مجلة الشهاب • المجلد: 08، العدد: 02 (2022م) • ص ص 151 – 170
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)

نظرية روح المعنى في تفسير ألفاظ متشابه الصفات

The theory of the essence of meaning in the interpretation of words with unspecific attributes

ط.د/ آمنه دوادي *
مخبر بحث العلوم الإسلامية في الجزائر، جامعة باتنة 1 (الجزائر)
amina.douadi@univ-batna.dz

أ.د/ عبد الكريم رقيق
مخبر بحث العلوم الإسلامية في الجزائر، جامعة باتنة 1 (الجزائر)
reguigak@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/03/06 | تاريخ القبول: 2022/05/22 | تاريخ النشر: 2022/07/15

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

ملخص: يُبيّن المقال كيفية توظيف بعض العلماء لنظرية روح المعنى في إثبات حقائق ألفاظ متشابه الصفات؛ فحسب النظرية التي تقدم تفسيرا مغايرا للشائع من الوضع اللغوي: الألفاظ ليست موضوعة لمعان محسوسة فتكون حقيقة فيها ومستعملة في غيرها مجازا، إنما لمعان معقولة قد تكون المعاني المجازية نفسها أو المعنى الجامع لكل المعاني التي استعمل اللفظ للدلالة عليها سواء المحسوسة أو المعقولة، وعليه لا يلزم إثباتَ حقائقها تشبيهُه تعالى، وقد اعتمدها علماء في تفسيرهم لمتشابه الصفات كأبي حامد الغزالي في بعض كتبه والطباطبائي في تفسيره الميزان، ويمكن أيضا ملاحظتها لا على وجه القصد لها، في بعض مؤلفات ابن تيمية، وكذا عالم سبيط النيلي صاحب المنهج القصدي في اللغة.

الكلمات المفتاحية: روح؛ المعنى؛ تفسير؛ متشابه؛ الصفات.

Abstract :The paper shows how some scholars employ the theory of the essence of meaning in verifying the trueness of words with unspecific attributes.According to the theory that provides a different interpretation of the common linguistic form, words are not put for denotative meanings, where they are real in it and figurative in others, but for rational meanings.The figurative meanings may be the same, or the collective meanings of all the meanings that the word is used to denote, whether denotative or intelligible. Therefore, it is not essential to prove its facts of being similar to Allah almighty. Scholars have adopted it in their interpretation of unspecific attributes, such as Abu Hamid Al-Ghazali in some of his books and Al-Tabatibai in his interpretation. It can also be noted unintentionally in some of Ibn- Taymia's books, as well as Alim Sabeit Al-Nili; the founder of the intentional approach.
Keywords: essence; meaning; interpretation; unspecific; attributes.

* المؤلف المراسل.

1. مقدمة

كما أن إثبات المعاني المجازية لألفاظ متشابه الصفات التي توهم حقائقها إسناد ما لا يليق إلى الله تعالى نحو: اليد، العين، الاستواء، منهجٌ صحيح لكونه لا يقتضي لزوم ما يمتنع في حقه تعالى من التشبيه والتجسيم؛ فحقائقها معان محسوسة وحمْل الألفاظ على مقتضاها مفضٍ إلى تشبيهه تعالى وهو مخالف للعقل ولجملة من الآيات أظهرها في المعنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1]، فإنه غير ممتنع حَمْلها على حقائق ألفاظها عند بعض العلماء والمفسرين ممن منعوا القول بالمجاز في القرآن، لكن بتفسير مغاير لصفة الوضع اللغوي؛ فاللفظ عندهم لم يوضع لمعنى محسوس فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره من المعاني كما عند القائلين بالمجاز، بل إنه موضوع لمعنى غير محسوس والذي قد يكون المعنى المجازي نفسه أو معنى جامع لكل المعاني التي استعمل اللفظ للدلالة عليها سواء الحسية أو العقلية، فالفكرة الأساسية التي ترتكز عليها هذه الطريقة على خلاف الشائع في الوضع اللغوي هي أن الألفاظ لم توضع للمعاني الحسية السطحية إنما للمعاني المعقولة التي هي جوهر وروح، لذا فهم يسمون ذلك المعنى بـ: روح المعنى.

بالنظر في التفاسير والمؤلفات نجد تطبيقات لنظرية روح المعنى في تفسير الآيات الغيبية ومتشابه الصفات، كما هو واضح في تفسير الطباطبائي الذي اتخذ منها مسلكا في التعامل مع الآيات الغيبية، وتُحمل أقوال أبي حامد الغزالي عن متشابه الصفات عليها، ويمكن ملاحظتها عند ابن تيمية وكذا عالم سبيط النيلي، وإن كانت عند الأخيرين غير مقصودة لكن يمكن ملاحظة الشبه بين منهجيهما وبين النظرية، ويحاول المقال الكشف عن حضور نظرية روح المعنى عند من سبقوا، ويبين توظيفهم لها في تفسير متشابه الصفات، فينطلق من الإشكالية التالية:

1. 1. إشكالية المقال:

أين تظهر نظرية روح المعنى في مؤلفات العلماء محل الدراسة؟ وكيف وظفوها في تفسير ألفاظ متشابه الصفات بحقائقها؟

1. 2. أهمية المقال:

تتجلى أهمية المقال في أنه يبحث ألفاظا قرآنية لطالما كانت محل خلاف وهي ألفاظ متشابه الصفات، ويحاول شرح إحدى الطرق التي وُظفت في تفسيرها وهي روح المعنى.

يُبَيِّن الطريقة الصحيحة لإثبات حقائق ألفاظ متشابه الصفات والتي تعتمد فكرة روح المعنى وتحقق التنزيه على خلاف المذاهب التي يستلزم إثباتها للحقيقة التشبيه أو يحقق التنزيه بطريقة مُبْتَذَلَة.

1. 3. أهداف المقال: يهدف المقال إلى:

- الوقوف على بعض من نماذج استعمال نظرية روح المعنى في تفسير ألفاظ متشابه الصفات.

- بيان المذهب الصحيح من بيْن المذاهب التي تثبت حقائق ألفاظ متشابه الصفات والذي يحقق التنزيه دون داع إلى القول بالمجاز.

- غاية المقال هي استساغة فكرة فك العلاقة الوطيدة بين ألفاظ متشابه الصفات ومعانيها المحسوسة، ومنه تقديم البديل عن المجاز أو إلغاء كونه الطريق الوحيد الصحيح المانع من الوقوع في التشبيه.

- الكشف عن التشابه بين منهجي ابن تيمية وعالم سبيط النيلي وبين نظرية روح المعنى، وعن طريقه الإشارة إلى مدى التقارب بين منهجيهما.

1. 4. المنهج المتبع في المقال:

يستعمل المقال المنهج الوصفي، حيث يصف نظرية روح المعنى وكيفية استعمالها في تفسير ألفاظ متشابه الصفات.

وكذلك المنهجَ المقارن في تنبيهه على وجه الشَّبه بين منهج العالِم في بيانه لتعدد معاني اللفظ الواحد وبين نظرية روح المعنى.

1. 5. الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة مقال بعنوان: الطباطبائي ونظرية روح المعنى في بيان الألفاظ المتشابهة في القرآن، ل شيوا حامد، حجتي محمد باقر ونائيني نهلة غروي، وهو منشور بمجلة قضايا إسلامية معاصرة، المجلد: 20، العدد: 65-66، الصفحات: 300- 324، (2016م)، يتناول المقال بالإضافة إلى تحليله بإطناب استعمال الطباطبائي لنظرية روح المعنى في تفسيره الميزان مع الآيات التي تذكر الغيبيات فيحملها على حقائقها التي هي أرواح المعاني لا على المجاز، يتناول أيضا على نحو أقل تفصيلا استعمالاتها عند مختلف العلماء منهم أبو حامد الغزالي، الخميني الملا صدرا وأيضا ابن عربي، ويذكر بحثنا هذا على سبيل الإضافة إلى سابقه طريقة ابن تيمية في بعض مؤلفاته التي تكاد تنطبق مع النظرية، وكذلك طريقة عالم سبيط النيلي، ولا نحصر من استعملها في بحث شيوا حامد ومن معه ومن أضافهم هذا البحث.

