القيمُ الدّلاليّة في أَساليب الحوار القرآني مع غير العاقل

المدرس الدكتور
صباح عيدان حمود
كلية التربية – جامعة ميسان

ملخص:

إن البحث عن رؤية القرآن في تعامله مع الموجودات غير العاقلة هو كشف عن أسرار الموجودات وبيان لكيفية بناء عالم الوجود، وما المكونات الرئيسة للعالم، وكيف يربط بعضها ببعض ؟ فيكون علم دلالات الألفاظ وتطورها، وإسنادها إلى غير ما هو مألوف في هذا المعنى، نوعا من علم الوجود، وهو علم محدد، حي، متحرك، يمكن أن يضيف لنا دلالات مهمة في عالم اللغات والاتصال، والمعرفة فتراوحت هذه القيم بين الإمتاع والإقناع، والتأثير في المتلقي على مستوى التركيب في النص، وعلى مستوى الدلالة، فجاء هذا البحث ليسلط الضوء على تلك الأساليب والقراءات التي تعاملت معها، وتصنيفها، ومحاكمتها لغويا ودلاليا، في ضوء معايير علم اللغة الحديث التي تنظر إلى النص نظرة موضوعية علمية تستقي قيمها الدلالية من مساحات الفهم المتعددة في ما يستبطنه النص القرآني، من انزياحات أسلوبية، وقيم دلالية متميزة بوساطة استعمال التركيب اللغوي والنحوي فيما يخالف العرف اللساني الذي بنى عليه الفاهمون افهامهم، مما خلق عندهم دلالة انطباعية تنهل من الفهم الظاهري للنص، وجعلته الحاكم المطلق على الدلالة، ولكن وسائل البحث اللساني الجديد فتحت أبواباً أخرى لفهم النص، نحاول الاستعانة بها للوصول إلى قيم دلالية جديدة.

The Semantic Values in the Qur'anic Discourse Styles Confined to the Inanimate Things

Dr. Sabah Edan Hmoud
University of Missan/ College of Education

Abstract:

The research on the Qur'anic vision in approaching the inanimate assets is the revelation of the secrets of the existents and the way the world of existence is constructed. It also shows the major components of the world and how they are related to each other. Being so, semantics and the evolution of words and their attribution to what is uncommon to this sense is an ontological enquiry. This world is well-demarcated, living and dynamic where it can add to us important indications in linguistics, communication and knowledge.

These values vary among creating the interest, conviction and affecting the recipient at the textual and semantic levels. The current paper sheds light on these styles and on the respective readings, their classification and their linguistic and semantic evaluation in terms of the criteria of modern linguistics. These criteria offer an objective and a scientific view and take their semantic values from the various understanding areas relevant to what the Qur'anic text reveals. These include stylistic deviations and distinguished semantic values via deploying the syntactic and linguistic structures which are adopted by many professionals. The result is creating impressionistic evidence derived from the superficial understanding of the text, making the text the ultimate evaluator of semantics. However, modern techniques of linguistics open new channels to understand the text, by which we attempt to arrive at new semantic values.

تقديم :

لا يختلف اثنان أن النص القرآني بأكمله هو آية من آيات مبدع الوجود، فكل ما فيه لا يخرج عن دائرة الإعجاز الذي اختلفت مشاربه بين الباحثين عنه، ابتداء من اللغة، والبلاغة، إلى الدلالة في الإخبار عن المغيبات، فكان الإعجاز متكاملا لا ينفصل جزء منه عن غيره، ولكن هذا لا يعني أن هذا الإعجاز ليس له مستويات متباينة من جهة الظهور والخفاء، فقد تختفي بعض سماته عن القارئ العادي، الذي يتذوق جزءا يتلاءم مع قدرته على القراءة في مستوى معين من مستوياتها، وقد تكون بيّنة عند من تدبر في النص وتجاوز بنيته السطحية، وتغلغل في بنيته العميقة؛ ولا ريب أن ذلك يُظهر سمات إعجازية أخرى، وكلما ازداد التدبر ازدادت سمات الظهور ألإعجازي، وهذا إنما يكون عند القارئ الذي هو من طراز آخر.

ومن الأساليب القرآنية التي أحدثت التفاتة واضحة عند متلقي النص القرآني ما جاء في محاورة غير العاقل أو الإخبار عنه بصفات لا يتصور اتصافه بها، منها: نداؤه بصيغ الخطاب التي هي من ملازمات العاقل ووصفه بصفات لا يمتلك ظاهرا آليات القيام بها: كالتسبيح، والاستغفار، والأمر، والاستجابة، والقول والتكلم والخشوع... وغيرها من الدلالات التي دفعتنا إلى البحث عن أهداف المبدع من نقل تلك الصور البيانية اللافتة في نص أريد له أن يكون نصا معجزا، وخالدا، ومعلما.

ومن خلال النظر في هذه الآيات، واستقراء آراء المفسرين فيها، وجد البحث أن هناك توجهات متعددة في تعليل الأسباب وتشخيصها التي تسّوغ للنص إظهار مثل هذه الخطابات التي تسند أفعالا وصفات – عُرفت في الواقع العلمي في استعمالات اللغة أنها من ملازمات العاقل-إلى ما عرف عنه في الفهم الإنساني أنه ليس بعاقل و كانت هناك قراءات متباينة عند المتعاملين مع النص القرآني إلى حد التناقض أحيانا في فهم المغزى من مخاطبة غير العاقل وتشخيصه، وإضفاء الصفات العاقلة عليه.

والبحث عن رؤية القرآن الكريم في تعامله مع الموجودات غير العاقلة، هو كشف عن أسرار الموجودات وبيان لكيفية بناء عالم الوجود، وما المكونات الرئيسة للعالم، وكيف يربط المعنى، نوعا من علم الوجود، وهو علم محدد، حي، متحرك، يمكن أن يضيف لنا دلالات مهمة في عالم اللغات والاتصال، والمعرفة، فتراوحت هذه القيم بين الإمتاع، والإقناع، والتأثير في المتلقي على مستوى التركيب في النص، وعلى مستوى الدلالة.

فجاء هذا البحث ليسلط الضوء على تلك الأساليب، والقراءات التي تعاملت معها، وتصنيفها ومحاكمتها لغويا ودلاليا، وحمل عنوان (القيم الدلالية في اساليب الحوار القرآني مع غير العاقل) وذلك في ضوء معايير علم اللغة الحديث، التي تنظر إلى النص نظرة موضوعية علمية، تستقي قيمها الدلالية من مساحات الفهم المتعددة في ما يستبطنه النص القرآني، من انزياحات أسلوبية، وقيم دلالية متميزة بوساطة استعمال التركيب اللغوي والنحوي، فيما يخالف العرف اللساني الذي بنى عليه الفاهمون افهامهم، مما خلق عندهم دلالة انطباعية تنهل من الفهم الظاهري للنص، وجعلته الحاكم المطلق على الدلالة، ولكن وسائل البحث اللساني الجديد فتحت أبوابا أخرى لفهم النص، نحاول الاستعانة بها للوصول إلى قيم دلالية جديدة وسوف يكون هذا البحث على وفق مباحث مختلفة.

١- دلالات تعدد الخطاب:

يلاحظ على النصوص التي يدرسها البحث أنها تتعدد فيها أساليب المخاطبة لغير العاقل، فتتراوح بين الإنشاء الموجه له كالنداء، والأمر، أو الإخبار عنه بقول أو فعل.

أولا: أسلوب النداء والأمر:

وهذا ما يتضح جليا في خطاب تلك الجمادات في الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ((يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ)) (سبأ: ١٠)، وفي قوله: ((قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ))(الأنبياء: ٦٩) وغيرها من النصوص التي سوف نسلط عليها الضوء، فقد ذهب قراء النص القرآني إلى أن الله تعالى لم يخاطب الجبال، وهي جماد بذلك النداء، أو الأمر، بل المراد أنه فعل في الجبال ما لو كانت حية قادرة لكان يتأتى منها ذلك [١]؛ لذا نجد أن وقوفهم أمام هذه النصوص جعلهم يضعون دلالات تتناسب مع توجهاتهم اللغوية، وفهمهم الدلالي ؛ فتكون دلالة نداء الجبال وأمرها بالفعل(أوبي) يعني: سيري معه، فكانت الجبال والطير تسير معه أينما سار، وكان ذلك معجزا له؛ ولهذا نجد أن المفسرين لم يتفقوا على دلالة معينة في معنى (التأويب)، فذكروا له معاني عدة، منها: الترجيع، أو السير في النهار، أو الرجوع إلى مراد داود من حفر بئر أو استنباط عين، وإلى ما هنالك من المعاني التي حاولوا أن يجدوا لها انسجاما دلاليا مع ثقافتهم المعرفية والتفسيرية [٢].

وفي كل الحالات أن النداء واقع، وأخبر عنه النص القرآني بما لا يثير الشك، ولكن السؤال: هل كان هذا النداء حقيقيا، أو كان مجازا؟ وبتعبير أهل العقيدة هل نداؤه هو فعله تعالى؟ أو أن أفعال المولى(عز وجل) مساوية لكلامه أم هي عينه؟ وهو ما فيه من الخروج عن المألوف من

كلام البشر، وإن كان هذا البحث يُعد عقديا قد يخرجنا عن موضوعنا ؛ إلا أن نتائجه تثبت أن الخطاب الإلهي للموجودات العاقلة وغير العاقلة له خصوصية ذاتية وفيه مستويات مختلفة تتناسب وطبيعة هذه الموجودات تبعا لتسلسلها في رتبة المفاضلة الإلهية بينها. وكان كل ما قرأناه في توجهات المفسرين لهذه الآيات يدور في حلقة الدلالة اللغوية للتأويب، والمعجمات اللغوية تذكر هذه المعاني المختلفة لهذه المفردة[٣]، ولم ترجّح واحدة منها لسبب بسيط ؛ لأن الجمع بينها بحاجة إلى أن توضع في سياقها التركيبي ؛ واللغويون نظروا إلى المفردة بذاتها، وتبعهم على ذلك أكثر المفسرين، دون أن يحاولوا وضعها في سياقها الموضوعي، فحين جاء بعض المتأخرين وأفاد من آية أخرى مشابهة لموضوع هذه الآية، وهي قوله تعالى: ((إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ)) (ص ١٨-١٩) جزم في معنى (أوبي)،وهيّأ لنا فرصة لمعرفة حقيقة ذلك النداء، إذ يكون النداء يعني (التسخير) نفسه الذي يعني التسبيح المستمر آناء العشي والإشراق، وليس السير[٤]، فلو قمنا بعملية تعويضية بين ياء النداء في قوله: (يا جبال) وبين (سخرنا الجبال)؛ تكون النتيجة أن التسخير مساو لمعنى (أنادي) الذي استبطنه حرف النداء، فلا يمكن عندها أن تدخل دلالة السير التي ذكرها بعض المفسرين إلا في كونها جزاء من التسخير، فتمكن هذا المفسر من طرح الدلالات الأخرى التي لا تنسجم مع هذه الدلالة وسياقها الموضوعي، واثبت دلالة بعينها، ويمكن ان نستعين بآية أخرى أكثر تثبيتا للمعنى المراد وهي قوله تعالى:

((وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ)) (الأنبياء ٧٩) وهنا استفادة واضحة من تلاحم النص القرآني في مناسبات ذكر الحادثة الواحدة المتعددة، وعدم تجريد الآيات من وحدتها النصية، وعدم إبعادها عن سياقها الموضوعي، فيكون هذا النوع من التسبيح في إطار التسخير الإلهي فيه مزية مهمة في إظهار إبداع المبدع، أكثر ما فيه من تأييد داوود (عليه السلام) وإن كان فيه تكريم له من جهة أن تسبيح الجبال والطير موافق ومطابق لتسبيحه، لأنها في الأصل هي مسبحة قبل أن تُنادى بموافقتها لتسبيح داوود ؛ لذا نجد أن الرازي قد ألمح إلى معلم أسلوبي مهم، قلّ من يلتفت إليه، وهو أن الجبال كانت تشترك مع داوود بالتسبيح، فهي مسبحة قبله والآن تؤمر بأن تكون معه بداعي وجود (مع) في كل الآيات التي ذكرت الحادثة، فالمشاركة فيها نوع من المصاحبة التي أوحتها المعية؛ لذا يرى الرازي أنه نوع من التشريف للجبال، بخلاف الريح التي كانت لسليمان، فلم تضف إليه على سبيل المشاركة بل على سبيل الملكية[٥] فقال:((وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا

بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ)) (الأنبياء ٨١)، فالريح مؤتمرة بأمر سليمان، في حين الجبال كان النداء لها من الله تعالى بأن يكون تسبيحها مع تسبيح داوود، وهذه هي الأسرار واللفتات الإعجازية الظاهرة في الآيات القرآنية.

والأمر الذي يثير العجب عند المتلقي هو استعمال أسلوب النداء مع شيء غير قابل للنداء! واستجابتها للنداء، ولكن ربما يزول العجب عندما نجد أن من الأشياء غير العاقلة أحدثت أمورا لم تكن متوقعة عند الحاضرين، فضلا عن السامعين، فمثلا نجد أن الله تعالى أمر موسى بإلقاء عصاه فقال: ((وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى))(طه: ٦٩) وعندما يقول الحق تعالى (ألق) فمعلوم ماذا سيحدث، والملقى هناك كانت العصا، فظهرت بها تلك القدرة وأحدثت ذلك الحدث العظيم، وكان من تأثيرها كما روي أن فرعون وهامان لم تكن في رأسهما شعرة واحدة بيضاء، فما أن أخذ موسى عصاه حتى ابيض شعر رأسيهما فلم يبق فيهما شعرة سوداء !وكان من أثره ما ينقله القرآن عن ردة الفعل التي كانت من السحرة [٦] ((وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ)) (الأعراف: ١٢٠-١٢١)، كل ذلك حدث(مع فرضية صحة الرواية)لأنهم انفعلوا نفسيا بما شاهدوه من قابلية العصا الجامدة المُسّيرة على إحداث مثل هذا التغيير الذي شاهدوه بأعينهم، والتي انسجمت مع ما هو معقول لديهم، فكيف إذا نوديت من قبل الخالق القادر على تسخيرها بحرف النداء؟

وهذا التوجه في الفهم نجده عند عبد القاهر الجرجاني حين وقف عند قوله تعالى: ((وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ))(هود٤٤) يقول الجرجاني مستعينا بنظريته الدلالية (النظم): ((وكيف بالشك في ذلك؟ ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم أُمرت، ثم في أن كان النداء بـ (يا) دون (أي) نحو: يا أيتها الأرض، ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال: ابلعي الماء، ثم أُتبع نداء الأرض، وأمرها بما هو من شأنها ونداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها، ثم أن قيل: وغيض الماء، فجاء الفعل على صيغة (فُعل)، الدالة على أنه لم يغضْ، إلا بأمر آمر وقدرة قادر))[٧]، وعلى ذلك يتبين لنا إن القيمة الأسلوبية للنداء الإلهي لمخلوقاته فيها ما يثير المتلقي ويلفته إلى بيان الفرق بينه وبين النداءات الأخرى فالنداء لكل مخلوق له خصوصية تتناسب مع شأنه وترتيبه في سلّم الموجودات، فكأن الجرجاني أراد أن يلمح إلى حقيقة تضام حرف النداء مع (أي) في مخاطبة غير العاقل، لكنه في خطابه هنا لم يستعمل هذا التضام بل نادى الأرض بصورة مباشرة، وهذا له قيمة دلالية تظهر أن مقام الخطاب كان عظيما وفيه من السرعة

التي لا تحتاج إلى تأن، فجاءت في هذا الانسجام الصوتي والوزن السريع، ما يثبت أن حقيقة النداء والأمر التي استعملت هنا لها خصوصية نستطيع أن نسميها سياقية، وهو يدفعنا أكثر إلى كشف الدلالات التي يمكن أن تستوحى من هذا النوع من الخطابات.

ثانياً : أسلوب الحوار:

ومن الخطابات الأخرى التي تميزت بقيمة أسلوبية لافتة ودلالة نافعة؛ ما يمكن أن نسميه أسلوب الحوار، وهذا الحوار قد يكون بين المبدع والموجودات، أو بين العاقل وغير العاقل، فمثال الأول في قوله تعالى: ((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)) (فصلت: ١١)، فهنا نجد أن هناك قولا من الخالق بصيغة الأمر، وهناك استجابة أيضا جاءت بصفة القائل، وهذا القائل نعت بنعت العاقل وهو قوله:(طائعين) لأنها جمعت جمعا مذكرا سالما، ومعلوم أن هذا الجمع من ملازمات العاقل ؛ فتوجيه الخطاب الذي فيه علامات مخاطبة العاقل إلى السماء والأرض فهل كانت ممن يقول وهي حالة عقل فجرى الضمير في (طائعين) عليه، يقول الزركشي: ((وقد اختلف – أن هذه المقالة حقيقة، بأن جعل لها حياة وإدراكا يقتضي نطقها، أو مجازا، بمعنى ظهر فيها من اختيار الطاعة والخضوع بمنزلة هذا القول- على قولين: قال ابن عطية: والأول أحسن، لأنه لا شيء يدفعه، والعبرة فيه أتم، والقدرة فيه أظهر ومنه قوله تعالى: (يا جبال أوبي معه) فأمرها كما تؤمر الواحدة المخاطبة المؤنثة لأن جميع ما لا يعقل كذلك يؤمر))[٨]، فاعتمد ابن عطية على عدم وجود القرينة الحاكمة لمنع ترجيح الحقيقة، وهو سياق لغوي يُعتمد عليه في فهم الدلالة، ولكنه أيضا اعتمد على سياق خارجي وهو العبرة التي يستفيدها المتلقي من النص، وكذا قدرة المبدع على إظهار ما هو معجز في النص.

وهذا النوع من التفكير الدلالي وجد له صدى لغويا يقرّب بين المعاني، وإن وقع في حقيقة فهمه خلاف ظاهر فخطاب الجمادات خطاب من يعقل كقوله تعالى ((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ))(فصلت: ١١) أحدثت التفاتة تركيبية من جهة الوصف والإسناد، والتفاتة دلالية من حقيقة القدرة التي تتمتع بها هذه الموجودات؛ فلم يستطع ابن قتيبة في بحثه عن الإعجاز إلا أن ينفي قول القائل وإجابة المأمور في قوله: ((فلم يقل الله ولم يقولا، وكيف يخاطب معدوما))[٩] ويذهب في فهمه لمثل هذه النصوص إلى مقايستها مع قول الشاعر:

تقول إذا درأت لها وضيني أهذا دينه أبدا وديني

أ كل الدهر حلّ وارتحال أما يبقي عليّ ولا يقيني

فيعلق على ذلك قائلا: ((وهي لم تقل شيئا من هذا، ولكنه رآها في حال من الجهد والكلال، فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقالت مثل الذي ذكر...))[١٠] وهذه المقايسة بين كلام الله ذي القدرة المطلقة والسلطة القاهرة على التكوين، وبين شاعر بشري عاجز عن مخاطبة ناقته؛ يُعد من الإجحاف بحق النص القرآني وعدم المعرفة الواقعية به، فالمبدع للنص القرآني ليس كالمبدع لهذه الأبيات؛ لأن مقاصده وأهدافه مختلفة تماما، ويصر كثير من قارئي النص القرآني على توجيه جميع هذه الخطابات مجازيا، وأنكروا إمكانية حملها على الحقيقة، وأظن أن ابن قتيبة وأسلافه ومن جاء بعدهم، نهجوا هذا النهج في فهم النص القرآني من جهة مقايسته بالنصوص البشرية عند العرب، كل ذلك كان حرصا منهم على ربط النص القرآني مع النصوص العربية المستعملة ؛لتأكيد وحدة الجنس في الكلام، بين لغة القرآن واللغة التي استعملها العرب، والانتصار في نهاية الأمر إلى كل ما هو عربي؛ لهذا راحوا يدافعون عن المجاز في استعمالات النص القرآني.

ونحن هنا لا نريد أن ننفي وجود المجاز أو نسلخ النص القرآني عن جنسه العربي ؛ ولكن الذي يمكن قوله أن ذلك لا يعني أن يكون الفهم منصبا على إخراج النص من إطاره الدلالي المباشر(الحقيقة)، إلى الدلالة غير المباشرة (المجاز) في كل ما نعجز أن نجد له ما ينسجم مع ثقافتنا اللغوية، التي أرست معاييرها النصوص البشرية ونتناسى حقيقة إلهية النص القرآني، بل نؤكد أن النص القرآني في وجوده الخارجي هو حدث لغوي ((ينتمي إلى لغة العرب التي هي عبارة عن بناء رمزي خاص، وكيان مستقل من العلاقات الداخلية التي تحدد استعمال الصوت وطرق التعبير والتواصل))[١١] ولكن هذا لا يقلل ولا يقدح من خصوصيته الإلهية المقدسة؛ لأنه خطاب فوق جميع الخطابات الأخرى بهذه الخصوصية، كما نرى أن القداسة كلّ لا يتجزأ؛ بمعنى أنها لا تعني مجرد الوعي أو الاعتقاد بقداسة النص من خارجه كما يذهب إلى ذلك الدكتور نصر حامد أبو زيد[١٢]، بل هي ناشئة من طبيعة النص نفسه؛ إذ تكمن قداسته في تمايزه لغة وتركيبا، فضلا عن صدوره عن ذات مقدسة.

وهو ما نلمسه مثلا في هذا الحوار القرآني((يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ)) (ق: ٣٠) لما كان هذا النوع من الحوار غير متصور من قبل النسق المعرفي لدى المفسرين قالوا إن الخطاب فيها ((متوجه إلى خزنتها القائلون هل من مزيد؟ وإنما أضيف ذلك إليها كما يقال: قالت البلدة الفلانية، أي قال أهلها...فالقول عندنا ذلك كله على الاستعارة ومجاز اللغة

دون الحقيقة))[١٣] فهنا رُجح المعنى المجازي، وكان الزمخشري أكثر توغلا في المجاز، عندما وصفه بأنه من باب التخييل، فـ ((سؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته))[١٤]، بينما يتردد ابن عاشور في أن القول لجهنم يجوز((أن يكون حقيقة بأن يخلق الله في أصوات لهيبها أصواتا ذات حروف يلتئم منها كلام، ويجوز أن يكون مجازا عن دلالة حالها على أنها تسع ما يلقى فيها من أهل العذاب بأن يكشف باطنها للمعروضين عليها حتى يروا سعتها...))[١٥]، فلم يرجح أيا من الدلالتين في حين نجد أن صاحب الميزان يرى رأيا آخر فيه ردّ على المعاني التي ذكرت، فلا يرضى أن يكون الحوار على لسان الحال ((لأنه لو كان بلسان الحال لم يختص به تعالى بل كان لكل من يشاهدها على تلك الحال أن يسألها عن امتلائها فتجيبه بقولها: هل من مزيد ؟ فليس لتخصيص الخطاب به تعالى نكتة ظاهر))[١٦]، أما لو كان الخطاب لخزنتها، والجواب صدر عنهم فإن ذلك ((خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بدليل))[١٧]، وكأن السيد الطباطبائي يرجّح كون ((الخطاب والجواب على ظاهره، ولا دليل يدل على عدم الجواز، وقد أخبر الله سبحانه عن تكليم الأيدي والأرجل والجلود وغيرها))[١٨]، وهذا الترجيح الدلالي يعتمد على سياق داخلي لغوي وآخر خارجي وهو الإخبار عن حالات مماثلة في كيفية الحوار مع الموجودات غير العاقلة، فحقيقة الحوار هنا لم تكن متوقعة إلا بجريان الأدلة المرجحة لحقيقتها ومجازها؛ لأن الأصل أن تحمل المعاني على ظاهرها الذي ينصرف إلى المعنى الحقيقي، أما غيرها من المعاني لا دليل عليها.

يرى البحث أن إسناد الأفعال والصفات التي هي من ملازمات العاقل إلى غير العاقل؛ جاءت على سبيل ما يسمى بالعدول في الإسناد، وهذا العدول كان ملمحا أسلوبيا جماليا، وهكذا قراءة أكثر الناظرين في النص القرآني، وذلك للكشف عن طاقات النص التعبيرية وقدرته على العدول من المعنى الأصلي في الإسناد الحقيقي إلى معان جديدة، تدرك من خلال أفق جديد تبرز فيه إمكانية المبدع وعظمته في استعمالات اللغة، فتكون هذه العدولات خارجة عن نطاق الاستعمال اللغوي المتعارف ؛ لكي تكون معجزة لمن يعرف حقيقة هذه الاستعمالات، ويتحقق التحدي الإلهي في الإتيان معها فهي مثلا شاهدة علينا يوم القيامة: ((يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ))(النور: ٢٤-٢٥)، ومعنى شهادة الجوارح المذكورة بها أن الله عز وجل ينطقها بقدرته فتخبر كل جارحة منها بما صدر عنها من أفعال صاحبها، وهذه الشهادة لا يمكن أن تحم على المجاز أو يُعد ذلك حكاية عنها ويؤكد هذه الحقيقة الاخبار عن هذه الصوامت عندما تسأل عن

سبب الشهادة بقوله تعالى: ((أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ)) (فصلت: ٢١)، ولا فرق في قدرة النطق بين أن يكون ذلك في الحياة الدنيا أو الحياة الآخرة، إذ ينقل لنا القرآن حوارا آخر بين قائل ومجيب له بقوله مثله، كما في حوار الهدهد والنملة مع سليمان (عليه السلام) ((حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ))(النمل: ١٨-١٩)، فهذا الحوار الذي يحكيه القرآن عن نملة تصنف تكوينا في جدول الموجودات غير العاقلة وغير الناطقة، لكننا نفاجأ أنها تفكر بفكر العاقل وتنطق بلسان الفصيح، فلو تجاوزنا الأمر بدخول المساكن؛ لأنه يُعد مسألة فطرية، ولكن ماذا نفهم من قولها: ((لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ)) ؟ وهو أمر جعل المفسرين يذهبون في فهمها مذاهب مختلفة: فذهب المرتضى في رسائله إلى أن النملة لا يمكن أن تقول وإنما كان القرآن حاكيا عنها، ((لأنها لو كانت قائلة ناطقة ومخوفة بلسان وبيان لما قالت إلا مثل ذلك))[١٩]، فإضافة القول إلى النملة مجاز واستعارة، وقد حاول مقايسة هذا النوع من الحكاية وجعله بمنزلة نقل الفكرة الدلالية بأسلوب قرآني: ((وأي شيء أحسن وأبلغ وأدل على قوة البلاغة وحسن التصرف في الفصاحة من أن تشعر نملة لباقي النمل بالضرر لسليمان وجنده بما تفهم به أمثالها عنها، فتحكي هذا المعنى الذي هو التخويف والتنفير بهذه الألفاظ المونقة والترتيب الرائق الصادق))[٢٠]، وربما اتهم من يفهم المعنى الحقيقي من قول النملة وليس المعنى المحكي عنها بالضلالة بقوله: ((وإنما يضل عن فهم هذه الأمور وسرعة الهجوم عليها من لا يعرف مواقع الكلام الفصيح ومراتبه ومذاهبه))[٢١]، في حين يذهب الرضي إلى رؤية متقدمة في فهم هذا الخطاب فيقول: ((فلما كانت النملة في هذا القول مأمورة أمر من يعقل جرى الخطاب عليها جريه على من يعقل، مثل ذلك قوله تعالى:((وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا))(فصلت ٢١)، لأنها لما شهدت عليهم شهادة العقلاء المخاطبين أجروا –كما في هذا الخطاب- مجرى العقلاء المخاطبين))[٢٢]، فربط بين الأمر الموجه للنملة ونوع الخطاب، وهو فهم مهم في المعالم الأسلوبية التي تساوي بين قيمة الطلب ومستوى الخطاب.

كما ان هناك مسألة نحوية يمكننا الاستعانة بها في الفهم، فالضمير في الفعل (ادخلوا) يعود على النمل المخاطب من قبل نملة على الحقيقة، فتنزل غير العاقل منزلة العاقل؛ لأن واو الجماعة لا تعود إلا على غير العاقل، الأمر الذي دعا سليمان (عليه السلام) أن يتبسم ضاحكا

من قول هذه النملة لفهمها واهتدائها إلى تحذير النمل، واستشعر نعمة الله عليه، إذن ثمة خطاب حقيقي ومسموع وعاه سليمان وانفعل به.

وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك إذ شبه قول النملة بقول الصبي والمجنون ؛ لأن قولها في رأيه ((ذو حروف منظومة يتضمن المعاني المذكورة مثل ما يقع من المجنون والصبي مع زوال التكليف))[٢٣]، والحقيقة؛ أن قول المجنون والصبي لا قصد فيه، ولا يمكن أن يُصدّق، حتى وإن كان كلاما أنيقا وبليغا، والنملة هنا أشارت إلى شيء خطير وأمر واقع فيه تحذير نابع عن قصد نتيجة لفكر متقدم؛ لذلك نجد أن ردة الفعل من سليمان كانت واضحة ولافتة (فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا) ولا ريب ان تبسمه هنا لم يكن استخفافا، وانما تعجبا وفرحا منه، اتبعه بالشكر لما أولاه الله تعالى من النعم، فهناك لغة فهمها سليمان وتأثر بها، واللغة سببها الفكر والمعرفة إذ أن ((اللغة التي هي نتيجة التفكير هي ما يميز الإنسان من الحيوان، وليس هذا بمانع أن يكون للحيوان لغة تتفاهم بها جموعه وأفراده، فيما بينها وهي لغة غريزية، ألهم الله بها خلقه من الحيوان))[٢٤]، فالإنسان يختلف عن الحيوان بقدرته على التفكير والذكاء، وبقدرته على اللغة، التي هي أهم الجوانب الحيوية في نشاط الإنسان، وليس من المعقول أن تكون اللغة بهذه الأهمية ثم تتحول إلى مجرد تراكيب شكلية مجردة من المعنى، فالنملة نطقت بلغة معينة وموحية، وهذه الإيحاءات هي التي دعت الجاحظ إلى القول: أن ما ((صدر عن النملة من البيان والقول والمنطق الذي يفصل بين المعاني التي بسبيلها، ربما يدل على أنها كانت مكلفة ومأمورة ومنهية وطيعة وعاصية..))[٢٥]. وفي ذلك دليل على أن النمل له لغة يتخاطب ويتحدث بها وهذا ما أثبتته الأبحاث الحديثة بوسائلها العلمية الدقيقة عن حياة النمل الاجتماعية القائمة على التفاهم فيما بينها، وأن مجتمع النمل له –كما لسائر الكائنات الحية- لغة وأنها تتجاذب بها أطراف الحديث بكلام خاص أو بإشارات مسموعة أو غير ذلك مما علمه الله لنبيه سليمان (عليه السلام)، ويتفاهم النمل بعضه مع بعض في كل ما يتصل بشؤونها المختلفة [٢٦]، وهذه الإشارات الملفتة والمهمة في بيان كيفية الحوار مع غير العاقل سبب مهم يجعلنا ننتقل إلى أهمية الإعجاز في إظهار قدرة المبدع الذي يستهدفه النص القرآني، وهو سبب مهم نزول النص القرآني.

٢- دلالة الإبداع:

إذا كان الإعجاز صفة لازمة لجميع آيات القرآن وسوره، يمكن القول أن الجانب الإعجازي كان حاضرا حضورا لافتا في لغة الخطاب التي تخبر عن غير العاقل وتحاوره، أو عندما تنشأ خطابا قد يكون نداء كما في قوله تعالى: ((يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ)) (سبأ:١٠)، أو استفهاما

كقوله تعالى: ((يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ)) (ق: ٣٠)، فإن مثل هذه الآيات تشير إلى حالة الحدوث وبواعث الافتقار إلى غيرها في الوجود والبقاء والكمالات مما هو ملحوظ في الموجودات الممكنة بلسان الحال، حيث تدل بإمكانها وحدوثها وافتقارها على وجود الصانع القديم الواجب بالذات الغني عن الموجودات من جميع الجهات المنزّه عن الاتصاف بصفات الممكنات تحقيقا للفرق بين الصانع والمصنوع.

فيلاحظ أن توجه قارئ النص القرآني انصب على قيم دلالية في النص توحي بإظهار قدرة المبدع وحاجة هذه الموجودات إليه ؛ ولما كان القارئ بجميع مستوياته لا يدرك معنى حقيقة أن تكون هذه الموجودات غير العاقلة تعمل أعمالا تحتاج إلى تدبر وإيمان، يكون معه تحقق السجود والخشوع والكلام وغيرها من الصفات التي حكاها النص القرآني عن هذه الأشياء؛ انطلق المفسرون من حقيقة أخرى وهي حقيقة المبدع والصانع، وهذا الشيء الذي يرتكز في أذهان المفسرين من صعوبة تصور هذه الأفعال من كائنات غير عاقلة؛ جعلهم يذهبون إلى أن هذه الأفعال ليست على الحقيقة، وإنما هي على سبيل المجاز؛ إذ يرى الطوسي في معرض كلامه عن قوله تعالى: ((وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ)) (البقرة: ٧٤)، أن الله تعالى ((أضاف الخشية إلى الحجارة، وان كانت جمادا على مجاز اللغة والتشبيه والمعنى في خشوع الحجارة أنه يظهر فيها ما لو ظهر في حي مختار قادر، لكان بذلك خاشعا، وهو يُرى من حالها، وأنها منصرفة لامتناع عندها مما يراد بها))[٢٧]، فيُرى أن الطوسي حكم على الإسناد اللغوي بالمجاز، ولكنه لم يتخلّ عن حقيقة كون الخشوع واقعا من الحجارة، حتى مع التسليم أن الخشوع خلق في الحجارة خلقا فهو قد ظهر من حالها، وهو ما ذهب إليه الرازي أيضا ؛ إذ يرى:

