

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

**Mohammed Saleh Al-Hilfi**

PhD in Qur'anic Sciences and Interpretation, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: [s.hayder@aldaleel-inst.com](mailto:s.hayder@aldaleel-inst.com)

### Abstract

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

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

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 22, PP .170–193

Received: 02/10/2023; Accepted: 29/10/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



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

محمد صالح الحلفي

دكتوراه في علوم القرآن والتفسير، جامعة المصطفى ﷺ العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: s.hayder@aldaleel-inst.com

### الخلاصة

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

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

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد 22، ص. 170 - 193

استلام: 2023/10/02، القبول: 2023/10/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



## المقدمة

بما أنّ المصدر الأول لكثير من المعارف الدينية ومصطلحاتها في شتى المجالات الفكرية ومنها العقديّة هو القرآن الكريم؛ لذا سنسلطّ البحث حول هذه النظرية (وضع الألفاظ لأرواح المعاني) من خلاله؛ إذ لا يخفى على أحد أنّ ألفاظه جاءت من رحم اللغة العربية، وبدت على ألفاظه ملامح عصر النزول، فضمت لغته الأساليب التي كانت معهودة ومتعارفة بين العرب آنذاك، وقام ببيان المعاني الرفيعة والحقائق الملكوتية بتلك الألفاظ دون وضع جديد ولا طريقة خاصّة معلن عنها؛ لأنّ القرآن بنفسه يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ [سورة الإبراهيم: 4] فيتخذ تلك اللغة وسيلة لها القابلية والقدرة على نقل تلك الحقائق والمعاني غير المحسوسة على طبق من الحروف والألفاظ المأنوسة للأذهان والمحدودة كذلك. وبعبارة أخرى: عرض تلك الحقائق بتعابير مادية ومحسوسة، ولما كانت المصاديق المادية لتلك الألفاظ هي التي شاع استعمالها صار الأمر صعباً مستصعباً، ولرفع هذه المشكلة شمر العلماء والمحققون عن سواعدهم لمعرفة الحلّ، ومن هنا طرحت نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، وهي تسعى أن تبين نقطة أساسية ومحورية في الموضوع، ألا وهي أنّ الألفاظ القرآنية لا تقف عند المعاني الظاهرية وحسب، وإتّما تشمل المعاني الغيبية والحقائق الملكوتية وتدلّ عليها، وذلك من خلال تحقّق روح المعنى وسريانها فيها جميعاً؛ إذ إنّ لهذه الألفاظ مصاديق ومعاني منها الماديّ والمحسوس ومنها غير ذلك، وجاء خطاب الوحي الموجّه للناس بكلّ طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية مبتنيّاً على ذلك؛ حتى يحصل انسجام ذهني بين فهم المخاطبين والتعرّف على المعاني التي يريد أن يشير إليها القرآن الكريم.

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

## المبحث الأول: أهمية البحث

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

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

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

فلفظ "الكرسي" مثلاً بحسب الاستعمال العرفي لا يتجاوز هذا المعنى المعروف بيننا نحن البشر، ولكنّه لا يدلّ على أنّه من أيّ مادة مصنّوع من الخشب أو الألمنيوم أو الحديد، كما لم يحدّد لمن خصّص هذا الكرسي ولأيّ عمل، فيقول القرآن متحدّثاً عن النبيّ سليمان عليه السلام: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ [سورة البقرة: 255]، ويأتي بنفس اللفظ حين يقول: ﴿وَوَسَّعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، وهنا الكرسيّ مرّةً جاء بالمعنى المحسوس وأخرى بغير المحسوس، وهذا ما دفع المجسّمة للقول بأنّ المعنى واحد في كلا الآيتين، وهو المعنى الأوّل، وفي المقابل هناك من فسّر الكرسيّ في الآية الثانية بأنّه معنّى مجازي وكناية عن العلم والإحاطة والاستقرار. [انظر: الطبرسي، مجمع البيان، ج 2، ص 160؛ السيوطي، جامع الجوامع، ج 1، ص 234؛ ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه، ج 1، ص 42]

