الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين- سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

الدكتوراه

التخصص: **النقد العربي القديم**

إعــداد الطالبة: **الزهرة لونيس**

عنوان الأطروحة

التأويلية فـــــي النقـــد العربـــي القديـــم
ـ قراءة فى الأسس والآليات ـ

المشرف: **(أ) د عبد الملك بومنجل**

جامعة: **محمد لمين دباغين- سطيف 2**

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم ولقب العضو	الرتبة	الجامعة	الصفة
مختار ملاس	أستاذ	جامعة: سطيف 2	رئيسا
عبد الملك بومنجل	أستاذ	جامعة: سطيف 2	مشرفا ومقررا
ياسين بن عبيد	أستاذ محاضر أ	جامعة: سطيف 2	ممتحنا
زهيرة بارش	أستاذ محاضر أ	جامعة: سطيف 2	ممتحنا
ليلى لعوير	أستاذ محاضر أ	جامعة: الأمير قسنطينة	ممتحنا
عزوز زرقان	أستاذ محاضر أ	جامعة: برج بوعريريج	ممتحنا

السنة الجامعية: **2021/2020**

كلمة شكر

لا تسعفني الكلمات في قول كلمة الحق في من أعطى وأجزل العطاء، فاحتارت الحروف في تقديره.

أستاذي الفاضل الدكتور عبد الملك بومنجل، أتقدم إليكم بأسمى آيات الشكر والتقدير والعرفان على جهودكم العظيمة التي لولاها ما أشرقت شمس الختام على هذا البحث؛ فبمثلكم يشرق الحرف ويزدهر البحث. لقد كنتم خير معلم علَّمَنا الصبر والاصرار والانضباط، وعلمنا أن لكل حرف ميزانا، وأن لكل لفظ معنى وأثرا، وعلمنا أن الأفكار الملهمة تحتاج إلى من يغرسها غرسا حسنا، ويسقيها ويرعاها، وعلمنا أن تقدير الذات لا ينفصل عن تقدير هوية الأمة وتراثها الحضاري. نحيي فيكم رحابة الصدر وحرية الفكر ومرونة التقييد، فدمتم ذخرا للعلم وطلابه، ونورا ساطعا على كل فنون الأدب وعشاقه.

والشكر موصول إلى كل مغربل ممحص لهذا العمل الذي وقع بين يديه وحرّك النقد فيه؛ أساتذتي أعضاء لجنة المناقشة الموقرة.

وجزيل الشكر إلى الذي كنت أستأنس بتشجيعه كل ما خَبَتْ نار العزيمة فيّ، أستاذي القدير حبيب مونسي.

ولا يليق بي في هذا المقام أن أنسى أهلي وأحبتي وسيف الحجاج العائلي شقيقتي غاليتي عائشة على قلقها وثورتها وحرصها الشديد على إتمام هذه الأطروحة مهما كلف الأمر.

فشكرا لجهودكم جميعا

يوم: 19 فيفري2021م

الموافق لـ: 9 رجب 1442هـ

إهداء

أهدي حروف هذا العمل إلى روح أبي الطاهرة، وإلى أمي الغالية حفظها الله، وإلى كل طالب شغف قلبه التراث النقدي العربي، وإلى كل من زرع الورود في دربنا.

إهداء شعري

إلى لجنة المناقشة الموقرة، هذا الإهداء الشعري، خص به الشاعر **أبو مهدي لحسن الواحدي** هذه المناسبة العلمية.

أهـــديكُمُ الحـبَّ الأصـــيلَ وَدفءهُ ... أهْدِي احْتِرَامَاتي بفيْـضِ نقائِـــها
تُحْـــني القـوافي في حِـــمَـاكُمْ رَأسَها ... لوْ تعـــذرونَ لها حفيفَ حيائِـــها
والـــلجنةُ الـــغرَّاء تجمـــــعُ ثُلَّـــةً ... من خـيرة الأحـــباب في أرجائـــها
شرفًـــا ينالُ الشعـــرُ يذكرُ فضلهُمْ ... وكـــرامةُ الأفضـــالِ في إبدائـــها
إني أتيـــتُ إلى حمـــــاكـــمْ أبتغي ... فيـــض القوافي أستـــقي من مائها
مـــن منبع النـــقد الأصيلِ وفي فمي ... لحـــنٌ تشكّلَ منْ ربيـعِ سنائِـــها
أروي لكـــم ما قـــالَ فيـــها سـابقٌ ... أو لاحـــقٌ يثـــــني على بنّائِـــها
قد أصـــــدرَ الأحكـــامَ فيها منصفًا ... وأشـــارَ في عدْلٍ إلى أخطـائـــــها
وأبـــانَ منـــها غثّـــها وَ سمينها ... وأعدَّ حســـن الـــرأيِ في إنشائـــها
وتفحّـــصَ الأفكـــارَ غير مُـــهيّبٍ ... أنْ جالَ منْ أَلِفِ الحـــروفِ ليائِـها
فَرســـالةُ النـــقد الأصيـــلِ شهادةٌ ... يزن القـــوافيَ أوْ يشـــيرُ لدائـــها
ويبيّـــنُ المـــعنى ويكشـــفُ سرّهُ ... وينـــاقشُ القدمـــاءَ في آرائِـــــها
فالنقـــدُ ظلٌّ للقصيـــــدة ما انـجلَتْ ... ودليلـــها المأمـــونُ في ظلمائـــها
وَنديمُهـــا الأوفى وَصنْوُ حـــروفِها ... وَطبيـــبُ علّتِـــــها وَروحُ غنائـــها
يا أيّها الأفـــذاذ عُـــدُّوا جـــرأتي ... حبًّا سرى في النفسِ نبضَ دمائـــها
ولتغفـــروا لي أنْ وقـــفتُ ببـــابكمْ ... ولقد يصونُ النفسَ صدْقُ وفائـــها
دمـــتمْ حـمـــاةً للقصيـــدة إنّـــها ... نالتْ سهام الغدر في أحشائـــــها
وتكـالـــبَ الأعداءُ يزعمُ بعضُـــهُـــمْ ... أنَّ الأصـــالةَ عـــورةٌ بفنائهـــا !
فاحموا محارمها وَصونوا عرضَـها ... والخير كلّ الخـير في إعلائـــــها
هذا أبو مهـــدْي يُـــحَيِّي جمـــعَكُمْ ... من شاعرٍ يهفو إلى حسنائـــها !
فتقبلوا منـــه الســـــلامَ وَإنّـــما ... تحـــلو القوافي في حمى أكْفَائِـــها

الحامة – سطيف، في الفاتح رجب 1442هـ الموافق ل: 2021/02/13.

مقدّمة

مقدّمـــــة

ارتباط التأويل بالوجود الإنساني قديم قدم الزمن؛ حيث استرعت الظواهر المحيطة بالإنسان تفكيره. فحاول التماس الإيماءات والإيحاءات الخفية في عمق تلك الظواهر، وداخل تلك النصوص المنتجة المحاكية لها، والمعبرة عن انعكاساتها. فسعى حثيثا إلى تأوّلها، وفهم بلاغة إنتاجها، وسياقها، ومقاصدها. وهذا بعد إلمامه بتلك اللّمح والإشارات، والدلالات الظاهرية التي تستشف من اللغة ومفرداتها، وتراكيبها داخل النسيج النصي المصوغ منها.

والناظر في مفهوم التأويل يجده حركة عقلية من ذهن المتلقي، تحاول استنطاق المتخفي من المعاني والمقاصد، واستشفافها للعيان. فهو قراءة تروم بناء المعنى والفهم والإفهام وحاله حال أيّ آلة للفهم لازمت الفكر الإنساني. وقد أسهم النقد العربي القديم في إثراء الممارسة التأويلية تنظيرا وتطبيقا؛ إذ اجتهد النقاد العرب القدامى في التعامل مع إشكالية التأويل، بمحاولة الإحاطة به، وضبطه في جملة من الضوابط والمعايير، وحصره في حدود مرسومة بعناية فائقة. تحدد ماهيته، ومنهجه، ليصبح فعلا معرفيا مقنّنا، له حدود تضبطه ومعايير تحكمه، ومرجعيات وأنساق ثقافية تثبت أصالته وعلميته، وتبين قدرته على فهم معقد النصوص وغوامض المعاني. فلا قراءة دون آليات ولا معايير تحتكم إليها، تدافع عن مقبوليتها في الفهم والإفهام.

بيد أنّ هذا السعي الجاهد للإمساك بأطراف التأويل وحدوده، جعل منه قضية تتجاذبها أطراف متنازعة، تدعي الأحقية والأهلية في رسم آفاقه وتحديد نطاقه؛ فكان لا بد أن تتأسس في خضم هذه الصراعات الفكرية، والتراكمات، والاجتهادات، تأويلية عامة تؤطر الفعل القرائي، مبنية على مرجعيات علمية، وأسس ومعايير مضبوطة متفق عليها، تمكن المؤوّل من فهم المؤوَّل وإفهامه؛ فالمؤوِّل يراهن على فهم المعنى وبنائه، ويفترض به امتلاك قدرات هائلة وملكات ناضجة قوية، وسعة معرفية، وأصول منهجية متنوعة لا يحيد بها عن المرمى. ففهمه للمعنى وبناؤه مرهون بكفاياته العقلية والمعرفية، وقدراته على إدراك دقائق الأمور، واستنباط اللّمح والإشارات المتنوعة.

والأدوات الإجرائية لازمة للقراءة والفهم، وفي كل الأحوال تعكس هذه الآليات القرائية التأويلية النسق الثقافي الذي أنتجت فيه، والمقوّمات الخصوصية للمؤوِّل، ومهاراته الفنية الفردية، التي تسوغ له فهمه وتأوّله للمعنى. والمؤوِّل العربي لم يكن بمنأى عن التأويل وفلسفاته؛ فقد كان له باع عظيم، يستحق الدراسة والتأمّل؛ فالمعلوم أنّ التأويل ظاهرة فكرية، واكبت ظهور الدين الإسلامي. وتطورت في عمق الدراسات المحتفية بالدين وبالإعجاز القرآني. فتميزت القراءات التأويلية البانية للمعنى، والتي تصبو إلى فهم شرعة الله وحكمه، باحترام المعايير والأسس والاحتكام إليها. ولم تكن فعلا قرائيا متعاليا على النص الديني، أو متروكة لحرية الرأي في القول، يسيرها هوى المؤوِّل؛ بل هي فعل قرائي يستند على المعطيات السياقية والمواد اللغوية للنص. التي تسمح له بترجيح إحدى التخريجات الدلالية الممكنة والمحتملة بالدليل والحجة البيِّنة. ولم تسلم هذه الأسس والآليات من الجدل والاختلاف هي الأخرى؛ فقد حاول المؤوّلون العرب القدامى صياغتها بتوجهاتهم، وأنساقهم المعرفية والثقافية. ممّا زاد في حدة الصراع، وفتح باب التأويل واتساع المعنى.

واللافت للانتباه في تراثنا العربي القديم أنّ التأويل لم يكن حكرا على الدراسات الدينية؛ بل صاحب النص الأدبي القديم. فعرفت القراءات النقدية القديمة هذه الآلة التي تروم البحث عن الفهم وبناء المعنى. وتتعمق في مختلف الدلالات النصية واللانصية. وتنسجم مع المعطيات النسقية والسياقية المشكلة للنص الأدبي. فيستند عليها الناقد المؤوِّل في قراءته. وفق ما تحتمه القراءة التأويلية، وتقدمه المكتسبات المعرفية والمرجعيات الثقافية. وقد صار التأويل في النقد العربي القديم آلة لا مناص منها لفهم النص الأدبي. فتزايد الطلب والتفنن والتنويع في الاشتغال عليها. ولهذا كان لابد من أسس وآليات قرائية تأويلية يحتكم إليها في التأويلية النقدية العربية القديمة، تتكيف والنص الأدبي.

ولأن التأويل صار قضية إشكالية كبرى في الفكر المعاصر، وجرى صرفه إلى اتجاهات غربية غريبة عن النسق المعرفي والذوقي العربي بجذوره الحضارية الإسلامية، ثم لأن النقد العربي القديم يزخر برصيد ثَرٍّ من التجارب النظرية والتطبيقية في فلسفة البيان،

واستكشاف طرائق صناعة المعنى واستنباط الدلالة، ما يعني معالجتهم إشكالية التأويل، فقد اخترت أن اتخذ من بعض هذه التجارب مادة لهذه الدراسة، حيث ستتوجه عنايتي إلى القراءة التأويلية في النقد العربي القديم، باستنباط أسسها وآلياتها التأويلية التي لا يُختلف في تنوعها، وارتباطها بمرجعيتها الثقافية. ولا في أهميتها في بناء المعنى وتأوّله. وهذا باعتبار التأويلية آلة استدلالية استنباطية قابلة للاستثمار والتجدد مستقبلا، يمكن لها الوصول إلى معان سليمة يقبلها العقل، ويوافق عليها الذوق العربي الأصيل.

ومن دوافع الإقبال على هذا الموضوع الرغبةُ في قراءة التراث النقدي العربي بموضوعية تبرز إسهامات النقاد العرب القدامى في إثراء المعرفة النقدية في موضوع التأويل، وقد تسفر عن الإقرار بوجود نظرية نقدية عربية أصيلة واعدة، ومنهج قرائي متكامل جدير بالدرس والتمعن. وكذا تسليط الضوء على عمق وعي النقاد العرب القدامى بهذه الآلة وقدرتها على معالجة مشكلات التواصل الإنساني. لعلني أسهم بذلك، ولو جزئيا، في فهم التراث العربي، ورد الجميل للسابقين، وتعظيم إرثهم الذي أورثونا إياه.

وقد اتخذت من "التأويلية في النقد العربي القديم– قراءة في الأسس والآليات–" عنوانا لهذه الدراسة التي أسعى من ورائها إلى التأصيل لنظرية نقدية عربية أصيلة في التراث النقدي العربي صالحة للاستثمار، وقابلة للتكيف والتطور حسب المستجدات، بما تمتلكه من أسس متينة وآليات واضحة رصينة. فالمؤوّل العربي القديم قد خطها، ورسم معالمها وحدودها بوعيه، واشتغاله الفعلي على النصوص الأدبية، فوجب على القارئ للتراث نفض الغبار عن معالمها لتسطع الأنوار على مراياها؛ فجوهر التأويل تبيين ما غاب عن عين المبصر وغمض عن الفهم.

وهذا التوجه قد سبق إليه الدارسون من قبل؛ فتعددت طرق تناولهم للقضايا المتعلقة بالتأويل. ومن هذه الدراسات القيمة؛ ما قدمه الناقد مصطفى ناصف في مؤلفيه "اللغة والتفسير والتواصل" و"مسؤولية التأويل". وما جاء به ناصر حامد أبو زيد في كتابيه؛ "النص،

السلطة، الحقيقة" و"إشكاليات القراءة وآليات التأويل". ومحمد مفتاح في مؤلفيه؛ "التلقي والتأويل –مقاربة نسقية–" و"المفاهيم– معالم نحو تأويل واقعي".

وقد اتسمت هذه القراءات الآنف ذكرها، بتتبع مصطلح التأويل في جذوره، وكيف تماوج بين التيارات الدينية والمذاهب الفكرية المتعددة، وكيف استغل المؤوِّل التأويل في خدمة أهدافه ومذهبه، وبنائه للمعنى، والأسس والآليات التأويلية التي يتمحور حولها توجهه. وقد كان لهذه الدراسات أثر عظيم في تصوير التنوع الفكري الذي لحق التأويل في الفكر العربي الإسلامي، وآلياته وأسسه ومرجعياته الثقافية. بيد أنَّها لم تلتفت–في حدود اطلاعي– لمفهوم التأويل في النقد العربي القديم باعتباره منهجا قائما بذاته، بل اكتفت باعتباره آلة للتحليل، ومتابعة المعاني، والجري وراءها، في ظلال الاستعارات والكنايات والمجازات وغيرها. ولهذا خفت حديثهم عن أسسه وآلياته التأويلية في التراث النقدي العربي، وما ظهر منها؛ جاء في تحاليلهم للتأويلية في الدراسات النحوية والبلاغية، أو عند مؤوِّل بعينه.

وأما عن الدراسات الحديثة، والأقرب عهدا لموضوع أطروحتي، فمنها على سبيل المثال لا الحصر؛ كتاب محمد بازي"التأويلية العربية– نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات–" المطبوع سنة 2010م. وكتاب محمد علي حسين الحسني "إبستمولوجيا التأويل" المطبوع سنة 2016م. إضافة إلى هذين الكتابين؛ رسالة ماجستير للطالبة لويزة شقرون من جامعة تيزي وزو، عنوانها "قواعد التأويل عند عبد القاهر الجرجاني" تحت إشراف آمنة بلعلى لسنة 2013م. ومقالان ثمينان؛ الأول للباحث حامد بن صالح الربيعي، عنوانه "التأويل في كتاب نقد الشعر" الصادر عن حوليات آداب عين شمس–مصر، سنة 2012م. والثاني؛ مقال للباحث مبارك بلالي عنوانه "من خصائص التأويل الأدبي عند ضياء الدين بن الأثير (ت 637هـ)"، منشور بمجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تمنراست، سنة 2019م.

ولعلّ أقرب هذه الدراسات والبحوث إلى موضوع أطروحتي ما عرضه محمد بازي من آليات تأويلية تشتغل وفقها التأويلية العربية القديمة سواء كان النص دينيا أم أدبيا، وفق

منظور تساندي يعتمد بلاغة المؤوّل والإنتاج والفهم، وقد اتَّكأ في قراءته على الفكر الغربي، والدوائر التأويلية التي رسمتها التأويلية الغربية الحديثة. وهذا بحدث ذاته تحد لقراءتي، لأعيد البحث عن هذه الآليات في النقد العربي القديم خصوصا، وأبيّن هل من آليات أخرى، قد غفل عنها الباحث، فأضيفها، وبهذا أكون قد قدمت شيئا، ولو بسيطا في هذا السياق. وممّا غفل عنه الباحث في تحديد الآليات المعتمدة في النقد العربي القديم التخييل؛ حيث يمثل التخييل آلية تأويلية مهمة في تأوّل المعنى، لا يمكن للمؤوّل الاستغناء عنها في الكلام المجازي؛ فمعرفته لهذه الآلية، وإتقان أساليبها، والقوالب التي ترد فيها، تسهل على المؤوّل الوصول إلى المعنى المقارب والسليم، في أسرع وقت.

والجديد في قراءتي هو جمع المفاهيم التي أطلقها كبار النقاد القدامى على مصطلح التأويل في النقد العربي القديم، في مؤلف واحد جامع. مشيرة إلى مرجعية هذا المصطلح، وعلاقته بالدين الإسلامي. مثبتة بذلك أصالة التأويل في النقد العربي القديم، وعراقته في الفكر العربي الأصيل. إضافة إلى تحديد أسسه وآلياته، واستنباط المجمع عليها في فعلهم التأويلي. وهي أسس وآليات لا يمكن للمشتغل على التأويل التفريط فيها، مهما كان توجهه ومذهبه؛ لكونها تشكل منهجه القرائي، وتضعه على المسار السليم للفهم وبناء المعنى. وهذا يدفعني إلى القول بوجود نظرية نقدية أصيلة في النقد العربي القديم، ومنهج قائم بذاته يتكيف وطبيعة النص الأدبي.

فجاء عملي ضمن القراءات الساعية للكشف عن الجذور المعرفية لظاهرة التأويل في النقد العربي القديم، وعن قدرة النقاد المؤوّلين القدامى في وضع أسس تأويلية ثابتة، لا تخلفها أيُّ قراءة تأويلية واعية بانية للمعنى، وعن الآليات التأويلية التي يحلِّلون ويؤوّلون ويستنبطون بها الدلالة المقصودة، بغية الفهم والإفهام وملاحقة المعاني في مقاصدها الصحاح. فلا مناص من معرفتها والتحقق منها، إنْ كانت كافية للقول بوجود نظرية نقدية عربية أصيلة في التراث النقدي العربي، ومنهج قار، يحتكم إلى أسس، ونظام موضوعي وعلمي، وخطوات تؤدي إلى نتائج سليمة.

وهذا الفعل القرائي اقتضى المزاوجة بين الفعل التحليلي للخطابات التأويلية للنقاد القدامى والقراءة الاستنباطية الاستدلالية؛ وهذا بالإطلاع على أقوال وتعاريف السابقين وتصوراتهم للمسألة، والاستنباط ممّا خفي تحت أسطر مؤلفاتهم. والاستدلال عليها بما وجد من دلائل وحجج. ولا يستوي هذا، إلّا بمرافقة جملة من المناهج تتكامل فيما بينها حتى تخطو قراءتي في الاتجاه الصحيح. وعلى رأس هذه المناهج، المنهج الوصفي التحليلي؛ الذي يشتغل على وصف وتحليل وجهات النظر المتنوعة، والآراء المختلفة في قضية ما؛ فوصف المفاهيم المتنوعة لمصطلح التأويل في النقد العربي القديم، وفي التراث العربي الإسلامي وحلّلها، وتابع انتقال المصطلح من المجال الديني إلى النقدي. ويصاحب هذا الوصف التعليق والتعقيب تارة، وإبداء الآراء المعاكسة والمقابلة تارة أخرى. واستنباط النتائج الممكنة والمحتملة. وهذا هو الغالب في الخطوات البحثية.

إضافة إلى الاستعانة بمنهجين آخرين في بعض المواضع؛ نحو اللجوء إلى المنهج التاريخي، لحتمية وروده مصاحبا لتلك الآراء والمفاهيم وأصحابها، وترتيبها زمنيا، بما ييسر الفهم؛ فهذا الإثبات الزمني بمثابة بطاقة هوية، تؤكد معرفة القدماء العرب لمصطلح التأويل في النقد الأدبي. وهذا كله متعلق بما أتاحه التنقيب في مؤلفات القدامى. وأمّا المنهج الآخر؛ فكان المقارن؛ وهذا في المقابلة بين آراء المؤوّلين، وتوضيح ما اتفقوا عليه، أو اختلفوا فيه؛ حيثما اقتضى الأمر، وتطلبته القراءة.

ومن أجل ضبط مسائل هذا البحث، قسمته على ثلاثة فصول؛ كل فصل يتضمن موضوعات مقسمة على مباحث ومطالب. تختلف أحجامها حسب طبيعة كل فصل ومادته، وتنتهي جميعها بنتائج:

الفصل الأول: التأويل بين علوم القرآن والنقد الأدبي-دراسة اصطلاحية-

إنَّ البحث عن مفهوم التأويل في النقد العربي القديم هو الشاغل الرئيسي في هذه القراءة. لإيقاف القلق والحيرة حول وجوده وفاعليته في النقد الأدبي؛ فإذا لم تُعرف ماهية هذه الآلة ومرجعياتها، فَقدت وظيفتها ومصداقيتها. ولهذا تتبعنا لفظة التأويل ودلالتها في المعاجم

العربية القديمة، وفي القرآن الكريم. وكان مجملها هو الرجوع والمآل، المصير والعاقبة، والجمع.

لأنتقل بعد ذلك إلى أفق التأصيل للمصطلح وممارسات الفهم له في مختلف العلوم؛ انطلاقا من علماء التفسير، وعلماء الأصول، وعلماء الكلام، فالفلاسفة. لأنتهي عند تعريفه لدى النقاد العرب القدامى –وهو لبُّ البحث– باختلاف توجهاتهم. وهذا لاستخلاص معطى يحايث هذه المفاهيم والتعاريف، والوقوف على المرجعيات المركزية المساهمة في تطور المصطلح، والتي تصب في عمومها في صرف المعنى الظاهر للفظ إلى المعنى المقصود بالحجة والدليل. وكذا تفسير رحلة انتقاله إلى النقد الأدبي. فوجدتُ أن الأمر يعود إلى الموسوعية المعرفية للنقاد المؤوّلين؛ فالواحد منهم يشتغل فقيها وناقدا ونحويا وشاعرا... إلخ. ويعزى الأمر كذلك إلى التأويل الأدبي للنص القرآني، وتفاوت النقاد فيه.

ثمّ قمتُ بتحديد بعض المصطلحات التي كثر الخلاف حول علاقتها بالتأويل. ومنها؛ مصطلح التفسير، وهذا بعد النظر إلى دلالاته اللغوية والاصطلاحية. فأجمعتُ على وجود تقارب لغوي بينهما في دلالة الكشف، أمّا البقية فلا. ورجحتُ اختلافهما من الناحية الوظيفية واشتغالهما على النص. وكذا احتواء التأويل للتفسير لا العكس. وبعدها عالجتُ القرابة بين التأويل والهيرميونطيقا على نفس المنوال، فوجدتُ أنّهما انطلقا من المجال الديني. ليختلفا بعد ذلك في الوجهة والمرجعيات. بيد أنّهما يشتركان في نفس الهدف؛ وهو فهم النص وإفهامه للقارئ.

الفصل الثاني: أسس التأويل في النقد العربي القديم

وفي هذا الفصل قمتُ برصد الأسس التأويلية الملائمة للتصور التأويلي العام في النقد العربي القديم، والنسق الثقافي المشكل لها. وذلك بالوقوف على أهم التجليات التأويلية في الخطاب النقدي؛ والتي تسند مقترحاتنا في هذا الصدد. فكان أوّلها المؤوِّل الناقد، لكونه الفيصل في العملية التأويلية؛ فهو المتحكم في بناء المعنى، وعملية الفهم والإفهام. ولهذا كان لزاما معرفة شروط المؤوِّل وصفاته؛ وقد حصرها القدماء في الكفايات المعرفية،

والمهارات الفردية، والقدرات الفطرية الخَلقية، والموضوعية في الطرح. وكذا الإطلاع على وظائفه؛ وهي في مجملها محل اتفاق القدماء، وتقوم على تبيان احتمال اللفظ للمعنى الثاني بالحجة والدليل القاطع، والتعقيب والاستنباط. وفق خطة قرائية تعتمد آراء السابقين له، والرجوع إلى النص ببنياته المختلفة، وإلى لغة العرب المؤيدة لإمكانية وجود المعنى المؤوَّل، واستنباطه بما يوافق الذوق والعقل العربي الأصيل.

ثمّ يأتي النص الأدبي؛ وهو بنفس ترتيب المؤوِّل من الأهمية والدرجة، فلولا غموض النص لما كان هناك مؤوِّل. وإنّما جعلنا المؤوِّل في الصدارة لقدرة المؤوِّل على تحريف المعنى، والتحكم في الفهم والإفهام. وأمّا بخصوص هذه القراءة؛ فقد بحثتُ فيها عن مفهوم النص الأدبي في التراث النقدي الأدبي، فوقفتُ على حقيقة غياب التنظير لمصطلح النص الأدبي. وما وجدته سوى مسميات قريبة منه. ولعلّ أقربها مصطلح النسيج، والكلام. كما عمقتُ القراءة في مسألة انفتاح النّص، مؤكدة أن هذا الانفتاح يخضع لشروط لا تلغي هوية النص، ولا سلطته، ولا سياقه. لكون القراءة التأويلية تعاقد بين النص وهويته وسياق إنتاجه. ثمّ بحثتُ عن علاقة التأويل بسلطة النص الأدبي، ودورها في تأطير المعنى، وسلطتها عليه. فتبيّنتُ وعي القدماء بسلطة النص؛ وهي سلطة مستمدة –حسبهم– من قصدية النص والمؤلف معا. فالنقاد القدامى يرونهما ضرورة حتمية ليستقيم التأويل، ويقارب الصواب.

وبعدها تناولتُ الدلالة اللغوية في مهدها الأول عند القدماء، وعلاقتها بالتأويل؛ حيث تمثل محورا أساسيا تقوم عليه العملية التأويلية. فهي سبيل للإفصاح عن المعنى المقصود للمتكلم، ولقصدية النص. وقد وقفتُ على ثلاثة أصناف لها؛ هي الدلالة الطبيعية، والعقلية، والوضعية. ولكل صنف مدلول خاص له أثر في المعنى، ولا مزية لواحدة على أخرى. وثمار هذا الاتحاد في فهم المعنى ما تعكسه نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني. ثمّ طرحتُ معضلة تعدد المدلول للدلالة الواحدة. ولعلّ أكبر جدل هو المشترك اللفظي، وما يسببه من غموض وتداخل في المعنى. وهذا الغموض من ناحية اللفظ. أمّا من ناحية المعاني فكان

أخطر أنواعها وأعصاها هو باب الكلام المقلوب؛ فمن لا يحسن صوغه قصد الإيهام، فإن معناه ينغلق ويصعب تأويله. ويكون بذلك من مفاسد المعاني.

وبعدها عرجتُ على العمود الرابع؛ وهو المحرك الفعلي لعلمية التأويل. فهو باب يسمح باتساع المعنى وتعدد القراءات. إنّه المجاز اللغوي؛ فمقوماته جعلته أساسا ضروريا للتأويل. وقد طرقتُ مسائل الخلاف حول وجوده، وأهميته، ودوره في بناء المعنى والفهم والتأوّل. فرسوتُ على جهود عبد القاهر الجرجاني؛ التي حددت أنّ المجاز يصيب المعنى لا اللفظ، وهو عنده معروف بمعنى المعنى. لألتفت بعدها إلى قضية اتساع المعنى وعلاقته بالمجاز والتأويل، وأثر ذلك في الفهم والمعنى. وقد رأى القدماء أنْ لا مخرج منه إلّا بترويض المعنى المجازي، وتطويعه للمرجوح لإخراجه من باب الاتساع. وختمتُ المبحث بشروط القول بالمجاز؛ وهي ثلاث: احتمال اللفظ للمعنى المعدول به عن الظاهر، ووجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، ووجوب الشهرة في المعنى المجازي.

الفصل الثالث: آليات التأويل في الدرس العربي القديم

قمتُ في هذه القراءة بتبيين الآليات التأويلية المستند عليها في فهم النص الأدبي؛ وهي أدوات إجرائية تعكس خطاطة ذهنية أصيلة للناقد المؤوّل؛ فهي مستمدة من نسقه الثقافي، وتراثه العربي القديم، وتحصيله العلمي والمعرفي. وهذا ما تثبته الاستدلالات من خطاباتهم التأويلية. وقد كانت أول آلية ناقشها هذا البحث آلية التخييل؛ فهي آلية ضرورية لفهم الكلام المخيَّل، وتمييز صحيحه من واهمه. وهي أول عملية ذهنية تصور المعاني وتفتح آفاق الترجيحات. ولهذا خصصتُها بمبحث منفرد عن بقية الآليات؛ فهي تتعلق بالعقل، والعمليات الذهنية المتعلقة باسترجاع الصور، وربطها بمعانيها الجديدة. أيْ تتعلق أكثر بشخص المؤوِّل وأثرها في فهمه. فبينتُ ماهية التخييل وعلاقته بالمعنى، وأثره في المؤوِّل. وكيف تعامل القدماء معه، وهل هو آلية للمعرفة أم الإيهام؟ فوقفتُ على اتجاهين في تصورهما للتخييل؛ أحدهما ربط التخييل بالانفعال السيكولوجي الخاضع للعقل، وفيه نوعان

من المتلقين ساذج أو ذو رويّة، ويميل غالبية هذا الفريق إلى جعله مقابلا للوهم. أمّا التصور الثاني؛ فهو طاقة إبداعية خلاقة للفهم والمعرفة وهذا شريطة مسايرته للعقل ومقاربة الحقيقة.

وبعدها اتجهتُ إلى قراءة الآليات التأويلية النسقية؛ والتي مثلت آليات أساسية، تنطلق منها العملية التأويلية لفهم النص الأدبي. وهذا انطلاقا من المدخل اللغوي، والتراكيب النحوية، والبنيات البلاغية. والاستدلال على وجودها لإثبات المقترح في هذا البحث. فوجدتُ أنّ المؤوّلين القدامى قد اعتنوا بها، وتفننوا في غريبها وغامضها، وتفاوتوا في المعارف والحجج. ممّا فتح باب اتساع المعنى. وعدد القراءات والترجيحات. وفتح باب التساند بين الآليات.

لأنحو في ذات السياق؛ طارقة الآليات التأويلية السياقية. وهي آليات مهمة قد تنبه لها الدرس النقدي القديم؛ حيث أدرك أنّ لها قيمة استدلالية إقناعية في فهم المقصود، وإثباته وتوكيده. مؤطرة بذلك الفعل التأويلي والفهم والمعنى معا. وهي موازيات نصية خارجية مختلف ألوانها، تنبع من الكفايات المعرفية للمؤوّل. وهي آليات تساندية تساند الآليات النسقية. وهي باب لاتساع التأويل، وتعدد المعاني. وهذه المزاوجة بين الآليات النسقية والسياقية دليل على وعي النقاد المؤوّلين القدامى بقيمتها، وما يفعله اتحاد الدلالات.

خاتمة:

وهي زبدة البحث، حصّلتُ فيها جملة من النتائج الممكنة؛ التي أسعفني بها الخطاب النقدي العربي القديم، وذلّلها العقل وساعدني عليها الفكر والنظر.

ولقد كنت في ثنايا هذه القراءة أدلي ببعض الآراء وأعرض آراء القدماء في تحفظ شديد وتثبت لصعوبة الموضوع، ودقة مسائله وامتداد مراميه. وقد كان هذا، دون تعصب لرأي، أو اجتذاب لمذهب أو فكر. بل أعقب بموضوعية، وأعرض الآراء بحيادية تامة، وبلا أحكام على صحتها أو سلامتها. ولا غَرْوَ فيما نحوته؛ لأنّ سيرة القدماء توحي بقدرتهم العالية في التحكم بالعلوم، وسعة درايتهم، واقتدارهم على الجدل، والاستيعاب. تربك كل طارق، وما بالك بمبتدئ مثلنا.

كما أنّني لا أدعي الإتيان بكل ما يمكن أن يقال في فصول هذا البحث، أو بما تقتضيه هذه الأطروحة الشاسعة، ومسالك البحث التأويلي. وإنّما حاولتُ الإلمام بكثير من القضايا ذات الصلة بموضوعي وأنفعها؛ وتخدم غايتي المنشودة، وهي تسليط الضوء على مفهوم التأويل في النقد العربي القديم، وإظهار أسسه العامة، وآلياته القرائية، ولا أعتقد أنّني قدمت الكثير، وإنّما هي مجرد قراءة، آمل أن تضيف ولو القليل.

وقد اعتمدتُ جملة من المصادر والمراجع؛ نذكر أهمها: البيان والتبيين، والحيوان للجاحظ (ت255هـ)، وتأويل مشكل القرآن وأدب الكاتب لابن قتيبة(ت 276هـ)، ونقد الشعر لقدامة بن جعفر(ت 337هـ)، والوساطة بين المتنبي وخصومه لعبد العزيز الجرجاني (ت392هـ)، والعمدة في محاسن الشعر لابن رشيق القيرواني(ت 456هـ)، ودلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني(ت 471هـ)، والمثل السائر لابن الأثير (ت 637هـ)، ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء للقرطاجني(ت684هـ).

وككل بحث فإنّه لا مناص من وجود عقبات، وعثرات تصادفه؛ فتكفه أو تغير مساره أو تبث الحياة في بنياته. ومن أصعب العوارض في هذا البحث؛ كثرة المادة وحجم تنوعها والقضايا المختلفة في الدراسات الحديثة لمجال التأويل، ما صعّب عليّ تصنيفها وتبويبها وعنونتها تحت عناوين مضبوطة. وصعّد التحدي في إضافة شيء ذي بال. وندرة التنظير لمصطلح التأويل في الكتب النقدية القديمة؛ فما وقع بين يديّ كان إشارات متفرقة، وأكثرها كان استعمالا وظيفيا، لا يؤخذ إلّا استنباطا واجتهادا مني، نرجو من الله أن أكون قد وفقتُ وأصبتُ فيه.

وما المنّة إلّا لله والشكر، فقد تمكنتُ من تجاوز هذه العقبات والعراقيل. إذ سخر الله لي من يمدني بالعون، ويذلّل الصعاب، وينقذني من الزلات والسقطات، ويكون النور الذي أهتدي به إلى الصواب، وتخريج البحث بما يلائم المقام. فلا يسعني هنا إلّا تقديم الشكر والعرفان إلى الأستاذ المشرف الدكتور **عبد الملك بومنجل** على تبنيه فكرة البحث، والقيام عليها، ومتابعة الجوانب المعرفية، والمنهجية، والفنية، التي قومت مسارها، وأخرجتها على

صورتها الحالية. والشكر موصول لأعضاء لجنة المناقشة كل باسمه على القراءة الدقيقة، والملاحظات القيمة؛ التي سيقدمونها، واعتنائهم بكل تفاصيل الرسالة. كما أشكر في ذات المقام كل من أمدّنا بالعون وفتح مكتبته لنا.

وأملي أن يكون عملي هذا ضمن ما ينفع ويدوم، من تعلُّم علم أو تعليمه. فقد اجتهدت ما وسعني الجهد، وقد قيل: من اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر. ولا يخفى على القارئ، أنه مهما تفنن الباحث ونقح بحثه، فإنّ السهو والسقطات والهنات رفيقات الدرب، فمن وقعت عينه على عثرة فليقوّمني بالحِلم والصبر، فعذري الاعتراف بالنقص الذي جُبِلنا عليه. وما الكمال إلّا لله عزّ وجلّ. ومع هذا كلّه يبقى رجائي تحقيق المبتغى، والإسهام في إحياء التراث النقدي العربي القديم. ورد الجميل لعلمائنا الأجلاء؛ فهذا البحث قطرة من فيوض علمهم، وفضلهم علينا.

الفصل الأول

التأويل بين علوم القرآن والنقد الأدبي – دراسة اصطلاحية-

تمهيد

المبحث الأول: معاني التأويل في المعاجم العربية والقرآن الكريم

المطلب الأول: البنية المعجمية للفظ التأويل

المطلب الثاني : معاني التأويل في القرآن الكريم

المبحث الثاني: مصطلح التأويل من علوم القرآن إلى النقد الأدبي القديم

المطلب الأول: قراءة في المفاهيم الاصطلاحية للتأويل في عرف مفسري القرآن

المطلب الثاني: التأويل في النقد العربي القديم بين الرؤية والتطبيق

المبحث الثالث: التأويل وامتداداته الاصطلاحية

المطلب الأول: التأويل والتفسير وإشكالية الترادف والاحتواء

المطلب الثاني: مقاربة بين مصطلحي الهرمنيوطيقا والتأويل العربي القديم

تمهيد

إن التأويل ظاهرة فكرية عالمية ذات عمق بعيد في الفكر الإنساني . وقد ارتبط في كينونته الأولى بالديانات السماوية المختلفة المتسمة بالإيماءات والإيحاءات، والتي يسعى المتلقي بـــدوره إلى اكتشاف معانيها الخفية الغامضة الكامنة في الإشارات الدقيقة، والمقاصد البعيدة، بعد إلمامه بالـــدلالات الظاهرية التي يفهمها من خلال مفردات اللغة وتراكيبها المشكلة للنّص، بغية استبعاد التصورات التي لا تليق بالألوهية، وكذا للتوفيق بين المعتقدات الدينية ومقتضيات العقل

والناظر لمصطلح التأويل في فقه الدراسة المصطلحية يجده قد اتخذ أبعادا جديدة في سياقات فكرية متنوعة، أغنت آفاقه نظريات وفلسفات جديدة عبر العصور الإنسانية، ولذلك كان لزاما التوجه صوب مقوماته الذاتية بحثا عن حدوده وصفاته وروابطه بغيره، وامتداداتـه الدلالية والاشتقاقية، ثم التوجه نحو القضايا والموضوعات المرتبطة به. فكانت غايـــة القصد في هذا الفصل تحصيل أمرين: أحدهما تبيين دلالة هذا المصطلح وبنيته المعجمية اللغوية، وخاصة ما تعلق بمفهوم التأويل في النقد العربي القديم، وكيفية انتقاله من المنظور الديني إلى النقدي، باحثين عن مواطن الائتلاف والاختلاف إن وجدت في تطور هذا المصطلح في النقد العربي القديم مقارنة بمفهومه في علم الأصول، والثاني دراسة مقوماته وعلاقاته، لتحديد معالمه وحدوده ضمن المنظومة الاصطلاحية، وظاهرة تعدد المصطلحات التي تتشارك معه وتصب ضمن الحقل نفسه. بحثا عن التأثيرات التي صقلته ليكون مصطلحا قائما بذاته، يبيّن عن بزوغ نظرية ومنهج نقدي له القدرة على مساءلة النص الأدبي، والتعمق في دلالته والإبحار مع سحر بيانه، وإزالة الغموض واللبس عن معانيه، وسيكون هذا في ثلاثة مباحث كبرى نفصل فيها أكثر؛ وهي على التوالي:

المبحث الأول: معاني التأويل في المعاجم العربية والقرآن الكريم

ونتناول فيه البنية المعجمية لهذا المصطلح في اللغة وكذا دلالاته فيه القرآن العظيم، مبرزين كيفية تشكل مفهوم التأويل وجذره اللغوي، وصور وروده في القرآن الكريم

وتنوع دلالاته فيه، وعند أهل اللغة وتعاملهم معه كمفردة أو مصطلح نقدي ناضج، مستقصيين عن دلالاته في اللغة، هل نأت عن مفهومه في علوم الأصول أم حافظت على نفس المعنى؟

المبحث الثاني: مصطلح التأويل من علوم القرآن إلى النقد الأدبي القديم

وفي هذا المبحث سنعالج مراحل تشكل المصطلح ونضجه، وأهم العوامل التي ساهمت في تطوره عبر العصور الإسلامية آنذاك، وتحوله من المفهوم الديني إلى النقدي وكيف تعامل النقاد العرب القدامى مع المصطلح، مستقصين أهم وأكثر التعريفات الاصطلاحية المتداولة في مفهوم التأويل عند القدماء.

المبحث الثالث: التأويل وامتداداته الاصطلاحية

وفي هذا المبحث سنقوم بقراءة المصطلحات التي كان لها ارتباط وثيق بالتأويل في النقد العربي القديم، واختلف النقاد في ماهيتها وتباينت الآراء حول القول بترادفها أو اختلافها. ولعل أهم هذه المصطلحات التي وقف عندها الخلاف مصطلحي التفسير والهرمينوطيقا، وعليه سيكوننا محور قراءتنا في هذا المبحث موضحين علاقتهما بالتأويل.

المبحث الأول: معاني التأويل في المعاجم العربية والقرآن الكريم

يمثل مصطلح التأويل نقطة غامضة في بؤرة الفوضى الاصطلاحية التي شابت مراحل إثبات وجوده، فتداخلت واختلطت الآراء حول أصل جذره اللغوي، وكثر الشك حوله حد إنكار وجوده كمصطلح ناضج في التراث العربي سواء الديني أم النقدي، وقد زاد في حدة هذا الإنكار التثاقف مع الغرب، مما جعل ثلة من العرب المحدثين ينسلخون عن تراثهم، ويتهافتون على النظريات الغربية بكل شغف ونهم دون مراعاة للخصوصية العربية أو حتى الدينية أو قداسة القرآن الكريم، فهذا الإنكار جعل المصطلح منحصرا في الترجمات الحرفية للمصطلح ومعانيها اللغوية، دون إدراك لشساعة هذا المصطلح كدلالة لغوية أولا، وكمصطلح ثانيا في التراث اللغوي العربي وفي كتاب الله.

وعليه، فإنّنا سنحاول في مبحثنا هذا معرفة معاني مصطلح التأويل، ودلالاته في أقدم المعاجم العربية، وفق الإشكالية التالية: كيف تعامل العرب القدامى مع لفظ التأويل، وهل توافق دلالاته المعجمية المعنى الاصطلاحي له؟ وكيف وردت في القرآن الكريم الذي يشكل مهد تطوره وانتشاره؟ وهل حافظ على معناه عند اللغويين العرب القدامى؟

ولمعرفة هذه المعاني وأوجه ورودها، ومدى توافقها مع المعنى الاصطلاحي، وتعامل اللغويين العرب القدامى مع التأويل، سنتناول المبحث وفقا لمطلبين أساسيين هما:

المطلب الأول: البنية المعجمية للفظ التأويل

وسنتتبع فيه لفظ التأويل في لغة العرب وحسب وروده في المعاجم العربية القديمة، وكيف نظر القدامى إليه.

والمطلب الثاني: معاني التأويل في القرآن الكريم

وفي هذا العنصر سنتقصى دلالاته في القرآن الكريم والآيات الوارد فيها، مستنبطينا دلالاته وامتداده في المعاجم اللغوية، باحثين عن أثره في مفهومه عند اللغويين.

المطلب الأول: البنية المعجمية للفظ التأويل

يرد لفظ التأويل في المعاجم العربية القديمة في باب [أ، و، ل]، وهذا محل اتفاق عند جمهور المعجميين والدلاليين، فقد فصلوا في دلالته المعجمية، فحددوا بنيته الصرفية والمشتقات الممكنة له، والمعاني المحتملة له؛ فقالوا:

– "أوّل الكلام وتَأَوَّلَهُ: دَبَّرَهُ وقَدَّرَهُ. وأوّله وتَأَوَّلَهُ: فَسَّرَهُ."[1]

– قال ابن الأثير: "هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهرة اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ." [2]

– في التهذيب: "وأمّا التأويل فهو تفعيل من أوَّلَ يُؤَوِلُ تأويلا، وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد."[3]

– التأوُّلُ والتأويل: "تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح بيان غير لفظه." [4]

– "ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلاّ تأويله﴾. يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم. وقال الأعشى:

على أنّها كانت تـأَوُلُ حبُّـها تَـأَوُّلُ ربـعِّي السِّقـاب فأصبحـا

يريد مرجعه وعاقبته، وذلك من آل يؤول"[5].

والتأويل عند أبي الحسن بن فارس زكريا في مؤلفه الصاحبي في فقه اللغة العربية مشتق من المصدر الميمي وهو المآل، فقال: "أما التأويل فآخر الأمر وعاقبته، يقال إلى أي

---

1 محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج 11 ل، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت، ص33.

2 المصدر السابق، ج 11 ل، ص33.

3 المصدر السابق، ج11ل، ص33.

4 الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ج 1، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط 1، 2003م، ص 100.

5 أبو الحسن بن فارس زكريّا، مقاييس اللّغة، ج 1، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د. ط، 1979م، ص162.

شيء مآل هذا الأمر؟ أي مصيره وآخر عقباه(...) واشتقاق الكلمة من المآل وهو العاقبة والمصير."[1]

–"التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أَوَّلتُهُ وتأوَّلتُه[تأولا] بمعنى."[2]

وبالعودة إلى هذه التعريفات نلاحظ جملة من النقاط، وهي على التوالي:

– لفظ التأويل يجتمع كما أشرنا سابقا في جذر[أ. و. ل] وأن صيغته الصرفية على وزن تفعيل الذي يصاغ من الفعل المزيد فَعَّلَ الذي يفيد "معنى التعدية في الأغلب(...) أو معنى التكثير(...) أو معنى نسبة المفعول إلى معنى الفعل(...) أو معنى السلب(...) وصيغة فَعَّلَ قد يكون لها معنى التحويل" [3]، وهذه الصورة محل اتفاق المعاجم المنتهل منها في هذا المبحث باستثناء الصحاح للجوهري الذي أورد التأويل على صيغة تَأَوَّلَ تأوّلا من الفعل المزيد"تَفَعَّلَ" الذي يأتي على خمس معان منها "مطاوعة فعّل مضعف العين." [4] وهو لا يختلف عن الصيغة الأولى، فلهذا قد وردت عند باقي المعاجم السالف الأخذ منها مع صيغة تفعيل دونما الإشارة للفرق بينهما؛ حيث نجد ابن منظور في معجم (**لسان العرب**) قد وظف أَوَّلَ وتَأَوَّلَ، وعند الخليل في(**العين**): التأوُّلُ والتأويل بمعنى التفسير، وكذا عند ابن فارس (في **مقاييس اللغة**) أو (**الصاحبي في فقه اللغة العربية**) فقد وردا بنفس الدلالة دون أن يفرق بينهما.

–دلالة التأويل مالت فيها المعاجم إلى معنى الرجوع والعاقبة والمصير، والتي تتناسب وجذرها الأول الذي جاء فيه " ‹أول› الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر، وانتهاؤه" [5].

---

1 أبو الحسن بن فارس بن زكريا، الصاحبي في فقه اللّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، بيروت ، ط1، 1993م، ص199.

2 إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج 4، تحقيق: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1992م، ص1627.

3 محمود بوعلام بن حمودة، مفاتيح اللغة العربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، 2000م، ص308.

4 أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، 2005م، ص53.

5 أبو الحسن بن فارس زكريا، مقاييس اللغة، ج1، ص158.

كما ورد التأويل بمعنى التفسير أيضا، إلاّ أن هذا المعنى عليه بعض التحفظ فهناك من يفرق بين المصطلحين ودلالتيهما وما تطور عنهما، وهذا ما سنشير إليه فيما بعد.

– اشتقاق أصل التأويل من الفعل الثلاثي آل المزيد، وهذا ما أجمع عليه جمهور المعجميين إلاّ أنّنا وجدنا أن ابن فارس في (**الصاحبي في فقه اللغة العربية)** قد نحا نحوا آخر؛ إذ ردّ أصله إلى المصدر الميمي "**مآل**" على خلاف ما أورده في (**مقاييس اللغة).** والذي يتفق مع ما ذهب إليه جمهور المعجميين، وهو أن اشتقاق التأويل من آل يؤول، وأما وضعه ل"**المآل**" كمصدر لاشتقاق التأويل وذلك انطلاقا من الدلالة المشتركة وهي العاقبة والمصير، فإن المعروف في عرف النحاة والصرفيين "أن المصدر الميمي اسم جاء بمعنى المصدر لا مصدر(...) ووزنه من الثلاثي المجرد مَفْعَلُ بفتح الميم والعين" [1]، و"المصدر الذي هو أصل المشتقات إنما هو المصدر غير الميمي" [2]، فحسب هذا القول فإنّه لا يعتد بالمصدر الميمي كأصل للاشتقاق، وبهذا ينتفي أن يكون **المآل** أصلا لاشتقاق التأويل الذي مصدره تفعيل من فَعَّلَ المتعدي.

وانطلاقا من هذه الملاحظات والتعاريف لجملة من المعاجم العربية القديمة نخلص إلى أن: التأويل من المادة[أ، و، ل] وأصله من الفعل الثلاثي(آل) على صيغة "تفعيل"من"فعّل" المتعدي، ويدل على معاني الرجوع، والمصير، والعاقبة، وورد أيضا بمعنى التفسير، وفي هذا خلاف نوضحه لاحقا، وأما بخصوص الدلالات الثلاث فجاء فيها ما يلي:

أ– المرجع والمصير: أو ما يسمى بالابتداء والانتهاء كما أقره ابن فارس في كتابه "**مقاييس اللغة**" السالف عرضه، وهما شقان مرتبطان بالعودة إلى الأصل أو البداية والمنتهى إليه؛ والشق الأول: المرجع وهو يفيد الرجوع، فالأوْل "الرجوع. آل الشيء يؤول أولا ومآلا:

1 مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية (الموسوعة الكاملة)، ترتيب: إبراهيم قلاتي، دار الهدى، باتنة– الجزائر، د. ط، 2013 م، ص133.

2 المرجع السابق، ص 159.

رجع. وأَوَّلَ إليه الشيء: رجعه." [1] ويفيد معنى ردّ أيضا الذي يرادف معنى أرجع في قولهم "آلوا الجمال: ردّوها ليرتحلوا عليها"[2].

وأما الشق الثاني فأفاد معنى الصيرورة أو المصير الذي يؤول إليه"فآل اللبن أي خثر من هذا الباب، وذلك لأنه لا يخثر[إلاّ] آخر أمره" [3]، ومنه الإيال "وعاء يجمع فيه الشراب أياما حتى يجود" [4]. والآيل "اللبن الخاثر" [5]، و"الإيَّلُ" و"الأُيَّلُ" قيل: "من الوحش، وقيل هو الوعل، قال الفارسي سمي بذلك لمآله إلى الجبل يتحصن فيه."[6]

ب– الجمع: "قال أبو المنصور: يقال أُلْتَ الشيء أَؤُولُهُ إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معنى ألفاظ أَشْكَلَتْ بلفظ واضح لا إشكال فيه. وقال بعض العرب: أَوَّلَ الله عليك أمرك أي: جمعه"[7].

ج– الإصلاح والسياسة: تضمنت" الإيالة السياسة: يقال آل الأمير رعيته يؤولها أولا وإيالا أي: ساسها وأحسن رعايتها، وآل ماله أي أصلحه وساسه، والائتيال: الإصلاح والسياسة"[8]، وتقول العرب في أمثالها: "ألنا وإيل علينا أي سُسنا وساسنا غيرنا" [9]. كما أفادت آل معاني أخرى كآل الرجل "أهل بيته لأنه إليه مآلهم وإليهم مآله" [10]، و"آله أيضا أتباعه"[11]. وغيرها من الدلالات التي وردت ضمن هذا الجذر اللغّوي.

---

1 محمد بن منظور، لسان العرب، ج 11–ل، ص32.

2 المصدر السابق، ج 11–ل، ص32.

3 أبو الحسن بن فارس زكريا، مقاييس اللغة، ج1، ص159.

4 المصدر السابق، ج1، ص160.

5 إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج4، ص1628.

6 محمد بن منظور، لسان العرب، ج 11–ل، ص ص32 ،33.

7 المصدر السابق، ج11–ل، ص33.

8 إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج4، ص 1628.

9 أبو الحسن بن فارس زكريا، مقاييس اللغة، ج1، ص160.

10 المصدر السابق، ج1، ص 160.

11 إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج4، ص1627.

والمتدبر لهذه الدلالات اللغوية يتضح له جليّا اشتراكها في معنى الرجوع والصيرورة والإصلاح، إمّا لغرض التحصن (الأيل)، أو تحول إلى حالة معيّنة كالتخثو(آل الشراب). أو إلى سياسة الشخص (الإيالة)، ويبدو أن معنى الصيرورة والتحول، هو المعنى الأقرب إلى معنى التأويل من معنى التحصن والجمع، أو إلى سياسة الشخص ذاته، وهذا لما فيه من معنى ينسجم مع العاقبة والمصير والرجوع، التي تكشف عنهما دراسة مفردة التأويل في المعاجم اللّغوية.

وفي الأخير تثبت هذه المعاني والدلالات التي وردت في المعاجم العربية القديمة أصالة مفردة التأويل في لغة العرب، وأنها متداولة في كلامهم لا دخيلة عنهم، وأن تنوع دلالتها ومشتقاتها دليل على اهتمام العرب القدامى بها كمفردة، وإثبات على شساعتها في اللغة.

المطلب الثاني: معاني التأويل في القرآن الكريم

من فيض القرآن الكريم وفضله إغناء الفكر الإنساني وإعماله، وعلم التأويل من بين النعم التي أنعم **الله** بها على الإنسانية، وقد كان للقرآن يد في وجوده، ومجال نَضَجَ وتطور فيه من الدلالة المعجمية إلى علم قائم بذاته، فأزهر وتفتح في ظل متون الدراسة الفقهية ودراسة الإعجاز القرآني. وفي هذا المبحث قصدنا البحث عن مفهوم التأويل في القرآن الكريم انطلاقا من المعاني الجزئية، التي أفادها المصطلح في كل النصوص الوارد فيها، متتبعين تكراره والصيغ التي تجلى فيها، بغية استنباط المفهوم الغالب للتأويل في القرآن الكريم، وسنقوم برصده حسب ترتيب وروده في المصحف الشريف الذي ورد في سبع سور منه، وهي كالآتي: سورة آل عمران، سورة النساء، سورة الأعراف، سورة يونس، سورة يوسف، سورة الإسراء، وسورة الكهف.

-1- سورة آل عمران: قال الله تعالى: ﴿ هوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمات هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الذِيْنَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌ مِنْ عِنْدِ رَبِنَا ومَا يَذَكَرُّ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ (الآية: 7). وفي هذه الآية الكريمة جاء لفظ التأويل مكررا مرتين مصدرا مضافا لضمير الغائب الهاء في الحالتين، ويرجع في معنى الآية على كتاب الله، وبالخصوص ما تشابه منه من الآيات، وعن معانيه جاء في تفسير ابن كثير أن "قوله تعالى [وابتغاء تأويله] أي تحريفه على ما يريدون، وقال مقاتل بن حيان والسدّي: يبتغون أن يعلموا ما يكون وما عواقب الأشياء من القرآن"[1]، [وما يعلم تأويلهُ إلاّ الله] قال ابن ابن كثير: "اختلف القراء في الوقف هنا، فقيل على الجلالة كما تقدم عن ابن عباس رضي الله عنه قال: التفسير على أربعة أنحاء فتفسير لا يُعَذَرُ أحد في فهمه، وتفسير تعرفه العرب من لغاتها، وتفسير يعلمه الراسخون في العلم، وتفسير لا يعلمه إلا الله عزّ وجّل" [2]؛ أي التأويل قُصد به العاقبة وأنّه لا يعلم حسب معنى الآية عاقبة الأمور، وما قصد به عن المغيّبات إلا الله عزّ وجّل.

1 إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، نوبليس أنترناشيونال، بيروت، ط1، 2011م، ص872.

2 المصدر السابق، ج4، ص875.

–2– سورة النساء: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (الآية: 59)، تمثل التأويل في هذه الآية مرة واحدة، وقد جاء مصدرا غير متصل بلاحقه، وقد قصد بـ[وأحسن تأويلا] "أي وأحسن عاقبة ومآلا كما قاله السدِّي وغير واحد. وقال مجاهد: وأحسن جزاء وهو قريب"[1].

–3– سورة الأعراف: قال عزّ وجّل: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ (الآية: 53). نلاحظ أن التأويل في هذه الآية قد تكرر مرتين في صيغة مصدر مضاف إلى ضمير الغائب هاء، الذي يعود في معنى الآية إلى القرآن الكريم، وقد عنى "[إلاّ تأويله] إلاّ عاقبة أمره وما يؤول إليه من تبيّن صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد" [2]، وعند ابن كثير: "ما وعدوا من العذاب والنكال والجنة والنار. قاله مجاهد وغير واحد، وقال مالك: ثوابه، وقال الربيعُ: «لا يزال يجيء من تأويله أمر حتى يتم يوم الحساب، حتى يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار »، فيتم تأويله يومئذ– يوم يأتي تأويله – أي يوم القيامة" [3]، وكلا التفسيرين اتفق على المآل والعاقبة.

–4– سورة يونس: قال عزّ وجّل: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴾ (الآية: 39)، وقع التأويل مرة واحدة في هذه الآية وقد جاء مصدرا متصلا بهاء الغائب التي تعود على القرآن الكريم، وقد دّل في معنى النص "ولم يُحَصِلُوا ما فيه من الهدى ودين الحق إلى حين تكذيبهم به جهلا وسفها"[4]، وهذا وجه من وجوه التأويل، والوجه الآخر قد أفاد معنى "أنهم كذبوا به على

1 المصدر السابق، ج6، ص1311.

2 الزمخشري ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل في وجوه التأويل، م 2، تعليق: الشربيني شريدة، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 2012م، ص103.

3 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج9، ص2043.

4 المصدر السابق، ج 11، ص2525.

البديهة قبل التدبر، ومعرفة التأويل تقليدا للآباء، وكذبوا بعد التدبر تمّردا وعنادا (...) ويجوز أن يكون معنى «ولمّا يأتهم تأويله » ولم يأتهم بعد تأويل ما فيه من الإخبار بالغيوب أي عاقبته"[1].

–5– سورة يوسف : قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الآية: 6). ورد لفظ التأويل مرة واحدة مضافا إلى لفظ الأحاديث وقد قصد به حسب ما "قال مجاهد وغير واحد: ويعني تعبير الرؤيا." [2] والأحاديث"الرؤيا، لأن الرؤيا إمّا حديث نفس أو مَلَكٍ أو شيطان، وتأويلها: عبارتها وتفسيرها، وكان يوسف عليه السلام أعبر الناس بالرؤيا، وأصحهم عبارة لها، ويجوز أن يراد بتأويل الأحاديث معاني كتب الله وسنن الأنبياء وما غمض واشتبه على الناس من أغراضها ومقاصدها، يفسرها لهم ويشرحها ويدلهم على مودعات حكمها وسميت أحاديث، لأنه يحدث بها عن الله ورسوله"[3].

– قال الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الآية: 21). ورد لفظ التأويل مرة واحدة مصدرا مضافا إلى الأحاديث وجاء في معنى الآية"[ولنعلمه من تأويل الأحاديث] كان ذلك الإنجاء والتمكين، لأن غرضنا ليس إلا ما تحمد عاقبته من علم وعمل" [4]، وفسره ابن كثير فقال: "قال مجاهد والسدّي: هو تعبير رؤيا"[5]

–قال تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (الآية36) تمثل التأويل مرة واحدة مصدرا مضافا إلى هاء الغائب التي تعود على رؤيا

1 الزمخشري، الكشاف، م2، ص321.

2 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج12، ص2651.

3 الزمخشري، الكشاف، م2، ص ص408، 409.

4 المصدر السابق، م2، ص417.

5 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج12، ص2660.

صاحبي سيدنا يوسف عليه السلام في السجن أي"أنهما رأيا مناما وطلبا تعبيره"[1] ؛ أي تفسيره وتعبير الرؤيا لمعرفة عاقبتهم

–قال تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ الكَافِرُونَ﴾ (الآية: 37). وهنا جاء لفظ التأويل مرة واحدة مصدرا مضافا إلى هاء الغائب التي تعود على الطعام في علم الغيب وقصد [بتأويله] "بيان ماهيته وكيفيته؛ لأن ذلك بشبه تفسير المشكل والإعراب عن معناه"[2]، ويفصل ابن كثير أكثر؛ فيقول: "يخبرهما يوسف عليه السلام أنهما مهما رأيا في نومهما من حلم فإنه عارف بتفسيره ويخبرهما بتأويله قبل وقوعه، ولهذا قال: [لا يأتيكما طعام ترزقانه إلاّ نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما] " [3]. فنستنتج أن التأويل هنا يعني تفسير الرؤية والأحلام، والتبليغ بالعاقبة والإحاطة بعلم الغيب، وذلك من فضل الله على سيدنا يوسف عليه السلام.

–قال تعالى: ﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ ﴾ (الآية: 44). تجلى التأويل مرة واحدة مصدرا مضاف إلى الأحلام، وقد دل سياق الآية على تعبير الأحلام؛ أي " لو كانت رؤيا صحيحة من أخلاط لما كان لنا معرفة تأويله وهو تعبيرها"[4].

–قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَاْ أُنَبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ (الآية: 45). ظهر التأويل في هذه الآية مرة واحدة، مصدرا مضافا إلى هاء الغائب التي تعود على منام ملك مصر، الذي استعصى تفسيره على كهنة المعبد ومعبري مصر العظيمة آنذاك، فقصد بالتأويل في سياق الآية التي فسرها الزمخشري بقوله: "أن أخبركم به عمن عنده علمه(...) فابعثوني إليه لأسأله، وأمروني باستعباره"[5]؛ أي ارتبطت بتفسير الرؤيا والاستعبار.

---

1 المصدر السابق، ج12، ص2673.

2 الزمخشري، الكشاف، م2، ص 431.

3 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج12، ص2673.

4 المصدر السابق، ج12، ص2678.

5 الزمخشري ، الكشاف، م2، ص 436.

والاستعبار. إلا أن تفسير سيدنا يوسف عليه السلام هو وحي من الله وهو تأويل يقيني غير الاستعبار المبني على التكهن والاحتمالات الباطلة والعلم لله.

–قال تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى العَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ البَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَّا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ العَلِيمُ الحَكِيمُ ﴾ (الآية: 100). وظف التأويل مرة واحدة مصدرا مضافا إلى رؤياي التي كان قصها على أبيه من قبل﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ يوسف(الآية:4)؛ "أي هذا ما آل إليه الأمر، فإن التأويل يطلق على ما يصير له الأمر" [1]، وفي هذه الآية قد تحققت رؤيا سيدنا يوسف عليه السلام وعلم بمآلها وعاقبتها، ومنه التأويل جاء بمعنى العاقبة والمصير.

–قال تعالى: ﴿ رَبِّ قَدْ أَتَيْتَنِي مِنَ المُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ (الآية: 101). ورد التأويل مرة واحدة مصدرا مضافا إلى الأحاديث، وقد دّل على تفسير الرؤيا والغيبيات وعاقبة ما يؤول إليه الأمر، وهي هبة من الله لنبيه الكريم سيدنا يوسف عليه السلام، وقد اختصه الله ببعض الغيب وهذا ما يدله ارتباط لفظ التأويل بمن التبعيض[2].

–6–سورة الإسراء: قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالقِسْطَاسِ المُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (الآية: 35). توفرت الآية على لفظ واحد للتأويل الذي جاء مصدرا معرفا بالتنوين غير مضاف،قصد ب[أحسن تأويلا]: "أحسن عاقبة وهو تفعيل من آل إذا رجع وهو ما يؤول إليه" [3]، وقال ابن كثير: "–وأحسن تأويلا– أي مآلا ومنقلبا في آخرتكم(...) أي خير ثوابا وعاقبة"[4]، فكلا القوّلين اتفقا على أن التأويل هو العاقبة والمآل.

1 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج12، ص2703.

2 ينظر: الزمخشري ، الكشاف، م2، ص 464.

3 الزمخشري، الكشاف، م2، ص607.

4 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج14، ص3059.

–7– سورة الكهف: قال تعالى: ﴿ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الآية: 78). وهنا استعمل التأويل مرة واحدة مصدرا مجرورا وقصد به "تفسير ما لم تستطع عليه صبرا"[1].

– قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا الجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ فِي المَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ (الآية: 82). تواجد التأويل مرة واحدة مصدرا وقصد به: "وهذا تفسير ما ضقت به ضرعا، ولم تصبر حتى أخبرك به ابتداء" [2]؛ أي متعلق بتفسير الأفعال والأعمال الصادرة عن سيدنا الخضر وسيدنا موسى عليه السلام التي لم يفهم عاقبتها ولا ماهية تصرفات، ولا تفسيرات هذا العبد الصالح من خرق السفينة وقتل الغلام وبناء الجدار المنقض.

وانطلاقا من المعاني المتوصل إليها في بحثنا عن مصطلح التأويل في القرآن الكريم يمكن حصرها في مجموعة من الملاحظات كالتالي:

– حضور مصطلح التأويل في القرآن الكريم ضئيل جدا مقارنة بحجم ألفاظ القرآن عامة، حيث توافرت السور السبعة السالف ذكرها على سبع عشرة لفظا فقط. وحتى هذه السور كانت نسبة وروده فيها ضئيلة أيضا، مما أثر على انحصار مفهومه داخل النص القرآني على عكس ما نجده خارجا في دائرة العلوم التي اتخذته منهجا وعلما قائما بذاته.

– ورد مصطلح التأويل داخل السور متفاوت، حيث تميّز بكثافته في سورة يوسف فتكرر على طول النص ثماني مرات متناسبا وحضور الأحداث في قصة سيدنا يوسف عليه السلام، لتليها آل عمران والأعراف والكهف، حيث تكرر فيهم مرتين ثم تليهم سورة النساء ويونس والإسراء بمرة واحدة. ويفهم من هذا التفاوت أن التأويل وظف بما يتشاكل وأمور العقيدة والعبر التي يعالجها القرآن الكريم

– يلاحظ استعمال مصطلح التأويل مصدرا معّرفا بالإضافة أو معرفا بالتنوين وإن كان في هيئته نكرة، مما يوحي بالثبات وعدم التغيّر في مدلوله الذي يقصده، أي أن الحقيقة واقعة

1 المصدر السابق، ج15، ص3206.

2 المصدر السابق، ج15، ص ص3211،3210.

ثابتة سواء إذا تعلقت بالرؤى أم بالعاقبة المضمرة في علم الغيب التي لا يعلمها إلاّ الله، فليس الثبات أو التجدد ما يهم في هذا المصطلح بقدر ما يقدمه من حقائق ووقائع متحققة إمّا حاضرا أو في يوم القيامة

– ارتبط مصطلح التأويل في النص القرآني بثلاث وحدات دلالية تتعلق بالسياق القرآني وكذا حسب نسب وروده، إذ نجده ورد في « سورة يوسف» بكثافة مشكلة وحدة دلالية تقوم: على تفسير الأحلام والرؤى والأحاديث وإن استثنينا (الآية: 100) التي جعلها المفسرون في معنى العاقبة والمصير، أمّا الوحدة الثانية فارتبطت بتأويل الغيبيات، وقد دل فيها لفظ التأويل على العاقبة والمآل، وهذا ما ورد في آيات آل عمران، الأعراف، يونس. وأما الوحدة الثالثة فتعلقت بعاقبة الأفعال الواردة في صيغ أوامر ونواهي متصلة بأوصاف الثواب والعقاب أو الأفعال المجهول عاقبتها، وهذا ما بينته آيات سور: النساء والإسراء والكهف.

وبناء على هذه الملاحظات المسجلة لمفهوم التأويل في القرآن الكريم نخلص إلى: أنه لم يخرج عن معناه المعجمي المتعلق بالتفسير والعاقبة والرجوع؛ حيث ارتبط في مجمله بدلالات تعود على الرؤى، والكتاب، والأفعال، التي شكلت مجالا أساسيا لاستنباط المعنى العام له في القرآن العظيم، فتمحورت دلالاته في مجملها حول: معنى ما تصير إليه الأمور المؤولة (الغيبيات والأحاديث) من عاقبة ومآل تحققها في الدنيا أو الآخرة، في زمن قريب أو في علم الغيب. وإن كانت بعض المغيّبات قد اختص الله بها نفسه جّل جلاله لما فيها من حكمة تفوق مقدرة البشر على استيعابها ولله في خلقه شؤون.

وفي ختام هذا المبحث، وبالاحتكام إلى ما فصل فيه من معاني لغوية للفظ التأويل سواء في لغة العرب، أم في لغة القرآن الكريم، وجدنا أن المعنى الغالب للتأويل فيهما هو الرجوع والمآل والمصير، وإن تعددت السياقات والمواقف الوارد فيها.

والناظر إلى هذه المعاني المقابلة له يتأكد أن العرب القدامى قد عرفت لفظ التأويل وتداولته في كلامها، حتى قبل نزول القرآن الكريم وورود فيه، وهذا ما بينته المعاجم اللغوية القديمة، وعلى رأسها معجم " **العين**" **للخليل بن أحمد الفراهيدي** الذي يعد أقدم معجم في

ظهوره، إلا أنّ هذا لا ينفي دور القرآن في إحياء لفظ التأويل وإعطائه قيمة دلالية بين المفردات، فيَكْفِيهِ اصطباغه بمعانٍ متعلقةٍ بالغيب، وبما استأثر الله به نفسه عن العالمين.

وعليه فإن لفظ التأويل لم يتباين معناه اللغوي في المعاجم عن معناه في القرآن الكريم فهو في كينونته البحث عن المآل الحقيقي والمعنى المقصود بذاته.

المبحث الثاني: مصطلح التأويل من علوم القرآن إلى النقد الأدبي القديم

إنّ من فضل الله على خلقه أن أنزل كتابه العظيم صالحا لكل زمان ومكان، وأنه أمّد عباده بآليات تمكنهم من فهم آياته، والعمل بأحكامه، فكل أُمَّةٍ مكلفة بأن تقرأه وتتدبره بما يساير حاجياتها وتطورها، دون الذهاب في آفاق تنحرف عن مقاصده الكبرى، أو تناقض ما جاء به القرآن الكريم. ومن الأمور المسلم بها شرعا قداسة التأويل والتفسير، وأنهما من أشرف المنازل والعلوم. فلذلك كان لكل عصر مفسروه ومؤوِّلوه، يبتغون فضله بأسس دقيقة وبداهة وفطنة وعقل رزين، يبحثون عن عللّه، ويتدبرون ما خفي منه عن الظاهر، وفي شرف هذا العلم (أي التأويل أو التفسير) يقول ابن كثير: "فالواجب على العلماء الكشف عن معاني كلام الله وتفسير ذلك وطلبه من مظانه وتعلم ذلك وتعليمه" [1]. فإذا كان ابن كثير يراه واجبا، فإن الزمخشري يعدّه من العلوم التي تباينت فيها "الرتب وتحاكت فيه الركب، ووقع فيها الاستباق والتناضل، وعظم فيه التفاوت والتفاضل، حتى انتهى الأمر إلى أمد من الوهم متباعد، وترقى إلى أن عدّ ألف بواحد، ما في العلوم والصناعات من محاسن النكت والفِقَر، ومن لطائف معان يدق فيها مباحث للفكر، ومن غوامض أسرار، محتجبة وراء أستار، لا يكشف عنها من الخاصة إلا أوحدهم وأخصهم(...) وإلا واسطتهم وفصهم، وعامتهم عماة عن إدراك حقائقها بأحداقهم عناة في يد التقليد لا يمنّ عليهم بِجَزِ نوَاصيهم وإطلاقهم(...) أنّ الخوض فيه كفرض العين"[2].

وفي دراستنا هذه سنحاول تقصى أكثر المفاهيم الاصطلاحية للتأويل ذيوعا وأثرا عبر الفكر العربي الإسلامي، وصوره في النقد العربي القديم خصوصا، باحثين عن المتغيرات في دلالاته في رحلة انتقاله من المفهوم الديني إلى النقدي، وهل بقي محافظا على دلالاته المتشبعة بالفكر الديني أم اختلف عنها في قراءة النص الأدبي، وكيفية تعامل النقاد القدامى مع هذا المفهوم الاصطلاحي في دراساتهم. وسيكون هذا في مطلبين رئيسيين هما:

1 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص7.

2 الزمخشري، الكشاف، ج1، ص ص 15، 16.

المطلب الأول: قراءة في المفاهيم الاصطلاحية للتأويل في عرف مفسري القرآن

عرف العرب منذ القديم اتجاهات عديدة ومذاهب متنوعة، ساهمت بشكل بارز في ظهور مفاهيم ومصطلحات جديدة إثر تعامله مع النص القرآني، إلا أنّ هذه المصطلحات لم تسلم من الفوضى الاصطلاحية والخلافات العقائدية، ولعلّ من بين هذه المصطلحات مَن وقع في زحام هذا الصراع مصطلح التأويل الذي تعالت فيه الرؤى وتنوعت وكثر حوله الجدل، ويرد التاريخ السبب الرئيسي لبروز هذا المصطلح إلى آراء جهم بن صفوان الذي جاء "بعد عصر الصحابة، قبيل المائة من سني الهجرة من بلاد المشرق، ونفى أن يكون الله تعالى صفة، وبعث الشكوك في نفوس المسلمين، واجتذب إليه أنصارا كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته، فأكبر أهل الإسلام بدعته ورموه بالضلالة هو وأصحابه وحذروا المسلمين من الجهمية وعادوهم في الله، وتولوا الرد عليهم"[1].

فكان لهذه الطائفة وسم ترسخ بمرور الزمن، وكان سببا وراء تطور مصطلح التأويل، ونقمة في نفس الوقت على الدين والعباد، كما يرجح تطور هذا المصطلح أيضا إلى الاختلاط والانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى، ولعلّ أكثرها تأثيرا دخول الفلسفة اليونانية، التي تميزت بأفكار أفلاطون وأرسطو وغيرهما ممن احتفوا بمؤلفاتهم الفلسفية آنذاك، وهذا التأثير بالفكر اليوناني يدفعنا إلى التساؤل عن هذا الأثر وشكله في المصطلح، وهل مصطلح التأويل أصيل في الفكر العربي القديم أم صنعه الانفتاح على الآخر؟

وعليه، فقد اتخذ مصطلح التأويل عند المشتغلين بعلوم الدين عدة دلالات، تميزت بتميز المذهب والتوجه، والمرحلة التي عايشها المؤوِّل وهذا لأهميته الكبرى؛ فهو يمثل أصلا من الأصول الأولى بعد الكتاب والسنة، لكونه يعتمد اعتمادا أساسيا على الرأي، فلا مناص منه لفهم ما جاء به القرآن والحديث النبوي، وهو سبيل للفقهاء يستعينون به على استنباط الأحكام الشرعية وتأوّلها، فـ"عمل الفقهاء هو فهم هذين المصدرين العظيمين فهما دقيقا،

1 محمد السيد الجليند، قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د. ط، 2015م، ص ص88،89.

واستنباط الأحكام الشرعية منهما، ويكون جهد الفقهاء فيما لم يجيء فيه نص ثابت واضح" [1]؛ فالفقيه المؤوّل يقوم بعمل دقيق وصعب لفهم ما جاء في الكتاب والسنة، وهذا الفهم نوعان: أحدهما متعلق بما جاءت فيه النصوص القطعية ولا نقاش فيها، فهو واضح لا جدال فيه، وثانيهما متعلق بالرأي؛ وهذا اجتهاد خاص بالمؤوّل في حال غياب النص القطعي الذي يمنع التأوّل.

ونفهم من هذا أن التأويل اختلف مفهومه باختلاف البيئات الفكرية التي تناولته بالدرس؛ فعن السلف الصالح مثلا، قد عرف التأويل بمعنيين جامعين مستوحيين من اللغة والقرآن والسنة، فأحدهما: بمعنى التفسير أي تفسير اللفظ وبيان معناه، وهذا المعنى كَثُرَ وشاع تَدَاوُلُهُ عند السلف ومن أمثلة ذلك : ما ذكر عن المفسر أبو الحجاج مجاهد؛ حيث"قيل إن أحدهم قال له: أأنت الذي تفسر القرآن برأيك؟ فبكى، وقال: «إني إذن لجريء. لقد حملت التفسير عن بضعة عشر من الصحابة ». وذهب بعضهم إلاّ أنّه قصد معنى الترادف في معنيي التفسير والتأويل، وهذا ما عناه مجاهد في قوله: إن العلماء يعلمون تأويله، يعني القرآن" [2]، وهنا يظهر أن التأويل والتفسير مترادفان عند التابعين ومن سبقهم، ففي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أثر عنه في حديث لـ"جابر في وصف الحج قوله: ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به، يعني تفسيره وبيانه بأقواله وأفعاله." [3]

فاصطبغت الشروح التي قدمها خير البرية عليه الصلاة والسلام بهذا المفهوم، وامتد استعمال التأويل بهذا المعنى"على مدار القرون الخيرية الثلاثة الأولى التي شهد لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفضل والخير، وتمثل هذه القرون الثلاثة الأجيال الثلاثة الأولى

1 عبد المحسن عاطف سلام، حيوات العرب، دار الكتاب العربي، الإسكندرية، د. ط، 1968م، ص439.

2 السعيد شنوقة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د. ط، 2014م، ص29.

3 محمد أحمد لوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان، القاهرة، ط 2، 2010م، ص8.

الفاضلة في هذه الأمة جيل الصحابة، وجيل التابعين، وجيل أتباع التابعين" [1]، ويرد جمهور العلماء ثبوت استعمال الرسول الكريم للتأويل كمصطلح مرادف للتفسير إلى قوله وهو يدعو لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل."[2]

وأما المعنى الثاني للتأويل عند السلف الصالح: هو تبيّان حقيقة الكلام وما يؤول إليه من معنى، ومن أمثلة ذلك ما جاء به ابن قيّم الجوزية في تقسيم الكلام إلى نوعين: "خبر وطلب، فتأويل الخبر هو الحقيقة، وتأويل الوعد والوعيد وهو نفس الموعود والمتوعد به، وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله نفس ما هو عليه سبحانه، وما هو موصوف به من الصفات العلى، وتأويل الأمر هو نفس الأفعال المأمور بها" [3]؛ أي قصد بالتأويل معنى الرجوع والمصير حينما تحدث عن بيان حقيقة الخبر المتمثل في الغيبيات وباب الصفات وغيرها، ومآل وعاقبة الأمور في تفصيله لباب النواهي والوعد والوعيد، ولعّل هذين المعنيين يثبتان ما أشرنا إليه من أنّ السلف قد انطلقوا في فهم معنى التأويل من اللّغة والقرآن الكريم والحديث الشريف، ولم يحيدوا عن ذلك. وابن قيم الجوزية من أتباع التابعين الذين ساروا على نهج السلف الصالح في فهم التأويل، وهذا ما يظهر في قوله الذي استشهدنا به.

وقد عرفت هذه الحقبة توسعا كبيرا في "دائرة التفسير بموازاة ما غمض عن الأفهام، فواصلوا بذلك الزيادة في تفسير القرآن بما حذقوه من لغة، وعرفوه من وقائع ذات صلة بعهد نزول القرآن الكريم وغيرهما من الآليات" [4]، فانكب المفسرون على التفسير بما سمعوه من الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام، وما فقهوه من القرآن الكريم، وحتى ما روي عن أهل الكتاب ممّا أجازه سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، أو بما تيسّر لهم من رأي

1 صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق ، ط5، 2015م، ص36.

2 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص9.

3 ابن قيّم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 2001م، ص21.

4 السعيد شنوقة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، ص46.

واجتهاد سليم مسندٍ بالحجة الدامغة غير مخالف لكتاب الله، أو بما فقهوه من اللغة والبيان العربي لإبراز الإعجاز القرآني. فطبعت هذه المرحلة بطابع التلقي، والرواية، والتنويع بين المفسرين في مكة والمدينة والكوفة، فظهرت صبغة المذهبية ونشوء المدرسة، وغيرهما من الظواهر التي تبعت نشوء المصطلح، غير أن المميّز لهذه الحقبة ظهور اتجاهين في التفسير، الأول: بالمأثور أي استندوا في تفاسيرهم عمّا ثبت عن الحبيب عليه الصلاة والسلام من أحاديث وتفاسير وشروح لغوية، وما حفظوه عن الصحابة أو حتى التابعين من الأقوال، فيوردونها مسندة مكررة، وقد يوردون أكثر من طريقة للرواية الواحدة، والثاني: هو الاتجاه اللّغوي والبياني، وقد غلب على هذا الاتجاه الجانب اللّغوي والبياني ففسروا القرآن الكريم ومعانيه بما فقهوه في اللغة واشتقاقاتها، وبيانها، ويؤكدون ما ذهبوا إليه من معان بالشواهد الشعرية.

وعليه فإن السلف الصالح قد عرفوا التأويل والتفسير كمصطلح واحد، ولم يبتعدوا كثيرا عن معناه اللغوي، بل كان في أكثره ينزع إلى البيان وتوضيح المعنى وشرح المفردات، ويؤكد ما ذهبنا إليه قول ابن تيمية الذي يرى أن السلف قد عرفت التأويل بمعنيين فقال: "وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أم خالفه فيكون التأويل عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، وهذا المعنى – والله أعلم– هو الذي عناه مجاهد في قوله: إن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد ابن جرير يقول في تفسيره: القول في تأويل كذا وكذا والمعنى الثاني: في لفظ السلف هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به."[1]

هذا هو التأويل إذاً عند السلف. وقد حافظ المصطلح في عهدهم على معناه اللغوي والديني، ولم يتأثر بأي مفهوم دخيل عن لغة العرب أو ثقافتها، كما أن هذه المرحلة قد مثلت الصرح المتين الذي حاول السلّف والتابعون ومن جاء بعدهم بناءه على قواعد وأسس واضحة منيعة، تجابه معاول الهدم والفتنة التي تكالبت على الإسلام، فحاولوا ترسيخ منهج سليم

1 محمد أحمد لوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، ص10.

واضح المعالم، يعتمد منطلقا لأي محاولة للتفسير أو التأويل، خصوصا مع ما أعقبته حملة التدوين والتأليف في نهاية القرن الثالث.

واللافت في هذه المرحلة، وبالتحديد القرن الثالث هجري تميّز مُفسر ومُصنَفه عن باقي معاصريه، وحتى من سبقوه؛ فكان منهجه من خير ة المناهج المبدعة في التفسير بالمأثور، ومناقشة الآراء المتضاربة في التفسير وترجيح أصوبها، حتى عدّ **الإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري(ت310هـ)** وكتابه(جامع البيان عن تأويل آي القرآن) الأول في زمانه والأول في فن وصناعة إخراجه للقراء، ويقول الذهبي في ذلك: "أمّا أوليته الزمنية، فلأنه أقدم كتاب في التفسير وصل إلينا، وما سبقه من المحاولات التفسيرية ذهبت بمرور الزمن، ولم يصل إلينا شيء منها، اللهم إلا ما وصل إلينا منها في ثنايا ذلك الكتاب الخالد(...) وأما أوليته من ناحية الفن والصناعة، فذلك راجع إلى ما يمتاز به الكتاب من الطريقة البديعة التي سلكها فيه مؤلفه. حتى أخرجه للناس كتابا له قيمته ومكانته" [1]، وذلك أكسب(جامع البيان) شهرة وقيمة عظيمة لمصنِّفِه اعترف بها معاصروه ومن عرفوه من المتأخرين، نحو **الإمام ابن تيمية** الذي اعتبر تفسيره أصح التفاسير التي في أيدي الناس؛ فقال: "فأصحها تفسير ابن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين كمقاتل بن بكير والكلبي."[2]

وصنيعه هذا يجعل منه مؤسسا ومرسيا لقواعد علم التأويل المبنية على"الأسس الثلاثة: اللغة والأثر والاستنباط، التي أصّل بها الإمام الطبري دعائم منهجه الأصيل الفريد، المنهج الجامع في التفسير(...) وبهذا استقرت القواعد الأساسية في التفسير لتبقى معلما بارزا لكل من أراد أن يحقق المنهج الجامع في التفسير" [3]، وهذه الأسس الثلاثة اللغة والأثر والاستنباط تمثل صميم وروح العملية التأويلية، فلا يمكن للمؤوِّل الاستغناء عنها لفهم سليم ووقوف على

1 محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 2000م، ص ص150،151.

2 المرجع السابق، ج1، ص150.

3 صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص41.

المعنى المناسب، بيد أن الطبري يضيف إلى هذه الأسس مبدأ آخر وهو الترجيح، الذي يمثل عنصرا أساسيا لمعرفة المعنى المناسب والأصح، خصوصا في ظل تعدد المعنى، وانفتاح التأويل واتساعه، فقال: "اجتهاد المفسر في ترجيح المقصود من المعاني المختلفة التي يحتملها اللفظ"[1]، وهنا ربط التأويل بالمؤوِّل أو المفسر، واعتبر التأويل فعل ناتج من اجتهاده في ترجيح واختيار المعنى المناسب والمحتمل للفظ. فهو يُحمِّل المؤوِّل المسؤولية في صرف اللفظ عن ظاهره إلى المعاني المحتملة والممكنة، وكذا يبين وظيفته وهي الترجيح بين المحتملات من الدلالات فيرجع إلى أصل المعنى المقصود، والترجيح يشمل القواعد الثلاث الأساسية؛ وهي اللغة والأثر والاستنباط، فلا يمكن الترجيح بدونها.

وعليه شكلت هذه المرحلة دورا حاسما في إرساء قواعد علم التفسير أو علم التأويل المحمود أو المذموم، والمميّز فيها أيضا جهود واجتهادات المفسرين، ومحاولاتهم في إرساء قواعد وأسس متينة لعلم التفسير والتأويل، فانتقلوا من الشرح اللغوي وجمع الروايات إلى التحليل والاستنباط وإقامة الدليل، والترجيح بين المعاني، ومازجوا بين استعمال المصطلحين التفسير والتأويل كمترادفين في مؤلفاتهم دون فروق واضحة.

وأما عن المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمتصوفة وغيرهم فيقف التأويل عندهم على: حمل التأويل على كل صرفٍ للفظ عن المعنى الأول الظاهر إلى المعنى الثاني المتخفي، وفق ما تثبته القرائن الدّالة، ضمن السياق المعرفي الحاصل، أو هو عملية ترجيح الدلالات عن بعضها البعض استنادا إلى دلائل وقرائن قاطعة تثبت صحة ترجيحها، وتكون حجة بذلك يحاجج بها نظراءه من المؤوِّلين. فعن الجهمية والمعتزلة مثلا يورد ابن قيّم الجوزية مرادهم بالتأويل، فقال هو : "صرف اللفظ عن ظاهره (...) ولهذا يقولون: التأويل على خلاف الأصل، والتأويل يحتاج إلى دليل." [2] فعند هذه الفرق التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره، ويكون تأوّل المعنى مخالفا للمعنى الأصلي للفظ، ودليلهم المجيز للصرف عن

1 محمد علي حسين الحسني، إبستومولوجيا التأويل، دار الرافدين، بيروت/كندا، ط 1، 2016 م، ص71.

2 ابن قيّم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج1، ص ص21،22.

الظاهر يخضع لأهوائهم لا لما يوافق الحقيقة والعقل والذوق، على خلاف ابن قيم الذي يشترط وجود دليل دقيق ومعلوم ومعقول وصحيح، كي يكون تأويلا مدعما بالحجة والبرهان، حتى لا يكون قولا بالرأي والهوى، ولا محل له من الصدق والصحة في الأصل.

وهذا الرأي يميل إليه غالبية المؤوّلين؛ ففي "جمع الجوامع وشرحه" نجد صاحبه تاج الدين السبكي(ت 755هـ) يؤكد ضرورة وجود الدليل السليم، لترجيح المحتمل والممكن من المعنى المقصود؛ فقال: "التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل عليه لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا في الواقع ففاسد أو لاشيء فلعب لا تأويل" [1]، وحسب هذا الرأي فإن التأويل نوعان؛ أحدهما تأويل صحيح، وهو ما كانت حجته صحيحة وسليمة، وثانيهما تأويل فاسد، وينقسم إلى قسمين: أولهما ما كانت حجته مظنونة ومشكوك في صحتها، والآخر ما كان بدون حجة ولا دليل، فهو قول بالرأي وعبث لا طائل منه ولا أصل له، فهو خبط ولعب بالكلام.

وأما الفئة الأخرى التي تأثرت بالفكر الفلسفي والحجة العقلية، وهو مذهب اعتنقه فلاسفة هذه الحقبة، ومن أشهرهم ابن رشد(ت 595هـ) والفارابي وابن سينا والسجستاني(ت370هـ)، فقد" أولع هؤلاء الفلاسفة بما نقل إليهم من آراء ومفاهيم إنسانية، وتصورات عقلية عن ذات المبدع لهذا الكون، وغلوا فيها، وربما ذهبوا إلى القول بعصمتها"[2]؛ فهي مثلا عند الفارابي "سبيل الهدى والرشاد، وعند ابن سينا متلقاة من أرباب الملّة الإلهية، وعند السجستاني مولدة الديانة" [3]، والمتتبع لأفكار هؤلاء يجدهم قد غالوا في تحديدهم لصفات الله ووجوده الحاصل، كما أنهم تطاولوا على الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا حينما وضعوا شرطا لنبوّته، وهو إتقان لغة الفلاسفة واصطلاحاتها لأنها الأسمى، ممّا جعل من لغة الرسل، وحتى لغة القرآن الكريم رموزا إيحائية مبطنة يفهم منها العامة ظاهرها

1 محمد حسن الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص15.

2 محمد السيّد الجليند، قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية، ص108.

3 المرجع السابق، ص111.

فقط وفق ما تفضيه المخيّلة إليهم، وأما تفاسيرهم فيحفها الغموض ولغتها إشارية تستوجب قراء يملكون الآليات القرائية المتمرسة على مذهبهم، الذي هو بطبيعة الحال حكر على طبقتهم، فالفلاسفة أعظم علما ودرجة من بقية البشر.

وأما عن المفاهيم التي اتخذها مفهوم التأويل عند هذه الطبقة، فيمكن التمثيل له بما جاء على لسان ابن رشد في قوله: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز، من تسمية الشيء الشبيه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[1]، وهنا ابن رشد يقف على البعدين المتلازمين للمعنى وهما الحقيقة والمجاز، ولا يمكن التفريق بينهما إلا بالعقل الذي هو مصدر الحقائق والمعرفة، وهو بهذا المفهوم لم يخرج عن التفسير العقلي الذي تنتهجه الفلسفة، ومنه إن هذا الاتجاه قد اعتمد على إعمال كل ما يتعلق بمسائل العقل والمنطق في تأويلاتهم، فكانت مباحثهم مبنية على "المسائل العقلية والمسائل الكلامية والاستنباطات والدلالات الناتجة عن إعمال الرأي وإنفاذ النظر" [2]، وكذا هو مفهوم يعتمد على صرف اللفظ من المعنى الحقيقي الأصلي له إلى المعنى المجازي أو المعنى الثاني وهو المقصود في أصل الكلام وهذا كله منوط بعدم الإخلال بما عهده اللساني العربي الفصيح البليغ والذوق الفني للغة العرب.

وهنا ابن رشد قد جمع بين المعنى الاصطلاحي الشائع في عصره؛ وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى الباطن بوجود دليل لا يخرج عن اللسان العربي، والمفهوم الفلسفي العقلي؛ وهو المقابلة بين المعنى الحقيقي والمجازي، وإقامة المقارنة بين الصورتين، بما تسمح به العمليات الذهنية والعقلية من مسائل تسهل الفهم وتقربه.

1 أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999م، ص32.

2 صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص44.

وقد اتسمت هذه المرحلة بنتاج وفير من التفاسير المتنوعة بحسب توجهات مصنفها من متكلمة ومتصوفة ومعتزلة وفلاسفة وغيرهم حتى"صار المفسرون يتوسعون ويستطردون في تفاسيرهم، ويوردون الكثير من المسائل والمباحث والقضايا، وبعضها لا يتصل بالتفسير اتصالا وثيقا، وبهذا انتقل المفسرون بالتفسير من التأصيل المنهجي إلى التفريع التثقيفي." [1] ممّا جعل لكل قراءة تأويلية هدفا يتعلق بدواعي التأليف وآليات التفسير، بغية إشباع الرغبة والتوجه العلمي، فدرج المفسرون على التفسير بما يملكونه من علم ومعرفة، وتوسعوا في سرد تلك العلوم حد المغالاة والإفراط، فغلبت على تفاسيرهم حتى استولت على تركيزهم أكثر من تفسير المعاني واستنباط الأحكام من آي القرآن الكريمة، فـ"تحول التفسير من المنهج الجامع إلى المنهج الغالب، وبذلك انتقل التفسير من طور التأصيل إلى طور التفريع"[2].

وقد دامت هذه المنهجية لقرون عديدة "من القرن الرابع حتى نهاية القرن الثالث عشر"[3]، حاملة معها جملة من التفاسير المفرعة المبنيّة على المنهج الغالب والتوجهات الفكرية، إلا أن مفهوم التأويل لم يخرج عن مفهومه الأصيل؛ وهو البحث عن المعنى الثاني الباطن المقصود من الكلام والرجوع إلى الحقيقة، وإن حاول المؤوِّلون صبغه بتوجهاتهم وأفكارهم، وهذا في ذاته دليل على زئبقية المصطلح، وطواعيته للتلون والاتساع في شتى الميادين والعلوم، لكن دون أن يفقد سماته وأصالته العربية، أو فعله الحقيقي؛ وهو الرجوع والأول للمعنى المقصود والمنشود من الكلام.

ومنه، إن الناظر إلى هذه التعاريف أو غيرها يجدها جميعا تنصب حول حمل اللفظ على خلاف ظاهره، وهذا المعنى قريب من المعنى اللغوي للتأويل؛ حيث يقصد بالتأويل في اللغة الرجوع والعاقبة والمصير الذي يؤول إليه الأمر، فالبحث عن خفي المعنى هو رجوع إلى أصل القول والمصير الذي يحمله اللفظ؛ أي: الرجوع إلى المقصود من الكلام لأنه

1 المرجع السابق، ص41.

2 المرجع السابق، ص42.

3 المرجع السابق، ص43.

المبتدأ والمنطلق الذي يؤول إليه المعنى، فهذه التعريفات إذاً لم تخرج عن الأصل اللغوي للفظ التأويل، بل قد حافظت هذه المعاني الاصطلاحية على معناه اللغوي الأصلي، وصاغت مفاهيمها وفقه، وإن اختلفت أهدافها وغاياتها الحقيقية؛ فالجهمية والمعتزلة والفلاسفة وغيرهم قد جمعوا المفهوم الاصطلاحي المتشبع بالثقافة العربية بالثقافات الأخرى، فصبغوه بالفكر الفلسفي اليوناني وغيره من الأفكار التي عرفوها، واشتغلوا عليها وفق منظورهم وتوجههم العقائدي، ولهذا نجد التأويل قد اصطبغ بعدة مفاهيم تتفق في مجملها على صرف اللفظ عن ظاهره، فعرف في قالب التفسير بالرأي أو الاجتهاد مع الجواز، أو المنع وفق القيود والحدود المسموحة والمشروعة، أو هو عملية ترجيح يقوم فيها المؤوّل باختيار المعنى والدلالة الأنسب والأقرب للمقصود، مع الإتيان بالحجة البينة التي لا نزاع في صحة استدلالها على المعنى، أو هو برهنة واحتجاج على المعنى المقصود بأدلة من خارج النص، بيد أنّ المؤوِّل إذا افتقد القرائن والأدلة في تأويله، فإنّه حينئذ يكون قول بالرأي والهوى، فاسد لا يؤخذ به.

وفي الأخير، اتخذ مصطلح التأويل عند مؤوِّلي علم الأصول والفلاسفة والمتكلمة وغيرهم عدة مفاهيم اصطلاحية منذ ظهوره كمفهوم مرادف للتفسير، ومقابل لنفس المراد من الكلام عند السلف الصالح، لينشق في المرحلة التالية للسلف عن علم الحديث، متخذا منحى مغايرا على يد المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمعتزلة والصوفية وغيرهم؛ أي منذ بدايات القرن الرابع الهجري تحول المصطلح من البحث عن ظاهر المعنى إلى صرف اللفظ عن ظاهر معناه إما بدليل قاطع؛ وهو التأويل المحمود، أو بلا دليل وهو القول بالهوى، ويسمى تأويلا فاسدا. إلّا أنّ الظاهر على هذه المفاهيم الاصطلاحية للتأويل محافظتها على معناه اللغوي في لغة العرب، وعلى معناه في القرآن الكريم رغم تمازجها مع المفاهيم الفلسفية، وتجاوزات المغالين في استعمال التأويل، واختلاف البيئات الفكرية التي شكلت مرجعياته ، وتعددها في تناول مفهومه بما يوافق توجهها، ودواعي استعمالها.

وهذا الاختلاف والتنوع يبرز أهميته ودوره في فهم النصوص الدينية، فصرفه لظاهر اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعضده دليل بيّن، وحجة لا مراء فيها، هو جهد عقلي يبذله الفقيه المؤوِّل تحت ظروف عقائدية خاصة، تحتم عليه تبيين المعنى المحتمل للفظ، وتقديم شرحٍ للدليل الصارف لظاهر اللفظ والمعنى المحتمل، ولهذا اكتسى التأويل الطابع العقلي في إثبات الحجة والمعنى المحتمل، إلى جانب محافظته على أصالته العربية رغم تلاقح مفاهيمه مع الفكري الفلسفي والأدبي اللذين رافقا نموه وتطوره عبر العصور الإسلامية.

المطلب الثاني: التأويل في النقد العربي القديم بين الرؤية والتطبيق

التأويل في النقد العربي الحديث اتخذ أشكالا توسعية انتقل فيها من الاختصاص إلى العموم، أي من تأوُّل النص القرآني على وجه الخصوص إلى ما يتجاوز النص بصفة عامة؛ "فلم يعد التأويل مقتصرا على النص، بل تجاوزه إلى كل ألوان الوجود الكوني، فما دام كل شيء يدّل على غيره كان هناك مجال لتأويل كل شيء، فهناك تأويل النص وتأويل الجسد وتأويل التاريخ."[1]

فَوِفقَ هذا المنظور الجديد والقراءة المعاصرة يُعَّدُ التأويل "الطريق الملكي الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق، بل إنّه – في النهاية– طريق كل عقل في تعامله مع النص وفي قراءة تاريخه"[2]؛ فهو مسوغ لقراءة تتعدى المفهوم الضيق للتأويل إلى البعد الكوني له، ويُعَّدُ أداة لاستنطاق النصوص دون إلزامية الوقوف على مقصدية المؤلف أو النص أو حتى الدلالة ذاتها، ممّا يجعل العقل الإنساني منفتحا لا يعرف نهاية لمعنى النص، فتغدو"القراءة فعلا معرفيا لا يخلو من الابتكار والتجديد، وهكذا ففي هذا النحو من القراءة لا يقرأ النص للوقوف على المقاصد النهائية للمؤلف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لإقامة علاقات جديدة مع الأشياء والكلمات والأفكار، تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقع، وجعل العصي على التفكير قابلا للدرس والتحليل"[3].

وهذا المفهوم سار عليه الغلاة في التأويل، فلم يتحرجوا منه خصوصا ما تعلق بقضية الدلالات القطعية التي تتساند مع السياق النصي، فحاولوا تفريغ النصوص وإبعادها عن دلائلها القطعية بغية تحويرها وتعديلها بما يوافق توجهاتهم. فليس يخفى أن تأويلاتهم لا تمت"بصلة قربى أو نسب إلى التأويل المنضبط بقواعد مراعاة السياق والتركيب الخاص، وانتفاء المعارض الأقوى، وقيام القرينة الصارفة، واحترام الثوابت والقواطع ! إنهم يريدون

1 محمد علي حسين الحسني، إبستومولوجيا التأويل، ص85.

2 علي حرب، التأويل والحقيقة –قراءات تأويلية في الثقافة العربية–، دار التنوير، بيروت، د. ط، 2007م، ص14.

3 المرجع السابق، ص8.

تأويلا مرتهنا بأفق القارئ ومخيلته، وتجربته الخاصة، ليقول ما يقول بعيدا عن رقابة النص أو مقصدية صاحبه(...) حتى يوجد لكل نص– محكما كان أو غير محكم – واقعه الخاص ووعاؤه المعاصر"[1]؛ فالتأويل في رؤيتهم المغالية هو: "محاولة للمشاركة في مراقبة لعب المعاني الممّكنة التي يمنحها النص فرصة الظهور" [2]. وهذه المغالاة لا تنفي وجود مقابل لها، وهو التأويل المعتدل الذي يمتهن التساند فيما بين آلياته وأدواته الإجرائية للتوصل إلى أقرب المعاني وترجيح أصوبها، والبحث عن مقصدية النص والمؤلف معا. وهذا المفهوم مستوحى من التراث التأويلي للفكر العربي الإسلامي.

وعليه كيف نظر النقاد العرب القدامى إلى مصطلح التأويل؟ فإذا كان العرب المعاصرون من ذوي الاعتدال قد تشبعت جهودهم النقدية بالفكر العربي الإسلامي، فهل يعقل أن القدامى لم يتأثروا بالفكر الديني وهو الأقرب زمنا إليهم، وهو الواقع والمنطق المفروض، ولا شك فيه، فقد استوحوه من علم الأصول والدراسات الفقهية آنذاك، فالدراسة الأدبية لم تكن بمعزل عن الدراسات الدينية وخصوصا القرآنية؛ فكانت لا تخلو مؤلفات هذه الدراسات الدينية من الشواهد الأدبية، وحتى الدراسات الأدبية قد اتخذت من القرآن الكريم مجالا لها للقراءة والتأوّل، وهذا بما يحتويه من خصائص أدبية وفنية جذبت إليه عيون القراء والمتذوقة للبيان وسحر اللغة، وقد صنفت جهودهم ضمن قراءات الإعجاز والتأويل الأدبي.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا، هل كان اشتغال النقاد العرب القدامى وفق قواعد وأصول التأويل في علم الأصول أم اختلفوا عنها؛ فالنص الديني ليس كالأدبي وقداسة النص القرآني والحديث الشريف تتميز بحدود لا يمكن تجاوزها على خلاف النص الأدبي وقائله،

1 قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء – المغرب، ط 1، 2010م، ص370.

2 محمد بازي، التأويلية العربية، الدار العربية للعلوم – منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2010م، ص55.

وهل عرفوه بمفهوم التأويل أم كانت له مسميات أخرى في مؤلفاتهم، وهل نظَّروا له أم أخذوه ناضجا كما هو في علم الأصول.

كل هذه الأسئلة والإشكالات تدفعنا للبحث عن أجوبة، ولا يظن أنها تخرج عن إطار جهودهم؛ فالمعلوم أن النقاد العرب القدامى قد عالجوا قضية التأويل في دراساتهم البلاغية والنحوية، وما ارتبط بالشعر والنثر من قضايا نقدية، ولهذا يمكن القول أن مفهوم مصطلح التأويل قد تشبع بمرجعيات مختلفة ومتنوعة، تخضع لتوجه المؤوِّل وثقافته ومكتسباته القبلية، ولا نستبعد أن النقاد العرب القدامى قد عرفوه تحت مسميات أخرى قريبة منه أو شبيهة بوظيفته، مطبوع بتوجهاتهم وآراءهم الاستنباطية.

ولعلّ من أوائل النقاد الذين تناولوا مفهوم التأويل في سياق النقد والبلاغة؛ الجاحظ(ت255هـ) في خطبة نقلها عن ثمامة بن الأشرس، وهو يسأل الخطيب جعفر بن يحيى عن معنى البيان، فأجابه جعفر، قائلا: البيان "أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلِّي عن مغزاك، وتخرجه عن الشِّركة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذي لا بد منه، أن يكون سليما من التكلف، بعيدا من الصنعة، بريئا من التعقُّد، غنيّا عن التأويل، وهذا هو تأويل قول الأصمعي: ‹البليغ من طبق المَفْصِل، وأغناك عن المفسر ›"[1] إذ نجده هنا قد صرح عن مفهوم التأويل بما يقابله من معنى مضاد له؛ وهو وضوح الاسم بما يغني عن التفكير والتنقيب عن المعنى وتأوّله، فالتأويل هو البحث عما غمض من المعنى وأتعب القارئ واستعصى على الفهم، وهذا القول يبين إدراك الجاحظ لمفهوم التأويل وقيمته في فهم المعنى.

ولهذا يرى أنّ البيان يغني عن التأويل والمؤوِّل، ولا يحتاج إلا لمفسر يكشف ويبين وضوح الدلالة في القول بدون عناء أو إعمال للفكر. ومنه فالتأويل عند الجاحظ هو بحث عن المعنى الخفي والمغزى منه بالاستعانة عليه بالفكر والتدبر والترجيح، لإبعاده عن الشِّركة

1عثمان بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، م 1، ج 1، تحقيق: موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003م، ص79.

والتعقد، وهذا المفهوم قريب من صميم وظيفة التأويل في قراءة النص، وهو المعنى المستعمل في كتابه **البيان والتبيين**، والأكثر بروزا فيه مقارنة مع المسميات الشبيهة للتأويل.

وإضافة إلى الجاحظ نجد، ابن قتيبة الدِّينوري(ت 276هـ) قد تناول مصطلح التأويل في كتابه المسمى **أدب الكاتب** بمفهومه الوظيفي، وقد أفرد له ثلاثة أبواب متتالية؛ وهي: باب تأويل ما جاء مثنى في مستعمل الكلام، وباب تأويل المستعمل من مزدوج الكلام، وباب تأويل كلام من كلام الناس المستعمل، فحوت هذه الأبواب نهج اشتغال المؤوِّل على النص الأدبي، ومن أمثلة ما أوّله فيها قوله: «ادْفَعْهُ إليهِ بِرُمَّتِهِ»، فقال: "وأصله أن رجلا دفع إلى رجل بعيرا بحبل في عنقه، والرُّمَّة: الحبل البالي، فقيل ذلك لكل من دفع شيئا بجملته لم يحتبس منه شيئا، يقول «ادْفَعْهُ إليهِ بِرُمَّتِهِ » أي: كلَّه. وهذا المعنى أراد الأعشى في قوله للخمَّار :[المتقارب]

فَقُلْتُ لَهُ: هَذِهِ، هَاتِهَا بِأَدْمَاءَ فِي حَبْلِ مُقْتَادِهَا

أي: بِعْنِي هذه الخمر بناقة برُمَّتها."[1]

وهنا يتضح اشتغال ابن قتيبة على التأويل فقد قدم الخبر المرتبط بالنص ومناسبة قوله، وفسر المفردات الغامضة فيه وهنا لفظ الرُّمة، وقدم شاهدا من الشعر وهو بيت للأعشى، وقد أوّله ليؤكد تخريجه الدلالي لمعنى هذا القول، وفيما يقال، وهذا الفعل التأويلي لابن قتيبة يؤكد ارتباطه بمفهوم وظيفة التأويل في قراءة النص القرآني، وهو إثبات في حد ذاته على اتساع مفهوم التأويل، وانتقاله من علم الأصول والفقه إلى الجانب الأدبي والنقدي.

والمعلوم أنّ ابن قتيبة من الأوائل ممّن أدخلوا الدراسة الأدبية على النص الديني، وهذا في كتابه **تأويل مشكل القرآن** ، فأوّل القرآن بما يملكه من زاد معرفي لغوي وديني، مبرزا مواطن الإعجاز والجمال الفني فيه، رادا عمن نفوا عنه هذه الخواص الفنية، وأغرقوا في تحريف الآي عن مواضعها الصحيحة، فحمل مؤلفه على الاستنباط من التفسير بزيادة في

1 أبو محمد بن قتيبة الدِّينوري، أدب الكاتب، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2008م، ص ص44،45.

الشرح والإيضاح مما يعلمه، وأما ما لم يعلم فيه فيحمله على مقال لإمام مطلع على لغات العرب، وهذا ليريَ المعاند مواضع المجاز، وإمكانية وجوده في القرآن الكريم بالحجة والبرهان، ويبيّن الخصائص الأدبية والفنية للنص القرآني، كما يرى أنّه لم يجز له أن ينُصَ بالإسناد إلى من له أصل التفسير، إذ كان لم يقتصر على وحي القوم حتى يكشفه، وعلى إيمائهم حتى يوضحه، ويضرب لذلك أمثالا وأشكالا حتى تستوي فهوم المتلقين[1].

ومن النقاد الذين اشتغلوا بالتأويل أيضا، وبرز في مؤلفاتهم النقدية بشكله الوظيفي، قدامة بن جعفر (ت 337هـ) في كتابه **نقد الشعر**؛ والذي يظهر من عنوانه أنه يعنى بقضايا الشعر ونقده. وقارئ هذا الكتاب من أوله إلى آخره يحس بقوة بصيرته في الشعر العربي، وحسن ذوقه، وعمق تفكيره، وقدرته العالية على الموازنة بين الثقافات المختلفة، التي تشبع منها خصوصا الثقافة اليونانية، والتي يعد نبراسا فيها، يشار إليه بالبنان في فقهه للمنطق والفلسفة، وهي مظاهر تتجلى في منهجه القرائي للنصوص الشعرية وتقسيماته للشعر واصطلاحاته.

والمميز في دراسته النقدية للشعر إخضاعها لمحك التأويل وإخضاع أحكامها له، ليعرف جودة الشعر؛ وهو إصابة المعنى عنده، من رديئه؛ وهو عدم إصابة المعنى والانحراف عنه بما يفسد الطبع والذوق، ولا يقبله المنطق والحس العربي، ويقول عن هذا: "ومع ما قدمته، فإنّي لمّا كنت آخذا في معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها، وقد فعلت ذلك، والأسماء لا منازعة فيها إذ كانت علامات، فإن قنع بما وضعته من هذه الأسماء، وإلا فليخترع لها كل من أبى ما وضعته منها ما أحب، فإنه ليس ينازع في ذلك"[2]، فمعرفته للشعر وتقسيمه له مبني على الاستنباط، والاستنباط لا يكون إلا لصاحب رويَّة

1 ينظر: محمد عبد الله بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العالمية، بيروت، د. ط، د. ت، ص ص 23،24.

2 أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية– تركيا، ط1، 1885م، ص6.

ووعي عميق، وقدامة يؤكد على وجوب توفر هذه القدرة الاستنباطية، ولعلّ عبارته «سبر الشعر» أقوى دليل على ذلك، وهذا في قوله: "لا يبعد على من أعمل الفكر وأحسن سبر الشعر"[1]، وهو في تحصيله لمعرفة جودة الشعر أو رداءته، فلفظ سبر من السَّبر وهو: "التجربة. وسبر الشيء سبرا حزره وخبره، واسبر لي ما عنده أي اعلمه، والسبر: استخراج كنه الأمر."[2] أي سبر الشعر: يقابله التعمق في المعرفة والتدبر والتأمل في أعماق النص الشعري، لمعرفته على حقيقته وتقدير ما فيه. وقد عطف قدامة السبر على إعمال الفكر وربطه به، لما لهذا الفعل (سبر) من علاقة قوية مع الفكر، تستلزم عمل العقل المتمثل في التمحيص والتدقيق لفهم مقصود القائل ومعرفة غرضه، حتى يسهل على الناقد أن يقيِّم شعر الشاعر ويصنفه، وحسب قدامة فإذا أصاب الشاعر المعنى واقتدر عليه وحذقه وصف شعره بالجودة، وإذا حاد ولم يصب المعنى حكم عليه بالرديء، وحكمه هذا يكون بعد سبر وإعمال للفكر، وذوق ومهرة عالية في شعر العرب، ولا يمكنه فعل هذا إلا إذا ملك آلة التأويل، وكان متمرسا فيها، عالما بأسرارها وقدراتها على فهم النص.

ولتبيين قدرة قدامة على توظيف التأويل بمفهومه الوظيفي في فهم النصوص الشعرية والقضايا النقدية المتنازع فيها، نقدم نموذجين من الأمثلة المؤوّلة في مؤلفه هذا بعيدا عمن اختلفوا معه في تقسيماته للنصوص الشعرية والنعوت والتسميات التي أطلقها، وهما على التوالي:

النموذج الأول: وقد تعلق بتأويل أبيات امرئ القيس التي عيبت عليه، وأسقطت جودتها وصنفت من رديء الشعر ونقيض القول، وجعلت شعره يتناقض ويتنافى مع مراده، على خلاف ما يراه قدامة؛ حيث قال في جملة هذه الأبيات الآتية، أنه شاعر حذق مقتدر متمكن من المعنى، ولم يتناقض قوله في ما جاء به من معنى في البيتين:

"فَلــو أنَّ مَـا أسْــــعَى لأَدْنَـى مَــعِيشَــــةٍ كَفَــانِي ولَــم أَطْلُــــبْ قَلِــيلٌ مـن المَــــالِ

1 المصدر السابق، ص7.

2 ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص340.

ولكنَّـــما أسْـــعَى لمَـــجْدٍ مُؤثَّـــــلٍ وقَـد يُـدْرِكُ المَجْـــدَ المُـؤثَّـــلَ أَمْثَـــالِي

وقوله في موضع آخر:

فَتَمْـــلَأَ بَيْتَـــنَـــا أقِـــطًـا وَسَمْـــنًـــا وحسْـبُـــكَ مِـــنْ غِـــــنىً شِـــبَـعُ وَرَيُّ

فإنّ من عابه، زعم أنه من قبيل المناقضة؛ حيث وصف نفسه في موضع يسمو الهمة وقلة الرضى بدنئ المعيشة، وأطرى في موضع آخر القناعة، وأخبر عن اكتفاء الإنسان بشبعه وريّه.

وإذ قد ذكرت ذلك، فلا بأس بالرد على هذا العائب في هذا الموضع، ليكون في ما احتج به بعض التطريق لمن يؤثر النظر في هذا العلم إلى التمهر فيه، فأقول: إنه لو تصفح أوّلا قول امرئ القيس حق تصفحه لم يجد معنى ناقض معنى، فالمعنيان في الشعر متفقان، إلا أنه زاد في أحدهما زيادة لا تنقض ما في الآخر، وليس أحد ممنوعا من الاتساع في المعاني التي لا تتناقض، وذلك أنه قال في أحد المعنيين: فلو أن ما أسعى(....) لم أطلب قليل من المال، وهذا موافق لقوله: وحسبك من غنىً شبعُ وريٌّ. ولكن في المعنى الأول زيادة ليست بناقضة لشيء، وهو قوله: لكنني لست أسعى لما يكفيني ولكن لمجد أؤثله. فالمعنيان اللذان ينبئان عن اكتفاء الإنسان باليسير متوافقان في الشعرين، والزيادة في الشعر الأول التي دل بها على بعد همته، ليست تنقض واحدا منهما ولا تنسخه."[1]

ويتضح من هذا التأويل محاولة قدامة الكشف عن الخلل الذي وقع فيها المؤوّلون في قراءة هذه الأبيات، وهذا من خلال تبينه للسمات الأسلوبية اللغوية التي تنفي وجود تناقض في المعنى، وتبين قوة الشاعر واقتداره على تلوين المعاني بالزيادة والسماح باتساع المعنى من المفهوم المتعلق بالمال اليسير والكفاية إلى الشيء المعنوي؛ وهو الحصول على اليسير من بعد الهمة والمجد الأصيل، وكلاهما لا يتنافيان، واللافت للانتباه في هذا الفعل التأويلي هو اشتغال المؤوّل على وحدة النص لفهم المقصود من قول امرئ القيس، والاستعانة بالشاهد الشعري لنفس الشاعر المدروس لتأكيد صحة المعنى، وأنه لا يناقض قوله ولا ينسج

1 أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ص5،6.

على نفس المنوال، وهذا التركيز على الشكل اللغوي للشعر شكل ظاهرة بارزة، في اشتغال قدامة على التأويل في كتابه نقد الشعر، وما هذا إلا نموذج يوضح هذا الفعل القرائي عنده.

النموذج الثاني: تأويله لبيت حسان بن ثابت الذي طعن فيه النابغة وذم حسان وأسقط عنه شعريته في هذه القصيدة، فقال قدامة عن البيت الموالي:

"لنَــا الجَفَنَــاتُ الغُــرُّ يَلْمَعْـنَ بِالضُــحَى وَأَسْيَافُــنَــا يَقْطُــرْنَ مِــنْ نَجْــدَةٍ دَمًــا

وذلك أنهم يرون موضع الطعن على حسان في قوله الغرّ وكان ممكنا أن يقول البيض لأن الغرة بياض قليل في لون آخر غيره، وقالوا فلو قال البيض لكان أكثر من الغرة، وفي قوله يلمعن بالضحى، ولو قال بالدجى لكان أحسن، وفي قوله وأسيافنا يقطرن من نجدة دما قالوا ولو قال يجرين لكان أحسن إذ كان الجري أكثر من القطر، فلو أنهم يحصلون مذاهبهم لعلموا أن هذا المذهب في الطعن على شعر حسان غير المذهب الذي كانوا معتقدين له من الإنكار على مهلهل والنمر وأبي نواس لأن المذهب الأول إنما هو لمن أنكر الغلو والثاني لمن استجاده، فإن النابغة على ما حكى عنه لم يرد من حسان إلا الإفراط والغلو بتصيير مكان كل معنى وضعه ما هو فوقه، وزايد عليه وعلى أن من أنعم النظر علم أن هذا الرد على حسان من النابغة كان أو من غيره خطأ، وأن حسانا مصيب إذا كانت مطابقة المعنى بالحق في يده وكان الراد عليه عادلا عن الصواب إلى غيره.[1]

وهنا نجد قدامة في تأوّله النقدي لهذا البيت قد نبه على أنّ الذي أوقع النابغة في الخطأ، هو نقل المعنى من المبالغة إلى الغلو في هذا الموضع، وهذا من مفاسد القول ولا يقبله التأويل حسب قدامة، وهذا يفهم من إصراره على إعمال الفكر وإمعان النظر في ما قاله حسان، وتحصيل مذاهب الشعر، لأنه يرى حسانا قد أصاب المعنى وطابقه والغرض المقصود؛ فمثلا إصرار النابغة على أن يقول حسان الدجى أبلغ وأوفى للمعنى، وخير من الضحى، بحجة الإضاءة والوضوح في النهار، بيد أن ما عرضه حسان هو الأنسب والأصوب فنيا ودلاليا، ولا يخالف الحق ولا هو عكس الواجب على حد قول قدامة، وهو

1 المصدر السابق، ص18.

يؤوِّل ورود هذا المعنى وإصابة حسان له في هذا الموضع؛ فقال: "وأما قول النابغة في يلمعن بالضحى أنه لو قال بالدجى لكان أحسن من قوله بالضحى، إذ كل شيء يلمع بالضحى فهذا خلاف الحق وعكس الواجب لأنه ليس يكاد يلمع بالنهار من الأشياء إلا الساطع النور الشديد الضياء، فأما الليل فأكثر الأشياء مما له أدنى نـــور، وأيسر بصيص يلمع فيه؛ فمن ذلك الكواكب وهي بارزة لنا"[1].

وفي موضع آخر من ذات البيت يبني قدامة حجته ودليله في التأوّل على ما جاءت به العرب وجرت به عادة لسانهم؛ فقال عن لفظ يجرين بدل يقطرن الذي يميل له النابغة، أن حسانا: "لم يرد الكثرة، وإنما ذهب إلى ما يلفظ به الناس ويعتادونه من وصف الشجاع الباسل والبطل الفاتك، بأن يقولوا سيفه يقطر دما ولم يسمع سيفه يجري دما ولعلّه لو قال يجرين دما يعدل عن المألوف المعروف من وصف الشجاع النجد إلى ما لم تجري العرب بوصفه."[2]

والناظر لهذه التأويلات التي تقدم بها قدامة بن جعفر في كتابه نقد الشعر، ومما سقناه من نماذج له، يتبين أنه يهدف إلى إثبات جودة الشعر أو رداءته من وراء تقييم أحكامه النقدية وتمحيصها وفق ما تقتضيه قواعد وآليات التأويل في عصره؛ وهذا بكشفه عن الوشائج القائمة بين اللغة الشعرية ومكوناتها الشكلية، متخذا من اللغة محورا أساسيا في القراءة والبحث عن المعنى، إضافة إلى أقوال المؤوِّلين والنقاد السابقين له في تناول النص الشعري، فيعقب وينقد ويؤوِّل ليؤكد حجته وحكمه النقدي ويزيد بالشرح والتوضيح عن الآخرين، وهذا الفعل القرائيُّ ليس بالجديد أو الغريب عما انتهجه فقهاء علم الأصول في قراءة النص الديني، ولا ننكر على القراءتين تمايزهما وخصوصيتهما، وهذا الأمر مدعاة إلى ترجيح استقاء قدامة المفهوم الوظيفي للتأويل من علم الأصول مع مراعاة خصوصيات

1 المصدر السابق، ص18.

2 المصدر السابق، ص19.

النص المؤوَّل، وهو مفهوم يعتمد اعتمادا كليا على اللغة الشعرية للنص المؤوَّل لتبيين إصابة المعنى والحكم على جودته.

فإذا كان قدامة بن جعفر قد اتخذ التأويل آلة يسبر بها جيد الشعر من رديئه، فإن ابن طباطبا العلوي(ت 322هـ) يراه ضرورة لفهم المعنى، ونجدة للمؤوِّل في معرفة الخفي من القول واستنباط المقصود منه، ويستشف هذا من قوله: "فإذا اتفق لك في أشعار العرب التي يحتج بها تشبيه لا تتلقاه بالقبول، أو حكاية تستغرب بها، فابحث عنه ونقر عن معناه، فإنّك لا تعدم أن تجد تحته خبيئة إذا أثرتها عرفت فضل القوم بها، وعلمت أنهم أدق طبعا من أن يلفظوا بكلام لا معنى تحته، وربما خفي عليك مذهبهم في سنن يستعملونها بينهم في حالات يصفونها في أشعارهم، فلا يمكن استنباط ما تحت حكاياتهم، ولا تفهم مثلها إلا سماعا، فإذا وقفت على ما أرادوه لطف موقع ما تسمعه من ذلك عند فهمك"[1].

ولا نحسب هنا أنه يشير إلى غير التأويل؛ فالتأويل من يملك هذه القدرة على فهم النص وقراءته آنذاك، والتأويل بحث وتنقير عن ما خفي من المعنى وقد دل عليه بالخبيئة، في حال عجز التفسير عن فهمه واستُغْرِبَ المعنى ولم يقبله العقل، فالكلام عند العرب والشعراء خاصة لا يقال بلا قصد ولا غاية أو بلا لغته الشعرية أو بدون خصائص أسلوبية فنية تميزه، وفي هذا يحث ابن طباطبا المؤوِّل على الاطلاع والتعمق في الأساليب الفنية للشعر، ومعرفة مذاهب الكلام، وامتلاك اللغة وما جرى على لسان العرب، وامتلاك الآلة التي تمكنه من الفهم، وهذه الإشارات واضحة دالة على المفهوم الاصطلاحي للتأويل، وعلى دوره في فهم المعنى.

أما الحقبة التي تلت قدامة بن جعفر فقد أخذ التأويل فيها بعدا واسعا في مؤلفات النقاد والبلاغيين وغيرهم، وعلى رأس هؤلاء يبرز عبد القاهر الجرجاني(ت 471هـ أو 474هـ) في مؤلفيه: «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة»؛ حيث أيقن أن لا مناص من التأويل للوصول

1 محمد بن طباطبا العلوي، عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد الستار ونعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2005م، ص17.

إلى المعنى والغرض المقصود، لأن الدلالات لا تتكشف بسهولة للقارئ، ولهذا أمر الجرجاني بترك ظواهر الأمور، لكونه يعلم أن وراءها خبيئة في ذاتها، لا يمكن معرفتها إلا بإعمال الفكر والرّويّة؛ فقال: "لا يعلم أن ها هنا دقائقَ وأسرارا طريقُ العلم بها الرّويّة والفكر، ولطائف مستقاها العقل"[1].

فهذه الدقائق والأسرار الكامنة في النص لا يمكن الكشف عنها أو الإحاطة بمخبوئها إلا بالبحث عن حقيقتها، وما تؤول إليه، وهذا يكون بإعمال الفكر والتروّي في الأمور، لأن هذه الحقائق مصدرها العقل وتؤول إليه، وهذا ما يشير إليه قول الجرجاني لطائف مستقاها العقل، ولذلك فالواجب أن يعمل القارئ عقله لمعرفة هذه الأسرار، فلا يأخذ بظاهر اللفظ حتى لا يضل عن الرجوع إلى المعنى المقصود ومآله، فهذا البحث ودقة النظر أسباب إلى التأوّل حسب ما صرح به الجرجاني في قوله طريق العلم بها الرَّويَّة والفكر، وهذا الفعل القرائي لا يكتمل عنده إلا بالدليل الصارف للظاهر، والحجة المعلومة المعقولة، وهذا يستنبط من قوله: "أنه لا بدَّ لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلَّة معقولة، وأن يكون لنـا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل."[2]

فهذه المعرفة، والعلم بدقائق الأمور، وأسرار القول بالرّويّة والفكر وإعمال العقل، والتعليل بالحجة والدليل، هو باب له فوائد جليلة وجسيمة، تمنع المؤوِّل من الوقوع في التأويل الفاسد، والقول بالرأي بغير حجة ولا برهان عما ادعاه، ومنه فإنّ الجرجاني قد أدرك أن هناك فروقا بين الدلالات؛ فمنها ما هو ظاهر لا يحتاج إلى إعمال الفكر، ومنها ما يحتاج فيها إلى التأوّل والتعمق والرّويّة، واستنباط حقائقها من مواضعها في العقل.

والمتأمل لأقوال الجرجاني يجدها تربط التأويل بالعقل، وهذا الربط ينم عن عمق وعي الجرجاني بالمفهوم الحقيقي للعلمية التأويلية، ومركز حدوثها، وأصل وطبيعة العمليات

1 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، السعودية، ط3 ، 1992م، ص7.
2 المصدر السابق، ص41.

الذهنية التي تؤول إليها، وتُرجع الدلالات إلى مصدرها، وهذا المصدر هو: العقل الذي هو موضع الحقائق والمعارف المتشكلة، والذي يشكل الجزء الأكبر والرئيسي من الفعل التأويلي، ولا يقوم التأويل إلا به، وما يؤكد هذا التصور والفهم العميق والمتفرد للتأويل عند الجرجاني، تعريفه له في كتابه **أسرار البلاغة**، حيث قال: "وليس ها هنا عبارة أخصَّ بهذا البيان من التأول؛ لأن حقيقة قولنا «تأوَّلتُ الشيء» أنك تطلّبت ما يوؤُل إليه من الحقيقة، أو الموضع الذي يؤول إليه من العقل؛ لأن «أوّلتُ وتأوَّلتُ» فعّلتُ وتفعَّلتُ من آل الأمر إلى كذا يوؤُل إذا انتهى إليه، والمآل المرجع."[1]

والفاحص لهذا التعريف سيلاحظ جمعه بين المعنى اللغوي للفظ التأويل ومفهومه الاصطلاحي، لكنّ المميز في هذا التعريف هو تحديد مهمة التأويل في النقد الأدبي، وهو الرجوع إلى الحقيقة، أو الموضع الذي يترتب فيه من العقل ويؤول إليه؛ فالتأوّل طريقه العقل، وهو مبني على الاستنباط والاستدلال، وكلها عمليات ذهنية يتحكم في تسيرها العقل، ولا تقوم خارجه، ويعزز هذا المفهوم بحديثه عن المشابهات؛ التي لا يفرق بينها إلا بأمر خارج عن الصورة في حد ذاتها، بغية الاستدلال عليها، كما وقع بين حلاوة العسل في نفس الذائق، واللفظ الحلو والكلام المقبول المجود في نفس السامع، فرأى الجرجاني أن مصدرها العقل، وهو المسؤول عن انتزاع هذا الشبه بينهما، ولا يكون شبها ظاهريا؛ بل يكون في حكم وأمر يقتضيه جنس هذه المشبهات فيميل الطبع والعقل للموافقة عليها، فقال: "المشابهات المتأوَّلة التي ينتزعا العقل من الشيء للشيء، لا تكون في حد المشابهات الأصلية الظاهرة، بل الشبه العقلي كأن الشيءَ به يكون شبيها بالمشبه."[2]

وعليه، فإنّ التأويل عند الجرجاني هو نشاط ذهني فكري، يرجع فيه إلى المعنى الحقيقي والمقصود، بما يتيحه العقل ويحتويه من معارف وحقائق مخزنة؛ حيث تعمل الذاكرة

1 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى وميّسر عقاد، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط 1، 2007م، ص77.

2 المصدر السابق، ص78.

على استرداد الدلالات والصور والحقائق بما يتناسب والعقل، والذوق العربي الأصيل، وهذا بتقديم الحجة المُعلِّلَةِ والدليل المعقول والمعلوم الصارف للمعنى الظاهر للفظ.

إذا كان التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الأول الظاهر إلى المعنى الثاني المقصود، مع لزوم وجود دليل صارف للمعنى الظاهر للفظ، فإنّه عند ضياء الدين ابن الأثير(ت637هـ) عدول عن ظاهر اللفظ، إذا لم يكن هناك دليل وحجة قائمة صارفة للمعنى الظاهر، فقال: "واعلم أن الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل؛ كقوله تعالى: « وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ »، فالظاهر من لفظ الثياب هو ما يلبس، ومن تأوّل ذهب إلى أن المراد هو القلب لا الملبوس، وهذا لا بدّ له من دليل، لأنه عدول عن ظاهر اللفظ(...) والمعنى المعدول عن ظاهره إلى التأويل يقع فيه الخلاف إذ باب التأويل غير محصور"[1]، وليس هذا فحسب بل التأويل عنده هو: "إظهار باطن اللفظ."[2] وهو أيضا "رجوع عن ظاهر اللفظ، وهو مشتق من الأول، وهو الرجوع، يقال: آل يئول إذا رجع."[3]

فقوله هذا يبيّن حاجة المؤوِّل إلى الدليل والحجة الصارفة للمعنى الظاهر حتى لا يعد التأويل عدولا وانحرافا عن المعنى الصحيح. وهو بهذا الشرط لم يختلف عن سابقيه من النقاد إلا في وصف التأويل البعيد عن الصواب بالعدول، كما أنه بيّن أيضا دور التأويل؛ وهو إظهار المعنى الباطن للفظ، مشيرا بشكل واضح أيضا إلى اتساع التأويل وتعدد وجوهه، كما ربطه بالمعنى اللغوي للتأويل وهو الرجوع، وقد قصد به الرجوع إلى المعنى الباطن والمقصود من الكلام، وهذه محاولة موفقة من ابن الأثير للجمع بين المعنى اللغوي والمفهوم الاصطلاحي للتأويل، وهو ينم عن الفهم العميق لمعنى التأويل ووظيفته الحقيقية، وهي تأوّل المعنى المقصود من القول والرجوع إليه.

---

1 ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،ج 2، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار النهضة، القاهرة، ط2، 1973م، ص ص62،63.

2 المصدر السابق، ج2، ص63.

3 المصدر السابق، ج2، ص63.

والقارئ لكتابه «المثل السائر » يجده يسلط الضوء على أهمية ودور التأويل في فهم المعنى، ولعلّ أكثر ما يظهر مكانة التأويل في قراءة النصوص ما جاء تحت باب «عكس الظاهر» من مؤلفه هذا؛ وهو مصطلح بلاغي يدخل في صميم اتساع القراءة التأويلية أو بالأصح لا يمكن معرفة عكس الظاهر إلا بالتأوّل، لكون "هذا النوع من الكلام قليل الاستعمال. وسبب ذلك أن الفهم يكاد يأباه، ولا يقبله إلا بقرينة خارجة عن دلالة لفظه على معناه، وما كان عاريا عن قرينة، فإنه لا يُفْهَمُ منه ما أراد قائله."[1]

وهذا النوع من الكلام يصعب فهمه وتفسيره؛ فعكس الظاهر هو ذكر كلام "يدل ظاهره أنه نفي لصفة موصوف، وهو نفي للموصوف أصلا" [2]، ممّا يعسر على القارئ فهمه والتفريق بين هل يقصد نفي الصفة أو أنها لا توجد فيه أصلا، ولمعرفة هذا المعنى يحتاج المؤوِّل فيها إلى الدراية والرّويّة، وبعد النظر في المعاني واللّمحات البعيدة، حتى يتمكن من استنباط المعنى المقصود، لأن حسب ابن الأثير هي تفردات لا تتاح للكل لعسر فهمها وصعوبة النسج على منوالها، بل هي طرفات يتمايز بها القائل عن غيره، وتحتاج إلى مؤوِّل متمرس يمكنه كشف هذه المقاصد، وإلا بقي المعنى خفيا مبهما، ويضرب لهذا النوع من الكلام أمثلة، استعان على قراءتها بالآليات التأويلية المتاحة له، فقال عن قول سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه في وصفه لمجلس الرسول عليه الصلاة والسلام: " «لا تنثى فلتاته» أي: لا تذاع سقطاته، فظاهر هذا اللفظ أنه كان ثمَّ فلتات، غير أنها لا تذاع، وليس المراد ذلك، بل أراد أنه لم يكن ثمّ فلتات فتنثى(...) فإنّ مفهوم هذا اللفظ أنّه كانت هناك فلتات، إلا أنّها تطوى ولا تنشر، وتكتم ولا تذاع، ولا يفهم منه أنه لم يكن هناك فلتات إلا بقرينة خارجة عن اللفظ، وهي أنه قد ثبت في النُّفوس وتقرّر عند العقول أن مجلس رسول

1 المصدر السابق، ج2، ص248.

2 المصدر السابق، ج2، ص248.

الله صلى الله عليه وسلم منزه عن فلتات تكون به وهو أكرم من ذلك وأوقر، فلما قيل إنه [لا تنثى فلتاته] فهمنا منه أنه لم يكن هناك فلتات أصلا."[1]

فالبيّن من تأويل ابن الأثير لقول علي بن طالب رضوان الله عليه، أنه قد استعان بالسياق الخارجي للنص؛ فالتأويل معول ابستيمولوجي ضروري لفهم المعنى المراد من هذا النوع من الكلام؛ حيث نجده قد قابل بين وجود الفلتات وذيوعها في مجلس رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام، واستحالة وقوعها؛ لكون الرسول عليه السلام منزه عن هذه الفلتات، وأنه من التناقض اجتماع الفلتات ومكانة الرسول عليه الصلاة والسلام ووقاره وعظمته، وبهذه الآلية السياقية الخارجية تمكن ابن الأثير من فهم مقصد المتكلم، ونفى وجود هذه الصفة في مجلس وشخص الرسول صلى الله عليه وسلم.

وعليه، فإنّ المفهوم الوظيفي الذي قدمه ابن الأثير للتأويل في باب عكس الظاهر يبرز أهمية الآليات السياقية الخارجية في العملية التأويلية، ودورها في فهم المعنى، وفي تأوّل ما لا يظهر المعنى فيه إلا بالاستعانة بمعنى خارج عن اللفظ أصلا، وهو من أعسر التأويلات التي تحتاج فطنة وإدراك سريعا وإحاطة واسعة وإعمالا للفكر.

وفي الأخير، إن الواضح من هذه القراءة لمفاهيم التأويل عند النقاد الوارد ذكرهم آنفا، هو اعتماد النقد الأدبي على التأويل كآلة لقراءة وفهم النصوص الأدبية، ومعرفة جودتها أو رداءتها، وهذا بتحديد المعاني اللغوية وتوضيحها، وتحليلها في التراكيب المشكلة لها، وبيان خصائصها للوصول إلى مراميها ومقاصد هذه الدلالات. فالتأويل في النقد العربي القديم يقوم على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى الثاني المقصود، ولا يكون إلا بحجة ودليل يسمح بهذا الصرف، وبوجود المعنى الثاني المخبوء، وهذا الفعل التأويلي مستقى في أغلبه من المفهوم الديني الذي يعتمد الدليل الصارف للمعنى الظاهر، وإلا كان فاسدا لا يقبله الشرع ولا السنة، وفي النقد الأدبي يرفضه الذوق والحس واللسان العربي، ويعد عدولا عن ظاهر اللفظ.

---

1 المصدر السابق، ج2، ص ص 248،249.

بيد أن هذه المفاهيم التي قدمها هؤلاء النقاد للتأويل كانت مجرد إشارات تدل عليه، وقد اشتغلوا عليه في دراساتهم كآلة تمكنهم من الفهم والاستنباط، ولم يُنظِّروا له كما وقع في علم الأصول وباقي العلوم التي اشتغلت على النص الديني، باستثناء ابن الأثير الذي حاول التفريق بين التأويل والتفسير، غير أن جهوده متواضعة مقارنة بما قدمه معاصروه في علم الأصول والمتكلمة وغيرهم، ولهذا غاب التنظير للمصطلح في الجانب النقدي، وربما يعود هذا الغياب إلى كثرة الجدال الذي عرفه في علم الأصول حتى صار من المفروغ منه، ولا يحتاج إلى قراءة اصطلاحية ثانية، فانتقاله من المجال الديني إلى النقد الأدبي كان انتقالا بكل ما يحمله من إيجاب وسلب، وكذلك يرجح هذا الغياب إلى كون من اشتغلوا في علوم الدين نفسهم من ألفوا في النقد الأدبي، فلا يخفى عن أحد أن القدماء كانوا موسوعيين في تحصيل العلوم، وتنطبق عليهم مقولة « من كل روض زهرة »، فتبحرهم في العلوم، وخاصة اعتناءهم بكتاب الله وإعجازه، وربطهم التأويل بالدراسات الأدبية؛ التي سمحت للنقاد بالولوج للنص القرآني، وإبراز خصائصه الفنية والأسلوبية، يمكن عدها سببا منطقيا ووجيها، يبرر هذا الغياب، واقتصار النقاد على التلميح والإشارة لمفهوم التأويل في قراءاتهم آنذاك.

ورغم ذلك وقفنا على تعريفٍ متفرد عن باقي التعريفات، سواء في النقد الأدبي أم الديني، وهو لصاحبه عبد القاهرة الجرجاني من كتابه «أسرار البلاغة»، الذي بيّن فيه مفهوم التأويل الحقيقي، وعلاقته بالعقل؛ وذلك بجمعه بين المعنى اللغوي للفظ التأويل، وهو الرجوع والمآل، وبين مفهومه الاصطلاحي، وهو انتزاع المعنى من العقل والرجوع إليه، وبهذا قد وضّح الفعل الحقيقي للتأويل، وهو استرجاع ما خُزِّن في العقل وترتيبه والأوْل إليه، لأنّه مصدر الحقائق والمعارف، وفيه تكمن العمليات الذهنية وتتطور، ويحدث فيه الإدراك والفهم السليم، بما يوافق المنطق والذوق واللسان العربي، وهذا أقرب مفهوم لروح التأويل وحقيقته في النقد الأدبي، فصرفه للمعنى الظاهر للفظ إلى المعنى المقصود مع وجود قرينة دالة تُوجب هذا الصرف، لا يكون إلا بسند عقلي، فيؤول ويرجع إلى هذا المعنى العقلي الذي يصوره العقل في ذاتها لكونه مصدر الحقائق والفهم. إذاً، المفهوم الذي قدمه عبد القاهر الجرجاني هو الأنسب والأقرب لمفهوم التأويل وللعمليات الذهنية القائمة برمتها سواء في النقد الأدبي أم في المفهوم الديني.

المبحث الثالث: التأويل وامتداداته الاصطلاحية

يكاد أن يكون التأويل أكثر المصطلحات القرآنية التي اتسعت دلالتها الأصلية في ظل التنوع الفكري والمذهبي، والباحثين عن الإعجاز القرآني، ودور التأويل في إبراز هذا العجب والإعجاز، فمن فرط تداول هذا المصطلح وسيطرة معناه الاصطلاحي عند متداوليه، صعب ضبطه وفهمه، وتعذّر من الخلاف تحريره ولجمه، فرغم محاولات المؤوِّلين والباحثين التقعيد لهذا العلم، ووضع ضوابط له، لم يسلم من هذا التنوع الاصطلاحي والتعدد الفكري آنذاك.

وهذا راجع كما أشرنا سابقا لكون التأويل توسع مدلوله وتجاوز الأفق الديني إلى مجالات أخرى أبرزها النقد الأدبي وخاصة فيما بعد الحداثة، إذ اتخذ فيه أبعادا جديدة، فاقت المفهوم الاصطلاحي القديم، الذي أثار ولا يزال يثير كثيرا من التساؤلات حوله، فالنقد الأدبي الحديث مثل"أكبر راعٍ لحركة التفسير، لقد جعل التفسير صناعة وثقافة لا يقوى عليها كثيرون، وأقام من هذه الصناعة معبدا رائعا مهيبا يتطلع إليه الناس، أو يحجون إليه من قريب أو بعيد. لقد أعطى النقد الجديد للتفسير إذن قوة عظمى غير مسبوقة في تاريخ النقد الأدبي، ولا شك أنه كشف أدوات غير قليلة ما تزال تثار في الدراسات العملية والنظرية على السواء."[1]

وهذا القول لا ينفي عناية النقد الأدبي قديما بالتأويل، وإنما تناوله النقاد القدماء في ثنايا القضايا التي أثاروها حول الشعر والنثر ومواضيع البلاغة وعلوم النحو وغيرها، فالتأويل هو نتاج نسق ثقافي متكامل على مدى طويل يمثل خلاصة فكر جماعي متخصص، ظل متأرجحا بين التيارات الفكرية والنوازع المذهبية والذاتية، خاضع في مساره للتصحيح والنظر.

وقد وظفه النقاد القدامى في مؤلفاتهم بمفهومه الاصطلاحي دون التعرض لشرحه أو التقعيد له كمصطلح نقدي، باستثناء بعض المفاهيم التي وجدناها عند ابن الأثير وعبد القاهر الجرجاني، والتي يمكن عدها لبنةً أولى للمصطلح في النقد والبلاغة آنذاك، وهي تنم

1 مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، العدد: 193، سلسلة عالم المعرفة، مطابع السياسة، الكويت، د. ط، 1995م، ص157.

عن وعي الناقدين بماهية التأويل وأهميته في فهم المعنى، وأما الغالبية ممن عاصرهم أو سبقوهم من النقاد فمارسوا التأويل كمنهج قرائي لفهم النصوص الأدبية، وتأولوا المعاني التي غمضت وصعب وصول المفسرين إليها.

ولا يخفى أن استعمال القدماء لمصطلح التأويل في إطار دراساتهم الفقهية والنقدية والبلاغية وغيرها من العلوم، قد ارتبط بمرجعيات مختلفة ومتنوعة، أكسبته مفاهيم جديدة، صعبت من إيجاد تعريف موحد يجمع عليه الجمهور، بل كان مفهوما يتفلت من فئة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر، ينظر إليه بزوايا مختلفة، لا تستقر في مجال يضيق عليها الرؤية الواسعة للعملية التأويلية، وفي دائرة هذا التجاذب نحو مصطلح التأويل، واختلاف الرؤى حول مفهومه، ظهرت معه بعض المصطلحات لها نفس الهدف؛ وهو فهم المعنى والوقوف على مقاصد النص، فارتبطت به بشكل وثيق مسببة جدلا وغموضا في ملامح هذا الارتباط، وتداخلا في استعمال هذه المصطلحات، مما جعل التفريق بينها دلاليا صعبا، والتغاضي عن هذه الفروق في الوقت ذاته خطأ معرفيٌّ وجب النظر فيه، والتمعن في هذه المفاهيم واشتغال القدماء عليها.

وفي مبحثنا هذا سنحاول قراءة هذا الغموض والتداخل بين أكثر المصطلحات التي شاع استعمالها بمعنى واحد والتأويل، باحثين عن حقيقة هذا الترادف بينها وبين التأويل، ولعل أكثرها شهرة علاقة التأويل بالتفسير، والتأويل بالهيرمنيوطيقا، وستكون قراءتنا ميالة للوصف أكثر من المقارنة؛ لكون الموضوع ليس هدفه إقامة مقارنة بين هذه المصطلحات، بقدر ما يهدف إلى إبراز موطن التداخل والاختلاف بينها، وسيتأتى هذا وفق المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: التأويل والتفسير وإشكالية الترادف والاحتواء

يكتسي مصطلح التفسير وضعا خاصا داخل النسيج المفهومي لمصطلح التأويل، فهو مرتبط به من الجانبين الدلالي اللغوّي والاصطلاحي منذ نشأته الأولى؛ حيث نجد أن التفسير قد استعمل لفظا شارحا أو مرادفا للتأويل في المعاجم اللغوية مثل" **معجم العين** "، أو"**لسان العرب**" أو غيرهما مما أشرنا سابقا إليهم في تعريف التأويل لغة، هذا من جانب الدلالة اللغوية. أما الجانب الاصطلاحي فقد ورد التأويل لصيقا بالتفسير دون التفريق بينهما لدى السلف في القرون الثلاثة الأولى المزامنة لنزول القرآن الكريم، وهو الاستعمال الذي شاع تناقله بين العلماء وحتى عند النقاد آنذاك، وأما ما تلا تلك الفترة العطرة فإن المصطلحين قد عرفا تبايناً في الاستعمال فظهر من العلماء من فرق بينهما انطلاقا من دلالتهما الاصطلاحية، وممارستهما الفعلية على النص القرآني، وفريق آخر ارتأى السير على رأي السلف، ولم يولوا أهمية لقضية تفرقة المصطلحين بقدر شغفهم بفهم القرآن الكريم والأخذ بتفسير السلف.

فبين التقاطع والافتراق الدلاليين لهذين المصطلحين، يدلف بنا الحديث إلى طرح تساؤل حول هذه القضية، وعن سبب الترادف في استعمال المصطلحين والخلاف بينهما، وهل التأويل يحتوي التفسير أم العكس، وما العلاقة القائمة بينهما؟ والجواب عن هذا الأمر يحتمل وجوها مختلفة، سنتقصى الأقرب منها للصواب كشواهد لكون غايتنا تسليط الضوء على هذا التداخل والغموض في هذه القضية لا جمع التعاريف، ثم قبل الخوض في تحليل ونقد هذه التفاصيل، وجب تحديد لفظ التفسير لغة كي يتجلّى لنا على أي أسس أرجع فيه ثلة من العلماء معنى التأويل مرادفا للتفسير؟

التفسير لغة معناه الإيضاح والبيان والكشف؛ وهذا ما أجمعت عليه المعاجم العربية، وأصله من"الفسر: البيان وفسَّرَ الشيء يفسِّرهُ بالكسر ويَفْسُرُهُ بالضم فسرا، وفسّره أبّانه، ثم الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل."[1]

1 ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص55.

وعند ابن فارس في«الصاحبي في فقه اللغة» قال: "وأما التفسير فإنه التفصيل كذا قال ابن عباس في قوله جلّ ثناؤه {وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} أي تفصيلا. وأما اشتقاقه فمن الفسر، أخبرني القطان عن المَعْدَانِي عن أبيه عن معروف عن الليث عن الخليل قال: الفسّر: البيان واشتقاقه من فَسَرَ."[1]

وفي المعجم الوسيط: "فَسَّرَ الشيء فَسْرًا وضّحه، وفَسَّرَ آيات القرآن شرحها ووضح ما تنطوي عليه من معان وأسرار وأحكام، والتفسير: الشرح والبيان."[2]

والفاحص لهذه المعاني التي شُرح بها التفسير يجدها قد أجمعت على معنى الإبانة والبيان والكشف والتوضيح والتفصيل، ممّا ينفي تقاطعها مع معاني التأويل في اللغة؛ وهي الرجوع والمصير والمآل والمرجع، وصعوبة ترادفهما لغويا، باستثناء، لو أخذنا معنى كشف الذي جاء بمعنى: "رفعُك الشيء عما يواريه ويغطيه، وكشف الأمر يكشفه كشفا: أظهره" [3]، وهنا يكاد يقارب معنى التأويل ويترادف معه، إذا جعلنا المقصد من الكشف الرجوع إلى بداية الشيء ومنتهاه؛ فرفع الغطاء عن الشيء وإظهار ما يخفيه هو رجوع إلى الأصل ومنتهاه.

وعليه، يمكن أن يكون التفسير كشف للمعنى وإظهار المتواري، وهذا الكشف يحتمل احتمالين؛ أحدهما: كشف المعنى الظاهر للفظ المشكل إذا خفي معناه عن القارئ، ولم تكن له سابقة في ذهنه؛ أي: يجهل القارئ معناه، فيضطر المفسر لتفسيره، لكونه لفظا غريبا عن سمع المتلقي، وهنا لا يترادف الكشف والتفسير مع التأويل، لأن التأويل هو البحث عن المعنى الثاني للمعنى الأول الظاهر والرجوع إليه، وثانيهما: أن يكون الكشف هو البحث عن المعنى الخفي المتواري في المعنى الظاهر للفظ المشكل، فيظهر بذلك باطن اللفظ، وهنا يترادف التفسير والتأويل، وهذا التأوّل لترادف اللفظين التأويل والتفسير يؤكده تعريف لابن

1 ابن فارس الرازي اللغوي، الصاحبي في فقه اللغة، ص129.

2 إبراهيم أنيس(مجمع اللغة العربية)، المعجم الوسيط، الناشر مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م، ص688.

3 ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص300.

الأثير؛ حيث قال فيه: "التفسير يطلق على بيان وضع اللفظ حقيقة ومجازا، لأنه من الفَسْر وهو الكشف"[1].

وهنا ربط الكشف والتفسير بإمكانية أن يكون وضع اللفظ حقيقة أو مجازا؛ أي يكون المعنى ظاهرا أو مجازيا خفيا متواريا، فيحتاج إلى الكشف حتى يظهر ويبين، ومنه يمكن للتأويل أن يترادف والتفسير في نقطة واحدة، وهي كشف المعنى المجازي أو المعنى الثاني الخفي تحت المجاز، وهذا الاحتمال هو الأقرب للمنطق والعقل في استعمال التأويل والتفسير بمعنى واحد عند القدماء، وهذا مقارنة بما تقترحه الباحثة فريدة زمرد في كتابها «مفهوم التأويل في القرآن الكريم »، إذ ترى أن لفظ التفسير استخدم بدلالته الاصطلاحية، وهذا ما شاع تداوله عند الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم في خطاباتهم العامة، حتى طغى على دلالته اللغوية وتجاوزها، ممّا حمّل لفظ التفسير معنى الرجوع والمصير، وغلبها على معاني الكشف والبيان والوضوح؛ مستندة في ذلك على ما ذهب إليه الرازي في كتابه «مفاتيح الغيب»؛ الذي رأى أن التفسير في مفهومه الاصطلاحي هو: "إخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى"[2]، مؤكدة أن المعنى اللغوي للتفسير الذي يؤول إلى معاني: "الكشف والوضوح، ولا وجود لمعنى الإرجاع فيها، ممّا يدل أن هذه التفسيرات أسقطت الدلالة اللغوية للفظ التأويل على الدلالة الاصطلاحية للفظ التفسير،"[3] وهذا ما حصل في تعريف الرازي فقد ربط المعنى اللغوي للتأويل بالمفهوم الاصطلاحي للتفسير حسب تقدير الباحثة زمرد، بيد أنه لا يمكن الجزم بصحة هذا المقترح، فلا نحسب هذا الإسقاط الحاصل هنا بعيد عن حذق اللغوي والأديب الرازي، ومعرفته باللغة ومفرداتها ودلالاتها، فمن النكران أن ننكر عليه علمه باللغة ومعانيها، واستعمال السابقين للتفسير بمعنى التأويل، وهو الرجوع بالإضافة إلى أن معنى الكشف يكاد يقارب معنى الرجوع كما أشرنا لذلك آنفا.

1 ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر،ج1، ص63.

2 فريدة زمّرد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم–دراسة مصطلحية–، مركز الدراسات القرآنية الرابطة المحمدية للعلماء، دار الأمان، الرباط – المغرب، ط 1، 2014م، ص224.

3 المرجع السابق، ص ص224، 225.

ولم تتوقف الباحثة زمّرد عند هذا المقترح فقط، بل طرحت احتمالين آخرين معقولين أحدهما: "أن يكون استعمال التفسير ضمن معاني التأويل في معاجم اللغة من مظاهر التداخل بين المادة اللغوية والاصطلاحية في المعجم العربي، ويستفاد من ذلك أن التفسير من المعاني الاصطلاحية للفظ التأويل وظهوره في أحد أقدم المعاجم اللغوية **كمعجم العين**، يدّل على تطور مبكر في مصطلح التأويل نتج عن حاجة العلماء إلى هذا المعنى بسبب اشتغالهم بتفسير القرآن الكريم" [1]، بيد أنّها لم تجزم بصحة ما تقدمت به، لكون الخليل كان جامعا ومصنفا لكلام العرب واستعمالاتهم للألفاظ، ولا دليل لها على أن الخليل قصد به المعنى الاصطلاحي.

أمّا الاحتمال الأخير فعزته إلى التقارب الدلالي للمصطلحين أثناء استعمالهما؛ إذ هذا النوع من الاستعمال درج على استخدامه العرب منذ الأزل، حيث تتقارب الألفاظ الدّالة على المعنى أو الشيء الواحد، وقد عضدت ذلك بمقولة مشهورة لثعلب: "التفسير والتأويل والمعنى واحد"[2]، وكذا أكدّت ذلك بقول لابن فارس في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة » تحت فصل عنوّنه بـ«باب معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عن الأشياء» فقال: "ومرجعها إلى ثلاثة، وهي المعنى والتفسير والتأويل، وهي إن اختلفت، فإنّ المقاصد بها متقاربة."[3]

وهذا الاختلاف اختلاف ظاهري حسب الباحث عبد القادر بوعرفة؛ فهو"مرتبط باللفظ والعموم، ولا يرتبط بالمضمون، فالقرآن ذاته نجده من حيث اللفظ تختلف تسميته من موضوع لآخر، فهو تارة الذكر، الوحي، الفرقان، التنزيل(...) وتارة أخرى الهدي، المحكم(...) وهذا يقودنا في رأيهم إلى القول بوجود عدّة أوجه للقرآن من حيث التسمية، لكنه واحد رغم تعدد الأسماء. يصبح التأويل عندئذ مجرد مصطلح مرادف للتفسير، بل هو دّال عليه دلالة

1 المرجع السابق، ص225.

2 المرجع السابق، ص225.

3 ابن فارس الرازي اللغوي، الصاحبي في فقه اللغة، ص198.

مطابقة لا دلالة وضع" [1]، وهذا القول يُرجح الطرح الأخير للباحثة فريدة زمّرد في تعدد الأسماء لدلالة واحدة يحتمل أن يكون مقصدها مشتركا؛ وهو النص القرآني ومعانيه. ويرى هذا الاتجاه المؤيد لهذا الترادف أن لا فرق بينهما لكونهما يشتركان في نقاط عديدة، وقد حددها الناقد عبد القادر بوعرفة في أربع نقاط في مقاله المعنوّن بالخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل(دراسة حول الاختلاف والاتفاق)[2]وهي:

1- وحدة الموضوع: أي يشتركان في موضوع واحد هو النّص وإن اختلفا في المنهجية والنتيجة المتوصل إليها

2- وحدة الغاية: هي فهم النّص. أي لهما نفس مبدأ القصدية أي فهم المعنى المراد من النّص.

3- وحدة اللّغة: أي النّص منّزل بلغة واحدة، ويشترط على المؤوّل والمفسر أن يملك لسانها وبنيتها ويتحكمان فيها.

4- وحدة الوقائع التاريخية: وقصد بها أن النّص ولد في واقعة تاريخية وجب على المؤوّل والمفسر الإحاطة بخلفياتها وإدراكها كمنطلق لفهم النّص.

فكل هذه الحجج والأدلة التي قدمها هذا الاتجاه لإثبات صحة ترادف المصطلحين لم تخل من ضعف البيّنة وغياب المنطق والدّقة في الإقناع، فالمحلل لهذه المعايير الأربعة التي عرضها الدكتور بوعرفة لوجدها نقاطا عامة، تتراص فيها الفروق والثغرات لطرح العديد من الاستفسارات، يصب مجملها في قضية الاختلاف في المعنى المتوصل إليه لفهم النّص، فالمعروف عن الترادف أن يعبّر مجموع من الدّوال على مدلول واحد؛ أي التفسير والتأويل يصلان إلى معنى واحد لا خلاف فيه. بيّد أن هذا ما يتنافى وواقع نتائج القراءة المتوصل إليها في العمليتين التفسيرية والتأويلية، ومنه نستنتج استحالة ترادفهما من هذا المنطلق

1 عبد القادر بوعرفة، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، التأويل والترجمة(تأليف جماعي)، إبراهيم أحمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009م، ص218.

2 ينظر المرجع السابق، ص ص 219،220.

المبني على الوصول إلى نفس المراد من القول، وذلك إذا تفحصنا جهود المفسرين والمؤوِّلين لوجدنا الاختلاف واضحا في فهمهم للنص الديني، وآليات التحليل، والأسس المعتمدة في الفعل القرائي، وعليه، حتى وإن سلمنا بتقارب وتداخل المصطلحين لغويا، فإنّهما من المفهوم الوظيفي يختلفان.

وليس من المفارقة القول بأن مقام التأويل يختلف عن مقام التفسير في قضية اشتغال القدماء على النص الديني، وفي نوعية الفعل القرائي المطبق على النص، وحتى في المفهوم الاصطلاحي والوظيفي؛ فالتعريفات التالية تؤكد صحة هذا التباين بين التأويل والتفسير، وإن اختلفت هذه التعريفات في نسبة الجزم بينهما:

قال الماتوردي(ت333ه): "التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله، أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلّا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله" [1]، وهنا نجد الماتوردي قد حصر التأويل في الترجيح بين المعاني المحتملة ولكن دون القطع فيها، وهذا يفتح باب اتساع المعنى واللانهائية التأويل، وقد ربط التأويل بالمعنى لا اللفظ على عكس ما حمله معنى التفسير عـــنده؛ وهو القطع في المراد من اللفظ بدليل لا يرد ولا يشك في صحته –أي هو تفسير بالمأثور– وإلا عد تفسيرا بالرأي والهوى وهو غير مرغوب فيه، والتفسير بالرأي يمكن أن يترادف ومفهوم التأويل هنا، لأنه ترجيح بدون دليل قاطع بين المعاني، يميل فيه المؤوِّل إلى رأيه لا إلى ما جاء في الكتاب والسنة، وهو اجتهاد منهي عنه، ولكن يبقى مجرد احتمال، فحسب قول الماتوردي المصطلحان غير مترادفين، وكل واحد منهما واختصاصه.

وقال أبو الهلال العسكري(ت 395ه) عن التفسير هو: "الإخبار عن آحاد الجمل، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام، وقيل التفسير أفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار

1 محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص17.

بغرض المتكلم بالكلام"[1]. وقول العسكري هذا يبيّن عن وعي عميق بمفهومي المصطلحين، وفهم مختلف عن سابقيه؛ حيث جعل التفسير مختصا بجزء من النص وأصغره الجملة وما يتعلق بتركيبها ومعناها، والتأويل متعلق بوحدة النص كاملا؛ فهو من له القدرة على الاطلاع على المعنى الكلي للكلام وغرض المتكلم منه، وهذا المفهوم تنادي به النظريات الغربية الحديثة التي ترى التأويل هو الفهم الشامل لمعنى النص ككل وكبنية واحدة لا مجزأة. كما يظهر التفسير بمعنى ما وافق ظاهر التنزيل، وهذا مما جمعه عن السابقين؛ ويقصد به ما فهم من ظاهر القرآن وما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم؛ أي التفسير هو بيان مبني على ما نقل عن عهد السلف في القرون الثلاثة الأولى مما يعتد بأقوالهم ولا جدال حولهم، ولا اجتهاد فيه.

وقال أبو طالب التغلبي(ت 427هـ لكنه غير متفق عليه): "التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا كتفسير الصراط بالطريق والصيِّبْ بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأوّل، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثاله قوله تعالى في سورة الفجر{إنَّ رَبَّكَ لَبِالمِرْصَاد} (الآية 14)، تفسيره من الرصد، يقال رصدته رقبته، والمرصاد مفعال منه، وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله، والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدّلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة."[2]

ونفهم من هذا القول أن التفسير يختص بظاهر اللفظ سواء كان حقيقيا معناه أم مجازيا، والتأويل يختص بباطن اللفظ أي المعنى الخفي الذي يحمله المعنى الظاهر، ويرى أن التأويل هو رجوع إلى حقيقة المراد من اللفظ وليس ظاهره، لكون المعنى المقصود مبطن في ظاهر المعنى المعجمي للفظ، ولهذا يعتبر اللفظ دليلا كاشفا للمعنى المبطن، وهذا الكشف للدليل يكون من اختصاص التفسير، وأما حقيقة الدليل فهي من اختصاص التأويل،

1 أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1983م، ص48.

2 محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص17.

وهذه المفارقة بين الفعلين القرائيين تفند فكرة ترادف المصطلحين سواء على المفهوم الاصطلاحي أم الوظيفي.

وقال الشريف الجرجاني(ت816هـ): "التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: «يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِتِ» (يونس31) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل، كان تأويلا" [1]. ويعد هذا التعريف أحدث المفاهيم وأكثرها تطورا وتعمقا في فهم الفعل التأويلي والتفسيري؛ فقد حدد الشريف الجرجاني دور كليهما في فهم المعنى، فالتفسير يختص بظاهر اللفظ حتى وإن كان المعنى مجازي؛ فعبارة إخراج الميت من الحي تبعث صورة مجازية يتلقاها المتلقي، ويحللها بحسب إمكانياته وآلياته القرائية المعتمدة، ومنه، تحليل هذه الصورة بيّن الفارق بين التأويل والتفسير واختصاص كل منهما؛ فالتأويل ما تعلق بصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى الباطن ولكن بوجود دليل يجيز هذا الصرف، والتفسير أخذ بما هو ظاهر في معنى اللفظ سواء كان المعنى حقيقيا أم مجازيا.

فالتفسير بناء على هذه الأقوال يتمايز عن التأويل من حيث مستويات النظر والرؤية والزاوية التي يعالج منها النص القرآني أو غيره من النصوص، واختصاص كل منهما في فهم المراد من الكلام، وهذا التباين بينهما يُثبت ما قلناه عن استحالة ترادفهما وظيفيا وحتى اصطلاحيا، وهذا الأخير حاله حال الزئبق لا يكاد يثبت في سياق واحد أو مفهوم واحد، ويرجع بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ) سبب الاختلاف بين المصطلحين إلى "التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحيل على الاعتماد في المنقول وعلى النظر في المستنبط" [2]؛ أي التفسير مرتبط بالمنقول؛ وهو الروايّة عن الرسول صلى الله علـيه والسلم، وعن الصحـابة والتابعين رضوان الله عنهم، والتـأويل متعلق بالاستنباط وإعمال العقل، وهذا ما أجمع عليه

1 الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة/ بيروت، د. ط، 2004م، ص46.
2 محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص18.

بعض العلماء حيث قالوا: "التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدِّراية." [1] فيتفاضل بذلك التأويل على التفسير بالاستنباط والرّويّة.

وعليه فإنّ التفسير قوامه النقل على ما أثر عن السلف الصالح، فيصله الكتاب والسنة، بينما التأويل هو استنباط لما استشكل فهمه، وعسر على المفسر إدراكه، وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى المتواري بالدليل والحجة المعقولة والموافقة للكتاب والسنة. وهو ترجيح مبني ومسند إلى المنطق والمرجعية الفكرية للنّص، لا يخالف الشريعة ولا لغة العرب وبيانها.

والناظر إلى الثنائيتين(تفسير، تأويل) وقضية الجدل حول ترادفهما يتضح له جليّا مدى الصراع الفكري بين الاتجاهات والمذاهب الفكرية في فهمهما، وكذا محاولة كل طائفة ترسيخ وجهة نظرها، ولم تكّد تتفق هذه الطوائف على رأي واحد في قضية الترادف، حتى زرعت صراعا آخر، يتعلق بإشكالية أيهما يحتوي الآخر ويشمله، فتعاظم الصراع بين الفقهاء والعلماء، مظهرا بذلك مذهبين في هذه القضية:

أولهما: ويقول به الراغب الأصفهاني حيث يرى أن: "التفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها" [2]، ويذهب مذهبه الشريف الجرجاني في شرحه لمقدمة الكشاف فقال: "التفسير: علم يبحث فيه عن أحوال كلام الله المجيد من حيث دلالته على مراده، وينقسم: إلـــى تفسير، وهو ما لا يدرك بالنقل كأسباب النزول والقصص، فهو ما يتعلق بالرواية. وإلـى تأويل، وهو ما يمكن إدراكه بالقواعد العربية وهو ما يتعلق بالدراية"[3].

فالتفسير حسب هذا الاتجاه يمثل الكل والتأويل جزء منه. ولعّل تقسيم الشريف الجرجاني أوضح دليل، فقد جعل التفسير قسمين طرفاه التفسير والتأويل. وهذا التقسيم مدعاة

1 المرجع السابق، ج1، ص18.

2 المرجع السابق، ج1، ص16.

3 عبد القادر بوعرفة، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، ص232.

للتساؤل والاستغراب، فالمتلقي لقوله لا يستطيع التفريق بين التفسير ككل والتفسير كفرع "فتقسيم الشريف الجرجاني لا يخلو من خطأ منطقي فلا ينبغي منطقيا أن يقسم الشيء على نفسه وغيره، بل يجب أن يكون ثمة فرق بين المقسم والقسم" [1]، ولعلّ الغموض واللبس الذي شاب تعريف الجرجاني يفتح المجال لقول أنّ ما قصده وفهمناه أن التفسير الجزئي مادته ما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم دون توسع أو تحليل للدلالة، والتفسير الكلي– والله أعلم– هو حاصل تكامل القسمين التفسير والتأويل واتحادهما لفهم النّص القرآني. وهذه الرؤيا الجرجانية لم تكن يتيمة بل عززها قول الإمام ابن تيمية رحمه الله الذي رأى أن التفسير "وجهان، الأول تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أم خالفه، والثاني: هو المراد بالكلام نفسه، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله الفعل المطلوب نفسه، وإن كان خبرا كان تأويله المخبر به نفسه."[2]

فالملاحظ لهذه الآراء يفترض أنها أسست فكرة احتواء وشمولية التفسير للتأويل على مبدأي الكم والحجم بما يستوعبه المصطلحان من فعل قرائي لآيات النّص القرآني، لا على الأسس والآليات التي تعتمد للوصول ولإدراك المعنى الحقيقي الخفي، ثم لو تدبرنا جيدا العملية التأويلية أنها تعتمد على آليات وأسس العملية التفسيرية في تفصيل المعنى وبيانه، لكون هذا الأخير – التأويل–لا يستقيم ولا يتم إذا لم نفسر أولا ثم نؤوّل، فلا يجوز كما يقول الشيخ السيّوطي: "التهاون في حفظ التفسير الظاهر، بل لابّد منه أوّلا، إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكِّم التفسير الظاهر، فهو كمن ادّعى الوصول إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب" [3]؛ أي وجب على المؤوّل امتلاك أدوات التفسير وإتقانها، إلى جانب الدراية التي عمادها العقل، وإلى أدوات

1 محمد علي حسين الحسني، إبستمولوجيا التأويل، ص102.

2 عبد القادر بوعرفة، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، ص226.

3 محمد بازي، التأويلية العربية، ص26.

وآليات الاستنباط والترجيح المبنيين على الحجة والبرهان، ولا يخالفان اللسان العربي، ولا الكتاب والسنة.

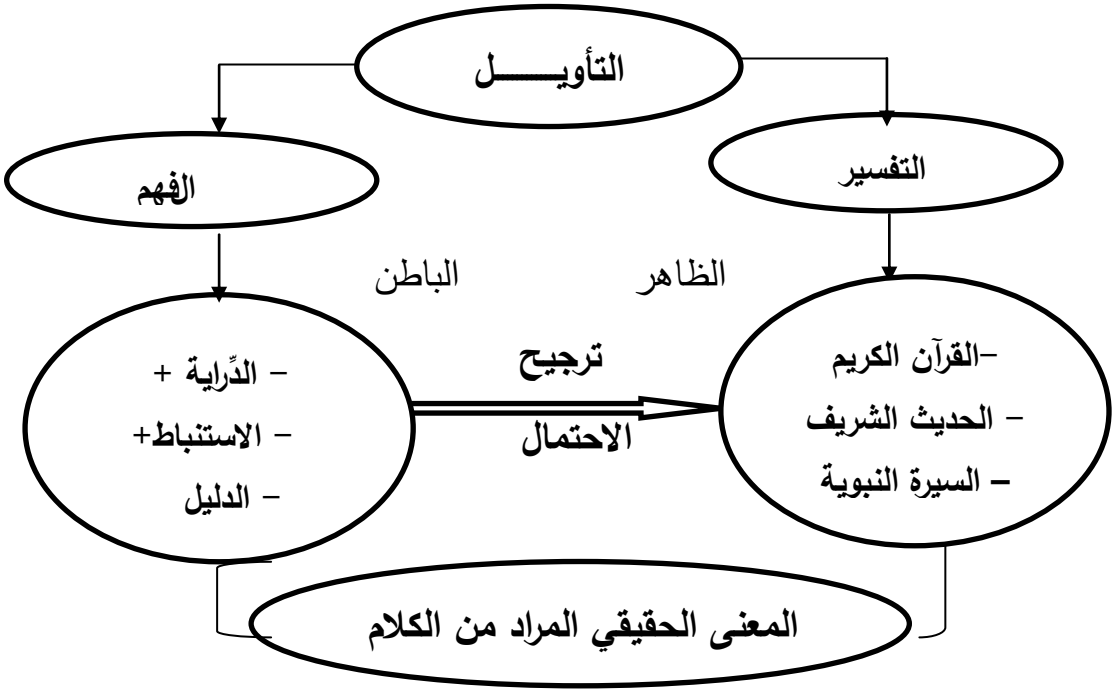
ومنه، فإنّ التأويل يساوي التفسير+ الفهم: (الدراية + الاستنباط + الدليل)، ويجوز القول بأن التأويل أعّم وأشمل من التفسير، وهذا من الناحية الوظيفية لمفهوم التأويل. وهذا ما نادى به الاتجاه الثاني من القدماء، ونادى به المعاصرون على وجه الخصوص؛ فقد قلبت قراءة المحدثين لهذه القضية موازينها الأولى، ولعلّ ما عرضه الدكتور محمد فاروق النبهان في كتابه «مقدمة في الدراسات القرآنية » دليل واضح على رفض احتواء التفسير للتأويل، فقال: "قالوا: إذا كان التفسير هو بيان للمفردات وتوضيح لمعانيها بحسب الدلالة اللغوية، فالتأويل أعم وأشمل، ووسائله ليست هي اللغة، وإنما هي قوة الملاحظة ودقة الإشارة واستلهام المعاني الخفية غير المدركة بالحواس." [1] ويسانده في هذا رأي الدكتور محمد بازي حيث يرى أنّ"التأويل تفاعل معرفي بين بنية ذهنية وبنية نصية وبنية سياقية مؤطرة لهما، وبنية من النصوص الغائبة والعلوم المرجعية، ولذلك فإنّه يحتوي التفسير باعتباره نظرا في الظواهر."[2]

وعليه فإنّ هذا الاتجاه قد عكس نظرية احتواء التفسير للتأويل وقلبها رأسا على عقب، وصار الجزئي كليا. ولعلّ هذا الرأي قارب الصواب؛ فالناظر للمفاهيم الاصطلاحية للمصطلحين وآليات اشتغالهما يتضح له جليّا أن التأويل ينطلق من الظاهر إلى الباطن، ولا ينحصر فقط في العمليات الذهنية وما تصوره المخيلة، لأنّ المؤكد من هذه العمليات الفكرية أنها لا تنضج ولا تقوم إلّا إذا مرت أولا على العملية التفسيرية ووضحت مفردات الجمل وبانت، ثم يتعمق أكثر في هذه الألفاظ ويبحث عن معانيها الراجعة إليها في العقل، فتستنبط

1 محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون، المغرب، د. ط، 1995م، ص ص102،103.

2 محمد بازي، التأويلية العربية، ص23.

المعاني والأحكام المراد بها من النص الديني بما يوافق الشريعة واللسان العربي. وللتوضيح أكثر ارتأينا هذه الخطاطة المبينة:



والناظر إلى ما عرضناه، يجد هذه الخطاطة تؤكد أهمية التفسير، ومكانته في العملية التأويلية، وأنه لزام على المؤوِّل أن يفسر ثم يؤوِّل كي يرجح الاحتمال الأقرب في حال الترجيح أو تأكيد تخريج ما، وهذا لا يتأتى ولا يسلس إلاّ بالفهم والدّراية التي تعطي للمؤوِّل حسب حامد أبو زيد "دورا نشطا في اكتشاف دلالة النص، بل يتجاوزهما إلى الاجتهاد للترجيح الدلالي حين يصل تكثيف الدلالة، فيما يطلق عليه القدماء اسم الاحتمال إلى مستوى يتجاوز أفق القارئ العادي والمفسر معا" [1]؛ فالتأويل عند أبو زيد أداة هامة لمعرفة النص القرآني وغيره حين يعجز التفسير عن إدراك الدلالة في ظل التكثيف والإيحاء. ويؤكد أبو زيد هذه الفكرة في كتاب آخر له فيقول: "التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر" [2]، مقارنة

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د. ط، 1990م، ص276.

2 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، ط 8، 2008م، ص192.

بمصطلح التفسير، ويفهم من قوله هذا أن التأويل أشمل لكونه له القدرة أكثر على التعمق في الدلالة والظواهر، هذه الأخيرة التي هي عماد التفسير.

وعليه فإن التأويل بما يمتلك من إمكانيات وقوة على التحليل والاستنباط، وقدرة على الربط بين الظاهر والباطن يشمل التفسير ويُمَوْضعُهُ بين آلياته وأسسه، وبهذا يكون للنّص حياة مستمرة تضمنها له "حركة التأويل أكثر من حركة التفسير لأن التأويل عمل خلاق متحرر من الزمان والمكان"[1]، وهذه الميزة التي يتمايز التأويل بها تعطي له الحق في العدول من ظاهر اللفظ إلى بواطن الحقيقة، مفتقا بذلك الدلالات المكتنزة الم نساقة مع المقاصد الفكرية والمذهبية للنص المؤوَّل أو المؤوِّل ذاته.

وصفوة الكلام فيما عرضنا من قراءة تحاول فض الجدل حول ترادف أو احتواء أحد المصطلحين للآخر، تبيّن أن من الصعوبة ما كان الإلمام بأطراف القضية كلها لكثرة الآراء والخلافات والمذهبية، إلا أنّنا في دراستنا قد رجحنا احتمال الاختلاف الدلالي بين التأويل والتفسير واستحالة ترادفهما اصطلاحيا ووظيفيا، وإن كان هدفهما الأساس فهم الخطاب بأنواعه، وهذا استنادا لدلائل وحجج قد أوردناها في ثنايا قراءتنا لهما على عكس احتمال ترادفهما لغويا، وهذا إذا كان التفسير بمعنى الكشف وهو رفع الغطاء عن المتواري وإظهاره. والمقصود منه الرجوع إلى المعنى الحقيقي للمراد من اللفظ، كما أنّنا قد استبعدنا فكرة احتواء التفسير للتأويل أيضا، مستندين على رأي السيوطي وعلى المفاهيم التي عرف بها التأويل، والمفهوم الوظيفي له، واشتغال المؤوِّلين عليه في قراءة النصوص، فلا تأويل بدون تفسير، فهو يمثل العتبة للانتقال إلى صدر المعنى الخفي المقصود إليه.

وختاما وجب التنبيه إلى أن الفكر العربي ليس الوحيد الذي واجه إشكالية اصطلاح التأويل على التفسير أو العكس، ففي نصف الكرة الأرضية من بلاد الغرب قد أوجد هذا الجدل موطئا في الفكر الغربي منذ اليونان إلى الساعة، وقد ظهر بشكل بارز حينما تحرك الغرب نحو تحقيق نهضة شاملة تتجاوز التسلط الفكري للكنيسة؛ التي احتكرت لنفسها حق

1 عبد القادر بوعرفة، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، ص241.

المعرفة وتفسير الإنجيل المقدس، وهذا عبر تجديد الأبنية المعرفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وهذه الجهود فتحت آفاقا جديدة للتأويل، خصوصا والحراك الفلسفي الذي تبناه مفكرو ذاك العصر، وعلى رأسهم **شلاير ماخر** الفيلسوف الألماني؛ الذي مثل نقطة انعطاف نحو تحول كبير في عالم التأويل؛ حيث أرسى مبادئ نظرية عامة للتأويل، تسعى لفهم النص الديني وحمايته من التشويه، فنقل "المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون(علما أو فنا) لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. وهكذا تباعد شلاير ماخر بالتأويلية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم، وبالتالي عملية التفسير"[1].

وعمله هذا كما يصفه **بول ريكور** قد جاء حاملا في" طياته البصمة المزدوجة الرومانسية والنقدية(...) فالنقدي هو خطة مقاومة سوء الفهم باسم القول المأثور(يوجد التأويل حيثما يوجد سوء الفهم)، والرومانسي هو خطة (فهم كاتب ما كما فهم نفسه وربما أحسن)."[2] فهذه السابقة لماخر مهدت لتأويلية حديثة تجاوزت المفهوم القديم المحصور فقط في كتب الدين إلى الانفتاح على العلوم الأخرى الطبيعية منها وكذا الإنسانية. فوقعت بذلك التأويلية في جدل أعمق من ذي قبل؛ حيث يصارع التأويل أصل وجوده بين دائرتي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وصعوبة التفرقة بين التأويل والتفسير والفهم

وقد حاول بعده **ولهام ديلتاي** فك الإشكال باعثا جدلا تجاوز فيه ثنائية التفسير والتأويل إلى القول بقدرة الفهم وأسبقيته في إدراك المعنى المقصود قبل التفسير، صابغا إياه بفلسفة جدلية تقوم على فكرة "نحن نقرأ الحياة في تعبيراتها كما نقرأ المعنى في النص المكتوب، إننا

1 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص20.

2 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحسان برقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001م، ص61.

في كل مكان نفهم قبل أن نفسر." [1] فهذه الثنائية التي أوجدها دلتاي مثلت نقطة جديدة في مسار العلاقة الأصلية بين التأويل والتفسير، وحصرت الأمر بين التفسير والفهم وأيهما الأسبق؟ ممّا خلق جدالا عقيما لا ينضب القول فيه إلى أن جاء بول ريكور محاولا تقويم هذا المفهوم، وقد اعتبر "التفسير كعملية مستقلة بذاتها من تخارج الواقعية والمعنى، الذي يكتمل بالكتابة وقوانين الأدب التوليدية(...) والفهم الذي هو أكثر اتجاها نحو البنية التحليلية للنص إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة، ولا ينبغي معاملة الاستقطاب بين التفسير والفهم في القراءة بمصطلحات ثنائية، بل بوصفه جدلا بالغ التعقيد وكثير الوساطات"[2].

وفي خضم هذا الجدل والنظريات الجديدة أين يتموقع التأويل وهل يعتبر طرفا ثالثا في عملية قراءة النص أم هو جزء من الفهم؟ فمقترحات ديلتاي قد قلصت النقاش حول القضية الأصلية بين التفسير والتأويل تاركة شرخا كبيرا في الفصل بينهما، بيّد أن ريكور يولي لهذه القضية الرئيسية ركنا في كتاباته يشيد فيها بالآتي: "مصطلح التأويل لا ينبغي أن ينطبق على حالة فهم جزئية منفردة(...) بل على كامل العملية التي تحيط بالتفسير والفهم، والتأويل بصفته جدل التفسير والفهم أو الاستيعاب يمكن إرجاعه إلى المراحل الابتدائية من السلوك التأويلي الذي يعمل في المناقشة أصلا(...) فلا ينبغي الإحالة إلى التأويل بوصفه إقليما من أقاليم الفهم، فهو لا يتحدد بنوع من الموضوع – أعني العلامات المسطورة بأكثر معاني الكلمة عموما– بل بنوع من العملية، ألا وهي حركية القراءات التأويلية"[3].

وعليه، فإنّ التأويل أعم وأشمل من التفسير والفهم؛ فالبعد الذي أعطاه ريكور للتأويل يكمن في البحث "في ثنايا النص عن حركة داخلية تنتظم وتنسق الأثر، وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته أو الاندفاع خارج ذاته في سبيل إبداع عالم هو مادة النص أو شيئيته،

1 دكتور محمد سيد أحمد، فلسفة الحياة، ولهام ديلتاي نموذجا، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط، 2005م، ص45.

2 بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، ط 2، 2006م، ص ص120،121.

3 المرجع السابق، ص121.

ليصبح التأويل ليس أن نفهم النص أفضل ممّا أراد له صاحبه، أو يكون الفهم الذاتي أعمق وأنفذ من فهم المؤلف لنصه، وإنما متابعة هذا النشاط الداخلي والخارجي للنص عبر علاماته المنتظمة في عالمه، وقدرته على تشكيل فضاء تجد فيه الذات أو القارئ أشكال تنقيبه عن المعنى."[1] وأما التفسير حسب ريكور"هو التنسيق الرمزي للدلالات وفق قواعد وآليات، والفهم هو الانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية على سبيل المطابقة أو الاختلاف بما تتيحه المصداقية، والتأويل هو الانتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث أو الواقعة النصية"[2].

وبناء على ما أثمرت عليه جهود النّقاد الغربيين الذين خصصناهم بالذكر، وكان لهم الأثر البالغ في الفكر الغربي كشلاير ماخر وديلتاي وبول ريكو في إشكالية العلاقة القائمة بين التأويل والتفسير، يمكننا إسقاط جهودهم على ما توصلنا إليه في الفكر العربي القديم إزاء نفس القضية؛ فالعرب القدامى قد عرفوا التأويل في دراساتهم للإعجاز القرآني؛ حيث تطور فيها وانتشر في باقي العلوم الأخرى التي عرفوها آنذاك، على خلاف الغرب الذين أخذوه عن اللاهوتية وأبواب الكنيسة، ليتطور في فلك العلوم الفلسفية والطبيعية والعلوم الإنسانية على وجه الخصوص. وفي كلا الفكريين ارتبط التأويل بالتفسير ضمن علاقة احتواء تتكامل فيها أطراف التأويل المكونة من التفسير والفهم، مع خضوعه إلى مرجعية السياق والمصداقية المتعلقة بالدليل القاطع، وإن كان في هذا الأخير اختلاف بين الفكرين، وخاصة فكرة لانهائية التأويل المنتشرة في الفكر الغربي المعاصر.

1 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، دار الأمان، الرباط–المغرب، ط 1، 2015م، ص ص77–75.

2 المرجع السابق، ص83.

المطلب الثاني: مقاربة بين مصطلحي الهرمنيوطيقا والتأويل العربي القديم

يمثل مصطلح التأويل عبر التاريخ الحضاري البشري رمزًا للتحرر الفكري والإبداع، مسعاه فهم الوجود والغاية من الكون، وممّا لا شك فيه أن التأويل مصطلح عالمي ليس حكرا على زمن أو حضارة معيّنة، ولهذا وجدت له عدّة ترجمات في اللغات المتنوعة، ولعل أكثرها انتشارا وتداولا لفظة الهرمنيوطيقا، هذه الأخيرة التي يرى الكثير من النقاد الغربيين ضرورة التفرقة بينها وبين مصطلح التأويل المراد في المعنىInterprétation.

ويعرب غادامير عن رأيه في ذات السياق، فيقول: "إننا نبتغي صيغة فن التأويل لترجمة كلمة «Herméneutique» تمييزا لها عن التأويل بمعنى «Interprétation»"[1]. وقد سبقه إليها من قبل مارتن هيدجر؛ حيث فضّل لفظة Herméneutics على بدائلها الأخرى في مشروعه الذي "ينطوي على محاولة استعادة فهم الوجود واسترداد الوعي به(...) فهيدجر يريد للهرمنيوطيقا أن تكون رسالة جليلة تزعزع أسس الفكر الغربي، لا يريد غير تأويل يتخطى التصورات السائدة، تأويل يقوم بتحويل الفكر. ولسوء الحظ تفتقر لفظة Interprétation لتلك الدلالة على تناول شيء أجنبي مختلف، بينما تتحلى بذلك كلمة Herméneutics؛ فهي تؤدي بالضبط معنى الاتصال بشيء مغاير في صميمه ولكنه قابل للفهم رغم ذلك."[2] فترجمة Herméneutics عبارة عن إشكالية تترجم غالبا بالتأويلية(...) وهناك صيغة «علم التأويل». أما استعمال صيغة «الهرمنيوطيقا» فهو أقرب إلى روح الكلمة نفسها."[3]

---

1 المرجع السابق، ص31.

2 عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا– نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير–، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2007م، ص ص29، 31.

3 هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل– الأصول، المبادئ، الأهداف–، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر/ بيروت، ط2، 2006م، ص ص34، 35.

وبناء على هذا التصور وجدلية تعدد المسميات للهرمنيوطيقا، يدفعنا التساؤل إلى طرح الإشكال التالي: هل الهرمنيوطيقا بمفاهيمها ترادف علم التأويل عند العرب قديما؟ وللإجابة عن هذا السؤال وجب أولا الإلمام بالجذور التاريخية لدلالة مصطلح الهرمنيوطيقا، آخذين بعين الاعتبار تقديمها تقديما مجملا بما يتناسب وتاريخها العريق، ويتسق مع التوسع الذي عرفته عبر العصور

والمتتبع لجذرها اللغوي يجدها مشتقة من "الفعل اليوناني «Hermeneuein» الذي يتضمن معنيين مهمين: فالكلمة تشير في آن واحد إلى سيرورة التعبير والنُّطق(عبَّر، قال، أكد شيئا ما)، وإلى معنى التفسير(أو الترجمة). في كلتا الحالتين نحن أمام نقل المعنى."[1] كما "تتضمن كلمة «Herméneutike» بالإغريقية في اشتقاقها اللغوي كلمة «Tekhnè» التي تحيل إلى الفن بمعنى الاستعمال التقني للآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعارية ورمزية(...) وعليه تعني الهرمنيوطيقا فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص و«التأويل عبارة عن فن»"[2].

كما أنها قد ارتبطت بمفهوم أسطوري يتصل بالإله هرمس، إذ يفترض علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم هذا الاتصال، فمعنى الهرمنيوطيقا–حسبهم– يتعلق لغويا بالإله هرمس؛ الذي بحكم وظيفته كان يتقن لغة الآلهة ويترجم مقاصدها إلى بني البشر، ويعبر البون الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر، فهو همزة الوصل بين الآلهة والبشر، ورغم الشكوك حول صحة هذه الصلة بين الإله هرمس والهرمنيوطيقا، فإنّها لا تنفي وجودها؛ لكون هذه الصلة بين خصائصهما متشابهة، وهذا ما يؤكده الناقد عادل مصطفى في قوله: "مهما تكن شكوكنا حول صحة الصلة الإتيمولوجية بين الهرمنيوطيقا وهرمس، فإن الصلة بين خصائص الهرمنيوطيقا وخصائص الإله هرمس هي صواب مؤكد ويقين لا شك فيه،

1 جان غروندان، التأويلية، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، د. ط، د. ت، ص ص13، 14.
2 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، ص31.

فالهرمنيوطيقا هرمسية قلبا وقالبا، من حيث هي فنّ الفهم وتأويل النصوص" [1]؛ فالمفسر أو المؤوِّل–حسب عادل مصطفى– يقوم مقام الإله هرمس، فالمفسر "وهو يستغرق في تأمل نص عبري أو يوناني أو لاتيني. إنّه يدلفُ إلى كيان معرفي مختلف، وإنّه يقوم بوساطة بين دنياوين، ويقف جسرا بين عالمين: عالم غامض مستغلق معتم هو عالم النص، وعالم واضح المعالم محدد القسمات كثيف الإضاءة مبذول المعنى هو عالمنا القائم الذي نعيش فيه ونألف ملامحه ونجول في كنفه."[2]

وهذا المعنى موجود في الفكر التأويلي اللاهوتي أو القانوني الذي ينقل ويؤوِّل قانون وأحكام الآلهة؛ حيث تمثل هذه الأقوال المنقولة مرجعية هامة للفهم يتكئ عليها المؤوِّل المترجم للكشف عن المسائل المبهمة والمعاني المنغلقة، فالهرمنيوطيقا باعتبار علاقتها بهرمس–حسب عادل مصطفى– تدل على"الفن أو توظيف آليات وأدوات قصد تبيان دلالة هذا الفن وتحيل دوما إلى كفاءة نموذجية أو معيارية. لا نقصد فقط بذلك أنّ المؤوِّل يسيطر على أدواته المعرفية وإنّما أيضا أنّه ينقل إلى العبارة شيئا معياريا؛ قانون إنساني أو قانون إلهي"[3].

وهذه الرؤية التي بناها الباحث عادل مصطفى مشبعة بما عرضه الناقد هيدجر من أفكار ورؤى، تربط وتُوَثق من متانة الصلة بين الهرمنيوطيقا وهرمس وحتى المؤوِّل، فهيدجر يرى أن وظيفة هرمس ليست في حمل الرسالة وحدها، أو أن يكون مفسرا، بقدر تلك القدرة التي يملكها على فهم هذه الأنباء التي يحملها. فالتأويل –حسبه– "هو أن تكون قادرا على فهم هذه الأنباء المقدورة، بل أن تفهم قدرية الأنباء. أن تُؤَوِّلَ هو أن تستمع أولا، وعندئذ تصبح أنت نفسك رسول الآلهة" [4]، وهذا لا يعني أن يصبح الإنسان هرمسا بحق "أي حامل

1 عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص26.

2 المرجع السابق، ص26.

3 المرجع السابق، ص63.

4 المرجع السابق، ص28.

رسالة، إلا أنه أولا وقبل كل شيء يفتح كيانه كله لعملية التجلي Unconcealment، فالإنسان هو حامل الرسالة التي ألقى بها إليه هذا التجلي المزدوج"[1].

ويبدو ممّا سبق، أنّ الهرمنيوطيقا تحمل في طياتها وروحها الفعل الهرمسي، وهو محاولة فهم ونقل ما ستر وخفي تجليه ووضوحه عن الفهم البشري القاصر، وتقريبه إلى الواقع وتصويره بما يقارب حقيقته. وحتى الهرمسية في مضمونها أيضا تهدف إلى "الكشف عن معنى مستتر لا تراه العين المجردة، ولكنه موجود في ثنايا هذه النصوص." [2] وبهذا تحقق الفعل الهرمنيوطيقي وتجسده، ومن هنا تتبيّن الصلة الوثيقة بين الفعل الهرمنيوطيقي والإله هرمس، الذي يُعَدُ مفسرا أولا وثانيا مؤوّلا وناقلا للمعنى الإلهي وإرادته للبشر، والهرمنيوطيقا باعتبارها آلياتٍ إجرائية تهدف إلى الكشف والرجوع إلى المعنى المقصود ونقل تلك القوانين والأحكام الإلهية والإنسانية للقارئ، وهذا عموما هو معناها اللغوي آنذاك.

وأما عن المعنى الاصطلاحي للهرمنيوطيقا؛ فقد طبع عبر التجارب، والنظريات المتـآلفـة، والمتنافرة في مبادئها وتعليلاتها على ثلاثة أشكال كبرى ومراحل متعاقبة، تحاول كل مرحلة إرساء قواعد وأسس لنظرية تأويلية واضحة، وهي على التوالي:

المرحلة الأولى: وتسمى بالعهد الكلاسيكي القديم الأول، إذ كانت التأويلية "عبارة عن فن تأويل النصوص، وقد تطور هذا الفن بخاصة في صلب الاختصاصات ذات الصلة بتأويل النصوص المقدسة أو القانونية." [3] وقد عملت هذه المرحلة –حسب هانس غادامير– "باستمرار على تبيّان الهرمنيوطيقا باعتبارها فنا أو آلية، فهي تدّل على الفن، بحيث تشكل الحكم والأقوال المأثورة المرجعية الهامة ومحل الإعجاب وإثارة النفوس، الذي يسمح بالكشف عن مسألة مبهمة وملغزة، سواء تعلق الأمر بخطاب أجنبي أم قناعة الآخر ومعتقداته التي لا يعبر عنها."[4]

---

1 المرجع السابق، ص28.

2 محمد بن عبّاد، في المناهج التأويلية، دار التسفير الفني، صفاقس– تونس، ط1، 2012م، ص43.

3 جان غروندان، التأويلية، ص ص9، 10.

4 هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 2، 2006م، ص ص62، 63.

والتأويلية بمفهومها القديم، تعلقت بالنص الديني أو القانوني، محاولة التعمق فيه وفهم مقاصده وخباياه، وفق كفاءة نموذجية؛ فالتأويلية –حسب جان غروندان– قد امتلكت "هدفا معياريا بشكل جوهري: اقترحت قواعد، ومبادئ أو قوانين مُسَوّغَةً جيّدا لتأويل النصوص" [1]، فاستمدت قواعدها من علوم البلاغة والنحو وعلم الكلام، وغالبا ما كانت البلاغة تشكل الشّق الأكبر الذي يحمل التأملات التأويلية آنذاك.

وهذه الأهمية التي تكتسبها البلاغة تظهر بشكل واضح في مؤلفات كبار المُؤَوِّلين القدامى، كالقديس أوغسطين (354م–430م) في تأويله للعقيدة المسيحية والإنجيل. ولهذا يشترط في من "يقوم بالتأويل أن يعرف صور الخطاب الكبرى، (استعارات) البلاغة، إذا ما أريد تفسير النصوص بدّقة" [2]. وعليه، كانت معرفة وإتقان علم البلاغة تقليدا متجذرا مستمرا عند المؤوّلين الغربيين القدامى، تخضع لمعاييرها وقواعدها التأويلية، وهذا الاعتماد الكلي للتأويلية الكلاسيكية الأولى على البلاغة، جعل التأويلية في نظر جان غروندان "اختصاصا ثانويا مساعدا ومعياريا في العلوم التي تمارس التأويل" [3]، وهذا حسبه بسبب ارتباطها بالمعيارية، والقواعد الصماء للبلاغة، والأســس اللاهوتية المزيفة والتي تخفي الحقيقة عن البشر، وتوجهها بما يخدم توجهات الآباء والكنيسة.

ووفق هذه المرحلة، فإنّ التأويلية أو الهرمنيوطيقا قد تميّزت بموضوع تأويل النصوص المقدسة والقانونية بشكل خاص بدقة، سعيا وراء الدلالات المنفلتة عن المفسر، تحتكم في تأويلاتها إلى أصول علوم البلاغة والنحو وعلم الكلام، لتنتقل بعد ذلك إلى مرحلة جديدة مع فكر شلاير ماخر ومن جاؤوا بعده.

المرحلة الثانية: ويمكن تسميتها بالعهد الكلاسيكي الجديد، الذي كان بريادة فريدريك شلاير ماخر (1767م–1834م) وما أحدثه من تغيرات في الفكر الهرمنيوطيقي؛ الذي لم يقطع في مشروعه الصلة بالهرمنيوطيقا الأم. بل حاول نقل التأويلية من عالم اللاهوت إلى العوالم الأخرى، ليجعلها نظرية عامة تصلح لكل العلوم والمجالات، وتصلح لدراسة كل

1 جان غروندان، التأويلية، ص10.

2 المرجع السابق، ص15.

3 المرجع السابق، ص10.

النصوص أيضا، علمًا بوعيه العميق بوجود تمايز بين النصوص الدينية والأدبية والتاريخية والقانونية وغيرها.

ولهذا يرى أن"الهرمنيوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام، فليس هناك غير قارة من الأفرع الهرمنيوطيقية المنفصلة."[1] وهذه العبارات بمثابة إعلان واضح لهدفه من قراءة مصطلح الهرمنيوطيقا، وهو تأسيس تأويلية عامة تتجاوز حدود المجال اللاهوتي إلى مجالات أخرى وعلى رأسها العلوم الإنسانية، وهذا باعتبار التأويلية هي فن الفهم ، ورؤيته هذه قد نقلت"المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما أو فنا لعملية الفهم، وشروطها في تحليل النصوص."[2] ليصبح فن التأويل أو الهرمنيوطيقا بذلك قاعدة لكل العلوم الإنسانية، وليس فقط اللاهوتية.

ويرى هانس جورج غادامير أن ما اختفى في طرح شلاير ماخر"هو الافتراض العقائدي للنص باعتباره المرجعية الأصلية، والذي عمل دوما على توجيه نشاط الوساطة في المشروع التأويلي والمتمثل في اللاهوتي والفيلسوف الإنساني دون الحديث عن رجل القانون." [3] وقد سمح تصوره هذا بانفتاح التأويلية على علم التاريخ والفلسفة بشكل كبير، كما أنه قد فتح المجال للسيكولوجيا أن تكون جزءا من الفعل التأويلي باعتبار الفهم لا يقصي الفعل السيكولوجي للمنتج، ولا السياق القائم فيه الذي يؤثر بشكل ما في الجانب اللغوي للنص؛ فالنص عنده "عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ." [4] أي النص يحمل الجانب اللغوي والجانب النفسي، وبهذا أصبح "التأويل السيكولوجي(النفسي) الذي دعمه وأكده المذهب الرومنسي في الإبداع اللاشعوري للعبقري–وبطريقة ثابتة العزم– القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية."[5]

لقد ركز شلاير ماخر في تأويليته على عنصرين أساسين شكلا منطلقا لمن جاء بعده هما: الجانب التاريخي والجانب السيكولوجي. إلا أن هذه النقلة عرفت منعرجا خطيرا مع المنظر ولهام ديلتاي(1833م–1911م) حيث حاول إرساء قواعد منهج مبني على قطبين

1 مصطفى عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص97.

2 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص20.

3 هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص ص71، 72.

4 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص20.

5 هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص72.

هما الفهم والتفسير. معتقدا أن التأويلية إذا ركزت على "قواعد علوم الفهم ومناهجها، فإن بإمكانها أن تكون أساسا منهجيا لكل علم إنساني (الآداب، التاريخ، اللاهوت، الفلسفة، وما نطلق عليه في يومنا هذا اسم «العلوم الاجتماعية»). بذلك أصبحت التأويلية تأملا منهجيا يتناول الرغبة في الوصول إلى الحقيقة وإلى وضعية العلوم الإنسانية العلمية." [1] إلاّ أنّ الفارق الإبستمولوجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ومحاولات الفلاسفة فصل التاريخ منهجيا عن العلوم الطبيعية، وتشدّد الفلسفة الوضعية وإلزاميتها للعلوم الإنسانية أن تتبع المنهج العلمي التجريبي، جعلت ديلتاي ثائرا ضد هذه النزعة، فأخذ على عاتقه ضرورة "التفريق بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية والإنسانية، وفي الرّد على الوضعيين الذين وحدوا بينهما من حيث المنهج." [2] وذلك نظرا لخصوصية العلوم، ولكونها تخضع لنسبة أو تقدير كمي معيّن ثابت، "فقدر العلوم الإنسانية أنّها اختصت بدارسة آثار كائن حر مريد، تقف القوانين السببية عنده مستأذنة، وتتخذ نتائجه بيقين الحتمية مضروبا في لا يقين الحرية."[3] أي أن العلوم الإنسانية خاضعة للإنسان فهو يمثل محور الدراسة والبحث، فالهرمنيوطيقا عنده قائمة على روح الإنسان والحياة بمفهومها الواسع الذي يتمثل في النّص بكل سياقاته، ومن هذا المنطلق ركّز ديلتاي جهوده لإيجاد منهج قائم لفهم هذا الكائن وتجاربه المتغيّرة، متجاوزا ما وقعت فيه المدرسة التاريخية، لأنها لم تقم–حسبه– "على أساس فلسفي، ولم تنشأ لها علاقة صحيحة بنظرية المعرفة وعلم النفس. ولهذا فشلت في تطوير منهجها"[4].

ووفق هذه العلوم اقترح ديلتاي قراءة النّص معتمدا على ثنائية (الفهم، التفسير) التي يُميلُ الكفة فيها إلى مفهوم الفهم كعملية أعمق تسبق التفسير فيقول: "نحن نقرأ الحياة في تعبيراتها كما نقرأ المعنى في النّص المكتوب، إنّنا في كل مكان نفهم قبل أن نفسر." [5] ومن هذا القول يتضح أن التأويلية عند ديلتاي قد أخذت منحى جديدا يمزج العلوم التاريخية، والفلسفية والسيكولوجية في مزيج واحد، يشكل جزءا من الفهم الكلي، فتأويلية ديلتاي

1 جان غروندان، التأويلية، ص11.

2 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص24.

3 مصطفى عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص113.

4 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص25.

5 محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة– ولهام ديلتاي– نموذجا، ص45.

بمفهومها الجديد وقواعدها المبنية على ثنائيته الشهيرة (التفسير، الفهم). "تنصب على معنى أوسع من مجرد النص، إنها تدّل على فهم التجربة، كما يفصح عنها –بشكل كامل– العمل الأدبي، طالما أنه يتجسد من خلال وسيط مشترك هو اللغة التي يخرج بها من إطار الذاتية إلى الموضوعية."[1] وبهذا فتح دلتاي مجالا آخر لمن جاء بعده وسمح لهم بالتنبه إلى دور العلوم الأخرى، ومكانة المؤوِّل والمتلقي بصفة عامة، ودورهما في فهم النص وتشكله، إضافة إلى ما أورثه من ثنائية (الفهم، التفسير) وآثارها على النّص والفكر بصفة عامة، والمنهج الذي يتخذ من التجربة الحياتية مبدأ له، لكونها تعبيرٌ أداته اللغة، وهذه التجربة تتمثل في الأعمال الأدبية التي تفصح عن الكائن الحي وخصوصياته وتعين على الفهم للحياة وتاريخ البشر.

المرحلة الثالثة: وتمثل الهرمنيوطيقا المعاصرة ذات الطابع الفلسفي الجدلي الوجودي الكوني؛ التي تسعى إلى إقامة علم واضح المعالم لدراسة النصوص وفهمها، ثائرة على فكرة المنهج التي طرحها ديلتاي، تسير على التقليد الموروث منذ شلاير ماخر، فهدف روّاد هذه التأويلية هو "تطوير أفضل تأويلية ممكنة في العلوم الإنسانية تخفف من النموذج المنهجي الحصري، بما يعيد الحق إلى البعد اللّغوي والتاريخي للفهم الإنساني" [2]، وقد شهدت هذه المرحلة محطتين مهمتين تختلفان في نقطة البدء وفي أسلوب النظر إلى التأويل وحدوده وهما على التوالي:

المحطة الأولى: تنطلق من تصور الباحثين: مارتن هيدجر(1889م–1976م) وهانس جورج غادامير(1900م–2002م) اللذين أسسا عملية الفهم على الفكر الوجودي، وقد اعتبر هيدجر التأويل الوجودي "فهما وتأويلا بمعنى إسقاط الذات عن ممكنات وجودها الخاصة." [3] ويقول غادامير في المنعطف الأنطولوجي الذي طرحه هيدجر وعلاقة الفهم بالوجود: "لم يعد يدل الفهم على سلوك الفكر البشري الذي يمكن ضبطه منهجيا ورفعه إلى مستوى الإجراء العلمي، وإنما يؤسس الحركة الأساسية المتنقلة للوجود الإنساني." [4] فالفهم عند هيدجر ليس

1 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص27.

2 جان غروندان، التأويلية، ص12.

3 هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص78.

4 المرجع السابق، ص78.

"ثابتا، ولكنه فهم يتكون تاريخيا وينمو في مواجهة الظواهر، إن الوجود الإنساني–الوجود في العالم– في ظل هذا الفهم عملية مستمرة في فهم الظواهر والوجود في نفس الوقت."[1]

ومن هذا الباب حاول هانس غادامير بعد هيدجر صياغة هرمنيوطيقا تتخذ أساسا لها الفكرة الفلسفية الوجودية، والتي تمثل اللبنة الأساسية في عرضه لمصطلح الفهم، وكذا يرى أنّ الوجود أيضا ليس بمنأى عن التاريخ، وليس مستقلا عن وعينا به، وأنه لا يمثل لحظة آنية فقط بل يتعداها. فقد تناول غادامير معضلة الفهم بعدّها معضلة وجودية مجردة من الزمن، لكون الإشكال في الفهم لا يقع في البعد الزماني أو اللغة، بل الإشكال الحقيقي في كيفية الفهم –فحسبه– "ليست هي ما يجب أن نفعل أو نتجنب في عملية الفهم، بل الأحرى الاهتمام بما يحدث بالفعل في هذه العملية بصرف النظر عما ننوي أو نقصد" [2]؛ أي أن الجدل الأساسي يكمن في عملية الفهم وتصورها، وأن تاريخية الوجود الإنساني هي تراكمات لخبرات الوجود عبر الزمن لا أحكاما مسبقة أو محددة، هذا ما تطرحه هرمنيوطيقا غادامير عبر مؤلفاته. وتعتبر جهود كل من هيدغر وغادامير تأسيسا لعملية الفهم الوجودي، ويبقى– حسب حامد أبو زيد–"أن يفهم الوجود الإنساني نفسه بشكل أكثر تحددا بعيدا عن الميتافيزيقية المتعالية لفكرة الوجود عندهما."[3]

المحطة الثانية: وتتلخص في جهود رواد الحقبة الثانية من القرن العشرين، وما نادت به النظريات والمدارس المتنوعة كالبنيوية والتفكيكية وروّاد ما بعد الحداثة. حيث اتخذ التأويل منحى جديدا يتجاوز الحدود الفلسفية، فمفكرو الهرمنيوطيقا المعاصرة مثل بيتي Betti وبول ريكور وهيريش–الأول في ايطاليا والثاني في فرنسا، والثالث في الولايات المتحدة الأمريكية– "يسعون لإقامة نظرية موضوعية في التفسير. يحاولون إقامة الهرمنيوطيقا علما لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب، يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها غادامير، إنّ الهرمنيوطيقا عند هؤلاء المفكرين تعّد قائمة على أساس فلسفي، ولكنّها صارت

1 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص32.

2 المرجع السابق، ص37.

3 المرجع السابق، ص43.

ببساطة علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير" [1] لتجد التأويلية نفسها في دوامة تتخبط فيها بين هذه النظريات، وخاصة مع ما نادت به التفكيكية من وجوب الانفتاح، وتجاوز النص ودلالته إلى البحث عن غير الموجود وتفتيق الدلالات، والسير بلا هدى، فوقعت بذلك في لانهائية التأويل وفي حلقة مفرغة تنادي بالعبثية وسلطة المؤوِّل على حساب النص ومقصدية المؤوَّل.

وممّا لا شك فيه، أن الهرمنيوطيقا عند الغرب أخذت منحى تصاعديا، انفتحت فيه على العلوم، وتطورت آليتها، وتغيرت أسسها منذ شلاير ماخر إلى يومنا هذا، فلم تعدّ حكرا على علوم الدين واللاهوت ولا حتى الفلسفة، ولعلّ هذا يرجع إلى النص المنتج أو المعنى المراد منه وما يحمله من خصائص، وبنى تستلزم انتفتاح التأويلية على باقي العلوم.

وأمّا بالنسبة للإشكالية التي طرحناها والتي تتعلق بمواطن تلاقي التأويلية العربية بهرمنيوطيقا الغرب، فإنّ العرب القدامى قد طوروا من علم التأويل منذ تناوله كمصطلح قرآني، فقد سبقوا إلى مزجه بالعلوم التي عرفوها آنذاك كالفكر الفلسفي مثلا، إذ تجلى في آراء ومؤلفات علمائها كابن رشد، وابن سينا والفراء وغيرهم ممن حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة، ومثال ذلك ما قدمه ابن سينا في حديثه عن الرموز وضرورة توفرها في الأنبياء والرسل فيقول: "فالمشترط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء. ويشير إلى مصدر هذه الفكرة في قوله: "كما يذكر أفلاطون في كتاب «النواميس» أن من لم يقف على معاني ورموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك جلّة الفلاسفة كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا بهما أسرارهم."[2]

كما تطرق الفلاسفة العرب لفكرة الوجود أيضا؛ والتي ظهرت في القرن العشرين مع هيدغر وغدامير، إلّا أنّ الاختلاف بينهما في عدّ الوجودية دليلا على الإنسان وفاعليته عند هيدغر، وحقيقة الإثبات الوجودي عند غدامير، أما عند العرب الفلاسفة والمتصوفة القدامى

1 المرجع السابق، ص44.

2 محمد السيّد الجليند، قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية، ص112.

هي دليل قطعي على إثبات وجود الله وحقيقته. فالوجود يمثل أرقى التجليات الروحية التي تثبت عالم المادة الذي يحيل لا محالة على خالقه فيعتبرون الطبيعة والله واحد، ويتضح هذا أكثر فيما عرضه ابن عربي في الرسالة الوجودية؛ حيث شرح الحديث المتعلق بسّب الدهر فقال: "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر. إشارة إلى أن وجود الدهر هو وجود الله، ووجب تنزيهه تعالى عن الشرك والند والكفؤ بالقول بوجود شيء غيره، ويضيف كذلك قوله صلى الله عليه وسلم في حديث قدسي: قال تعالى: يا عبدي مرضت ولم تعدني، وسألتك ولم تعطيني وإلى غير ذلك إشارة إلى أن وجود السائل وجوده، ووجود المريض وجوده، فجاز أن وجودك وجوده، ووجود جميع الأشياء من المكونات من الأعراض والجواهر وجوده."[1]

وممّا أنف ذكره فإن التأويلية العربية القديمة تتواشج في كثير من المواطن مع الهرمينوطيقا الغربية منذ نشأتها الأولى، فهما يترادفان اصطلاحيا، ويملكان نفس الغاية وهي فهم النص، وإن اختلفتا في المبدأ والأسس التي تنطلقان منها. والمميّز في التأويلية العربية القديمة أنّها لم تختص في بدايات ظهورها فقط بالنّص الديني لوحده، بل انتشرت واستعملت في كل المجالات، وطرقت شروح النقاد ومؤلفات البلاغة والنحو وغيرهم، على خلاف التأويلية الغربية التي ظهرت كمصطلح لاهوتي، لينضج بعد ذلك في عوالم النقد والعلوم الإنسانية والطبيعية وغيرهم.

1 محي الدين ابن عربي، الرسالة الوجودية في معنى قوله صلى الله عليه وسلم"من عرف نفسه عرف ربه"، دار الكتب العلمية، د. ط، 2004م، ص38.

نتائج الفصل الأول:

يحتل مصطلح التأويل دورا أساسيا في سلسلة القراءات التي غزت النص، فهو مصطلح عريق أثبت وجوده في قدرته على مساءلة النص والتعمق في غوامض معانيه واستنباط ما عجزت الأذهان عن تلقفه وإدراك اللّمحة في إشاراتها، وفي دراستنا قمنا بقراءة المصطلح وتتبع جذوره في التراث العربي القديم، فوقفنا على جملة من النتائج وهي كالآتي:

1 -إن أصل التأويل في الدراسة المعجمية العربية القديمة هو من الفعل الثلاثي آل الذي مصدره على صيغة تفعيل من الفعل المتعدي، وهو على ثلاث معان كبرى: الرجوع والعاقبة، الجمع، الإصلاح والإيالة، وأما في القرآن الكريم فورد على ثلاث دلالات كبرى: تفسير الأحلام والرؤى، والعاقبة والمآل وقد ارتبطت بالغيبيات، والعاقبة والمصير متعلقة بالثواب والعقاب، وكلها تشترك في معنى الرجوع والمآل، وفي هذا يتفق مفهوم التأويل في المعاجم مع وروده في القرآن العظيم.

2 -ارتباط مصطلح التأويل بمراحل متنوعة، شكلت بنيته وعجلت في تطوره منذ اقترانه بتفاسير الحبيب المصطفى عليه الصلاة والسلام، فانطلق من شرح بعض المفردات لغويا، ليتحول بعدها إلى روايات وتفسير مسند بالأثر، لينتقل بعد ذلك إلى علم قائم بذاته منفصل عن علم الحديث الشريف، مؤسس على قواعد ثلاث هي (اللغة، الأثر، الاستنباط) التي أرساها الطبري رحمه الله، ليعرف بعد ذلك مرحلة جديدة طغى فيها التفريع والمغالاة حد طغيان العلوم على المادة المؤوّلة، متخذا في رحلة تطوره عدة مفاهيم اصطلاحية؛ فظهر كمفهوم مرادف للتفسير، ومقابل لنفس المراد من الكلام عند السلف الصالح، لينشق في المرحلة التالية للسلف؛ أي: منذ بدايات القرن الرابع الهجري انتقل المصطلح وتحول من البحث عن ظاهر المعنى إلى صرف اللفظ عن ظاهر معناه إمّا بدليل قاطع من الكتاب والسنة؛ وهو التأويل المحمود، أو بلا دليل والميل فيه للرأي غير المسند، ويسمى تأويلا فاسدا، وقد حافظت هذه المفاهيم على المعنى اللغوي للتأويل في لغة العرب، وعلى معناه في

القرآن الكريم رغم تمازجها مع المفاهيم الفلسفية، وتجاوزات المغالين في استعمال التأويل، واختلاف البيئات الفكرية في تناوله بما يوافق توجهها، ودواعي استعماله.

3 –اعتماد النقد الأدبي العربي القديم على التأويل كآلة لقراءة وفهم النصوص الأدبية، ومعرفة جيدها من رديئها والحكم عليها وفق ما تتيح القراءة التأويلية وآلياتها في الفهم، وهذا بتحديد المعاني اللغوية وتوضيحها، وتحليلها في التراكيب والسياقات المشكلة لها، وبيان خصائصها للوصول إلى مرامي هذه المفردات والنصوص، ومقاصد هذه الدلالات الواردة في النص الأدبي؛ فالتأويل في النقد العربي القديم يقوم على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى المعنى الثاني المقصود،مع لزوم وجود حجة ودليل يسمحان بهذا الصرف، وإلا كان فاسدا لا يقبله الذوق والحس واللسان العربي، ومنه التأويل في النقد العربي القديم قد استقى مفاهيمه من الدراسات القرآنية، محافظا على أسسها، متكيفا مع خصوصيات النص الأدبي ونقده.

4 –اشتغال النقاد العرب القدامى على التأويل في دراساتهم كان مجرد إشارات تدل عليه، وآلة تمكنهم من الفهم والاستنباط، فلم يُنظِّروا له كما وقع في علم الأصول وباقي العلوم التي اشتغلت على النص الديني، باستثناء ابن الأثير الذي حاول التفريق بين التأويل والتفسير، غير أن جهوده تبقى متواضعة مقارنة بما قدمه أقرانه في الدراسات الدينية، وعبد القاهرة الجرجاني من كتابه «أسرار البلاغة»، الذي بيّن فيه مفهوم التأويل والعمليات الذهنية الملازمة لفعل التأوّل، وعلاقته بالعقل؛ وذلك بجمعه بين المعنى اللغوي للفظ التأويل، وهو الرجوع والمآل، وبين مفهومه الاصطلاحي الشائع في الخطاب الديني، فكان التأويل عنده، هو انتزاع المعنى من العقل والرجوع إليه، وبهذا قد بين الفعل الحقيقي للتأويل، وهو استرجاع ما خزن في العقل وترتيبه والأوْل إليه، لأنه مصدر الحقائق والمعارف، وتشكل وقيام العمليات الذهنية، ويحدث فيه الإدراك والفهم السليم، بما يوافق المنطق والذوق واللسان العربي، وهذا أقرب مفهوم لروح التأويل وحقيقته في النقد الأدبي، فصرفه للمعنى الظاهر للفظ إلى المعنى المقصود مع وجود قرينة دالة تُوجب هذا الصرف، لا يكون إلا بسند مستقى من العقل.

5 –إن الجدل القديم بين ثنائية (التأويل، التفسير)الذي تنادي به الفرق المذهبية في الدراسات الدينية إحداها تقول بترادف المصطلحين والأخرى ترى استحالة ذلك، إلا أننا في دراستنا ورغم صعوبة الموقف وكثرة النقاش فيه، قد رجحنا احتمال الاختلاف الدلالي بين التأويل والتفسير، واستحالة ترادفهما اصطلاحيا ووظيفيا، وإن كان هدفهما الأساس فهم الخطاب بأنواعه، وهذا استنادا لدلائل وحجج قد أوردناها في ثنايا قراءتنا لهما، على عكس احتمال ترادفهما لغويا؛ وهذا إذا كان التفسير بمعنى الكشف، وهو رفع الغطاء عن المتواري وإظهاره والمقصود منه الرجوع إلى المعنى الحقيقي المراد من اللفظ.

6 –إن التأويل بما يتملك من قوة على التحليل والاستنباط، وقدرة على الربط بين الظاهر والباطن، وتنوع وتعدد آلياته، وتمكنه من آليات التفسير وإتقانها، والدراية الواسعة بالعلوم وسياق النص والمؤلف، وفقهه لسان العرب وفنون لغته وغيرهم، يشمل التفسير ويُمَوْضعُهُ بين آلياته وأسسه، وعليه، التأويل يحتوي التفسير لا العكس؛ فلا يمكن أن نؤوّل إلا إذا كانت آليات التفسير حاضرة، ومرتبطة بقوة عقل المؤوّل وقابليته لاستنباط المعنى المحلل، وهذه الرؤية قد أكد عليها جلال الدين السيوطي من قبل، وحتى المفاهيم الاصطلاحية التي عرف بها التأويل، والمفهوم الوظيفي له، واشتغال المؤوِّلين عليه في قراءة النصوص تدعم هذه النظرة، فلا تأويل بدون تفسير، فهو يمثل العتبة للانتقال إلى صدر المعنى الخفي المقصود إليه. وهذا الفكرة تطرحها تأويلية بول ريكور؛ حيث وجد أن التأويل حاصل اتحاد العمليتين التفسير والفهم؛ الذي يتعلق بالعقل والعمليات الذهنية القائمة فيه، لأجل الوصول إلى المعنى المقصود، فلا يمكن أن نؤوّل بدون أن نفسر ونفهم.

7 –الهرمنيوطيقا هرمسية الروح والمبدأ تسعى إلى الكشف عن المعنى المستتر الموجود في ثنايا النص، انسلخت عبر الزمن عن كينونتها اللاهوتية لتصبح مصطلحا نقديا متشبعا بالفكر الفلسفي التحرري، متجاوزة بعد ذلك الحدود والمعايير المؤسسة لها، لتنغمس في الفلسفة الوجودية وجدل لانهائية التأويل؛ الذي يؤمن بسلطة المؤوّل التي تفتح له المجال لتوجيه الدلالات والتحكم في حدودها وآفاقها، بيد أنّنا لا نقصي الأصوات المنادية بالاعتدال

والواعية بخطورة الانفتاح غير المقنن، وتؤمن بوجود تأويل يقارب المعنى المقصود، وإن اختلفت سبل الوصول إليه وآليات تأوّله، وتوجهات مؤوّليه.

8 -تتواشج التأويلية العربية القديمة والهرمنيوطيقا الغربية القديمة في نقاط عدة أهمها، المفهوم الاصطلاحي وهو الكشف عن المراد من الكلام، فهما ينطلقان من مبدأ واحد هو فهم النص، ويرتكزان في منهجهما على علوم البلاغة والنحو وغيرهما، إلا أنهما يختلفان في مراحل تطورهما، فالتأويلية العربية تطورت في الدراسات القرآنية وانتشرت في باقي العلوم سواء الإنسانية أم الطبيعية العلمية، على خلاف الهرمنيوطيقا الغربية؛ فقد تطورت بعيدا عن الكينونة اللاهوتية لتنفتح على علوم وآفاق جديدة في أحضان العلوم الإنسانية الاجتماعية والطبيعية.

وفي الختام، انتقل مصطلح التأويل من الدائرة الدينية إلى باقي العلوم الإنسانية الاجتماعية والطبيعية، ومن الخصوصية إلى الشمولية، وقد عرف رواجا في شتى العلوم الإنسانية فنضج بنضج العصر ولغته ومتطلباته وطور آلياته بما يلاءم خصوصيات العلوم، فتغير منظوره من الاكتفاء بما تحيله المعاني المعدول بها عن الظاهر المرفق بالحجة والبرهان القاطع إلى اللانهائية في التأويل والعبثية بسلطة النص وإقصاء المؤلف حتى صار فيها البحث عما ليس موجودا، فلم تعد التأويلية ترتهن ولا تؤمن بالحدود بل أضحت ممارسات قهرية تسلط على النص تحيا في متاهة اللانهائية.

الفصل الثاني

أسس التأويل في النقد العربي القديم

تمهيد

المبحث الأول: التأويل والمؤوِّل وطبيعة العلاقة بينهما

المطلب الأول: مقومات المؤوّل ووظيفته وانعكاساتها على التأويل

المطلب الثاني : مناهج التأويل وطرقه

المبحث الثاني: التأويل وجدلية سلطة النص

المطلب الأول: انفتاح النص الأدبي وحدود التأويل

المطلب الثاني: سلطة النص وعلاقتها بالتأويل

المبحث الثالث: التأويل والدلالة اللغوية وجدلية تعدد المدلول

المطلب الأول: الدلالة اللغوية في التراث العربي القديم

المطلب الثاني: التأويل وإشكالية تعدد المدلول اللغوي

المبحث الرابع: التأويل والمجاز وقضية المعنى

المطلب الأول: المجاز بين الإثبات والنفي

المطلب الثاني: المجاز واتساع المعنى وأثره في التأويل

نتائج الفصل الثاني

تمهيد

إن غاية التأويل كما كشفته الدراسة الاصطلاحية لهذا العلم في الفصل السابق هو الوقوف على الحقيقة ومآل الأمر، فالتأويل وسيلة للإدراك وآلية للفهم، فهو يقتضي منهجا وأساسا واضح المعالم لإزالة الحجب، والغموض عن المعاني. وفي هذا الفصل سنحاول الوقوف على الأسس التي تشكل عماد العملية التأويلية في النقد العربي القديم؛ والتي لا يستقيم التأويل إلا بها، ولا يركن إلى المنهجية الدقيقة المقاربة لتأويل صحيح سليم يعانق الحقيقة إلا بمراعاتها.

ولمعرفة هذه الأسس لزمنا التنقيب عنها بين الكتب والشروح القديمة للنقاد القدامى، وكذا عند الأصوليين والفقهاء ومن اعتنوا بالتفسير والتأويل في مؤلفاتهم. فوجدنا أربع محطات كبرى تشكل البناء الأساسي للعملية التأويلية في النقد العربي القديم لا يمكن الاستغناء عنها، حيث شكلت جدّلا كبيرا عند القدماء، إلّا أنها مثلت ثوابت ينطلقون منها ويعودون إليها في قراءاتهم التأويلية. وفي بحثنا سنعرضها بحسب تأثيرها، وأولويتها في التأويل؛ وهي على التوالي:

المبحث الأول: التأويل والمؤوّل وطبيعة العلاقة بينهما

وتشكل هذه المحطة المحور الأول في الدراسة، والمنطق الرئيسي لأي تحليل تأويلي فلا تأويل بدون مؤوِّل، فهذه الأهمية التي يكتسبها المؤوِّل تدفع بنا إلى طرح الإشكالية التالية: ما طبيعة العلاقة بين التأويل والمؤوِّل؟ وبما أنّه يمتلك دورا أساسيا فهل له شروط وخصائص تميزه عن غيره من القراء؟ وما هي وظيفة المؤوِّل الحقيقية في تأويل المعنى؟

المبحث الثاني: التأويل وجدلية سلطة النّص

سنحاول في هذا المبحث التعمق في علاقة التأويل بالنّص وسلطته في تأطير المعنى المؤوَّل بالدرجة الأولى، دونما أن نقصي البحث عن مفهوم النّص عند القدماء، ويتأتى ذلك في مطلبين رئيسيين هما على التوالي: انفتاح النص الأدبي وحدود التأويل، وسلطة النّص وعلاقتها بالتأويل.

المبحث الثالث: التأويل والدلالة اللغوية وجدلية تعدد المدلول

وفي هذا المبحث سنتقصى طرفي العلاقة بين التأويل والدلالة وأثر هذه الأخيرة في العملية التأويلية، كما سنطرح إشكالية تعدد المدلول للدلالة الواحدة، وجدل الوقوف على المعنى المناسب، وفق نظرة النقاد العرب القدماء وسنعرض كيفية معالجتهم لمفهوم الدلالة وأنواعها وكيف تؤثر في المعنى.

المبحث الرابع: التأويل والمجاز وقضية اتساع المعنى

سنتعرض في هذه الدراسة إلى العلاقة الجدلية بين التأويل ودور المجاز في تحديد المعنى واتساعه، محددين أسباب الخلاف بين المفرطين الرافضين للمجاز، وبين من يرونه أساسا وضرورة لازمة للتأويل. وسيكون هذا وفق مطلبين رئيسيين وسما بـ: المجاز بين الإثبات والنفي، والمجاز واتساع المعنى وأثره في التأويل.

المبحث الأول: التأويل والمؤوِّل وطبيعة العلاقة بينهما

يقوم المؤوِّل بدور أساسي في العملية التأويلية؛ فهو ليس متلقيا للمعنى أو قارئا عاديا. فطبيعة العلاقة التي يؤديها المؤوِّل تؤسس للمعنى التأويلي وتساهم في تشكيله؛ فهو في المعتقد اليوناني رسول الآلهة ولسانها على الأرض، له القدرة على كشف المعاني المخفية والمنزاحة وبنائها، التي عجز عن إدراكها القارئ العادي، أو حتى المفسر. فوظيفة المؤوِّل ركن أساسي لانطلاق عملية التأويل، وهو حلقة أساسية من سلسلة التأويل لا يمكن تجاوزها؛ بل لابد من وجودها لتأوّل النص وفهمه معانيه ومقاصده، فلا وجود للنص بلا مؤوِّل يكشف ويتأوّل مقاصده ويفتح مغالق معانيه.

والقارئ للخطابات التأويلية العربية التراثية والدراسات النقدية القديمة يجدها تتمايز بمؤوِّليها، وتتفاوت في الفهم، وإصابة المعنى السليم، والوقوف على المقاصد الصحيحة، وترجيح أصوبها. ونظرا لأهمية هذه الوظيفة وموقعها في الفعل التأويلي وجب على المؤوِّل أن يمتلك مؤهلات وشروطا تمكنه من إنجاز عمله بفاعلية. وعليه فما هي مقومات المؤوِّل الحقة؟ وأين تكمن وظيفته ودوره في فهم المعنى وتأوّله؟ وهل له مصادر يستند عليها في قراءته؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات قمنا بتتبعها في مؤلفات العرب القدماء الذين كانوا على وعي تام بموقعه من حلقات التأويل، وبمدى أهمية المؤوِّل في فهم النص، وتأطير المعنى. وقد جاء هذا في مطلبين رئيسيين هما:

المطلب الأول: مقومات المؤوِّل ووظيفته وانعكاساتها على التأويل

يمتلك المؤوّل مقومات مخصوصة قد حددها الناقد ابن قتيبة؛ في قوله: "وإنّما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغاتها دون جميع اللغات" [1]؛ فعلى المؤوِّل –حسب ابن قتيبة– أن يمتلك النّظر أولا وهذا أساس في مفهوم التأويل لأنه يتطلب التدقيق وطول الإمعان والتدبّر، وهذا من صلب ما يؤديه مدلول الدّراية التي تشكل الجزء الأساسي في التأويلية وبنيتها التحليلية، ويردفها ابن قتيبة باتساع العلم وفهم مذاهب العرب من علم البيان والأساليب وأعاريضهم في القول، ومنه كان لزاما على المؤوِّل أن يمتلك هذه الآليات وجوبا؛ فتوفر هذه المصادر يساعده على تمحيص المعاني الصحيحة وترجمتها، ثم طرحها على السامع.

على المؤوِّل، إذاً، أن يكون صاحب علم عظيم؛ "إذ لا شرف إلاّ وهو السبيل إليه، ولا خير إلاّ وهو الدليل عليه، ولا منقبة إلاّ وهو ذروتها وسنامها(...) ولم نر قدرة قط كسبت صاحبها مجدا وأفادته حمدا، دون أن يكون العلم رائدها فيما تطلب، وقائدها حيث يَؤُمُّ ويذهب، ويكون المصّرفَ لعنانها والمقلب لها في ميدانها" [2] .

فالعلم سبيل إلى الشرف وميزة العالم، كما أنه مفتاح للتأوّل وعدة للقراءة وسبيل للفهم، وضرورة للمؤوِّل، إلا أنّ هذه المعرفة بالعلوم لا تكفلُ له البراعة والقدرة على الغوص في المعاني إلا إذا كان الرجل(المؤوِّل): "قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيّان وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله بعد أن يكون آخذا من سائر العلوم بحظ، جامعا بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات، قد رجع زمانا ورجع إليه، وردَّ ورُدَّ عليه، فارسا في علم الإعراب، مقدما في

---

1 ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت ،ص17.

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص4.

حملة الكتاب وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها يقظان النّفس، درّاكا للمحة وإن لطف شأنها، متنبها على الرمزة وإن خفي مكانها، لا كزّا جاسيا، ولا غليظا جافيا متصرفا، ذا دراية بأساليب النظم والنثر، مرتاضا غير رَيِّض بتلقيح بنات الفكر، قد علم كيف يترتب الكلام ويؤلف، وكيف ينظم ويرصف، طالما دفع إلى مضايقه ووقع في مداحضه ومزالقه"[1].

إنّ هذين النصين غنيان بما يحملانه من معلومات تحدد مقومات المؤوِّل الحق وتبيّن صفاته، فإذا كان ابن قتيبة قد لخصها بوجه عام، فإنّ الزمخشري قد فصل فيها بشكل دقيق جاعلا على رأسها علمي المعاني والبيان، لمّا لهما من قدرة على إيضاح المعنى، وإبراز مواطن الإعجاز. ويؤيده الجرجاني في ذلك؛ فقال: "هو أرسخ أصلا، وأسبق فرعا وأحلى جنى، وأعذب وردا، وأكرم نتاجا، وأنور سراجا من علم البيان، الذي لولاه لم تر لسانا يحوك الوشى، ويصوغ الحلى، ويلفظ الدُّرَّ وينفث السحر" [2].

وفي موضع آخر يوضح الجرجاني دور البلاغة في رفع الحجب وتبيّن دقائق الأسرار، فهي"السبب في أن عرضت المزيّة في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضا، وأن يبعد الشَّأْوُ في ذلك، وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعِزّ المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر."[3]

ثم بعد فضل علوم البلاغة، وجب على المؤوّل أيضا أن يمتلك علم الإعراب وأصوله، فيكون فارسا فيه كما وصفه الزمخشري، فعلم الإعراب"كالناسب الذي ينميها إلى أصولها، ويبيُّن فاضلها من مفضولها"[4]؛ أي لا يستقيم المعنى ولا تتضح مقاصده إلا بإتقان علم النحو ومعرفة تخريجاته. كما يشترط على المؤوِّل أيضا أن يكون ذا اطلاع واسع بأساليب النثر والنظم، فمثلا "الخطيب من العرب إذا ارتجل كلاما في نكاح، أو حمالة، أو تحضيض، أو

1 الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل، ج1، ص16.

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص5،6.

3 المصدر السابق، ص7.

4 المصدر السابق، ص8.

صلح أو ما شابه ذلك لم يأت به من واد واحد، بل يَفْتَنُّ: فيختصر تارة إرادة التخفيف، ويطيل تارة إرادة الإفهام، ويكرر تارة إرادة التوكيد، يخفي بعض معانيه حتى يغمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعجميين، ويشير إلى الشيء ويكنّي عن الشيء."[1]

والناظر لهذه الشروط في تحصيل العلوم الثلاث: علم المعاني، وعلم البيّان، وعلم الإعراب تدفعه إلى التساؤل. هل هي كفيلة لوحدها أن تجعل من القارئ أو المفسر مؤوّلا؟ أم يحتاج إلى صفات أخرى؟ لا، بل هي تعّد مصادر تتحول في عملية التأويل إلى آليات للتحليل وتَأَوُّل المعنى، فالمؤوّل يحتاج إلى دعائم أكثر يختص بها عن غيره، وتكاد تكون صفات خلقية فطرية، هبّة من الخالق، وهي تتلخص في ما يذهب إليه الزمخشري في تلك القدرة والقوة التي يملكها العقل الباطن في سرعة التحليل والربط، ويظهر ذلك في إدراك اللّمحة مهما كانت خافتة، أو الرمزة، والإشارة وكشف مقاصدها؛ فالفطنة وسرعة البديهة وحسن الربط والتحليل لا تُتَأَتَى للناس جميعا. فتنوع العلوم والمشارب المعرفية تستلزم قدرة عالية على توظيفها في تقفي المعنى السليم القريب، ومع هذه الشروط يستلزم الزمخشري ضرورة المعرفة المسبقة للكلام، وإدراك ترتيبه، وكيفية نظمه ورصفه في اللغة التي يؤوّل لها، وخصوصا إذا كان سيُؤَوِّلُ كلام الله المعجز الذي عقد اللسان البشري في الوصول إلى إعجازه.

وممّا سبق قوله، فإنّ المؤوّل هو مفسر أولا يملك ملكة ترقى به عن الرتبة الأولى، وتتمثل في قوة الإدراك والفطنة والحنكة في الربط بين المدارك المخزونة والصور الذهنية الجديدة، وعليه فإنّ المؤوّل يساهم في تشكيل المعنى المُؤَوَّل لا مفسرا له فحسب، ولا يقف على ظاهر اللفظ؛ بل يغوص في أحشائه، يروم الحقيقة لا سواها. ويقود هذه القدرة والمعارف طول المراس والمداومة، وخبرة قديمة متجددة، فالقرائن والمصادر تتجدد بتجدد الحياة، وتتنوع بتنوع الفكر والحضارة، وتبلـى بهجرها.

1 ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، ص17.

ولهذا وجب على المؤوِّل أن يمتلكها ويجددها، وأن يكون مرتاضا عليها، درّاكا لخصائص هذا العصر ولغته. فهذه الشروط تشكل النموذج السليم للمؤوِّل حسبهما، إلاّ أن الناقدين الجليلين قد أغفلا ذكر شرط أساسي، وجب توفره في كل قارئ أو مفسر أو حتى المؤوِّل نفسه، وهو شرط الموضوعية وعدم المغالاة والتعصب للرأي أو مذهب معيّن، وهذا برأينا يعّد شرطا أساسيا وجب توفره؛ فالمؤوِّل الموضوعي يملك ذهنا صافيا يُمكنه من الرؤية الواضحة لكل أطراف المعاني، يساعده على ترجيح واجتلاب المعاني الصحيحة القريبة من جذورها. فهذه الخصائص والعلوم تضمن للمؤوِّل تَأَوُّل المعاني وترجيحها، وتشكل ركائز لبناء مؤوِّل حقيقي جدير بالتأويل.

أمّا عن الجانب الوظيفي للمؤوّل؛ فإنّنا وجدنا أن ابن قيم الجوزية وشيخه ابن تيمية قد حددا الوظائف الواجبة للمؤوِّل بشكل واضح ينم عن عمق فهم وظيفة المؤوِّل في الفعل التأويلي؛ حيث يرى ابن تيمية أنّ للمؤوِّل وظيفتين هما: "بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر" [1]؛ أي تكمن وظيفته في البرهنة على ما تأوله من معان، فهو ملزم بتبيين المعنى، وكذا الدليل القائم على صحة هذا المعنى، وإلا سقطت حجته فيما ادعاه من معنى مؤوَّل.

ويزيد عليه تلميذه ابن قيم الجوزية وظيفتين إضافيتين، وذلك انطلاقا من فكرته "لما كان الأصل في اللفظ هو الحقيقة والظاهر؛ كان العدول به عن حقيقته مخرجا له عن الأصل، فاحتاج مدعي ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجه عن أصله، فعليه أربعة أمور لا تتم دعواه إلاّ بها" [2]. فالأمر الأول والثاني محل اتفاق، وأصل ثابت عند الأستاذ وتلميذه، وهما: بيان احتمال اللفظ للمعنى المتأوَّل في ذلك التركيب الواقع فيه، و"إلاّ كان كاذبا على اللغة، فإن اللفظ قد لا يتحمل ذلك المعنى لغة، وإن احتمله فقط لا يحتمله في ذلك التركيب

1 عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج 13، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د. ط، د. ت، ص288.

2 ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة،ج1، ص46.

الخاص(...) وليس لأحد أن يحمل كلام الله ورسوله على كل ما ساغ في اللغة والاصطلاح لبعض الشعراء أو الخطباء والكتاب والعامة إلّا إذا كان ذلك غير مخالف لما علم من وصف الرب سبحانه وأسمائه" [1]. وعليه كان من الواجب والضرورة تبيّن المؤوِّل لمصدر استقائه لهذا المعنى، وأن يرجعه إلى أصله اللغوي، وألاّ يحمل هذا التأويل على معنى غير متداول اختص به أحد المبدعين– فالشاذ يحفظ ولا يقاس عليه– وخصوصا إذا كان فيه ما يخالف الشرع والسنة النبوية، ويعتبر ابن الجوزية هذا الفعل أصلا عظيما "يجب معرفته، ومن أحاط به فعرفه تبيّن له أن كثيرا مما يدعيه المحرفون للتأويلات، مما يعلم قطعا أن المتكلم لم يرده" [2]؛ فعلى المؤوّل تبيّن احتمال للمعنى الذي تأوله كما عليه أن يبين الدليل الذي اتبعه في تحديد احتماله. مما يوافق سوغه، واستعماله في اللغة التي وقع بها التخاطب.

أما الوظيفة الثانية: فيشترط فيها ابن قيم الجوزية ضرورة إقامة الدليل الصارف–كما يسميه– للفظ عن حقيقته وظاهره، وخصوصا إذا كان دليل المدعي لغير الحقيقة والظاهر غير قائم، ولا بيّن، ولا صارف قاطع له. فيرى أنّه"لا يجوز العدول عنه إلاّ بدليل صارف يكون أقوى منه" [3]؛ أي وجوب أن يأتي المؤوّل بدليل قاطع قوي يصرفه عن المعنى الظاهر، وإلاّ كانت مدعاته بهتانا وباطلا.

والمتأمل للوظيفتين يجدهما قد ارتبطتا بالمعنى المؤوَّل؛ الذي يلزم متأوِّله بوجوب الدقة والتقصي للحقيقة، وإثباتها بالدليل القاطع؛ الذي يبرز ما نحى إليه حتى لا يقع في الفساد والخلط، وتسقط بذلك حجته. وإذا تدبرنا الوظيفتين الثانيتين اللتين أقرهما ابن الجوزية، فإنّهما قد تعلقتا بالمؤوِّل، وما تحتمه عليه أخلاقه وشيّمه الإسلامية، فهما تقاربان في حكمهما الشرعي فرض عين عليه كمسلم، وفرض كفاية كمختص في مجال التأويل، وخصوصا فيما تعلق بكلام الله سبحانه وتعالى.

---

1 المصدر السابق، ج1، ص46.

2 المصدر السابق، ج1، ص47.

3 المصدر السابق، ج1، ص48.

وتتمثل الوظيفة الثالثة في وجوب الجواب عن المعارض، فهذه الوظيفة عظيمة شريفة تستوجب أولا الاطّلاع على تأويلات المعارضين، والتعمق في الأدلة المعتمدة الصارفة للفظ عن ظاهره. أي وظيفته الثالثة منوطة بمعرفة تأويلات المعارضين، وحججهم المستخدمة في صرف اللفظ عن ظاهره، ومنهجهم وفكرهم ومعتقداتهم وتوجهاتهم؛ فمعرفة الدليل وصاحبه تمكن المؤوِّل من دحضه، وتفنيد تأويله، والمنطق الذي أسس عليه فكرته.

وأما عن وظيفته الرابعة–التي تشكل تكملة للوظيفة الثالثة– المطالبة بالجواب الصحيح، خصوصا بما يتعلق والذات الإلهية؛ "فعلى المتأول أن يجيب عن ذلك كله وهيهات له بجواب صحيح عن بعض ذلك، فنحن نطالبه بجواب صحيح عن دليل واحد وهو: أن الرب تعالى إما أن يكون له وجود خارج عن الذهن ثابت في الأعيان أو لا؟" [1] وفي هذا السؤال وما يطرحه المعطلة والجهمية وغيرهما ممن ضلوا السبيل وجب على المؤوِّل الثابت في عقيدته المتتبع للسلف الصالح الرّد عليهم فيما يرى ابن قيم أنّ "البديهة الضرورية حاكمة باستحالة هذا، بل باستحالة تصوره فضلا عن التصديق به"[2].

فتأويلاتهم تنحى كلها بنفي الله وقدرته، وأنه فعل عارض زائل بزائل العارض، ومحدود في الفكر الوجودي ؛ حيث حاول إثبات حقيقة الله من خلال وجود العالم والمقاربة بينهما. فالواجب على المؤوِّل الحق أن يدحض أقوالهم، ويثبت بطلانها بالحجة، ويسقط أدلتهم؛ فسقوط الدليل الصارف عن الظاهر والحقيقة يبطل إدعاء كل مبطل.

وعليه، فإنّنا نستخلص أنّ مؤهلات المؤوِّل قسمان؛ قسم فطري يتعلق بصفات خاصة خلقية؛ تتعلق بقدرته العقلية وتميزه بالفطنة والسرعة على التحليل والقدرة على الإدراك والفهم، وقسم ثان هو مكتسب يختص بتعلمه للعلوم وتمرسه عليها وسعة اضطلاعه. وهي صفات عامة يمكن لأي قارئ اكتسابها لكن المؤوّل هو الوحيد المخول في إجادة استعمالها؛ فهي هبة ربانية وموهبة يختص بها قلة من الناس.

---

1 المصدر السابق، ج1، ص48.

2 المصدر السابق، ج1، ص49.

أما عن وظيفته فتكمن في تبيان احتمال اللفظ للمعنى المعدول به عن الظاهر، بدليل قاطع بيّن، مع ضرورة الرد على المعارض بدليل داحض، لا يناقش فيه بعد ذلك، وهذه شروط تميز أي مؤوِّل، وتصلح في أي مجال، مع مراعاة خصوصية النص المؤوَّل ولغته وبيئته.

والنقاد العرب القدامى قد أيقنوا ضرورة توفر هذه الشروط في المؤوّل؛ فعن أبي الحسن المرزوقي في مقدمة كتابه "شرح ديوان الحماسة لأبي تمام" إشارة واضحة لمؤهلات المؤوِّل والناقد ووظفتهما في قراءة النص الأدبي، والشعري على وجه الخصوص؛ فقال: "من عرف مستور المعنى ومكشوفه، ومرفوض اللفظ ومألوفه، وميّز البديع الذي لم تقتسمه المعارض، ولم تعسفه الخواطر، ونظر وتبّحر، ودار في أساليب الأدب فتخيّر وطالت مجاذبته في التذاكر والابتحاث والتداول والابتعاث، وبان له القليل النائب عن الكثير، واللحظ الدالّ على الضمير، ودرى تراتيب الكلام وأسرارها، كما درى تعاليق المعاني وأسبابها إلى غير ذلك ممّا يكمل الآلة، ويشحذ القريحة، تراه لا ينظر إلا بعين البصيرة، ولا يسمع إلا بأذن النَّصَفة، ولا ينتقد إلا بيد المَعْدِلة، فحكمه الحكم الذي لا يبدل، ونقده النقد الذي لا يغير" [1]؛ فالمؤوِّل وجب أن يمتلك الآلة التي يشحذها من كثرة المعارف وإتقان العلوم والتفريق بين مواضع الكلم والمعاني، وأن تكون له بصيرة ونظر، وأن يكون موضوعيا في نقده وتأوّله؛ وهذه سمة ضرورية وجب على المؤوِّل امتلاكها كي يكون منصفا عادلا في حكمه، ولا يرد ولا ينتقد عليه. وهذه الشروط محمل اتفاق عند من يخوض في مجال التأويل.

وأما عن وظائفه فتكمن في التدبر والنظر ثانية، والتمحيص والتدقيق قبل التأوّل، وقبل صرف اللفظ عن ظاهره، والتعقيب؛ وهذا الأخير شكل ظاهرة بارزة في التأويلي النقدي، وهي الوظيفة الثالثة والرابعة للمؤوِّل حسب تصنيف ابن الجوزية، والتعقيب هو معايشة أقوال السابقين، والتدبر فيها وتمحيصها، تعزيزا لها أو نقدا وتصحيحا، وقد كثر التعقيب

1 أبو علي الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام (مقدمة الشارح)، ج 3، تعليق: غريد الشيخ وإبراهيم شمس الدين، دار الكتب العالمية، بيروت، ط 1، 2003م، ص14.

عند المتأخرين من النقاد والمؤوّلين، ولاسيما من تفاعلوا مع المعارك النقدية التي دارت رحاها حول خصومات الشعراء من أمثال جرير والفرزدق والمتنبي وأبي تمام والبحتري وغيرهم. وما كان لهم أن يغضوا الطرف عن هذه القراءات، فكان المؤوِّل والناقد عموما مجبرا على الرد، والتمحيص في هذه الأقوال والأحكام، وهذا لما اعتلاها من ضيم وقصـور في أحايين كثيرة، وغرابة في التأوّل.