((أن التسبيح المضاف إلى الجمادات ليس إلا بمعنى الدلالة على تنزيه الله تعالى، وإطلاق لفظ التسبيح على هذا المعنى مجاز))[٢٨]، أراد الرازي أن يكتشف دلالة جديدة من وحي إسناد الخشية إلى الحجارة وهي دلالة التنزيه للمولى (عز وجل) وهنا نلاحظ أن الإشارة إلى تحقق ما يسمى في اللسانيات الحديثة بالانزياح التركيبي الذي يتبعه انزياح في الدلالة، الذي يُعد اليوم ملمحا أسلوبيا مهما في بيان جمالية النص وقيمته الدلالية المتجددة، كما يلاحظ في إسناد الخشية للحجارة والجبل في قوله تعالى: ((لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ)) (الحشر: ٢١)، إلا أن البحث يرى أنه لو كانت هذه الأمور تُحمل على لسان الحال أو على المجاز دائما؛ لما كان فيها الحجة البالغة لإظهار لإعجاز وقدرة الخالق على أن يجعل من هذه الموجودات تسير في طاعته وتسبحّه؛ لذا فإن إسناد الخشية التي لها دوافع

نفسية وعقلية، وهي صفة للعلماء كما يشهد قوله تعالى: ((إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ)) (فاطر: ٢٨)،فإسنادها إلى الحجارة فيه شيء من اللفت الدلالي الكاشف عن مستوى الهيمنة الإبداعية الإلهية المطلقة في أن يكون الجماد مؤهلا لما هو أبعد من تأهل العاقل الذي يمتلك أدوات الخشية، ففي هذا جانب مهم من التأثير في نفس المتلقي من جهة، وبيان القدرة الإبداعية لدى المبدع من جهة ثانية؛ ((لذلك اتجه القرآن إلى التأثير الوجداني بعد الحجة المعمقة ليغزو مناطق الشعور الإنساني بتصويره كما غزا مناطق التفكير العقلي بحججه))[٢٩]، فكان التحدي للمخاطب بالنص القرآني في أنه عاجز عن فقه هذه الأعمال، كما أشارت إلى ذلك الآية الكريمة ((تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا)) (الإسراء:٤٤)، فمع القدرة وإثبات صنع الصانع، إلا أن حقيقة التسبيح في هذه الآية موجودة لكن إمكانيات العاقل قاصرة عن معرفة هذا التسبيح وحقيقة سجود غير العاقل، ونوع خشيته التي يفترض أن يكون لدى صاحبها شيء من العلم، فقد حصرت الخشية عند العقلاء من أهل العلم ((إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)) وأن تسبيحهم هذا إنما يفقهه من له عقل مستعمل، لا الذي يسمى عاقلا وقد أهمل عقله، وأن الخطاب في قوله تعالى: (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) لمن له عقل لكنه لم يستعمله بدرجة الفقه؛ فهو لا يفقه ذلك التسبيح.

هذا ويمكن أن يقال: إن لجميع الممكنات تسبيحا بلسان الحال أيضا، ولا يبعد إعطاء هذه القدرة لهم من القدرة الإلهية القاهرة، وان ذهب بعضهم إلى هذا التسبيح لا يمكن أن يكون مسموعا أي (صوتيا) بل هو دلالة بوساطة شيء آخر واستدل لذلك بقوله: (لَا تَفْقَهُونَ) فيرى أن التسبيح لو كان صوتا مسموعا لقال: (لا تسمعون تسبيحهم) ولم يقل لا تفقهون[٣٠]، وهذا القول مردود ؛ لأن (الفقه) يعني: العلم بالشيء والفهم له[٣١]، وهو يشمل جميع ما يتصف به هذا الشيء بما فيها من الأصوات التي تصدر عنه إذا كان مصوتا وهناك كثير من الأصوات تصدر من بعض الأشياء ولا دلالة لها عندنا، كأصوات الطيور، وأصوات الحيوانات، وأصوات الرعد وغيرها، فلا نفقهها حتى مع سماعها، لكنها بلا شك تعني أشياء ودلالات معينة عند الخالق (عز وجل) وهو ما يؤيد فكرة الإبداع وإظهار قدرة المبدع بأسلوب لافت بإسناد التسبيح إلى الموجودات بغض النظر عن كونها عاقلة أم لا ؛ لذا ذهب بعضهم إلى أنه ((لا خلاف في أن جميع المخلوقات تسبح الله بالدلالة على أن لها صانعا، ومن عادة العرب أن تجعل الدلالة قولا ونطقا وكلاما وإشارة))[٣٢]، وعمليا يؤيد ذلك نطق الأحجار والحصا للنبي والوصي عليهما السلام،

وسمعه بعض الحاضرين، ونطق الجوارح يوم القيامة كما نطق به القرآن المبين، وتسبيحهم مع عدم الحاجة حينئذ إلى تخصيص الخطاب في قوله:(ولكن لا تفقهون) بمن ليس له نظر صحيح ولا إلى حمل التسبيح في الآية على الحقيقة والمجاز أو على القدر المشترك بينهما[٣٣].

فالمجاز الذي يتوخاه النص فيه قيم جمالية إبداعية، وهذه القيم تكون أكثر تأثيرا إذا كان الإسناد حقيقيا وهذا ما يدركه المؤمنون بقدرة الله تعالى، ويبدو هنا أن الإشارة لغيرة المؤمنين كانت مهمة لبيان قيمة الإيمان؛ لأن الذين لم يفقهوا دلالة الموجودات على تنزيه الله تعالى هو الذين لم يثبت لهم الإيمان، ولا تنزيهه عن النقائص التي شهدت الموجودات غير العاقلة بها له، فلم يُحرم من هذا الاهتداء إلى شهادتها إلا الذين لم يقلعوا عن اعتقاد أضدادها، فأما المسلمون المؤمنون فقد اهتدوا إلى التسبيح بما أرشدهم إليه القرآن من النظر في الموجودات وإن تفاوتت مقادير الاهتداء تفاوت مستوياتهم في تلقي النص القرآني وفهمه، وفي كل الأحوال أن النتيجة التي توصل لها المؤمنون بالنص مع تفاوت قراءاتهم هي أنه ((لما أسند التسبيح إلى كثير من الأشياء التي لا تنطق دل على أنه مستعمل في الدلالة على التنزيه بدلالة الحال))[٣٤] فحال هذه الأشياء أنها مسبحة.

وهذا الكلام استطاع الرازي أن يجعله حجة على من يرى أن التسبيح كان حقيقة، إذ يقول: ((أن القوم وإن كانوا مقرّين بألسنتهم بإثبات إله العالم، إلا أنهم ما كانوا عالمين بكمال قدرته؛ ولذلك فإنهم استبعدوا كونه تعالى قادرا على الحشر والنشر فكان المراد ذلك))[٣٥]، ويجوز أن يكون لجميع الناس باعتبار انتفاء تمام العلم بذلك التسبيح، فهنا يمكننا القول بأن الله تعالى أراد أن يثبت قدرته المطلقة للناس في أنهم مع تملكهم لوسائل الإدراك التامة فلا يحق لهم أن يغفلوا عن حقيقة من منّ عليهم بهذه العطايا، كما أنه قادر على أن يعطيها لغيرهم من الموجودات غير العاقلة، وهذا التوجه في الفهم نجده في قراءات المفسرين لقوله تعالى: ((قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ)) (الأنبياء: ٦٩)، قال الطبرسي: ((هذا مثل، فإن النار جماد لا يصح خطابه، والمراد أنا جعلنا النار بردا عليه وسلامة ل يصيبه من أذاها شيء، كما قال سبحانه: ((كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)) (البقرة: ٦٥، والأعراف: ١٦٦)، والمعنى أنه صيرهم كذلك لا أنه خاطبهم وأمرهم بذلك))[٣٦]، فذهب الطبرسي مع المجاز مطلقا، أما ابن عاشور فردد بين المجاز والحقيقة بقوله: ((وقد أظهر الله ذلك معجزا لإبراهيم إذ وجّه إلى النار تعلق الإرادة بسلب قوة الإحراق، وأن تكون بردا وسلاما إن كان الكلام على الحقيقة، أو أزال عن مزاج إبراهيم التأثر بحرارة النار إن كان الكلام على التشبيه البليغ))[٣٧]، ولكنه يجزم بمعنى الحقيقة معتمدا

على الصفة الجديدة للنار بسبب الخطاب الموجه لها، وهي عملية تحول النار إلى حالة غير متوقعة فبعد أن كانت محرقة صارت بردا وسلاما فيقول: ((وأما كونها سلاما فهو حقيقة لا محالة))[٣٨]، ولما كان هذا النوع من الخطاب يظهر الإعجاز في تبديل صفة النار المحرقة إلى سلام، توجه المفسرون إلى بيان كيفية استجابة النار إلى ذلك وذكروا وجوها لذلك:

أحدها: أن الله سبحانه أحدث فيها بردا بدلا من شدة الحرارة فيها فلم تؤذه.