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

والقلم من الأمثلة الأخرى التي تضرب كمثال للنظرية المذكورة، فإنّ روحه وحقيقته هو ما يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطرّ بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم، فإنّ الله تعالى علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وكان ذلك القلم روحانيّاً؛ 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 نجدّها في حدّه الحقيقي، ومتى اهتدى الإنسان إلى أرواح المعاني فتحت له أبواب الملكوت. كما الحياة والموت، أفمن كان ميتاً فأحييناه. [انظر: الغزالي، جواهر القرآن، ص 49 51].

## المبحث الثاني: نشأة النظرية ومضمونها

### أولاً: نشأة النظرية

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

وحالة التطور هذه ليست بدعاً وإثماً تنسجم مع طبيعة العلم، فإنّه لا يتوقّف 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 نعدّها نظريةً هو ما قدمه الغزالي في ذلك المصنوع، حيث أظهر معالمها الأولى في كتابه "جواهر القرآن"، ولم يكتف بالعمل بها، بل شرحها، حيث يعدّ من المحال الوصول إلى اللبّ إلا من طريق القشر، فيستحيل الترقّي إلى عالم الأرواح إلا بمثال عالم الأجسام. [انظر: الغزالي، جواهر القرآن، ص 49 51]

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

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

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

## ثانياً: حقيقة النظرية

لم يتعرّض لبيان هذه النظرية بطريقة واحدة، كما لم يكن بيانها قد صبّ في قالب واحد، ولتكون معالمه وحدوده متّفقاً عليها؛ لهذا تعدّدت تقريرات هذه النظرية، إلا أنّها جميعاً تعود في نهاية المطاف إلى جذر وأصل واحد، لنا أن نبينه من خلال هاتين القضيتين؛ الأولى تمثّل الجنبه السلبية والثانية تتكفّل ببيان الجنبه الإيجابية للنظرية، وهاتان القضيتان هما:

1- لم تلحظ خصوصيات المصاديق في عملية الوضع.

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

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

## الأول: الحقيقة المشتركة

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

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

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

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

وتصوير ذلك «أن تكون تلك اللفظة موضوعةً في الأصل لحقيقة من الحقائق الإلهية، وصورةً من الصور المجردة النورية، لكن لما كانت تلك الحقيقة المجردة تتطوّر في الأطوار، وتنزل هذه الصورة النورية في مراتب الآثار إلى أن انتهى الأمر إلى ما هاهنا من العالم السفلي، والموطن الحسيّ، بحيث يصير كلّ لاحق قابلاً للسابق، وصنماً وشبهاً له يطابقه؛ فلذلك يتسمّى باسم ما هو فوقه، ويصير هو أيضاً مصداقاً لتلك اللفظة» [القميّ، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 518].

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

### الثاني: المعاني العامّة

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

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

وصرّح الملاحدي السبزواري بأنّ روح المعنى هو المعنى العامّ [السبزواري، شرح الأسماء الحسنی، ج 1، ص 148]، وفي شرح المنظومة [كرامي، شرح منظومة السبزواري، ديباجة الكتاب، ص 9]، وهكذا عبر السيّد الخميني في بيان المراد من الكتاب المنزل وبواطنه السبع إذ قال: «باعتبار كون

الألفاظ موضوعاً للمعاني العامة وكون الكتاب الإلهي النازل من مقام الأهمية إلى عالم اللفظ والصوت لايقاً لهداية كل طائفة من الطوائف» [الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، ص 215].

