخفون النطق بالياء، كذلك لما كانت حركة الواو وهي الكسرة أنسب للياء وكانت الواو مجاورة للياء قلبت الواو ياء لتسهيل النطق ومنعاً لالتباس معنى تقييم بمعنى التقويم ولأجل المجاورة أيضاً.

يقول عبد العزيز عتيق (١٩٧١م) في كتابه المدخل إلى علم الصرف: "إذا كان عين الكلمة واواً أو ياء وقبلها صحيح ساكن وجب نقل حركة العين إلى ساكن الصحيح قبلها، وذلك لاستئصالها على حرف العلة نحو يقوم، الأصل يَقُومُ بضم الواو فنقلت حركة الواو إلى ساكن قبلها وهو قاف يقوم فسكنت الواو... وإذا نقلت حركة العين إلى الساكن الصحيح قبلها فتارة تكون العين مجانسة للحركة المنقولة، وتارة تكون غير مجانسة لها... وإن كانت عين الفعل غير مجانسة للحركة المنقولة أبدلت العين حرفاً يجانس الحركة... ومن أمثلة عدم مجانسة العين للحركة المنقولة، يخيف أصلها يُخَوِّفُ ثم حدث فيها إعلال بنقل حركة الحرف المعتل إلى الساكن الصحيح قبله، فصار يُخَوِّفُ ولعدم تجانسه حرف العلة لحركة الساكن الصحيح قبله، قلبت الواو ياء لمناسبة الكسرة فصار الفعل يخيف" وقد توافرت جميع شروط الإعلال بالنقل: "وهي أن يكون الساكن المنقول إليه صحيحاً وألا يكون الفعل المعتل العين فعل تعجب، وألا يكون من المضعف، وألا يكون من المعتل اللام" (٤٨).

ويمكن أن نقيس على ذلك في تقويم إذ تتوافر في فعله جميع شروط الإعلال بالنقل، والقاف حرف صحيح ساكن والواو حرف متحرك نقلت حركته للقاف لاستئصالها أو لعدم مناسبة الكسرة للواو فسكنت الواو، ولما كانت غير مجانسة للحركة المنقولة أبدلت بالياء لأنها تتاسب الكسرة وتجانسها فأصبحت "تقييم". كذلك يمكن أن نمزج الإعلال بالنقل بالإعلال بالقلب فنقول: بعدما نقلت حركة الواو إلى الصحيح الساكن قبلها وهو القاف فأصبحت القاف مكسورة والواو ساكنة فحق عليها القلب إلى ياء لأنها سكنت بعد كسر، وكذلك لتسهيل النطق بها.

٦ . اختلاف مصادر الاشتقاق

اللغة العربية الفصحى مزيج من عدة لغات أو لهجات عربية كلغة قریش وتميم وأسد وهذيل وكثير غيرها. بعضها لغات عليا وأخرى لغات أشيع وأوسع انتشاراً أو أقل استعمالاً. وقد قال الرسول الكريم: "نزل القرآن بسبع لغات كلها كاف شاف" كما قال ابن جنّي في كتابه المنصف تعليقاً على استشهاد بعضهم بقوله تعالى "أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ" ثم بقوله في مكان آخر "أَنْكَ مِيتٌ وَأَنْهُمْ مِيتُونَ": "إن هذا القول لا يدل على أن الذي يقول "مِيتٌ" هو الذي يقول مِيتٌ لأن القرآن قد نزل بلغات مختلفة وإن كانت كلها فصيحة"^(٤٩).

وما يود الباحث أن يخلص إليه هو أنه يمكن حل مشكلة تقويم وتقييم بافتراض اختلاف مصادر الاشتقاق في لغات عربية مختلفة فالذي اشتق من الجذر "ق و م" قال: "تقويم" والذي اشتق من قيمة قال (تقييم).