2. ماهية نظرية روح المعنى

1.2. نشأة اللغة:

اشتهر في تفسير نشأة اللغة عدة نظريات أهمها نظرية المواضعة والاصطلاح، تقوم هذه النظرية على فكرة أن اللغة نشأت بوضع مجموعة من الأشخاص ألفاظا لتدل على معان معينة، ويصف ابن جني هذه الواقعة الافتراضية بقوله: "وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدًا فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات فيضعوا لكل واحد منها سمة ولفظًا إذا ذكر عرف به ما مسماه، ليمتاز من غيره وليغنى بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين .. فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم فأومئوا إليه وقالوا: إنسان إنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك فقالوا: يد عين رأس قدم أو نحو ذلك. فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معناها وهلم جرا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف"[2]، وقد وجه نقد لهذه النظرية، وهو كون التواضع يحتاج إلى لغة ليتم، فردوه بقولهم إن التواضع يكون بالمشاهدة والإيماء والإشارة[3]، ذلك "أن اللغة لا تستقيم في أول نشأتها إلا إذا استندت إلى نظام علامي مغاير لها ومتقدم عليها في نفس الوقت، ونموذج هذا النظام

العلامي المولد للحدث اللساني الكامل هو الإشارة"[4].

فـ"الوضع: في اللغة جعل اللفظ بإزاء المعنى، وفي الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء متى أطلق، أو أحس الشيء الأول، فهم منه الثاني"[5].

هذه النظرية تُنَصِّب البشرَ كقائمين على وضْع اللغة بمَعْزَل عن أي تدخل إلهي، لكن ذلك غير مقطوع بصحته فمن غير الممكن الجزم بأن اللغة من صُنع الإنسان وحده، فلا دليل قاطع على نفي "اتجاه إلهية الوضع وأن الوضع ونشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان كان من صنع نفسه مئة بالمئة، بل من المحتمل أن تكون قد بدأت هذه الظاهرة في حياة الإنسان أول ما بدأت بتدخل وعناية من الله سبحانه وتعالى، بأن يكون قد ألهم آدم فعلمه الأسماء والألفاظ وكيفية استخدامها في مجال نقل أفكاره وخواطره إلى الآخرين، بل فرضية الإلهام بأصل اللغة لعلها هي المناسبة مع ما هو الملاحظ في جملة من النصوص الدينية التي تؤكد على أن الخليفة الأول من البشر كانا على معرفة واطلاع بلغة مكنتهما من الحوار والتفاهم بينهما قبل أن يهبطا إلى الدنيا ويمارسا نشاطهما الطبيعي والاجتماعي فيها، وهذا من المستبعد جداً أن يحصل من دون افتراض إلهام رباني كان بذرة في طريق نشوء هذه الظاهرة بعد ذلك في حياة الإنسان"[6].

وعلى كلٍّ فما يذهب إليه الباحثون في قضية نشأة اللغة آراء ظنية تعتمد على الحدس والتخمين، وعلى حجج ضعيفةٍ لا يطمئن إليها التحقيق العلمي[7].

إن الغرض من الوضع اللغوي هو أن يكون للمعنى لفظ دال عليه فلا يشتبه مع غيره من المعاني فمتى ما حضر اللفظ تبعه معناه، وعليه يطرح إشكال هنا وهو: كيف يدل لفظ واحد على عدة معان؟ أليس هذا مما يمنع تحقُّقَ الغرض من الوضع ويعارض قصد الواضع الذي هو الإيضاح والتعيين وتخصيص كل معنى بلفظ يدل عليه لئلا يقع اللبس؟ على الرغم من هذا الإشكال البارز إلا أننا نجد في اللغة ما يُخِلُّ بفكرة الوضع، فلا مانع من أن يدل لفظ على معنيين أو أكثر، فإن كان الوضع فيها أوليا لا على سبيل النقل من معنى إلى معنى آخر، كان من قبيل الاشتراك اللفظي، فالمشترك اللفظي هو: "اللفظة الموضوعة لحقيقتين، أو أكثر وضعا أولا من حيث هي كذلك"[8]، فدلالات اللفظ تلك مستفادة من الوضع الأول فليست موضوعة لمعنى أولي ثم منقولة لاحقا إلى معنى غير المعنى الأول، ولا مناسبة تجمع بين تلك الألفاظ نحو: القرء، الدال على الحيض والطهر، والجون الدال على الأبيض والأسود، وأيضا لفظ العين للعين الجارحة والذهب والميزان، أما إن كان اللفظ موضوعا ابتداء لمعنى واحد ثم استعمل في معان أخرى لمناسبة أو ملاحظة بين المعنى الأصلي والمعنى المستعمل، كانت مجازات، والمجاز قسيم الحقيقة، والحقيقة "كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضِع وإن شئت قلت مواضعة وقوعا لا تستند فيه إلى غيره"[9]، أو هي "ما اصطلح الناس على التخاطب به"[10]، أما المجاز فهو "كل كلمة أُريد بها غير ما وُضِعَت له في وضع واضِعها الأول لملاحظة بين الثاني والأول؛ ومعنى الملاحظة: أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه، نحو: اليد تقع للنعمة وأصلها الجارحة، لأجل أن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم وما يقتضيه ظاهر البيئة، فمن شأن النعمة أن تصدر عن اليد ومنها تصل إلى المقصود بها والموهوبة هي منه، وكذلك الحكم إذا أريد باليد القوة والقدرة لأن

القدرة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع"[11] والدلالات الأولى تكون حسية فقد أجمع "الباحثون في نشأة الدلالة على أنها بدأت بالمحسوسات، ثم تطورت إلى الدلالات المجردة بتطور العقل الإنساني ورقيه"[12].

2.2. موقف القائلين بالوضع اللغوي من متشابه الصفات:

متشابه الصفات هي تلك: "الآيات المشكلة الواردة في شأن الله تعالى وتسمى آيات الصفات"[13]؛ منها ما يضيف إليه تعالى ما يتوهم منه تشبيهه تعالى بخلقه؛ كاليد كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[14]، والعين كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[15]، والاستواء كما في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[16].

وعليه فإن منهج من قال بالوضع اللغوي على النحو السابق وبالحقيقة والمجاز في التعامل معها هو تأويلها، يقول الرازي (606هـ) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[17]، إنها "من الْمتشابِهات الَّتِي يجب تأويلها"[18]؛ ويرتبط التأويل بالحقيقة والمجاز فهو كما يعرفه أبو الوليد ابن رشد (595هـ): "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخل ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز"[19]، وقريبا من ذلك يذهب أبو حامد الغزالي (505هـ) فحسبه أن كل تأويل يشبه أن يكون صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز[20]، وإن كان عند الأغلبية غير ذلك فالمجاز مرتبط بالمسائل اللغوية أما التأويل فهو مرتبط بالمسائل الدينية.

فالداعي إلى التأويل إذاً هو كون المعاني الحقيقية التي وُضعت لها الألفاظ المسندة إلى الله تعالى لا تليق به، لذا كان لا بد من المصير إلى المعاني المجازية حفظا للتنزيه، فاليد وُضعت في اللغة للجارحة المعروفة فحَمْلها على مقتضى ما وضعت له يستلزم تشبيه الله تعالى، وعليه تنفى حقيقة اليد التي هي الجارحة ويُحمل اللفظ على معاني اليد التي يجيزها اللسان العربي، فهي "تستعمل مجازا في معان متعددة: النعمة، القدرة، والإحسان"[21] و"الوجه وُضع للجارحة ولم يوضع لصفة أخرى"[22] فلا يُثبَت بهذا المعنى لله تعالى إنما يُحْمَل اللفظ على معاني الوجه التي يجيزها اللسان العربي كالذات، والوجه بهذا المعنى "مشهور في اللغة، يقال وجه هذا الثوب جيد أي ذاته جيدة"[23]، فالمراد بالوجه في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ﴾[24]، أي" كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسُه"[25].

فألفاظ متشابه الصفات - حسب فكرة الوضع اللغوي الشائعة التي تنبثق ضرورة عنها ثنائية الحقيقة والمجاز- حقيقية في ما تعارف عليه الناس أي في المعاني العرفية المحسوسة وهو ما اقتضى إثبات معانيها المجازية ليتحقق تنزيهه تعالى، وخلافا لهذا يذهب البعض إلى إثبات حقائقها بتقديم تفسير مغاير للوضع اللغوي يعتمد فكرة روح المعنى.

3.2. تعريف نظرية روح المعنى، وموقف القائلين بها من متشابه الصفات:

هي نظرية تفسر الوضع بصورة أكثر شمولا، فعلى عكسِ الاتجاه السابق الذي يقول بأن الألفاظ وُضعت لمعنى محسوس واستعملت في المعاني الغيبية على سبيل المجاز، "وسَّع أصحاب هذا الاتجاه حقيقة الوضع ليشمل المعنى العام الذي ينطبق على مصاديق متعددة، ومعناه أن الواضع عند وضعه اللفظ

فإنه وضعه للفظ العام بحيث يتسع ليشمل الحقائق العرفية والغيبية معا"[26]؛ فاللفظ إذاً "موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي جميعا، وخصوصيات الصور لخصوصيات النشآت خارجة عما وضع له اللفظ، وإن كان اعتياد الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بأنه مجاز"[27]، فتكون بذلك "الألفاظ حقيقة في المعاني المعقولة وفي المعاني المحسوسة على السواء"[28].

