E-ISSN: 2789-3359 || P-ISSN: 2789-7834 || Arab Impact Factor 2021: 0.5

التأصيل النظري والتكييف التطبيقي لنفي المجاز في القرآن الكريم في ضوء نظرية أرواح المعاني

Theoretical Originating and Practical Adaptation for the Negation of Metaphor in the Glorious Qur'an in the Light of A Theory of Utterances Formulating of Abstract Meanings

أ.م.د. **يعقوب يوسف خلف:** قسم اللغة العربية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة ذي قار، العراق

Ass. Prof. Dr. Yaqoob yousif khalaf: Department of Arabic Language, College of Education for Human Sciences, University of Dhi Qar, Iraq

dr.yaqoob.yosif.alyassri@utq.edu.iq

الملخص:

قدّم البحث تصوراً نظرياً عن نظرية وضع اللفظ لروح المعنى، فظهر أنّ من آثار هذه النظرية أنها تنفي المجاز، بل إن أصحابها يصرحون أن تبنيهم لهذه النظرية سوف يبدد القول بالمجاز، ومضمون هذه النظرية أن اللفظ موضوع لما هو أعم من المادي الحسي، بل موضوع للمعنى المجرد العام وما مداليله المستعملة إلا مصاديق لهذا المعنى الكلي، وعليه فالمعنى المجازي (المزعوم) -بحسب قائلي النظرية- هو استعمال حقيقي لأنّه أحد مصاديق المعنى الكلي، وليس المعنى جديداً في قبال المعنى الأصلي كما هو تصور القائلين بالمجاز.

استخدم الباحث المنهج التحليلي في عرض الأفكار الواردة ونقدها. توصل البحث إلى مجموعة من النتائج أهمها: إن نظرية أرواح المعاني لا تنسجم وفكرة المجاز، لأن النظرية تتمسك بالأصل وبالدلالة الحقيقية، بينما المجاز يصرف اللفظ عن ظاهره الأصلي

الكلمات المفتاحية: الوضع، روح المعاني، الاستعمال، الدلالة

Abstract:

The research presented a theoretical conception of the theory of the placement of the word for the spirit of meaning، and it appeared that one of the effects of this theory is that it negates the metaphor. Rather، its proponents declare that their adoption of this theory will dispel the saying of the metaphor، and the content of this theory is that the word is a subject of what is more general than the material sensual، rather it is a subject of meaning. The general abstract and its used indications are only confirmations of this total meaning, and therefore the figurative (alleged) meaning is a real use because it is one of the confirmations of the total meaning، and the meaning is not new in opposition to the original meaning as it is imagined by those who say the metaphor.

المقدمة:

تعد مسالة انكار المجاز من المسائل التي تناولها علماء العربية بالبحث والتحليل، ويمكن تصنيف المنكرين على وفق منطلقين:

- الاول: منطلق ديني قائم على أن المجاز أمر مبتدع في الدين، يندرج ضمن الكذب وقول الباطل الذي يتنزه القرآن عنه
- الثاني: منطلق دلالي قائم على اعادة صياغة ثنائية الوضع والاستعمال بنحو لا يسمح بتمرير فكرة المجاز.

ولعل نظرية الحمل السياقي التي قال بها ابن تيميه وتلميذه ابن القيم تندرج ضمن هذا الاتجاه. ولكن هناك نظرية ذات منطلق دلالي أيضا لم يحار إلى التركيز عليها والاشتغال على بنائها اللغوي، ومرتكزاتها المعرفية وهي نظرية قال بها العرفاء وتبناها عدد من المفسرين واللغويين، وهي نظرية تتقاطع مع فكرة المجاز وتصطدم معها، وتقدم تصورا دلاليا ينتفي معه المجاز.

وسنحاول في هذا البحث التعريف بهذه النظرية في اطارها المغاهيمي، ثم نبين التأصيل النظري لنفي المجاز وفقا لمتبنيات هذه النظرية وبعد ذلك نورد نماذج تطبيقية شكّلت تكييفا تطبيقيا لفكرة النظرية في رفض المجاز، ويعد ذلك تقدم جملة من الملاحظ النقدية التي تتصور بحق هذه النظرية، ومن الله التوفيقِ:

تساؤلات البحث:

وأجاب البحث عن تساؤلات مهمة هي: ما وجه المفارقة بين المجاز ونظرية أرواح المعاني ؟ وماهي النتائج المترتبة على كلتا النظريتين ؟ وكيف أُسْتُثْمِرت نظرية أرواح المعاني في حل اشكاليات عقائدية؟

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن في عرض الأفكار ونقدها.

