

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد خيضر - بسكرة

كلية الآداب و اللغات

قسم الأدب العربي

التأويل في الدراسات العربية

إشكالاته و قضاياها

رسالة مقدمة لنيل دكتوراه علوم في علوم اللسان العربي

إعداد الطالبة:

فوزية دندوقة

إشراف:

أ. د. محمد خان

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
بلقاسم دفة	أستاذ	بسكرة	رئيسا
محمد خان	أستاذ	بسكرة	مشرفا و مقررا
عبد الرحمن تبرماسين	أستاذ	بسكرة	عضوا
بلقاسم بلعرج	أستاذ	قالمة	عضوا
بشير إبرير	أستاذ	عنابة	عضوا
سعيد هادف	أستاذ	باتنة	عضوا

السنة الجامعية

2009-2010م / 1430-1431هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ

فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا

صدق الله العظيم

كلمة شكر

لأن من لا يشكر الناس لا يشكر الله، أحمل أسمى عبارات الشكر إلى:
* اللذين ربباني صغيراً، فمنحاني الثقة بالنفس، و شجعاني على المضي قدماً في طلب العلم؛ والذي حفظهما الله، و رعاهما.

* زوجي الكريم الذي تحمل معي معاناة البحث فكان لي خير سند

* أستاذي المشرف الذي جدّ في تصويب البحث

* الصديقة الغالية الأستاذة نعيمة سعدية و الدكتور محمد عبد الهادي، و الدكتور الأمين ملاوي

مقدمة

لقد أصبح التأويل لغة عالمية، تتجاذبه بيئات ثقافية مختلفة، حيث شاع في مجال النقد الأدبي الغربي بشكل بارز، كما راج في مختلف البيئات العربية، فمارسه علماءها على المستوى الصرفي، و بشكل أوسع في المستوى النحوي، حيث كان يعنى بحمل الظاهر اللغوي على غير الظاهر؛ لتوافق كل التراكيب أصلا واحدا، وضعت القاعدة على أساسه، كما كان التأويل منهجا شائعا في الدراسات القرآنية من أصول و فقه و تفسير، و عند مختلف الفرق الدينية من شيعة و متكلمة...، فضلا عن الفكر الفلسفي الذي اعتمد عليه في صرف الشرعيات إلى ما يوافق العقل، و على الرغم من شيوعه و تعدد استعمالاته، فإننا نحصر اهتمامنا به في مجال الدراسة اللغوية، و لذلك نسم بحثنا هذا بـ(التأويل في الدراسات العربية- إشكالاته و قضاياها).

و هو بحث يسعى لبيان التصور العربي لمبدأ التأويل الذي يكاد يكون معتمدا في جميع مجالات الدرس اللغوي، و هنا نحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تبادرت إلى ذهن منذ فترة طويلة، يلخصها البحث عن العلاقة القائمة بين التأويل في الفكر الغربي، و الفكر العربي، ثم العلاقة القائمة في التأويل العربي -كهدف أساس- بين العلوم اللغوية كالصرف و النحو و البلاغة، متوخين من أجل تحقيق ذلك منهجا تاريخيا؛ نتعقب من خلاله المفاهيم و النظريات القديمة، و تحليليا نبسط به القول في آراء العلماء و نظرياتهم المتعلقة بالتأويل، كأن تكون دافعا له أو نتيجة، أو مبدأ من مبادئه...

ومن دوافع اختيار هذا الموضوع: مفهوم التأويل الذي أصبح من أوسع المفاهيم وأكثرها استعمالا في العلوم الإنسانية، فلئن كان التأويل في التاريخ القديم مرتبطا بالنصوص الدينية أساسا، فإنه ومع حلول القرن الثامن عشر الميلادي، بدأ التحول في التأويل من علم يهتم بالنصوص الدينية إلى علم تأويل كلي، فضلا عن أن قضاياها في الدرس العربي ماثورة في مختلف الكتب النحوية و البلاغية والفقهية... و غيرها،

فارتأينا -من خلال هذا البحث- جمع ما تفرق منها تحت موضوع واحد يلم شتاتها، و هو التأويل اللغوي.

و قد ارتأينا تتبع خطة منهجية جاءت ثمرة لبحث حثيث و دراسة متأنية لكتب تراثية و حديثة مكنتنا من تقسيم العمل إلى مدخل و فصول أربعة تتصدرها مقدمة، و تتلوها خاتمة كالآتي:

أما المقدمة فتخصص للتعريف بالموضوع و طرح إشكاله، و ذكر أهم أسبابه و أهدافه دون إغفال خطته.

و يعقد المدخل الموسوم بـ(الهرمينوطيقا مفاهيم و تحديدات) لإضاءة مصطلح الهرمينوطيقا الذي كان وثيق الصلة بالتأويل في الفكر الغربي، فنتبع أهم مساراته بدءا بالنظرية التأويلية عند شليرماخر (Shleirmacher) انتهاء بايكو (Eco)، و لم يكن ذلك إلا بعد تحديد مفهوم الهرمينوطيقا الذي اتصل في بداياته بالفكر الديني، و تحديد أهم المفاهيم التي ارتبطت به كالسيمياء و الظاهراتية.

الفصل الأول يخصص لعلم الصرف الذي لم يشغل الفكر العربي كثيرا، كما شغله النحو و من بعده البلاغة، فكثيرا ما كانت قضاياها تحشر في الكتب النحوية، و نلج هذا العلم بجهازه المفاهيمي الذي عرف خلطا كبيرا بين مصطلحات شكلت الركيزة الأساس فيه، و هي الصرف و التصريف و الاشتقاق، ثم مراحل علم الصرف، لننتدج إلى علاقة علم الصرف بالعلوم الأخرى، و بعد توضيح كل ذلك نذهب إلى تحديد علاقة شقي الصرف بالتأويل.

و يخصص **الفصل الثاني** للتأويل النحوي، و فيه نخرج قبل الولوج إلى القضية الأساس على البدايات الأولى لعلم النحو العربي، كيف نشأ و ما هي أسباب نشأته، كما نشير إلى قضية الاحتجاج، و ما لها من دور في تغذية مفهوم التأويل النحوي؛ لأن الاختلاف في مصادر الاحتجاج من قراءات قرآنية، وأحاديث نبوية، وأشعار المولدين والمتأخرين، و الاختلاف في القبائل التي يستشهد بكلامها -كاستشهاد الكوفيين مثلا بقراءة أو بشعر أهمله نحاة البصرة- أدى بالضرورة إلى الاختلاف في مسائل

الأصول النحوية، من حيث الاعتماد على السماع والقياس، فقد وضع النحاة قواعد تصدق على ما جمعوا من مادة لغوية أهملت كثيرا من كلام العرب، و إن صادفهم من الأقوال ما خالف قاعدتهم تأولوه، و إن كان قولاً بليغاً فصيحاً.

و لم يغفل هذا الفصل علاقة النحو العربي بالمنطق اليوناني الذي اعتبر البعض أهم ركيزة لقواعده، حتى صار علما أصوله مؤسسة على مبادئ المنطق الرياضي، و من هذه الأصول –لا شك- التأويل الذي اتخذناه موضوعاً لهذه الدراسة، ما جعلنا نعقد له في هذا الفصل مباحث ثلاث:

- الأول منها لتعريف التأويل في عرف نحاة العربية.
- و الثاني لتتبع الأسباب التي اقتضت هذا الأصل، و التي جرّت النحاة إلى التمثل، و البحث عن صورة قد لا تتداولها الألسن، فحصرناها في سببين اثنين هما القاعدة و الخلاف.

- و مجال الثالث لوسائل التأويل النحوي، و المقصود بها الطرق التي انتحاهها العلماء للبحث عن الأصل غير المستعمل، و قد تمثلت في قواعد التصرف، و قواعد الترتيب، و قواعد التطابق.

أما **الفصل الثالث** و الموسوم بالتأويل البلاغي فنتطرق فيه إلى جملة من الموضوعات التي تتواشج فيما بينها؛ لتوضح التصور اللغوي العربي لقضية التأويل في البلاغة، و قد جاءت هذه العناصر مرتبة كالآتي:

- في مفهوم البلاغة العربية: حيث وقفنا على مفهوم البلاغة، بسرد الآراء العربية التي تناولت هذا المصطلح، و تبيان الفرق بينه و بين الفصاحة.

- نشأة علم البلاغة العربية: هذا المبحث محاولة لتقصي الجذور الأولى لعلم البلاغة، و تتبعها، منذ كونه مجرد إعجاب و تذوق للأسلوب الجميل، إلى أن صار علماً قائماً بذاته.

- أرسطو و البلاغة العربية: بعد أن يتضح تعريف البلاغة، و تتحدد أصولها، تجب الإشارة إلى علاقتها بالفكر اليوناني، من خلال أطروحات أرسطو، لبيان أثره في القوانين البلاغية العربية.

- التأويل عند البلاغيين: و فيه نحاول بيان معنى التأويل عند علماء البلاغة، فبعد أن عرفنا ذلك عند علماء الصرف و النحو، نجد أنفسنا بإزاء البلاغيين، الذين ربطوا بين التأويل و المجاز إلى حد كبير.

- فاعلية الفنون البلاغية في التأويل: و هو المبحث الأقرب إلى الإجراء، إذ نحاول من خلاله أن نتبين المعنى الحقيقي للتأويل، في كل علم من العلوم البلاغية، و نعرف مدى حاجته إلى تدقيق النظر، و إعمال الفكر.

و يعقد **الفصل الرابع** لتأويل القرآن الكريم، حيث نقف على معنى التأويل، و أصله و إرهاباته، ثم الفرق بينه و بين التفسير، ونحن إذ نقف على جملة من الآراء المتباينة، يجدر بنا أن نستجلي الحقيقة التي تكمن في الفرق بين المصطلحين، و هي حمل النص القرآني لوجهين متباينين؛ جلي ظاهر، و خفي باطن، على اعتبار أن التفسير يمس اللفظ، و هو الوجه الظاهر، و التأويل يمس المعنى، و هو الوجه الباطن، و لن نغفل في هذا الفصل دور علماء الأصول في تغذية التأويل، إذ تعد كثير من القوانين الفقهية قواعد تأويلية صرفة.

ثم سجّلت **الخاتمة** أهم النتائج التي توصلنا إليها.

و قد اعترضتنا بعض الصعوبات التي كادت تكون حائلا بيننا و بين بلوغ الغاية، و نستطيع أن نحصرها في ثلاثة:

- اضطراب القدماء من علماء العربية في تحديد مفهوم التأويل، حيث عرف المصطلح اضطرابا كبيرا، فتراه يأخذ في كل بيئة تعريفا يختلف عن البيئة الأخرى.

- مكابدة النصوص الأجنبية التي كانت منطلقنا في تبیین المرتكزات النظرية والتطبيقية التي تقوم عليها النظرية التأويلية الغربية، فتمثل ذلك في حيرة الباحثة، وتشتت أفكارها بين تقمص النظرية الغربية و تطبيقها على التراث العربي قصرا، أم

تقف عند حد طرح التصور الغربي، و إجلائه للقراء، دون أدنى محاولة للمقارنة، أم أنها تتوسط الأمرين، فتقابل ما كان متشابها في الدرسين على سبيل التقريب، و تترك ما كان مختلفا، و هو فعلا ما قررناه في النهاية، إذ يلاحظ المطلع على هذا الجهد أن المدخل؛ و هو التصور الغربي للتأويل، لا يمت بصلة للتأويل العربي بجميع مجالاته، فترك الأمر على حاله، إلا فيما ندر من حالات، حيث كان التماثل يثيرنا، فلا يترك أمامنا مجالا لإغفاله.

- تشعب المجالات التي تحتضن قضية التأويل، فما كان علينا إلا أن نركز على القضايا الصرفية و النحوية و البلاغية و الدينية، و نغض الطرف عن غيرها من التأويلات، و إن كانت لغوية، كالتأويل الصوتي؛ و ذلك لأنها قضايا وردت في مضان التراث العربي عرضا، فلم تكن ذات بال مقارنة بالتأويل النحوي و البلاغي، باعتبار العلمين أساس الدرس العربي القديم، كما غضضنا الطرف عن بعض الفروع المعرفية الأخرى في التراث العربي، و هي الفلسفة التي اشتغل بعض أعلامها كابن رشد مثلا بالتأويل، و هو ما فرضته علينا الحاجة إلى العمق و الدقة في التحليلات و من ثم النتائج.

و في الأخير أشكر المولى القدير و أحمده، إذ وفقني إلى هذا العمل، راجية منه تعالى أن يحقق لي الغاية المنشودة و الفائدة المرجوة، و أن يجعله في ميزان حسناتي. و من ثم أشكر الذي تعهدني بالرعاية و النصح و التوجيه، فكان المثل الأعلى و القدوة المثلى، ومنهل العلم و المعرفة الذي لا ينضب؛ أستاذي المشرف: الدكتور محمد خان، صاحب الفضل الأكبر في إنجاز هذا العمل، و بلوغه هذه الصورة، فله مني خالص المودة، و فائق الاحترام و التقدير.

المدخل:

الهرمينوطيقا - مفاهيم و تحديدات

التأويل مصطلح شائك، غاية في التعقيد، ذلك أن استعمالاته تختلف من قرن إلى آخر، ومن قوم إلى آخرين، ومن بيئة ثقافية إلى أخرى، ومن ثم تعددت تعريفاته وتنوعت، فمنها ما يتسم بالتدقيق والتحديد التام، ومنها ما يفتقر إلى الدقة العلمية التي تصبح معها دلالة المصطلح مضطربة غير واضحة، و منها ما يتسم بالانحصار في مجال ضيق، أو بالاتساع فيشمل أكثر من مجال...

فقد أقر الفيلسوف الإيطالي جيانني فاتيمو (Gianni Vattimo) في كتابه الشهير (فيما وراء التأويل: دلالة الهيرمينوطيقا بالنسبة إلى الفلسفة) بأن الهيرمينوطيقا قد أصبحت لغة شائعة، أو نموذجا محوريا في الثقافة الغربية المعاصرة، بل يذهب أبعد من ذلك عندما يقول إن التأويل لم يعد محصورا في الفروع المعرفية التي وصلتنا منذ شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) و دلتاي (Wilhelm Dilthey)، و المتمثلة في اللاهوت (التأويل الديني)، و الحقوق (التأويل القانوني) و الأدب (التأويل الرومانسي) و الفكر (التأويل الفلسفي)، و إنما أصبح التأويل عالميا يخص التجربة الإنسانية في عمومها¹.

فبعد شيوع مقولة (أدبية الأدب) في الستينيات انتقل مركز القيمة في الأعمال الأدبية من السياق التاريخي و السياق الاجتماعي و السياق النفسي، إلى السياق المنبثق من الأعمال الأدبية ذاتها؛ أي في طبيعتها الشعرية بالمفهوم الواسع لكلمة شعرية التي لا تقتصر على جنس بذاته، و إنما تشمل كل الأجناس الفنية²، مما لم يسمح للبنويين أن يتعرضوا بشكل مباشر لتحليل طبيعة علاقة الأدب بالحياة؛ لأنهم حددوا لأنفسهم مجالا غير لغوي، بل ميتالغوي. فالمبدع مهما كانت صفته؛ شاعرا أو قاصا، أو روائيا... يرى العالم، و يكتب عنه، لكن الناقد ليس له علاقة مباشرة بهذا العالم، فهو يرى العمل الإبداعي و يكتب عنه، فإذا كان موضوع الأدب هو العالم، فإن موضوع

¹ - ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص17.

² - صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، إفريقيا الشرق، 2002، ص 74.

النقد هو الأدب، و بذلك لم يعد النقد مجالا لبروز أيديولوجيات أو نظريات مرتبطة بجوانب سياسية أو اجتماعية أو تاريخية¹.

لقد ضاق الخناق على المناهج التقليدية في رؤيتها للنصوص الأدبية، و بزغ فجر جديد في تاريخ النقد الأدبي ممثلا في نظريات التلقي و القراءة و التأويل، فعاد الاعتبار لقضية التأويل من خلال الاهتمام بالمؤول²، بعد أن كانت سلطة صاحب النص شبه مطلقة، و بعد مرحلة تهमيش صاحب النص مع البنية التي أثارت نقدا انصب على مسلماتها المتمثلة في انغلاق الكون اللغوي، و عدم ارتباط الأنساق بمنتجها، و تشيئها و تجريدها من كل وظيفة اجتماعية، إلغاء لكل وظيفة تواصلية³، لكن و في المرحلة الأخيرة أعطي الاعتبار للقارئ ولتأويلاته، حيث تم الانتقال بدراسة الأدب من الانشغال الكامل بالنصوص إلى الاهتمام بالقراءة و المتلقي.

فلم تعد القراءة مجرد فعل بسيط نمرر فيه البصر على السطور، و لم تعد أيضا قراءة تقبلية نكتفي فيها بتلقي الخطاب تلقيا سلبيا، اعتقادا منا أن النص قد صيغ نهائيا و حدد، فلم يبق إلا العثور عليه كما هو، أو كما كان نية في ذهن الكاتب⁴، هذا المفهوم الجديد للقراءة يعطي الدور الأكبر للقارئ، و يطلق يده في النص للاهتمام إلى كيفية بنائه، و تلمس معانيه، و تأويله⁵.

إن مثل هذا القول لا ينفي عن سيرة الحياة أهميتها، و لا يعني أن المؤرخ الأدبي ملزم بتجنب الاطلاع عليها، بل بالعكس، فعليه أن يتفحصها بعناية، كي يرى، في كل حالة نوعية المعلومات و التفسيرات التي بوسعها أن تقدمها له، بل عليه أن لا

¹ - صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ص 75.

² - حميد لحداني، القراءة و توليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 2003، ص 80.

³ - هانس روبرت ياكوس، جمالية التلقي، من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ترجمة رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ع484، ص 106.

⁴ - حسين الواد، مناهج الدراسات الأدبية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط4، 1988، ص72.

⁵ - محمد المتقن، في مفهومي القراءة و التأويل، عالم الفكر، ع2، م33، الكويت (أكتوبر - ديسمبر) 2004

ينسى قط، حين يتعلق الأمر بتحليل أكثر عمقا، أنها ليست سوى عامل جزئي و ثانوي، و أن الجوهرى هو العلاقة بين العمل الأدبي و وجهات النظر إلى العالم التي تتلاءم و بعض الطبقات الاجتماعية¹.

لكن هذا يظل غير كاف، فكما يقول غولدمان (Goldman): "إن التفسير السوسيولوجي هو أحد العوامل الأكثر أهمية في تحليل العمل الفني، و هو يسمح بمقدار ما تتيحه المادية الديالكتيكية (Le matérialisme dialectique)، بفهم مجمل العمليات التاريخية و الاجتماعية لعصر ما، بشكل أفضل، كما أنه يسمح أيضا باستخراج الروابط بين هذه العمليات و الأعمال الفنية التي عانت من تأثيرها، بشكل أسهل، لكن التحليل السوسيولوجي لا يستوعب العمل الفني، و أحيانا لا يتوصل إلى المساس به أبدا، إنه لا يشكل سوى الخطوة الأولى التي لا مناص منها، على الطريق التي تقود إليه"².

أولا- في مفهوم الهرمينوطيقا:

قد يصاب الباحث في الهرمينوطيقا بالحيرة أمام كثرة التعاريف العربية و الأجنبية، التي تضرب في كل صوب، و تعمل جاهدة على إضاءة المصطلح و إيضاحه؛ فلا تزيده إلا غموضا و اضطرابا، إلا ما ندر. و لعل الترجمة هي العامل الأكبر في خلق التشويش و الغموض على حقيقة المصطلح، فمن الباحثين من يخلط خلطا غير مبرر بين التفسير و التأويل، في تعريفه للهرمينوطيقا. و منهم من يترجم مصطلح (herméneutique) بالتأويل أو علم التأويل، أو نظرية التأويل، و يترجمه فريق ثالث بالتفسير، بينما يترجمه فريق آخر بفن التأويل³. و كمحاولة

¹- لوسيان غولدمان، المادية الديالكتيكية و تاريخ الأدب و الفلسفة، ترجمة نادر ذكرى، دار الحداثة، بيروت، ط1،

1981، ص 9 ، 10.

²- م ن/ ص 32.

³- محمد المتقن، في مفهومي القراءة و التأويل، ص 26.

للخروج من هذا التداخل الذي وقع فيه مصطلح الهرمينوطيقا لا بد من العودة به إلى جذوره الأولى.

الهرمينوطيقا (herméneutique) مصطلح يوناني قديم التصق بالثيولوجيا المسيحية (la théologie chrétienne)، يعني قواعد تأويل وفهم النصوص الدينية، و تعود دلالاته القديمة -لدى الإغريق- إلى المعبود الوثني اليوناني هرمس (hermes)¹، و من اسم هذا الإله اشتق الفعل (hermeneuein) الذي اشتقت منه الهرمينوطيقا، و يشير هذا الفعل إلى الإفصاح أثناء الكلام².