وثانيها: أنه سبحانه حال بينها وبين إبراهيم فلم تصل إليه.

وثالثها: أن الإحراق يحصل بالاعتمادات التي في النار صعدا فيجوز أن يذهب سبحانه تلك الاعتمادات، وعلى الجملة فعلمنا أن الله سبحانه منع النار من إحراقه وهو أعلم بتفاصيله[٣٩].

فإحالة المعاني إلى القدرة الإلهية كان من ديدن النظر في فهم هذه الآيات، وهو معترف به من جميع الباحثين، ولا يمكن لأحد أن يدفعه، فنجد أن النص هنا بما استوحيناه من قراءات يظهر حقيقة المبدع بما أوجد في مخلوقاته من العجز والنقص الذي يمكن أن يعوضه بما يخالف النسق المعرفي لدى المتلقي، فالجبال تسبح وتتحرك خاشعة، والنار تحاور وتستجيب بالقول، وهذه جميعها أمور لافته في النص تظهر القوة الإبداعية والمهيمنة لدى المبدع، وبهذا يتحقق هدف من أهداف النص وهو التعريف بحقيقة مبدعه والإيمان به والكشف عن أسرار صفاته المقدسة. فالانزياح الحاصل هنا ليس انزياحا تركيبا فحسب؛ بل هو انزياح على مستوى الدلالة بوجود قوة ما وراء الأفق المعرفي لدى المتلقي تحرك هذه الموجودات وتجعلها طيّعة بتكوينها، فيتحقق الإعجاز بجانب آخر يكون مدعاة للإيمان بوجود الخالق، وبذا يتحقق هدف من أهداف النص وهو الإيمان بوجود صانع لهذا الكون يحفز المتلقي إلى الغوص في هذه الأسرار ومحاولة الكشف عنها.

٣- دلالة التحفيز:

إن الحقيقة التي لا يمكن أن تتجاوزها، هي إن البحث عن الإعجاز عند القدماء انصب على جمالية النص من خلال نماذج المتخّيل الفني، ونظروا إلى الجنبة الجمالية في الإعجاز، وربما قلّ النظر كثيرا في الجمالية الإبداعية في المعاني التي أراد النص القرآني أن يرسلها إلى المتلقي بإظهار الانزياح الدلالي في مفاجآت دلالية لم تكن معهودة؛ فإذا استعلمت في الخطاب يصطدم معها المتلقي؛ فينفعل بها طوعا لإمكانيته الاستيعابية، فيحيلها إلى المجاز اللغوي أو المتخيل البديعي والبلاغي من صور التشبيه، فلا يستطيع المتلقي مثلا أن يفهم صورة الخشوع المسند إلى الجبل في قوله تعالى: ((لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ

اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)) (الحشر:٢١)؛ لأن الخشوع من صفات العاقل الذي يملك حواسّا فيها القدرة على الوصول إلى هذه الدرجة النفسية صعبة المنال، فلا يسند الخشوع في مخيلة العربي إلى الجبل إلا على سبيل المجاز، وحتى مع وجود حرف الشرط الذي يفيد الامتناع للامتناع، مع إخبار القرآن الكريم عن إمكانية الإنزال فلا يمكن ردّها بل يجب التصديق بها، وإلا لا توجد فائدة من تذييل الآية بقوله:((وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ))، فالتفكير يكون نتيجة لما يقع في الواقع، لا فقط أن تكون له صور في المتخيل الذهني.

ومن المبادئ الأساسية التي يعتمدها إلى الخطاب القرآني هي إثارة المتلقي وتحفيزه ؛ لجعله مشدودا لاستقبال النص والتفاعل معه، فيميل إلى إيجاد الانزياح بكل مستوياته الدلالية واللسانية من إفراد وتركيب، ونحن هنا أمام انزياحات دلالية واضحة تلفت ذهن المتلقي إلى شيء جديد، فالجبال والأحجار والنار والطير وغيرها من الموجودات غير العاقلة في حيّزها الوجودي غير قادرة على النطق والحركة، فضلا عن الشعور والخشوع والخشية، فأن خطابها ونداءها ومحاورتها والنطق على لسانها، يُعد من الانزياح في سبل الخطاب التي لا تتدرج تحت الخطاب الحقيقي، وغالبا ما يتخذها المبدع العادي في استعمالاته المجازية؛ أما إبداع الخطاب القرآني يضعها في حيّز جديد، وإشارات دلالية متميزة، حدث بكثير من المتفكرين والمتدبرين في النص القرآني أن يذهبوا في التعامل معها إلى مذهبين رئيسين:

الأول: يعتقد أن لجميع هذه الموجودات نوعا من الإدراك والشعور، وشعورها هذا يكون في نطاق عالمها الخاص بها، ولا يمكن إدراك مثل هذا الشعور في عالمنا الخاص بنا، وأثار ذلك لدى بعض الدرسين للنص إيحاءات مماثلة في نسج التعامل اليومي، وما يظهر من علامات موحية وإشارات معينة تظهر في أجزاء الجسد العاقل، مثل ما يعتري الوجوه والعيون في إظهار كمائن النفس الإنسانية، فيمكن أن نقول لأحدهم أن عينيك تدلان على عدم نومك، أو أنك متألم من تعابير وجهك ومحيّا بشرتك... وهكذا[٤٠]، وهذا النوع من الانعكاس الدلالي على الوجه وفي العيون منوط بقابليتها على تحمل الدلالة وانعكاسها للمتلقي، فتولدت لنا لغة فاعلة تظهر قيما دلالية جديدة ربما تعجز كلمات اللغة المستعملة عن إبرازها بالشكل المطلوب، ولعل قول الإمام علي (عليه السلام) في كلماته القصيرة في نهجه البليغ تصف لنا هذا الظهور الدلالي إذ يقول: ((ما أضمر أحد شيئا إلا ظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه))[٤١]، فالمرحلة اللاحقة لإظهار المخفي والمضمر من الدلالة تتكفل بها صفحات الوجه، وهو ما أوحى للفلاسفة إلى الذهاب ((بأن

الإدراك والشعور لم يكونا على سنخ واحد حتى تتشابه آثارهما المترشحة منهما وتكون متساوية، بل هما مختلفان باختلاف أربابهما ولذلك تكون آثارهما مختلفة بحسب خلقة ذوي الشعور والإدراك؛ فعليه يكون هذا الوجود كله حي، ولا معنى لوجود بغير حياة، وإن الحياة على مقدار إشراق أنوار الوجود الأعلى على المخلوق فللإنسان وللحيوان وللنبات حياة، أي هناك نوع من الشعور، وهكذا الجماد له من الشعور أقل، لأنه أفيض عليه من الحي))[٤٢]؛ فإذا كان لكل الموجودات تلك القابلية من الشعور هذا يعني أن خطابها بلفة العاقل ليس بدعا، لذا جاء النص القرآني للتعبير عن حقيقة هذا الشعور، وهي دلالة متميزة تحفز ذهن التلقي بمعرفة الموجودات التي دائما ما يتعامل معها خارج إطار اللغة المباشرة.