### الثالث: الغايات

وفي هذا التصوير نفساً أرواح المعاني بغاياتها، فتكون الألفاظ قد وضعت للغايات لا للمبادئ، وقد يعبر عنه سابقاً بالقول: خذ الغايات واترك المبادئ، مثلاً اليد، فالغاية منها البطش أو البسط أو القبض، وهذه المعاني هي غاية اليد وكما لها. 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 المناطقة: 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 (إنسانيته). وهذا ما تبناه السيد محمد حسين الطباطبائي. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 11]

ولهذا نلاحظ في تعريف نبي الله لا يكتفى بالقول بأنه بشر؛ لأنه تعريف ناقص للنبي: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [سورة الكهف: 110]، فهناك استمرار ودوام لفيض الوحي دون انقطاع، لأنه 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 تصوورها بالشكل الدقيق؛ إذ تشترك جميع التصويرات في كونها تسعى لتطبيق ذلك الشيء العام والمشارك على مصطلح "أرواح المعاني"، سواء كان روح المعنى هو المعنى الكلي والعام المشترك أو هو الغاية والغرض من الشيء، أو هو الذات والحقيقة العلوية التي لها تنزل في العالم المادي.

## المبحث الثالث: أسس النظرية وجذورها

### أولاً: حقيقة المعنى

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

### النحو الأول: المثل الأفلاطونية

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

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

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

### النحو الثاني: الكليّ العقلي

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

### النحو الثالث: الكليّ الطبيعي

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

### التحو الرابع: الماهية لا بشرط

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

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

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

### ثانياً: شيئية الشيء بصورته لا بمادّته

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

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

ويبرز وجه هذا البيان لروح المعنى في مثل القلم، فصورة القلم التي تمثّل الموضوع له الحقيقي، هي عبارة عن الغاية منه، أي ما يكتب به دون لحاظ المادّة، فلو كانت هناك

حقيقة غير مادية تتم بواسطتها الكتابة فسيصح 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.

### ثالثًا: الخيال وعالم المثال

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

### رابعًا: القول بالتشكيك

يتضح من الأبحاث المتقدمة العلاقة الوثيقة بين القول بعالم المثال والبيان التشكيكي للنظرية؛ إذ يتم افتراض عدة عوالم غير عالم المادة وأرفع وأسمى منه، وإمكان تحقق الماهية في كل عالم بما يتناسب معه وبما يقتضيه، وتتحقق النظرية، سواء قبلنا فكرة التشكيك في الماهية بالبيان المتقدم 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 محلّ جدل وخلاف وفقًا لما عليه العلماء من مذاهب فلسفية بخصوص الماهية والوجود.

## المبحث الرابع: الشواهد على صحة النظرية

### أولاً: طبيعة تكون اللغة واتساعها

إننا لا ندعي أنّ الواضع للغة هو الله تعالى مباشرة، بل هو الله ﷻ، 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 إنّ الإلهام الإلهي جعل الإنسان يضع اللفظ للمعنى ويتصور أثناء وضعه معاني كئيبة وإن لم نقل في جميع المواضع، فالواضع لم يكن واحدًا، ولو كان

فلا بدّ أن يكون نبياً، وهذا يخفف علينا الأمر ويحقق الهدف، وعلى فرض التعدّد، فلماذا نستبعد الالتفات من قبلهم للمعاني العامّة أو الغايات غافلين عن التسيير الإلهي والحركة السماوية التي تدفع بالإنسان لفعل الكثير وفق القوى والقابليات التي قرها الله ﷻ للإنسان، وما نحن اليوم نشهد كيف أنّ الإنسان - ومن خلال بعض القابليات والقدرات العقلية والذهنية التي أفاضها البارئ عليه - أبدع ما لم يخطر على بال من كانوا يعيشون قبل 100 سنة، فضلاً عمّن كانوا قبل ذلك، وليس ذلك إلاّ من الله ﷻ، وعليه ففرض أن يكون وضع اللغة فيه شيء من ذلك يقبله الوجدان ولا يخالف الإمكان.