٧ . رأي المجمعين

أصدر مجمع اللغة العربية في القاهرة قراراً في الجلسة الثامنة من جلسات مؤتمر الدورة الرابعة والثلاثين لسنة ١٩٦٨م هذا نصه: "الياء في كلمة قيمة أصلها واو ساكنة مكسور ما قبلها وكذلك ديمة من الدوام، وعيد من العود والأصل في الاشتقاق من أمثال هذه الألفاظ أن ينظر إلى أصل الحرف كما قال العرب في بعض الاستعمالات دومت السماء، إلا أن العرب ربما قطعوا النظر عن أصل حرف العلة ونظروا إلى حالته الراهنة، كما قالوا ديمت السماء في بعض الاستعمالات وكما قالوا: عيد الناس إذا شهدوا العيد، ولم يقولوا في هذه الكلمة: عود الناس، تحاشياً عن توهم أنها من العادة، وعلى ذلك يجوز أن يقال: قيم الشيء تقيماً بمعنى حدد قيمته للفرقة بينه وبين قوم الشيء بمعنى عدله، وقد جاءت

المعاقبة بين الواو والياء المشددتين للتخفيف في أمثلة من كلام العرب يستأنس بها في قبول ذلك^(٥٠).

ويقول عباس حسن (١٩٨٠م) عضو المجمع في حاشية كتابه الوافي: "وجاء أيضاً في اللسان في مادة قام مانصته: "رجل قائم، من رجال قَوْم، وقِيم وقِيَام وقوام... أهـ ومثل هذا في مادة صام. ومسايرة لما سبق من اللغة الحجازية وغيرها يتبين صحة الاستعمال الشائع اليوم في مثل قِيمت الشيء فتقيم وأصله قومته وهذا أفصح ومن معانيها: حددت للشيء قيمته وقد أشار إلى قرار المجمع المذكور أعلاه^(٥١).

وفي مذكرات حول بحث أخطاء اللغويين يقول المجمع عطفية الصوالحي: "ولما كانت قيمة وقيم تشبهان ديمة وديم في استمرار القلب في العين للكسرة قبلها وفيما ترتب على ذلك صح أن نقول قِيم السلعة أو الوظيفة وقومها قياساً على ما قالوا في ديمت السماء لأن علم التدرج فيهما واحد^(٥٢)".

أما إميل يعقوب (١٩٨٦م) فيقول: "أجاز مجمع اللغة العربية في القاهرة أن نقول: قِيم تقيماً بمعنى قدر القيمة وهذه الإجازة من باب اشتقاق الفعل من الاسم الجامد: القيمة، وقد قال بهذا الاشتقاق بعض النحاة ومنهم الزجاج^(٥٣)".

٨. وجود تقييم في المعجمات

لم يعثر، الباحث على جذر "ق ي م" في أي من المعجمات القديمة، أما في المعجمات الحديثة فإننا نجد في الطبعة الثانية من الوسيط^(٥٤) الصادر عن المجمع القاهري عام ١٩٧٢م وعلى ما يبدو فإنه قد أدرج بعد صدور القرار السابق عام ١٩٦٨م والذي منحه صفة الشرعية، وقد ورد على الشكل التالي: "قِيم الشيء تقيماً: قدر قيمته (مج) كما ورد في قاموس الوجيز^(٥٥) الصادر عن المجمع المذكور وفي المعجمات الصادرة في العالم العربي بعد تاريخ القرار المشار إليه.

فذلكة البحث: النتيجة

يمكن إثبات شرعية مصطلح تقييم بناء على قاعدتي السماع والقياس وقد فعل الباحث ذلك فأتى بقواعد وأمثلة عديدة كل منها كاف شاف، فمما أورده الباحث: قواعد السماع والشيوخ أو الذبوع في العصر الحاضر، والاستعمال في النصوص القديمة، والتوهم أي توهم أن الياء في "قيمة" أصلية ثم الاشتقاق منها، وكذلك قاعدة الاشتقاق من المشتق (اشتقاق تقييم من قيمة) وقاعدة التعاقب ومفادها أن العرب كانت تعاقب في تصريفاتها بين الواو والياء. فبينما قال أهل الحجاز صيَّام وديَّار قال غيرهم: صوَّام ووقَّام ونوَّام وجوَّع وديوار. ولما كانت اللغة الحجازية لغة القرآن فإن الباحث يفضل اتباعاً لها استعمال تقييم على تقويم.