و لأن كثيرا من الغموض و التعقيد اللذين خيما على بعض النصوص، قد تسبب غالبا في تشويش ذهن القارئ، انزاح المدلول؛ ليعني جعل الغامض من القول واضحا، و من هنا صارت ممارسة الهرمينوطيقا متطابقة مع فن التفسير.

و قد حاول الرواقيون إيجاد مخرج من هذا المأزق باللجوء إلى حيلة إجرائية تقوم أساسا على اعتماد تأويلات تربط الآلهة بالحقول المعرفية السائدة عندهم، فربطوا الآلهة في الأخلاق بالفضائل، و في علم النفس بالملكات، و في الطبيعيات ربطوها بالنار، و الماء، و الهواء، و التربة، و في التاريخ ربطوها بأبطال بشريين رفعوا فوق البشر إلى مصاف الآلهة، و هو ما ولد تناقضا منطقيا مع موقف الأبيقوريين الذين كانوا يرون في الآلهة مجرد ظواهر مادية مشتركة و مبتذلة، أو بشر عاديين. و هنا اعتمد فلاسفة الإغريق على آلية الإنزياح الدلالي أو المجاز كحل لمشكل التناقضات الواسعة في قراءة النصوص الشعرية لهوميروس (Homère) و هسيوديس (Hsaiodes)، حتى صار التأويل المجازي لقصائدهما أمرا مفروغا منه، و قد استعملت الهرمينوطيقا عندهم بمعنيين اصطلاحيين يتحدد كل منهما حسب البنية المؤولة:

¹ - المقابل للإله (تحت المصري)، و هو رسول الآلهة، الذي يعزى إليه اختراع اللغة و الكتابة. كانت مهمته نقل الكلمة الإلهية إلى البشر، فيكون من ثمة وسيطا بين مملكة الأولمب، و بين عالم الكدح البشري. ينظر: محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية، لونغمان، مصر، ط3، 2003، ص 113

² - A and J.Kuper, The Social Science Encyclopedia, Routledge and Kegan Paul London, 1985, p 354.

- مصطلح فلسفي يتميز بالدقة و الصرامة يعني التأويل (Hermeneuein).

- مصطلح نقدي يعني التفسير (Interpretation).

يتضح مما سبق أن الهرمينوطيقا قد تطورت استجابة لتطورات الفكر الديني والفلسفي في الحضارة الغربية، ويمكننا تلخيص دلالات هذا المصطلح في مراحله المختلفة على النحو الآتي:

- هرمينوطيقا الكتاب المقدس: و لعلها أطول تراث هرمينوطيقي متصل، إذ يرتد إلى أزمنة العهد القديم، عندما تم تأسيس قواعد التفسير الصحيح للتوراة. و أهم مرحلتين من مراحل هذه الهرمينوطيقا هما: مرحلة المنهج الذي يعتمد المجاز أو الأمثلة، و المرتبط بأساتذة الكنيسة الكاثوليكية الأوائل أوريجين (Origine)، و أوغسطين (Augustine) الذي يرى أن المعنى الحرفي مؤشر إلى معنى أعلى أخلاقيا أو مجازيا أو باطنيا. و مرحلة التحدي اللاحق لهذا التراث من جانب الإصلاح البروتستانتي الذي أصر على تفسير النص المقدس بنفسه¹، و قد كان **للسكولائيين** كثير من الفضل في وجود نظريات للقراءة و تأويل النصوص المقدسة في خضم دراستهم للعلامة أحادية المعنى، ففي القرن السابع ظهرت مع **بيل لوفينيرابل** نظرية المعاني الأربعة للكتاب المقدس: المعنى الحرفي، المعنى المجازي، المعنى الباطني، و المعنى الأخلاقي².

- الهرمينوطيقا القانونية: ازدادت أهميتها في عصر النهضة مع عودة الاهتمام بالقانون الروماني. فقد أدت محاولة إيجاد تفسير متسق لمدونة جستنيان (Justinian) بالمشرعين إلى البحث عن مناهج التفسير الصحيح، و تبدو الحاجة هنا إلى الهرمينوطيقا واضحة جلية؛ فلكي يطبق القضاة العدالة من واقع قوانين عامة يتعين عليهم أن يؤولوا معاني هذه القوانين العامة و هي تسري على أمثلة محددة³.

¹ - رمان سلدن، من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية، مراجعة و إشراف ماري تريز عبد المسيح، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2006، العدد 1045، المجلد 8، ص399، 400.

² - أمبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم و تاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1، ص 265.

³ - رمان سلدن، من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية، ص399، 400.

و قد لاحظ ياوس أن الهرمينوطيقا اللاهوتية و القانونية عملتا على دمج ثلاثة مستويات لا يمكن للتأويل الأدبي أن يقوم بدونها، هي مستوى الفهم، و مستوى التأويل، و مستوى الاستعمال¹.

- الهرمينوطيقا الفيلولوجية: نشأت الجهود الهرمينوطيقية لهذه المرحلة في مدرسة الإسكندرية مركزة على تفسير هومر و التراث البلاغي، و قد كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمحافظة على التراث الكلاسيكي و فهمه، و من ثمة كانت وثيقة الصلة بالترجمة و بالاهتمامات التربوية الأعم. و يتجه منظرو الهرمينوطيقا الفيلولوجية وجهتين متميزتين، فبعضهم من أمثال كلادينوس (J.M.Chadinius) و مير (G.F.Meier) يذهب إلى أن هناك تأويلا صحيحا واحدا يمكن تأسيسه بإزالة الخطأ و الغموض، و بهذا المعنى تقترب طريقتهم من النقد الذي يرى أن التأويل استخلاص صيغة فريدة لمعنى النص، في حين يذهب بعضهم الآخر أمثال فردريك آست (F.Ast) إلى الاعتماد على وحدة الروح التي تلهم العمل، و بدون افتراض مثل هذه الوحدة لن يكون المعنى و الدلالة ممكنين².

و على الرغم من أن العرف قد جرى بتضمن الهرمينوطيقا منهج التعامل مع المنتجات النصية القديمة فقد ارتبط هذا المصطلح في القرن العشرين بأمور فلسفية أكثر عمومية، و بدلا من تأسيس قواعد لتفسير المادة المكتوبة، فقد ركزت النظريات الهرمينوطيقية للقرن العشرين على الفهم بوصفه أسلوبا أساسيا لوجودنا في العالم³. فتأويل النص التاريخي والفني أو حتى الفلسفي لا يراد منه المتعة الجمالية، الاستيقية، بل تعني تجربة تلقي العمل بدون أن ننفصل عن وعينا العادي، لندخل دائرة الوعي الفني الذي نحتكم إليه، إن معضلة الفهم إذا حسب عالم الهرمينوطيقا هي

¹ - نقلا عن: حميد لحمداني، القراءة و توليد الدلالة، ص74

² - رامن سلدن، من الشكلانية إلى ما بعد النبوية، ص399، 400.

³ - رامن سلدن، من الشكلانية إلى ما بعد النبوية، ص399

معضلة وجودية، فبحثنا عن الحقيقة المخفية وراء السطور ليس لأجل المتعة، بل هي مشاركة وجودية.

و إذا كان معنى (herméneutique) قبل القرن التاسع عشر مقتصرًا على تفسير الكتب المقدسة، ثم متطابقًا مع التفسير النصي على أنه عملية تقود إلى معنى صحيح واحد، وطرق الوصول إلى ذلك المعنى هي بشكل رئيس تلك التي تنادي بها نظرية فقه اللغة التاريخي الكلاسيكية، اعتمادًا على الكلمات، والإحاطة بالأحداث التاريخية المؤثرة في استخدامها، بالإضافة إلى قصد المؤلف، فقد اتسع مجالها خلال القرن التاسع عشر، ليشمل قضية التفسير النصي في عمومها¹.

فقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته في الفكر الحديث، فصار مجالًا لعمليات التأويل المعرفية في العلوم الإنسانية، كالتاريخ و علمي الاجتماع و الامثروبولوجيا، و علم الجمال، و النقد الأدبي، و الفلكلور، لقد صارت التأويلية جوهر و لب نظرية المعرفة².

يمكننا إذا أن نصف الهرمينوطيقا بأنها تنمية النظريات ودراساتها، لتفسير وفهم النصوص، و هي في الدراسات الدينية، تشير إلى دراسة تفسير النصوص الدينية. وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم و التأويل. وتقوم الهرمينوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز، للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة³.

و للوصول إلى هذه المعاني يشترط في القراءة التأويلية جملة من العناصر، متمثلة فيما يأتي⁴:

¹ - فؤاد عبد المطلب، التأويل في الغرب- النشأة والمفهوم، مجلة الموقف الأدبي، العدد 440، كانون الأول، 2007، ص32.

² - نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 167.

³ - نصر حامد أبو زيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، المجلد الأول، ع3، 1981، ص148.

⁴ - محمد المتقن، في مفهومي القراءة و التأويل، ص35 و ما بعدها.

الفرضية: أو ما يصطلح علماء التداولية على تسميته بالافتراض المسبق. حيث يذهب فينيمان (Veneman) إلى أن لكل خطاب رصيذاً من الافتراضات المسبقة المستمدة من المعرفة العامة، وسياق الحال، والجزء المكتمل من الخطاب ذاته، فلدى كل طرف من أطراف الخطاب، رصيد من الافتراضات المسبقة، وهذه الافتراضات في تزايد مع تقدم عملية الخطاب¹، وضمن رصيد الافتراضات المسبقة المصاحبة لأي خطاب، توجد مجموعة من المسلمات الخطابية، التي يستند إليها القارئ في تأويل النص².

المقصدية: يعد مفهوم المقصدية من الآراء السائدة في النظرية التأويلية المعاصرة، والتيار التداولي في مجال اللسانيات، فالنص موئل تقاطعات بين المرسل والبنية النصية ومتلقي الخطاب، ولم يعد سائغاً النظر إلى النص في ذاته، كما فعلت التصورات الشكلانية، إلا من قبيل بناء النماذج، وتسهيل عملية التصنيف، إذ أصبح النص عبارة عن أفعال كلامية منجزة من المؤلف، يقصد بها أنماطاً من تأثير المتلقي. ولهذا أصبحت مقاصد المتكلم مؤشرات حاسمة في عملية التأويل، وإغائها إلغاءً لجزء معتبر من معمار المعنى، إن لم يكن إعداماً مطلقاً له³، و هو ما جعل غادامير (Gadamer) يقر بأن مهمة الهرمينوطيقا هي الكشف عن شيء النص غير المحدود، لا عن نفسية المؤلف؛ لأن هذا الشيء هو المرجعية بالنسبة للمعنى، و هو ما يمكننا من الكشف عن مقصديته و عن قيمة الحقيقة فيه⁴.

¹ - ج.ب. براون و ج. يول، تحليل الخطاب، ترجمة: محمد الزليطي ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1997، ص 96.

² - م ن/ص 97.

³ - مصطفى تاج الدين، النص القرآني و مشكل التأويل، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، ع 14، 1998، ص 25.

⁴ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، و حسان بورقية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، مصر، ط1، 2001، ص 41.

الدائرة الهرمينوطيقية: و هي "أداة منهجية تتناول الكل في علاقته بأجزائه، كما تتناول الأجزاء في علاقتها بهذا الكل"¹، ففهم النص لا يتأتى للمؤول إلا إذا تمكن من فهم أجزائه، و فهم هذه الأخيرة أيضا لا يتحقق إلا بفهم الكل.

السياق: و هو أساس القراءة الصحيحة، و الواقع الأدبي يدل على ذلك و يؤكد²، فقد أصبحت علاقته بالنص هي قطب الرحي في التحول المنهجي الذي تعرفه النظرية اللسانية المعاصرة في توسيع مجالها الإجرائي، لتشمل حقولاً معرفية مختلفة، لما يلعبه السياق من دور فعال في ترقية آليات تحليل الخطاب، وتمثل مضامينه تفسيراً وتأويلاً؛ لارتباطه بمعطيات معرفية ومنهجية، في الوقت نفسه توطر مسار احتواء المجال الإدراكي للنص وتفعله، باستثمار حصيلة ثرية لمجالات متعاقبة في تاريخ قراءة النص³.

تأويل النص لا استعماله: وذلك يعني أن تكون عملية الفهم عبر النص و انطلاقاً منه، فنتركه ينطق بما يحمل⁴، و تتحدد قيمة هذا العنصر بالنظر إلى أولئك الذين يتأولون النصوص خدمة لتوجهاتهم الخاصة، أو لمذاهبهم التي ينتمون إليها.

1- السيمياء/ التأويل:

إذا كان التعهد بالهرمينوطيقا، بوصفها فنا في التأويل هو تعهد موجه نحو إنتاج الفهم، فإن السيمياء بوصفها علم العلامات العام تقدم منهجا من أجل اكتساب معرفة تدور حول البنى المؤسسة للغات⁵، حيث شكلت منذ الخمسينات من القرن الماضي،

¹ - عاطف جودة نصر، النص الشعري و مشكلات التفسير، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط1، 1996، ص80.

² - عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة و التكفير، من البنيوية إلى التشرحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998، ص31.

³ - أحمد حساني، السياق والتأويل من الإشكالية الفيلولوجية إلى الإشكالية اللسانية، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، آذار، 2004، العدد 395، ص 64، 70.

⁴ - Jacques Bouveresse, Herméneutique et Linguistique, Editions de l'éclat, France, 1991, P26.

⁵ - ج. هيوسلفرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا و التفكيكية، ص 48.

في المجال الأدبي تيارا فكريا أثرى الممارسة النقدية المعاصرة، و أمدها بأشكال جديدة لتصنيف الوقائع الأدبية و فهمها و تأويلها، فساهمت في تجديد الوعي النقدي من خلال إعادة النظر في طريقة التعاطي مع قضايا المعنى، كما قدمت مقترحات هامة عملت على نقل القراءة النقدية من وضع الانطباع و الانفعال العرضي الزائل و الوصف المباشر للوقائع النصية إلى التحليل المؤسس معرفيا¹ و جماليا¹، و من أجل التعرف أكثر على العلاقة بين التأويل و السيميائية يجدر بنا التعرف على هذه الأخيرة من منطلقاتها الأولى وصولا إليها عند مؤسسها الفيلسوف شارل سندرز بورس (Pierce).

السيمولوجيا مشتقة من الأصل اليوناني (Sémeion) الذي يعني علامة و (Logos) الذي يعني خطاب الذي نجده مستعملا في المصطلح (علم الاجتماع/ Sociologie)، و المصطلح (علم الأديان- اللاهوت/ Théologie)، و غيرهما، و بامتداد أكبر تعني كلمة (Logos): العلم، هكذا يصبح تعريف السيمولوجيا على النحو الآتي: علم العلامات²، و هو الاستنتاج الذي توصل إليه كل باحث تطرق في تاريخ الفكر الغربي إلى فكرة السيميائية، حيث كانت تعرف دائما على أنها نظرية العلامات³. و قد مر هذا العلم في نشأته بمراحل يمكن اختصارها في⁴:

- محاولات الرواقيين التي ارتكزت عليها السيميائية المعاصرة، فقد درسوا العلامة بدقة نظرية قلما وجدت لدى تلاميذهم المعاصرين، حيث إنهم يميزون بوضوح بين العبارة و المضمون و المرجع، أو بين الدال و المدلول، فيعرفون الأول على أنه يتناول

¹ - م ن/ ص 10.

² - برنار توسان، ما هي السيمولوجيا، ترجمة محمد نظيف، إفريقيا الشرق، ط2، 2000، ص 10.

³ - أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 44.

⁴ - ميشال أريفييه و آخرون، السيميائية قواعدها و أصولها، ترجمة رشيد بن مالك، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 21، و ما بعدها، و ينظر: أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، ص 45، 76.

النحو، و كل ما يتعلق باللغة، و يكون تصويتا، أو كتابة، أما الثاني فيرتكز عليه علم المنطق، و يتعلق بكل ما هو مدرك لدى من يفهمون اللغة¹.

- التلميحات المتناثرة للقديس أوغسطين (Augustine)، فهو أول من طرح السؤال: ماذا يعني أن نفس و نؤول؟ الذي بدأ من خلاله في صياغة نظرية التأويل النصي².

- مجهودات العالمين فردينان دي سوسير (F.Saussure) و شارل سندرس بورس اللذين بشرا بالسيمياء، كل وفق طريقته الخاصة، حيث تنبأ الأول بميلاد علم أعم تكون اللسانيات فرعا منه، و في الوقت نفسه كان الثاني يؤسس لهذا العلم بتناوله العلامة بمختلف أنواعها.

و بهذا شهد النصف الثاني من القرن العشرين تكوين رؤية سيميائية شاملة تستوعب حتى مسائل الفيزياء و علم النفس و البيولوجيا و التاريخ³.

و لأن كانت السيمياء محافظة على كيانها المستقل، متمتعة بخصائص تميزها عن مختلف المجالات المعرفية الأخرى، فإنها عند بورس لا تنفصل عن المنطق باعتباره القواعد الأساسية للتفكير و الحصول على الدلالات المتنوعة، و لا تنفصل عن الظاهرانية باعتبارها منطلقا صلبا لتحديد الإدراك و سيرورات و لحظاته، كما لا تنفصل و من جهة أخرى عن عمليات الإدراك؛ لأن العلامة في تصوره هي الوجه الآخر لإواليات الإدراك⁴.

و هذا ما يبرر انشغاله بالتمييز بين أنواع العلامة و مستوياتها المتعددة، حيث حدد الفروق بين الإشارة و هي المتجاوزة في المكان كالسهم الذي يحدد للمارة أي اتجاه يسلكون، و الرمز الذي يتميز بأن علاقته تجعلنا نصل بين مدلول الكلمة و دليلها الخارجي، و الأيقونة و هي الصورة الدالة على متصور كالصورة الفوتوغرافية

¹ - روبير بلانشي، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، و المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 144.

² - م ن/ ص 22.

³ - أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، ص 45.

⁴ - سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، دار الحوار، سورية، ط2، 2005، ص 13، 87 و ما بعدها.

لشخص ما¹. و لم يتوقف هذا العالم المنطقي عند حد التمييز بين أنواع العلامة بل ذهب إلى تحديد أطرافها التي تجاوزت معه الدال و المدلول كما هو الأمر عند دي سوسير، و لعل انشغاله البالغ بدراسة العلامة باعتبارها كل ما يحيل على شيء ما أو حدث ما²، نابع من تصوره بأن الكون يمثل أمامنا باعتباره شبكة غير محدودة من العلامات، فكل شيء يشتغل كعلامة، و يدل باعتباره علامة، و يدرك بصفته علامة أيضا³. و لا شك أن استيعاب التصور البورسي للعلامة يمر عبر استيعاب تصوره لنظرية المقولات، لأن ما يحتكم إليه وجود العلامة و اشتغالها و أشكال تجلياتها إنما هو فحوى هذه النظرية⁴، التي نستطيع تلخيصها فيما يأتي⁵:

- **الأولانية:** تحليل الأولانية على "سلسلة من الأحاسيس و النوعيات المنظور إليها في ذاتها، إنها تحديد للكينونة في طابعها المباشر دون وسائط، و هي تتميز بالعمومية، مما يحيطها بالإبهام و الغموض، فهي الكلية التي تحضر في الذهن من خلال أجزائها، لا من خلال مظاهرها، إنها الأحاسيس خارج أي تجسد، و هي النوعيات في انفصال عن الوقائع التي تخبر عنها و تمنحها هوية.
- **الثانانية:** هي العنصر الذي يقوم بنقل الأحاسيس من وضعها الأصلي الأولي، إلى ما يجعل منها عنصرا داخل علاقة مع شيء آخر، تكون قادرة على الإنزياح عن الخصائص الذاتية للشيء و الولوج إلى دائرة العلاقة مع شيء آخر.
- **الثالثانية:** هي مقولة التوسط بامتياز، فلا يمكن للأول أن يحيل على الثاني إلا من خلال وجود عنصر ثالث يربط بينهما و يضعهما في علاقة.

¹ - صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ص 97، 98، و ينظر: محمد الماكري، الشكل و الخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص 48.

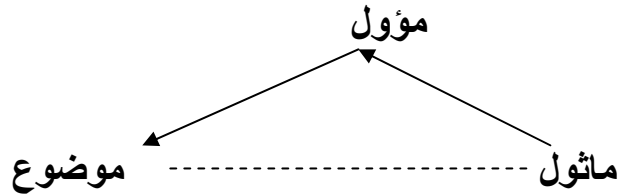
² - أمبرتو إيكو، العلامة، ص 67.

³ - سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، ص 91.

⁴ - طائع الحدادي، سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2006، ص 253 و ما بعدها.

⁵ - سعيد بنكراد، السيميائيات و التأويل- مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2005، ص 54 و ما بعدها، و ينظر: محمد الماكري، الشكل و الخطاب، ص 43.

