الحقيقة والمجاز في متشابه القرآن والمختلف فيه لابن شهراشوب (٥٨٨هـ)

الاستاذ الدكتور
سعاد كريدي كنداوي
الباحث
حسين علي عباس

جامعة القادسية- كلية التربية
البريد الالكتروني: joboryhussein@gmail.com

The truth and the metaphor in the similar Koran and different to the son Shahraob (588 e)

Prof. Dr
Suad Kridi Kandawi
researcher
Hussein Ali Abbas
University of Qadisiyah - Faculty of Education
E-mail: joboryhussein@gmail.com

الخلاصة:
ينقسم اللفظ بلحاظ الاستعمال على حقيقة ومجاز، فالاستعمال الحقيقي للفظ هو الاستعمال القائم على علاقة الوضع بين اللفظ ومعناه، ويسمى المعنى من الوضع بالمعنى الحقيقي، أما الاستعمال المجازي فهو قائم على استعمال اللفظ في معنى آخر لم يوضع له ولكن يؤخذ بلحاظ ما هو ظاهر من المعنى كظهور الشجاعة في لفظ الأسد وظهور الغزارة في لفظ البحر، فيقال زيد أسد؛ لشجاعته وبحر؛ لغزارة علمه[1]؛ لهذا ذكر البيانيون أن المجاز ضرب من ضروب المبالغة، ولّما كان المجاز استعمال اللفظ في ما هو غير ما هو موضوع له، لزم وجود قرينة مقالية أو مقامية أو عقلية؛ لئلا يلتبس الكلام. والحقّ أنّ دلالة الحقيقة والمجاز في اللفظ لا تتبين إلّا من خلال التركيب لأن دلالة اللفظ مفردة لا تدّل إلّا على حقيقة ما وضع له ذلك اللفظ من المعنى كقولنا: (أسد) فإنها لا تدّل إلّا على ذلك الحيوان المفترس، أما في قولنا: زيدٌ أسدٌ فإن دلالة لفظ الأسد في التركيب تؤخذ من لحاظ ما ظهر في ذلك المعنى وهو القوة أو الشجاعة في الاستعمال.

الكلمات المفتاحية : القرآن الكريم، ابن شهر ، المجاز ، الساق، الرمز ، الله تعالى

Abstract:
According to use, utterance is divided into actual and trope. Actual use of an utterance is the use which is based on the placement relationship between the utterance and its meaning. The meaning resulting from this placement is called the actual use. On the other hand, the trope use is based on the use of the utterance in another meaning for which it is not originally placed, but is taken from what is demonstrated in the meaning, as the demonstration of braveness in the utterance 'lion' and the demonstration of 'abundance' in the utterance 'sea'. So, we say 'Zaid is a lion', for his braveness and 'Zaid is a sea' for the abundance of his knowledge. Rhetoricians have said that trope is a type of exaggeration. As trope is the use of the utterance in a meaning that is not originally meant for it, there should be a literal, contextual, or rational clue, to avoid speech ambiguity. It is rightly stated that the significance of the actual and the figurative of utterances would not be evident in other than structure, because the significance of the individual utterance signifies nothing other than the actual meaning for which it is placed. So if we say 'lion', we mean nothing other than that known beast, but when we say 'Zaid is a lion' then the significance of the word 'lion' in this structure is taken from what is demonstrated in that meaning, which is 'force' or 'braveness' in this use. There is no problem in the correcting of the ascribing, from the point of view of the linguistic crafting, but there is such a thing

Keywords: Quran, Ibn Shahr, Al Majaz, the leg, the symbol, God Almighty

توطئة:

قد ائختلفت وجهات النظر وتباينت في هذا المجال تبعاً للأسبقية العقدية وليس غلواً أن يقال أن التعسف في هذا الباب بلغ مبلغاً كبيراً حيث ((ذهب قوم إلى أن الكلام كله حقيقة لا مجاز فيه وذهب آخرون إلى أنه كله مجاز لا حقيقة فيه))[٢]، وربما تجاوز الجدل حدود المعرفة إلى الاستبداد العقدي وتوسط قوم بين الفرقتين قال ضياء الدين ابن الأثير: ((إنّ في اللغة حقيقة ومجازاً، والحقيقة اللغوية هي الألفاظ في دلالاتها على المعاني وليست بالحقيقة التي هي ذات الشيء أي نفسه وعينه، فالحقيقة اللفظية هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة، والمجاز هو نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره))[٣].

يلحظ في قول ابن الأثير حساسية موضوع علاقة اللفظ بالمعنى في قوله (ليست بالحقيقة التي هي ذات الشيء أي نفسه) فهو يريد أن الاسم غير المسمّى، ومن هنا يتضح أن الصراع حول الحقيقة والمجاز كان صراعاً حول (صفات الذات) و(حدوث القرآن) وما شاكل ذلك.

وقد لاحظ الأصوليون ((أنّ الاستعمال المجازي ـــ وإن كان يحتاج إلى قرينة في بداية الأمر ـــ لكن إذا كثُر استعمال اللفظ في المعنى المجازي بقرينة وتكرر ذلك بكثرة قامت بين اللفظ والمعنى المجازي علاقة جديدة، وأصبح اللفظ نتيجة لذلك موضوعاً لذلك المعنى، وخرج عن المجاز إلى الحقيقة، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة، وتسمى هذه الحالة بالوضع التعيّني بينما تسمى عملية الوضع المتصدر من الواضع بالوضع التعييني))[٤]. إذا نظرنا إلى اللغة بمّدة زمنية محددة، وإلّا فإن الزمن كفيل بتغيير اللغة برمّتها فضلاً عن نقل اللفظ من المجاز إلى الحقيقة وعندها لا يكون للغة وضعاً تعيينياً بل مطلق

وضعها تعيّنياً؛ لأن ما نتسالم على أنه حقيقة في هذا الوقت الراهن، في وقت مضى كان مجازاً؛ غير أننا لم نقف على ظروف انتقاله من المجاز إلى الحقيقة.

