



وضع الألفاظ لأرواح المعاني دراسة في مفهوم النظرية وأدلتها وتطبيقاتها

أ.د عبد الرحمن فرهود جساس

قسم اللغة العربية-كلية التربية للعلوم الإنسانية-جامعة ذي قار-العراق

أ.د يعقوب يوسف خلف

قسم اللغة العربية-كلية التربية للعلوم الإنسانية-جامعة ذي قار-العراق

م.م ناظم شعيوط حنش

مديرية تربية ذي قار-ذي قار-العراق

The Placement of Words for the essences of Meanings: A Study of the Concept, Evidence, and Applications of the Theory

Prof. Abdulrahman Farhud Jassas

Department of Arabic Language, College of Education for Human

Sciences, University of Dhi Qar, Iraq

Prof. Yaqoob Yousef Khalaf

Department of Arabic Language, College of Education for Human

Sciences, University of Dhi Qar, Iraq

Assistant Professor Nazem Shayout Hanash

Directorate of Education of Dhi Qar, Dhi Qar, Iraq



ملخص البحث

يتناول هذا البحث واحدة من أبرز النظريات المهمّة التي قُدّمت في مجال اللغويّات القرآنيّة، وهي نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني التي قال بها العرفاء، من طريق عرض مفهوم النظرية ومستنداتها القرآنية واللغوية، ومن ثمّ عرض أبرز الأمثلة القرآنية التي وقف عندها أنصار الاتجاه العرفاني الحديث، معتمدين في ذلك المنهج النقدي؛ بوصفه كاشفاً عن عمق النظرية وروحها، ومدى تأثيرها في فهم النصّ القرآني قديماً وحديثاً.



Abstract

This research addresses one of the most prominent theories presented in the field of Quranic linguistics, namely the theory of the placement of words for the souls of meanings, which was advocated by mystics. It presents the concept of the theory and its Quranic and linguistic evidence. It then presents the most prominent Quranic examples that advocates of the modern mystical approach have adopted, relying on The Critical Approach, as it reveals the depth and spirit of the theory, and the extent of its influence on understanding the Qur'anic text, both ancient and modern.



وتطبيقاتها)؛ لما لهذه النظرية من أثر في سبر أغوار النص أمام تصوّرات دلالية عميقة ومُختلفة، ويُمكن لها أن توفّر مساحة دلالية واسعة تستوعب تغيّرات الزمان والمكان.

وابتدأ البحث بتوطئة لبيان مسألة وضع اللفظ للمعنى العام، ومسألة الظاهر والباطن، وإنّ الوصول للمعنى إنّما يكون من الظاهر إلى الباطن، وأعقب ذلك بيان مفهوم النظرية ونشأتها، بعد ذلك شرع البحث ببيان أدلة النظرية ومستنداتها، ثم الوقوف عند جملة من التطبيقات القرآنية، وما فيها من معاني ومفاهيم.

وفي الختام فإنّ هذا البحث ما هو إلا جهد المستطيع، وما الكمال إلّا لله تعالى، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

توطئة:

قبلولوج في مفهوم نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني يحسّن بنا طي مقدمتين مهمتين لفهم النظرية:

المقدمة الأولى: إنّ اللفظ وضع للمعنى العام: يعتقد أصحاب هذه النظرية أنّ اللفظ بحسب الوضع الأصلي وضع

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على خير الوري، أبي القاسم محمد وعلى آله أعلام التقى، مقاصد الخير والعرفان ووعاء العلم والإيمان... وبعدُ الاتجاه العرفاني في التفسير له رؤيته الخاصة في فهم النصّ القرآنيّ، إذ يقوم هذا الاتجاه على إضافة معاني جديدة للنصوص لا تنسجم في الغالب مع أساليب اللغة اعتماداً على فكرة البطون القرآنية، ومع هذا فقد عُرضت ضمن الاتجاه العرفاني نفسه رؤية لغوية فيما يتعلّق بفهم الأمور الغيبية، والخروج من مشكلات التجسيم والتشبيه؛ بوساطة القول بمسألة وضع اللفظ لروح المعنى، أو إثبات الوضع العام للفظ، وعلى هذا أصبح للعرفاء منهج لغوي دلالي خاص، حاولوا فيه تبرير توجيهاتهم اللغوية، بعد أن كانت تُوصف بالعشوائية وعدم الوضوح.

ومن هنا جاء هذا البحث ليُسلط الضوء على واحدة من أبرز النظريات اللغوية التي عرضها العقل العرفانيّ، وقد حمل عنوان (وضع الألفاظ لأرواح المعاني دراسة في مفهوم النظرية وأدلتها



مختلفة بتعدد الرؤى الأيديولوجية والفكرية لعل أبرزها ثلاثة مناهج^(٣):

المنهج الأول: التأويل المجازي، ويُعنى بصرف اللفظ عن ظاهره الأوّلي لسبب أو قرينة ما، نحو معنى متوائم مع السبب أو القرينة.

المنهج الثاني: التأويل الرمزي الذي نُسب لبعض الفلاسفة والعرفاء، ونُسب لبعض المفكرين الحداثيين، ويعني أنّ الظاهر ليس مقصوداً أصلاً، بل المقصود هو الباطن فقط.

المنهج الثالث: التأويل العبوري القائم على الاعتراف بالظاهر والباطن معاً، والعبور إلى الباطن من طريق الظاهر، وتتسق نظرية وضع اللفظ لروح المعنى مع المنهج الثالث، وهو ما تبناه المنهج العرفاني كذلك.

لقد جاءت نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني لتعالج المُقدّمين معاً، فقد تمسّك بعض العرفاء بهذا المبنى للاستدلال به على أنّ الواضع عند وضعه اللفظ فإنه وضعه للمعنى العام، بحيث يتسع ليشمل الحقائق العرفية والغيبية معاً. فالنور مثلاً وضعه الواضع لمعنى عام، وهو الكاشفيّة، وهذا المعنى يمكن

لروح المعنى وغايته وغرضه، وليس لصورة الشيء وشكله، وبهذا قد يكون للفظ الواحد مصاديق عديدة، وهذه المصاديق يجمعها غرض واحد وفكرة واحدة عامة هي ما يعبر عنه المفهوم، يقول الحميني: ((إنّ ما وضعتُ له هذه الألفاظ هو هذه المعاني المُجرّدة المطلقة بالضبط، فمثلاً عندما أراد الواضع أن يضع لفظة النور فإنّه أراد الإشارة إلى جهة النورية لا إلى جهة اختلاط النور بالظلمة... ولو أنّه سئل... لأجاب بالضرورة بأنّه وضعه للنورية، ولا دور للظلمة في المعنى الموضوع له اللفظ بأيّ وجهٍ كان))^(١).

المقدمة الثانية: العبور إلى الباطن القرآني بوساطة الظاهر: يعرف ابن جني اللغة بأنّها: ((أصوات يُعبّرُ بها كل قوم عن أغراضهم))^(٢)، فاللغة وسيلة للتواصل بين الناس، وأداة للتعبير عن الأغراض والمقاصد، ولكنّ المعنى اللغوي ليس ثابتاً، بل يتغيّر ويتعدّد تبعاً لتعدّد حاجات الناس ومستوياتهم، ولهذا تخضع اللغة بشكل عام لآليات تأويل مختلفة لتلبي تلك الحاجات الإنسانية، واللغة العربية بشكل خاص خضعت لمناهج تأويلية



الآتية^(٦):

١- إنّ الألفاظ تُطْلَق على مساحتين وموضعين: مادي ومعنوي، وإنّ كلّ ظاهرة ماديّة لها وجود معنوي أرقى منها، مجرد عن خصائصها الماديّة.