وما يؤيد ما ذكرناه هو ما نجده من الاتفاق والاشتراك الحاصل بين اللغات على اختلاف أصواتها وحروفها، الأمر الذي يشهد على ما بيننا، وتوضيحه أننا عندما نأتي إلى اللغة العربية فسنجدها تضمّ بين ثناياها علاقاتٍ وصياغاتٍ من قبيل المتبدل والخبر وأسماء الفاعل والمفعول والمصادر والمشتقات وأسماء الأجناس، وهذا بعينه نجده في اللغة الفارسية، وكذلك نجده في اللغة الإنجليزية وهلمّ جرّاً، ولم نجد لغةً تخلو من هذه التراكيب والصياغات، فهل هذا كان من الصدفة، أو الفوضى وعدم النظم؟ كيف يكون ذلك ونحن نعلم تماماً أنّ الله ﷻ هو المفيض للوجود، والمبدع لكلّ المخلوقات.

وما يشهد لنا كذلك هو أنّ كلّ هذا التطوّر 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 يتغيّر شيء، وأعني لغة الإنسان الأمّ، فهو وإن أراد أن يضع كلماتٍ أو مصطلحاتٍ جديدةً يرجع للألفاظ والمعاني المتوقّرة عنده، ويضع من خلالها بعد ملاحظة تناسب الحكم والموضوع، وأمّا ما يحدث من تغييرات في اللغات أحياناً، فإمّا أن تكون نتيجة دخول مصطلح جديد من لغة أخرى يدلّ على المراد أو لخلوّ ذهن المستعمل من الألفاظ المناسبة التي في لغته، فيلجأ إلى غيرها.

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

تطوّر عالم المادة صارت له مصاديق، فهذا لا يخرج المصداق الجديد عن ذلك المعنى، كما لا يخرج اللفظ عن الدلالة عليه.

### ثانياً: 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» [أبو زيد، إشكاليات القراءة وآلية التأويل، ص 22 - 27]، وهو متنوع الوسائل لتقريب المعاني وللتواصل، ووظيفة اللغة عند العارف هي التعبير عن الحقائق الوجودية، والعرفاء يوازنون بين الكلام اللغوي للقرآن والكلام الوجودي وكلمات الله المنشورة في رقّ الوجود، وضرورة قراءتها وفهم كلّ منها في ضوء الآخر، فحقيقة اللغة عند العارف تطابق الوجود، فهي الوسيط المتجلي الذي يعكس النصّ المتمثل بالقرآن الكريم، والنتاج الإلهي وكذلك النتاج البشري، والألفاظ في الواقع هي مراكب لنقل الأفكار والمفاهيم، فهناك وجود ذهني للمفاهيم ووجود لفظي للألفاظ، ولما اتجه العلماء لمعالجة مسألة اللغة وحقيقتها، فهي وضعيّة أم توقيفية أم غير ذلك، كان للعرفاء رأيهم وهو قبولهم لنظرية أرواح المعاني. [انظر: الحلفي، نظرية أرواح المعاني وأثرها في التفسير، ص 144 - 168]

ومن هنا نجدهم فسّروا اللغة وبيّنوا حقائقها على أساس نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، فاللفظ حقيقة كلية أخرى يعبر عنها، ويرجع إليها في المعنى الحقيقي، فهي روحه، واللفظ جسده ولباسه، «ويقصد بهذه المسألة أنّ اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقته وروحه، لا في شكله وصورته، ومن ثمّ فإنّ المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتمال المصداق على الغاية والغرض لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فمثلاً يطلق لفظ السراج على كلّ ما يحقّق الاستضاءة، سواءً 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 أيّ مصداق تفرزه التجربة الإنسانية على خطّ تطورها» [كسار، فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية، هامش ص 670]. فالنظرية - وكما تقدّم - تعتمد أساساً على تعدد مراتب الوجود وعلى أساسها تفهم نظرية أرواح المعاني، فاللفظ مراتب متعدّدة أي مصاديق متعدّدة، قد تكون معنوية أو مادية؛ لأنّ الأصل المعنوي هو الأصل في الحقائق، وسابق على الأصل المادي؛ ولذا تكون: «تلك اللفظة موضوعة في الأصل لحقيقة من الحقائق المجرّدة تتطوّر في الأطوار وتتنزّل هذه الصور النورية في مراتب الآثار إلى أن انتهى الامر إلى هاهنا من العالم السفلي والموطن الحسيّ، بحيث يصير كلّ لاحقٍ قابلاً للسابق، وصنماً له