وقد كانت نصوصا موازية أيضا لا يستطيع المؤوِّل الاستغناء عنها في تأويله؛ وعن هذا يقول أبو القاسم الحسن الآمدي (ت: 370هـ): "وأنا أبتدئ بذكر ما سمعته من احتجاج كل فرقة من أصحاب هذين الشاعرين على الفرقة الأخرى، وما ينعاه بعض على بـعض، لتتأمل ذلك، وتزداد بصيرة وقوة في حكمك إن شئت أن تحكم، واعتقادك فيما لعلّ أن تعتقده"[1]؛ وهنا الآمدي يرى أن في معرفته لهذه الأقوال فائدة عظيمة، لا يمكن الاستغناء عنها في التأويل لما لها من أثر على الفعل القرائي والفهم، وعلى المؤوِّل وبصيرته وحكمه.

ومن أمثلة ما أورده في قضية الخصومة بين أبي تمام والبحتري؛ قال: "أنكر أبو العباس: أحمد بن عبيد الله على أبي تمام قوله:

هَـادِيـهِ جِـذْعٌ مِـنَ الأَرَاكِ، ومَـا تَحْـتَ الصَّـلَا مِنْـهُ صَخْـرَةٌ جَلْـسُ

وقال: هذا من بعيد خطائه أنه شبه عنق الفرس بالجذع، ثم قال جذع الأراك، ومتى رأى عيدان الأراك جذوعا؟ أو تشبه بها أعناق الخيل!

وأخطأ أبو العباس في إنكاره على أبي تمام أن شبه عنق الفرس بالجذع، وتلك عادة العرب، وهو في أشعارها أكثر من أن يحصى، وقد بينت ذلك فيما غلط فيه أبو العباس على أبي تمام. وأصاب أبو العباس في إنكاره أن تكون عيدان الأراك جذوعا، وإن لم يلخص المعنى، لأن عيدان الأراك لا تغلظ حتى تصير كالجذوع، ولا تقاربها" [2]؛ فهنا الآمدي قد استعان بتأويل أبي العباس في فهم قول أبي تمام، فانطلق منه ممحصا ومدققا لما جاء فيه مبرزا ما

1 أبو القاسم الحسن الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري(مقدمة التحقيق)، ج 2، تحقيق: سيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط4 ، 1992م، ص6.

2 المصدر السابق، ج2، ص ص 141،142.

صح منه وما فسد معناه، فكان قاعدة ينطلق منها لتأكيد تأويله وحكمه النقدي في جودة أو رداءة ذلك البيت.

وهذه الأمثلة منتشرة بكثرة في مؤلفه، لا يمكن للقارئ أن يغفل عنها في قراءته له أو حتى لمؤلفات أخرى في التأويل النقدي؛ وكشاهد على صحة ما قلناه عن ظاهرة التعقيب في النقد العربي القديم وعن الفكر التأويلي، نورد نصا للقرطاجني من بين أمثلة كثيرة موجودة بين دفتي كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء"؛ فقال: "وذهب أبو الفرج قدامة إلى تناقض قول أبي نواس:

كـأنّ بقَـايا مـا عـفَـا مِـن حَبـَابـها تفـاريـق شيْـبٍ فـي سـواد عِـذَارِ

تـرَدّت به ثُـمّ انفـرَى عـن أدِيـمِـها تفـرّيَ ليْـلٍ عـن بيـاض نهَـار

وقال: إنه وصف الحباب في البيت الأول بالبياض حين شبهها بالشيب ووصف الخمر بالسواد حين شبهه بتفرّي الليل ثم وصف الخمر بالبياض حين قال عن بياض النهار، وكون كل واحد من الحباب والخمر أسود أبيض مستحيل. وقد سأل أبو الفرج نفسه فقال: إن قيل إنه لم يصف الحباب في البيت الثاني بالسواد وإنما شبهه بالليل في تفرّيه وانحساره عن النهار دون نفس اللون. وأجاب عن هذا: بأن أبا نواس قد صرّح بأنه لم يرد غير اللون فقط لقوله عن بياض نهار. وقد يحتمل قول أبي نواس وجوها من التأويل لا يكون معها فيه تناقض. فمن ذلك أن يكون أراد أن يشبه سواد الخمر بالليل والحباب بالنجوم، فلم يتسع له الكلام لهذا التشبيه، فلوح له في البيت الثاني تلويحا لطيفا(...) ومعنى الشعر على ما تأوّلناه لا على ما تأوّله، إذ المعنى الذي قلناه معنى صحيح والعبارة قابلة له على ما فيها من الاختصار الذي كاد أن يخلّ بالمقصود" [1]؛ وهنا القرطاجني لم يكتف بتأويل قدامة لأنّه رأى أن نص أبي نواس يحتمل تخريجات أخرى، كما أنه لم ينكر عليه تخريجه جملة وتفصيلا، وهذا دليل واضح على وظيفة المؤوِّل، وما له وما عليه في قراءته للنصوص، وواجبه في الرد على سابقيه.

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986م، ص ص 141-143.

وبناء على ما سبق نستنتج أن النقاد القدامى قد أدركوا قيمة المؤوِّل في العملية التأويلية ودوره في تشكيل المعنى المؤوَّل، فحددوا شروطه ومؤهلاته التي لا يختلف فيها الاثنان؛ وهي بلوغه درجات عالية من الاطلاع على العلوم الأساسية –إن صح التعبير– علم النحو وعلم الدلالة وعلم البيان والبلاغة بصفة عامة. وهذا لا يكون إلا بطول الاطلاع والممارسة والدربة وطول النظر. إضافة إلى سعة الخيال، ومعرفة لغة العرب، وأعاريض القول، وأن يكون درّاكا للّمحة، وذا بديهة سريعة، فطنا للإشارة، له قدرة مذهلة على الربط بين الصور الذهنية والصور المؤوَّلة، صاحب حكم موضوعي لا ينقاد وراء عواطفه، يحتكم إلى الدليل والحجة البينة؛ فالعصبية –حسب عبد العزيز الجرجاني–" ربما كدَّرت صفو الطبع، وفلّت حدّ الذهن، ولبَّست العلم بالشك، وحسّنت للمنصف الميل؛ ومتى استحكمت ورسخت صوَّرت لك الشيء بغير صورته، وحالت بينك وبين تأمله، وتخطت بك الإحسان الظاهر إلى العيب الغامض. وما ملكت العصبية قلبا فتركت فيه للتثبت موضعا؛ أو أبقت منه للإنصاف نصيبا !"[1] أي جامع بين التفسير والدرايّة، كل هذه الموصفات حتى يعد مؤوّلا كفء، وللتنبيه فإنّ المؤوِّل يختلف عن أقرانه بما يملكه من مهارات فردية، ومن ملكة لغوية وعقلية، والمؤوّل أولا مفسر، ثمّ يرتقي إلى سلم المؤوّلين بما له من قدرة ذهنية على الفهم والربط وإدراك ما عجز عنه غيره.

أما عن وظيفته؛ فهي أربع وظائف محورية تحتكم إلى تبيين احتمال اللفظ للمعنى الثاني، والبحث عن الدليل القاطع الصارف للمعنى الظاهر، والاطلاع على آراء المؤوّلين السابقين له، ووجوب الرد على هذه الآراء والتخريجات الدلالية بالتمحيص والتدبر وطول النظر والتعقيب عليها بدليل لا يرد بعده ولا يشك في تخريجه حتى يؤخذ برأيه ويعتد بتأويليه وحكمه.

1 عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، سيدا، بيروت، ط 1، 2006 م، ص343.

المطلب الثاني: مناهج التأويل وطرقه

عرف العرب قديما مناهجا ومذاهبا متنوعة في التأويل فكان لكل مؤوِّل شرعته واختصاصه، فامتلأت مؤلفاتهم بالقضايا النقدية والمعارك الأدبية، أو بقواعد النحو أو البلاغة أو الفقه وغيرها من العلوم ، إلاّ أنه لابد لكل مؤوّل يحترف التأويل من أصول منهجية مضبوطة يجب عليه اعتمادها، وخطة قرائية سليمة متسلسلة محكمة تمكنه من المعنى المقصود، ولّعل من بينها وأهمها:

أ-العلم بقواعد السلف وضوابطهم، وفيما اختلفوا فيه من تأويل وتفسير النصوص، وحملها على ما يوافق الأثر اللغوي عند العرب القدامى، وما يطابق القواعد التأويلية، وهي من صميم وظيفة المؤوِّل. ولا يقوم هذا إلاّ بمعرفة قواعد الترجيح [1] وأصولها لما يترتب على ذلك من صحة فهم المراد من الكلام؛ فالراجح من الأقوال هو أمر لازم، لكون النص عموما له قابلية لتعدد القراءات والتأويلات، ولذلك وجب الترجيح بما يوافق الأثر والدليل القاطع، لا بما يوافق الأهواء والشاذ من المعاني. وهذه المنهجية أساسية في أي قراءة تأويلية، سواء للنص القرآني أم الأدبي؛ ويقول الإمام الطبري في هذا السياق: "وكتاب الله عز وجلّ لا تُوَجَهُ معانيه، وما فيه من البيان إلى الشواذ من الكلام والمعاني، وله في الفصيح من المنطق والظاهر من المعاني المفهوم وجه صحيح موجود." [2] وهذا القول يطابق ما أثر عن النبي عليه الصلاة والسلام: "القرآن ذلول ذو وجوه محتملة فاحملوه على أحسن وجهه." [3] فبقدر ما يجيز تأويل القرآن وآيه، وتعدد وجوه التأويل، يُلزم المؤوِّل بتقديم أحسن وأصح وجه مُؤَوَّل، وترجيح المرجوح الصحيح إذا تعددت الوجوه واختلفت في المعنى الواحد.

---

1 ينظر: حسن بن علي الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، ج1،2، دار القاسم، المملكة العربية السعودية، ط1، د. ت./ وابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص 64 وما بعدها.

2 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج 7، تحقيق: محمد محمود شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ، ص100.

3 محمد بازي، التأويلية العربية، ص27.

ولا يتأتى هذا إلاّ إذا كان له القدرة والنيّة في تجاوز حفظ متن الدليل وظاهر لفظه إلى التعمق في خصائص هذا المتن واللفظ "فيستقصي النظر في جميعه ويتتبعه شيئا فشيئا، ويستقصيه بابا فبابا، حتى يعرف كلاّ منه شاهده ودليله، ويعلمه بتفسيره وتأويله، ويوثق بتصويره وتمثيله"[1]؛ فتتبع الدليل والمتن القائم عليه، ومعرفة اللفظ في ظاهره وأحواله والتعمق فيه، يُمَكن المؤوِّل من سبر المعاني وفهمها، وتحديد صحيحها من خاطئها، والراجح من المرجح عليه. ويرى الجرجاني هذا الفعل بابا "من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعان شريفة، ورأيت له أثرا في الدين عظيما وفائدة جسيمة ووجدته سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل."[2]

فمقاربة الصواب، تقتضي ضرورة الاطلاع والتعمق والتدبر فيما قدمه السلف. وهي خطة قرائية فعالة ومنهجية سليمة لفتح البصيرة والفهم أكثر، واستخدام المؤوّل لهذه الخطة يكون لغرضين إمّا الاستدلال والاستناد كحجة لما اقترحه المؤوِّل من تأويل، أو التعقيب والترجيح للوقوف على السليم من المعنى المؤوَّل. وشواهد اشتغال المؤوّلين وفق هذه المنهجية كثيرة في النقد العربي القديم ذي التوجه التأويلي؛ لكون التأويل النقدي العربي القديم لم يخرج عن التأويلية العربية للنص الديني قديما، فقد سار على خطاها وتشبع بقواعدها وأصولها، وفي قراءتنا هذه قد اقتصرنا على مثالين للتوضيح فقط لا الحصر، سواء ما تعلق بالنص القرآني أم النص الأدبي:

المثال الأول: ويتعلق بتأويل الآية(24) من سورة الحج التي أوّلها القاضي المعافري الإشبيلي (ت543هـ)؛ فقال: "ولمّا قال المتقدمون من السلف: لكل حرف ظاهر وباطن، وَحد ومطلع، نصبنا له مثالا يتبيّن فيه قانونه، قوله تعالى: {وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَائِفِينَ}(الحج: 24)، فحّد البيت أنه مركب من الباحة والحائط والسقف، ومطلعه اقتضاؤه البن والخشب بطريق، وبأقصى منه، اقتضاؤه البنّاء والنجار ونحوه. وظاهره: قوله في الكعبة «بَيْتِيَ» يعني الذي

1 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص40.

2 المصدر السابق، ص ص41،42.

كرمتُهُ بأن دحوت منه الأرض، وجعلته مثابة للناس وأمناً(...) وباطنه: قلب عبدي المؤمن الذي كرمته بأن جعلته محل معرفتي(...) قال علماؤنا: ونحن نقطع على أن المراد بخطاب إبراهيم هذا الكعبة، ولكنّ الناظر العالم يتجاوز من الكعبة إلى القلب بطريق الاعتبار عند قوم، وبطريق الأولى عند آخرين، ولهذا إذا جاء النّائم إلى المعبّر فقال: رأيت في منامي بيتي مملوءا تعشيشا أو أدناسا يقول له: طَهِّر قلبك من شغوب الدنيا، وأرحاض المعاصي (...) وكما تُطَهَّرُ الكعبة من القمامة والنُّخاعة والمشركين، كذلك يلزم أن يُطهَّر القلب من علائق الدنيا القاطعة عن الله – تعالى–، وعن المعاصي التي تفترس الحسنات" [1]؛ ومنه يتضح أن الإمام القاضي الإشبيلي في كتابه **قانون التأويل** قد استند إلى ما قاله من السلف وسماهم هنا بالعلماء وصار على نهجهم ولم يخالفهم فيما أوّلوه، وهذا الفعل منهاج من يبتغي الحقيقة والسند السليم.

المثال الثاني: يختص بتأويل نص أدبي للشاعر ذي الرّمّة وهو ينشد قصيدته في سوق الكُنَاسة بالكوفة، وذلك حينما اختلفوا على لفظة " كاد". فأوّلها عبد القاهر الجرجاني في كتابه – دلائل الإعجاز– فقال:

"وكـــان الهــوى بالنـــأْي يُمْحَــى فَيَمَّحِـى وحُبُّـــكِ عِنْـــدِي يَسْتَجِـــدُّ وَيَرْبَـــحُ

إذا غَيّـــرَ النَّـــأيُ المُحِبّيِـــنَ لَـمْ يَكَـدْ رَسِيـــسُ الهَـــوَى مِـــنْ حُـــبِّ مَيَّةَ يَبْـــرَحُ

قال: فلما انتهى إلى هذا البيت ناداه ابن شُبْرُمَة: ياغيلان، أُرَاهُ قد برح ! قال: فشنق ناقته وجعل يتأخر ويفكر، ثم قال:

إذا غيّـــر النّـــأيُ المحبيـــن لـــم أجـــد رسيـــس الهـــوى مـــن حـــب مَيَّـــة يَبْـرَحُ

1 القاضي العربي المعافري الإشبيلي، قانون التأويل، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، تونس، د. ط، 2014م، ص ص 224، 225.

قال: فلما انصرفت حدّثت أبي، قال: أخطأ ابن شُبْرُمة حين أنكر على ذي الرُّمَة ما أنكر، وأخطأ ذو الرُّمَة حين غيّر شعره لقول ابن شُبْرُمَة، إنّما هذا كقول الله تعالى: {ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها} (سورة النور:40)، وإنّما هو لم يرها ولم يكد"[1].

فتجد الجرجاني في هذا التأويل قد أورد تأويلات سابقة وذكر العلة والسبب لتأويلاتهم، وعقّب عليها وأوّلها ورجح القول السديد فقال: "فلما كان مجيء النفي في "كاد" على هذا السبيل، توهّم ابن شُبْرُمَة أنّه إذا قال: لم يكد رسيس الهوى من حُبِّ ميّةَّ يبرحُ ، فقد زعم: أن الهوى قد برح، ووقع لدّى الرُّمَة مثل هذا الظن. وليس الأمر كالذي ظنّاه، فإن الذي يقتضيه اللفظ إذا قيل: "لم يكد يفعل" و"ما كاد يفعل" أن يكون المراد أن الفعل لم يكن من أصله، ولا قارب أن يكون، ولا ظُنَّ أنه يكون. وكيف بالشك في ذلك؟ وقد علمنا أن" كاد" موضوع لأن يدّل على شدة قرب الفعل من الوقوع، وعلى أنه قد شارف/ الوجود"[2].

ويواصل الجرجاني قوله هذا مدعما إياه بالحجج التي تثبت صحة رأيه وتقوي ترجيحه، ليخلص أن المعنى المراد في بيت ذي الرّمة"على أن الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه، بحيث لا يتوهم عليه البراح، وأن ذلك لا يقارب أن يكون، فضلا عن أن يكون."[3] فكانت هذه الأقوال السابقة للمؤوّلين سندا تأويليا وموازيا نصيا سياقيا زاد من بصيرة المؤوّل ووسع الفعل التأويلي، فقيمة هذه الخطة القرائية عظيمة في فهم المعنى والتأويل.

ب–العلم باللغة العربية وأساليبها والتريث وعدم المسارعة إلى اللغة قبل الأثر، فهذا النهج لازم على المؤوِّل انتهاجه وإتقانه ومعرفة تصاريفه، فهو مرتبط بالعلم، باللغة وأصولها وأساليبها، فمعرفة هذه العلوم بمثابة إمساكك لمفاتيح النص، فمثلا النص القرآني هو" كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس

1 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ص274، 275.

2 المصدر السابق، ص 275.

3 المصدر السابق، ص 276.

بعربي بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي" [1]؛ فالقرآن هو كلام الله على لسان عربي مبين، فمعرفة معناه متعلق بما تقدمه اللغة العربية، فمن يتعرض للتأويل وهو فارغ مفلس لا زاد له في معرفة قواعد اللغة، فإنه لا محال هالك ومهلك من يتبعه.

وأيضا أن لكل أمر حدّ ونصاب لا يجب تعديه أو المغالاة فيه، فعلى المؤوِّل ألا يعتمد اعتماده الكلي على اللغة وحدها في تأويل أي نص مهما كان بل عليه العودة إلى الأثر الصحيح، وتغليب الأثر خصوصا فيما يتعلق بالنص القرآني تفاديا للخطأ الفاحش وإضعاف قيمة السنة النبوية، والتقليل من مصداقية القرآن الكريم. وأمّا فيما يتعلق بالنص الأدبي فالواجب العودة إليه بما يوافق سياق المعنى المشكل له، ويتلاءم والفكرة المطروحة فيه، ولغة الخطاب المتولد عنها، ومن أمثلة ذلك ما قدمه القاضي عبد العزيز الجرجاني حينما تحدث عن الشاعر أبي تمام وعمّن اعترضوا على شعره، وما أسقط من جمال نسجه كنحو قوله:

"حلّت محلّ البِكْرِ من مُعْطًى وقد زفت من المُعطِي زِفَاف الأيِّمِ" [2]

الذي صنفه الجرجاني من رديء شعر أبي تمام انطلاقا من اللفظتين البكر والأيِّم اللتين جعلهما الشاعر متقابلتين في التقسيم، فأوّل الجرجاني المعنيين حسب وقوعهما في اللغة والشرع فقال:

"الأيِّم قد تكون بكرا، وإنّما هي التي لا زوج لها، يقال: آمت المرأة تَئِيمُ أَيْمَة، وكذلك الرجل إذا ماتت امرأته، وإنما لأهل اللغة قولان: أحدهما أن المرأة قد تكون أيِّما إذا لم يكن لها زوج، وإن لم تكن نكحت قط، والثاني أنها لا تكون أيّما إلاّ وقد نكحت ثم خلت بموت أو طلاق، بكرا كانت أو غير بكر، بنى عليها الزوج أو لم يبن. ويقال: تأيّمت المرأة، إذا لم تنكح بعد موت زوجها."[3]

1 محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، الدار التونسية، تونس، د. ط، 1984م، ص 12.

2 عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 75.

3 المصدر السابق، ص 75.

وعليه، فإنّ الأيّم لها معنيان يفرق بينهما بالنكاح أو عدمه، وهذا الأمر لا يحل الإشكال، وليس فيه ما يجعل الناقد الجرجاني يذم فيه القائل، إلا أن الجرجاني لم يكتف بما ورد من معاني الأيّـــم في اللغة، فاستند إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه: "الأيِّم أحق بنفسها من وليّها، والبكر تستأذن في نفسها." [1] وإلى تأويل الشافعي لهذا الحديث؛ فكان نص الحديث لبنة أساسية أقام عليه الإمام الشافعي حجته في التفريق بين الأيّم والبكر؛ حيث رأى أن"البكر معطوف على الأيّم، وكان ظاهر الخطاب وحقيقة اللغة يقتضي تغاير المعطوف والمعطوف عليه. ومن الظاهر عند أهل اللسان أن الشيء لا يعطف على نفسه، هذا هو الأصل المُطَّرد فإن وجد في الكلام ما يخرج عنه، وأصيب ما يخالف هذه القضية فزائل عن الظاهر تابع لدليله" [2]؛ وبهذا أقام الشافعي دليله القاطع من اللغة والشرع، ففصل الأيّم عن البكر، "فجعل الأيّم غير البكر، وليس غير الأبكار إلا الثُّيَّبَ"[3]، ففرغ بذلك من المنازعة بين المصطلحين، ومنه تأوّل الجرجاني المعنى، ورفض التقابل بين البكر والأيّم، ورد استعمال الشاعر للمفردتين بمعنى واحد إلى الميل لعادة الخطاب عند العرب، وذلك في قوله: "فلما تقابل هذان الظاهران، ولم يكن من رفض أحدهما بُدّ اتّبع المتعارف، واستسلم لعادة الخطاب، وعادة الاستعمال في اللغات مقدمة على حقائقها، وهي أولى بالظاهر من أصولها" [4]. وإن كان للجرجاني رأي آخر يرى فيه أن"ظاهر الترتيب من ظاهر الألفاظ المنفردة"[5].

وله في هذا من يخالفه. وليس هذا الخلاف يتصل بالغرض الذي نقصده، وإنّما كان هدفنا هو إبراز كيفية ترجيح السياق العام للنص ولغة الخطاب التي نشأ فيها على اللغة في أصلها المعجمي المنفرد؛ لأن "الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث

1 المصدر السابق، ص 75.
2 المصدر السابق، ص 76.
3 المصدر السابق، ص76.
4 المصدر السابق، ص76.
5 المصدر السابق، ص76.

هي كَلِمٌ مفردة، وأن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك، مما لا تعلُّق له بصريح اللفظ" [1]. وكيف للأثر من موازيات نصية أن تحسم الجدال، وترجح دلالة على أخرى، ومنه لزِم على المؤوِّل الرجوع للنص واللغة التي نشأ فيها، وللغة الخطاب السائدة والمشهورة طلبا للصواب والمعنى المؤوَّل الصحيح؛ فمعرفة اللغة وأساليب العرب وفنون القول ودلالات الألفاظ في السياقات المختلفة، وفي استعمالات العرب لها تغلق باب اتساع التأويل، والتخريجات الفاسدة، وتعين المؤوِّل في اختيار الدلالة المناسبة، وتضعه في السياق السليم.

كما وجب على المؤوِّل أيضا مراعاة اللغة التي يكتب بها، وهو ينقل المعنى المؤوَّل؛ إذ يجب أن تكون لغته راقية فصيحة واضحة بيّنة، لا تحتاج إلى تأويل ثان أو تفسير؛ بل يجب أن تكون لغة مباشرة لا غموض فيها. مكتسية حُلَّة من البلاغة ورونق البيّان. وعليه فإنّ على المخاطب والمؤوِّل بصفة خاصة الاعتياد على استعمال اللغة العربية والخطاب بها لكي يكون أنفع وألقن لمن يأخذ ويسمع عنه، فلغة المؤوِّل سلاح ذو حدّين، يزيّن بها ما قبح وما لم يُقَلْ، ويقبح بها السليم الصائب قصد استهجانه وتنفير القلوب منه، وفي هذا أساليب متنوعة قد فصل فيها ابن قيم الجوزية في (فصل قبول التأويل له أسباب) من مؤلفه "مختصر الصواعق المرسلة" وقد حذر من مخاطرها على الدين والفرد والفكر عموما.

ج–التعقيب واستنباط المعاني واللطائف والدلالات، هي منهجية أساسية معتمدة في أي قراءة تأويلية؛ فالفعل التأويلي يستلزم"معاشرة واستئناسا ثم استنباطا ثم مقايسة، تتعاون فيها قوتان ذهنيتان: الذوق والعقل"[2]؛ وهي تنطلق من تفسير النص الأدبي بما تحققه العلوم التي يملكها من معاني الكلمات ونحو وصرف واشتقاق وإعراب وبلاغة وبيان، تعينه على الفهم والتأوّل، وموازيات سياقية يستند عليها في تخريجاته، فحضور هذه الموازيات خصوصا ما

1 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص46.

2 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ– الألفاظ والمذاهب والمفاهيم والأصول–، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992م، ص314.

تعلق بأقوال المؤوّلين السابقين له تمكنه من التدبر والتمحيص والفهم أكثر كما ذكرنا آنفا، وفي هذه المرحلة يكون قد وقف على المعنى المناسب لينتقل بعد ذلك لإعمال عقله ورأيه، فيعمق نظرته ويطيل تدبره وإمعانه فيما بين يديه حتى يحسن استنباط المعاني والدلالات والتوجيهات التي يشير إليها النص الأدبي، فهو في استنباطه ينطلق من الظاهر إلى الباطن بواسطة الصارف للظاهر حتى يصل إلى مقصود النص ومراد المتكلم.

وهذه الخطة القرائية عماد الفعل التأويلي قديما، وهذا ما يفسر اشتغال المؤوّلين وفقها، ومن نماذج اشتغالهم شرح ديوان المفضليات لأبي العباس المفضل الضبيّ للمؤوِّل أبي القاسم بن بشار الأنباري؛ حيث أوّل البيت:

"يَسْرِي عَلى الأيـْنِ والحَيَّـاتِ مُـحْتَفـِياً نَفْـسِي فِـــداؤُكَ مـِنْ سَـارٍ عَلى سَـــــاقِ

والسّاري الذي يسير الليل يقال سرى وأسرى بمعنى واحد ويقال سرى إذا سار الليل كله وأسرى إذا سار من آخر الليل. والأيمُ والأينُ ضرب من الحيات، والأين الإعياء أيضا(...) والأين الإعياء هنا يقال آن يئين أينا إذا إعيا وقد إِنْتُ أي أعييت وإنّا أعيينا وأنشد:

تَـرَى الشَّـطْبَةَ الجَـرْدَاءَ تَنْفُضُ رَأْسَـــهَا كَـلَالاً وأيْـــنـــاً والكُـمَيْـــتَ المُـفَـرَّعـــا

يعني فرسا أفرع نفض كتفيه(...) وقوله: نفسي فداؤك من سار على ساق، والخيال لا يمشي على ساق ولكنه لمّا قال يسري، وقال محتفيا فوصفه بما يوصف به ذو الساق، قال نفسي فداؤك من سار على ساق فجعله ممن له ساق وكذلك قول الله تعالى في قصة يوسف عليه السلام :«يَا أَبَتِ إِنّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ لِي سَاجِدِينَ »"[1]؛ فهنا الأنباري قد استعان بالنصوص الغائبة والعلوم المرجعية لتأطير المعنى وتوجيهه حتى يحسن استنباط الدلالة المقصودة، ولم يتأت له إلا بإتباعه خطوات متدرجة من شرح المفردات الصعبة، فإثبات معناها في لغة العرب حتى حصل له المعنى المناسب، ثم محص الصورة وقاربها مع

1 أبو محمد القاسم بن بشار الأنباري، شرح ديوان أبو العباس المفضل بن محمد الضبيّ، تحقيق: كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيتين(على نفقة كلية أكسفورد)، بيروت، د. ط، 1930م، ص ص3،4.

الصور الذهنية التي يمتلكها، وفي الأخير استنبط المقصود من الكلام. وفي كل هذا قد اتكأ على الموازيات النصية كدليل قاطع يثبت صحة وإمكانية وجود تخريجه الدلالي.

وكعينة أخرى من القراءة الاستنباطية في النقد العربي القديم تأويل محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي للامية العرب، في أحد أبياتها، وهو كالآتي:

"وَلِـي دُونـَكُـمْ أهْـلُونَ سِـيدٌ عَمَلَّسٌ وأرقَـطُ زُهْـلُـولٌ وعَـرْفَـاءُ جَـيْـأَلُ

دون يستعمل نقيض فوق ويستعمل بمعنى القرب يقال هذا دون هذا أي أقرب منه والمراد هنا غيركم والسِيد الذئب يقال هذا سيد رمل والأنثى سيدة وقد يسمى الأسد السيد قال الشاعر:

كالسيد ذي اللبدة المستأسد الضاري

والعملّس الذئب القوي على السير السريع قال الشاعر:

عمـــلّسُ أسفـــار إذا استقبلـت لـهُ ســـمـــوم كحـرّ النّـــار لـــم يتلـــثـمِ

والأرقط قريب من الأغبر وقيل ما فيه سواد يشوبه نقط بياض والمراد به النمر، والزهلول الأملس، والعرفاء الضبع الطويلة العرف، وجيأل اسم للضبع معرفة بدون الألف واللام وهي صفة في الأصل ثم غلبت فخرجت مخرج الأسماء، اللام في ولي لام الملك كقولك المال لي وتكون للاختصار كقولك السرج للدابة(...) ولديهم بمعنى عند وهي ظرف لذائع أي ليس منتشرا بينهم ويمتنع جعله ظرفا لمستودع لأنه يؤدي إلى الفصل بين العامل والمعمول بخبر العامل ولأن المستودع هو السر على ما مضى وليس المقصود نفي السر عنهم وإنما نفي انتشاره"[1]، وفي هذا التأويل نجد أن الزمخشري اعتمد على المدخل اللغوي فشرح المفردات الغريبة وقابلها بما يقابل معانيها المناسبة. كما كان ميله واضحا للمدخل النحوي، ولدور الدلالة النحوية في إبراز المعنى الخفي، ثمّ بعد وقوفه على معاني المفردات والدلالة النحوية استنبط المعنى المقصود من البيت الشعري. وكما يظهر انفتاح تأويله على الموازيات النصية وخاصة الموازي الشعري لما فيه من حجة ودليل يثبت تخريجه اللغوي والنحوي.

1 محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، أعجب العجب في شرح لامية العرب، نظارة الأشغال تحت نفقة محمود أحمد، مصر، ط3، 1324هـ، ص ص13،14.

وكمثال آخر يثبت صحة قولنا باعتماد المؤوّلين لهذه المنهجية، تأويل الآمدي لبيت عمرو بن كلثوم، إذ قال:

"أَلَا أبْـلِـغِ النُّـعْمَانَ عَـنِّي رِسَـالَـةً فَـمَـجْـدُكَ حَـولِـيٌّ وَلُـؤْمُـكَ قَـارِحُ

لما جعل مجده حديثا غير قديم حسن أن يقال حوليّ لأن العرب إذا نسبت الشيء إلى الصغر وقصر المدة قالوا: حوليّ؛ لأن أقل الأحوال وهي السنون حول واحد، ولهذا قال حسان:

لـوْ يَـدِبُّ الحَـوْلِيُّ مِـنْ وَلِـدِ الـذَّ رِّ عَلَـيَـهَـا لأَنْـدَبَـتْـهَـا الكُـلُـوم

لم يرد بالحوليُّ من الولد الذّرِّ ما أتى عليه الحول، ولكنه أراد بالحوليّ أصغر ما يكون من الذر، وإنما أخذ ذلك من قول امرئ القيس:

مِنَ القَـاصِـرَاتِ الطَّـرْفِ لَو دَبَّ مُـحْوِلٌ مِـنَ الـذَّرِّ فَـوْقَ الإِتْـبِ مِنْـهَا لأَثَّـرا

ومما يدلك على صحة هذا المعنى وأن الحوليّ إنما يراد به الصغر دون معنى الحول قول الراجز:

واسْـتَـبَقَتْ تَحْذِف حَوْلِيَّ الحَصَى

فأراد بحوليّ الحصى ما صغر منه، وقول الآخر أنشده ثعلب:

تَلَقَـطَ حَـوْلِـيَّ الحَـصى فِـي المَـنَـازِلِ مِـنَ الحَيِّ أضْـحَـتْ باللَّحَيَّيْـنِ بَلْقَـعَـا" [1]

وهنا الآمدي لم يخرج عن منهجية القراءة المتداولة في التأويل بل سار على خطاها بالنحو الذي مكنه من كشف المعنى وقيمة الاستعارة التي وظفها عمرو بن كلثوم، مستندا على جملة من المواد السياقية متمثلة في الموازيات النصية من نصوص غائبة رجح بها المعنى، وأقام بها الدليل الصارف للظاهر، ليستنبط بذوقه وعقله الدلالة المنشودة من توظيف الاستعارة في هذا البيت.

وعليه، فإنّ الفعل التأويلي يقوم على خطة قرائية خطية ثابتة ينتهجها المؤوِّلون في قراءاتهم للنص الأدبي؛ حيث يتخذ من آراء المفسرين والمؤوِّلين قاعدة للانطلاق، والتأوّل مع ما تقدمه البنيات النسقية والسياقية وتأطيرهما للمعنى وتوجيههما للفعل التأويلي؛ فمعرفة هذه

1 أبو محمد القاسم بن بشار الأنباري، شرح ديوان أبو العباس المفضل بن محمد الضبيّ،ج3، ص ص267،268.

الأقوال ضرورة حتمية للتبصر والفهم أكثر، ويعد هذا الفعل من آداب التأويل وأصوله، ومن باب العلم واحترام جهود السابقين وتقديرهم.

إضافة إلى وجوب الرجوع للغة وعدم المسارعة إليها قبل التأكد من وجودها في الأثر؛ أي في استعمالات العرب أو في القرآن الكريم أو غيرهما ممّا يعتد به، مع مراعاة سلامة اللغة التي يكتب بها وجمال بيانها في فعله القرائي، فعلى المؤوِّل احترام قواعد اللغة والأسلوب الذي يخرج به خطابه التأويلي، فلا يقبل منه الغموض أو النأي عن المقصود.

وتختتم القراءة التأويلية بما تتيح قدرة المؤوِّل على الاستنباط؛ وهو يمثل ثمرة جهود قراءة المؤوِّل، وهو مزيج من الذوق والعقل يتمكن بحسنه وقوته على النظر والتدبر من اكتشاف الخفي من القول والدلالات، واللطائف المرجوة من الكلام، وهو يمثل رأي المؤوّل وقدرته على الإدراك للّمحة والدلالة المستترة. ولهذا هو المرحلة الأخيرة للتأويل، وحاصله، ولا يمكن الاستغناء عنه؛ لأنّه سبيله للفهم وطريقه للمعرفة، وجوهره الفعلي.

وفي ختام هذا المبحث توصلنا إلى أنّ المؤوِّل في تأويله يحتاج إلى قدرة لغوية، ومكنة أسلوبية، ومعرفة ثقافية واسعة شاملة لأحوال الخطاب المؤوَّل، تلزمه أصول وآليات يجب عليه اعتمادها حتى لا يخرج تأويله من الضرورة العقلية إلى العبث الدلالي بالنص المؤوَّل، فيسقط بذلك في مزالق التحريف، وتحميل النص مالا يطيقه، وأنّه وجب عليه التعرف على ما تركه السابقون، وتمحيص آرائهم، والتعقيب عليها. وأن لا يكون سبيله في الحكم والتأويل اللغة لوحدها عارية من سياقها الخارجي، وعن لغة العرب واستعمالاتها. وأن يعتمد على الذوق والعقل في الاستنباط لأنه سبيله للتأوّل والتدبر والنظر.

المبحث الثاني: التأويل وجدلية سلطة النص

تولي الفلسفة المعاصرة أهمية بالغة لقضية مفهوم النص؛ فهو يمثل محورا أساسيا في الدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية بشكل عام، على خلاف العصور القديمة، وعلى وجه الخصوص العرب القدامى إذ لم يعنوا بمفهوم النص كمصطلح أو حيّز في ذاته، بقدر ما اعتنوا بما يحمله النص من خصائص ومميّزات. وحتى حديثا لم يحاول العرب المحدثون دراسة هذا المفهوم في تراثهم؛ بل ارتكزت جل محاولاتهم في تتبع المفهوم عند الغرب، باستثناء بعض الدراسات التي حاولت معرفة نظرة القدماء للنص، والنص القرآني تحديدا؛ لكونه معجزة الله في الأرض وللفكر البشري، ولإعجاز تراكيبه وبنياته.

ومنه سنحاول في هذا المبحث التعمق في هذا المفهومِ الأكثر حداثةً وتعقيدا في الدرس النقدي الحالي، الذي تنبّه إليه عمالقة النقد وطلاب العلم قبلنا، بغية الوقوف على بعض معالمه. ونصبو من وراء هذه القراءة معرفة علاقة النص بالتأويل في نظر القدامى لكون النص الأدبي غني بالدلالات والإيحاءات وبنياته المخيلة، وتراكيبه البديعة المتنوعة، وكل هذه الصفات تجعله يحتمل وجوها متعددة من القراءات والتأويلات، والاحتمالات؛ فالنّص مجال إمكان واحتمال وانفتاح يجعل مهمة القارئ المؤوّل إقامة إحالات تكشف عن قصديات النص والمؤلف وسياقات إنتاجه بما توفره بنياته وتراكيبه.

وفي قراءتنا هذه سنستأنس بما توصلت إليه النظريات الغربية المعاصرة لمقاربة الصواب في بحثنا، وهذا لأن الغرب قد وضع مفاهيم وحدودا للنص الأدبي ووضح العلاقة بين النص والفعل التأويلي. وهذا انطلاقا من الإشكالية التالية: ما هو مفهوم النص الأدبي عند قدماء العرب وما موقفهم من انفتاح النص الأدبي، وهل للنص سلطة على التأويل؛ إذ يعتبر التأويل الوجه الثاني للنص؟ وهل النص يمثل أساسا من أسس التأويل؟ وللإجابة عن هذه الإشكالية سنتخذ مطلبين رئيسيين، هما على التوالي:

المطلب الأول: انفتاح النص الأدبي وحدود التأويل

إنّ موضوع القراءة التأويلية وحدودها وإشكال علاقتها بالنّص الأدبي، من المواضيع الأكثر حداثة وتعقيدا في مجال البحث النقدي الأدبي؛ فجدلية هذه العلاقة مبنية على ماهية النّص وقابليته للانفتاح، فالنّص يحي في التأويل، والتأويل يتجسد في تحليل بنيات النص وربطها بسياقاتها واكتشاف احتمالاتها؛ فهو انتقال من إبراز البنية إلى الإمكانات التي يحملها النص ويفتحها، والتي تفصح عن مقصديات المؤلف. فالنص وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف في أبعاده، ويؤكد هذه الرؤية عبد المالك مرتاض؛ حيث قال: "النص لعبٌ باللغة، فاللغة ملاعبة مع نفسها بألفاظها، وهي تعبر عن أدّق الدقائق، وأنبل العواطف، وأرّق الهواجس، وألطف الوساوس(...) لو ما النص الذي هو ثمرة عطاء اللغة لما تعارف الناس، وتفاهموا(...) اللغة مجرد ألفاظ طائرة لا تتخذ دلالتها إلّا فيه"[1]؛ أي أنّ النص بلا لغة ليس له وجود، واللغة بدون النص ليست إلا دلالات متناثرة لا معنى لوجودها، ولغة النص تشكل مجال التأويل واشتغاله؛ فتأويل النّص –حسب عبد المالك مرتاض–: "يفضي إلى استعمال النص"[2].

وانطلاقا من هذه العلاقة الجدلية بين النص الأدبي والتأويل تتشكل ضرورة حتمية تدفعنا للتساؤل عن مفهوم النص الأدبي في النقد العربي القديم وطبيعة علاقته بالتأويل وإدراك القدماء لها–وهو موضوع بحثنا–، وما هي مقومات النص المفتوح وهل كل النصوص تقبل الانفتاح؟

والمتتبع لمصطلح النص الأدبي ومفهومه في النقد العربي القديم يجد أنه غشيه ما غشي غيره من المصطلحات التي لم تعرف النور إلّا في العصر الحديث، وما جاءت به الحداثة فيما بعد، وهذا لكون اهتمام النقاد العرب القدامى كان منصبا على ما يحمله هذا النص من معان وعبر، فلم يقعدوا له كمصطلح واضح المعالم دقيق المفهوم، وإنّما اهتموا

1 عبد المالك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط 2، 2010م، ص ص4،5.

2 المرجع السابق، ص10.

بتراكيبه، وكيف تنتظم علائقه لتأدية المعنى، فركزوا جهودهم في اللغة وصلتها بالنص وسياق إنتاجه. وحتى في النقد العربي المعاصر لم يقعدوا له أيضا؛ بل شاع تداوله في أوساط النقاد المعاصرين مقابلا للمصطلح الأجنبي «**texte**» الذي يقابل معنى النسج في اللغة اللاتينية، وهذا ما يؤكده الناقد عبد الملك بومنجل في قوله: "يكون النص، باصطلاحنا نحن المعاصر، هو عندهم النسج: نسج اللغة لتصير كلاما، ونظم الكلام ليحمل رسالة أو يقدم لذة أو يجمع بين الإفادة والمتعة" [1]. ولفظ النسج المقابل لمعنى النص عند الغربيين له وجود في التراث النقدي العربي؛ فقد ورد في قولٍ للزمخشري: "والشاعر ينسج الشعر، وينسجه: يحوكه" [2]. وفي قول الجاحظ أيضا: "وظن أنّه قد نسج فيها كلام ا"[3]؛ أي أنّ النّص المنتج هو عبارة عن نسيج، وهو يمثّل نسيجا من العلائق يشترط فيها التناسب، وحسن التدرج واللطافة، وهذا ما يدله معنى النسيج والحياكة؛ فهي عملية دقيقة تحتاج إلى دقّة لتنتج الجمال وتخرج النص في أبهى حلّة؛ وهذا هو صميم النص الأدبي؛ فهو يستعين بالألفاظ والمعاني ويحبكها، وآلته في ذلك النظم والتخييل والاتساق والانسجام، فتساق مواده سوقا وفق المقام ومقتضى الحال للسياق الواقع فيه ولأجله؛ فحسن"التأليف يزيد المعنى وضوحا وشرحا، ومع سوء التأليف ورداءة الوصف والتركيب شعبة من التعمية." [4] وهذا المعنى قريب من روح النص الأدبي ومفهومه المعاصر فلا يُصْطَلح على القول أو الكلام نصا حتى يحتكم إلى شروط نَصِّيته من انسجام واتساق كما يحاك النسج ويتلاحم ويرصف رصفا لا يشوبه خلل.

ومنه، فإنّ مصطلح النسج يبرز العلاقة بين المدلول اللغوي والمفهوم الاصطلاحي للنّص الأدبي، فلهذا يمكن عد لفظ النسج هو اللفظ المناسب والأقرب ليتحول إلى مصطلح

1عبد الملك بومنجل، المصطلحات المحورية في النقد العربي، دار البدر الساطع، العلمة–الجزائر، ط 1، 2015م، ص43.

2 القاسم بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، ج2، ص265.

3 عبد المالك مرتاض، نظرية النص الأدبي، ص45.

4 أبو الهلال العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا – لبنان، د. ط، 1986م، ص161.

دال على النص بمفهومه المعاصر في النقد العربي عموما وليس فقط القديم منه، وهذا ما اقترحه الباحث عبد المالك مرتاض لأنه يرى في مصطلح النسج البديل الأمثل في قوله: "هو الأولى بالاستعمال، والأدنى إلى الاشتقاق، والأنسب بالوضع"[1].

أما مصطلح النّص في المعاجم اللغوية العربية القديمة فهو بعيد الصلة عن هذا المفهوم المعاصر؛ فقد ارتبط عندهم بما لا يحتمل إلا معنى واحدا، وهذا ما يؤكده الشريف الجرجاني في قوله: "النص: ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، وقيل ما لا يحتمل التأويل" [2]؛ أي هو ثابت وقار ليس له وجوه، وهذا المفهوم سائد عند الفقهاء وعلماء الأصول؛ ويقصد به النص القطعي الذي لا يقبل وجها آخر ، وفي موضع آخر يورد الشريف الجرجاني النص بمعنى الوضوح والظاهر؛ حيث قال: "النَّص: ما زاد وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى" [3]، وهو يدل على أنه المعنى القاطع كما فهم في النص الديني، ولا يُختلف فيه من شدة وضوحه للعيان. وهذا المفهوم عند القدماء وخصوصا الفقهاء –على رأي بومنجل– مخالف لهوية النّص بمفهومه المعاصر، ويقطع العلاقة بين النص والفعل القرائي، و"السؤال المشروع في هذا المقام: هل يستقيم الجمع بين دلالتين متناقضتين في مصطلح واحد؟ فمعلوم أن كثيرا من النصوص –لاسيما ما كان منها أدبيا– يحتمل أكثر من معنى، ويقبل أكثر من تأويل؛ بل إنّ المنظرين للنص الأدبي يرون انفتاحه على دلالات عديدة، واستقلاله عن صاحبه وقصده، من شروط أدبيته ونصيته"[4].

إضافة إلى هذه المدلولات المتنوعة نجد النقاد القدامى قد تنوعت إشاراتهم للنّص بمسميات أخرى في مؤلفاتهم؛ إما بتحديد انتماء هذا النص إلى جنس أدبي كالشعر مثلا، أو باستعمال تسميات دالة على النّص كلفظ الكلام على نحو ما قاله الجاحظ: "شِعْرُ الرجل

1 عبد المالك مرتاض، نظرية النص الأدبي ، ص51.

2 الشريف الجرجاني، التعريفات، ص203.

3 المصدر السابق، ص203.

4 عبد الملك بومنجل، المصطلحات المحورية في النقد العربي، ص ص46،47.

قطعة من كلامه، وظَنّهُ قطعة من علمه، واختياره قطعة من عقله." [1] وعبد القاهر الجرجاني حينما علّق على بيت الفرزدق الذي مطلعه «أنا الذّائدُ الحامي الذّمار، وإنما » فقال: "فليس يخلو هذا الكلام من أن يكون موجبا أو منفيا" [2]، مشيرا إلى البيت بالكلام، ولفظ الكلام يشاع تداوله كثيرا بين النقاد القدامى في إشاراتهم للنّص المدروس في مؤلفاتهم، وهذا المرادف –الكلام– نجده في تعريف المحدثين للنّص كأمثال محمد مفتاح؛ حيث قال: النص "مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة" [3]؛ أي أنّ النص كلام ذو دلالات متعددة، له وظائف تداولية تواصلية متنوعة، وهذا من بين أقرب المفاهيم النقدية للنّص عند القدماء.

النص كلام ونسج–والكلام صريح وغير صريح– وإنّما يتعامل التأويل مع الكلام غير الصريح. والسؤال الذي يجدر بسطه في هذا السياق: ما سر التستر الذي يثير به النّص غريزة الاكتشاف لدى القارئ؟ ومن يفرض حدود التأويل: النّص أو المؤوِّل؟

وكل هذه التساؤلات سنسعى للإجابة عنها، انطلاقا من نظرة العرب القدامى إليها، مستأنسين بما طرحته النظريات الغربية المعاصرة خصوصا في ظل الصراع القائم بين أصحاب الحرية المطلقة للتأويل، والتحرر من قيود النّص، والمنادين بنهائية التأويل، ولزوم وضع حدود للتأوُّل للحفاظ على سلطة النّص أمام ما تدعو إليه المدرسة التفكيكية من تحرير سلطة القارئ (المؤوِّل) المسيطر، الذي يعتقد أنه ملك ناصية التأويل، وهذا الاتجاه لا يعنى بالتجانس الدلالي أو النحوي في النّص "وإنّما يبحث عن الأضداد التي يستحيل تبسيطها ومعرفتها في فضاء النصوص" [4]؛ لكون هذه النصوص–حسبه– لا تحيلك على مرجع ثابت لهذه الدلالات التي تحملها. لذلك أتاح المجال لتأويلات مفتوحة لا نهائية، إلّا أنّه لاقى رفضا

---

1 عثمان بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، م1، ج1، ص61.

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص328.

3 محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، إستراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، بيروت/ المغرب، ط 2، 1987م، ص119.

4 إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء– المغرب، ط1، 2004م، ص124.

عنيفا من قبل الرافضين للانهائية التأويل، وعلى رأسهم الناقد **إمبرتو إيكو** الذي قال: "أعترف بأن النّص يمكنه أن يقول أشكر القارئ الذي صيرني واعيا أو حررني من القول الذي لم أقصده، والقارئ الواقعي لا يقبل أي تأويل"[1].

ونفهم من قوله هذا أنّ للنّص حرمة وحدودا لا يمكن للمؤوّل أو القارئ أن يتجاوزها، وليس له الحق بأن يتأوَّل القارئ ما لم يقصد له النص أو يحتمله من معنى؛ فالتأويل كما يتمثله إيكو هو: "فهم يحدث بمقتضاه امتلاك للمعنى المضمر في النص من جهة علاقاته الداخلية، وكذا علاقاته بالعالم والذات" [2]. لابد للقارئ أن يقف إذاً، على مسافة من النص تسمح له بالولوج إلى أعماقه دونما تشويه له، وأن يتقيد بسياق إنتاجه ومنتجه.

وأما ما تبناه الاتجاه المنادي بلانهائية التأويل، فهو إجحاف وقتل للنص، وإلغاء لوجوده وسلطته وقيمته الدلالية. وهذه الظاهرة لم تكن ببعيدة عن المؤوِّلين العرب القدماء الذين اتخذوا من العقل والفلسفة سبيلا للإقناع، وحجة لإثبات تَأويلاَتهم وخصوصا في النص القرآني، فقد "كان الصراع حادًا بين أهل التدبر وأهل الرأي في مجال تأويل النص الديني، ممّا أوجد مجالا أوسع لتبني الكلام والمنطق، محاولة لتكريس عملية الإقناع بالحجة والبرهان العقلي"[3]، وذلك لقدرتهم على تحريف المعنى ونقله من صورة إلى صورة، وفي هذا الصدد يقول عبد القاهر الجرجاني أن السبب الحقيقي وراء تعدد أوجه تأويل الكلام أو تفسيره وعلى وجه الخصوص المعتزلة ومغالاتهم، هو القدرة على نقل "الكلام في معناه عن صورة إلى صورة من غير أن تُغَيِّرَ من لفظه شيئا، أو تحول كلمة عن مكانها إلى مكان آخر، وهو الذي وسّع مجال التأويل والتفسير حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسرون البيت الواحد عدّة تفاسير، وهو على ذلك الطريق مزلّة الذي ورّط كثيرا من الناس

1 قندسي عبد القادر، التأويل بين رهانات الفلسفة وإكراهات اللغة، الكتاب: اللغة والمعنى–مقاربات في فلسفة اللغة–، مخلوف سيد أحمد(تأليف جماعي)، ص122.

2 إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص179.

3 عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الأوائل، دمشق، ط 1، 2005م، ص55.

في هلكة"[1]؛ فتفهم من قوله هذا أنّه لا بد من تأويل النص من خلال علاقاته الداخلية والخارجية دونما أن نتقوّل ما لم يقله النص، ففعل التأويل هذا يعّد تحريفا للمعنى لا تأوّلا للمعنى الحقيقي للنص.

لكنّ السؤال الذي ينتاب القارئ هو: هل كل نص قابل للتأويل؟ علما أنّ هناك نصوصا مباشرة، ومعناها واضح للعيان؛ كمثل: (كتب أحمد على السبورة جملة مفيدة، فصفق له التلاميذ) فهل تلغى هذه النصوص من التفسير أو التأويل، في مقابل النصوص التي تبدو حاملة لعمق ديني أو فلسفي أو فني؟ ويجيبنا عن هذه التساؤلات ما قدمه الناقد إمبرتو إيكو في مشروع بحثه الذي طرح فيه مصطلح النص المفتوح والنص المغلق عام 1958م، إذ ربط فيه قضية الانفتاح[2] بقابلية النص للتأويل، وبذلك "يقترن الانفتاح بقدرة النص على أن يمثل بؤرة استفزاز تقبل تعدد القراءة واختلاف التأويل من دون أن تتنازل عن فرادة جوهرها"[3]؛ أي النص وما يحمله من خصائص ودلالات غير واضحة أو مبهمة هي من تجعله بؤرة لتعدد القراءات والتأويلات، لكن دونما إسقاط لنصيته وخصوصيته.

فالنّص عند إيكو ليس "مرتعا للإسقاطات الذاتية أو ورشة للمقاربات الموضوعية، بل على العكس من ذلك، وهو يفهمه على أنه إنتاج تلاقح تأويلي مركب بين ذات القارئ وموضوع النص"[4]. وعليه، فإنّ النص المفتوح على التأويل ليس معناه فقد للهوية النصية أو اختزال لذات النص أو المؤوِّل، فالتأويل: "هو سبيل لحل رموز النص بوصفه نظاما والعلم بوصفه نصا"[5]؛ حيث يمثل التأويل الصنف الثالث لأنواع القراءة التي حددها تودوروف

1 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص374.

2 ينظر: كتاب التأويل والتأويل المفرط لإمبرتو إيكو، في قضية انفتاح النص وقابليته للتأويل.

3 عزيز حسين علي الموسوي، النص المفتوح في النقد العربي الحديث، الدار المنهجية للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2015م، ص148.

4 المرجع السابق، ص159.

5 إمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، ص197.

المعروفة باسم القراءة الشاعرية وتتمثل في: "قراءة النص من خلال شفراته بناء على معطيات سياقه الفني، وتسعى إلى كشف ما هو في باطن النص"[1].

وأما بالنسبة للنص المغلق فهو المقابل الاصطلاحي للنص المفتوح أو هو النص الذي لا يمتلك ولا يتمتع بمقومات النص المفتوح، فهو نص"يتمتع بوحدة عضوية وبنية متكاملة، ويعطي مؤلفه الحرية في فرض هيمنته عليه مما يؤدي إلى اكتسابه هوية فردية، وهو نص أحادي المعنى وأشد عنتا للاستعمال من النص المفتوح، إذ يعد للقارئ نموذجا محددا بدّقة، يقصد توجيه تعاضده على نحو قُمعي"[2].

وعليه، فإنّ كل نص له حق في التأوُّل والتفسير لكنّه يختلف عن غيره بدرجة ما يملكه من خصائص وقدرة على الانفتاح على التأويل، بيد أنّ هناك من النصوص مالا يمتلك المؤوِّل مفاتيح الولوج إلى معانيها ودلالتها، فيعجز عن تأوّلها، ومن أمثلة ذلك ما نقله ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكل القرآن)؛ حيث قال: "حُدِثْتُ عن الأصمعي أنه قال: أعياني أن أعلم معنى قول عمر: أيُما رجل بايع عن غير مُشاورة، فلا يُؤَمَّرُ واحد منهما تغِرّة أن يُقتَلاَ."[3] وكذا قول نقله عن أبي عثمان المازني البصري النحوي(ت 249هـ) فقال: "سألت الأخفش عن حرف رواه سيبويه عن الخليل في(باب من الابتداء يُضمَرُ فيه ما بني على الابتداء)، وهو قوله: ما أَغْفَلَهُ عنك شيئا، أي دع الشَكَّ: ما معناه؟ قال الأخفش: أنا مذ ولدت أسأل عن هذا. وقال المازني سألت الأصمعي وأبا زيد، وأبا مالك عنه، فقالوا ما ندري ما هو"[4].

ومنه، فإنّ النص بخصائصه ومميزاته حمّال للعلاقات الدلالية الصريحة منها والغامضة، فهو ذو إيحاءات متغايرة ومتفاوتة تنفتح أو تنغلق أمام القارئ، وفي ذات السياق نجد الناقد محمد مفتاح قد حدد مسار تدرجها في سلمه المكون من ستْ درجات قاعدته

1 عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط 6، 2006م، ص70.

2 عزيز حسين علي الموسوي، النص المفتوح في النقد العربي الحديث، ص ص182،181.

3 ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، ص60.

4 المصدر السابق، ص ص61،60.

النص الواضح ، ونهايته العمي؛ والواضح "هو ما لا يقبل التأويل من الكلام بإطلاق مثل: الأوامر والنواهي الصريحة الحقيقية مهما كان مصدرها، ومثل بعض الفصول القانونية." [1] وهنا يرى مفتاح أن النص القانوني وبالتحديد المواد القانونية هي التي لا تقبل التأويل لكونها ثابتة تخضع لنظام معين، وهو الاستمرارية لكي تصنف في خانة المواد القانونية، والبين: "من الكلام ما لا يحتمل معنى آخر، ولكنه يقبل التأويل عند الضرورة مما يجعله حمال أَوُجَهُ."[2] ثم الظاهر ويعرفه بأنّه: "ما يحتمل عدة تأويلات، ولكن يختار أظهرها وأكثرها ملاءمة لسياق النص والسياق العام"[3].

وتمثل هذه التصنيفات الثلاثة المسار الأقرب إلى فهم النص والإطلاع على حقيقته دون زيف أو مغالطة، فهي أقرب لليقين عند المؤوِّل مقارنة بالثلاثة الآتي ذكرها، التي يُشك في حقيقتها ويقع فيها الجدل وهي: المحتمل "وهو الكلام الذي ينبغي تأويله ليستقيم معناه ويدرك فحواه بحسب قوانين لسان العرب، وقوانين العادات والأعراف لإدخاله ضمن معارف المتلقي ومجموعته."[4] والممكن: و"هو ما كان موجزا من الكلام متاحا لعدة تأويلات، ولكن المؤوِّل يتخذ ما وجد من مؤشرات لبناء موضوعه أو تشييد قصته." [5] وآخرها العمي، ويقصد به "ما كان غير محدد المعنى ولا محددا لدلالة، ولا مقبولا من الناحية التداولية المعتادة. ولكن يحتال المؤوِّل عليه حتى يصير له معنى ودلالة ومضمونها"[6].

وعليه، فإنّ النص يمتلك القدرة على تأطير المعنى وهو يحدد للقارئ سبل دراسته، ويضبط للمؤوِّل حدود تأويله. ويسمح بتعدد القراءات في شروط تحترم سياقه وخصوصيته ومنتجه ومتلقيه، فما يملكه من خصائص ومقومات هي السر وراء استثارة القارئ والفعل

1 محمد مفتاح، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1999م، ص38.
2 المرجع السابق، ص38.
3 المرجع السابق، ص38.
4 المرجع السابق، ص38.
5 المرجع السابق، ص38.
6 المرجع السابق، ص38.

التأويلي، وهي وراء تصنيفه من الواضح إلى العمي على حد قول محمد مفتاح. كما أنّها تمتلك سلطة تمكنها من التأثير في سير العملية التأويلية، وفي بناء المعنى وفهمه.

وصفوة الكلام، رغم افتقاد النقاد العرب القدامى لمفهوم النص الأدبي المعاصر في اصطلاحاتهم، فقد عرفوا قيمته ومركزيته في الفعل التأويلي؛ حيث يمثل النص مجال تأويلاتهم وموضوعها. كما أنّهم يؤمنون بحدود التأويل التي تفرضها مقومات النّص، ونهائية التأويل، إضافة لإدراكم بوجود نص منغلق لا يمكن تأوّله أو يصعب تأويله.

المطلب الثاني: سلطة النص وعلاقتها بالتأويل

النص هو: "القول اللغوي المكتفي بذاته والمكتمل بدلالته." [1] وعليه، فإنّ النص وما يتمتع به من خصائص تولد دلالاته تجعل منه "المعول الابستمولوجي الذي تعرف به شرعية تأويل الخطاب"[2]؛ لكونه العماد الحامل للمعنى والضامن للحقيقة، فالنص"لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني واستنباط الدلالات" [3]؛ فميزته هذه تمثل الحقل الفعلي الذي يستقطب التأويل مهما تعدّدت قراءاته، وتنوعت تأويلاته، فالمعروف أن التأويل ليس"العلم بما هو معلوم سلفا ومسبقا، بل هو العلم بما لم يعلمه الإنسان إنّه استنباط من المعلوم وانبجاس في صميم الأصل، انبجاس يسمح بتجدد الدلالة" [4]، فلا بّد إذاً من الوقوف على النص، ومساءلته ومحاورته، للاطلاع على أسراره التي استعصت على الإعلان، فمحاولات الكشف التي تخلقها العملية التأويلية تسهم في تعميق الفهم، وإلقاء الضوء على المحجوب المستتر من الدلالات والعلائق النصية فيه، وتبيان لسلطة النص وقدرتها على تأطير الفهم والفعل التأويلي وبناء المعنى. والسؤال الذي يتسلل إلى ذهن القارئ هنا، هو كيف تتجلى سلطة النص على المُؤَوِّل والمُؤَوَّل من المعنى؟ وأين تكمن هذه السلطة وهل عرفها العرب القدامى؟ وهل سلطة النص تنفي سلطة المؤلف أم تتعاضد فيما بينها؟

إنّ هذه الإشكالية تمثل بؤرة صراع الانفتاح المرهون برهانات الحداثة وما بعدها، فالمفارقات المعرفية التي يطرحها مفهوم سلطة النص وعلاقته بالتأويل يجسد فيصلا بين التأويل المتناهي والتأويل اللامتناهي الذي يتمحور حول الثلاثية (المؤلف، النص، المُؤَوِّل)، والتي حاول النقد الغربي الحديث تجزئتها وتحييد النص عن المؤلف والمؤوِّل حدّ قتله، فما تؤمن به نظرية جاك دريدا هو تشتيت النص، وإدخاله في اللامتناهي، ودلالات لا أصل ولا

1 صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 164، د. ط، 1992م، ص232.

2 محمد بن عيّاد، في المناهج التأويلية، ص40.

3 علي حرب، التأويل والحقيقة، ص24.

4 المرجع السابق، ص14.

مرجع حقيقي لها؛ بل تعتقد أنها دلالات متفجرة لا ترتهن للسياق المتلفظ فيه، تدور في فلك الزمن الدائري للتأويل. تبيح وتعطي بذلك السلطة الكاملة للمؤوِّل، فيرى جاك دريدا ومن تتبعوا خطاه أن: "ما يضمن حياة التأويل هو ألا نؤمن إلا بوجود تأويلات." [1] وهذه الأخيرة لا تخضع لا للنّص ولا تؤمن بقصدية المؤلف بل تخضع لعملية التشتيت، ولعبة الدوال المفتوحة على سلسلة غير متناهية من الإحالات، فالممارسة التشتيتية هي عبارة عن "تعدد توليدي وغير قابل للاختزال، فالإضافة وشغب النقص يشرخان جسد النص ويمنعان شكلنته النهائية الانغلاقية، أو على الأقل يمنعان التصنيف المتخم لمواضيعه، ولمدلوله ولإرادة قوله وقصديته."[2] فاستبدلوا سلطة النص بسلطة الإحالات اللامتناهية، والتي أوقعتهم في شرك متاهة التأويل اللانهائي الذي لا يؤمن بأصل اللغة، والتي يراها عاجزة بدورها.

وقد اعتبروا النص أيضا عالما مفتوحا، يمكن للمُؤَوِّل أن يكتشف لانهائية من العلاقات الدلالية داخله. وبذلك أهملوا قصدية النص وقصدية المؤلف، الذي هو جوهر العملية الإبداعية لإنتاج النص، فهو –حسب شلاير ماخر– "باعتباره نتاجا إبداعيا لن يكون إلا تجليا لهذه الحياة، وإذا كان الأمر كذلك، فإن المهم في الممارسة الهرمينوطيقية ليس تفسير المقاطع النصية فحسب، بل وإدراك النص في أصله أو منبعه، وفي بزوغه من الحياة الفردية للمؤلف"[3].

وهذا المنطلق نلمسه فيما قدمه الاتجاه الثاني الذي يقضي بضرورة نهائية التأويل ضمن الحدود التي تسمح بالممارسة السليمة للعملية التأويلية، وهذا في إطار قواعد ومعايير محددة، والذي يسميها رائد هذا الاتجاه إمبرتو إيكو بمعايير الاقتصاد(Critères d'économie)[4]، ولعّل أهم هذه المعايير ما تعلق بقصدية النص التي تمثل معيارا أساسيا

---

1 ميشال فوكو، خصائص التأويل المعاصر، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 16، 1999م، ص13.

2 جاك دريدا، مواقع، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء–المغرب، ط1، 1992م، ص ص45،46.

3 عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007م، ص26.

4 ينظر:

Umberto Eco,les limites de l'interprétation, Edition de 1992, Bernard Grasset,Paris–France,p125.

في العملية التأويلية، إذ يطرحه إيكو كنقطة انطلاق لازمة لكل عملية تأوُّل وفق السياق النصي الخاص، وإلى ما تحيل عليه الأنظمة الدلالية، شريطة أن تكون على علاقة تكاملية مع قصدية القارئ النموذجي، لا قصدية المؤلف، مشكلا بذلك ما يسميه "بالتعاضد النصي"[1]، حيث يمثل هذا التعاضد شرطا أساسيا للتأويل النصي وعلى القارئ النموذجي أو التجريبي كما يسميه إيكو"أن يرسم لنفسه فرضية المؤلف، مستخلصا إياها من معطيات الاستراتيجية النصية مضبوطة"[2]، وهذا بحكم أنه فاعل ملموس لأفعال التعاضد.

ويمكننا في هذا المقام إدراج ما قدمه النقاد العرب القدامى من جهود حول مفهوم القصدية ودورها في تجلي المعاني، إذ يتبيّن للناظر أن مؤلفات القدماء تعّج بلفظ (يقصد) المؤلف كذا، كما أنهم قد وضعوا تصورات وتخريجات دلالية توضح المعاني والمقاصد التي يقصدها المؤلف، والتي درجوا على استعمالها حتى يتمكن الناقد أو القارئ النموذجي من تقمص دور المؤلف، ومعرفة أسلوبه، وطريقة تفكيره، بما يتناسب والموضوع أو الغرض من النص. وهذا دليل على وعي النقاد القدماء بأهمية القصدية، وأثرها في تَأوُّل المعنى سواء قصدية النص أم قصدية المؤلف الحقيقي للنص أم حتى المؤلف التجريبي كما يصطلح عليه إيكو، فقد أيقنوا أن معرفة مقاصد المؤلف هي السبيل الأمثل للوصول إلى تأويل صحيح. فأتقنوا الأساليب اللغوية وفنونها وأدركوا أن لكل مقام مقالا، وأن المتلقين متفاوتون، يقول السكاكي عن المقام: "لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، وكذا مقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر"[3].

وعليه، فإنّ على المؤلف أنْ يراعي المتلقي وحاله، وأن يقصد في قوله بمقتضى الحال الوارد فيها، وأنه من الواجب على المؤلف الميل"بالقول إلى القسم الذي هو أشبه بحال من قصد بالقول، وصُنِعَ له، وإن لم يقصد به إنسان، فليقتصر به على ذكر الأحوال السارة

1 أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، ط 1، 1996م، ص85.

2 المرجع السابق، ص77.

3 أبو بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1987م، ص168.

المستطابة والشاجية، فإنّ أحوال الناس والمتفرغين لسماع الكلام حائمة حول ما ينعم أو يشجو"[1].

ونستخلص من كلا القولين أن قصدية المؤلف من قصدية نصه، فالمؤلف يُحَمِلُ النص قصده ومبتغاه من المعاني مع إشراك شركائه من المتلقين في نصه، فيراعي تفاوتاتهم الفكرية في استيعاب المعنى المقصود. ويسوق الكلام مع ما يتلاءم وموضوعه، فيأتي بكل دلالة مع صاحبتها في المقام، ويقول حازم القرطاجني في معرض حديثه عمّا يجب تضمينه في الفصول من الشعر أن: "من الشعراء من يقصد المبالغة في تكثيف الأوصاف المتعلقة بالجهة التي القول فيها، فيستقصي من ذلك ما كانت له حقيقة، وربّما تجاوز ذلك إلى أن يخيل أوصافا يوهم أن لها حقيقة في تلك الجهة(...) ومنهم من يقصر في أوصاف الجهات على الحقيقة وما قاربها، كما أن فيهم من لا يدل بألفاظه إلاّ على الحقيقة أو ما قاربها(...) كما فيهم من يتوخى مطابقة اللفظ لحقيقة ما يدّل عليه"[2].

وفي معلم آخر يوضح القرطاجني وهو عازم على إزالة الغموض والاستشكال العارضين في المعاني إلى أن المُؤَلِفَ يتحكم في المعاني التي يُوردها في نصه فقال: "إن المعاني منها ما يقصد أن تكون في غاية من البيان على ما تقدم، ومنها ما يقصد أن تكون في غاية من الإغماض، ومنها ما يقصد أن يقع فيه بعض الغموض، ومنها ما يقصد أن يبان من جهة وأن يغمض من جهة."[3]

وممّا أنف ذكره، نستشف أن قصدية النص تكتسب شرعيتها من قصدية المؤلف، وهما تتلاحمان في تحديد المعنى، فتكسبان النص سلطة على تأوّل المعنى. فهذه السلطة تسهم في تحديد المعنى وبلورة دلالاته وتحيينها في السياق النصي المناسب لها. ولعّل من بين الأمثلة التي تبرهن على قوة سلطة النص في تحديد المعنى وتوجيهه ما عرضه السكاكي لقصة بشار بن برد وخلف الأحمر بمحضر أبي عمر بن العلاء فيما رواه الأصمعي، حينما استنشد بشار قصيدته عليهم والتي مطلعها:

---

1 الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986م، ص357.

2 المصدر السابق، ص292.

3 المصدر السابق، ص177.

"بَكِّـــــرَا صَاحِبَـــــيَّ قَبْـــلَ الهَجِيـــــرِ إن ذَاكَ النَجَـــــاحَ فِـــــي التَبْكِيـــــرِ" [1]

وبعد فراغه من إلقائها قال له خلف الأحمر–حسب ما جاء في الرواية–: " لو قلت يا أبا معاذ مكان أن ذاك النجاح بكرا، فالنجاح في التبكير كان أحسن، فقال بشار إنّما قلتها، يعني قصيدته أعرابية وحشية، فقلت إن ذاك النجاح في التبكير، كما يقول الأعراب البدويون، ولو قلت بكراً فالنجاح في التبكير، كان هذا من كلام المولدين، ولا يشبه ذلك الكلام ولا يدخل في معنى القصيدة التي قلتها، فقام خلف وقبل"[2].

وقد عدّ السكاكي بشارا من المَهَرَةِ المتقنين والسحرة المفلقين لكونه لم يلق بيته هذا على مقتضى الظاهر لاعتبارات خطابية، غايتها إنكار الخبر فجعل من الجملة الخبرية تخريج من لا يكون سائلا مقام من يسأل، فأخرج الجملة إليه مصدرة بأن، فسلوك هذا الأسلوب "من كمال البلاغة وإصابة المحز" [3] عند البلغاء، وهذا النوع من الأساليب البلاغية الذي يحتاج مراسا وحنكة وصفاء قريحة ودراية واسعة حتى يتمكن مراوِدُوهُ منه ويفهمه المؤوِّلون.

وبناء على ما سلف ذكره فإن المعنى ينقاد ويساق سوقا من مؤلفه، ويثبت بقدرة النص على فرض سلطته وهيمنته حتى لا يُؤَوَّلُ المعنى تأويلا فاسدا يُخِلُ بالغرض المنشود من الكلام. وهذا ما أيقنه النقد العربي القديم، وفهمه المؤوِّل، فاحترم النص ودلالاته اللغوية. وكان مقدما عند بعضهم عن مقصدية المؤلف؛ كنحو الآمدي الذي رأى أن الحكم على النص بما يحتويه من دلالات وعلائق لا بنية صاحبه، وهذا في رده على معارض له في تأويله البيت الآتي:

"الـــوُدُّ لِلقُـــربَـــى، ولـــكـــنْ عُـــرْفُـــه للأبْـــعدِ الأَوطَـــــانِ دُون الأقْـــــــرَبِ

لأنه نقص الممدوح مرتبة من الفضل، إذ جعل ودّه لذوي قرابته، ومنعهم عرفه، وجعله في الأبعدين دونهم. ولا أعرف له في هذا عذرا يتوجه، وقد عارضني في هذا البيت غير واحد ممن ينتحل نصرة أبي تمام(...) وقلت له: وكيف يعلم أنهم أغنياء وليس في ظاهر لفظ

1 أبو بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، ص172.

2 المصدر السابق، ص173.

3 المصدر السابق، ص172.

البيت دليل عليه، قال: كذا نوى وأراد. قلت ليس العمل على نية المتكلم، وإنّما العمل على ما توجبه معاني ألفاظه، ولو حمل قول كل قائل وفعل كل فاعل على نيته لما نسب أحد إلى غلط وخطأ في قول ولا فعل، ولكان من سدّد سهما وهو يريد غرضا فأصاب عين رجل فذهب غير مخطئ لأنه ما اعتمد إلا الغرض، ولا نوى غير القرطاس."[1]

وعبارة كهذه تسلط الضوء على أهمية النص وسلطته في فهم نصوص جهل قصد مؤلفيها أو غاب سياقها، فأولوية الرجوع إلى النص هي المخوّل الوحيد لإعطاء الدلالة المقصودة؛ فالمؤوِّل حسب الآمدي ليس عرّافا ولا عالما بالسرائر، إنما هو قارئ يحتكم إلى مواد النص وبنياته، وإلى تصوراته العقلية والذوقية لا محل للظنون والأخذ بنيات افتراضية في تأويله.

والناظر في عبارته النقدية هذه تجعل من النص سلطانا يؤطر عملية تأوّل المعنى. وهذا كي لا يؤوِّل المؤوّل حسب هواه أو إلى ما تمليه عليه الظنون. فقوله هذا يمثل قاعدة أساسية في التأويل تلزم المؤوِّل باحترام النص، والرجوع إليه في حالة انغلاقه عن سياقه الخارجي. وفي مثال آخر أورده ابن المستوفي يأخذ الآمدي بقصدية المؤلف وقصدية النص معا، ويرى أن فعل هذا عين الصواب في تأويل بيت أبي تمام:

"تسعونَ ألفًا كآسَادِ الشَّرَى نَضِجَتْ أعمارُهُمْ قَبْلَ نُضْجِ التِين والعِنَبِ

وعاب هذا البيت أبو العباس عبد الله بن المعتز في رسالته، وقال: قد سبق الناس إلى عيب هذا البيت قبلي وهو من خسيس الكلام. وقال أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي: ولهذا البيت خبر لو انتهى إلى أبي العباس لما عابه"[2].

وهنا نجد الآمدي يشيد بدور السياق في فهم المعنى؛ فالخبر وراء قول هذا البيت ترفع عنه القبح، فما ذكرَ أبو تمام التين والعنب إلّا لغرض معينٍ ومقامٍ معروفٍ قد فصل فيه الآمدي؛ فالمؤوِّل يحيل ضمنيا على سلطان النص، لكنّ هذه المرة يعتمد سلطان المؤلف والموقف الذي حمله خبره حتى أخذ الحجة وأجازه الآمدي؛ فبعض المعاني لا تتضح إلا بمعرفة مقتضى الحال والمقام الواردة فيه. ولكن هذا كله يبقى متعلقا بالنص ودلالاته فلم

1 أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، ج1، ص175-180.

2 محمد أبو بكر الصولي، شرح ديوان أبي تمام، ج 1، تحقيق خلف رشيد نعمان، وزارة الإعلام، العراق، ط 1، د. ت، ص204.

يرفض الآمدي لفظتي التين والعنب ومدلوليهما في النص، بل حافظ على وجودهما لكنّه استعان بالسياق، وهذا فعل تأويلي تساندي متداول في التأويلية العربية القديمة، لإثبات صحتي اللفظتين ودورهما في المعنى.

وعليه، إن ما يحمله النص من علائق دلالية تحيل المُؤَوِّلَ وتحصره في اتجاه معين، وتفرض عليه الوصول إلى معنى محتمل يقارب الصواب بدون مروق أو تعال على النص وسلطته، حتى لو كان النص عميا غارقا في الغموض، فلا يعني انفتاحه على التأويل وأنواعه أنّه فاقد للهوية يقبل كل القراءات التأويلية؛ بل له حدود لا يجب تجاوزها. فسلطة النص قارة ثابتة عند المُؤَوِّل عبر العصور مهما حاول نقاد ما بعد الحداثة كدريدا وغيره إقصاءها، فهذه السلطة التي يستمدها النص من القصدية التعاضدية بين مقصدية النص ومقصدية المؤلف، سواء الحقيقي أم التجريبي، تقوم بتأطير الفعل التأويلي وترسم حدوده وتتحكم في بناء المعنى وتأوّله، وإن كان الحداثيون لا يعترفون بقصدية المؤلف الأصلي للنص، باعتبارها مغالطة قصدية كما يصفها (إيكو)، فإنّ النقاد العرب القدامى يعتمدونها، ويدرجونها من الأولويات التي يجب على المُؤَوِّل معرفتها لتحصيل المعنى الخفي وفهمه. فقصدية النص تكتسب وجودها من قصدية المؤلف الحقيقي للنص، وما على المؤوِّل إلّا اكتشافها والاستعانة بها لفهم دلالات النص.

والتأويلية العربية في النقد العربي القديم تعترف بسلطة النص وقصديته، وهذا دون تجريده من السياق العام أو إبعاده عن قصدية المؤلف الحقيقي، فهي تراعي دورهما في تأوّل الدلالات وفي تأطير الفهم والفعل التأويلي، وهما تعملان في انسجام وتناغم وتساند لأجل الوصول للمعنى المقصود، لكن إذا جهل السياق ولم تعرف قصدية المؤلف من المؤشرات المحيطة بالنص، فإن سلطة النص هي السيد الأول ولها الحكم والفصل فيما تقدمه بناه وتراكيبه، وتزكيه التخريجات الدلالية المدعمة بالموازيات النصية والحجج القاطعة.

وفي الأخير يمثل النص الأدبي عمودا من الأعمدة الأساسية التي يبنى عليها التأويل في النقد العربي القديم، وما يملكه من مقومات وبنى تجعله المنطلق والمرجع لأي فعل قرائي، وتكسبه سلطة وشرعية على المعنى المؤوّل، وعلى المؤوّل فلا يمكنه التأويل بما تخوله نفسه وتصوراته غير مرتبطة بالنص، فمقوماته أكسبت مركزية يدور حولها الفعل التأويلي.

المبحث الثالث: التأويل والدلالة اللغوية وجدلية تعدد المدلول

تحتل دراسة الدلالة اللغوية عند القدماء العرب مكانة مرموقة ؛ سواء عند الأصوليين أم المتكلمين أم النحاة أم البلاغيين أم غيرهم من الفرق ، فقد درسوا الدلالة وحددوا أنواعها وعلائقها باختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم، فشأنهم في ذلك كشأن"الفكر اليوناني الذي تعامل مع الدلالة اللغوية بوصفها مدخلا للمنطق الذي هو ميزان التفكير العقلي والاستدلالي الذي يؤدي إلى المعرفة" [1]، فأدركوا دور الدلالة في تسهيل الحصول على المعرفة ، وجعلوها من أكثر القضايا التي لاقت اهتماما و اسعا في التراث اللغوي العربي متخذة اتجاهين: الأول نظري وقد تعلق بدراسة العلاقات الدلالية وأنواع الدلالة على نحو المشترك اللفظي والترادف والتضاد والتباين وغيرها من القضايا. والآخر تطبيقي تمثل في الأعمال المعجمية التي صارت تمثل تيارا لغويا قويا في الدرس اللغوي العربي حيث بدأت على شكل رسائل لغوية في غريب القرآن والحديث يطبعها التفسير اللغوي للألفاظ ومعانيها الفقهية، وأيضا الكتب التي اختصت بعالم الحيوان، والنوادر، وتجميع أقوال الشعراء وغريب لفظها،حتى جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي ومعجمه (العين) ليكون طفرة جديدة في مجال تأليف المعاجم ونموذجا لمن جاء بعده، فقد استقطبت الدلالة اللغوية اهتمام المفكرين والنقاد، وفي إثرها بلوروا مفاهيم لها صلة وثيقة بعلوم اللغة كما ارتبطت بعلم التأويل، الذي تعتبر الدلالة اللغوية ضرورة أساسية لقيامه ومُباشرة الفعل التأويلي، وعليه، ما المقصود بالدلالة اللغوية؟ وكيف نظر إليها النقاد العرب القدامى؟ وما تأثيرها في التأويل والمعنى المُؤَوَّل؟ وكيف تعامل المُؤَوِّل مع تعدد المدلول للدال الواحد؟

وللوقوف على جواب هذا الإشكال سنقوم بتتبع مفهوم الدلالة اللغوية عند القدماء وكيف نظّروا لها، وإلى دورها في الفعل التأويلي عند النقاد المؤوّلين القدامى، وهذا سيتم وفق مطلبين أساسيين هما على التوالي:

1 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص57.

المطلب الأول: الدلالة اللغوية في التراث العربي القديم

يقول الجاحظ: "وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان" [1]، فقول الجاحظ هذا دليل على مكانة الدلالة بنوعيها في فهم المعنى، فقد وصف الدلالة التي تحيلك على المعنى الخفي بالبيان، والبيان عند الجاحظ هو"اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام."[2]

فالدلالة هي الرابط بين الفهم والإفهام بين القائل والسامع، فهي الهادي والطريق الدال على المعنى المقصود، وقد انقسمت الدلالة من حيث العموم قسمين كبيرين: دلالة لفظية (لغوية) ودلالة غير لفظية (غير لغوية)، وقد أشار إليهما الجاحظ حينما جمع جميع أصناف الدلالات على المعاني سواء "من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة، والنصبة هي الحال الدّالة التي تقوم مقام تلك الأصناف." [3] ويظهر هذا التقسيم أيضا عند الرازي التحتاني في معرض تعريفه للدلالة فقال: "الدّالُ: إن كان لفظا فالدلالة لفظيةٌ، وإلا فغير لفظية كدلالة الخطوط والعقود والإشارة والنصب." [4] ويذهب مذهبهما هذا محمد بن علي التهانوي مبينا أن للدال والمدلول أربع صور من حيث كونهما لفظين أو غير لفظين فقال: "الأولى: كون كل من الدّال والمدلول لفظا كأسماء الأفعال الموضوعة لألفاظ الأفعال، الثانية: كون الدّال لفظا

1 أبي عثمان بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، م1، ج1، ص60.

2 المصدر السابق، م1، ج1، ص60.

3 المصدر السابق، م1، ج1، ص61.

4 الرازي التحتاني، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، دار العثمانية للنشر، عمان–الأردن، د. ط، د. ت، ص20.

والمدلول غير لفظ، كزيد الدالّ على الشخص الإنساني، الثالثة: عكس الثانية كالخطوط الدالة على الألفاظ، والرابعة: كون كل منهما غير لفظ، كالعقود الدالة على الأعداد."[1]

ومنه أجمع جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني على وجود نوعين للدلالة، دلالة لغوية وغير لغوية. ويرى الجاحظ أن لكل صنف من هذه الدلالات "صورة بائنة من صورة صاحبتها وحلية مخالفة لحلية أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصِّها وعامِّها، وعن طبقاتها في السار والضار، وعما يكون منها لغواً بهرجا، وساقطا مُطَّرحا" [2]؛ أي لكل صنف من هذه الأصناف مدلول يختلف عن الآخر، وتأثير في المعنى يختلف كذلك عن غيره.

ونجد الجاحظ في تفصيلاته لهذه الأصناف يولي أهمية كبرى للدلالة غير اللفظية ويختص منها الإشارة؛ والتي يرى أنها واللفظ "شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ، وما تغني عن الخط ، وبعد فهل تعدو الإشارة أن تكون ذات صورة معروفة، وحلية موصوفة، على اختلافها في طبقاتها ودلالاتها. وفي الإشارة بالطرف والحاجب وغير ذلك من الجوارح مرفق كبير ومعونة حاضرة في أمور يسترها بعض الناس من بعض، ويخفونها من الجليس وغير الجليس. ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاصّ، ولجهلوا هذا الباب البتة."[3]

وهذا المفهوم قد ازدهر في العصر الحديث وخصوصا مع السميائيين الذين قدر وا العلامة غير اللغوية وأوْلوها قيمة دلالية كبرى في إيصال المعنى، بيد أن الجاحظ قد كان سباقا إليها فتفطن لدورها في إبراز المعنى وقدرتها على إيصاله دون عناء، ويبين هذا في كتابه "الحيوان" حيث سرد رأي الهنود في الإشارة إذ قالوا: "ثم من الأشياء ما يكون صوتها خفيا فلا يفهمه عنها إلا ما كان من شاكلتها، ومنها ما يفهم صاحبه بضروب الحركات

---

1 محمد بن علي التهانوي، كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، تح قيق: علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د. ط، 1996م، ص86.

2 أبو عثمان بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، م1، ج1، ص61.

3 المصدر السابق، م1، ج1، ص ص61، 62.

والإشارات والشمائل. وحاجاتها ظاهرة جليّة، وقليلة العدد يسيرة. ومعها من المعرفة ما لا يقصر عن ذلك المقدار، ولا يجوزه." [1] فالإشارة يمكن لها أنْ تعوض الصوت واللفظ حين يعجز القائل عن تلفظه فهي تغنيه وتخرجه من صمته إلى البوح عن مقصوده بدون تلفظ، تبلغ مقاصده بسلاسة واختصار وهذا لا يتم إلا إذا كان المتلقي عارفا بالشيفرة وحلها، وأنّها لغة تواصل بين البشر وغيره من الأجناس الحيوانية، بيد أنّ الإشارة عالم مخصوص محدود بجماعة معينة على خلاف الدلالة اللغوية فهي محل اتفاق الخاص والعام، ولذلك لاقت هذه الأخيرة اهتماما عظيما في الدرس الفقهي والنقدي العربي القديم. فقسموا الدلالة حسب تجليها إلى ثلاثة أقسام؛ هي: دلالة طبيعية، وعقلية، ووضعية. وهذه الأقسام الثلاثة محل اتفاق عند جمهور العلماء والدلاليين باستثناء تقسيم زكريا بن محمد الأنصاري المثير للانتباه ؛ حيث تفرد عن معاصريه بإضافة قسم رابع للدلالة فقال: "الدلالة تنقسم إلى: فعلية، كدلالة الخط والإشارة، وعقلية، كدلالة اللفظ على لافظه، وطبيعية، كدلالة الأنين على الوجع، ووضعية، وهي كون اللفظ متى أطلق فهم منه المعنى."[2]

والملاحظ لتقسيم زكريا الأنصاري يجده قد فرّع الدلالة الوضعية وجعل فيها قسمين أحدها يتعلق بالدلالة اللغوية ، والآخر بالدلالة غير اللغوية؛ التي أسندها للفعل ويتمثل في الخط والإشارة. وعلى هذا النحو انقسمت الدلالة وتفاضلت أقسامها فيما بينها ، واختلفت العلائق وتنوعت، وكان لكل قسم منها حظه في الدرس ، إلا أن الدلالة الوضعية قد أخذت حصة الأسد في الدرس والاجتهاد ، وهذا لتميزها عن مثيلاتها، وسبب ذلك حسب الرازي التحتاني هو : "لما كانت الدلالة الطبيعية والعقلية غير منضبطة، لأنّها تختلف باختلاف الطبائع والأفهام، اختص النظر بالدلالة الوضعية" [3]، فهذا الثبات في الدلالة الوضعية له

1 أبو عثمان بن بحر الجاحظ، الحيوان، م2، ج4، تحقيق: عبد السلام هارون، مطابع العبور الحديثة، القاهرة ، ط1، 2013م، ص13.

2 زكريا بن محمد الأنصاري، المطلع –شرح إيساغوجي–، مطبعة الحلبي، القاهرة، د. ط، د. ت، ص11.

3 المصدر السابق، ص20.

مدخلات كثيرة جعلها رائدة في الدراسات اللغوية والنقدية ومحل اهتمامٍ، وحتى هذا القسم من الدلالة لم يسلم من التفاضل بين جزئياته؛ فقد طغى فيه التوجه نحو الدلالة الوضعية اللفظية، ونحوا فيها منحيين تعلقا بـ: "اتجاه عباد بن سليمان الذي يرى أن الألفاظ تدل على معانيها بذواتها، والاتجاه الآخر الذي يضم الاتجاهات الفرعية كلها ، وهو الاتجاه الذي يرى أن العلاقة بين الألفاظ ومعانيها علاقة وضعية."[1]

والمميز لهذه الجهود أنها تنزع منزعا فرديا، فكل باحث يفرع ويعدد حسب مذهبه وفكره، فحكموا عليها بالاختلاف والتنازع واستحالة اجتماع هذه الدلالات في موضع واحد، فالغريب أنهم نفوا أن تتشارك هذه الدلالات الثلاث(الطبيعية والعقلية والوضعية) في تحديد المعنى ؛ فالعقلي مثلا يرى النصرة للدلالة العقلية في إثبات المدلول، وهكذا ساد الخلاف بينهم إلى أن فصل في الأمر القاضي عبد الجبار الذي أشاد باستحالة الفرقة بينهم ، وأنها كلها تتكاثف فيما بينها لتشكل المعنى ؛ إذ لا يكتمل هذا الأخير إلا بتلاحم الدلالات المحيلة عليه، وهذا في رده على المعتزلة حينما فصلوا بين الدلالة العقلية والدلالة الوضعية اللغوية وإقامة حجتهم على أساس عقلي فقط ؛ فقال: "لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد والعدل، أو يقول: لا نعلم صحة دلالته إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل، وبيّنا فساد القول بالأول، بأن قلنا: إنّ من لا يعرف المتكلم، ولا يعلم أنّه ممن لا يتكلم إلا بالحق لا يصح أنْ يستدل بكلامه، لأنّه لا يمكن أنْ يعلم صحة كلامه إلا بما قدمناه، لأنّه لا يصح أنْ يعلمه بقوله: إن كلامه حق لأنه إذا جوّز في كلامه أن يكون باطلا ويتجوز في هذا القول أيضا أن يكون باطلا، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه العلم بالتوحيد والعدل من المعرفة ليصبح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة"[2].

1 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص69.

2 القاضي عبد الجبار أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، م16، تحت إشراف: طه حسين وإبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، د. ط، 1965م، ص ص 394،395.

فنجد القاضي عبد الجبار حتى يصل إلى معنى التوحيد والعدل قام بربط الدلالة العقلية التي تثبت القائل وهو الله بالدلالة اللغوية وهي كلامه المتمثل في القرآن الكريم ، وهذا دليل على وعيه بقيمة اتحاد الدلالات لفهم المعنى، وهذه الرؤية قد ظهرت في جهود عبد القاهر الجرجاني أيضا، إذ نجده من القلائل الذين تنبهوا إلى قضية وجوب تعالق الدلائل وتكاثفها وترابطها لأجل معنى صحيح وفهم سليم ، فقد أيقن أن قيمة الدلالة تكمن في علاقتها بمثيلاتها. فضمن إدراكه لهذا التعالق وقيمته شكل جسرا بين الدلالة البلاغية والدلالة النحوية، فلا يقوم المعنى ولا يستقيم إلا بهذا الرابط ألا وهو النظم، وهذا الأخير مصطلح بلاغي انتزعه من تشابك دلائله والمغالطات التي جعلته حكرا على اللفظ دون المعنى إلى نظرة جديدة تعطي للدال والمدلول حقه ما، وهذا لأنّ المعاني إذا رتبت في النفس وانتظمت فإنّ الألفاظ ستتبعها في النظم لا محال فقال: "أنّ العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق" [1]، فالنظم كما يعرضه الجرجاني هو توخي معاني النحو ودلالات المتلفظ في السياق المناسب، ويعود هذا التعالق في البناء وانتظام النظم إلى معرفة قواعد الإعراب وكيفية الإسناد ومراعاة السياق، ويوضح الجرجاني فكرته عن دور اتحاد الدلالة النحوية المتمثلة في إتقان النظم والدلالة البلاغية فيقول: "إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته"[2].

ويضرب مثالا يبيّن فيه أكثر قيمة اتحاد الدلالتين لفهم المعنى من قوله تعالى:﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (سورة مريم الآية4). إذ يرى أن روعة هذه الآية لا تكمن في الاستعارة لوحدها كما رأى غيره، بل في اتحادها بالدلالة النحوية أي وفق نظمها، فيقول: "سُلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء، وهو لما من سببه، فيرفع به ما يسند

1 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص45.

2 المصدر السابق، ص100.

إليه، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوبا بعده، مبيّنا أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأوّل، إنما كان من أجل الثاني، ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة"[1].

ويعلّل أكثر دور الإسناد في هذا الموضع؛ حيث يرى أنك إذا أخذت الشيب وأسندته صريحا على نحو: "اشتعل شيب الرأس، أو الشيب في الرأس، ثم تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟ فإن قلت: فما السبب في أن كان«اشتعل» إذا استعير للشيب على هذا الوجه، كان له الفضل؟ ولِم بان بالمزية من الوجه الآخر هذه البينونة؟ فإن السبب أنه يفيد، مع لمعان الشيب في الرأس، الذي هو أصل المعنى،الشمول، وأنه قد شاع فيه، وأخذه من نواحيه، وأنه قد استغرقه وعمّ جملته (...) وهذا ما لا يكون إذا قيل «اشتعل شيب الرأس»، أو«الشيب في الرأس»، بل لا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة."[2]

ومنه يتضح جليا دور النظم في تعانق الدلالتين في فهم المعنى وتجليه، إذ لا يمكن الاستغناء عن إحداهما لفهم المقصود من الكلام، فمعرفة روح هذه النظرية وأساليب النظم يختصر ويقصر المسافة بين المؤوِّل والمعنى ويقربه من المراد، فالنظم يمثل ركيزة للمؤلف ومنطلقا سليما لإبداعه، وأما المتلقي فهو يمثل الواسطة الإجرائية التي يصل بها إلى المعنى، وسبيلا لترويض الغامض وكشف مقاصد النص ، فالنظم كما صوره الجرجاني يعد آلية قوية يستند عليها المؤوِّل في بحثه عن المعنى المنشود.

والناظر للخطابات التأويلية للمؤوّلين القدامى يجد فكرة اتحاد الدلالات مجسدا في قراءاتهم، فهدف القراءة التأويلية هو الدلالة المقصودة من النص المؤوَّل سواء كان أجزاء أم كليا، فبحث المؤوِّلون عن كل الدلالات التي توصلهم إلى المعنى، ومن أمثلة ذلك؛ تأويل عبد القادر البغدادي للبيت الآتي:

"إذا شُـــقَّ بُـــــردٌ شُـقَّ بالبـــــردِ مثلُـه دَوَاليـــــكَ حـــتَّى كُلُّنـــــا غيـــرُ لابـــــسِ.

1 المصدر السابق، ص100.

2 المصدر السابق، ص101.

على أن دواليك منصوب بعامل محذوف.

قال: يقال دواليك أي تداول الأمر دوالين؛ ظاهره أن دواليك بدل من فعل الأمر. وليس كذلك كما يعلم مما سيأتي: اعلم أنّ دواليك مثنى دوال؛ والدِوال بالكسر: مصدر. داولت الشيء مداولة ودوالا، وبالفتح: اسم مصدر. وروى بالوجهين(...) والتداول: حصول الشيء في يد هذا تارة وفي يد ذلك أخرى. قال الشاطبي: ولا تجوز إضافته إلى الظاهر، لا تقول: دوالي زيد. وقال الأعلم: الكاف للخطاب ولذلك لم يتعرف بها ما قبلها. وأنشد سيبويه هذا البيت على أن دواليك مصدر وضع موضع الحال."[1]

وفي هذا المثال جمع البغدادي بين الدلالة الغوية في المعاجم والدلالة الصرفية والدلالة النحوية للوصول للمعنى المقصود، ولإثبات توظيف دلالة دواليك في هذا الموضع. وهذا يثبت دور اتحاد الدلالات للوصول للمعنى المقصود، وهذا الفعل ما هو إلا عينة يعج بها الخطاب التأويلي، أو الأصح هذا ما يقوم عليه التأويل العربي في النقد العربي القديم.

وبناء على ما سبق تبيّن أن الدلالة اللغوية هي نقطة أساسية ومهمة في العملية التأويلية؛ فهي تحمل ا لمعنى المقصود للمتكلم ، وتفصح عن قصديته وقصدية النص معا، وتمثل جوهر الفعل التأويلي، فهي غايته وتجعل الوصول إليها تحديا عظيما للمؤوِّل، لا مناص منها لفهم النص وغرض المتكلم، ولهذا كانت محل التنظير والبحث عند القدماء، فبذلوا جهودا عظيمة في ذلك؛ أهمها: تقسيم الدلالة إلى لفظية وغير لفظية، وحسب تجليها إلى طبيعية وعقلية ووضعية، وأثبتوا أن لكل دلالة مدلول يختلف عن الآخر ولكل صنف تأثير خاص على المعنى، وأن لا ميزة لدلالة بعيدا عن نظائرها ولا مزية لواحدة عن أخرى؛ بل المزية في اتحادها وتكاتفها لأجل الوقوف على معنى واحد، ومنه، الدلالة اللغوية لا قيمة لها إلا في سياقها فـلا يمكن أن نؤوِّل بدون تفتيق هذه الدلالات في تلاحمها وتضافرها، ولا يمكن الوصول للمعنى إلا باتحادها.

---

1 عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ج2، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997م، ص99.

المطلب الثاني: التأويل وإشكالية تعدد المدلول اللغوي

إنّ العرب قديما قد أولوا عنايتهم بالألفاظ، وما ذلك إلا لعنايتهم بالمعاني ؛ فاهتموا باللفظ حد المبالغة على قول ابن جني ؛ فهذبوها "وأصلحوها ورتبوها، وبالغوا في تحبيرها وتحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدلالة على القصد" [1]، فتتبعوا الألفاظ ودلالاتها والعلاقة بين الدال والمدلول منفردا أو مجتمعا . كما درسوا "ألفاظ اللغة من حيث بنائها ومشتقاتها وتر اكيبها وإعرابها وأوجه استعمالها حقيقة أو مجازا لمقاصد في التعبير."[2]

وهذا الاهتمام كله للقيمة التي تعطيها الدلالة للكلام وما تبينه من مقاصد، وهذه المقاصد تحتاج إلى إعمال الذهن لتحصيلها . فالأبعاد الدلالية التي تكتسبها داخل النصوص عميقة لا تؤخذ إلا بالإمعان والتدبر والدقة . وهذا ما يوفره لها الفعل التأويلي الذي يهدف إلى كسر هذه الحواجز والحدود بغية كشف جواهر المعاني المستترة ، وهذا ليس بالهين، بل إنّ المؤوِّل يصطدم وواقع طبيعة الدال وقضية تعدد مدلوله أو غموضه أو غيرها من المصاعب التي تجعل المؤوِّل في حيرة من أمره متسائلا عن المعنى الملائم للنص المؤوَّل. ممّا يترك النص عرضة لقراءات متعددة وهذه التعددية "ليست تعددية مضافة إلى النص، بل هي تعددية كامنة في بنيته إلى حد كبير."[3]

وقد تفطن القدماء إلى هذه الإشكالية ، فحاولوا إيجاد حلول لها بما يزيل الغموض والإشكال العارضين على المعنى، وفي هذا الموضوع وقفنا على جهود حازم القرطاجني الذي فصّل في القضية مبيّنا الأسباب والحلول، وقد ربطها بمقصدية المؤلف ومقصدية النص وما يحتمله، فقال: "وبيان المعاني يكون بتعرِّيها من الأوصاف التي تبعدها عن البيان، وتلك الأوصاف تنقسم: إلى ما يرجع إلى المعنى وإلى ما يرجع إلى اللفظ المعبر

1 ابن جني، الخصائص، ج1، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط 1، 2015م، ص294.

2 جرجي زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، دار الحداثة، بيروت، ط 2، 1982م، ص51.

3 نصر حامد أبو زيد، النص– السلطة– الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2، 1997م، ص11.

عنه، وتلك الأشياء الراجعة إلى المعنى أو إلى العبارة: إما أن تكون راجعة في كليهما إلى مادة أو إلى وضع وترتيب أو إلى مقدار أو ما يكون متضمنا لهما أو ملتزما."[1]

وهذا مجمل ما يسبب الخلل في الوصول إلى المعنى، وقد حدده في قسمين، الأول ما تعلق بالمعنى والعبارة: ويرجع أسباب ما يطرأ عليه ويجعله صعب المنال إلى أربع أوجه، وهي: "أن يكون المعنى في نفسه دقيقا لطيفا يحتاج إلى تأمل وفهم، ومنها أن يكون المعنى قد أخّل ببعض أجزائه ولم تستوف أقسامه، ومن ذلك أن يكون المعنى مرتبا على معنى آخر لا يمكن فهمه وتصوره إلاّ به، ومنه أن يكون المعنى منحرفا بالكلام وغرضه عن مقصده الواضح معدولا إليه عما هو أحق بالمحل منه."[2]

فأمّا الوجه الأول: فإنه يعتمد على قدرة الشاعر على صياغة العبارة وتسهيل المعنى الغامض فوجب عليه "أن يقرن ذلك المعنى بما يناسبه ويقرب منه المعاني الجلية ليكون في ذلك دليل على ما انبهم من ذلك المعنى، إذ قد يستدل على المعنى بما يجاوره من المعاني وينبّه بعضها على بعض."[3]

وأمّا الوجه الثاني: فيكمن في عدم استيفاء أجزاء المعنى. ويرجع ذلك إلى خلل في العبارة حينما يحاول الشاعر على وجه الخصوص مراعاة الوزن والقافية، ممّا يوقعه في الغموض، وكي يخرج من هذه الورطة يقول القرطاجني: "فإن ضاق المجال عن استيفاء أجزاء المعنى في بيت واحد فليكن ذلك في بيت وبعض بيت آخر أو في بيتين، فقد يمكنه استقصاء ما أراده بهذه الطريقة فإن تعذر عليه الاستقصاء بالجملة فليسقط ذلك المعنى، فإن نقصه نقص في حقه."[4]

---

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص177.

2 المصدر السابق، ص177.

3 المصدر السابق، ص178.

4 المصدر السابق، ص178.

وأمّا الوجه الثالث: فيرى القرطاجني وجوب القصد فيما يبنى عليه المعنى مما هو خارج الكلام فيتحرى فيه "الشهرة وأن يحسن الدلالة على ذلك من العبارة وألا يحال بين المعنى وما يبنى عليه مما هو موجود في الكلام بما هو أجنبي عنهما."[1]

وأمّا الوجه الرابع: فهو أكثر المعاني التي يقع فيها الخلط والغلط في تأوُّل المعنى، فيحرف عن مقصده الواضح معدولا عمّا هو أحق بالمحل منه قصد الإيهام فيفهم سامعه أن مقصوده ضد ما يدل عليه اللفظ، ويسمى هذا النوع من "الكلام مقلوبا"[2]، وفي هذا حمل على العبارة وفيه مذهبان: أحدهما سليم تأوُّله والثاني من المفاسد لصعوبة الحكم على العبارة وما تؤديه من معان. وهذا الحكم يحتاج إلى مراس؛ إذ العبارة "إنما تدل على المعنى بوضع مخصوص وترتيب مخصوص، فإن بدل الوضع والترتيب زالت تلك الدلالة. وهذا موضع يجب أن يوقف به عند السماع وألا يقاس عليه لأنّه إن كان الكلام مقلوبا، وكانت العبارة مقصودا بها غير ما تدل عليه بوضعها، وسوّغ هذا عند حامل الكلام على هذا المذهب أن المقصد من الكلام واضح وإن كانت العبارة غير دالة عليه، فقد ذهب بالكلام مذهب ا فاسدا وكان ذلك خطأ في العبارة."[3]

وهنا يخضع قلب الكلام إلى مقصدية المؤلف والمؤوِّل معا ولسياق التلفظ، وهذا النوع من المعاني ما لا يحبذه القرطاجني ولا يراه من قبيل الفصاحة لأن تأويله معناه الخروج"بالكلام عن المهيع الذي يكون للمعنى فيه موقع من النفس ومكانة مكينة من الفهم"[4] أي: يقبل التحريف والتجوز ويفتح باب التأوُّل لغير العارفين بأصول القول، وليس فيه من الفصاحة ما يجيز وهذا مذهب القرطاجني والعارفين بباب الفصاحة.

ثانيا: ما تعلق باللفظ: فيرده القرطاجني إلى اللفظ وأنواع دلالته، فحصر أكثر الأنواع التي يقع فيها الاختلاف، وهي اللفظ المشترك أو اللفظ الواحد أو المترادف أو الألفاظ الدّالة

1 المصدر السابق، ص179.

2 المصدر السابق، ص179.

3 المصدر السابق، ص179.

4 المصدر السابق، ص179.

على معنى واحد، إضافة إلى اللفظ الحوشي الغريب الذي يمكن الخروج من غرابته بالتقصي عنه أو أن يورد الشاعر أو المبدع عموما ما يزيل الإبهام عنه، إلاّ أن أكثر الأنواع إشكالا وغموضا هو المشترك اللفظي. فتعدد المعنى للفظ واحد هو ما يوقع المُؤَوِّل في حيرة ويدفعه إلى الترجيح بين المعاني ليقارب الصواب. ويرى القرطاجني على الناظم "أن ينوط باللفظة أو الألفاظ التي بهذه الصفة من القرائن ما يخلص معناها إلى المفهوم الذي قصده حتى يكون المعنى مستبينا، وذلك حيث يقصد البيان. وينبغي ألا يكثر من هذا النوع حيث يقصد الإبانة عن المعاني."[1]

ويضرب مثلا ممّا وقع فيه الاضطراب في تأوّل معناه ، هو بيت للشاعر الح ارث بن حلّزة من معلقته الهمزية:

"زعمـــوا أن كـــل مـــن ضرب العَيْرَ مُـــوالٍ لنـــا وأنّـــى الـــولاءُ!" [2]

فقال: "فقيل أراد بالعير الوتد وأراد بالضاربين العرب لأنهم كانوا أصحاب عمد، وقيل أراد عير العين وهو ما نتأ منها أي كل من ضرب عير عينه بجفنه، وقيل أراد بالعير ما يطفو على الحوض من الأقذاء وأصله التشديد وهو العائر والعيّر، فخفف كما قيل هيّن وهين، وقيل فيه وجوه أخرى غير هذه." [3] ولهذا كان لزاما على المُؤَوِّلِ أو المفسر معرفة وجوه هذه الألفاظ المشتركة، ويقول في ذلك محمود بن عبد الله الآلوسي موجبا معرفة "شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، ولا يكفي اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركا وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر، فمن لم يكن عالما بلسان العرب لا يحل له التفسير"[4].

وإضافة إلى معرفة المعاني المشتركة في اللفظ الواحد . وجب امتلاك ناصية النحو والبلاغة أيضا لمعرفة وترجيح المعنى الصحيح ؛ الذي يوافق السياق النصي. لأنّ هذا التعدد

1 المصدر السابق، ص185.

2 المصدر السابق، ص185.

3 المصدر السابق، ص185.

4 محمود بن عبد الله الآلوسي، روح المعاني في تفسير العظيم والسبع المثاني، ج 1، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط4، 1985م، ص5.

يلبس النص غموضا ممّا يوسع في دائرة التأويل، ويزيد تعدد الدلالات المحتملة. ومن الأمثلة التي اختلف في تأوُّلها بسبب المشترك اللفظي أيضا وغياب ما ينبه على المعنى المناسب بيت الشاعر امرئ القيس الذي يقول فيه:

"مكــر مفــر مقبــل مدبــر معــا كجلمــود صخــر حطــه السيل من عـلِ" [1]

الذي صنفه ابن رشيق القيرواني في باب اتساع المعنى فأوله فقال: " فإنما أراد أنه يصلح للكر والفر، ويحسن مقبلا ومدبرا، ثم قال: أي جميع ذلك فيه، وشبهه في سرعته وشدّة جريه بجلمود صخر حطه السيل من أعلى الجبل (...) وذهب قوم إلى أن معنى قوله: كجلمود صخر حطه السيل من عل، إنما هو الصلابة لأن الصخر عندهم كلما كان أظهر للشمس والريح كان أصلب، وزعم بعض المتعقبين أنه جبل بعينه اسمه (عل)، وقال بعض من فسره من المحدثين: إنما أراد الإفراط فزعم أنه يرى مقبلا مدبرا في حال واحدة عند الكر والفر لشدة سرعته(...) ولعّل هذا ما مرّ قط ببال امرئ القيس، ولا خطر في وهمه، ولا وقع في خلده، ولا روعه."[2]

ولعلّ هذا التعدد للمعنى علِ ما أوقع عبارة امرئ القيس (كجلمود صخر حطه السيل من علٍ) في غموض فتح تأويلات متعددة حتى أن البعض منها لم تكن لتخطر ببال الشاعر ذاته. فانفتاح وتعدد الدلالات للدال هي من أصعب ما يواج هه المؤوِّل ويوقعه في باب فساد المعنى ولانهائية التأويل ، وقد نهى القرطاجني عن الإكثار من اللفظ المشترك وما يغيب عن إبانته في النص، حتى لا يغرق المعنى في دوامة الغموض، ويصعب تأوّلُهُ فتتملص وتتفلت أطرافه من أصابع المُؤَوِّل فيخطئ الهدف.

---

1 امرؤ القيس بن حجر الكندي، ديوان امرئ القيس، شرح: محمد الإسكندراني رزوق، دار الكتاب العربي ، بيروت، د. ط، 2007م، ص33.

2 ابن رشيق الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، 2001م، ص45.

وممّا سلف طرحه في قضية علاقة التأويل بالدلالة اللغوية وجدلية تعدد المدلول، فإنّ ما ثبت من خلال جهود القدماء العرب أن الدلالة اللغوية تمثل أساسا للعملية التأويلية، فلا يتضح المعنى إلا بمعرفة الدلالة سواء كانت عن لفظ مفرد أم عبارة مركبة، وهذا لا يتأتى إلا باتحاد الدلالات فيما بينها سواء المعجمية أ م النحوية أ م البلاغية أ م حتى السياقية. فكلها تتعاضد فيما بينها لإبانة المعنى المقصود، ولعّل ثمار هذا الاتحاد قد أسفرت عنه نظرية النظم عند الجرجاني الذي وضح تأثير الدلالة النحوية ومركزيتها، وأثرها في باقي الدلالات، فلا يستقيم المعنى إلا باستقامة نظمه وتوخيه للمعنى النحوي.

كما ثبت أيضا أن تعدد المعنى أو المدلول للدال الواحد بما يسمى المشترك اللفظي يمثل جزءا كبيرا من الغموض، الذي بدوره يفتح تعدد التأويلات ويفتح باب الصراع بين المؤوّلين ويبرهن عل مدى قدرتهم على الترجيح الصحيح للمعنى، أو يوقعهم في شرك لانهائية التأويل، أمّا في باب المعاني فإنّ أخطر ما يقدم عليه المؤلف أو الشاعر هو باب (الكلام المقلوب)؛ وهذا لما فيه من تحريفٍ، وتجوّز للمعنى، ومحاولة إثبات المعنى المضاد للمعنى الواضح، قصد الإيهام به، ومن لا يحسن صوغه أو حتى تأوّله فإنّه يقع في باب فساد المعنى، ويخرج بذلك من شروط فصاحة اللغة، ويقل من قوله ويحطه في منزلة القبح.

إذًا، الدلالة اللغوية بمثابة الروح للعملية التأويلية، فلا تقوم قائمة للتأويل إلّا بها لأنها الغاية لأي فعل قرائي؛ فوجود التأويل ناتج عن البحث و الوصول إلى جوهر الدلالة ومقصدها، معناها ضمان لتأوُّل سليم وصحيح.

المبحث الرابع: التأويل والمجاز وقضية المعنى

إنّ قضية المجاز من أكبر القضايا التي تعرضت للدرس والمساءلة منذ تداوله كمفهوم اصطلاحي، ولاسيّما وقوع القول بالمجاز في القرآن الكريم، واعتباره أصلا من الأصول الأساسية المعتمدة في التأويل، فكان بابا فُتِحَ أمام أهل البدع والهوى لتلاعب بقداسة النص القرآني وشرعيته، فلاقى الرفض والتعنيف ممن تشددوا ولم يروا قيمته الدلالية وجماله في اللغة. وفي إطار هذا الضيم والملامة التي وقعت على عاتق المجاز، الذي يعتبر بابا واسعا في علم البلاغة وسببا رئيسا في اتساع اللغة والمعنى ، ومحاولات الدراسات القديمة الواعية إبراز مكانته وقدرته وإيفاء حقه إلا أنّها وقعت بذلك في جدل عقيم بين الفئات المناصرة والرافضة له، وبين من تراه وقفا على اللغة لا القرآن الكريم. وفي إطار مبحثنا هذا سنحاول استقراء أطراف هذا الجدل مركزين على قدرة المجاز في إبراز المعنى أو إخفائه وعلاقته بحدود التأويل، دونما أن نهمل الوقوف على الصراع الحاصل بين من يجعلون المجاز ضرورة وبين منكريه.

وإن كانت دراستنا ليست بالبعيدة أو الجديدة عن الدراسات الحديثة السابقة، والتي تناولت مبحث المجاز بالتفصيل مفسرة الظواهر المتعلقة به من علل وروابط بين مستويات الفهم والتصور، كأعمال الناقد جابر عصفور وعبد الحكيم راضي ومصطفى ناصف وغيرهم ممن جاؤوا بعدهم، ونصر حامد أبو زيد الذي أفرد في كتابه (إشكاليات القراءة وآليات التأويل) مبحثا سماه: (المجاز والبلاغة العربية)، فحاول فيه تقييم علل وحجج القدماء وآرائهم في المجاز وإظهار دورهم في إرساء المعنى الثابت للمجاز في كتب من أتوا بعدهم ، لذا فإنّ قراءتنا ستكون تسليطا للضوء بشكل مباشر، ومحددة لأهمية المجاز في فهم المعنى المراد من الكلام، ولم عدُ المجاز أساسا من أسس التأويل؟ وكيف يؤثر المجاز في اتساع المعنى؟ وللإجابة عن هذا الجدلية سنقسم مبحثنا على مطلبين أساسين هما على التوالي:

المطلب الأول: المجاز بين الإثبات والنفي

اتخذت إشكالية المجاز حقلا واسعا تشعبت فيه الآراء واختلفت في ظل الفرق الدينية الثلاث، والتي تمثل الاتجاهات الكبرى في عصرها، وهم أهل الحديث أو الظاهرية والمعتزلة والأشاعرة، حيث تصاعد الاحتدام والصراع بين هذه الوجهات، وأدلى كل بدلوه، فأهل الحديث لا يؤمنون إلا بالظاهر اللغوي ويعتبرون المضمر حرمة لا يجب المساس بها ، فيكتفون بالأثر البين فقط. وأما المضمر رهن على الله عز وجّل ولا يحق لمخلوق النبش فيه، فحسبهم لا وجود للمجاز في القرآن ، وأن كل مبهم هو استئثار لله عز وجّل العلم به، وقد وصلوا في مغالاتهم حدّ إنكاره في اللغة. والفريق الثاني وهو المعتزلة ومن تشعبوا عنهم ، وأطلقوا للأهواء العنان، فأفرطوا في استعمال المجاز، وأوّلوا الكلام والنص القرآني بما يتماشى مع فكرهم وفلسفاتهم. وأما الاتجاه الأخير وهم الأشاعرة فوقفوا موقفا وسطيا بين نقطتي الصراع، واستخدموا المجاز بما يلائم توجهاتهم دون إفراط أو تفريط إلا في المسائل الخلافية المتعلقة بقضايا التوحيد كالصفات الإلهية وغيرها ، فكانت لهم آراء تخالف المعتزلة حد النزاع.

ومرجع الخلاف بين هذه الفرق هو"أصل اللغة ومصدرها فذهب المعتزلة إلى أن اللغة اصطلاح بشري محض بينما ذهب الظاهرية إلى أن اللغة توقيف من الله علمها آدم وانتقلت إلى بنيه من بعده، وحاول الفريق الثالث أيضا التوسط بينهما ويحل التعارض بين التوقيف والاصطلاح."[1] فالإشكال الذي طرحه هذا الخلاف: هل اللغة اصطلاحية أو توقيفية؟ يحيلهم إلى مصدر اللغة هل من الله أو العقل؟ ممّا فتح أبوابا لا تغلق تؤدي إلى مهالك في الدنيا والآخرة، وهذه النقطة بالذات تثير قضية حدود المجاز لارتباطها بالقائل، وكما وقع الخلاف على قضية تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز أيضا، كذلك اختلفوا في أصل المجاز، هل هو حقيقة أم أن المجاز أصل اللغة؟ وهذا الصراع عينه يحيل على القضية الأم وهو أصل ومصدر اللغة.

1 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص123.

ولمعرفة تفاصيل أكثر سنتتبع ذلك عند ابن قيّم الجوزية الذي أفرد فصلا كاملا من كتابه (الصواعق المرسلة) يردُّ فيها على الجهمية والمعتزلة وممّن قالوا بوجود المجاز وغالوا في وجوده حتى جعلوا أكثر اللغة مجازا ؛ حيث نجده قد رد منطلق هذه المغالاة والمشاحنات إلى تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز، فقال أن لا صحة له شرعا ولا عقلا ولا حتى في اللغة وإنمّا هو: "اصطلاح محض، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين، وأشهر ضوابطهم قولهم: إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا، ثم زاد بعضهم: في العرف الذي وقع به التخاطب لتدخل الحقائق الثلاث ؛ وهي اللغوية والشرعية والعرفية."[1]

ويفصل في كل اصطلاح قدموه وحجة اعتمدوها في استساغة المجاز واعتماده، ومن بين ما فنده ارتباط المجاز بالقرينة التي جعلوا من ورائها سبيلا للقول أن اللغة كلها مجاز، وهذا لأنه لا يمكن التفريق بين القرائن ومواضع استعمالها وحجته في "أن أكثر الألفاظ المستعملة فيما وضعت له لم تخرج عن أصل وضعها، وجمهور القائلين بالمجاز معترفون بأن كل مجاز لا بّد له من حقيقة فالحقيقة عندهم أسبق وأعم وأكثر استعمالا، وقد اعترفوا بأنها الأصل والمجاز على خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند تعذر الحمل على الحقيقة ولو كانت اللغة أو أكثرها مجازا كان المجاز هو الأصل."[2]

ويعتبر ابن قيم الجوزية حجج من قالوا بالمجاز متناقضة والفساد فيها غالب، وهو لم يخرج عن رأي شيخه ابن تيمية في قوله: "لا يوجد للقائلين بالمجاز قول ألبته، بل أقوالهم متناقضة، وحدودهم والعلامات التي ذكروها فاسدة، إذا كان أصل قولهم باطلا فابتدعوا في

1 ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، ج2، ص287.

2 المصدر السابق، ج2، ص299.

اللغة تقسيما وتعبيرا لا حقيقة له في الخارج، بل هو باطل فلا يمكن أن يتصور تصورا مطابقا، ولا يعبر عنه بعبارة سديدة، بخلاف المعنى المستقيم فإنه يعبر عنه بالقول السديد.[1]

وعلى ما سلف ذكره فإنّ التاريخ يسجل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من أشّد وأعنت الرافضين لوجود المجاز في القرآن لما فيه من تحريف وإفراط في استعماله من الجهمية والمعطلة، حدّ حثهما على التفريط فيه ورؤية تركه من باب السعادة والصواب. وأن تاركه ذو عقل راجح، ويمثل أبو إسحاق الإسفرائيني برفضه للمجاز عند ابن قيم الجوزية صورة العاقل الراجح فقال: "وسنذكر أن مذهبه أسد وأصح عقلا ولغة من مذهب أصحاب المجاز، وطائفة أخرى غلت في ذلك الجانب وادعت أن أكثر اللغة مجاز بل كلها ، وهؤلاء أقبح قولا وأبعد عن الصواب من قول من نفى المجاز بالكلية بل من نفاه أسعد بالصواب."[2]

وفي موجة الصراع بين الإفراط والتفريط في استخدام المجاز ، ظهرت الطائفة المعتدلة –ولا نقصد هنا الأشاعرة– التي حاولت فك الخصومة بين المنكرين للمجاز والمفرطين المغالين في طلبه فحاولت إظهار ما للمجاز من فوائد ، وما عليه إذا جاز الحد في تأوّل دلالته. وأبرز من علا صوته ورأى أن المجاز ضرورة لازمة في تأوّل المعنى، وأنه ظالم من أنكر هذا الباب، جاهل لما فيه ، هو الشيخ السُنِي ابن قتيبة(ت 276هـ)، ويعد من المكثرين الذين استعملوا المجاز بمعناه الاصطلاحي الذي ساهم في بلورته الجاحظ [3] ت(255هـ)، ومن جاؤوا بعده، وهذا في كتابه (تأويل مشكل القرآن) حيث قال: "وأما الطاعنون على القرآن (بالمجاز) فإنّهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلّها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا."[4] ويستدل على ذلك بأمثلة توضيحية عديدة

1 عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج20، ص(485).

2 ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، ج2، ص287.

3 ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: موفق شهاب الدين، ج 3، والحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، م 3، ج5، ص ص15–25.

4 ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، ص85.

تثبت وجهة نظره المساندة للأخذ بالمجاز لما فيه من بيان وسحر يهدى به إلى الحق والصراط المستقيم، وفهم كلام الله وشرعته في الأرض. وفي منتصف القرن الخامس الهجري بلغت موجة الاعتدال والدفاع عن المجاز قمّتها وسُدَّة رقيها، إذ مثلت الجهود المضنية لعبد القاهر الجرجاني ت(471هـ) منارة يهتدي منها مريد المجاز الطريق السلس الواضح له؛ فمحاولاته الجبارة في إرساء قواعد للمجاز وتوضيحه لمواصفاته وخصائصه وحدوده، والفروق بينه وبين الحقيقة. كان رؤبة سد بها الصدع الذي خلفه هذا الاختلاف وهذا بشهادة من عقلوه وعاصروه، وجاؤوا بعده كأبي محمد عز الدين بن عبد السلام ت(660هـ) وغيره، فقد كانت جهود الجرجاني "هي الأساس الذي بنى عليه من أتى بعده من البلاغيين مفاهيمهم وتقسيماتهم وقواعدهم في هذا المجال، لكنهم لم يستطيعوا إضافة شيء ذي بال."[1]

وهذا لانفصاله، وتميز جهوده عن غيره، فالملاحظ للمفاهيم الاصطلاحية للمجاز قبله يجدها تربط المجاز باللفظ، والمعروف الشائع أن اللفظ ثابت وإنما يتغير معناه بالأحرى. فالتغير يصيب المعنى لا اللفظ، لأن اللفظ إذا تغير وحور أشار إلى لفظ جديد ومعنى جديد لا علاقة له باللفظ الأول أو اشتقاقه، باستثناء المترادفات التي تحيلك على المعنى المشترك، ووجه التميّز الذي طرحه الجرجاني هو ربط المجاز بالمعنى لا اللفظ، وكذا تحصيل معنى المعنى لا يكون إلّا بواسطة يحيلك عليها السياق سواء كان داخليا أم خارجيا ، وهذا في معرض حديثه عن أضرب الكلام، فقال: "وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدُلُكَ اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض."[2]

ويقصد بالمعنى: "المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إ ليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر." [3] فنفهم من

1 عز الدين بن عبد السلام، مجاز القرآن(مقدمة)، تح قيق: محمد بن الحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس الغرب–ليبيا، د. ط، 1992م، ص48.

2 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص262.

3 المصدر السابق، ص263.

قوله أن معنى المعنى يحتاج واسطة لإدراكه ومعرفته، فالمعنى حسبه لا يختلف اثن ان على إدراكه لأنه "لا يخلو السامع من أن يكون عالما باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسمعها، وأن يكون جاهلا بذلك، فإن كان عالما لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه فيكون معه، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر وإن كان جاهلا كان ذلك في وصفه أبعد"[1]، وأمّا معنى المعنى فكان من شرط البلاغة فيه "أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلا على المعنى الثاني ووسيطا بينك وبينه، متمكنا في دلالته، مستقلا بوساطته، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيّل إليك أنك فهمته من حاقِّ اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك" [2]؛ فإضافته هذه، وإدراج الواسطة كمميّز نوعي يساهم في ربط الدلالات واقتران المعنى الثاني بالمعنى الأول، وكيفية انبثاقه، هو من أعطى –كما يقول حمّادي صمود –: "المجازات المرتبة الأولى في خلق الأدب وتمثله، فالواسطة هي البؤرة التي تستوعب الصورة وتمكن من صياغة اللغة بكيفية تستجيب لحاجة الإنسان إلى التعبير عن حاجات متطورة لديه."[3]

وعليه، فإنّ جهود الجرجاني تنّم عن وعيه العميق بقدرة المجاز على إبراز المعنى ، وكيف يساهم في إنجاح العملية التأويلية، فدفاعه المستميت عنه مبني على حجج علمية ومنطلق سليم، ورؤية واضحة، فيرى القادح في المجاز بغير برهان وصدق أنه "قد خبط خبطا عظيما وتهدّف لما يخفى ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به، حتى تحصَّل ضُروبه وتضبط أقسامه إلاّ للسلامة من مثل هذه المقالة والخلاص مما نحا نحو هذه الشبهة، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف و بطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدُّها، وللشيطان من جانب الجاهل به مداخل خفية يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون."[4] ومن قوله هذا يتضح جليّا أنّ الجرجاني لا

1 المصدر السابق، ص267.

2 المصدر السابق، ص ص267،268.

3 حمّادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب–أسسه وتطوره إلى القرن السادس –، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 3، 2010م، ص371.

4 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص276.

ينظر إلى المجاز نظرة قاصرة أو نظرة المتعطش للتأويل، بل نظرة عالم لا يترك دقائق الأمور، ويرى وجوب معرفتها والوقوف عليها. ففرق بين استعمال دلالة اللفظ ودلالة التركيب، وبين المجاز اللغوي والمجاز العقلي، وحدود المجاز والحقيقة، وحاول التقعيد لكل منها. فبين مواطن المجاز وأزال الشُبَه عنه نحو تعليله هذا المثال: (رأيت أسدا) أو(هو أسد) فقال: "لم نجد لفظ أسدٍ قد استعمل على القطع والبتِّ في غير ما وضع له، ذاك لأنه لم يجعل في معنى شجاع على الإطلاق، ولكن جعل الرجل بشجاعته أسدا، فالتجوّز في أن ادّعيت للرجل أنه في معنى الأسد(...) وهذا إن أنت حَصَلْتَ، تجوُّز منك في معنى اللفظ لا اللفظ، وإنما يكون اللفظ مزالا بالحقيقة عن موضعه، ومنقولا عمّا وضع له" [1]، فخلاف ذلك يعد تعسفا وجورا يرتكبه من يجهل التأويل، فهو سوء نظر كما يصفه الجرجاني، ويعبر عن ذلك بأسلوب ساخر تهكمي حيث قال: "وحتى كأن الألفاظ تنقلب عن سجيتها، وتزول عن موضوعها، فتحمل ما ليس من شأنها أن تحتمله، وتؤدي ما لا يوجب حكمها أن تؤديه" [2].

فنفهم من رأي الجرجاني أنه لا يجوز تحميل اللفظ فيما لم يوضع له، وأن للمجاز شروطا حتى نقول عنه مجازا، وليس المجاز تفجير ا للدلالات والخبط به خبطا عشوائيا لا مرجع له، وإنما هو يمثل الصورة الغائبة الغائرة وراء الاحتمالات وما تحمله المعاني في هيئاتها وتجلياتها، والتي تنبثق عبر الوسائط التي تحيلك على معنى المعنى أو الغرض المراد من الكلام. وعليه يمثل صنيع عبد القاهر الجرجاني نقلة نوعية رفعت من مفهوم البلاغة إلى أرقى مستوياتها وسرعت من عجلة النقد. فأسلوب الجرجاني مختلف عن معاصريه إذ "نقده يطوف بأكثر جهات الفن الأدبي (...) ويتسم نقده بالموضوعية في ذلك التحليل المستقصي الذي يتناول فيه الكليات والجزئيات" [3].

وخلاصة القول في قضية النفي والالتفاف حول المجاز أنه خاض معترك طويلا؛ بين المتشددة الذين رفضوا القول به في القرآن واللغة، وكان من أبرزهم ابن تيمية وابن قيم

1 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص367.

2 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص278.

3 بدوي طبانة، البيان العربي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدّة، ط7، 1988م، ص233.

الجوزية اللذين اعتبراه فسادا في القول والعقل، وبين من رأوا فيه السحر والبيان وبلاغة القول كابن قتيبة والجرجاني؛ فجادلوا فيه حتى أثبتوا قيمته البلاغية في القول، وقد رقى به الجرجاني إلى دروب بينت موقعه في الكلام، وأين يقع المجاز هل في اللفظ أم يصيب معناه، فرسا به على المعنى، وأثبت أن اللفظ ثابت يدل على المعنى الأول في اللغة، ليدل به على المعنى الثاني للمعنى الأول، فعرف المجاز عنده بمعنى المعنى، وجعل للمجاز مفهوما جاوز حدود الضيق التي رسمتها مغالاة الرافضة لدور المجاز في إبراز المعنى وتوسعته. وكانت نظرة الجرجاني مبنية على وعي عميق بقدرة المجاز على إبراز المعنى وتوسعته، وعن دوره الجمالي في اللغة وبلاغته في القول.

المطلب الثاني: المجاز واتساع المعنى وأثره في التأويل

إنّ ما يعطي للتأويل حيوية وانتعاشا هو وجود غموض في الكلام، وهذا الغموض يُستمد من تعدد المعنى. والمجاز يمثل مثالا خصبا للتأوُّل لما فيه من غموض وإتعاب للفكر، ولعّل أول من جمع التأويل بالمجاز هو عبد القاهر الجرجاني في قوله: "ولا يتخلص لك الفصل بين الباطل وبين المجاز حتى تعرف حدّ المجاز، وحدّه أن كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأوّل فهي مجاز ،"[1] فربط التأويل بالمعنى المجازي لأن معرفة معنى المعنى يحتاج إلى فعل التأوُّل، ونجد لهذا الربط بين المجاز والتأويل صدا في تعريف ابن رشد(ت 595هـ)؛ حيث قال: "التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي" [2]؛ فابن رشد هنا يبين أن العملية التأويلية قائمة على الدلالة المجازية، والمؤوّل وظيفته هي البحث عن هذه الدلالة بما يقاربها في لسان العرب دون أن يخل بقواعدهم ومبادئ لغتهم، وهذا إعلان واضح يبرز علاقة التأويل بالمجاز وأنه محركه الأساسي وبعده المرجو، فـالمجاز "ارتحال من دلالة إلى أخرى وإعطاء الأولوية لمعنى على آخر."[3]

وهذا ما يجعله من صميم العملية التأويلية ، التي تسعى إلى ترجيح المعاني والاحتمالات الواردة، وإقصاء البعيدة منها نُشدانًا للحقيقة والمعنى الصواب، ومنه يشكل المجاز أساسا قويا في دفع عجلة التأويل لما فيه من مميزات مؤثرة تشكل طاقة إيحائية تجعله يخلق فجوة بين الكلمات والأشياء، ويمنع تطابق الدّال والمدلول مقيما بذلك حلقة من البحث الدائم عن المعنى، إلاّ أن المعنى المجازي لابّد له من الارتهان إلى حدود تمكن

1 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص272.

2 أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف ، القاهرة، ط3، 1999م، ص32.

3 علي حرب، التأويل والحقيقة، ص39.

المُؤَوِّل من الرسو على المعنى المراد. وقد تنبه الجرجاني لهذه النقطة الجوهرية فوضع ما يسمى حدّ المجاز وشروطه، ولعل أول الشروط التي تحدث عنها الجرجاني في معرض رده على المُفْرطين قوله: "فيما يتعاطاه قوم يحبون الإغراب في التأويل، ويحرصون على تكثير الوجوه وينسون أن احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر."[1]

يتمثل هذا الشرط، إذاً، في وجوب احتمال اللفظ للمعنى المعدول به عن ظاهر معناه الحقيقي، وهو شرط ضروري لازم وإلّا كان تأويل المؤوّل ضعيفه وليس هذا فحسب، بل يشترط الجرجاني أيضا وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وقد أشار إلى ذلك في أكثر من موضع في كتابه (أسرار البلاغة)، حيث قال: "وأما المجاز فكلُ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول، فهي مجاز. وإن شئت قلت، كل كلمة جُزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا، لملاحظة بين ما تجوِّز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز"[2]؛ وفي هذا القول تأكيد لضرورة وجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي سواء كانت هذه الرابطة قوية أ م ضعيفة، فإنّه لابّد من توفرها حتى لا يطلق الحكم أو يتجوز إلى معنى لا صحة له ولا سند، فيقع بذلك الفساد.

ويصر الجرجاني في موضع آخر على ضرورة اقتران المعنى الحقيقي (الأصلي) والمعنى المجازي فيقول: "ثم اعلم: بعدُ أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل. ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول أنه مجازٌ فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه." [3] وليس الجرجاني في اشتراطه لهذه العلاقة الأول بل سبقه الجاحظ في كتابه (الحيوان)، حيث وضع شرطين هما: "الأول أن يكون بين المعنى الأول المنقول عنه اللفظ والمعنى الثاني المنقول إليه

1 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص277.

2 المصدر السابق، ص251.

3 المصدر السابق، ص279.

علاقة ما، والشرط الثاني أنه يعتبر النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد" [1]؛ أي وجوب علاقة بين المعنيين الأول والثاني وهذا محل اتفاق، والشرط الآخر وجوب شهرة المعنى الثاني، ومنه تقيد المعنى المجازي أضحى ضرورة لتجنب الوقوع في وهم الخطأ أو مزلات التأويل، ونجد قولا للآمدي ت(631هـ) يمنع فيه القول بالمجاز بدون دليل قاطع فيقول: "ولا يخفى أن ترك الحقيقة والعدول إلى المجاز من غير دليل ممتنع."[2]

أي من الواجب وجود دليل على العلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، إضافة إلى شرط الشهرة والعموم الذي يعّد ضرورة في الحمل على المعنى المجازي، وقد نبّه إليه الجاحظ كما أشرنا إليه آنفا، ويؤكد هذا الشرط شهاب الدين الآلوسي ت(1270هـ) أيضا في قوله: "إن الحمل على المجاز الشائع في كلام العرب والكناية البالغة في الشهرة مبلغ الحقيقة أظهر من الحمل على معنى مجهول." [3] أي: أن العرب تطلبه وتفضل المعنى المشهور في الأخذ بالمعنى المجازي.

ومنه نستنتج أن توفر هذه الشروط الثلاث وهي: احتمال اللفظ للمعنى المعدول به عن الظاهر أو بالأحرى المعنى الأصلي وليس اللفظ، ووجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، وضرورة أن يكون الحمل على معنى مشهور متعارف عليه، تجيز استعمال المجاز، وأي خلل بأحد الشروط يسقط الإجازة فيقع في باب فساد المعنى.

وأما عن الخصائص التي يتميز بها المجاز فإنها تؤهله أن يكون بابا واسعا لاتساع المعنى وسببا لتعدد التأويلات، فالمجاز يعدل عن الحقيقة لمعان ثلاث ة وهي: "الاتساع والتوكيد والتشبيه"[4].

---

1 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص134.

2 سيف الدين علي بن محمد بن سالم الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج4، تحقيق: محمد أحمد المهدي، دار الكتاب والوثائق القومية، القاهرة، ط 2، 2004م، ص154.

3 شهاب الدين الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج2، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط4، 1985م، ص430.

4 ابن جني، الخصائص، ج2، ص467.

والمعلوم أن التأويل قائم على الاتساع الذي يخلقه المجاز، إلا أن معنى الاتساع كمصطلح له معان واسعة ومتشعبة في جميع ميادين اللغة، ولا يقف حكرا لا على البلاغة أو النحو أو غيرهما؛ فهو مصطلح هيولي يعرف "بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللفظ الواحد" [1]؛ فتعدد الاحتمالات يفتح باب التأوّل، وقد عرِّف أيضا فقيل: "هو أن يقول المتكلم قولا يتسع فيه التأويل، وقيل هو توجه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين."[2] ويسقط عن معنى الاتساع إذا رجح أحد الاحتمالين لأن "محصوله محصول المجمل ومعقوله الذي ماهيته تساوي الاحتمالات من غير ترجيح"[3].

وعليه، فإنّ المجاز يفتح باب اتساع المعنى إلا أنّ له قابلية أكثر على الترجيح وكذا الخروج من جنس الاتساع والدخول في باب التأويل، وهذا ما يوضحه السجلماسي في قوله عن الكلام: "وإن تعدد مدلوله: فإما أن يكون متساوي الدلالة بالنسبة لمدلولاته أو يكون أظهر في بعضها، فإن تساوت دلالته فهو المجمل وفي قسمه يدخل هذا الجنس الذي من شأننا أن نلقبه اتساعا، وإن تفاضلت الدلالة فحمله على أرجح مجمليه التفاتا إلى الظهورية هو الظاهر، وحمله على مرجوحهما التفاتا إلى التأويل هو المؤوَّل." [4] إذاً للوقوف على المعنى المجازي (معنى المعنى) وجب ترجيح الدلالات المتاحة التي تحمل في بنيتها الإغماض والإيحاء للخروج من باب الاتساع، فهذا الأخير يمتلك قوة تجعله المحرك الفعلي للعملية التأويلية مما يزيد من لانهائية العملية، وتعدد القراءات وانفتاح التأويلات. فهذه الدينامكية تخلقها العلائق بين ما يتيحه المجاز لجنس الاتساع فيفتح بذلك بابا واسعا يسمح بتدفق الدلالات والاحتمالات وعليه يحتل المجاز مركزا رئيسيا في نمو المعاني و انفتاح النص وتوسع دلالاته.

---

1 أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع ، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، بغداد، ط 1، 1980م، ص429.

2 المصدر السابق، ص429.

3 المصدر السابق، ص429.

4 المصدر السابق، ص430.

وفي الختام شكل القول بالمجاز بؤرة للإبداع والتنظير ساهمت في نضج وارتقاء الفكر العربي القديم وفي أساليب تعامله مع البيان ولغة المجاز، فبين الإفراط والتفريط تولد الاعتدال فكان لابن قتيبة وعبد القاهر الجرجاني الفضل العظيم في فض الخلاف وإعطاء كل ذي حق حقه، مما أسهم في رد الاعتبار للمجاز وتوضيح علاقته بالتأويل ، وكيف يسهم المجاز في استمرارية وقيام العملية التأويلية، وبيَّنَّا دوره في اتساع المعنى ؛ الذي صعّب على المؤوِّل الوصول إلى المعنى الحقيقي، ممّا جعله مجبرا على ترويض المعنى المجازي وتطويعه للمرجوح لإخراجه من باب الاتساع، فالمؤهلات التي يمتلكها المجاز تجعل منه أساسا متينا لقيام التأويل لا يستغني المؤوّل عن طرق بابه وفقه أقسامه ومعرفة شروطه الثلاث: احتمال اللفظ للمعنى المعدول به عن الظاهر، والعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، والشهرة في المعنى المجازي، فمعرفة هذه القواعد تسهل عملية التأوُّل بشكل سليم ، وتسهل على المؤوِّل كذلك عمله في ملاحقة المعنى المناسب للنص. فالمجاز يشكل النص ويزيده قوة على الاستفزاز وجلب القراء إليه، فهو فاعل حساس ومؤثر في المعنى والفعل التأويلي. وضرورة لازمة لا تنفصل عن العملية التأويلية

نتائج الفصل الثاني:

لا بد لأي منهج أو نظرية من أسس رئيسية يقوم عليها، ويستقيم عوده بها، وللتأويل في التراث النقدي العربي كما افترضنا أربع ة أعمدة أساسية يتك ئ عليها، وقد تناولناها بالدرس فأسفر جهدنا على جملة من النتائج وهي تباعا:

1- أن المؤوِّل يمتلك مقومات فطرية تتعلق بصفاته الخلقية وتتمثل في الفطنة والقدرة على الربط بين الصور الذهنية والصور الخارجية المبتكرة ، ومقومات مكتسبة ضرورية تصقل موهبته وقدرته على التحليل لازمة في تأوُّل المعني وهي إتقانه لعلوم اللغة من بيان وإعراب وعلم المعاني إضافة إلى سعة اطلاعه على أساليب العرب وفنونها في القول... الخ، وكذا التحلي بالموضوعية وهي شرط أساسي لضمان تأويل بعيد عن الأهواء والعصبية و حكم لا يرد بعده.

2- يمثل المؤوِّل ركنا أساسيا في قيام العملية التأويلية ؛ فدوره يكتسي أهمية كبرى في التأثير على تشكيل المعنى، ووظيفته لا تقتصر على التحليل فحسب؛ بل له أربع وظائف حددها ابن قيم الجوزية وهي: بيان احتمال اللفظ للمعنى المؤوَّل مع إيراد الدليل، بيان وإثبات الدليل المقام عليه الحجة في التأول، الجواب عن المعارض، الإتيان بالجواب الصحيح القاطع لدحض قول المعارض. وذلك يكون وفق منهجية متأصلة تعتمد العلم بقواعد السلف وضوابطهم وفيما اختلفوا فيه في تأويلاتهم، والعلم بقواعد اللغة وأصول الترجيح والأخذ بالأثر قبل اللغة، وكذا وجوب التزام المؤول بلغة سليمة مباشرة في نقله للمعنى المؤوّل ، والتعقيب والتمحيص وطول النظر ليحسن الاستنباط ويسهل اكتشاف المعنى ولطائف الدلالات لكون التأويل مبني على الاستنباط وفهم اللمحة وإدراك الخفي، وهذا الإدراك مطعم بالذوق والعقل . وتختلف الخطة القرائية من مؤوّل إلى آخر وهذا منوط بقدراته الفردية ومهاراته المكتسبة إلا أن هذه الأصول تبقى مشتركة بين المؤوّلين.

3- لم يقعد العرب القدامى للنّص كمصطلح ، ولم يعرفوا منه سوى جذره اللغوي نصّ، وقد تداولوا بعض الإشارات التي تحيلك على المصطلح إلا أنها تبقى مسميات، وهي متعددة

على نحو: القول الشعري، الكلام، النسيج أو النسج... الخ، إلا أن أقرب المصطلحين للنص هما: الكلام، والنص هو مدونة كلام كما قالها محمد مفتاح، ولفظ النسج وهو المرجح الأكبر لقرب دلالاته اللغوية وحتى الاصطلاحية إن صح التعبير من مفهوم النص وجوهره؛ فالنسيج دليل على حياكة الألفاظ ونظمها وفق سياق معين وفق ما تتيحه علائق بنياته، فلذلك هو الأقرب إلى روح مفهوم النص بمفهومه الحداثي.

4- يمثل النّص موضوع التأوُّل ، ومحورا أساسا لقيام العملية التأويلية فهو يمثل نقطة الاستفزاز لما له من قدرة على الانفتاح أو الانغلاق أمام فعل القراءة، فالنص يتدرج في معناه ودلالته من الواضح إلى العمي، ممّا يعطي للنص سلطة على الفعل التأويلي وعلى المؤوّل وحتى على المعنى المؤوَّل، وتساير هذه السلطة قصدية النص التي تمثل المركز الرئيسي الذي يستمد النص منها شرعيته في فرض سلطته في سوْق المعنى، ويدرجها العرب القدامى من الأولويات الواجب تحصيلها لفهم المعنى لكونها لا تنفصل عن قصدية المؤلف إلا أن هذه السلطة لا تكتسب شرعيتها إلا إذا كان السياق مرافقا لها ولا تخالف منطق العرب ولغتهم، على خلاف الحداثيين المعتدلين الذين يجعلون قصدية النص متعاضدة مع قصدية المؤوِّل، وأما المطالبون بلانهائية التأويل من الحداثيين فهم لا يؤمنون بسلطة النص ولا قصديته، ولا يعترفون بقصدية المؤلف الأصلي، بل يعتمدون سلطة القارئ أو ما يسمى بالمؤلف الثاني، وبذلك يفتحون باب اتساع المعنى وتعدد القراءات.

5- الدلالة اللغوية تعد الغاية المنشودة لأ ي فعل قرائي. وقد قسمها العرب القدامى على ثلاثة أقسام : دلالة طبيعية وعقلية ووضعية. وقد مثلت الدلالة الوضعية الشق الأكبر من دراسات القدماء، وهذا لانضباطها وتنوعها مقارنة بالقسمين الآخرين، فالدلالة حاملة للمقاصد وأغراض المتكلمين، وهي الواسطة بين الفهم والإفهام وبين القائل والمتلقي، ولا يمكن الوصول إلى المقصد إلا باتحاد هذه الأقسام الثلاث ة، وهذا ما أيقنته العرب قديما ، وخير برهان على ذلك ما تعرضه نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني ؛ فهي أكبر دليل على الوعي بقمة تلاحم الدلالات لفهم سليم وصحيح للمعنى. وعليه، الدلالة اللغوية هي نقطة أساسية ومهمة في العملية التأويلية ؛ فهي تحمل ا لمعنى المقصود للمتكلم ، وتفصح عن

مقاصد النص، وتمثل جوهر الفعل التأويلي، فهي غايته وهدفه الأول، ولا مناص منها لفهم النص وغرض المتكلم.

6- تشكل إشكالية تعدد المدلول للدالة اللغوية هاجسا يعيق العملية التأويلية ، وتحديا حقيقيا للمؤوّل. وهذا لما في التعدد من اتساع، وغموض إما على مستوى اللفظ ؛ وأصعب حالاته هو الإغماض المصاحب للمشترك اللفظي حينما يوغل صاحب النص فيه ولا يحيل على ما يكسر هذا التعدد، أو على مستوى المعنى فيحدث فيه الإيهام وفساد المعنى؛ وأخطر صوره ما يحدثه الكلام المقلوب ومحاولات إثبات المعنى المضاد للمعنى الواضح، وقد أسهم هذا في فتح باب تعدد القراءات والتأويلات واتساع المعنى، ولا خروج من هذا المنزلق حسب القدماء العرب إلا كثرة الاطلاع على اللغة ومعانيها وفنون القول وأساليب النظم وحمل الدلالات مع بعضها ضمن سياقها التلفظي.

7- خاض المجاز معترك طويلا وهو يحاول إثبات وجوده في النقد العربي القديم، فبين النفي والالتفاف حوله، اكتسب شرعيته بين المتشددة الذين رفضوا القول به في القرآن واللغة، ومن رأوا فيه السحر والبيان وبلاغة القول، فسما به عبد القاهر الجرجاني إلى مراتب العلا مبينا موقعه في الكلام، وأين يقع المجاز هل في اللفظ أم يصيب معناه، فرسا به على المعنى، وعرف المجاز عنده بمعنى المعنى، وهذا الفعل قد أسهم في رد الاعتبار للمجاز ، وتوضيح علاقته بالتأويل ، وكيف يسهم في استمرارية وقيام العملية التأويلية، وفي اتساع المعنى، ممّا يجعل المؤوّل مجبرا على ترويض المعنى المجازي وتطويعه للمرجوح لإخراجه من باب الاتساع، فمقوماته هذه تجعل منه أساسا متينا لقيام التأويل لا يستغني المؤوّل عنه، فهو فاعل حساس ومؤثر في المعنى والفعل التأويلي.

8- المجاز بمفهومه الاصطلاحي يشكل العمود الفقري للعملية التأويلية لكونه المسؤول الأول عن اتساع المعنى وتعدده وحتى غموضه، فهو المحرك الفعلي للتأويل. إلا أنه لا يمكن القول بالمجاز والأخذ به إلا إذا توفرت شروطه الثلاثة الأساسية وهي: احتمال اللفظ للمعنى المعدول به عن الظاهر، وجود علاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، ووجوب الشهرة في المعنى المجازي، وهذا لمنع التأويل بالأهواء والمعاني الفاسدة التي لم يقل بها العرب من قبل.

الفصل الثالث

آليات التأويل في الدرس العربي القديم

الفصل الثالث: آليات التأويل في الدرس العربي القديم

تمهيد

المبحث الأول: التخييل وأثره في المعنى وتأويله

المطلب الأول: التخييل في التراث العربي بين الإيهام وإنتاج المعرفة

المطلب الثاني: وظيفة التخييل في العملية التأويلية عند القدامى

المبحث الثاني: الآليات التأويلية النسقية في الخطاب النقدي العربي القديم

المطلب الأول: نظام المفردة وأثرها في الفعل التأويلي

المطلب الثاني: الدلالات النحوية والبلاغية وحدود التأويل

المبحث الثالث: الآليات التأويلية السياقية وسلطانها على المعنى

المطلب الأول: مقامات الخطاب والأحوال

المطلب الثاني: الموازيات النصية وأثرها في توجيه المعنى

نتائج الفصل الثالث

تمهيد

النّص ببنيته ومواده المتنوعة يستقطب الفعل القرائي، ويشكل مجالا خصبا لتعدد القراءات، وتنوع التأويلات، والفعل لاى التأويلي في عمومه "لا ينطلق من فراغ، وإنما من مؤشرات نصية وهي إما مؤشرات تركيبية تلحظ في علاقة الملفوظ بمساقه التركيبي (...) وإما من مؤشرات استبدالية، حيث تتم المواجهة بين الملفوظ والذاكرة الجمعية التي تحدد مجموع المعايير والقيم الملائمة لمجتمع معين."[1]

وللوصول إلى هذه المؤشرات وفقها لابّد للمؤوّل أن يمتلك أدوات إجرائية تمكنه من الوصول إلى المعنى المراد، فيستند على هذه الآليات لتحليل المواد اللغوية والنحوية والبلاغية وحتى الرمزية، أو المواد السياقية الخارجية؛ التي يستعين بها في شكل معلومات وأخبار أو قيم اجتماعية وثقافية أو ملابسات تتعلق بالمؤلف ومقامات الخطاب ومناسباته؛ لكون هذه المواد تتكاثف فيما بينها وتشكل النص والمعنى المقصود منه. ولذا كان لزاما على القراءة التأويلية أن تمتلك هذه الآليات القرائية، وأن تعود إليها وتنطلق منها.

وقد أدرك المؤوّلون العرب القدامى قيمة هذه الآليات المعتمدة والمتنوعة في قراءة النص، وأنّ في انصهارها وتساندها فيما بينها السبيل البيّن لفهم النصوص، وتأوّل معناها، وهي تعد ثوابت عامة في دراساتهم تسير وفق نمط خطي متسلسل في معظم قراءاتهم، وتختلف هذه الآليات في التناول من مؤوّل إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، فقد تطغو إحدى الآليات على الأخرى أثناء التحليل، وهذا راجع إلى ميول المؤوِّل وشغفه بأحد العلوم، وإلى مهاراته المكتسبة والفردية، أو إلى توجهه المذهبي، أو إلى أسلوب ونمط التأليف كنحو الشروح، أو غيرهم.

والناظر لهذه الآليات الإجرائية عند القدماء يجدها تنقسم حسب مؤشرات النص إلى قسمين: القسم الأول: يتعلق ببنية النص الداخلية أي المساق التركيبي، والقسم الثاني بالبنية السياقية الخارجية، وما يرتبط بها من مواد ثقافية واجتماعية، ومقامات خطابية ومناسبات وأخبار وموازيات نصية، إضافة إلى حالة المؤلف وغيرها. إلا أنّ هذه الأدوات الإجرائية لا تكتمل بدون آلية رئيسية حيث تشكل المنطلق الأول في عملية فهم المعاني واسترجاع

1 محمد بازي، التأويلية العربية، ص67.

صورها، وهذه الآلية هي التخييل أو هي تلك القدرة على ربط الصور الذهنية المُخَزَنة في المخيلة بالصور المجردة، أو المعاني التي غمض معناها عن التلقي.

وفي فصلنا هذا، سنعمل على قراءة هذه الآليات وتجليّاتها في تأويلات النقاد العرب القدامى انطلاقا من المُؤَوِّل إلى النّص، مبرزين دورها في فهم المعنى، ووقوفها على قصدية النص، ومحاورتها لمواده وتراكيبه، وهذا وفق ثلاثة مباحث، وهي على التوالي:

المبحث الأول: التخييل وأثره في المعنى وتأويله

وفي هذا المبحث سنتقصى عن علاقة التأويل بالتخييل في فكر النقاد العرب القدامى مستعرضين آراءهم حوله، وكيفية تعامل المُؤَوِّل مع التخييل بعده قارئا مميزا، وكيف يشكل التخييل آلية ضرورية في فهم المعنى مبرزين دوره في العملية التأويلية.

المبحث الثاني: الآليات التأويلية النسقية في الخطاب النقدي العربي القديم

وسنتناول في هذه القراءة الآليات المتعلقة بالنسق النصي من مؤشرات نصية دالة، وهي مفاتيح قرائية بانية للمعنى يتفاعل معها المؤوّل، وتكون مداخل للوصول إلى المعنى، ومن أبرز هذه المفاتيح: الدلالة اللغوية في المعاجم وفي لسان العرب عموما، الصرف والاشتقاق، النحو، البلاغة...الخ. وسنوضح دور تساند هذه الآليات في فهم المعنى وضرورة لجوء المؤوّل إليها.

المبحث الثالث: الآليات التأويلية السياقية وسلطانها على المعنى

وسنعالج في هذا المبحث ما تعلق بآليات السياق النصي، وهذا باعتبار السياق مفتاحا تأويليا مهما وضروريا في الفعل التأويلي ومؤشرا أساسيا للفهم والإفهام، ولعل من أهم المواد السياقية التي يستعين بها المؤوّل؛ الأخبار والتوسعات، مقامات الخطاب والمناسبات، الموازيات النصية من نصوص غائبة وأشباه ونظائر؛ تتمثل في نصوص من القرآن كريم وأحاديث نبوية شريفة وأشعار وأمثال وحكم وأقوال أثرت عن كلام العرب قديما. مبينين سلطة المواد السياقية في توجيه المعنى وتأثيرها على العملية التأويلية.

المبحث الأول: التخييل وأثره في المعنى وتأويله

إن دراسة الخيال ومشتقاته ومعرفة مفهومه ووظائفه هي المدخل المنهجي السليم لفهم معاني الصور ودلالات الغموض التي تعتريها في النص الأدبي والشعري على وجه الخصوص، فالمتفق عليه أن النص الأدبي هو فاعلية فنية تخيلية يقوم الخيال فيها بدور أساسي فهو يساهم في تشكل الصور وتطورها، ويحقق الفاعلية المرجوة في تلقي هذا الإبداع. والمتتبع لهذه الملكة –الخيال– عبر العصور يجدها تتفاوت من حقل إلى آخر، فتُرفع درجة عند الفلاسفة وتُحط أخرى عند النقاد أو العكس، وهذا راجع إلى مدى وعي النقاد والفلاسفة وإلى طبيعة كل عصر وقيمه الفنية.

والمعروف أن العرب قديما قبل دخول الترجمات وتلاحم الثقافات لم تعرف الخيال كمصطلح، ولم تهتم به، فأهملوا الحديث عن طبيعته وخصوصياته، إلا أنهم ربطوا هذه الملكة بالإلهام الشيطاني، والقوى الماورائية وجعلوا أجود شعرهم من نسج الشياطين فادعى "كثير من فحول الشعراء أن له رئيًّا يقول الشعر بفيه، وله اسم معروف من ذلك مِسْحَلُ شيطان الأعشى، وفيه يقول:

"دعـــوت خليلـــي مِسْحَـــلاً ودعـــوا لـــه جُهُنَّـــامَ جَدْعًـــا للهجيـــن المذمّـــم

(...) ومن أسماء هؤلاء الشياطين الذين احتفظت بهم ذاكرة الجاهليين السِّعلاة صاحبة النابغة، وأختها المِعلاة صاحبة علقمة بن عبدة. ولحسان بن ثابت رضي الله عنه حديث طويل مع السِّعلاة ذكرته بعض المصادر." [1] فهذه التصورات التي أطلقها الشعراء آنذاك لتحديد مصادر شعرهم وقوته تومئ إلى "تصور الإبداع الشعري بوصفه إلهاما مستمدا من قوى خارجية قادرة." [2]

واستمر هذا المفهوم إلى عهد بني أميّة كما ذكره الدكتور عيسى علي العاكوب في كتابه التفكير النقدي عند العرب، ليتغير بعد ذلك مع دخول الفلسفة اليونانية وترجمات فن

1 عيسى علي العاكوب، التفكير النقدي عند العرب، دار الفكر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997م، ص ص30،31.
2 المرجع السابق، ص31.

الشعر لأرسطو، وحقيق علينا أن نقول أن مفهوم الخيال لاقى اهتماما واسعا عند الفلاسفة العرب قديما أكثر من اهتمام البلاغيين والنقاد العرب آنذاك، وهذا مثبت في تاريخ المصطلح، وإذا قارنه بمشتقاته كنحو التخيل والتخييل نجده أقل حظا.

ولعلّ مصطلح التخييل يمثل أكثر المصطلحات تداولا وشيوعا عند الفلاسفة والنقاد القدامى من أمثال الكندي وابن سينا والفارابي وحازم القرطاجني، إذ مثَّل ركيزة أساسية في تصورهم للشعر. فالتخييل يقوم بدور أساسي في العملية الإبداعية، وأيضا له سلطة على المتلقي، فهو بمثابة آلية يستعين بها المؤلف لإقناع المتلقي وتشكيل الصورة لديه.

وعليه كيف نظر النقاد والفلاسفة للتخييل؟ وهل هو حقا يمثل آلية للمعرفة أو هو وسيلة للإيهام والمغالطة؟ وهل له سلطة على المتلقي تجعله طيِّعا له دون وعي أو إدراك؟ وبما أن المؤوّل متلقٍ نموذجي متميز عن غيره كيف يتعامل مع التخييل؟ وهل يتحول التخييل لديه آلية للتَأَوُّل والتأثير في متلقيه؟ وكيف يسهم التخييل في فهم المعنى و تَأَوُّلِهِ؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية المتشعبة –والتي لا نزعم أننا أول من عالجها– سنستقري تاريخ المصطلح عند العرب قديما، والجدال الواقع بين من رأوا التخييل وسيلة للإيهام والتوهم، ومن اعتمدوه آلية للفهم والمعرفة، وسنركز في قراءتنا هذه على دور التخييل في العملية التأويلية وفهم النص الأدبي والشعري منه، وهذا وفق مطلبين رئيسين هما على التوالي :

المطلب الأول: التخييل في التراث العربي بين الإيهام وإنتاج المعرفة

التخييل مصطلح فلسفي انتقل إلى مجال الدراسات النقدية والبلاغية في التراث العربي، وهذا عن طريق ترجمة الكتب اليونانية الفلسفية لكتابها العظماء: أفلاطون، وفلوطرخس، وأرسطو طاليس على وجه الخصوص. والتخييل مشتق من مادة (خ، ي، ل) ويراد به تلك القوة التي "نستعيد بها نوعا أو عدة أنواع من الصور والتي قد تكون بصرية أو سمعية أو ذوقية أو شمية أو لمسية، وتختلف قوة التخيل بين الأشخاص، ووظيفة التخييل الرئيسية والطبيعية هي استعادة الصورة التي يحتاجها العقل في التفكير؛ إلا أن وظيفته لا تقتصر على الاستعادة فقط بل تتعداه إلى الابتكار حيث يقوم التخييل في هذا المستوى بالتفريق بين الصور والمعاني ثم التأليف بينهما على هيئة جديدة لم يدركها الحس من قبل"[1].

فوظيفة التخييل تكمن في تلك القدرة على استعادة الصور المخزنة والمعاني المدركة، والتفريق بينها، ثم القدرة على التأليف والربط بينهما، لابتكار هيئة جديدة لم تعرف من قبل طينتها؛ أي أنّه على مستويين: الأول استعادة الصور والمعاني والتفريق بينهما، والثاني إعادة تركيبها وابتكارها بشكل إبداعي جديد غير معروف. وهنا نلاحظ أن المستويين: أحدهما يشكل من الاستثارة النفسية والعقلية التي تكمن في القدرة على التحفيز والربط بين الصور والمعاني، والمستوى الثاني: يرجع إلى القدرة العقلية فقط؛ وهي الابتكار والفهم.

إذا هذه العملية برمّتها تُحْدِثُ فِعْلَتَها في المتلقي فهي موجهة من المتكلم إلى المتلقي، تستدعي جملة من العلائق التخييلية؛ التي تقوم عليها ملكة الخيال مشكلة بذلك حقلا إبداعيا لا تتناقض فيه الأدوار على حدّ قول الدكتورة ألفت كمال الروبي؛ حيث قالت:" وهذه المصطلحات– تقصد التَخَيُلَ، والمحاكاة، والتخييل– لا تتناقض فيما بينها، لأن كلا منها يتناول العمل الشعري من إحدى زواياه، فيصبح تخيلا من زاوية المبدع، ومحاكاة من زاوية العمل الأدبي، وتخييلا من زاوية المتلقي."[2]

1 علي آيت وشان، التخييل الشعري في الفلسفة الإسلامية الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط– المغرب، ط 1، 2004م، ص87.

2 ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، ، دار التنوير، بيروت، ط 1، 1983م، ص19.

والثابت المعلوم أن التخييل عند القدماء قد حظي باهتمام بالغ على غرار التخيل، وهذا ما يؤكده جابر عصفور إذ يرى أنهم قد ركزوا على"فعل التخييل أكثر ممّا ركزوا على فعل التخيل. أعني أنهم اهتموا بما يمكن أن نسميه بسيكولوجية التلقي أكثر من اهتمامهم بسيكولوجية الإبداع"[1]، وهذا أمر طبيعي أن يبرز ولعهم بمفهوم التخييل ووظيفته أكثر من ولعهم بمصطلح التخيل؛ الذي ارتبط معناه بمعنى التوهم لا الوهم، فالوهم هو: "وقوف شيء للنفس بين الإيجاب والسلب، لا يميل إلى واحد منهما." [2] وأما التوهم فكان يشار به إلى المعاني الكاذبة والمخادعة التي لا وجود لها في الواقع، ولا صورة لها في الحقيقة ، وهذا معناه اللغوي الذي يقارب المعنى الاصطلاحي الوارد في عرف الفلسفة العربية الإسلامية؛ حيث أورده الكندي (ت 252 هـ) مرادفا للمعنى اليوناني لمصطلح التخيل؛ فقال: "التوهم هو الفنطاسيا: قوة نفسانية مدركة للصورة الحسية مع غيبة طينتها، ويقال الفنطاسيا، وهو التخيل، وهو حضور صورة الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها." [3]

ويمكن إرجاع هذا الولع بمصطلح التخييل أيضا إلى تركيزهم على مهمة الشعر، والذي يمثل التخييل انعكاسا قويا بيّنًا له باعتباره المسؤول عن عملية التأثير في المتلقي، فللتخييل في الشعر –كما يقول إحسان عباس–: "قيمة العلم في البرهان، والظن في الجدل، والإقناع في الخطابة"[4].

فهذه القدرة التي يمتلكها التخييل جعلت منه قطبا مشتركا بين الفلاسفة والنقاد والبلاغيين بيد أن هذا التجاذب نحوه لم يسلم من الاختلاف في الرؤى والوجهات، ممّا أوقع

---

1 جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط 1، 2003م، ص53.

2 أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان الجيش، القاهرة، ط2، 1978م ، ص118.

3 المصدر السابق، ج1، ص ص115،116.

4 إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب– نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن–، دار الشروق، عمان– الأردن، ط2، 1993م، ص 206.

المصطلح في حرج كبير، وجدال في تحديد مصدره أهو العقل أم السيكولوجيا، ودوره هل هو المعرفة أم الإيهام، وما زاده تأزما ارتباطه بمعنى المخادعة والتضليل عند ثلة من الدارسين البارزين في التراث النقدي العربي. فهذا التباين في الآراء شوّه مسار فهم مصطلح التخييل، إلا أن هذا لا ينفي محطات التوهج التي مر بها، والتي تنم عن الفهم العميق لهذه الآلية ودورها في إيصال المعنى والتأثير في المتلقي عند العرب القدماء.