ويسمى ذلك المعنى روحَ المعنى، وروح المعنى هو حقيقة اللفظ التي وضع لها، وهي موجودة في كل المعاني التي يستعمل اللفظ للدلالة عليها.

ويمكن توضيح ما سبق بلفظ الميزان فهو "موضوع لما يوزن به الشيء مطلقا فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من أن يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشيء بأي خصوصية كانت حسية أو عقلية يتحقق فيه الميزان، ويصدق عليه معنى لفظه فالمسطرة والشاقول والكونيا ..وعلم المنطق، كلها مقاييس وموازين توزن بها الأشياء، إلا أن لكل شيء ميزان يناسب ما يجانسه فالمسطرة ميزان ..والمنطق ميزان الفكر، يعرف به صحيحه من فاسده، والعقل ميزان الكل ما كان كاملا"[29].

إن دلالة اللفظ على معانيه تكون إمَّا على صورة التشكيك أو التواطؤ، وذلك مرجعه إلى اعتبار المعاني العقلية أولى باللفظ من المعاني المحسوسة، أو متساوية معها، فإن كانت أولى بالتسمية من المعاني المحسوسة، فهذا سبيل التشكيك؛ فتكون "الحقائق الغيبية أحق من المصاديق المحسوسة بتسمية العرش والكرسي واللوح والقلم وما إلى ذلك"[30]، أما إن كانت كل معاني اللفظ العقلية والحسية لها ما للمعنى الآخر من اللفظ فلا يكون أحد منها أولى باللفظ من الآخر يكون حينها تواطؤا، "بمعنى أن الموضوع له في هذه الألفاظ هو الروح المشتركة الموجودة بين جميع المصاديق، وعلى فرض وجود مصداق جديد، سيطلق ذلك اللفظ على هذا المصداق الجديد أيضا"[31].

ترتكز نظرية روح المعنى على فكرة أساسية وهي أن الألفاظ لم توضع لمعان محسوسة، لذا فقد تطرح بصيغة أخرى وهي: "أن الألفاظ في الأساس هي حقيقة في المعاني المعقولة ومجاز في المعاني المحسوسة"[32]؛ فهي موضوعة حقيقة في المعنويات واستعملت مجازا في الماديات.

ولعلها تنطبق أيضا على نظرية موجودة في كتب الأدب واللغة وهي أن الألفاظ موضوعة للغايات لا للمبادئ فالموضوع له في الألفاظ يتحدد بضابطة خذ الغايات واترك المبادئ؛ بمعنى أن غاية اليد هي البطش، أي إن اليد وضعت لما يبطش به وكذلك الوجه إنما وضعت لما يُتجه إليه سواء كان النظر حسيا أو روحيا[33]، فليس اللفظ موضوعا للمعنى الحسي إنما للغاية منه وهي معنى غير محسوس.

يمكن أيضا ملاحظة ما يقترب مِن فكرة روح المعنى في بعض معاجم اللغة، ففي مقدمة معجم مقاييس اللغة يقول ابن فارس: "وقد صدرنا كل فصل بأصله الذي يتفرع عنه مسائله"[34]، وسار على منهجه هذا في معجمه كله حيث يبين المعنى الأصلي للفظ ثم يذكر معانيه ويبرر كون تلك المعاني من معاني ذلك اللفظ بوجود الأصل فيها، ففي شرحه لمادة (أ س د) يقول: "الهمزة والسين والدال يدل على قوة الشيء ولذلك

سمي الأسد أسدا لقوته، ومنه اشتقاق كل ما أشبهه. يقال: استأسد النبت: قوي، ويقال استأسد عليه: اجترأ"[35] فليس الأسد عنده دالا على الحيوان المفترس حقيقة، إنما هو دال على القوة، فمتى ما وُجد هذا المعنى صح إطلاق اللفظ على الشيء الموجود فيه كما في الرجل القوي.

والخلاصة أن في نظرية روح المعنى، الألفاظ لم توضع للمعاني المحسوسة، إنما للمعنى المجازي أو لمعنى عام كلي موجود في المعاني المحسوسة والمعقولة على السواء إما بطريق التشكيك أو التواطؤ، ومتى ما وُجد هذا المعنى في مصداق آخر صح إطلاق اللفظ عليه، وما لزوم المعاني الحسية له أكثر من غيرها إلَّا لكثرة استعماله فيها لا أنَّها تختص بها دون غيرها.

إلا أن تحقق هذه النظرية يقتضي أن يرى الواضع مصاديق متعددة ثم يضع لها معنى عام يجمعها، فمن أين نعرف أن الواضع لاحظ الأمور الغيبية عند الوضع، وخصوصا إذا علمنا أن المقتضي العام لوضع الاسم هو العرف العام السائد الذي يلحظ الوجودات المادية للأشياء، إن هذا القول لا يجعل أمامنا خيارا إلا القول بأن الواضع هو الله تعالى وهو ما لا يتفق عليه أصحاب هذا المبنى، كما أن تحديد أصل الوضع للكلمة مهمة صعبة؛ لأن اللغة لم تصل إلينا في طور نشأتها، بل وصلت بعد آلاف من السنين من التداول الشفوي، فلا يبقى لنا إلا أن نخمن أن الوضع مكان بإزاء أمر عادي أولا، ثم توسع في هذا المعنى، وإن عملية التوسع تقتضي مشابهة المصداق الجديد للمصداق الأول، .. فيتم صناعة مفهوم له انطلاقا من نقل تجربة مادية إلى تجربة معنوية"[36]

وتبعا لنظرية روح المعنى فإن منهج القائلين بها في تفسير ألفاظ متشابه الصفات هو "إبقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرف فيها لكن مع تحقيق تلك المعاني وجعلها وتخليصها من الأمور الزائدة وعدم الاحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس واعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له، يتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة"[37]، فلا حاجة للمجاز في متشابه الصفات التي عُبِر عنها بألفاظ لها مصاديق محسوسة، وإنما تُحمل على حقائقها دون أن يلزم من ذلك ما يَمتنع في حقه تعالى.

ونحا على طريقة روح المعنى في التفسير بعض العلماء والمفسرين، مثل الطباطبائي في تفسيره الميزان حيث صرح بها كمنهج في تفسيره، ونجد الإمام أبو حامد الغزالي يستعمل كلمة (روح) كوصف لألفاظ متشابه القرآن، ويمكن ملاحظة ما يكاد ينطبق مع عناصر النظرية وما تقوم عليه أيضا عند ابن تيمية وعالم سبيط النيلي، وإن كان ذلك دون تسميتها، وفيما يأتي بيان حضور فكرة روح المعنى عند مَن ذكرنا آنفا وشرح لكيفية توظيفها مع متشابه الصفات.

3. روح المعنى عند أبي حامد الغزالي (505هـ)

يرى الإمام أبو حامد الغزالي (505هـ)، أن لألفاظ متشابه القرآن معان روحانية أصلية، ولكل معنى روحاني مثال مندرج ضمنه في عالم الشهادة، يقول: "فما كلمةٌ طَمْس إلا وتحتها رموز وإشارات إلى معنى خفي، يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الغيب والملكوت، إذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هو في روحه ومعناه، وليس هو هو في

صورته وقالبه، والمثال الجسماني من عالم الشهادة مندرج إلى المعنى الروحاني من ذلك العالم"[38]، وحين يُراد الوصول لتلك الأرواح فلا بد من المرور بالمثال الجسماني المندرج ضمنها والذي يكون رمزا مشيرا إليها، "إذ كما يستحيل الوصول إلى اللب إلا عن طريق القشر فيستحيل الترقي إلى عالم الأرواح إلا بمثال عالم الأجسام"[39].

فالألفاظ التي يعبر بها عن معان جسمانية ومعان غيبية ليست حقيقة في الجسمانية ومجازا في الغيبية بل معانيها الأصلية غير محسوسة إنها معان روحانية متعالية عنها، وما المعاني الجسمانية إلا مثال مندرج ضمنها في عالم الشهادة؛ فمثلا "روح القلم وحقيقته التي لا بد من تحقيقها إذا ذكرت حد القلم هو الذي يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم فإن الله تعالى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم وهذا القلم روحاني إذ وجد فيه روح القلم وحقيقته ولم يعوزه إلا قالبه وصورته وكون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقة القلم ولذلك لا يوجد في حده الحقيقي ولكل شيء حد وحقيقة هي روحه"[40]، فروح القلم هي الكتابة، وعلينا تقبلها دون الاهتمام بشكله وصورته ومادته[41].