فكل مقولة من هذه المقولات تقابل طرفا من أطراف العلامة: (الأولانية/ الماثول)، (الثانانية/الموضوع)، (الثالثانية/ المؤول)¹



يبين هذا الشكل أطراف العلامة المتمثلة في الماثول و الموضوع و المؤول، حيث يرمز الخط المنقطع إلى أن العلاقة بين الماثول و الموضوع ليست مباشرة، بل تحتاج إلى وسيط هو المؤول².

- **الماثل:** هو الأداة التي تقوم بالتمثيل، و يعرفه **بورس** بقوله: "إن العلامة أو الماثول هي شيء يعوض بالنسبة لشخص ما شيئا ما بأية صفة و بأية طريقة، إنه يخلق عنده علامة موازية، أو علامة أكثر تطورا"³، و لهذا الطرف خصائص تتمثل في أنه:

- ليس واقعة لسانية بالضرورة.
- يحل محل شيء آخر.
- أداة للتمثيل.

- لا يوجد إلا من خلال تحيينه داخل موضوع ما.
- لا يستطيع الإحالة على موضوعه إلا من خلال وجود مؤول يمنح العلامة صحتها.

- **الموضوع:** و "هو ما يقوم الماثول بتمثيله سواء كان هذا الشيء واقعيًا، أو متخيلا أو قابلا للتخيل، أو لا يمكن تخيله على الإطلاق، فإذا كان الموضوع لا يعين مرجعا

¹ - محمد الماكري، الشكل و الخطاب، ص 44.

² - م ن/ ص 77 و ما بعدها.

³ - أمبرتو إيكو، العلامة، ص 270.

منفصلا عن فعل العلامة ذاتها، فإنه لا يمكن أن يشتغل إلا كعلامة، و يمكننا في هذا الطرف التمييز بين نوعين من الموضوعات، هما:

- الموضوع المباشر: و هو المعطى من خلال العلامة بشكل مباشر.
- الموضوع الديناميكي: و هو حصيلة لسيرورة سيميائية سابقة يطلق عليها **بورس** التجربة الضمنية. و لهذا التمييز أهمية كبيرة؛ لأنه يشير إلى أن الموضوع أعم و أشمل من العلامة¹.

- **المؤول**: يشكل هذا العنصر "التوسط الإلزامي الذي يسمح للماثول بالإحالة على موضوعه وفق شروط معينة، فلا يمكن الحديث عن العلامة إلا من خلال وجود المؤول، باعتباره العنصر الذي يجعل الانتقال من الماثول إلى الموضوع أمرا ممكنا...، و بناء عليه يمكن تحديد المؤول بأنه مجموع الدلالات المسننة من خلال سيرورة سيميائية سابقة، و مثبتة داخل هذا النسق أو ذاك، و بعبارة أخرى إنه تكثيف الدلالات للممارسات الإنسانية في أشكال سيميائية يتم تحيينها من خلال فعل العلامة...، سواء كانت هذه العلامة لسانية أو طبيعية أو اجتماعية"².

و قد ميز **بورس** ضمن حديثه عن المؤول بين المستويات الدلالية الآتية³:

- مستوى دلالي أول: يطلق عليه المؤول المباشر، و عناصر تأويله معطاة داخل العلامة بشكل مباشر، أما وظيفته الأساسية فتتمثل في إعطاء نقطة الإنطلاق للدلالة؛ أي إدخال الماثول داخل سيرورة السيميز.
- مستوى دلالي ثان: يطلق عليه المؤول الديناميكي، و هو الأثر الذي تنتجه العلامة، و لا يمكن أن يؤسس إلا على أنقاض المؤول المباشر، و معه نخرج من دائرة التعيين لدخول دائرة التأويل بمفهومه الواسع.

¹ - سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، ص98 و ما بعدها.

² - سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، ص101، 102 و ما بعدها.

³ - أمبرتو إيكو، العلامة، ص 271، و ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، ص 103 و ما بعدها.

- مستوى دلالي ثالث: يطلق عليه المؤول النهائي، و هو الأثر الذي تنتجه العلامة في الذهن إذا ما توفرت الشروط المحققة لذلك الأثر، يقوم هذا المؤول بوظيفة الحد من القوة التأويلية المدمرة التي يغذيها المؤول الديناميكي، بتحديدده لخانة تأويلية واحدة تنهي مجموعة الإحالات التي يقترحها المستوى الدلالي السابق.

فالمؤول و أنواعه هو المدخل الرئيس إلى تحديد فعل التأويل، و على هذا الأساس يمكن تناوله كنقطة إرساء أولى للمعنى، و هنا يتضح الارتباط الوثيق بين المؤول كوسيط بين طرفي العلامة و بين فعل التأويل، على الرغم من الاختلاف القائم بينهما، و المتمثل في أن المؤول يقتضي وضعاً لا يتطلب سياقاً خاصاً، و لا يتطلب شخصاً يقوم بالتأويل، في حين يعتبر التأويل محاولة للإمساك بخيوط دلالة ما، و الدفع بها إلى نقطة نهائية تعد خاتمة لمسير تأويلي¹، و بهذا التصور للمستويات الدلالية الثلاث يكون **بورس** قد فتح آفاقاً جديدة أمام السيميائيات، حيث تحولت من مجرد أداة تعيين للعلامات، و تحديد لنمط اشتغالها إلى نظرية تأويلية قائمة بذاتها².

فكما لاحظنا فيما سبق أن فعل التأويل مرتبط في فكر **بورس** بمقولة المؤول الذي يقوم بالتوسط بين الماثول و الموضوع، عبر سيرورة يسميها السيميوز تقول بإمكانية وجود إحالة من المحتمل ألا تتوقف عند حد بعينه، لأن "الخروج من دائرة التعيين إلى ما يشكل بحق عالم التأويل بمفهومه الواسع يقتضي التخلص من مقتضيات الإحالة المباشرة (الإحالة الأولى)، و إعادة ترتيب العناصر، و تنظيمها وفق علاقات جديدة ...، و بعبارة أخرى فإن التأويل اللامتناهي يقتضي وجود مدلول أولي (كيفما كان وضعه) تبنى على أساسه مجمل المعارف التي تنتجها حركة الإحالات اللاحقة"³.

¹ - سعيد بنكراد، السيميائيات و التأويل، ص 139.

² - سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، ص 108.

³ - سعيد بنكراد، السيميائيات و التأويل، ص 176، 177.

لقد أحدثت السيميائية التأويلية تغييرا في تصور اللغة، فاللغة واقعة تاريخية سميكة، تحمل في طياتها التطورات التاريخية للإنسان عن العالم و الأشياء؛ و هي بهذا الوصف غير مقيدة بالحوازر، تنطلق في فضاء صامت نحتفي فيه بالإنسان و الخطاب معا، فتفتح نوافذ دلالية و تأويلية متعددة تطل على حقائق متفرقة، ملغية المعنى المتطابق، و الحقيقة المتعالية¹.

ب- الظاهراتية/التأويل:

الظاهراتية أو الفينومينولوجيا (Phénoménologie) هي علم الظواهر، استعملت في بدايتها في مجال علم النفس لتدل على الظواهر النفسية المختلفة كالرغبة و الإحساس و الإدراك... و لتدل أيضا على مظاهر الوعي في محتواه النفسي، و القائمة على ملاحظة و وصف الظاهرة كما هي معطاة، قصد تحليلها، و تحديد خصائصها، و فهمها على وجه الخصوص². و تختلف غاية الظاهراتية عن التجريد تمام الاختلاف؛ فهي العودة إلى الملموس، إلى الأرض الصلبة، كما أقر ذلك شعارها المشهور (العودة إلى الأشياء في ذاتها)³.

و قد ورد في الموسوعة الفلسفية أن الظاهراتية نظرية في المعرفة تقوم على أساس مسلمة بأن الأحاسيس وحدها هي الموضوع المباشر للمعرفة، و تفضي الظاهراتية المتطرفة إلى مثالية مطلقة، فالعالم (مجل من الأفكار) أو (مركبات الأحاسيس)... أما الظاهراتية المعتدلة -التي تعرف بوجود الأشياء كما تتبدى في الأحاسيس- فإنها تفضي إما إلى مادية غير متماسكة تعتبر الموضوعات أشياء مادية، أو إلى اللادرية الكانطية إذا كانت تنظر إلى الموضوعات على أنها (أشياء في ذاتها) غير قابلة لأن تعرف، و تتخذ الظاهراتية في الوضعية المعاصرة شكلا لغويا، حيث

¹ - حميد لحداني، القراءة و توليد الدلالة، ص 114.

² - محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، ص 48.

³ - تيري إيجلتون، الظاهراتية و الهرمنيوطيقا و نظرية التلقي، ترجمة محمد خطابي، مجلة علامات، ع 3، 1995،

ترتد أطروحتها الرئيسية إلى القول بإمكانية التعبير عن الخبرة في لغة شيئية أو ظاهرية¹.

و يقول **بورس** إن الظاهراتية وصف للظواهر، ككلية جماعية لكل ما هو حاضر في الذهن بطريقة معينة، و بأي معنى، دون اعتبار ما إذا كان هذا مناسباً لشيء واقعي أم لا²، و هي بهذا الوصف تحديد لبنية الظواهر، و شروطها العامة، بمعنى مشكل الظهور أو الانبثاق الذي يتصل لأول وهلة اتصالاً مباشراً بالوعي، و هكذا يكون أول التقاء للوعي الذي أثارته ظاهرة معينة هو صلب ما تحاول الظاهراتية معالجته؛ إنها تعنى بأول وميض يثير انتباه البصر إليه، لكن هذه الإثارة أو الانتباه لا يبقى في محيط الانطباعات و الانفعالات السيكلوجية، بل ترتقي في مضمونها الفلسفي-الأنطولوجي إلى فضاء الماهيات قصد رصد ماهية الظاهرة التي تتجلى للوعي³.

لقد جاء المنهج الظاهراتي كوسيلة لمعالجة الأزمة التي تستلزم العودة إلى علم شامل يعمل على حل المشكلات الإنسانية و الفلسفية، ففي سياق الأزمة الأيديولوجية الشاملة التي عرفت أوروباً إثر الحرب العالمية الأولى سعى الفيلسوف الألماني ادموند **هوسرل (Husserl)** إلى وضع منهج فلسفي يعبر اليقين المطلق لحضارة منهاره، فكتب في مؤلفه (the crisis of the european sciences) قائلاً: "كان الأمر اختياراً بين اللاعقلانية المتوحشة من ناحية و بين ميلاد روحاني جديد من خلال علم روحي مكثف بذاته اكتفاء مطلقاً من ناحية ثانية"⁴.

¹ - الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء و الأكاديميين السوفياتيين، إشراف م. روزنتال، ي. يودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط4، 1981، ص288.

² - Charles Sanders Peirce, écrits sur le signe, Seuil, T ; G. Deledalle. 1978, p67.

³ - الموسوعة الفلسفية، ص 288.

⁴ - ينظر: تيري ايجلتون، الظاهراتية و الهرمينوطيقا و نظرية التلقي، ص88.

لقد وضع **هوسرل** أفكاره الهامة التي تخص الإنسانية، و حدد الأسس التي تقوم عليها¹، فاستطاع بذلك أن يضع المنهج الظاهراتي الذي يشكل **النقطة الكوبرنيكية** في الفلسفة؛ لأنها قاربت مشكلة المعرفة والكيونة بطريقة جديدة.

لهذا المنهج اتجاهات ثلاث، تتمثل فيما يأتي²:

1-الظاهراتية النقدية(كانط): تسعى إلى تبيان الشروط الممكنة للموضوعية، تؤطرها بنية الذات و التي تحدد بالمقابل حدود المعرفة التي تجد نفسها في مواجهة فكر المطلق.

2-ظاهراتية المظاهر: يحددها مراتب ظهور الكائن عند **هيجل (Hegel)** و مساره الأنطولوجي نحو المعرفة المطلقة.

3-ظاهراتية التأسيس: يطرح هذا النوع من الظاهراتية **هوسرل**، و فيه يبحث عن قاعدة أو دعامة تنبثق من خلالها، أو تتأسس بموجبها، أو ترى الوجود على إثرها كل ظاهرة معينة.

و إذا حاولنا تحديد علاقة التأويل بالفينومينولوجيا توجب علينا التعرض لمكانة مؤسسها الذي وضع الخطوط الرئيسة لها، بوصفها مشروعاً معرفياً و كلياً ينفتح على آفاق تأويلية كبيرة، حيث ترتبط بالتأويل عضوياً و وظيفياً، مثلما يرتبط الأنثربولوجي بالأنطولوجي، و المنطقي بالشاعري³، و هذا الارتباط الوثيق بين المنهجين يؤكد أهمية الوصف الظاهراتي في تحليل النص الأدبي، نظراً لما يوفره من عودة إلى الأصل؛ إلى ماهيته و جوهره. فما يجمع المنهجين انتماء متبادل، يجعل كلا منهما يقوم على افتراض الآخر⁴.

¹ - فريدة غيو، أسس المنهج الظاهري عند أدmond هوسرل، مجلة التواصل، جامعة عنابة، العدد4، جوان، 1999، ص197.

² - محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، ص48، 49.

³ - محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، ص 53.

⁴ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 31.

لقد تبوأ **هوسرل** موقعه الفلسفي عن طريق معارضته لمدرستين فكريتين سائدتين، هما¹:

الطبيعانية: و هي مذهب يزعم أن كل الظواهر جزء من الطبيعة، و حجة **هوسرل** في رفض هذا المذهب قائمة على ثلاثة أسباب؛ يشير في الأول منها إلى الأساس غير الطبيعي لمبادئ المنطق الصوري، فهي مبادئ غير مأخوذة من الطبيعة، و لا تمثل قوانين الفكر، و في الثاني إلى ما في الطبيعية من تناقض، فهي تطرح موضوعية مثالية، و تنكر المذهب المثالي في الوقت نفسه، أما السبب الثالث فيقوم على وصف الطبيعية و العلوم الطبيعية بالعجز عن تفسير ذاتها أو وضعها.

النفسانية: و هي مذهب يحاول وضع كل الأنظمة المعيارية تحت طائلة قوانينه، كالمنطق مثلاً. و يتمثل اعتراض **هوسرل** الأكثر عمومية على النفسانية في أن علم النفس علم نوعي؛ يطور قوانينه القائمة على الاستقرار و الملاحظة، شأنه في ذلك شأن العلوم الأخرى، خلافاً للظاهراتية التي تعتبر محصلة لدليل قاطع، و معرفة يقينية، و هذا ما لا يمكن بلوغه من خلال اختبار الوقائع التجريبية للحياة النفسية.

و تعتبر نظرية القصدية الركيزة الأساس للظاهراتية، و هي تعني ذلك التوجه الذهني الذي يستهدف به الشعور الإنساني موضوعاته بالبحث، فهي الرابط القوي الذي يجمع بين الشعور وموضوعاته²، و الصفة المميزة للعلاقة بين الذات و الموضوع، و بين الفكر و الوجود، و هي علاقة أساسية لا تنفصل فيها الذات عن الموضوع، و لا يمكن لأي واحد منهما أن يصبح قادراً للإدراك الحقيقي دون الآخر³.

أما حجر الأساس الآخر في فلسفة **هوسرل**، فهو تصوره للحدس؛ لأنه يتيح لنا أن ندرك الماهيات، و ليس فقط الخصائص **الأمبيريقية**، و لكي نطبق الحدس

¹ - رمان سلدن، من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية، ص442، 443.

² - فريدة غبوة، أسس المنهج الظاهري عند آدموند هوسيرل، ص 200، 201.

³ - نادية بونفقة، فلسفة آدموند هوسرل- نظرية الرد الفينومينولوجي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005،

الظاهراتي، و نصل إلى معرفة أصيلة و حقيقية علينا إجراء سلسلة من الاختزالات، و من أجل الاختزال الظاهراتي يستخدم **هوسرل** مصطلح **الإيبوخية** بوصفه مكونا من وجوه أربعة:

التجنب التاريخي: استبعاد الافتراضات المسبقة.

التجنب الوجودي: استبعاد الشيء الحدسي و الأنا التي تحدسه.

الاختزال الأيديتيكي: استبعاد كل شيء فردي للانتقال من الماهيات الخاصة إلى العامة.

الاختزال الفينومينولوجي: استبعاد كل ما هو خارج عن الظاهرة أو ما يتجاوزها¹. و فيما يلي نحاول التطرق إلى الحقول المعرفية والمنهجية التي يشترك فيها المنهجان الظاهراتي و الهرمينوطيقي من خلال التطرق إلى المفاهيم التي يلتقيان فيها²:

1 - الأصل والعودة إلى الأشياء: الفكر الظاهراتي هو فكر التأسيس الذي يعبر عن العودة إلى الشيء نفسه، إلى ماهيته وجوهره، والبحث عن الأصل هو أن يكون الوعي (مندفعا نحو..) أو (مندفعا إلى الأمام نحو...)، و (الاندفاع نحو) هو جملة الكمونات والممكنات التي تتكشف للوجود في الحاضر ولا تتكشف (هنا) و(الآن)، إلا على ضوء التحديدات التي تلقتها في ماضيها. أي العودة إلى التراث كعنصر ضروري، لانكشاف الشيء نفسه كماهية يدركها الوعي، و ذلك على حد قول **غادامير:** "ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر عبر ومع التراث أين يمكن للشيء الاتصال بي"³

¹ - رمان سلدن، من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية، ص444، 445.

² - محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا و فن التأويل، فكر و نقد، المغرب، ع 16، 1999، ص 10 و ما بعدها.

³ - غادامير، مدخل إلى أسس فن التأويل- التفكير و فن التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، فكر و نقد، المغرب، ع 16، 1999، ص 19 .

2 - التجربة المعيشة في صلب الحاضر الحي: إن الحاضر سيلان لا نهائي، وتدفق دائم للحظات التجارب المعيشة المنخرطة في نظام الزمانية، يجعل الوعي يتصل اتصالاً مباشراً بموضوعه (هنا) و(الآن) ويدرك ذاته كوعي خالص، و لا شك أن للحياة أهميتها في فهم الذات؛ على اعتبار أن هذه الأخيرة تدرك تجاربها المعيشة، وممارساتها الخاصة بناء على إدراكها لحياتها كوحدة وبنية متناسقة الأبعاد، ومرتبطة الأجزاء، وتذكر شمولية هذه الحياة في ضوء التجارب المعيشة التي يتوقف عليها أن تعين موضوعها بتأويله بنفسه¹.

3 - فهم الذات وتجربة الآخر: تذهب الظاهراتية إلى أن كل إدراك لآخر لا بد أن يمر بتجربة الجسد، و هي قاعدة تجعل من تجربة الحياة في صورتها الواقعية شرط إمكان لمختلف التجارب المعيشة والممارسات؛ لأن كل معرفة تبتدئ بالتجربة، ولأن الجسد هو المساحة الطوبولوجية (Topologique) والأنطولوجية (Ontologique) التي تتحرك فيها وتنتقل عبرها جملة التجارب المعيشة والممارسات والسلوكات، باعتباره حاملاً للإدراك الحسي عبر الأعضاء التي تتصل اتصالاً مباشراً بالعالم الخارجي، و للإدراك الحدسي الذي يجعل الوعي الخالص والمتعالي يدرك موضوعه مباشرة، فالوعي لا يستغني عما يفيد به الإدراك الحسي من إحساسات وانطباعات حسية، ولكنه مستقل بتعاليه وإدراكه الحدسي في فهم أشياء العالم عبر القصيدة المتضمنة فيه عند **هوسرل** أو عبر اندفاعه عند **هيدغر (Heidegger)**.

يرى المنهج الظاهراتي أن النص الأدبي مستويات عديدة غير متجانسة، حسب الفيلسوف الظاهراتي رومان انجاردن (R.Ingarden) هذه المستويات هي الصوتية، والدلالية، والبنوية... الخ. وعلى هذا فإن النص الأدبي لا تمكن قراءته إلا عبر مجموعة من التحليلات الأسلوبية التي تحلل هذه المستويات جميعاً، بالإضافة إلى قراءة بنوية أخيرة شاملة تُعنى بإبراز العلاقات الماثلة بين هذه المستويات جميعاً².

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص57.

² - محمد عزام، النص الغائب، تجليات التناص في الشعر العربي، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،

و هنا يفترق التحليل الظاهراتي عن التحليل النفسي، و التحليل المنطقي للغة، فالتحليل النفسي يروم الوقوف على ما يجري في النفس، و المنطقي يأخذ الألفاظ باعتبارها أطرافا في القضايا، و يتعاطى المعاني بقدر ما توصل إلى المجهول، أما التحليل الظاهراتي، فيعمل على دلالة اللغة و معناها، إذ الدلالة هي جوهر الظاهرة اللغوية، و بدونها لا يتأتى للألفاظ و التراكيب وظيفة و فاعلية¹.