الإطار المفاهيمي لنظرية أرواح المعاني:

ترتبط فكرة هذه النظرية مرتبط بقضية الوضع، إذ إن هذه النظرية تجعل من الوضع شاملا ليتسع ويشمل المعنى العام الذي ينطبق على مصاديق متعددة، وعذا المعنى العام هو ما يسمونه بـ (روح المعنى).

فمفاد هذه النظرية (إن اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقته وروحه لا في شكله وصورته، ومن ثم فإن المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتمال المصداق على الغاية والغرض لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فمثلا يطلق لفظ السراج على كل ما يحقق الاستضاءة سواء أكان مصداقه الاشكال البدائية أو وسائل الاثارة المتطورة في عصرنا، فلفظ السراج يصدق على الفتيلة البدائية والفانوس النفطي، والمصباح الذي يشتعل بالطاقة الكهربائية، كما يصدق على مصداق تفرزه التجربة الإنسانية على خط تطورها)[1]

لقد اكتسبت هذه النظرية طابعا تنظيريا مع جملة من العرفاء منهم: صدر الدين الشيرازي، ومحسن الكاشاني، فالشيرازي يرى أن (جميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في علم الاخرة أو ما في الاخرة مَثَل وأشباه للحقائق والاعيان الثابتة، التي هي مظاهر أسماء الله تعالى)[2] وأشار الكاشاني لهذه النظرية بشكل صريح قال (إن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالب، وقد تعددت الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وانما وضعت الالفاظ للحقائق والارواح، ولوجودهما في القوالب، تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لإتحاد ما بينهما)[3]

لقد تجلى تطبيق هذه النظرية واضحا في النص القرآني فقد تعاطى العرفاء مع ألفاظه على أساس روح المعنى لهذا اللفظ، فلفظ الميزان لا يحدد المعنى بما فهم في الميزان عندنا حصراً، بل يرجع الى روح معنى هذه اللفظة، فالميزان موضوع لما يوزن به الشيء، وهو أمر مطلق عقلي هو بالحقيقة روح معناه وملاك أمره من غير أن يشترط فيه التخصص بهيأة مخصوصة، وكل ما يقاس به شيء باي خصوصية كانت حسية كانت أو عقلية يصدق عليه أنه ميزان، فالمسطرة والشاقول، والذراع وعلم النحو، والعروض، والمنطق والعقل كلها مقاييس وموازين بها يقاس ويوزن الاشياء، والكامل والعارف إذا سمع لفظ الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقي بما يكثر إحساسه ويتكرر مشاهدته من الأمر الذي له

---

[1] جواد علي كسار فهم القرآن، ط1، طهران: مؤسسة المروج، 1424هـ، ص670.

[2] تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي: 166/4.

[3] تفسير الصافي: 1/ 67.

كفتان وعمود ولسان، وهكذا حاله في كل ما يسمع ويراه فإنه ينتقل إلى فحواه، ويسافر إلى روحه ومعناه وباطنه واحزانه ولا يتقيد بظاهره واولاه وصورته ودنياه[1].

لقد تحولت هذه النظرية عند الطباطبائي إلى قاعدة من أهم القواعد التي تدخل في بناء منهجه التفسيري وتكوينه، بل إلى مفتاح منهجي أساس استطاع توظيفه والإفادة منه على نطاق واسع شمل عددا كبيرا من الحقائق القرآنية، فهو يرى أن كثيرا من الاختلافات في فهم مداليل ألفاظ القرآن ليس منشؤه من اختلاف النظر في مفهوم الكلمات والآيات، إنما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي تنطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردها ومركبها، وفي المدلول التصوري والتصديقي تكمن المشكلة تحديداً في إلفة الذهن الإنساني بالمعاني المادية حال تعاطيه الألفاظ واستماعه إليها، فاذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والسماء والارض واللوح والقلم والكرسي وغيرها كان المتبادر إلى أذهاننا الوجودات المادية لمفاهيمها ومصاديقها الطبيعة[2].

فالطباطبائي لا يرى غضاضة في ذلك، بل يرى (أن من حقنا ذلك، فإن الذي أوجب علينا وضع ألفاظ إنما هي الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم والتفهم، والاجتماع إنما يتعلق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلقة بالمادة ولواحقها فوضعنا الألفاظ علائم لمسمياتها التي تريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا)[3] بيد أن الطباطبائي يرى أنه كان علينا أن نتنبه إلى التغيير الذي يطرأ على تلك المسميات المادية فهي محكومة بالتبدل دائما تبعا للاحتياجات نفسها وسيرها في طريق التحول والتكامل، وعلى سبيل المثال اكتسب السراج الذي يستضيء به الإنسان صيغة بدائية تتألف من فتيلة وشيء من الزيت ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم السراج الكهربائي بحيث تلاشت أجزاء السراج الذي وضعه الإنسان في البداية ووضع بأزائه لفظ السراج[4]. وكذلك الحال في الميزان[5]، وغيرها من المسميات التي يذكرها الطباطبائي التي بلغت حداً من التغيّر الى درجة فقد معها جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفة، والاسم مع ذلك باق، وليس ذلك إلا إن المراد في التسمية إنما هو الشيء في غايته لا شكله وصورته[6].