٢- عندما يقوم الواضع بوضع اللفظ، فهو يلاحظ الجوهر والغاية والمعنى المشترك الجامع بين الموضوعين: المادي والمعنوي، فيضع اللفظ له، وينتج عن ذلك أنّ استعمال اللفظ في مورد الماديات سيكون بنحو الحقيقة، وفي مورد المعنويات والغيبات سيكون بنحو الحقيقة كذلك.

٣- إنّ السبب في انصراف أذهان العامة إلى المصداق المادي للكلمة الموضوعية للمعنى العام، مثل كلمة الميزان التي ينصرف الذهن فيها للميزان المستعمل عند الباعة وفي السوق؛ بفعل الأنس والألفة والعادة وكثرة ملامسة الماديات، في حين الموضوع الحقيقي لكلمة الميزان، هو المعادلة وتقدير الأمر.

٤- ينجم عن وضع الألفاظ لروح المعاني تقليص مساحة المجاز في القرآن الكريم، فتُطْلَق كلمة النور على النبيّ والإمام والقرآن والإيمان والله والشمس

أنّ يصدق على أشياء كثيرة، وحقائق متعددة، فالمصباح نور، والله نور، والعلم الإلهي نور، بمعنى أنّ المصباح له خاصيّة الكاشفية التي بها يكشف عمّا خبأه الظلام، والله نور يكشف الحقائق الكونية والإلهية للإنسان، وهكذا فالله نور بما يتناسب مع شأنه ومرتبته^(٤).

مفهوم النظرية ونشأتها

يقصد بنظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني ((أنّ اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقته وروحه لا في شكله وصورته، ومن ثمّ فإنّ المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتغال المصداق على الغاية والغرض لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فمثلاً يُطْلَق لفظ السراج على كلّ ما يُحَقِّق الاستضاءة سواء أكان مصداقه الأشكال البدائية، أو وسائل الإنارة المتطورة في عصرنا، فلفظ السراج يصدق على الفتيلة البدائية والفانوس النفطي والمصباح الذي يشتغل بالطاقة الكهربائية، كما يصدق على أي مصداق تفرزه التجربة الإنسانية على خط تطورها...))^(٥).

ويمكن بيان مفهوم النظرية بشكل أوضح على وفق المُحدّدات



نزل فيه))^(٨)، أمّا التطبيق فهو: ((انطباق الآية على فرد خاص، فإنّ الآية القابلة للانطباق على أفراد كثيرين تُطبّق على المصداق الأتم، مثل انطباق الصادقين والمتقين والمحسنين وغيرها على علي بن أبي طالب (عليه السلام)؛ لكونه أتمّ مصداقاً لهذه المفاهيم))^(٩)، وقد أشارت الروايات لمضمون هذه القاعدة، منها ما ورد عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنّه قال في شأن القرآن الكريم: ((يجري كما يجري الشمس والقمر، كلما جاء منه شيء وقع))^(١٠).

وترجع البوادر الأولى في طرح نظرية أرواح المعاني إلى الغزالي (٥٠٥هـ) في كتابيه: (جواهر القرآن) و (إحياء علوم الدين)، ثم تبعه الفيض الكاشاني في (تفسير الصافي)، ثمّ الملا صدرا في (الأسفار) و (مفاتيح الغيب)، للرازي (٦٠٦هـ)، ونجد الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) في تفسيره الصافي يُصرّح بهذا المبنى، فيرى أنّ الألفاظ وُضِعَتْ لروح المعاني، وأنّ لكلّ معنى من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالب، وقد تعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنّما وُضِعَتْ الألفاظ للحقائق

والمصباح بمعنى حقيقي واحد، وهكذا كلمات: الظلام والإصبع واليد والأنامل وغير ذلك، وبهذا يفترق التأويل المعتزلي عن العرفاني بقلة المجاز وكثرته، وبسعة المعنى الموضوع له اللفظ وضيقه، وبهذا تلتقي نظرية وضع اللفظ لروح المعنى بشكل كبير مع نظرية إنكار المجاز أصلاً في القرآن الكريم التي مال إليها كثيرون، لكنّها لا تطابقها، بل هي تقرّ بأصل وجود المجاز في القرآن الكريم.

٥- يرى أنصار وضع اللفظ لروح المعنى أنّ المعجميّين اللغويّين لا يقومون بتعريف الكلمة في اللغة، بل يتتبعون استعمالها فقط.

وعلى وفق المقدمات السابقة قدّم أكثر من تصور حول مفهوم نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، منها أنّ الألفاظ موضوعة للمعنويات حقيقة، وللمادّيات مجازاً، وقيل إنّ الألفاظ موضوعة للمحسوسات، ثمّ بتراكم خبرة البشر استُعْمِلَتْ في المعنويّات حتى صارت حقيقة فيها^(٧).

وتتقرب هذه النظرية من قاعدة الجري والتطبيق، ومعنى الجري: ((انطباق ألفاظ القرآن وآياته على غير ما



إلى معنى آخر))^(١٤)، ويقول السيوطي (ت ٩١١هـ) في تعريف اللغات: ((عبارة عن الألفاظ الموضوعية للمعاني))^(١٥).

ومع هذا التقارب بين العرفاء والبلاغيين في النظر إلى أصل فكرة المعنى، إلا أن هناك اختلافاً بينهما، فالبحث اللفظي عند البلاغيين يهدف من دراسته للألفاظ إلى معرفة المعنى البلاغي الحقيقي أو المجازي، في حين يهدف العرفاء إلى معرفة روح المعنى، والرباط بين تكثر المعاني للفظ الواحد عند البلاغيين القرائن وعلاقات المجاز، وغير ذلك من الروابط البلاغية، فيكون المعنى الثاني من المجاز، ومن مظاهر التطور اللغوي، بينما يعتمد تكثر المعاني عند العرفاء على إعطاء معنى عاماً للفظ، وهذا المعنى العام يتخذ مصاديقاً مختلفة، فتكون جميع هذه المصاديق ذات معاني حقيقية، ولا تدخل في دائرة التطور اللغوي، فالوحدة في روح المعنى والكثرة في المصاديق^(١٦).

وإذا جئنا إلى المحدثين نجد أن الطباطبائي في تفسير (الميزان)، وكذلك الخميني في كتابه (آداب الصلاة)، وحسن مصطفوي في معجمه (التحقيق

والأرواح، فمثلاً: لفظ القلم إنما وضع لآلة نقش الصور في الألواح، من دون أن يُعد فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً^(١٧).

ونجد في التراث البلاغي إشارات تقترب من نظرية أرواح المعاني، يقول أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ): ((إن الكلام ألفاظ تشتمل على معان تدلُّ عليها، ويُعبّر عنها، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى، كحاجته إلى تحسين اللفظ... لأنّ المدار يعد على إصابة المعنى... ولأنّ المعاني تحل محل الأبدان والألفاظ تجري معها مجرى الكسوة ومرتبة إحداها على الأخرى مصروفة))^(١٨)، ويشير الجرجاني (ت ٤٧١هـ) إلى الفكرة نفسها في قوله: ((إنّ الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنّها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها))^(١٩)، وأوضح من هذا النصّ عندما يتحدّث عن فكرة المعنى ومعنى المعنى يقول: و ((نعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ و الذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يُفضي بك ذلك المعنى



لذلك وجدنا تطبيقات كثيرة لهذا المبنى في تفسير الميزان، فالعلامة الطباطبائي لا يرى أنَّ استعمال النور والظلمة بمعنى الكفر والإيمان هو استعمال مجازي، بل يراه استعمالاً حقيقياً لم تتجاوز فيه الألفاظ دلالتها الوضعية الأولى؛ وذلك بعد أن وسَّع في دلالة اللفظ عند الوضع، فالظلمات وُضِعَتْ لكلِّ ما لا ينكشف أمام الرؤية النفسية والبصرية، فالكلمة موضوعة للمعنى العام الواسع الذي يدخل تحته كلُّ مصداق ما لا ينكشف، كالجهل والضلالة والكفر^(١٩).