و هنا أيضا يفترق المنهجان التأويلي و الظاهراتي، فإذا كان الوصف الظاهراتي وصفاً لمعنى شيء ما، يكون التأويل الظاهراتي فعلاً لإنتاج المعنى أو لتأسيسه، وينتمي إليه أحد جوانب المعنى الذي يسمى (المرجع) أي التوجه القصدي نحو عالم معين، والتوجه الانعكاسي نحو ذات معينة، لكن فعل التأويل الظاهراتي لا يتجه إلى المعنى أو المرجع، ولا يرتد منهما، فهو فعالية الفهم التي توفر المعنى، غير أن المعنى نفسه ليس بؤرة، ولا هوية، ولا وحدة مفردة؛ إنه هنا ممارسة وفعالية وتفصيل لحقل ما. أما التأويل فليس تقريراً، بل حوار تغذية مجموعة من التساؤلات، فيسأل القارئ النص و هو بين يديه في الوقت الذي يسمح فيه للنص أن يرد عليه بسؤال أيضاً، وهو ليس فرض الذات، بل مجال التخلي عن كثير من الذات.

و من ناحية أخرى فإن التأويل يرى أن لغة النص بحر واسع يختفي في أعماقه من المعاني ما لا يستطيع أحد البلوغ إليه دون قدرة على الغوص و البحث المكثف، في حين يرى النقد الظاهراتي أن لغة العمل الأدبي تفوق شيئاً ما التعبير عن معانيه الداخلية، و هذه فكرة قديمة تعود إلى **هوسرل** الذي لم تحتل اللغة في ظاهراتيته إلا حيزاً ضيقاً.

فضلاً عن أن النقد الظاهراتي يهدف الى قراءة محايدة شاملة للنص بعيداً عن المؤثرات الخارجية، قصد الإمساك بالبنى المتسامية، وولوج دواخل وعي الكاتب،

2001، ص15.

¹- لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، مكتبة لبنان، ناشرون، الشركة المصرية العالمية، لونغمان، ط1، 1997، ص47.

و سلاحه في ذلك التطهر من ميولاته الخاصة، والغوص بشكل حاسم في عالم العمل الأدبي، و إعادة إنتاج ما وجده هناك بشكل دقيق، و غير منحاز قدر الإمكان¹. و بناء عليه اختزل النص نفسه في احتواء خالص لوعي المؤلف، لكن بعضا من الباحثين يرفض هذا النوع من التحليل؛ لأنه يعتبر النص وسيطا بين المؤلف و القارئ، بدلا من أن يكون طرفا في عملية الحوار.

و قد ركز **هيدغر** اهتمامه على معالجة مختلف ظواهر الفن واللغة وتحليل النصوص، في سياق اهتمامه بالفن و الشعر في المرحلة التي تحول فيها من دراسة الوجود الإنساني إلى دراسة فكر الوجود؛ لأن الوجود الأول لا يتحقق إلا بتأويل النصوص التي تشهد عليه، وهكذا يحول **هيدغر** التأويلية من تحليل النصوص إلى تحليل الوجود، حيث تحل أنطولوجيا الفهم محل أبستمولوجيا التأويل، فظاهراتيته تجعل التأويل تابعا للفهم الذي يغطي كل إسقاط للمعنى².

أما عن هدف هذه الفلسفة و مسعاها فقد حدده المنشغلون بها، قائلين إنها تسعى إلى إقامة علم كلي، و قبلي، تنطوي تحته كل العلوم الأخرى التي تعتبر بالنسبة إليه جزئية، أو فرعية³، و هي بهذا المفهوم تسعى إلى إزالة سمة الاستقلالية عن باقي العلوم و المعارف، فتكون لها جميعاً الرافد الأول و الأساس، و ذلك لأن الظواهريين ينشغلون بدراسة الظواهر، كل الظواهر، دراسة وصفية خالصة، و هم في دراستهم هذه لا يركزون جهدهم على ظاهرة أدبية، دون علمية، أو تاريخية دون فلسفية... لأن لكل ظاهرة في هذا الوجود تأثيرها الخاص.

¹ - تيري إيجلتون، الظاهراتية و الهرمينوطيقا و نظرية التلقي، ترجمة محمد خطابي، ص37.

² - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 37.

³ - فريدة غيو، أسس المنهج الظاهري عند ادموند هوسرل، ص199.

ثانيا- مراحل تطور الهرمينوطيقا:

1- من المعنى إلى الفهم:

- فريدريك شليرمacher (1834-1768 /Friedrich Shleirmacher)

تطورت نظريته التأويلية خلال الفترة الزمنية الممتدة بين (1805 - 1832). و قد كان من خلال سلسلة المحاضرات التي ألقاها سنة 1819 أول من صاغ نظرية التأويل العام التي تتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص؛ لأن اهتماماته باللاهوت جعلته يفكر دائما بآليات القراءة، فلم تعد مهمة الهرمينوطيقا مقتصرة على الكشف عن المعاني الغامضة في النصوص المقدسة، بل صارت محاولة للفهم¹.

إن النظرية التأويلية عند **شليرمacher** قد حاولت إحداث مطابقة و تماه بين التأويل ومقولة (الفهم)، وعرفت الفهم بأنه التعرف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل²، يقول إن الهرمينوطيقا طريقة للكشف عن بنية النصوص الداخلية و الوصفية، و وظيفتها المعيارية و المعرفية، و البحث عن الحقائق المضمرة فيها³.

¹ - Friedrich Shleirmacher, Herméneutique, trad.et intro.de . Mariam Simon,laboret fides,1987, p 111.

² - بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص52، 53.

³ - زهير الخويلدي، الهرمينوطيقا و الغراماتولوجيا، أوديسا المعنى في الفكر الغربي، هل هو لعب تفسيري أم حرية تأويلية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ع 132، 133، سنة 2005، ص 78، و ينظر: هانس روبرت ياكوس، جمالية التلقي، ص 87.

و هو يرى أن الفهم لا يرتبط بإدراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريح أو تأكيد، بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره هذا التأكيد أو التصريح، فهو يميز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم المقاصد¹.
وعليه يميز **شليير ماخر** بين منهجين في الممارسة التأويلية، تمييزا يلزم جميع أعماله²:

1 - منهج تأويل قواعد اللغة، أو التأويل النحوي (l'interprétation grammaticale) الذي يعالج النص أو أي تعبير كان انطلاقا من لغته الخاصة (لغة إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي)، وتحديد دلالة الكلمات انطلاقا من الجمل التي تركيبها، ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر في كليته، استنادا إلى الخصائص الذاتية لهذا النص في ثقافة ما.

2 - منهج التأويل النفسي (l'interprétation psychologique) والذي يعتمد على بيبليوغرافيا المؤلف، و حياته الفكرية والعامة والدوافع (motivations) والحوافز التي دفعته للتعبير والكتابة. فهو يوقع الأثر (النص) في سياق حياة المؤلف وفي السياق التاريخي الذي ينتمي إليه.

إن وظيفة التأويل لم تكن تحمل أي معنى منهجي، فقد كانت تنحصر في الكشف عن طبيعة مفردات النص وقواعده، أو المساعدة في فهم النصوص الدينية، إلى أن جاء **شليير ماخر** الذي حول الهرمينوطيقا إلى منهج عام يخضع لقانون عام، لا يقتصر في تطبيقاته على النصوص المكتوبة، بل على الشفوية أيضا، و لا على اللغات الأجنبية بل حتى اللغة الأم³، منهج يقوم على العلاقة بين الجزء والكل، أو بين الفردية والكلية، أو بين الذات والموضوع، ويقوم على فرضية بسيطة هي أن شكل

¹ - دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007، ص 119، 120.

² - دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 120، و ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 61.

³ - Jacques Bouveresse, Herméneutique et Linguistique, p 39.

التعبير يعكس بالضرورة الروح العامة للثقافة، وبذلك تحولت الهرمينوطيقا معه إلى منهج مستقل، قائم بذاته¹.

لقد نقل هذه النظرية من حقل تقني إلى شكل من أشكال التبادل أو الالتقاء الإنساني، حيث يعتقد أن الالتقاء الثقافي ينتج عنه هوية بسيطة بين المؤلف والقارئ، فالمعنى مقتصر على ما يقصده المؤلف، كما يعتقد أن أي نقص في النصوص المكتوبة يمكن التغلب عليه عبر التواصل الذي يتجاوز البعد اللغوي بين الأشخاص، و هو بهذا الشكل يوطد العلاقة بين القارئ و المؤلف على الرغم من اعتباره المؤلف كيانا معقدا جدا، مما يعقد الاعتماد عليه في تحديد معنى النص، لهذا يصر على أن القراءة فن، وأن على قارئ النص أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص، فالقراءة فعل إبداعي كما هي الكتابة أيضا، وما يحصل بين النص والقارئ هو نتيجة نابعة من قلقين: أولهما القلق في أن نفهم (وهو الذي لأجله نكتب)، وثانيهما القلق في أن نفهم (وهو الذي لأجله نقرأ)، وعلى القارئ لأجل مواجهة القلق الثاني أن يتحلى خلال عملية القراءة بالانضباط، وأن يكون صاحب مزاج وحدس فنيين، لكن هذا لا يعني أن القارئ سيصل إلى استنتاجات نهائية مريحة تكون علامة على انتهاء عملية القراءة، بل على العكس من ذلك².

و من خلال ما سبق نستطيع أن نستنتج مبادئ نظريته التأويلية المتمثلة في:

- أن يفهم المفسر النص كما يفهمه مؤلفه، و ثم بعد ذلك أن يفهمه بشكل أفضل من المؤلف.

- تأييد مبدأ دائرة الهرمينوطيقا الذي هو عبارة عن وضعية تفاعلية مستمرة بين أجزاء النص الخاصة وبين كليته الخاصة.

¹ - J. Bleicher , Contemprory Hermeneutics, Routledge and Kegan Paul, London, 1980, P 11.

² - دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 119، 120.

- ويلهلم ديلتي (1833/1833 - 1911)

عالم ألماني، و فيلسوف تاريخ و حضارة، وهو أحد رواد نظرية التأويل الذي تطورت على يده في التسعينات من القرن التاسع عشر آراء **شليير ماخر**، حيث اقترح علماً للتأويل يكون أساساً لتفسير كل أشكال الكتابة في العلوم الإنسانية، و بفضل -إلى جانب **شليير ماخر**- تحددت مهمة التأويلية الحديثة في تأسيس تأويل عام يتحكم بالتأويلات الخاصة (تفسير الإنجيل، الفيلولوجيا الكلاسيكية،...) بناء على منهجية تنتقل بالفهم من النصوص الخاصة و المحددة إلى تأويل كل النصوص¹، فمع نهاية (ق19) لم تعد مهمة التفسير و الفهم مقتصرة على علماء اللاهوت، بل أصبحت تتضمن فلاسفة، و نقادا، و علماء اجتماع، و انثروبولوجيين...الخ².

و يفرق **دلتي** بين مجالين من الدراسة في إطار نظرية التأويل هما العلوم الطبيعية و العلوم الروحية؛ لأن مشروعه التأويلي يسعى إلى إزالة الحواجز بين جميع مجالات العلوم الاجتماعية، بإقامة نظام علمي لا ينتمي إلى مجال بعينه، ولكنه يحتويها جميعا في منهج واحد يميزها كنظام علمي مستقل بذاته، أطلق عليه مصطلح **علوم الروح**؛ التي تعرف باشتراكها في موضوع واحد هو دراسة الإنسانية، وجوهر الاختلاف في موضوع هذه العلوم يكمن في أنه ليس مجرد انعكاس للأشياء الخارجية (الواقعية) في الوعي، ولكنه هو نفسه واقع داخلي، أي أنه يتشكل في نطاق الوعي، وهذا ما يفرقها عن العلوم الطبيعية التي يكون فيها انعكاس الأشياء الخارجية في

¹ - عمارة ناصر، اللغة و التأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص70.

² - دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 133.

الوعي (انطباعاتنا عن الطبيعة وشعورنا بجمالها) قابلا للضبط والتحكم، من خلال التجربة، واستخدام النماذج الرياضية¹.

فضلا عن أن الخبرة في العلوم الطبيعية خبرة محدودة، ويمكن الحد منها بشكل أكبر من خلال تطبيق شروط التجربة خلافا لها في العلوم الروحية، حيث لا يمكن ضبطها من خلال التجريب، وبناء على ذلك فإن منهج العلوم الروحية يجب أن يختلف عن منهج العلوم الطبيعية، إنه منهج يقوم على الفهم والتأويل².

و لأن العلوم الإنسانية تدرس التجارب المعيشة في حين تهدف العلوم الطبيعية ببساطة إلى الإيضاح بتطبيق مقولات ثابتة ومختزلة، فقد اقترح **ديلتي** أن هدف التأويل هو تأسيس نظرية عامة للفهم. فالفهم النصي على وجه الخصوص، يكمن في تفسير تلك الأعمال التي يبلغ، في داخلها، نسيج الحياة الداخلية درجة التعبير التام، فوضع الهرمينوطيقا داخل سياق العلوم الإنسانية الواسع، حيث سعى إلى وضع أسس هذه العلوم، كي تكسب مصداقية، إلى جانب صعود العلوم الطبيعية الشرس، وادعاءاتها في دقة وضبط مشاهداتها التقنية، باختصار كان مهتما بالمنهجية أو تحليل الطرق التي نفهم من خلالها النص³.

و يرى **ديلتي** "أن النص هو التعبير عن أفكار مؤلفه و مقاصده، و ينبغي للمؤول أن يخلق في أفق المؤلف، ليعيش الفعل الإبداعي مجددا، و بغض النظر عن عظمة الاختلاف الزماني بينهما، تتمثل الصلة الأساس بين المؤلف و القارئ"⁴,

¹ - J. Habermas, Knowledge and Human Interest, Heinemann, London, 1972, P.141.

² -W.Delthy, The Rise of Hermeneutics, in P.Conerton (ed) Critical Sociology ,Penguin Books, 1970. P105.

³ - دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 133.

⁴ - ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية، الأدب و التاريخ و الهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة سعيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ع 908، ص 27.

فتحديد موقع المنظومة اللغوية بين القطبين البشريين: القارئ و الكاتب إنما هو اكتشافنا لذواتنا من جديد¹.

و يبدو تأثيره **بشليير ماخر** واضحا، في تسميته علاقة الجزء بالكل باسم الدائرة الهرمينوطيقية، التي نتمكن بواسطتها من فهم معنى نص ما، حيث إن معنى أي وحدة لسانية يتحدد بإدراكنا للمعنى الكلي، فالخصائص الفردية قابلة للفهم في إطار السياق الشامل، والسياق الشامل قابل للفهم من خلال الخصائص الفردية. فالدائرة التأويلية تنتقل من الفهم الكلي والشامل إلى فهم الأجزاء، وعليه ينشأ تأويل شبه دوري يستند فيه الفهم الكلي للنص على فهم أجزائه وعكسه.

كما أخذ عنه الجانب النفسي من هرمينوطيقاه التي تعرف فيها على مشكل الفهم، حيث يرى أن فعل الفهم هو محاولة لإعادة بناء عملية الكاتب (أو الفنان) الإبداعية، فالقراءة ليست مجرد تلقي، و لكنها إبداعية كما هي الكتابة، إضافة إلى اهتمامه الأساس بكيفية معرفتنا و فهمنا لأي شيء، و هو ما يصطلح عليه في الفلسفة بالابستمولوجيا، و التي تشكل جذر أعماله الهرمينوطيقية، إلا أن عمل **ديلتي** يوضح بشكل أفضل من عمل **شليير ماخر** إحراج الهرمينوطيقا المركزي الذي يخضع فهم النص لقانون فهم الغير الذي يعبر عن نفسه فيه².

2- من فهم الموجود إلى فهم الوجود:

- مارتين **هيدغر** (1889-1976):

يصف **هيدغر** مشروعه الفلسفي بأنه هرمينوطيقا الكينونة؛ لأن الهرمينوطيقا لم تعد منهجا لتكوين معرفة موضوعية، بل صارت منهجا لتعميق الوجود الإنساني، و الوجود هو وجود تاريخي، فالماضي لا يسير وراء الوجود، بل يسبقه في كل حين³.

¹ - الغدامي، الخطيئة و التكفير، ص 150.

² - دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 133، و ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 65، 66.

³ -M. Heidgger, Being and Time, Harper and Row, New York, 1962, Op .Cit, P20.

ويشار عادة إلى فلسفته بأنها ظاهراتية هرمينوطيقية، فطرافة هيدغر تكمن أساسا في كونه الفيلسوف الذي تحولت معه الظاهراتية إلى هرمينوطيقا، دلالة على الانتقال من براديغم الوعي (sensibilisation Bradegm) في صيغة الظاهراتية الهوسرلية، إلى براديغم اللغة (langue Bradegm) في شكل هرمينوطيقا **دلتي**، كاشفا عن طبيعة البحث الظاهراتي، من حيث إنه لا يقوم على إرسال القضايا و البرهنة عليها، بل على التفسير الذي يبين وجه تحقق هذه الظاهرة¹.

و هو ينطلق في تحليلاته الأنطولوجية للوجود الإنساني من الحياة اليومية أو الموقف الطبيعي الذي نحياه جميعا، و الملاحظ أنه يستعمل هذه الكلمة (الوجود) بمعناها الكلي الأفلاطوني أي بمعنى وجود الموجود، لا بمعناها الآرسطي، أي بمعنى الموجود بما هو موجود، و هو يفترض أن كل موجود ليس من جنس وجود **الدازين** سيكون خاليا من المعنى².

يرى **هيدغر** أن الفهم عنصر مؤسس للوجود الإنساني الذي يحمل تأويله الخاص؛ لأن الفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة³، "فالإنسان الموجود هناك (الآنية) هو وحده من بين سائر الموجودات القادر على التساؤل حول وجوده، ومن ثم فهو الوحيد القادر على الفهم، فلا يكفي أن نقول عنه إنه يكون وحسب، بل ينبغي أن ننتبه دائما إلى أنه هو الموجود الذي يهتم بوجوده"⁴.

إن التوجه الهيدغري هذا أحدث نقلة نوعية في تاريخ التأويلية الغربية، إذ تحولت من حقيقة التواصل إلى حقيقة الاكتشاف، مما استلزم تحول موضوع الفهم من

¹ - فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 2005، ص 94 ، 09.

² - فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ع132، 133، سنة 2005، ص 31.

³ - عمارة ناصر، اللغة و التأويل، ص 73.

⁴ - M. Heidegger, Being and Time, P42.

اللغة إلى ما وراء اللغة، و من علاقة التواصل الخطية، إلى فضاء أعمق يخرج بالدلالة من ثنائية الدال و المدلول، إلى مدلول الدال، و مدلول المدلول، فتتزل بذلك الميتا-لغوي ضمن استراتيجية الفكر التأويلي، و أصبح التفكير في معنى الوجود هو ما يشغل الإنسان¹.

و الملاحظ أن عملية الفهم مرتبطة دائماً بعملية التفسير؛ لأن الأولى تظهر النظام الوجودي الأقدم للوجود الميتافيزيقي، و تشمل الثانية إمكانية الوجود الميتافيزيقي، والتفسير لدى **هيدغر** موجود دائماً ضمن شيء ما نعرفه، أو ندركه مسبقاً، "و على هذا فإن كل معرفتنا المتعلقة بالأشياء، و بأنفسنا، و بالوجود بوجه عام، مستمدة من التفسير"²، فنحن لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن نتناول أي شيء أو أي نص متحررين من الافتراضات السابقة حوله، إننا نمتلك دائماً تفسيراً موجوداً بشكل مسبق، و هذا ما يعزوه **هيدغر** دائماً إلى الوجود الميتافيزيقي³.

ولفهم نص من وجهة نظر **هيدغر** فإن ذلك يتطلب منك ألا تبحث عن المعنى الذي وضعه المؤلف في النص، بل إن عليك أن تكشف النقاب عن إمكانية الوجود التي يشير إليها النص، وكل فهم للوجود لابد أن ينطلق من مجموعة الافتراضات والمقولات القبلية التي تشكل ما أطلق عليه **هيدغر** أفق الفهم، فكل فهم، ومن ثم كل تأويل، لا بد أن ينطلق من بناء مسبق يحدد الأفق الذي تتجه نحوه عملية الفهم⁴. وتلك أهم نقطة خلافية مع **ديلتاي**. فالفهم التأويلي ليس عملية موضوعية، بل عملية ذاتية بداية بالذات التي لها بناؤها التأويلي الخاص، و انتهاء بالوجود من أجل وصفه والكشف عن الأسس التي يقوم عليها، و مع كل هذا الاهتمام بالفهم إلا أنه ليس غايةً

¹ - مصطفى الكيلاني، الميتالغوي و التأويلية الأنطولوجية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، 1989، ع 68-69، ص 93.

² - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب بيروت، ط1، 1988، ص78.

³ - فؤاد عبد المطلب، التأويل في الغرب- النشأة والمفهوم، ص40.

⁴ - Bleicher Contemprory Hermeneutics, P99.

في حد ذاته بقدر ما هو وسيلة لتحسين الوجود وتخليصه من مكبلاته، فعملية الفهم لا تتوجه إلى عملية القبض على موضوع ما، إنما على إدراك إمكانية الكينونة، ثم إن هذه العملية لا تعني إطلاقا العثور على معنى جامد موضوع في النص، بل بسط إمكانية الكينونة التي يعينها هذا النص¹.

أما عن اللغة فإن **هيدغر** لا ينظر إليها باعتبارها أداة للتواصل بين البشر فحسب، حيث يقول: ليس استعمال اللغة بالضرورة تعبيراً عن مختلف الموضوعات²، فهي الأخرى تصنع هذا الوجود، كما يصنعه الزمن، إنها حسب رأيه ليست وسيلة ثانوية للتعبير عن الأفكار، فاللغة عندما تفهم على هذا النحو تفقد إشارتها الأولى إلى الوجود، و لا تعود لها صلة إلا بالألفاظ المستعملة التي تحل محل المسميات، و هذه الصورة من اللغة تؤلف ما نسميه بالثرثرة³، بل هي ذلك البعد الذي تتحرك فيه حياة الإنسان، أي ما يجعل العالم في الصدارة، إن للغة وجودها الخاص، وهو وجود يساهم فيه الإنسان، و به فقط يكون إنساناً، بل إنها تعبر عن الكينونة بنحو أوسع بكثير من حدود نوايا البشر، و إذا كانت اللغة أداة لتبادل المعلومات الدقيقة، فهي بهذا المعنى تتضمن الحقيقة بقدر أقل مما إذا كانت المكان الذي ينكشف فيه الواقع، ويمنح نفسه لتأملاتنا، و لا شك أن إضفاء هذا المعنى على اللغة، يجعل تفكير **هيدغر** شديد الموازنة مع النظريات البنوية، فهو يتقاسم مع الشكلايين الروس الإيمان بأن الفن شبيه بالخروج عن المؤلف، و هو يرفض النظر إلى الفن وكذا اللغة كوسيلة للتعبير عن ذات فردية، ذلك أن الذات ليست سوى وسيط تتحدث فيه حقيقة الكون عن نفسها⁴.

و لعل أهم ما توصل إليه **هيدغر** في طرح علاقة الدازاين باللغة ضمن (الوجود في العالم) معنى الملفوظ الثالث، الذي يفضي إلى مفهوم القول و التكلم، حيث

¹- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 70.

²- فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر، ص 32.

³- ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جان بول سارتر، ص 80.

⁴- دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص 147.

يمتد الخطاب ليشمل المنطوق و اللامنطوق؛ لأن الصمت كما يرى طريقة من طرق التعبير¹.

ويذهب **هيدغر** إلى أن التأويل الأدبي ليس متأصلاً في النشاط البشري، إذ ليس شيئاً نفعله بل هو شيء يجب أن نتركه يحدث، يجب أن نواجه النص مواجهة سلبية، وأن نمثل أمام كينونته بكل استسلام و خنوع، وأن نمح له فرصة مساءلتنا، و البوح عما في باطنه، و قد أكد أن التأويل لا يجب أن يتجه نحو الكشف عن المعرفة الموضوعية؛ لأن هذه الأخيرة تكون بدون قيمة، إلا إذا أفادت، و هو في هذا السياق يفرق بين نوعين من الوجود: وجود في العالم، و هو الوجود الإنساني بعامة، و وجود مع الآخرين، و هو الوجود الفردي في تفاعله مع العالم².

- هانس جورج غادامير (Hans Georg Gadamer/ 1900-2002):

يعد الفيلسوف الألماني المعاصر هانس جورج **غادامير** خلف **هيدغر** الأكثر شهرة في مجال الهرمينوطيقا، لهذه اعتبارت العودة إليه عودة إلى الأصول، فإن كان **هيدغر** أول المشتغلين بهذا الاتجاه الفلسفي المعاصر قد ولجها بأوسع سؤال معرفي: كيف نفهم الوجود؟ وهل بإمكاننا أصلاً أن نفهم؟ فإن **غادامير** قد أعاد وضع السؤال بصفة أكثر خصوصية: كيف نفهم، وهل بإمكاننا أصلاً أن نفهم النصوص القديمة على نحو ما تريد قوله؟ وما هي الشروط التي تتحكم بهذا الموقف؟ مجيباً بأن ظاهرتي الفهم و التأويل ليستا مشكلاً متعلقاً بمنهجية العلوم الإنسانية وحدها؛ لأن العمليتين تخصان التجربة الإنسانية بأسرها.

عندما نشر **غادامير** كتابه (الحقيقة والمنهج) سنة 1960 أثار زوبعة من الجدالات الواسعة التي غطت الساحة الفلسفية الألمانية حول التأويل؛ لأن تأويل الفهم لا يتطلب في نظرهم، هذه المنهجية العلمية الكبيرة، وخاصة أن الفهم والتأويل

¹- مصطفى الكيلاني، المينالغوي و التأويلية الأنطولوجية، ص 94.

²- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1977، ص 36.

يرتبطان بالتجربة الشاملة التي تحصل لدى الإنسان عن محيطه الوجودي والكوني، و في عمله هذا يعرض كمفكر محافظ مسحا لهرمينوطيقا القرن العشرين، و يشير عنوان الكتاب إلى الحوار بين ادعاءات الحقيقة، و بين عمليات المنهاج¹.

يؤكد أن الموضوعية و الصرامة في المنهج العلمي ليسا هما الطريق الوحيد لكشف الحقيقة، فما من علاقة بين صرامة المنهج وبين الحقيقة، و يعتبر أن الصرامة في قواعد المنهج تخلق فجوة بين الذات والموضوع، و هو ما جعل الهرمينوطيقا تبحث عن نوع جديد من العقل يخالف العقل التكنولوجي والميكانيكي، إنها تدافع عن العقل السياسي والعملية ضد سيطرة العقل التكنولوجي القائم على العلم².

إن عمل **غادامير** (الحقيقة و المنهج) الذي يضعنا أمام جملة من التساؤلات: ما هو معنى النص الأدبي؟ إلى أي حد يتصل مقصد المؤلف بهذا المعنى؟ هل يمكن أن نأمل في فهم الأعمال الغربية عنا تاريخيا وثقافيا؟ هل الفهم الموضوعي ممكن، أم أن كل فهم يرتبط بوضعنا التاريخي...؟ هو شرح مطول وامتداد لفكرة **هيدغر**³.

أما نظريته التأويلية فإنها تتأسس على افتراض مفاده أن التاريخ يشكل استمرارا لا ينقطع، استمرارا خاليا من الانقطاع و النفي، ومن الصراع والتناقض، بل سلسلة متصلة، فالاختلافات التاريخية يسلم بها بنوع من التسامح؛ لأن تصنيفاتها تتم بواسطة فهم يربط بين المؤول وبين النص؛ وهكذا يتغلب على غرابة المعنى التي قد تحل فيه، فهي نظرية تقترض أن العمل المنتمي إلى الماضي يعمق فهمنا الذاتي الحالي، بدل القضاء عليه، وأن الغريب مألوف دائما بشكل ضمني، إذا مر بمرحلة الحامل الوجودي له، و الذي ليس في كل الحالات قابلا للبرهنة أو يمكن الاستدلال عليه⁴.

¹ - دافيد حاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص148.

² A. Erguden, "The Truth and Method in Gadamer Hermeneutic Philosophy", Journal of Comparative Poetics (Alif), No.8. Spring, 1988. P14.

³ - دافيد حاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ص148.

⁴ - عمارة ناصر، اللغة و التأويل، ص 74.

و يعتبر **غادامير** الكتابة مركز الظاهرة التأويلية، ففيها يظهر التأويل مجردا من كل عنصر نفسي؛ لأن الجهد الجمالي في إنشاء اللغة يتغلب على كل تلون نفسي للتعبير، فبدءا من الكلام تبدأ لغة مفتوحة على كل الملكيات¹، لكنه يؤكد أن الحصول على معنى ثابت ومحدد لنص ما إنما هو بالأمر الصعب، و غير الممكن؛ لأن هذا المعنى يصاغ بالاشتراك مع كل الظروف الآنية المعينة، و الأفق الشخصي للقارئ الفرد، و بهذا يكون التأويل كما يراه هذا الفيلسوف هو فن الفهم، الذي يوظف جميع مناهج العلوم الإنسانية خلال ما اصطلح على تسميته ميلاد الشعور التاريخي، و كل تأويل ينصب على عمل سابق يتكون من حوار بين الماضي والحاضر و يكون العمل بدوره حوارا مع تاريخه الخاص، و ما الحاضر بقابل للفهم إلا في ضوء الماضي الذي يشكل معه استمرارية حية، والذي ينبثق من زاوية نظرنا الجزئية الخاصة بنا، وبتوقعاتنا مع الأفق الذي يوضع فيه العمل نفسه².

و في حديثه عن التفسير يقول **غادامير** إن ما يؤثر سلباً في عملية تفسير النص هي تلك الآراء غير المحسوسة، السلبية، المسبقة، والتي لا نشعر بوجودها؛ أي الآراء التي تجعل المرء عاجزاً عن سماع الشيء الناطق ضمن الموروث، إذ تتم عملية استدعاء المقدس في كل قراءة، مما يجرد البنية المبدعة من كل قيمها و جمالياتها.

و يوافق **غادامير** أستاذه **هيدغر** عندما يربط بين عمليتي الفهم و التفسير، فتراه يضمن الأولى الثانية حين يقول: "الفهم يتضمن دائما التفسير"³، أو يجعلهما عملية واحدة في قوله: "كل فهم هو عملية تفسير"⁴، و عندما يشرح الفهم بوصفه مقولة شاملة يمكن تصورهما على أنها جوهر لوجودنا في العالم، فالوظيفة الأساسية له

¹ - م ن/ ص 75

² - Jacques Bouveresse, Herméneutique et Linguistique, p26.

³ - Jacques Bouveresse, Herméneutique et Linguistique, p35.

⁴ - Ibid, p 35.

هي وصف الوجود، فهو ليس وسيلة منهجية بقدر ما هو وسيلة وجودية¹. يقول **غادامير** لم يعد مفهوم الفهم منهجياً، كما لم تعد عملية الفهم، خلافاً لمحاولة **ديلتي** تأسيس العلوم الإنسانية على أساس هرمينوطيقي، عمليةً معاكسةً تتبع مجرى الحياة، من أجل البحث عن المثالية، فالفهم هو الطابع الأصلي لوجود الحياة ذاتها².

و هو يميز بين نوعين من الفهم:

- 1 - الفهم الجوهرى وهو فهم محتوى الحقيقة (التي تتكشف بقراءة النصوص)
 - 2 - الفهم القصدى وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف، و هو وسيلة استراتيجية يستعان بها في اللحظة التي يخفق فيها الفهم الجوهرى في إدراك حقيقة ما.
- ويمكننا تلخيص التحول العام الذي عرفته نظرية التأويل في القرن العشرين و الذي أيده **غادامير** و استأذنه مارتن **هيدغر** بثلاثة مجالات³:
- أولاً: و بالمقارنة مع التقاليد المعروفة منذ حركة التنوير على الأقل، لم تعد نظرية التأويل تركز اهتمامها على تفسير الوثائق المكتوبة أو الأحاديث وترجمتها.
 - ثانياً: و خلافاً لنظرية التأويل الرومانتيكية بدءاً بـ **شلايرماخر** وانتهاءً بـ **ديلتي**، فإن هدف التأويل ليس محصوراً في التواصل، أو دراسة نفسية شخص آخر.
 - ثالثاً: إن نظرية التأويل لدى **هيدغر** و **غادامير** تقوم بدراسة تمهيدية؛ لتستكشف عالماً أقدم وأكثر أهمية من عالم **ديلتي** الذي يفصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية.

و يمكن أن نخلص في نهاية هذا الجزء الذي بدأ بـ **شلايرماخر** و انتهى بـ **غادامير** أن نظرية التأويل تبتعد في القرن العشرين عن ساحة المعرفة التي أثرت فيها جميع نظريات التفسير السابقة، لتدخل إلى منطقة علم الوجود الجوهرى، و أن التفسير

¹- Hans George Gadamer ,Truth and Method, Seabury Press, New York, 1981, p1981.

²- Ibid, p 230 .

³- فؤاد عبد المطلب، التأويل في الغرب- النشأة والمفهوم، ص39.

ينبغي أن يفهم على أنه طريقة للوجود في العالم، وتلك طريقة في الوجود سابقة لأي معرفة أو نشاط فكري.

3- عود إلى الوجود بفهم الوجود:

- بول ريكور (1913/1913-2005)

قدم في كتاباته المختلفة تطويراً مهماً على مفهوم (الهرمينوطيقا)، فبعد أن كانت محصورة في تفسير الكتب المقدسة، أصبحت نظرية في علم القراءة تعنى بجميع أنواع النصوص.

يرى **ريكور** أن نظرية التأويل تظل محصورة في إطار نزعة نفسانية، حتى وإن لبست لبوس حوار بين الذاتيات المتفاعلة، لذلك ففهم نص ما، هو حالة خاصة من الموقف الحوارى الذي يستجيب فيه شخص ما لشخص آخر سواه، و لإجمال القول عن التأويل عنده نبداً من حديثه عن النص، فهو كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة، فالقارئ غائب لحظة الكتابة، والكاتب غائب لحظة القراءة، وهكذا ينتج النص إخفاء مزدوجاً للقارئ والكاتب، و لأن النص لا يكون بدون مرجعية، فستكون مهمة القراءة، من حيث كونها تأويلاً، هي بالضبط، إنجاز المرجعية¹، و لأن الانفتاح على عدد من القراء من طبيعة معنى النص، أصبحت مشكلة تملك النص أمراً لا يقل مفارقة عن التأليف، و هنا يتداخل حق القارئ بحق النص في نزاع يولد حركية التأويل كلها، إذ تبدأ التأويلية حيث ينتهي الحوار².

لقد اهتم **ريكور** باللباس مفهوم التأويل لبوساً جمالية و لغوية بالغة الدلالة، إذ يعتقد أن مجاله هو مجال الفكر الرمزي المنفتح على كل الآفاق و الحدود، و أن

¹ - Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II, Coll. Esprit, 1986, p39.

² - بول ريكور، نظرية التأويل- الخطاب و فائض المعنى، ص64.

علاقته بالرمز علاقة جنينية ترتسم حولها و بها معالم الحقل الابستمولوجي المؤسس للهرمينوطيقا¹.

لقد كان بول **ريكور** خلال حياته الفكرية كلها مهتما بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة أو الشخص الإنساني الفاعل، فمشروعه الفلسفي يرسم تقريباً جيداً بين الذات والواقع، باحثاً عن أجوبة لمشكلات الوجود التي يقدمها الواقع التاريخي، إنه يبحث عن معانٍ أعمق تؤثر على الوجود الفردي في العالم، لهذا فهو يقترح علامة هيرمنوطيقية تؤسس للذات والوقائع، و لعل الدافع الرئيس وراء أعماله الفلسفية كلها اقتناعه بأن الوجود الإنساني له معنى، مما يعنى أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير².

و الواقع أن التحديدات النظرية بين الظاهراتية و الهرمينوطيقا مع **ريكور** متقاربة إلى حد يصعب معه إقامة تخوم خاصة بكل منها، فما بينهما بالنسبة إليه فروق تراتبية، و ليست فروقا في الدرجة³، و هذا ما يجعل نظريته التأويلية معتمدة على الظواهر، فقد أظهر و بشكل ناجح كيف تعتمد الفروع الفلسفية على بعضها البعض، و بأن كل فرع يبقى على افتراضات الآخر، في مناقشته العلاقة بين البنيوية أو علم الظواهر ونظرية التأويل. **فريكور** يقيم منهجه في الفهم والتفسير على أسس ظاهراتية، و هو بذلك يلتقي مع **هيدغر** في أن كلا منهما يسعى إلى استخلاص انطولوجيا الفهم التي تقوم عليها جذور التجربة الفكرية الغربية⁴.

و إذا كان منهج **ريكور** قد بدأ ظاهراتيا وتأويليا، فإنه انتقل من الظاهراتية إلى الهرمينوطيقا، وهي محاولة فك شفرة الرموز التي تحملها الأساطير، وعدم الاكتفاء بالمعنى السطحي، فالهيرمينوطيقا تفترض وجود معنى ظاهر، ومعنى باطن في كل

¹ - بول ريكور، بعد طول تأمل، منشورات الاختلاف، ط1، 2006، ص08.

² - Paul Ricoeur, Du texte à l'action, p 33.

³ - بول ريكور، بعد طول تأمل، ص07.

⁴ - Paul Ricoeur, Du texte à l'action, p 44.

وجود أو رمز أو نص، و هنا تكمن علة وجود الرمزية، فالتأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، و الذي يقوم على نشر مستويات المعنى المنضوبة في المعنى الحرفي، و هكذا يصبح الرمز و التأويل منصورين متعالقين، فلن يكون ثمة تأويل دون تعدد المعنى الذي يساهم فيه الرمز¹.

فالرمزية -كما يرى **ريكور**- تقوم بتفجير اللغة نحو الآخر عوضا عن انكفائها على ذاتها، و هذا التفجير إبلاغ، والإبلاغ كشف، مما يحقق صراعا بين التأويلات المتضاربة لا على ثنائية الدلالة، بل على زاوية الانفتاح، وعلى غائية الكشف؛ لتتجه كل واحدة على طريقتهما نحو الجذور الأنطولوجية للفهم، و تقول على طريقتهما أيضا تعلقها بالوجود، و هي بهذا الوصف أكبر من أن تكون مجرد ألعاب لغوية، بل كشف عن الأنماط المتعددة للارتباط بالذات².

إن اهتمام **ريكور** بالرموز والعلامات قاده إلى الاهتمام بالاستعارة كـ"لغة جديدة تتجه إلى المستقبل للتبشير بطريقة وجود في العالم لم يتح تجربتها بعد، و كذلك الحال مع الرموز التي يجب تخليصها من أسر الفهم الحرفي، و من ضيق النظرة الوضعية التي تحاصرها بتحويلها إلى مجرد استعارة قائمة على المماثلة"³، مما يعني أن الاستعارة لا توجد في ذاتها، بل في التأويل و من خلاله، حيث يفترض التأويل الاستعاري التأويل الحرفي الذي يفكك نفسه في تناقض دال⁴، وهكذا فإن مهمة التأويل محددة لتتعامل مع الرموز، إنها استنطاق البنية لتكشف عن معناها المتوغل في الأعماق، و الذي يختفي وراء معنى واضح، صريح، و حرفي.

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 44.

² - م ن/ ص 55 و ما بعدها.

³ - بول ريكور، نظرية التأويل- الخطاب و فائض المعنى، ص16.

⁴ - بول ريكور، نظرية التأويل- الخطاب و فائض المعنى، ص 90، 91.

فقد فرق في مجمل حديثه عنها بين نوعين، هما¹:

- الاستعارات الحية: و هي استعارات الابتكار التي تكون فيها الاستجابة للتنافر في الجملة توسيعا جديدا للمعنى، فتخرق أفق القارئ، بتوقعه معنى، و حصوله على معنى آخر.

- الاستعارات الميتة: و هي التي تتحول بالتكرار إلى نماذج جاهزة، و مبتذلة أحيانا، و من أمثلتها عبارة: أرجل الكرسي، أو عبارة: لسان الباب، و نظرا لما آلت إليه من ابتذال لم تعد بالاستعارة.

و مما لا شك فيه أن النوع المعني بالتأويل هو الاستعارات الحية التي يسند من خلالها إلى موضوعات منطقية محمولات غير متساوقة معها، و التي يسند فيها شيء إلى آخر بصورة تززع التماسك، و تحطم البروز الدلالي للعبارة من خلال الدلالات المألوفة للكلمات².

لقد كانت النظرية الرمزية عند بول ريكور دافعا مهما للانتقال إلى تأويل الأسطورة، لأنها: "الشكل التعبيري المعقد والمتغير المفصح عن حال الإنسان إزاء الحقائق الغامضة التي تحف بحياته"³. و قد كانت قبله مجالا للمقاربة البنوية عند كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss)، و قد أشار إلى أن هذا الأخير قد أخطأ حين تصور أن حزم العلاقات المكونة للأسطورة هي التأويل الأخير لها؛ لأن عملية تقسيم الأسطورة إلى وحداتها الصغرى لا تشتمل إلا على تفسير مرحلي لا يرقى إلى درجة التأويل، فلأساطير أيضا من حيث هي نصوص لغوية مغزى و إحالة ؛ أي انها

¹ - م ن/ ص 93.

² - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 14.

³ - الموسوعة الكونية، نشرة باريس، دت، المجلد التاسع، ص. 263.

تتحدث عن طريقة بنائها الداخلي، الذي هو مدار التحليل البنوي، كما لها طريقة وجود كاتبها و مؤلفها في العالم، و هو ما تهمله البنية و يركز عليه **ريكور**¹.