ولمعرفة مدى إدراك القدماء للتخييل كان لزاما علينا الخوض في المباحث الفلسفية المحضة، والمرور على الآراء النقدية حوله وكذا البلاغية. ولا يتسنى هذا إلا بالوقوف على المفاهيم التي ألصقوها به، وخصوصا ما تعلق بمفهوم الشعر الذي يمثل المنطلق الأساسي لتطور وانتقال المصطلح من الحقل الفلسفي إلى الأدبي كما أشرنا سابقا. ولعلّ أولى الخطوات لمعرفة حقيقة هذا المصطلح، وإزالة الغموض والشبهة عن مفهومه الاصطلاحي، الذي يمثل دورا أساسيا في فهم المعنى وتأوّله، هي تتبعه في الترجمات الأولى له، ومنها على سبيل المثال لا الحصر ترجمة قسطا بن لوقا عن فلوطرخس حيث نقل عنه قوله: "وأما الفكر فهو تخييل عقل موجود في حيوان ناطق، فإن التخييل إذا كان في نفس ناطقه سمي فهما، فكان هذا الاسم مشتقا في لغة اليونانيين من العقل، وذلك أن الحيوان ليس بناطق تقع له تخييلات، فأمّا الناس فقد لا تقع لهم تخييلات في الأجناس والأنواع وهي أفكار."[1]

والمتمعن في هذا القول يجد الفيلسوف فلوطرخس، كما ترجم له وفهمه لوقا، قد تحدث عن الفكر الذي لا يحصل إلا بوجود عقل يتدبر ويقلب الأشياء والأمور، وهذا مع ما تتيحه له ملكة التخييل. فالتصورات والمعاني التي يحدثها ويثيرها التخييل تشكل دافعا كبيرا لإعمال العقل. فلا يتصور أن ما تفعله التأثيرات النفسية بعيدة عن العقل وترجيحاته، وهذا أيضا لا ينفي أن تغلب السيكولوجيا أحيانا على العقل وتغيبه لكن ليس بصفة دائمة، وهذا ما يفسر

1 جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص53.

استحسان شيء ما في البداية لِيُنْفَرَ منه ويرفضه العقل بعد هنيهة أو زمن في صحوته من سلطة التغيب الممارسة عليه، والملفت للانتباه في ترجمة لوقا ربط التخييل بالفهم والعقل، وهذا الفهم لا يتميز به إلا الإنسان أو ما يسمى بالحيوان الناطق. وصفة النطق هذه تدّل على ثلاث معانٍ ويهمنا المعنى الثالث منها، فهو كما يصفه الفارابي ضمن حديثه عن المنطق بـ: "القوة النفسانية المفطورة في الإنسان التي بها يميز التميز الخاص بالإنسان دون سواه من الحيوان، وهي التي بها يحصل للإنسان المعقولات والعلوم والصنائع، وبها تكون الروّية، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال. وهي توجد لكل إنسان حتى في الأطفال"[1]؛ فالفهم ينمّ عن التدبر والتأمل والوعي وكل هذه الصفات تتيحها الروّية، والروّية سلطانها العقل وسمتها القوة النفسانية، والقوة النفسانية تساعد على النزوع، وبروز تلك النزعة عند المتلقي، فيظهر تأثره لأمر معيّن يهدف المتكلم إليه إمّا بالإيجاب أو السلب، فرد فعل المتلقي في الغالب انعكاس لصورة تفكيره وعقله وفهمه سواء كان آنيا أم لزمن يطول.

لذلك نرى أنّ ربط الفيلسوف فلوطرخس التخييل بالفهم كان بناء على أنّ نتيجة التخييل هي الفهم، ويكون الفهم من حيوان ناطق لكونه مؤهلا للفهم، وأنه يمتلك عقلا تحفزه الانفعالات المثارة التي يخلفها فعل التخييل، فنستنتج أن التخييل فعل سيكولوجي يقوم على الإدراك العقلي حتى ولو شوهت الصورة، ولم يكن لها أصل أو انعكاس حقيقي في الواقع. فالتخييل لا ينفك من قيد العقل. فمهما كانت الاستمالة والتمويه الذي يحمله فإنّه يخضع لسلطان العقل ويتشارك معه في استرجاع الصور أو ابتداعها من خلال عملية الفهم الناتجة عن الاستثارة والانفعال، ولهذا كان التخييل مشتقا من العقل مرتبطا بالفهم، ولطالما كان هذا الانفعال سواء كان عقلانيا أم لاعقلاني، و رد الفعل الذي يحدثه المتلقي سببا وجيها في تحديد جمال النص الأدبي أو قبحه، إضافة إلى جودة النص من حيث معايير بنائه ونسجه في النقد العربي القديم، ولذلك عمل المبدعون على هذا الجانب كثيرا، فكلما كان التخييل

1 أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم: علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996م، ص ص36،37.

محبوكا جيّد النسج كان التأثير أقوى، والقبول أعلى، وترجيح كفة الإقناع أقوى، وهذه السمة قد تنبه لها الفلاسفة والنقاد وحتى البلاغيون، ولعلّ أول من نقل هذا الانطباع عن قوة التخييل ووظيفته التأثيرية هو أبو نصر الفارابي(ت 339هـ) في سياق تعريفه للأقاويل الشعرية، وتمثل خطوته أولى الخطوات في قراءة الشعر وتعريفه من منظار فلسفي، وإقامة الأقيسة الفلسفية المنطقية عليه. فكانت محاولة الفارابي إضافة جديدة في مفهوم الشعر ومعيارا جديدا لتشكيل النص الشعري، فصار الشعر مخيّلا والخيال من أعمدة بنائه، والتخييل هو سبيله للتأثير في متلقيه؛ فقال: "وإنما تستعمل الأقاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستقرار إليه واستدراج نحوه: وذلك إما أن يكون الإنسان المستدرج لا رويّة له ترشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخييل، فيقوم التخييل مقام الرّويّة. وإما أن يكون إنسان له رويّة في الذي يلتمس منه ولا يُؤْمَن إذا روّي فيه أن يمتنع فيعالج بالأقاويل الكاذبة ليسبق بالتخييل رويته حتى يبادر إلى ذلك الفعل، فيكون منه بالغلبة قبل أن يستدرك برويته ما في عقبى ذلك الفعل، فيمتنع منه أصلا، ويتعقبه، فيرى أن لا يستعمل فيه، ويؤخره إلى وقت آخر"[1].

وعليه فإن التخييل قد ارتبط عند الفارابي بالعمل السيكولوجي كما تعلق بنوعية استعداد المتلقي أيضا، وهذا الاستعداد مقترن بروية المتلقي، والروية في فهم القدماء تعني: التدبر والإمعان وطول النظر، وعند الفلاسفة هي:" الإمالة بين خواطر النفس." [2] وإن هذه الإمالة والترجيح بين هذه الخواطر لا تعدم الخضوع لسلطة العقل، فالنفس كما يرى الفارابي هي قوة دالة على العقل، وتنقسم إلى قوة مدركة خارجية متعلقة بالحواس الخمس ونظيرتها الباطنية وهي:" تناظر الحواس الظاهرة في العدد، وتختلف عنها في طبيعة العمل"[3].

1 المصدر السابق، ص 43.

2 أبو يوسف بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص 116.

3 جابر عصفور، الصور الفنية في التراث النقدي البلاغي عند العرب، ص 29.

والمميز في هذه القوى المدركة الباطنية قدرتها على إدراك صور المحسوسات حتى لو كانت غائبة الذات، لكونها مخزنة في الدماغ، وطبيعة العلاقة بين هذه القوى، إذ لا تعمل قوة بمعزل عن الأخرى؛ حيث تتصف بالاتحاد، وكل قوة تمثل مركز انطلاق للأخرى، وهذا ما حذا بابن سينا(ت 427هـ) إلى وصفها "بالمرايا المتقابلة، التي تعكس كل منها الضوء الواقع عليها على المرآة التي تقابلها." [1] وتمثل القوة الثالثة والرابعة من هذه القوى المدركة بحسب تقسيم الفلاسفة محور الإبداع والإدراك، وهما على التوالي: المتخيلة، وهي بحسب الفارابي "تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب"[2]؛ أي هذه القوة لديها القدرة على الحفظ والتخزين وإعادة التركيب.

والقوة الرابعة وهي الوهمية أو ما يمكن تسميتها بالسلطة الحاكمة لكونها تمتلك القدرة على الإدراك والتفريق بين المعاني والصور، وهذا يستشف من وصف الفارابي لها، حيث قال:"هي لا تدرك من المحسوس ما لا يُحَسُ مثل القوة في الشاه، إذا تشبحت صورة الذئب في حاسة الشاه فتشبحت عداوته ورداءته فيها، إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك" [3]؛ فهذه القوة ذات حكم تخييلي جزئي، وهي لا تختص بالإنسان لوحده، إلا أنها تمثل مفصلا أساسيا في إدراك المعنى، وتفسير الصور، مهما كانت كاذبة أو صادقة. وعليه، فإنّ مركزية هاتين القوتين تجعل منهما هدفا أساسيا يركز عليه المتكلم في عملية التخييل، فإن استطاع المتكلم إثارة هاتين القوتين في المتلقي كان له مبتغاه، وتحقق فعله السيكولوجي؛ لأنّ المتلقي ونقصد الإنسان "كثيرا ما يكون ظنه أو علمه مضادا لتخيله، فيكون فعله الشيء الذي بحسب تخيله لا بحسب ظنه أو علمه، كما يعرض عند النظر إلى التماثيل المحاكية للشيء، وإلى الأسماء

1 المرجع السابق، ص 33.

2 المرجع السابق، ص30.

3 المرجع السابق، ص31.

الشبيهة بالأمور."[1] وإنْ كان كذلك، فإنّ قوته النزوعية تصبح خاضعة لقوة المتخيلة وسلطان القوة الوهمية خضوعا تاما يغيب فيه العقل، وهذا لا يصح إلاّ إذا كان المتلقي لا روّية له، وله قابلية واستعداد تام لتغييب العقل وتحجيره؛ أي ميال بطبعه إلى السذاجة، غير قادر على التمييز بين القبيح والجميل أو بين الكذب والصدق، يقبل كل تصور دون فهم أو إدراك. على خلاف المتلقي ذي الروّية فإنّه لا يتلقى النص ببساطة، ولا يخضع لتخييله ولا ينزع نزوعا تاما إليه، بل يتدبر الأمر ويمحصه ويرجح الدلالات المحتملة ويصنفها في دائرتها المناسبة، حتى وإن عُجِّلَ بالأكاذيب والأقوال الواهمة المغيبة للعقل، فمحاولات التخييل في تغييب عقل المتلقي من هذا النوع لا تُجْدِ معه في أحايين كثيرة، لكونه يُغَلِبُ سلطان العقل على النفس والانفعال، اللذين هما في الأصل يمثلان دليلين على وجود العقل وانعكاسه، ويتحول التأثير النفسي التخييلي عنده إلى حكم عقلي، وهذا بحكم أنّ الأحكام للعقل لا للقوة المتخيلة.

ونوعية استعداد المتلقي التي أشار إليها الفارابي هنا دليل واضح على وعيه بدور التخييل في فهم المعنى وتوجيهه وتأويله، وأن هناك فرقا بين من لا روية له ومن له، إلا أنّ هذا الاعتقاد يخالف رؤية ابن سينا في وجود نوعين من المتلقين ، فعنده الكل سواسية، وهذا ما يُؤَوَّلُ من قوله حينما عرف الشعر على أنه المخيّل فقال:" والمخيّل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن أمور من غير روّية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسيا غير فكري."[2] أي جميع المتلقيين على درجة واحدة من التفكير، ينفعلون بلا روية وينصاعون للفعل التخييلي بكل سهولة، فانفعالهم نفسي تخييلي لا يرقى إلى الحكم الفكري باعتبار القوة الفكرية عند الفلاسفة أرفع درجات القوى الباطنية في العقل البشري، فنفهم من قوله هذا وحكم التعميم الذي أطلقه أن المتلقي صنف واحد تغلب عليه السذاجة

1 أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ص42.

2 الحسن بن علي بن سينا، الشفاء(الشعر من قيم المنطق)، ج4، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ط، 1966م، ص24.

ويحتكم للعواطف لا العقل، تحركه التخييلات كيفما أراد الملقي، و لو حملنا قول ابن سينا هذا محملا سطحيا لأيقنا أن التخييل لا علاقة له مع العقل وأنه تأثير نفسي محض، يسلم فيه المتلقي كافة مفاتيحه العقلية إن وجدت، وينفعل معه انفعال السُذْجِ من لا بصيرة لهم، وهذا يتنافى مع مبدأ الفلاسفة وهو العقل، وأنهم الطائفة المتميزة عن باقي البشر، وكذا لو سلمنا بما قاله، فما الجدوى من وجود التخييل وصوره الشائكة والغامضة في أحايين كثيرة، إن كان المتلقي ساذجا، لا يمكنه التفكير والربط بين الصور والتحليل، ولا نحسب ابن سينا ممّن ينزلون إلى مراتب العامة في الفكر ويفندون على التخييل تأثيره في العقل، وإنما نحسب قوله هذا مبنـــي على منطلق القياس يشمل النوع الأول من المتلقين الذين صنفهم الفارابي وهم من لا روية لهم وهم غالبية الشعب حسب قياس الفلاسفة لكونهم أعلى الطبقات الفكرية.

وعليه فإن التخييل: هو ذلك الأثر النفسي والفكري الذي يتركه النص أو العمل الأدبي بصفة عامة في المتلقي، لا يناقض العقل بل يخضع له ويتماشى معه دون أن يفقده هويته ووظيفته، وهذا ما يؤكده قول ابن سينا، إذا أمعنّا النظر فيه: هو "انفعال من تعجب أو تعظيم أو تهوين أو تصغير أو نشاط من غير أن يكون الغرض بالقول إيقاع اعتقاده البتة." [1] أي التخييل لا يخالف اعتقاد المتلقي وفكره، وهذا هو التخييل المطلوب

إذن التخييل الشعري: هو قوة فاعلة تؤثر في نفس المتلقي ومخيلته إما بالإيجاب أو السلب، يعمل تحت وصاية العقل، وهو الأنفع والأنجع، لأنه إذا تركت النفس وأطلق لغرائزها العنان عيثَ في الأرض فسادا وأُسْقطت الأخلاق، وصار المبدع والأديب والشاعر سلاحا تنشر به الرذيلة دون كبح ولا حدود. ولهذا يرى الفلاسفة أن التخييل زينته العقل فهو مقومه الأول والأخير دون أن يفقد التخييل جماله وقوته، لكون الناس "أطوع للتخييل منهم للتصديق، وكثير منهم إذا سمع التصديقات استنكرها وهرب منها(...)لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراءة له، والصدق المجهول غير ملتفت إليه، والقول الصادق إذا صرف

1 الحسن بن علي بن سينا، المجموع أو الحكمة العروضية في معاني الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، مركز تحقيقات التراث ونشره، القاهرة، د. ط، 1969م، ص 15.

عن العادة وألحق به شيء تستأنس به النفس، فربما أفاد التصديق والتخييل معا." [1] وقول ابن سينا هذا تأكيد ثان على أن التخييل لا ينافي العقل، ويمكنه أن يساوي التصديق ويكون معه في مرتبة واحدة، والتخييل إذا جانبه التصديق وسار في منحاه كان أَفْيَدَ وأقوم. وفعل التخييل كان أعظم أثرا. والتخييل بمثابة الدعامة للعقل حين تحجب الصور عنه. يقول أبو حامد الغزالي(ت 505هـ) متحدثا عن قوة الروح الخيالية وخواصها: "هذا الخيال الكثيف إذا صفا ورقّ وهذب صار موازنا للمعاني العقلية، ومؤديّا لأنوارها وغير حائل عن إشراق نورها، ولذلك فإن المعبر يستدّل بالصور الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل بالشمس على الملك(...) والثالثة: أن الخيال في بداية الأمر محتاج إليه جدا ليضبط به المعارف العقلية، ولا تضطرب، فنعم المثالات الخيالية الجالبة للمعارف العقلية."[2]

أي أن الخيال وما يشتق منه هو من يزود العقل بالمعارف الغائبة عنه، فيسهم بذلك في فهم المعاني والحقائق. وقول أبي حامد الغزالي يزيح اللبس والشبهة نوعا ما عن دور التخييل في فهم المعنى، فليس العيب في التخييل في ذاته، صادقا كان أو كاذبا، بل العيب في المتكلم وغايته، وفي المتلقي الذي لم يمسك خيوط المعاني التي يحملها التخييل وفعله، لأن الهدف من التخييل ليس استثارة اللذة بقدر ما هو إيصال معنى محجوب تحت هذا التأثير السيكولوجي. وهذه الرؤية عالجها الصوفي محي الدين بن عربي(ت 638هـ) من قبل، معتبرا الخيال أعظم قوة خلقها الله؛ فالخيال يجسد مفهوما روحيا يسمو ببصيرة واضحة بعيدة عن الرؤية البصرية القاصرة عن الفهم وإدراك ما وراء الحجب، فهو يرى أن "ليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم من الخيال، فيه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي، وبه كتب على نفسه الرحمة وأمثال ذلك وأوجب عموما، وهو حضرة المجلي الإلهي في القيامة وفي الاعتقادات؛ فهو أعظم شعائر الله على الله من قوة حكم سلطانه، ما تثبته الحكماء مع

1 الحسن بن علي بن سينا، الشفاء(الشعر من قسم المنطق)، ج4، ص24

2 أبو حامد محمد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986م، ص 100.

كونهم لا يعلمون ما قالوه، ولا يوفونه حقه، وذلك أن الخيال وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله من القوة الإلهية." [1] أي أن الخيال نور رباني تستلهم به المعارف النورانية، ويثبت به الوجود، والخيال الصوفي –حسب محمود قاسم– "لا يصدر حكما بل هو نور يكشف ستار الظلمة الذي يحجب الأشياء. إذن يجب أن ينسب الخطأ إلى القوة التي تصدر الحكم وهي العقل وإذا كان الحكم لغير الخيال فلأي داع ننسب الخطأ أو الفساد إليه؟ إنه من الأَوْلَى أن يقال: أخطأ العقل في فهم ما كشف الخيال عنه."[2]

وهذا المنطلق الذي ركز عليه الصوفية، فلو تتبعناه في مراتب القوى المدركة للإنسان والتي حددها أبو حامد الغزالي لوجدنا أن القوة الخيالية تعرض ما تختزنه من معلومات وصور، "القوة العقلية التي فوقها عند الحاجة" [3]، لكون القوة العقلية مدركة للحقائق الكلية، وحتى هذه القوة العقلية تمثل بلاطا وأرضية جيدة للقوة الموالية لها؛ حيث تقوم القوة الفكرية بأخذ "المعارف العقلية فتؤلفها تأليفا فتستنتج من تأليفها علما بمجهول."[4]

وهذا التعاون بين القوى يؤكد علاقة التخييل بالعقل، فلا نستغرب أن يكون للعقل سلطان على القوة التخييلية، وأن العقل من يطلق الأحكام لكون كل هذه المدركات الإنسانية تحدث عملياتها تباعا لتسكن إليه، وتستتب في ثناياه سواء كان مغيبا أم واعيا، إلا أن من الخطأ الإنكار على التخييل دوره السيكولوجي الذي يُمكنه من التأثير على الحكم العقلي، وهذا لقدرة التخييل على تغييب الحقائق واستثارة نقاط في العقل ممّا يجعله يخطئ في الحكم ويصبح حكما انفعاليا تخييليا لاعقليا. وهذا لا يتنافى مع ما ذهب إليه ابن عربي لأن الحكم يبقى للعقل، وإنما نوع الحكم يختلف إذا كان مغيبا أو واعيا

1 محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت، ص508.

2 محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، د. ط، 1969م، ص ص8،9.

3 أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، ص 99.

4 المصدر السابق، ص 99.

وبناء على ما سبق، يتضح لنا فهم الفلاسفة المسلمين والصوفية لمفهوم التخييل، ومدى وعيهم وإدراكهم لقيمته ودوره في نقل المعنى وتأويله وفهمه، وفعله السيكولوجي الذي يولد انفعالا لدى المتلقي يظهر في ردود فعله مع ما تلقاه. يساير ويتبع ما يمليه عليه العقل المستثار سواء بوعي أم بلا وعي، وسواء أكان ما أثاره صدقا أم كذبا، وهذا شريطة ألا يحدث تقصير أو خلل في المادة المخيلة حتى لا تسقط شعرية الشعر وتتبدد صوره المبدعة، بيّد أن ارتباط مفهوم التخييل بالكذب والصدق، وبأقيسة المنطق أوقع النقاد العرب القدامى في خطأ جسيم، أدى إلى ربط التخييل بالإيهام والمخادعة كمرادفين له. ممّا قلّل من قيمة التخييل والشعر معا، ونفر السامعين منه وجعله آلية للكذب والخداع تنقص من جمالية النص، وعيبا يعيب المؤلف أو الشاعر.

ومن بين النقاد القدامى الذين أيّدوا هذه الرؤية للتخييل عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن علاقة التخييل بالاستعارة؛ حيث نجد الرجل قد أوقعه في باب القياس الخادع المضل للمتلقي. حيث قال:" وجملة الحديث أن الذي أريده بالتخييل هاهنا، ما يثبت فيه الشاعر أمرا هو غير ثابت أصلا، ويدّعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها ويقول قولا يخدع فيه نفسه ويريها ما لا ترى."[1] أي أنه بعيد عن الحقيقة لصيق بالكذب، يوهم به الشاعر نفسه، فتُخَيَل له حقائق لا أصل لها يحاول إيهام غيره. وحسب الجرجاني التخييل "خداع للعقل، وضرب من التزويق"[2]، داخل في باب اتساع المعنى والتجوز. ويصنفه الجرجاني ضمن المعاني التخييلية التي لا واقع ولا حقيقة لها.

إلّا أنّ المتصفح لكتاب الجرجاني"أسرار البلاغة" يستوقفه ميلان الجرجاني إلى التخييل ودوره الإبداعي في خلق صور جديدة مبتكرة لم يسبق لها، وإظهار استسلام ضمني لا تصريحي، وقد أشار جابر عصفور في كتابه الصورة الفنية في التراث إلى هذا الميلان وغيره من النقاد، ولعلّ هذا الميل قد أوقع الجرجاني في حرج كبير لكونه أولا: رفض أن

1 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ، ص 199.

2 المصدر السابق، ص 199.

تكون الاستعارة من باب التخييل ونفى أي علاقة بينهما، لتجده يورد الاستعارة ويعلل المستعارة والاستعارة على أساس تخييلي في شروحه؛ نحو قوله: "ومثاله استعارتهم العلو لزيادة الرجل على غيره في الفضل والقدر والسلطان، ثم وضعهم الكلام وضع من يذكر علوا من طريق المكان"[1]، وهذه الصورة لا تكون إلا من باب التخييل. وقوله في موضع آخر وهو يشرح بيتا مطلعه: "قامت تُظَلِّلُني من الشمس." [2] نجده قد وقف على صورة الشمس في تلونها بين الاستعارة والمجاز يحفهما التخييل بابتكاره وسحره وبعده عن الحقيقة، فقال: "لولا أنه أنسى نفسه أن هاهنا استعارة ومجازا من القول، وعمل على دعوى شمس على الحقيقة، لما كان لهذا التعجب معنى، فليس ببدع ولا مُنْكَر أن يُظَلِّلَ إنسانٌ حَسَنُ الوجه إنسانا ويقيه وهجا بشخصه."[3] أي: لولا وجود الاستعارة والمجاز لما وقع المعنى بهذا العجب والجمال، فنفهم من كلامه أن لولا وجود التخييل في تراكيب الاستعارة والمجاز لما كان وجد هذا الجمال ولا وقع المعنى بهذا السحر، ولا تأثر بهذا القول والصورة التي رسمها التخييل في ذهن الجرجاني واستحقت القراءة والاهتمام.

وهذا اعتراف صريح بقوة التخييل وأثره في المعنى المستعار، حتى وإن جاوز الحقيقة، فإن له تخريجا يربطه بالاستعارة، ويبرر لهذا الإبداع التخييلي كتبريره لجواز القول بحسن الوجه للإنسان أن يستعار من الشمس أو يصبح هو الشمس، وفي ذات السياق نجد اعتراف ضمنيا آخر للجرجاني بقوة وجمال التخييل، وأن الاستعارة من باب التخييل أقوى وأجمل؛ فقال: "قد حصل من هذا الباب: أن الاسم المستعار كلما كان قدمه أثبت في مكانه وكان موضعه من الكلام أضنَّ به وأشد محاماة عليه. وأمنع ذلك من أن تتركه وترجع إلى الظاهر وتصرح بالتشبيه، فأمر التخييل فيه أقوى، ودعوى المتكلم له أظهر وأتمُّ" [4]. ويقر أيضا في موضع آخر عن سر جمال التخييل حتى وإن حاد عن الواقع، فقال: "وتراه أبدا وقد أفضى

1 المصدر السابق: ص 218.

2 المصدر السابق: ص 219.

3 المصدر السابق، ص 219.

4 المصدر السابق، ص229.

بك إلى خِلاَبَة لم تكن عندك، وبرز لك في صورة ما حسبتها تظهر لك، ألا ترى أن صورة قوله: شمس تُظَلِّلُني من الشمس، غير صورة قوله: وما عاينوا شمسين، وإن اتفق الشعران في أنهما يتعجبان من وجود الشيء على خلاف ما يعقل ويعرف."[1]

ثانيا: إعجابه واعترافه بفضل التخييل في علاقته بالتشبيه بعدما ربط التخييل بالوهم والتوهم والبعد عن الحقيقة، ففي باب تأوّل الصفة من غير معقول وعلّة، قال: "وينبغي أن تعلم أنّ باب التشبيهات قد حظي من هذه الطريقة بضرب من السحر، لا تأتي الصفة على غرابته، ولا يبلغ البيان كنهَ ما ناله من اللطف والظرف، فإنه قد بلغ حدًا يَرُدُّ المعروف في طباع الغَزل، ويلهي الثكلان عن الثُكل، وينفث في عُقَد الوحشة، وينشُدُ ما ضل عنك من المسرّة، ويشهد للشعر بما يطيل لسانه في الفخر، ويبين جملةَ ما للبيان من القدرة والقدر."[2]

فالتخييل حسبه هو سحر، وإبراز لقوة البيان، وهو المُنكر الكاره للتخييل ظاهرا، الميال بطبعه إليه، وهذا لا يستعجب في شخص الجرجاني فهو المذواق واضع أصول المجاز. فلا نحسب كره المحب للتخييل إلا استحياء من الملامات والقدح الذي لقيه التخييل، حينما طرق باب القرآن الكريم واختلف فيه الفقهاء، ورأوا أنّ الجنوح إلى العقل وميزانه هو الأسلم، والمتبع في صحة إثبات الديانة وحقيقة العلم. فالخوف من التقريع وآراء أهل السنة الصارمة نحسبه ممّا جعل الجرجاني في حرج وكره للإفصاح عن ميلانه إليه، لأن المتدبر لآراء الجرجاني لا يختلف عمّا ذهبنا إليه من حب مكره مجبر؛ فلو تمعنا أقواله، نحو قوله:" وهذا موضع في غاية اللطف لا يبينُ إلّا إذا كان المتصفح للكلام حساسا، يعرف وحيَ طبع الشعر، وحفيَّ حركته التي هي كالهمس، وكمسرى النفس في النفس، وإن أردت أن تظهر لك صحةُ عزيمتهم في هذا النحو على إخفاء التشبيه ومَحْوِ صورته من الوهم، فأبرزْ صفة التشبيه واكشف عن وجهه وقل: «لا تعجبوا من بِلَى غِلالته فقد زرّ أزراره على من حُسنُه حُسنُ القمر». ثم انظر هل ترى إلا كلاما فاترا، ومعنى نازلا؟(...) وأنت بإظهارك التشبيه تبطل

1 المصدر السابق، ص 219، 220.

2 المصدر السابق، ص 205، 206.

على نفسك ما له وضع البيت من الاحتجاج على وجوب البِلَى في الغِلالة والمنع من العجب فيه بتقرير الدلالة؟ " [1] لوجدنا أن الجرجاني يقّر بدور التخييل الفنيّ وما يضيفه من جمال وقوة على المعنى ودلالة النص، وكيف يسهم التخييل في تشكيل الصورة وفهمها، وما ينثره عليها من حلاوة وطلاوة تسحر الألباب، وتعلق في الأذهان، وتفتح باب التأويل، وتعدد القراءات.

والمثير في تحليل الجرجاني لهذا البيت الذي عجزه: «قد زرّ أزراره على القمر » رؤيته "أنه بلغ بدعواه في المجاز حقيقة، مبلغ الاحتجاج به كما يحتجُّ بالحقيقة" [2] لكونه استطاع أن ينقل من المشبه به (وهو القمر) إلى المشبه صفات القمر وكماله بإيهام يشابه به البيّن، حتى زال عنه الوهم وصار المشبه هو القمر حقيقة لا تشبيها به أي: قرب التخييل من الحقيقة ما زاد البيت حسنا، فوقع في قلب الجرجاني والله أعلم. وإذا تأوّلنا هذا الاستحسان وطلب الجرجاني الحقيقة والعقل ورجاحته، يمكننا أن نفترض أن الجرجاني يقر بما أقر به الفلاسفة في عصره؛ وهو ملازمة التخييل للعقل والخضوع له حتى إذا صدّر الشاعر نصه وصوره بما يلائم العقل ولا يقتل التخييل كانت أقرب للصواب، وأريح لنفس، فالجرجاني يرفض أن ينسج الشاعر على قوالب السابقين فهو مدرك أن الشعر يقاس بجودة ابتكار وإبداع ما لم يسبق إليه من المعاني والصور، إلا أن هذا يبقى افتراضا حتى لا نُقوِّل الرجل ما لم يقله بصريح العبارة.

فتردد الجرجاني بين الإنكار والاستحسان، ظاهره رفض للتخييل وتصنيفه في باب الإيهام والخداع، وباطنه استحسان وإطراء ورؤية عميقة لقوة التخييل ودوره في تشكيل الصورة وفهم المعنى وآلية للتأويل وجب العلم بها. ينمّ عن إدراكه لأثر التخييل في المعنى والفعل التأويلي، وفي عملية الفهم السليم لمقصدية النص وصاحبه.

---

1 المصدر السابق، ص 221.

2 المصدر السابق، ص 221.

وعلى خلاف الجرجاني، نجد ضياء الدين بن الأثير(ت 637هـ) قد حسم أمره، ورأى في الخيال والتخييل وسيلة بلاغية عظمى لإدراك المعنى وتشكله، وحتى تقريبه للمتلقي حدّ أن يصبح بمثابة المرئي الجلّي للأذهان، فقال: "قد ثبت وتحقق أن فائدة الكلام الخطابي، هو إثبات الغرض المقصود في نفس السامع بالتخييل والتصوير، حتى يكاد ينظر إليه عيانا ألا ترى أن حقيقة قولنا: « زيد أسد» هو قولنا: زيد شجاع لكن فرق بين القولين في التصوير والتخييل، وإثبات الغرض المقصود في نفس السماع، لأن قولنا « زيد شجاع» لايتخيل منه السامع سوى أنه رجل جريء مقدام، فإذا قلنا «زيد أسد» يخيل عند ذلك صورة الأسد وهيئته وما عنده من البطش والقوة ودق الفرائس، وهذا لا نزاع فيه"[1].

فقول ابن الأثير هذا قد وضّح قيمة التخييل في تصوير المعنى، وكيف يشكل آلية للفهم والإدراك، وكيف يسهم في اتساع المعنى، وفي ابتكار صورة لم تخطر ببال المتلقي أصلا، حيث لا يرى الصورة البسيطة المتمثلة في الشجاعة فقط، بل يتعداها إلى القوة والبطش وقدرة زيد على مجابهة الأمور والإطاحة بمن يخالفه.

والواضح أن ما ذهب إليه ابن الأثير أو حتى عبد القاهر الجرجاني ومن عاصرهم في فهم التخييل مجرد مواقف نقدية تتماشى مع قضايا العصر، إذ كان شغلهم الشاغل آنذاك اكتشاف مواطن الإعجاز اللغوي للقرآن، وقضايا السرقات الشعرية، والموازنة بين الشعراء وقضايا اللفظ والمعنى وغيرها، فلم يُوغِلُوا في فهم النظريات الفلسفية العميقة التي حملتها الترجمات في عصرهم، فظل الناقد في الغالب الأعم–كما قال جابر عصفور–: "جاهلا بالمعارف الفلسفية التي كان يمكن أن تثري حدوسه الجزئية أو إشارته العابرة إلى علاقة الشعر بالواقع وتشكيله لعالم تخييلي جديد." [2] ومع هذا لا يمكن الجزم بأن العرب القدامى لم يفهموا الفكر الفلسفي اليوناني بكل جدلياته وحقائقه؛ بل كان لحازم القرطاجني (ت 684هـ)

1 أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن الأثير، المثل السائر، ج1، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 1990م، ص ص78،79 .

2 جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص57.

القدرة على إدراك شبه كلي للمعالم الفلسفية ومجالاتها، فحاول بلورتها وتطويعا بما يتماشى والفكر العربي وأصوله، مشكلا بذلك نقلة نوعية في منهج القراءة للعمل الأدبي آنذاك.

ولعلّ من بين أكثر القضايا التي عالجها حازم القرطاجني مستعينا بالفكر الفلسفي قضية«الشعر والتخييل»التي اختلف النقاد فيها حول: هل الشعر قوامه التخييل أم التصديق؟ وهل الشعر عبارة عن أقاويل كاذبة؟ فكان رأيّه الفيصل الحاسم في معظم ما تناوله من أطراف هذه القضية الشائكة التي كان التخييل فيها ضحية لهذا الجدال، حيث أسقط دوره وقيمته الحقيقية في التأثير في المعنى. وحصره في دائرة الكذب والإيهام والاقتصار على التمويه فقط، ممّا حدا بمن رفضوا التخييل إلى زجّه في قالب الإيهام والضلال، جازمين بعدم منفعته في الكلام، وهذا ما أشرنا إليه آنفا. لتأتي الحجة البينة الحاسمة بعد ذلك على لسان القرطاجني في ثنايا معالجته لهذه القضية، إذ وضح أنّ الشعر ليس أقاويلَ كاذبة بمعنى الكذب، بل هي أقاويل مخيّلة؛ فقال: "الشعر غير مقصود من حيث هو صدق كما لا تكون الأقاويل الكاذبة فيها مقصودة من حيث هي كذب بل من حيث هي أقاويل مخيّلة."[1]

ثمّ يعرف القرطاجني هذه الأقاويل المخيّلة بما أخذه عن أبي نصر الفارابي في كتابه فن الشعر، إذ نقل عنه قوله: "الغرض المقصود بالأقاويل المخيّلة أن ينهض السامع نحو فعل الشيء الذي خيّل له فيه أمر ما من طلب له أو هرب عنه" [2]؛ أي أن الشعر فعله فعل تأثيري ليس متعلقا بالكذب أو الصدق بقدر تعلقه بفعل التخييل الذي ينفعل له المتلقي أو السامع على حدّ قوله، فما تقدم به الفارابي قد ردّ الاعتبار للتخييل وبين أثره في الكلام.

وقد اعتبر القرطاجني إمكانية وقوع التخييل حقيقيا أو غير حقيقي، وهذا بما يقدمه من صور، وأن التخييل لا يتعلق بالكذب أو الصدق بقدر ما يتعلق بإثارة الانفعال النفسي للمتلقي، ويستند في رؤيته هذه إلى قول ابن سينا: "وليس يجب في جميع المخيّلات أن تكون كاذبة، كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله أن تكون لا محالة

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 63.

2 المصدر السابق، ص 86.

كاذبة. وبالجملة التخييل المحرّك من القول متعلق بالتعجّب منه: إما لجودة هيأته أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو حسن محاكاته."[1] أي ما يربط التخييل بقوة تأثيره كما حدده ابن سينا هو التعجب منه، وهو ذلك الفعل والأثر الناتج عن ذلك العجب والاستغراب.

ويؤكد حازم القرطاجني رأي ابن سينا ويقرن التعجب والاستغراب بالتخييل لما يضيفانه من قوة وأثر في المتلقي فيقول: "وكلّ ذلك يتأكد بما يقترن به التعجب من إغراب. فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوّى انفعالها وتأثرها." [2] فتلك العلاقة بين التعجب والتخييل تزيد من قوّة القول وأثره في نفسية المتلقي وعقله، فنفهم من هذا أن التخييل لا يعني الكذب بالمعنى الحرفي، وأنه يحتمل الصدق كما الكذب انطلاقا من منطلقه أحقيقي أو غير حقيقي. و حتى الأقاويل الشعرية يحكم على كذبها أو صدقها بحسب "ما يعتمده الشاعر من اقتصاد في الوصف أو مبالغة." [3] فالأمر كله منوط باستقاء مادة الشعر من الواقع أو الخروج عنه، لا لكون التخييل مادة النص الشعري حتى يحكم على الشعر بالكذب أو الصدق. ويذهب القرطاجني إلى أبعد من ذلك، إذ يرى أن الأقاويل الشعرية مقامات يصلُح فيها الكذب والصدق، وأن الأمر متعلق بالوضع والغرض اللائق به. وقد وضح هذه الفكرة في المعلم الذي أفرده لقضية الشعر والخطابة والتخييل.

والناظر إلى ما عالجه القرطاجني يجد أنه لم يكن محصورا فقط في الدفاع عن دور التخييل وقيمته، بل تعداه إلى تبيين أوجه وقوعه وطرق تمييزه عن غيره أيضا؛ حيث قال: "والتخييل في الشعر يقع من أربعة أنحاء: من جهة المعنى، ومن جهة الأسلوب، ومن جهة اللفظ، ومن جهة النظم والوزن" [4]؛ فالتخييل لا يكون في المعنى فقط، بل حتى في اللفظ والأسلوب وحتى النظم والوزن. وكلها تخاييل مرتبطة بالضروري أو المستحب لما لها من قدرة على إنهاض النفس ودفعها للتفاعل مع القول أو الخطاب بصفة عامة.

---

1 المصدر السابق، ص 84.

2 المصدر السابق، ص 71.

3 المصدر السابق ، ص 73.

4 المصدر السابق ، ص 89.

فإذا كانت هذه أوجه التخييل بصفة عامة فإن القرطاجني يوضح كيفية تجلي أوجهه، فقال: "والتخييل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيّل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيّلها وتصورها، أو تصور شيء آخر بها انفعالا من غير روّية إلى جهة الانبساط أو الانقباض"[1].

أي أن التخييل يتجلى دوره في إثارة تلك الصور الذهنية سواء كانت مختزنة أم مبتدعة يقاربها فكره إن لم تكن لها صورة عنده، حتى ينفعل انفعالا يكون بغير روّية، ونجد رأيه في هذا السياق لم يخرج عن رؤية ابن سينا الذي جعل السامع بلا روّية، ولا نحسب كما أشرنا سابقا أن يعمم الحكم على كافة المتلقين، لأن الناس درجات وقدرات يختلف تصور الواحد منهم عن الآخر، وإنمّا نرى أن القرطاجني قد قصد العامة من الناس، وما يثبت قولنا هو حديث القرطاجني عن مفهوم الاستعداد وقابلية المتلقي، فقال: "فتحرك النفوس للأقوال المخيّلة إنما يكون بحسب الاستعداد"[2].

والاستعداد عنده نوعان: "استعداد بأن تكون للنفس حال وهوى تهيّأت بهما لأن يحركها قول ما بحسب شدّة موافقته لتلك الحال والهوى(...) والاستعداد الثاني هو أن تكون النفوس معتقدة في الشعر أنه حكم وأنه غريم يتقاضى النفوس الكريمة الإجابة إلى مقتضاه بما أسلبها من هزة الارتياح لحسن المحاكاة" [3]، فعلى حدّ قول القرطاجني وتحديده لنوعية الاستعداد، فإن المتلقي نوعان: نوع له القابلية لما يوافق غرضه وهواه فينفعل له، وهذا برأي القرطاجني "أمر موجود لكثير من الناس في كثير من الأحوال" [4]، وهو انفعال بلا روّية، وأما النوع الثاني: فهو الاعتقاد المسبق بفضل الشعر والشاعر وأنه الصادع بالحكمة، وهذا لا يكون إلاّ بإدراك المتلقي لنوعية الشعر وتذوقه وارتياحه لحسن المحاكاة، وهذا يكون بلا شك برويته وسجيّته، وذوقه المطبوع ورجاحة عقله. ولهذا يرى القرطاجني أن نوعية المتلقي

1 المصدر السابق، ص 89.

2 المصدر السابق، ص 121.

3 المصدر السابق، ص ص 121،122.

4 المصدر السابق، ص 124.

الثاني معدومة في عصره، فقال: "إنّه معدوم بالجملة في هذا الزمان بل كثير من أنذال العالم، –وما أكثرهم ! –يعتقد أن الشعر نقص وسفاهة." [1] وعليه فإن ترجيحنا لفكرة تصنيف القرطاجني للناس جميعا بلا روّية في التعامل مع الشعر، يعود إلى غلبة العامة، وغياب من يفقهون الشعر ويعرفون أساليبه وتخاييله والله أعلم.

وبناء على ما سبق من مفاهيم للتخييل عند القرطاجني، نستنتج أنها تتمحور جلّها حول علاقة التخييل بالعقل والحقيقة، وكيف تسهم أقيسة المنطق في ربطها، والتأثير السيكولوجي، وإن كان القرطاجني أخذ من الفلسفة ما يوائم خصوصية الشعر العربي ومعاييره وعموده. وهذه الاستنتاجات محض اجتهاد منا نرجو أن نصيب فيها، وألا نحمِّل الرجل أكثر ممّا قاله، فالرجل يؤمن بخصوصية اللغة العربية وتميّزها عن غيرها. ويلتزم بالقواعد والحدود التي رسمها من سبقوه من النقاد وفقهاء اللغة، وإن كان ممّن جددّوا آلياتهم، ونحوا نحو الفلسفة وفروعها. بيّد أنه لا يؤمن بالهرطقات والأساطير اليونانية التي لا تلائم دينه وفكره واتجاهه ، بل يؤمن بما هو ثابت وقارّ، لا يتقبل أي جموح أو خروج عن القواعد والقوانين الراسخة عند القدماء، يستسيغ ويوثر "ما كان واجبا واقعا، أو ممكنا معتاد الوقوع، أو مقدّره." [2] دون أن يكون هذا سببا لخنق الإبداع، والكف عن ابتكار الصور الشعرية، والممثلة لروح الشعر، ومصدر تميّزه وشعريته، وإنما يكون التخييل عنده يقارب الصواب، وينزع للعقل أي لا يقبل الجنوح ، والتخيل المجنح الذي يناقض اليقين. وإنّما التخييل ما قارب القصد وكان أبلغ ولفظه أحلى، وكان وقعه في قلب المتلقي أعظم. وابتعد عن الظن، وحمل التعجب من نظمه والاستغراب من وقعه.

ومجمل القول في تصور القدماء للتخييل كان مبنيا على تصورين أساسيين يحتكمان في الأصل إلى الانفعال السيكولوجي الذي يعتمد عليه المتكلم في إثارة المتلقي وتوجيهه. والتصور الأول: لا ينفك عن الفاعلية العقلية، وتحكم العقل؛ فاختلف القدماء بين من يُعمل

1 المصدر السابق، ص 124.

2 المصدر السابق، ص 133.

عقله ورويته، ومال إلى إقرانه به لما فيه من منع لزلل والخطأ، ومسايرة الصواب والحقيقة، ومن يغيبها وفق إرادته، وهذا إما لسذاجته أو لضعف فكره فعالجه الأقوال الواهمة ويسقط في شركها الواهم دون وعي أو فهم فيستجيب استجابة السذج، ومنه فإن المتلقي نوعان يصنفان بحسب قابليتهما واستعدادها للتلقي.

وأمّا التصور الثاني: فيجعل من التخييل خاصية إبداعية، وقوة خلاقة تبتكر وتبدع الصور الفنية، ودليلا على الشعرية، وآلية عظمى لإبراز سحر البيان العربي وفهم الدلالات المثيرة للعجب. فالتخييل عند هذا الاتجاه آلية للإبداع ولفهم الحقيقة وتصورها وتصويرها لمن عجز عن الإدراك والفهم مرتبط بالعجب والاستغراب، إلاّ أن الأمر يخبو ويخفت عند إقرانه باللاحقيقة لكونه إذا جانب العقل والصدق صار وهما وإيهاما، وآلية للخداع والتغييب، لا لفهم الحقيقة. وهذا الأمر يكون مقصودا من القائل لا التخييل في حدّ ذاته.

المطلب الثاني: وظيفة التخييل في العملية التأويلية عند القدامى

الخيال هو وسيلة لفهم ما وراء الواقع، وهو إدراك لحقيقة الأمور في تجلياتها؛ أي أنّ وظيفة الخيال هي الفهم والاستيعاب لهذه الحياة، وليس فقط استرجاع صور ومعان غائبة وإعادة تركيبها. هذا هو جوهر الخيال وهذه هي وظيفته، إلّا أن العرب القدامى لم يعرفوا المصطلح كمفهوم، ولم يهتموا بهذه الملكة بقدر اهتمامهم بمشتقاته، وعلى وجه الخصوص التخييل، إذ تعددت الرؤى كما أشرنا من قبل، وتعارضت الأحكام بين من يرميه بالإيهام والتضليل، وبين من يعلّي من شأنه ويجعله وسيلة للفهم والمعرفة، فحصروا وظيفته بين التأثير النفسي التخييلي الواهم وبين التخييل النفسي الخاضع للفكر والعقل.

وقد بيّنّا قصور تلك النظرة التي تجعل من التخييل بعيدا عن العقل فيما سقناه من آراء سابقة، فما تأثير التخييل بعبث، أو مجرد عواطف يستثيرها المتكلم بدون وعي. فالمعلوم أن المؤلف أو الشاعر قد عقل النقاط، ومراكز التأثير في مستقبِلات المتلقي ورجح أقواله وكلامه ألف مرة قبل أن ينطق به، وهذا لأنّه عارف بقيمة التخييل وأثره في المتلقي. فكل قوة إدراكية مستثارة ترسل معطياتها إلى من هي أعلى سلطة منها، والقوة العقلية والفكرية أقصاهما وما نحسب العرب القدامى قد غفلوا عن ذلك، بل قد أيقنوا أن الفهم لا يكون مختصا في قوة إدراكية واحدة، وإنما الفهم يكمن في اتحاد هذه القوى، وأن الإدراك لا يقتصر على العقل كما لا يقتصر التخييل كذلك وحده على إدراك المعنى الأدبي. وفي هذا يقول نيقولاي برديائيف: "إننا على يقين من أمر واحد هو أن الإدراك الفلسفي فعل روحي لا يقوم به العقل وحده، وإنمّا تتركز فيه مجموع القوى الروحية للإنسان سواء ما ينتمي منها إلى وجوده الإرادي، أم إلى وجوده الشعري."[1] ولعّل هذا المفهوم كان سبيلا للقول إن التخييل لا يتوقف في الأثر النفسي فقط، بل يتحول من فعل سيكولوجي إلى حكم عقلي حتى يتمكن المتلقي من ترجيح الاحتمالات المطروحة والصور المستثارة والمعاني المبتكرة بما يتناسبُ وسياقها النصي. إلا أن الأمر كله مرتبط بنوعية المتلقي واستعداده أولا، فحسب ما جاء به

1 محمد مبارك، استقبال النص عند العرب، دار الفارس للنشر، عمان–الأردن، ط 1، 1999م، ص 241.

الفارابي وحازم القرطاجني أن النوع الثاني من المتلقين، وهم الطبقة العليا من النقاد والمؤوِّلين وعقلاء القوم من المثقفين ومن يمتلكون الذوق والحكمة، هم من يتحول لديهم الأثر السيكولوجي والانفعال إلى حكم عقلي، يراعي خصوصيات التخييل ويؤوِّلها في سياقها السليم.

وبناء على هذه الحالة يمكننا افتراض التخييل كآلية أساسية في عملية التأويل، وهذا لكون التخييل لا يقتصر على الأثر النفسي فقط، وإنما فيه جانب من العقل. والتأويل فعل عقلي، يؤطر الأفعال التخييلية التي تساهم في تصور المعنى المُؤَوَّل، وربط المعاني المبتكرة مع نظائر لها غائبة في مخيلته، لكون العملية التأويلية تتماشى والتساند الآلي بين آلياتها النسقية والسياقية. إضافة إلى أن التخييل يدخل بشكل رئيسي في تشكيل بنيّة النص، فهو يساهم في تصوير وتجسيد ما يختلج المؤلف أو الشاعر. وبطبيعة الحال، النص هو مجال للتأويل بما يحمله من عجب واستغراب ودلالات غامضة سببها التخييل وغيره، وكلها تعمل على جذب المتلقي بنوعيه.

فالتخييل كالسحر، و"العرب تسمي كل ما استمال النفوس من كلام وغيره سحرا. ومنه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سمع كلام عمرو بن الأهتم: «إنّ من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكمة ». وقول عمر بن عبد العزيز لغلام تكلم بحضرته: تكلم فهذا السِّحر الحلال."[1] أي تسحر النفس، والنفس دليل على العقل، وهو سحر يجوز ومُحَلَّلٌ لما فيه من تأثير ونقل للمعاني وتصويرها، وقول رسولنا الكريم عليه الصلاة والسلام عن البيان ووصفه بالسحر دليل على أن التخييل والخيال مكون رئيس فيه، فالمجاز والاستعارات والكناية والتشبيه مزيج من الأخيلة، تبحث عمّا يقاربها في مخيلة المتلقي؛ فالمتلقي ينسج بها من الوشى والحلَّى ما يجذب العقول والنفوس إلى عقدها ونظمها.

1 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج 1، تحت إشراف: طه حسين، مركز تحقيق التراث/الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 3، 1945م، ص276.

إذاً، فالتخييل هو مفتاح تأويلي يسهل على المُؤَوِّل امتلاك الصور والمعاني المستثارة في المخيلة، وهذا لا يحصل إلّا إذا كان المُؤَوِّل عارفا بطرق وقوع التخييل وهيأته، ومتى يكون صادقا أو كاذبا، لأن قبح الهيئة حسب القرطاجني "يحول بين الكلام وتمكنه من القلب، وقبح المحاكاة يغطي على كثير من حسن المحاكي أو قبحه ويشغل عن تخيّل ذلك. فتجمد النفس من التأثر له ووضوح الكذب يزّعها عن التأثر بالجملة." [1] ويفصل حازم أكثر عن هيأة التخييل في معلم سماه «معلم دال على طرق العلم بالأشياء المخيّلة » وكذا معلم آخر تحت عنوان «معلم دال على طرق المعرفة بجهات مواقع التخييل »، فقال: "ويحسّن موقع التخييل من النفس، أن يترامى بالكلام إلى أنحاء من التعجيب. فيقوى بذلك تأثر النفس لمقتضى الكلام. والتعجيب يكون باستبداع ما يثيره الشاعر من لطائف الكلام التي يقل التهدّي إلى مثلها، فورودها مستندر مستطرف لذلك: كالتهدّي إلى ما يقل التهدّي إليه من سبب للشيء تخفى سببيته أو غاية له، أو شاهد عليه، أو شبيه له أو معاند، وكالجمع بين مفترقين من جهة لطيفة قد انتسب بها أحدهما إلى الآخر، وغير ذلك من الوجوه التي من شأن النفس أن تستغربها"[2].

وهنا القرطاجني قد لخص أشكال وقوع التخييل، وكيف يكون العجب والاستغراب منه أمثل وأجود وأبدع. وإدراك هذه المعالم التي حددها القرطاجني لا يكون بقراءتها أو معرفتها، بل بتحصيلها من خلال مُراودتها وممارستها وفهم إشاراتها وأساليب نظمها والمجاهدة في البحث عنها. ونجد المؤلف، والقارئ أو الناقد أو المُؤَوِّل في كلام حازم حاضرين في اشتراطه لضرورة معرفة هيئة التخييل ووجوهه، لكي لا يؤخذ التخييل مأخذا ساذجا، ويسقط في بؤر الكذب والمغالاة، ويسقط بذلك رونقه وتأثيره. وعمليا؛ فإنّ المُؤَوِّل إذا تمكن من التخييل وأيقن هيئاته وأساليب نظمه المتنوعة استطاع اقتناص المعنى وتأوّل ما أثاره من عجب واستغراب في المعنى، وكيف استطاع الشاعر أو المؤلف ربط الصور والمعاني المستعجبة.

---

1 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 72.

2 المصدر السابق، ص 90.

ونحن نعلم أن المبدع يستعمل التخييل كآلية لتوجيه المعنى وتأطيره ، فمعرفة المُؤوِّل لهذه الآلية يجعلها تتحول إلى آلية لتأويل المعنى عنده في نفس الوقت، وفي نفس زمن الإثارة التي يتبعها التخييل أينما تلقاه وفي أي زمن. ولمعرفة كيف تعامل المؤوّلون العرب القدامى مع التخييل كآلية للتأوُّل، كان الأفضل بنا الرجوع إلى النصوص المؤوّلة، وخصوصا النص الشعري لأنه الأكثر انفتاحا على التخييل. ونبدأ أولى الأمثلة ممّا تناوله عبد القاهر الجرجاني في معالجته للتخييل وتأوّله لشواهد من الأشعار، رغم أن الجرجاني كان رافضا للتخييل ظاهرا ونحسبه يرفضه فيما يخص الجانب الديني والنص القرآني، أما فنيّا فهو معجب بقدرة التخييل على الإبداع، فقال مؤوّلا لبيتين للوليد أشجع بن عمرو السلمي من مرثية في حق هارون الرشيد:

"غربـــــت بالمشـــــرق الشمـــــــــ سُ فقـــــل للعيـــــــن تدمـــــــــعْ

مـــا رأينـــــا قـــــــط شمســـــــا غربـــــــت مـــــن حيـــث تطلـــــع

فقوله: «غربت بالمشرق الشمس» على حد قول بشار: «أتتني الشمس زائرة» في أنه خيّل إليك شمس السماء. وقوله بعد: «ما رأينا قط شمسا» يُفتِّر أمر هذا التخييل ويميل بك إلى أن تكون الشمسُ في قوله: «غربت بالمشرق الشمس»غيرَ شمس السماء، أعني غير مدّعى أنها هي، وذلك مما يضطرب عليه المعنى ويقلق؛ لأنه إذا لم يدّع الشمس نفسها لم يجب أن تكون جهة خراسان مشرقا لها، وإذا لم يجب ذلك لم يحصل ما أراده من الغرابة في غروبها من حيث تطلع، وأظن الوجه فيه أن تتأول تنكيره للشمس في الثاني على قولهم: خرجنا في شمس حارّة(...) فيصير كأنه قال: ما عهدنا يوما غربت فيه الشمس من حيث تطلع وهوت في جانب المشرق. وكثيرا ما يتفق في كلام الناس ما يوهم ضربا من التنكير في الشمس كقولهم: شمس صيفية"[1].

وفي هذا المثال، يتأول الجرجاني نص أشجع عن طريق التخييل وما يتيحه من احتمالات ممكنة؛ فقد بيّن وقوع التخييل على النفس، وكيف لها أن تتوهم الشمس عن طريق تنكيرها، وكيف استطاع الشاعر نقل الاسم من المسمّى، فهو لم يقصد المسمى الشمس

1 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ص224، 225.

المعروفة في السماء، بل أراد الاسم وهو هارون الرشيد، وما أثار العجب هو غروب الشمس في المشرق وقصد بها خراسان أو بالتحديد مكان وفاة هارون الرشيد وهو مدينة طوس، إلا أن المقصود بالكلام هو غياب هارون الرشيد فهو شمس تضيء خراسان. فبفضل التخييل استطاع المؤوِّل تأوّل هذه الصورة والمعنى المقصود من البيتين.

وفي ذات سياق التعريف والتنكير يؤوّل بيتا آخر للمتنبي يقول فيه:

"واستقبلت قمرَ السماء بوجهها فأرتني القمرين في وقت معًا" [1]

فقال: "أراد: فأرتني الشمس والقمر، ثم غلّب اسم القمر كقول الفرزدّق:

أخذنا بآفاق السماء عليكُمُ لنا قمراها والنجومُ الطوالعُ

لولا تخيُّلُ أنها الشمسُ نفسُها لم يكن لتغليب اسم القمر والتعريف بالألف واللام معنى. وكذلك لولا ضبطه نفسه حتى لا يجري المجازُ والتشبيهُ في وهمه لكان قوله: «في وقت معًا» لغوا من القول فليس بعجيب أن يتراءى وجهُ غادة حسناء في وقت طلوع القمر وتوسُّطه السماءَ، وهذا أظهرُ من أن يخفي." [2] فهذه المعاني لا تستشف ولا تتضح إلا لمن يدرك وجوه التخييل وكيف تقع، والجرجاني قد أوقعها في باب التخييل بغير تعليل لكونها لا تملك عللا معقولة

ومن بين أقوى الأمثلة الأخرى التي يراها الجرجاني في هذا الباب، ويسلم بحذق الشاعر وشكيمته في التخييل قولُ الفرزدق في وصف أبيه صعصعة:

"أَبِي أَحْمَدُ الغَيْثَيْنِ صَعْصَعَةُ الذِي مَتَى تُخْلِفِ الجَوزَاءُ والدَّلوُ يُمْطِرِ

أجارَ بناتِ الوائدين ومَنْ يُجِرْ على الموتِ تعْلَمْ أنّهُ غيرُ مُخْفِرِ

أفلا تراه كيف ادعى لأبيه الغيث ادعاء، من سُلِّم له ذلك، ومن لا يخطر بباله أنّه مجاز فيه، ومتناول له من طريق التشبيه، وحتى كأن الأمر في هذه الشُهرة بحيث يقال: أي الغيثين أجودُ؟ فيقال: صعصعة، أو يقال: الغيثان، فيعلم أن أحدهما صعصعة، وحتى بلغ

1 أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي، ج 1، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 2014م، ص442.

2 عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 227.

تمكُّنُ ذلك في العُرْفِ إلى أن يتوقف السامع عند إطلاق الاسم." [1] فخيّل الفرزدق أباه بما يحاكيه في الجُود والعطاء والعون. فالمغيث من الغيث، يقصد به المطر النافع، وفي تأويل الجرجاني لهذين البيتين لا يكتفي بما تعطي البلاغة وعلم البيان من معنى ودلالة، بل إنه يستند على آلية النحو أيضا، وهي مفتاح عقلي بالدرجة الأولى؛ فيؤسس تأويله للتخييل عليها، ويعلله كذلك وفق ما يتيحه التخييل العقلي والدلالة النحوية معا؛ فقال: "وإن أردت أن تعرف مقدار ما له من القوة في هذا التخييل، وأن مصدره مصدرُ الشيء المتعارف الذي لا حاجة به إلى مقدمة يبنى عليها، نحو أن تبدأ فتقول: أبي نظيرُ الغيث وثان له، وغيث ثانٍ، ثم يقول: وهي خيرُ الغيثين، لأنه لا يُخْلِفِ إذا أخلفت الأنواءُ. فانظر إلى موقع فإنك تراه واقعا موقعا لا سبيل لك فيه إلى حل عقد التثنية وتفريق المذكورين بالاسم، وذلك أن (أفعل) لا تصح إضافته إلى اسمين معطوفٍ أحدُهما على الآخر(...) إذ لا يمكنك أن تقول: أبي أحمدُ الغيث والثاني له والشبيهُ به، ولا شيء من هذا النحو، لأنك تقع بذلك في إضافة أفعلَ إلى اسمين معطوف أحدُهما على الآخر"[2].

وعليه نستنتج أن التخييل آلية تأويلية عظمى تنفتح على البنيات النسقية كما تنفتح على المواد السياقية أيضا. وهو في نظر الجرجاني قسمان: الأول: التخييل بعلّة؛ وهذا ما قارب الواقع وكان شبيها بالحقيقة، لكون التخييل حسب الجرجاني "يجيء طبقات، ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء مصنوعا قد تُلُطِّفَ فيه واستعين عليه بالرِفْقِ والحِذْقِ، حتى أعطيَ شبها من الحق، وغشي رونقا من الصدق، باحتجاج تُمُحِّل، وقياس تُصَنِّع فيه وتعمِّل."[3] وفي هذا النمط الذي علته موجودة على ظاهر ما ادعاه الشاعر وشابه الحقيقة ويضرب له أمثلة عديدة من بينها تأويل بيت للصُولي، فقال:

"وحَـــاربَـــنِي فيـــــه رَيْـــبُ الزمَـــانِ كـــــأنّ الـــزمـــان لـــــــهُ عـــاشِـــــقُ

1 المصدر السابق، ص 228.

2 المصدر السابق، ص 228.

3 المصدر السابق، ص ص 193، 194.

إلّا أنه لم يضع علة ومعلولا من طريق النص على شيء، بل أثبت محاربة من الزمان في معنى الحبيب، ثم جعل دليلا على علتها جوازا أن يكون شريكا في عشقه. وإذا حققنا لم يجب لأجل أن جعل العشق علة للمحاربة، وجمع بين الزمان والريح في ادعاء العداوة لهما أن يتناسب البيتان من طريق الخصوص والتفصيل" [1]، وأمّا النوع الثاني: فيخص التخييل الذي لا علّة له، وقد سقنا له أمثلة وهي ما تعلقت باستعارة الشمس للمشبه واستعارة الرفعة والعلو للموصوف دون وجود تلك الصفة فيه.

وفي الأخير نستنتج أن الجرجاني قد استعان بالتخييل كآلية في تأوُّل المعنى المخيَّل، وساهم في تأسيس أبعاد للتخييل ترقى به إلى مستوى القبول والصدق؛ وهي وجوب ارتباطه بحسن التعليل والبحث عن أوجه المقاربة بين الموصوف والصفة بما يقبله العقل وترتاح له النفس، وهذه الفكرة قد أشار إليها محمد مبارك حيث رأى أن "عبد القاهر الجرجاني قد وضع ما يمكن عدّهُ أساسا منطقيا يقاس وفقه التخييل، فقد أوصل كلامه عنه بهدف أخلاقي، لأن عبارتي شبه الحق والصدق تشير إلى هذا المنحى وتؤكده، وهو منحى عام في مجمل النظرية النقدية والبلاغية عند العرب. ولو دققنا في الأمثلة التي ساقها الجرجاني لأيقنا أن التخييل(...) يستند بعد استيفاء شروطه ومواصفاته إلى عامل آخر مهم هو حسن التعليل." [2]

فإذا كانت رؤية الجرجاني للتخييل بهذا العمق والحذق، فكيف تعامل حازم القرطاجني معه، وهو المنصف له؟ ولمعرفة تعامل القرطاجني مع التخييل سنتتبع عينة من الأمثلة التي عالجها في حديثه عن المحاكاة؛ فالمحاكاة–حسبه– "هي استقصاء الأجزاء التي بموالاتها يكمل تخييل الشيء الموصوف." [3] ومن أحسن المحاكاة عنده ما يقرن بالشيء الحقيقي في الكلام ما يجعل منه شبيها على وجه المجاز، ويتجلى ذلك في قوله:

"دِمَـــــن طَالمَـــا ٱلتَقَـــتْ أدمُـــعُ الـــ مُـــــــزنِ علَيْهَـــا وأدمُـــــــعُ العُشَّاقِ

1 المصدر السابق، ص ص 202، 203.

2 محمد مبارك، استقبال النص عند العرب، ص 247.

3 حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص105.

وقول ابن التتّوخي:[الطويل– ق – التواتر]

لمَـــا سَاءَنِـــي أنْ وَشَّحَتْنِـــي سُيُوفُهُـــمْ وأنَّـــكِ لِـــي دُونَ الوِشـــاحِ وِشَاحُ.

فحسن اقتران أدمع العشاق، وهي حقيقة، بأدمع المزن وهي غير حقيقية، واقتران الوشاح الذي هو حقيقة بالوشاح المراد به التزام المعتنق، وهو غير حقيقي يجري في حسن موقعه من السمع والنفس مجرى موقع حسن اقتران الدوح الذي له حقيقة بمثاله في الغدير ولا حقيقة له من العين. فإن المسموعات تجري من السمع مجرى المتلوّنات من العين." [1] فالتخييل هنا آلية للمقابلة بين ما هو حقيقي وغير حقيقي، وبهذه المقابلة يتضح المعنى، وتعرف أجزاء التخييل حتى تتشكل جملته، و"تقوم صورته بذلك في الخيال الذهني على حدّ ما هي عليه خارج الذهن، أو أكمل منها إن كانت محتاجة إلى التكميل."[2]

والناظر للمعالم التي ألّفها القرطاجني في التخييل يجد الغالب عليها هو الجانب التنظيري أكثر من التطبيقي، ونقصد أن القرطاجني قد عالج قضية التخييل والتخييل الشعري على وجه الخصوص من خلال التعقيب على الآراء والانتقادات اللاحقة بهما، ونادرا ما يؤوّل نصوصا شعرية باستعمال آلية التخييل، وما ورد منها في تطبيقاته، فإنه يعرب فيها عن دور التخييل في تأوّل المعنى وأهميته للفهم، ويظهر مفهوم التخييل في قراءاته التطبيقية عبر إيحاءات وتلميحات؛ كاستعماله لفظ الحقيقة، أو من خلال تأويله للمعاني التي يشكل التخييل بنيتها؛ كنحو شرحه وتأويله بيت المتنبي في سياق وروده في المعلم الدال على طرق العلم بوقوع المعاني المتقاربة، فقال: "وإنّما قال: «كأنّك في جفن الردى وهو نائم» لأنه جعل الردى في هذا الموضع بصورة الناظر المبصر الذي لا يغيب عنه شيء ولا يخفى عليه مقتل، ولأنّ السّبل إلى المهج واضحة له. فلمّا نجا الممدوح تعجّب في سلامته منه، وخفائه عنه مع كونه بالموضع الذي يبصر فيه، فقدّر سببا لخفائه عنه النوم الشاغل

1 المصدر السابق، ص 128.

2 المصدر السابق ، ص 119.

للأجفان عن رؤية ما دنا منها." [1] فهذه الصورة لا يُؤَوّلُها إلا العارف بالتخييل وهيئاته وكيف يقع، لأن تصوير الردى كالمبصر ضرب من التخييل، وجفنه تغمض كالنائم. فهذا هو التأويل التخييلي عند القرطاجني.

أمّا عن توظيف التخييل كآلية للتأويل عند مؤوّلين آخرين، فنجد مثلا في كتاب (شروح سقط الزند) قد أوّل المؤوّلان بيتا لأبي العلاء المعرّي مستعينين بآلية التخييل، في قوله:

"وقُلـــتِ الشَّمْـــسُ بِالبَيْـــدَاءِ تِبْـــرٌ ومِثْلُكِ مـــنْ تَخَيَّـــل ثُـــم خَـالا" [2]

قال التبريزي(ت 502هـ): "يقول: كما خلت النجوم درّا فتكلفت السُّرى بالليل، كذلك خلت الشمس شارقة على البيداء ذهبا، فتجشّمت التأويب بالنهار طمعا في حيازة الذي حكته الشمسُ بصفرتها، وحالك في الخيال باطل، أنك تخيّلت ثم خِلت، أي تكلفت الظنّ وتعرضت له، ومثلت الخيال في ذهنك، ثم حققت ذلك الظن، وصدقت تلك الخيلة، وأطعت الوهم الكاذب." [3] قال الخوارزمي(ت 617هـ): "التخيُّل لا يخلو عن ضرب من التكلف، كالتكرُّم والتحلُّم يقول: تخيُّل الشمس تبرا- شيء ما يجول في خلد، ولا يخطر ببال أحد، لكونه بيّن البطلان، لكن فرط شغفك بالدرهم والدينار أوهمك ذلك فتوهمته، وأنت مستيقنة خلاف ذلك، ونزل الخيال الكاذب منزلة الصدق، فِعل من استصعب الأمر فتكلفه مرة ثم عاوده كرة بعد كرة، حتى عنا له ما تعذّر، وسُهل عليه ما توعّر. ومن هذا الباب قول حاتم الطائي: ولن تستطيع الحِلْمَ حتى تحلَّما." [4]

والملاحظ للخطابين التأويليين للتبريزي والخوارزمي يتضح له دور التخييل في تأوُل المعنى، فالأول التبريزي: الذي لا يخفى رأيه في التخييل والخيال بصفة عامة واصطلاحه عليه بالوهم ووصفه بالكذب والظن، والمعلوم أن التخييل يبنى على اليقين لا الظن والشك، لكونه يصبح اعتقادا، والاعتقاد يكون يقينا في ذهن المبدع وحتى المتلقي. أما الثاني:

---

1 المصدر السابق ، ص161.

2 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج1، ص 31.

3 المصدر السابق، ج1، ص31.

4 المصدر السابق، ج1 ، ص 32.

الخوارزمي، فإنه بين الأمرين: التخييل عنده مرتبط بالباطل والوهم إلاّ أنه يردفه بالصدق في المواضع التي يقع فيها الكذب منزلة الصدق، وقد صار من شدة تكراره موضع المعروف العادي فيقبل بدون تكلف. فهذا هو رأيهما في التخييل، إلاّ أن الأهم من رأيهما هو استعانتهما بالتخييل كآلية فعالة في تأوّل المعنى وفهمه.

وبناء على ماسقناه من أمثلة عن توظيف التخييل في النقد العربي القديم، فإننا توصلنا إلى أن التخييل آلية أساسية وضرورية في التأويل سواء أشار إليه المُؤَوّل في ثنايا خطابه التأويلي أم لم يشر، فهو آلية حاضرة بحضور الكلام المُخَيَّل وفي كل محاكاة، وفي كل صورة بيانية فالمعلوم أن التخييل يدخل في نسيج النص وتركيبه، فهو آلية من آليات التعبير "لا يجوز أن نؤوّل أي شيء من الكلام من غير العودة إلى آليات التعبير وفنياته." [1] أي أنه من الضروري الاستعانة بآلية التخييل لفقهم المعنى ومقصدية النّص، كما أننا لاحظنا أن آلية التخييل في الخطابات التأويلية لا تعمل وحيدة بل تنفتح على الآليات التأويلية النسقية ؛ كنحو المدخل اللغوي والبلاغي...الخ، وكذا على الآليات التأويلية السياقية ؛ نحو الموازيات النصية: كالشواهد الشعرية، أو أقوال من كلام العرب...الخ.

وفي ختام هذا المبحث نؤكد أن التخييل –رغم الصراع والتشويه الذي طاله، وإدخاله دائرة الإيهام والوهم–، قد أخذ حقه، وفُهم فهما عميقا، بيّن دوره وقيمته، وهذا فيما طرحه الفلاسفة العرب كابن سينا والفارابي في رؤيتهم المبنية على ربط التخييل بالعقل؛ لما فيه من كبح للتخيّل اللامحدود والبعيد عن المنطق. وأما عند النقاد العرب القدامى فقد تباينت الرؤى بين منصف يراه كما رآه الفلاسفة، وبين رافض له جملة وتفصيلا، وبين من يرفضه في الجانب الديني ويجيزه في الجانب الفني، وقد شاع تداوله عندهم على أساس سيكولوجي مقصيين فعله العقلي، إلاّ أنّ من فقهوه وأدركوا قيمته، اعتبروه أداة للمعرفة والفهم، وهذا شريطة احتكامه للعقل. وبهذا المفهوم هو آلية أساسية في عملية التأويل له القدرة على تأطير الفهم، وتفكيك الصورة والمعاني المبتدعة، وتقديم تخريج يناسبها، فقدرته أكسبته مكانة أساسية في العملية التأويلية.

---

1 محمد بن عباد، في المناهج التأويلية، تونس، ص 39 .

المبحث الثاني: الآليات التأويلية النسقية في الخطاب النقدي العربي القديم

أي قراءة واعية بحدودها وشروط اشتغالها تعمل وفق خطة قرائية منتظمة وهادفة، عبر آليات تستمدها من مكونات النص والمرجعيات المعرفية المستخلصة من العلوم والفنون والمهارات التحصيلية المتنوعة والفروق الفردية. والقراءة التأويلية على وجه الخصوص تستمد آلياتها التأويلية من البنى النسقية للخطاب المُؤَوَّل؛ من لغة وتراكيب نحوية أو بلاغية أو حتى عروضية، فتتعاضد هذه البنى فيما بينها مع أفعال القراءة التأويلية بانية بذلك المعنى المقصود. وعليه ما هي الآليات التأويلية النسقية في الخطاب التأويلي العربي القديم؟

إنّ هذا السؤال قد تمت الإجابة عنه في مختلف الدراسات التي تناولت آليات التأويل، وقد عرفت عند المحدثين بالدوائر التأويلية الكبرى. ولعل من أحدث الدراسات التي تناولت آليات التأويلية عند قدماء العرب دراسة محمد بازي لآليات التأويل في خطاب التفسير الديني وخطاب الشرح في كتابه "التأويلية العربية" (2010م)، وقد توصل إلى ما توصل إليه من سبقوه من الدارسين أن التأويلية العربية هي نتاج للثقافة العربية تسير وفق نظام مقيد يخضع للموروث الثقافي والعلوم التي فقهوها ضمن قراءة خطية تتساند فيها الآليات التأويلية النسقية والسياقية معا.

وأمّا في قراءتنا هذه فسنعيد تسليط الضوء على هذه الآليات التأويلية النسقية، وإن لم نكن نصبو إلى إضافة الكثير، فإنّنا سنحاول البحث عمّا يميّز هذه الآليات وطرق استدلالها وكشفها عن المعنى المجازي، باحثين عن إسهاماتها في اتساع المعنى وانفتاح التأويل.

والجديد في دراستنا أنها ستختص فقط بالخطاب التأويلي الأدبي، سواء كان في كتب النقد الأدبي القديم أم في خطاب الشروح، كما أنّها لن تكون قراءة واصفة فقط بل ستميل فيها إلى التحليل والتأويل حيثما اقتضى الأمر. وهذا في مطلبين أساسيين هما على التوالي:

المطلب الأول: نظام المفردة وأثرها في الفعل التأويلي

إنّ مهمة التأويلية البانية للمعنى هي فك شفرات النص، والآليات التعبيرية التي تتحكم في بنائه، والبيّن أن النص نسيج لغوي تعبر اللغة فيه عن كينونته ووجوده، فلا نص بلا لغة ولا لغة خارج النص. واللغة كما عبر عنها شارل بالّي هي "في الواقع تكشف في كل مظاهرها وجها فكريا ووجها عاطفيا، ويتفاوت الوجهان كثافة بحسب ما للمتكلم من استعداد فطري، وبحسب وسطه الاجتماعي والحالة التي يكون فيها." [1] أي أن اللغة هي الوسيط لفهم النص وفهم قائله، ولذا هي مطلب لكل تجربة قرائية للمعنى ممثلة بذلك مدخلا أساسيا في عملية تشكيل المعنى وبنائه وفهمه، إذ تقر على معاني الأشياء، وقد تصبح رمزا أو علامة دالة على مقصد من مقاصد النص. والقارئ لتاريخ اللغة العربية يجد أن العرب القدامى قد أيقنوا قيمة اللغة، فاشتغلوا على بنياتها وقوانينها. كما حاولوا الكشف عن علائقها الداخلية وعن علائقها في التراكيب.

وفي القراءات التأويلية أو التفسيرية نجد أن اللغة قد حظيت بعناية كبرى عند العرب القدامى مشكلة بذلك ظاهرة بارزة في تأويلاتهم ؛ فهي مفتاح أساسي يفتح به المُؤَوّل باب الدلالات الممكنة والمحتملة، ويراها المشتغلون بالتفسير أو التأويل ضرورة لازمة. وفي هذا يقول بدر الدين الزركشي: "أن ظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بّد منها للفهم، ولا بّد فيها من استماع كثير، لأن القرآن نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم فلا بّد من معرفتها أو معرفة أكثرها، إذ الغرض ممّا ذكرنا التنبيه على طريق الفهم ليفتح بابه." [2] فمعرفة لغة العرب وألفاظها وأبنيتها سبيل للمعرفة والفهم السليم، وأن أكثر مفاسد التأويل هو الجهل بمعاني اللغة وألفاظها، وعن هذا يقول ابن تيمية: "فمعرفة العربية التي خوطبنا بها ممّا يُعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني فإن عامة ضلال أهل البدع كان هذا السبب؛ فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما

1 عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 5، 2006م، ص 36.

2 بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت ، د. ط، 1988م، ص 17.

يدّعون أنه دال عليه"[1].

وعليه، فإنّ للغة مقاما بالغ الأهمية في القراءات التأويلية، فهي عتبة أساسية للفهم، منطلقها النص، والرجوع إليها يساهم في تأسيس المعنى المُؤَوَّل إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا: كيف تعامل المؤوّلون مع المادة اللغوية في خطاباتهم التأويلية؟ وما هي مظاهر تجليها في تأويلاتهم؟ وللإجابة عن هذا السؤال واستجلاء هذه المظاهر وتلمسها في بعدها التأويلي، سنتتبعها في خطابات المؤوّلين القدامى وفي خطاب الشروح، وستتغيّا مقاربتنا وصف المسار الاستدلالي والحجج المقامة لترجيح معنى على آخر.

والناظر إلى التحليل اللغوي في خطاباتهم التأويلية يجدها قد بنيت على أساسين هما: تتبع الدلالة اللغوية للمفردة في المعاجم وشرح معانيها، والثاني تتبع البنية الصرفية والاشتقاقية للمفردة؛ وكلاهما يمثل مدخلا أساسيا لفهم المعنى وانفتاح التأويل على البنى السياقية. ولتبيين اشتغالهم على هذين المدخلين، سنتناول كل واحد منهما على حدّة.

أ- **الجانب اللغوي:** ونقصد به تتبع اللفظ في لغة العرب أو ما يسمى بالدّلالة المعجمية، وهي "المعنى المفرد الذي للكلمة خارج السياق في حال إفرادها." [2] ويعتبر هذا مفتاحا تأويليا أساسيا في انطلاق عملية التأويل، ولا يمتلك هذا المفتاح إلا بمعرفة علم اللغة، وعلم اللغة عند شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ) يعد المنطلق الأول في عملية التفسير لأن "به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومعلولاتها بحسب الوضع، ولا يكفي اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركا، وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر، فمن لم يكن عالما بلغات العرب لا يحل له التفسير."[3] فمعرفة مفردات الألفاظ سبيل للفهم وعتبة للتأويل، ولذا "وجب على رُوَّام العلم وطُلاب الأثر أن يجعلوا عُظْمَ اجتهادهم واعتمادهم، وأن يصرفوا جُلَّ عنايتهم في ارتيادهم إلى علم اللغة، والمعرفة بوجهها والوقوف على مُثُلِها ورسومها."[4]

---

1 الطاهر محمود محمد يعقوب، أسباب الخطأ في التفسير، ج2، ص 991.

2 تمّام حسان، البيان في روائع القرآن، ج1، عالم الكتب، لقاهرة، ط 3، 2009م، ص 9.

3 شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، ج1، ص 5.

4 محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1، صححه: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 2005م، ص 26.

فامتلاك اللغة وفروعها ومعرفة معاني الألفاظ المفردة، يفيد المُؤَوِّل في فهم بناء النص ومقصوده، فهو نقطة العبور إلى معاني النص والفهم السليم لمقاصده. وفي هذا الباب يقول فخر الدين الرازي: "اعلم أن المقصود بالكلام إفادة المعاني، وهذه الإفادة على وجهين، إفادة لفظية وإفادة معنوية، فأما الإفادة اللفظية فيستحيل تطرق الكمال والنقصان إليها، وإن السامع للفظ إما أن يكون عالما بكونه موضوعا لمسماه أو لا يكون ؛ فإن كان عالما به عرف مفهومه بتمامه، وإن لم يكن عالما به لم يعرف منه شيئا أصلا(...) أما الإفادة المعنوية فلأجل أن حاصلها عائد إلى انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم"[1].

فنفهم من قول الرازي أن الهدف من معرفة اللفظ المفرد ودلالاته هو تحصيل لفائدتين غايتهما فهم المعنى المقصود، فمعرفة الجذر اللغوي للّفظ يسهل على المُؤَوّل معرفة معناه، هل قصد به معناه الأصلي المتواضع عليه أو قصد به المعنى المجازي، وبذلك يَسْهُلُ عليه فهم المعنى وتحديده، ويكون بذلك تَأْوُلهُ سليما، يتناسب والسياق النصي. فمثل هذا الكلام ينمّ عن وعي عميق بقوة اللغة في فهم المعنى ودورها الرئيسي في انطلاق عملية التأويل، ومن مظاهره تجلي هذه الآلية في الخطاب التأويلي النقدي العربي القديم:

– تأويل ابن جني(ت 392هـ) لبيت أبي الطيب المتنبي من قصيدته التي مطلعها: "أَتُنْكِرُ يا ابن إسحاق إخائي؟ في قوله:

أَأَنْطِقُ فيكَ هُجْرًا بَعْدَ عِلْمِي بِأَنَّكَ خَيْرُ مَنْ تَحْتِ السَّمَاءِ؟" [2]

قال ابن جني: "الهُجْرُ: الفُحْشُ من القول، يقال: هَجَرَ المريض في منطقه: إذا هذى، وأهجر الرَّجُلُ: إذا جاء بالخنا في منطقه. قال الله تعالى:﴿سَامِرًا تَهْجُرُونَ﴾ المؤمنون (الآية: 67)، أي تَهْذِرونَ، ومن قرأ: تُهْجِرُونَ، أراد ؛ تقولون الهُجْرَ وهو الخنا، ويُقَالُ تكلم فلانٌ

1 فخر الدين الرازي، الإيجاز في بداية الإعجاز، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، الأزهر، القاهرة، ط1، 1900م، ص 62 .

2 أبو الفتح ابن جني، الفسر، الشرح الكبير على ديوان المتنبي، ج1، تحقيق : رضا رجب، دار الينابيع، دمشق، ط1، 2004م، ص 59.

بالمَهاجر، وهو الكلامُ القبيحُ، قال بعضُ فصحاءِ العرب « قَوْلُ الجَهُولِ كالغُثَّاءِ في السَّيْلِ، وناطق الهُجْرِ كحاطب الليل.»"[1]

- تأويل أبي العلاء المعري للبيت التالي:

"لاتَعْذُلِـــي فـــــي حُنْـــدُجٍ إنَّ حُنْدُجًـــا وَلَيْـــثَ عِفْرِّيْـــنَ لَـــــدَيَّ سَـــــوَاءُ." [2]

فقال: "لَيْثُ عِفْرِّيْـن: هو الأَسَدُ الجريء الذي يُعَفِّرُ فَرِسَتَهُ. وَالحُنْدُجُ: كَثيب أصفر من النقاء، عِفْرِّيْـن كأنّ النُونَ والياء لحقتا على اللفظ لحاقهما الجمع، ثمَّ نقل فسمِّي به على إعراب نونه. كما إنك إذا أعربت النون من مُسلمُون بعد التسمية به قلت في اسم رجل هذا مسلمون منَوَنٌ. وقيْلَ: عِفْرِّيْـن: مكان. وقيلَ: هو دُوَيْبَة تتصدى للرّاكب كأنها تريد محاربته، وسواءُ: يوصف به الاثنان فصاعدا"[3].