وشبَّحاً له يطابقه؛ فذلك يتسمَّى باسم ما هو فوقه، ويصير أيضاً مصداقاً لتلك اللفظة»  
[القَمي، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 518 و519].

وعليه تكون ألفاظ القرآن على الحقيقة لا على المجاز والاستعارة، مع تعدد المصايدق للفظ الواحد، استناداً إلى المرتبة التي يوجد فيها اللفظ، وقد تكرر هذا المعنى في عبارات العرفاء كما أشار إليه صدر المتأهِّين. [انظر: الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص 166]

فالألفاظ يجب أن تدلَّ على الحقائق والمعاني لا صور الألفاظ وأشكالها، ولا يخفى في كل ذلك دور فكرة المراتب؛ فإنَّها حاکمة فيها، فمثلاً الميزان يختلف باختلاف العوالم، فإن كان الموزن مادياً ناسبه الميزان الذي يوزن به، وهكذا.

ويمكن صياغة كلام العرفاء على شكل أدلة كالآتي:

1- لولم يكن هناك معنى مشترك بين المصايدق الطولية، يضطرَّ الذهن حينها إلى فصل كل مصداق عن غيره، وينظر إليه بشكل مستقل، وعند حصول مصايدق جديدة لا يمكنه أن يلحظ أيَّ رابطة بين المصايدق الجديدة والقديمة، وعلى هذا الفرض وهو عدم وجود حقيقة عامَّة ومشتركة لن يبقى مفهوم ثابت في الذهن؛ لأنَّ ما لا يتغيَّر ولا يتبدَّل هو المعنى العامِّ والكلي، ومع وجود المعنى العامِّ يتمكن الذهن من لحاظ جميع المصايدق المتغيِّرة، فمما هو بدهي أنَّ المتغيَّر بوصف التغيُّر والمتكثِّر بوصف الكثرة لا يتحقَّق بينهما أيَّ اشتراك في المعنى. وعليه لا بدَّ أن نقول إنَّ المتغيَّر والكثير نصفهما بالثبوت والوحدة إن كانا يدلَّان على معنى مشترك، وهذا لا يتحقَّق إلا إذا كان وراء الكثرة والتغيُّر معنى عامٌّ وثابت يتناسب مع كلِّ التغيِّرات والتحوُّلات.

وبصورة أساسية إنَّ الكثرة ونتيجةً للتغيُّر والتحوُّل اللامتناهي الذي لا يمكن الإحاطة به، بلحاظ كثرته لا يمكن أن يثبت في الذهن. وهذه المشكلة تحلَّ عندما تكون هناك حقيقة ثابتة خالية عن التغيُّر والتبدُّل، وعندها سيكون الذهن في حال حصول تغيُّر وتبدُّل يعود ليعرف المعنى من خلال تلك الحقيقة الثابتة والمعنى العامِّ، فهذا المصداق المعقَّد في الواقع يعود لذلك المعنى العامِّ، وهذا المعنى العامِّ ينظر إليه العارف على أنَّه حقيقة كليَّة وخارجية لا حقيقة ذهنية. وهذه الحقيقة تسري في مصايدقها المتكثِّرة. ولما كان هذا المعنى العامِّ ذا مرتبة حقيقة في علم الله تعالى، فلا يمكن أن تكون كليَّة بمعنى اعتباري أو ذهني، بل ما تبلور وجوده في الذهن إمَّا نشأ من العام الحاضر في علم الله تعالى.