ويُعبّر حسن مصطفوي عن منهجه المعجمي في مقدمة كتابه (التحقيق في كلمات القرآن الكريم)، وترجع كثير من مآلات منهجه المعجمي إلى التأثير الواضح بنظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، ومن تأثيرات هذا النظرية في منهجه المعجمي^(٢٠):

١- نفى وجود الترادف الحقيقي في لغة العرب، ولا سيَّما في كلمات القرآن الكريم، بمعنى تَوافق اللفظين في جميع الخصوصيات، ورأى أنَّ لكلِّ لفظة من الألفاظ خصوصياتها التي تنماز بها من

في كلمات القرآن الكريم)، أبرز من طبقوا هذه النظرية في مصنفاتهم القرآنية، يقول الطباطبائي: ((إنَّ الأنس والعادة (كما قيل) يُوجبان لنا أن ينسبوا إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادِّية، أو ما يتعلَّق بالمادَّة، فإنَّ المادَّة هي التي يَتَقَلَّب فيها أبداننا وقوانا المتعلقة بها ما دمنا في الحياة الدنيوية، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر كان الأسبق إلى أذهاننا منها الوجودات المادِّية لمفاهيمنا))^(١٧).

ويرى الطباطبائي الحق لنا في هذا الانسباق، إلَّا أنَّه مع التأمل فإنَّ هذه الألفاظ لم تُوضَّع لهذه الأمور المادِّية بعينها، وإنَّما وُضِعَتْ لبيان الغاية منها، فاللفظ وضع في الحقيقة للغاية والغرض، وليس لصورة الشيء وشكله، فإذا وُجد مصداق له الغاية والغرض نفسه الذي وضع الاسم له، صحَّ لنا أن نُسمِّي هذا المصداق بالاسم نفسه الذي وُضِع من أجل أداء غاية وغرض معين؛ لأنَّ المدار في صدق الاسم على أمر مُعيَّن هو اشتماله على الغاية والغرض، فلا جمود للفظ على صورة واحدة^(١٨).



نظائرها.

٢- نفى وجود الاشتراك اللفظي في لغة العرب وفي كلمات القرآن الكريم، بمعنى كون اللفظ مشتركاً بين معنيين أو معان عدة بنحو الدلالة الحقيقية عند قوم معينين، ورأى أنَّ التشابه في المعاني، إمَّا من قبيل الاشتراك المعنوي أو تعدُّد المصاديق، أو مأخوذ من لغات أخرى كالسريانية والعبرية.

٣- كلُّ كلمات القرآن الكريم جاءت على نحو الحقيقة، وهو دليل على الإعجاز؛ لأنَّ في استعمال المجاز تسامحاً في إطلاقه بأيِّ علاقة.

٤- اعتمد على فكرة الأصل الواحد بإعطاء الكلمات معنى عاماً، ويكون هو المعنى الحقيقي والمعنى الأصيل المأخوذ في مبدأ الاشتقاق الساري في تمام صيغ الاشتقاق.

٥- القول بوجود الدلالة الذاتية في الجملة والمفردة، أي وجود تناسب بين حروف الكلمة وتركيبها وهياتها وبين معناها المفهوم منها حقيقة، وهذا التناسب ارتباط مخصص بينهما كالتناسب بين الروح والجسد والصفات النفسانية والصورة، وصورة البدن وحركاته

وخصوصية صوته، وهكذا جميع المراحل الوجودية، وتدُلُّ على ذلك أمور منها^(٢١):
الأول: تحقُّق النظم في جميع مراتب العالم، والألفاظ سهم من الوجود، والنظم سار في قاطبة مراحل الوجود، والتناسب سنخ من النظم.

الثاني: وضع اللفظ لمعنى إمَّا بأمر معنوي إلهي، أو بإرادة الواضع، فالتناسب في الصورة الأولى لا بدَّ منه، وكذلك في الثانية إذ لا تنفك إرادته عن إرادة الله تعالى بالكلية.

الثالث: سريان نفوذه تعالى وجريان سلطانه وقدرته وحكمه في جميع أطوار الوجود، وفي جميع مظاهر التكوين ومجالي الخلقة، والألفاظ من مجالي الخلقة، وهذا الأمر جارٍ في كلمات سائر أنواع الحيوان، فهي تجليات من مقاصدهم الباطنية، وممَّا يريدون تفهيمه وإظهاره، لذا ترى تحقُّق التفهيم والتفهم بينهم.

٦- للحروف وأشكالها وتركيبها تأثير في المعاني، وكثيرٌ ما تَفترق معاني الكلمات المتشابهة من طريق هذه الحروف، وهذا المعنى ظاهر جدًّا في الكلمات المشتقة بالاشتقاق الصغير، فظهر إجمالاً أنَّ للذوق والتدبر والدقة في ظواهر الكلمات



التوزين والاستضاءة أو الدفاع باقياً كان اسم الميزان والسراج والسلاح باقياً على حاله (٢٣).

وأشكِل على هذا الرأي بالقول: ((إنَّ مسألة وضع اللفظ العام يقتضي أن يرى الواضع مصاديق متعدّدة، ثُمَّ يَضَع لها معنىً عاماً يجمعها، فمن أين نَعْرِف أنَّ الواضع لاحظ الأمور الغيبية عند الوضع؟، وخصوصاً إذا علمنا أنَّ المقتضي العام لوضع الاسم إنَّما هو العرف العام السائد الذي يلحظ الوجودات المادية للأشياء)) (٢٤)، وعلى هذا فالقدر المتيقن أنَّ اللفظ وُضِع أولاً بإزاء الأمور المادية البسيطة غير المُعقَّدة أو الاعتيادية، ثُمَّ تطوّر وتوسّع بتطور حاجات الإنسان وبتطوّر الفكر الإنساني ليشمل الأمور المعنوية كذلك. ورُدَّ كذلك بأمور منها (٢٥):

- ١- أنَّ انطباق اللفظ على المصاديق الجديدة يَحْتَمِل ذلك، ويَحْتَمِل أَنَّهُ وقع أولاً بنحو المجاز، ثُمَّ حصل الوضع التعييني أو التعيّني، فما هو الموجب لترجيح فرضية القائِلين بروح المعنى هنا؟
- ٢- أنَّ روح هذا الاستدلال الاستقرائي، ولم تُقَم بتتبّع بُنية اللغة في تمام مواردها،

تأثيراً في تشخيص الأصل الواحد وتعيينه وتمييز خصوصياته (٢٢).

أدلة النظرية

يذكر أصحاب نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني جملة من الأدلة لوضع اللفظ لروح المعنى:

الدليل الأول: تغيّر المسمى مع مرور الزمن: ذكر الطباطبائي في تفسيره دليلاً أثبت فيه تغيّر المسمى مع مرور الزمان مع بقاء الاسم نفسه. فمثلاً: «السراج»، فإنَّ أول ما عمله الإنسان كان إنشاء فيه فتيلة وشيء من الدهن تشتعل به الفتيلة؛ للاستضاءة في الظلمة، ثُمَّ لم يَزَل يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي، ولم يبقَ من أجزاء السراج المعمول أولاً، الموضوع بإزائه لفظ السراج، جزء واحد. وكذلك الأمر بالنسبة للميزان، فالميزان المعمول به سابقاً ليس هو الميزان نفسه المعمول به اليوم؛ لقياس درجة الحرارة. والسلاح المعتمد سابقاً ليس هو السلاح نفسه اليوم. فالمسمّيات بلغت في التغير إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفة، ومع ذلك فالاسم باقٍ؛ لأنَّ المراد في التسمية إنَّما هو من الشيء غايته، لا شكله وصورته، فما دام غرض



والمفروض أنّ النظرية تتعالى عن خصوص اللغة العربية، فكيف نجزم بالتعميم في جميع المفردات والكلمات على الرغم من استقراء عدد قليل منها؟!