وذكر الباحث رأي مدرسة الكوفة وهو أن من العرب من لا يرد الياء في الجمع وغيره إلى الواو فيقولون مياثق في موائق، وأحيل في أحول، وأشياء في أشاوي، كما أن بني أسد قالوا: "ريح" بمعنى هواء بدلاً من "روح" وجمعوها على رياح وأراييح وريَّح" والقياس أرواح وأراويح ولكن ذلك يؤدي إلى الالتباس والغموض فشاعت جموع بني أسد ومات غيرها. وتعوياً على ما سبق فإن الباحث يوصي باستعمال تقييم لا تقويم لتعني بيان قيمة الشيء أو تثمينه.

ومن القواعد التي أتى بها الباحث قاعدة اختلاف اللغات وكلها حجة لابن جنِّي فكما أن صَيَّاع لغة وصوَّاع لغة أخرى فإن تقييم لغة وتقويم لغة أخرى.

وقد ذكر الباحث عرضاً قاعدة لزوم المبدل منه وهي أن العرب قالت "عيِّد" بدلاً من عود فلزمت الياء وأصبحت أصلاً أو أصيلة في المفرد. ثم اشتق من عيد أعياد وتعييد وفي التصغير عيِّد بدلاً من عويد

وبناء على هذه القاعدة فإن الياء في قيمة قد لزمت أو أصبحت أصلاً ثم اشتقنا منها "قيم وتقييم". واستشهد الباحث بقاعدة التدرج لابن جني وهي اشتقاق عدة صيغ من المفرد كما في عيد.

وهذا ويرى الباحث أن هذه القاعدة تقوم على لزوم الياء في الواحد ثم التدرج في الاشتقاق منه أو أنها تقوم مقام قاعدتي لزوم المبدل والاشتقاق من المشتق. وهذا ما حصل في قيمة فقد قلبت الواو إلى ياء ثم اعتبرت الياء كأنها أصل وتدرجنا في الاشتقاق فقلنا قيم وتقييم. وأخيراً وليس آخراً فقد استعان الباحث بقرار المجمع المصري وقاعدة اختلاف مصادر الاشتقاق بقواعد الإعلال والإبدال وقاعدتي منع اللبس ووضع المصطلح العلمي لوأد تقويم كمصطلح علمي بمعنى تميم وإحياء تقييم واستعماله بدلاً منه، هذا ولا يود الباحث أن يخرج استعمال "تقييم" على قاعدة: لكل قاعدة شواذ، إذ يرى أن ما عرضه أكثر من كاف لمنحها صفة الشرعية ونفخ روح الحياة فيها كمصطلح علمي له قيمته وكيانه.

توصيات ومقترحات

بناء على ما توصل إليه الباحث من أن "تقييم" لفظة مؤهلة كل التأهيل للاستعمال كمصطلح علمي محدد الدلالة في مواد التربية وعلم النفس فإن الباحث يقترح ما يأتي:-

١. استعمال تقييم بمعنى بيان القيمة أو تحديدها وترجمة لكلمة Evaluation في الإنجليزية.

٢. استعمال "تقويم" كمصطلح علمي ليعني التعديل أو التصحيح فقط في العلوم التربوية والنفسية وأن نعتبره ترجمة للكلمة الإنجليزية Correction منعاً لالتباس التصحيح أو التعديل بتحديد القيمة. أما الاستعمال اللغوي فيبقى على حاله إذ لا شأن للعلم به. وعليه فإن بإمكاننا القول: "نحن نقيّم الطالب لنقوّمه" بمعنى أننا نثمن تحصيله أو نصدر عليه حكماً بهدف تحسينه وذلك بتصحيح الخطأ فيه.

٣. تناول مصطلحات التربية وعلم النفس بالدرس والتحليل تمهيداً لغربلتها وإقرارها في مؤتمر علمي لعموم البلاد العربية على أن يكون بإشراف المجامع اللغوية والجامعات العربية وذلك لتوحيد لغة التدريس والبحث والتعليم والتعريب.