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

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

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

### ثالثاً: في علم الأصول

لما كان علم الأصول ونتيجة لبحثه العريض من أجل تحصيل القواعد التي تمكّنه من استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الشرعية، صار له ميدانه الواسع في دراسة الألفاظ وعلاقتها بالمعاني ومحاوله العثور على أصحّ نظرية في عالم وضع الألفاظ للمعاني، وأكمل نظرية يمكن اعتمادها في عالم الوضع هي نظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني، ويتمّ ذلك من خلال ملاحظة هذه المقدمات:

1- من الطرق العلمية لتعريف الأشياء التعريف بالحدّ والتعريف بالرسم، والأوّل يعتمد بشكل كافي على تشخيص المميزات الذاتية للشيء وبيانها، أي الأجناس والفصول، والثاني على تشخيص المميّزات العرضية للشيء - أي لوازمه وآثاره - وبيانها.

وممّا لا شكّ فيه وقد اعترف به العلماء هو صعوبة تحصيل الحدّ التام، وسبب ذلك يعود إلى أنّ 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 التميّز الذاتي وعدم اتّضح جميع أوصافه الذاتية، كيف يتيقّن الإنسان من تحصيله الجنس القريب، ولم يأت بلازم غير مفارق بدل أحد الأوصاف الذاتية؟ وبما أنّ هناك من يرى أنّ نفع الحدّ المفهومي مقارب لنفع الحدّ الحقيقي؛ لأنّ الرابطة بين الاسم والمسمّى أمر اعتباري؛ لذا من السهل تحصيل الحدّ الاسمي، وعليه لا يكون صعباً مستصعباً. [الخوئي، محاضرات في أصول الفقه، ج 1، ص 60]

2- أحد أقسام الوضع بلحاظ المعنى الموضوع له هو الوضع العامّ والموضوع عامّ، ويذكر له من الأمثلة أسماء الأجناس كالإنسان والكتاب و...، وما يهّمنا في هذا المقام هو دخالة الأوصاف في الحقائق الموضوع لها وعدم دخالتها. فهل الأوصاف من قبيل الفلزّ واللون الأصفر ونحوها داخلة في ماهية الذهب وحقيقته وتعدّ جزءاً من مقوماته؟! وهذا بعيد كما هو واضح، فالفلاسفة لا يرون للأوصاف العرضية أيّ دخل في ماهية الشيء، والأصوليون والمناطقية يعدّون اسم الجنس اسماً للماهية، فلفظ إنسان موضوع لماهية الإنسان، ولا تدخل فيها تلك الأوصاف العرضية من اللون والطول ونحوها.

نعم، يتبقّى عندنا تلك القيود والحصل الذاتية المقومة، فماذا يعتقد الأصوليون بشأنها؟

ونأتي هنا بأنحاء من الاستدلال؛ توضيحاً للموقف من الأجزاء الذاتية المقومة:

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

الثاني: لو افترضنا أنّ العدد الذريّ للشيء المبيّن للأجزاء الذاتية له هو عدد ما، ومن ثمّ تبين بعد مدّة أنّ علماء الكيمياء قد أخطؤوا، فهل يعني هذا فقدان تلك المادة وتحولها؟ كما لو قالوا إنّ العدد الذريّ للذهب هو 79، وتبين فيما بعد أنّه أكثر أو أقلّ، فهل يصحّ أن ندعي عدم وجود معدن كهذا؟! فلو كان العدد الذريّ جزءاً مقومًا لماهية الشيء للزم عدم وجود ذلك المعدن، وهذا خلاف الارتكاز عند العقلاء، فإنّهم سيقولون تبين أنّ العدد الذريّ للذهب غير ذلك، وهكذا لو أسقطنا المثال على الإنسان، فلو تبين بعد حين أنّ الناطق ليس فصلًا للإنسان، وأنّ فصله شيء آخر، فإنّنا لا نقول إنّه لا يوجد إنسان، وإنّما نقول إنّ له فصلًا غير هذا.