٣- لو صحّ هذا لزم تصوّر الواضع للغة على أنّه مُدرك لجميع المصاديق إلى يوم القيامة، وهذا لا ينسجم مع بشرية اللغة التي يؤمن بها الطباطبائي نفسه في مقالته السادسة من كتاب أصول الفلسفة.

لكن يمكن الدفاع عن الطباطبائي هنا، بأنّ ملاحظة الواضع لروح المعنى لا تستدعي ملاحظته لتمام المصاديق، بل هو يأخذ جوهر المعنى والغاية فقط.

٤- إنّ تبرير نشوء الانصراف من الأنس والعادة بالمادّيات، يفترض أنّ العرف وأهل اللغة صاروا يفهمون من اللفظ المعنى الضيق، وقوة هذا الأنس تفرض حصول نقل لغوي من المعنى العام إلى الخاص، وإلا فلماذا نبحث في هذا الموضوع إذا كان أهل اللغة مدركين للأمر؟.

٥- إنّ نظرية روح المعنى لاحظتُ عنصر الوضع، لكنّها لم تشرّح لنا جوهر عنصر الاستعمال اللغوي، والوضع غير الاستعمال، فإذا كان اللفظ وضع لجوهر

المعنى، فكيف نشخص أنّ المصداق هنا مادّي أو معنوي؟ فإذا كانت القرينة تفعل ذلك، عنى ذلك أنّ المعضل القرآني الذي نحن بصددده لم يحلّ؛ لأنّ العارف ما زال يحتاج لقرينة لإثبات تجرّد الكرسي الإلهي عن المادّة، ولم يردّ المعنى الملازم للمادّة، فكيف نُميز بين موارد الاستعمال دون قرينة، وإلا فلا فرق في ميكانيزما الاستعمال بين روح المعنى ونظرية المجاز، إنّما الفرق في التسمية (مجاز حقيقة).

٦- ماذا يفعل أنصار روح المعنى مع النصوص الاعتبارية كالتكاليف الشرعية؟ هل الحجّ استعمل بروح المعنى بما يشمل غير حجّ بيت الله الحرام؟ وماذا يفعلون بالألفاظ الخاصّة بالمادّيات، مثل الأفعال الدالة على الزمان، ومثل كلمة: جسم ومادة وغير ذلك؟ فإذا كانت نظريتهم شاملة لبنية اللغة عموماً فإنّ الأمر هنا يحتاج لتفسير.

الدليل الثاني: الخروج من إشكالية قصور اللغة وعجزها عن استيعاب المفاهيم الغيبية: إنّ القرآن الكريم تحدّث عن مسائل فوق عالم الطبيعة والمادة، وأخبر عن وجودات متعالية مثل: الميزان والقلم واللوح والعرش



حقيقة لهذه التعابير، وذلك بحذف الخصوصيات المادّية عنها.

ففي تفسير الطباطبائي لقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (البقرة: ٢١٠)،

ذهب إلى تفسير مغاير لما ذهب إليه جمهور المفسّرين في مثل هذه الموارد التي تنسب بعض الأفعال المادّية لله تعالى، مثل:

(جاء)، و(يأتيهم)، على تقدير كلمة (أمر)، بمعنى (جاء أمر ربك)، و(يأتيهم أمر ربك)، فرأى أنه عند التدبر في كلامه

تعالى نجد معنى أرق وألطف من هذا التفسير الذي ذكره المشهور، فالمجيء والإتيان عندنا قطع الجسم مسافة بينه

وبين جسم آخر بالحركة، واقتربه منه،

وإذا جرّد عن خصوصية المادة كان هو

حصول القرب، وارتفاع المانع والحاجز

بين شيئين من جهة من الجهات، وحينئذ

يصحّ إسناده إليه تعالى حقيقة من غير

مجاز. فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع

بينهم وبين قضائه فيهم. وهذه من الحقائق

القرآنية التي لم تُوفق الأبحاث البرهانية

لنيلها إلّا بعد إمعانها في السير، وركوبها

والكرسي والرحمة الإلهية وغيرها ممّا يتعلّق بالصفات الخبرية التي تحدّثت عن عين الله ويد الله ومجيء الله وإتيانه، هذه الأمور لا يُمكن تفسيرها بالتفسير المادّي المتعارف؛ لأنّ هذه التفسير عاجزة عن إدراك حقيقتها، ومن شأنها أن توقعنا في التجسيم والتشبيه، والله لا يُوصف بصفة الأجسام، ولا يُنعت بنعوت المُمكنات، ممّا يقضي بالحدوث (٢٦).

وقد قدّم الموروث التفسيري ثلاث إجابات للخروج من هذه الإشكالية:

الأول: تقدير أمر معين في الكلام، كما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: ٢٢)، أي جاء أمر ربك، إذ قدّروا كلمة (أمر).

الثاني: تفسير هذه الموارد بالقول بالمجاز؛ لأنّ القول بالمعنى المادي يستلزم النقص في حق الله تعالى. وهذا هو رأي المعتزلة، وكثير من الإمامية. فلقد فسّروا مثلاً كلمة اليد بمعنى النعمة والقدرة، وليست اليد الحقيقية. وفسّروا الاستواء بالاستيلاء وإظهار القدرة وهكذا (٢٧).

الثالث: ما قدّمه أصحاب نظرية أرواح المعاني، إذ رأوا أنّه يُمكن إيجاد معاني



وحقائق مطلقة، فالتقييد بالعطف والرقعة لا يدخل فيما وضع له لفظ الرحمة، بل إنَّ أذهان العامة هي التي اخترعته دون أن يكون له دور في أصل وضع اللفظ... وهو لم يأخذ في اعتباره حين وضع اللفظ المعاني المجردة والحقائق المطلقة)) (٣٠).

ورُدَّ هذا الدليل بأمور (٣١):

الأول: لم يفهم وجه منافاة المجاز للذوق، ويحتاج لمزيد تعميق خاصّة من أولئك الذين يؤمنون بروح المعنى، ويؤمنون بالمجاز كذلك في القرآن الكريم، مثل الطباطبائي.

الثاني: أن مجازية اللغة لا تنافي حقائبة المحكي عنه بها، وهذا خلطٌ بين الاعتبار والحقيقة.

الثالث: أن استعمال المجاز أحياناً يكون من باب الضرورة؛ لضيق قوالب اللغة المكانية والمادية للتعبير عن أمور متعالية عن المادة. ولهذا يُستعارُ مفهوم مادي للدلالة على مفهوم معنوي ومجرد (٣٢).

الدليل الرابع: وجود نزعة لغوية عند بعض المعجميين اللغويين كابن فارس وحسن مصطفوي وغيرهما:

ويواجه هذا الدليل جملة إشكالات منها:

١ - إن كانت فكرة روح المعنى موجودة

كل سهل ووعر، وإثبات التشكيك في الحقيقة الوجودية الأصلية (٢٨).

