جامعة كربلاء
كلية العلوم الإسلامية
دراسات اسلامية معاصرة / العدد 43 / آذار 2025

قراءة في طبيعة اللغة القرآنية الشيخ الآملي والعلامة المصطفوي إنموذجا

A reading into the nature of the Qur'anic language: Sheikh Javadi Amoli and Allama Al-Mustafawi as an example

م.م عمار عاجل جياد
Ammr Ajel Chyed
الدراسات القرآنية والحديثية. جامعة بوعلي سينا. همدان. إيران
Qur'anic and Hadith Studies at Bu Ali Sina University. Hamedan. Iran

أ.د. كرم سياوشي
Prof. Dr. Karam siyavoshi
جامعة بوعلي سينا. همدان. إيران
Bouali Sina University. Hamedan. Iran

الكلمات المفتاحية: الثقافة المشتركة، جوادي آملي، العلامة المصطفوي، الأصل الواحد، لغة القرآن.

Keywords: common culture, Javadi Amoli, Allama Mostafawi, one origin ,and Quranic language

الملخص

تحظى اللغة – على نحو عام – بأهمية بالغة لما لها من دور مفتاحي يمكن من خلاله التعرف على التجارب العقلية والعاطفية والروحية التي تختزلها الجماعة البشرية، كما تمثل انعكاسا للمخزون الثقافي والنضج الفكري لتلك الجماعة، وتزداد هذه الأهمية تركيزا وتعقيدا مع النصوص الدينية، اذ يمكن القول ان النضج والابداع النظري الذي بلغه الدرس اللغوي الحديث كان بفضل الإشكالية التي ولدتها تلك النصوص، من هنا انبعثت فكرة التحري عن الماهية الحقيقية التي يصوغها العقل الإمامي لطبيعة اللغة القرآنية ومدى ابداعه في هذا المجال، فكانت عيّنة هذا البحث هو الشيخ الآملي والعلامة المصطفوي من جهة الرؤية التي يقدمانها لجوهر اللغة القرآنية، وكان ذلك عبر الاستفادة من منهج التحليل والمقارنة، وأهم النتائج الإبداعية التي يمكن حيازتها في هذا البحث هو فكرة الثقافة المشتركة بين بني البشر التي اختطها القرآن في عملية التواصل.

Abstract

Language - in general - is of great importance because of its key role through which one can identify the mental, emotional and spiritual experiences that the human community embodies. It also represents a reflection of the cultural stock and intellectual maturity of that group, and this importance increases in focus and complexity with religious texts, as it can be said that The maturity and theoretical creativity that the modern linguistic study attained was thanks to the problem generated by these texts. From here emerged the idea of investigating the true essence that the Imami mind formulates about the nature of the Qur'anic language and the extent of its creativity in this field. The sample of this research was Sheikh Al-Amli and the scholar Al-Mustafawi in terms of the vision that They present it to the essence of the Qur'anic language, and that was by taking advantage of the analysis and comparison approach, and the most important creative results that can be obtained in this research is the idea of a common culture among human beings that the Qur'an has planned in the process of communication.

المقدمة

تمثل اللغة عنصر الترابط بين بني البشر، بل بين كل موجودات عالم الإمكان بحسب اشتراك كل مجموعة بلغة ما، ولكل جماعة بشرية لغة وادبيات خاصة من خلالها يحصل التواصل فيما بينهم وبها يحصل التواصل، كذلك نجد ان هذا المعنى حاضر بين بقية الموجودات المادية التي تتواصل فيما بينها عبر أصوات واشارات خاصة، وهذا من الأمور التي لا يمكن انكارها بوجه من الوجوه، كما ان عملية التواصل تحصل بين كل موجودَين بينهما تعاهد خاص حول صيغة تفاهم محددة، ولا يقتصر على انحصار التواصل بين أبناء النوع الواحد فقط، وهذا مما يمكن مشاهدته عبر التجارب التي يقوم بها الانسان مع بقية الحيوانات كالطيور والكلاب والدلافين وما شابه ذلك، وهذا النوع من التواصل لا يشترط فيه الوسائط اللفظية، وانما تكون اللغة ههنا بمعنى أوسع من اللفظ

والرمز والاشارة والعلامة وغير ذلك، بل يمكن ان تتعدى هذه المسألة لأن يتواصل أبناء عالم الحس والمادة مع موجودات عالم اعلى وأرقى من عالم المحسوسات كما يتواصل علماء الروحانيات مع موجودات عالم الاثير وهي موجودات مثالية مجردة الا ان تجردها شبه تام، ويتم ذلك عبر رموز وأرقام ولغة بكيفية مخصوصة، بل يترقى الانسان للتواصل مع موجودات تامة التجرد كتواصل الأنبياء والاولياء مع الملائكة، كل هذه المعاني حاضرة في سياقات المعرفة الدينية.

كما ان اللغة عبارة عن كيان مركب من الأداة نفسها ومن المعاني الكامنة وراء تلك الأداة، والمتكلم حينما يريد ان يعرب عن مكنوناته فإنه يحاول القاء المعاني في سمع المخاطب، اما الالفاظ فإنه ينظر اليها نظرا حرفيا لا اسميا، اذ المقصود أولا وبالذات هو المعنى، نعم تُستخدم الالفاظ للتعبير عن ذلك المعنى، هذا فيما يخص اللغة اللفظية وتارة الإشارة، وأخرى يستغني المتكلم حتى عن اللفظ في مراتب متطورة فيلقي المعنى نفسه في ذهن المخاطب بلا وساطة. بعبارة أخرى: يقوم المتكلم باستخدام اللفظ طريقا للمعنى، وكما يقول امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام:" الالفاظ قوالب المعاني"[1] أي أداة تقليب المعاني من وجه الى وجه ومن معنى الى آخر، ومن ذلك يمكن ان يستفاد بأن الأصالة للمفهوم او قل للمعنى او الحقيقة والاعتبار للألفاظ او الأداة. من هنا ذهب العرفاء الى ابتكار نظرية روح المعنى التي "تُفيد هذه النظريّة . وخلافاً لنظريّة الوضع السائدة . أن الواضع عندما وضع الألفاظ للمعاني لم يلحَظْ المصداق المادّي لها، ثم يضع اللفظ لهذا المصداق، بل الشيء الذي لحظه هو المعنى المشترك بين المصداق المادّي والمعنوي، ثم وضع اللفظ لهذا المعنى المشترك"[2].

ومن هذا يمكن ان ينفتح باب لطيف في مسألة الظاهر والباطن فيما يرتبط باللفظ القرآني، أشار اليه الشيخ جوادي آملي بقوله: ان من يريد ان يلج الباطن لابد أن يعبر من ممر الظاهر واللفظ، فمن ولج الباطن بإهمال الظاهر فقد ضيّع الظاهر والباطن، ومن خاض في الظاهر دون قصد الباطن فقد ضيعهما معا[3].

كما ان لكل لغة طبيعتها الخاصة، ودرجتها، اذ اللغة من المفاهيم المشككة، فليست هي على وتيرة واحدة، ففي اللغات العالية المتكاملة يكون فيها المتكلم ناظرا الى مراعاة درجات الخلق ومستوياتهم، ولم يقتصر في الخطاب على طبقة خاصة، وهذا النوع من اللغات الجامعة يتعدى فيها الخطاب مراحل الحس ليرتقي الى ما هو اعلى من ذلك، فيعبر عن الحقائق العالية بألفاظ يمكن النفوذ من خلالها الى مراتب أعلى، مع كون عملية الخطاب تتم عن طريق الالفاظ المتعارفة ولا ضير في ذلك. وهذا ما بينه السيد حيدر الآملي في حديثه عن طبقات القرآن بوصفه كتاباً نازلاً، ذا مراتب وطبقات تتناسب وطبقات الخلق[4].

كما أشار العلامة الطباطبائي الى هذه الحقيقة أيضا في سياق حديثه عن طبقات المعنى[5]. ويمكن استفادة هذا المعنى التشكيكي لحقيقة القرآن والتعرف عليها ضمن مراتبها الطولية، من خلال الاحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام التي تفيد ان معرفة القرآن على ما هو عليه في نفس الأمر لا تتم الا لمن خوطب به، نعم، ذلك لا يتنافى مع كون القرآن قابلا للفهم بالنسبة لبقية الطبقات، كلٌ بحسب حظه وسعته الوجودية، كذلك يمكن

إفادة هذا المعنى من خلال جملة من الايات الشريفة كما هو قوله تعالى: "بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم"[6].

من هنا فإن غاية هذا البحث هو استعراض الرؤية اللغوية التي طرحها كل من العلامة الشيخ جوادي آملي فيما يخص لغة القرآن من خلال بعدها المعرفي، كما سيتم التطرق للإبداع اللغوي عند العلامة حسن مصطفوي من خلال مؤلفه القيّم (التحقيق في كلمات القرآن الكريم). لذا يتوزع البحث – في قسمه الأول–عن اللغة من خلال بعدها المعرفي، وعن اللغة القرآنية في بعدها اللفظي في قسمه الثاني.

القرآن الكريم في رؤية الشيخ عبد الله جوادي آملي[7]

يركز الشيخ الآملي في مقدمة تفسيره (تسنيم في تفسير القرآن) على موقعية القرآن الكريم وأهميته في سوق البشرية باتجاه طريق الهداية، مؤكدا على ان هذه الهداية عامة وشاملة لجميع بني البشر وغير مختصة ببعضهم، فالقران الكريم بالدرجة الأساس هو كتاب هداية كما ورد في الآية الخامسة والثمانين بعد المائة من سورة البقرة "شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان"[8] والى نفس هذا المعنى أشار العلامة الطباطبائي في تفسيره (الميزان في تفسير القرآن). ولا يقال: ان كون الكتاب هاديا ونورا وفرقانا يعني انفصال حجيته عن حجية العترة الطاهرة؛ لأن الكتاب بنفسه يؤكد ويُرشد الى تلك الحجية، قال تعالى:"بالبينات والزبر وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل اليهم ولعلهم يتفكرون"[9].

ثم يفرّع الشيخ الآملي على كون القرآن كتاب هداية، وان هذه الهداية عامة للجميع –بحكم قوله تعالى:"وما هو الا ذكر للعالمين"[10]، وقوله: "وما هي الا ذكرى للبشر"[11] كون القرآن الذي هو رسالة النبي للبشر– كتاب عام عالمي خالد لا تحده الامصار ولا القوميات واللغات، كما أنه كتاب دائم لا يحده الزمان، بحكم قوله تعالى:" وما ارسلناك الا للناس كافة"[12]، وبما ان عماد رسالة النبي هو القرآن الكريم فيجب أنْ يكون كذلك، كما أنّ القوم الذي توجه اليهم خطاب القرآن هم جميع بني البشر.[13]، وهذا لا يعني الانفصال عن الهادي بل هو في طول هدايته، اذ دعا الكتاب بنفسه الى تتبع بيانات النبي كما مر في الاية الرابعة بعد الأربعين من سورة النحل.

كما يعتقد الآملي أنّ القرآن الكريم مخلوق لله وهو كلامه وفعله، فالقران ممكن والله واجب، والفصل بين الواجب والممكن غير متناهي، وكذلك الفصل بين علم الله والقران غير متناهي، فليس كل علم الله هو وارد في القرآن الكريم، بل بعض علمه، ومن علمه مالم يخبر به احداً حتى انبيائه[14] ثم يذكر الآملي دفع دخلٍ لمن يشتبه عليه الامر ويعارض هذا التقرير بالروايات الدالة على ان القران الكريم غير متناه هو أيضا بوصفه كلام الله تعالى، فيقول: "فإن عُبر عن علم القران بانه بحر لا ينزف، فإما المراد هو عدم التناهي النسبي او عدم التناهي اللايقفي"[15].

علما أن هذه الرؤية من قبل الشيخ الآملي تتقاطع مع ما يراه بعض الاعلام من أنّ القرآن الكريم تجل لذات الحق تعالى، فهو يمثل عدم التناهي المطلق لا النسبي[16]، كما ذهب الى هذا المعنى الأخير غير واحد من اعلام الشيعة الامامية، منهم السيد حيدر الآملي اذ يقرر كون القران تجلياً للحق تعالى استنادا الى بيانات المعصوم فيقول: "... وحجاب الحق بالظاهر بعينه حجاب المعنى بالألفاظ، ولهذا قال جعفر بن محمد الصادق(ع): لقد تجلى الله لعباده في كتابه ولكن لا يبصرون"[17]، ومن المعلوم ان وجود السنخية بين المتجلي والمتجلى، فهو يحمل صفات المتجلي، وبما ان المتجلي لا حد ولا نهاية له مطلقا فكذلك المتجلى بناءً على ما ثبت في الأصول الفلسفية من لزوم السنخية بين العلة والمعلول. وقد قال بهذا المعنى التستري في معرض حديثه عن تفسير القرآن: "لو اعطي العبد بكل حرف من القران الف فهم لم يبلغ نهاية ما اودع الله في اية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما انه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه"[18]. كما قال السيد الآملي في سياق آخر فيما يرتبط بهذا المعنى:" بالجملة يجب عليك وعلى كل احد ان يعتقد أولا ثم يتحقق ثانيا ان القرآن مشتمل على مراتب جميع العالمين ومدارجهم بحسب الاستعدادات والقابليات التي لهم ليشمل الكل، ولا يخرج من حكمه احد وانه مشتمل على معان مختلفة واسرار متنوعة غير قابلة للانتهاء والانقطاع دنيا كان او اخرة، ظاهراً كان او باطناً..."[19].

ومنهم الامام الخميني (قدس سره)، وبتبعه الشهيد السعيد السيد مصطفى الخميني (قدس سره) اذ يقول وهو في مقام تعريف علم التفسير:" واما تعريفه فهو العلم بالمرادات والمقاصد الكامنة فيه بالإحاطة بها بقدر الطاقة البشرية، والاحاطة المطلقة غير ممكنة حتى لمن نزل عليه صلى الله عليه وآله"[20]، وهذا يعني ان ما لم يستطع ان يحيط به النبي كونه غير متناهٍ، ويتجاوز عقل النبي نفسه، لا انه خطاب للنبي بقدر عقله (كما هو مذهب الشيخ الاملي). كما ينقل رأي الامام الخميني في هذه المسألة في موضع آخر فيقول:" وقال الوالد المحقق العارف برموز الكتاب وبعض اسراره: ان تفسير القران لا يتيسّر الا لله تعالى؛ لأنه علمه النازل، ولا يمكن الإحاطة به"[21]، كما صرح الامام الخميني:" هذا القران النازل في ليلة القدر هو ذلك القران العلي في السر المكنون واليقين في النشأة العلية قد انزلناه على تلك المراتب وكان متحدا في مقامه مع الذات"[22].