الحواشي

١. محمد عبد الخالق مدبولي، "تحليل المفهومات التربوية عند فلاسفة التربية التحليليين". أطروحة ماجستير غير منشورة، قسم أصول كلية التربية، جامعة عين شمس، القاهرة: ١٩٩٠، ص: ٦.
٢. محمد منجي الصيادي، التعريب وتسيقه في الوطن العربي، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢، ص: ٤١.
٣. محمد فاضل الجمالي "رأي في استعمال بعض المصطلحات في التعبير أو التعريب" في جريدة "القدس" لندن: المجلد السادس، عدد ١٥٧، الخميس ١٥ ايار، ١٩٩٤، ص: ٦.
٤. عبد الأمير الأعمش، المصطلح الفلسفي عند العرب، تونس: الدار التونسية للنشر ١٩٩١، ص: ١٨٣-٤٤٧.
٥. الجرجاني، السيد الشريف، علي بن محمد، كتاب التعريفات (تحقيق عبد المنعم الحنفي)، القاهرة: دار الرشد، ١٩٩١، ص ٣٠٢.
٦. عبد الأمير الأعمش، مصدر سابق، ص ٥١٧.
٧. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، ط٤، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨، ص ٣٠٣.
٨. الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف (تحقيق محسن مهدي) بيروت: دار المشرق ١٩٨٦ ص ٣٥٢.
٩. إبراهيم السامرائي، فقه اللغة المقارن، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨، ص ٣١٦.
١٠. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط٣، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١، ص ٤٠٠.

- ١١ . مصطفى الشهابي، المصطلحات العلمية، القاهرة: جامعة الدول العربية،
معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٥، ص ١٣٨.
- ١٢ . صادق عبيدات، تقرير من، "مجمع اللغة العربية الأردني يطالب بتعريب
العلوم الحديثة في الجامعات" تلخيص لكلمة د. عبد الكريم خليفة، رئيس
المجمع، في جريدة، "القدس" لندن: المجلد الخامس، عدد ٥٢٥ الجمعة
١٥ نيسان، ١٩٩٤، ص: ٦.
- ١٣ . ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٥٦.
- ١٤ . دار المشرق، المنجد ط ٢، بيروت: دار المشرق ١٩٦٩.
- ١٥ . سبع أبو لبدة، مبادئ القياس النفسي والتقييم التربوي، ط ٤، جمعية عمال
المطابع، ١٩٨٧، ص ٦١.
- ١٦ . المنجد، مصدر سابق.
- ١٧ . حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام ج ١ ط ٧، القاهرة: دار إحياء التراث
العربي، ١٩٦٤، ص ٢٠٥.
- ١٨ . محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، الكويت: المجلس الوطني للثقافة
والفنون والآداب، ١٩٨٥ (سلسلة عالم المعرفة، رقم ٨٩).
- ١٩ . خالد محمد خالد، خلفاء الرسول، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨، ص ١٩٠.
- ٢٠ . إسحق موسى الحسيني وفايز علي الغول، العروض السهل ج ١، ط ١،
القدس: مكتبة الأندلس ١٩٤٨، ص ٧.
- ٢١ . لسان العرب، مصدر سابق.
- ٢٢ . عبد العزيز القوصي وآخرون، الإحصاء في التربية وعلم النفس، القاهرة:
مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٦، ص ٦٨، ص ٨١.
- ٢٣ . محمد عبد السلام أحمد، القياس النفسي والتربوي، القاهرة: مكتبة النهضة
المصرية، ١٩٦٠ ص ٣٤٩، ص ٤٠٩.

٢٤. نعيم عطسية، التقييم التربوي الهادف، بيروت: دار الكتاب اللبناني، بدون تاريخ (محتمل ١٩٦٨، ١٩٦٩، بناءً على أحدث مصادره).
٢٥. ابن سيده، أبو الحسن، علي بن إسماعيل، المخصص ج١٤، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص١٩-٢٦.
٢٦. المنجد، ط٢٠، مصدر سابق.
٢٧. ابن جنّي، أبو الفتح، عثمان، المصنف، (تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين)، القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٤م، ص١٨.
٢٨. إبراهيم أنيس "توهم أصالة الحروف وتوهم زيادتها" في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة (مجموعة القرارات من الدورة ٢٩-٣٤) القاهرة: المجمع، ١٩٦٩م ص ٤٦.
٢٩. إبراهيم السامرائي، مرجع سابق، ص٩٥.
٣٠. مجمع اللغة العربي بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة، مرجع سابق ١٩٦٩، ص٤٤.
٣١. جميل علوش، "بين التقويم والتقييم" في جريدة الدستور الأردنية، عدد ٢٠، ٤٢٠ نيسان ١٩٧٩، ص٦.
٣٢. ابن جنّي، أبو الفتح، عثمان. الخصائص (تحقيق محمد علي النجار) ج١، القاهرة: دار الكتاب ١٩٥٢، ص١١٤.
٣٣. إبراهيم أنيس، "الاشتقاق من أسماء الأعيان" في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مرجع سابق ١٩٦٩، ص٦٧.
٣٤. ابن جنّي، الخصائص ج١، مرجع سابق، ص٣٥٧.
٣٥. محمد خليفة التونسي، "قاعدة الاشتقاق من المشتق" في مجلة العربي الكويتية، عدد ٣٢٢ يوليو (تموز)، ١٩٨٦، ص١٨٢.