الدليل الثالث: منافاة المجاز للذوق اللغوي. وهذا الدليل مُكَمَّلٌ للدليل السابق، إذ إنَّ تفسير هذه الأمور الغيبية على أنَّها مجاز يخرج عن الذوق السليم والطبع الصحيح؛ لأنَّ الكلام عن الأمور الغيبية، ورُدَّ بأنَّها سرّ الحقائق، ولسان الشرع تكلم عليها بلسان الحقائق التي لا شكَّ فيها، فحملها على المجاز لا يليق بالكلام الإلهي، فيجب المصير إلى روح المعنى (٢٩)، يقول الخميني في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (الفتحة: ١)، ((قال علماء الظاهر أنَّ الرحمن والرحيم مُشتقان من الرحمة ويُراد بهما العطف والرأفة... وقد فُسِّرَت وأوْلَتْ عند إطلاقها على الذات المقدَّسة واعتُبرت مجازاً لما يَسْتَلْزِمُه العطف والرقعة من انفعال... وعلى كلِّ حال فلا استخدام المجازي من الأمور المستبعدة هنا، خاصة مع صفة الرحمن... فهذه الكلمة قد وُضِعَتْ لمعنى لا يجوز، بل لا يمكن - استعماله فيه، وفي الحقيقة فإنَّ هذا المجاز سيكون بلا حقيقة فتأمل... يقول أهل التحقيق إنَّ الألفاظ موضوعة لمعان عامة



من الاستعمال المجازي إلى الاستعمال الحقيقي، فينقلب المجاز حقيقة^(٣٦).

تطبيقات النظرية

(الصراط):

تدل مادة (سراط) في اللغة على الطريق الواضح، والسراط كتبت بالصاد، والأصل السين، قال الفراء إذا كان بعد السين طاء أو قاف أو غين أو خاء فإن تلك السين تكتب صاداً^(٣٧)، وفي التحقيق ((أن كلمة الصراط مُستقلة في نفسها غير مبدلة من السراط، وبينهما اشتقاق أكبر كسائر الألفاظ المشتقة، ويدل عليه أن الصراط ليس له اشتقاق، فلا يقال صرطت وأصرط، وعلى هذا قراءة الآية بالسراط غير جائز))^(٣٨)، وتدل على الطريق الواضح مادياً أو معنوياً، فالسراط هو الشارع الواضح، والصراط الحق هو الذي ينتهي إلى السعادة ومرحلة الكمال ومحيط الفلاح والحقيقة، وهو الصراط المستقيم الذي لا عوج فيه ولا انحراف، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [آل عمران: ٥١]^(٣٩).

جاء في تفسير الميزان: ((فإن الصراط هو الواضح من الطريق...))

عند بعض اللغويين، لكنه ليس بدليل ولا حجة في نفسه.

٢- كثيراً ما تُرجع هذه المعاجم الأصل إلى معنى مادي لا إلى جوهر متعال.

٣- أن اللغويين من أنصار هذه النظرية غير قادرين على إثبات مبنى وضع اللفظ لروح المعنى؛ وذلك بسبب اختلاف المعاجم اللغوية في إرجاع المعنى الأصلي للكلمة. ومن ذلك ما ذكره ابن فارس في أصل كلمة (وقي) إذ قال: ((الواو والقاف والياء كلمة تدل على دفع شيء عن شيء بغيره))^(٣٣)، في حين ذكر مصطفى في غير الأصل الذي ذكره ابن فارس لمادة (وقي)، إذ قال في التحقيق: ((إن الأصل الواحد في المادة هو حفظ الشيء عن الخلاف والعصيان في الخارج وفي مقام العمل، والتقوى تختلف خصوصياتها باختلاف الموارد، والجامع هو صيانة الشيء عن المحرمات الشرعية والعقلية، والتوجه إلى الحق، وإلى تطهير العمل، وإلى الجريان الطبيعي والمعروف))^(٣٤).

إن فكرة وضع اللفظ لروح المعنى لا تنسجم مع تطور اللغة وتوسعها^(٣٥)، إلا إذا قلنا بحصول وضع جديد مع كثرة الاستعمال، بحيث ينتقل المعنى



فالصراط المستقيم ما لا يتخلف حكمه في هدايته وإيصاله سالكيه إلى غايته ومقصدهم))^(٤٠)، وهذا المفهوم العام ذكر له المُفسِّرون مصاديق عدة، منها أنَّه كتاب الله، ومنها الإسلام، ومنها أنَّه دين الله، ومنها أنَّه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة القائمون مقامه^(٤١)، وجاء في بعض الروايات أنَّ الصراط المستقيم أمير المؤمنين (عليه السلام)^(٤٢). يتضح ممَّا تقدَّم أنَّ المعاني العرفانية ذات مضامين روحية عالية، فلا يُمكن لظاهر اللغة أنَّ يستوعب هذه المعاني العالية، ((فاللغة وضعية اصطلاحية وضعت للمعاني المحسوسة والمعقولة ولا يُوجد تناسب بين هذا وبين ما ينكشف للصوفية من علوم يقولون إنَّها وراء عالم الحس وفوق مدارك العقل))^(٤٣)، وهذا يقتضي: ((كون الألفاظ قاصرة عن الدلالة الوضعية اللغوية على تلك المعاني الآفاقية، فلا بد أنَّ يتشبَّث بأذيال الاستعارات والكنيات والمجازات لإفهام تلك الخيالات الراقية والمدارك الروحانية))^(٤٤).

ولكن نظرية أرواح المعاني تحل كثيراً من معضلات التفسير، فالمفهوم

واحد والمصاديق متعددة منها المادي، ومنها ما وراء المادة نحو العرش والكرسي واللوح والقلم والملائكة وغيرها من الكلمات المتشابهة في القرآن الكريم، وهو ما تبناه العرفاء، وهذه النظرية كما يقول الحيدري: ((لا تلغي لا المعاني اللغوية للألفاظ ولا مدلولاتها المفهومية، إنَّما تقول بتعدُّد المصاديق للمفهوم الواحد وبإمكان أن تشمل هذه المصاديق عالم الحس والمادة كما العالم الذي وراءه معاً))^(٤٥).

لقد لجأ العرفاء إلى نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني؛ لإيصال معارفهم العالية، بيد أنَّ هذه النظرية تُلغي جانباً مُهمّاً من اللغة يتمثّل بالمجازات والاستعارات، وهذا الأمر مخالف للواقع اللغوي الذي يفرض وجود مساحة كبيرة من اللغة تقوم على المجازات والكنيات والاستعارات، كما أنَّ القول بتجريد اللفظ من الخصوصيات المادية للوصول إلى المعنى الحقيقي العام هو أمرٌ لا يقدر عليه كلُّ واحد، فهو يحتاج إلى دقّة وتأمل. وعوام الناس لا ترقى إلى المضامين العقلية، فيبقى هذا المبنى مُختصّاً بالخاصة، فضلاً عن أنَّ هذا الكلام لا يتفق مع رأي المتخصصين في علم



اللسانيات. فعلماء اللسانيات يقولون بأنَّ المفردات تبدأ من المحسوسات، لتعبر عن الأشياء المادية، ثم تنقل إلى الأمور الروحية من طريق صياغة مفاهيم مستخرجة من عالم الظواهر الذي نعيش فيه، وعلى هذا لا تنسجم نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني مع القول بتطور اللغة وتوسّعها^(٤٦).