كما ان الهداية مزبورة الذكر لا يمكن ان تكون الا بالقرآن الكريم، وكما ان الله ليس كمثله شيء، فكذلك القران الكريم ليس يشبهه شيء، لذا " صح القول المطلق بان هذا القران يهدي للتي هي أقوم"[23].

وعلى هذا الأساس، اذا كان القرآن يحمل الهداية لجميع البشر، فهو عام ودائم على مر الازمان والعصور، ويجري مجرى الليل والنهار، ينفتح الباب امام الشيخ الآملي في مسألة البحث اللغوي للقرآن الكريم، التي سيأتي بحثها بشكل تفصيلي.

كما يعتقد الشيخ الاملي بتبع استاذه العلامة الطباطبائي ان القرآن الكريم كتاب مستغنٍ وذاتي الحجيّة[24]، لذا يقول في هذا المقام:" ان القران (النتيجة الحاصلة من تفسير القرآن بالقرآن) ليس جزءا من حجة ولا هو نصف دليل كي يكون في أصل اعتباره وحجيته محتاجا الى ضميمة"[25].

ويقول أيضا في موضع آخر: " ان القران الكريم مستقل في أصل الحجية، ومستقل في تبيين الخطوط العامة لمعارف الدين أيضا، أي ان حجيته ذاتية"[26]، كما يقول العلامة الطباطبائي في هذا السياق:" وكيف يكون القرآن هدىً وبيّنة وفرقاناً ونوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجون ولا يكفيهم في احتياجهم إليه وهو أشد الاحتياج!!"[27]. كما لا يمكن ان يفهم من ذلك كله انفصال الكتاب عن الهادي والمُبَيِّن؛ لان حجية الكتاب تستبطن حجية قول المعصوم كما بُيِّن ذلك مرارا.

ثم يستدل الشيخ الآملي على هذا الرأي بثلاثة ادلة:

1-إنّ القران الكريم نور والنور بيّن في نفسه مبين لغيره، فهو من هذه الحيثية مستقل وحجيته ذاتيه.

2-إنّ القران الكريم تبيان لكل شيء وما كان كذلك فهو لا يحتاج في تبيينه الى ما سواه بل يعتمد على نفسه بنفسه.

3-إنّ القرآن الكريم ينتسب الى الله سبحانه وتعالى فهو خالٍ من الاختلاف لذا دعا الناس الى التدبر فيه، ونتيجة ذلك التدبر في نفس القرآن لا بضميمة خارجية تدل على استقلال القرآن الكريم بالحجية وان حجيته ذاتية، هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن القرآن عبر عن آياته بـ (المثاني) أي ينعطف بعضه على بعض ويبين بعضه بعضا، والكتاب الذي تكون هذه صفته فهو مستقل في حجّيته[28].

كما ان الشيخ الاملي يرى ان جميع مصادر المعرفة الدينية الأخرى مدينة له في اثبات حجيتها، وقد عبّر عن اعتقاده هذا في غير موضع من تفسير(تسنيم)، فقد ذكر في مقدمته للترجمة العربية من التفسير المذكور ما هذا نصه:" ومن هنا يتضح سر لزوم عرض كل حديث على القران سواء كان مبتلى بالمعارض كما ورد في النصوص العلاجية او لم يكن كذلك"[29]، كما ذكر في موضع آخر أن : "السنة أولا: مدينة للقرآن في أصل حجيتها. وثانيا: لا تكون معتبرة وحجة الا عندما يُعرض محتواها على القرآن ويثبت عدم اختلافها مع القرآن بأي وجه من الوجود"[30]، ويقول في موضع ثالث:" إنّ روايات المعصومين عليهم السلام تابعة للقرآن الكريم في أصل حجيتها ومضمونها ومحتواها أيضا"[31].

الا ان الحق والانصاف ان هذا الكلام من قبل الشيخ جوادي على اطلاقه غير تام؛ لان الروايات إذا ما قيست الى القرآن الكريم ففيها ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن تكون تلك الروايات تتضمن مطالبا، ويكون القرآن بلحاظ تلك المطالب بشرط شيء، فيصح الكلام المتقدم من لزوم عرض تلك الروايات على القرآن الكريم، فيقتضي صحتها وتأييدها او يقتضي بطلانها ونفيها.

الاحتمال الثاني: ان تكون تلك الروايات تتضمن مطالبا، ويكون القرآن بلحاظ تلك المطالب بشرط لا، فيصح الكلام المتقدم أيضا في لزوم عرض تلك الروايات على القرآن الكريم، فإما ان يؤيد صحتها او ينفي تلك الصحة.

الاحتمال الثالث: ان تكون تلك الروايات تتضمن تأسيس مطالب جديدة في الشريعة، ويكون القرآن الكريم بلحاظ تلك المطالب لا بشرط، أي لا يقتضي صحتها وتأييدها، كما لا يقتضي بطلانها ونفيها، ففي هذه الموارد لا معنى للعرض على الكتاب العزيز، ومثال ذلك الروايات البيانية لأجزاء الصلاة وروايات تفاصيل الديات وغيرها كثير.

كما أنّ كلام الشيخ من لزوم عرض جميع الروايات على القرآن الكريم حتى تلك الروايات التي ليس لها معارض لا ينسجم مع قوله في موضع آخر:" لكن صلاحية قانون النبي للعلم والعمل وكفاءته ليست منحصرة في ان يكون نفس الكتاب النازل مبينا لجميع المعارف والاحكام بالتفصيل، بل من الممكن ان يوضح بعضها على نحو مفصّل، ويفصّل بعضها الاخر عن طريق الوحي والالهام الى النبي نفسه والنبي يبينها للمجتمع، ..."[32] فمثل تلك البيانات التفصيلية الواردة الينا كيف لنا ان نعرضها على القرآن! وعليه فإن هذا القول لا ينسجم وعرض جميع السنة على القرآن الكريم، الا ان يكون للشيخ مقصود آخر لا نعرفه.

كذلك يعتقد الشيخ الاملي ان القرآن خالٍ من أي غموض –من الناحية التفسيرية – كما ليس فيه أي ابهام او ضبابية في أي موضوع من موضوعاته، اذ القران الكريم هو مبين الخطوط العامة لمعارف الدين[33]، وقد أشار العلامة الطباطبائي الى نفس هذا المعنى بقوله:" وليس بين ايات القران (وهي بضع آلاف اية) اية واحدة ذات اغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، وكيف! وهو أفصح الكلام ومن شرط الفصاحة خلو الكلام عن الاغلاق والتعقيد، ..."[34].

كما يرى الشيخ الاملي – بحسب نظرته وانتمائه للمدرسة الوجودية العرفانية – ان القرآن حقيقة وجودية تنزلت وتلبست بلباس اللفظ واكتست بكسائه، وهذه النظرة للقرآن بهذا المعنى من نتاج هذه المدرسة ابتداءا من الشيخ الأكبر ومرورا بملا صدرا وصولا الى العلامة الطباطبائي وتلامذته، قال صدر المتألهين في هذا الصدد: "ان القران اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ... وهو مع عظمة قدره ومأواه ورفعة سره ومعناه مما تلبس بلباس الحروف والأصوات واكتسى بكسوة الألفاظ والعبارات رحمة من الله للعباد وشفقة على خلقه وتأنيسا لهم وتقريبا إلى أفهامهم ومداراة معهم ومنازله إلى أذواقهم والا فما للتراب ورب الأرباب"[35]. كما يعتقد العلامة الطباطبائي بهذا المعنى نفسه، وقد صرح به في غير موضع من تفسيره اذ يقول:" وإنما جعله الله قرآناً عربيّاً، وألبسه هذا اللباس، رجاءَ أن تستأنس به عقول الناس"[36]. كما قال في موضع آخر: "... ولذلك فصل الله سبحانه كتابه سورا وايات بعد ما البسه لباس اللفظ العربي ليسهل على الناس فهمه"[37].

ويقول في موضع آخر: "ثم إن هذا المعنى اعني : كون القرآن في مرتبة التنزيل بالنسبة إلى الكتاب المبين . ونحن نسميه بحقيقة الكتاب . بمنزلة اللباس من المتلبس وبمنزلة المثال من الحقيقة وبمنزلة المثل من الغرض

المقصود بالكلام"[38] الى ان يقول:" وبالجملة فإن المتدبر في الآيات القرآنية لا يجد مناصا عن الاعتراف بدلالتها: على كون هذا القرآن المنزل على النبي تدريجا متكئا على حقيقة متعالية عن أن تدركها أبصار العقول العامة أو تناولها أيدى الافكار المتلوثة بألواث الهوسات وقذارات المادة، وأن تلك الحقيقة أنزلت على النبي إنزالا فعلمه الله بذلك حقيقة ما عناه بكتابه"[39].

هذه هي الرؤية العامة للقران الكريم التي يقررها الشيخ جوادي آملي من خلال تفسيره (تسنيم في تفسير القرآن)، والتي من خلالها ينفتح الباب للحديث عن لغة القرآن، وعالميته، وعبوره للزمان والمكان، وهل ان اللغة المخصوصة للقرآن الكريم وهي العربية تكون حاجزا امام عالميته وعمومه أي كون خطاباته غير مقتصرة على زمان او مكان محددين؟

بعبارة أخرى: ان لغة أي نص تكون حاجزا امام عبور ذلك النص من بيئة الى أخرى بفعل سوء الفهم وحاجز الترجمة وثقافة البيئة التي ولد فيها النص التي ينطبع بها بأي شكل من الاشكال، فهل لغة القرآن هي من هذا القبيل؟

هذا ما يتكفل بيانه وتسليط الضوء عليه والتعريف بمفهوم لغة القرآن عند الشيخ الآملي – البحث التالي. وقد قدّمنا رؤية الشيخ الآملي للقرآن الكريم؛ لأنه لا يمكن الفصل بين حقيقة القرآن الكريم وبين لغته، فالذي يرى ان القران الكريم وحقيقته هي الالفاظ نفسها، فإنه لا يرى من لغة القرآن سوى الظاهر العربي، ومن يعتقد ان له حقيقة متعالية عابرة للزمان والمكان والاقوام، فإن له نظر آخر في طبيعة لغة هذا الكتاب العزيز.

مدخل الى لغة القران

اوليت اللغة الدينية على نحو عام اهتماما كبيرا من قبل المفكرين، وشغلت التفكير البشري الى حد بعيد، وتشعبت الاختصاصات اللغوية، وتكثرت البحوث والكتب في هذا المجال، كما بزغت نظريات واتجاهات لغوية متعددة كل منها يحمل هدفا وغرضا في تعامله مع النص الديني، فمنها من يرى تعارضا بين الواقع وما تظهره تلك النصوص من معنى، ومنها من كان ناظرا الى رفع سوء الفهم الذي يتولد من طبيعة التلاقح بين القارئ وما تعطيه تلك النصوص من دلالات،الى غير ذلك من الأغراض والاهداف، كما تنوعت المواقف من النص الديني، التي يمكن توزيعها على نحو عام على أربعة مواقف[40]:

الموقف الأول: ان لغة الدين ليس لها معنى، وان الأسلوب التجريبي هو الأداة الوحيدة التي يمكن الركون اليها في فهم حقائق الوجود، اما اللغة الميتافيزيقية هي لغة تحمل جملا زائفة، لا توصف بالصدق او الكذب، بل لا معنى لها أساسا، وهذا ما قالت به المدرسة الوضعية.

الموقف الثاني: اتجاه التحليل اللغوي والنزعة الوظيفية للغة، ويسعى هذا الاتجاه الى البحث عن وظيفة أخرى للغة الدينية غير المعرفة، ويعتقد ان كلا من لغة الدين والعلم قد وقعتا في مأزق المجاز والمعقول، ويرى ان وظيفة اللغة هي تصوير عالم الواقع، الا ان فجشتاين لم يقبل هذه الرؤية، وقال بنظرية اللعبة اللغوية.

الموقف الثالث: بعد ان اخفق كلا الاتجاهين المتقدمين في الكشف عن كينونة اللغة الدينية المعرفية وتوصيفهم لها بأنها خالية من المعرفة، ظهر موقف ثالث –في وقتنا المعاصر–يبحث عن المضمون المعرفي لها، اذ يرى ان لغة الدين لا يمكن ان تكون حقيقية بل هي لغة رمزية يتمثل جوهرها بالنماذج الدينية والحكايات والتمثيلات والاستعارات ،فالحديث الذي يتناول الذات المقدسة لله تعالى هو حديث رمزي وهكذا كل حديث يتناول مسائل متعالية، وقد تبنى بول تيليش(Paul Tillich –1886–1965)هذا الموقف من لغة الدين.

الموقف الرابع: ويتمثل هذا الموقف بما يسمى بـ(نظرية المعرفة الواقعية)،ويرى هذا الاتجاه ان اللغة وان كانت عاجزة عن توصيف الحقائق المتعالية بما هي هي، الا انها قادرة على إيجاد نوع من المقاربة التي من خلالها يمكن الحديث عن تلك الحقائق.

وهكذا الحال بالنسبة الى لغة القران التي كانت وما زالت محلا لاهتمام العلماء والمفسرين لكونها النقطة التي ينطلق منها المفسر في معرفته للمراد الإلهي وتحديد مقاصد الكتاب العزيز، كما انه لا يمكن النفوذ الى باطن القرآن دون العبور على جسر اللغة، وهذا مادفع كثير من المفسرين في إطالة البحث اللغوي لما له من الأهمية، لذا يجد المتتبع لتفاسير القرآن ان المفسرين ما وردوا بحر المعنى للايات الشريفة دون تقدم مدلولاتها اللغوية ومفرداتها بحسب اللغة. وقد بحثت هذه المسألة في كثير من الكتب المهتمة بعلوم القرآن[41].