– تأويل البطليوسي لبيت أبي العلاء المعري الموالي:

"وَرَأَيْـــتُ الوَفـــــاءَ للصّاحِـــــــبِ الأَوّ لِ مـــــنْ شِيمَـــــــةِ الكَرِيـــــمِ الجَـــوَاد" [4]

فقال: " الشيمة: الطبيعة، والجواد: السخيّ. يقول كنت صديقا للصِّبَا، فلما أراد الفراق ذهبت بذهابه، كما يفي الكريم لصاحبه الأول، فَيُقيم بإقامته ويرحل برحلته، وإنّما أراد أنه مات في شبيبته."[5]

والمتأمل للأمثلة التأويلية التي سقناها كمظاهر تبيّن دور اللغة في فهم المعنى، يجد أن المؤوّلين قد ساروا فيها على نمط واحد في خططهم القرائية، إذ اعتمدوا طريقة شرح المفردات من اللفظ وتتبع معانيها في لغة العرب بما يقابلها أو بالضد أو بالمرادف، فقدموا المعاني الممكنة والمحتملة لغريب اللغة عندهم، مردفينها بما يناسبها من شواهد تدعم شروحهم، وقد تنوعت هذه الشواهد بين النصوص القرآنية وكلام العرب ؛ كنحو ما استدل به ابن جني من

1 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي والفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج3 ، ص59، 60.

2 أبو العلاء المعري(منسوب إليه)، شرح ديوان حماسة أبي تمام،ج 1، تحقيق: حسين محمد نقشة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د. ط، 1991م، ص 192.

3 المصدر السابق، م1، ص 192.

4 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج3، ص998.

5 المصدر السابق، ص 998.

سورة المؤمنون، وبعض كلام فصحاء العرب. في حين نجد أبا العلاء المعري يشرح لفظة عِفْرِيْن بما يقابلها من معنى في المعاجم باحثا عن علّة لسبب وجود الياء والنون في بنيتها، فجعل ورودهما شبيها بلحاق الجمع السالم. أما في البيت الذي أوّله البطليوسي فقد اكتفى بإعطاء المقابل الدلالي والمعجمي للألفاظ الغريبة حسبه، والغريب هنا لا نقصد بها غَرِيب اللغة، وإنّما ما غاب عن الأفهام معناه وغمض، وهذا لا يعني أن البطليوسي لم يستعن بالمواد السياقية في تأويلاته لنصوص أخرى.

وعليه، فإنّ إيراد اللفظ وما يقابله من معنى هو فعل قرائي ثابت في الخطابات التأويلية للقدماء، غرضه تبيين المعاني المحتملة للفظ وأصلها اللغوي، أو إن كان توظيفه لغير ما وضع له أي يحتمل المعنى المجازي، ومن الأمثلة المؤوّلة والتي يحمل اللفظ فيها معنى مجازيا؛ تأويل أبي العلاء للبيت الآتي:

"وإنَّ عِـــــرَارًا إنْ يَكُنْ ذا شكِيمَـــــــةٍ تُلاَقِينَهَـــــا مِنْهُ فَمَـــا أَمْلِكُ الشِّيَـــم" [1]

فقال: "الشَّكِيمَةُ: الشِّدةُ وأصلها فأسُ اللجام ثم استعيرت في الشِّدَة. وقيل أراد بالشّكيمة الخُلُقُ أي: لا أقْدِرُ على تغيير الأخلاق" [2]، وهذا دليل على أن المدخل اللغوي مفتاح أساسي لتأوّل المعنى وبنائه، فمعرفة أصل اللفظ المفرد يساهم في الفهم السليم والمقصود من الكلام. وليس هذا فحسب، ففي مثال أوّله البطليوسي (ت 521هـ) يوضح دور معرفة اللغة ومفرداتها في ترجيح اللفظة المناسبة لسياق النّص من قول الشاعر، فقال عن بيت أنشده ابن قتيبة:

" ولا عَيْبَ فينَا غير عِرْق لمعشرٍ كرام وأنا لا نخط على النُّمل.

هذا البيت لا أعلم قائله، وفيه روايتان (نخط) بالخاء معجمة، و(نحط) بالحاء غير معجمة، فمن رواه بالخاء معجمة: أراد بالنمل: القروح التي تخرج في الجنب، يعرض برجل كان أخواله مجوسا، كذا قال ابن قتيبة في كتاب المعاني وأنشد:

« ولا عيب إلاَ نزعُ عِرق لمعشر »

1 أبو العلاء المعري(منسوب إليه)، شرح ديوان حماسة أبي تمام،م1، ص 204 .

2 المصدر السابق، ص 205.

ومن روى نحط غير معجمة، فله معنيان: أحدهما: أن يكون الحط الدلك، من قولهم حططت الجلد: إذا دلكته، فيكون معناه غي رواتبه من رواه بالخاء معجمة، والثاني: أن يريد بالنُمل الحيوان المعروف، ولا يريد القروح، فيكون تأويله: إنا لا نحفر بيوت النمل نستخرج ما فيها، مهانة وخساسة، فيكون على هذا قد عرّض بقوم كانوا يفعلون ذلك، والتفسير الصحيح هو الأول، وهذا التفسير الثاني ليس بشيء، وقد أنكره ابن قتيبة"[1].

ومن الشواهد الواردة في الخطابات التأويلية على غرار ما قدمه المؤوّلون السالف ذكرهم، الاستشهاد بأقوال المؤوّلين السابقين أو من عالجوا نفس النص المؤوّل، وما دار بينهم من اختلاف فتح فيه اللفظ المفرد باب الاتساع، وجعل ترجيح المعنى المؤوَّل يحتاج إلى بَيِّنَةٍ وحجة قطعية ليزول بذلك الاتساع واللُبس. ومن أمثلة القضايا التي عالجوها في تأويلاتهم، ما قدمه حازم القرطاجني في قوله: "ومما حمله بعض البلغاء على التناقض وأوّله بعضهم على وجه الصحة قول زياد الأعجم:

تَـــــرَاهُ إذا أَبْصَـــرَ الضَيْفَ مُقْبِـــــلاً يُكلِّمُـــــه مِـــن حبِّـــه وهـــو أعجَـــمُ

قال أبو الفرج قدامة: تناقض من حيث أوجب الكلام، ثم أعدمه إياه بقوله وهو الأعجم.

وقال الخفاجي: ليس الأعجم هو الذي عدم الكلام جملة كالأخرس، وإنما هو الذي يتكلم بعجمة، وإذا قيل يتكلم فلان يتكلم وهو أعجم لم يكن متناقضا، انتهى كلام الخفاجي.

والبيت محتمل وجها آخر من التأويل يصّح عليه، وهو أنّه قد يعني بالكلام ما يفهم من إشارة من لا يستطيع النطق وحركاتِه وشمائِله حيث يقصد بذلك إفهام ما في نفسه.

وما أبدع قول ابن درّاج عندما ذكر وداع امرأته وما ظهر من الشجو في ألحاظ بُنيّه الصغير، لما أبصر من حالهما عند ذلك فتبيّن ذلك في عينه:

عيـــيٌ بمَرجُـــوعِ الخِطَـــابِ وَلَحْظُـــه بموقِـــعِ أَهْـــوَاء النُفـــوس خبيـــر" [2].

---

1 محمد بن السيد البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ج 3، تحقيق: مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، مطبعة الكتب المصريةِ، القاهرة، د. ط، 1983م، ص 12.

2 أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 140، 141.

وهنا قد وقف المؤوّلون عند لفظة الأعجم فشرحوها بحسب أفهامهم وما تملكه من معنى محتمل؛ فالأول: أبو الفرج قدامة قد جعله مقابلا لمعنى الأخرس ورأى أن من التناقض إدراج هذا المعنى بعد القول بأنّه يتكلم، والثاني: الخفاجي وقد ذهب إلى مقابلة أعجم بمعنى من يتكلم ولا يفصح أي: في كلامه عجمة. وهما وجهان من التأويل، والثالـث: حازم القرطاجني ونجده يعطي احتمالا ثالثا ويرى فيه الصحة، حيث جعل أعجم مقابلا لمن لا يستطيع النطق، لكن يفهم من الإشارة ومن لوامحه، وقد أسند ما ذهب إليه ببيت شعري يؤكد المعنى الذي تأوّلهُ. وهذا الفعل القرائي الذي قدمه حازم القرطاجني مستندا فيه على ما قدمه المؤوّلون من قبله كشواهد، يفتح باب التساند بين الآليات التأويلية، ويعزز من البنية النصية الداخلية، كما أنّه خطة قرائية ومنهجية متبعة عند القدماء من مفسري القرآن الكريم تستوجب الرجوع إلى ما قاله وفسره المفسرون الثِقات؛ فعن "عبيد الله بن أبي يزيد: كان ابن عباس إذا سئل عن الأمر فكان في القرآن قال به، فإن لم يكن في القرآن وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر به، فإن لم يكن فعن أبي بكر رضي الله عنه، فإن لم يكن اجتهد رأيه" [1]، فذكر أقوال المؤوّلين السابقين يفتح باب اتساع المعنى وتعدد الدلالات المحتملة.

فظاهرة الاستناد على الشواهد، إذاً، تسمح بانفتاح المدخل اللغوي على السياق الخارجي، وما يطرحه من احتمالات، وهذا الانفتاح يبقى متعلقا بما يملكه المؤوِّل من زاد معرفي، ومن قدرة على استرجاع المحفوظ من المعاني والشواهد في الذاكرة والمخيّلة.

وبناء على ما سبق، نستنتج أن التأويلية العربية القديمة تنطلق في عملية التأوُّل من آلية أساسية وتعتبر مركزا محوريا لبناء المعنى، وهي المدخل اللغوي؛ فمعرفة معنى اللفظ المفرد هو سبيل للفهم والإفهام ولبناء معنى النص، لأن المعنى هو: "تعبير باللفظ عما يتصوره الذهن، أو هو الصورة الذهنية من حيث تقصد من اللفظ." [2] فهذه الآلية تكتسب أهميتها من وجودها ودورها في بناء المعنى المُؤوَّل.

---

1 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م1، ص 11.

2 أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 12، د. ت، ص 48.

ب-الجانب الصرفي الاشتقاقي: إن التصريف والاشتقاق آليتان قرائيتان مهمتان في العملية التأويلية، وتصاحبان في أغلب الحالات المدخل اللغوّي، فتأتيان ضمن شروح اللفظ المفرد، إلا أنهما لا تقلان أهمية عنه، فهما آليتان تهدفان إلى إزالة الغموض والغربة عن المفردات، وتيّسران البحث عن الدلالة المنشودة، وتجعلان اختيار المعنى المناسب أمثل وأسهل.

و"فائدة التصريف حصول المعاني المختلفة المتشعبة عن معنى واحد، فالعلم به أهم من معرفة النحو في تعرف اللغة، لأن التصريف نظر في ذات الكلمة، والنحو نظر في عوارضها."[1] وهو ينقسم إلى قسمين: "أحدهما: جعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني، والآخر تغيير الكلمة لغير معنى طارئ عليها، وينحصر في الزيادة، والحذف، والإبدال، والقلب، والنقل، والإدغام" [2]. فإذا كانت معرفة المعاني المقابلة للفظ المفرد تزيل الغربة عنه، فإن معرفة تغيّر صيغة إلى صيغة أنفع في معرفة اتساع لغة العرب، وكذلك الوقوف على أبنيتها وصور صيغها وأصولها اللغوية يساعد على ترجيح المعنى الأقرب والأليق، وفي هذا قال الأستاذ أحمد الحملاوي واصفا مكانة الصرف بين العلوم: "ما انتظم عقد علم إلا والصرف واسطته ولا ارتفع مناره، إلا وهو قاعدته، إذ هو إحدى دعائم الأدب، وبه تعرف سعة كلام العرب، وتنجلي فرائد مفردات الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية."[3]

فنفهم من هذا، أن علم التصريف بأقسامه يشكل آلية أساسية في قيام العملية التأويلية، وهذا لما يملكه من قدرة على الإحاطة بكلام العرب، وتحديد الصيغ المختلفة، كما أنه الأنسب في المساعدة على ترجيح معنى على آخر، خصوصا إذا كان للمفردة صيغتان أو عدة معان.

وقد فقه المؤوّلون القدامى دور التصريف والاشتقاق في فهم المعنى وتأوّله، فكان وسيلتهم في معرفة الكلمات الغريبة عنهم، والملاحظ لخطاباتهم التأويلية يسجلها ظاهرة بارزة، تسير بأسلوب خطي مع نظيراتها من الآليات الأخرى. وفي ما يلي نماذج للتمثيل لا الحصر:

---

1 بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 22.

2 أبو حيان الأندلسي، إرتشاف الضرب من لسان العرب، ج1، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1988م، ص 22.

3 أحمد الحملاوي، شذى العرف في فن الصرف، ص 21.

المثال الأول: تأويل أبي البقاء العكبري لقول المتنبي:

"مَدَحْـــتُ أَبَاهُ قَبْلَـــهُ فشفـــى يَـــدِي مِـــنَ العُـدْمِ مَـنْ تُشْفَى به الأَعْيُنُ الرُّمْدُ." [1]

قال العكبري: "الغريب: العُدْمِ: الفقير، وكذلك العَدَم، والضمُّ لغة فيه، كالسُّقْم والسَّقَم، والرُّشد والرَّشَد، والحُزْن والحَزَن، إذا ضممت الأوّل سكنت الثاني، وإن فتحته فتحت الثاني. والرُّمد: جمع رَمِدَه، ورمد الرجل: هاجت عينه، فهو رَمد وأرمد.

المعنى: يريد: أنه إذا نظر إليه الأرمد برئت عينه، وجعل العدم كالداء الذي يطلب له الشفاء، وجعل الممدوح يشفي الأعين الرمد بحسنه وجماله. وهو كقول ابن الرومي:

يـــا أَرْمَـدَ العَيْـــنِ قـــمْ قُبَالَتَـــهُ فـــداو باللّحْـــظِ نَحْـــوَهُ رَمَـــدَكْ" [2]

المثال الثاني: تأويل التبريزي لبيت أبي العلاء في مرثية له في قوله:

"وشَبِيـــــهٌ صَـــوتُ النَّعِـــيِّ إذا قِيـ سَ بِصَـــوْتِ البَشيـرِ فِـــي كُـــلِّ نَادِي" [3]

فقال:"النَّعيّ: نَعِيّ الإنسان الذي ينعاه. وأهل اللغة يحكونه بالتشديد وينكرون سكون العين، والقياس يوجب بأنهما جائزان، فالنعْيُّ مصدر، والنعِيُّ بالتشديد يجوز أن يكون مصدرا على فعيل، ويجوز أن يكون جاء فيه لغتان: ناعٍ ونعِيّ، كما قالوا عالم وعليم. قال الشاعر:

خيـــلان مـــن قومـي ومِـنْ أَعْدائِهِـــمْ خَفَضُـــوا أسِنَّتَهـــم فكـــلٌّ ناعـــي.

ويجوز أن يكون قولهم: جاءَ نعِيُّ فلان، أي الحديث الذي يُرفَعُ فيه ذِكره. يقال نَعَى فلانٌ أحاديث فلان، إذا أظهرها. قال النابغة الذُّبياني:

فَعَمّـــا قَليـــلٍ ثُـــم جَـــاءَ نِعيُّهُ فبـــات نَـــدِيُّ القـــوم وهـــو يَنُـــوحُ" [4]

المثال الثالث: تأويل البطليوسي للبيت التالي:

"ســرْ إنِ اسْتطعْــتَ في الهَــوَاءِ رُوَيْــدًا لا اخْتِيَـــالاً عَلَـــى رُفَـــاتِ العِبَـــادِ" [5]

---

1 أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي، ج1، ص 239.

2 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج 2، تصحيح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت، ص 8.

3 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، م3، ص971.

4 المصدر السابق، م3، ص ص971، 972.

5 المصدر السابق، م3، ص 975.

فقال: "رويدًا: كلمة معناها الترفق والترسل، وهي عند البصريّين تصغير(إرواد) على جهة الترخيم، والفرّاء يراها تصغير(رود) غير مرخمة، حجته قول الشاعر:

يكـــاد لا تثِلـــم البطحـــاءَ وطْأَتُـــه كَأَنَّـــه ثمِـــــلٌ يَمشِـــي علَـــى رُودِ" [1]

المثال الرابع: تأويل ابن جني لبيت المتنبي الآتي:

وَدَى مَـــا جَنَـــى قَبْـــلَ المَبِيـــت بِنَفْسِهِ وَلَـــمْ يَـــدِه بالجامِـــلِ العَكَنَـــــانِ" [2]

فقال: "أي ودى: مَنْ قتل من الناس بنفسه، والجَامِلُ اسمٌ للجمال ومثله الباقر اسم للبقر، والسَامِرُ اسم للسُّمَارِ، والدّابرُ اسم للمدبرين المتأخِّرين، وقرأ بعضهم: «إنّ البَاقِرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا»، والعَكَنَانُ الكثير، ويقال: عَنَكَانُ، قال أبو دُوَادُ:

وحُلـــــولٍ وجامِـــــلٍ عَكَنَـــــانِ وجيـــــادِ تُكْسَـــــى الجِـــلالَ قفيَّـــهُ

أي: مؤثِرةٌ قفاه يقفيه، إذا آثَرَهُ، وقال أيضا:

رُبَّمـــا الجَامِـــلُ المؤبَّـــــلُ فيهـــم وعنـــاجِيْـــجُ بَيْنَهُـــنَّ المِهَـــــارُ" [3]

والناظر لهذه الأمثلة يدرك يقينا قيمة التصريف والاشتقاق في فهم المعنى، كما أنه برهان على صعوبة الفعل التأويلي في إرجاع واختيار ما يفترض أنه المعنى الأنسب أو الأصوب أو الأقرب أو الأليق. فتَبيِّن المؤوِّلين للمداخل الاشتقاقية للكلمة وبنيّتها الصرفية فعل قرائي يؤطر المعنى، ويسرع من عملية الاختيار، كما أنّه يوضح المعنى المقصود من توظيف صيغة ما ؛ فمثلا وقوف التبريزي على لفظ (نَّعِيٌّ) نجده قد تناوله من حيث مصدره وبنيته وأصله، فرأى أن النَّعِيَّ يكون مشددا كما يجوز ألا يشدد، والمشدد على وزن فعيل، وأما معنى النَّعِيِّ فقابله بمعنى «الحديث الذي يرفع فيه ذكر الميت » مستشهدا بقول النابغة الذُبياني لتأكيد المعنى الذي رآه أقرب، على عكس البطليوسي الذي أوّل نفس البيت، ولكنه لم يحدد المعنى المقصود فيه ؛ فقال: "والنَّعِيُّ يكون مصدرا من نَعَى يَنْعَى، كالصهيل والشَّهيق، ويكون المنعِّيَّ المبكيَّ عليه، ويكون الناعي الباكي ويكون اسما للجميع." [4] فجعل لفظ النَّعِيِّ اسما صالحا للجميع يعني لجميع المعاني المحتملة كالمفروع من أمره لكونه

1 المصدر السابق، م3، ص975.

2 أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، ج3، ص 721.

3 المصدر السابق، ج3، ص 721، 722.

4 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج3، ص971.

جامعا؛ إلاّ أنّ هذا يفتح وجوه التأويل على التعدد ويزيد من اتساع المعنى وصعوبة تحديد المعنى الأخص، وهو حسب ما ذهب إليه التبريزي: الخطاب الذي يذكر فيه الميت. وإلى جانب هذا تقدم المادة الاشتقاقية الدلالات الجزئية المتولدة عن الجذر اللغوي، والتي يخفى على القارئ معرفتها والإحاطة بها ممّا يوقع المُؤوِّل في حيرة لا يغادرها إلا بمعرفتها والاطلاع عليها، وهذا ما وقع في المثال الرابع، حيث وقف ابن جني عند لفظ(جامِلٍ) وهو على وزن فاعلٍ، وهو اسم للجمال، وقاسه على باقر من البقر وسامر من السُّمار، مستندا في قياسه على شاهد لغوي قرآني، وهو من القراءات الشاذة، قرأ به عكرمة ومحمد ذو الشامة على حسب ما ورد من محقق كتاب الفسر في ذات الصفحة، وهذا الاستشهاد يدلّ على سعة اطلاع ابن جني وتبحُرِه في اللغة العربية، وهذا حاله وحال كل من يشتغل في التأويل، فبناء المعنى يعتمد على الأطر المرجعية، وعلى الذاكرة التي تزكي كل تخريج دلالي، وهو فعل تتمايز فيه الحوافظ، وتظهر فيه الفروق الفردية في استرجاع الشواهد والمعاني الصائبة، وهذا بحد ذاته يفتح المجال للتوسع والعودة إلى الدلالات اللغوية واشتقاقاتها المتنوعة.

والملاحظ بشكل عام في جهود المؤوّلين في تناولهم لجانب التصريف والاشتقاق أنّهم يعتمدون نهجا متماثلا؛ إذ يقومون بتقديم كل ما يتعلق ببنية اللفظة الغريبة عن الفهم وأشكالها الاشتقاقية المعروفة عند العرب، للوقوف على الدلالة المناسبة، أو لتعليل توظيف الشاعر لها مع تدعيمها بمساندات سياقية وشواهد من القرآن الكريم أو من علم القراءات أو من الشعر. كما نجد المؤوِّلين في تبريراتهم وتأويلاتهم يخوضون معارك نقدية وتأويلية في البحث عن أصل اشتقاق مفردة أو صيغتها الصرفية، ويصل بهم الأمر إلى مُساءلة المبدع في حد ذاته طلبا للصواب والمعنى السليم.

وعموما، فإنّ هذه التأويلات تبين بوجه قطعي قيمة الاشتقاق والتصريف كآليتين أساسيتين لتأوّل المعنى، فمعرفة الأصل وبنية اللفظ المفرد يمنع المؤوِّل من الزلل، والوقوع في المغالط والمفاسد من التأويلات، كما أن هذا الفعل القرائي هو مجال للاتساع وتعدد وجوه التأويل، ومعارض لإبراز قدرات المؤوّلين في استحضار الشواهد والحجج القاطعة لترجيح رأي على الآخر. وهنا حاولا الخصمان تقديم كل ما يملكانه من شواهد تميل كفة تأويلهما، فتنوعت بين الشعر والحديث النبوي، وما يحفظانه من أوزان وأقيسة صرفية، وهذا تأكيد على

شساعة اطلاعهما واقتدارهما على علم التصريف وأقسامه. وهما ليسا لوحدهما في هذا الأمر، بل حال كل المؤوّلين الخُلَّص.

وختاما، نخلص إلى أن معرفة اللغة في تكوينها المفرد وفي جذرها اللغوي، وكيف تكلمت بها العرب، والإحاطة ببنيات لفظها المفرد ومشتقاته وأصوله وتصاريفه، هو مفتاح تأويلي أساسي تتعاضد فيه الآليات الثلاث المتعلقة: بالجانب اللغوي والتصريف والاشتقاق للوصول إلى المعنى الأصح والأصوب. وهي آليات تعمل على تأطير الفهم، إلا أنها تفتح من جهة أخرى باب اتساع المعنى، وهذا من جرّاء الشواهد التساندية التي تستند عليها في تأكيد أو ترجيح دلالة على أخرى. كما أنّه دليل يظهر قدرة المؤوِّل ودوره في بناء المعنى واعتماده على أطر مرجعياته المتراكمة من ثقافته العربية الأصيلة، وتشبع ذاكرته بالشواهد التمثيلية التي تزكي تخريجاته الدلالية في كل مرة. كما تبيّن صعوبة توظيف هذه المعلومات وخطورتها في بناء المعنى النصي وخطورة الفعل التأويلي كذلك.

المطلب الثاني: الدلالات النحوية والبلاغية وحدود التأويل

أولى المؤوّلون العرب القدامى أهمية كبرى للغة، وكل ما يتعلق بأنظمتها، فكما رأينا في العنصر السابق من البحث، أنّ المؤوّلين قد اهتموا ببنية اللفظ المفرد خارج تراكيبه، وأيقنوا أهميته في معرفة مقاصد النص، نجدهم كذلك قد اعتنوا باللفظ داخل التراكيب والعبارات. فاشتغلوا في أفعالهم القرائية على التراكيب النحوية والبلاغية، واعتنوا بهما أيّما عناية، فأوغلوا في البحث عن التخريجات النحوية والحجج البلاغية التي تثبت صحة معانيهم المؤوّلة. وللوقوف على اللغة ونظمها يتطلب من المؤوِّل –حسب أبي الفضل شهاب الألوسي (ت1270هـ)–معرفة علومها الثلاث على التوالي: علم اللغة وعلم النحو وعلم المعاني والبيان والبديع، وهذا لكون كل علم له دور في فهم معاني النص ؛ فالأول يعرف به "خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، وبالثاني: خواصها من حيث اختلافها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام وهو الركن الأقوم واللازم الأعظم في هذا الشأن، كما لا يخفى ذلك على من ذاق طعم العلوم ولو بطرف اللسان." [1] وفي قراءتنا سنسعى إلى الوقوف على هذه الأفعال التأويلية البانيّة للمعنى من خلال اشتغال المؤوّلين على التراكيب النحوية والبنى البلاغية.

أ–**المدخل النحوي:** يشكل علم النحو مفتاحا تأويليا أساسيا في قيام العملية التأويلية، ويكتسب أهمية كبرى عند المؤوّلين القدامى، فيه يعرف سقيم الكلام من صحيحه، ويعرفه الجرجاني ذاكرا فضله وقيمته، وما أحسن ما قاله: "إذ كان قد عُلِمَ أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبيّن نقصان كلام ورُجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، لا ينكر ذلك إلاّ من ينكر حسّه، وإلاّ من غالط في الحقائق نفسه" [2]، فهذه القدرة التي يمتلكها علم النحو جعلت منه بابا لا يجب أن يخلفه المؤوِّل؛ ففي السيرة النبوية نجد حديثا للرسول صلى الله عليه وسلم في فضل

1 أبو الفضل شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، ج1، ص ص 5، 6.

2 عبد القادر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 28.

طلب علم النحو، يبيِّن أهميته في فهم القرآن ويؤكد على وجوب معرفته وتحصيله: " «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعربوا القُرآنَ وَالتَمِسُوا غرائِبَهُ »"[1]، وحتى في علم الحديث فإنه يعد من أولويات تحصيله، ودليل ذلك قول أحد حُفاظ بغداد: "سمعت شُعْبَةَ يقول: «من طلب الحديث ولم يتعلم النّحو فَمَثَلُهُ كمثْل رجل ليس له برنس وليس له رأس. »"[2] فهذه المكانة التي حظي بها علم النحو قد استمدها من قدرته على التفريق الدلالي بين عوارض آخر الكلام؛ لكون المعنى يتغير بتغير الإعراب، فليس الفاعل مثل المفعول وقس على ذلك.

وعليه، فإنّ علم النحو فعل قرائي تأويلي يفرض هيمنته على القراءات التأويلية العربية القديمة، فهو آلية مهمّة في بناء المعنى المؤوّل وتوجيهه، وحجة عقلية داحضة، تُميل كفة ترجيح على أخرى. وفيما يلي أمثلة توضح اشتغال المؤوّلين، وولعّهم بالمدخل النحوي في تأويلاتهم، وهي أمثلة للتمثيل لا الحصر تبرز دور النحو في تقصي الدلالة ومقاربة المعنى.

قال ابن جني في تأويله لبيت المتنبي:

"عَدَّهَـــــا نُصْـــرَّةٌ عَلَيْـــهِ فَلَّمَـــا صَـــــالَ خَتْـــــلًا رَآهُ أدْرَك تَبْـــــــلاً

الهاء في رآه تعود على الدّهر، كقولك: رأى نفسه، وإنّما يجوز أن يتعدّى فعل الفاعل إلى ضميره على هذا النحو إذا كان[ذلك] الفعلُ من أفعال الشك واليقين الدّاخلة على المبتدأ وخبره، نحو: ظننت وعلمتُ ورأيت من رؤية القلب، كما يقول الأعمى: رأيت ذا المال كذا، ويقول على هذا: أظنّني قائما، وحسبتني خارجا، قال طرَفَةُ:

إذَا ابْتَـــدَرَ القـــومُ السِّـــلاَحَ وجدتُنـــي مَنِيعًـــا إذَا بَلَّـــتْ بقائمـــهِ يـــدي.

وقال تعالى شاهدا للبيت: « كَلاَّ إنَّ الإنسان ليطغى، أنْ رآه استغنى » أي عدّ أنها لك نصرة وضررا عليه"[3].

قال ابن جني أيضا في تأويله لبيت آخر للمتنبي معلّلا مذهبه في عدم فصل الضمير المنفصل وسبقه بضمير الغائب في قوله «فأعاضهاك»:

---

1 أبو عبد الله بن أحمد بن خالويه، إعراب القراءات السبع وعلّلها، ج1، تحقيق: عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1992م، ص 28.

2 المصدر السابق، ج1، ص ص28، 29.

3 أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، ج3، ص 12.

"خَلَـــتِ البِـــلادُ مـــنَ الغزالـــة لَيْلَهـــا فَأَعَاضَهَـــاكَ اللَّهُ كَيْـــــــلا تحْزنَـــــا

وسيبويه لا يجيز تقديم ضمير الغائب المتصل على الحاضر في مثل هذا. يقول: ما فعل الرجل الذي أعطاهوك زيدا؟ أي الذي سلّمك إليه زيدٌ، وإنّما يقول: الذي أعطاه إيّاك، فيأتي بالضمير المُنفصل، ويدع هنا المُتصل، وأبو العبّاس يجيزه بقياس قوله: فأعاضهاك الله، وعلى قول سيبويه، فالصواب أن يقال: فأعاضها إيّاك الله فينفصل الضمير إلاّ أنّ الشعر موقِفُ اضطرار، فيجوز لذلك فيه ما لا يجوز في غيره، وهذا منه."[1]

وقال التبريزي في تأويله لبيت أبي العلاء الموالي:

"تَعَـــبٌ كُلُّهـــــا الحَيَـــــاةُ فَمَـــا أعْـ ـجب إلاَّ مـــــنْ رَاغِـــــبٍ فـــــي ازْدِيَـــادِ

تقديره: الحياة كلها تعب: فالحياة مبتدأ أول، وكلهَّا مبتدأ ثان، وتعب: خبر المبتدأ الثاني، والمبتدأ الثاني وخبره خبر عن المبتدأ الأول، وتكون الجملة التي هي خبر قد تقدمت على المبتدأ"[2].

والناظر لهذه التأويلات يتبيّن له سعي المؤوّلين ابن جني والتبريزي في توظيف كل قدراتهما في تحديد الدلالة النحوية، والوقوف على التراكيب التي تستغرب تخريجاتها ؛ كنحو ضرورة فصل الضمير المتصل في قول المتنبي « فأعاضهاك » التي رأى ابن جني فيها ضرورة شعرية، كعلّة لتخريج نحوي يخالف الصواب، كما ذهب إليه سيبويه. فالدلالة النحوية هنا بيّنت السقيم من الصحيح وعلّلت سبب سبق الضمير الغائب عن المنفصل في نص المتنبي. وليس هذا وحسب، فالدلالة النحوية في القراءة التأويلية لا تكتفي بتعليل الظواهر الغريبة فقط، بل إنّها تفتح باب الاتساع والترجيح الدلالي، مبرزة قدرة المؤوّل على الربط والاستنتاج في تحديد الدلالة الأقرب لسياق النص المُؤَوَّل، للخروج من الاتساع ولانهائية وجوه التأويل. وقد ظهرت الكثير من التأويلات في مثل هذا الباب ومن بين ما وقفنا عليه تأويل البطليوسي لبيت النابغة الجعدي في قوله:

---

1 المصدر السابق، ج3، ص672.

2 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج3، ص977 .

وَأَرَانِـــي طَرِبَـــا فـــي إِثْرِهِـــم طَـــرِبَ الوَالِـــهِ أو كالمختبـــلِ" [1]

فقال البطليوسي: "وقوله، (وأراني طرِبا في إثرهم): يجوز أن تكون هذه الرؤية رؤية علم، وهو الوجه، فيكون طربا مفعولا ثانيا، ويجوز أن يكون رؤية عين، فيكون طربا منصوبا على الحال، لأن هذا مما يرى بالعين، ويرى بالقلب وإنما قلنا إن الأول هو الوجه، لقوله أراني فعدى فعل الضمير المتصل إلى الضمير، وهما جميعا للمتكلم، ولا يجيز سيبويه وأصحابه تعدي فعل الضمير المتصل إلى نفسه إلا في الأفعال المتعدية إلى مفعولين، مما يدخل على المبتدأ أو الخبر(...) وقد جاء ذالك في الأفعال المتعدية إلى مفعول واحد، إلاّ أنه قليل ؛ قال قيس بن ذريح:

نَدِمـــتُ عَلَـــى مـــا كان مِنِي فقدتُنـــي كَمَـــا يَنْـــدَمُ المَغْبُـــونُ حِيـــنَ يَبِيعُ" [2]

وفي هذا الخطاب التأويلي نجد البطليوسي قد رجح تخريجا نحويا على آخر، مقدما الحجة القاطعة التي تمنع تعدد التخريجات النحوية للفظ (طرِبا)، وكذا الحال في شرح ديوان حماسة أبي تمام المنسوب إلى المعرّي، حيث أوَّل البيت الآتي، فقال:

أجَـــلَّ جَلاَلَـــةً و أَعَـــزَّ فَقْـــدًا وأَقْضَـــى للحقُـــوقِ وَهُـــمْ قُعُـودُ" [3]

فقال: "جَلاَلَةً : منصوبٌ على التمييز لا على المصدر ألا ترى أن المصدر لا يستعمل مع أفعل التي للمبالغة لا تقولُ هو أحسن منك حُسنًا ولا هو أضربُ منك ضربًا، وذلك أن الغرض من المصدر إنّما هو التوكيد، وما يجعل هنا من معنى المبالغة تجاوز حدّ التوكيد المفاد من المصدر، فجلالةً تمييزا إذًا وذلك أنّه واصف الجَلاَلَةِ والجلال كما يقال عزَّتْ عِزَّتُهُ وهذه جلالة جليلة، فتخرجه من باب جُنَّ جُنُونُهُ ونَوْمٌ نائمٌ ومَوْتٌ مائتُ." [4]

والقارئ لهذه التأويلات التي أوردناها يلاحظ الفروق الفردية بين المؤوّلين ودرجات اهتمامهم بالجانب النحوي وأواخر عوارض الكلم، والتوسع في عرض تخريجاتهم النحوية.

---

1 أبو عبد الله محمد بن السيد البطليوسي، الاقتضاب في شرح الكتاب، ج3، ص 14.

2 المصدر السابق، ج3، ص ص 15، 16.

3 أبو العلاء المعري(منسوب إليه)، شرح ديوان حماسة أبي تمام، م1، ص 1071.

4 المصدر السابق، م1، ص 1071.

فاختلفت خطاباتهم التأويلية، وتفاوتت حتى فيما بينها من مسألة إلى أخرى، فمن المؤوّلين من يُغلب آلية النحو على باقي الآليات التأويلية النسقية، فتجد خطابه مليئا بالتوسعات والأخبار النحوية والاختلافات في القضايا بين النحاة. وهذا في أغلبية من كان أصل تكوينهم نحويا كمثل ابن جني والعكبري والبطليوسي وغيرهم، وهذه السمة المميّزة لهذه الخطابات التأويلية قد برزت بعد جهود الإمام الطَبَرِي في كتابه (جامع البيان)، والتفريعات التي لحقت بعد هذا المذهب الرشيد في التأويل. وهي مبيّنة على نوعية اهتمام المؤوِّل وشغفه بعلم من العلوم، إلاّ أن هذا لا يمنع وجود من مالوا إلى الاعتدال في تأويلاتهم، وأوّلوا كل ما هو غريب مستعجب واجههم في تأويلهم، وإيفاء كل آلية حقها.

وأمّا الفاحص لتأويلات المؤوِّلين التي عرضناها، سيتنبه إلى أن هذه التخريجات النحوية قد أسندت بشواهد متنوعة تؤكد تخريجاتهم، وتزيل اللبس والاستغراب عن الدلالة النحوية المؤوّلة فتكون بذلك حجة لهم. وقد اختلفت شواهدهم باختلاف مشارب المؤوِّل الثقافية وقدرة حافظته ومخيلته على استرجاعها ؛ وهذه الشواهد من موازيات نصية أو حتى توسيعات وأخبار، هي أسانيد مماثلة للحالة الإعرابية التي يعالجونها في تأويلاتهم يتكئون عليها للوقوف على مراد المخاطب ونّصه. كنحو استناد ابن جني في تأويله النحوي لرآه على بيت لطرفة بن العبد وعلى الآية القرآنية من سورة العلق[6،7] أو استناده على آراء النحاة كأبي العباس وسيبويه في قضية فصل الضمير المتصل على الضمير الغائب، وحتى البطليوسي قد حذا حذوه، واستند على رأي النحاة، واستدل ببيت شعري ممّا يحفظه عن قيس بن ذريح بما يلائم تخريجه النحوي. وهذه الخطة القرائية يعتمدها باقي المؤوّلين الذين لم يسعفنـــا المقام لذكرهم، فقد اعتمدوا على الشواهد المختلفة من قرآن كريم أو حديث نبوي شريف أو شعر أو ممّا أثر عن العرب في تأويلاتهم، كما يمكن للناظر أيضا أن يلحظ في تأويلاتهم النحوية ترك المؤوِّل في حالات باب التعدد الدلالي وتبايّن وجوه التأويل وفق منطق الجواز، فلا يغلب رأيا أو وجها على آخر كنحو وقوف ابن جني على لفظ (كلّ) في قول المتنبي:

"مَـــا كُـــلُّ مـــا يتمنى المـرء يُدْرِكُهُ تجـــري الرياح بما لا تشتهي السُّفُـــنُ." [1]

فقال: "يجوز في كُلُّ النصب بفعل مُضمر كأنّه قال: ما يُدْرك المرء كُلَّ ما يتمنى، فلمّا أضمر الفعل فيّسره بقوله: يُدرِكُهُ(...) كقولك: ما زيداً ضربتُهُ، فيختار النّصب لأجل النفي ومُضَارِعَيْه بأنّه غير واجب حروف الاستفهام، هذا في لغة بني تميم، لأن ما عندهم غير عاملة، فتجري مجرى لا في نحو قول الشاعر:

لا الـــدَّارُ غَيَّـــرها بَعْـدِي الأَنِيسُ ولا بالـــدَّار لـــو كَلَّمَت ذا حاجـــةٍ صَمَـــمُ

كذا أنشدهُ سيبويهُ بنصب الدار لأجل النفي فأنشد:

فـــلا ذَا جـــلالٍ هِبْنَـــهُ لجَلاَلَـــةٍ ولا ذا ضيـــاع هُـــنَّ يَتْرُكُـــنَ للفقـــر

منصوبا كما ترى، فأما لغة أهل الحجاز فترفع كلّا بما، لأنها عاملة عندهم كليسَ ويكون يدركُهُ الخبر، ومثله قول مزاحم العيقلي:

وقالوا: تعرّفها المنـــازل مـــن منًـى ومَـــا كُـــلُّ مَـــنْ وافى منًى أنـــا عـــارفُ

(...) قال عارفُه فيما حكى سيبويه، وبنو تميم ينصبون كلا على ما تقدّم" [2].

والأمثلة كثيرة على هذه الشاكلة في خطابات المؤوّلين القدامى. وربّما هذا راجع إلى نوعية القضايا التي يعالجونها، وكذا إلى غياب البيّنة القاطعة، والتباسها على المؤوِّل، ممّا يوقعه في باب التأويل الفاسد واتساع المعنى وتعدد التخريج الدلالي.

وفي الأخير، فعلهم التأويلي هذا إن دّل فإنّما يدل على إدراكهم للقيمة الدلالية النحوية، وللنحو كآلية أساسية للتأوّل، يتيح باب الاحتمالات الدلالية المتاحة والممكنة؛ وهذا من تعدد التخريجات النحوية والحالات الإعرابية وعمليات الإسناد الواقعة في تراكيب هذه النصوص المؤوّلة، مما يفتح باب الاتساع والتأويل، ويسهم في انفتاح القنوات البانية للمعنى على بعضها؛ ونقصد الانفتاح على النصوص الموازية من شواهد قرآنية وغيرها. فهذه الشواهد بمثابة دعائم يرتكز عليها المؤوِّل في ترجيح دلالةٍ على أخرى، ووجهٍ إعرابي على آخر، وعليه فالنحو ودلالته يمثل آلية تأويلية نسقية أساسية تفرض هيمنتها بقوة في الخطابات

1 أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، ج3، ص 706.

2 المصدر السابق، ج3، ص ص 706، 707.

العربية القديمة، فالنحو مفتاح تأويلي يزن المعنى المؤوّل ويثمنه أو يبخسه، وهو سبيل عقلي سليم يُحْتَكم إليه في ترجيح التخريج الأنسب والأقرب، إلاّ أنه لا يعمل لوحده، وليس كافيا ليستغنى به عن الآليات الأخرى، وإنّما هو حلقة من سلسلة العملية التأويلية تقوم عليه لكن لا تستمر به لوحده بل تدعمه الآليات الأخرى.

ب-الجانب البلاغي: نبه أبو يعقوب السكاكي(ت 626هـ) في حديثه عن تأويل القرآن الكريم إلى دور علم المعاني وعلم البيان في فهم المعاني؛ فقال إنّ "الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى، وتقدس من كلامه، مفتقر إلى هذين العلمين كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل" [1]، وينحو منحاه بدر الدين الزركشي (ت 794هـ)، فيؤكد قيمة هذين العلمين في تفسير كلام الله عز وجلّ؛ فقال: "اعلم أن معرفة الصناعة بأوضاعها هي عمدة التفسير، المطلع على عجائب كلام الله، وهي قاعدة الفصاحة وواسطة عقد البلاغة(...) ولا شك أنّ هذه الصناعة تفيد قوة الإفهام على ما يريد الإنسان ويراد منه، ليتمكن بها من إتباع التصديق به، وإذعان النفس له." [2] فالبلاغة بعلومها الثلاثة-حسبهما- تمثل قبلة لكل مؤوِّل أو مفسر أراد فهم المقصود من الكلام، فهي ضرورة لازمة تستوجب الاطلاع عليها والتمعن، إلا أنّه ليس كل من اطلع على علم البلاغة صار فقيها فيها، أو بليغا يؤخذ من قوله العبر والحسن والدلالة، بل على الراغب فيها، والمؤوِّل على وجه الخصوص أن يدرك أغوارها ويزاولها زمنا ويعود إليها حتى يبرع فيها ؛ فهي بحر بلا شاطئ ولا يمكن الرسو فيه، وهذا لأن "أكثر ما يستحسن ويستقبح في علم البلاغة له اعتبارات شتى بحسب المواضع(...) ولا يقف الإنسان على تلك المواضع إلّا بطول المزاولة. ولا يشرف الإنسان على جمل من تلك المواضع يمكنه أن يستنبط بها أحكام ما سواها إلّا بكثرة الفحص والتنقيب عمّا يجب اعتماده في جميع أحوال الصناعة من إيثار ما يجب أن يؤثر وترجيح ما يجب أن يرجّح بالنظر إلى الشيء نفسه أو النظر إلى ما يقترن به أو إلى ما هو خارج عن ذلك"[3]، والبلاغة هي مستوى بنائي نصي أساسي في أيّ قراءة بانية للمعنى؛ فمثلا علم البيان- وهو فرع من فروع علم البلاغة- هو "بمنزلة ميزان نعرف به من محاسن الكلام

1 أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ص 162.

2 بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص388.

3 أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ص 140، 141.

ما رجح وما شحَّ، ومحكّ إذا عُرِضت عليه المعاني أبرز منها ما فسد وما صحَّ." [1] فما بالك لو اجتمعت علومها الثلاثة.

والمدقق في هذه المفاهيم التي تعزز من قيمة ودور علم البلاغة في فهم المعنى، ومعرفة صحيحه من فاسده، وحسنه من قبيحه، سيستوعب مكانتها المهمة في عملية التأويل، واشتراط القدماء جعلها آلية للتأويل والقراءة، ولمَ درج المؤوّلون على استعمالها في خطاباتهم التأويلية؟ فهي ثابت نص قوي يساهم في انفتاح النّص على التأويل لما تملكه من قدرة على تفكيك الصور، وكشف الغموض المصاحب لهذه الصور ومعانيها، وهي بمثابة سبيل يهتدي به المؤوِّل للوصول إلى المعنى الخفي أو المعنى المجازي.

وفي قراءتنا سنحاول تتبع اشتغال المؤوِّلين القدماء على هذا المدخل البلاغي، وكيف يساعد المؤوِّل على فهم مقصدية النص ومبدعه في آن واحد، بإيرادنا نماذج ممّا وقفنا عليه ؛ النموذج الأول في علم البيان: تأويل ابن جني لقول المتنبي:

"كَرَاكِـرَ مِـنْ قَيْسِ بن عَيْـلاَنَ سَاهِـرًا جُفُـونُ ظُبَاهَـا لِلْعُلَـى وجُفُـونُهَا." [2]

فقال ابن جني: "ولمّا وصف جُفُونهم بالسّهر في طلب المعالي، وصف جفون سيوفهم بمثل ذلك على التمثيل وتجانس القول(...) يقول جفون سُيوفهم قد فقدت نصولها، فكأنها ساهرة مع جفون أعينها في طلب العلى والفخر، فاستعار لفظ السَّهر لجفون السُّيُوف لما ذكر معها جفون العيُون." [3] وفي هذا البيت الذي أوّله ابن جني قد وقف على باب التمثيل والتشبيه حينما شبه سعيهم بالمعالي بالجفون التي تبيت ساهرة، ثم حدد الاستعارة والتي تمثلت في جفون ظباها، فقد جعل المتنبي للسيوف جفونا كجفون العيون، فالسيف يظل ساهرا حاميا لصاحبه ما لم يغفل عنه. وفي ذات السياق البلاغي نجد التبريزي قد حدد الاستعارة في قول أبي العلاء المعري:

"خَفِّـفَ الوَطء مَـا أَظُـنُّ أَدِيـم الـ أَرْضِ إلا مِـنْ هَـذِهِ الأَجْسَـادِ" [4]

فقال: "أديم الأرض: ظاهرها، وقد استعير الأديم للسماء، قال خداش بن زهير:

---

1 نجم الدين بن الأثير الحلبي، جواهر الكنز، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، د . ط، د . ت، ص 46.

2 أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، ج3، ص 726.

3 المصدرالسابق، ج3 ، ص 727.

4 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج3، ص974 .

عَلَى مِثْـلِ قَيْـسٍ تخمِـشُ الأرضُ وجهها وتُلقـــي السّمـــاءُ جِلْدَهَـــا بالكَوَاكِـــبِ

فجعل للسماء جلْدًا، كما جعَلَ الأرض أديما. وقال هميان بن قحفان يصف الإبل:

فَصَبَّحَتْ جَابِيَـــــةً صُهَارِجَـــــا تَخَالُـــهُ جِلْـــدَ السَّمَـــاءِ خَارِجَـــا" [1]

النموذج الثاني: تأويل أبي العلاء المعري للبيت الآتي:

ذَقَـــنٌ نَاقِـــصٌ وأَنْـــفٌ طَوِيـــلٌ وجَبِيـــنٌ كَسَاجَـــةِ القُسْطَـــار." [2]

فقال: القُسْطَارُ: الجِهْبِذُ وسَاجَتَهُ العودُ الذي يزن عليه ويقع عليه الكِفَّتانِ، شبه جبينها به لطوله ودقته وفحشه." [3] وهنا قد وقف على التشبيه وأركانه في قول الشاعر « وجبينٌ كساجة القسطار» مبيّنا وجه الشبه بين ساجة القسطار وجبين المرأة ليبيّن قبح ذات الجبين الطويل والدقيق، والتشبيه من أكثر الصور البيانية التي لاقت اهتماما في عرّف الشعراء القدامى فكانت الأقرب إلى روح تكوينهم وطبيعة البيئة والسياق اللذين حاكوا فيهما صورهم وأشعارهم، إذ ليس من الغريب أن يتصدر التشبيه قائمة الصور والمعاني المؤوّلة في نصوصهم، فالقارئ للخطابات التأويلية للقدماء يجدها تعّج بصور التشبيه وكثيرا ما يرافقها تأويلات توضح وجه الشبه بين المشبه والمشبه به، أو تحدد المشبه به أو أحد طرفي التشبيه، كما أنّه قد يلاحظ في قراءته ارتباط تأويلات التشبيه بلفظ شبه أو يكتفي المؤوِّل بالإحالة على التشبيه بإحدى أدوات التشبيه كنحو الكاف. والدليل على ذلك تأويل أبي البقاء العكبري للبيت الآتي:

"وفـــي أُكُفِّهِـــمُ النَـــارُ التـــي عُبِـــدَتْ قَبْـــلَ المجُـــوسِ إِلَـــى ذَا اليَوْمِ تَضْطَـــرِمُ" [4]

فقال: "المعنى: قال أبو الفتح: يريد سيوفا كالنار في الصفاء والجوهر قبل المجوس. يريد أنها عتيقة قديمة. وقال الخطيب: يريد بالنار السيوف، شبهما بالنار اضطراما وإهلاكا، وعبادتهم السيوف اشتمالهم بها، كما يشتمل المسلمون بالصحف والنصارى بالصـــليب(...)

1 المصدر السابق، ج3، ص 974.

2 أبو العلاء المعري(منسوب إليه)، شرح ديوان حماسة لأبي تمام، م1، ص 1241.

3 المصدر السابق، م1، ص 1241.

4 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج4، ص 22.

وقال الواحدي: يعني السيوف التي كانت مطاعة في كل وقت، قبل أن عبدت المجوس النار، وهي نار تضطرم إلى هذا اليوم، أي توقد وتبرق." [1] وهنا نجد كل مؤوِّل من المؤوّلين الذين استشهد بهم العُكْبُري قد أشار إلى التشبيه بلفظ يوحي إليه كالفعل شبه أو أداة التشبيه أو تحديد المشبه وهو السيوف، وبهذا أسهم الإيحاء في معرفة الصورة البيانية وتحديد نوعها.

وفي مثال آخر نجد المؤوِّل البطليوسي قد اكتفى بأداة التشبيه أيضا للإشارة إلى الصورة التشبيهية في تأويله للبيت الآتي:

"كُـلُّ بَيْـتٍ لِلْهـدْمِ مـا تَبْتَنِـي الوَرْ قَـاءُ والسَّيِّـدُ الرّفيـعُ العِمَـادِ" [2]

فقال: "بيت السيد الرفيع العماد على حصانته، وتأنقه في بنيانه، كبيت الحمامة في ضعفه ووهيْ أركانه، وخص الحمامة لأن العرب تضرب بها المثل في قلة الحذق بالعمل، فيقولون للرجل الذي لا يحسن أن يعمل: هو أخرق من حمامة. ويقولون في ضده: هو أصنع من سُرْفة، ولأجل ذلك قال عبيد بن الأبرص:

عيّـوا بأمرهـمُ كمـا عيّـت ببيْضَـتِهَـا الحمامـهْ
جَعَلَـتْ لَهَـا عَوديْـن مـن نشـم وآخـر مِـن ثُمَـامَـهْ

وهذا نحو من قوله في شعر آخر:

هـو المـوتُ مُثـرٍ عنـده مثـل مقتـر وقاصـدُ نَهْـج مثـل آخـر ناكِـب
ودرع الفتـى فـي حكمـه درع غـادة وأبيـات كسـرى مـن بيـوت العناكـب." [3]

وبناء على ما سبق، فإنّ التشبيه قد حظي بحفاوة كبرى في القراءات التأويلية عند المؤوّلين، وهذا لكثرة تواجده في النصوص مقارنة مع باقي الصور، إلّا أنّ هذا لا ينفي تنويع الشعراء في استخدامهم للاستعارة والكناية والمجاز وأنواعه، أو ينفي تأويل القدماء لهم في قراءاتهم، والمقام هنا لا يسمح بذكرها جميعا. كما أنّ علم البيان ليس وحده من تربع عروش الدراسات التأويلية للقدماء كما أشرنا آنفا؛ فعلما المعاني والبديع قد أوجدا مكانة في الفعل

1 المصدر السابق، ج4 ، ص 22.
2 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج3، ص1002.
3 المصدر السابق، ج3، ص ص1002، 1003.

التأويلي للنصوص، وهذا لما لهما من قيمة في فهم المعاني، وجذب ذهن المتلقي، وتقريب الأفكار؛ فكما يقال بالأضداد تعرف الأشياء وبعلم المعاني يوزن الكلام.

ومن نماذج ذلك ما وقف عليه أبو عبد الله الزَّوْزَني (ت 486هـ) في تأويل البيت الآتي من معلقة امرئ القيس الكندي، ويصب في باب علم المعاني:

"وإنّ شِفَائـــــي عَبْـــــرَةٌ مُهْرَاقَـــةٌ فهـــل عِنْـــدَ رســـمٍ دارسٍ من مُعوَّلِ." [1]

فقال: "وهل من معتمد ومفزع عند رسم قد درس، أو هل موضع بكاء عند رسم دارس؟ وهذا استفهام يتضمن معنى الإنكار، والمعنى عند التحقيق: ولا طائل في البكاء في هذا الموضع، لأنه لا يريد حبيبا و لا يجدي على صاحبه بخير، أو لا أحد يعوِّل عليه ويفزع إليه في مثل هذا الموضع."[2]

وفي ذات الباب يؤوِّل ابن جني بيت المتنبي:

"لِلَّهِ قَلْبُـــكَ مَـا تَخـــافُ مِـــنَ الـــرَّدى وَتَخَـــــافُ أَنْ يَدْنُـــــو إِلَيْـــكَ العَـارُ؟ " [3]

فقال: "أراد حرف الاستفهام، فحذفه، ومعناه: أما تخاف؟ (...) ومعنى البيت: كأنّه قال: أما تخاف الرّدى؟ ويجوز أن يكون مُخْبَرًا لا مستفهما، كأنه قال: مِنْ أمرك كذا ومن أمرك كذا؟"[4] والأمثلة في هذا المقام كثيرة متنوعة عبر القراءات التأويلية للقدماء، فعلم المعاني ميزان لمعرفة البليغ من الكلام جميله وقبيحه، وكيف يفيد تركيب عن تركيب في بناء وفهم المعنى وتقريبه، ولعلّ ما قدماه الزَّوْزني وابن جني كفيل بإبراز دور علم المعاني في فهم وتأوُّل البيتين، فقد استخرجا التراكيب وأبنية المعاني مبينين دور الاستفهام في بناء المعنى.

وأمّا في علم البديع فقد وقف المؤوّلون القدماء عنده، وعالجوا الظواهر الغريبة منه حيثما استدعت الضرورة لفهم المعنى وتأويله، ومن بين الأمثلة التي أوَّلوها في هذا الباب:

---

1 أبو عبد الله بن أحمد الزَّوزني، شرح المعلقات السبع، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، الدار العالمية، بيروت، د. ط، 1992م، ص 15.

2 المصدر السابق، ص 15.

3 أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، ج3، ص 22.

4 المصدر السابق، ج3، ص 23.

ما وقع في فرع التكرار وهو محسن بديعي يفيد معاني كثيرة، وإن كان موضع اختلاف بين البلاغيّين بين من يراه قبيحا و أقل درجة لا محل له بين أنواع البديع، وبين من يرى فيه فائدة، وقد قسمه حمد بن محمد الخطابي(ت 388هـ) إلى ضربين يجسدان فائدة التكرار في المعنى فقال: "أحدهما مذموم ؛ وهو ما كان مستغنى عنه، غير مستفاد به زيادة المعنى لم يستفيدوه بالكلام الأول، لأنه حينئذ يكون فضلا من القول ولغوا، والضرب الآخر ما كان بخلاف هذه الصفة." [1] وهذا الاختلاف الحاصل بين البلاغيّين نجد صداه في تأويل أبي البقاء العكبري حينما أوّل بيت المتنبي هذا:

"إذَا مَضَـــى عَلَـمٌ منها بَـــدَا عَلَـــمٌ وإنْ مَضَـــى عَلَـــمٌ مِنْـــهُ بَـــدَا عَلَـمُ" [2]

فقال: "قال الشريف هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة الشجري في الأمالي له: قال الخطيب: لو قال وإن مضى عالم لكان أحسن، لأن تكرار العلم كثير في البيت، ولو استعمل أبو الطيب ما قال أبو زكريا، لكان قبيحا في صناعة الشعر، لأنه أتى بذكر العلم الذي هو الجبل مرتين، فوجب أن يقابله بذكر العلم الذي هو الراية مرتين، وإذا مضى عالم دّل على كثرة الجيش، فكذلك ذكر العلم، فقول من جهل ما في التكرار من التوكيد والتبيين إذا تعلق التكرار بعضه ببعض بحرفِ عطفٍ، أو شرط أو غيرهما من المعلقات، وقد جاء في الكتاب العزيز:«وإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُون أَلْسِنَتَهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، ويقولون هو من عند اللَّه ، وما هو من عند الله. » وأيضا فيه:« فاستمعوا بخلاقهمْ فاستمتعتم بخلاقِكُمْ كما اسْتَمْتَعَ الذين مِنْ قَبْلِكُم بخلاقهم. » والتكرار في هذا النحو حسن مقبول، وإذا ورد التكرار في الكتاب العزيز علمت أن التكرار في بيت المتنبي غير معيب، وإنما يعاب التكرار إذا ورد اللفظ في بيتين أو ثلاثة والمعنى واحد." [3] وهنا العُكْبُري قد وقف على مواضع التكرار في هذا البيت، مرجحا دور التكرار في توكيد المعنى وتبيينه، رادًا بذلك العيب الذي

1 حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن(ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط 4، د. ت، ص 52.

2 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج4، ص 19.

3 المصدر السابق، ج4، ص 19.

أُلحق بالمتنبي والتكرار، مستندا على حجة قاطعة تجيز استعمال التكرار بشروطه، وتتمثل في الشاهدين من القرآن الكريم وأقوال المؤوّلين السابقين، وفعله التأويلي هذا الذي قام على تنويع الشواهد من الاستعانة بأقوال المؤوّلين وترجيحها والاستناد على آيّ القرآن العظيم فتح باب اتساع التأويل، والآليات على بعضها البعض، كما الشأن في كل المفاتيح التأويلية النسقية الأخرى.

وفي مثال آخر لأبي علي بن الحسن المرزوقي(ت 421هـ) عن التكرار يؤكد لنا أنّه كان من المحسنات البديعية التي لاقت اهتماما كبيرا في قراءات المؤوّلين، فوقفوا عنده لدوره في تبيين المعنى وتوكيده له، ولغرابة توظيفه، وكذا لكثرة الاختلاف فيه، فقال عن بيت يحي بن زياد التالي:

ولمَّـــا رَأَيْـــتُ الشَّيْـــبَ لاَحَ بَيَاضُـــه بِمَفْـــرِق رَأْسِـــي قُلْـــتُ للشَّيْـــبِ مَرْحَبَـــا" [1]

فقال: "يكررون الأعلام وأسماء الأجناس كثيرا، والقصد بالتكرير التفخيم، والمعنى: لمّا وجدت الشَّيْبَ اشتعل رأسي ببياضه، طَيَّبْتُ نفسي بطلوعه وقلت له: أتيت رُحُبًا وسعةً." [2]

والتكرير مرادف للتكرار، وقد أجمع جمهور الاصطلاحيين على استعمالهما بمعنى واحد، فمعرفة التكرار سبيل إلى فهم المعنى المقصود من توظيفه في النّص وأثره في توجيه المعنى المُؤوّل، وأمّا عن المحسنات البديعية الأخرى فنجد المبالغة، ومن أمثلتها ما وقف عليها تأوّيل العُكْبُري لبيت المتنبي:

"وَالأَعْوَجِيَّـــةُ مِلءَ الطُّـــــرْقِ خَلْفَهُـــــم والمَشْرَفِيَّـــــةُ مِـلءَ اليَـــــوْمِ فَوْقَهُـــمُ" [3]

فقال: "الغريب: الأَعْوَجِيَّةُ: خيل منسوب إلى أعوج، فحل كان لكندة، ما كان فحول العرب أكثر ذكرا منه، وكانوا يفخرون به، والمشرفيّة: السيوف، وجعل السيوف ملء اليوم، لأنها تعلو في الجو، وتنزل عند الضرب في الهواء، فأينما كان النهار كانت السيوف، وهذا

1 أبو علي بن الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، ج3، ص 784.

2 المصدر السابق، ج3، ص 784.

3 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج4، ص 24.

مبالغة في القول، وإغراق في الوصف."[1] والمبالغة هي بلوغ القصد من المعنى المصور دون تجاوز للحدّ إلّا أن العُكْبُري يرى المتنبي قد جاوز الحدّ حد الإغراق؛ والإغراق عند البلاغيّين هو: "الزيادة في المبالغة حتى يخرجها عن حدِّها." [2] وهذا لأنه رأى أن جعل السيوف تحل كل ما حلّ النهار خروج عن المألوف ووقوعها في الواقع ليس دائما، فلا يعني طلوع النهار إشهار السيف وإعلان الحرب فحتى الحرب تضع أوزارها، والحياة ليست كلها قتال، وهذا ما نعتقد أنه جعل العُكْبُري يصنف بيت المتنبي من المبالغة إلى الإغراق.

والملاحظ للأمثلة والنماذج التي أوردناها خلال هذا العنصر المتعلق بالبنيات البلاغية، سيلاحظ أنّ المؤوّلين قد اعتنوا بكل جانب وفرع من فروع البلاغة على حدة، وأعطوه ممّا يملكون من ثقافة ومخزون معرفي ما يثبت صحة تأويلاتهم وترجيحاتهم بما يلائم بنياتها البلاغية في النصوص المؤوّلة، إلّا أن هذه النماذج لا تعني انعدام نصوص تجتمع فيها فروع علم البلاغة في نموذج واحد، وهذا منوط بخصوصية كل نص وما يمتلكه من بُنَى، وممّا يحضرنا تأويل العُكْبُري لبيت المتنبي:

"وإذا سَحَابَـــةُ صَـــــدٍّ حِـــــبٍّ أَبْرَقَـــــتْ تَرَكَـــتْ حَـــلاَوَةَ كُـــلِّ حُـــبٍّ عَلْقَمَـــا" [3]

فقال: "المعنى استعار للصدود سحابا، فلما استعار له سحابا استعار له برقا. يقول: إذا صدّ الحبيب عادت كل حلاوة مرارة، وقابل بين الحلاوة والمرارة، وجانس بين الحِبِّ والحُبّ."[4] وهنا قد جمع بين علم البيان وعلم البديع لفهم الصورة والمعنى كاملا، ومن كل زواياه.

واحتجاجا بما سبق نخلص إلى أن البلاغة بعلومها الثلاثة وفي تكاملها، تشكل مفتاحا تأويليا مهما في العملية التأويلية، لا يمكن للمؤوّل تجاوز عتباتها، وهذا لما تملكه من قدرة على توضيح المعنى وتبيّنه، وكذا تأطير الفعل التأويلي، وتوجيهه إلى الحدود المعلومة من

---

1 المصدر السابق، ج4، ص 24.

2 نجم الدين بن اسماعيل بن الأثير الحلبي، جوهر الكنز تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة ، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص 135.

3 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج4، ص 28.

4 المصدر السابق، ج4، ص 28.

أصول علوم البلاغة ومعاييرها، التي تعين المؤوِّل على فهم البنى النسقية، والوصول إلى المعنى السليم، وإدراك قدرة التراكيب البلاغية على الاتساع والانفتاح النابعة من التنويع في البنى البلاغية، وكيفية معالجة المؤوّلين لها ؛ فالتنوع يقابله التعدد في أنماط القراءات وحتى في الآليات التساندية السياقية. وعليه إنّ عدّ القدماء للبلاغة آلية أساسية لازمة في الفعل التأويلي ليست مبنية على ولع وحبّ لهذا العلم وحده، وإنّما تشاطره الفائدة البلاغية التي تضيفها في فهم المعنى المقصود من النّص.

وفي ختام هذا المبحث توصلنا إلى أن التراكيب النحوية والبُنَى البلاغية قد مثّلت لبنة أساسية في عملية التأويل عند القدماء ؛ فكانت التراكيب النحوية الغريبة تستقطب القراء وتشدّ انتباههم بغموضها وسترها للمعنى، مّما عدد التخريجات النحوية والقراءات، وزاد من اتساع المعنى وانفتاح التأويل على الآليات السياقية، وكذا كانت مثيلتها البُنَى البلاغية مفتاحا تأويليا مهما في الفعل التأويلي، فتنوع أشكال هذه البُنَى وتعددها واختلافها من نص إلى آخر ومن صورة إلى أخرى وسّع التأويل ونوّع العلّل وفتح باب التساند بين الآليات وتعددّ القراءات والترجيحات، وعليه يصدق رأي القدماء إذ رأوا أنّ من دخل علم التأويل راجلا بدون هذين العلمين النحو والبلاغة، فلا يحق ولا يجوز له التأويل، وهذا لما لهما من قدرة على إدراك المعنى، وفهم المسبوك من الكلام والحلل المحبوكة في أقوال الشعراء وغيرهم. إذًا، علم النحو وعلم البلاغة مفتاحان أساسيان في أي عملية تأويلية تصبو الحقيقة والفهم السليم.

المبحث الثالث: الآليات التأويلية السياقية وسلطانها على المعنى

تنبّه الدرس النقدي العربي القديم إلى أهمية قراءة النص في سياقه الذي ورد فيه، فكثير من النصوص لا تفصح عن معانيها المقصودة إلا بالرجوع إلى مواقف تشكلها، وعلائقها الداخلية والخارجية معا، وهذا لما للسياق من وظيفة فعالة في تشكيل المعنى وبنائه؛ فحسب الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف "لا تكون للعلاقة النحوية ميزة في ذاتها، ولا للكلمات المختارة ميزة في ذاتها، ولا لوضع الكلمات المختارة في موضعها الصحيح ميزة في ذاتها ما

لم يكن ذلك كُلَهُ في سياق ملائم."[1] فالسياق ينبئ بما لا يمكن معرفته من لغة النص مجردة، واللغة ظاهرة اجتماعية تأثرت بالمجتمع وأثرت فيه، فلا ريب أنها حاملة لهذه العلاقة، ولا يمكن فهم اللغة وقوانينها بمعزل عن العالم الخارجي وعن حدود المجتمع وذهنياته.

ومن ثمّ فإنّ دراسة اللغة في سياقها المعرفي ضرورة ملحة لفهمها، وإدراك مقاصدها، وهذا ما فقهه القدماء في إشاراتهم الواضحة لوظيفة السياق، فأبرزوا دوره في بنيان الدلالة إلا أنّ فعلهم هذا ليس سوى وقوفٍ عند حدود الوصف المقتضب في المجال التنظيري، ولا يعدو سوى إشارات دالة فقط على مفهوم السياق، وما تعنيه النظريات السياقية الحديثة. فعلى سبيل المثال ما أشار إليه ابن جني في عبارته المشهورة "ليس المُخْبَرُ كالمُعَاين" [2] وهي تعني ليس من عايش الحدث وعرف تفاصيله وسياقه كالمُخْبَرِ الذي تلقى الخبر، فهي إشارة واضحة لأهمية السياق، ولعّل هذه المقولة تتضح أكثر في تفاصيل تأويله لبيت نعيم بن الحارث بن زيد السعدي الآتي:

"تقـــول وصكـــت وجههـا بيمينهـــا أبعلـــي هـــذا بالرحـــى المتقاعـس" [3]

فقال عنه ابن جني: " فلو قال حاكيا عنها: أبعلي هذا بالرحى المتقاعس –من غير أن يذكر صك الوجه– لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجبة منكرة، لكنه لما حكى الحال فقال: « وصكت وجهها» عُلم بذلك قوة إنكارها وتعاظم الصورة لها. هذا مع أنك سامع لحكاية الحـــال غيـــر مشاهد لها، ولو شاهدتها لكنت بها أعرف ولعظم الحال في نفس تلك المرأة أبين." [4] فمعرفة سياق الموقف الذي كانت عليه المرأة من خلال تصوير حالها وهي تصك وجهها دّل على قوة إنكارها وتعاظم الأمر عندها، فالسياق اللغوي الداخلي قد بيّن المعنى ووضحه أكثر في الأفهام. وليس ابن جني وحده من تفطن لدور السياق اللغوي الداخلي، وسياق الموقف في تأويله، فابن سيده في كتابه (شرح المشكل من شعر المتنبي) يعتمده كآلية لتأويل ما أشكلت،

1 محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة–مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار غريب، القاهرة، د . ط، 1403هـ، ص 98.

2 أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، ج1، ص 326.

3 المصدر السابق، ج1، ص 326.

4 المصدر السابق، ج1، ص 326.

وأغلقت مداخله الدلالية ؛ فتلتمس منه التعليلات والتخريجات، ويؤكدها بما سبق النص وما لحقه لبلوغ القصد، وفي إحدى تأويلاته لبيت المتنبي:

"وَكَـــمْ لِظَـــلامِ اللَّيْـلِ عِنْـدَكَ مِـنْ يَّـدٍ تُخْبِّـــــرُ أنَّ المَانَويَّـــةِ تَكْـــــذِبُ" [1]

فقال: "المانويّة: أصحاب ماني وهم أهل الثنوية، يذهبون إلى أن ظلام الليل يكون الشر وأن النور يكون الخير، والمتنبي يرد هؤلاء الثنويين فيقول: ليس الأمر على ما وصفتموه، بل قـد أجد ذلك بالعكس، فإن الليل قد وقاني شر الأعداء، بأن واراني بظلامه كقولهم: الليل يستر الويل. وقالوا: اتَّخِذِ اللَيلَ جمالاً، أي اركبه لحاجتك، وكذلك زارني الحبيب بالليل، فأخفى مزاره على الرقيب، وهذه أفعال الخير، فلم تنسبون إلى الظلمة الشر؟ ولمّا قال: "فكم لظلام الليل عندك من يد" فسره في البيت الثاني، بقوله:

وَقَـــاكَ رَدَى الأَعْـــدَاءِ تَسْـــري إِلَيهِم وَزَارِكَ فيـــــه ذو الـــــدَّلاَلِ المُحَجَّـــبُ

ولما حمد الليل بما أسدى إليه من الخير، وكذّب المانوية بهذا البرهان، أخذ في ذم النور فقال:

وَيَـــــوْمٍ كَلَيْـــلِ العاشِقِيـنَ كَمَنْتُـــــهُ أُرَاقِـــبُ فيـــــه الشَّمْـــسَ أيَّـــانَ تَغْـرُبُ

أي أني قد أمنت من العداة بالليل، فسريت وأدللت، وخشيتهم بالنهار فكمنت وتخبأت، وتلك كلفة ومشقة، وجُهد على النفس لإخفائه، وما أحسن ما اتفق له الاستطراد في هذه الأبيات! وقد يجوز أن يكون أبو الطيب في ذمه النهار، معرِّضا بسيف الدولة لبياضه، وفي حمده الليل متعلّلا بكافور لسواده، فإذا كان قصده ذلك فهو ظريف، وإن لم يقصده فتوجيهنا له غريب."[2]

فالناظر إلى تأويله لبيت المتنبي يجده قد أسس تأوّله على شبكة دلالية يستند فيها على السياق الداخلي للقصيدة التي ورد فيها هذا البيت، فبحث عمّا يستدل به ويسند حجته فيما قصده المتنبي من فضائل ترفع من شأن الليل وتفند رأي المانويّة، فيما لحقه من أبيات

1 أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي، ج1، ص 132.

2 ابن سيده، شرح المشكل من شعر المتنبي، تحقيق: مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 1976م، ص ص 269، 270.

مفسرة لذلك البيت. وعبر هذه الدلائل والمقابلة بين المعاني تأوّل ابن سيده قصد المتنبي مستعينا بالسياق الداخلي للنص، كما أنّه فتح باب اتساع المعنى من وراء إقران السواد بكافور والبياض بسيف الدولة، وإن لم يجزم جزما قاطعا بذلك، وإنما تركه مفتوحا خشية أن يكون تأويله غريبًا، ولا دليل له على ذلك. فالسياق ينطلق من مؤشرات نصية تكتمل دلالتها بمعرفة الحال والمقام وكل ماله علاقة مباشرة مع النّص وصاحبه، فلا مزية للفظ المجرد عن سياقه التركيبي في إبراز المعنى، إذ اللفظ المجرد الواحد له العديد من المقابلات "بل ليس من فضل ومزيّة إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤمُّ."[1] فمعرفة الغرض وموضع اللفظ في التركيب إشارات واضحة على دور السياق في تشكيل المعنى وسلامته.

فلا نستبعد نظرتهم العميقة لدور السياق في فهم المعنى وربطه بالمقام ؛ وقد ارتبط في الدرس العربي القديم بعبارتين شهيرتين هما:(لكل مقام مقال) و(مطابقة الكلام لمقتضى الحال) اللّتان طغتا على مؤلفات البلاغة والنقد عموما، وهذا نابع عن إدراكه لدور المقام وقرب معناه من السياق، ووضع المعنى وتخريجه بما يليق ويلائم القول، والحال، والظروف المحيطة. وعن هذا الحذق يقول الدكتور تمام حسان: "وحين قال البلاغيون لكل مقام مقال، ولكل كلمة مع صاحبتها مقام، وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللّغات لا في العربية الفصحى فقط"[2].

وعليه فإن أي قراءة تأويلية لا تتوقف عند البنيات النسقية للنّص، بل تتعداها إلى البنيات السياقية لما لها من قدرة على تشكيل المعنى وتقريبه للأفهام، فهي تمثل آلية تساندية ضرورية في الفعل التأويلي تسهم في اكتمال الصورة وتوضيح المعنى المقصود وتلزم المعنى المُؤوَّل بحدود النّص والبيئة المنتج فيها، فتجعل من المعنى المؤوَّل أقرب للمنطق وتوجه المعنى والفعل التأويلي معا. والقارئ لتأويلات القدماء سيشُدّهُ التنويع في استخدام المواد

1 عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 87.

2 تمّام حسان، للغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء–المغرب، د. ط، 2001م، ص 372.

السياقية والمؤشرات النّصية في تقفي معاني النصوص المؤوّلة، وتفاوت توظيفها من مؤوِّل إلى آخر، وفق ما تقتضيه الحاجة ويفرضه المقام.

وفي قراءتنا هذه سنبحث عن الآليات السياقية البارزة في الخطابات التأويلية القديمة في ظل اتساع حدود السياق، وما يشكله هذا الاتساع من تحدٍّ للمؤوِّل في فهم المعنى وحصره وتوجيهه. وهذا سيكون وفق مطلبين رئيسين يتعلقان بسياق الموقف (الحال) والسياق الثقافي، وما تعلق بالموازيات النصية وهما على التوالي:

المطلب الأول: مقامات الخطاب والأحوال

إنّ معرفة المؤوِّل بالمناسبات والأخبار المتعلقة بالخطاب مفتاح تأويلي ضروري في قراءته؛ فهي وسائط يتكئ عليها لحصر وتوجيه الدّلالات المُؤَوَّلة لتتلاءم ومقاصد النّص وعصره، فمعرفة تاريخ النص وأحوال صاحب النص فيها فوائد جمّة لا تحصى، إلاّ أنّ هذه المعرفة تحتاج إلى حذق وتقصٍ ؛ فالمؤوِّل أو المؤرخ حسب ابن خلدون "محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها

بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق."[1] فالمعطيات التي يحصل عليها المؤوِّل سبيله الأول إلى مغالق النّص ودلالته المستعصية والغريبة عن الأذهان، وفِقْهُ هذه المقامات والمناسبات تقرب المؤوِّل من زمن النص، فتتمثل معانيه، ويتأطر الفهم والتأويل بما يتناسب وطرح المعطيات، والمؤشرات السياقية، فهي بمثابة منارات تنير طريق المؤوِّل في فهم المعاني الغامضة، ومن النماذج التي درجوا على الاستعانة بها.

أ-**المناسبات والمقامات:** إن الاطلاع على مناسبة النّص أو المقام الذي أنتج فيه مدخل تأويليٌ مهم جدا، إذ يدخل القارئ أو المؤوِّل في جوّ النّص وحيثيات نشأته فيحصر تفكيره في معان معيّنة تتلاءم والسياق المنتج فيه، وبذلك يتوجه المعنى والتأويل معا، وكأن المعطيات التي يستعين بها المؤوِّل، ويورِدُها في تأويلاته تُعَيِّن على المتلقي حدودا دلالية لا يمكنه الخروج عنها، فهي تمثل سبيلا لمن لا يملكون أدوات وطرائق التأويل، فهي معين لهم على الفهم، فهذه المناسبات والمقامات انعكاس لشكل من أشكال التأليف المرتبط بالنسق الثقافي الذي أنتج فيه، وكذا خصوصيات المنتج المبدع، ومن بين أمثلة اشتغال المؤوّلين القدامى على هذه المواد السياقية:

ما نقله أبو العلاء المعري في شرح ديوان حماسة أبي تمام المنسوب إليه فقال:

"وقال بعض القُرَشَيِّين: هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن المِسْوَرِ بن مَخْرَمَة. خرج إلى الشام فلمّا كان في بعض الطريق ذكر امرأته صالحة بنت أبي عبيدة ابن المنذر. وكان شغوفا بها فضرب وجه رَوَاحِلِهِ إلى المدينة راجعا. وقال بينما نحن بالبلاكِث، فلما رأت رجوعه وسمعت الشعر قالت: لا جرم والله لا استأثرتُ عليك بشيء فشاطرته وكانت قبل ضنينة عليه.

بَيْنَمَـــا نحـــــنُ بِالبَلاَكِـــثِ فالقـــا ع ســـــراعٌ والعَيْـــسُ تَهْـــوِي هَـــوِيًّا

خَطَـرَتْ خَطْـرَهُ على القلـب مِنْ ذِكرَاكِ وَهْـــــنًا فَمَـــا استطَعْـــتُ مُضِيًّـــا "[2]

وقال أيضا: "وقال عارقُ الطّارئيُّ. واسمه قَيْسُ بنُ جَرْوَة يهجو المناذرة.

---

1 عبد الرحمان بن خلدون، تهذيب مقدمة ابن خلدون، تعليق: خالد بن جمعة الخرّاز وياسر أحمد الحريري، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 2010م، ص17.

2 أبو العلاء المعري (المنسوب إليه)، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، م2، ص781.

وَاللهِ لـــوَ كَـــانَ ابـــن حَفْتَـــةَ جَارَكَـم لَكَسَـــا الوُجُـــوهَ غَضَاَضَـــةً وهَوَانَـــا" [1]

وذكر هذه المقامات والمناسبات سارية على طول مؤلفه، فيقدم صاحب النص وسبب نظمه للنص إن توّفر لديه، فهو مفتاح ينطلق منه لتأويل النصوص، يتسابق فيه والمواد النسقية ليفتتح دلالتها المغلقة. وهذا الفعل نهج متبع في التأويلية العربية القديمة.

وما استعان به ابن جني أيضا في شرحه لشعر المتنبي، فقال: "قال يمدح سيف الدّولة، وقد سَامَهُ السيّرُ معه لمّا توجه لتلاقي ناصر الدولة وقت انحيازه من يديّ مُعِزِّ الدولة، وذلك سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة:

سِـــــرْ حُـــلَّ حَيْـثُ يَحُلُّـــهُ النُـــوَارُ وَأَرَادَ فِيـــــكَ مُـــــرَادَك المِقْـــــدَارُ" [2]

وفي موضع آخر قال أيضا: "وجاءه رسولُ سيف الدولة، ومعه رقعة، فيها بيتان، يأمره بإجازتهما، وهما:

أَمِنِّـــي تَخَـــافُ انْتَشَـــارَ الحَدِيـــثِ وحَظِّـــــيَ فـــي سَتْـــــرِهِ أوفـــرُ؟
ولَـو لـــمْ تَكُـــنْ لِـــي بُقيـا عَلَيْـكَ نَظَـــرْتُ لِنَفْسِـــي كَمَـــا تَنْظُـــرُ

فقال:

رضـــاك رِضَـــايَ الـــذِي أُوثِـــرُ وَسِـــرُّك سِـــرِّي فمـــا أُظهِـرُ." [3]

وما أثر عن أبي منصور الثعالبي النيسابوري(ت 429هـ)، فقال عن أبيات نظمها أبو الطيب المتنبي ذاكرا مقام ومناسبة نظمها فقال: "ومد إنسان له يده بكأس من الخمر وحلف بالطلاق ليشربنها، فقال:

وَأَخٌ لَنَـــا بَعَـــثَ الطَـــلاقَ أَلِيَّـــةً لَأُعَلِّلَـــــنَّ بِهَـــــذِه الخُرْطُـــــومِ
فَجَعَلْـــت رَدَى عِرْسَـــــهُ كَفَـــــارَة عَـــنْ شُرْبِهـــا وشَرِبْـــتُ غَيْـرَ أَثِيـــمِ

وهذه إحدى المرات التي شرب فيها الخمر، ولم يصب حكم الشريعة في قوله: وشربت غير أثيم، ولكنها إحدى تظرفات الشعراء، ولعلها مع ذلك تدّل على أن امتناعه عن الشر في غير

1 المصدر السابق، م2 ، ص958.
2 أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، ج2، ص 20.
3 المصدر السابق، ج2، ص 36.

هذه المرة لمخافة الإثم" [1]، وهنا يفهم القارئ سبب نظم هذه الأبيات والمقام الذي قيلت فيه، فينحصر فهمه متصورا حال المتنبي والوضع الذي فرض عليه وتخيره بين إثمين: طلاق المرأة وشرب الخمر، وكلاهما أشر من الآخر، وعليه تعمل هذه المعطيات السياقية على توجيه فهم المؤوِّل والقارئ، وتضعهما في المقام الذي أنتج فيه النّص مصورا حال المؤلف.