وقد وضع علماء الأصول علامات للفصل بين الحقيقة والمجاز هي:

١. **التبادر**: هو أن يتبادر المعنى وينسبق إلى الذهن من سماع اللفظ مجرداً من القرائن. على أن هذا التبادر هو خاص بمن يعرف اللغة، ولا يستلزم ذلك الدور: أي أن التبادر موقوف على معرفة ألفاظ اللغة وحقيقتها من مجازها، ومعرفة الحقيقة من المجاز متوقف على التبادر؛ لأن المراد من العلم باللغة الموقوف عليها للتبادر وهو العلم الإجمال، أما العلم بكون اللفظ المعين حقيقة أو مجازاً هو علم تفصيلي فلا دور[٥].

٢. **صحة الحمل وعدم صحة السلب**: وهو أن صحة حمل لفظ ما على ما تشك وضعه له دليل على الحقيقة وعدم صحة الحمل دليل على المجاز على أن هذا مخصوص بالحمل الأولي دون الحمل الشائع[٦]، مثال ذلك قولنا: الحيوان الناطق إنسان في صحة الحمل، ولا يصح قولنا: الحيوان الناطق ليس بإنسان، فلا يصح السلب، وهذا دليل على أنّ اللفظ حقيقة في هذا المعنى[٧]. وهذا لا يختلف عن التبادر إذ صحة الحمل وعدم صحة السلب تقتضي المعرفة بالألفاظ ومفاهيمها ليتبين لنا فيما بعد الحقيقة من المجاز، ويكون قد استلزم الدور، ويجاب عنه؛ بأنه التغاير بين الموقوف والموقوف عليه من جهة العلم بالإجمال والعلم بالتفصيل.

٣. **الاطّراد**: وهو كثرة استعمال اللفظ في معنى دون اختصاصه في مورد[٨]، وقد رُدّ هذا القول، قال المظفر: ((والصحيح أن الاطراد ليس علاقة للحقيقة؛ لأنّ صحة استعمال اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً، سواء كان حقيقة أم مجازاً. فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علاقة له))[٩].

وبعد دفع الاطراد عن كونه علاقة للحقيقة، لا يتبقّى إلا التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب وكلاهما موقوف على معرفة اللغة، فلا سبيل إلى معرفة الحقيقة من المجاز في اللغة إلّا ذات معرفة اللغة، أما التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب، فهما نتيجة للمعرفة المسبقة للغة ولألفاظها من حقيقة ومجاز وليسا علامتين.

مع أننا لا نتفق على علامات الحقيقة والمجاز مع الأصوليين غير أن العلامات لا تحمل كثيراً من المشكلات في القرآن الكريم نفسه؛ لأن الخلاف ليس في حقيقة اللفظ ومجازه، بل في القرينة الصارفة لذلك اللفظ من حقيقته إلى المجاز. وهذا ما تجده في الخلاف نحو قوله تعالى: (وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ)[١٠]، فالوجه معروف في حقيقة وضعه لذلك الجزء المتصدر من الجسم، لكن الخلاف في ثبوت القرينة التي تصرفه إلى المجاز، فذهب المجسمة إلى القول بأصالة الحقيقة لعدم ثبوت قرينة مقالية أو حالية تصرف اللفظ عن حقيقته وذهب الامامية والمعتزلة إلى القول بوجود قرينة عقلية، والحقّ أن القرائن العقلية أظهر وأقدر من قرائن الحال والمقال لأنّها تسبق النصوص في الحضور إلى الذهن.

التوجيه بالمجاز

لقد عمد ابن شهراشوب إلى حمل اللفظ على المجاز في توجيه بعض الألفاظ في التراكيب والنصوص القرآنية منها:

أولاً: وجه الله

قال ابن شهراشوب في توجيه ((قوله تعالى: ﴿ فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ ﴾[١١]. معنى قوله: (وجهي) يريد: نفسه وإنما أضاف الإسلام إلى الوجه؛ لأنّه لّما كان وجه الشيء أشرف ما فيه ذُكِرَ بدلاً منه ليُدلّ على شرف الذكر، ومثله: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾[١٢] أي إلّا هو))[١٣].

دفع ابن شهراشوب لفظ الوجه من الحقيقة إلى المجاز معللاً إرادة المجاز بشرف الوجه وصدارته، والوجه هو الجزء المشخص في الأعيان وبه التمايز غير أن القرينة الصارفة في الآية الأولى هي قرينة لفظية (أسملت) فلا يمكن أن يكون أنه أسلم وجهه دون سائر الأجزاء الأخرى من جسمه. والمجاز في الآية الأولى مرسل لأنه أطلق الجزء وأراد الكل، أما في الآية الثانية وإن كان المجاز مرسلاً أيضاً إلا أنه على نحو التشبيه بذوات الوجوه، وإن عُدّ عند البلاغيين من المجاز المرسل إلا أني أرى فيه استعارة وقد وضع عبد القاهر الجرجاني حدّاً للتفريق بين الاستعارة والمجاز المرسل[١٤]، وهو أن الاستعارة قائمة على التشبيه، وأحسب أن البيانيين يفرّون من القول بالاستعارة في (وجه الله) و(يد الله) إلى المجاز المرسل خوفاً من الوقوع في التشبيه على أن الله لا يُشبّه بشيء وليس كمثله شيء، والذي أُريده أن علاقة المشابهة نفسها هي من المجاز وليست من الحقيقة. والقرينة الصارفة هي عقلية، فإن قيل هلا قلت القرينة لفظية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ فلا يصح الهلاك لبعضه دون بعض، فنقول هذه القرينة تصرف اللفظ من الجزء إلى الكل، ولا تصرف عدم التجسيم وهذا قول المجسمة.