كما ان لعلماء الامامية تجديد وابتكارات ورؤى في باب اللغة، وان اول من فتق باب البحث في علاقة اللفظ بالمعنى وتحديد طبيعة تلك العلاقة هم أعلام الأصوليين من الشيعة الامامية، لذا طرح علماء الامامية هذه المسألة على شكل نظريات متعددة في مجال البحث الدلالي وهي كالتالي:

النظرية الأولى: وهي التي تعتقد ان علاقة اللفظ بالمعنى هي علاقة التلازم الذاتي اوعلاقة السببية[42]، فقالوا كلما أطلق اللفظ انتقل الذهن الى المعنى بسبب الملازمة الذاتية. وهذا ما ذهب اليه المحقق العراقي.

اما **النظرية الثانية:** فترى أن سبب هذه العلاقة لا يرجع الى التلازم الذاتي بين اللفظ والمعنى، اذ لا يوجد أي تلازم ذاتي بينهما مطلقا، اذ لو وجد هذا النوع من التلازم بين اللفظ والمعنى لما انفك اللفظ عن المعنى في جميع الأحوال والظروف، ولصار من الممكن فهم أي لغة بمجرد سماع الفاظها، وهو مالم يقل به احد، بل ان العلاقة بينهما هي علاقة تنشأ من الاعتبار، والمعتبر هو الشارع نفسه. وهذا ما ذهب اليه المحقق النائيني[43].

اما النظرية الثالثة: فترى ان منشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى هو الوضع أيضا، الا ان الوضع ليس اعتبارا، بل هو تعهد من قبل الواضع نفسه، بمعنى ان الواضع يتعهد ألا يطلق اللفظ الا ويقصد به معنى مخصوصاً. وهو مذهب السيد الخوئي في معنى الوضع[44].

اما النظرية الرابعة: وترى هذه النظرية" ان الوضع يقوم على أساس قانون تكويني للذهن البشري وهو: انه كلما ارتبط شيئان في نظر الانسان ارتباطا مؤكدا اصح بعد ذلك تصور احدهما مستدعيا لتصور الاخر... وبذلك صح ان يقال: ان الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى بنحو اكيد لكي يستتبع حاله اثارة احدهما للاخر في الذهن"[45]، وتعد هذه النظرية من ابتكارات السيد الشهيد محمد باقر الصدر. هذه البحوث وامثالها قدمها الاصوليون تمهيدا لبحثهم في دلالة النص القرآني والبيانات المعصومية.

كما ان هذا الاهتمام بمسألة اللغة على نحو عام، ولغة القرآن على نحو خاص لم يقتصر على اهل الظاهر من الأصوليين وأصحاب الحديث، بل حتى أصحاب المدرسة الوجودية العرفانية ذهبوا الى ضرورة هذا الممر، واعتباره اصل الأصول في فهم النص القرآني، وشرطا لازما لمن أراد الدخول الى حريم القران الكريم، خلافا لما يظنه بعضهم من ان هذه المدرسة تنحّي الظاهر جانبا وتهتم بباطن النص القرآني، من هنا يقول الشيخ الغزالي في هذا المعنى: " واعلم القران يدل على علم الأصول والفروع والشرعي والعقلي، ويجب على المفسر ان ينظر في القران من وجه اللغة،ومن وجه الاستعارة، ومن وجه تركيب اللفظ، ومن وجه النحو، ... ومن أراد ان يتكلم في تفسير القران وتأويل اخبار النبي (ﷺ)، ويصيب في كلامه فيجب عليه أولا تحصيل علم اللغة والتبحر في علوم النحو والشروع في ميدان الاعراب والتصرف في أصناف التصريف، فإن علم اللغة سلم ومرقاة الى جميع العلوم، ومن لا يعلم اللغة فلا سبيل له الى تحصيل العلوم، فان من أراد ان يصعد سطحا يجب عليه تمهيد المرقاة أولا ثم بعد ذلك يصعد، فعلم اللغة وسيلة عظيمة ومرقاة جليلة لا يستغني الطالب للعلم من احكام اللغة، فعلم اللغة اصل الأصول، وأول علم اللغة معرفة الأدوات وهي بمنزلة الكلمات المفردة... فعلم اللغة سبيل الى علم التفسير والاخبار ..."[46]. وقد نقل السيد حيدر الاملي النص المتقدم للغزالي ووافقه على ذلك في محيطه، وان كان يرى ان الاكتفاء باللغة في التعامل مع نص القران الكريم يوقع المفسر في مساحة المنهي عنه شرعا وهو التفسير بالرأي[47].

كما ان هناك اتجاهات أخرى تعاملت مع لغة القرآن من منطلق المدارس التي تنتمي اليها، واخذت تحمّل لغتها واصطلاحاتها الخاصة على لغة القران الكريم، فظهرت النزعة الظاهرية التي لا ترى من القرآن الا الظواهر اللفظية وتنفي ما فوق ذلك، وتعتقد ان ليس لايات القران الا وجها واحدا، كما ظهر الاتجاه الرمزي الباطني الذي لا يقيم وزنا للظواهر التي يعطيها النص، بل بكله مصروف الى الباطن وما الالفاظ الا رموز لذلك الباطن، وان المقصود بالذات هو تلك المعاني الخفية والباطنية، ويتمثل هذا الاتجاه بالاسماعيلية والمتصوفة. كذلك ظهرت النزعة التأويلية الرمزية، والتي ترى ان لغة القران هي لغة رمزية فكما ان الصوفية لهم لغتهم الرمزية الخاصة

فكذلك لغة القران كلغة الصوفية، يكتنفها الرمز، وهذا الرمز يحتاج الى تأويل، كما ظهرت في الفترة المتأخرة نزعة جديدة في التعامل مع لغة القران الا وهي النزعة الطبيعية التي تحاول ارجاع كل الفاظ القران الكريم الى حقيقة علمية[48] "ومن الواضح أن القرآن لم ينزل هدى للمتصوفة خاصة، ولا أن المخاطبين به هم أصحاب علم الاعداد والاوفاق والحروف، ولا أن معارفه مبنية على أساس حساب الجمل الذي وضعه أهل التنجيم بعد نقل النجوم من اليونانية وغيرها إلى العربية"[49].

لغة القران عند الشيخ الآملي

عندما تطلق كلمة اللغة يتبادر الى الذهن الخط المكتوب او الكلام الملفوظ، او كل أداة يتم بواسطتها التعبير عن المعاني التي يحاول المتكلم اخطارها في ذهن المخاطب كالاشارت والرموز وما شابه ذلك، وهذا من المسائل المسلمة بين الأصوليين اذ يعتقدون بحجية التبادر ولهم بحوث مفصلة في ذلك. وهذا المعنى لا ينفيه الشيخ الآملي، بل يؤكد على ضرورته، لمن أراد ان يفهم مرادات الحق ومقاصده من كتابه العزيز.الا ان للغة معنى آخر في كلمات الشيخ الاملي وهو مايطلق عليه مسمّى (لغة الفطرة).

تقدم الحديث عن مفهوم اللغة اما الفطرة ففي اللغة فتطلق ويراد بها نوع من الكمأ، كما تدل على الحلب بأطراف الأصابع، كذلك تعني الخلق، كما يفهم منها الانصداع والتشقق، كما تطلق ويراد بها طبيعة الخلقة أي الحالة التي يشترك فيها بني البشر قبل الكسب، كم تدل على ترك الصوم[50]، وقال صاحب المقاييس:" (فَطَرَ) الْفَاءُ وَالطَّاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى فَتْحِ شَيْءٍ وَإِبْرَازِهِ. مِنْ ذَلِكَ الْفِطْرُ مِنَ الصَّوْمِ. يُقَالُ: أَفْطَرَ إِفْطَارًا. وَقَوْمٌ فِطْرٌ أَيْ مُفْطِرُونَ. وَمِنْهُ الْفَطْرُ، بِفَتْحِ الْفَاءِ، وَهُوَ مَصْدَرُ فَطَرْتُ الشَّاةَ فَطْرًا، إِذَا حَلَبْتَهَا. وَيَقُولُونَ: الْفَطْرُ يَكُونُ الْحَلْبَ بِإِصْبَعَيْنِ. وَالْفِطْرَةُ: الْخِلْقَةُ"[51] كذلك ذكر المصطفوي في تحقيقه ان الفطر:" إحداث تحوّل يوجب نقض الحالة الأوّليّة، كالتحوّلات العارضة المحدثة بعد الخلق الأوّل، وهذا المعنى يصدق على التقدير والخلق والإحداث والإبداع في المرتبة الثانية. وعلى الصدع والشقّ والاختلال بالنسبة الى الحالة السابقة. وعلى الفتح والإبراز والحلب والعجن والإفطار بمناسبة إحداث حالة[52].

اما في الاصطلاح: فتعني هي تلك الافعال التي تنبع من جبلة الإنسان وغريزته كالتنفس، والميل إلى الغريز الجنسية، وحب المال والجاه[53]. الا ان اللغة عند الشيخ الاملي تختلف تماما عما هو معهود في إطلاق مفهوم اللغة.

ويعرف الشيخ جوادي آملي هذا المصطلح التركيبي بقوله:" لغة الفطرة هي الثقافة العامة والمشتركة بين جميع بني الانسان في جميع العصور والامصار، ويعرفها وينتفع منها كل انسان، ولا يتيسر لأن فرد ان يفكر بانه غريب عنها، ولا تطال يد التاريخ طهارتها ونقاءها وبناءها الشامخ المنيع، لان الله سبحانه خالق هذه الفطرة وقد حفظها وصانها من كل سوء"[54].

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم اللغة الذي يطرحه هنا غير ناظر للمعنى المعهود لهذا المفهوم، وقد صرح بهذا المعنى قائلا: ان لغة القران التي نتحدث عنها ليس المقصود منها اللغة العربية وادبيات العرب، فإن من الواضح ان القران تجلى بهذه اللغة ولا يمكن التعرف على القران دون تعلم اللغة والادب العربي[55].

من هنا يعتقد الشيخ الاملي ان لغة القران هي تلك الثقافة المشتركة بين بني البشر، على الرغم من تغايرهم في لغة التخاطب فيما بينهم، ولم يشتركوا في اعرافهم وتقاليدهم وثقافاتهم القومية والإقليمية، الا انهم يشتركون في لغة اعلى من المقروء والملفوظ، الا وهي لغة الثقافة الإنسانية التي يعبر عنها القران الكريم بـ (الفطرة) وعلى هذا الأساس فلغة القران يفهمها جميع البشر على اختلاف مستوياتهم[56].

ومن هذا يتضح ان كلمة (الثقافة) –في تعريف الشيخ للغة الفطرة –هي الكلمة الوحيدة التي لم يجد الشيخ الآملي بديلا لها للتعبير عن مقصوده، والا فإن مفهوم الثقافة في الإصلاح العام، هو نفس تلك الآداب والرسوم والتقاليد والأعراف التي تتداولها الأمم فيما بينها.

من هنا يطرح السؤال: ما الذي دعا الشيخ للبحث عن اللغة بهذا اللحاظ؟ هل هناك قصور في اللغة اللفظية العربية للنص القرآني؟ هل هناك غموض في لغة القرآن تستدعي دراسة لغة القرآن بعنوان الثقافة المشتركة بين بني الانسان؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات يجب ان يعرج البحث على الجذور الأساسية التي دعت الشيخ جوادي آملي ان يدرس هذه المسألة بعنوان اخر.

جذور القول بفطرية اللغة القرآنية

الجذر الأول: عموم الخطاب القرآني وعالميته

يوجد موقفان من خطاب القرآن الكريم او قل النص القرآني[57]:

الموقف الأول: وهو الذي يرى ان خطاب القران الكريم نزل بصيغة لفظية وبلغة محددة الا وهي لغة العرب، ولغة القران بهذا المعنى لا تختلف عن أي نص من النصوص الأخرى، لذا فإن منهج دراسة النص القرآني المناسب لموضوعه هو منهج التحليل اللغوي[58]. كما يرى هذا الموقف ان القرآن الكريم نزل في الزمان والمكان وتأثر بالبيئة العربية وتفاعل مع الواقع العربي، كما أثر هو في الواقع وأعاد صياغته، فهو نص تاريخي انبثق من داخل البيئة العربية[59]، بحيث أصبحت كثير من اياته شواهد تاريخية[60]. كما اعتبر اخرون ان القران المدني – أي الايات النازلة في المرحلة المدنية – منسوخ كله بالقرآن المدني[61]، بل ان مقولة " ان النص الديني صالح لكل زمان ومكان ظهرت في مرحلة تاريخية تالية على النص الأصلي، وقد اكتسبت هذه المقولة طابعا اطلاقيا على ايدي منظّرين وفقهاء وغيرهم"[62]، بل "يمكن القول إن النص القرآني نفسه قد تأثر بذلك الموروث « الاغريقي

الهليني، والفارسي والهندي والصيني"[63]. كما ان القول بصلوح النص القرآني –الذي ولد في القرن السابع الميلادي – لكل زمان ومكان هو من الهوس الميتافيزيقي[64].

الموقف الثاني: ان القران الكريم كلام إلهي يمثل حقيقة متعالية على الزمان والمكان، قد تنزلت من مقام الواحدية عبر الاطوار العقلية فتلبست بثوب اللفظ والصوت، لذا فإن"آنچه از الفاظ قرآن می‌بینیم، همین قرآن است که در دست ماست وقابل تفسیر و تأویل است؛ به تدریج نازل شده و نزول آن نیز ترتیب خاصی داشته است. اما این ظاهرِ متشکل از الفاظ، وجوه دیگری در مقام "ام الکتاب" دارد که همان حقیقت قرآن است که نزد خدا است"[65]. وعلى هذا الاساس فهو كتاب في حقيقته عابر للمكان والزمان والاقوام والثقافات واللغات، نعم هناك من ذهب الى ان الخطاب كان خاصا الا ان تعميمه كان بجعل ثانوي وهو امر النبي صلى الله عليه وآله[66]، الا ان هذا القول شاذ تلقى ردودا عنيفة من قبل علماء الأصول، لذا يقول الامام الخميني (قدس سره) في نقض هذا القول:" لا وجه لهذا الجعل الثانوي من قوله مثلا –ان حكمي على الاخرين حكمي على الاولين –بعد امكان الشمول للجميع على نسق واحد. بل عدم الدليل على الاختصاص كاف في بطلانه بعد كون العنوان عاما او مطلقا وبعد كون الخطاب الكتبي إلى كل من يراه امرا متعارفا كما هو المعمول من اصحاب التأليف من الخطابات الكثيرة"[67]. كما أكد السيد حيدر الاملي بلسان واضح هذه الحقيقة – وهي عموم الخطابات القرانية وعدم تخصيصها – اذ قال: انّ الانسان " إن سمع قصص الأوّلين والأنبياء عليه السّلام علم أنّ السمر غير مقصود، وإنّما المقصود الاعتبار، فلا يعتقد أنّ كلّ خطاب خاصّ في القرآن فالمراد به الخصوص فإنّ القرآن وسائر الخطابات الشرعيّة واردة بإيّاك أعني واسمعي يا جاره"[68].

من هنا فإن الشيخ جوادي آملي يتبنى الموقف الثاني من خطابات القران وهو القول بعموم تلك الخطابات لجميع بني الانسان وامتدادها على مدى العصور والازمان، فهو كتاب هدى لجميع الناس " وبناء عليه فان رسالته صلى الله عليه واله عامة ودائمة، وكتابه عالمي وخالد، وقومه أيضا هم جميع افراد البشرية وليس مجموعة من اهل الحجاز ... ومجال الإنذار للنبي صلى الله عليه وآله بمقدار سعة (العالمين).."[69].

وقد تجلى عموم الخطاب ولغته المشتركة في ذلك المجتمع الذي ضم فئات وثقافات واشخاص مختلفين أمثال: سلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وبلال الحبشي، واويس القرني، وعمار بن ياسر وابا ذر الغفاري[70].

كما ان القران ميسر ليس فقط للثقافات والحضارات المختلفة بل تتجلى حالة اليسر فيه في نفس لغته المعهودة، والتي تحمل نظام المراتب والطبقات، وفي هذا السياق قال الطباطبائي:" أن للقرآن مراتب مختلفة من المعنى، مترتبة طولاً من غير أن تكون الجميع في عرض واحد فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو مثل عموم المجاز، ولا هي من قبيل اللوازم المتعددة لملزوم واحد، بل هي معان مطابقية يدل على كل واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الأفهام"[71]. ولعل افضل من حقق هذا المطلب بشكل تفصيلي هو السيد حيدر الاملي في تفسيره المحيط الأعظم والبحر الخضم تحت اكثر من عنوان ومناسبة، ومن كلماته في هذا الشأن

يقول: "ان القران مرتب على ترتيب طبقات الخلق باجمعهم مع انه غير قابل للانتهاء والانقطاع بحسب المعنى"[72]، ويقول في موضع آخر:" ان القرآن لا يجوز ان يكون مترتبا الا على الطبقات السبع المذكورة مطابقا بطبقات الخلق بأسرهم، او طبقات العالم باسرها، لانه لو كان على غير هذا الوضع لكان يلزم منه الاخلال بالواجب عليه وعلى النبي (ع)، لعدم حظ بعض الخلق منه"[73]، كما قال أيضا : "وحيث ان الخلق مختلفون في الاستعدادات والحقائق والماهيات لقوله تعالى : (ولا يزالون مختلفين) [سورة هود:118] . وليسوا على طبقة واحدة فيجب ان يكون هذا الكتاب القابلية..."[74].

وعلى هذا الاساس فالخطاب الذي يريد ان يصل صوته للجميع ويكون ميسرا لكل الطبقات – يجب ان يتوافر على لغة تستوعب الكل في آن معا، وهذه اللغة التي لها هذه الخصوصية – كما يرى الشيخ الاملي – هي لغة الفطرة التي هي نفس الثقافة المشتركة بين بني البشر في أصل الخلقة. لذا يقول: فالقرآن:" مع انه يخاطب العرب في اول نزوله، لأنه نزل في منطقة الحجاز، لكنه استطاع ان يجذب اليه كل الناس ويدعوهم ويهديهم ... ورغم ان لسانه كان عربيا، لكن ثقافته ومحتواه تناسب فطرة جميع البشر... أي ان ما اتى النبي الاكرم (ص) يشمل كل البشر أولا وهو مستمر على طول الزمن ثانيا. فهو عام ودائم"[75].

كما ان خطابات الكتاب العزيز لم تصطبغ بصبغة البيئة التي نزل فيها، ولم تتصف احكامه وتشريعاته بما يوافق المزاج العربي في اكثرها، كما ان القران الكريم لم يخاطب العرب مرة واحدة على مدار ثلاث وعشرين سنة بقول (يا أيها العرب)، بل كل خطابه كان بـ (يأ أيها الانسان)، (يا بني ادم)، (يا أيّها الذين آمنوا)، (ياعبادي)، فالمخاطبين في القرآن هم كل أهل العالم، وقوانينه ناظرة إلى البشرية جمعاء[76].

وفي رأي الباحث أن هذا العموم الذي ظهر على الأدوات اللغوية التي استخدمها القرآن، وان كان عموما مقصودا، ويمكن ان يستفاد منه الشمول والاطلاق، الا انه يمكن ان يستفاد العموم والعالمية من مظهر آخر من مظاهر القرآن ألا وهو توجه الخطاب الى جوهر الانسان ونفسه الناطقة، ومن المعلوم ان المخاطب واحد في حقيقة الامر من هذه الجهة لحصول الاشتراك في النفس الناطقة، الا ان الأصناف هي مثار الكثرة. ولما كان المخاطب واحدا على نحو الحقيقة، وكانت الكثرة اعتبارية، لزم ان يكون الخطاب عاما للمشتركين في تلك الحقيقة[77]. لان إنسانية الانسان ليست عربية ولا غير عربية، وبما ان الخطاب موجه الى إنسانية الانسان، لذا فهو خطاب انساني ولغته انسانية[78]، فكون الكتاب قد نزل بلسان عربي– وهذا مما لا يمكن تجاوزه لأن الكتاب لابد وان ينزل بإحدى اللغات – لا يعني ان يكون محتواه عربيا أيضا[79].

الجذر الثاني: جامعية القرآن

ان الكتاب الذي يريد ان يمتد مع الزمان والمكان والمتغيرات والاحداث والاقوام والثقافات، ويتعالى فوق كل ذلك، لا بد وان يتوافر على عنصرين رئيسين:

1-ان يغذي العنصر الثابت لدى الانسان.

2-كما يغذي العنصر المتغير في حياته أيضا.

فلو لم يقم هذا الكتاب بمعالجة العنصر الأول، لم يكن يصلح من رأس لأن يكون هاديا، ولو لم يؤدِّ حق العنصر الثاني الا وهو المتغير في حياة الانسان، لم يُكتب له الدوام والاستمرار والمواكبة، فيصبح نصا او كتابا او خطابا تاريخيا، لا يصلح لعبور حد الثقافة التي ولد فيها وترعرع. وحينما رأى بعض اهل الحداثة ان القران لم يغذِّ العنصر المتغير في حياة الانسان، قالوا بتاريخيته.

من هنا فإن الشيخ جوادي آملي يرى ان الاسلام المتمثل بالقران الكريم وبيانات النبي الاكرم يغذي كلا العنصرين في حياة الانسان[80]، لذا فإن "القران تبيان، أي مبين لجميع المعارف الضرورية والنافعة للبشرية، وهو متصدٍ لبيان جميع المعارف والاحكام التي من شأنها تحقيق هداية وسعادة وكرامة وعزة المجتمعات الإنسانية"[81].

كما يقول الامام الخميني في تحقق جامعية القران: أن "القرآن هو كل شيء، القرآن مدرسة الإنسان، كتاب لصياغة الإنسان وكل شيء موجود في القرآن: السياسة، والفقه، والفلسفة، وكل شيء الإنسان هو كل شيء، لذا يجب ان يؤمن القرآن كل احتياجاته، الإنسان معجزة هذا العالم، والقرآن معجزة تصنع من الانسان نموذجا في كل المجالات ففي الوقت الذي يقوم القرآن بإعداد الفقيه، والفيلسوف، فإنه يقوم بإعداد المحارب والبطل من الانسان نفسه"[82].

واذا كان هذا الكتاب هو كتاب الهداية المطلقة وان الهداية لا تتحقق الا به؛ لانه كتاب جامع لكل ما يحتاجه بني الانسان، ومغذٍ للجنبة الثابتة عند الانسان والجنبة المتغيرة، فبعد هذا النوع من الكمال المحتوائي والمضموني، فإنه يكون بحاجة الى كمال في البعد الطريقي والتوصيلي. بعبارة أخرى: فإن هذا الكتاب يكون يعوزه الأداة الموصلة لتلك الهداية المضمونية الى اكف الناس وعقولهم ونفوسهم، الا وهي أداة اللغة، والشيخ الاملي يرى ان القران الكريم غني عن أي لغة تأتي من خارجه، لأن مضمونه ولغته تمثل لغة الفطرة، ولغة الفطرة من المشتركات بين بني البشر، لذا فالقران الكريم لا يحتاج الى لغة خارجة عنه في تبيين معارفه، فهو مستقل الحجية بكل ما تعنيه هذه الكلمة.

من هنا يقول الشيخ الاملي في سياق حديثه عن قوله تعالى (انما انت مذكر)[83] ما هذا نصه:" التذكرة تعني التذكير؛ مما يدل على ان المعارف الإلهية كانت موجودة في أعماق الانسان، ولا زالت وان الانسان قد نسيها اثر انشغاله بالطبيعة، وان رسالة الرسول صلى الله عليه واله هي ان يزيح حجب الغفلة وينمي الفطرة الداخلية وينبه الانسان ويذكره بعهده القديم مع الله ..."[84] اذ الأوامر الإلهية هي عين الرغبة الداخلية لبني الانسان التي يعرفونها بحسب فطرتهم وبواطهنم، بحيث ان تلك القوانين والاوامر الإلهية لشدة تناسبها مع فطرة الانسان ورغبته، لو عرضت على الانسان لما انكرها[85].

الجذر الثالث: وجود الاشتراك

الجذر الثالث الذي يمكن ان يكون أساسا ينطلق منه الشيخ الاملي في تأصيله لنظرية فطرية القران هو افتراض وجود اشتراك لبني البشر في نوع من الثقافة او قل المعرفة، لذا حينما عرّف الاملي لغة الفطرة قال هي الثقافة المشتركة بين بني البشر. وما يقصده من الثقافة المشتركة هي تلك القوانين الإلهية المودعة في فطرة الانسان التي لا تطالها يد التغيير ولا التبديل (فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله)[86].

ان اثبات هذا النوع من الاشتراك المعرفي ولو بشكله العام، يستدعي الخوض في البحث الفلسفي لأجل اثبات إمكانية وجود بعض القضايا يشعر الانسان بوجودها، ويدرك بشكل قاطع انه لم يتلقَ تلك المعلومات والقضايا عن طريق حس او كسب او نظر او تفكر او أي شيء من هذا القبيل. والسؤال الذي يطرح في علم نظرية المعرفة هو: ما هو مصدر المعرفة لدى الانسان؟ وقد تنوعت الإجابات بشكل متكثر عن هذا السؤال الجوهري والمهم فيما يخص المعرفة الإنسانية ومصادرها.

فقد ذهب افلاطون الى القول بأن معارف الانسان فطرية، وليست جديدة عليه البته، فهي معارف اطلعت عليها النفس في عوالم غيبية– لان النفس بإعتقاد افلاطون: قديمة مجردة موجودة قبل البدن– و قبل هبوطها الى هذه النشأة، وحينما هبطت الى هذا العالم فقدت تلك المعلومات بسبب ذهولها او ارتباطها بالنشأة الطبيعية، وكل ما يفعله الانسان في هذا العالم هو استذكار لتلك المعرفة عن طريق الادراك الحسي بجزئيات هذا العالم[87] –لأنه لكل موجود في هذه المرتبة الحسية مثال في عوالم أعلى من عالم الطبيعة– اذا سميت هذه النظرية بـ (نظرية الاستذكار الافلاطونية)، او (نظرية المثل الافلاطونية)[88]. وتعتقد هذه النظرية ان معارف الانسان سابقة على وجوده المادي، فتكون هذه المعارف سابقة على الحس، وما يقوم به الحس هو الاستذكار لا غير[89]، بعبارة أخرى: ان العلم لا يتعلق بالجزئي المتغير وإنما يتعلق بالكلي الثابت والدائم، فلما كانت مدركات هذا العالم كلها جزئية والعلم لا يتعلق بما هو جزئي فيجب ان يكون للروح محل آخر اكتسبت من خلاله تلك المعارف، من هنا يرى افلاطون: أنَّ" الروح قبل مجيئها الى هذا العالم تحيا في عالم المجردات، فتشاهد المثل. لكنها بعد ان تختلط بعالم البدن وتجاور مفردات العالم الدنيوي تنسى مشاهداتها لذلك العالم، ولكن الروح – عبر مشاهدة مفردات هذا العالم التي هي نموذج وانعكاس لتلك الحقائق – تعود لتتذكر عالم المثل. ومن هنا فكل ما يحصل عليه الانسان في هذا العالم من ادراكات لا جدة فيها، بل هي تذكر واسترجاع لعهد سابق"[90].

كما ذهب ديكارت الى ارجاع مصدر المعرفة عند الانسان الى مصدرين رئيسيين: الأول هو الحس، والثاني هو الفطرة[91]، او ما يبدعه العقل.[92] اذ يرى ديكارت " ان الذهن البشري يمتلك معان وتصورات لم تنبثق عن الحس، وانما هي ثابتة في صميم الفطرة، فالنفس تستنبط من ذاتها. وهذه التصورات الفطرية عند (ديكارت) هي فكرة (الله والنفس والامتداد والحركة) وما اليها من أفكار تتميز بالوضوح الكامل في العقل البشري . واما عند

(كانت) فالجانب الصوري للإدراكات والعلوم الإنسانية كله فطري ..."[93] كما قرروا ان التصورات الهندسية لا تفاض من قبل الحس بل هي من الادراكات الفطرية، لذا قالوا :"ان العقل وحده هو منشأ هذه التصورات"[94].

