

نظريّة أرواح المعاني وأثرها في التفسير

أ. ر. محمد صالح الحلفي

جامعة المصطفى العالمية

ر. محمد باقر سعيدي روشن

مركز أبحاث الحوزة والجامعة

قم المقدسة - إيران

فحوى البحث

من الموضوعات التي كانت ومازالت محطّ اهتمام بالغ من قبل الباحثين في علوم القرآن وفطاحل العلماء علاقة اللفظ بالمعنى، وانطلاقاً من حلّ مسألة استعمال الألفاظ القرآنية في المعاني المحسوسة والمادية في وصف الحقّ تعالى وفي بيان المسائل المتعلقة بما وراء الحس والمادة، والتي تُعرف بـ (أرواح المعاني).

يحاول الباحث تسليط الضوء على هذه النظرية وبيان أهميتها ومكانتها في تفسير القرآن الكريم وفهمه بالشكل الصحيح، وإظهار جدواها في رفع المعضلات من أمام المفسر للنص القرآني، وإيضاح المرتكزات والأسس التي تقوم عليها هذه النظرية، ويتناول بعد ذلك عرضاً للشواهد والأدلة التي تقوي كفتها كبعض الآيات القرآنية الكريمة، وبعض النصوص الروائية الشريفة، وما تتقوم به اللغات من علاقات لغوية، ومن خلال النظرة الفلسفية والعرفانية والأصولية للغة.

المصطلحات المفتاحية: أرواح المعاني، المعاني المادية، المعاني غير المحسوسة، الحقائق، وضع الألفاظ القرآن.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

لا يخفى على أحد أن القرآن الكريم جاءت ألفاظه من رحم هذه اللغة، وظهرت عليها ملامح من عصر النزول، فكانت لغة القرآن تضم الأساليب التي كانت معهودة ومتعارفة بين العرب آنذاك، وبيان المعاني الرفيعة والحقائق المملوكة بتلك الألفاظ دون وضع جديد ولا طريقة خاصة معلن عنها؛ لأن القرآن نفسه يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ فيتخذ تلك اللغة كوسيلة لها القابلية والقدرة لنقل تلك الحقائق والمعاني غير المحسوسة على طبق من الحروف والألفاظ المألوفة للأذهان والمحدودة كذلك. وبعبارة أخرى: عرض تلك الحقائق بتعابير مادية ومحسوسة، ولما كانت المعاني المادية لتلك الألفاظ هي التي شاع استعمالها صار الأمر صعباً مستصعباً، ولرفع هذه المشكلة شمر العلماء والمحققون عن سواعدهم لمعرفة الحل ومن هنا طرحت نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني وهي تسعى إلى أن

تبين نقطة أساسية ومحورية في الموضوع وهي أن الألفاظ القرآنية لا تتقف عند المعاني الظاهرية وحسب، وإنما تشمل المعاني الغيبية والحقائق المملوكة وتدل عليها وذلك من خلال تحقق روح المعنى وسريانها فيها جميعاً، فأيات القرآن لها معان أرفع وأسمى مما يفهمه عامة العرب منها، إذ لهذه الألفاظ مصاديق ومعاني منها المادي والمحسوس ومنها غير ذلك، وجاء خطاب الوحي الموجه للناس بكل طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية مبتنياً على ذلك حتى يحصل انسجام ذهني بين فهم المخاطبين والتعرف على المعاني التي يتضمنها القرآن الكريم.

والسؤال المطروح هنا ما هو المركز الرئيسي الذي قامت عليه هذه النظرية؟ وما قدمته لنا من تفسيرات لبعض الألفاظ، ينطلق من الاستعمال الحقيقي مباشرة أو أنه يبتني على نفي المجاز مطلقاً؟ وكيف يمكنها تقديم ما تصبو إليه من تفسير وفهم سليم للآيات الشريفة لاسيما الآيات المتشابهة منها؟ وبما أنها فكرة علمية تقدم منهجاً في كيفية

التعامل مع ألفاظ القرآن لإدراك معانيها وفهمها بالطريقة الصحيحة لديها شواهد تدل وتكشف عن مدى صحتها؟ وما طبيعة أثرها في القرآن الكريم أهو شامل وعام أو يقتصر على بعض موضوعاته؟

أهمية البحث:

هناك كم الكثير من الآيات القرآنية تتحدث حول مسائل ما وراء المادة وعالم الملكوت وحقائق غيبية يصعب على الإنسان بما يمتلك من مدركات فهمها والتوصل لمعرفة إلا من خلال النص الإلهي، مضافاً إلى وجود آيات كثيرة تصف الحق تعالى بأوصاف يتبادر إلى ذهن الإنسان حين سماعها معانيها المحسوسة والمأنوسة لديه كالسميع والبصير، وأحياناً يفهم من بعضها أن الله عز وجل يد ووجه وساق أو أنه سبحانه يمكر ويخدع ويتقم بالطريقة المتعارفة بين البشر الأمر الذي يستلزم في كثير من الأحوال الوقوع بالتشبيه وعدم التنزيه. وهكذا الفاظ الموت والحياة والنور والظلمة وتشير إلى ذلك الآيات مثل قوله تعالى: ﴿... أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا

فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ [سورة الانعام: ١٢٢]، و ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَوةً طَيِّبَةً﴾ [سورة النحل: ٩٧] فالآية تدل بصراحة على احياء المؤمن واعطائه حياة جديدة ولا يوجد دليل على ان هذه المفردات من الموت والحياة والنور والظلمة جاءت في هذه الايات على نحو المجاز او التمثيل او الاستعارة. وعليه فالإيمان الحقيقي يضيف حياة لتلك الحياة المشتركة بين المؤمن والكافر، ولا يعني ذلك أن يتمتع بحياة مستقلة فتصبح له حياتان وإنما نفس حياته الأولى يحدث فيها تحول مهم وأساسي وتصير أعلى وأرفع من الحياة المشتركة بين المؤمن والكافر^(١).

والدليل على هذا تأكيد القرآن الكريم بأن المؤمن سيتصف بمواصفات جديدة في حياته هذه من الاطلاع والارادة الاعلى والاسمى مما تتمتع به حياة الكافر كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْنِيكَ الْبَقِيَّةُ﴾ [سورة الحجر: ٩٩]،

(١) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص ٣٤٢.

نظرية أرواح المعاني وأثرها في التفسير البصائر

فلفظ الكرسي مثلاً بحسب الاستعمال العرفي لا يتجاوز هذا المعنى المعروف بيننا نحن البشر، ولكنه لا يدل على أنه من أي مادة مصنوع من الخشب أم الألمنيوم أم الحديد، كما لم يحدد لمن خصص هذا الكرسي ولأي عمل، فيقول القرآن متحدثاً عن النبي سليمان عليه السلام ﴿وَأَلَقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ ويأتي بنفس اللفظ حين يقول: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، وهنا الكرسي مرة جاء بالمعنى المحسوس وأخرى بغير المحسوس، وهذا ما دفع المجسمة للقول بأن المعنى واحد في كلا اليتين، وهو المعنى الأول، وفي المقابل هناك من فسر الكرسي في الآية الثانية بأنه معنى مجازي وكناية عن العلم والإحاطة والاستقرار، أما نظرية روح المعنى فتريد أن تصحح هذا الاستعمال في حق الله تعالى وتبين أن الاستعمال كان حقيقة في قدرة الله وإدارته المطلقة دون القول بالمجاز وأن هذا المعنى مفهوم من نفس اللفظ وهذا لا يخالف وضع الألفاظ للمعاني المحسوسة أيضاً. ومن الأمثلة الأخرى على النظرية:

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢]، و﴿إِنْ تَقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾ [سورة الانفال: ٢٩] و﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ [سورة الكهف: ٦٥]، فهذه الآيات تدل بصراحة على أن العلم والاطلاع خصيصة تنتج من الايمان الحقيقي، وآيات أخرى مثل: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [سورة المجادلة: ٢٢]، ﴿وَكَانَ حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الروم: ٤٧]. تدل على أن الايمان الحقيقي يقتضي ارادة وتأييد وقوة فوق التصور^(٢).