قال ابن عبيدة في قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ مجازه: إلا هو))[١٥]، وهذا يحتجّ به على من ينكر المجاز في القرآن، قال القاضي عبد الجبار: ((وقوله (إلا وجهه) المراد به إلّا هو فليس للمشبهة تعلّق بذلك ويلزمهم أن أثبتوا لله وجهاً أن يقولوا إن سائره يفنى ويبقى وجهه وليس ذلك مما يعتقده مسلم))[١٦] وهذا ما نقله ابن شهراشوب في موضع آخر في توجيه ((قوله سبحانه: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[١٧]. حمل الوجه على الجارحة يقتضي أن يهلك سائره ويبقى وجهه))[١٨] في من ينكر المجاز في القرآن جملة كما ذهب بعضهم إلى

القول في قوله: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[١٩]. إن الله خلق فيه الحياة وإرادة وهذا تكلف وتعسّف[٢٠].

ثم استدل ابن شهراشوب في موضع آخر بقرينة لفظية في توجيه ((قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي: إلا هو. يدلّ عليه قولُه: فلو لم يُرِد نفسه لم يَقُلْ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[٢١]))[٢٢]، وهذا غير صحيح؛ لأن الآية في سورة الرحمن: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) فقوله: (ذو الجلال) جاء نعتاً (الوجه) وليس (لربّك)، للاتفاق في الحكم رفعاً، وأن المجاز إطلاقا لفظ الوجه على الباري تعالى فهو ليس من باب تسمية الكل بالجزء، بل يراد منه المقام تشبيها بصدارة الوجه ثم في ذوات الوجوه، والقرائن في دفع الحقيقة وإرادة المجاز في هذا النحو عقلية وليست لفظية.

ثانياً: جنب الله

وقال ابن شهراشوب في توجيه قوله تعالى: (مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ)[٢٣]. الجنب: العضو المعروف. والناصية قال مهلهل:

كَأَنّــا غــدوةً وبَنِــي أبِينَــا بجنــبِ عُنيــزةٍ رَصَــيَا مُــدِيرِ[٢٤]

ولصيق الشيء، ومنه الصاحب بالجنب. والسبب ويقام مقام (أجل) يقال فعلته في جنبه، وفي سبيله ومن أجله. الأحمر:

خليلـيَّ كُفّـا واذكـرا اللهَ في جَنْبي وقـد لُمتمـا في غـيرِ إثـمٍ ولا ذَنْـبِ

أي: في أمري. والجنب الذي هو الجارحة، ولصيق الشيء غير معقول. وبمعنى السبب و(أجل) كلام مفهوم. فمعناه: (ما فرّطت في جنب الله) أي: في أمره. قال مجاهد، وهو الصحيح؛ لأن الجنب يعبّر به عن الذات، يقال جنب فلان حقّ))[٢٥]. عمد ابن شهراشوب في توجيه النص إلى أسلوب المرتضى في أماليه غرر الفوائد ودرر القلائد في استظهار المقدرة اللغويّة غير أن المرتضى متمكن من اللغة وافر خزينه، وهذا ما لا تجده عند ابن شهراشوب. ففي قوله:

(الجنب: العضو المعروف) لم أجد في المعاجم من يمسى جنب الإنسان والحيوان بالعضو، سوى الراغب الأصفهاني في مفرداته حين قال: ((الجنب الجارحة وجمعه جنوب، قال الله عزّ وجلّ ﴿ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ ﴾ [٢٦]))[٢٧] والجنب أعم وأشمل من الجارحة حيث يمتدّ ليشمل ما تيامن وتياسر من كلّ شيء، وأما قوله: (والسبب ويقام مقام (أجل) يقال فعلته في جنبه، وفي سببه، ومن أجله) فلم أعثر عليه في ما تتبعت من المعجمات[٢٨]. فضلاً عن كتب التفاسير التي كان توجيه (في جنب الله) في ذات الله وفي أمر اليه من القصد إليه والاعتماد عليه[٢٩]. فنحن نتفق مع ابن شهراشوب في النتيجة أي في مجاز الجنب ونفي إرادة الحقيقة ولكن نختلف معه في الإجراء والمعالجة، والقرائن التي تحدد مجاز اللفظ هي عقلية. وبها يتم نفي التجسيم.

فإن قيل إن في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ نفي لمشابهة للأجسام وهذا دليل لفظي في نفي التجسيم، قلنا: إن ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ لا ينفي عنه الشيئية فهو شيء وليس كمثله شيء فيمكن أن يقال هو جسم ليس كمثل الأجسام، هذا من وجه ومن وجه آخر يمكن أن يكون على نحو المبالغة كالمبالغ في جوهرةٍ فيقول ليس كمثلها شيء، وهذا ليس تفسيراً لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ بل ما يحتمل من الوجوه التي يمكن أن يحتجّ بها المعاند. فلا يبقى أمامنا إلّا دليل العقل في نفي التجسيم.

ثالثاً: عين الله

قال ابن شهراشوب في توجيه ((قوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ [٣٠]. الظاهر يقتضي أن يكون صنع المخاطب ــ وهو موسى ــ عليه السلام ــ على عينه. وقوله تعالى: ﴿ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾[٣١] يوجب أن يكون النبي ــ (عليه السلام) ــ بأعينه، فيكون (أعينه) مكاناً له. وكذلك قوله: ﴿ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا ﴾ [٣٢].

ويقتضي أن يكون له أكثر من عينين. والجمع لا نهاية له، ويجب أن يكون ذا جارحتين، وذلك يؤدي إلى تناقض القرآن، والخروج عن الإجماع))[٣٣].