- ٣٦ . محمد بهجة الأثري، "مزايعم بناء اللغة على التوهم" في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة ج ٣ (قرارات الدورات من ٤٢-٤٧) ١٩٨٣، ص ٣٤٨.
- ٣٧ . ابن جنّي، الخصائص، ج ١، مرجع سابق، دار الكتب ١٩٥٢م، ص ١١٢، وأيضاً نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٦، ص ١١٣.
- ٣٨ . ابن جنّي، المصدر نفسه ج ٢، ١٩٥٥م، ص ١٠-١٢.
- ٣٩ . صبحي الصالح، مصدر سابق، ص ١٠-١٢.
- ٤٠ . إبراهيم السامرائي، مصدر سابق، ص ٣٤-٣٥، انظر أيضاً الزمخشري، الكشاف ٣/٤٦٨.
- ٤١ . ابن جنّي، الخصائص، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٠-١٢.
- ٤٢ . المصدر نفسه، ج ١، ١٩٥٢، ص ١٢٥.
- ٤٣ . جورج كنعان، تاريخ الله، حلب: مكتبة سومر، ١٩٩٠، ص ٩٧-١٠٠.
- ٤٤ . ابن جنّي، المصدر نفسه، ج ١، ١٩٥٢، ص ٣٤٧-٣٥٥، ٣٤٩-٣٥٦.
- ٤٥ . أحمد الحلاوي، كتاب شذا العرف في فن الصرف، بغداد: مكتبة النهضة العربية، ١٩٨٨، ص ١٤٢-١٤٤.
- ٤٦ . عباس حسن، النحو الوافي، ج ٤، ط ٥، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠، ص ٧٦٧-٧٨٢.
- ٤٧ . ابن جنّي، المنصف، مصدر سابق ص ٢.
- ٤٨ . عبد العزيز عتيق، المدخل إلى علم الصرف، بيروت. دار النهضة العربية، ١٩٧١، ص ٣٩-٤١.
- ٤٩ . ابن جنّي، المنصف، مصدر سابق، ١٧.
- ٥٠ . مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة؛ (مجموعة القرارات من الدورة ٢٩-٣٤) القاهرة: ١٩٦٩، ص ٢٢٨.
- ٥١ . عباس حسن، مصدر سابق، ص ٧٨٢.

- ٥٢ . عطية الصوالحي، "مذكرات حول بحث في أخطاء اللغويين" في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة، القاهرة:المجمع، ١٩٦٩، ص٢٢٩-٢٤٤.
- ٥٣ .إميل يعقوب، معجم الخطأ والصواب في اللغة، ط٢، بيروت:دار العلم للملايين، ص٢٢٤.
- ٥٤ . المجمع اللغوي بالقاهرة، معجم الوسيط، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢.
- ٥٥ . المجمع اللغوي بالقاهرة، الوجيز ١٩٨٠.