ويُبَيِّن ناصر حامد أبو زيد نظرية الغزالي اللغوية، بقوله: "يمضي الغزالي في بيان نظريته اللغوية إلى القول بأن اللغة الميتافيزيقية حقيقة، وإن الأمور المحسوسة مجاز، بمعنى أنه يحدث انقلابا في اللغة؛ إذ في النظرية اللغوية المجمع عليها تُعتبر اللغة في حقيقتها بيانا لهذا العالم المادي، وأما الأمور الميتافيزيقية فهي أمور مجازية"[42]؛ فهو يصر في معرض المقارنة بين استعمالات الألفاظ في المعاني المادية والغيبية على أن آيات القرآن أحق بهذه الأسماء من مسمياتها الفعلية في عالم الخلق والمقياس الذي يستند إليه في ذلك أن الروح والمعنى الحقيقي لهذه الألفاظ ينطبق على آيات القرآن وعلى العلوم المستفادة منها"[43].

وقد طبق الإمام الغزالي هذه الطريقة في تفسيره لألفاظ متشابه الصفات، يقول في اليد المسندة إليه تعالى: "ومن قام عنده البرهان على استحالة يد الله تعالى هي جارحة محسوسة أو متخيلة، فإنه يثبت لله سبحانه يدا روحانية عقلية، أعني أنه يثبت معنى اليد وحقيقتها وروحها دون صورتها، إن روح اليد ومعناها ما به يبطش ويفعل ويعطي ويمنع، والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة ملائكته"[44]، فليست حقيقة اليد هي الجارحة المعلومة، وإنما لها معنى روحاني يفيد ما به يُبطش ويُفعل ..، فحقيقتها إذاً غير ممتنع إضافتها إلى الله تعالى وعليه فلله تعالى يد حقيقة لا مجازا.

وحين حديثه عن إضافة الأصابع إليه تعالى في حديث للنبي صلى الله عليه وسلم، يقول: "فانظر إلى قوله قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن فإن روح الأصبع القدرة على سرعة التقليب وإنما قلب المؤمن بين لمّة الملك وبين لمّة الشيطان هذا يغويه وهذا يهديه والله تعالى بهما يقلب قلوب العباد كما تقلب الأشياء أنت بأصبعك فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله تعالى أصبعك في روح أصبعيه وخالفا في الصورة"[45]، إذاً فعند الغزالي "التقليب ليست مجرد وظيفة من وظائف الأصبع بل إنه حقيقته وروحه"[46]، وهو ما يُثبت لله تعالى.

وجعل الغزالي من هذا المسلك مقياسا في التعامل مع سائر متشابه الصفات، يقول: "ومتى عرفت معنى

الأصبع أمكنك الترقي إلى اليد واليمين والوجه والصورة وأخذت جميعها معنى روحانيا لا جسمانيا"[47].

إذاً فالألفاظ عند الغزالي حقيقة في المعاني الغيبية ومجاز في المعاني المحسوسة، وهي إحدى صور نظرية روح المعنى، إلا أنه أيضا وبالنظر إلى التفضيل الذي أورده في جزء من قوله السابق عن القلم: "فأخلق به أن يكون هو القلم فإن الله تعالى علم بالقلم"، قد يُفهم من الغزالي أن الألفاظ دالة أن الألفاظ دالة على معنى مشترك بين كل المعاني الغيبية والجسمانية سوية لكن المعاني الغيبية أولى بها، "وهذه الإشارة من الغزالي بالأولوية في التسمية تُشعِر بأنه أميل إلى التفسير التشكيكي لنظريته"[48].

4. روح المعنى عند ابن تيمية (728هـ)

اعتبر ابن تيمية الاسمَ الواحد المستعمل في عدة معان موضوعا بإزاء القدر المشترك بين تلك المعاني فليس هو موضوعا في معنى دون المعاني الأخرى فيكون في الأولى حقيقة وفي المعاني الأخرى مجازا، فاللفظ حقيقي في القدر المشترك بين المعاني كلها سواء المحسوسة أو المعقولة، يقول: "اللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدا، فإما أن يجعل حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركا اشتراكا لفظيا، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة، وبهذا يعرف عموم الأسماء العامة كلها"[49]، فلا يجوز إذاً أن يكون للفظ معنيان واللفظ يقال عليهما بالاشتراك اللفظي أو بالحقيقة والمجاز، بل يجب أن يكون اللفظ دالاً عليهما بالتواطؤ أو التشكيك[50]، وذلك يتحقق بأن يجعل اللفظ "حقيقة في القدر المشترك بين موارده"[51].

وهذا الترجيح صائب فاللفظ الواحد إنَّما جاز إطلاقه على معنيين فأكثر لوجود قاسم مشترك من حيث المعنى، وإلا فما فائدة استعمال اللفظ نفسه لمعان متباينة ليس بينها أي قدر مشترك ألبتة؟[52]

هذه الألفاظ أو الأسماء العامة تفيد القدر المشترك متى استعملت عامة مطلقة، أمَّا إذا قيدت فتفيد ما يختص به ما قيدت به، ذلك أن ابن تيمية ذهب إلى "تجريد اللفظ من أي دلالة محددة عند الإطلاق والتجرد، ولم يُثْبِت له إلَّا المعنى العام. وذهب إلى القول بأن المعاني المحتملة للفظ تحمل فيما بينها قدرا مشتركا من المعنى"[53]، يقول: "اللفظ المطلق من جميع القيود، لا يوجد إلا مقدرا في الأذهان لا موجودا في الكلام المستعمل ... وإنما المقصود هنا الإطلاق اللفظي وهو أن يتكلم باللفظ مطلقا عن كل قيد وهذا لا وجود له وحينئذ فلا يتكلم أحد إلا بكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض"[54].

فيَمْتنع إذاً النطق بالألفاظ مجردةً ثم الادعاء بأن ذلك هو حقيقتها وأن غيرها من المعاني مجاز، لأنه غير معلوم لدينا أنه نُطق بها مجردة أو وضعت مجردة، ولكنها نقلت مقيدة فاللفظ إذاً "لا يكتسب دلالة محددة إلا بعد ولوجه في سياق يعين المراد به"[55] أما خارجه فلا يُفهم منه إلا القدر المشترك؛ ففي لفظ الرأس مثلا "يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان ثم قالوا: رأس الدرب لأوله ورأس العين لمنبعها ورأس القوم لسيدهم ورأس الأمر لأوله ورأس الشهر على طريق المجاز، وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استعمل مجردا بل استعمل بالقيود في رأس الإنسان كقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إلى الْكَعْبَينِ﴾[56]، وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني فإذا قيل رأس العين ورأس الدرب ورأس الناس

فهذا المقيد غير ذاك المقيد الدال لكن اشتركا في بعض اللفظ"[57] وكذلك سائر ما يضاف إلى الإنسان إذ يضاف إليه وإلى غيره أيضا وهو في كلها حقيقة، يقال: فم الوادي وبطن الوادي وظهر الجبل وبطن الأرض وظهرها .. الظاهر لما ظهر فتبين والباطن لما بطن فخفي. وسمي ظهر الإنسان ظهرا لظهوره وبطن الإنسان بطنا لبطونه. فإذا قيل: إن هذا حقيقة وذاك مجاز؛ لم يكن هذا أولى من العكس[58].

فكل تلك الألفاظ لا تدل على أعضاء الإنسان إلا حين تقييدها به، بأن يقال رأس الإنسان أو ظهر الإنسان، فليست هي حقيقة فيها مجازا في غيرها، إنما تفيد القدر المشترك حين إطلاقها عن أي تخصيص أو تقييد ودالة حين تخصيصها على ما يُميز ما أضيفت إليه.

ويُشْبه ما ذهب إليه ابن تيمية في فكرة القدر المشترك بين الألفاظ إلى حد كبير فكرة روح المعنى فاللفظ في نظرية روح المعنى موضوع بإزاء معنى جامع يصح انطباقه على مصاديق عدة على سبيل التشكيك أو التواطؤ، وهو ما يفيده بيان ابن تيمية للألفاظ التي لها عدة معاني والتي لا تفيد وهي مطلقة إلا القدر المشترك بين تلك المعاني ويتحدد المراد منها حين تقييدها، فالقدر المشترك هو روح المعنى الذي لا يفارقه وما ينطبق عليه من معان والمستفادة من مختلف السياقات التي استعمل فيها هي المصاديق التي يصح إطلاق اللفظ عليها ويكون ذلك عنده على نحو التواطؤ أو التشكيك كما في روح المعنى أيضا.