حاول ابن شهراشوب نفي التجسيم عن الباري لكن بأسلوب ملتوٍ غريب يبدأ من قوله: (فيكون أعينه مكاناً له) يعني إن لم تكن العين مجازاً يقتضي ذلك أن تكون مكاناً، وهذا لم يقل به أحد، إذ أن الجر (الباء) لا يختص بالظرفية وتكون من بعد السببية والظرفية لمعانٍ أخر كالاستعانة التعدية والتعويض والإلصاق. قال ابن مالك[٣٤]:

بِالْبَا اسْتَعِنْ وَعَدِّ عَوِّضْ أَلْصِقِ وَمِثْلَ مَعْ وَمِنْ وَعَنْ بِهَا انْطِقِ

فالباء هنا بمعنى الاستعانة والواسطة في قوله: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾ حيث ينصرف معنى (الأعين) من حقيقة الباصرة إلى معنى مجاز رعايتنا وحفظنا، والظهور في العين معنى الملاحظة والمتابعة أما في قوله ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾ فإن الباء بمعنى الظرفية أي إنك في موضع رعايتنا وحفظنا.

ثم تابع ابن شهراشوب ذلك بقوله: (ويقتضي أن يكون له أكثر من عينين، والجمع لا نهاية له)، وكان عليه أن يلتفت إلى أن الجمع (أعين) مضاف إلى ضمير جمع أيضا وهو (نا) (بأعيننا) ولم يقلْ: بأعيني، فإن قيل: إن الضمير (نا) للتعظيم وليس لمعنى الجمع نقول: فما يمنع أنّ يكون جمع (أعين) للتعظيم أيضا؟ كقول المعظم نفسه: كتبنا بأيدينا. وقوله: (والجمع لا نهاية له) فغير صحيح؛ لأنّ ما لا نهاية له مطلق الجنس لا المتعين و(أعيننا) متعين بإضافته إلى الضمير (نا). ومع ذلك فإن إرادة مطلق الجنس أيضاً محدود باشتماله على جميع أفراد ذلك الجنس كقولنا: الكتب نافعة، فلفظ (الكتب) يشمل جميع أفراد ذلك الجنس ولا يعني أنها لا نهاية لها. وأمّا قوله: (ويجب أن يكون ذا جارحتين، وذلك يؤدي على تناقض القرآن)، فهو يريد بأنه يؤدي إلى تناقض القرآن بلحاظ قوله تعالى: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴾ إذ تمسك بهذا القول نفاة

التجسيم. أمّا قوله في الخروج عن الإجماع، فإنّ الإجماع بوصفه أحد مصادر التشريع مُختلَفٌ فيه في المفهوم وهو متأتٍ من حديث نُسب لرسول الله (ص): (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[٣٥]، فالإجماع مصدر من مصادر التشريع عند العامة، أما الإمامية فقد أخذت به تسامحاً؛ كون المعصوم من الأمة فيكون الإجماع قد تضمن رأياً لمعصوم؛ ومن دون رأي المعصوم فالإمامية لا تقيم لهذا الإجماع وزناً؛ ولكن المتفق عليه أصولياً أن الإجماع هو الدليل وليس عدمه؛ فغريب أن يستدل ابن شهراشوب بأن يكون ذا جارحتين يمثل خروجاً عن الإجماع. فإن قيل: إنه أراد إجماع المذهب. فيقال: إنه لا يُحتجّ به ولا يصحّ به الاستدلال، مع المخالف، وإنما نلزمه بما ألزم به نفسه.

وبعد الذهاب يميناً وشمالاً يعود ابن شهراشوب موافقاً لما سبقه من المفسرين فيقول: ((فمعنى قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾، أي بحفظي ومراعاتي لك، يقال: سرْ في عين الله، وعين الله عليك. ومن قوله: ﴿رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ وكذلك: ﴿ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ أي: نأمرك به، وحفظُنا لذلك...))[٣٦].

رابعاً: الساق

قال ابن شهراشوب في توجيه ((قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [٣٧]. الساق ذات القدم: ﴿وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا﴾ [٣٨]. وساق الشجرة التي ترتفع عليها. ويقال ساق على ساق، أي: قُمريّة على شجرة. والشدّة. يقال قامت الحرب على ساق. سعد بن مالك[٣٩]:

كَشَفَتْ لَهُمْ عَن سَاقِها ... وَبَدا مِن الشّرِ الصُرَاحُ

فالجارحةُ، لا يجوز؛ لأنّه لم يقل عن ساقه ولم يقلْ: من يَكشِفُ. وما في كشف ساقه، مّما يوجبُ معرفتهم، بأنّه ربّهم، ويلزمهم التشبيه وإبطال أدلة العقول، ورفع الإجماع، وتناقض القرآن))[٤٠].

عرض ابن شهراشوب معانٍ عدّة للساق في سياقات مختلفة، ثم علل عدم جواز كونها جارحة للباري؛ (لأنّه لم يقل: عن ساقه)؛ وهذا التعليل لا يصمد أمام النقد لأنّ عدم التعيين أو التخصيص لا يعني السلب، فالتنكير يحتمل كل الوجوه من جهة الصناعة النحوية، وبهذا وضع نفسه مرمى السهام في توجيه آيات في مواضع أخرى قد أُضيفت إلى الباري ما حقيقتها الجوارح نحو (يَدُ ٱللَّه) و(وَجۡهُ رَبِّكَ). ويتابع ابن شهراشوب القول فيقول ((ولا يجوز بمعنى الشجرة، أو القُمْريّ؛ لأنه غير مفيد فيهما. فلم يبقَ إلّا الشدة))[٤١]. على أنه ذكر الشجرة، والقُمْري لا يناسب مقام التفسير فضلاً عن مقام النص، والكشف عن الساق كناية عن الشدة في الأمر وفي الحرب[٤٢] وهي تناسب مقام التهديد بيوم القيامة.