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

(٢) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٤١.

القلم فإن روحه وحقيقته هو ما يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم، فإن الله تعالى علّم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، وكان ذلك القلم روحانياً إذ وجد فيه روح القلم وحقيقته ولم يعوزه إلاّ قلبه وصورته، ولا شأن للخصوصيات في ذلك، من قبيل كون القلم من خشب أو قصب، ولذلك لا نجدها في حده الحقيقي، ومتى اهتدى الإنسان إلى أرواح المعاني فتحت له أبواب الملكوت. كما الحياة والموت، أفمن كان ميتاً فأحييناه.

نشأة النظرية ومضمونها:

مرت هذه النظرية في حالة تصاعدية وازداد رواجها واشتهارها مما يكشف عن مقبوليتها، وبالخصوص عند العلماء الذي يمتلكون نظرة فلسفية للوجود ويعتقدون بعالم ما وراء الطبيعة.

وحالة التطور هذه ليست بدعاً وإنما تنسجم مع طبيعة العلم، فإنه لا يتوقف عن التقدم كما أنه لا يحصل بشكل فجائي. فكانت البوادر الأولى لهذه النظرية والتي

تعود إلى ما قبل ألف عام تقريباً عبارة عن مقتطفات من هنا وهناك، وجرى اسمها على ألسنة علماء الإسلام، ولكن ما يجعلنا نعتبرها كنظرية هو ما قدمه الغزالي في ذلك المضمار، حيث أظهر معالمها الأولى في كتابه (جواهر القرآن)، ولم يكتف بالعمل بها، بل وشرحها ويعتبر من المستحيل الوصول إلى اللب إلاّ من طريق القشر، فيستحيل الترقى إلى عالم الأرواح إلاّ بمثال عالم الأجسام^(٣).

واستمرت النظرية دون متبني لها لأكثر من قرن، حتى ظهر عالم آخر من علماء المسلمين، تصدّى لنشرها من خلال كتبه دون الدخول في تفاصيلها، وهو محيي الدين ابن عربي، وهو رغم كثرة كتبه ومؤلفاته، ومقبوليتها في الأوساط العلمية إلاّ أننا لم نعثر في مطاوي كتبه على تصريح بهذه النظرية كما كان عليه الحال بالنسبة لكتب الغزالي، على الرغم من ينكر وقوع المجاز في القرآن الكريم^(٤).

(٣) ينظر: الغزالي، محمد أبو حامد، جواهر القرآن، ص ٤٩ - ٥١.

(٤) ينظر: ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٣٥ و ج ٤، ص ٣٣٢.

وبقيت هذه النظرية مدخرة في أروقة العلماء، ولم يكن هناك من يردّها أو يشنّع عليها مع اعتقاد بعض بها، والعمل بها. إلى أن أمتد الأمر بها لتدخل الأفق الفكري لصدر الدين الشيرازي، الذي أحيّاها من جديد، وفتح الباب لتقبّلها، ممّا حدى بالكثير من العلماء أن يجعلوها واحدة من أبرز النظريات التي يلجأون إليها في أبحاثهم الدائرة حول ألفاظ القرآن، وبالأخص الألفاظ المتشابهة منها، مضافاً إلى ما استجد في القرنين الأخيرين من الاشكالات والشبهات في مقام الحديث عن الله سبحانه وتعالى، والسعي لتحصيل الأجوبة المقنعة التي يتم من خلالها دفع تلك الشبهات. ولم يقف الأمر عند هذا وحسب فكانت النظرة لدى علماء الأصول المسلمين من أمثال الشيخ محمد حسين الاصفهاني وتلاميذه هي الأخرى كذلك، وفي الفترة الأخيرة نجد لها عملية تنقيح وتحليل من خلال فلسفة اللغة وبصورة منفتحة من قبل السيد الخميني، وبلغ به الحال أن يُعبّر عنها: ((مفتاح مفاتيح المعرفة وأصل

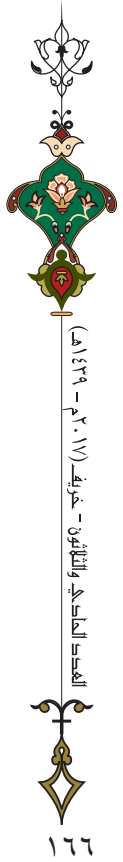
أصول فهم الأسرار القرآنية))^(٥).

هذه إطلالة خاطفة حول تاريخ النظرية وتعريف مبسط حول الفكرة التي تدور عليها، ونشر بتوضيح النظرية وبيان مغزاها وأثرها في التفسير

حقيقة النظرية:

لم يكن الحديث عن هذه النظرية قد اتخذ له طريقة واحدة، كما لم يكن بيانها قد صبّ في قالب واحد، وكانت معاملته وحدوده متفقاً عليها؛ لهذا تعددت تقارير وتفسيرات هذه النظرية، إلا أنها جميعاً تعود في نهاية المطاف إلى جذر وأصل واحد، لنا أن نبينه من خلال هاتين القضيتين؛ الأولى تمثل الجنبه السلبية والثانية تتكفل ببيان الجنبه الإيجابية

(٥) ينظر: الخميني، روح الله، مصباح الهداية، مصباح ٥١. وجاء فيه: هل بلغك من تضاعيف إشارات الأولياء عليهم السلام وكلمات العرفاء عليهم السلام أن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني وحقائقها؟ وهل تدبّرت في ذلك؟. ولعمري! إن التدبر فيه من مصاديق (تَفَكَّرْ) ساعة خير من عبادة ستين سنة؛ فإنه مفتاح مفاتيح المعرفة وأصل أصول فهم الأسرار القرآنية. ومن ثمرات ذلك التدبر كشف حقيقة الإنباء والتعليم في النشئات والعوالم.



لنظرية، وهاتان القضيتان هما:

١. لم تلحظ خصوصيات المصاديق في عملية الوضع.

٢. ما وضع له اللفظ هو روح المعنى المشترك بين المصاديق المتعددة.

و اختلفت بيان النظرية في كيفية التعامل مع هذين الأصلين، ويمكن تصوير النظرية لدى الأعلام القائلين بها على أحد هذه التصورات الثلاثة الآتية:

الأول: الحقيقة المشتركة:

يمثل روح المعنى بحسب هذا التقرير تلك الحقيقة المشتركة بين المصاديق المتعددة التي يدل عليها اللفظ ويشير إليها، فهي موجودة في كل تلك المصاديق وتقوم مقام الروح بالنسبة إليها.

وبعبارة أخرى: هي تلك الذات

المشتركة بين المصاديق، ومن باب المثال:

إن المصاديق المتعددة 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، وأما القلم الحسي فما هو إلا ظل لتلك الحقيقة الغيبية للقلم

التي يعلمها الله والمستقرة في العوالم العلوية^(٦).

فمن الثابت أن الخارج ليس منحصراً بعالم المادة فقط إذ هناك عوالم أخرى كعالم المثال والعقل وهذه العوالم متطابقة فيما بينها، فكل شيء في عالم المادة له حقيقة في عالم المثال، ثم في عالم العقل، وقد تنزل هذا الشيء في قوس النزول (المبدأ) من عالم العقل إلى عالم المثال في عالم المادة تنزلاً عن تجل لا عن تجاف - بمعنى أنه

نزل إلى الدنيا وما زال موجوداً في عالم المثال والعقل، فما في الدنيا مظهر وآية ما في المثال والعقل - ثم سيرتقي في المعاد (قوس الصعود) من المادة إلى المثال (القبر أو البرزخ الصعودي) إلى العقل (الآخرة)، وهذا ينطبق مع قوله تعالى:

﴿وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا

نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِإِذْنٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر:

٢١] وقوله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا

عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [سورة النحل: ٩٦].