المراجع

١. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان: الخصائص (تحقيق محمد علي النجار) ج ١، القاهرة: دار الكتب، ١٩٥٢، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٦.
٢. ابن جنّي، المنصف (تحقيق إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين) القاهرة: وزارة المعارف العمومية، ١٩٥٤.
٣. ابن سيده، علي بن إسماعيل: المخصص ج ١٤، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
٤. ابن منظور، محمد جلال الدين: لسان العرب، بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٥٦م.
٥. إبراهيم أنيس، في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة، (قرارات الدورات من ٢٩-٣٤م) القاهرة: المجمع، ١٩٦٩.
٦. أبو لبة، سبع محمد: مبادئ القياس النفسي والتقييم التربوي، ط ٤، عمان: ١٩٨٧.
٧. الأثري، محمد بهجة: في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كتاب في أصول اللغة، ج ٣ (قرارات الدورة من ٤٢-٤٧) ١٩٨٣.
٨. الأسم، عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب، تونس: الدار التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٩١.
٩. التونسي، محمد خليفة: "قاعدة الاشتقاق من المشتق" في مجلة العربي الكويتية، يوليو (تموز) عدد ٣٣٢، ١٩٨٦م، ص ١٨٢.
١٠. الجرجاني، علي محمد: كتاب التعريفات (تحقيق عبد المنعم الحنفي) القاهرة: دار الرشد، ١٩٩١.
١١. الجمالي، محمد فاضل: "رأي في استعمال بعض المصطلحات في التعبير أو التعريب" في جريدة القدس، لندن: المجلد السادس، عدد ١٥٧، الخميس ١٥ أيار (مايو) ١٩٩٤، ص ٦.
١٢. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج ١، ط ٧، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٤.

١٣. الحملاوي، أحمد محمد: شذا العرف في فن الصرف، بغداد: النهضة العربية، ١٩٨٨.
١٤. خالد، محمد خالد: خلفاء الرسول، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م.
١٥. دار المشرق: المنجد في اللغة والإعلام، ط٢٠، بيروت: دار المشرق، ١٩٦٠.
١٦. السامرائي، إبراهيم: فقه اللغة المقارن، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨.
١٧. الشهابي، الأمير مصطفى: المصطلحات العلمية، القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٥.
١٨. الصالح، صبحي: دراسات في فقه اللغة، ط٩، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.
١٩. الصيادي، محمد منجي: التعريب وتنسيقه في الوطن العربي، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.
٢٠. عباس حسن: النحو الوافي، ج٤، ط٥، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.
٢١. عبد العزيز عتيق: المدخل إلى علم الصرف، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١.
٢٢. عبيدات، صادق: "مجمع اللغة العربية الأردني يطالب بتعريب العلوم الحديثة في الجامعات" جريدة القدس، لندن: المجلد الخامس، عدد ٥٢٥ الجمعة ١٥ نيسان (أبريل) ١٩٩٤، ص٦.
٢٣. علوش، جميل: "بين التقويم والتقييم" في جريدة الدستور الأردنية، عدد ٤٢٠ ٢٠ نيسان، ١٩٧٩م ص٦.
٢٤. عمارة، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥ (سلسلة عالم المعرفة، رقم ٨٩).
٢٥. الفارابي، أبو نصر محمد: كتاب الحروف (تحقيق محسن مهدي) بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.
٢٦. القوصي، عبد العزيز وآخرون: الإحصاء في التربية وعلم النفس، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦.

٢٧. كنعان، جورجى: تاريخ الله. حلب: دار مكتبة سومر، ١٩٩٠.
٢٨. مجمع اللغة العربية بالقاهرة: كتاب في أصول اللغة (مجموعة القرارات من ٢٩-٣٤) القاهرة: المجمع، ١٩٦٩.
٢٩. كتاب في أصول اللغة، ج٣ (قرارات الدورات من ٤٢-٤٧) القاهرة: المجمع، ١٩٨٣.
٣٠. معجم الوسيط، ط٢، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢.
٣١. معجم الوجيز القاهرة: المجمع، ١٩٨٠.
٣٢. محمد عبد السلام أحمد: القياس النفسى والتربوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠.
٣٣. مدبولي، محمد عبد الخالق: "تحليل المفهومات التربوية عند فلاسفة التربية التحليليين" أطروحة ماجستير غير منشورة، قسم أصول التربية، كلية التربية، جامعة عين شمس، القاهرة، ١٩٩٠.
٣٤. النشار، علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط٤، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨.
٣٥. نعيم عطية، التقييم التربوي الهادف، بيروت: دار الكتاب اللبناني، بدون تاريخ.
٣٦. يعقوب، إميل بديع: معجم الخطأ والصواب في اللغة، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦.