Al-Daleel

The Theory of the essence of Meaning and the Crossing to Horizons Beyond Perception.. Reality, Foundations, and Evidence

Mohammed Saleh Al-Hilfi
PhD in Qur'anic Sciences and Interpretation, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: s.hayder@aldaleel-inst.com

Summary

One of the topics that has been and is still to be of great interest to researchers in understanding the religious texts - especially the Qur'anic texts - is the relationship between word and meaning. Starting from solving the problem of using the Quranic words in tangible and material meanings to describe Almighty God, and in explaining matters related to what is beyond perception and materiality, several scholars have said that words have been put for the essences of meanings. This means that words have not been assigned for the meanings with their specific characteristics, nor for their examples with the restrictions it includes, but rather for the nature of the meaning and its essence taking effect in all its examples, whether material or immaterial. This provides a more realistic understanding of many Qur'anic terms that have been commonly used in material and tangible meanings arising from people›s culture, which does not align with the Qur'an›s description of itself as a clear statement, light, and clarification for everything. The study, through a descriptive-analytical approach, attempts to answer this question: What is the reality of this theory, and what is its importance, foundations, and evidence of its effectiveness and validity? By shedding light on details related to the main idea of this theory and explaining its role, importance, and position in understanding the Quranic terms in a way that allows us to interpret the Qur'an correctly, and showing its viability in resolving the dilemmas that hinder understanding and interpreting the Qur'anic text, as well as clarifying the foundations and principles on which this theory has been based. After that, the study gives evidences that strengthen its credibility, such as some verses from the Holy Quran and some Prophetic traditions, through some linguistic relations, and philosophical, mystical, linguistic and fundamental look to language.

Keywords: Essence of meaning, beyond perception, the relationship between word and meaning, understanding the Qur'an, perceptible meanings.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 3, PP.170-192

Received: 17/10/2023; Accepted: 19/11/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

نظرية روح المعنى والعبور إلى آفاق ما وراء الحسّ.. الحقيقة والمرتكزات والشواهد

محمد صالح الحلفي
دكتوراه في علوم القرآن والتفسير، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: s.hayder@aldaleel-inst.com

الخلاصة

من الموضوعات التي كانت وما زالت محطّ اهتمام بالغ من قبل الباحثين في فهم النصوص الدينية - ولا سيّما النصّ القرآني - موضوع علاقة اللفظ بالمعنى، وانطلاقًا من حلّ مسألة استعمال الألفاظ القرآنية في المعاني المحسوسة والمادّية في وصف الحقّ تعالى، وفي بيان المسائل المتعلّقة بما وراء الحسّ والمادّة، قال عدّةٌ من العلماء إنّ الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني، وتعني أنّ وضع اللفظ لم يكن للمعاني مع خصوصياتها، ولا لمصاديقها بما تشتمل عليه من القيود، وإنّما لطبيعة المعنى وروحه السارية في جميع مصاديقه ما كان منها ماديًّا محسوسًا أو غير محسوس، وبذلك تقدّم فهمًا أكثر واقعيةً للكثير من المفردات القرآنية التي شاع استخدامها على الألسن في معانٍ مادّية محسوسة ناشئة من ثقافة الناس، بما لا ينسجم مع وصف القرآن الكريم لنفسه بالبيان والمبين والنور والتبيان لكلّ شيء. وهذه المقالة وبمنهج وصفي تحليلي تحاول الإجابة على تساؤل، وهو ما هي حقيقة هذه النظرية وأهمّيتها ومرتكزاتها والشواهد على نجاعتها وصحّتها؟ من خلال تسليط الضوء على تفاصيل تتعلّق بالفكرة الرئيسة لهذه النظرية وبيان دورها وأهمّيتها ومكانتها في فهم المفردات القرآنية بالشكل الذي يتيح لنا تفسير القرآن الكريم بالنحو الصحيح، وإظهار جدوائيتها في رفع المعضلات التي تصدّ عن فهم النصّ القرآني وتفسيره، وإيضاح المرتكزات والأسس التي تقوم عليها هذه النظرية، وتتناول بعد ذلك عرضًا للشواهد التي تقوي كفّتها كبعض الآيات القرآنية الكريمة، وبعض النصوص الروائية الشريفة، ومن خلال بعض العلاقات اللغوية، والنظرة الفلسفية والعرفانية والأصولية للّغة.

الكلمات المفتاحية: روح المعنى، ما وراء الحسّ، علاقة اللفظ بالمعنى، فهم القرآن، المعاني المحسوسة.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد الثالث، ص. 170 - 192

استلام: 10/17/ 2023 ، القبول: 11/19/ 2023

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

بما أنّ المصدر الأوّل لكثير من المعارف الدينية ومصطلحاتها في شتّى المجالات الفكرية ومنها العقدية هو القرآن الكريم؛ لذا سنسلّط البحث حول هذه النظرية (وضع الألفاظ لأرواح المعاني) من خلاله؛ إذ لا يخفى على أحد أنّ ألفاظه جاءت من رحم اللغة العربية، وبدت على ألفاظه ملامح عصر النزول، فضمّت لغته الأساليب التي كانت معهودةً ومتعارفةً بين العرب آنذاك، وقام ببيان المعاني الرفيعة والحقائق الملكوتية بتلك الألفاظ دون وضع جديد ولا طريقة خاصّة معلن عنها؛ لأنّ القرآن بنفسه يقول: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ فيتّخذ تلك اللغة وسيلةً لها القابلية والقدرة على نقل تلك الحقائق والمعاني غير المحسوسة على طبق من الحروف والألفاظ المأنوسة للأذهان والمحدودة كذلك. وبعبارة أخرى: عرض تلك الحقائق بتعابير مادّية ومحسوسة، ولمّا كانت المصاديق المادّية لتلك الالفاظ هي التي شاع استعمالها صار الأمر صعبًا مستصعبًا، ولرفع هذه المشكلة شمّر العلماء والمحقّقون عن سواعدهم لمعرفة الحلّ، ومن هنا طرحت نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، وهي تسعى أن تبيّن نقطةً أساسيةً ومحوريةً في الموضوع، ألا وهي أنّ الألفاظ القرآنية لا تقف عند المعاني الظاهرية وحسب، وإنّما تشمل المعاني الغيبية والحقائق الملكوتية وتدلّ عليها، وذلك من خلال تحقّق روح المعنى وسريانها فيها جميعًا؛ إذ إنّ لهذه الألفاظ مصاديق ومعاني منها المادّي والمحسوس ومنها غير ذلك، وجاء خطاب الوحي الموجّه للناس بكلّ طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية مبتنيًا على ذلك؛ حتى يحصل انسجام ذهني بين فهم المخاطبين والتعرّف على المعاني التي يريد أن يشير إليها القرآن الكريم.

والسؤال المطروح هنا: ما المرتكز الرئيسي الذي قامت عليه هذه النظرية؟ وما الذي تقدّمه لنا من معانٍ لبعض الألفاظ؟ هل ينطلق من الاستعمال الحقيقي مباشرةً أو أنه يبتني على نفي المجاز مطلقًا؟ وكيف يمكنها تقديم ما تصبو إليه من معنًى سليم للآيات الشريفة، لا سيّما الآيات المتشابهة منها؟ وبما أنّ هذه النظرية تمثّل رؤيةً علميةً من شأنها أن تقدّم منهجًا وطريقةً في كيفية التعامل مع مفردات القرآن ذات البعد الغيبي والعقدي لإدراك معانيها وفهمها بالطريقة الصحيحة، ينبغي أن تتوفّر على شواهد تدلّ وتكشف عن مدى صحّتها.

المبحث الأول: أهمّية البحث

هناك كمّ كثير من الآيات القرآنية تتحدّث حول مسائل ما وراء المادّة وعالم الملكوت وحقائق غيبية يصعب على الإنسان بما يمتلك من مدركات فهمها والتوصّل لمعرفتها إلّا من خلالها، مضافًا إلى وجود آيات كثيرة تصف الحقّ تعالى بأوصاف يتبادر إلى ذهن الإنسان حين سماعه معانيها المحسوسة والمأنوسة لديه كالسميع والبصير، وأحيانًا يفهم من بعضها أنّ لله ﷻ يدًا ووجهًا وساقًا، أو أنّه ﷻ يمكر ويخدع وينتقم بالطريقة المتعارفة بين البشر؛ الأمر الذي يستلزم في كثير من الأحوال الوقوع بالتشبيه وعدم التنزيه. وهكذا ألفاظ الموت والحياة والنور والظلمة، وتشير إلى ذلك جملة من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ**﴾ [سورة الأنعام: 122]، و﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ [سورة النحل: 97]، فالآية تدلّ بصراحة على إحياء المؤمن وإعطائه حياةً جديدةً، ولا يوجد دليل على أنّ هذه المفردات من الموت والحياة والنور والظلمة جاءت في هذه الآيات على نحو المجاز أو التمثيل أو الاستعارة. وعليه فالإيمان الحقيقي يضيف حياةً لتلك الحياة المشتركة بين المؤمن والكافر، ولا يعني ذلك أن يتمتّع بحياة مستقلّة، فتصبح له حياتان، وإنّما نفس حياته الأولى يحدث فيها تحوّل مهمّ وأساسي، وتصير أعلى وأرفع من الحياة المشتركة بين المؤمن والكافر.

والدليل على هذا تأكيد القرآن الكريم بأنّ المؤمن سيتّصف بمواصفات جديدة في حياته هذه، من الاطّلاع والإرادة الأعلى والأسمى ممّا تتمتع به حياة الكافر كما في قوله تعالى: ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾ [سورة الحجر: 99] ، و﴿**اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ**﴾ [سورة البقرة: 282]، و﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا**﴾ [سورة الأنفال: 29] و﴿**وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا**﴾ [سورة الكهف: 65]، فهذه الآيات تدلّ بصراحة على أنّ العلم والاطّلاع خصّيصة تنتج من الإيمان الحقيقي، وآيات أخرى مثل: ﴿**أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ**﴾ [سورة المجادلة: 22]، ﴿**وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة الروم: 47]، تدلّ على أنّ الايمان الحقيقي يقتضي إرادةً وتأييدًا وقوّةً فوق التصوّر. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 341]

فكانت نظرية أرواح المعاني واحدةً من النظريات التي أدلت بدلوها لرفع هذه المعضلة، بل وفتحت الباب لبلوغ المعارف والوصول إلى الأسرار التي يحتضنها القرآن بدلالاته العميقة التي تقود الإنسان إلى إدراك تلك الحقائق ومعرفة المعاني التي تقف وراء تلك الألفاظ، ولا نقصر النظر عند سماعها على ما أنست به الأذهان.

فلفظ "الكرسيّ" مثلًا بحسب الاستعمال العرفي لا يتجاوز هذا المعنى المعروف بيننا نحن

البشر، ولكنّه لا يدلّ على أنّه من أيّ مادّة مصنوع من الخشب أو الألمنيوم أو الحديد، كما لم يحدّد لمن خصّص هذا الكرسي ولأيّ عمل، فيقول القرآن متحدّثًا عن النبيّ سليمان عليه السلام: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ [سورة ص: 34]، ويأتي بنفس اللفظ حين يقول: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، وهنا الكرسيّ مرّةً جاء بالمعنى المحسوس وأخرى بغير المحسوس، وهذا ما دفع المجسّمة للقول بأنّ المعنى واحد في كلا الآيتين، وهو المعنى الأوّل، وفي المقابل هناك من فسّر الكرسيّ في الآية الثانية بأنّه معنًى مجازي وكناية عن العلم والإحاطة والاستقرار. [انظر: الطبرسي، مجمع البيان، ج 2، ص 160؛ السيوطي،جامع الجوامع، ج 1، ص 234؛ ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه، ج 1، ص 42]

أمّا نظرية روح المعنى فتريد أن تصحّح هذا الاستعمال في حقّ الله تعالى، وتبيّن أنّ الاستعمال كان حقيقةً في قدرة الله وإرادته المطلقة دون القول بالمجاز، وأنّ هذا المعنى مفهوم من نفس اللفظ، وهذا لا يخالف وضع الألفاظ للمعاني المحسوسة أيضًا.

والقلم من الأمثلة الأخرى التي تضرب كمثال للنظرية المذكورة، فإنّ روحه وحقيقته هو ما يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطّر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم، فإنّ الله تعالى علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وكان ذلك القلم روحانيًّا؛ إذ وجد فيه روح القلم وحقيقته ولم يعوزه إلّا قالبه وصورته، ولا شأن للخصوصيات في ذلك، من قبيل كون القلم من خشب أو قصب؛ ولذلك لا نجدها في حدّه الحقيقي، ومتى اهتدى الإنسان إلى أرواح المعاني فتحت له أبواب الملكوت. كما الحياة والموت، أفمن كان ميتًا فأحييناه. [انظر: الغزالي، جواهر القرآن، ص 49 ـ 51].

المبحث الثاني: نشأة النظرية ومضمونها

أوّلًا: نشأة النظرية

مرّت نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني في حالة تصاعدية وازداد رواجها واشتهارها، ممّا يكشف عن مقبوليتها، وبالخصوص عند العلماء الذي يمتلكون نظرةً فلسفيةً للوجود، ويعتقدون بعالم ما وراء الطبيعة.

وحالة التطوّر هذه ليست بدعًا وإنّما تنسجم مع طبيعة العلم، فإنّه لا يتوقّف عن التقدّم كما أنّه لا يحصل بشكل فجائي. فكانت البوادر الأولى لهذه النظرية والتي تعود إلى ما قبل ألف عام تقريبًا عبارة عن مقتطفات من هنا وهناك، وجرى اسمها على ألسنة علماء الإسلام، ولكن ما يجعلنا نعدّها نظريةً هو ما قدمّه الغزالي في ذلك المضمار، حيث أظهر

معالمها الأولى في كتابه "جواهر القرآن"، ولم يكتف بالعمل بها، بل شرحها، حيث يعدّ من المحال الوصول إلى اللبّ إلّا من طريق القشر، فيستحيل الترقّي إلى عالم الأرواح إلّا بمثال عالم الأجسام. [انظر: الغزالي، جواهر القرآن، ص 49 ـ 51]

واستمرّت النظرية دون متبنٍّ لها لأكثر من قرن، حتّى ظهر عالم آخر من علماء المسلمين، تصدّى لنشرها من خلال كتبه دون الدخول في تفاصيلها، وهو محيي الدين ابن عربي، وهو رغم كثرة كتبه ومؤلّفاته، ومقبوليتها في الأوساط العلمية إلّا أنّنا لم نعثر في مطاوي كتبه على تصريح بهذه النظرية، رغم أنّه ينكر وقوع المجاز في القرآن الكريم. [انظر: ابن عربي، الفتوحات المكّية، ج 1، ص 235؛ ج 4، ص 332]

وبقيت هذه النظرية مدّخرةً في أروقة العلماء، ولم يكن هناك من يردّها أو يشنّع عليها مع اعتقاد بعضهم بها، والعمل بها، إلى أن امتدّ الأمر بها لتدخل الأفق الفكري لصدر الدين الشيرازي، الذي أحياها من جديد، وفتح الباب لتقبّلها [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 172 و173]، ممّا حدا بالكثير من العلماء أن يجعلوها واحدةً من أبرز النظريات التي يلجؤون إليها في أبحاثهم الدائرة حول ألفاظ القرآن، وبالأخصّ الألفاظ المتشابهة منها، مضافًا إلى ما استجدّ في القرنين الأخيرين من الإشكالات والشبهات في مقام الحديث عن الله ﷻ، والسعي لتحصيل الأجوبة المقنعة التي يتمّ من خلالها دفع تلك الشبهات. ولم يقف الأمر عند هذا وحسب فكانت النظرة لدى علماء الأصول المسلمين من أمثال الشيخ محمدحسين الأصفهاني [انظر: الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 1، ص 20] وتلاميذه هي الأخرى كذلك، وفي الفترة الأخيرة نجد لها عملية تنقيح وتحليل من خلال فلسفة اللغة وبصورة منفتحة من قبل السيّد الخميني، وبلغ به الحال أن يُعبّر عنها: «مفتاح مفاتيح المعرفة وأصل أصول فهم الأسرار القرآنية» [انظر: الخميني، مصباح الهداية، المصباح 51].

هذه إطلالة خاطفة حول تاريخ النظرية وتعريف مبسّط للفكرة التي تتمحور عليها، ونشرع بتوضيح النظرية وبيان مغزاها وأثرها.

ثانيًا: حقيقة النظرية

لم يتعرّض لبيان هذه النظرية بطريقة واحدة، كما لم يكن بيانها قد صبّ في قالب واحد، ولتكون معالمه وحدوده متّفقًا عليها؛ لهذا تعدّدت تقريرات هذه النظرية، إلّا أنّها جميعًا تعود في نهاية المطاف إلى جذر وأصل واحد، لنا أن نبيّنه من خلال هاتين القضيّتين؛ الأولى تمثّل الجنبة السلبية والثانية تتكفّل ببيان الجنبة الإيجابية للنظرية، وهاتان القضيّتان هما:

1- لم تلحظ خصوصيات المصاديق في عملية الوضع.

2- ما وضع له اللفظ هو روح المعنى المشترك بين المصاديق المتعدّدة.

وقد اختلف بيان النظرية في كيفية التعامل مع هذين الأصلين، ويمكن تصوير النظرية لدى الأعلام القائلين بها على أحد هذه التصوّرات الثلاثة الآتية:

الأوّل: الحقيقة المشتركة

يمثّل روح المعنى بحسب هذا التقرير تلك الحقيقة المشتركة بين المصاديق المتعدّدة التي يدلّ عليها اللفظ ويشير إليها، فهي موجودة في كلّ تلك المصاديق وتقوم مقام الروح بالنسبة إليها.

وبعبارة أخرى: هي تلك الذات المشتركة بين المصاديق، ومن باب المثال: إنّ المصاديق المتعدّدة والمختلفة للقلم تشترك جميعها بمعنى أو حقيقة أو ذات، ولنقل ماهية وأمثالها، فما وضع له لفظ القلم هو تلك الذات وذاك المعنى الذي يمثل الروح من الجسد، وأمّا القلم الحسّي فما هو إلّا ظلّ لتلك الحقيقة الغيبية للقلم التي يعلمها الله ﷻ، والمستقرّة في العوالم العلوية. [انظر: قائمی‌نیا، قرآن و معرفت‌شناسی، ص 491]

فمن الثابت أنّ الخارج ليس منحصرًا بعالم المادّة فقط؛ إذ هناك عوالم أخرى كعالم المثال والعقل، وهذه العوالم متطابقة فيما بينها، فكلّ شيء في عالم المادّة له حقيقة في عالم المثال، ثمّ في عالم العقل، وقد تنزّل هذا الشيء في قوس النزول (المبدإ) من عالم العقل إلى عالم المثال فإلى عالم المادة تنزّلًا عن تجلٍّ لا عن تجافٍ - بمعنى أنّه نزل إلى الدنيا وما زال موجودًا في عالم المثال والعقل، فما في الدنيا مظهر وآية ما في المثال والعقل - ثمّ سيرتقي في المعاد (قوس الصعود) من المادّة إلى المثال (القبر أو البرزخ الصعودي) إلى العقل (الآخرة)، وهذا ينطبق مع قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ [سورة الحجر: 21]، وقوله تعالى: ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾ [سورة النحل: 96].

وعليه فإنّ حلّ المشكلة يكون في إدراك أنّ المفهوم يدلّ على عدّة مصاديق خارجية - لا مصداق واحد فقط - كلّ مصداق في العالم الأدنى (الدنيا مثلًا) هو مظهر وآية للمصداق الذي في العالم الأعلى (المثال والعقل).

وتصوير ذلك «أن تكون تلك اللفظة موضوعةً في الأصل لحقيقة من الحقائق الإلهية، وصورةً من الصور المجرّدة النورية، لكن لمّا كانت تلك الحقيقة المجرّدة تتطوّر في الأطوار، وتتنزّل هذه الصورة النوريّة في مراتب الآثار إلى أن انتهى الأمر إلى ما هاهنا من العالم السفلي، والموطن الحسّي، بحيث يصير كلّ لاحق قالبًا للسابق، وصنمًا وشبحًا له يطابقه؛

فلذلك يتسمّى باسم ما هو فوقه، ويصير هو أيضًا مصداقًا لتلكم اللفظة» [القمي، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 518].

وعن الفيض الكاشاني مثله [الكاشاني، تفسير الصافي، ج 1، ص 32]، ولعلّ تقرير النظرية هذا قريب من الكلّي الطبيعي [وهو: ملاحظة الموصوف بما هو موصوف مثل ذات الإنسان بما هو إنسان، من غير أن نلاحظ كلّيته]، فيكون معنى القلم هو تلك الحقيقة المشتركة أو الذات المشتركة (الماهية وأمثالها)، والقلم المحسوس الذي تنصرف إليه أذهاننا هو تقليد أو ظلّ لتلك الحقيقية المستقرّة في عالم الثوابت.

الثاني: المعاني العامّة

وروح المعنى هنا يعني أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة، وأنّ تعميم الألفاظ بقدر ما يساعده البرهان في كلّ مقام ممّا يصحّحه البرهان ويؤكّده ويقتضيه، باعتبار أنّ كلّ معنى من المعاني له حقيقة وروح، وله كذلك صورة وقالب، وقد تتعدّد الصور لحقيقة واحدة، وما وضعت له الألفاظ هو تلك الحقائق والأرواح الموجودة في تلك القوالب، وبهذا يكون الاستعمال لتلك الألفاظ في تلك المعاني العامّة – التي هي الأرواح والحقائق – على الحقيقة لا المجاز؛ نتيجة الاتحاد فيما بينهما. [انظر: الكاشاني، التفسير الصافي، ج 1، ص 32]

وهذا ما بيّنه القائل: «إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة أصالةً وبالذات، ثمّ استعملت في المصاديق المختلفة بتناسب الأصل المشترك الجامع» [نقلًا عن: الرحماني الهمداني، الإمام عليّ بن أبي طالب، ص 470].

وصرّح الملّا هادي السبزواري بأنّ روح المعنى هو المعنى العامّ [السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ج 1، ص 148]، وفي شرح المنظومة [كرامي، شرح منظومة السبزواري، ديباجة الكتاب، ص 9]، وهكذا عبر السيّد الخميني في بيان المراد من الكتاب المنزل وبواطنه السبع إذ قال: «فباعتبار كون الألفاظ موضوعةً للمعاني العامّة وكون الكتاب الإلهي النازل من مقام الأحدية إلى عالم اللفظ والصوت لايقًا لهداية كلّ طائفة من الطوائف» [الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، ص 215].

الثالث: الغايات

وفي هذا التصوير تفسّر أرواح المعاني بغاياتها، فتكون الألفاظ قد وضعت للغايات لا للمبادئ، وقد يعبّر عنه سابقًا بالقول: خذ الغايات واترك المبادئ، مثلًا اليد، فالغاية منها البطش أو البسط أو القبض، وهذه المعاني هي غاية اليد وكمالها. وعليه لفظة اليد لم توضع للجارحة، بل وضعت لغاية هذه الجارحة. فاليد وضعت لنفس التصرّف وإلى نفس القبض

والبسط وقدرة التصرّف. وهكذا العين هي الأخرى فهي وضعت للإبصار، لا لما يبصر به أو ما يدرك به المبصرات لأنّه مجرّد آلة.

فيعبّر عن الغايات "روح المعنى"، وتقارب هذه الفكرة - إن لم تكن نفسها - الفكرة القائلة: خذ الغايات - يعني الأرواح - واترك المبادئ. فالمبدأ دون غاية خواء أصلًا، ومن هنا قال المناطقة: إنّ تعريف الشي بغايته من أكمل التعاريف، فالشيء تارةً يعرّف بصورته والصورة ليس لها عمق، وتارةً تعرّف الشيء بمادّته والمادّة هي الأخرى كذلك ليس فيها روح. وكما هو معلوم حقيقة كلّ شيء بكماله الأخير يعني غايته، وهذا ما يفسّر افتراق الإنسان عن الحيوان، فليس بجسمه، بل بكماله الأخير العقل والروح (إنسانيته). وهذا ما تبناه السيّد محمدحسين الطباطبائي. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 11]

ولهذا نلاحظ في تعريف نبيّ الله لا يكتفى بالقول بأنّه بشر؛ لأنّه تعريف ناقص للنبيّ: ﴿**إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ**﴾ [سورة الكهف: 110]، فهناك استمرار ودوام لفيض الوحي دون انقطاع، لا أنّه أوحي إليه أو سيوحى له، ولعلّ في ذلك دوام واستمرار، وهذا هو المائز بينه وبين بقيّة المخلوقات، وهذا تعريف صحيح للنبيّ بالغاية النهائية.

ومع أنّ واحدةً من أبرز المشكلات التي واجهت هذه النظرية هي تشتّت عبارات القائلين بها، وعدم الاستفادة من المصطلحات نفسها عند التعرّض لها، ولكن كيفما كان فإنّ هذا المقدار من الاختلاف لا يضرّ بمضمون النظرية وأصلها، ويقتصر تأثيره على تصوّرها بالشكل الدقيق؛ إذ تشترك جميع التصويرات في كونها تسعى لتطبيق ذلك الشيء العامّ والمشترك على مصطلح "أرواح المعاني"، سواءٌ كان روح المعنى هو المعنى الكلّي والعامّ المشترك أو هو الغاية والغرض من الشيء، أو هو الذات والحقيقة العلوية التي لها تنزل في العالم المادّي.

المبحث الثالث: أسس النظرية وجذورها

أوّلًا: حقيقة المعنى

لهذا الأمر تأثير كبير في قبول النظرية ورفضها؛ إذ إنّ روح المعنى في المنظور الفلسفي قد يكون لها عدّة تفسيرات، وكلّها تشترك بأنّه في عالم الخارج ليس هناك مصداق كامل للمعنى الذي وضع له اللفظ، وعليه فليس من الممكن أن يوضع لفظ لمصداق مادّي كامل، فليس عندنا شجرة تحتوي جميع خصائص الأشجار حتّى يصدق عليها اللفظ، من هنا فلا بدّ من تحديد ما وضع له اللفظ، ومن ذلك يبرز عندنا التفسير الفلسفي لروح المعنى، والذي يقع على الأنحاء الآتية:

النحو الأوّل: المثل الأفلاطونية

متى ما قبلنا بأنّ لكلّ شيء مثالًا في عالم ما وراء الحسّ والمادّة، فمن السهل حينها أن يكون المعنى العامّ والمشترك بين تلك المصاديق هو الذي يمثّل روح المعنى، فإن كان الوضع لتلك المثل والحقائق فسيكون غيرها بحكم الظلّ لها.

وبناءً عليه فصورة الميزان المحسوسة هي تنزل لحقيقة عالية من عالم المثل، وعلى هذا المضمون قد يفسر قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ [سورة الحجر: 21].

وهذا التفسير لروح المعنى ينطبق مع التقرير الذي يرى أنّ الوضع يتمّ في الأصل لتلك الحقائق الغيبية، أو المثل بحسب هذه النظرية، والاستعمال في المادّيات والمحسوسات سيكون مجازًا.

النحو الثاني: الكلّي العقلي

وهو الكلّي الذي لا يتحقّق إلّا بالذهن بقيد الكلّية مثل قولنا: الإنسان كلّي [المظفر، المنطق، ج 1، ص 87]، وهذا لا يمكن قبوله بأيّ صورة؛ لأنّ قيد الكلّية يمنع انطباقه على أيّ مصداق خارجي.

النحو الثالث: الكلّي الطبيعي

وهو ملاحظة الموصوف بما هو موصوف مثل ذات الإنسان بما هو إنسان، من غير أن نلاحظ كلّيته، وفي تحقّق هذا الكلّي في الخارج وعدم تحقّقه وجهات نظر متفاوتة واختلاف واسع في الفلسفة.

النحو الرابع: الماهية لا بشرط

ويقصد بهذا المصطلح في الفلسفة الماهية غير المقيّدة بقيد ذهني أو خارجي، وعندها ستكون الماهية غير مقيّدة بقيد خاصّ أو عامّ في الذهن أو الخارج.

وتظهر قيمة هذا التفسير لروح المعنى في أنّ الماهية متحقّقة في جميع المراتب بما تقتضيه، فالإنسان ماهيته واحدة في مرتبة العقل والمثال والمادّة، ورغم تحقّقها في هذه العوالم المختلفة والمتعدّدة اللوازم والمقتضيات، لكنّها واحدة.

وبحسب هذا يمكن أن تكون الألفاظ قد وضعت لتلك الماهية لا بشرط، دون لحاظ تحقّقها في عالم أو ظرف خاصّ، وعندها ستكون الماهيات من قبيل: الكرسيّ والعرش واللوح وغيرها غير مقيّدة بمرتبة دون أخرى، ومتحقّقة في كلّ مرتبة وفق ما تقتضيه تلك المرتبة، وينطبق عليها اللفظ دون تجوّز ولا غيره؛ ذلك أنّ الماهية التي وضع لها اللفظ متحقّقة كما هي في جميع تلك المراتب، ولم يقع فيها أيّ تغيّر. وكما تقدّم في مثال القلم، فالماهية التي

وضع لها اللفظ لا تختلف باختلاف المراتب، سواء كانت في عالم الملكوت أو عالم الحسّ.

ثانيًا: شيئية الشيء بصورته لا بمادّته

ويعبّر عنه ملاك شيئية الشيء صورته، ولهذا المعنى أثره الكبير ونتائجه المهمّة في الفكر الإسلامي، وأمّا بخصوص ما نحن فيه فلمّا كانت المادّة غير دخيلة بحقيقة الشيء توجّهت الأنظار نحو الصورة، حتّى يتمّ الوضع لها، ولكنّ الكلام في ما هي الصورة المشتركة بين تلك الأشياء، وليس هناك اشتراك بين المصاديق المتعدّدة غير هذا، وبرز في الفلسفة الإسلامية قول يعدّ حقيقة الوجود واحدةً، ويعطي قوّةً لما ذكرنا؛ لأنّه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من مصاديق متعدّدة إن لم تكن بينها جهة مشتركة واحدة وما نحن فيه هي الغاية والهدف.

فروح المعنى الذي يمكن أن يوضع له اللفظ مع تعدّد المصاديق واختلافها هو الغاية أو الاستعمال المشترك بينها؛ لأنّ المادّة تسبّب الكثرة ولا تقدّم لنا جهةً مشتركةً تصلح للوضع لها. [انظر: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 338]

ويبرز وجه هذا البيان لروح المعنى في مثل القلم، فصورة القلم التي تمثّل الموضوع له الحقيقي، هي عبارة عن الغاية منه، أي ما يكتب به دون لحاظ المادّة، فلو كانت هناك حقيقة غير مادّية تتمّ بواسطتها الكتابة سيصحّ إطلاق لفظ القلم عليها لصدق معنى القلم عليها، وهكذا الحال بالنسبة للجناح، فهو غايته واستعماله للطيران والصعود والارتفاع، وإذا كانت لدى الملائكة قوّة يتمكّنون بواسطتها من الانتقال إلى عالم أعلى، فلنا أن نسمّيها بالجناح.

ثالثًا: الخيال وعالم المثال

وهذا ما لا يمكن غضّ الطرف عنه؛ إذ تبتني الفكرة على التطابق بين العوالم؛ إذ نجد ارتباطًا شديدًا بين القائلين والمؤيّدين للنظرية ورأيهم بهذا الخصوص، فلا نجد قائلًا بها يقف محايدًا أو رافضًا لفكرة عالم المثال الأمر؛ الذي يكشف عن تأثير قبول هذه الحقيقة للذهاب إلى القول بالنظرية.

رابعًا: القول بالتشكيك

يتّضح من الأبحاث المتقدّمة العلاقة الوثيقة بين القول بعالم المثال والبيان التشكيكي للنظرية؛ إذ يتمّ افتراض عدّة عوالم غير عالم المادّة وأرفع وأسمى منه، وإمكان تحقّق الماهية في كلّ عالم بما يتناسب معه وبما يقتضيه، وتتحقّق النظرية، سواء قبلنا فكرة التشكيك في الماهية بالبيان المتقدّم في الأصل الثاني، أو التشكيك في الوجود. نعم، فكرة التشكيك

في الماهيـة لـم تحـظ بالقبـول مـن قبـل الفلاسـفة المسـلمين؛ ولذا صـاروا يقبلـون بالتشـكيك في الوجـود لا نفـس الماهيـة، وهـذا الأمـر يبـقى محـلّ جـدل وخـلاف وفقًـا لمـا عليـه العلمـاء مـن مذاهـب فلسـفية بخصـوص الماهيـة والوجـود.

المبحث الرابع: الشواهد على صحّة النظرية

أوّلًا: طبيعة تكون اللغة واتّساعها

إنّنـا لا نـدّعي أنّ الواضـع للّغـة هـو الله تعـالى مبـاشرة، بـل هـو الله ﷻ، ولكـن عـبر إلهـام الإنسـان ومنحـه القـدرة على النطـق وتركيـب الألفـاظ ونسـج الكلمـات، وصـفّ العبـارات بمـا يتناسـب مـع تلـك الصـور الذهنيـة الـتي امتلكهـا الإنسـان النـوعي، سـواء منهـا مـا كان منـتزعًا أم له منشـأ انـتزاعٍ أم غـير ذلـك؛ إذ إنّ الإلهـام الإلـهي جعـل الإنسـان يضـع اللفـظ للمعـنى ويتصـوّر أثنـاء وضعـه معـاني كلّيّـةً وإن لـم نقـل في جميـع المواضـع، فالواضـع لـم يكـن واحـدًا، ولـو كان فـلا بـدّ أن يكـون نبيًّـا، وهـذا يخفّـف علينـا الأمـر ويحقّـق الهـدف، وعلى فـرض التعـدّد، فلمـاذا نسـتبعد الالتفـات مـن قبلهـم للمعـاني العامّـة أو الغايـات غافلـين عـن التسـيير الإلـهي والحركـة السـماوية الـتي تدفـع بالإنسـان لفعـل الكثـير وفـق القـوى والقابليـات الـتي وفّرهـا الله ﷻ للإنسـان، وهـا نحـن اليـوم نشـهد كيـف أنّ الإنسـان - ومـن خـلال بعـض القابليـات والقـدرات العقليـة والذهنيـة الـتي أفاضهـا البـارئ عليـه - أبـدع مـا لـم يخطـر على بـال مـن كانـوا يعيشـون قبـل 100 سـنة، فضـلًا عمّـن كانـوا قبـل ذلـك، وليـس ذلـك إلّا مـن الله ﷻ، وعليـه ففـرض أن يكـون وضـع اللغـة فيـه شيء مـن ذلـك يقبلـه الوجـدان ولا يخالـف الإمـكان.

ومـا يؤيّـد مـا ذكرنـاه هـو مـا نجـده مـن الاتّفـاق والاشـتراك الحاصـل بـين اللغـات على اختلاف أصواتهـا وحروفهـا، الأمـر الذي يشـهد على مـا بيّنّـا، وتوضيحـه أنّنـا عندمـا نـأتي إلى اللغـة العربيـة فسـنجدها تضـمّ بـين ثناياهـا علاقـاتٍ وصيـاغاتٍ مـن قبيـل المبتـدإ والخـبر وأسـماء الفاعـل والمفعـول والمصـادر والمشـتقّات وأسـماء الأجنـاس، وهـذا بعينـه نجـده في اللغـة الفارسـية، وكذلـك نجـده في اللغـة الإنجليزيـة وهلـمّ جـرًّا، ولـم نجـد لغـةً تخلـو مـن هـذه التراكيـب والصيـاغات، فهـل هـذا كان مـن الصدفـة، أو الفـوضى وعـدم النظـم؟ كيـف يكـون ذلـك ونحـن نعلـم تمامًـا أنّ الله ﷻ هـو المفيـض للوجـود، والمبـدع لـكلّ المخلوقـات.

ومـا يشـهد لنـا كذلـك هـو أنّ كلّ هـذا التطـوّر الحاصـل في جميـع الجوانـب مـن الحيـاة وطـرق المعيشـة وسـبل التواصـل والترابـط بـين المجتمعـات، وحـتّى بـين الإنسـان وغـيره مـن المخلوقـات عندمـا نلاحظـه بخصـوص اللغـة لا نجـد له أثـرًا فلـم يتغـيّر شيء، وأعـني لغـة الإنسـان الأمّ، فهـو

وإن أراد أن يضع كلماتٍ أو مصطلحاتٍ جديدةً يرجع للألفاظ والمعاني المتوفّرة عنده، ويضع من خلالها بعد ملاحظة تناسب الحكم والموضوع، وأمّا ما يحدث من تغييرات في اللغات أحيانًا، فإمّا أن تكون نتيجة دخول مصطلح جديد من لغة أخرى يدلّ على المراد أو لخلوّ ذهن المستعمل من الألفاظ المناسبة التي في لغته، فيلجأ إلى غيرها.

ولعلّ هناك من يشكّك بسعة بعض اللغات، وكثرة مفرداتها أو وجود حالة الترادف بينها. فأقول: جزء كبير من هذا التكثّر في المفردات يعود لجهل الناس بلغتهم الأمّ؛ إذ لم تكن هناك سبل ليتعلّم كلّ واحد منهم بواسطتها تلك المفردات مع خصوصياتها. وما نودّ إثباته ليس أنّ كلّ لفظ قد وضع للمعنى العامّ على نحو العموم الاستغراقي، فلربّما كانت هناك حالات قد وضعت فيها الألفاظ لشيء خارجي بخصوصه، وهذا ليس مقصودنا. كما أنّ من المحتمل أن يكون لفظ قد وضع لمعنى لم يكن له مصاديق مادّية، ولكنّه بعد حين وبعد تطوّر عالم المادّة صارت له مصاديق، فهذا لا يخرج المصداق الجديد عن ذلك المعنى، كما لا يخرج اللفظ عن الدلالة عليه.

ثانيًا: في النظرة الفلسفية والعرفانية للّغة

اللغة نظام دلالي يساعد على فهم المقاصد من الشريعة والتكليف الشرعي، فهي أساسه «وأداته بوصفه نظامًا دالًّا في النسق المعرفي يرتبط بغيره من الأنظمة الدلالية ولا ينفصل عنها» [أبو زيد، إشكاليات القراءة وآلية التأويل، ص 22 - 27]، وهو متنوّع الوسائل لتقريب المعاني وللتواصل، ووظيفة اللغة عند العارف هي التعبير عن الحقائق الوجودية، والعرفاء يوازنون بين الكلام اللغوي للقرآن والكلام الوجودي وكلمات الله المنشورة في رقّ الوجود، وضرورة قراءتها وفهم كلٍّ منها في ضوء الآخر، فحقيقة اللغة عند العارف تطابق الوجود، فهي الوسيط المتجلّي الذي يعكس النصّ المتمثّل بالقرآن الكريم، والنتاج الإلهي وكذلك النتاج البشري، والألفاظ في الواقع هي مرايا لنقل الأفكار والمفاهيم، فهناك وجود ذهني للمفاهيم ووجود لفظي للألفاظ، ولمّا اتّجه العلماء لمعالجة مسألة اللغة وحقيقتها، أهي وضعية أم توقيفية أم غير ذلك، كان للعرفاء رأيهم وهو قبولهم لنظرية أرواح المعاني. [انظر: الحلفي، نظرية أرواح المعاني وأثرها في التفسير، ص 144 - 168]

ومن هنا نجدهم فسّروا اللغة وبيّنوا حقائقها على أساس نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، فاللفظ حقيقة كلّية أخرى يعبّر عنها، ويرجع إليها في المعنى الحقيقي، فهي روحه، واللفظ جسده ولباسه «ويقصد بهذه المسألة أنّ اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقته وروحه، لا في شكله وصورته، ومن ثمّ فإنّ المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتمال

المصداق على الغاية والغرض لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فمثلًا يطلق لفظ السراج على كلّ ما يحقّق الاستضاءة، سواءٌ أكان مصداقه الأشكال البدائية أو وسائل الإنارة المتطوّرة في عصرنا، فلفظ السراج يصدق على الفتيلة البدائية والفانوس النفطي والمصباح الذي يشتغل بالطاقة الكهربائية، كما يصدق على أيّ مصداق تفرزه التجربة الإنسانية على خطّ تطوّرها» [الكسار، فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية، هامش ص 670]، فالنظرية – وكما تقدّم – تعتمد أساسًا على تعدد مراتب الوجود وعلى أساسها تفهم نظرية أرواح المعاني، فللّفظ مراتب متعدّدة أي مصاديق متعدّدة، قد تكون معنويةً أو مادّيةً؛ لأنّ الأصل المعنوي هو الأصل في الحقائق، وسابق على الأصل المادّي؛ ولذا تكون: «تلك اللفظة موضوعة في الأصل لحقيقة من الحقائق المجرّدة تتطوّر في الأطوار وتتنزّل هذه الصور النورية في مراتب الآثار إلى أن انتهى الامر إلى هاهنا من العالم السفلي والموطن الحسّي، بحيث يصير كلّ لاحقٍ قالبًا للسابق، وصنمًا له وشبحًا له يطابقه؛ فلذلك يتسمّى باسم ما هو فوقه، ويصير أيضًا مصداقًا لتلكم اللفظة» [القمّي، شرح توحيد الصدوق،ج 2، ص 518 و519].

وعليه تكون ألفاظ القرآن على الحقيقة لا على المجاز والاستعارة، مع تعدّد المصاديق للّفظ الواحد، استنادًا إلى المرتبة التي يوجد فيها اللفظ، وقد تكرّر هذا المعنى في عبارات العرفاء كما أشار إليه صدر المتألّهين. [انظر: الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 166]

فالألفاظ يجب أن تدلّ على الحقائق والمعاني لا صور الألفاظ وأشكالها، ولا يخفى في كلّ ذلك دور فكرة المراتب؛ فإنّها حاكمة فيها، فمثلًا الميزان يختلف باختلاف العوالم، فإن كان الموزن مادّيًا ناسبه الميزان الذي يوزن به، وهكذا.

ويمكن صياغة كلام العرفاء على شكل أدلّة كالآتي:

1- لو لم يكن هناك معنى مشترك بين المصاديق الطولية، يضطرّ الذهن حينها إلى فصل كلّ مصداق عن غيره، وينظر إليه بشكل مستقلّ، وعند حصول مصاديق جديدة لا يمكنه أن يلحظ أيّ رابطة بين المصاديق الجديدة والقديمة، وعلى هذا الفرض وهو عدم وجود حقيقة عامّة ومشتركة لن يبقى مفهوم ثابت في الذهن؛ لأنّ ما لا يتغيّر ولا يتبدّل هو المعنى العامّ والكلّي، ومع وجود المعنى العامّ يتمكّن الذهن من لحاظ جميع المصاديق المتغيّرة، فمما هو بدهي أنّ المتغيّر بوصف التغيير والمتكّثر بوصف الكثرة لا يتحقّق بينهما أيّ اشتراك في المعنى.

وعليه لا بدّ أن نقول إنّ المتغيّر والكثير نصفهما بالثبوت والوحدة إن كانا يدلّان على معنى مشترك، وهذا لا يتحقّق إلّا إذا كان وراء الكثرة والتغيّر معنى عامّ وثابت يتناسب مع كلّ التغيّرات والتحوّلات.

وبصورة أساسية إنّ الكثرة ونتيجةً للتغيّر والتحوّل اللامتناهي الذي لا يمكن الإحاطة به، بلحاظ كثرته لا يمكن أن يثبت في الذهن. وهذه المشكلة تحلّ عندما تكون هناك حقيقة ثابتة خالية عن التغيير والتبدّل،وعندها سيكون الذهن في حال حصول تغيّر وتبدّل يعود ليعرف المعنى من خلال تلك الحقيقة الثابتة والمعنى العامّ، فهذا المصداق المعقّد في الواقع يعود لذاك المعنى العامّ، وهذا المعنى العامّ ينظر إليه العارف على أنّه حقيقة كلّية وخارجية لا حقيقة ذهنية. وهذه الحقيقة تسري في مصاديقها المتكثّرة. ولمّا كان هذا المعنى العامّ ذا مرتبة حقيقة في علم الله تعالى، فلا يمكن أن تكون كلّيةً بمعنى اعتباري أو ذهني، بل ما تبلور وجوده في الذهن إنّما نشأ من العام الحاضر في علم الله تعالى.

2- بحسب ما تقدّم من كلمات نجد العارف يريد بيان المعنى بالنسبة لله ﷻ وعلمه به، فهو يشير إلى حقيقة خفية عن الآخرين؛ إذ يمكن أن نتصوّر لحاظين للمعنى؛ فمرّةً نلحظه أوّلًا وبالذات بالنسبة إلى التحوّل في الإنسان والمجتمع والمادّة، وأخرى نلحظه أوّلًا وبالذات بالنسبة لله وعلمه ﷻ. وهذان اللحاظان يعبّران عن نظرتين مختلفتين للمعنى، فالأولى تعتبر المعنى ظاهرةً اعتباريةً تاريخيةً وقابلةً للتغيير والتحوّل، والثانية تعتبر المعنى حقيقةً عينيةً، فوق التاريخ وغير قابلة للتغيير والتحوّل.

هذه النظرة الثانية هي نظرة العارف التي على أساسها يرى أنّ المعنى حقيقة عامّة وعينية يمكن أن يكون لها مصاديق طولية، وكلّ معنى يتناسب مع موضوعه، فلو نسب معنى لإنسان، فلا بدّ أن يتناسب مع حقيقته، وفي كلّ مواطن وجود الإنسان يتبلور وفق قيود الإنسان الخلقية الخاصّة، ولو نسب ذلك المعنى لله ﷻ، فإنّه يتبلور وفق القيود المتناسبة مع الوجود الإلهي.

لأنّ اللغة في نظر العارف - هي جعل الألفاظ للمعاني - فعل الله تعالى، وهو ﷻ خلق كلّ تلك الألفاظ بكلّ صيغها ومعانيها، ثمّ تدريجيًّا أظهرها من خلال الإنسان، ولم يجرِ إغفال واقع التحوّل في المجتمعات والثقافات والأزمنة والأمكنة؛ إذ إنّها جميعًا خلق الله تعالى ووفق إرادته، وهو الذي أراد هذا التنوّع باللغات والمفردات لغايات إلهية.

ثالثًا: في علم الأصول

لمّا كان علم الأصول ونتيجة لبحثه العريض من أجل تحصيل القواعد التي تمكّنه من استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الشرعية، صار له ميدانه الواسع في دراسة الألفاظ وعلاقاتها بالمعاني ومحاولة العثور على أصحّ نظرية في عالم وضع الألفاظ للمعاني، وأكمل نظرية يمكن اعتمادها في عالم الوضع هي نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، ويتمّ ذلك

مـن خـلال ملاحظـة هـذه المقدّمـات:

1- مـن الطـرق العلميـة لتعريـف الأشـياء التعريـف بالحـدّ والتعريـف بالرسـم، والأوّل يعتمـد بشـكل كلّي على تشـخيص المميزات الذاتيـة للـشيء وبيانهـا، أي الأجنـاس والفصـول، والثـاني على تشـخيص المميّزات العرضيـة للـشيء - أي لوازمـه وآثـاره - وبيانهـا.

وممّـا لا شـكّ فيـه وقـد اعـترف بـه العلمـاء هـو صعوبـة تحصيـل الحـدّ التـامّ، وسـبب ذلـك يعود إلى أنّ المـراد مـن التعريـف للـشيء هـو حصـول صورتـه المعقولـة في الذهـن والمسـاوية لصورتـه الخارجيـة المشـتملة على جميـع أوصافـه الذاتيـة، لا مجـرّد تميـيزه عـن غـيره، ولـو قيـل في تعريـف الإنسـان مثـلًا: الإنسـان جوهـر ناطـق، فمـع حصـول التميّز الذاتي وعـدم اتّضـاح جميـع أوصافـه الذاتيـة، كيـف يتيقّـن الإنسـان مـن تحصيلـه الجنـس القريـب، ولـم يـأت بـلازم غـير مفـارق بـدل أحـد الأوصـاف الذاتيـة؟ وبمـا أنّ هنـاك مـن يـرى أنّ نفـع الحـدّ المفهـومي مقـارب لنفـع الحـدّ الحقيـقي؛ لأنّ الرابطـة بـين الاسـم والمسـمّى أمـر اعتبـاري؛ لذا مـن السـهل تحصيـل الحـدّ الاسـمي، وعليـه لا يكـون صعبًـا مسـتصعبًا. [الخـوئي، محـاضرات في أصـول الفقـه، ج 1، ص 60]

2- أحـد أقسـام الوضـع بلحـاظ المعـنى الموضـوع له هـو الوضـع العـامّ والموضـوع عامّ، ويذكـر له مـن الأمثلـة أسـماء الأجنـاس كالإنسـان والكتـاب و...، ومـا يهمّنـا في هـذا المقـام هـو دخالـة الأوصـاف في الحقائـق الموضـوع لهـا وعـدم دخالتهـا. فهـل الأوصـاف مـن قبيـل الفلـزّ واللـون الأصفـر ونحوهـا داخلـة في ماهيـة الذهـب وحقيقتـه وتعـدّ جـزءًا مـن مقوّماتـه؟! وهـذا بعيـد كمـا هـو واضـح، فالفلاسـفة لا يـرون للأوصـاف العرضيـة أيّ دخـل في ماهيـة الـشيء، والأصوليـون والمناطقـة يعـدّون اسـم الجنـس اسـمًا للماهيـة، فلفـظ إنسـان موضـوع لماهيـة الإنسـان، ولا تدخـل فيهـا تلـك الأوصـاف العرضيـة مـن اللـون والطـول ونحوهـا.

نعم، يتبقّى عندنا تلك القيود والخصال الذاتية المقوّمة، فماذا يعتقد الأصوليون بشأنها؟

ونأتي هنا بأنحاء من الاستدلال؛ توضيحًا للموقف من الأجزاء الذاتية المقوّمة:

الأوّل: لـو كانـت تلـك الصفـات والأجـزاء المقوّمـة كالناطقيـة والحيوانيـة دخيلـةً في معـنى الإنسـان لأصبحـت القضايـا مثـل: الإنسـان حيـوان ناطـق، والإنسـان ناطـق والإنسـان حيـوان قضايـا تحليليـةً، أي يكـون محمولهـا خارجًـا مـن نفـس الموضـوع ومقدّمًـا على التجربـة الحاصلـة، ولكـنّ الواقـع يخالـف ذلـك. نعـم، نتيجـة كـثرة الاسـتعمال اشـتدّ ارتكازهـا في الذهـن. وهكـذا الذهـب معـدن، فهـل يـأتي اليـوم مـن يبحـث ليثبـت معدنيـة الذهـب وفلزّيتـه.

الثـاني: لـو افترضنـا أنّ العـدد الذرّي للـشيء ـ المبـيّن للأجـزاء الذاتيـة له ـ هـو عـدد مـا، ومـن ثـمّ تبـيّن بعـد مـدّة أنّ علمـاء الكيميـاء قـد أخطـؤوا، فهـل يعـني هـذا فقـدان تلـك المـادّة وتحوّلها؟

كما لو قالوا إنّ العدد الذرّي للذهب هو 79، وتبيّن فيما بعد أنّه أكثر أو أقلّ، فهل يصحّ أن ندّعي عدم وجود معدن كهذا؟! فلو كان العدد الذرّي جزءًا مقوّمًا لماهية الشيء للزم عدم وجود ذلك المعدن، وهذا خلاف الارتكاز عند العقلاء، فإنّهم سيقولون تبيّن أنّ العدد الذرّي للذهب غير ذاك، وهكذا لو أسقطنا المثال على الإنسان، فلو تبيّن بعد حين أنّ الناطق ليس فصلًا للإنسان، وأنّ فصله شيء آخر، فإنّنا لا نقول إنّه لا يوجد إنسان، وإنّما نقول إنّ له فصلًا غير هذا.

ومن خلال هذا الارتكاز تبيّن أنّ أجزاء ذات المدلول ليست داخلةً في اسم جنسه، وإلّا للزم تحوّل تلك القضايا إلى قضايا تحليلية، وهكذا الارتكاز الآخر عند اكتشاف الخلاف لا يرى انتفاء ذلك الشيء، ولكنّه يرى أنّ له صفاتٍ وأجزاءً غير التي كنّا نعلمها لا غير.

ولسنا هنا بصدد إثبات أنّ الماهية لها أجزاء أو ليس لها أجزاء، وإنّما نريد أن نقول إنّه حتّى لو كانت حقيقة الإنسان هي الحيوانية والناطقية إلّا أنّ مدلول لفظ "إنسان" ليس حيوانًا ناطقًا، أمّا الحيوانية والناطقية مستترة في مدلول اللفظ، واللفظ يشير إلى صورة نوعية، وهؤلاء أفراد ومصاديق لها، فمثلًا لفظ الماء وضع لصورة نوعية وحقيقة نحن لا نعلم منها سوى انطباقها على بعض المصاديق والأفراد الخارجية، أو نقول إنّ هذه المصاديق تشير إلى تلك الحقيقة وذلك المعنى اللذين لا نعرفهما.

الثالث: هناك بعض الأصوليين يرون أنّ «المعنى الموضوع له - سواءٌ كان عامًّا أو خاصًّا - إنّما يكون من المفاهيم القابلة في نفسها للحضور في ذهن السامع في مرحلة التخاطب، فالألفاظ كما لم توضع للموجودات الخارجية - لأنّها غير قابلة للحضور في الأذهان - كذلك لم توضع للموجودات الذهنية، فإنّ الموجود الذهني غير قابل لوجود ذهني آخر، بل هي موضوعة لذوات المعاني غير الآبية عن قبول نحوين من الوجود في نفسها، وتلك المعاني تتّصف بالسعة وبالضيق لا بنفسها، بل باعتبار الانطباق والصدق الخارجي. وبهذا اللحاظ كان تقسيم الموضوع له: إلى العامّ تارةً، وإلى الخاصّ تارةً أخرى، أي: بلحاظ الانطباق على ما في الخارج لا في نفسه» [انظر: الخباز، الرافد في الأصول، ج 1، ص 145].

وهذا نفسه عن بعضهم إذ يرى أنّ حقيقة الوضع هي جعل اللفظ بإزاء المعنى بما هو معنى، دون أخذ أيّ خصوصية، ومن هنا فإنّ أوصاف المسمّيات الناظرة لخصوصيات المصاديق لم تلحظ عند عملية الوضع، فالمعنى في مقام الثبوت هو ذلك المفهوم المطلق وغير المقيد والمشروط، والذي له قابلية الانطباق في الذهن والخارج. [انظر: الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص 39]

ومنهم من يصرّح بأنّ الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني لا لأجسادها، فلمّا كان الإنسان يستخدم المصباح في الماضي البعيد كان يحمل على ذلك الحطب المحترق المبتغى منه الإنارة؛ لأنّه لم يمتلك مصباحًا آخر، وبالتدريج تطوّر الأمر وصارت عنده وسائل جديدة للإنارة تعمل بالزيت والكهرباء، ظلّ يطلق عليها لفظ مصباح أيضًا، فاللفظ وضع لذلك المفهوم لا المصاديق، لروح المعنى لا للمصداق نفسه. [الخميني، مصباح الهداية، القسم الثاني، ص 39]

فطبقًا لما تقدّم نقول: إنّ الألفاظ وضعت لأرواح المعاني، والقيود والخصوصيات غير داخلة في الموضوع له، ولا بدّ من ملاحظة الجامع بين الأفراد والمصاديق وما به الاشتراك فيما بينها، فالعلم مثلًا هو عبارة عن الكشف دون ملاحظة المكان والمحلّ، وما تقوم به وما تعلّق به، ومن هنا يقال لله ﷻ عالم.

وهكذا مفهوم الإنسان فهو ذات لها إرادة وحياة ومجرّد عن الخصوصيات الفردية، فحتّى لو كان طوله يمتدّ إلى عنان السماء، فهو إنسان، ولو كان العكس وصار بقدر النملة فهو إنسان، كما صوّرت بعض الروايات الإنسان المتكبّر يوم القيامة، فلو تحقّق هذا المعنى في إنسان بشكل أكمل فهو إنسان أيضًا، ولو كان في عالم البرزخ، كما هو العلم فإنّه بالنسبة لما كان كشفًا أكمل فهو أصدق.

بعد هذه المقدّمات يصبح من السهل إدراك ما ذهب إليه الأصوليون في أنّ مدلول أسماء الأجناس والمشتقّ هو روح المعنى الذي عبّروا عنه بالمعاني الكلّية والعامّة، دون أيّ دخالة لخصوصيات الأفراد والمصاديق في عملية الوضع، وقد تكون في بعض الحالات المصاديق غير موجودة في زمن الوضع، ولعلّه لم يكن يقبله مصداقًا له، فحقيقة معنى اللفظ ومدلوله هو ذات المعنى وروحه القابلة للصدق على جميع مراتب المعنى الحسّية منها وغيرها، وعندها يتّسع استعمال اللفظ للمعاني المجرّدة والحقائق الطولية لها، ولا يكون استعمالًا مجازيًّا وخلاف ما وضع له اللفظ.

رابعًا: في القرآن الكريم والروايات

قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسماء كُلَّهَا**﴾ [سورة البقرة: 13]، فهذه الآية تدلّ على أنّ الله ﷻ هو من علّم الإنسان أسماء الأشياء، ولعلّ من يشكل أنّه كيف لأدم عليه السلام أن يتعلّم الألفاظ والأسماء الجديدة، يكون جوابه أنّ السرّ الإلهي - والذي ينفعنا - يكمن هنا؛ إذ إنّ ما يعلّمه الحقّ ﷻ لآدم عليه السلام هو أسماء تلك الحقائق والمعاني العامّة، والتي يبدأ منها بعملية التطبيق على المصاديق الطولية التي تحدث نتيجة تطوّر الزمن مثلًا. نعم، قد يكون التعليم بأن ألهمه الله ﷻ الحاجة إلى الوضع، فوضع بتدبيره وفكره، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى؛

لأنّه الهادي والملهم، كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله ﷻ.

ولعلّه يصبح من الواضح جدًّا لو فسّرنا الآية الشريفة بأنّ ذكر اسم أبي البشر آدم عليه السلام ليس بخصوصه، بل أريد منه جنس البشر، ومن هنا فتكون الآية أصرح دلالةً على هذا المقصود.

وأمّا الروايات فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام رواية يبيّن فيها حقيقةً وجوديةً تتعلّق بأسماء الله ﷻ فيها إشارة دالّة على المقام، حيث سأل هشام بن الحكم أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها: الله ممّا هو مشتقٌّ؟ قال: فقال له: «يا هشام، الله مشتقٌّ من إله، والإله يقتضي مألوهًا، والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئًا، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟ قال: فقلت: زدني. قال: إنّ لله تسعةً وتسعين اسمًا، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهًا، ولكنّ الله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء، وكلّها غيره. يا هشام، الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس، والنار اسم للمحرق. أفهمت يا هشام فهمًا تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتّخذين مع الله ﷻ غيره؟ قلت: نعم. قال: فقال: نفعك الله به وثبتك يا هشام. قال هشام: فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتّى قمت مقامي هذا» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 87].

وما روي عن الإمام الصادق عليه السلام لمّا سئل عن قوله تعالى: ﴿**فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ**﴾، حيث فسّر مفردة الطعام بتفسير معنوي قائلًا: «فلينظر ممّن يأخذ العلم منه» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 39].

ويبتني الفهم هنا على أنّ القرآن الكريم هو في الحقيقة كتاب التكوين فهو الذي فيه تبيان كلّ شيء، وهذا يعني موازاته للوجود بكلّ تفاصيله ويؤيّده أنّه لا يفارق صغيرةً ولا كبيرةً، ولمّا كان القرآن يوازي الوجود وكلّ شيء فيه، ومن تلك الأشياء الحقائق الغيبية والمصاديق المعنوية، يبرز هنا سؤال كيف يدلّ القرآن الكريم على تلك الأمور الغيبية، وكيف سيبيّنها؟ ومن المعلوم مسبقًا أنّ الله تعالى لا يقصر عنه بيان شيء، وما اختار اللغة العربية إلّا لقدرتها على استيعاب كلّ تلك المعاني العالية، مع عدم حاجة الله تعالى للمجازات ونحوها التي يُلجأ إليها إمّا في مقام البيان أو في مقام تحسين الكلام، والثاني ممكن في القرآن دون الأوّل؛ لأنّ الغاية من القرآن ليس إفهام من كان حاضرًا في زمان النزول فقط، بل هو ثابت إلى يوم القيامة وما كان هذا شأنه لا بدّ أن يتّصف بأعلى مستوى من البيان للمعاني؛ ليبقى خالدًا ويبيّن كلّ شيء للإنسان، ولا يتوقّف عند حدٍّ من الحدود.

وكيفما كان حتّى لو لم تكن أدلّة النظرية مقنعةً - وما ذكرناه عبارة عن شواهد - لا يمكننا غضّ الطرف عن حقيقة، وهي أنّ هذه النظرية ترشدنا إلى إمكانية تحليل اللغة من أفق ما وراء عالم المحسوسات، ولسنا مجبرين على التقوقع والاقتصار في تحديد معاني الألفاظ على دائرة الأمور الطبيعية. وبالخصوص فيما لو قبلنا أنّ الأصل في معاني الألفاظ - لا سيّما ألفاظ النصوص الدينية - هو معناها الحقيقي، والرغبة عن معناها الحقيقي والميل لتأويل هوية الألفاظ فلسفيًّا في الواقع غير مقبول ويعدّ عدولًا عن أصل اللغة.

المبحث الخامس: أثر النظرية في عملية التفسير

خير ما يمكن أن يتّكل عليه للابتعاد عن التشبيه - وحتّى نزّه البارئ ﷻ عنه - هو العمل بهذه النظرية؛ إذ لا توجد نظرية أكمل منها في المقام على فرض ثبوتها، ولنا أن نقول هي بحقّ إبداع للفكر الإنساني المتقوّم بالمعرفة الإلهية الحقّة البعيدة عن التسطيح والفرار عند مواجهة التحدّيات الصعبة والمفصلية.

خصوصًا إذا علمنا أنّ هناك تفسيراتٍ لمعنى بطون القرآن - وهو ما تضافرت الروايات المثبتة له - ينسجم مع روح المعنى بحسب ما تقدّم بيانه من حقيقتها، إضافةً إلى ما نجده من أثرها في الكثير من الموضوعات القرآنية، ومنها التكلّم والقول حينما ترد تعبيراتهما في القرآن الكريم، حيث ترى النظرية أنّ القول منه تعالى يعني إيجاد أمر يدلّ على المعنى المقصود؛ لأنّ معنى القول بحسب النظرية هو إظهار ما في الضمير والإرادة وإبرازه، وبالتالي فكلّ فعل إلهي يكشف إرادته ﷻ يعدّ مصداقًا للتكلّم، ويطلق عليه على نحو الحقيقة، وإن حصل اختلاف بين الطريقة التي يتكلّم بها الإنسان، حيث يبرز ما في ضميره عن طريق تحريك الأوتار الصوتية؛ الأمر الذي يستحيل على الحقّ تعالى. ومن خلال هذه الفكرة يسهل فهم تكلّم الأيدي والأرجل يوم القيامة؛ إذ سيكون هناك إظهار للحقائق بواسطتها.

ولا يقف دور النظرية عند هذا، بل لها أن تعطينا تصوّرًا معقولًا للحقائق الملكوتية الواقعة خارج الحسّ والمادّة، من قبيل: الميزان والعرش واللوح والكتاب المبين والاستواء وغيرها الكثير الكثير، فتفسّر الاستواء على العرش بأنّه الأخذ بزمام تدبير الأمور وظهور سلطنته تعالى على الكون، واستقرار ملكه على الأشياء بتدبير أمورها وإصلاح شؤونها.

وهكذا الحال عندما تفسّر لنا النظرية معنى النبيّ؛ لأنّه وإن كان لغةً هو الإخبار إلّا أنّها ترى أنّه لا يقتصر على الإخبار والإعلام الشفوي أو المكتوب، بل يتعدّى ذلك إلى التعليم والإخبار في العوالم الأعلى مرتبةً، كلّ عالم يكون فيه الإنباء والإخبار والتعليم بما يتناسب معه.

الخاتمة

بعدما تبيّنت قوّة النظرية وثباتها نجدها قادرةً على حلّ المعضلات التي قد تواجه المفكّر والباحث حينما تحيط به الآيات القرآنية الكريمة، بما تحمله من عمق ورصانة ودقّة من جهة، وبما يقوم عليه الفكر البشري المؤمن بوجود خالق لهذا الوجود العظيم بموجوداته المادّية والمعنوية التي تُرى والتي لا تُرى، والتي نعلمها والتي لا نعلمها من جهة أخرى.

وأمّا ميدان النظرية وأفقها فمن الواضح تمامًا عدم دخول المسمّيات الجديدة للصناعات البشرية، وخصوصًا في هذا الزمن؛ إذ صار المتكلّم بلغته الأمّ لا يبيّن ولا يفصح نتيجة الاختلاط الشديد بين اللغات المختلفة، فلم تتبقّ القواعد والعلاقات بين الألفاظ والمعاني على ما هي عليه، وأصبحت عملية إطلاق التسميات لا تبتني على أساس علمي، إن لم يكن نصف الاسم من لغة ونصفه الآخر من لغة أخرى. كما أنّ النظرية لا تشمل كذلك الألفاظ التي لا مصداق لها أصلًا من قبيل: "العدم" و"الامتناع" و"شريك الباري" ونحوها؛ إذ لا يتعدّى البحث والحال هذه إلى معرفة الروح المشتركة بين المصاديق.

ويأتي الكلام حول سريان النظرية هذه في جميع ألفاظ القرآن أم تختصّ ببعضها؟ والذي يتّضح من خلال كلمات القائلين بها على نحو القطع هو شمولها الألفاظ التي تصف الله تعالى أو تذكر أسماءه ﷻ، وتلك التي تنسب له سبحانه بعض الأفعال الخاصّة من قبيل: الاستواء والمجيء ونحوها، والألفاظ التي تنسب له تعالى بعض المختصّات كالعرش والكرسيّ، وأمثال هذه الألفاظ التي تحكي عن بعض الحقائق الغيبية وعن ما وراء عالم الحسّ بألفاظ حسّية نحو اللوح والقلم والكتاب وغير ذلك. ويتبّقى عندنا من ألفاظ القرآن المجيد ما لم يكن فيه دلالة وإشارة إلى الحقائق الغيبية والمسائل الملكوتية، وهذا يبقى في حيّز البحث والنقاش لدراسات أخرى؛ ليتمّ الإتيان بدليل ناهض عليه.

وأمّا بلحاظ شمول النظرية لألفاظ الأحاديث الشريفة، فبعدما يثبت صدورها من المعصوم يأتي الدور إلى مناقشة الألفاظ الواردة فيها، وهي عادةً ما تقع على نحوين: إن كانت تتحدّث عن الله ﷻ وأفعاله وصفاته، فمن المتيقّن شمول النظرية لها وفق ما تقدّم بيانه، وهكذا فيما إذا كان الحديث حول المسائل المعنوية والحقائق الغيبية، وأمّا إذا لم تكن فيها جنبة معنوية ولا غيبية، فهي قيد النقاش، والأمر يعود فيها إلى مدى ما يتمّ التوصل إليه من معانٍ لها. وفي النتيجة إنّ للنظرية دورًا مهمًّا وبارزًا في فهم الكثير من الأسرار التي انطوت عليها الآيات الكريمة، وهكذا في فهم الأحاديث الشريفة التي تضمّ معاني رفيعةً لا تنالها الحواسّ، ولا تمتدّ إليها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

الغزالي، محمد، جواهر القرآن، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثالثة، 1411 هـ.

ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.

قائمی‌نیا، علیرضا، قرآن و معرفت‌شناسی، مؤسسه‌ی فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، ایران، چاپ یکم، 1392 ش.

القمي، القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، 1415 هـ.

الكاشاني، الفيض، تفسير الصافي، انتشارات الصدر، طهران، الطبعة الثانية، 1415 هـ.

الرحماني الهمداني، أحمد، الامام علي بن أبي طالب، منشورات منير، إيران، الطبعة الثانية، 1377 ش.

السبزواري، الملّا هادي، شرح الأسماء الحسنى، منشورات مكتبة بصيرتي، قم.

كرامي، شرح منظومة السبزواري، مؤسسة تنظيم ونشر آية الله كرامي، الطبعة الأولى، 1389 ش.

الخميني، روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، مؤسسه‌ی پاسدار اسلام، طهران، الطبعة الأولى، 1406 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

المظفر، محمدرضا، المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

أبو زيد، حامد، إشكاليات القراءة وآلية التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السابعة، 2005 م.

كسار، جواد علي، فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.

القمّي، سعيد، شرح توحيد الصدوق، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة

والنشر، طهران، 1415 هـ.

الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1998 م.

الفياض، محمدإسحاق، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات لدروس السيد الخوئي)، دار الهادي للمطبوعات، قم، الطبعة الثالثة، 1410 هـ.

الخباز، منير، الرافد في الأصول (تقريرات دروس السيد السيستاني)، الطبعة الأولى، قم، 1414 هـ.

الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، الطبعة الثالثة، 1376 ش.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، 1363 ش.