بين المجاز والرمز

من الصعب أن تجد حدّاً فاصلاً بين الرمز وبين المجاز، إذ في كلّ من الحالين يستخدم اللفظ في غير ما وضع له، غير أن المجاز يتسم بشيء من الظهور والبيان والرمز يتسم بشيء من العمق والعبد، ولا نعني بالرمز هنا بحسب معايير سوسير، مما تواضع عليه البشر كالميزان رمزاً للعدالة واللون الأحمر رمزاً للتوقف، ولا الدلالة الايحائية المتضمنة المعنى العاطفي الزائد على المعنى الإدراكي.

وبهذا الصدد نجد أن السيد محمد باقر الصدر قد صنف التفسير على صنفين أحدهما: تفسير اللفظ والآخر تفسير المعنى، وبين أن تفسير اللفظ عبارة عن بيان معناه اللغوي، وأما تفسير المعنى فيتمثل في تحديد مصداقه الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك المعنى[٤٣]، نجد أن السيد الصدر حاول تخطي حاجز كبير، وهو أن اللغة التي يتكلم بها الإنسان هي لغة عالم الدينا وعالم

الحس، وأن القرآن يريد بالإنسان الانتقال من اللفظ إلى المفهوم ثم من خلال ذلك المفهوم نقل صورة عالم آخر ليس من مدركات الإنسان، فقال: ((وأمثلة ذلك من القرآن الكريم كثيرة فنحن نلاحظ في القرآن أن الله سبحانه يُوصف بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونواجه بالنسبة إلى هذه الكلمات بحثين: أحدهما البحث عن المفاهيم من الناحية اللغوية. والآخر عن تعيين مصداق تلك المفاهيم بالنسبة إلى الله تعالى))[٤٤].

والحقّ أن هذه الخطوة خطوة جبّارة تتجاوز حدود المجاز في الكشف عن كثير من المفاهيم كالعرش واللوح والقلم والماء وغيرها مما هو مرتبط بعوالم ما قبل الدينا وما بعدها، غير أن هذا التفسير لا يتعدى تفسير المصاديق الدنيوية؛ لأن علاقة الاستدعاء مقصودة بين اللفظ والمفهوم، هذا من جانب ومن جانب آخر: فإنّ الألفاظ في حقيقتها رسم للمفاهيم والمفاهيم رسم للمصاديق، ويقتضي هذا التسلسل حضور المصداق أولاً لتتشكل صورته في الذهن (المفهوم) ثم نرسم ذلك المفهوم بلفظ ما.

وقد يتوهم بعضهم فيظنّ أنّ المصاديق تفسّر الكثير من النصوص الدينية كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴾[٤٥]، تفسير هذا النص أن المتصدق هو عليّ عليه السلام، وهذا غير صحيح، إذ تصدّق علي عليه السلام بالخاتم جزء من السياق (قرينة حالية) يتم من خلالها إنتاج المعنى، ووظيفة النص هنا تقتصر على نقل الحدث التاريخي.

ويشير السيد الصدر إلى أهمية تفسير اللفظ وتفسير المعنى في أن ((التمييز بين تفسير اللفظ على صعيد المفاهيم وتفسير المعنى بتجسيده في صورة محدودة على صعيد المصاديق يعتبر نقطة جوهرية جداً في تفسير القرآن الكريم وأداة لحلّ التناقض الظاهري الذي يبدو بين حقيقتين قرآنيتن هما: الحقيقة الأولى: أن القرآن كتاب هداية للبشرية... ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ ﴾[٤٦]، و﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[٤٧]

وهذه الحقيقة تفرض أن يجيء القرآن ميّسر الفهم... والحقيقة الأخرى: أن كثيراً من المواضيع التي يستعرضها القرآن أو يشير إليها، لا يمكن فهمها بسهولة، بل قد تستعصي على الذهن البشري... وذلك نظير ما يتعلق من القرآن باللوح والقلم والعرش...))[٤٨]، أراد السيد الصدر أن الغموض في النص القرآني ليس جزءاً من النص بل هو خارج النص ففي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[٤٩]، دلالات الألفاظ ومعانيها واضحة في ذات النص، وما يتصوره فرد ما من غموض فهو ليس من النص بل في ما يقع عليه ذلك النص، كما لو قيل لشخص لا يعرف زيداً: زيدٌ منقطع النظير فإنه يدرك الحالة الاستثنائية لزيد من دون معرفة شخص زيد، غير أن السيد الصدر يُدرك أن هذا الحلّ لا يتجاوز حدود اللفظ ((أي تفسير اللفظ وهو بهذا الوصف ميّسر الفهم سهل على الناس استخراج معانيه، وإنما الصعوبة في تحديد الصور الواقعية لمعانيه ومفاهيمه))[٥٠].

وبهذا نكون قد عدنا إلى المربع الأول فضلاً عن وجود رموز لا يمكن تصورها ولو على مستوى المفاهيم كالحروف المقطّعة، فما هو المفهوم في قوله: (الٓمٓ)، و(الٓرٰ).

وقد تساءل السيد الصدر عن الضرورة التي دعت القرآن إلى التعرض للمعاني التي يستعصي تفسيرها على الذهن البشري ثم أجاب: ((إنّ القرآن لم يكن بإمكانه أن يتفادى هذه الصعوبات والمشاكل؛ لأنّ القرآن بوصفه كتاب دين يستهدف بصورة رئيسية ربط البشرية بعالم الغيب وتنمية غريزة الإيمان بالغيب فيها ولا يتحقق ذلك إلّا عن طريق الموضوعات التي تنبه الإنسان بصلته بعالم أكبر من العالم المنظور، وإن كان غير قادر على الإحاطة بجميع أسراره وخصوصياته))[٥١]. وإن لم يكن السيد الصدر قد كشف النقاب عن بعض الألفاظ القرآنية فأنه قد أعاد قراءة النص بصورة أعمق

وأبعد تتجاوز حدود المجاز والتأويل. والحقّ أن القرآن لم يكن بإمكانه أن يتفادى الصعوبات؛ لقصور اللغة بوصفها ألفاظاً وضعت لمفاهيمَ وحقائقَ يُدركها الإنسان في عالم الدينا، والسبيل الوحيد لنقل الرسالة هو لسان القوم قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[٥٢]. وتختلف درجات الغموض والوضوح في الرمز بحسب ارتباط الألفاظ بالمفاهيم من جانب وتقدير العلاقة بين المفاهيم والحقائق أو المصاديق من جانب آخر، لكن البحث القرآني القديم في الرمز لم يكن بهذا العمق الذي يتناوله السيد الصدر إلّا عند المتصوفة وقد عدّ من التفسير بالرأي غير المقبول.