ومن هذا يُفهم ان البشر كلهم يشتركون بوجود معرفة سابقة على وجودهم المادي تتمثل بتعلق ارواحهم بمثل عليا، وما العالم المادي الا رموز لتلك المثل او تجلٍ لتلك المثل.

بينما ذهب الحسيون الى اعتبار الحس هو المصدر الوحيد الذي تنبثق منه معارف الانسان وتصوراته، ولعل اول من قال بهذه النظرية هو الفيلسوف الإنكليزي الكبير (جون لوك)، وكان ذلك منه في محاولة لعبور الأفكار الفطرية لـ(ديكارت)، والتي كانت سائدة في ذلك الوقت[95].

اما فلاسفة الإسلام فقد ذهبوا –في متابعتهم لأرسطو –الى اعتبار المعرفة الإنسانية تقوم على اساسين لا ثالث لهما، الأساس **الأول:** هو الحس، الذي يمثل اللبنة الأولى في البناء المعرفي، لذا " اذا ولد الانسان يولد وهو خالي النفس من كل فكرة وعلم فعلي، سوى هذا الاستعداد الفطري فإذا نشأ واصبح ينظر ويسمع وو.. نراه يحس بما حوله ... فتنفعل نفسه بها، فنعرف ان نفسه التي كانت خالية أصبحت مشغولة بحالة جديدة نسميها (العلم) وهي العلم الحسي ... وهذا اول درجات العلم وهو رأس المال لجميع العلوم"[96] لذا قالوا: من فقد حساً، فقدْ فقدَ علما يؤدي اليه ذلك الحس. اما الأساس **الثاني:** فهو العقل الذي ينطلق من المعارف الأولية لتأسيس معارف جديدة منتزعة منها، عبر التقشير والانتزاع[97]. الا ان جل ما قام به فلاسفة المسلمين هو اضاءة غوامض هذه النظرية[98].

اما الشيخ عبد الله جوادي آملي فبعد ان يستعرض نظرية افلاطون في مصدر المعرفة وكونها سابقة للحس، يبين اعتراضين نقليين على تلك النظرية، **الأول:** قوله تعالى: "والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون"[99]. اما **الثاني:** فهو ما ورد في رسالة امير المؤمنين لولده الحسن المجتبى عليه السلام: "... فإنك اول ما خلقت به جاهلا ..."[100] ويبين من خلال هذين الشاهدين ان ظاهرهما يدل على خلاف النظرية التي قدمها افلاطون.

ثم يعقب بيانه المتقدم بقوله:" ومهما كان ظاهر هذا الحديث وتلك الآية يدلل على رد رأي افلاطون واتباعه، إلا ان ابطال العلوم السابقة ليس ميسورا بهذا المقدار وعن طريق ما مرّ"[101] بعد ذلك يبطل الظهور المستفاد من الاية بأن استعمال (لا تعلمون شيئا) قد ورد بما هو اعم من العلم والنسيان فلا يمكن حمله على العلم فقط لورود الاحتمال.

من هنا يقرر الاملي وجود ادلة قرآنية تدل على وجود معارف سابقة يحملها الانسان معه قبل وروده هذا العالم، لذا فالتوحيد وخطوط الدين العامة موجودة في نفس كل انسان، ومن تلك الأدلة قوله تعالى:" فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ"[102]

وقوله تعالى:" وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا"[103]، هذا مضافا الى روايات أخر تدل على خلق الروح قبل البدن. لذا فإن ابطال مقالة افلاطون ليس ميسورا للجميع من خلال الاستفادة من ظواهر النصوص، كما ان الدليل العقلي مختلف أيضا. بل حتى ان القول بجسمانية الروح حدوثا وتجردها بقاء فإن هذا القول لا يمنع من ان تكون الروح في حركتها الجوهرية الجسمانية لا تعلم شيئا ام حينما تصل الى مرحلة التجرد فأنها ستقترن بالفطرة التوحيدية وتنتفع من تلك المواد العقلية السابقة للزمان والمكان، وعليه تكون العلوم الإلهية والفطرة التوحيدية معجونه وممزوجة بالرأسمال والمنبع القبلي[104].

لذا يقول الاملي بكل صراحة: "فمعرفة الدين اذن مخلوقة مع كل انسان ... بل ان الانسان مخلوق بالفطرة التوحيدية، والعلم الذي يكون من نصيبه من الخارج هو لمجرد تفتح نفس العلم الفطري وتزهيره فحسب"[105]، كما يقول في موضع آخر:"... اما العلوم التي تعود الى النظام الفاعلي والغائي للأشياء التي تنظر الى بداية ونهاية الأشياء أي مبدأ ومعاد العالم فهو معبأ في عمق وجود الانسان، ولا ولن يكون أي فرد فاقدا لهذه المعرفة وهذا الاطلاع"[106].

ومما تقدم نصل الى نتيجة يصرُّ عليها الشيخ الاملي ويؤكدها في كثير من تأليفاته المختلفة، وهي وجود علوم ومعارف فطرية تملأ روح الانسان، بل هي معجونة مع ذاته وفطرته، اودعها الله في الوجود القبلي للإنسان بصورته الفعلية وبعد بلوغه الكمال والتجرد الحاصل من الحركة من النشأة الطبيعية باتجاه الروحانية. وعلى هذا فجميع بني البشر يشتركون بهذا النوع من المعرفة، ولا يتخلف منهم أحد.

من هنا يتبين مفهوم (الثقافة المشتركة) الذي جاء في تعرف الشيخ الاملي لمفهوم اللغة الفطرية، ويقصد به تلك المعارف المشتركة التي عجنت مع طينة الانسان وفطرته، وما النصوص الا منبهات ترشد هذه ومذكرات، تُذكر هذه الفطرة بمعارفها التي سترت بغبار عالم الطبيعة، والتصاق النفس بأدنى العوالم أو ابعد الطرق عن المنهج القويم والصراط المستقيم.

من هنا يرى الشيخ الاملي ان لغة القرآن تنبع من نقطة الاشتراك بين كل بني البشر " رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا"[107]، " قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ۖ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ"[108]، كما ان عموم الخطاب يستند الى هذا الركن الركين من المعرفة الا وهو المعرفة الفطرية.

ثم ان هذا المزج من التأصيل للغة القران من جهة وبيان الجذر المعرفي للغة التي استند اليها القران من جهة أخرى، لهو حق من الابداعات الفريدة والابتكارات الجديدة من ابتكارات هذا العالم المتبحر في التأصيل للمعارف القرآنية.

الجذر الرابع: حجية الكتاب الذاتية

لما كان القرآن الكريم هو آخر رسالة بين الأرض والسماء، والكتاب الخالد الذي ما بعده كتاب؛ لأنه كتاب الرسالة الخاتمة، الجامع لكل أسباب الهداية لبني البشر، وجب ان تكون هدايته نابعة من ذاته وحجيّته ذاتية مستغنية عن الفروض الخارجية والتحميلات البشرية، وجب ان تكون لغته مستغنية أيضا، وخطابه ذاتي وفطري كذلك، لذا يجب ان تكون لغته فطرية للحفاظ على الاستغناء الذاتي في الحجية لهذا الكتاب العزيز. ولعل السبب الذي دعا الشيخ لوصف لغة القرآن بكونها (لغة فطرية)؛ لكون القضايا الواردة في القرآن الكريم لها جهة تطابق مع ما عُجن في فطرة الانسان من معارف الهية من جهة، ولأن" القضايا الفطرية هي قضايا واضحة تحتاج في ثبوت المحمول لموضوعها الى برهان، لكن براهين القضايا الفطرية موجودة معها في الذهن"[109] من جهة أخرى، ولما كانت قضايا القرآن الكريم قضايا تحمل قياساتها معها ولها براهين موجودة معها في الذهن سمى الشيخ الآملي لغة هذا الكتاب الكريم بـ (لغة الفطرة).

من هنا جاء وصف هذا الكتاب العزيز لنفسه بـ(النور) و(الكتاب المبين) و (البرهان) و(الفرقان)، فالنور هو ما كان مشعّ بذاته، مبيّن لغيره، والبرهان ما كان جامع للمقدمات الصحيحة التي هي اما بيّنة او مبيّنة، وذاكر للنتيجة التي تعطيها تلك المقدمات، فلا يحتاج الى مقدمة خارج مقدماته ولا نتيجة مغايرة لما تعطيه تلك المقدمات، كما انه فرقان يفرق به لا يفرق عنه، وكل تلك الاوصاف الذاتية التي يعطيها القرآن لنفسه، تستلزم ان تكون لغته ذاتية وفطرية غير قابلة للشك والترديد ؛ لانها تتطابق مع ذات المعارف التي عُجنت مع الفطرة الإنسانية، وإلا لحصل الاختلاف والتخلف، اذ لو كانت لغة الخطاب القرآني ليست فطرية للزم افتراق القرآن عن معارف الانسان الحقة المودعة في وجوده وتكوينه، وللزم احتياج خطابه الى تبيين من خارجه، والى مقدمات منفصلة تبين اتصال معارف الكتاب بما يدركه الانسان من معارف فطرية، من هنا يقول الشيخ جوادي آملي:"ومثل هذا الكتاب لابد ان يكون في توضيح مضمونه وطريقته ومسلكه بينا وواضحا، لا ان يكون مبهما ومجملا ومحتاجا الى المبين، لان الكتاب المبهم الذي لا يتمكن من كشف معانيه وتفسير مطالبه وعباراته لا يمكنه ابدا ان يبين المعارف المحققة للسعادة، ولذلك فإن القران الكريم في اطاره الداخلي وفي ذاته (بيّن) وبالنسبة الى الخارج عنه (مبيّن)"[110].

لذا فالقران الكريم تصل بياناته لأصحاب الفطرة السليمة التي لم تتلوث بعد بغبار وظلمة الذنوب، لذا فشرط تحقق الهداية بهذا الكتاب هو عدم تكدر تلك الفطرة وتلوثها [111]، فلو كانت فطرة الانسان ملوثة لم تتحقق له الهداية من كتاب الهداية، كما ان عدم تحقق الهداية لايضر الكتاب في شيء، ولا يُتَوَهّم من ذلك قصور الكتاب ونقصه الذاتي او كونه غير (بيّن) او (مبين)، لكون المانع جاء من خارج الكتاب لا من ذاته، كما ان كون الجسم لا يحترق بالنار لكونه مبللا لا يضر ذلك في نارية النار وقدرتها على الاحراق، لان المانع جاء من خارجها، اما النار فإن من ذاتياتها الاحراق، فكذلك الكتاب فيما يخص الهداية.

كما يمكن ان يفهم هذا الجذر– حجية الكتاب الذاتية – من زاوية أخرى، الا وهي كون الكتاب القرآني كتاب فطري لا يختلف عن الفطرة السليمة للإنسان، والاختلاف بينهما امر اعتباري، اذ الفطرة الإنسانية تمثل جزء الكتاب التكويني الا وهو (الكتاب الأنفسي) او قل (كتاب الانسان)، اما القرآن يمثل تلك الفطرة بعينها، الا انه جاء بصيغة الالفاظ والحروف والكلمات، وفي الوقت نفسه لا يختلف عن كتاب الافاق أيضا، وقد أشار السيد الآملي لهذه الحقيقة بقوله:" انه كما جعل الكتاب الآفاقي ...جعل الكتاب القرآني جامعا لجميع ذلك من حيث آياته وكلماته وحروفه وشدّاته ومدّاته وفتحاته وضماته وكسراته وامثال ذلك ... او للمعنى الذي تحت كل واحد واحد منها على حسب التطابق الصوري والمعنوي بين الكتابين"[112] هذا فيما يتعلق بتطابق الكتاب التدويني وهو القران الكريم مع الكتاب التكويني.

اما فيما يتعلق بتطابق الكتاب التكويني مع كتاب الانفس فيذكر السيد حيدر الآملي:" ان المطابقة شرط بين الافاق والانفس، ... وبناء على هذا، فكل ما يتصور في حق الانسان الصغير في هذا الباب ينبغي ان يتصور في حق الانسان الكبير في عينه .. فكما انه يصدق عليه الموت، والحياة، والبعث، والنشور، صورة ومعنى، فكذلك يصدق على الانسان الكبير الموت، الحياة، البعث، النشور"[113] وعلى هذا الأساس فالكل في وحدة حقيقية تامة، يعبر كل كتاب عن تلك الحقيقة بلسان وبيان بحسب وجوده ومرتبته من هذا العالم وان تعددت مراتب تلك الحقيقة. فلو خلع كتاب التدوين الالفاظ والحروف والاصوات لعاد تكوينيا، ولو تلبس كتاب الانفس بلباس الالفاظ لصار تدوينيا وهكذا كتاب الافاق، فالحقيقة واحدة والكثرة اعتبار.

من هنا عبر الشيخ جوادي آملي عن هذه الحقيقة بقوله:" إذا قاموا بتلخيص نظام الوجود، فسوف يتحول إلى هذا الكتاب، وإذا قاموا بتفصيل هذا الكتاب، فسوف يتحول إلى نظام الوجود، وهذا هو الانسجام بين كتاب التكوين وكتاب التدوين"[114].

ان نظرية التطابق على مستوى اتحاد الحقيقة والرقيقة، او الإتحاد الظلي، او الاتحاد التشكيكي، او الاجمال والتفصيل او الوحدة العينية، وان كانت ليست من ابتكارات الشيخ الاملي في هذا الباب[115]، الا ان استخلاص هذا المعنى وربطه بالجانب الفطري لدى الانسان ومن ثم الكشف عن نوع من الاشتراك اللغوي الخاص بين بني البشر وتوظيف هذا المعنى في فهم طبيعة الخطاب القرآني– فهو من ابداعاته وابتكاراته الخاصة.

من هنا يعلم ان الشيخ الآملي علاوة على اعتقاده بضرورة فهم اللغة العرضية الخاصة بالقران الكريم المتمثلة بالمعنى اللغوي الافرادي والتركيبي، فإنه يعتقد بضرورة فهم اللغة الوجودية للقرآن الكريم، او بتعبير الآملي (اللغة الفطرية) التي تمثلها الثقافة المشتركة بين البشر، وقد تبين كذلك المفهوم الذي يقصده الشيخ جوادي الآملي من الثقافة في هذا السياق.

وقد قدم بعضهم نقدا لنظرية الشيخ جوادي آملي في قوله بـ(فطرية لغة القران الكريم)، وحاصل هذا النقد: ان حصر معارف القران الكريم بالمعارف الفطرية والقول ان جميع معارف القرآن هي معارف فطرية مما لا يمكن التسليم به، إذ ان معارف القرآن الكريم أعم من المقولات الفطرية والطبيعية والعقلية وما يتعالى فوق العقل والحس، كما ان فيه المقولات التاريخية الاعم من قصص الأنبياء والاحداث الأخرى، كما ان الكتاب العزيز استعرض جملة من الاحكام التي لا يمكن للفطرة ان تكشف عللها، وانما قبولها يكون من الأمور التعبدية القائمة على اساس التسليم والاذعان، ولو كانت كل معارف القرآن من قبيل المعارف الفطرية التي هي محل لإحساسات الفطرة الإنسانية، لكانت كل قضايا القران الكريم موردا لقبول جميع الآدميين[116].

الا ان هذا الاشكال لا يمكن ان يرد على العرض الذي قدمه الشيخ جوادي آملي بخصوص فطرية لغة القرآن، وذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: ان هدف القران الكريم هو الاخذ بيد الانسان نحو الهداية وبلوغ الهداية يحصل بواسطة المقولات الفطرية للقران الكريم او ما يسميه الشيخ الآملي بالثقافة المشتركة بين بني الانسان، ومن ثم فإن الهدف المحور الذي جاءت من اجله رسالات السماء على طول التأريخ، ورسالة القرآن على وجه الخصوص، هو تحقق الهداية لبني البشر، والقرآن الكريم قد استعرض ما يحقق هذا الغرض بواسطة القوالب الفطرية التي طرحها خطوطاً عامة في تبيين المعارف الدينية، ومن ثم يمكن اطلاق اللغة الفطرية على ما يتحقق به الغرض كما يُعرّف الشيء بأعرف أجزائه، او كما يطلق الجزء على الكل لأهميته.

الوجه الثاني: ان المعارف العقلية لا تخرج عن لغة الفطرة، بل المعارف العقلية تجل من تجليات اللغة الفطرية او قل الثقافة المشتركة او المعارف الفطرية، لأن تعريف المقولات الفطرية هو عبارة عن قضايا تحتاج الى برهان وقياس، الا ان قياساتها تنبع من ذاتها او قل ان قياساتها معها. ومن المعلوم ان القضايا الفطرية يمكن ان تنحلّ بحسب التفصيل الى برهان عقلي يتكون من مجموعة من المقدمات.

الوجه الثالث: ان القرآن الكريم يحمل نوعين من المعارف، معارف محكمة ومنضغطة ومرموزة تعبر عن حقائق متعالية، ومعارف مفصلة او تفصيلية، قال تعالى:" الر ۚ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ "[117]، والتفصيل يرجع الى الاحكام، كما يرجع المتشابه للمحكم، لذا يمكن ان يُقال ان المعارف الفطرية تمثل الجانب الإجمالي المحكم، واما المعارف العقلية والتاريخية وعلل الاحكام الشرعية فإنها تمثل الجانب التفصيلي للمعارف الفطرية. كما لو قلت ان (الكل أعظم من الجزء)، فهذه القضية من القضايا الفطرية التي تنحل الى برهان يتكون من مقدمتين ونتيجة، فهي بحسب الاجمال فطرية لكنها بحسب التفصيل عقلية تحتاج الى برهان، الا ان برهانها يأتي معها، فهي (فطرية القياس).

الوجه الرابع: ليس المقصود من المعارف الفطرية او الثقافة المشتركة انها من قبيل الاحساسات الغريزية، بل هي معارف متنوعة الشعب، فتارة تتمظهر بالمظهر الحسي الغريزي، وثانية تتجلى بالمظهر العقلي، وثالثة بالجلوة القلبية وهكذا. فكل يأخذ بحسب سعته مع ارتفاع المانع ووجود المقتضي الذي تمثله اللغة الفطرية للقرآن الكريم.

اللغة القرآنية من الرؤية الوجودية الى النظرة المعرفية

بعد ان تم استعراض الابداع اللغوي عند الشيخ جوادي آملي، ومعرفة مقصوده من اللغة الفطرية للقران الكريم، وبيان مفهوم الثقافة العامة في تعريف اللغة الفطرية، والحفر في الجذور الأصلية للقول بوجود اللغة الفطرية، واستجلاء الأسس الفلسفية والأدلة الشرعية التي اعتمدت عليها هذه النظرية، وبيان ابداع الشيخ الآملي في تجسيد اللغة القرآنية كجانب وجودي معجون مع الوجود القبلي للإنسان – ينتقل البحث الى استعراض الإبداع اللغوي عند العلامة حسن مصطفوي[118] ونظرته الى اللغة من الزاوية المعرفية.

لا يخفى على المتتبع مقدار الجهود التي قدمها السيد حسن مصطفوي في حقول متنوعة من العلوم، كالمنطق والفلسفة والعرفان والحديث والتفسير، ولمّا كانت اللغة مدخلا ومقدمة لفهم القران الكريم ودلالاته ومقاصده، كان للسيد حسن المصطفوي وقفة طويلة على أعتاب هذه المحطة، فأخرج لنا طول وقوفه على بابها وجهوده في متابعة الفاظها – كتابا غضا طريا لطيفا ودقيقا، يمثل قطبا ومحورا بين كتبه، وخلاصة ما توصل اليه مصطفوي في بيان مفردات القرآن الكريم، وقد وقع هذا الكتاب في أربعة عشر مجلدا، مرتبا على ترتيب الحروف الهجائية من الالف وحتى الياء.

كما ان انبثاق تأليف هذا الكتاب في فكر العلامة المصطفوي يرجع الى الانتظام الذهني الذي كان ينماز به المصطفوي، اذ انه يرى ان معرفة القرآن ودلالاته تستوجب تحقيق كلماته أولا وبالذات، ومن ثم فهم تراكيبه وآياته، لذا انشغل بكتابة سفر يجمع كل الفاظ القرآن الكريم مبينا أصولها اللغوية، وما تشترك فيه من معنى جامع، مستفيدا من آراء من سبقه من اللغويين، مستعرضا كلماتهم وآراءهم في مطلع تحقيقاته، أمثال ابن فارس، وابن هلال العسكري، وبقية اللغويين، كما يضم الى تلك الآراء ما توصل اليه من نتائج بعد بذل الوسع في تحقيق المفردة.

كان هدف العلامة المصطفوي في كتابه (التحقيق في كلمات القران الكريم) هو البحث عن المعنى الأصلي للمادة الواحدة، وأول من قال بنظرية أصل المعنى هو ابن فارس، والتي طبقها على نحو واسع وكبير في كتابه معجم مقاييس اللغة. الا ان العلامة مصطفوي قام بتطوير هذه النظرية عن طريق اقتناص المعنى الرئيس لكل الكلمات التي تتحد في المادة، لذا فهو قائل بوحدة الأصل، على خلاف ابن فارس الذي صرح في مواطن عدة من كتاب المقاييس بأن الأصل قد يتعدد، فيكون للمادة الواحدة أكثر من أصل، وقد يصل الامر أحيانا الى أربعة أصول. بل حتى في الأصل الواحد الذي يطرحه ابن فارس في خصوص كلمة من الكلمات، فإن موقف مصطفوي من ذلك الأصل اما على وجه الموافقة التامة، او على وجه المخالفة الشديدة، الا ان هذا لا يعني عدم تأثر

المصطفوي بالهيمنة اللغوية التي لدى ابن فارس. وعلى هذا الأساس فإن ابن فارس والمصطفوي يتفقان في أصل النظرية، الا انهما يختلفان في تفاصيلها، فالأول يرى ان المفردات قائمة على أصل او أصول، اما الثاني فيرى ان المفردات قائمة على أصل واحد.

كما ان هناك من يرى ان نظرية أصل المعنى ترجع أصولها الى الخليل ابن احمد الفراهيدي وابن دريد صاحب كتاب جمهرة اللغة، اذ يصرح ابن فارس في بعض الموارد ان الخليل وابن دريد كانا يعتقدان ان لهذه المادة او تلك أصل واحد أو اصلان[119].

كما ينسب الى الراغب الاصفهاني القول بالأصل الواحد للكلمات العربية، ومن المعاصرين كذلك محمد حسن جبل ممن يقول بهذه النظرية [120] أيضا. ويعبر الدكتور عبد الكريم محمد حسين الجبل عن المعنى الأصلي بـ (الدلالة المحورية)، ويعرف هذه الدلالة المحورية بقوله:" معنى عام يشمل استعمالات الجذر كلها، مثلا: المعنى المحوري لاستعمالات الجذر صلت هو: تجريد الشيء مما يعروه، كما انه تجريدي (مستخلص من الاستعمالات) لا يتعامل به اهل اللغة مباشرة، وان كان يمثل الأساس (غير الواعي) الذي تنهض عليه المعاني الجزئية الواقعية لاستعمالات الجذور، وتتفرع وتستحدث منه كذلك"[121]. الا انه لم يبين نوع الدلالة المحورية التي يتبناها هو، وانما بين ان ابن فارس يتبنى الدلالة متعددة الجذر او الأصل، على خلاف المصطفوي فهو يرى ان الدلالة المحورية تشمل كل مفردات اللغة العربية، بل ان هذه الدلالة تتمتع بنوع الأحادية في الأصل.

الا ان تفصيل النظرية والتحقيق في كل كلمات القرآن انما هو من ابداعات كتاب التحقيق للعلامة مصطفوي، كما ان اغلب الدلالات المحورية الواردة في كتاب التحقيق هي من ابداعات المصطفوي.

مباني السيد مصطفوي اللغوية في كتاب التحقيق

أسس العلامة مصطفوي لمجموعة من المباني التي يقوم عليها أساس منهجه في المعنى المحوري الاحادي الأصل، وكما تقدم فإن المصطفوي لا يرى تعددا في أصول المفردات العربية، وانما تقوم كلها على أساس الأصل الواحد، خلافا لمن تقدم من اللغوين ممن قالوا بنظرية أصل المعنى، ويمكن عرض المباني التي قام عليها أساس كتاب التحقيق في كلمات القران الكريم للعلامة حسن مصطفوي – على النحو الآتي:

المبنى الأول: أصل عدم الترادف بين كلمات القران الكريم

يعتقد المصطفوي ان اللغة العربية والفاظ القران الكريم خالية من الترادف مطلقا، وكل ما يتوهم من ظاهره اشتراك لفظين في معنى واحد مرفوع بلحاظ الخصوصية التي ينطوي عليها كل لفظ، كما في مفردة (الصقيل) و(السيف)، فان هذين اللفظين وان يشعرا بوجود الترادف فيما بينهما، الا ان كل واحد من اللفظين قد لحظ في خصوصية معينة تميزه عما يقتربه منه في المعنى، اذ الأول لحظ فيه السيف الذي يتمتع بالحدّة والصقالة، اما الثاني فهو ناظر الى السيفية دون لحاظ بقية الخصائص الأخرى.

من هنا قال المصطفوي في بيان هذا المعنى:" إنّ الترادف الحقيقيّ بمعنى توافق اللفظين في معنى واحد من جميع الخصوصيّات: غير موجود في كلمات العرب، ولا سيّما في كلمات القرآن الكريم. ولكلّ من الألفاظ المترادفة ظاهرا خصوصيّة يمتاز بها عن نظائرها. وقد أشرنا الى تلك الخصوصيّات الفارقة في ضمن كلّ لغة إجمالًا"[122]. وهذا المبنى والاصل ليس من مبتكرات العلامة المصطفوي بل قال به غير واحد من اهل اللغة.

المبنى الثاني: وجود أصل واحد لكل كلمة عربية وقرآنية

يعتقد المصطفوي ان كل كلمة من كلمات اللغة العربية المشتركة في مادة واحدة تعود الى اصل واحد يحمل معنى جامع لكل اشتقاقات تلك الكلمة، ويسمي المصطفوي هذا المعنى الجامع لجميع اشتقاقات المفردة بـ(الأصل الواحد)، لذا يقول في تعريف الأصل الواحد: "هو المعنى الحقيقيّ والمفهوم الأصيل المأخوذ في مبدأ الاشتقاق، الساري في تمام صيغ الاشتقاق"[123].

كما يؤكد ان ذلك المعنى الموجود في مشتقات تلك المفردة يجب ان لا يكون مخالفا او مناقضا لذلك الأصل الواحد الجامع لكل مشتقات تلك المفردة وهيئاتها، لذا يقول:" أنّ مفاهيم صيغ المشتقّات لا يصحّ أن يكون مخالفا أو ضدّا أو مغايرا هذا الأصل الواحد الثابت الأصيل، فانّ تطوّر الهيئات واختلافها لا يوجب تغايرا واختلافا في أصل المعنى الحقيقي، وإنّما يضاف إلى ما يستفاد من تطوّر الهيئة"[124]. لأن تعدد المعنى ينفي وجود أصل واحد لكل تصريفات الكلمة وانما يدل على وجود أكثر من أصل للكلمة الواحدة.

ثم يشير العلامة مصطفوي الى ان فكرة الأصل الواحد قد خفيت على اغلب المفسرين والادباء واللغويين، معتبرا ان الأصل الواحد من الأصول القطعية المسلمة. كما يبين المصطفوي خمس مراحل في تعيين المعنى الأصيل في كل مفردة بالنحو التالي[125]:

أ- الرجوع الى كتب اللغة التي اهتمت بدراسة المعنى الحقيقي للمفردات العربية، التي كان لها نوع من تجنب دراسة المجازات كما هو منهج ابن فارس في مقاييسه والازهري في تهذيبه.

ب-البحث عن المعاني شائعة الاستعمال والغالب استخدامها في صيغة الاشتقاق من خلال الرجوع الى مصادر اللغة والمعاجم اللغوية.

ت-بعد الاطلاع على المعاني اللغوية تأتي مرحلة استخراج المعنى الجامع فيما بين تلك المصادر فيما يخص العيّنة التي يراد استخراج أصلها الواحد.