الثاني: وفي الاتجاه المقابل أحيل هذا النوع من الخطاب إلى اللغة وما لها من قابلية في اختراق الحجب الدلالية، في معرفة نوع الخطاب الذي تخاطب به الموجودات غير العاقلة، لأنها واقعا لا تصح مخاطبتها، ولا يقع منها القول، ضرورة أن القول في هذه الآية ومثلها ليس على حقيقته، ومما جاء في القرآن الحكيم من المجاز على سبيل التمثيل قوله عز من قائل: ((إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)) (الأحزاب:٧٢)، لأن عرضها على السموات والأرض والجبال لم يكن على ظاهره، وكذلك إباؤها وإشفاقها وما هو إلا مجاز على سبيل التمثيل والتصوير تقريبا للأذهان[٤٣]، وهو ما ذهب إليه ابن عاشور في بيان دلالة (عرضنا) فهي عنده من الاستعارة التمثيلية لوضع شيء في شيء وحاول أن يجد قرينه على ذلك فقال: ((وقرينة الاستعارة حالية وهي عدم صحة تعلق العرض والإباء بالسموات والأرض والجبال؛ لانتفاء إدراكها فأنى لها أن تختار وترفض وكذلك الإنسان باعتبار كون المراد منه جنسه وماهيته؛ لأن الماهية لا تفاوض ولا تختار كما يقال: الطبيعة عمياء، أي لا اختيار لها، أي للجبلة، وإنما تصدر عنها آثارها قسرا، ولذلك فأفعال (عرضنا، وأبين، ويحملنها، وأشفقن منها، وحملها) أجزاء للمركب التمثيلي))[٤٤].

والواضح في هذه الآيات إشارات متعددة تنفع المتلقي وتأثر به إقناعا له بحقائق يعترف بها وينفعل معها، فضلا عما تحمله من قضايا الإمتاع التركيبي والدلالي في تذوق النص والانسجام مع تنمقه الصوتي، ليكون التأثر تحفيزا واستمرارية الإصغاء والإنصات، فمن جهة يبين مدى تأثر الجبل وخشوعه في استقبال القرآن (((لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)) (الحشر:٢١)، ويشير إلى ذلك من الأمثال التي تضرب للمتلقي لتحفزه على التفكر ((وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ

يَتَفَكَّرُونَ)) (الحشر: ٢١)،ومن جهة يأمر المتلقي العاقل بالإنصات الذي يعد الخطوة المتقدمة للتفكر ((وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآَنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)) (الأعراف: ٢٠٤)،فان استجابة العاقل للنداء الإلهي أولى من استجابة غير العاقل، وفي ذلك أيضا يتحقق هدف مهم من أهداف النص القرآني وهو هداية السامع وإقناعه بوجود عالم آخر، وقدرة تحول ما يلمسه من جمادات صامتة إلى ناطقة متحركة ومستجيبة لنداءات الخالق، وهنا يجدر بالبحث أن يقف عند دلالة الاستجابة.

٤- دلالة الاستجابة:

والواقع أننا لا يمكن أن نعطي حكما قاطعا في خلاصة حقائق هذه النداءات الإلهية، إلا بعد معرفة حقيقة الاستجابة التي تبعث هذه الخطابات؛ ولما لم يكن بإمكاننا إدراك استجابات المخاطبين بها، وذلك لوجود الفوارق التكوينية بين العاقل (الإنسان والملائكة) وبين غير العاقل (الجبال والنار والهدهد والأرض والسماء والنملة) وغيرها من الموجودات غير العاقلة من ناحية اللغة التي يخاطب بها الطرفان، ودفع عدم الإدراك أو ضعفه إلى حمله على قابلية اللغة في إظهار الدلالة، فمن حق القارئ أن يسأل في أي لغة حدثت هذه الاستجابات ؟ فقد عبر القرآن عن نوعين من الاستجابة: الاستجابة الفعلية، والاستجابة القولية.

فقد أشار النص إلى أوامر موجهة لغير العاقل كانت الاستجابة لها غير قولية؛ بل كانت مسكوتا عنها من هذه الناحية، وكأن الأمر قد تُرك إلى فعلها، أو كان خطابه نفسه إجابة عن حالها، كما في مخاطبة النار في قوله تعالى: ((قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ)) (الأنبياء: ٦٩)، فقد أظهر الله ذلك على سبيل الإعجاز ؛ لأنه خاطب ما لا يعقل بخطاب العاقل إذ وجه إلى النار تعلق الإرادة بسلب قوة الإحراق، وأن تكون بردا وسلاما، فإذا استجابت النار لهذا النداء وتحولت صفاتها التكوينية إلى صفات جديدة، فبدل الإحراق كانت باردة ؛ عندها لا يمكن أن يكون إلا إذا كان الكلام على الحقيقة، ولا يمكن حمله على المجاز؛ لأن المجاز لا يتصور معه الحقيقة، اللهم إلا أن نقول أن الخطاب للنار لكن الأثر تحول إلى تغيير قابلية الجسد البشري الذي تحرقه النار عند إبراهيم إلى عدم التأثر بحرارة النار إن كان الكلام على التشبيه البليغ[٤٥]، أي كوني كبرد في عدم تحريق الملقى فيك بحرّك، وهذا بعيد جدا عن ظاهر الخطاب؛ لذا ذهب ابن عاشور إلى أن ((كونها سلاما فهو حقيقة لا محالة، وذكر (سلاما) بعد ذكر البرد كالاحتراس؛ لأن البرد مؤذ بدوامه ربما إذا اشتد، فعُقب ذكره بذكر السلام لذلك... وإنما ذكر (بردا) ثم أتبع بـ (سلاما) ولم يقتصر على بردا لإظهار عجيب صنع القدرة إذ صيّر النار بردا))[٤٦]،

بهذا يمكن أن نحمل الخطابات الأخرى للنار على الحقيقة ما دامت لها قابلية الاستجابة والتحول من صفة إلى أخرى في الحياة الدنيا فهي في الآخرة مستجيبة على نحو الحقيقة، ففي قوله تعالى: ((يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ))(ق: ٣٠)، وربما تكون ناطقة بلغة معينة ((حقيقة بأن يخلق الله في أصوات لهيبها أصواتا ذات حروف يلتئم منها كلام))[٤٧]، ولا معنى لحمل ذلك على المجاز، لان المجاز هنا يضعف الجانب الإعجازي لقدرة المولى عز وجل من إظهار أمره بفاعلية (كن فيكون) بل إن فيها دلالة على إن الموجودات مطيعة ومؤدية إظهار الامتثال لما خلقها الله لأجله على نحو الحقيقة، فالمعنيان الحقيقي والمجازي متقابلان ويعكسان مقابلة بين مستوى بسيط للكلام الذي يتضح بمجرد فهم ظاهر الكلام، ومستوى يبتعد عنه باستمرار، فالمعنى الحقيقي هو المنبعث من اللفظ المعتاد والضروري والإجباري، أما المعنى المجازي فهو الذي تحققه الصور التي يمكننا معرفتها من أمور خارجية أو داخلية تسمى القرائن، فنجد مرة الاستجابة تحققت بفعل المخاطب الذي لا يمكن حمله على المجاز، لأن صفاتها تحولت إلى شيء جديد كفيل بأن تكون قد استجابت على نحو الحقيقة، ولكن في مكان آخر نجدها تقول وتطلب كما أظهر ذلك النص القرآني.

وكذلك يتضح هذا في قول السموات والأرض المسند إليهما في قوله تعالى: ((قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)) (فصلت: ١١)، فاستجابة الأرض والسموات بالقول: أتينا طائعين –حتى مع فرض أن يفهم على أنه تسخير من المولى في بيان إظهار طاعته- ؛ إلا أنه يعد استجابة لها دواع حتمتها الطبيعة التكوينية التي أخضعت لأوامر المولى التي اجتمعت في قوله تعالى (كُنْ فَيَكُونُ)، وهذه الدواعي فيها ما يثير المتلقي في إمكانية معرفة الانقياد والطاعة لدى السموات والأرض، وكذلك استجابة الجبال عندما أمرت بالتأويب فكانت استجابتها فعلية، فسبحت مع داوود وكان تسبيحها يسمع من قبله هو على الأقل ؛ لأنه كان بحاجة إلى الاطمئنان النفسي بوجود هذا التسخير.

ولعل الاستجابة القولية التي يحكيها القرآن عن النملة مع سليمان كانت أكثر وضوحا؛ لأنها أحدثت ردة فعل لدى سليمان (فتبسم ضاحكا)، فهنا لا يمكن الاعتقاد بغير وجود قول حقيقي، وليس مجازيا فالمعنى النحوي الذي يلزمنا تعليق (من قولها) في الفعل (تبسم) الذي كان بحاجة إلى تأكيد لفظي في قوله (ضاحكا) يبين حاله كردة فعل لشيء غير متوقع في العرف التكويني للنملة، كل ذلك كان نتيجة طبيعية سببها قول النملة الذي أحدث مفارقة دلالية لم تكن معهودة حتى عند سليمان الذي تعلم منطق الطير ((وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ

وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ)) (النمل: ١٦)، فاستجابة الموجودات غير العاقلة كانت دافعا وحافزا مهما لدى المتلقي ليكون من المؤمنين بقدرة النص على إظهار كمائن الأشياء التي انقادت لسلطة الإبداع المهيمنة.