قال ابن شهراشوب في ((المراد بقوله: ﴿ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ ﴾[٥٣]، أي إنه ظهر من دلالة القول لباقي النمل على التخويف من الضرر بالمقام، وإن النجاة في الهرب إلى مساكنها، ويكون إضافة القول إليها مجازاً، واستعارة كقول الشاعر[٥٤] للفرس:

وازوَرَّ من وقع القنا بلِبَانِه ... وشَكا إليَّ بعَبْرَةٍ وتَحَمْحُم

أو أنه أراد وقع من النملة كلام ذو حروف منظومة، يتضّمن للمعاني المذكورة مثل ما يقع للمجنون والصبي مع زوال التكليف، والكمال عنهم وذلك يكون معجزاً لسليمان (عليه السلام)))[٥٥].

خرّج ابن شهراشوب النص بوجهين أحدهما: أن قول النملة جاء على نحو المجاز ويريد به الدلالة الرمزية إذ العرب كانت تقص على لسان الحيوانات واستشهد بقول عنترة وشكوى فرسه من اقحامه مواقع وقع القنا، وقد وجه المفسرون من قبل على هذا النحو[٥٦].

والوجه الآخر: وهو رأي زعم فيه بعض المفسرين أن الكلام وقع على نحو الحقيقة، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ ﴾[٥٧]، أو تثبيتاً لنبوّة سليمان (عليه السلام) والوجه الأول: أكثر تقبّلاً. وربما رجّحه ابن

شهراشوب في موضع آخر، فقال: ((العرب تجعل كل ما يقع عليه الإفهام أو يدلّ علي شيء قولاً وكلاماً، ونطقاً وفعلاً، كما جاء في حكاية عيسى (عليه السلام): ﴿ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾ [٥٨]. ثم كأن هذا الكلام على طوله بالإشارة))[٥٩]، ثم يورد مجموعة من الآيات جاءت على هذا النحو[٦٠]، كقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ ﴾[٦١] و ﴿ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ ﴾[٦٢] و﴿ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ ﴾[٦٣]. و﴿ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾[٦٤].

قال ابن شهراشوب في توجيه ((قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[٦٥]، وقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[٦٦]. لا يخلو ذلك من: التسبيح المسموح، أو تسبيح مجهول، أو من جهة الدلالة، ولا يجوز الأول؛ لأنّه جماد، والفرق بين الجماد والحيوان بالنطق، ولو أراد ذلك لقال: (ولكن لا تسمعون تسبيحهم) ولم يقل: (لا تفقهون)، ولا يجوز الثاني؛ لأنّه تثبيت فساد ما لا يعقل، وسواء اثبات ما لا يعقل ونفيه؛ لأنها في الدلالة والجواز سواء في جميع الأبواب، فلم يبق إلّا من جهة الدلالة))[٦٧].

حاول توجيه التسبيح من خلال الاحتمال والتسقيط، فهو لا يخلو من أن يكون واحداً من ثلاثة الأول التسبيح المسموع وهو منتفٍ لأنه من سمات الناطق العاقل لا الجماد. وأما قوله لا يجوز التسبيح المجهول؛ (لأنه تثبيت فساد ما لا يعقل، وسواء اثبات ما لا يعقل ونفيه لأنهما في الدلالة والجواز سواء في جميع الأبواب) فهذا التعليل مرتبك مضطرب وأحسب أن ابن شهراشوب أراد أن ينقل كلام الشيخ الطوسي بالمعنى فأفسده وإليك نص الشيخ الطوسي: ((وقوله: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ أي ليس شيء من الموجودات إلّا يسبّح بحمد الله يعني كل شيء يسبّح بحمده، من جهة خلقته، أو معنى صفته إذ كل

موجود سوى القديم تعالى حادث، يدعو إلى تعظيمه لحاجته إلى صانع غير مصنوع صنعه أو صنع من صنعه، فهو يدعو إلى تثبيت قديم غنّي بنفسه عن كل شيء سواه لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات، وما عداه الحادث يدل على تعظيمه بمعنى حدثه من معدوم لا يصح إلّا به))[٦٨].

فالتسبيح منتفٍ بذاته لعدم تحققه، والثاني لم ينفهِ الشيخ الطوسي بل أثبت بتعليله الثالث وهو التسبيح بالهيئة، وأما قول ابن شهراشوب لو أراد التسبيح الأول (المسموع) (لقال ولكن لا تسمعون تسبيحه) فهو متناقض، فكيف يكون مسموعاً من جانب ومن جانب يفترض قوله (ولكن لا تسمعون تسبيحه)؟! أما التسبيح المجهول فهو أحد وجهي الرجحان مع أن التسبيح هو الأرجح؛ لأن التسبيح إلى من لم يعقل حملت دلالته دلالة الحادث على المحدث. ((يعني أنها تدلّ على توحيده وتنزيهه عن الأشباه فالمراد بتسبيح السماوات والأرض ومن فيهن وما ذكرناه لا أن المراد به القول الذي يسمّى تسبيحاً لأنّ دلالة هذه الأمور على توحيد الله تعالى أوكد من دلالة القول))[٦٩]. وبهذا نجد ان ابن شهراشوب قد اضطرب النقل بين يديه.