يمكن الوقوف على تطبيقات عدة لفكرة القدر المشترك والتي كانت حلا أغنى عن القول بالمجاز كما أغنت نظرية روح المعنى، حيث فسَّر بها تعدُّد المعاني للفظ الواحد، منها ما ذكره في لفظ الذوق واللباس، فليس الذوق واللباس في قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾[59] مجازا، كما يقول البعض أن: الذوق حقيقة في الذوق بالفم، واللباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا وليس كذلك، بل قال الخليل: الذوق في لغة العرب هو: وجود طعم الشيء، والاستعمال يدل على ذلك. قال تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾[60]، وقال: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[61]، وقال: ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾[62]، وقال: ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾[63]، فلفظ الذوق يستعمل في كل ما يحس به ويجد ألمه ولذته، فدعوى المدعي تخصيص لفظ الذوق بما يكون في الفم تحكم منه، لكن ذلك مقيد، فيقال ذقت الطعام، وذقت هذا الشراب، فيكون معه من القيود ما يدل على أنه ذوق بالفم .. ولفظ اللباس مستعمل في كل ما يغشى الإنسان ويلتبس به، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا الَّيْلَ لِبَاساً﴾ [64]، وقال: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾[65]، ومنه يقال لبس الحق بالباطل، إذا خلطه به وغشيه فلم يتميز، فالجوع الذي يشمل ألمه جميع الجائع: نفسه وبدنه، وكذلك الخوف الذي يلبس البدن، فلو قيل فأذاقها الله الجوع والخوف لم يدل ذلك على أنه شامل لجميع أجزاء الجائع"[66]؛ فاللفظ ليس حقيقة في معنى دون معنى إنما له معنى عام ثم التقييد بعدها يحدد المراد منه.

وبفضل فكرة القدر المشترك تمكن ابن تيمية من "حل مشكلة اشتراك الأسماء التي تطلق على الخالق والمخلوق، فهي حقيقة في كليهما، وهي في الخالق أولى وأظهر، إذ الاتفاق في الاسم العام لا يقتضي التماثل في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد"[67]. فهذا القدر المشترك "ليس ممتنعا على الرب تعالى فإن ذلك لا يقتضي حدوثا ولا إمكانا ولا نقصا"[68]، وبهذا يكون ابن تيمية اقترب من فكرة روح

المعنى فالقدر المشترك بعدم امتناعه على الله تعالى يكون معنى غير جسماني.

وقد استعمل ابن تيمية هذه الفكرة مع متشابه الصفات؛ حيث يقول في معية الله تعالى: "كلمة (مع) في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجود مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا أو النجم معنا، ويقال: هذا المتاع معي، لمجامعته لك، وإن كان فوق رأسك فالله مع خلقه حقيقة وهو فوق عرشه حقيقة؛ فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل موضع أمورا لا تقتضيها المواضع الأخرى، فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها، وإن امتاز كل موضع بخاصية، فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل مختلطة بالخلق، حتى يقال: قد صرفت عن ظاهرها"[69]، فحقيقة اللفظ (مع) وروحه هو مطلق المقارنة والمصاحبة غير المخصصة بالمادة، وعليه فالله مع خلقه حقيقة من غير أن يقتضي ذلك تجسيما.

وفي استواء الله تعالى على العرش أيضا، فهو يمنع أن يكون حقيقة في جلوس الآدمي مجازا في غيره، "فإن لفظ استوى لم تستعمله العرب في خصوص جلوس الآدمي على سريره حقيقة حتى يصير في غيره مجازا، بل المعنى تارة: يستعمل بلا تعدية كما في قوله: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾[70]، وتارة يُعَدَّى بحرف الغاية كما في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[71]، وتارة: يُعَدَّى بحرف الاستعلاء. ثم هذا تارة يكون صفة لله، وتارة يكون صفة لخلقه. فلا يجب أن يجعل في أحد الموضعين حقيقة وفي الآخر مجازا، ولا يجوز أن يفهم من استواء الله الخاصية التي تثبت للمخلوق دون الخالق"[72] فالله تعالى له: "استواء على عرشه حقيقة، وللعبد استواء على الفلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين، فهو لا يفتقر إلى شيء"[73]، يَتَبَيَّن من قوله أن الاستواء ليس حقيقة في الاستواء المعروف من الآدمي ومجازا في غيره، إذاً هو معنى عام عند إطلاقه، ثم تقييده بعد ذلك بالمخلوق أو بالله تعالى هو ما يحدد معناه هل هو مادي أم غير مادي، ويلي كلامَه السابق عن الاستواء كلامُه في اليد[74].

وبهذا تكون فكرة روح المعنى حاضرة عند ابن تيمية وإن لم تكن صريحة، لكنها تظهر في فكرة القدر المشترك، وعليه يمكن القول إنه يطبق فكرة روح المعنى في تفسير ألفاظ متشابه الصفات، وهو إذ جعل هذه الألفاظ في الخالق أظهر فتكون النظرية عنده في صورة التشكيك.

5. نظرية روح المعنى عند الطباطبائي (ت 1402هـ)

بيَّن محمد حسين الطباطبائي (ت 1402هـ) نظرية روح المعنى في مقدمة تفسيره (الميزان)، واستعملها في تفسير الآيات الغيبية ومتشابه الصفات مُنْكِرا بذلك على القائلين بالمجاز فيها، فالألفاظ حسبه وُضعت لمعان غير محسوسة وما المعاني المحسوسة إلا أحد مصاديقها، أما عن استدعاء أذهاننا لها قبل أي معنى آخر فسببه كوننا نتقلب في المادة وأننا معتادون على استعمالها في الماديات، يقول: "إن الأنس والعادة يوجبان لنا أن ينسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة، فإن المادة هي التي يتقلب فيها أبداننا وقوانا المتعلقة بها ما دمنا في الحياة الدنيوية، فإذا سمعنا ألفاظ القدرة والحياة والعلم والسمع والبصر والكلام، والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر كان الأسبق إلى أذهاننا منها الوجودات

المادية لمفاهيمنا"[75]؛ بينما هي ليست دالة عليها حقيقة إنما هي أحد ما يصدق اللفظ عليه بالإضافة إلى معاني أخرى.

وفي تفسيره لمتشابه الصفات، كان الطباطبائي يرد تفسير الجمهور لها بحملها على المجاز، ويقدم تفسيرا آخر بالنظر في روح المعنى، وإن كانت الأفهام من جهة اعتيادها بالمادة وأحكامها الجسمانية يصعب عليها تصور كيفية اتصافه تعالى ببعض ما يفيض على خلقه من الصفات ونسبته إليه تعالى، لكن هذه المعاني إذا جردت عن قيود المادة وأوصاف الحدثان لم يكن في نسبته إليه تعالى محذور[76]

ففي إسناد الإتيان والمجيء إليه تعالى مثلا، يرد الطباطبائي تفسير الجمهور مِن أنه معنى يلاءم ساحة قدسه كالإحاطة ونحوها، فيكون المراد بإتيانه تعالى الإحاطة بهم للقضاء في حقهم، ويقدم تفسيرا آخر بالنظر إلى روح معنى الإتيان بعد تجريده من خصوصيات المادة فيكون هو حصول القرب وارتفاع المانع والحاجز بين شيئين من جهة من الجهات، ليصح إسناده إلى الله حقيقة لا مجازا، فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم وبين قضائه فيهم، وهذه من الحقائق القرآنية التي لم يوفق الأبحاث البرهانية لنيله إلا بعد إمعان في السير، وركوبها كل سهل ووعر[77]

فالطباطبائي استعمل هذه النظرية في متشابه الصفات، وأثبت حقائقها لله تعالى على نحو لا يلزم منه إسناد ما لا يليق بمقام الربوبية ودون القول بأي مجازات.

6. روح المعنى عند عالم سبيط النيلي (ت 1420هـ)[78]

وضع عالم سبيط النيلي المنهج القصدي كمنهج مقابل ومخالف للاعتباطية التي صبغت مباحث اللغة عند أغلب العلماء من الجرجاني إلى دوسيسور، ليجعل بين الألفاظ ومعانيها علاقة قصدية، فالألفاظ لا ترتبط بمعانيها بشكل اعتباطي؛ فللحروف حسب منهجه القصدي "قيمة حركية فيزيائية لها علاقة تكوينية مع المعنى، فهناك نظام تكويني يربط بين تعاقب الأصوات في الكلمات وبين ذلك المعنى المشار إليه من الخارج"[79] فالمعنى حسبه محمول في قيمة الحروف المشكلة للفظه، "مجردا عن أي استعمال"[80].