نتائج البحث:

وفي النهاية يمكننا أن نلخص النتائج التي توصل لها البحث بما يأتي:

١- إن أساليب الخطاب القرآني مع غير العاقل تراوحت بين الإنشاء المتمثل في النداء والأمر، والمحاورة، والإخبار عنه بما يوحي بأن إدراكا للمخاطب بدرجة معينة.

٢- إن أهدافا لهذه الخطابات تتعلق بالنص من جهة إظهار إعجازه في طريقة الإسناد بين المفردات في تراكيب معينة ؛ توحي بأن المسند إليه يحمل الصفات ما يجعله يتقبل هذا النوع من الإسناد فيكون انزياحا دلاليا فضلا عن كونه انزياحا تركيبيا لافتا يثير الدارس، ويجعله منفعلا به.

٣- أن التمسك بالمجاز في كل ما لا يجد له المفسرون من عرف لغوي يتناسب مع الحقيقة، لا يمكن أن يكون كاشفا عن الدلالة الحقيقية التي يتوخاها النص القرآني من وراء إسناد ما يتلاءم لغويا مع العاقل إلى غير العاقل، فلا بد من إيجاد فهم يتناسب مع قداسة النص القرآني وألوهية صدوره.

٤- تظهر هذه الأساليب الحوارية حاجة الموجودات إلى الصانع والمبدع، فتكون المحرك الأول إلى البحث عن ذلك المبدع والاعتقاد بقدرة النص على إنشاء علاقة بين المبدع ومخلوقاته.

٥- وكذلك فيها من التحفيز للمتلقي في التفاعل مع ذلك النص للوصول إلى دلالات مستوحاة من أفق الأسلوب الحواري أو الإخبار عن أشياء يلمسها في وجودها الخارجي، فيعلم بقدرتها على الاستجابة التي كان من الأجدر أن تكون في صفاته هو، لا من صفات ما لا يعقل.

وهناك نتائج وقيم دلالية يمكن أن تكتشف في صفحات البحث بعد التأمل والقراءة المتأنية لسطوره، وأخير نسأل الله العلي القدير أن يتقبل منا هذا العمل خدمة للنص القرآني، والمعرفة اللغوية.

الهوامش:

١ – ظ: التبيان في تفسير القرآن ٨: ٣٧٩

٢- ظ: مثلا معاني القرآن للنحاس: ٥: ٣٩٦، ومجمع البيان في تفسير القرآن: ٨: ٢٠٠

٣- ظ: لسان العرب: ١: ٣١٨

٤- ظ: الميزان: ١٦: ٣٦٢

٥- ظ: تفسير الكبير: ٢٥: ٢٤٧

٦- ظ: تفسير نور الثقلين: ٤: ٥٢

٧- دلائل الإعجاز: ١: ٥٣-٥٤

٨- البرهان في علوم القرآن: ٢: ٢٧٤

٩- تأويل مشكل القرآن: ٢٠-٢١

١٠-المصدر نفسه:١٠٣

١١-النص الديني في الإسلام: ٢٨٦

١٢-ظ: مفهوم النص: ١٠-٢٤

١٣-كنز الفوائد الكراجكي:١٦، وظ: التبيان: ٩: ٣٦٩

١٤-الكشاف للزمخشري: ٣٠٨

١٥-التحرير والتنوير: ٢٧: ٣١٨

١٦-الميزان في تفسير القرآن: ١٨: ٣٥٣

١٧-المصدر نفسه

١٨-الميزان: ١٨: ٣٥٤

١٩-رسائل المرتضى: ١: ٣٥٦

٢٠-المصدر نفسه

٢١-المصدر نفسه

٢٢-تلخيص البيان في مجازات القرآن: ١٦٩

٢٣-متشابه القرآن والمختلف فيه: ١: ١٢٢

٢٤-العربية لغة العلوم والتقنية: ٣٧

٢٥-الحيوان: ٤: ٩

٢٦-ظ: القرآن وإعجازه العلمي:١٥٥

٢٧-التبيان في تفسير القرآن:١: ٣١١

٢٨-التفسير الكبير: ٢٠: ٢٢٠

٢٩-البيان القرآني: د. محمد رجب البيومي: ٦٤

٣٠-ظ: متشابه القرآن والمختلف فيه: ١: ١١٩

٣١- ظ: لسان العرب: ١٣: ٥٢٢، مادة (فقه)
٣٢- متشابه القرآن والمختلف فيه: ١: ١٢٠
٣٣- ظ: شرح أصول الكافي: ١١: ٣٤٩
٣٤- التحرير والتنوير: ١٥: ١١٣
٣٥- التفسير الكبير: ٢٠: ٢١٩
٣٦- مجمع البيان: ٧: ٩٨
٣٧- التحرير والتنوير: ١٧: ١٠٦
٣٨- المصدر نفسه
٣٩- ظ: بحار الأنوار: ٥٧: ١٧٠، وظ: التفسير الكبير للرازي: ٢٢: ١٨٨
٤٠- ظ: الأمثل: ٩: ١٠
٤١- نهج البلاغة: ٤: ٧
٤٢- التحقيق في الإمامة وشؤونها: ١٧٧
٤٣- ظ: أوائل المقالات: ٢٢٣
٤٤- التحرير والتنوير:٢٣: ١٢٥
٤٥- ظ: الكشاف:٢: ٥٨١
٤٦- التحرير والتنوير: ١٧: ١٠٦
٤٧- المصدر نفسه.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م
- أوائل المقالات، الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان ابن المعلم أبي عبد الله العكبري البغدادي (٣٣٦-٤١٣هـ)، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاة، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية المصححة، ١٤٠٣هـ- ١٩٣٨م
- البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧ م، دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- البيان القرآني: د. محمد رجب البيومي، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠١م
- تأويل مشكل القرآن عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية د.ت
- التبيان في تفسير القرآن لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ٣٨٥- ٤٦٠ هـ، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٢٠٩ هـ ق
- التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م
- التحقيق في الإمامة وشؤونها على ضوء الأدلة الأربعة كتابا وسنة وإجماعا وعقلا مع أدلة الوجدان والعيان وبعض الاكتشافات العلمية الحديثة بقلم الخطيب عبد اللطيف البغدادي ١٩٩٧م
- التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) الدار العلمية، الطبعة الثالثة، د.ت
- تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، تحقيق محمد عبد الغني حسن دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة، الطبعة الأولى -١٩٥٥م
- الحيوان، لأبي عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٤٣

- دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق: د. محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م

- رسائل الشريف المرتضى، تأليف: الشريف المرتضى، تقديم: السيد أحمد الحسيني نشر: دار القرآن الكريم، مطبعة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥هـ

- شرح أصول الكافي في الأصول والروضة لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني مع شرح الكافي الجامع للمولى محمد صالح المازندراني (ت ١٠٨١هـ) ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، دار إحياء الثراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م

- العربية لغة العلوم والتقنية، الدكتور عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام، ط: ٢، ١٩٨٦

- القرآن وإعجازه العلمي، محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، دار الثقافة العربية للطباعة، د.ت

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف جار الله الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧-٥٣٨ هـ) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر عباس ومحمد محمود الحلبي وشركاهم، خلفاء الطبعة الأخيرة، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م

- كنز الفوائد لأبي الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ) الطبعة الحجرية، الثانية، ١٣٦٩ش

- لسان العرب للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري نشر أدب الحوزة، قم- إيران، ١٤٠٥هـ -١٣٦٣ق

- متشابه القرآن والمختلف فيه، الإمام الحافظ أبي جعفر محمد بن علي بن شهر اشوب (ت ٥٨٨هـ)، تحقيق وتعليق حامد المؤمن، مؤسسة العرف للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، المنقحة ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م

- مجمع البيان في تفسير القرآن تأليف أمين الإسلام أبي الفضل بن الحسن الطبرسي من أعلام القرن السادس الهجري، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين قدم له الإمام الأكبر السيد محسن الأمين العاملي منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

- معاني القرآن الكريم للإمام أبي جعفر النحاس المتوفى ٣٣٨هـ تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني الأستاذ بجامعة أم القرى مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م

- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة -٢٠٠٨ م

- الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت-لبنان، الطبعة الأولى المحققة ١٤١٧-١٩٩٧م

- نهج البلاغة وهو مجموع ما اختاره الشريف أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي من كلام أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب عليه السلام ضبط نصه وابتكر فهارسه العلمية الدكتور صبحي الصالح، الطبعة الأولى بيروت ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.