الخاتمة

القول بوقوع المجاز في اللغة من اللغة من الأشياء التي لاينبغي الخلاف فيها، إلّا أن هذا الخلاف في حقيقته يستبطن خلافات عقدية، ويكون سير القراءة عكسيّاً من المعنى الذهني إلى النص وليس العكس. وقد شغلت علاقة اللفظ بالمعنى حيزاً واسعاً من الدراسات اللغوية القديمة والحديثة كما اختُلف في تحديد ماهية تلك العلاقة، غير أنّ المجاز خاصيّة لغويّة فهو ممّا تعارف عليه القوم وجرت به ألسنتهم قبل أن ينزل القرآن بلغتهم. أمّا في النصّ الدينيّ فهو حاجة يستدعيها توجيه المعنى، عندما يمنع العقلُ أو قرينةُ مقالية أو مقامية الحقيقةَ.

وقد عمد ابن شهراشوب في كتابه (متشابه القرآن والمختلف فيه) في تفسيره بعض الألفاظ إلى حملها على المجاز، وقد اتسم تفسيره بالنزعة الكلامية والجدلية، حيث يعمد إلى انتزاع الدليل من النص بأي وسيلة، وإن لم يتحمل النصّ كما نجده في دفع التجسيم عن الباري جلّ وعزّ، فيذهب يتلمس قرائن لفظية أو مقامية على أنّ نفي التجسيم عن الباري ضرورة عقلية، لهذا اتفق البحث معه في النتائج إلّا أنّه اختلف معه في الإجراء والمعالجة، وقد حاول متابعة براعة العلّامة المرتضى اللغوية في تعدد وجوه اللفظ، ويحسب لابن شهراشوب اعتماده المنهج الموضوعي في جمع آيات الموضوع الواحد في مكان واحد.

هوامش البحث

(١) ينظر: دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر: ٢٩٩/١-٣٠٠.
(٢) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٧٥/١.
(٣) المصدر نفسه: ٧٥/١.
(٤) دروس في علم الأصول/ الحلقة الأولى، محمد باقر الصدر: ٣٠١/١ .
(٥) ينظر: كفاية الأصول، الخرساني: ١٨.
(٦) الحمل الأولي: أن يكون الاتحاد بين الموضوع والمحمول في المفهوم نحو: الإنسان حيوان ناطق، والحمل الشائع: هو أن يكون بين الموضوع والمحمول اتحاد في المصداق نحو: زيد قائمٌ. أي الاتحاد في الوجود والتغاير في المفهوم.
(٧) ينظر: كفاية الأصول، الخرساني: ١٩، وأصول الفقه، المُظفّر: ٢٢/١-٢٣.
(٨) ينظر: كفاية الأصول، الخرساني: ٢٠، وأصول الفقه، المُظفّر: ٢٤/١.
(٩) أصول الفقه، المظفر: ٢٤/١.
(١٠) الرحمن: ٢٧.
(١١) آل عمران: ٢٠.

(١٢) القصص: ٨٨.
(١٣) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ٦٤/٣.
(١٤) ينظر: أسرار البلاغة، الجرجاني: ٣٧٦، ومجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين على الصغير: ١٤١.
(١٥) مجاز القرآن، أبو عبيدة: ١١٢/٢، وينظر: معاني القرآن، الفراء: ٣١٤/٢، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ومعان القرآن وإعرابه، الزجاج: ٣٨٨/١-٣٨٩.
(١٦) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار: ٣١٢/١.
(١٧) الرحمن: ٢٧.
(١٨) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ٣٠٣/١.
(١٩) الكهف: ٧٧.
(٢٠) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الآلوسي: ٣٣٠/٨.
(٢١) الرحمن: ٢٧.
(٢٢) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ٣٠٦/١.
(٢٣) الزمر: ٥٦.
(٢٤) الاصمعيات: ١٥٥، أمالي القالي: ١٥٠/٢.
(٢٥) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ٣١٩/١-٣٢٠.
(٢٦) التوبة: ٣٥.
(٢٧) مفردات ألفاظ القرآن، الأصفهاني: ٢٠٥.
(٢٨) ينظر مادة (جنب) في: العين، الخليل: ١٤٨/٦ وما بعدها، وجمهرة اللغة، ابن دريد: ٢٧١/١، والصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية الجوهري: ١٠١/١ وما بعدها، ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ٤٨٣/١ وما بعدها، والمحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده: ٤٦٠/٧ وما بعدها، وأساس البلاغة، الزمخشري: ١٥٠/١ وما بعدها، ولسان العرب، ابن منظور: ٢٧٥/١ وما بعدها.
(٢٩) ينظر: مجاز القرآن، أبو عبيدة: ١٩٠/٢، وتفسير التستري: ١٣٥، معاني القرآن وإعرابه، الزجاج: ٣٥٩/٤، ومعاني القرآن للنحاس: ١٨٦/٦، وتفسير القرآن العزيز، ابن أبي زَمَنين: ١١٧/٤، والتبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٣٧/٩.
(٣٠) طه: ٣٩.