و عندما وجد **ريكور** تشابهاً بين الأسطورة والحلم لجأ إلى نظرية **فرويد** (Freud) التي تمجد مسألة الإرادة، رافضة ما ذهبت إليه النظريات العلمية قبلها، و التي لا تدع مجالاً لمشكلة تفسير الأحلام؛ لأنه في المقام الأول، و وفقاً لهذه النظريات ليس للحلم علاقة بالنشاط النفسي على الإطلاق، بل هو عملية جسدية سخيفة وغير مفهومة². وهكذا دخل نظرية **فرويد** من الباب العريض، محاولاً تنمية تأويل علمي منهجي لدلالة الأحلام، ولكنه دخلها على طريقته الخاصة ذلك أن فرويدية **ريكور** منهجية وليست مذهبية، كما أنها مطعّمة بمسحة سيميولوجية علامائية، فيها من نظرية دي **سوسير** اللغوية بعض الملامح، إذ صب اهتمامه على المنظور الفعال للسانيات، وذلك بالكشف عن دور اللغة في عملية التحليل و التفسير، فتجاوز بذلك الفهم الساذج لآلية تأويل الأحلام.

- أمبرتو إيكو (Amberto Eco / 1932):

- التأويل الهرمسي:

إن المدرسة الهرمسية على الرغم من كونها تأويلية صرفة، وقديمة تعود للقرون الأولى للميلاد إلا أنها في مؤداها التأويلية، وفي رؤيتها للعالم باعتباره نصاً مفتوحاً، وللنص باعتباره عالماً مُشرعاً وأُفقاً لانهائياً، تحتفي احتفاءً مطلقاً بلا نهائية

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل- الخطاب و فائض المعنى، ص16.

² - Sigmund Freud, Interpretation of dreams, Vienna, 1931, p8 .

التأويل، فالنص هو دائما المكان الذي تتطابق فيه كل المتناقضات، إلى درجة تؤدي إلى اختفائه هو ذاته¹.

إن الهرمسية تبحث عن حقيقة لا تعرف عنها أي شيء، مستندة إلى فكرة السر، فكل كلمة وكل جملة ليست سوى سر يحيل على آخر، وكلما اقتربنا من هذا السر وجدنا أنفسنا أمام سر يحتاج إلى سر جديد، مما يقود إلى لا نهائية التأويلات، وكل محاولة للوصول إلى دلالة قد نتوهم أنها نهائية لن تقود إلا إلى الانحدار إلى متاهات لا حصر لها، و تلك هي الخاصية الرئيسة للهرمسية².

ولعل أهم ما في المقاربة الهرمسية للنص مجموعة من الأفكار يمكن تلخيصها فيما يأتي³:

- 1 - النص كون مفتوح، بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.
- 2- الحقيقة هي كل ما لم يقل بعد، أو ما قيل بطريقة غامضة.
- 3 - اللغة تعكس عدم تلاؤم الفكر، وإن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية.
- 4 - إن كل نص يدعي إثبات شيء ما، هو كون مجهض، أي نتاج كائن يشكو من اختلال ذهني.

التأويل الغنوصي:

الغنوصية تعريب للفظ اليوناني **غنوسيس (Gnosis)** الذي يعني المعرفة، راجت في الفترة الزمنية نفسها التي راجت فيها الهرمسية، وهي مدرسة باطنية أيضاً، ذات

¹- Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, traduit de l'italien par Meriem Bouzaher, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1992, p 369.

²- Umberto Eco, interprétation et histoire, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, presses universitaires de France, Paris, E3, 2002, p 31.

³- Ibid, p 35

نزعة فكرية، ترمي إلى مزج الفلسفة بالدين، غايتها الوصول إلى عرفان الله عز وجل بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال، تتعاطى مع إشكالية التأويل من منظور الاشتباك بين المؤول والمؤول. مركزة على مفهوم (السر) كسابقاتها¹.

و تحت تأثير التراث الإغريقي يقسم **إيكو** التأويل إلى قسمين²:

الأول- التأويل المتناهي و هو الذي يكون فيه التأويل محكوماً بمرجعياته وحدوده في الزمان والمكان وبضوابطه الذاتية، أو بأصول حضارية تمتزج داخلها السياسة بالمنطق والتاريخ، و هو تأويل يعبر عن رسم لخارطة تتحكم فيها الفرضيات الخاصة بالقراءة، و التي تسقط انطلاقاً من معطيات النص، و يتشكل هذا التأويل من سلسلة من الإحالات اللامتناهية، بحيث تحيل كل علامة على علامة أخرى.

ثانيا- التأويل اللامتناهي، ويدخل فيه التأويل متاهات غير محكومة بنهاية محددة، فهو لا ينطلق نحو دلالة بعينها بل تغدو الإحالات ذاتها هدفاً له بما ينتج اللذة في حركة التأويل المستمرة، للبحث عن الإحالة والتي بدورها تحيل إلى إحالة أخرى، فاللذة كل اللذة، هي ألا يتوقف النص عن الإحالات، وألا ينتهي عند دلالة بعينها.

إن فكرة التأويل المضاعف لا تستند فقط إلى معارضة مبدئية مرتبطة بأفضلية أحد ما على الآخر، بل تهمل أيضاً، فيما يبدو، ما يود **إيكو** نفسه أن يحدثنا عنه، فالتأويل المضاعف شبيه بالتغذية المفرطة، حيث هناك أناس لا يتوقفون حيث يجب عليهم أن يتوقفوا، إنهم يواصلون الأكل بإفراط مما يؤدي إلى نتائج وخيمة³، و الأمر نفسه واقع في التأويل، ما يجعل **إيكو** يبحث عن حلول لمشكل الإفراط الذي يفتح

¹ - الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1991، ص 258.

² - أمبرتو أيكو، التأويل بين بورس ودريدا، ترجمة سعيد بنگراد، مجلة علامات، المغرب، ع11، 1999، ص11، و ما بعدها.

³ - جوناتان كالر، دفاعاً عن التأويل المضاعف، ترجمة سعيد بنگراد، مجلة علامات، المغرب، ع11، 1999، ص49.

الباب مشرعا أمام مختلف التجارب التأويلية التي يلتقي فيها المناسب بغير المناسب، و هنا نكون ملزمين - على الأقل- بتحديد التأويلات المغلوطة¹.

فالنص حسب **إيكو** آلة كسولة تفرض على القارئ عملا مشاركا حثيثا لملء فضاءات المسكوت عنه، فهو ليس شيئا آخر سوى آلة اقتضائية، غير أن هذه المشاركة التي يتعين على القارئ القيام بها تقتضي الابتعاد عن الاستعمال القائم في حرية التأويلات الفردية كما عالجتها نظرية التفكيك، و النص بهذا المعنى بحاجة إلى قارئ نموذجي يدعم فكرة أو مصطلح التعاضد التأويلي يكون قارئاً استدلالياً؛ أي أنه لا يبدي تلقيا استاتيكية (ساكتا)، بل يبعث في فعل التلقي القدرة على تحريك الدلالات، و توليد العلاقات الداخلية باستبعاد الشكل الأيقوني للعلامات، و بهذا فإن كل قراءة تعيد إحياء النص وفق منظور أو ذائقة أو تنفيذ شخصي².

إن أمبرتو **إيكو** بهذا المعنى لا ينفي المقصدية، بل يرى نوعا من التكافؤ بين مقاصد المؤلف و معطيات النص و نشاط القارئ³، الذي يتحرك تأويليا على نفس الإيقاع الذي يتحرك فيه النص توليديا، "فأن يكون المرء نصا يعني أن يضع حيز الفعل استراتيجية ناجزة تأخذ في اعتبارها توقعات حركة الآخر"⁴، و هذه الحركة التأويلية ناجمة من كون النص أثرا مفتوحا يخلق المؤلف من خلاله شكلا مكتملا بهدف تذوقه و فهمه، كما أراد ه، و يقرأه المستهلك متفاعلا مع مجموعة المثيرات، محاولا أن يرى و أن يفهم علاقاتها، ممارسا في الوقت نفسه إحساسا شخصيا و ثقافة معينة، و أذواقا و اتجاهات و أحكاما قبلية توجه متعته في إطار منظور خاص به، باعتبار الأثر المفتوح عملا غير مكتمل يقدمه المؤلف إلى من يؤوله⁵.

¹ - Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, p 130.

² - أمبرتو إيكو، الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمن بو علي، دار الحوار، سورية، ط2، 2001، ص 40.

³ - حميد لحمداني، القراءة و توليد الدلالة، ص 81، ص 67.

⁴ - أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية - التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة أنطوان أبو زيد، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص 67.

⁵ - أمبرتو إيكو، الأثر المفتوح، ص 16.

المفصل الأول:

التأويل الصرفي

تمهيد:

كانت العرب في الجاهلية وصدر الإسلام تنطق على السليقة، و تكره الخطأ في اللغة، قال عبد الملك بن مروان: اللحن في الكلام أقبح من الجذري في الوجه، و قد أوصى بعض العرب بنيه، فقال: يَا بَنِي أَصْلَحُوا أَلْسِنَتَكُمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ تَنَوَّبَهُ النَّائِبَةُ، فَيَتَجَمَّلُ فِيهَا، فَيَسْتَعِيرُ مِنْ أَخِيهِ دَابَّتَهُ، وَ مِنْ صَدِيقِهِ ثَوْبَهُ، وَ لَا يَجِدُ مِنْ يَعيِرُهُ لِسَانَهُ¹، ولما انتشر الإسلام و اجتمعت الألسنة المتفرقة، واللغات المختلفة نقشى اللحن، فانصرفت الهمم لوضع قواعد اللغة المتمثلة في النحو بضبط حركات الإعراب والبناء، و ضبط أبنية الكلم ومعرفة أحوالها ، وتلك القواعد هي علما النحو و الصرف.

وقد نسب جلال الدين السيوطي (911هـ) وضع قواعد علم إلى معاذ الهراء (187هـ)، نظراً لبراعته في صياغة هذه الأبنية والإكثار منها²، وقد رأى البعض أن هذا خطأ وأن معاذاً لا يعدو أن يكون واحداً من أعيان الطبقة الأولى من علماء الصرف في الكوفة؛ لأنه عاصر سيبويه (ت 180 هـ) الذي خلف لنا في كتابه جمهرة ما يتعلق بالصرف، حتى كاد أن يكون علماً مكتملاً، والحقيقة عند هؤلاء أن معاذاً برع فحسب في صياغة الأبنية الافتراضية لتدريب المبتدئين وهي التي سميت (مسائل الامتحان)³.

و الجدير بالذكر أن علم الصرف كان أقل علوم العربية إثارة لعلمائها ما جعلهم ينصرفون عنه إلى ما هو أهم كالنحو و البلاغة حسب رأيهم، فكانت معظم الدراسات الصرفية جزءاً من كتب النحو، لكن مجموعة منهم غير قليلة حملت على عاتقها دراسة هذا المستوى من مستويات اللغة، حتى آل علم الصرف في نهاية المطاف إلى الاستقلال، فالاكتمال جرياً على سنن الترقى، وعند ذاك تميز عن علوم العربية عامة،

¹ - السيد أحمد الهاشمي، القواعد الأساسية للغة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 3.

² - السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2، 1979، 291/2.

³ - نقلاً عن: خديجة الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1965، ص 29.

وعن علم النحو خاصة بشكل تام، وصار له مباحث محددة، لا يشاركه فيها غيره، وعلماء يتفردون بدراسته، ومصنفات يستقل بها، وتستقل به، وتم تخليص مسائله من مسائل النحو، وأصبحت هذه المسائل علماً مستقلاً متميز الموضوع.

ولأن الصرف يُعنى بالاشتقاق و بمختلف التصريفات فقد تداخلت مصطلحاته، و اختلطت مفاهيمه، إذ نلاحظ أن كثيراً من العلماء و الدارسين من لا يكاد يفرق بين الصرف و التصريف و الاشتقاق، فيستعملون الواحد من هذه المصطلحات بدلا من الآخر، و كأنها جميعا بالمعنى نفسه.

و يشير التفنازاني (ت793هـ) إلى أن لفظ (التصريف) هو الأول استعمالاً للدلالة على هذا العلم؛ فهو تفعيل من الصرف للمبالغة والتكثير¹، و هذا ما يؤكد أن اختيار القدامى لمصطلح (التصريف) لم يكن اعتباطاً، بل لذلك دلالة على المعنى الاصطلاحي الذي أرادوه، وهو معنى: تغيير الأبنية من وضع إلى وضع، ومن مثال إلى مثال، والتصريف يفيد معنى التغيير أكثر من إفادة الصرف لهذا المعنى، كما يوحي معنى هذه اللفظة بالعمل والتدريب وكثرة التمارين، وحين اتسعت دائرة هذا العلم، ودخل فيه بعض المسائل والقواعد التي يبدو فيها التغيير أقل ظهوراً، ظهر مصطلح الصرف على هذا العلم².

أما استخدام مصطلح الاشتقاق دليلاً على هذا العلم، فكان على سبيل تسمية العام بالخاص، لأن الاشتقاق هو أحد خصائص اللغة العربية، بل أهم خصائصها، وهو وسيلة مهمه في نموها، فاللغة العربية هي لغة اشتقاقية من الدرجة الأولى.

و لأن سمة البحث الأكاديمي الدقة و الوضوح، ندخل هذا الفصل عن طريق جهازه المفاهيمي، مركزين على المصطلحات الثلاثة التي أوقعت الباحثين في شرك التشابه، و هي الصرف و التصريف و الاشتقاق.

¹ - التفنازاني، شرح مختصر التصريف العزي في فن الصرف، تحقيق عبد العال سالم مكرم، المكتبة الأزهرية للتراث، ط8، 1997، ص 28 و ما بعدها.

² - خالد بن عبد الكريم بسندي، الصرف والتصريف وتداخل المصطلح، مجلة جامعة الملك سعود الرياض، كلية الآداب، 2008، م20، ص 319 و ما بعدها.

أولاً- اصطلاحات صرفية:

1- الصرف:

ليس غريباً أن يشوب هذا المصطلح كثير من الخلط و عدم التمييز على مستوى المصطلحات و المفاهيم، فالمتتبع لكتب التراث يلاحظ أنه لم يرد عن علماء اللغة الأوائل تعريف جامع مانع لعلم الصرف، و كل ما ذكر كان مجرد إشارات متناثرة هنا و هناك.

الصرف لغة من المادة المعجمية (ص ر ف)، و هو "في الحديث: التوبة، و العدل الفدية، أو هو النافلة، و العدل الفريضة، أو بالعكس، أو هو الوزن، و العدل: الكيل، أو هو الاكتساب... و صَرَفُ الحديث: أن يزداد فيه و يحسن، من الصرف في الدراهم، و هو فضل بعضه على بعض في القيمة، و كذلك صَرَفُ الكلام، و له عليه صرف: شَرَفٌ أو فضل، و هو من صرفه يصرفه؛ لأنه إذا فضل صرف عن أشكاله..."¹.

و في لسان العرب: "الصَّرْفُ: رَدُّ الشيء عن وجهه، صَرَفَهُ يَصْرِفُهُ صَرْفاً، فأنصَرَفَ. وصارَفَ نَفْسَهُ عن الشيء: صَرَفَهَا عنه. وقوله تعالى: ثم أنصَرَفُوا؛ أي رَجَعُوا عن المكان الذي استمعُوا فيه، وقيل: أنصَرَفُوا عن العمل بشيء مما سمعوا. صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ أي أَضَلَّهُمُ اللَّهُ مُجَازَةً على فعلهم؛ وصَرَفْتُ الرجل عني فأنصَرَفَ"².

وقد وردت أصول هذه الكلمة في القرآن الكريم أكثر من ثلاثين مرة، تفيد كلها معنى التحويل والتغيير، كقوله تعالى: (وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)³، و قوله: (فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ

¹- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، مادة (صرف)، ص 842، 843.

²- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط1، 1997، مادة (صرف)، ص 843.

³- البقرة/ 164.

كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ¹، و قوله أيضا: (فَقَدْ كَذَّبُوكُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا)².

أما في الاصطلاح فهو تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعان مقصودة، لا تحصل إلا بهذا التغيير، وذلك كتحويل المصدر (قَطَعَ) إلى الفعل الماضي (قطع)، والمضارع (يقطع)، والأمر (اقطع)، وغيرها مما يمكن أن نتوصل إليه من مشتقات تتصرف عن الكلمة الأصل كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة... الخ، وهو إلى جانب ذلك علم يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها وهيئاتها، أو من حيث ما يعرض لها من صحة، أو إعلال، أو إبدال³.

و علم الصرف لا ينظر في الحروف؛ لأنها لا تتصرف، و لا ينظر في الأسماء المبنية أو الأفعال الجامدة؛ لأنها لا تقبل التصريف أو الاشتقاق، فموضوعه الأسماء المتمكنة و الأفعال المتصرفة⁴، و مادته هي الوحدات الصرفية، و ربما تكون الوحدة الصرفية كلمة أو جزءا من كلمة في بدايتها أو وسطها أو نهايتها، و قد تكون المغايرة بين الصيغ، كالمغايرة بين فعل المبني للمعلوم و فعل المبني للمجهول⁵.

فموضوع علم الصرف هو الألفاظ العربية من حيث الصحة والإعلال والأصالة والزيادة، والأفعال المتصرفة والأسماء المعربة من حيث البحث عن كيفية اشتقاقهما؛ لإفادة المعاني الطارئة، فيجري التصريف على هذه الأفعال بتغيير بنيتها، فيقال مثلاً: اسم الفاعل من الفعل الثلاثي بزنة فاعل، واسم التفضيل بزنة أفع، واسم الهيئة بزنة فعلة إلى غير ذلك.

¹ - يوسف/ 34.

² - الفرقان/ 19.

³ - خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص 26، 27.

⁴ - الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، المطبعة الخيرية، مصر، ط1، 1305/168/4.

⁵ - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، دار المعارف، مصر، 1986، ص 220.

و يجري التصريف على الأسماء المعربة بالتثنية والجمع والتصغير والنسب، أما الأسماء المبنية نحو (مَنْ وكيفَ وأينَ) فلا يدخلها التصريف، ولا يردُّ على هذا تصغير (ذا) الإشارية و (الذي) و (التي) الموصولين، لأن ذلك خارج عن القياس، فهو نادر أو قليل، وأما الأفعال الجامدة كـ(عسى) وليس ونعم وبئس، والحروف مثل من وفي وإلى وعلى، فلا يعتورها التصريف حال (الإفراد)، فهي كالأسماء المبنية؛ ثابتة لا تتغير أبنيته، وتلازم صورة واحدة، أما في حال (التركيب) فإنه يعتريها، فقد تُقلب الألف في الحرف ياءً مع الضمير مثل (إليك) و (عليك)، وقد تحذف عين الفعل الجامد أو لامؤه عند الإسناد؛ للتخلص من التقاء الساكنين، نحو (لستَ) و (عستَ)، وهذا كله شاذ يوقف عند ما سُمِعَ منه¹.

و لا يدخل التصريف أيضا الأسماء الأعجمية؛ لأنها من لغة قوم حكمها ليس كحكم العربية، فلا يقال إن اسماعيل أصلها سمع، و إبراهيم أصلها بره، و لا نوح أصلها نوح؛ لأنها كلمات نقلت من لغة حكمها غير حكم العربية².

و جاء في حاشية الصبان على شرح الأشموني أن تعريف الصرف اصطلاحاً يشمل ثلاثة أمور³:

- أولاً: تحويل الكلمة إلى أبنية مختلفة لأداء المعنى الذي يقتضيه المقام كالتصغير واسم الفاعل والتكسير.
- ثانياً: تغيير الكلمة لا لمعنى طارئ ولكن لغرض آخر كالزيادة والحذف والقلب والنقل والإدغام والإمالة.
- ثالثاً: العلم بأحكام بنية الكلمة بما لحروفها من أصالة وزيادة وصحة، ويقصد ببنية الكلمة الصيغة التي توجد الكلمة عليها في حالة كونها مفردة، فإذا ركبت مع غيرها أصبح البحث فيها خاصاً بالنحو.

¹ - أحمد بن محمد بن أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، دار الكيان، الرياض، ص 43.

² - ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، تحقيق، فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996، ص

35، و ينظر: الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 43.

³ - الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني، 167/4.

- نستطيع أن نتبين من خلال ما سبق أن الصرف عند القدامى بمعنيين¹:
- أحدهما عملي: و هو تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل إلا بها، كتحويل المصدر إلى اسمي الفاعل و المفعول، و اسم التفضيل، و اسمي المكان و الزمان...
- و الثاني علمي: و هو علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب، و لا بناء.

ومن المحدثين كمال بشر الذي قال إن الصرف "وسيلة وطريق من طرائق دراسة التركيب والنص اللذين يقوم بالنظر فيهما علم النحو"². وعلى الرغم من عدم العناية بالصرف كباقي علوم اللغة، فإننا نجد من علماء العربية من أدرك أهميته، و اعتنى به، و عد الخطأ في المفردات عيباً يخل بالكلام، ويتنافى مع فصاحة المفرد، ويبطل بلاغة القول المركب، و قد ذكرت الروايات بعض ظواهر اللحن في الكلمات، من ذلك "ما ذكره أبو الطيب اللغوي (ت351هـ) نقلاً عن الخليل (ت173هـ) من قوله لم يزل أبو الأسود (ت69هـ) ضنيناً بما أخذه عن علي كرم الله وجهه (ت40هـ) حتى قال له زياد، قد فسدت ألسنة الناس، و ذلك أنهما سمعا رجلاً يقول قد سقطت عصاتي، فدافعه أبو الأسود، و وجه اللحن في هذا المثال أنه أنث العصا بالتاء، مع أنها غير محتاجة إليها، إذ العصا مؤنث مجازي، بدون علامة في لغة العرب..."³.

كما ذكرت الروايات عن أبي عبيدة أنه قال في كلمة (مندوحة) من قولنا (مالي عنه مندوحة)، أي متسع، إنها مشتقة من (انداح)، و ذلك فاسد؛ لأن: انداح: (انفعل) و نونه زائدة، و (مندوحة: مفعولة)، و نونه أصلية، إذ لو كانت زائدة لكانت (مَنْفَعْلَةً)، و هو بناء لم يثبت في كلامهم⁴.

¹- خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص23.

²- كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص84.

³- الحملوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 27.

⁴- ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص32.

2- التصريف:

يحوّل المعنى اللغوي للتصريف حول التحويل: "و تصريف الآيات: تبينها، و التصريف في الدراهم و البياعات: إنفاقها، و التصريف في الكلام: اشتقاق بعضه من بعض، و التصريف في الرياح تحويلها من وجه إلى وجه..."¹.

أما المعنى الاصطلاحيّ فهو ما وضع له أهل هذه الصناعة، والمراد هنا صناعة التصريف، وهو تحويل الأصل الواحد أو تغييره، والأصل ما يبنى عليه شيء، والمراد هنا المصدر (إلى أمثلة) أي أبنية وصيغ، وهي الكلم باعتبار الهيئات التي تعرض لها من الحركات، والسكنات، وتقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه، (مختلفة) باختلاف الهيئات كضرب يضرب، ونحوهما من المشتقات (لمعان)، فالتصريف تحويل الأصل أي المصدر إلى أمثلة مختلفة لأجل حصول معان مقصودة لا تحصل إلا بهذه الأمثلة².

و قد عرف سيبويه (ت180هـ) التصريف في قوله: "هذا باب ما بنت العرب من الأسماء والصفات، والأفعال غير المعتلة، والمعتلة، وما قيس من المعتل الذي لا يتكلمون به، ولم يجئ في كلامهم إلا نظيره من غير بابه، وهو الذي يسميه النحويون: التصريف والفعل"³.

أما ابن السراج (ت316هـ) فينص على مفهوم التغيير في إيراده مصطلح التصريف قائلاً: "إنما سمّي تصريفاً لتصريف الكلمة الواحدة بأبنية مختلفة، وخصّوا به ما عرض في أصول الكلام، وذواتها من التغيير، وهو ينقسم خمسة أقسام: زيادة، وإبدال، وحذف، وتغيير بالحركة والسكون، وإدغام؛ وله حدٌ يعرف به"⁴.

و يقول ابن جنّي (ت392هـ): "هو أن تأتي إلى الحروف الأصول، فتتصرف فيها بزيادة حرف أو تحريف، بضرب من ضروب التغيير، فذلك هو التصرف فيها،

¹ - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (صرف)، ص 843.

² - خالد بن عبد الكريم بسندي، الصرف والتصريف وتداخل المصطلح، ص319 و ما بعدها.

³ - سيبويه، الكتاب، تحقيق، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1 242/4.

⁴ - ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1988، 231/3.

و التصريف لها"¹، و يجعل الغرض منه على ضربين: "أحدهما الإدخال لما تبنيه في كلام العرب، و الإلحاق له به، و الآخر التماسك الرياضية به، و التدرب بالصنعة فيه"²، و يؤكد على أهميته لمستعمل العربية إذ يقول: و"يحتاج إليه جميع أهل العربية أتم حاجة، وبهم إليه أشد فاقة؛ لأنه ميزان العربية، وبه تعرف أصول كلام العرب من الزوائد الداخلة عليها، ولا يوصل إلى معرفة الاشتقاق إلا به"³، فالتصريف هو السبيل الوحيدة عند ابن جني إلى الاشتقاق؛ لأنه يحدد أبنية الصيغ المشتقة، و الاشتقاق هو أهم دليل لمعرفة الزائد من الأصلي⁴، فالواو و الياء و الألف في (كوثر و كثير و كاتر) زائدة بطريق القياس، لأنها وردت مع ثلاثة حروف أصول، و بطريق الاشتقاق؛ لأن هذه الأصول بمعنى الكثرة⁵.

و جاء عند الجرجاني (ت471هـ): "أن التصريف تفعيل من الصرف، وهو أن تصرف الكلمة المفردة فتتولد منها ألفاظ مختلفة ومعان متفاوتة"⁶، فتراه يستعمل الصرف و التصريف على سبيل الترادف، وهذا الاستخدام مطرد في سائر الكتاب. في حين يرى ابن الحاجب (ت646هـ) أن: "التصريف علمٌ بأصولٍ يُعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب"⁷، حيث شمل مدلول المصطلح عنده أبنية الكلمة وأحوالها التي ليست بإعراب ولا بناء، و ما يميز عمل ابن الحاجب ترتيب كتابه

¹ - ابن جني(أبو الفتح عثمان)، التصريف الملوكي، تحقيق محمد سعيد بن مصطفى النعسان الحموي، مطبعة شركة التمدن الصناعية، مصر، ط1، ص2.

² - ابن جني ، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، 487/2..

³ - ابن جني، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى و عبد الله أمين، وزارة المعارف العمومية، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1954م ط1، 2/1.

⁴ - حسن هنداوي، مناهج الصرفيين ومذاهبهم في القرنين الثالث والرابع من الهجرة، دار القلم، دمشق، ط1، 1989، ص 51

⁵ - ابن جني، التصريف الملوكي، ص 8.

⁶ - عبد القاهر الجرجاني، المفتاح في الصرف، تحقيق علي الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987، ص26.

⁷ - رضي الدين الاسترأبادي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982، 1/1.

ترتيباً دقيقاً وتهذيب مسائله وتبويب موضوعاته، لذا قسمه عدة أقسام بدأها بأوزان المجرد والمزيد، وذكر بعدها الأبنية التي تكون للحاجة كالماضي والمضارع والأمر، والمشتقات: اسم الفاعل واسم المفعول، والإعلال والإبدال والإدغام والحذف، جامعاً بذلك مباحث التصريف بطريقة جعلت الدارسين يعتمدون على كتابه في مسائل التصريف اعتماداً كبيراً¹.

أما ابن مالك (ت 686هـ) فيعرف التصريف بقوله: "التصريف علمٌ يتعلق ببنية الكلمة وما لحروفها من أصالةٍ وزيادة وصحةٍ وإعلالٍ وشبه ذلك"²، مشيراً إلى مسائل التصريف، و مبيناً أنه تحويل الكلمة من بنية إلى غيرها؛ لغرض لفظي أو معنوي، و هو ما لا يليق إلا بمشتق، أو بما هو من جنسه³.

3- الاشتقاق:

تتميز اللغة العربية بأنها لغة اشتقاق، والاشتقاق هو الذي يصنع من جذر الكلمة عديداً من الكلمات، فتتسع مادة اللغة، وترحب دلالاتها، إذ تظل الكلمات المشتقة من الجذر الواحد حاملة لمعنى مشترك بينها، تأخذه من هذا الجذر، ثم تزيد فيه وتتوسع، و قد جاء في القاموس المحيط أن: "الاشتقاق: أخذ شق الشيء، و الأخذ في الكلام، و في الخصومة يمينا و شمالا، و أخذ الكلمة من الكلمة"⁴.

أما في الاصطلاح فهو العلم بدلالات كلام العرب التي يعرف بها الأصل الذي ترجع إليه الألفاظ، إنه علم البحث عن كيفية خروج الكلم بعضها عن بعض، بسبب مناسبة بين المخرج والمخرج بالأصالة والفرعية بين الكلم، لكن لا بحسب الجوهرية، بل بحسب الهيئة⁵.

¹ - خديجة الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، ص 35.

² - ابن مالك، تسهيل الفوائد و تكميل المقاصد ، تحقيق محمد كامل بركات ، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص 290.

³ - خالد بن عبد الكريم بسندي، الصرف والتصريف وتداخل المصطلح، ص 27.

⁴ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (شقه)، ص 912.

⁵ - القنوجي، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، 62 / 2، 63.

إنه أخذ كلمة من كلمة أو أكثر مع تناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى جميعاً، و على هذا فهو عملية استنباط وتوليد صيغة من صيغة أو لفظ من لفظ¹، بحيث تكون الصيغتان واللفظان متفقين في المعنى العام وفي الحروف الأصلية، أو بمعنى آخر هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب، فتجعله دالاً على ما يناسبه، فمجال الاشتقاق إذن البحث في مادة الكلمة من وجوهها المختلفة، بتغيير بنيتها لغرض لفظي أو معنوي².

و إذا كان الاشتقاق أخذ كلمة من أخرى، فإن هذا لا يعني أنه غير متناه، إذ لا بد له من حد ينتهي إليه، و هذا ما أكده ابن دريد في قوله: "... ولم نتعد ذلك إلى اشتقاق أسماء صنوف النّامى من نبات الأرض؛ نجمها وشجرها وأعشابها، ولا إلى الجماد من صخرها ومدرها، وحزنها وسهلها، لأننا إن رُمنا ذلك احتجنا إلى اشتقاق الأول التي نشقُّ منها، وهذا ما لا نهاية له"³.

و جاء في التسهيل أن "الصرف أعم من الاشتقاق؛ لأن بناء مثل قررد من الضرب يسمى تصريفاً؛ ولا يسمى اشتقاقاً؛ لأنه خاص بما بنته العرب"⁴، و هو ما قد ذهب إليه ابن عصفور (ت660هـ) في تفرقه بين المصطلحين قائلاً: "و أما التصريف فتغيير صيغة الكلمة إلى صيغة، نحو بنائك من (ضَرَب)، مثل (جَعَفَر)، فتقول (ضَرَبَ) ...، و هو شبه الاشتقاق، إلا أن الفرق بينهما أن الاشتقاق مختص بما فعَلَت العربُ من ذلك، والتصريف عامٌ لما فعَلْتُهُ العرب، ولما نُحْدِثُهُ نحن بالقياس. فكلُّ اشتقاق تصريف، وليس كل تصريف اشتقاقاً"⁵.

¹ - إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1975، ص46.

² - خالد بن عبد الكريم بسندي، الصرف والتصريف وتداخل المصطلح، ص319 و ما بعدها.

³ - ابن دريد، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1958، ص 3.

⁴ - السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق، محمد أحمد جاد المولى، علي البجاوي، محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربي، عيسى البابي الحلبي، 1/ 351.

⁵ - ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص46، 47.

ووضح الفرق بين المصطلحين بأنه إذا كان الاستدلال على الزيادة أو الأصالة، برد الفرع إلى أصله سُمِّي ذلك اشتقاقاً، وإذا كان الاستدلال عليهما بالفرع سُمِّي ذلك تصريفاً.

"فمثال الاستدلال برد الفرع إلى الأصل، استدلالنا على زيادة همزة (أحمر) مثلاً، بأنه مأخوذ من الحُمْرة، فالحمرة هي الأصل الذي أخذ منه أحمر، فهذا وأمثاله يسمى اشتقاقاً؛ لأن المستدلَّ على زيادة همزة، و هو (أحمر) مأخوذ من الحمرة، ومثال الاستدلال على الزيادة بالفرع، استدلالنا على زيادة ياء أَيْصَرَ بقولهم في جمعه (إِصارٌ) بحذف الياء وإثبات الهمزة، فد(إِصارٌ) فرع عن (أَيْصر)؛ لأنه جمعه، فهذا وأمثاله يسمى تصريفاً؛ لأن المستدلَّ على زيادة يائه، وهو (أَيْصر) ليس بمشتق من إِصار، بل إِصار تصريف من تصاريفه الدالة على زيادة يائه"¹، وهو بهذا يخرجنا من دائرة التداخل بين المصطلحين، ويوقفنا على أوجه الاتفاق والافتراق بينهما.

كما أن الفرق بينهما يكمن في أن علم التصريف يبحث في الأوزان الظاهرة ودلالة كل وزن، أما الاشتقاق فيبحث في الدلالة الباطنة وارتباط المعاني في المادة الواحدة، وهذا ما أشار إليه صاحب أبجد العلوم في قوله: "واعلم أن مدلول الجواهر بخصوصها يعرف من اللغة، وانتساب البعض إلى البعض على وجه كلي؛ إن كان في الجوهر فالاشتقاق، وإن كان في الهيئة فالصرف، فظهر الفرق بين العلوم الثلاثة، وإن الاشتقاق واسطة بينهما، ولهذا استحسنوا تقديمه على الصرف، وتأخيره عن اللغة في التعليم، ثم إنه كثيراً ما يذكر في كتب التصريف، وقلما يدون مفرداً عنه؛ إما لقلة قواعده، أو لاشتراكهما في المبادئ، حتى إن هذا من جملة البواعث على اتحادهما، والاتحاد في التدوين لا يستلزم الاتحاد في نفس الأمر"².

ثانياً- مراحل علم الصرف:

¹- ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 47.

²- القنوجي، أبجد العلوم 2 / 63.

مرّ هذا العلم بعدد من المراحل؛ إذ اتسعت مباحثه، وتطوّر مفهومه، ويمكن حصر فترات تطوره في مراحل ثلاث:

1- المرحلة الأولى:

تمثلها كتب النحو العربي، حيث اندرجت مباحث الصرف مع مباحث النحو دون تمييز، فقد كانت الدراسة الصرفية ضمن الدراسات النحوية؛ لأن علوم اللغة العربية لم تنفصل في بادئ أمرها، و لم تتحدد فصولها و مباحثها¹، وممن سار على هذا النهج سيبويه في كتابه، وابن السراج في أصوله؛ مع أنّ بينهما اختلافاً في ترتيب الأبواب الصرفية وتنظيمها، وتشابهاً وتقارباً كبيراً في المادة العلمية.

ومصطلح التصريف في هذه المرحلة ضيق لا يقصد به إلا باب يسير، وقد تناوله سيبويه كما سبقت الإشارة في "باب ما بنت العرب من الأسماء والصفات والأفعال غير المعتلة، والمعتلة، وما قيس من المعتل الذي لا يتكلمون به ولم يجئ في كلامهم إلا نظيره من غير بابه، وهو الذي يسميه النحويون التصريف والفعل"².

ومعنى التصريف عند سيبويه على هذا هو تغيير الكلمة من وزن إلى آخر، سواء أكان ذلك من المعتل أم من غيره، على نسق كلام العرب الذي تكلموا به في غير باب المعتل أو غير المعتل بمعنى: أن يُقاس الصحيح على وزن للمعتل لم يأت الصحيح عليه، والعكس أيضاً، وهذا يكون في مسائل التمارين والتدريبات؛ لترويض قوانين البذل والقلب والحذف، ومعرفة الأبنية، والميزان الصرفي، وهذا هو التصريف عند سيبويه، وما معرفة قوانين البذل والقلب إلا لُتُعين على مسائل التصريف، وإلا فهي ليست تصريفاً³.

¹ - خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص 27.

² - سيبويه، الكتاب، 242/4.

³ - مهدي بن علي بن مهدي آل ملحان القرني، الترتيب الصرفي في المؤلفات النحوية والصرفية إلى أواخر القرن العاشر الهجري، مجلة جامعة أم القرى، ع21، ديسمبر 2000، ص737.

أما ابن السراج فيجعل التصريف كل ما يعرض على أصول الكلام وذواتها من التغيير؛ وذلك بالزيادة، و الإبدال، و الحذف، و الإدغام، و بالحركة و السكون¹، لما تحدثه من تغيير على بنية الكلمة ومعناها.

ب- المرحلة الثانية:

وهي المرحلة التي عرف فيها هذا العلم بداية استقلاله عن النحو، فبعد أن نشطت حياة التأليف، و الحركة العلمية عند العرب، اتجهت الدراسات نحو التخصص، و أخذت علوم العربية، ينفصل بعضها عن الآخر، فنشأ ما يسمى بالدراسات النحوية الصرفية، و الصرفية المحضة².

يمثل هذه المرحلة عددٌ من النحاة من أبرزهم: المازني (ت247) صاحب كتاب التصريف، وابن جني شارح مصنف المازني و صاحب كتاب التصريف الملوكي، ومفهوم التصريف عندهما لا يبتعد كثيراً عن المفهوم السابق في المرحلة الأولى، ولهذا فابن جني في تعريفه للتصريف حين يشرح كلام المازني يعتبر التصريف ضرب من تغيير الأبنية، فتصريف ضرب يكون على وجوه شتى؛ "فإن أردت المضارع قلت: يضرب، أو اسم الفاعل قلت ضارب، أو المفعول قلت مضروب... و على هذا عامة التصرف في هذا النحو من كلام العرب"³.

ولا يظهر من تعريف ابن جني اختلافٌ عن تعريف سيبويه وابن السراج، فالمراد نفسه؛ وواضح أن المقصود بالتصريف في هذه المرحلة ليس معرفة قواعد الاشتقاق، وإنما هو العمل على تصريف الأبنية واشتقاق بعضها من بعض، ووضع أمثلة لم تسمع عن العرب على وزن أمثلة سمعت، والذي يميز هذه المرحلة هو استقلال هذا العلم وإفراده بالتأليف.

¹ - ابن السراج، الأصول، 231/3.

² - خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص 27.

³ - ابن جني، التصريف الملوكي، ص 2، 3.

ج- المرحلة الثالثة:

وفي هذه المرحلة اكتمل التصريف ليكون علماً مستقلاً، وأصبح قسيماً للنحو لا قسماً منه، ويمثل هذه المرحلة المتأخرون من النحاة، كعبد القاهر الجرجاني، وابن عصفور، وابن الحاجب، وغيرهم، و يعد الجرجاني أول من ألف كتاباً وصل إلينا باسم (الصرف)، وابتعد عن التسمية (التصريف)؛ غير أنه لما أتى إلى التعريف عرّف التصريف، فقال: "اعلم أن التصريف تفعيلٌ من الصرف، وهو أن تُصَرِّف الكلمة المفردة فتولّد منها ألفاظاً مختلفة، ومعانٍ متفاوتة"¹.

ولعلّ ظهور مصطلح الصرف بعد شيوع التصريف "يوكب استقلال هذا العلم عن النحو؛ ولهذا فإنّ بعضهم يحدّد التصريف هو المعنى العملي، والصرف هو المعنى العلمي؛ أي أن التصريف يرتبط بكثرة دوران الأبنية واشتقاقها والعمل فيها، والصرف يرتبط بالأصول الكلية التي ينبني عليها معرفة أحوال المفردات"².

أما ابن عصفور فذكر أنّ التصريف قسمان: "أحدهما: جعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني.... والآخر من قسمي التصريف: تغيير الكلمة عن أصلها من غير أن يكون ذلك التغيير دالاً على معنى طارئ على الكلمة"³.

و ذهب ابن الحاجب إلى أنّ التصريف علمٌ بأصولٍ يُعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب، مشيراً إلى ما بين الصرف و النحو من انفصال، فقوله ليست بإعراب يخرج النحو من دائرة هذا العلم، وبهذا اكتمل صرح التصريف، وتميز بالاستقلال التام عن النحو، وبلغ التأليف فيه ذروته على يد مجموعة من العلماء، وضعوا أهم مصنفاته وأكملها وأدقها وأكثرها تهذيباً وتوضيحاً، فاعتنوا أيما عناية بأصوله وفروعه، وبوضع ضوابطه وقوانينه.

¹ - الجرجاني، المفتاح في الصرف، ص 26

² - خالد بن عبد الكريم بسندي، الصرف والتصريف وتداخل المصطلح، ص 319 و ما بعدها.

³ - ابن عصفور، المقرب، 2 / 78.

ثالثاً- علم الصرف و العلوم الأخرى:

كان الصرف في مراحله الأولى مندمجاً مع النحو كما سبقت الإشارة، و قد ظهر ذلك جلياً في كتاب سيبويه، و كثيرين ممن جاء بعده، فعرفوا النحو بأنه (علم تعرف به أحوال الكلم العربية إفراداً وتركيباً)، و هو تعريف يضم بين جنباته كلا من النحو والصرف، و ليس ذلك إلا دليلاً واضحاً على نبوغ الفكر العربي، و إدراكه في وقت مبكر جداً للصلة القائمة بين علمي الصرف و النحو.

قال ابن جني: "فالتصريف إنما هو لمعرفة أنفس الكلمة الثابتة، والنحو إنما هو لمعرفة أحواله المتنقلة، ألا ترى أنك إذا قلت: قام بكرٌ، ورأيت بكرأ، ومررت ببكرٍ، فإنك إنما خالفت بين حركات حروف الإعراب لاختلاف العامل، ولم تعرض لباقي الكلمة، وإذا كان ذلك كذلك فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصري؛ ف لأن معرفة ذات الشيء الثابت ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة"¹.