(العرش):

قال الخليل: ((عرش: العرش: السرير للملك، والعرش: ما يُستَظَل به، وإنْ جُمع قيل: عروش في الاضطراب. وعرش الرجل: قوام أمره، وإذا زال عنه قيل: ثل عرشه... ويُقال: العرش ما عُرِش من بناء يُستَظَل به... وعرشُ الكرم بالعروش تعريشاً إذا عطفت ما ترسل عليه قضبان الكرم. والعرش شبه الهودج، وليس به، تتخذ المرأة على بغيرها. وعرش البيت سقفه...))^(٤٧)،

ورأى مصطفى أنَّ الأصل الواحد في المادة هو ما يقابل الفرش، وهو ما يكون منبسّطاً وممتدّاً فوق الرأس كما أن الفرش ما يكون منبسّطاً تحت الأرجل، والعرش ما يفوق ويعلو على مطلق المخلوق من مادّي جسماني أو روحاني ملكوتي وعقلي:

فهو العرش حقاً، فمثال المادّي السقف بالنسبة إلى البيت وساكنها، وسرير الملك إذا ارتفع وانبسط، وقد يُطلق العرش على ما ينبسط ويُحيط في جهة معنوية، ومن ذلك العرش المنتسب إلى الله تعالى، وهو ما يُحيط الخلق ويعلو على السماوات والأرض كافة، وهو ما وراء عالم الخلق والسماوات والأرض، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ [الرعد: ٢]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ [الحديد: ٤]^(٤٨). وللمفسّرين في معنى العرش ثلاثة أقوال^(٤٩):

١ - حمل الكلمة على ظاهر معناها المادّي، فالعرش عند أصحاب هذا القول عبارة عن مخلوق كهياة السرير، وإنَّه موضوع على السماء السابعة، وهذا هو رأي المشبهة من المسلمين.

٢ - العرش هو الفلك التاسع المحيط



فَصَدَّهْمُ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ *
أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا
تُعْلِنُونَ * اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ
الْعَظِيمِ ﴿النمل: ٢٣-٢٦﴾.

وبالنظر لما تقدّم يمكن القول إن
المعنى المألوف بحسب العرف اللغوي
لكلمة العرش هو المكان الذي يجلس عليه
صاحب المقام والشأن والحكم والسلطة،
ومنه يُصدر الأوامر، ولكن كلمة العرش
بالدلالة العامة تدل على العظمة والقدرة
والسلطة لصاحبه. وهذا المعنى يمكن أن
نسبه إلى الله تعالى بأن نقول: إنَّ الله عرشاً،
بمعنى أن هذا العرش هو مظهر العظمة
والقدرة الإلهية. فالواضع لما وضع كلمة
عرش فإنه وضعها للسلطة والعظمة
والقدرة، وهو معنى عام يشمل الحقائق
العرفية للعرش، وهو المكان الذي يجلس
عليه، ويشمل الحقائق الغيبية بمعنى
المظهر والتجلي لقدرة الله وعظمته. فإذا
استعمل القرآن كلمة العرش الإلهي
فكلمة (العرش) مستعملة استعمالاً
حقيقياً، وليس مجازياً؛ لأنَّ وضع كلمة
(عرش) إنّما كان للمعنى العام وهو
القدرة والسلطة، فهذا المعنى العام

بالعالم الجسماني والمحدد للجهات
والأطلس الخالي من الكواكب.

٣- إنَّه لا مصداق للعرش خارجاً، وإنَّما
هو كناية عن الاستيلاء أو الشروع في
تدبير الأمور.

لقد جاءت كلمة (العرش) في
الاستعمال القرآني بمعنيين: معنى مادي
حسي، ومعنى معنوي، أمّا المعنى المادي
فجاءت بمعنى عرش السلطة المادي كما
في قصة يوسف (عليه السلام) في قوله
تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا
لَهُ سُجَّدًا﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقصة
ملكة سبأ في قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ
امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا
عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣]، وأمّا المعنى
المعنوي أي السلطان والتحكم قال تعالى:
﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾
[التوبة: ١٢٩].

وقد يجمع المفهومان المادي
والمعنوي في سياق واحد كقوله تعالى عن
عرش بلقيس: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ
وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ
* وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ
مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ



قابل الانطباق على مصاديق عدة مادية ومعنوية، فيشمل العرش الذي يجلس عليه أصحاب الملوك، ويشمل العرش الإلهي الذي هو مظهر السلطة والقدرة الإلهية المطلقة^(٥٠).

(القلم):

القلم في اللغة كما جاء في التهذيب: ((كل ما قطعت منه شيئاً بعد شيء فقد قلمته. وإنما سمي قلماً لأنه قلم مرة بعد مرة))^(٥١)، ورأى مصطفى أن الأصل الواحد في المادة: هو البري والتهيئة والعمل حتى يكون وسيلة في ضبط أمره وإحداثه ونظمه مادياً أو معنوياً، والمفهوم الكلي للقلم يشمل القلم المادي والقلم الروحاني، فالقلم المادي المحسوس - كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]، أي بأن يصنع جميع الأشجار أقلاماً، والقلم بمعنى السهم المستعمل في القرعة كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُنْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: ٤٤]، والقلم الروحاني كقوله تعالى: ﴿

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ * مَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ [القلم: ١-٢]، فالمراد من القلم في هذه الآية المباركة ما به يسطر الفيض ويجلّي النور، والسطر هو ظهور تلك الفيوضات وتجليها وانتظامها، ومن أتم مصاديق ظهور الفيوضات الإلهية هو النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، فإنه المظهر التام للرحمة والنعمة والروحانية، والنبي باعتبار آخر من مصاديق القلم، إذ به يتجلّى نور العلم والحكمة والرحمة والمعرفة والنورانية في القلوب، وبه يتحقق الاصطفاف في الضبط والنظم والاستفاضة للمؤمنين^(٥٢)، وهذا المعنى العام للقلم هو الذي ذهب إليه الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١]، قال: ((وظاهر السياق أن المراد بذلك مطلق القلم ومطلق ما يسطرون به وهو المكتوب فإن القلم وما يسطرون به من الكتابة من أعظم النعم الإلهية التي اهتدى إليها الإنسان...))^(٥٣)، وعلى هذا يكون التفسير الثاني للقلم بأنه القلم المعهود وهو أول ما خلق الله^(٥٤)، إمّا من باب التفسير المصداقي على وفق قاعدة أرواح المعاني، أو من



بينها وبين مفهوم التجمُّع والتلبُّد، إذ إنَّ السرير يصنع من مواد متلبدة متجمعة حتى يعلو الأرض ومجالس الناس ويستقر صاحب السرير عليه، والمعمول في سرير الملوك أن يكون مرتفعاً حتى يشرفَ الملك على الجلوس، ويعلو عليهم ويحيط بهم، وفي الكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] دلالة على خصوصية الإحاطة والقيومية والعلم^(٥٨).

(اللوح):

جاء في مقاييس اللغة: ((لوح: اللام والواو والحاء أصل صحيح، معظمه مقارنة باب اللمعان. يقال: لاح الشيء يلوح، إذا لمح ولمع. والمصدر اللوح... ويقال ألاح بسيفه: لمع به. وألاح البرق: أومض، واللياح: الأبيض... ومن الباب لَوَّحَ الحَرُّ، وذلك إذا حرقه وسوده حتى لاح من بعد لمن أبصره. ومن الباب اللوح: الكتف. واللوح الواحد من ألواح السفينة... ومن الباب اللوح بالضم وهو الهواء بين السماء والأرض))^(٥٩).

ورأى مصطفىوي أنَّ الأصل الواحد في المادة هو البدو والتصفح مادياً أو معنوياً، فلفهوم المادّي كقوله

باب المجاز؛ ((قال القاضي: لأنَّ القلم الذي هو آلة مخصوصة في الكتابة لا يجوز أن يكون حياً عاقلاً فيؤمر ويُنهى، فإنَّ الجمع بين كونه حيواناً مكلفاً، وبين كونه آلة للكتابة محالة))^(٥٥).

(الكرسي):

جاء في معجم مقاييس اللغة أنَّ (كرس) أصل صحيح يدلُّ على تلبُّد شيء فوق شيء وتجمعه، والكراسة ورق بعضها فوق بعض^(٥٦)، وجاء في تهذيب اللغة: ((قال أبو إسحاق في قول الله جل وعزَّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فيه غير قول. قال ابن عباس: كرسيه: علمه... والكرسي في اللغة والكراسة، إنّما هو الشيء الذي قد ثبت ولزم بعضه بعضاً، وقال قوم كرسيه: قدرته التي بها يمسك السموات والأرض... وقال أبو عمرو عن ثعلب إنّّه قال: الكرسي: ما تعرفه العرب من كراسي الملوك. ويقال: كرسي أيضاً))^(٥٧).