ومن خلال هذا الارتكاز تبين أنّ أجزاء ذات المدلول ليست داخلية في اسم جنسه، وإلاّ للزم تحوّل تلك القضايا إلى قضايا تحليلية، وهكذا الارتكاز الآخر عند اكتشاف الخلاف لا يرى انتفاء ذلك الشيء، ولكنّه يرى أنّ له صفاتٍ وأجزاء غير التي كتنا نعلمها لا غير. ولسنا هنا بصدد إثبات أنّ الماهية لها أجزاء أو ليس لها أجزاء، وإنّما نريد أن نقول إنّّه حتّى لو كانت حقيقة الإنسان هي الحيوانية والناطقة إلاّ أنّ مدلول لفظ "إنسان" ليس حيواناً ناطقاً، أمّا الحيوانية والناطقة 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 إنّ هذه المصاديق تشير إلى تلك الحقيقة وذلك المعنى اللذين لا نعرفهما.

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

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

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

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

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

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

#### رابعاً: في القرآن الكريم والروايات

قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [سورة البقرة: 13]، فهذه الآية تدلّ على أنّ الله ﷻ هو من علّم الإنسان أسماء الأشياء، ولعلّ من يشكّل أنّه كيف لأدم ﷺ أن يتعلّم الألفاظ والأسماء الجديدة، يكون جوابه أنّ السرّ الإلهي - والذي ينفعنا - يكمن هنا؛ إذ إنّ ما يعلمه الحقّ ﷻ لأدم ﷻ هو أسماء تلك الحقائق والمعاني العامّة، والتي يبدأ منها بعملية التطبيق على المصاديق الطولية التي تحدث نتيجة تطوّر الزمن مثلاً. نعم، قد يكون التعليم بأنّ ألهمه الله ﷻ الحاجة إلى الوضع، فوضع بتدبيره وفكره، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى؛ لأنّه الهادي والملمهم، كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله ﷻ.

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

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

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

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

وكيفما كان حتى لو لم تكن أدلّة النظرية مقنعةً - وما ذكرناه عبارة عن شواهد - لا يمكننا غصّ الطرف عن حقيقة، وهي أنّ هذه النظرية ترشدنا إلى إمكانية تحليل اللغة من أفق ما وراء عالم المحسوسات، ولسنا مجبرين على التوقّع والاقترار في تحديد معاني الألفاظ

على دائرة الأمور الطبيعية. وبالخصوص فيما لو قبلنا أنّ الأصل في معاني الألفاظ - لا سيّما ألفاظ النصوص الدينية - هو معناها الحقيقي، والرغبة عن معناها الحقيقي والميل لتأويل هوية الألفاظ فلسفيًا في الواقع غير مقبول ويعدّ عدولاً عن أصل اللغة.

### المبحث الخامس: أثر النظرية في عملية التفسير

خير ما يمكن أن يتكل عليه للابتعاد عن التشبيه - وحتى ننزّه الباري ﷻ عنه - هو العمل بهذه النظرية؛ إذ لا توجد نظرية أكمل منها في المقام على فرض ثبوتها، ولنا أن نقول هي بحق إبداع للفكر الإنساني المتقوم بالمعرفة الإلهية الحقّة البعيدة عن التسطّيح والفرار عند مواجهة التحدّيات الصعبة والمفصلية.

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

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

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

## الخاتمة

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

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

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

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

## قائمة المصادر

## القرآن الكريم.

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

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

قائمی نیا، علیرضا، قرآن و معرفت شناسی، مؤسسه ی فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ایران، چاپ یکم، 1392 ش.

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

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

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

السبزواري، المآ هادي، شرح الأسماء الحسنی، منشورات مكتبة بصيرتي، قم.

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

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

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

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

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

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

القبيّ، سعيد، شرح توحيد الصدوق، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، 1415 هـ.

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

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

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

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

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