(٣١) الطور: ٤٨.
(٣٢) المؤمنون: ٢٧.
(٣٣) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ٣٠٠/١.
(٣٤) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (المتن): ١٧/٣.
(٣٥) ينظر: مسند أحمد، أحمد بن حنبل (٢٥٩٦٦): ٢١١، سنن الترمذي (لزوم الجماعة) تج: شاكر: ٤٦٦/٤، وغيرها. وهو في بعض كتب الإمامية من المجعولات: ((مثل مجعولة: (أصحابي كنجوم السماء)، و(لا تجتمع امتي على خطأ)، و(صلوا خلف كلّ برّ وفاجر)، و(أطيعوا كل إمام برّاً وفاجراً))) (الكافي، الكليني: ٢٨/٥).
(٣٦) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب، وينظر: غريب القرآن، ابن قتيبة: ٤٣٢، وتفسير التستري: ١٥٥، ومعاني القرآن وإعرابه، الزجاج: ٥٠/٣، إعراب القرآن، النحاس: ١٦٨/٢، والتبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٤٧٥/٥.
(٣٧) القلم: ٤٢.
(٣٨) النمل: ٤٤.
(٣٩) معاني القرآن، الفراء: ١٧٧/٣، معزوا إلى جد طرفة، ديوان الحماسة برواية الجواليقي: ١٤٤، معزوا إلى سعد بن مالك د طرفة بن العبد.
(٤٠) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ٣٢٠/١-٣٢١.
(٤١) المصدر نفسه: ٣٢١/١.
(٤٢) ينظر: مجاز القرآن، أبو عبيدة: ٢٦٦/٢، ومعاني القرآن، الفرّاء: ١٧٧/٣، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة: ٨٩، معاني القرآن وإعرابه، الزجاج: ٢١٠/٥، التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٨٣/١٠.
(٤٣) ينظر: المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر: ٢٩٤-٢٩٥.
(٤٤) المصدر نفسه: ٢٩٥.
(٤٥) المائدة: ٥٥.
(٤٦) البقرة: ١٨٥.
(٤٧) النحل: ٨٩.
(٤٨) المدرسة القرآنية: محمد باقر الصدر: ٢٩٦-٢٩٧.
(٤٩) الشورى: ١١.

(٥٠) المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر: ٢٩٧.
(٥١) المدرسة القرآنية، السيد محمد باقر الصدر: ٢٩٨.
(٥٢) إبراهيم: ٤.
(٥٣) النمل: ١٨.
(٥٤) هو عنترة بن شداد العبسي، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، الانباري: ٣٦٠، وشرح القصائد التسع المشهورات، النحاس: ٥٣٠/٢، وشرح القصائد العشر، التبريزي: ٢١١.
(٥٥) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ١٢٢/١-١٢٣.
(٥٦) ينظر: مجاز القرآن أبو عبيدة: ٩٣/٢، وتأويلات أهل السنّة، الماتريدي: ١٠٨/٥، والتبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٧٨/٨.
(٥٧) الأنعام: ٣٨.
(٥٨) مريم: ٢٦.
(٥٩) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ٨١/٥.
(٦٠) ينظر: نفسه: ٨١/٥.
(٦١) النمل: ١٨.
(٦٢) النمل: ١٦.
(٦٣) سبأ: ١٠.
(٦٤) فصلت: ١١.
(٦٥) الإسراء: ٤٤.
(٦٦) النور: ٤١.
(٦٧) متشابه القرآن والمختلف فيه، ابن شهراشوب: ١١٩/١.
(٦٨) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ٤٧٥/٦.
(٦٩) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار: ٢٢٩.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري (٥٣٨ه)، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٩٩٠م.
- إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (٣٣٨ه)، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشرات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١ه.
- أمالي القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون القالي (٣٥٦ه)، تح: محمد عبد الجواد الأصمعي، دار الكتب المصرية، ط٢، ١٩٢٦م.
- تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦ه)، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٧٣م.
- تأويلات أهل السنّة (تفسير الماتريدي)، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي (٣٣٣ه)، تح: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م.
- التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٤٦٠ه)، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- تفسير التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله التستري (٢٨٣ه)، جمع: أبو بكر محمد البلدي، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٣٢ه.
- تفسير القرآن العزيز، ابن أبي زَمَنين المالكي (٣٩٩ه)، تح: أبو عبد الله حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.
- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (٤١٥ه)، نشر وعناية دار النهضة الحديثة، بيروت.
- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن، بن دريد الأزهري (٣٢١ه)، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
- دروس في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، منشورات مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، طبعة المؤتمر، ١٤٢١ه.
- ديوان الحماسة، أبو تمام حبيب بن أوس الطائي (٢٣١ه)، برواية الجواليقي (٥٤٠ه)، تح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (١٢٧٠ه)، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥ه.
- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيس الترمذي (٢٧٩ه)، تح: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٩٧٥م.
- شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك عبد الله بن عقيل الهمداني (٧٦٩ه)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار التراث القاهرة، ط جديدة، ٢٠٠٥م.
- شرح القصائد التسع المشهورات، أبو جعفر النحاس (٣٣٨ه)، تح: أحمد خطاب، وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٣م.
- شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت٣٢٨ه)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب:٣٥، ط٥.
- شرح القصائد العشر، يحيى بن محمد بن علي الشيباني التبريزي (٥٠٢ه)، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢ه.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣ه)، تح: أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٧م.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥ه)، تح: د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية.
- غريب القرآن، أبو محمد عبد الله مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦ه)، تح: سعيد اللحام.
- الكافي، الشيخ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩ه)، تح: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٥.
- كفاية الأصول، الشيخ محمد كاظم الخرساني، تحقيق ونشر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيرو-، ط٣، ٢٠٠٨م.

- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (٧١١ه)، مذيّل بحواشي اليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ه.
- متشابه القرآن والمختلف فيه، أبو جعفر محمد بن علي بن شهراشوب (٥٨٨ه)، تح: حامد المؤمن، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، أبو الفتح ضياء الدين المعروف بابن الأثير الكاتب (٦٣٧ه)، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيرو-، ١٤٢٠ه.
- مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين على الصغير، دار المؤرخ العربي، بيرو-، ط١، ١٩٩٩م.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمّر بن المثنى التيميمّي (٢١٠ه)، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (٤٥٨ه)، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
- المدرسة القرآنية، السيد حمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، طبعة المؤتمر، ١٤٢١ه.
- مسند أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
- معاني القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (٢٣٣٨ه)، تح: محمد علي الصابوني، جامعة أ/ القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩ه.
- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل الزجّاج (٣١١ه)، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
- معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الديلمي الفرّاء (٢٠٧ه)، تح: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠م.

- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (٣٩٥ه)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (٤٢٥ه على الأرجح)، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط٥، ٢٠١١ه.