ورأى مصطفىوي أنَّ الأصل الواحد في الكلمة هو السرير الذي يجلس عليه ويستقرُّ به، وهي مأخوذة من الآرامية والسريانية والعبرية، مضافاً إلى تناسب



جاء في العين أَنَّ ((الوزن معروف، وهو ثقل شيء بشيء مثله، كأوزان الدراهم، ويُقال: وَزَنَ الشيء إذا قَدَّرَه، ووزن ثمر النخل إذا خرَّصه، ووزَنتُ الشيء فَاتَرَن. ورجلٌ وزين الرأي، وقد وَزَنَ وزَانَةً، إذا كان متشَبِّهاً. وجاريةٌ موزونة: فيها قِصْرُ)) (٦١).

ويُوجد احتمالان في أصل كلمة (موازن):

الأول: أنها جمع موزون، فيراد منها الأعمال، ولهذا تكون خفيفة وثقيلة. **الآخر:** أنها جمع ميزان، وعليه إمَّا أَنْ يُطلق الميزان لغةً على الأعم من الميزان المادي والمعنوي، كما يقال عن علم المنطق بآنه علم الميزان، فيكون مستعملاً في الآية بمعنى حقيقي، أو يُطلق على المعنى المادي فقط لكن توزن الأعمال مادياً يوم القيامة نتيجة تجسم الأعمال فيكون لها وزن وثقل مادي، أو أنَّ كلمة الميزان تُوضَع في اللغة للميزان المادي لكنّها تستعمل في الأمور المعنويّة مجازاً (٦٢).

وعلى وفق نظرية أرواح المعاني يُرجع مصطفىوي الاحتمالين إلى أصل واحد هو تقدير ثقل الشيء وخفّته، وتعيين مقداره، مادياً أو معنوياً. فالوزن

تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَابَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾ [الأعراف: ١٥٠]، والألواح كانت صفائح صافية وفيها كلمات الله النازلة، والمفهوم الروحاني كقوله تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ * بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [البروج: ١٩-٢٢]، فيراد به اللوح الروحاني الثابت المحفوظ من التحوّلات والتغيرات، والمراد قلب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، الذي قيل فيه قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: ١١] (٦٠).

(الميزان):

ومن تطبيقات المنهج اللغوي العرفاني لقاعدة وضع الألفاظ لأرواح المعاني في القرآن الكريم دلالة كلمة الميزان، كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧-٩]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦-٩].



المادي، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين: ٣]... والوزن في ما وراء المادة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦-٩]، وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، والوزن في الأمور الروحانية، كما في: ﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥]، والآيتان تشملمان الموازين الروحية التي توزن بها الموضوعات الروحانية والعقلية، ولا بد أن تكون من سنخ الروحانيات والنورانيات، كما في المقامات المعنوية الإلهية التي توزن بالمعارف والنور^(٦٣).

(النور):

يُعرّف مصطفوي النور بأنه الضياء إذا لوحظ في نفسه ومن حيث هو، وهو أعم من أن يكون محسوساً أو معنوياً أو روحانياً، فالنور المحسوس المادي في

قبال الظلمة المادية، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾ [فاطر: ١٩-٢١]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥]، وأما النور المعنوي، فكما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾ [المائدة: ٤٤]، وأما النور الروحاني، فكما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢]^(٦٤).

ثم يُضيف قائلاً: ((والنور الروحاني على قسمين: إمّا له وجود ذاتي



وتحقق بذاته، أو يكون وجوده بغيره،
فالثاني كما في عوالم العقل والجبروت من
الموجودات الروحانية المتكونة النورانية
بإضافة من المبدأ، والأول منحصر في
النور الواجب بذاته، وهو الغني بذاته،
وهو غير متناه، ولا حدَّ له بوجه من
الوجوه، وهو الحي المطلق)) (٦٥).

الخاتمة

توصّل البحث إلى نتائج عديدة
نوجزها بالآتي:

١- إنّ المعاني العرفانية ذات مضامين
روحية عالية، فلا يُمكن لظاهر اللغة أنَّ
يستوعب هذه المعاني العالية.

٢- نظرية أرواح المعاني تحل كثيرًا من
معضلات التفسير، فالمفهوم واحد
والمصاديق متعددة منها المادي، ومنها ما
وراء المادة نحو العرش والكرسي واللوح
والقلم والملائكة وغيرها من الكلمات
المتشابهة في القرآن الكريم، وهو ما تبنّاه
العرفاء.

٣- لقد لجأ العرفاء إلى نظرية وضع

الألفاظ لأرواح المعاني؛ لإيصال
معارفهم العالية، بيد أنَّ هذه النظرية تلغي
جانباً مهماً من اللغة يتمثّل بالمجازات
والاستعارات، وهذا الأمر مخالف للواقع
اللغوي الذي يفرض وجود مساحة كبيرة
من اللغة تقوم على المجازات والكنيات
والاستعارات، كما أنَّ القول بتجريد
اللفظ من الخصوصيات المادية للوصول
إلى المعنى الحقيقي العام هو أمرٌ لا يقدر
عليه كلّ واحد، فهو يحتاج إلى دقّة وتأمل.
٤- إنّ القول بنظرية وضع الألفاظ
لأرواح المعاني لا يتفق مع رأي
المتخصصين في علم اللسانيات. فعلماء
اللسانيات يقولون إنّ المفردات تبدأ من
المحسوسات، لتعبّر عن الأشياء المادية،
ثمّ تنقل إلى الأمور الروحية من طريق
صياغة مفاهيم مستخرجة من عالم
الظواهر الذي نعيش فيه، وعلى هذا لا
تنسجم نظرية وضع الألفاظ لأرواح
المعاني مع القول بتطور اللغة وتوسعها.



وضع الألفاظ لأرواح المعاني دراسة في ...

الهوامش:

١٢- كتاب الصناعتين: أبو هلال العسكري: ٨٤.

١٣- دلائل الإعجاز: الجرجاني: ٥٢.

١٤- المصدر نفسه: ٢٦٣.

١٥- المزهري: السيوطي: ١/ ١٢.

١٦- ينظر: المعنى في ضوء التفسير العرفاني

للقرآن الكريم: حسين علي حسين المهدي:

٣٠٣-٣٠٤.

١٧- الميزان: ١/ ١٢.

١٨- ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٣.

١٩- ينظر: المصدر نفسه: ٧/ ٣٣٨.

٢٠- ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم:

حسن مصطفوي: ١/ ١٠-١٣.

٢١- ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٥.

٢٢- ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١٦.

٢٣- ينظر: الميزان: ١/ ١٣.

٢٤- وضع الألفاظ لروح المعاني نظرية في

أصول التأويل العرفاني: ٣٠٠.

٢٥- ينظر: المحاضرة التفسيرية الرابعة لسورة

القارة: ٤/ //hobbollah.com

mohazerat.

٢٦- ينظر: الميزان: ٢/ ١٠٤.

٢٧- ينظر: مجمع البيان: ٩/ ١٨٩.

٢٨- ينظر: المصدر نفسه: ٢/ ١٠٥.

٢٩- ينظر: المحاضرة التفسيرية الرابعة

لسورة القارة: ٤/ //hobbollah.com

١- آداب الصلاة: الخميني: ٣٥٨.

٢- الخصائص: ابن جني: ١/ ٣٣.

٣- ينظر: المحاضرة التفسيرية الثالثة لسورة

القارة: الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب

الله: ٣ hobbollah.com).