وبفضل هذه القيمة فإن اللفظ لا يدل إلا على معنى واحد، فللكلمة إيقاع صوتي واحد وذلك يجعلها لا تفيد سوى معنى واحد، وبناء على ذلك يمتنع في المنهج القصدي الاشتراك والمجاز، كما أنه أيضا يمتنع الترادف فلا يطابق اللفظ لفظا آخر، فاللفظ "عبارة عن تسلسل معين من الحروف وهو بخلاف أي تسلسل آخر ويستحيل أن يطابق أي لفظ آخر سوى نفسه"[81]، إذاً وبفضل الحركة العامة والقيمة المسبقة الموجودة في الأصوات المؤلِّفة للكلمات سقط الترادف والمجاز، يقول عالم سبيط: "إن اكتشاف الحركة العامة للأصوات وقيمتها المسبقة أدى إلى تأكيد وتوحيد القيمة المسبقة لكل تعاقب وبالتالي فقد سقط الترادف والمجاز تلقائيا"[82].

إذا كان موقف المنهج القصدي من الاشتراك والمجاز هو المنع، فلا دلالة للفظ إلا على معنى واحد، فكيف يفسر إذاً تَعدد المعاني للفظ الواحد في اللغة؟

في بيانه لتعدد المعاني للفظ الواحد، يقترب كثيرا المنهج القصدي من نظرية روح المعنى؛ إذ إن للفظ

حسبه حركة عامة، هذه الحركة يمكن تضمينها الكثير من المعاني، فللفظ أصل واحد وتتفرع عنه عدة معاني من بينها المعنى المجازي؛ "فالحل القصدي لم يلغ مصطلح المجاز ولكنه حَوَّله بصورة جذرية إذ أصبح أحدَ مصاديق الحركة العامة للتعاقب وهو يقترب ويبتعد عنها بنسب متفاوتة، ولكنه لا يخرج مطلقا عن ذلك التسلسل المعين لحروف اللفظ ولا يشارك لفظا آخر في تلك الحركة أبدا"[83]

يُمْكِنُ ملاحظة فكرة روح المعنى في المنهج القصدي في الحركة العامة لتعاقب الكلمة والتي يمكن تضمينها عدة فروع، مع الاختلاف طبعا فروح المعنى ارتبط بلفظه عن طريق المواضعة أما الحركة العامة فهي مستفادة من القيمة الصوتية لكل الحروف الداخلة في تركيب اللفظ. وكما لروح المعنى عدة مصاديق المجازات أحدها فكذلك الحركة العامة.

تتضح هذه الفكرة من خلال بيانه لسبب استعمال لفظ (الأسد) في الحيوان المفترس وفي الرجل الشجاع -وهو من أشهر الأمثلة المستعملة لتوضيح الاستعمالين الحقيقي والمجازي للفظ- حيث فَصَلَ بين الإطلاق والدلالة، فـ"لفظ (أسد) هو تسلسل صوتي مستقل الدلالة وفيه دلالة كامنة قبل إطلاقه على أي شيء وأنه أطلق قصدا على الحيوان المعروف للتشابه، ولوضوحه بهذه الدلالة، ويجوز إطلاقه على أي شيء يتصف بهذه الصفة، وإن تلك الدلالة قد جاءت تحديدا من تسلسل الأصوات بتتابع بعضها إثر بعض في نظام محدد صارم يقابله معنى عام جدا لا يرتبط بأي شيء محدد، ولذلك تتقارب الأسدية كصفة من السيادة والامتناع الذاتي .. وإن إطلاقه على زيد هو إطلاق حقيقي لوصفه بالأسدية لا بالشجاعة .. ، ولذلك فالدلالة مفتوحة بلا نهاية"[84]، فاللفظ أسد فيه دلالة كامنة ويجوز إطلاقه على أي شيء وجدت فيه صفة الأَسَدِية، سواء كان الحيوانَ المفترس أو الرجلَ الشجاع، فليس هو حقيقيا في الحيوان المفترس ومجازا على الرجل الشجاع بداع اشتراكه مع الأسد في الشجاعة، وتبقى دلالة لفظ الأسد مفتوحة قابلة للإطلاق على أي شيء وجدت فيه صفة الأسدية.

ولمزيد من الوضوح نورد كلامه حول اللفظ (شجر)، فـ"الكيان (ش-ج-ر) يمثل فكرة محددة بهذا التسلسل لا سواه، وهذه الفكرة هي شيء ذاتي في هذا التسلسل، .. وهنا يكمن منشأ إطلاق مفردة ما على ذوات أو معاني عديدة، فهذه الحركة في المفردة عامة ويمكن إذن تضمين الكثير من المعاني فيها، (فالخصومة) و(المنازعة) متضمنة في مفردة (شجر) التي لها اسم هو (الشِّجار) وفعل متصرف في الزمان هو(شجر)، ومن هنا يتبين أن الألفاظ (النار وشجرة الرمان والأنساب وكذا الخصام الناشب في الجماعة الواحدة) هي أفكار متشابهة في الحركة الطبيعية، فهي جميعا تنبثق من أصل واحد وتتفرع في الاتجاهات كافة"[85]

استعمل عالم سبيط هذا المنهج مع نصوص القرآن الكريم، ففي تفسيره لكلمة ذاق لا يرى المنهج القصدي أن الأصل فيها للطعام وحده وأنها مجاز في غيره، بل إن لها أصلا عاما يظهر في جميع استعمالاتها، فالأصل في (ذاق وأذاق) ليس الطعام، فهذه هي المجازات إن جازت وإلا فالجميع يجري في مجرى الأصل اللغوي، وإن اللفظ القرآني على الأصل اللغوي هو معنى كلي عام، في حين أن الذي في أذهانهم (أي القائلون بالمجاز) هو جزء الجزء من هذا الأصل إن صح استعماله وجرى في مجرى الأصل؛

فأصل كلمة ذاق هو: (حصول الإحساس بالشيء إحساسا حقيقيا)، سواء كان موتا أو بأسا أو خزيا أو عذابا أو غير ذلك، وما الطعام الذي تذوقه إلا قطعة من بحر استعمالات هذا اللفظ، وهو المعنى الموجود في كل استعمالات القرآن لهذا اللفظ، كما في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[86]، وقوله تعالى: ﴿ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾[87]، وقوله: ﴿فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ﴾[88]، وقوله تعالى: ﴿ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ﴾[89]، وقوله: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ﴾[90] [91].

ومن الحديث الذي سبق يتبين أن ما يُمكِّن من الكشف عن المعنى الذي تنطبق عليه الحركة والمراد في ذلك الموضع هو السياق الذي ورد فيه، فلا يفهم من كلمة ذاق أنها للطعام إلا إذا قيل مثلا ذاق من ثمار الشجرة، فاللفظ قابل للانطباق على كل ما يوافق حركته لذا فيمكن استعماله عدة استعمالات..

وعلى نفس المنهج يقدم عالم سبيط معنى (يد) ثم يحدد المراد منها حين نُسِبَت إلى الله تعالى، ونوردها كنموذج للتفسير حسب المنهج القصدي في متشابه الصفات، والمقارب في فكرته لنظرية روح المعنى.

يبدأ المنهج القصدي ومن خلال قيمة الصوتين الياء والدال المشكلين للتعاقب (يد) ببيان حركته العامة، فـ" الياء ديمومة الحركة وهو الآن منفتح على الممكنات، والدال اندفاع مقصود إلى أبعد مدى. الحركة العامة تفيد معنى القوة المتعددة الأغراض والمتعددة الأصل. فأصلها متعدد بالياء وغرضها متعدد بالدال الذي لم يأت بعده صوت. وقد استعملت استعمالات عديدة لا تخرج عن هذه الحركة"[92].

فالتعاقب (ي د) نفسه يحمل صفة حركية تفيد في معنى (القوة) والسيطرة المباشرة أو التحكم أو ما شابه، وحينئذ تكون تسمية اليد (المعلومة) جزءا من الحركة تنطبق عليها حركة التعاقب؛ إذاً بفضل الحركة العامة للتعاقب (ي د)، يمكن القول أن (لله يد) لكنها ليست ذراعا مجسما وللشمس يد أيضا ولكل قوةٍ فاعلةٍ يدٌ، وهذه اليد هي القوة المتصلة بين الفاعل والواقع عليه الفعل[93]، فللفظ (يد) حركة عامة "ترجع إلى معنى جامع واحد يفيد معنى (القوة) ولها عدة مصاديق أحد مصاديقها القوة الموجودة في الله، ومصداقها الآخر قوة الحكام والملوك واليد العضوية أيضا إنما هي أحد المصاديق"[94].