وعليه فإن حل المشكلة يكون في

(٦) ينظر: قائمي نيا، علي رضا، قرآن ومعرفة شناسي، ص ٤٩١.

ادراك أن المفهوم يدل على عدة مصاديق خارجية - لا مصداق واحد فقط - كل مصداق في العالم الأدنى (مثلا الدنيا) هو مظهر وآية المصداق الذي في العالم الأعلى (المثال والعقل).

والوجه في ذلك ((أن تكون تلك اللفظة موضوعة في الأصل لحقيقة من الحقائق الإلهية، وصورة من الصور المجردة النورية، لكن لما كانت تلك الحقيقة المجردة تتطور في الأطوار، وتنزل هذه الصورة النورية في مراتب الآثار الى أن انتهى الأمر الى ما هاهنا من العالم السفلي، والموطن الحسي، بحيث يصير كل لاحق قالبا للسابق وصنما وشبحا له يطابقه، فلذلك يتسمى باسم ما هو فوقه، ويصير هو أيضاً مصداقاً لتلك اللفظة))^(٧).

وعن الفيض الكاشاني مثله^(٨). ولعل تقرير النظرية هذا قريب من الكلي

الطبيعي^(٩)، فيكون معنى القلم هو تلك الحقيقة المشتركة أو الذات المشتركة (الماهية وأمثالها) والقلم المحسوس الذي تنصرف إليه أذهاننا هو تقليد أو ظل لتلك الحقيقة المستقرة في عالم الثوابت.

الثاني: المعاني العامة:

وروح المعنى هنا يعني أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العامة، وأنّ تعميم الألفاظ بقدر ما يساعده البرهان في كل مقام مما يصححه البرهان ويؤكدده ويقتضيه، باعتبار أن كل معنى من المعاني له حقيقة وروح، وله كذلك صورة وقلب، وقد تعدد الصور لحقيقة واحدة، وما وضعت له الألفاظ هو تلك الحقائق والأرواح الموجودة في تلك القوالب، وبهذا يكون الاستعمال لتلك الألفاظ في تلك المعاني العامة والتي هي الأرواح والحقائق على الحقيقة لا المجاز نتيجة الاتحاد فيما بينهما، وهذا ما بينه القائل: ((إن الألفاظ موضوعة للمعاني

(٧) القمي، القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٥١٨.

(٨) الكاشاني، الفيض، تفسير الصافي، ج ١، ص ٣٢.

(٩) الكلي الطبيعي هو: ملاحظة الموصوف بما هو موصوف مثل ذات الإنسان بما هو إنسان، من غير أن نلاحظ كليته.

العامة أصالة وبالذات ثم استعملت في المصايدق المختلفة بتناسب الأصل المشترك الجامع^(١٠).

وصرح الملا هادي السبزواري بأن روح المعنى هو المعنى العام في شرح الأسماء الحسنی^(١١). وفي شرح المنظومة^(١٢)، وهكذا عبر السيد الخميني في بيان المراد من الكتاب المنزل وبواطنه السبع، حيث قال: ((فباختبار كون الألفاظ موضوعة للمعاني العامة وكون الكتاب الإلهي النازل من مقام الأحدثية إلى عالم اللفظ والصوت لايقاً هداية كل طائفة من الطوائف))^(١٣).

الثالث: الغايات:

وفي هذا التصوير تفسر أرواح المعاني بغاياتها، فتكون الألفاظ قد وضعت للغايات لا للمبادئ، وقد يعبر عنه سابقاً

(١٠) نقلاً عن الرحمانی الهمداني، أحمد، الامام علي بن أبي طالب، ص ٤٧٠.

(١١) السبزواري، ملا هادي، شرح الأسماء الحسنی، ج ١، ص ١٤٨.

(١٢) كرامي، شرح منظومة السبزواري، ديباجة الكتاب، ص ٩.

(١٣) الخميني، روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، ص ٢١٥.

بالقول: خذ الغايات واترك المبادئ، مثلاً اليد، فالغاية منها البطش أو البسط أو القبض، وهذه المعاني هي غاية اليد وكمالها. وعليه لفظة اليد لم توضع للجراحة، بل وضعت لغاية هذه الجراحة. فاليد وضعت لنفس التصرف وإلى نفس القبض والبسط وقدرة التصرف. وهكذا العين هي الأخرى فهي وضعت للإبصار لا لما يبصر به أو ما يدرك به المبصرات لأنه مجرد آلة.

فيعبر عن الغايات روح المعنى وتقارب هذه الفكرة إن لم تكن نفسها الفكرة القائلة: خذ الغايات - يعني الأرواح - واترك المبادئ. فالمبدأ دون غاية خواء أصلاً، ومن هنا قال اهل المنطق: إن تعريف الشيء بغايته من أكمل التعاريف فالشيء تارة يعرف بصورته والصورة ليس لها عمق، وتارة تعرف الشيء بمادته والمادة هي الأخرى كذلك ليس فيها روح. وكما هو معلوم حقيقة كل شيء بكماله الأخير، يعني غايته وهذا ما يفسر افتراق الإنسان عن الحيوان فليس بجسمه بل بكماله الأخير العقل والروح

نظرية أرواح المعاني وأثرها في التفسير

(انسانيته). وهذا ما تنبأه صاحب السيد محمد حسين الطباطبائي^(١٤). ولهذا نلاحظ في تعريف نبي الله لا يكتفى بالقول أنه بشر؛ لأنه تعريف ناقص للنبي، وإنما أنا بشر مثلكم يوحي إلي، فهناك استمرار ودوام لفيض الوحي دون انقطاع لا أنه أوحى إليه أو سيوحى له، ولعل في ذلك دوام واستمرار، وهذا هو المائز بينه وبين بقية المخلوقات وهذا تعريف صحيح للنبي بالغاية النهائية.

ومع أن واحدة من أبرز المشكلات التي واجهت هذه النظرية هي تشتت عبارات القائلين بها وعدم الاستفادة من المصطلحات نفسها عند التعرض لها، ولكن كيفما كان فإن هذا المقدار من الاختلاف لا يضر بمضمون النظرية وأصلها، ويقتصر تأثيره على تصورها بالشكل الدقيق، إذ تشترك جميع التصويرات في كونها تسعى لتطبيق ذلك الشيء العام والمشارك على مصطلح أرواح المعاني، سواء كان روح المعنى

(١٤) ينظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١.

هو المعنى الكلي والعام المشترك أو هو الغاية والغرض من الشيء، أو هو الذات والحقيقة العلوية التي لها تنزل في العالم المادي.

أسس النظرية وجذورها:

١. حقيقة المعنى:

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

النحو الأول: المثل الافلاطونية

وتقدم الحديث عنه.

النحو الثاني: الكلي العقلي: يراد

بالكلي العقلي هو الكلي الذي لا يتحقق إلا بالذهن بقيد الكلية مثل قولنا: الإنسان

كلي^(١٥)، وهذا لا يمكن قبوله بأي صورة؛ لأن قيد الكلية يمنع انطباقه على أي مصداق خارجي.

النحو الثالث: الكلي الطبيعي: وفي هذا وجهات نظر واختلاف واسع في الفلسفة في تحقق هذا الكلي في الخارج وعدم تحققه.

النحو الرابع: الماهية لابشرط: ويقصد بهذا المصطلح في الفلسفة الماهية غير المقيّدة بقيد ذهني أو خارجي، وعندها ستكون الماهية غير مقيدة بقيد خاص كان أو عام في الذهن أو الخارج.