٤- ينظر: وضع الألفاظ لروح المعاني نظرية في

أصول التأويل العرفاني: جواد سيحي، قاسم

فائز: مجلة نصوص معاصرة، العدد ٣٢-٣٣،

٢٠١٤: ٢٩٣.

٥- فهم القرآن دراسة على ضوء المدرسة

العرفانية: جواد علي كسار: ١/ ٦٧.

٦- ينظر: المحاضرة التفسيرية الثالثة لسورة

القارة: ٣/ //hobbollah.com

mohazerat.com.

٧- ينظر: المحاضرة التفسيرية الرابعة لسورة

القارة: الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب

الله: ٤/ //hobbollah.com

mohazerat.

٨- قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة: محمد

فاكر المييدي: ٣٠١.

٩- المصدر نفسه: ٣٠١.

١٠- بحار الأنوار: المجلسي: ٩٢/ ٩٤.

١١- ينظر: تفسير الصافي: الفيض

الكاشاني: ١/ ١٩.



٤٢- ينظر: البرهان: البحراني: ٢٥ / ١، وينظر: بحار الأنوار: ٣٣٦ / ١٨.

٤٣- التصوف عند فلاسفة المغرب-ابن خلدون أنموذجا: ناجي حسين حودة: ٢٤٨.

٤٤- تفسير القرآن الكريم: مصطفى الخميني: ٢٠٠ / ١.

٤٥- التوحيد بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته: جواد علي كسار: ٣٤٠ / ٢.

٤٦- وضع الألفاظ لروح المعاني نظرية في أصول التأويل العرفاني: ٣٠٦-٣٠٧.

٤٧- كتاب العين: الفراهيدي: ١ / ٢٤٩.

٤٨- ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: مادة (عرش): ١٠٣-١٠٤.

٤٩- ينظر: الميزان: ٨ / ١٥٦-١٥٨.

٥٠- ينظر: وضع الألفاظ لروح المعاني نظرية في أصول التأويل العرفاني: ٢٩٣.

٥١- تهذيب اللغة: مادة (قلم): ٩ / ١٨٠.

٥٢- ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم: مادة (القلم): ٩ / ٣٤٥-٣٤٧.

٥٣- الميزان: ١٩ / ٣٦٧.

٥٤- ينظر: التفسير الكبير: الفخر الرازي: ٣٠ / ٥٩٩، وينظر: الميزان: ١٩ / ٣٨٤.

٥٥- المصدر نفسه: ٣٠ / ٥٩٩.

٥٦- ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٥ / ١٦٩.

٥٧- تهذيب اللغة: مادة (كرس): ١٠ / ٣١-

com / mohazerat، وينظر: وضع الألفاظ لروح المعاني نظرية في أصول التأويل العرفاني: ٣٠٢.

٣٠- آداب الصلاة: ٣٥٧-٣٥٨.

٣١- ينظر: المحاضرة التفسيرية الرابعة لسورة القارة: ٤ / https: // hobbollah. com / mohazerat.

٣٢- ينظر: وضع الألفاظ لروح المعاني نظرية في أصول التأويل العرفاني: ٣٠٥.

٣٣- معجم مقاييس اللغة: ابن فارس: مادة (وقي): ٦ / ١٣١.

٣٤- التحقيق في كلمات القرآن الكريم: مادة (وقي): ١٣ / ١٨٤.

٣٥- ينظر: كائن اللغة مقارنة في البعد الزمني: علي الفرج: ١٣٧.

٣٦- ينظر: الميزان: ٢ / ٣١٩-٣٢٠.

٣٧- ينظر: تهذيب اللغة: الأزهرى: مادة (سرط): ١٢ / ٢٣١-٢٣٢.

٣٨- التحقيق في كلمات القرآن الكريم: مادة (صرط): ٦ / ٢٧٧.

٣٩- ينظر: المصدر نفسه: مادة (صرط): ٦ / ٢٧٦-٢٧٧.

٤٠- الميزان: ١ / ٣٥.

٤١- ينظر: مجمع البيان: ١ / ٦٦.



لسورة القارعة: الموقع الرسمي للشيخ حيدر

حب الله: ٥ / <https://hobbollah.com/mohazerat>

٥٨- ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم:

مادة (كرسي): ١٠ / ٤٦-٤٨.

٦٣- التحقيق في كلمات القرآن الكريم: مادة

٥٩- معجم مقاييس اللغة: مادة

(وزن): ١٣ / ١٠٥-١٠٦.

(لوح): ٥ / ٢٢٠.

٦٤- ينظر: المصدر نفسه: مادة (نور):

٦٠- ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم:

١٢ / ٣١٤-٣١٧.

مادة (لوح): ١٠ / ٢٧٩-٢٨١.

٦٥- المصدر نفسه: مادة (نور): ١٢ / ٣١٧.

٦١- كتاب العين: مادة (وزن): ٧ / ٣٨٦.

٦٢- ينظر: المحاضرة التفسيرية الخامسة



المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الكتب والبحوث

١. آداب الصلاة: روح الله الموسوي الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني قسم الشؤون الدولية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢. التحقيق في كلمات القرآن الكريم: حسن مصطفوي، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، المطبعة اعتماد، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ - ١٤٢٧م.

٣. تفسير الصافي: الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ): ت: محسن الحسيني الأميني، دار الكتب الإسلامية، إيران، طهران، مطبعة المروي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤. تفسير القرآن الكريم: مصطفى الخميني: تحقيق: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٤هـ)، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

٦. تهذيب اللغة: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت ٣٧٠هـ): تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١م.

٧. التوحيد بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته:

جواد علي كسار، دار فراق، (د-ط)، (د-ت).

٨. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار

الأئمة الأطهار: الشيخ محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ): مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية: (د-ط) قم، إيران (د-ت).

٩. البرهان في تفسير القرآن: السيد هاشم البحراني (ت ١١٠٧هـ)، حققه وعلّق عليه: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين: مؤسّسة الأعلمي للمنشورات، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٠. الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

١١. دلائل الإعجاز: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٢. الصناعتين: أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٩هـ.

١٣. العين: أبو عبد الله الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)،



وضع الألفاظ لأرواح المعاني دراسة في ...

٢٠. المحاضرة التفسيرية الرابعة لسورة القارعة: الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله: <https://hobbollah.com//٤> mohazerat.

٢١. المزهري في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م..

٢٢. معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د، ط)، بيروت، (د، ت) ٢٣. المعنى في ضوء التفسير العرفاني للقرآن الكريم: حسين علي حسين المهدي، دار ومكتبة البصائر، مطبعة دار الفيحاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٤هـ-١٤٣٥م.

٢٤. الميزان في تفسير القرآن: محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٢٥. وضع الألفاظ لروح المعاني نظرية في أصول التأويل العرفاني: جواد سيحي، قاسم فائز: مجلة نصوص معاصرة، العدد: ٣٢-٣٣، ٢٠١٤.

تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د، ط)، (د، ت).

١٤. فهم القرآن دراسة على ضوء المدرسة العرفانية: جواد علي كسار، مطبعة مؤسسة العروج، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٥. قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة: محمد فاكرو الميبيدي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

١٦. كائن اللغة مقارنة لدراسة الظاهرة اللغوية في بعدها الزمني: علي عبد الله الفرج، دار أطيايف، القطيف، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

١٧. مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) تحقيق: لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

١٨. المحاضرة التفسيرية الثالثة لسورة القارعة: الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله: <https://hobbollah.com//٣> mohazerat.

١٩. المحاضرة التفسيرية الخامسة لسورة القارعة: الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله: <https://hobbollah.com//٥> mohazerat.