وحين نُسبت اليد إلى الله في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[95]، "أصبحت يدا مطلقة في التصرف بالموجودات فهي تأخذ قوتها من الممكنات جميعا وتندفع بالدال فهي يد مخلوقة وخلق من خلق الله. ولكي تحدث المقارنة التامة مع (أَيْدِيهِمْ) فهي يد بشرية آدمية ونسبتها إلى الله هي مثل النسبة في قوله تعالى: (أرض الله واسعة)، (ناقة الله)، وقوله تعالى: (رسول الله)"[96]، فحسب المنهج القصدي يد الله لها معنى مأخوذ من معاني حروف التعاقب يد، ومضاف إليها خصوصيات كونها منسوبة لله تعالى وكونها واردة في معرض المقارنة بقوله (أَيْدِيهِمْ) وهو السياق، كل هذا يحدد المراد من يد الله على نحو مباشر وواضح دون القول بأي مجازات.

إن إشكال لُزوم التشبيه لهذه الألفاظ لا وجود له تبعا للمنهج القصدي، فألفاظ متشابه الصفات كسائر الألفاظ لها حركة عامة تستفاد من أصواتها وهي تفيد معاني عامة فليست دالة على المعاني المستلزمة للتجسيم، فلا مكان إذاً "لاستشهاد (المُجَسِّمة) بمثل هذه الآية ولا مكان كذلك للرد عليهم بأن هذا مجاز

بل هو استعمال حقيقي، ويد الإنسان هي استعمال حقيقي أيضا"[97]، فهي لا تستلزم تجسيما حتى يَستدل بها المجسمة، وإذْ لم تستلزم تجسيما، فلِم قد تستدعي القول بمعان مجازية؟

يتفق المنهج القصدي مع نظرية روح المعنى في كون اللفظ له معنى كلي يصح انطباقه على عدة مصاديق، يسمي المنهج القصدي هذا المعنى الكلي بالحركة العامة -مع الاختلاف فالمنهج القصدي لا يقول بالمواضعة إنما بالقيمة الصوتية- وما يوافق هذه الحركة العامة من المعاني ما هي إلا مصاديق لها.

7. خاتمة

يمكن تلخيص ما ورد في المقال كما يلي:

- المثبتون للمجاز يحْمِلون ألفاظ متشابه الصفات على المجاز لمنع لزوم التشبيه في حق الله تعالى.
- يُثبت بعض العلماء والمفسرين حقائق ألفاظ متشابه الصفات بناء على أن وضع الألفاظ كان لروح المعنى لا للمعاني المحسوسة.
- في نظرية روح المعنى قد يكون المعنى الموضوع له اللفظ هو المعنى المجازية أو المعنى العام الموجود في كل المعاني التي يدل اللفظ عليها سواء المحسوسة أو المعقولة.
- اعتمد أبو حامد الغزالي فكرة روح المعنى في بعض تفسيراته لمتشابه الصفات، واتخذ منها الطباطبائي منهجا في تفسيره لمتشابه الصفات.
- يمكن ملاحظة فكرة روح المعنى عند ابن تيمية في فكرة القدر المشترك، وعند عالم سبيط النيلي في فكرة الحركة العامة للفظ، حيث طبق كل منهما فكرته مع الألفاظ المستعملة في عدة معاني، وأيضا مع ألفاظ متشابه الصفات لكونها من الألفاظ التي تدل على معان عدة.

يصل المقال إلى جملة من النتائج:

- يمكن فك العلاقة الوطيدة بين ألفاظ متشابه الصفات ومعانيها المحسوسة لأن سبب لزومها لها هو افتراض أنها موضوعة لها ابتداء وما حقَّقَ هذا هو كثرة الاستعمال فيها، وباستبدال صفة الوضع اللغوي الشائعة لا يبقى هناك إشكال لزوم حقائقها التشبيه.
- نظرية روح المعنى تسمح بتفسير متشابه الصفات على الحقيقة دون فرض القول بالمجاز لتحقيق التنزيه؛ فكون اللفظ له روح معراة عن الخصائص المادية هو حقيقته، يجعل إثبات حقيقته لله تعالى أمرا لا شبهة فيه.
- يصل كل من المثبتين للمعاني المجازية لألفاظ متشابه الصفات لله تعالى والمثبتين له حقائقها إلى ذات النتيجة وهي إثبات معاني تليق بالله تعالى، لكن مع اختلاف في المنهج.
- تُشبِه طريقة عالم سبيط النيلي طريقة ابن تيمية في جمع الآيات التي استعمل فيها اللفظ لتأكيد أنه دال على معنى عام.
- يشترك ابن تيمية وعالم سبيط النيلي في فكرة أن المعنى المراد من اللفظ إنما يتحدد بالاستعمال،

وأمَّا خارجه فإنه عند ابن تيمية يفيد القدر المشترك وعند عالم سبيط يفيد الحركة العامة لتعاقب الأصوات المكونة له.

يقترح المقال كدراسة ممتدة:

- تناول منهجي ابن تيمية وعالم سبيط النيلي بالمقارنة بتتبع أوجه الاشتراك والاختلاف بينهما، فهما يتفقان في كثير من المسائل اللغوية على غرار فكرة روح المعنى، كإنكار المجاز، وأن اللفظ يتحدد معناه من الاستعمال أما خارجه فلا يفيد سوى المعنى العام.

8. قائمة المصادر والمراجع

- ابن أحمد، عبد الجبار، (د.ت)، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة.
- الإيجي، عضد الدين، (د.ت)، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب.
- ابن تيمية، تقي الدين، (1426هـ)، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1.
- ابن تيمية، تقي الدين، (1986م)، منهاج السنة، تحقيق: محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1.
- ابن تيمية، تقي الدين، (1995م)، مجموع الفتاوى، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تيمية، تقي الدين، (1996م)، الإيمان، الأردن، المكتب الإسلامي.
- الجرجاني، عبد القاهر، (1983م)، التعريفات، لبنان، دار الكتب العلمية.
- الجرجاني، عبد القاهر، (د.ت)، أسرار البلاغة، القاهرة، مطبعة المدني.
- ابن جماعة، محمد، (2005م)، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، دار اقرأ.
- ابن جني، عثمان، (د.ت)، الخصائص، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4.
- الدعجاني، عبد الله، (2014م)، منهج ابن تيمية المعرفي، تكوين.
- الرازي، فخر الدين، (1420هـ)، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث.
- ابن رشد، محمد، (1972م)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار المعارف.
- الزُّرقاني، محمد عبد العظيم، (د.ت)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- زوين، علي، (1986م)، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، بغداد.
- أبو زيد، ناصر حامد، (2008م)، مفهوم النص، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- النيلي، عالم سبيط، (2006م)، النظام القرآني مقدمة في المنهج اللفظي، لبنان، دار المحجة البيضاء، ط1.
- النيلي، عالم سبيط، (2007م)، الحل القصدي في مواجهة الاعتباطية، لبنان، دار المحجة البيضاء، ط 1.
- النيلي، عالم سبيط، (2007م)، اللغة الموحدة، لبنان، دار المحجة البيضاء، ط1.
- الشيرازي، صدر الدين، (1393هـ)، مفاتيح الغيب، إيران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرينك.
- الطباطبائي، محمد، (1417هـ)، الميزان في تفسير القرآن، لبنان، مؤسسة الأعظمي.
- عُقيلي، إبراهيم، (1994م)، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1.
- الغزالي، أبو حامد، (1986م)، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا، بيروت، دار إحياء العلوم، ط 2.
- الغزالي، أبو حامد، (1994م)، فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
- فاخوري، عادل، (1994م)، علم الدلالة عند العرب، لبنان، دار الطليعة.

- ابن فارس، أحمد، (1979م)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.
- المَسَدي، عبد السلام، (1981م)، التفكير اللساني في الحضارة العربية، تونس، ليبيا، الدار العربية للكتاب.
- الهاشمي، محمود، (2012م)، بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي، تقريرات محمد باقر الصدر، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ط1
- وافي، علي عبد الواحد، (د.ت)، علم اللغة، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر.

المقالات:

- السَّند، محمد، (1434هـ)، التجسيم والرؤية البصرية، ندوات مركز الأبحاث العقائدية، ط 1، المجلد الرابع، الصفحات من 413-448.
- شيوا، حامد، وحجتي محمد باقر، ونائيني نهلة غروي، (2016م)، الطباطبائي ونظرية روح المعنى في بيان الألفاظ المتشابهة في القرآن، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، المجلد: 20، العدد: 65-66، الصفحات 300- 324

مواقع الانترنيت:

- حب الله، حيدر، (2019م)، المنهج القصدي في اللغة والنظام القرآني مطالعة وتعريف، تحرير وتنظيم: الشيخ سعيد نورا، مقال منشور على الموقع:
https://hobbollah.com/articles/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D97، تاريخ التصفح: (05/07/2021).
- سيحي، جواد و فائز، قاسم، (2017م)، وضع الألفاظ لروح المعاني: نظرية في أصول التأويل العرفاني، مقال منشور على الموقع: http://nosos.net/%D9%88%D8%B6%D8%B9- ، تاريخ التصفح: (25/06/2021).