وتظهر قيمة هذا التفسير لروح المعنى في أن الماهية متحققة في جميع المراتب بما تقتضيه، فالإنسان ماهيته واحدة في مرتبة العقل والمثال والمادة، ورغم تحققها في هذه العوالم المختلفة والمتعددة اللوازم والمقتضيات لكنها واحدة.

وبحسب هذا يمكن أن تكون الألفاظ قد وضعت لتلك الماهية لابشرط دون لحاظ تحققها في عالم أو ظرف خاص، وعندها ستكون الماهيات

(١٥) المظفر، محمد رضا، المنطق، ج ١، ص ٧٨.

من قبيل: الكرسي والعرش واللوح وغيرها غير مقيدة بمرتبة دون أخرى ومتحققة في كل مرتبة وفق ما تقتضيه. تلك المرتبة، وينطبق عليها اللفظ دون تجوز ولا غيره، ذلك أن الماهية التي وضع لها اللفظ متحققة كما هي في جميع تلك المراتب ولم يقع فيها أي تغير. وكما تقدم في مثال القلم فماهية التي وضع لها اللفظ لا تختلف باختلاف المراتب سواء كانت في عالم الملكوت أو عالم الحس.

٢. شيئية الشيء بصورته لا بماهية:

ويعبر عنه ملاك شيئية الشيء صورته، وكان لهذا المعنى أثره الكبير وتناججه المهمة في الفكر الإسلامي، وأما بخصوص ما نحن فيه فلما كانت المادة غير دخيلة بحقيقة الشيء فتوجهت الانظار نحو الصورة حتى يتم الوضع لها، ولكن الكلام في ما هي الصورة المشتركة بين تلك الأشياء، وليس هناك اشتراك بين المصاديق المتعددة غير هذا، وبرز في الفلسفة الإسلامية قول يعتبر حقيقة الوجود واحدة، يعطي قوة لما ذكرنا؛ لأنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد

نظرية أرواح المعاني وأثرها في التفسير

العوالم، حيث نجد ارتباطاً شديداً بين القائلين والمؤيدين للنظرية ورأيهم بهذا الخصوص، فلا نجد قائلاً بها يقف محايداً أو رافضاً لفكرة عالم المثال الأمر الذي يكشف عن تأثير قبول هذه الحقيقة للذهاب إلى القول بالنظرية.

٤. القول بالتشكيك:

يتضح من الأبحاث المقدمة العلاقة الوثيقة بين القول بعالم المثال والتفسير التشكيكي للنظرية، حيث يتم افتراض عدة عوالم غير عالم المادة وأرفع وأسمى منه وإمكان تحقق الماهية في كل عالم بما يتناسب معه وبما يقتضيه، وتحقق النظرية سواء قبلنا فكرة التشكيك في الماهية بنفس البيان المتقد في الأصل الثاني أو التشكيك في الوجود. نعم فكرة التشكيك في الماهية لم تحظ بالقبول من قبل الفلاسفة المسلمين، ولذا صاروا يقبلون بالتشكيك في الوجود لا نفس الماهية، وهذا الأمر يبقى محل جدل وخلاف وفقاً لما عليه العلماء من مذاهب فلسفية بخصوص الماهية والوجود.

الشواهد على صحة النظرية:

١. في اللغة:

من مصاديق متعددة إن لم تكن بينها جهة مشتركة واحدة وما نحن فيه هي الغاية والهدف.

فروح المعنى الذي يمكن أن يوضع له اللفظ مع تعدد المصاديق واختلافها هو الغاية أو الاستعمال المشترك بينها؛ لأن المادة تسبب الكثرة ولا تقدم لنا جهة مشتركة تصلح للوضع لها.

ويبرز وجه هذا التفسير لروح المعنى في مثل القلم فصورة القلم التي تمثل الموضوع له الحقيقي هي عبارة عن الغاية منه، أي ما يكتب به دون لحاظ المادة، فلو كانت هناك حقيقة غير مادية تتم بواسطتها الكتابة سيصح إطلاق لفظ القلم عليها لصدق معنى القلم عليها، وهكذا الحال بالنسبة للجناح فهو غايته واستعماله للطيران والصعود والارتفاع وإذا كانت لدى الملائكة قوة يتمكنون بواسطتها من الانتقال إلى عالم أعلى فلنا أن نسميها بالجناح.

٣. الخيال وعالم المثال:

وهذا ما لا يمكن غض الطرف عنه إذ تبني الفكرة على التطابق بين

نحن لاندعي أن الواضع هو الله تعالى مباشرة، بل هو الله سبحانه ولكن عبر إلهام الإنسان ومنحه القدرة على النطق وتركيب الألفاظ ونسج الكلمات، وصفّ العبارات بما يتناسب مع تلك الصور الذهنية التي امتلكها الإنسان النوعي سواء منها ما كان منتزعا أم له منشأ انتزاع أم غير ذلك، إذ إن الإلهام الالهي جعل الإنسان عندما يضع اللفظ للمعنى يتصور معاني كلية وإن لم نقل في جميع المواضع، فالواضع لم يكن واحداً ولو كان فلا بد أن يكون نبياً، وهذا يخفف علينا الأمر ويحقق الهدف، وعلى فرض التعدد، فلماذا نستبعد الالتفات من قبلهم للمعاني العامة أو الغايات غافلين عن التسيير الالهي والحركة السماوية التي تدفع بالإنسان لفعل الكثير وفق القوى والقابليات التي وفّرها سبحانه للإنسان، وما نحن اليوم نشهد كيف أن الإنسان ومن خلال بعض القابليات والقدرات العقلية والذهنية التي أفاضها البارئ عليه أبدع ما لم يخطر على بال من كانوا يعيشون قبل مئة سنة، فضلاً عمّن

كانوا قبل ذلك، وليس ذلك إلا من الله سبحانه، وعليه ففرض أن يكون وضع اللغة فيه شيء من ذلك يقبله الوجدان ولا يخالف الامكان.

وما يؤيد ما ذكرناه هو ما نجده من الاتفاق والاشتراك الحاصل بين اللغات على اختلاف أصواتها وحروفها، الأمر الذي يشهد على ما بيننا، وتوضيحه: عندما نأتي إلى اللغة العربية سنجد ما تضم بين ثناياها علاقات وصياغات من قبيل المبتدأ والخبر وأسماء الفاعل والمفعول والمصادر والمشتقات وأسماء الأجناس، وهذا بعينه نجده في اللغة الفارسية، وكذلك نجده في اللغة الانجليزية وهلم جرا، ولم نجد لغة تخلو من هذه التراكيب والصياغات، فهل هذا كان من الصدفة، أو الفوضى وعدم النظم؟. كيف يكون ذلك، ونحن نعلم تماماً أن الله سبحانه هو المفيض للوجود، والمبدع لكل المخلوقات.

وما يشهد لنا كذلك هو أن كلّ هذا التطور الحاصل في جميع الجوانب من الحياة وطرق المعيشة وسبل التواصل



والترابط بين المجتمعات، وحتى بين الإنسان وغيره من المخلوقات عندما نلاحظه بخصوص اللغة لا نجد له أثراً فلم يتغير شيء، واعني لغة الإنسان الأم، فهو وإن أراد أن يضع كلمات أو مصطلحات جديدة يرجع للألفاظ والمعاني المتوفرة عنده، ويضع من خلالها بعد ملاحظة تناسب، الحكم والموضوع، وأما ما يحدث من تغييرات في اللغات أحياناً، فإما أن تكون نتيجة دخول مصطلح جديد من لغة أخرى يدل على المراد أو لخلو ذهن المستعمل من الألفاظ المناسبة التي في لغته، فيلجأ إلى غيرها. ولعل هناك من يشكل بسعة بعض اللغات وكثرة مفرداتها، أو وجود حالة الترادف بينها. فأقول: جزء كبير منها يعود لجهل الناس بلغتهم الأم، إذ لم تكن هناك مدارس وكتب وسبل لتعلم الناس جميع الفاظهم مع معانيها.

وما نود إثباته ليس أن كل لفظ قد وضع للمعنى العام على نحو العموم الاستغراقي، فلربما كانت هناك حالات قد وضعت فيها الألفاظ لشيء خارجي

بخصوصه، وهذا ليس مقصودنا. كما أن من المحتمل أن يكون لفظ قد وضع لمعنى لم يكن له مصاديق مادية ولكنه بعد حين وبعد تطور عالم المادة صارت له مصاديق، فهذا لا يخرج المصداق الجديد عن ذلك المعنى كما لا يخرج اللفظ عن الدلالة عليه. ٢. في النظرة الفلسفية والعرفانية للغة: اللغة نظام دلالي يساعد على فهم المقاصد من الشريعة والتكليف الشرعي، فهي أساسه ((وأداته بوصفه نظاماً دالاً في النسق المعرفي يرتبط بغيره من الأنظمة الدلالية ولا ينفصل عنها))^(١٦)، متنوع الوسائل لتقريب المعاني وللتواصل، ووظيفة اللغة عند العارف هي التعبير عن الحقائق الوجودية، والعرفاء يوازنون بين الكلام اللغوي للقرآن والكلام الوجودي وكلمات الله المشورة في رقب الوجود، وضرورة قراءتها وفهم كل منها في ضوء الآخر، فحقيقة اللغة عند العارف تطابق الوجود فهي الوسيط المتجلي الذي يعكس النص المتمثل

(١٦) أبو زيد، حامد، اشكاليات القراءة وآلية التأويل، ص ٢٢-٢٧.

بالقرآن الكريم، والتتاج الالهي وكذلك التتاج البشري، والالفاظ في الواقع هي مرايا لنقل الأفكار والمفاهيم، فهناك وجود ذهني للمفاهيم ووجود لفظي للالفاظ، ولما اتجه العلماء لمعالجة مسألة اللغة وحقيقتها أهي وضعية أم توقيفية أم غير ذلك، كان للعرفاء رأيهم وهو قبولهم لنظرية أرواح المعاني.

ومن هنا نجدهم فسروا اللغة وبينوا حقائقها على أساس نظرية وضع الالفاظ لأرواح المعاني، فاللفظ حقيقة كلية أخرى يعبر عنها، ويرجع إليها في المعنى الحقيقي، فهي روحه واللفظ جسده ولباسه ((ويقصد بهذه المسألة أن اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقته وروحه لا في شكله وصورته، ومن ثم فإن المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتغال المصداق على الغاية والغرض لاجمود اللفظ على صورة واحدة فمثلا يطلق لفظ السراج على كل ما يحقق الاستضاءة سواء أكان مصداقه الاشكال البدائية أو وسائل الانارة 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...))^(١٧)، فالنظرية وكما تقدم تعتمد أساساً على تعدد مراتب الوجود وعلى أساسها تفهم نظرية أرواح المعاني، فاللفظ مراتب متعددة أي مصاديق متعددة، قد تكون معنوية أو مادية؛ لأن الأصل المعنوي هو الأصل في الحقائق، وسابق على الأصل المادي ((تلك اللفظة موضوعة في الأصل لحقيقة من الحقائق المجردة تتطور في الأطوار وتنزل هذه الصور النورية في مراتب الاثار إلى أن انتهى الامر إلى هاهنا من العالم السفلي والموطن الحسي بحيث يصير كل لاحق قابلاً للسابق وصنما له وشبها له يطابقه، فلذلك يتسمى باسم ما هو فوقه ويصير أيضاً مصداقاً لتلك اللفظة))^(١٨)، وعليه تكون ألفاظ القرآن على الحقيقة لا على المجاز والاستعارة،

(١٧) الكسار، جواد علي، فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية، هامش ص ٦٧٠.
(١٨) القمي، سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٥١٨-٥١٩.

نظرية أرواح المعاني وأثرها في التفسير

البصائر

ولا يتبدل هو المعنى العام والكلي، ومع وجود المعنى العام يتمكن الذهن من لحاظ جميع المصاديق المتغيرة، فمما هو بديهي أن المتغير بوصف التغير والمتكرر بوصف الكثرة، لا يتحقق بينهما أي اشتراك في المعنى.

وعليه لابد أن نقول أن المتغير والكثير نصفهما بالثبوت والوحدة إن كانا يدلان على معنى مشترك، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان وراء الكثرة والتغير معنى عام وثابت يتناسب مع كل التغيرات والتحويلات.

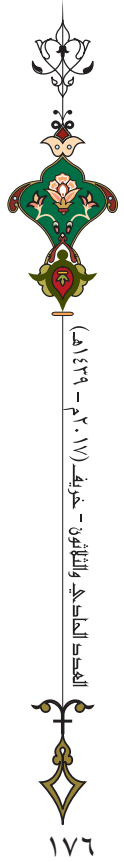
وبصورة أساسية أن الكثرة ونتيجة للتغير والتحول اللامتناهي والذي لا يمكن الاحاطة به، بلحاظ كثرته لا يمكن أن يثبت في الذهن. وهذه المشكلة تحل عندما تكون هناك حقيقة ثابتة خالية عن التغير والتبدل، وعندها سيكون الذهن في حال حصول تغير وتبدل يعود ليعرف المعنى من خلال تلك الحقيقة الثابتة والمعنى العام، فهذا المصداق المعقد في الواقع يعود لذلك المعنى العام، وهذا المعنى العام ينظر إليه

مع تعدد المصاديق للفظ الواحد استنادا إلى المرتبة التي يوجد فيها اللفظ، وقد تكرر هذا المعنى في عبارات العرفاء كما أشار إليه صدر المتألهين^(١٩). فالالفاظ يجب أن تدل على الحقائق والمعاني لا صور الألفاظ وأشكالها. ولا يخفى في كل ذلك دور فكرة المراتب فإنها حاكمة فيها فمثلاً الميزان يختلف باختلاف العوالم فإن كان الموزن مادياً ناسبه الميزان الذي يوزن به وهكذا.

ويمكن صياغة كلام العرفاء على شكل أدلة كالآتي:

الدليل الأول: لو لم يكن هناك معنى مشترك بين المصاديق الطولية يضطر الذهن حينها إلى فصل كل مصداق عن غيره، وينظر إليه بشكل مستقل، وعند حصول مصاديق جديدة لا يمكنه أن يلحظ أي رابطة بين المصاديق الجديدة والقديمة، وعلى هذا الفرض وهو عدم وجود حقيقة عامة ومشتركة لن يبقى مفهوم ثابت في الذهن؛ لأن ما لا يتغير

(١٩) ينظر: الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، ج ٤، ص ١٦٦.



العارف، على أنه حقيقة كلية وخارجية لاحقيقة ذهنية. وهذه الحقيقة تسري في مصاديقها المتكثرة. ولما كان هذا المعنى العام له مرتبة حقيقة في علم الله تعالى لا يمكن أن تكون كلية بمعنى اعتباري أو ذهني، بل ما تبلور وجوده في الذهن إنما نشأ من العام الحاضر في علم الله تعالى.

الدليل الثاني: بحسب ما تقدم من كلمات نجد العارف يريد بيان المعنى بالنسبة لله سبحانه وعلمه به، فهو يشير إلى حقيقة خفية عن الآخرين. يمكن أن نتصور لحاظين للمعنى فمرة نلاحظه أولاً وبالذات بالنسبة إلى التحول في الإنسان والمجتمع والمادة، وأخرى نلاحظه أولاً وبالذات بالنسبة لله وعلمه عز وجل. وهذان اللحاظان يعبران عن نظرتين مختلفتين للمعنى، فالأولى تعتبر المعنى ظاهرة اعتبارية تاريخية وقابلة للتغيير والتحول والثانية تعتبر المعنى حقيقة عينية، فوق التاريخ وغير قابلة للتغيير والتحول.

هذه النظرة الثانية هي نظرة العارف والتي على أساسها يرى أن المعنى

حقيقة عامة وعينية يمكن أن يكون لها مصاديق طولية، وكل معنى يتناسب مع موضوعه، فلو نسب معنى لإنسان، فلا بد أن يتناسب مع حقيقته، وفي كل مواطن وجود الإنسان يتبلور وفق قيود الإنسان الخلقية الخاصة، ولو نسب ذلك المعنى لله سبحانه، فإنه يتبلور وفق القيود المتناسبة مع الوجود الإلهي.

لأن اللغة في نظر العارف -هي جعل الألفاظ للمعاني- فعل الله تعالى، وهو سبحانه خلق كل تلك الألفاظ بكل صيغها ومعانيها، ثم تدريجياً أظهرها من خلال الإنسان، ولم يتم إغفال واقع التحول في المجتمعات والثقافات والأزمنة والأمكنة، إذ أنها جميعاً خلق الله تعالى ووفق إرادته وهو الذي أراد هذا التنوع باللغات والمفردات لغايات إلهية.

٣. في علم الأصول:

لما كان علم الأصول ونتيجة لبحثه العريض من أجل تحصيل القواعد التي تمكنه 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، و أكمل نظرية يمكن اعتمادها في عالم الوضع هي نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، ويتم ذلك من خلال ملاحظة هذه المقدمات:

الأولى: من الطرق العلمية لتعريف الأشياء التعريف بالحدّ والتعريف بالرسم، والأول يعتمد بشكل كلي على تشخيص وبيان المميزات الذاتية للشيء، أي الأجناس والفصول، والثاني على تشخيص وبيان المميزات العرضية للشيء أي لوازمه وآثاره.

ومما لاشك فيه وقد اعترف به العلماء هو صعوبة تحصيل الحد التام، وسبب ذلك يعود إلى أن المراد من التعريف للشيء هو حصول صورته المعقولة في الذهن والمساوية لصورته الخارجية المشتملة على جميع أوصافه الذاتية لا مجرد تمييزه عن غيره، ولو قيل في تعريف الإنسان مثلاً: الإنسان جوهر ناطق، فمع حصول التمييز الذاتي ولكن لم تتضح جميع أوصافه الذاتية، فكيف يتيقن الإنسان من تحصيله الجنس القريب ولم يأت بلازم غير

مفارق بدل أحد الأوصاف الذاتية. وبما أن هناك من يرى أن نفع الحد المفهومي مقارب لنفع الحد الحقيقي؛ لأن الرابطة بين الاسم والمسمى أمر اعتباري، لذا من السهل تحصيل الحد الاسمي وعليه لا يكون صعباً مستصعباً^(٢٠).

الثانية: أحد أقسام الوضع بلحاظ المعنى الموضوع له هو الوضع العام والموضوع عام، ويذكر له من الأمثلة أسماء الأجناس كالإنسان والكتاب و... وما يهمننا في هذا المقام هو دخالة الأوصاف في الحقائق الموضوع لها وعدم دخالتها؟! فهل الأوصاف من قبيل الفلز واللون الأصفر ونحوها داخله في ماهية وحقيقة الذهب وتعتبر جزء من مقوماته؟! وهذا بعيد كما هو واضح، فالفلاسفة لا يرون للأوصاف العرضية أي دخل في ماهية الشيء، والأصوليون والمناطقية حيث يعتبرون اسم الجنس هو اسم للماهية فلفظ إنسان موضوع لماهية الإنسان ولا تدخل فيها تلك الأوصاف العرضية من اللون

(٢٠) الخوئي، أبو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٦٠.

والطول ونحوها. ويتبقى عندنا تلك القيود والخصال الذاتية المقومة فما يعتقد بها الأصوليون؟.

ونأتي هنا بأنحاء من الاستدلال والتوضيح:

الأول: لو كانت تلك الصفات والأجزاء المقومة كالناطقية والحيوانية دخيلة في معنى الإنسان لأصبحت القضايا مثل: الإنسان حيوان ناطق، والإنسان ناطق والإنسان حيوان قضايا تحليلية أي يكون محمولها خارج من نفس الموضوع ومقدم على التجربة الحاصلة، ولكن الواقع يخالف ذلك. نعم، نتيجة كثرة الاستعمال اشتد ارتكازها في الذهن. وهكذا الذهب معدن فهل يأتي اليوم من يبحث ليثبت معدنية الذهب وفلزيته.

الثاني: لو افترضنا أن العدد الذري للشيء -المبين للأجزاء الذاتية له - هو عدد ما، ومن ثم تبين بعد مدة أن علماء الكيمياء قد اخطأوا فهل يعني هذا فقدان تلك المادة وتحولها، كما لو قالوا أن العدد الذري للذهب هو ٧٩، وتبين فيما بعد

أنه أكثر أو أقل فهل يصح أن ندعي عدم وجود هكذا معدن؟! فلو كان العدد الذري جزءاً مقوماً لماهية الشيء للزم عدم وجود ذلك المعدن، وهذا خلاف الارتكاز عند العقلاء، فإنهم سيقولون تبين أن العدد الذري للذهب غير ذاك وهكذا لو اسقطنا المثال على الإنسان فلو تبين بعد حين أن الناطق ليس فصلاً للإنسان، وأن فصله شيء آخر، فإننا لانقول أنه لا يوجد إنسان، وإنما نقول أن له فصل غير هذا.

ومن خلال هذا الارتكاز تبين أن أجزاء ذات المدلول ليست داخلية في اسم جنسه، وإلا للزم تحول تلك القضايا إلى قضايا تحليلية وهكذا الارتكاز الآخر عند اكتشاف الخلاف لا يرى انتفاء ذلك الشيء ولكنه يرى أن له صفات وأجزاء غير التي كنا نعلمها لا غير.

ولسنا هنا بصدد اثبات أن الماهية لها أجزاء أو ليس لها أجزاء وإنما نريد أن نقول أنه حتى لو كانت حقيقة الإنسان هي الحيوانية والناطقية إلا أن مدلول لفظ إنسان ليس هو حيوان ناطق أما

الحيوانية والناطقية مستترة في مدلول اللفظ واللفظ يشير إلى صورة نوعية وهؤلاء أفراد ومصاديق لها، فمثلاً لفظ الماء وضع لصورة نوعية وحقيقة نحن لا نعلم منها سوى انطباقها على بعض المصاديق والأفراد الخارجية. أو نقول أن هذه المصاديق تشير إلى تلك الحقيقة والمعنى التي لانعرفها.

بحسب ما تقدم فعندما نقول أن الألفاظ في أسماء الأجناس موضوعة للماهية على سبيل الوضع العام والموضوع له العام ليس طبقاً لتصوير الأصوليين بأننا نتصور الماهية ونضع اللفظ لها.

الثالثة: هناك بعض الأصوليين يرى أن ((المعنى الموضوع له - سواء كان عاماً أو خاصاً - إنما يكون من المفاهيم القابلة في نفسها للحضور في ذهن السامع في مرحلة التخاطب، فالألفاظ كما لم توضع للموجودات الخارجية - لأنها غير قابلة للحضور في الأذهان - كذلك لم توضع للموجودات الذهنية، فإن الموجود الذهني غير قابل لوجود ذهني آخر، بل هي موضوعة لذوات المعاني غير الآبية

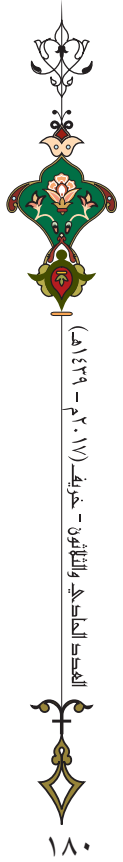
عن قبول نحوين من الوجود في نفسها، وتلك المعاني تتصف بالسعة والضيق لا بنفسها، بل باعتبار الانطباق والصدق الخارجي. وبهذا اللحاظ كان تقسيم الموضوع له: إلى العام تارة، وإلى الخاص تارة أخرى، أي: بلحاظ الانطباق على ما في الخارج لا في نفسه)) (٢١).

ونفس هذا عن بعضهم حيث يرى: أن حقيقة الوضع هي جعل اللفظ بأزاء المعنى بما هو معنى دون أخذ أي خصوصية، ومن هنا فإن أوصاف المسميات النازرة 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 (٢٢).

ومنهم من يصرح بأن الألفاظ موضوعة لأرواح المعاني لا لأجسادها، فلما كان الإنسان يستخدم المصباح في

(٢١) ينظر: السيستاني، علي، الرافد في الأصول، ج ١، ص ١٤٥.

(٢٢) ينظر: الحميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، القسم الثاني، ص ٣٩.



الماضي البعيد كان يحمل على ذلك الخطب المحترق؛ لأنه لم يمتلك مصباحاً آخر، وبالتدرّج تطور الأمر وصارت عنده وسائل جديدة للإنارة تعمل بالزيت والكهرباء ظل يطلق عليها لفظ مصباح أيضاً، فللفظ وضع لذلك المفهوم لا المصاديق، لروح المعنى لا لنفس المصداق (٢٣).

فطبقاً لما تقدم نقول: إن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني، والقيود والخصوصيات غير داخلة في الموضوع له، ولا بد من ملاحظة الجامع بين الأفراد والمصاديق وما به الاشتراك فيما بينها، فالعلم مثلاً هو عبارة عن الكشف دون ملاحظة المكان والمحل وما تقوم به وما تعلق به، ومن هنا يقال لله تعالى عالم.

وهكذا مفهوم الإنسان فهو ذات لها إرادة وحياة ومجرد عن الخصوصيات الفردية، فحتى لو كان طوله يمتد إلى عنان السماء فهو إنسان ولو كان العكس وصار بقدر النملة فهو إنسان كما صورت

(٢٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٨٧.

بعض الروايات الإنسان المتكبر يوم القيامة، فلو تحقق هذا المعنى في إنسان بشكل أكمل فهو إنسان أيضاً ولو كان في عالم البرزخ، كما هو العلم فإنه بالنسبة لما كان كشفاً أكمل فهو أصدق.

بعد هذه المقدمات إن صح التعبير بذلك يصبح من السهل إدراك ما ذهب إليه الأصوليون في أن مدلول اسماء الاجناس والمشتق هو روح المعنى الذي عبروا عنه بالمعاني الكلية والعامة، دون أي دخالة لخصوصيات الأفراد والمصاديق في عملية الوضع، وقد تكون في بعض الحالات المصاديق غير موجودة في زمن الوضع، ولعله لم يكن يقبله كمصداق له، فحقيقة معنى اللفظ ومدلوله هو ذات وروح المعنى القابلة للصدق على جميع مراتب المعنى الحسية منها وغيرها، وعندها سيتسع استعمال اللفظ للمعاني المجردة والحقائق الطولية لها، ولا يكون استعمالاً مجازياً وخلاف ما وضع له اللفظ.

٤. في القرآن الكريم والروايات:

قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ

كُلَّهَا﴾ [سورة البقرة: ٣١]، فهذه الآية

تدل على أن الله سبحانه هو من علم الإنسان أسماء الأشياء، ولعل من يشكك أنه كيف لأدم عليه السلام أن يتعلم الألفاظ والأسماء الجديدة، يكون جوابه أن السر الإلهي -والذي ينفعنا -يكن هنا إذ إن ما يعلمه الحق سبحانه لأدم هو أسماء تلك الحقائق والمعاني العامة، والتي يبدأ منها بعملية التطبيق على المصاديق الطولية التي تحدث نتيجة تطور الزمن مثلاً. نعم، قد يكون التعليم بأن ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع، فوضع بتدبيره وفكره، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى؛ لأنه الهادي والملمهم، كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله تعالى.

ولعله يصبح من الواضح جداً لو فسرنا الآية الشريفة بأن ذكر اسم أبي البشر آدم عليه السلام ليس بخصوصه، بل أريد منه جنس البشر، ومن هنا فتكون الآية أصرح دلالة على هذا المقصود.

وأما الروايات فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام رواية يبين فيها حقيقة وجودية تتعلق بأسماء الله سبحانه فيها إشارة دالة في المقام، حيث سأل هشام

بن الحكم أبي عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها: الله مما هو مشتق؟ قال: فقال لي: ((يا هشام الله مشتق من إله والإله يقتضي مألوها والاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت يا هشام؟ قال: فقلت: زدني. قال: إن لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً، ولكن الله معني يدل عليه بهذه الأسماء، وكلها غيره، يا هشام الخبز اسم للمأكل والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق. أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتخذين مع الله عز وجل غيره؟ قلت: نعم، قال: فقال: نفعتك الله به وثبتك يا هشام، قال هشام: فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا)) (٢٤).

وما روي عن الإمام الصادق عليه السلام لما

(٢٤) ينظر: الطبائبي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١.

سئل عن قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ حيث فسّر مفردة الطعام بتفسير معنوي قائلاً: ((فلينظر ممن يأخذ العلم منه)) (٢٥).

وبيّنتي الفهم هنا على أن القرآن الكريم هو في الحقيقة كتاب التكوين فهو الذي فيه تبيان كل شيء، وهذا يعني موازاته للوجود بكل شراشره ويؤيده: لايفارق صغيرة ولا كبيرة، ولما كان القرآن يوازي الوجود وكل شيء فيه ومن تلك الأشياء الحقائق الغيبية والمصاديق المعنوية، يبرز هنا سؤال كيف يدل القرآن الكريم على تلك الأمور الغيبية وكيف سيبيّنها؟ ومن المعلوم مسبقاً أن الله تعالى لا يقصر عنه بيان شيء، وما اختار اللغة العربية إلا لقدرتها على استيعاب كل تلك المعاني العالية، مع عدم حاجة الله تعالى للمجازات ونحوها التي يُلجأ إليها إما في مقام البيان أو في مقام تحسين الكلام، والثاني ممكن في القرآن دون الأول؛ لأن الغاية من القرآن ليس إفهام من كان

(٢٥) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٣٩.

حاضراً في زمان النزول فقط، بل هو ثابت إلى يوم القيامة وما كان هذا شأنه لابد أن يتصف بأعلى مستوى من البيان للمعاني ليق خالداً ويبين كل شيء للإنسان، ولايتوقف عند حد من الحدود.

وكيفما كان حتى لو لم تكن أدلة النظرية مقنعة لايمكننا غض الطرف عن هذه الحقيقة وهي أن هذه النظرية ترشدنا إلى امكانية تحليل اللغة من افق ما وراء عالم المحسوسات ولسنا مجبرين على التقوقع والاقتصار في تحديد معاني الالفاظ على دائرة الامور الطبيعية. وبالخصوص فيما لو قبلنا أن الاصل في معاني الالفاظ لاسيما الفاظ النصوص الدينية هو معناها الحقيقي، والرغبة عن معناها الحقيقي والميل لتأويل هوية الالفاظ فلسفياً في الواقع غير مقبول ويعد عدولاً عن أصل اللغة.

أثر النظرية في عملية التفسير

خير ما يمكن أن يتكل عليه للابتعاد عن التشبيه، وحتى ننزه الباري عز وجل عنه هو العمل بهذه النظرية، إذ لا توجد نظرية أكمل منها في المقام، ولنا أن نقول

هي بحق ابداع للفكر الإنساني المتقوم بالمعرفة الإلهية الحقبة البعيدة عن التسطيح والفرار عند مواجهة التحديات الصعبة والمفصلية.

خصوصاً إذا علمنا أن هناك تفسيرات لمعنى بطن الذي تضافرت الروايات المثبتة له ينسجم مع روح المعنى بحسب ما تقدم بيانه من حقيقتها، إضافة إلى ما نجده من أثرها في الكثير من الموضوعات القرآنية، ومنها التكلم والقول حينما ترد تعبيراتها في القرآن الكريم، حيث ترى النظرية أن القول منه تعالى يعني: إيجاد أمر يدل على المعنى المقصود؛ لأن معنى القول بحسب النظرية هو إظهار وإبراز ما في الضمير والإرادة، وبالتالي فكل فعل إلهي يكشف إرادته سبحانه يعدّ مصداقاً للتكلم، ويطلق عليه على نحو الحقيقة، وإن حصل اختلاف بين الطريقة التي يتكلم بها الإنسان حيث يبرز ما في ضميره عن طريق تحريك الأوتار الصوتية الأمر الذي يستحيل على الحق تعالى. ومن خلال هذه الفكرة يسهل فهم تكلم الأيدي والأرجل يوم القيامة، إذ

سيكون هناك إظهار للحقائق بواسطتها. ولا يقف دور النظرية عند هذا، بل لها أن تعطينا تصوراً معقولاً للحقائق الملكوّية الواقعة خارج الحس والمادة، من قبيل: الميزان والعرش واللوّح والكتاب المبين والاستواء وغيرها الكثير الكثير، فتفسر الاستواء على العرش بأنه الأخذ بزمّام تدبير الأمور وظهور سلطنته تعالى على الكون واستقرار ملكه على الأشياء بتدبير أمورها وإصلاح شؤونها.

وهكذا الحال عندما تفسر لنا النظرية معنى النبي؛ لأنه وإن كان لغة هو الاخبار إلا أنها ترى أنه لا يقتصر على الاخبار والإعلام الشفوي أو المكتوب، بل يتعدى ذلك إلى التعليم والإخبار في العوالم الأعلى مرتبة، كل عالم يكون فيه الإنباء والاعبار والتعليم بما يتناسب معه.

النتيجة:

بعدما تبينت قوة النظرية وثباتها نجدها قادرة على حل المعضلات التي قد تواجه المفسر والباحث القرآني، الذي تحيط به الآيات القرآنية الكريمة بما تحمله

من عمق ورصانة ودقة من جهة، وبما يقوم عليه الفكر البشري المؤمن بوجود خالق لهذا الوجود العظيم بموجوداته المادية والمعنوية التي تُرى والتي لا تُرى والتي نعلمها والتي لا نعلمها من الجهة الأخرى.

وأما ميدان النظرية وأفقها فمن الواضح تماماً عدم دخول المسميات الجديدة للصناعات البشرية وخصوصاً في هذا الزمن إذ صار المتكلم بلغته الأم لا يبين نتيجة الاختلاط الشديد بين اللغات المختلفة، فلم تتبع القواعد والعلاقات بين الألفاظ والمعاني على ما هي عليه، وأصبحت عملية اطلاق التسميات لا تبني على شيء علمي إن لم يكن نصف الاسم من لغة ونصفه الآخر من لغة أخرى. كما أن النظرية لا تشمل كذلك الألفاظ التي لا مصداق لها أصلاً من قبيل: العدم والامتناع وشريك الباري ونحوها، حيث لا يتعدى البحث والحال هذه إلى معرفة الروح المشتركة بين المصاديق.

ويأتي الكلام هل النظرية هذه سارية

في جميع ألفاظ القرآن أم تختص ببعضها، الذي يتضح من خلال كلمات القائلين بها على نحو القطع ولاخلاف فيه هو شمولها للألفاظ التي وردت في القرآن الكريم تصف الله تعالى أو تذكر اسمائه سبحانه، وتلك التي تنسب له عز وجل بعض الأفعال الخاصة من قبيل: الاستواء والمجيء ونحوها، والألفاظ التي تنسب له تعالى بعض المختصات كالعرش والكرسي، وهكذا الألفاظ التي تحكي عن بعض الحقائق الغيبية وماوراء عالم الحس بألفاظ حسية نحو اللوح والقلم والكتاب وغير ذلك، ويتبقى عندنا من ألفاظ القرآن المجيد، ما لم يكن فيه إشارة ودلالة للحقائق الغيبية والمسائل الملكوّية، وهذا يبقى في حيز البحث والنقاش لدراسات أخرى؛ لئيم الإتيان بدليل ناهض عليه.

وأما بلحاظ شمول النظرية لألفاظ الأحاديث الشريفة فبعدما يثبت صدوره من المعصوم يأتي الدور إلى مناقشة الألفاظ الواردة فيه، وهي عادة ما تقع على نحوين: إن كانت تتحدث عن الله

نظرية أرواح المعاني وأثرها في التفسير

- سبحانه وأفعاله وصفاته، فمن المتيقن شمول النظرية لها وفق ما تقدّم بيانه، وهكذا فيما إذا كان الحديث حول المسائل المعنوية والحقائق الغيبية، وأما إذا كانت تلك الألفاظ لا جنبه معنوية ولا غيبية فيها، فهي قيد النقاش، والأمر يعود فيها إلى مدى ومقدار ما يتم التوصل إليه من معان لها.
- وفي النتيجة أن للنظرية دور هام وبارز في فهم الكثير من الأسرار القرآنية التي انطوت عليها الآيات الكريمة، وهكذا في فهم وتفسير الأحاديث الشريفة التي تضم معان رفيعة لا تنالها الحواس، ولا تمتد إليها.
- المصادر والمراجع:**
- القرآن الكريم.
- الغزالي، محمد أبو حامد، جواهر القرآن، دار احياء العلوم، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ، بيروت، لبنان.
 - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ج ١، وج ٤، دار صادر، بدون تاريخ، بيروت، لبنان.
 - قائمي نيا، علي رضا، قرآن ومعرفته
 - شناسي، مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٩٢ م، إيران.
 - القمي، القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، مؤسسة الطباعة والنشر، ١٤١٥ هـ، طهران، إيران.
 - الكاشاني، الفيض، تفسير الصافي، ج ١، انتشارات الصدر، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ، طهران، إيران.
 - الرحمانى الهمداني، أحمد، الامام علي بن أبي طالب، منشورات منير، الطبعة الثانية، ١٣٧٧ ش، إيران.
 - السبزواري، ملا هادي، شرح الأسماء الحسنی، ج ١، منشورات مكتبة بصيرتي، بدون تاريخ، قم، إيران.
 - كرامي، شرح منظومة السبزواري، ديباجة الكتاب، مؤسسة تنظيم ونشر آية الله الكرامی، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ ق.
 - الخميني، روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، مؤسسة (پاسدار اسلام)،

- شركة أوفست (المساهمة) الطبعة الأولى، رمضان المبارك ١٤٠٦هـ، طهران، إيران.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، بدون تاريخ، قم، إيران.
- المظفر، محمد رضا، المنطق، ج ١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، بدون تاريخ، قم، إيران..
- ابو زيد، حامد، اشكاليات القراءة وآلية التأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م، بيروت، لبنان.
- الكسار، جواد علي، فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، الطبعة الأولى، دون تاريخ، بيروت، لبنان.
- القمي، سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، مؤسسة
- الطباعة والنشر، طبع ١٤١٥هـ، طهران، إيران.
- الشيرازي، صدر الدين، تفسير القرآن الكريم، ج ٤، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٨م، بيروت، لبنان.
- الخوئي، ابو القاسم، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، دار الهادي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ، قم، إيران.
- السيستاني، علي، الرافد في الأصول، ج ١، مهر الطبعة الأولى، جمادي الآخرة ١٤١٤ ق، قم، إيران.
- الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، القسم الثاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الثالثة ١٣٧٦ش، طهران، إيران.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، دار الكتب الاسلامية، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ش، طهران، إيران.