---

[1] ينظر: تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي: 151/4

[2] ينظر: الميزان في تفسير القرآن: 12/1

[3] الميزان: 1/ 13

[4] ينظر: الميزان: 13/1

[5] ينظر: المصدر نفسه.

[6] ينظر: المصدر نفسه.

لقد وجدنا لهذه النظرية حضوراً عند أحد المعاصرين وهو العلامة المصطفوي، إذ إنّه صاغ معجمه القرآني المتكون من أربعة عشر جزءاً وفقا لنظرية أرواح المعاني فهو يعمد إلى كل لفظة قرآنية يُقلّب اشتقاقاتها اللغوية ودلالاتها المعجمية، فينتزع مفهوماً كلياً عاماً يصح اطلاقه على موارد استعماله المتعددة دون اعتماد آلية المجاز، لذلك هو يصرح بذلك فيقول: (بالمراجعة إلى موارد استعمال المادة في القرآن الكريم والدقة والنظر الخالص فيها، وتحصيل ما هو الجامع بينها والصادق حقيقة على جميعها، بحيث لا يبقى تجوز ولا التباس، فان الالفاظ القرآنية انما استعملت في المعاني الحقيقية)[1]

جذور النظرية في التراث العربي:

إذا كانت ثمة جذور لهذه النظرية فإننا نجدها عند العالم اللغوي أحمد بن فترس في معجمه (مقاييس اللغة) فقد حرص على إيجاد صلة بين المدلولات المختلفة للجذر اللغوي الواحد، وارجاعها الى أصولها، وبنى معجمه كله على هذا الأساس فقد كان يجمع المدلولات المختلفة والمتباعدة والمتقاربة ويحاول إيجاد الصلة بينها ضمن دلالة محورية تجمع كل هذه المدلولات[2]

فالمعنى المحوري عند ابن فارس هو (المعنى الذي يتحقق تحققا علميا في كل الاستعمالات المصوغة من هذا الجذر)[3] فابن فارس جَمَع المدلولات المتفرقة للجذر اللغوي الواحد، فعَدّ المدلولات التي بينها صلة أصلاً واحداً واختار له معنى محوريا يجمعها[4]،أما سائر المدلولات فهي مصاديق لذلك المعنى المحوري.

فالمطابقة بين نظرية روح المعنى ونظرية ابن فارس تتضح لنا حين نطابق بين فكرة الأصل عند ابن فارس وروح المعنى عند العرفاء والجامع بينهما هو المعنى المحوري وهذا لا يعني أن نظرية روح المعاني تطابق تطابقاً تامً نظرية ابن فارس، اذ ان منطلق النظريتين مختلف، فمنطلق نظرية ابن فارس لغوي، بينما منطلق نظرية أرواح المعاني عقلي، ويمكن القول إن فكرة ابن فارس تذهب المعنى إلى

(1) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: 1/ 14.

(2) ينظر: عبد الكاظم الياسري وحيدر جبار عيدان، عناية ابن فارس في معجم مقاييس اللغة بالدلالة المحورية، مجلة آداب الكوفة، ص11.

(3) المصدر نفسه: 15.

(4) المصدر نفسه: 39.

روح اللفظ الذي هو المعنى لا روح المعنى، بينما نظرية أرواح المعاني فتذهب إلى روح المعنى فهو الهدف والقصد، فابن فارس تصوره مقصور على اللفظ والمعنى لا روح المعنى[1].

في الاطار التنظيري لنفي المجاز:

حينما عرّف علماء العربية المجاز بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لوجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي، على اختلاف في صياغة التعريف بين علماء العربية على اختلاف توجهاتهم، ووفقا لهذا التعريف اقتضى أمران:

- الاول: أن يكون المجاز مسبوقاً بوضع أول أي بحقيقة لها دلالة أصلية.
- الثاني: أن يشترط فيه وجود علاقة صحيحة أو مقبولة بين المعنى الأصلي والمعنى الثاني منعاً للفوضى اللغوية[2].

فالمجاز يقتضي انتقال في الدلالة من المعنى الاصلي (الوضع الاول) الى المعنى المجازي ووفقا لنظرية أرواح المعاني لا يبقى للمجاز وجود، لعدم الحاجة إليه، فلا يوجد تحول الدلالي، بل يُتمسك بالمعنى الأصلي الحقيقي من منظور هذه النظرية لا من منظور ما عليه مشهور اللغويين.

فمخرجات هذه النظرية رفض المجاز، فهذه النظرية على عكس نظرية الحمل السياقي تتمسك بالوضع وتدافع عنه، لكن صياغة تصور حقيقة الوضع عندهم جاء بطريقة ينتفي معه المجاز، إذ إن هذه النظرية أعادت صياغة فكرة الوضع، فليس اللفظ – موضوعا للمعنى المادي الحسي، أو المصداق الواحد المعيّن، بل اللفظ موضوع لروح المعنى الذي ينطبق على مصاديق متعددة منها المادي الحسي ومنها المجرد العقلي، وبذلك فلا مسوغ للقول بالمجاز لأن المعنى المجازي ما هو إلا مصداق لروح المعنى الموضوع له اللفظ، فدلالة اللفظ على المعنى التطوري المجازي – عند أصحاب هذه النظرية دلالة حقيقية لا مجازية.

لقد صرّح أصحاب هذه النظرية أنهم رافضون للمجاز، قال صدر الدين الشيرازي: (إن ألفاظ القرآن يجب حملها على المعاني الحقيقية لا على المجازات والاستعارات البعيدة)[3] وما دام اللفظ دل على المعاني المتعددة كلها على نحو الحقيقة، فلا يبقى مكان – عندئذ – للمجاز، ولا سيما إذا عرفنا أن

[1] ينظر: المعنى في ضوء التفسير العرفاني للقرآن، د. حسين علي حسين: 303

[2] التغير الدلالي واثره في فهم النص القرآني، د. محمد التشيوي: 119

[3] تفسير القرآن الكريم: 4/ 166

من الثابت في الدراسات الأصولية أنه مادام الظاهر القرآني التي تمثله الحقيقة اللغوية يمكن الابقاء عليه، فإنه لا يلجأ إلى المجاز فـ (قد ثبت أن المجاز ليس أصلا يجري في الكلام ولا يصح عليه القياس، ولا يجوز لنا أن نعدل عن ظواهر القرآن وحقيقة الكلام الا بدليل يلجأ إلى ذلك)[1] فلا حاجة – عندئذ للبحث عن الدلالات المجازية لعدد من الالفاظ القرآنية، اذ ان القول بهذه النظرية يستلزم ان تكون لهذه الالفاظ دلالات حقيقية الا إن مصاديقها الخارجية مختلفة وهذا ما ظهر في التطبيقات القرآنية لهذه النظرية، فالكرسي والعرش في الاستعمال القرآني لهما حقائق خارجية حقيقية تعكس قدرة الله وربوبيته، وكمال تدبيره، وهذا مالا نصل اليه لو اقتصرنا على المعاني المجازية، اذ إن هذه التعابير المختلفة تكشف لنا عن مراد واحد وهو الاشارة إلى قدرته واستيلائه على عالم الخلق.

إن مشكلة أصحاب هذه النظرية من المجاز أن المجاز يفرغ الألفظ القرآنية من حقائقها ومدلولاتها العالية، فالمجاز (اتجاه يصب في تفريغ النص الديني من دلالاته على وجود حقائق واقعية ومصاديق خارجية وراء ألفاظها مكتفيا بالمجال الكنائي والاعتباري لها)[2] وسيتبين لنا ذلك حين نعرض نماذج تطبيقية لهذه النظرية.

إذن هذه النظرية (لا تلغي المعاني اللغوية للألفاظ ولا مدلولاتها المفهومية، إنما تقول بتعدد المصاديق للمفهوم الواحد، وبإمكان أنْ تشتمل هذه المصاديق عالم الحس والمادة كما العالك الذي وراءه معا)[3].

لقد رأى العرفاء أن هذه النظرية تمثل حلاً أمثلا في التعاطي مع الألفاظ القرآنية ذات الملول التشبيهي التجسيمي كألفاظ اليد والساق والوجه والعرش والكرسي وغيرها، وكذلك هي للألفاظ ذات المدلول النقصي كألفاظ المكر والخداع والاستهزاء حين تنسب إلى الله تعالى، ووفقاً لهذه النظرية فإنّ الألفاظ تجاوزت دلالتها التجسيمية النقصية وتَمّ تنزيه الله تعالى، كما إنها لم تهدر دلالتها الغيبية بفعل آليات المجاز، بل بقت هذه الألفاظ محتفظة بمدلولاتها الحقيقية العالية[4]، فـ (تطبيق هذا المبدأ لقاعدة بارزة من قواعد المعرفة التفسيرية يفضي إلى حل كثير من المعضلات في المعارف العقدية ولاسيما

[1] الفصول المختارة من العيون والمحاسن، الشريف المرتضى: 45

[2] منطق فهم القرآن، السيد كمال الحيدري: 3/ 251

[3] التوحيد، كمال الحيدري: 2/ 340

[4] التوحيد، كمال الحيدري: 2/ 340.

على صعيد المعرفة التوحيدية، ويؤدي إلى تجاوز عدد من الالتباسات الخطيرة)[1] والأهم في موضوع بحثنا ان انتفاء مجاز في النص القرآني، لأن النظرية قائمة على (مفهوم انتزاعي يؤخذ من الجامع المشترك بين المعاني المراد التعبير عنها، وتكون معاني ألفاظها ذات معنى واحد عام طولي تراتبي خالية من المجاز والاشتراك اللفظي)[2].

إذن هذه النظرية أراد لها أصحابها أنْ تكون آلية للخروج من محذورين:

- الأول: التشبيه والتجسيم واثبات النقص لله تعالى نتيجة للالتزام بوضع لغوي يجمد على المعاني المادية الحسية.
- الثاني: المجاز الذي يفضي الى إهدار الحقائق والغيبيات للمدلولات اللفظية القرآنية.

وأعتقد أن نظرية أرواح المعاني نجحت إلى حد جيد في تجاوز هذين المحذورين، لذا فهي نظرية مستحسنة يلزم على الباحثين في الدراسات القرآنية أنْ يعمقوا البحث في منطلقاتها ومعطياتها ونتائجها إذ إن حضورها -وللأسف الشديد- في البحث القرآني غير متناسب مع ثرائها الدلالي، ومعطياتها المعرفية.

في المجال التطبيقي لنظرية أرواح المعاني:

سنعرض بعض النماذج لألفاظ قرآنية لنرى كيف أن مدلولاتها وفقا لهذه النظرية تتقاطع مع فكرة المجاز عند تفسير هذه الألفاظ.

ومن ذلك لفظة القلم، إذ ذكر الراغب الاصفهاني أن أصل القلم: القص من الشيء، وخُص ذلك بما يكتب به[3] واستعمل (القلم) في القرآن بدلالته الحقيقة بها كما في قوله تعالى: (اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ)[4] وفي قوله تعالى: (ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ)[5] فالمراد بـ أقلامهم هي (الأقلام التي يكتبون بها التوراة

[1] اصول التفسير والتاويل، كمال الحيدري: 469.

[2] عباس عبد الحسين غياض، السياق واثره في دلالة النص القرآني، أطروحة دكتوراء، ص153.

[3] ينظر: مفردات الفاظ القرآن: 683.

[4] العلق: 3-4

[5] آل عمران: 44

كانوا يقترعون بها في المشكلات)[1]. ولكن حين جاء المفسرون إلى قوله تعالى: (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ)[2] أخذوا ينقلون أقوالاً في تفسير القلم منها: إن القلم نور طوله ما بين السماء والارض، وغيرها من الأقوال، وحمل هذه الأقوال لا ينسجم مع أصلها اللغوي الحقيقي، لذا قال الفخر الرازي: (إن مثل هذه الأقوال تحمل على المجاز)[3].

لكن أصحاب نظرية أرواح المعاني لهم وجهة نظر أخرى في دلالة هذه اللفظة، اذ إن هذه اللفظة عندهم لا تعبر عن معنى القلم الحسي فقط، بل إن هذا اللفظ يعبر عن حقيقة كبرى لها ظهورات في العوالم المختلفة، لكن يجمعها مفهوم كلي، تلتقي فيه كل المعاني المتعددة، قال القاضي سعيد القمي: (القلم هو موضوع لآلة النقش أي نقش الصور في الألواح دون اعتبار كونه قصباً أو حديداً، ولا أن يكون جسماً أو غيره ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً)[4] وبهذا يكون (القلم) في كل موارد استعماله جاء على نحو الحقيقة دون الحاجة إلى تأويل المجاز.

وصاغ المصطفوي هذا المفهوم الكلي الذي ذكره أصحاب نظرية أرواح المعاني، فرأى أن للقلم مفهوماً عاماً هو الأصل الواحد في هذه المادة (هو التبري والتهيئة والعمل حتى يكون وسيلة في ضبط أمر واحداثه مادياً او معنوياً)[5] ورأى أن موارد استعماله في القرآن تعد مصاديق لهذا المفهوم[6]، فلا حاجة عندئذ لتأويل المجاز، لأنّ المصاديق تمثل استعمالاً حقيقياً للمفهوم.

ومن ذلك لفظة العرش، إذ تكاد تجمع المعجمات العربية أن العرش موضوع في الأصل لسرير الملك، كما ذكر ذلك الخليل وغيره[7]، وهو البناء المرتفع كما ذكر ابن فارس[8]، وهو شيء مُسقّف كما ذكر الراغب الأصفهاني[9]، وهذا يعني أن الدلالة المادية المحسوسة هي الدلالة الأصل لـ (عرش) وقد استعمل القرآن (العرش) بلحاظ هذه الدلالة المادية المحسوسة في موارد متعددة، ومن ذلك قوله تعالى:

---

(1) التحرير والتنوير

(2) سورة القلم: 1.

(3) التفسير الكبير: 10/ 599.

(4) شرح توحيد الصدوق: 2/ 519.

(5) التحقيق في كلمات القرآن: 9/ 345.

(6) ينظر: المصدر نفسه.

(7) ينظر: العين، الفراهيدي: مادة (عرش).

(8) ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة (عرش).

(9) ينظر: مفردات الفاظ القرآن: مادة عرش: 558

(وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّداً)[1] وقوله تعالى: (قَالَ يَا أَيُّهَا المَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ)[2] إلا إن العرش حين استعمل بلحاظ كونه لله تعالى كما في قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً)[3] (إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ)[4] وغيرها من آيات الاستواء على العرش، عندئذ نرى أن علماء المسلمين انقسموا على اتجاهين في تحديد دلالة العرش:

- **الاتجاه الاول**: يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ الدلالة الحسية التي وُضع لها هذا اللفظ في أصل استعماله هي الدلالة المنظور إليها في الاستعمال القرآني، ولا مبرر لتأويلها وصرفها عن ظاهرها اللغوي، فدلالة للعرش على السرير هي الدلالة المقصودة وإنْ كان منسوباً لله تعالى، ولا فرق في أصل المعنى سوى في الحجم والهيأة.
- **الاتجاه الثاني**: أصرّ أصحاب هذا الاتجاه على صرف دلالة العرش من دلالتها الحقيقية إلى الدلالة المجازية، فالمقصود من العرش حين يكون منسوباً إلى الله فهو تعبير مجازي عن مقام الربوبية وتدبير العالم فـ (المقصود من العرش هو مقام السلطة والربوبية والتدبير الالهي، ولا سيما إذا اخذنا بعين الاعتبار أنّ القرآن الكريم يذكر بعده غالباً لفظ التدبير ونظائره ومصاديقه)[5]

فإذا ما جئنا إلى نظرية وضع الالفاظ لأرواح المعاني نجدها أصّلت للدلالة الحقيقية لهذا اللفظ دون الوقوع في شرك التجسيم ودون اللجوء لصرف اللفظ عن ظاهره إلى الدلالة المجازية، فالعرش في الاستعمال القرآني له حقيقة خارجية حقيقية تعكس قدرة الله وربوبيته، وكمال تدبيره، وهذا ما لا نصل إليه لو اقتصرنا على المعاني المجازية[6].

وقد جسد المصطفوي في معجمه القرآني مباني هذه النظرية حين أصّل للعرش بأنّه (ما يكون منبسطا وممتدا فوق الرأس)[7] وهو بهذا التأصيل جعل للعرش مفهوماً عاماً يصح انطباقه على مصاديق

---

[1] سورة يوسف: 100.

[2] سورة النمل: 38.

[3] سورة الأعراف: 54.

[4] سورة يونس: 3.

[5] معارف القرآن الكريم، محمد تقي مصباح اليزدي: 36/2.

[6] ينظر: منطق فهم القرآن، السيد كمال الحيدري: 3/ 251

[7] التحقيق في كلمات القرآن: 8/ 102

عدة، فالسقف بالنسبة الى البيت وساكنيها عرش، وسرير الملك اذا ارتفع وانبسط فوق الجُلّاس عرش، والهودج المبني لاستحفاظ العائلة واستظلالهم عرش، وقد يطلق العرش على ما ينبسط ويحيط في جهة معنوية، كما في حسن الحال ووسع العيش والبهجة، ومن ذلك العرش المنتسب إلى الله فإنه من قبيل سرير الملك وهو ما يحيط الخلق ويعلو على كافة السماوات والارض، ولازم ذلك أنْ يكون السرير مناسباً ومجانساً مع صاحبه، فإنْ كان المستوي عليه من عالم المادة فهو مادي، أو من الملكوت فهو الملكوتي، أو من العقول فهو جبروتي، أو من اللاهوت فهو لاهوتي[1].

وبهذا التأصيل النظري الممثل لنظرية ارواح المعاني تكون النظرية قد بدّدَت الحاجة للجوء إلى المعنى المجازي فلا مبرر للقول بالمجاز ما دمنا قد حملنا اللفظ على معناه الحقيقي، وهذا المعنى الحقيقي لا يستلزم الوقوع في مغبة التجسيم والتشبيه، اذ جرى التأصيل له بنحو يتجاوز المدلول الحسي المادي إلى ما هو أعم من ذلك وأشمل.

ومن نماذج ذلك لفظة المكر في الاستعمال القرآني، فبحسب هذه النظرية اللفظ موضوع لما هو أعم فهو اعمال خفية وهو (تدبير وتقدير للإضرار من غير أنْ يعلم ويعلن اضراره)[2] وهذا يعني أن اللفظ غير موضوع للخديعة والاحتيال بل لما هو أعم، والخديعة والاحتيال أحد مصاديقه، وحينما يستعمل المكر منسوبا الى الله كما في قوله تعالى: {وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ }[3] فهذا الاستعمال ليس مجازيا بحسب ما عليه مشهور المفسرين والبلاغيين، بل يطلق عليه تعالى على نحو الحقيقة بمراعاة صياغة الوضع وفق نظرية أرواح المعاني لأنّه - كما قلنا - يطلق على كل ما يعرف الانسان مقصوده خفية وسراً، وبهذا المعنى يصح اطلاقه عليه بلا محذور فيه من عقل أو نقل[4].

إشكاليات على النظرية:

مع أن البحث سجّل لجانباً ايجابيا لهذه النظرية إلا إنها مع ذلك لا تخلو من انتقادات يمكن تصورها وتوجيهها للنظرية منها:

1- إنّ الاعتقاد بهذه النظرية يلزم منه أنْ يكون الواضع مدرك لجميع المصاديق لدرجة أنه وضع لفظاً لمفهوم عام مجرد يصح انطباقه على جميع المصاديق إلى يوم القيامة، وهذا أمر نعتقده مبعدا فيما إذا

[1] التحقيق في كلمات القرآن: 8/ 103.

[2] التحقيق في كلمات القرآن: 11/ 155.

[3] آل عمران: 54.

[4] ينظر: مواهب الرحمن، السبزواري: 5/ 384.

كان الواضع بشراً، فالقول ببشرية اللغة لا يساعد أن يكون الواضع لديه القدرة على هذا الوضع الدقيق والتخطيط المحكم للنظام الدلالي للغة، علما أن أكثر القائلين بهذه النظرية هم من المعتقدين ببشرية الوضع اللغوي.

2- لم يتم الاستقراء لهذه النظرية، فلم تقم بتتبع بنية اللغة في تمام مواردها، اذ لا يصح الجزم بالتعميم في جميع المفردات والكلمات رغم استقراء عدد قليل منها، لذا يرى البحث أنّ منطلقات هذه النظرية غير لغوية، إذ إن أصحابها أرادوا حل معضلة التجسيم، وعدم اهدار الدلالات الغيبية للألفاظ القرآنية فعمدوا إلى التأويل بآلية نظرية روح المعنى.

3- إن نظرية أرواح المعاني لاحظت عنصر الوضع، لكنها لم تشرح لنا جوهر عنصر الاستعمال اللغوي، والوضع غير الاستعمال، فإذا كان اللفظ وضع لجوهر المعنى، فكيف نشخص أن المصداق هنا هو مادي أو معنوي ؟ فاذا كانت القرينة تفعل ذلك فهذا يعني أن المعضل القرآني الذي نحن بصدده لم يحل، لأنّ صاحب هذه النظرية (العارف) مازال يحتاج لقرينة لاثبات تجرد الألفاظ، كتجرد الكرسي الالهي عن المادة، ولم يرد المعنى الملازم للمادة، فكيف نميز بين موارد الاستعمال دون قرينة، فلا فرق في الاستعمال بين روح المعنى ونظرية المجاز، إنما الفرق في التسمية[1].

4- إذا كان منطلق هذه النظرية أن الواضع راعي أن اللفظ وضع لمعنى مجرد عن المادة، ومصاديقه قد تكون مادية وغير مادية، فكيف عندئذ تتعاطى هذه النظرية مع الالفاظ الخاصة ذات المدلول الحسي المادي مثل الأفعال الدالة على الزمان ؟ ثم كيف تتعامل هذه النظرية مع النصوص الاعتبارية كالتكاليف الشرعية ؟ فهل الحج استعمل الروح المعنى بما يشمل غير حج بيت الله الحرام[2]

الخاتمة:

الأمر الذي نود أنْ نثبّته في خاتمة هذا البحث هو إنّ نظرية وضع الالفاظ لأرواح المعاني وإنْ كان لها جذور في التراث العربي، ولا سيما مع ابن فارس، إلا إنها تمثل ابداعا لجماعة العرفاء، وقد تبنوها لغايات عقائدية، إذ شكلت هذه النظرية عندهم حلا لإشكالية التجسيم والتشبيه اللذين كانا نتيجة طبيعية للقول بأن الالفاظ موضوعة في أصلها اللغوي لتدل على معاني مادية حسية. والنظرية تعد عندهم حلّاً لإشكالية القول بالمجاز وتبعاته السلبية _ بحسب رأي العرفاء - المتمثلة بهدر الدلالات

[1] تفسير سورة القارعة، موضع الشيخ حيدر حب الله.

[2] المصدر السابق

الالفاظ الحقيقية. وبالفعل نجحت النظرية في تجاوز هذين المحذورين، إلا إن الاشكالية الأساسية التي تواجه هذه النظرية أنها تمثل اجتهادا غير قائم على أدلة واضحة، إذ إنها لا تستند إلى معطيات لغوية واضحة.

النتائج:

إن من أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

1- نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني لا تتوافق مع فكرة المجاز، فالمجاز صرف لظاهر اللفظ عن معناه، بينما نظرية أرواح المعاني تتمسك بالوضع الأصلي للفظ.

2- صياغة نظرية أرواح المعاني تستند إلى توظيف العقل في انتزاع مفهوم كلي معنوي مجرد يصح انطباقه على معاني متعددة بدلا من التمسك بالمعنى المادي والتقيد به.

3- لهذه النظرية جذور قوية في التراث العربي ولاسيما مع فكرة ابن فارس، إذ إن كلتا النظريتين تبحثان عن المعنى المحوري مع اختلافهما في المنطلقات.

4- نظرية أرواح المعاني أنتجها العرفاء لتحل اشكالية تفسير الألفاظ ذات الحقائق الغيبية بطريقة تختلف عن تفسير المجاز لها.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- أصول التفسير والتأويل، السيد كمال الحيدري، دار فراقد، ط2، 2006.
- التحرير والتنوير، محمد طاهر بن عاشور (ت1392)، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط1 (د.ت).
- التحقيق في كلمات القرآن، حسن مصطفوي، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي،ط1، 1385ه.
- التغير الدلالي وأثره في فهم النص القرآني، د. محمد الشتيوي مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط1، 2011.
- تفسير سورة القارعة، الموقع الرسمي للشيخ حيدر حب الله.
- تفسير الصافي، محمد محسن الفيض الكاشاني (ت 1091 هـ) تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الهدى، طهران، ط3، 1416 ه.

- تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار، قم، 1985.
- التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (606 ه)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1291هـ، 2008م.
- التوحيد، بحوث في مراتبة ومعطياته، تقرير لدروس السيد كمال الحيدري، دار فراقد، ايران، 2006.
- شرح توحيد الصدوق، القاضي سعيد محمد بن محمد القمي (ت 1107 هـ) تحقيق: نجفي حبيبي، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، ط3، 1429.
- السياق وأثره في دلالة النص القرآني، عباس عبد الحسين غياض، اطروحة دكتوراه، جامعة البصرة، كلية الآداب، 2013م.
- عناية أحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة بالدلالة المحورية، د. عبد الكاظم الياسري، ود. حيدر جبار عيدان، مجلة آداب الكوفة، ع2، 2008.
- الفصول المختارة من العيون والمحاسن، الشريف المرتضى (ت436هـ) المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف (د.ت).
- فهم القرآن، جواد علي كسار، مؤسسة المروج، ايران، ط1، 1424هـ.
- معارف القرآن الكريم، محمد تقي مصباح اليزدي، دار المصطفى العالمية، بيروت، ط4، 2016.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد فارس بن زكريا (ت 395)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1979.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175) تحقيق: مهدي المخزومي ود. ابراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (ت495)، تحقيق صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربي، ط4، 1425ه.
- حسين علي حسين، المعنى في ضوء التفسير العرفاني للقرآن الكريم، دار ومكتبة البصائر، بيروت، ط1، 2014.
- منطق فهم القرآن، من ابحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن، مؤسسة ام ابيها، بيروت، ط1، 2012م.
- مواهب الرحمن، السيد عبد الاعلى الموسوي السبزواري انتشارات دار التفسير، ط2، 1998.
- الميزان، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1417 – 1997.