9. الحواشي والإحالات:

[1] [الشورى: 11].

[2] ابن جني: أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4، (د ت)، (45/1).

[3] ابن جني، المصدر نفسه، (46/1).

[4] عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، (د ط)، 1981م، ص 122.

[5] الجرجاني: الشريف عبد القاهر بن عبد الرحمن، التعريفات، دار الكتب العلمية- لبنان، (د ط)، 1983م، ص 252

[6] محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول مباحث الدليل اللفظي، تقريرات محمد باقر الصدر، مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، ط1، 1433ه/2012م، (86/1).

[7] وافي: علي عبد الواحد، علم اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط 1، (د ت)، ص 6، 8

[8] علي زوين، منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، بغداد، (د ط)، 1986م، ص 137.

[9] الجرجاني: الشريف عبد القاهر بن عبد الرحمن، أسرار البلاغة، تعليق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص 352.

[10] الجرجاني، التعريفات، المصدر سابق، ص 90

[11] الجرجاني، أسرار البلاغة، المصدر السابق، ص 352 ،395.

[12] عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط 2، 1994م، ص 13.

[13] الزُّرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، (د ت)، (286/2).

[14] [الفتح : 10].

[15] [الطور: 48].

[16] [طه: 5].

[17] [الأعراف: 54].

[18] الرازي: فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث، بيروت، ط 3، 1420هـ، (14/ 269).

[19] ابن رشد: أبو الوليد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، (د ط)، 1972م، ص 47.

[20] الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1313هـ-1993م، ص 196.

[21] ابن جماعة، محمد، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، دار اقرأ، (د ط)، 2005م، ص 157.

[22] الإيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د ط)، (د ت)، ص 298.

[23] عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة،(د ط)، (د ت)، ص 227.

[24] القصص: 88

[25] عبد الجبار، المصدر السابق، ص: 227.

[26] جواد سيحي وقاسم فائز، وضع الألفاظ لروح المعاني: نظرية في أصول التأويل العرفاني، (2017م)، مقال منشور على الموقع: http://nosos.net/%D9%88%D8%B6%D8%B9- تاريخ التصفح: (25/06/2021).

[27] الشيرازي، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، صححه: محمد خواجوى، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فيرينك، إيران، ط 1، 1393هـ، ص 91-92.

[28] شيوا، حامد، حجتي محمد باقر ونائيني نهلة غروي، الطباطبائي ونظرية روح المعنى في بيان الألفاظ المتشابهة في القرآن، قضايا إسلامية معاصرة، (2016م) المجلد: 20، العدد: 65-66، ص 309

[29] الشيرازي، المصدر السابق، ص 92.

[30] شيوا، حامد ومن معه، المرجع السابق، ص 309-310

[31] شيوا، حامد ومن معه، المرجع نفسه، ص 310

[32] شيوا، حامد ومن معه، المرجع نفسه، ص 309

[33] يُنظَر: محمد السند، التجسيم والرؤية البصرية، ضمن: ندوات مركز الأبحاث العقائدية، مركز الأبحاث العقدية، مطبعة ستارة، ط 1، 1434هـ، المجلد الرابع، الصفحات من 413-448، ص 339-440.

[34] ابن فارس: أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د ط)، 1399هـ/ 1979م، (3/1).

[35] ابن فارس، المصدر نفسه، (106/1).

[36] جواد سيحي وقاسم فائز، مرجع سابق.

[37] الشيرازي، مصدر سابق، ص 92

[38] الغزالي: أبو حامد، جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 2، 1406هـ/1986م، ص 48.

[39] الغزالي، المصدر نفسه، ص 49.

[40] الغزالي، المصدر نفسه، نفس الموضع.

[41] يُنظَر: أبو زيد: ناصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 7، 2008م، ص 272

[42] أبو زيد، المرجع نفسه، ص 511

[43] أبو زيد، المرجع نفسه، ص 280.

[44] الغزالي: أبو حامد، فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ/1994م، ص 88.

[45] الغزالي، جواهر القرآن، مصدر سابق، ص 49.

[46] أبو زيد، مرجع سابق، ص 272

[47] الغزالي، جواهر القرآن، المصدر السابق، ص 49.
[48] شيوا حامد ومن معه، مرجع سابق، ص 315.
[49] ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان – الأردن، ط 5، 1416هـ/1996م، ص 97–98
[50] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1426هـ، (7/418–419).
[51] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة– المملكة العربية السعودية، (د ط)، 1416هـ/1995م، (33/ 184)
[52] إبراهيم عُقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1994م، ص 140.
[53] إبراهيم بن منصور التركي، إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي، دار المعراج الدولية، الرياض– المملكة العربية السعودية، ط 1، 1419هـ/1999م، ص 150.
[54] ابن تيمية، الإيمان، مصدر سابق، ص 89–90.
[55] إبراهيم بن منصور التركي، المرجع السابق، ص 150
[56] [المائدة: 6].
[57] ابن تيمية، الإيمان، مصدر سابق، ص 82.
[58] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، (7/99).
[59] [النحل: 112].
[60] [السجدة:21].
[61] [الدخان: 49].
[62] [الطلاق: 9].
[63] [آل عمران: 106].
[64] [النبأ: 10].
[65] [الأعراف: 26].
[66] ابن تيمية، الإيمان، مصدر سابق، ص 92.
[67] إبراهيم عُقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1415ه/1994م، ص 140.
[68] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، (3/74).
[69] ابن تيمية، المصدر نفسه، (5/103).
[70] [القصص: 14].
[71] [فصلت: 11].
[72] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، (33/185).
[73] ابن تيمية، المصدر نفسه، (5/199).
[74] يُنظر: المصدر نفسه، (33/185–186).
[75] الطباطبائي: محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعظمي للمطبوعات، بيروت– لبنان، ط 1، 1414هـ/ 1998م، (1/12).
[76] الطباطبائي، المصدر نفسه، (2/105).
[77] يُنظر: الطباطبائي، المصدر نفسه، (2/105–106).

[78] هو المفكر عالم سبيط النيلي: نشأ في قرية السورة التابعة لناحية النيل شمال مدينة الحلة في محافظة بابل وقد أنهى دراسته الثانوية في ثانوية الفيحاء في الحلة وأكمل دراسة البكلوريوس والماجستير في جامعة أوديسا /أوكرانيا، يرى عالم أن اللغة في الأصل وبشكلها العام قصدية الدلالة؛ لذلك رفض تبني نفس الطرائق الموروثة لدى المفسرين واللغويين في فهم القرآن الكريم، وقد وضع في كتابه النظام القرآني جملة من المبادئ لقراءة كتاب الله ومعاملته بطريقة تختلف عن طريقة التعامل مع كلام خلقه، من مؤلفاته: اللغة الموحدة، المحاضرات القصدية، ملحمة جلجامش والنص القرآني، الحل الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكائد الشيطان، البحث الأصولي بين الحكم العقلي للإنسان وحكم القرآن، حوارية الكفر والإيمان..، توفي النيلي في ليلة الجمعة من يوم 17 من شهر أغسطس سنة 2000م. (انظر ترجمَتَه: موسوعة ويكيبيديا).

[79] حيدر حب الله، المنهج القصدي في اللغة والنظام القرآني، مطالعة وتعريف، تحرير وتنظيم: الشيخ سعيد نورا، مقال منشور على الموقع: https://hobbollah.com/articles/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%87، تاريخ التصفح: (05/07/2021).

[80] يُنظَر: النيلي: عالم سبيط، الحل القصدي في مواجهة الاعتباطية، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط 1، 2007م، ص: 53.

[81] النيلي: عالم سبيط، النظام القرآني مقدمة في المنهج اللفظي، دار المحجة البيضاء، لبنان ط 1، 2006م، ص 41.

[82] النيلي، الحل القصدي، المرجع السابق، ص 250.

[83] النيلي، المرجع نفسه، ص 71

[84] النيلي، المرجع نفسه، ص 50.

[85] النيلي: عالم سبيط، اللغة الموحدة، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط 1، 2007م، ص 58.

[86] [آل عمران: 185]

[87] [الأنعام: 148]

[88] [الزمر: 26]

[89] [يونس: 52]

[90] [الأعراف: 22].

[91] يُنظَر: النيلي، النظام القرآني، مرجع سابق، ص: 115 وما بعدها.

[92] النيلي، اللغة الموحدة، مرجع سابق، ص 436.

[93] النيلي، الحل القصدي، مرجع سابق، ص 53.

[94] حيدر حب الله، مرجع سابق.

[95] [الفتح: 10].

[96] النيلي، اللغة الموحدة، مرجع سابق، ص 436

[97] النيلي، الحل القصدي، مرجع سابق، ص 53.