ومن المقامات والمناسبات التي بيّنت سبب نظم القصائد أيضا، ما قدمه الخطيب التبريزي في شرحه للمعلقات العشر، ولعّل من أكثر ما يشدّك فيها تقديمه لمعلقة عمرو بن كلثوم التغلبي؛ حيث سرد الرواية المتعلقة بنظمها، مبيّنا أولى العتبات النصية الفاتحة للنص الشعري، ونص الرواية هو: "جاء ناس من بني تغلب إلى بكر بن وائل يستسقونهم فطردتهم بكر للحقد الذي كان بينهم، فرجعوا فمات سبعون رجلا عطشا. ثم إن بني تغلب اجتمعوا لحرب بكر بن وائل، واستعدت لهم بكر حتى إذا التقوا كرِه كل صاحبه، وخافوا أن تعود الحرب بينهم كما كانت، فدعا بعضهم بعضا إلى الصلح، فتحاكموا في ذلك إلى الملك عمرو بن هند، فقال: ما كنت لأحكم بينكم حتى تأتون بسبعين رجلا من أشراف بكر بن وائل فأجعلهم في وثاق عندي، فإن كان الحق لبني تغلب دفعتهم إليهم(...) فلما أصبحوا جاءت تغلب يقودها عمرو بن كلثوم حتى جلس إلى الملك، وقال الحارث بـــن حلزة لقومه: إني قد قلت خطبة فمن قام بها ظفر حجته وفلج عن خصمه، فَرَوَّاها ناس منهم، فلما قاموا بين يديه لم يرضهم، فحين علم أن لا يقوم بها أحد مقامه، قال: والله إن لأكره أن آتي الملك، فيكلمني من وراء سبعة ستور، وينضح أثري بالماء إذا انصرفت عنه، وذلك لبرص كان به(...) فانطلق حتى أتى الملك فلما نظر إليه عمرو بن كلثوم قال للملك: أهذا يناطقني وهو لا يطيق صدر راحلته؟ فأجابه الملك حتى أفحمه، وأنشد الحارث قصيدته:

آذنتنـــــا ببَيْنِهَـــــــا أَسْمَـــــــاءُ رُبَّ ثَـــــاوٍ يُمَـــــــلُّ مِنْـــهُ الثَّـــــوَاءُ

1 أبو منصور عبد المالك الثعالبي النيسابوري، أبو الطيب المتنبي وما له وما عليه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة الحجازي–مكتبة الحسين التجارية، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 13.

وهو من وراء سبع ستور، وهند تسمع، فلما سمعتها قالت: تالله ما رأيت كاليوم قط رجلا يقول مثل هذا القول يكلم من وراء سبعة ستور، فقال الملك: ارفعوا سترا وَدَنَا(...) وَأَمَرَ أن لا ينضح أثره بالماء، وجزّ نواصي السبعين الذين كانوا في يديه من بكر، ودفعها إلى الحارث، وأمره ألا ينشد قصيدته إلا متوضئا، فلم تزل تلك النواصي في بِنِي يشكر بعد الحارث، وأنشد عمرو بن كلثوم قصيدته:

ألا هُبِّـــــي بِصَحْنِـــكَ فَاصْبحِينَـــــا وَلاَ تُبْقِـــــي خُمُـــــورَ الأَنْدَرِينَـــــا" [1]

إن هذه الإشارات التي ضمنها التبريزي في خطابه تضفي على النص مزيدا من الضوء على أجزائه وأحواله، وتساعد بذلك على تمثيل أفضل له وتوجيه لدلالات النص وتسهل التأوّل.

وعليه، إن وضع قصائد الدواوين دون التنبيه والإشارة إلى مقاماتها ومناسبتها، هو بلا ريب خطأ فادح يوقع القراءات التأويلية في مشاكل دلالية يصعب الخروج منها، خصوصا إذا كانت النصوص متباعدة في الزمان والثقافة المنتجة فيها، ممّا يفتح باب اتساع التأويل، ومقاصدَ لا حصر لها. فذكر المقامات فعل تأويلي ضروري لتوجيه المعنى وحصر التأويلات. فهو آلية أساسية في عملية التأويل، تتحكم في آفاق التوقعات والافتراضات. فهذه المقامات والمناسبات ركيزة أساسية في عملية بناء المعنى؛ فهي سنّد تأويلي للمؤوِّل إذا سارت في الاتجاه الصحيح وأكدتها البنى النسقية للنّص. وهي تقابل سبب نزول سورة أو آية من القرآن الكريم أو المقام الذي قيلت فيه في القراءة التأويلية للقرآن الكريم. وهذا التقابل يثبت صلة التأويل في النقد العربي القديم بالتأويلية العربية القديمة، وأنه لم يخرج عنها وعمّا ورثه عن التأويل في علم الأصول قديما.

ب-الأخبار والتوسعات: ونقصد بها المادة الخبرية التي يوردها المؤوّل في خطابه من أخبار وروايات وتوسيعات لها علاقة بالشاعر، أو قضية من القضايا المضمّنة في النّص

1 الخطيب التبريزي(أبو زكريا محد بن موسى الشيباني)، شرح القصائد العشر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيحي وأولاده، ميدان الأزهر، القاهرة، د. ط، د. ت، ص ص379، 380.

كثقافة أمة، أو عاداتها، أو طرفة لها علاقة بمعنى مقارب لمعنى النص، فشأن استحضار هذه المواد السياقية الخارجية ملمح قوي على المزاوجة بين القراءة البانية للمعنى والبنى السياقية الخارجية، حيث تعمل هذه المواد الخبرية على توسيع النقاط والدلالات المختزلة والغامضة، وتوجيه القارئ إلى التفاصيل المستترة وراء هذه القصص والروايات، وأخبار الشعراء ومن عاشروهم، أو أخبار وتاريخ الأمّم بما ينفع مقام النّص ومقصده، ولا يمكنه إدراكها إلّا بإيراد هذه الأخبار، فهي مفتاح تأويلي لتخريج الدلالات المتعلقة بها، وهي تضفي أبعادا دلالية جديدة للمعنى، تمّكن المؤوِّل من إقناع القارئ، ولفت انتباهه، وتوجيه فكره إلى منحى معيّن؛ ومن أمثلة اشتغال المؤوِّلين القدماء عليها:

قال العُكْبُرِي في تأويله لبيت المتنبي:

أَشَمَـــتْ الخُلْـــفُ بالشُّـــرَاةِ عِـــدَاهَا وَشَفَـــى رَبَّ فَـــــارِسٍ مِـــــنْ إيَـــادِ

المعنى: يقول: الخلاف الذي وقع بين الناس الذين كانوا قبلكما، أدّاهم إلى شماتة الأعداء فتمكّن منهم عدّوهم بسبب الاختلاف الذي وقع بينهم، كالخوارج ظفر بهم المهلب بن أبي صفرة، وذلك أنهم لما كانوا مجتمعين لم يكن المهلّب يقوى بهم، فاحتال على نصالهم. كان يتخذ لهم نصالا مسمومة، فكتب إليه المهلّب: « وصل ما بعثت لنا من النصال المخترمة للآجال، وحمدنا فعلك، وشكرنا فضلك، وسنرفع ذكرك، ونعلي قدرك إن شاء الله تعالى. » وبعث الكتاب على يدِ من أعثرهم عليه، فاختلفوا في قتله، فصوبتّه طائفة، وخطأته أخـــرى، فاقتتلوا حتى قل عددهم. وأما إياد فاختلفوا وتفرقوا في البلاد، فتمكن منهم ذو الأكتاف سابور ملك فارس."[1]

فمعرفة ما فعلته الخوارج والفرق الأخرى التي اختلف رأيها وشملها، والمشاهد التي صورها المؤوِّل ليكتمل المعنى المراد من بيت المتنبي هو إشراك للمتلقي في سيناريوهات القصة ومجرياتها، وتحديد لأُطُر فهمه في حدودها.

1 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج4، ص 34.

وفي سياق آخر يؤوّل الخطيب التبريزي بيتا لطرفة بن العبد البكري، موظفا حكاية خيالية اشتهرت بها الأعراب، فقال:

سَقَتْـــهُ إِيَـــاةُ الشَّمْـــسِ إِلَّا لِثَاتِـــهِ أُسِـــفَّ ولَـــمْ تَكْـــدِمْ عَلَيْـــهِ بِإِثْمِـــدِ

وقيل في قوله: سقته إياة الشّمس من قول الأعراب إذا سقطت سِنٌّ أحدهم كان يرميها إلى عين الشَّمس، ويقول أبدلني سنّا من ذهب أو فضة." [1] فهذه القصص والمؤثرات التي يبثها المؤوّل في خطابه تشد القارئ وتملأ الصفحات البيضاء في خطاباتهم، والإنسان بطبعه يميل إلى القصص والخرافات ويتمسك بالتاريخ فيُؤصِلُ بذلك المؤوّل لتأويله، ويقنع المتلقي بتخريجاته ودلالاته المؤوّلة، وفي هذا المقام يؤوّل الخوارزمي بيتا من مرثية جاء فيها على لسان أبي العلاء المعري:

"فَالعِرَاقِـــــيُّ بَعْـــــدَهُ لِلحِجَـــــازِيّ قَلِيـــلُ الخِـــــلاَفِ سَهْـــــلُ القِيَـــــادِ

العراقيُّ، هو الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت رحمه الله، فقيه أهل العراق، وهو من أهل الكوفة، نقله أبو جعفر المنصور إلى بغداد. ولد سنة ثمانين، ومات سنة مائة وخمسين. ودفن في مقبرة الخيزران. وفي كلامهم: فلان عراقيُّ المذهب أي حنفيّ.

الحجازيُّ: هو إمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبيد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، أبو عبد الله الشافعي. وفي كلام هارون الرشيد: ما فعل بالحجازي؟ يريد الشافعي. ولد بغزة من الشام، وقيل باليمن، ومات بمصر في سلخ رجب سنة أربع ومائتين وهناك قبره. يُقَالُ: أبو حنيفة وأصحابه رحمة الله عليهم، إنّما كانوا يصولون على الشافعي بمعاونة من هذا المرثي فالآن لما مات فترت صولتهـــم، وانكسـرت شوكتهم، وهذا المرثيّ، باستخراج الأدلة والمآخذ قد مهد قواعد الفقه، فلذلك قلَّ في الفروع الاختلاف، وصارت الأقاويل المتباينة قريبا بعضها من بعض، والأول إلى المراد أقرب"[2].

1 الخطيب التبريزي، شرح القصائد العشر، ص139، 140.

2 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج3، ص 987.

فذكر الخوارزمي للإمامين أبي حنيفة والشافعي والتعريف بهما، وتبين العلاقة التي تربطهما بالمرثيّ، والتوسع في ذكر شجرة النسب التي هي من مفاخر العرب، وممّا يدفع القارئ لخطابه إلى التصديق والاقتناع بما أوردوه من دلائل تثبت تأويله، وقيمة هذا المرثي أبي حمزة الأوّاب الذي حزن لفقده. فقد عملت هذه الأخبار والتوسيعات التي قدمه المعري على دعم التخريجات الدلالية وأضفت عليها مصداقية، كما أسفرت عن وعيه وثقافته الواسعة بقيمة هذه السياقات الخارجية في تأكيد المعنى.

وكما يمكن لهذه الأخبار أيضا إثبات النّص لصاحبه، وكذا معناه، كما وقع في شرح البطليوسي لكتاب ابن قتيبة أدب الكتاب، إذ أثبت بيتا للشاعر الشماخ معقل بن ضرار فقال نقلا عن أبي الفرج الأصبهاني: "حكى عن المدائني أن عبد الملك بن مروان نصب الموائد يطعم الناس، فجلس رجل من أهل العراق على بعض الموائد فنظر إليه خادم عبد الملك فأنكره، فقال: أعراقي أنت؟ قال: نعم، فقال: بل أنت جاسوس. قال: لا، ويحك دعني أتهنأ بطعام أمير المؤمنين، ولا تنغصه، ثمّ إن عبد الملك أقبل يطوف على الموائد، فوقف على تلك المائدة، فقال من القائل:

إِذَا الأَرْطَـــى تَوَسَّـــدَ أَبْرَدَيْـــــهِ خُـــدُودُ جَـــوَازِئ بالرَّمـــل عِيـــــنِ.

وما معناه؟ ومن أجاب فيه أجزناه. فقال العراقي للخادم: أتحب أن أشرح لك ذلك؟ قال: نعم، فقال: هذا البيت يقوله عُدَيّ بن زيد في صفة البطيخ الرمسي، فنهض الخادم مسرورا إلى عبد الملك، فأخبره، فضحك عبد الملك حتى سقط، فقال الخادم: أخطأت يا مولاي أم أصبت؟ فقال: أخطأت. فقال هذا العراقيُّ لقنني إياه. فقال: أي الرجال هو؟ فأراه إياه. فقال: أنت لقنته هذا؟ فقال: نعم، فقال: أصوابا لقنته أم خطأ؟ فقال: بل خطأ. فقال: ولم؟ قال: لأني كنت متخرما بمائدتك، فقال لي كيت وكيت، فأردت أن أكفه عني، وأضحك منه. فقال له عبد الملك: فكيف الصواب؟ فقال: هذا البيت يقوله الشماخ بن ضرار الغطفاني، في صفة البقر الوحشية التي قد جزأت بالرطب عن الماء، فقال: صدقت وأمر له بجائزة ثم قال له: ألك حاجة؟ قال: نعم، قال: وما هي؟ قال: تنحي هذا عن بابك، فإنّه يشينه."[1]

1 أبو محمد البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ج3، ص ص29، 30 .

تعّد هذه الرواية من الطرفات والتظرفات التي تزيد من اتساع المعنى وانفتاحه على أنساق دلالية متعددة، وكذا هي حجة استند عليها لتأكيد البيت ونسبه إلى الشماخ بن ضرار وتأكيد لدلالته، فربط الحادثة بالملك عبد الملك بن مروان ليزيد من مصداقية وقوة توجيهه للمعنى المُؤَوَّل ولصدق روايته، فهو ذكر حاكما معروفا بعلمه وقوته.

وبحكم ما سبق ذكره، إن ما تقدمه السياقات الخارجية المتمثلة في المقامات والمناسبات، وجملة المادة الخبرية عظيم في إقامة الحجة والبيّنة في توجيه المعنى والتأويل والفهم معا. وهذا الفعل التأويلي يفتح قنوات الدلالة النّصية النسقية على القنوات السياقية الخارجية، لأن المؤوِّل يحتاج إلى إيراد هذه المقامات والأخبار والمعلومات التاريخية والاجتماعية والثقافية لسّد الثغرات الدلالية، ولفتح أخرى حيثما استدعى الأمر، ولإقناع المتلقي، وتدعيم تخريجاته الدلالية. وعليه فإن شرعيته وسلطته في توجيه المعاني والدلالات المؤوّلة ضرورة حتمية في عملية التأويل. وتوفر هذه المعطيات في القراءات التأويلية العربية القديمة بكثرة هو ضرورة مبرّرة لما لهذه البنى السياقية من قدرة التحكم في الفعل التأويلي. كما أنّها تثبت صلة التأويل في النقد العربي القديم بالتأويل في علوم الفقه القديمة إذا لم تخرج التأويلية العربية القديمة في النقد الأدبي عن نظيرتها في علوم الفقه. فقد عرف الخطاب التأويلي الديني توظيف السياقات الخارجية من أخبار نزول الوحي، أو الوقائع والأحداث التي عرفتها الدعوة المحمدية زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، أو زمن الصحابة رضوان الله عليهم، أو إيرادهم للإسرائيليات وغيرها. فكلها ساهمت في توجيه التأويل وفكر القارئ، والفهم بصفة عامة، ومنه فإن المناسبات والمقامات والأخبار تمثل آلية تأويلية فعالة في بناء مسار المعنى لا يمكن للمؤوّل تجاهلها والاستغناء عن فائدتها.

المطلب الثاني: الموازيات النصية وأثرها في توجيه المعنى

تحتكم أيّ قراءة تأويلية واعية وعميقة إلى إستراتيجية قرائية بانية للمعنى منفتحة على الفضاءات الدلالية المتنوعة، تحمل القارئ على التصديق والإقناع بمدلول الخطاب المؤوّل، ولا يتم هذا إلا بإثبات التخريج والرؤية بالدليل القاطع والشواهد والموازيات النصية. وقد أسست التأويلية العربية القديمة قراءتها على استحضار هذه الموازيات النصية من نصوص

غائبة استقتها من ثقافتها وتراثها من أشعار وأمثال وحكم ونصوص دينية وغيرها. وهذا لوعيها بضرورة استيفاء الثغرات الدلالية للوصول إلى كمال دلالي وتأويل سليم مسند، إلّا أنّ كل قراءة تختلف عن الأخرى؛ وهذا لاختلاف المؤوّلين؛ فذخيرة كل واحد منهم تتبايّن بحسب قدراته ومهاراته الفردية، وهي تقوم بدور بارز في تفريع المعاني واتساعها، كما أنّها فيصل في ترجيح الدلالات أو إثبات التماثلات الحاصلة بينها وبين الدلالات المؤوّلة.

وفي قراءتنا سنحاول تبيان أدوار هذه القنوات الخارجية من موازيات نصية في تشكيل دلالة النّص، وتوجيه المعنى، ودعمها للفعل التأويلي، وإمكانية المعنى من خلال الأشباه والنظائر والمماثلات، وللاستدلال على ما قلناه، سنسوق مجموعة من الأمثلة التأكيدية وهي:

أ-ما تعلق بالدلالة اللغوية للمفردة: وفي هذا المقام يعتمد المُؤَوِّل على خطة قرائية مبنية على الاستدلال والاستشهاد، فَيُحضر النص القرآني أو النص الشعري لأمرين هما: أحدهما تزكية تخريج دلالي، ومعنى معروف لإظهار إمكانية وجوده وصحته في ضوء المعلوم في اللغة، والثاني لتأكيد دلالة هذه اللفظة على هذا المعنى المؤوّل. وهذا الإتيان هو ملمح تأويلي قوّي لانفتاح التأويل على البنى السياقية الخارجية، كما أنه يسهم في الخروج من المآزق الدلالية، واللحظات التأويلية الحرجة، خاصة ما تعلق بالترجيح. والتأويلية العربية القديمة قد أسست خطتها القرائية على هذه الإستراتيجية الواعية بدور هذه الموازيات في الاستدلال على إمكانية المعنى وتأكيد دلالة لفظ معيّن. وفيما يلي جملة من الأمثلة التي تدعم قولنا هذا:

قال ابن جني في تأويله لبيت المتنبي، المنشد فيه:

"تَخِـــذُوا المَجَالِسَ فِـــي البيُـــوتِ وَعِنْـــدَهُ أَنَّ السُـــرُوجَ مَجَالِـــــــسُ الفِتْيَـــــانِ

يقال: تَخِذْت الشيء أتخذه بمعنى اتخذتُه؛ أنشد أبو عليٍّ:

وَقَـــدْ تَخِـذَتْ رِجْلِـي إِلَى جَنْـبِ عَرْزِهَـا نَسِفًـــا كَأُفْحُـــوصِ القَطَـــاةِ المُطَـــرِّقِ

ومن ظنّ أنّ اتَخَذْتُ: افتعلت، من الأخذ فهو مخطئ، وقد ذهب إليه أبو إسحاق الزَّجَّاج، وأنكره عليه أبو علي، وأقام الدلالة على فساده، وصححه له، وهذا من قول عنترة:

وحْشِيَّتِـــي سَـــرْجٌ عَلَـــى عَبْـلِ الشَـوى نَهْـــدٍ مَرَاكِلُـــــهُ نَبِيـــلِ المَحْـــزِمِ

ويقال سَرَجٌ وأَسْرُجٌ والكثير سروجٌ، قال عبيد الله بن الحسين:

وَمَنْزِلَـــةٍ يـــا ابنَ الزُّبَيـــرِ كَرِيهَـــةٍ شَـدَدْتَ لهَـا مِـــن آخِـــرِ اللّيْلِ أَسْرُجَـا" [1]

وهنا ابن جني وقف على المفردة الغريبة (تَخِذُوا) محاولا إثبات وجود قياس لها في لغة العرب مستندا على موازٍ نصي ؛ وهو البيت الشعري لصاحبه أبو علي، وكذا بحث عن تخريج دلالي للفظة السروج مستدلا ببيت لعنترة. وهذه خطة قرائية مفيدة للوقوف على الدلالات وإثبات صحة التخريجات.

وفي مثال آخر للبطليوسي يتأوّل بيت أبي العلاء المعري في قوله:

"فَاسْـــأَلِ الفَرْقَدَيْـــن عَمَّـــــنْ أَحَسَّـــا مِـــنْ قَبِيـــلٍ وآنَسَـــا مِن بِـــــلادِ

نجده قد استعان بالشواهد الشعرية لإثبات دلالّة لفظ الفرقدين كما هو المعتمد في القراءات التأويلية فقال: "وخص الفرقدين بالذكر: وقد كان يمكنه ذكر غيرهما، اتباعا لمذاهب العرب؛ لأنهم كانوا يصفون الفرقدين بطول الصحبة ودوام الألفة، وقد أكثروا من ذلك حتى صار عندهم كالمثل، قال عمرو بن معد يكرب:

وَكُـــــلُّ أخٍ مفارِقُـــــهُ أَخُـــوهُ لَعَمْـــرُ أَبِيـــــكَ إلّا الفَرْقَـــدَانِ

وقال آخر:

وَهَـــلْ حُدِّثْـتَ عَـــنْ أَخَوَيْـــنِ دَامَـــا عَلَـــى الأَيَّـــامِ إلّا ابْنَـــيْ شَمَـــامِ

وإلا الفرقديـــــــن وآل نَعْشِـــــن خَوَالِـــدُ مَـــا تُحَـــدِّثُ بآنهـــدامِ" [2]

فالناظر لهذين المثالين يجد أن الموازي النصي من الشعر حاضر بقوة في قراءتهما، وهي ظاهرة منتشرة في القراءات التأويلية القديمة إضافة إلى الموازي الديني، وعلى سبيل المثال تأويل آخر للبطليوسي في الاقتضاب لبيت النابغة الجعدي، حيث قال:

"فَطَـــافَ ثَـــلاثًا بَيْنَ يَـــوْمٍ وَلَيْلَـــةٍ وَكَـــانَ النَّكِيـــرُ أَنْ تُضِيـــفَ وَتَجْـــأَرَا

1 أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، ج3، ص ص 636، 637.

2 أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، ج3، ص977.

والنكير: الإنكار، وهو من المصادر التي أتت على فعيل كالنذير والعذير، وأكثر ما يأتي هذا النوع من المصادر في الأصوات على فعيل كالهدير والهديل؛ قال تعالى: «ثُمَّ أَخَذْتُ الذِينَ كَفَرُوا فكيف كان نكير»"[1]

وتأويل العُكْبُري في التبيان إذ استشهد على لفظ النوء بنص من الحديث النبوي الشريف لبيت المتنبي التالي:

جَمَــدَ القِطَــارُ وَلَوْ رَأَتْــهُ كما تَــرَى بُهِتَــتْ فَلَــمْ تَتَبَجَّــسِ الأَنْــوَاءُ

وَالأَنْوَاءُ: جمع نوء، وهو سقوط النجم في المغرب وطلوعه في المشرق، وهي منازل القمر، والعرب تنسب إليها الأمطار، يقولون: سقينا بنوء كذا. وقد نهى صلى الله عليه وسلم عن ذلك. قال عليه الصلاة والسلام: «يقول الله: أصبح من عبادي مؤمن بي، كافر بالكواكب ؛ وأصبح من عبادي كافر بي مؤمن بالكواكب، فالذي يقول: مُطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، ومن قال مُطرنا بنوء كذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب»"[2].

كما يمكن أن تحضر هذه الموازيات النصية في مثال واحد فتضفي على التأويل قوة ومصداقية أكبر، وتبيّن قوة التشابه والتطابق بين المعنى المُؤَوَّل والمعنى المقصود، وهو كثير في الخطاب التأويلي العربي القديم. ومن أمثلته تأويل المرزوقي في شرحه لديوان الحماسة لأبي تمام، فقال عن بيت أرطأة بن سُهيَّة:

"وَنَحــنُ بَنُــو عَــمٍّ عَلَى ذاكَ بَــيْنَنَــا زَرَابِــيُّ فِيهَــا بِغْضَــةٌ وَتَنَافُــسُ

وذكر الزرابيّ مثل ههنا، وهي البُسُطُ، واحدها زربية وزربيٌّ، وقال أبو عبيدة: وهي في لغة أخرى الشوّاذكين، وأنشد لذي الرُّمة:

تَرَدَّيْــتَ مِــنْ أَفْــوَافِ نَــوْرٍ كَأَنّهــا زَرَابِــيُّ وارْتَجَّــتْ عَلَيــكَ الرَّوَاعِــدُ

وفي القرآن: «وَنَمارِقُ مَصْفُوفَة، وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ » [الغاشية الآيتان 15،16] ، أي مفرقة في المجالس(...) وفي كلام الفصحاء: فُرِشَتْ بيننا قُطُوع النَّمَائِمِ. فعلى هذا استعمل هذا الشاعر الزرابيُّ"[3]. وهنا قد نوّع المُؤَوِّل في استعماله للشواهد المحفوظة في ذاكرته من شعر وآيات

1 أبو محمد البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ج3، ص ص193، 194.

2 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج1، ص ص19،20.

3 أبو علي المرزوقي، شرح في ديوان الحماسة لأبي تمام، ج1+2، ص 287.

قرآنية ومن كلام العرب، وكلّها تمثل دعائم يستند عليها لتأكيد دلالة لفظ الزرابيُّ في هذا المعنى المراد لها هنا. وهذا الفعل التأويلي لا حصر له في القراءات التأويلية العربية القديمة، فهي مفاتيح تأويلية تساندية، يستحضرها المُؤَوِّل لدعم تخريجه وفتح باب اتساع المعنى وانفتاح التأويل على القنوات الخارجية.

ب- ما تعلق بالدلالة النحوية: إن الدلالة النحوية مفتاح تأويلي، تفرض حضورها في القراءة التأويلية العربية القديمة، وهذا لما لها من قدرة على توجيه المعنى وترجيحه، إلاّ أن هذه الدلالة النحوية في غالب الأمر وخصوصا إذا وقعت في الغريب والاختلاف النحوي تحتاج إلى شواهد، تستند عليها لتأكيد تخريج نحوي، أو إثبات تركيب نحوي وإزالة الغموض عنه، أو لترجيح دلالة نحوية على أخرى، وفي كل هذه الأحوال تحتاج إلى دعائم تستمدها من القنوات الخارجية المتعددة؛ من نصوص دينية أو شعرية أو أمثال أو من أقوال المفسرين والمؤوّلين النحويين السابقين، وجميعها تصب في باب البحث عن تأويل سليم وفهم صحيح.

والتأويلية العربية القديمة واعية بدور هذه الموازيات النصية، التي سبق التفصيل فيها في موضوع الاستدلال عن الدلالة اللغوية. وفي هذا المقام سنستدّل بأمثلة من هذه الخطابات التأويلية القديمة، لتبيين عناية القدماء بهذه الاستدلالات والشواهد الداعمة للدلالة النحوية في قراءاتهم، لأنّه لا حصر لها في التأويلية العربية القديمة، ومنها:

قال ابن جني في حديث أجراه مع المتنبي في قضية استعمال مَنْ للشرط في هذا الموضع من كلامه في البيت التالي:

وَمَـنْ يَجْعَـلِ الضِّرْغَـــامَ لِلْصَّيْـدِ بَـــازَهُ يُصَيِّـــرُهُ الضِّرْغَـــامُ فـــي مَـــا تَصَيَّـــدَا

قلت له، وقت القراءة: ولم جعلت مَنْ شرطا صريحا؟ وهلا جعلتها بمنزلة الذي، وضمنت الصلة معنى الشرط حتى لا ترتكب الضرورة، نحو قوله تعالى: «الذِين يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ باللَيْلِ والنَّهَارِ سرًّا وعلانيةً، فَلَهُمُ أَجْرَهُمْ » ؟ فقال: هذا يرجع إلى معنى الشرط والجزاء، وأنا جئت بلفظ الشرط صريحا لأنه أبلغ وأوكد، قال: وأردت الفاء في يصيِّرُهُ وحذفتها، والذي قال جائز، والوجه ما سمْتُهُ إياه، ومذهب سيبويه في مثل هذا التقدير والتأخير، كأنه قال: يصيّرُ

الضِّرغام من يجعله بازا فيما يتصيّدهُ، واكتفى بهذا القول من جواب الشرط ومثله قول الشاعر، أنشد سيبويه:

يَا أَقـــرعَ بـــن حَابِـــسٍ يا أقـــرَعُ إنَّـــك إنْ يُصْـــرَعْ أَخُـــوكَ تَصْـــرَعُ

أي إنك تصرعُ إن يُصرَعْ أخوك"[1]

وهنا استعان ابن جني بالسند القرآني لإثبات الدلالة المقترحة، وهي استعمال الاسم الموصل الذي بدلاً عن اسم الشرط مَنْ، وتضمين الموصول معنى الشرط لتجنب الضرورة وهو الوجه الصحيح حسبه؛ إلّا أنّه قدّم شاهدا شعريا وتخريجا نحويا لسيبويه يثبت ويؤكد وجود التخريج النحوي الذي قدمه المتنبي الذي رأى فيه الصواب، وأنه أبلغ لتأدية المعنى، فكانت الشواهد سندا وحجة تثبت تأويله، وتوجه الفهم وتؤطر الفعل التأويلي.

وفي مثال آخر للخطيب التبريزي ينحو نحو الاستراتيجية القرائية التأويلية المتداولة قديما في تأويله لبيت الحارث بن حلزة؛ فقال:

"لاَ تَخَلْنَـــا عَلَـــى غَرَاتِـــكَ إِنَّـــا قَبْـــلُ مَا قَدْ وَشَـــى بِنَـــا الأَعْـــدَاءُ

ويروي: إنّا طالما قد وشى بنا الأعداء، وما: هذه كافة قد يقع بعدها الفعل والفاعل، وإن اضطر شاعر جاز له أن يأتي بعدها بابتداء وخبر كما تقول في قلمّا، أنشد:

صَـــدَدْتُ فَأَطْوَلْـــتِ الصُّـــدُودَ وقَلَّمَـــا وصَـــالٌ عَلَى طُـــولِ الصُـــدُودِ يَـــدُومُ

وكان يجب على قول سيبويه أن يقول: وقلّ ما يدوم وصال، وعلى هذا طالما قد وشى بنا الأعداء."[2]

وفي السياق ذاته، نجد في تأويل العُكْبرِي تأكيدا آخر على دور هذه الشواهد في إثبات الدلالة، وذلك في شرحه لقول المتنبي:

"أَلاَ لَيْـــتَ يَـــوْمَ السَّيْـــرِ يُخْبِـــرُ حـــرَّهُ فَتَسْأَلَـــهُ واللَّيْـــلَ تُخْبِـــرُ بَـــرْدَهُ" [3]

فقال: "الإعراب: الليل عطف على اسم ليت. وقوله فتسأله نصبه، لأنه جواب التمني، ومثله في المعنى قراءة حفص عن عاصم: «لَعَلِيَّ أَبْلُغَ أسبَابَ السَمَوَات فَأَطَّلِعَ». لما كان في

1 أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، ج1، ص ص 829، 830.

2 الخطيب التبريزي، شرح القصائد العشر، ص ص444–422.

3 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج2، ص 26.

لعلّ معنى التمني." [1] وهنا يؤكد التخريج النحوي لتسألَهُ مستعينا بقراءة حفص عن عاصم لدعم عوارض هذه الكلمة؛ والتي جاء فيها النصب لأنها وقعت جوابا للتمني حسب ما يتيحه التخريج النحوي. واختياره للشاهد كان حجة قاطعة تثبت إمكانية هذا التخريج، فقراءة حفص عن عاصم من القراءات المشهورة والتي يُعْتَدُ بها.

والناظر في الخطابات التأويلية العربية القديمة يقف على غزارة هذه الشواهد المستقاة من النصوص الدينية، وهذا لقوة حجتها وعلو مرتبتها في الشواهد. كما يلاحظ أيضا تنويع المؤوِّلين بينها وبين النصوص الشعرية، وكلام العرب القدامى بأجناسه، وهذا مردّه إلى مقتضى الحاجة والمقام، وإلى قدرة المُؤوِّل على استحضار وتذكر الشواهد. وهذا الكلام ينطبق على جميع الاستدلالات الدلالية التي يسعى الخطاب التأويلي إلى تأكيدها. ولإثبات صحة ما ذهبنا إليه، نسوق مثالين آخرين؛ أحدهما للزَّوْزني، وثانيهما للعُكْبرِي وهما للتوضيح لا الحصر.

الأول: قال الزَّوْزني مؤوّلا بيتا لطرفة بن العبد:

"وكـــان طَـوَى كَشْـــحًا عَلَـــى مُسْتَكِنَّـــةٍ فَـــــلاَ هُـــــوَ أَبْـــــدَاهَا وَلَـــمْ يَتَقَـــدَّمِ

فلا هو أبداها أي فلم يبدها. ويكون لا مع الفعل الماضي بمنزلة لم مع الفعل المستقبل في المعنى، كقوله تعالى: «فلا صدق ولا صلى » أي فلم يصدق ولم يصل، وقوله تعالى: «فلا اقتحم العقبة». أي لم يقتحمها، وقال أمية ابن أبي الصلت:

إِنْ تَغْفِـــرْ اللَهُـــــمَ فَاغْفِـــــرْ جمَّـــا وَأَيُّ عَبْـــــــــدٍ لَـــــكَ لاَ أَلَمَـــــــــا

أي: لم يلم بالذنب، وقال الراجز: وأيُّ أَمْرٍ سِيء لا أفعله، أي لم أفعله."[2]

الثاني: قال العكبري في تأويله لبيت المتنبي:

"مَثَّلْـتِ عَـــيْنَكِ فِي حَـــشَـــايَ جِـــرَاحَةً فَتَـــشَـــابَـــها كلتَـــاهُمَـــا نَجْـــــــلاَءُ

1 المصدر السابق، ج2، ص 26.

2 أبو عبد الله الزوزني، شرح المعلقات السبع، ص 79.

الإعراب: كلتاهما: في موضع نصب على الحال، تقديره: فتشابها، نجلاوين؛ ويجوز أن يكون لا موضع لها، كقوله تعالى: «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ ». فهذه جملة لا موضع لها. وقوله فتشابها كان حقه أن يكون فتشابهتا، ولكن حمل الجراحة على الجَرح والعين على العضو فقال تشابها، أي المذكوران أو الشيئان، كقول زياد:

إنَّ السَّمَاحـــــةَ والمُـــرُوءَةَ ضُـــمِّنَـــا قبْـــرًا بمَـرْوَ عَلـــى الطَّـــرِيقِ الوَاضِـــحِ

ذهب بالسماحة إلى السخاء وبالمروءة إلى الكرم. ولم يقل نجلاوان لأن لفظ كلتا واحد مؤنث، كقوله تعالى: «كِلْتَا الجَنَتَينِ آتَتْ أُكُلَهَا ».[1] وفي هذا المقام يكون حضور الشاهد بألوانه ضرورة حتمية لما له من سلطة مرجعية للحكم والفصل في القضايا النحوية والدلالات المختلف فيها، لتأويل سليم وتوجيه للمعنى ولفهم صحيح.

ج- ما تعلق بالجانب البلاغي: البنيات البلاغية هي ثابت نصي، تقوم عليه المعاني والدلالات النصية، وهي تمثل عمدة في التأويل والفهم عند القدماء، فقنواتها الفنية المتنوعة لتأدية المعنى تفتح باب الاحتمالا ت والتعدد الدلالي، يحتاج فيها المؤوّل إلى حجج وشواهد تدعم صحة تخريجه وإمكانية وجود هذا التركيب البلاغي دلاليا وحرفيا. والقراءة التأويلية قد اعتمدت هذا الفعل الاستدلالي لتثبت صحة قراءتها للبنية البلاغية شأنها شأن التراكيب النحوية و الدلالة اللغوية، وللاستدلال على هذا الفعل التأويلي نقدم باقة متنوعة من الأمثلة التوضيحية، وهي كالآتي:

قال البطليوسي في تأويله لبيت المهلل بن ربيعة التغلبي:

كَأَنَّـــــا غُـــــدْوَةً وَبَـــنِي أَبِيـــــنَا بِجَنْـــــبِ عُنَيْـــزَةٍ رَحَـــيَا مـــديـــرِ

وعنيزة: موضع كانت فيه وقعة بين تغلب وبكر ابني وائل، وشبه الجيشين برحيين يديرهما مدير للطحن، ورحى الحرب: وسطها ومعظمها لأنهم يستديرون فيها عند القتال، أو لأنها تهلك من حصل فيها كما تطحن الرحى الحب. ألا ترى إلى قول ربيعة بن مقروم:

فَـــــدَارَتْ رحَـــانَـــا بِفُـــرْسَانِـــهِمْ فعَـــادُوا كأَن لَـــمْ يكُونُـــوا رَمِيـــمَـــــا" [2]

1 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان،ج1، ص ص14،15.

2 البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، ج3، ص ص192،193.

يطرح البناء البلاغي التشبيهي لبيت المهلهل احتمالات تأويلية مبنية على العمليات التصورية كالمشبه والمشبه به، وهنا حاول البطليوسي إيجاد تخريج دلالي لها، وتحديد إمكانية وجوده عند الشعراء فمثل له ببيت ربيعة بن مقروم لوقوع تشابه بين المعنيين.

قال الزوزني في تأوّله لبيت لبيد بن ربيعة العامري:

"فَتَنَازَعَا سَبِطًا يطِيرُ ظِلَالُهُ كدخان مشْعَلَةٍ يُشَبُّ ضِرَامُهَا

مَشْمُولةٍ غُلِثَتْ بِنَابِتِ عَرْفَجٍ كدخان نارِ ساطِعٍ أسْنَامُهَا

يقول: هذه النار قد أصابتها الشمال وقد خلطت بالحطب اليابس والرطب الغض كدخان نار قد ارتفعت أعاليها، وسنام الشيء أعلاه، شبه الغبار الساطع من قوائم العير والأتان بنار أوقدت بحطب يابس شرع فيه النار وحطب غض، وجعله كذلك ليكون دخانها أكثف فشبه الغبار الكثيف ثم جعل هذا الدخان الذي شبه الغبار به كدخان نار قد سطع أعاليها في الاضطرام والالتهاب ليكون دخانه أكثر، وقوله كدخان نار ساطع أسنامها، صفة أيضا إلا أنه كرر قوله كدخان لتفخيم الشأن وتعظيم القصة، كنظائره من مثل:

أرى الموت لا ينجو من الموت هاربه"[1].

ونجد المؤوّل في هذا البيت قد حدد التراكيب البلاغية الموجودة من تشبيه وتكرار، وعلل فائدة تكرار لفظ الدخان، وهذا عن طريق استحضار شطر من الرجز يقاربه في الحالة، ليثبت المعنى ووقوعه في لغة العرب؛ فقام هذا الموازي النصي بتأكيد إمكانية وجود هذه الصيغة البلاغية في الواقع، مبينا قيمتها الدلالية في النّص.

قال عثمان بن جني مؤوّلا بيت المتنبي:

وَفِيَّ مَا قَارَعَ الخُطُوبَ ومَا آنَسَنِي بِالمَصَائِبِ السُّودِ

أي فيَّ صبر. هذه سبيله، وإذا اشتدت المصيبة قيل: هذه مصيبة سوداء، لما فيها من الغمّة والإظلام، وذلك مثله في الاستعارة قول أبي زبيد:

إِذَا عَلِقَتْ قِرْنًا خَطَاطِيفُ كَفِّهِ رَأَى المَوْتَ بالعَيْنَيْنِ أسْوَدَ أحْمَرًا

1 أبو عبد الله الزوزني، شرح المعلقات السبع، المصدر السابق، ص ص97،98.

وأخذه مسلم فقال:

دَبَّــتْ إِلَيْــهِ بُنَيَّــاتُ الــرَّدَى عَنَــقًــا حمــرًا وسُــودًا عَلَى رَايَــاتِــكَ السُّــودِ" [1]

والناظر لهذا التأويل يجده يسير على نفس الخطة القرائية للتأويلية العربية؛ حيث يحدد المؤوّل الصورة البانية، وهنا حضرت الاستعارة، ثم يثبت إمكانية وجودها ومعناها بمقابلتها بالشواهد والموازيات النصية من الشعر الذي حضر بقوة في هذا المثال.

قال أبو البقاء العكبري في تأويله لبيت المتنبي:

"يَجْذِبُهَــــا تَحْــتَ خِصْــرِهَا عَجُــزٌ كَأَنَّــــهُ مِــــنْ فِرَاقِهَــــا وَجِــــلُ

المعنى: قال الواحدي: إن عجزها ثقيل، فهو يجذبها تحت خصرها، وقوله: « كأنه من فراقها وجل» أخطأ في تفسيره ابن جني وابن دوست. قال ابن جني كأن عجزها وجل من فراقها، فهو متساقط قد ذهبت مُنَّتُه وتماسكه. هذا كلامه، ولم يعرف وجه تشبيه العجزُ بالوجل، ففسر بهذا التفسير وإنما يضير العجز بالصفة التي وصف بها عند الموت، وما دامت الحياة باقية لا يصير ذاهب المُنَّةُ. وقال ابن دوست: عجزها يَجْذِبها إلى القعود لأنه خائف من فراقها، فيقعدها بالأرض، وهذا أفسد مما قاله ابن جني، ومتى وصف العجز بالخوف من فراقها؟ وأين رأى ذلك؟ ولكنه أراد وصف عجزها بكثرة اللحم، فشبهه في ارتعاده واضطرابه بخائف من فراقها والخائف يوصف بالارتعاد، وكذلك العجز إذ كثر لحمه كقوله:

إذا ماست رأيت لها ارتجاجًا. "[2]

وفي هذا المثال نجد أبا البقاء العُكْبرِي قد اعتمد في تأوّله على الموازي النصي والاستشهاد بأقوال المؤوّلين السابقين له؛ اللذين اختلفا في قضية تحديد وجه الشبه الحاصل في الصور البيانية بين العجز والوجل، كما أنّه أكد المعنى المراد من هذه الدلالة البلاغية بشطر من بيت شعري يؤكد تأويله، ويثبت حصول هذا المعنى؛ وهو الارتعاد والاهتزاز الحاصل في عجز الموصوفة، وهنا الشاهد كان سندا قويا اتكأ عليه العُكْبرِي في إثبات

1 ابن جني، الفسر، ج1، ص 711.

2 أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، ج3، ص210 .

الدلالة والصورة الحاصلة، وهذا ينمّ عن اعتماد المؤوِّل للدوائر الدلالية المعروفة والمتداولة داخل الثقافة المُؤطِرة للفهم، وأفعال التأويل التي تتفاعل والسياقات الخارجية التي تسهم في تأكيد الدلالة، أو إثبات معنى، أو ترجح فهمها من الأفهام، وتدافع عنه لتحقيق المقبولية. وهي في هذه الخطة لم تخرج عن الموروث الثقافي للتأويلية العربية، وعن التأويل في علوم القرآن مثبتة بذلك صلة التأويل في النقد العربي القديم بجذره ومنبعه الأصيل، وهو التأويل القرآني.

وبناء على ما سبق، إن الشاهد والموازي النصي بصفة عامة هو حجة نقلية ثابتة في البنيات السياقية الخارجية، وهي ظاهرة بارزة في الثقافة العربية. وفي التأويلية العربية القديمة شكّل ملمحا قويا في قراءات المؤوِّلين لما له من قيمة استدلالية إقناعية في إثبات وتأكيد الدلالة وترجيحها وتوجيه الفهم، وتأطير التأويل. وهذه الموازيات الخارجية المختلفة من نصوص قرآنية، وحديثية، وشعرية وأمثال وحكم، وأقوال المؤوِّلين...الخ. هي انعكاس لصورة المؤوِّل وثقافته، ولثقافة عصر النّص المُؤَوَّل ومهارات الفردية وقدراته على الحفظ والتذكر.

كما أن هذه الأفعال التأويلية المرتكزة على المزاوجة بين البنى النسقية النصية والبنى النصية الخارجية، هي صورة دالة على الانفتاح، والتساند بين المكونات التفاعلية المختلفة المشكلة للنّص وللمعنى. وهذا التساند يبيِّن وعي المؤوِّل وإدراكه لضرورة التلاحم بين الآليات التأويلية النسقية والآليات السياقية، فهي مؤشرات دلالية وعتبة أساسية بانية للمعنى، لا يمكن التعالي على أيِّ مكون أو مؤشر منها، فمركزيتها تفرض نفسها كلما تعلق الأمر بتأويل سليم وفهم صحيح ومعنى واضح.

نتائج الفصل الثالث:

التأويلية العربية القديمة هي نتاج الثقافة العربية وعلومها، وهي مزيج مستخلص من جهود مؤوِّليها ومعاركهم الدلالية التأويلية مع النصوص، وهذا وفقا لخطة قرائية خطية تتساند فيها الآليات التأويلية، وتنفتح فيها البنى النسقية على البنى السياقية. وفي قراءتنا لهذه الآليات التأويلية في الخطاب النقدي العربي القديم خلصنا إلى:

1 أنّ التخييل آلية تأويلية ضرورية في عملية التأويل والفهم؛ وهذا نظرا لدوره الفعال في إثارة التصورات واسترجاع الصور والمعاني، والقدرة على فرز وترجيح الدلالات الممكنة والمحتملة، فهو آلية للفهم والمعرفة يحسن استخدامها من يملك رويّة وعقلا راجحا، لأنّ التخييل المقبول لا يقوم بعيدا عن سلطة العقل. هذا رأي الفلاسفة ومن أيقنوا دوره بعيدا عن التصورات والرؤى الأخرى التي زجت به في دائرة الوهم والإيهام، بحجة أنّه آلية للتأثير النفسي المُوقع في التوهم والتناقض البعيد عن العقل وسلطانه.

2 أنّ التخييل آلية تأويلية سياقية تتساند والآليات النسقية فاتحة التأويل على باب الاتساع والتعدد الدلالي، كما أنّه يسهم في تأطير الفهم والتأويل. ويضع المؤوِّل في سياق دلالي ومعرفي معيّن، فهو سبيل إلى المعرفة وتشكيل المعنى لا يمكن للمؤوِّل الاستغناء عنه في قراءة وتأوّل النصوص المخيّلة. إلّا أنّ هذا كله منوط بخضوع التخييل إلى سلطان العقل وامتثاله له دون فقد عجبه وغرابته.

3-إدراك القدماء العرب في تأويلاتهم وقراءاتهم دور اللغة ومكانتها في فهم المعنى وبنائه؛ فقد أيقنوا الفاصل المعرفي والفارق الدلالي الذي تحدثه اللّغة في فهم أي نص. فاللغة مفتاح تأويلي أساسي في أي قراءة تأويلية، وهي فعل قرائي قائم على عزل الكلمات الغريبة وتجريدها من سياقها النصي، والوقوف على مدلولاتها المتواضع عليها في لغة العرب، فمعرفة المقابل للفظ أو النظير أو المطابق يسهم في تسريع معرفة المعنى المقصود من اللفظ داخل البنية النسقية الموجودة فيها، ممّا يجعل الاختيار المناسب أو الأمثل أو الأصح أو الأقرب أسرع وأسهل على المؤوِّل. وإلى جانب هذا يساهم المفتاح الثاني المصاحب للجانب اللغوي، والذي يتعلق ببنية اللّفظ في شقيها التصريفي والاشتقاقي؛ فهو معين على فهم المعنى واختيار الدلالة المناسبة، وهذا بتتبع موازين الكلمة وتصريفاتها واستعمالاتها عند العرب القدامى، وهو دور لا يقل أهمية عن معرفة مدلول الكلمات في المعاجم العربية ولغة العرب عموما. ومنه فإنهما مفتاحان تأويليان متكاملان يمثلان عتبة الولوج إلى المعنى المقصود في النص المُؤوَّل، كما أنهما ينفتحان على البنى السياقية، وهذا لتأكيد وترجيح معنى على آخر، وهما فعلان قرائيان أساسيان يوسعان من دائرة التأويل.

3 أولت التأويلية العربية القديمة أهمية كبرى للمفتاحين التأويليين؛ النحوي والبلاغي في تأويلاتها للنصوص، معتبرة أنّ من لا يملك هذين العلمين لا يجوز له التأويل، وهذا لما لهذين المدخلين من قدرة على التفكيك واستخراج المعنى الأسلم والأقرب، فالمكون النحوي باب يفتح المجال للاحتمالات الدلالية الممكنة والتخريجات النحوية المتنوعة بتعدد الحالات الإعرابية، وكذلك الحال بالنسبة للجانب البلاغي، فهو عمدة التأويل عند القدماء، يمكنه استخلاص العمليات التصويرية والإدراكية للمعاني المحتملة. فالنحو والبلاغة مفتاحان يتفاعلان مع التأويل السياقي، فيستندان في اشتغالهما على الآثار والشواهد بأنواعها تدعيما لتخريج دلالي أو ترجيح لدلالة على أخرى. ولذا هما آليتان تأويليتان ضروريتان في أي قراءة تأويلية.

4 ترتكز الخطاب التأويلي العربي القديم في خطته القرائية للنص الأدبي على المزاوجة بين آليات نصية وأخرى سياقية خارجية ؛ شكلت فيها البنى السياقية ملمحا قويا، وحجة نقلية ثابتة نصية استند عليها الفعل التأويلي لإثبات تخريج دلالي أو إثبات المعنى وإمكانية وجوده في التراث العربي، فهذه المؤشرات والمواد الخارجية عتبة دلالية أساسية أثبتت سلطتها في التحكم في الفهم وتأطير التأويل وحصر المعنى، فأيقن المؤوِّل ضرورتها وأنه لا يمكن التعالي على أي مؤشر منها لأجل فهم سليم وتأويل صحيح.

وفي الأخير أثبتت التأويلية العربية القديمة في النقد العربي القديم صلتها بالموروث الثقافي، وهي قراءة تسير وفق خطة قرائية خطية تعتمد منهجية واحدة في سيرها، وتستند على ما يملكه المُؤَوِّل من علوم، وما تختزنه ذاكرته من أشباه ونظائر لنصوص غائبة، وهي استراتيجية قرائية بانية للمعنى، لم تخرج عن أصول التأويلية العربية لعلوم الفقه والأصول، بل أبرزت صلتها الوثيقة بمنبعها الذي استقت منه آليتها وتشبعت منه.

خاتمة

خاتـــــمة

إنّ التنقيب في الفكر التأويلي العربي القديم، يكشف أن النقاد العرب القدامى كان لهم نصيب من الاهتمام بإشكالية التأويل، سواء تعلق الأمر بتأويل القرآن الكريم أم تأويل النصوص الأدبية لاسيما الشعرية.

وقد اختص هذا البحث بدراسة الأسس التي قام عليها التأويل النقدي العربي القديم، والآليات التي اعتمد عليها في طريق فهم المعنى وبناء الدلالة وتأويل المراد. وقد أسفرت الدراسة عن النتائج الآتية:

1. تعددت مفاهيم مصطلح التأويل في الخطاب العربي القديم، وتلونت بتوجهات المؤوّلين القدامى، لكنّها اتفقت في أن جوهر التأويل هو صرف ظاهر اللفظ إلى المعنى الثاني المقصود بالدليل والحجة. وقد حافظ مصطلح التأويل على صلته بجذوره اللغوية ومرجعياته المعرفية، بعدّه بحثا مستمرا عن المعاني، وتنقيبا متواصلا عن المقاصد. ومن أحسن التعاريف المجسدة لهذه الصلة ما جاء على لسان عبد القاهر الجرجاني؛ والذي مفاده أن التأويل هو طلب ما يؤول إليه الأمر من حقيقة أو موضعه من العقل.

2. إنّ التأويل في النقد العربي القديم ليس فعلا قرائيا يروم التوغّل في اللحظات الإبداعية الجديدة، أو إنشاء نصوص أخرى، أو النأي بالمعاني عن مقاصدها، أو زجّ المؤوّل في التيه والغموض، بل هو خطة قرائية خطية ثابتة متساندة، تسعى وراء الدلالات، وتستثمر كل الاحتمالات لأجل الفهم والإفهام. وتقوم بالدفاع عن صحة تأويلها، وتبرهن مقبوليته بالدليل والحجة. وهذه الاستراتيجية التأويلية المعتمدة تبين اجتهاد النقاد المؤوّلين العرب القدامى في وضع أسس وضوابط ثابتة جامعة، تتلاءم وتنسجم وخصوصية النص الأدبي العربي القديم، وتراعي سياق إنتاجه، والنسق الثقافي المؤوّل فيه.

وهو فعل قرائي أصيل في النقد العربي القديم. لم يقطع صلته بمرجعياته الدينية؛ بل حافظ على نهج المؤوّلين في علوم القرآن، وتكيّف مع خصوصيات النقد الأدبي، وطوّر

أدواته وأساليبه اللغوية ولهجة خطابه مع المؤلف، وفق ما يتيحه النص الأدبي وسياق وروده.

3. رسخت التأويلية في الخطابات النقدية العربية القديمة شروطا يحتكم إليها؛ وهي شروط لها مرجعياتها العلمية، ولها سلطة وهيبة على المؤوِّل. وهي رؤية افتراضية وتصورية رسمتها الذهنية العربية القديمة حتى لا يتطاول المتطفلون على النصوص الأدبية. فاشترطت مؤوِّلا ذا كفاية معرفية موسوعية؛ تجتمع فيه المعرفة باللغة والصرف والنحو والبلاغة والعروض والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والأشعار ونوادر العرب والأمثال، والحكم، والأخبار والسير والتاريخ، والفلسفة وغيرها. وذا قدرة استنباطية استدلالية إقناعية تمكنه من إثبات مقبولية المعاني المؤوّلة المحتملة. وذا كفاية أسلوبية تسمح له بالتعقيب والتنسيق والتحرير وإفهام ما توصل إليه.

وهذا لكونها قد أدركت الفارق الذي يحدثه المؤوِّل في الفعل التأويلي؛ فما يقوم به هو تفاعل بين كفاياته المعرفية والعقلية والأسلوبية والذوقية المطعمة بما تتيحه البنيات النصية الداخلية أو المواد السياقية المنتجة للنص، فيحكم بصحة تأويل ما، أو يحكم بزيغه وفساده وعدوله عن المعنى.

4. برهنت القراءات التأويلية في الخطابات النقدية العربية القديمة على أنّ الوصول إلى مقصدية النص يعتمد تساند الآليات الإجرائية. موقِنَة أنّ الاقتصار على الإجراءات النصية اللغوية غير كاف إجرائيا للوقوف على مقاصد النص ومعانيه، وأن العملية التأويلية لا تكتمل إلا بتعضيد العلم بنسق النص بالعلم بسياقه؛ وذلك باستحضار معطيات المواد السياقية، وملابسات إنتاج النصوص، وأخبار مؤلفيها؛ فهذا التعاضد هو الذي يقي القراءة التأويلية من المزالق، ويجنبها المآزق، ويحد من اتساع المعنى، وتعدد الاحتمالات، وهو الذي يقوم بتأطير الفعل التأويلي والفهم والمعنى معا، فيزكي تخريجا دلاليا على آخر، ويسد الثغرات القرائية. وهو انعكاس لموسوعية المؤوّل وقدرته على الاستدلال والإقناع.

5. اعتمادا على ما وقفنا عليه في الخطابات التأويلية في النقد العربي القديم، يمكننا القول بوجود منهج نقدي عربي أصيل قائم بذاته. له أسس ثابتة، وآليات دقيقة تحتكم إلى مرجعيات علمية تتكرر في كل قراءة تأويلية. يتوخى الموضوعية في تحليلاته وتأوّلاته. لا يقصي طرفا من أطراف الثلاثية النصية (المؤلف، النص، القارئ)، ولا يؤمن بموت المؤلف، ولا بالأخذ بمقصدية النص بمعزل عن مقصدية المؤلف أو السياق. يتخذ من لغة النص مادته؛ فيشتغل عليها في نظام تعاقدي ينسجم والسياق المنتج للنص المؤوَّل. ينتهج انفتاح الآليات وتساندها في قراءته، ويؤسس فعله التأويلي بما ساحت به معارف ومدارك المؤوِّل، وجادت به الذاكرة الثقافية للتراث العربي القديم. فبهذه المقومات والضوابط التي يحتكم إليها، هو أهل لأن يعلن منهجا نقديا عربيا أصيلا في الفكر العربي القديم لا دخيلا عليه.

6. مهما اتسعت الفجوة الزمنية بين المؤوِّل وزمن النص المؤوَّل، فإنّ المنهج التأويلي بمقوماته المكتسبة في النقد العربي القديم له القدرة على محاورة النصوص الأدبية. وهذا مثبت في الخطابات التأويلية التي سقناها في ثنايا هذا البحث. فقد استطاع بنجاعة اجتلاء المقاصد والمعاني المنغلقة؛ حيث هو منهج جامع للحقول المعرفية المتباينة المتساندة المتعاونة في فهم المعنى وإفهامه. قائم على اتحاد الدلالات وتحاورها، لا يدع بابا إلا وطرقه. غايته فهم المعنى لا العدول عنه.

وعليه يمكن لهذا المنهج النقدي الأصيل أن يلج عوالم النصوص الحديثة، ويخلص الناقد والنقد الأدبي العربي الحديث من ضيق المناهج المنادية بقتل المؤلف، وإلغاء قصدية النص، وحرية القارئ، وما إلى ذلك. وأن يجعل القارئ المؤوِّل يسير على هدى منهج له ضوابط وأسس، وآليات إجرائية علمية، يطمئن بها في اختياره، ويستريح لما يُحصِّله بها من فوائد، وما يستنبطه من مقاصد.

وصفوة القول في قراءتنا هذه أنّ الولوج إلى مرابع التأويل في النقد العربي القديم، قد فتح بصيرتنا على آفاق جديدة، تشكل تحديا جديدا للبحث والتنقيب وإعادة القراءة في

إشكالية التأويل، وتدفع بنا وبالقراء إلى التحلق حول هذه الخطابات التأويلية القديمة – لاسيما من تسترعي فهومهم البلاغة والنحو والصرف، ومن تلهمهم الأخبار والسير ونوادر العرب، ومن يدققون في نقد النقد ويستقون تجارب النقاد وخلافاتهم وغيرها، ممّا تحمله من معارف شتى– فهي مادة غزيرة ثقيلة العيار، يمكن لها أن تكون دراسات واعدة تثري النقد الأدبي وتنفض الغبار عن جهود النقاد القدامى في مضمار التأويل، وتبعث التراث العربي في ثوب جديد. فنظرية النظم على سبيل المثال يمكن أن تستثمر آليةً تأويلية قادرة على احتواء الدلالاتين النحوية والبلاغية بمفهوم ناضج، يجسد اتحاد الدلالات لفهم سليم ودقيق، وهي عينة من التراث المكنون الذي مسالكه لا تنتهي، ونبعه لا ينضب.

ويجدر بنا في الختام أن نقرّ بأن هذا البحث ليس سوى حلقة من سلسلة لامتناهية من حلقات التأويل. وأن التأويل في نسقه العربي الإسلامي عامة، وفي بيئة النقد الأدبي خاصة، لا يمكن أن تحيط به قراءة واحدة مهما بُذل فيها من الجهد. فهذا البحث مجرد تنويه بما للنقاد العرب القدامى من منهجية سديدة متزنة في ممارسة التأويل، وتنبيه على ما ينبغي مراعاته من ضوابط والانفتاح عليه من آليات لضمان إجرائه على النهج الصحيح. وهو في نفس الوقت دعوة للباحثين إلى الغوص في أعماق تراثنا الثقافي والحضاري، والتصالح مع الذات والماضي لبناء حاضر ومستقبل أدبي ونقدي أصيل، برؤية موضوعية لا تبخس تراثنا العربي حقه، بل تضيف إليه ما يثريه لا ما ينقضه.

قائمة المصادر

والمراجع

قـــــا ئـمة المصـــادر والمـراجـــع

1- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أ-المصادر

2-أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، 2005م

3-إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، نوبليس أنترناشيونال، بيروت، ط1، 2011م.

4- امرؤ القيس بن حجر الكندي، ديوان امرئ القيس، شرح: محمد الإسكندراني رزوق، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د. ط، 2007م.

5- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1988م.

6- أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الديوان، تصحيح: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.

7- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: محمد محمود شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ.

8- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986م.

9- أبو حامد محمد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق: عبد العزيز عز الدين السيروان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1986م.

10- الحسن بن علي بن سينا، الشفاء(الشعر من قيم المنطق)، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ط، 1966م.

11- الحسن بن علي بن سينا ، المجموع أو الحكمة العروضية في معاني الشعر، تحقيق: محمد سليم سالم، مركز تحقيقات التراث ونشره، القاهرة، د. ط، 1969م.

12- أبو الحسن بن فارس بن زكريا، الصاحبي في فقه اللّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، بيروت ، ط1، 1993م.

13- حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن(ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط 4، د. ت.

14- أبو حيان الأندلسي، إرتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1988م.

15- الخطيب التبريزي(أبو زكريا محد بن موسى الشيباني)، شرح القصائد العشر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيحي وأولاده، ميدان الأزهر، القاهرة، د . ط، د. ت.

16- الرازي التحتاني، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، دار العثمانية للنشر، عمان- الأردن، د. ط، د. ت.

17- ابن رشيق الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط،2001م.

18- أبو زكريا التبريزي وأبو محمد البطليوسي وأبو الفضل الخوارزمي، شروح سقط الزند، تحت إشراف: طه حسين، مركز تحقيق التراث/الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 3، 1945م.

19- زكريا بن محمد الأنصاري، المطلع -شرح إيساغوجي-، مطبعة الحلبي، القاهرة، د . ط، د. ت.

20-ابن سيده، شرح المشكل من شعر المتنبي، تحقيق: مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 1976م.

21- سيف الدين علي بن محمد بن سالم الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: محمد أحمد المهدي، دار الكتاب والوثائق القومية، القاهرة، ط 2، 2004م.

22- شهاب الدين الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط4، 1985م.

23- ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار النهضة، القاهرة، ط2، 1973م.

24- أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 2014م

25- أبو عبد الله بن أحمد بن خالويه، إعراب القراءات السبع وعللّها، تحقيق: عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1992م.

26-عبد الرحمان بن خلدون، تهذيب مقدمة ابن خلدون، تعليق: خالد بن جمعة الخرّاز وياسر أحمد الحريري، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط1، 2010م.

27-عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، صيدا- لبنان، ط 1، 2006 م.

28-عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997م.

29- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى وميّسر عقاد، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2007م.

30- عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط3 ، 1992م.

31- أبو عبد الله بن أحمد بن خالويه، إعراب القراءات السبع وعللّها، تحقيق: عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1992م.

32- أبو عبد الله بن أحمد الزَّوزني، شرح المعلقات السبع، تحقيق: لجنة التحقيق في الدار العالمية، الدار العالمية، بيروت، د. ط، 1992م.

33- أبو عثمان بن بحر الجاحظ ، البيان والتبيين، تحقيق: موفق شهاب الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م.

34- أبو عثمان بن بحر الجاحظ ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مطابع العبور الحديثة، القاهرة، ط1، 2013م.

35- عزّ الدين بن عبد السلام، مجاز القرآن ، تحقيق: محمد بن الحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس الغرب-ليبيا، د. ط، 1992م.

36-أبو العلاء المعري(منسوب إليه)، شرح ديوان حماسة أبي تمام، تحقيق: حسين محمد نقشة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د. ط،1991م.

37- أبو علي الحسن المرزوقي، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، تعليق: غريد الشيخ وإبراهيم شمس الدين، دار الكتب العالمية، بيروت ، ط 1، 2003م.

38- أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ط 1، 2015م.

39- أبو الفتح عثمان ابن جني، الفسر، الشرح الكبير على ديوان المتنبي، تحقيق : رضا رجب، دار الينابيع، دمشق، ط1، 2004م.

40- فخر الدين الرازي، الإيجاز في بداية الإعجاز، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، الأزهر- القاهرة ، ط1، 1900م.

41-أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية- تركيا، ط 1، 1885م.

42-أبو القاسم الحسن الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، تحقيق: سيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط4، 1992م.

43- أبو القاسم بن محمود بن عمر الزمخشري ، أعجب العجب في شرح لامية العرب، نظارة الأشغال تحت نفقة محمود أحمد، مصر، ط3، 1324هـ.

44- أبو القاسم بن محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون التأويل في وجوه التأويل، تعليق: الشربيني شريدة، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 2012م.

45-القاضي عبد الجبار أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحت إشراف: طه حسين وإبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، د. ط، 1965م.

46-القاضي العربي المعافري الإشبيلي، قانون التأويل، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، تونس، د. ط، 2014م.

47-ابن قيّم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2001م.

48- محمد أبو بكر الصولي، شرح ديوان أبي تمام، تحقيق خلف رشيد نعمان، وزارة الإعلام، العراق، ط1، د. ت.

49- محمد بن السيد البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق: مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، د. ط، 1983م.

50- محمد بن طباطبا العلوي، عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد الستار ونعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005م.

51- محمد عبد الله بن قتيبة الدِّينوري ، أدب الكاتب، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الفك ر، بيروت، ط1، 2008م، .

52- محمد عبد الله بن قتيبة الدِّينوري ، تأويل مشكل القرآن، تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العالمية، بيروت، د. ط، د. ت.

53- أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع ، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط/بغداد، ط 1، 1980م.

54- أبو محمد القاسم بن بشار الأنباري، شرح ديوان أبو العباس المفضل بن محمد الضبيّ، تحقيق: كارلوس يعقوب لايل، مطبعة الآباء اليسوعيتين(على نفقة كلية أكسفورد)، بيروت، د.ط، 1930م.

55- محمود بن عبد الله الآلوسي، روح المعاني في تفسير العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1985م.

56- محي الدين ابن عربي ، الرسالة الوجودية في معنى قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه، دار الكتب العلمية، د. ط، 2004م.

57- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.

58- أبو منصور عبد المالك الثعالبي النيسابوري، أبو الطيب المتنبي وما له وما عليه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة الحجازي- مكتبة الحسين التجارية، القاهرة، د. ط، د. ت.

59- نجم الدين بن الأثير الحلبي، جوهر الكنز "تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي اليراعة"، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، د. ط، د. ت.

60- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم: علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996م.

61- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1983م.

62- أبو الهلال العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا – لبنان، د ط، 1986م.

63- أبو الوليد بن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1999م.

64- أبو الوليد بن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف ، القاهرة، ط3، 1999م.

65- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان الجيش، القاهرة ، ط2، 1978م.

ب – المراجع

66- إبراهيم أحمد، التأويل والترجمة(تأليف جماعي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2009م.

67- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب- نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن-، دار الشروق، عمان- الأردن، ط2، 1993م

68- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 12، د. ت.

69- ألفت كمال الروبي، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983م.

70- إمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء- المغرب، ط1، 2004م.

71- إمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1996م.

72- بدوي طبانة، البيان العربي، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدّة، ط7، 1988م.

73- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحسان برقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001م.

74- بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، ط2، 2006م.

75- تمّام حسان، البيان في روائع القرآن، عالم الكتب، القاهرة، ط 3، 2009م.

76- تمّام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، د . ط، 2001م.

77- جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 2003م.

78- جاك دريدا، مواقع، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 1992م.

79- جان غروندان، التأويلية، ترجمة: جورج كتوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، د . ط، د. ت.

80- جرجي زيدان، الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية، دار الحداثة، بيروت، ط 2، 1982م.

81- حمّادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب-أسسه وتطوره إلى القرن السادس -، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 3، 2010م.

82- السعيد شنوقة، التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د. ط، 2014م.

83- صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط 5، 2015م.

84- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 164، د. ط، 1992م.

85- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير-، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2007م

86- عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د ط، د. ت.

87- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 5، 2006م.

88- عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الأوائل، دمشق، ط1، 2005م.

89- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007م.

90- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ- الألفاظ والمذاهب والمفاهيم والأصول-، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992م.

91- عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط6، 2006م.

92- عبد المالك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، ط 2، 2010م.

93- عبد المحسن عاطف سلام، حيوات العرب، دار الكتاب العربي، الإسكندرية، د. ط، 1968م.

94- عبد الملك بومنجل، المصطلحات المحورية في النقد العربي، دار البدر الساطع، العلمة-الجزائر، ط1، 2015م.

95- عزيز حسين علي الموسوي، النص المفتوح في النقد العربي الحديث، الدار المنهجية للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط1، 2015م.

96- علي آيت وشان، التخييل الشعري في الفلسفة الإسلامية الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط- المغرب، ط 1، 2004م.

97- علي حرب، التأويل والحقيقة-قراءات تأويلية في الثقافة العربية-، دار التنوير، بيروت، د. ط، 2007م.

98- عيسى علي العاكوب، التفكير النقدي عند العرب، دار الفكر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997م.

99- فريدة زمّرد، مفهوم التأويل في القرآن الكريم-دراسة مصطلحية-، مركز الدراسات القرآنية الرابطة المحمدية للعلماء، دار الأمان، الرباط - المغرب، ط 1، 2014م.

100- قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء- المغرب، ط 1، 2010م.

101- محمد أحمد لوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان، القاهرة، ط 2، 2010م.

102- محمد بازي، التأويلية العربية، الدار العربية للعلوم- منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2010م.

103- محمد السيد الجليند، قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د. ط، 2015م.

104- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، د . ط، 1984م.

105- محمد بن عبّاد، في المناهج التأويلية، دار التسفير الفني، صفاقس- تونس، ط 1، سنة 2012م.

106- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 2000م.

107- محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة-مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار غريب، القاهرة، د. ط، 1403هـ.

108- محمد سيد أحمد، فلسفة الحياة، وليام ديلتاي نموذجا، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط، 2005م.

109- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي، دار الأمان، الرباط - المغرب، ط 1، 2015م.

110- محمد علي حسين الحسني، إبستومولوجيا التأويل، دار الرافدين، بيروت/كندا، ط 1، 2016 م.

111- محمد فاروق النبهان، مقدمة في الدراسات القرآنية، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون، المغرب، د ط، 1995م.

112- محمد مبارك، استقبال النص عند العرب، دار الفارس للنشر، عمان-الأردن، ط 1، 1999م.

113- محمد مفتاح، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1999م.

114- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، إستراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، بيروت/ دار البيضاء- المغرب، ط2، سنة 1987م.

115- محمود بوعلام بن حمودة، مفاتيح اللغة العربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط، 2000م.

116- محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، د. ط، 1969م.

117- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، ترتيب: إبراهيم قلاتي، دار الهدى، باتنة- الجزائر، د. ط، 2013 م.

118- مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، ع دد: 193، سلسلة عالم المعرفة، مطابع السياسة، الكويت، د. ط، 1995م.

119- نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، ط8، 2008م.

120- نصر حامد أبو زيد ، النص- السلطة- الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2، 1997م.

121- نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1990م.

122- هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ بيروت، ط 2، 2006م.

جـ - المعاجم

123- إبراهيم أنيس (مجمع اللغة العربية)، المعجم الوسيط، الناشر مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط4، 2004م.

124- إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1992م.

125- أبو بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1987م.

126- أبو الحسن بن فارس زكريّا، مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د. ط، 1979م.

127- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 2003م.

128- الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة/ بيروت، د. ط، 2004م.

129- محمد بن علي التهانوي، كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج وعبد الله الخالدي وجورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د. ط، 1996م.

130- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.

131- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، صححه: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 2005م.

د - الدوريات والمجلات

132- ميشال فوكو، خصائص التأويل المعاصر، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد16، 1999م.

ملخص باللغتين

العربية

والإنجليزية

ملخص البحث

يصنف هذا البحث الموسوم بـ"التأويلية في النقد العربي القديم –قراءة في الأسس والآليات–"ضمن الاجتهادات التأويلية الحديثة التي تسعى إلى تمثل الظاهرة التأويلية في الخطاب النقدي العربي القديم؛ وهذا بالعودة إلى أصولها ومرجعياتها المبنية عليها، وأسسها وآلياتها التي تحتكم إليها في قراءة النص الأدبي. وفق ما تؤكده مجموعة من التأويلات التراثية. والتأويلية في النقد العربي القديم –في ما وقفت عليه القراءة– فعل قرائي يروم بناء المعنى، ويستدل عليه بالحجة والدليل. عاكسا خطاطة ذهنية لأسس التأويل، والمرجعيات العلمية المؤطرة لآلياته التأويلية التي تعتمد مبدأي التساند والانفتاح في ما بينها. وهذه القراءة خلاصة تجارب جماعية تبيّن الذهنية الثقافية للنقاد العرب القدامى، مؤسسة على مرجعيات مؤطرة: (لغوية، نحوية، بلاغية، عروضية، دينية، وغيرها)، واستقصاء الوقائع الأدبية بما يسند التخريج الدلالي، ويؤكد سلامة استنباط المعنى؛ وهذا بربط النص بسياقه، وترجيح الأقوال، وصرف الظاهر إلى الباطن. وكل هذا يتطلب كفايات معرفية، ولغوية، ومنهجية، وأسلوبية عالية، وجب توفرها في الناقد المؤوِّل.

وللوقوف على حدود هذه الظاهرة التأويلية في النقد العربي القديم، قُسِّم البحث على ثلاثة فصول، تبرز أهمية التأويل في النقد الأدبي، وحضوره في الفعل القرائي للنقاد العرب القدامى، وتكشف عن منهج نقدي واعد أصيل في النقد العربي القديم، وتأتى هذا بتتبع دلالاته اللغوية في المعاجم وفي القرآن الكريم، ومفاهيمه الاصطلاحية في التراث الإسلامي وفي الخطاب النقدي، واستنباط أسسه، وآلياته الإجرائية النسقية (اللغوية، النحوية، الصرفية، البلاغية، وغيرها)، والسياقية (موازيات نصية، ومناسبات ومقامات الخطاب، والأخبار، وغيرها).

وهذا البحث يُقدِّم صورة واضحة لظاهرة التأويل في النقد العربي القديم، يراعي فيها بيئته، وسياقه الثقافي المنتج فيه، والنسق التأويلي النقدي بأطره ومرجعياته العلمية، اعتمادا على وقائع أدبية، وتأويلات تراثية محلّلة، من شأنه أن يسترعي فهوم قراء البلاغة والنحو والصرف والقوافي والبحور، وغيرها، ويدفعهم إلى البحث والنظر في التراث النقدي التأويلي، وهذا بما يحمله من معارف شتى، يمكن لها أن تكون دراسات واعدة تثري النقد الأدبي، وتنفض الغبار عن جهود النقاد القدامى، وتحي التراث العربي بمنظور جديد وفعّال.

Research Summary

This research entitled "Hermeneutics in old Arabic criticism-a reading of the foundations and mechanisms-" is classified within the modern interpretive jurisprudence that seeks to represent the hermeneutical phenomenon in the ancient Arab critical discourse; This is by returning to its origins and references based on it, its foundations and mechanisms that govern it in reading the literary text As confirmed by a group of traditional interpretations.

And hermeneutics in ancient Arab criticism - in what the reading paused - a reading act intended to build meaning, and it is inferred by argument and evidence. Reflecting a mental scheme of the foundations of interpretation, and the scientific references framed for its interpretive mechanisms that adopt the principles of support and openness between them. This reading is a summary of collective experiences that show the cultural mentality of the ancient Arab critics, based on framed references: (linguistic, grammatical, rhetorical, presentational, religious, and so on), and an investigation of literary facts that supports the semantic graduation, and confirms the integrity of the deduction of meaning. This links the text with its context, the weighting of the words, and the apparent distraction to the interior. All of this requires high cognitive, linguistic, methodological and stylistic competencies, which must be present in the interpretive critic.

In order to find out the limits of this hermeneutic phenomenon in ancient Arab criticism, the research is divided into three chapters, highlighting the importance of interpretation in literary criticism, its presence in the reading action of ancient Arab critics, reveals a promising and original critical approach in ancient Arab criticism, this comes by tracing its linguistic connotations in dictionaries, in the Noble Qur'an, its idiomatic concepts in the Islamic heritage and critical discourse, and devising its foundations, and its formal procedural mechanisms (linguistic, grammatical, morphological, rhetorical, etc), and contextual (textual parallels, occasions and positions of discourse, news, etc).

This research presents a clear picture of the phenomenon of interpretation in ancient Arab criticism, taking into account its environment, the cultural context produced in it, and the critical

hermeneutic system with its scientific frameworks and references, based on literary facts and analyzed heritage interpretations, which would draw the understanding of readers of rhetoric, grammar, morphology, rhymes, themes, and others, And it prompts them to research and examine the hermeneutical critical heritage, and this, with the various knowledge it carries, can be promising studies that enrich literary criticism, sweep away the dust from the efforts of old critics, and revive the Arab heritage with a new and effective perspective.

فهرس المحتويات

التأويلية في النقد العربي القديم – قراءة في الأسس والآليات–	
المحتويات	**الصفحة**
مقدمة	**12-1**
الفصل الأول: التأويل بين علوم القرآن والنقد الأدبي – دراسة اصطلاحية–	
تمهيد	**14**
المبحث الأول: معاني التأويل في المعاجم العربية والقرآن الكريم	**16**
المطلب الأول: البنية المعجمية للفظ التأويل	**17**
المطلب الثاني: معاني التأويل في القرآن الكريم	**22**
المبحث الثاني: مصطلح التأويل من علوم القرآن إلى النقد الأدبي القديم	**30**
المطلب الأول : قراءة في المفاهيم الاصطلاحية للتأويل في عرف مفسري القرآن	**31**
المطلب الثاني: التأويل في النقد العربي القديم بين الرؤية والتطبيق	**42**
المبحث الثالث: التأويل وامتداداته الاصطلاحية	**58**
المطلب الأول: التأويل والتفسير وإشكالية الترادف والاحتواء	**60**
المطلب الثاني: مقاربة بين مصطلحي الهرمنيوطيقا والتأويل العربي القديم	**76**
نتائج الفصل الأول	**87**
الفصل الثاني: أسس التأويل في النقد العربي القديم	
تمهيد	**92**
المبحث الأول: التأويل والمؤوِّل وطبيعة العلاقة بينهما	**94**
المطلب الأول: مقومات المؤوّل ووظيفته وانعكاساتها على التأويل	**95**
المطلب الثاني : مناهج التأويل وطرقه	**105**

المبحث الثاني: التأويل وجدلية سلطة النص	**116**
المطلب الأول: انفتاح النص الأدبي وحدود التأويل	**117**
المطلب الثاني: سلطة النص وعلاقتها بالتأويل	**126**
المبحث الثالث: التأويل والدلالة اللغوية وجدلية تعدد المدلول	**133**
المطلب الأول: الدلالة اللغوية في التراث العربي القديم	**134**
المطلب الثاني: التأويل وإشكالية تعدد المدلول اللغوي	**141**
المبحث الرابع: التأويل والمجاز وقضية المعنى	**147**
المطلب الأول: المجاز بين الإثبات والنفي	**148**
المطلب الثاني: المجاز واتساع المعنى وأثره في التأويل	**155**
نتائج الفصل الثاني	**160**
الفصل الثالث: آليات التأويل في الدرس العربي القديم	
تمهيد	**165**
المبحث الأول: التخييل وأثره في المعنى وتأويله	**167**
المطلب الأول: التخييل في التراث العربي بين الإيهام وإنتاج المعرفة	**169**
المطلب الثاني: وظيفة التخييل في العملية التأويلية عند القدامى	**189**
المبحث الثاني: الآليات التأويلية النسقية في الخطاب النقدي العربي القديم	**199**
المطلب الأول: نظام المفردة وأثرها في الفعل التأويلي	**200**
المطلب الثاني: الدلالات النحوية والبلاغية وحدود التأويل	**212**
المبحث الثالث: الآليات التأويلية السياقية وسلطانها على المعنى	**227**
المطلب الأول: مقامات الخطاب والأحوال	**231**
المطلب الثاني: الموازيات النصية وأثرها في توجيه المعنى	**239**
نتائج الفصل الثالث	**249**

خاتمة	253
قائمة المصادر والمراجع	258
ملخص البحث باللغتين؛ العربية والإنجليزية	271
فهرس المحتويات	275

ملخص باللغة العربية: تندرج هذه الأطروحة الجامعية الموسومة بـــ"التأويلية في النقد العربي القديم –قراءة في الأسس والآليات–" ضمن القراءات التأويلية الجديدة، الساعية إلى إبراز الظاهرة التأويلية في النقد العربي القديم، وأسسها وآلياتها التي تحتكم إليها في قراءة النص الأدبي، وهذا اعتمادا على الخطابات التأويلية التراثية.

فالتأويلية في النقد العربي القديم فعل قرائي يروم بناء المعنى، ويستدل عليه بالحجة والدليل. وهي انعكاس للذهنية الثقافية العربية القديمة المؤمنة بوجوب توفر الكفايات التأويلية في الناقد المؤوِّل. وللوقوف على حدود هذه الظاهرة التأويلية، وزع البحث على ثلاثة فصول، تهدف إلى إبراز أهميتها في النقد الأدبي وفي جهود النقاد العرب القدامى. وهذا بتتبع دلالاتها اللغوية، ومفاهيمها الاصطلاحية، واستنباط أسسها وآليتها مع مراعاة سياقها الثقافي وبيئتها المنتج فيها.

وما يستنتج من هذا البحث أن التأويلية منهج نقدي عربي أصيل، له القدرة على معالجة النصوص الأدبية المعاصرة، متجاوزا ثنائية (موت المؤلف، لانهائية التأويل).

الكلمات المفتاحية: التأويلية، التفسير، الأسس التأويلية، الآليات التأويلية، سلطة النص، قصدية النّص.

Summary in Arabic:

This university thesis tagged with "The Hermeneutics in the Old Arabic Criticism - A Reading in the Foundations and Mechanisms -" is part of the new interpretive readings that seek to highlight the hermeneutical phenomenon in the ancient Arab criticism, and its foundations and mechanisms that refer to it in reading the literary text. This is based on traditional interpretive speeches.

And hermeneutics in ancient Arab criticism is a reading act intended to construct meaning, and it is inferred by argument, framed by. It is a reflection of the ancient Arab cultural mentality that believes in the necessity of providing interpretive competencies in the hermeneutical critic. In order to find out the limits of this hermeneutic phenomenon, the research is divided into three chapters, aiming at highlighting its importance in literary criticism and in the efforts of ancient Arab critics. This is by tracing its linguistic connotations, and idiomatic concepts, and devising its foundations and mechanism, taking into account its cultural context and its productive environment.

What is inferred from this research is that hermeneutics is an authentic Arab critical approach that has the ability to treat contemporary literary texts that transcends the duality (death of the author, the infinity of interpretation).

Key words: hermeneutics, exegesis, hermeneutical foundations, hermeneutic mechanisms, text authority, Inentionality of the text