ث-"بالمراجعة الى كلمات يراد فيها ظاهرا والتمييز بينها وتعيين خصوصيّة كلّ منها، حتّى تتعيّن خصوصيّة كلّ لغة منها وامتيازها من بينها".

ج- ملاحظة استعمال القران للمادة المراد دراستها، ومن ثم استنباط المعنى الحقيقي الجامع المنطبق على جميع تشقيقات الكلمة؛ لان استعمالات القرآن للمواد لا تكون الا على أساس الحقيقة، كما سيأتي بيانه في المبنى الثالث، وبهذا يكون استعمال القرآن هو الميزان في تعيين المعنى الأصلي في كل مادة. ولأن العلامة المصطفوي يريد دراسة المفردات القرآنية على وجه الخصوص، جعل هذه المرحلة هي خاتمة المراحل في تقصي المعنى المحوري، اما الكلمات التي لم ترد في القران الكريم والتي كان لها شيوع واستعمال في كلمات العرب فلا يمكن تطبيق هذه المرحلة عليها، لان التطبيق سيكون سالبا بانتفاء الموضوع.

ويعتبر هذا المبنى في قيام اللغة على الأصل الواحد مع بسطه للنظرية في الميدان التطبيقي – من ابداعات العلامة المصطفوي، وقد صرح هو بذلك في مقدمة التحقيق.

المبنى الثالث: خلو مفردات القرآن الكريم من المجاز

يقرر المصطفوي ان المجاز هو نوع من التسامح وعدم الدقة في استخدام الالفاظ في موضعها ومعانيها الحقيقية، لذا يلجئ الناس الى استخدام المجاز، لأن علمهم حصولي لا تكون فيه كل الكلمات حاضرة عندهم ومشهودة لديهم، اما علم الله فهو علم حضوري تكون فيه جميع الالفاظ حاضرة عند الحق تعالى فيضعها في مواضعها على نحو الحقيقة، "و ليس واحد منها أقرب و لا آنس في مقام علمه و إحاطته من كلمة أخرى. فإذا شاء تعالى أن يتكلّم بألفاظ و ينزل آيات منه على صورة كلمات وجملات: فيقتضى حكمته و إتقانه أن يختار ما هو الحقيقة ويستعمل ما هو أدلّ على المراد، فيعرّف المنظور على ما هو عليه من الخصوصيّات والدقائق واللطائف"[126]. والا لأستلزم من عدم استخدامها في مواضعها الحق – نقض الغرض وهو الهداية، ولحصلت الضلالة والريب، واختلطت المعاني، ولأخذ كل واحد بتأويل القرآن كما يحلو له، " فظهر أنّ كلّ كلمة في القرآن الكريم: إنّما استعملت في معناها الحقيقيّ، ويراد منها هو المدلول الحقّ الأصيل ليس إلّا"[127].

المبنى الرابع: الدلالة الذاتية للألفاظ

يرى السيد المصطفوي ان للألفاظ دلالات ذاتية، بمعنى ان وجود اللفظ بمادة معينة او هيئة معينة يعطي دلالة خاصة من ذات اللفظ يمكن اكتشافها او استنباطها من ذات اللفظ، كمادة (ك، ت، ب) الدال على الكتابة الوارد بصيغة (فَعَلَ)، لان المادة والهيئة تدل على المعنى بذاتها، كما تدل مادة (صدع) على الشدة في التبليغ؛ اذ ان حروفها واصواتها وهيئتها تدل على هذا النوع من الشدة، وهذا الفهم فيه نوع من استشمام روح المعنى من خلال نفس اللفظ، او قل افتراس المعنى من خلال اللفظ نفسه، من هنا يقول مصطفوي:" موادّ الألفاظ و هيئاتها توجبان خصوصيّة و امتيازا في معانيها و لا يبعد أن ندّعى بأنّ دلالة الألفاظ ذاتيّة في الجملة، و إن عجزت أفهامنا عن إدراكها تفصيلا، كما أنّ اختلاف الأشكال و ظواهر الأبدان يدلّ على اختلاف البواطن والصفات، و إن لم ندركها بحقائقها، و يشهد على ذلك علم القيافة و الفراسة و خطوط الكفّ"[128]. وهذا النوع من الاستشمام لروح المعنى

يتأتى من مقدار الهيمنة التي يمتلكها اللغوي ومدى اتحاده مع روح اللغة التي يكون بصدد تحليل مفرداتها وفهم معانيها.

كما يدل على ان الرؤية التي ينطلق منها المصطفوي في تشخيص دلالات الالفاظ ليست رؤية معرفية خالصة، بل تحتوي على نوع من النظرة الوجودية، اذ الأدلة التي يقيمها المصطفوي على الدلالة الذاتية للالفاظ تدل على ان المصطفوي يجمع بين النظرة الوجودية والمعرفية في دراسته للغة القران، بل اللغة على نحو عام. اما ادلته على اثبات هذا المدعى فخمسة بالترتيب التالي[129]:

أ- "تحقّق النظم الكامل في جميع مراتب العالم، وللألفاظ سهم من الوجود، والنظم سار في قاطبة مراحل الوجود، والتناسب سنخ من النظم"[130]. وهنا يرى المصطفوي ان اللغة امر وجودي له مرتبة من مراتب الوجود.

ب-ان الالفاظ اما ان تكون الهية او تكون بإرادة الله تعلى في وضع الواضع لها، والتناسب في كلا الامرين حاصل.

ت-ان عملية الوضع تأتي بعد تصور المعنى، ثم يقوم الواضع باختيار لفظ يتناسب مع ذلك المعنى ولو كان اختياره لأي لفظ بدون تحصيل المناسبة بين اللفظ والمعنى لكان ترجيح بلا مرجح.

ث-"سريان نفوذه تعالى وجريان سلطانه وقدرته وحكمه في جميع أطوار الوجود وفي جميع مظاهر التكوين ومجالي الخلقة، والألفاظ من مجالي الخلقة"[131].

ج- ويستند كذلك المصطفوي في الدليل الخامس الى التوحيد الافعالي في اثبات التناسب بين اللفظ والمعنى ومن ثم الدلالة الذاتية للفظ، بمعنى ان كل حركة وكل سكنة في الوجود هي فعل الله تعالى، ومنها اللغة فهي فعل الله أيضا وعليه لابد ان تكون معانيها والفاظها متناسبة بمعنى ان أحدها يدل على الاخر.

وهذا المبنى مع ادلته هو من مبتكرات العلامة المصطفوي اللغوي والذي يجمع فيه بين الوجود والمعرفة.

المبنى الخامس: أصل عدم الاشتراك بين الالفاظ

يعتقد العلامة مصطفوي ان لا وجود لكلمتين في اللغة العربية وفي كلمات القران على الخصوص تدلان على معنى واحد من جميع الوجوه، وما يتوهم من وجود اشتراك لفظي لكلمتين تدلان دلالة حقيقية على معنى واحد هو اما من قبيل الاشتراك المعنوي او يرجع الى استخدام اللفظ الدال على معنى كلي في بعض مصاديقه او يعود لاقتباس العرب لبعض الكلمات من بعض اللغات الأخرى، من هنا يقول:"الاشتراك اللفظيّ بمعنى كون لفظ مشتركا بين معنيين أو معاني بنحو الدلالة الحقيقيّة و عند قوم معيّن: غير موجود في كلمات العرب، و لا سيّما في كلمات القرآن الكريم. وكلّما يدّعى كونه منه إمّا من باب الاشتراك المعنويّ، أو من باب الاستعمال في

المصاديق وهذا هو الأغلب، أو مأخوذ من لغة اخرى والغالب فيها هو العبريّ ثمّ السريانيّ، أو منقول عن قوم آخرين ومستعمل عندهم"[132].

مرجعية اعجاز القران

لقد تنوعت مرجعيات اعجاز القران الكريم ووجوهه، بعضهم ارجع ذلك الى بلاغة القران وفصاحته، وبعضهم ارجعه الى نظم القرآن وبيانه، وآخر ارجعه الى العلوم الموجود فيه والمعارف الإلهية، بعضهم ارجعه الى الاخبار بالغيب، وآخرون ارجعوه الى صرف نظر الخلق عن الاتيان بمثلهم او ما يطلق عليه بـ (نظرية الصرفة)، وبعضهم قال ان اعجاز القرآن يتمثل بالاعجاز العددي، وقال آخرون ان اعجازه يتمثل في سبقه للزمان والمكان والمكتشفات والنظرية العلمية التي اخذ يتعرف عليها الانسان حديثا نتيجة النشاط العلمي في هذا المجال.

اما المصطفوي فيرى ان اعجاز القرآن الكريم يتمثل باستخدام الالفاظ في معانيها الحقيقية بلا تجوز ولا اشتراك ولا ترادف ولا أي شيء من هذا القبيل، وذلك يرجع الى القدرة الإلهية التي تفوق قدرة البشر والعلم الحضوري لدى الحق الذي من خلاله تكون جميع الالفاظ والمعاني مشهودة لديه بالعلم الحضوري فيستخدمها في مواضعها على نحو الحقيقة بلا تساهل او تجوّز في استخدامها، ويضيف الى ذلك بيان القرآن للمعارف الإلهية والحقائق والتكاليف العملية والأخلاقية وتهذيب النفس، لذا يقول في هذا السياق:" فهو تعالى محيط و عالم و حكيم ومدبّر بالاحاطة الحضوريّة الفعليّة بجميع أرقام الكلمات وبكلّ المعاني و المعارف والحقائق، فيضع كلّ كلمة في موردها الّذي اقتضته، ولا يصحّ تبديلها و تغييرها عنه، وهكذا في المعاني. والى هذه الحقيقة يرجع كلّ ما ذكروه في موضوع إعجاز القرآن"[133].

نتائج البحث

1- يجد المتتبع ان اللغة وعلى الخصوص لغة القرآن قد تناولتها الدراسات من عدة جهات، وقد تقدم في هذا البحث المختصر ان الشيخ جوادي آملي مع احتفاظه بالنظرة المعرفية للغة القرآن وضرورتها مدخلاً لمعرفة مفاهيم القران، الا انه نظر اليها نظرة تجديدية من زاوية وجودية، بحيث صوّر اللغة القرآنية متمثلة بتلك الثقافة المشتركة بين البشر والمفاهيم المعارف الفطرية التي عجنت مع الروح الإنساني، وهذه النظرة منه للغة تتكئ على مجموعة من المباني النظرية التي طرحها في (نظرية المعرفة في القران الكريم) وكتب أخرى، وقت تناغمت رؤيته في أصول المعرفة البشرية مع ما ينسب الى افلاطون من القول ب(نظرية الاستذكار) او (المثل) او قل (قدم النفس الإنساني).

2- يرى العلامة الاملي ان القران الكريم بما انه كتاب هداية، وان قومه هم جميع بني البشر، وان هدايته يجب ان تصل الى الجميع لكي يتحقق الغرض، فهو كتاب عالمي خالد لا يحده الزمان ولا المكان ولا القوميات ولا الثقافات، وانه كتاب غني بمعنى ان حجيته ذاتية، لذا فيجب ان تكون لغته عالمية عابرة للزمان والمكان والبيئات والقوميات والثقافات المحدودة، وما يحقق هذا الغرض هو اللغة الفطرية المتمثلة

بالثقافة المشتركة بين كل بني البشر، لذا فإن لغة القران تنطلق من نقطة الاشتراك تلك، ليعم خطابها جميع بني الانسان. هذه هي النظرة الوجودية للغة.

3- اما العلامة المصطفوي فقد لحظ اللغة بلحاظين: الأول: اللحاظ الوجودي. والثاني: اللحاظ المعرفي. اما الأول فيتمثل في المبنى الرابع القائل: بأن للألفاظ دلالة ذاتية. وقد استدل على ذلك بجملة من الأدلة منها: ان الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب، كما انه قائم على النظم في جميع مراتبه، والالفاظ لها حظ من الوجود، كما ان للألفاظ تناسب مع معانيها، والتناسب سنخ من النظم، لذا فإن للألفاظ دلالات ذاتية على معانيها لوجود التناسب بين اللفظ والمعنى، هذا هو اللحاظ الوجودي للغة عند العلامة مصطفوي.

4- اما اللحاظ المعرفي فإن المصطفوي -كما هو حال بعض اللغويين-يعتقد ان كل المفردات اللغوية العربية ولا سيما القرآنية منها، ترجع إلى معنى جامع يجمع كل صيغها ومشتقاتها، الا ان الفرق بين المصطفوي وغيره، انهم يعتقدون بوجود أكثر من أصل للمادة الواحدة، بينما يرى مصطفوي ان جميع مشتقات المفردة ترجع الى أصل ومعنى محوري واحد.

كما يتمثل ابداع المصطفوي في المجال اللغوي بإقامة أدلة جديدة على المباني والمطالب، كالاصل الواحد والدلالة الذاتية للألفاظ، كما يتمثل ابداع المصطفوي أيضا في انتزاع المعنى المشترك من بين كل صيغ المادة وهيئاتها المختلفة عبر ارجاع جميع المعاني الى روحه البسيطة، وهو معنى قد يشترك فيه مع بعض اللغوين وقد يخالفهم، وخصوصا فيما يخص المفردات التي قالوا بأن لها أكثر من أصل ومعنى. كما انه يتفوق عليهم بإرجاع كثير من المفردات الى لغاتها الاصلية كالعبرية والآرامية، واعتبراها من المأخوذ من لغات أخرى، لذا يقوم بتصنيفها ضمن المفردات التي لا يجري عليها تناسبها مع المعنى الأصلي المحوري.

الهوامش:

(1) ميزان الحكمة، الري شهري،، محمد، ج3، ص2734، ط1، الناشر: دار الحديث- قم.

(2) استنطاق الآيات القرآنيّة كشفٌ لأسباب الافتراق بين العلاّمتين الطباطبائي وفضل الله، الشيخ حسين جهجاه، مجلة الإجتهاد والتجديد صيف 1442 و خريف 1443 - العددان 59 و 60.

(3) مجلة بقية الله، جوادي آملي،عبد الله،العدد 25 – ربيع الثاني، لسنة: 1414 هـ.

(4) انظر: المحيط الأعظم والبحر الخضم، الآملي، السيد حيدر، ج1 : ص302

(5) انظر: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، محمد حسين، ج1، ص8

(6) العنكبوت: 49

(7) عارف وفيلسوف ومرجع شيعي، يقيم في مدينة قم الإيرانية.

(8) البقرة: 185

(9) النحل : 44

(10) القلم :52

(11) المدثر: 31

(12) سبإ: 28

(13) انظر مقدمة (تسنيم في تفسير القران)، جوادي آملي، عبد الله، ج1 : ص59
(14) المصدر نفسه، ص49
(15) المصدر نفسه .
(16) انظر: المحيط الأعظم والبحر الخضم، سيد حيدر الاملي، ج1
(17) المصدر نفسه، ج1، ص 207
(18) البرهان في علوم القران، الزركشي، ج1: ص102
(19) المحيط الأعظم والبحر الخضم،الاملي، سيد حيدر ج1: ص363
(20) تفسير القران الكريم مفتاح احسن الخزائن الإلهية، مصطفى الخميني، ج1: ص4
(21) المصدر نفسه، ج1: ص6
(22) الاداب المعنوية للصلاة، الامام الخميني، ص493
(23) المصدر نفسه، ص55
(24) تسنيم في تفسير القرآن، جوادي آملي، عبد الله، ج1 : ص 96
(25) المصدر نفسه
(26) المصدر نفسه ص 97
(27) الميزان في تفسير القران، الطباطبائي، محمد حسين، ج1، ص 11 . 12 .
(28) تسنيم في تفسير القرآن، جوادي آملي، عبد الله،، ج1: ص 99- 100
(29) المصدر نفسه، ج1: ص 37
(30) المصدر نفسه،ج1: ص96
(31) المصدر نفسه، ج1: ص112
(32) تسنيم في تفسير القرآن، جوادي آملي، عبد الله، ج1: ص 108
(33) المصدر نفسه،ج1 : ص 106
(34) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، محمد حسين، ج1: ص9
(35) – الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، الشيرازي، ملا صدرا، ج3: ص44
(36) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، محمد حسين، ج18: ص 83
(37) المصدر نفسه، ج3: ص221
(38) المصدر نفسه،ج2: ص18
(39) المصدر نفسه.
(40) انظر: تحليل لغة القران وأساليب فهمه، سعيدي روشن، محمد باقر ص 70.
(41) انظر: علوم القران عند المفسرين،مركز الثقافة والمعارف القرآنية، ج1: ص87-125، كذلك انظر: علوم القران، محمد باقر الحكيم، ص31- 36، كذلك: علوم القران، فضل حسن عباس وأخرين، جامعة القدس المفتوحة- عمان: 2009، ص203-247
(42) انظر: الرافد66 في علم الأصول، محاضرات اليد علي الحسيني السيستاني بقلم السيد منير السيد عدنان القطيفي، ص145
(43) انظر: فوائد الأُصول ج1 ص30
(44) انظر: محاضرات في أصول الفقه، الفياض، محمد إسحاق، ج1: ص44
(45) ينظر : دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ج2: ص216 -218

(46) مجموعة رسائل الامام الغزالي، أبو حامد الغزالي، ج1: ص228. كذلك: المحيط الأعظم والبحر الخضم، الاملي، سيد حيدر، ج1: ص 468 – 469

(47) ينظر المصدر نفسه، ج2 : ص332

(48) ينظر: تحليل لغة القران وأساليب فهمه، محمد باقر سعيدي روشن، ص333–374

(49) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، محمد حسين، ج : 1 ص 7

(50) انظر: معجم العين الخليل بن احمد الفراهيدي، ج7: ص417– 418

(51) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج4: ص510

(52) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، المصطفوي، حسن، ج9: 112

(53) مفاهيم القرآن، السبحاني، جعفر، ج 1، ص 15.

(54) تسنيم في تفسير القرآن، جوادي آملي، عبد الله، ج1: ص61

(55) المصدر نفسه.

(56) المصدر نفسه.

(57) انظر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، ص 9

(58) انظر: المصدر نفسه.

(59) انظر: المصدر نفسه.

(60) حوار مع نصر حامد أبو زيد، اجراه الاتاسي بتاريخ: الخميس17اكتوبر2002م.

(61) انظر: طه، محمود محمد، الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، بدون ناشر، 1969م، ص139–142

(62) القرآن امام إشكالية القراءة والبنية، تيزيني، طيب،،ص88، الناشر: دار الينابيع، دمشق، ط1: 1997م.

(63) المصدر نفسه، ص80

(64) المصدر نفسه، ص115

(65) تسنيم في تفسير القرآن، جوادي آملي، عبد الله، ج13، ص56

(66) القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، القمي الميرزا ابي القاسم، ج1: ص517

(67) المصدر نفسه، ص27

(68) المحيط الأعظم والبحر الخضم، السيد حيدر الآملي، ج2: ص334

(69) تسنيم في تفسير القرآن، جوادي آملي، عبد الله ج1: ص59– 60

(70) المصدر نفسه، ج1: ص62

(71) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، محمد حسين، ج : 3 ص: 64

(72) المحيط الأعظم والبحر الخضم، الآملي، سيد حيدر الآملي، ج1: ص237

(73) المصدر نفسه، ج1: ص341

(74) المصدر نفسه، ص358

(75) معارف القران، جوادي آملي، ص8

(76) نفحات القرآن، السبحاني، جعفر، ج8، ص 191– 192

(77) انظر: القران الكريم وصلاحيته المستقبلية – دراسة في بعديها الاستشرافي والتعبدي، عمار عاجل، ص95

(78) انظر: معارف القران، جوادي آملي، ص 9

(79) المصدر نفسه.
(80) انظر: جامعة در قران، جوادي املي،قم، اسراء 1378 ش، ص196
(81) تسنيم في تفسير القرآن، جوادي آملي، ج1: ص63
(82) القرآن كتاب الهداية، الخميني، روح الله، ص87-88
(83) الغاشية : 21
(84) معارف القران، جوادي آملي، عبد الله، ص354
(85) المصدر نفسه ص355
(86) الروم : 30
(87) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص100
(88) انظر: دروس في الفلسفة الإسلامية، مرتضى مطهري، ترجمة : عبد الجبار الرفاعي، ص 240
(89) انظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر،
(90) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تعليق: مرتضى مطهري، ص307
(91) انظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر
(92) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تعليق: مرتضى مطهري، ص313
(93) فلسفتنا، ص 102. كذلك انظر أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، الطباطبائي، ص213-214
(94) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تعليق: مرتضى مطهري، ص156
(95) انظر: المصدر السابق، ص 105
(96) المنطق، محمد رضا المظفر، ص11
(97) انظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص110
(98) انظر: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تعليق: مرتضى مطهري، ص309
(99) النحل:78
(100) نهج البلاغة، الكتاب 31
(101) نظرية المعرفة في القران الكريم، جوادي آملي، ص 251
(102) الروم: 30
(103) الشمس: 7-8
(104) ينظر: نظرية المعرفة في القران الكريم، جوادي آملي، ص 252-253
(105) المصدر نفسه،، ص 252
(106) المصدر نفسه،، ص 254
(107) النساء: 165
(108) الانعام: 149
(109) نظرية المعرفة في القران الكريم، جوادي آملي، عبد الله، ص174
(110) تسنيم في تفسير القران، جوادي آملي،عبد الله، ج1: ص64
(111) المصدر نفسه، ج1: ص67
(112) المحيط الأعظم، ج2: ص400

(113) المصدر نفسه، ج3: ص357

(114) ادب فناي مقربان، جوادي آملي، اسراء، قم، 1388ش، ص190

(115) نظريه مطابقت كتاب تكوين و تدوين در ديدگاه علامه جوادى آملى، مهديه السادات مستقيمي، زهرا جوزي، معارج : سال اول، 1394ش

(116) ساجدي، أبو الفضل، زبان قرآن با نگاهى به چالشهاى كلامى تفسير، تهران، سمت، 1392ش، ص103- 106

(117) هود: 1

(118) حسن مصطفوي: مفسر وعارف شيعي امامي وعالم من علماء إيران.

(119) واكاوى نظريّهٔ "اصل معنايى" در معجم مقاييس اللغة ابن فارس و التحقيق فى كلمات القرآن الكريم مصطفوى (بررسى موردى برخى واژگان قرآنى)، مصطفى عبّاسى مقدّم، مرتضى سازجينى، سيّد محمّد موسوى، فصلنامه مطالعات متون إسلامي، سال چهارم، شماره اول، پياپى،13 بهار 139

(120) الدلالة المحورية في معجم مقاييس اللغة، عبد الكريم محمد حسن جبل، ص5

(121) الدلالة المحورية في معجم مقاييس اللغة، عبد الكريم محمد حسن جبل، ص7

(122) التحقيق في كلمات القران الكريم، مصطفوي، ج1:ص9

(123) المصدر نفسه،، ج1:ص13

(124) المصدر السابق، ج1:ص13

(125) المصدر نفسه،، ج1:ص13-14

(126) المصدر نفسه،، ج1:ص14- 15

(127) المصدر السابق، ج1: ص15

(128) المصدر نفسه، ج1:ص9

(129) المصدر نفسه، ج1:ص13-14

(130) المصدر نفسه، ج1:ص14

(131) المصدر نفسه

(132) المصدر السابق، ج1: ص10

(133) المصدر نفسه،-ج1: ص15

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. ابو الحسين، احمد ابن فارس ابن زكريا، معجم مقايس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، دمشق – سوريا، 1979م.
2. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القران، الناشر مؤمنون بلا حدود، 2017م.
3. استنطاق الآيات القرآنيّة كشفٌ لأسباب الافتراق بين العلاّمتين الطباطبائي وفضل الله، الشيخ حسين جهجاه، مجلة الإجتهاد و التجديد صيف 1442 و خريف 1443 – العددان 59 و 60.
4. الامام الخميني، الادب المعنوية للصلاة، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، طبعة 2، 1986م.

5. الاملي، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخظم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم،تقديم وتحقيق: محسن التبريزي الموسوي،الناشر: المعهد الثقافي نور على نور، ايران – قم، 1428هـ.
6. جوادي املي، عبد الله، جامعة در قران، مؤسسة اسراء، ايران – قم، 1378 ش.
7. .....، ادب فناي مقربان، اسراء، قم، 1388ش.
8. .....، نظرية المعرفة في القران الكريم، دار الاسراء للتحقيق والنشر، ايران – قم، 1428 هـ.
9. .....، معارف القران، دار الصفوة، 1995م.
10. .....، تسنيم في تفسير القران، تحقيق: عبد المنعم الخاقاني، الناشر: دار الاسراء، ايران – قم، 2011م.
11. الحكيم، محمد باقر، علوم القران، مجمع الفكر الاسلامي، طبعه 3، 1417 هـ.
12. الخباز، منير عدنان، الرافد في علم الاصول، الناشر: دار المؤرخ العربي، بيروت – لبنان، 1414هـ.
13. الخميني، السيد مصطفى، تفسير القرآن الكريم مفتاح أحسن الخزائن الإلهية، مؤسسة تنظيم**6 ونشر آثار الإمام الخميني، 1376 ش.
14. .....، القرآن كتاب الهداية في رؤية مفجرّ الثورة الإسلامية و محقق حلم الأنبياء آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الإمام الخميني، تحقيق: احمد صولي الحسيني العاملي، الناشر: دار الولاء، 2012م.
15. الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القران، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، 2006 م.
16. ساجدي، أبو الفضل، زبان قرآن با نگاهى به چالشهاى كلامى تفسير، تهران، سمت، 1392ش.
17. السبحاني، جعفر، مفاهيم القران، الناشر: مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان، 2010م.
18. سعيدي روشن، محمد باقر، تحليل لغه القران واساليب فهمه، دار الولاء، 2014م.
19. الشريف الرضي، محمد بن الحسن، نهج البلاغة، تحقيق: قيس بهجت العطار، مؤسسة الرافد، ايران – قم، 2010م.
20. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه، دار احياء التراث العربي، ط4، 1990 م.
21. الصدر، محمد باقر، دروس في علم الاصول، دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1986م.
22. .....، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، ط 3، 2009م.
23. الطباطبائي، محمد حسين، اصول الفلسفه والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، الناشر: المؤسسة العراقية، لا.ت، لا.ط.

24. .....، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات; ط1: 1997م.
25. طه، محمود محمد، الاسلام برسالته الاولى لا يصلح لانسانية القرن العشرين، بدون ناشر، 1969م.
26. العسكري، عمار عاجل، القران الكريم وصلاحيته المستقبلية – دراسة في بعديها الاستشرافي والتعبدي، 2020م.
27. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مجموعة رسائل الامام الغزالي، دار الفكر – بيروت، 1416 هـ.
28. علوم القران عند المفسرين، مركز الثقافه والمعارف القرانيه، مؤسسه بوستان، ط 2، 1428 هـ.
29. الفراهيدي، الخليل ابن احمد، معجم العين،ترتيب وتحقيق: عبد الحميد الهنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2003م.
30. فضل حسن واخرون، علوم القران، جامعة القدس المفتوحة، 2009 م.
31. الفيومي، احمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الناشر: مكتبة لبنان، 1987م.
32. القمي، ابي القاسم ، القوانين الحكمة في الاصول المتقنة، احياء الكتب الاسلامية، 1430هـ
33. مستقيمي، مهديه السادات، جوزي، زهرا، نظريه مطابقت كتاب تكوين و تدوين در ديدگاه علامه جوادى آملى، معارج : سال اول، 1394ش
34. مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القران الكريم، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، 1393هـ.
35. مطهري، مرتضى، دروس في الفلسفة الاسلامية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين،1429هـ.
36. المظفر، محمد رضا، المنطق، دار الغدير، 1904م.
37. واكاوى نظريّهٔ "اصل معنايى" در معجم مقاييس اللغة ابن فارس و التحقيق فى كلمات القرآن الكريم مصطفوى (بررسى موردى برخى واژگان قرآنى)، مصطفى عبّاسى مقدّم، مرتضى سازجينى، سيّد محمّد موسوى، فصلنامه مطالعات متون إسلامي، سال چهارم، شماره اول، پياپى،13 بهار 1398ش.