لقد التفت ابن جني من خلال قوله هذا إلى علاقة الصرف بالنحو، و أهمية الأول في دراسة الثاني، و ذهب أبعد من ذلك عندما اشترط على طالب النحو أن يدرس الصرف أولاً؛ فمسائل الصرف وقضاياها تخدم النحو وتمهد له².

¹ - ابن جني، المنصف، 4/1، 5.

² - محمد حسين حافو، سعاد سالم السبع، مدخل مقترح لتدريس النحو و الصرف في التعليم الجامعي من خلال تحديد المفاهيم النحوية- الفاعل أنموذجاً، مجلة الدراسات الاجتماعية، ع23، أبريل 2007، ص 241

يقول ابن السراج: "النحو إنما أريد به أن ينحو المتكلم إذا تعلمه كلام العرب، وهو علم استخرجه المتقدمون فيه من استقراء كلام العرب، حتى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة، فباستقراء كلام العرب علم أن الفاعل رفع، والمفعول به نصب، وأن فَعَلَ مما عينه ياء أو واو تقلب عينه من قولهم: قام، وباع"¹، فقد أدرج في تعريفه للنحو مسألة من مسائل الإعرال، وهذا دليل على ارتباط الصرف بالنحو².

من دليل الارتباط بين العلمين أيضا أن الصرفيين العرب ناقشوا الكلمة بالنظر إلى أصولها (الفاء والعين واللام)، فاهتمت الدراسات الصرفية بالحرف الأخير؛ لأنه جزء من بنية الكلمة الصرفية، واهتمت الدراسات النحوية بضبطه أو تغييره الإعرابي، فتداخلت الدراسات الصرفية والنحوية في الحرف الأخير، فالنحو في خدمة الصرف، كما أن الصرف يبحثه في ذات المفردات وطبيعة الكلمات سواء أكانت أسماء أو أفعالا أو أدوات أو ضمائر يكون دائما في خدمة اللغة على مستوى العبارة³. و على الرغم من هذا التداخل يبقى بين العلمين فرق دقيق يميز بعضها عن بعض، و هو أن المشتغل بالتصريف و الإشتقاق لا ينظرُ إلى الكلمة في السياق أو التركيب، بل ينتزِعُها من تركيبها، كما لا يعتني المشتغل بالتصريف و الإشتقاق بوظيفة الكلمة في الجملة بقدر ما يعتني بالتغييرات الواقعة على مبناها و تأثيره في معناها؛ لأن النظر إلى الكلمة من حيث وظيفتها و علاقتها بغيرها إنما هو من اختصاص علم النحو.

والجدير بالذكر أن علم الصرف لم يستقل تمام الاستقلال عن علم النحو، فلا تزال طائفة كبيرة من مسائله ممتزجة بالنحو، وما زال الباحثون إلى عهد قريب ينظرون إلى العلمين نظرتهمما إلى علم واحد، ويعالجون مسائلهما ضمن مؤلف

¹ - ابن السراج، الأصول في النحو، 35/1.

² - حسن هنداي، مناهج الصرفيين ومذاهبهم، ص29.

³ - محمد خليفة الدناع، دور الصرف في منهجي النحو والمعجم، منشورات جامعة قاريونس، 1991، ص31.

واحد¹، حرصاً منهم على إظهار الترابط الذي يجمع بين فروع اللغة العربية لاسيما الفروع القريبية من بعضها كالنحو والصرف²، فعلم الصرف لا يمكن أن يستقل عن النحو، و النحو في أمس الحاجة إلى ما يقرره الأول، و يسجله من حقائق³.

و لا يتوقف الأمر عند النحو و الصرف فحسب، فجميع علوم اللغة من صوت و صرف و نحو و غيرها ترتبط ارتباطاً وثيقاً، لتكون في مجموعها كلا متكاملًا، حيث يتصل كل منها بسابقه و لاحقه اتصالاً يحول دون الفصل بينها فصلاً تاماً؛ لأنها جميعاً ترمي إلى بيان خواص اللغة و مميزاتها، فعلم الصرف يخدم النحو، و يسهم في توضيح مشكلاته و تفسيرها، بل هو مقدمة النحو، أو خطوة تمهيدية له، و الصرف في هذه الحال ليس غاية في ذاته، إنما هو وسيلة و طريق من طرق دراسة التركيب و النص اللذين يقوم بالنظر فيهما علم النحو⁴.

وعلم الصرف لا يمكن الإلمام بقواعده دون المعرفة بعلم الأصوات وبالكتاباة الصوتية الحديثة ومعرفة قوانين المماثلة والمخالفة خاصة في موضوعي (الإبدال والإعلال)، مثلما أن النحو بحاجة إلى علم الصرف في تفسير مسائله؛ لأن الصرف يدرس البنية الداخلية للكلمات، فعلينا الإلمام بعلمي الصرف والأصوات، فهما مقدمان على علم النحو؛ لأن النحو يبحث في صفة المركب.

إضافة إلى علاقة الصرف بالصوت، فقد كان علم الأصوات في التراث العربي جزءاً من علم الصرف؛ لأن مباحث هذا الأخير تفيد إلى حد بعيد من الدراسات الصوتية، يقول الدكتور كمال بشر: "وما نظن أن أحداً من الدارسين العارفين يشك في أن كثيراً من مسائل الصرف العربي بالذات لا تتأتى دراستها دراسة دقيقة إلا بالاعتماد على القوانين الصوتية و أخذها في الحسبان في كل مراحل الدرس، فمسائل

¹ - علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ص 272.

² - محمد حسين حافو، سعاد سالم السبع، مدخل مقترح لتدريس النحو و الصرف في التعليم الجامعي من خلال تحديد المفاهيم النحوية، الفاعل أنموذجاً، ص 242.

³ - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص 23.

⁴ - م ن/ ص 220.

الإعلال بنوعيه، و الإبدال مثلا في مسيس الحاجة إلى معرفة جيدة بالأصوات و خواصها، و إلى الرجوع إلى القواعد الصوتية للغة العربية للاسترشاد بها في تحليلها، إذ كان لنا أن نعالجها معالجة لغوية صحيحة"¹.

رابعاً- التصريف و علاقته بالتأويل:

قبل طرق هذا الموضوع لا بد من معرفة التأويل في معاجم العربية و في اصطلاح علمائها، و تحديدا علماء الصرف الذين لم يثبت عن أحد منهم أنه تناول المصطلح بالشرح و التعريف، على الرغم من أن منهجهم كان يقوم عليه و يتغذى منه.

1- التأويل في معاجم اللغة:

التأويل في اللغة مصدر على وزن (تفعيل)، فعله الماضي رباعي مضعف (أول)، و هو من آل يؤول، تأويلا، و مادة الكلمة هي (أول). و قد وردت هذه المادة في معاجم العربية بمعان كثيرة، يمكن أن نجملها في النقاط الآتية :

- الرجوع والعاقبة:

قال ابن فارس(395هـ): "أول: أصلان. هما: ابتداء الأمر و انتهاءه. من استعماله في الابتداء قولك: الأول و هو مبتدأ الشيء. و من استعماله في الانتهاء قولهم: الأيل، و هو الذكر من الوعول، و سمي أَيْلا لأنه يؤول إلى الجبل و ينتهي إليه، ليتحصن فيه. و قولهم آل، بمعنى: رجع. و الإيالة: السياسة؛ لأن مرجع الرعية إلى راعيها. و آل □ الرجل: أهل بيته، سموا بذلك لأن مآلهم و مرجعهم و انتهاءهم إليه، كما أنهم هم ابتدأوه. و الأول: بمعنى الانتهاء و المرجع، و تأويل الكلام: عاقبته، و ما يؤول و ينتهي إليه"².

¹ - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص 23، 24.

² - ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1/ 98، 100.

و قال ابن منظور(711هـ) في بيان معنى هذه الكلمة: "الأول الرجوع ، آل الشيء يؤول ومآلا رجع، وأول إليه الشيء: رَجَعَهُ. وألَّتْ عن الشيء: ارتددت. يقال: طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع، والأيل من الوحش: الوعل، قال الفارسي: سمي بذلك لمآله إلى الجبل يتحصن فيه"¹.

فالتأويل لفظ يرادف الرجوع أحيانا، أي العودة بالأمر إلى بداياتها و أصولها الأولى، و يرادف العاقبة، بمعنى الوصول بالأمر، إلى خواتمها و منتهاها.

- **التفسير والتبيين:** قال ابن منظور: "أوله، وتأوله: فسرهُ"²، وقال: "التأويل تفسيرُ الكلام الذي تَخْتَلِفُ مَعَانِيهِ، وَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِبَيَانٍ غَيْرِ لَفْظِهِ"³، و قال الرازي(ت311هـ): " التأويلُ تفسيرُ ما يؤولُ إليه الشيءُ، وَقَدْ أَوَّلَهُ تَأْوِيلًا وَتَأَوَّلَهُ بِمَعْنَى..."⁴.

- **التدبير والتقدير:** يقول ابن منظور في هذا المعنى: "أَوَّلُ الكلامِ وَتَأَوَّلُهُ: دَبَّرَهُ وَقَدَّرَهُ"⁵.

- **الجمع والإصلاح:** و فيه يقول ابن منظور: "أُلِّتُ الشيءَ أَؤُولُهُ: إِذَا جَمَعْتُهُ وَأَصْلَحْتُهُ، فَكَانَ التَّأْوِيلُ جَمْعَ مَعَانِي أَلْفَاظٍ أَشْكَلَتْ بِلَفْظٍ وَاضِحٍ، لَا إِشْكَالَ فِيهِ، وَ قَالَ بَعْضُ الْعَرَبِ: أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ أَمْرًا، أَيْ جَمَعْتُهُ، وَ إِذَا دَعَا قَالُوا: لَا أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ شَمْلًا، وَ يُقَالُ فِي الدَّعَاءِ لِلْمُضِلِّ: أَوَّلَ اللَّهُ عَلَيْكَ؛ أَيْ رَدَّ عَلَيْكَ ضَالَاتَكَ، وَ جَمَعَهَا لَكَ"⁶.

- **التحري والطلب:** قال ابن منظور: "تَأَوَّلْتُ الأجرَ فِي فلان: تَحَرَيْتُهُ وَطَلَبْتُهُ"⁷.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (أول)، 1/134.

² - م ن/ ص 133، 134.

³ - م ن/ ص ن.

⁴ - الرازي (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، ضبط و تخريج و تعليق: مصطفى ديب البغا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط4، 1990، مادة (أول)، ص 29.

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، ص 133.

⁶ - م ن/ ص 134.

⁷ - ابن منظور، لسان العرب، ص 134.

- نبات البقلة: في الدلالة على هذا المعنى قال الفيروز آبادي: "التأويل بقلة طيبة الريح"¹، و هو أبعد المعاني جميعا عن التأويل المطلوب.

2- التأويل والتصريف:

لا شك أن المعنى اللغوي للتأويل هو ما يسبغ التأويل الصرفي، حيث كان منهج العلماء في هذا المستوى معياريا، تحكمه القاعدة التي يجب أن ترد إليها كل الصيغ، و هو الأمر الذي جعل منهجهم هذا يتسم بسيمتين بارزتين، الأولى هي إيمانهم بفكرة الأصل، بمعنى أن هناك أصلا ثابتا ترجع إليه كل الصيغ المتشابهة بطريق مباشر إن أمكن، و إلا فبطريق غير مباشر مبني على الافتراض و التأويل، و الثانية هي محاولة حشدهم الأمثلة المتفقة في أمر و المختلفة في آخر تحت نظام واحد، أو إخضاعهم لها لميزان واحد، فـ(ابتكر) و (اصطبر) وزنهما عندهم (افتعل)، و كلاهما يرجع إلى أصل ثلاثي، و هذا ما حصرهم في بوتقة النظام الواحد التي جرتهم إلى التأويل و التخريج؛ لأنهم مضطرون من أجل رد الفروع إلى الأصول التي افترضوها إلى جمع الأشتات من الأمثلة تحت قاعدة عامة واحدة، و إن لم تنطبق عليها كل الانطباق²، فقد رأوا أن الكلمة الواحدة تتغير صورها بحسب تصريفها و إسنادها للضمائر و جمعها و تصغيرها... الخ، فاقترحوا أصلا يخضع للتغيير، و التأثير بحسب قواعد معينة³.

إن كثيرا من آراء العلماء الذين خاضوا في علم الصرف، تقف دليلا واضحا على مدى علاقة التأويل بالتصريف، و فيما يلي تأكيد لذلك. قال صاحب التصريح إن التصريف "في اللغة تغيير مطلق، و في الصناعة تغيير خاص في بنية الكلمة لغرض معنوي أو لفظي، فالتغيير المعنوي كتغيير المفرد إلى التثنية و الجمع المصحح، و

¹ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (أول)، ص 977.

² - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص 240.

³ - تمام حسان، الأصول، دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، النحو، فقه اللغة، البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2000، ص 108.

ذلك بتحويل زيد مثلاً، إلى زيدان و زيدون، و تغيير المصدر إلى الفعل و الوصف، و ذلك بتحويل الضرب إلى ضَرْب، و ضَرْب بالتشديد للمبالغة في الفعل، و اضطرب لوجود الحركة مع الفعل...، و التغيير اللفظي كتغيير قَوْل من الأجوف، و غزو من الناقص إلى قال و غزا بقلب حرف العلة ألفا لتحركه و انفتاح ما قبله...¹.

و كان سيبيويه قد ذهب إلى أن التصريف تغيير الكلمة من وزن إلى وزن آخر، سواء أكان ذلك من المعتل أم من غيره، على نسق كلام العرب.

و على هذا يكون التصريف مجالا للنظر في الصيغ من حيث الأوزان و الأبنية التي تأخذها الكلمة العربية، و ما يعتور هذه الأبنية من تغييرات طارئة، تبحث كلها في سياق البحث عن الأصول و الفروع، فالكلمة العربية صحيحة كانت أم معتلة "تعود إلى أصل وضع جرده لها النحاة، و فائدة هذا الأصل أنه معيار اقتصادي ترد إليه الكلمة وتقاس به، إذا تجافى بها الاستعمال عن مطابقتها، لما أصابها من تغيير أو تأثير كالإعلال و الإبدال و القلب و النقل"².

ولعل اعتماد العرب على الأصل جعلهم يجهدون أنفسهم في البحث عن الحرف الثالث حتى تستقيم الكلمة مع الميزان الصرفي، ونتيجة لتحكم هذا الميزان في مباحثهم فإنهم لم يولوا الحرف أية عناية، فجعلوه في خدمة غيره من أسماء وأفعال، وسلبوه المعنى بنفسه، و أضافوه إلى غيره³.

و لقد تناول ابن عصفور مصطلح التصريف بالتعريف و جعله قسمين: "أحدهما: جعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني نحو: ضَرْب و ضَرْب و تضَرْب و تضارب و اضطرب، فالكلمة التي هي مركبة من ضاد وراء و باء نحو (ضَرْب) قد بنيت منها هذه الأبنية المختلفة لمعان مختلفة، ومن هذا النحو هو اختلاف صيغة الاسم للمعاني التي تعتوره من التصغير والتكسير نحو زُيِّد و زُيود، وهذا

¹ - خالد الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، 356/2.

² - تمام حسان، الأصول، ص 117.

³ - الدناع، دور الصرف في منهجي النحو والمعجم، ص 36.

النحو من التصريف جَرَتْ عادة النحويين أن يذكروه مع ما ليس بتصريف، فذلك لم نضمّنه هذا الكتاب، إلا أن أكثره مبني على معرفة الزائد من الأصلي، فينبغي أن تبين حروف الزيادة، و الأشياء التي يتوصل بها إلى معرفة زيادتها من أصلاتها، والآخر من قسمي التصريف: تغيير الكلمة عن أصلها، من غير أن يكون ذلك التغيير دالا على معنى طارئ على الكلمة، نحو: تغييرهم (قَوْلَ) إلى (قال)...¹.

إن الأصل الذي أشار إليه علماء العربية هو أصل افتراضي متوهم لا أصل حقيق، و الذي دعاهم إلى هذا السلوك هو سيطرة فكرة الأصول على أذهانهم، و محاولة حشدهم مختلف الأمثلة تحت قاعدة واحدة، أو تحت نظام واحد من البحث، فإذا لم تنطبق القاعدة انطباقا تاما على بعض الأمثلة، فإنهم يحاولون إرجاع كل فعل ثلاثي مجرد إلى النموذج الأساسي (فعل)، فإن وافقت الصيغة الوزن فذلك ما أرادوه، و إلا وجب أن تفسر تفسيراً ما حتى تخضع لهذا الوزن².

مثل صيغة افتعل و فروعها إذا كانت فاؤها أحد حروف الإطباق (ص، ض، ط، ظ)، أو كانت فاؤها واحدة من هذه الحروف (د، ذ، ز)، ففي الحالة الأولى تقلب تاء الافتعال طاء، و في الثانية تقلب هذه التاء دالا، فنقول اضطبر و اضطجع، و الأصل اصتبر، اضطجع، كما نقول (ادكر) و الأصل (اذتكر)؛ لأن القياس الأصلي هو افتعل، و على وفاقه جاء نحو (ابتكر) و (اشتجر)، و لكنهم وجدوا أن الأمثلة المذكورة بنوعها لا تتماشى مع هذا الوزن، فكان لا بد من تفسير، و كان هذا التفسير الذي رأوه، فقالوا: قلبت التاء طاء في المجموعة الأولى، و دالا في المجموعة الثانية³.

و كان ابن جني قد خصص فصلا يشترط فيه الملاطفة و عدم التعسف في التأويل، سماه (باب في ملاطفة الصنعة)، و فيه قال: "و ذلك أن ترى العرب قد

¹ - ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 33.

² - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص 239.

³ - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص 239.

غيرت شيئاً من كلامها من صورة إلى صورة، فيجب حينئذ أن تتأتى لذلك و
تلاطفه، لا أن تخطبه و تتعسفه، و ذلك كقولنا في قولهم، في تكسير (جرو) و
(دلو)، (أجر) و (أدل) إن أصله (أجرو) و (أدلو)، فقلبوا الواو ياء، و هو لعمرى
كذلك، إلا أنه يجب عليك أن تلاين الصنعة، و لا تعازها فتقول، إنهم أبدلوا من ضمة
العين كسرة، فصار تقديره (أجرو) و (أدلو)، فلما انكسر ما قبل الواو، و هي لام،
قلبت ياء، فصارت (أجريّ) و (أدليّ)، و إنما وجب أن يرتب هذا العمل هذا الترتيب،
من قبل أنك لما كرهت الواو هنا، لما تتعرض له من الكسرة و الياء في (أدلويّ) و
(أدلويّ) لو سميت رجلاً بأدلو، ثم أضفت إليه، فلما ثقل ذلك بدأوا بتغيير الحركة
الضعيفة تغييراً عبطاً و ارتجالاً، فلما صارت كسرة تطرقوا بذلك إلى قلب الواو ياء
تطرقاً صناعياً¹.

ثم يقول في الباب الذي سماه (باب في مراتب الأشياء و تنزيلها تقديراً و
حكماً لا زماناً و وقتاً): "... و من أدل الدليل على أن هذه الأشياء التي ندعي أنها
أصول مرفوضة لا يعتقد أنها قد كانت مرة مستعملة، ثم صارت من بعد مهملة، ما
تعرضه الصنعة فيها من تقدير ما لا يطوع النطق به لتعذره، و ذلك كقولنا في شرح
حال الممدود غير المهموز الأصل نحو سماء وقضاء، ألا ترى أن الأصل سماؤ
وقضايّ، فلما وقعت الواو والياء طرفاً بعد ألف زائدة، قلبتا ألفين، فصار التقدير بهما
إلى سما و قضا، فلما التقت الألفان تحركت الثانية منهما، فانقلبت همزة، فصار ذلك
إلى سماء وقضاء، أفلا تعلم أن أحد ما قدرته -وهو التقاء الألفين - لا قدرة لأحد على
النطق به"².

و على الرغم من أن ابن جني يؤكد في أكثر من موضع على ضرورة التزام
المنهجية الصحيحة في التأويل حتى يكون لطيفاً لا تصنع فيه، إلا أنه يغرق في
التأويل إغراقاً لا يكتفي فيه بالضرورة، ما يجعله يلجأ إلى تفسيرات أخرى تجعله ينفي

¹ - ابن جني، الخصائص، 470/2.

² - ابن جني، الخصائص، 257 / 1.

الأصول التاريخية على الرغم من وجود بقاياها في النثر و الشعر¹، و من أمثلة هذه التأويلات قوله: "هذا الموضع كثير الإيهام لأكثر من يسمعه لا حقيقة تحته، وذلك كقولنا: الأصل في قام قوم، وفي باع بيع، وفي طال طول...، فهذا يوهم أن هذه الألفاظ، و ما كان نحوها - مما يدعي أن له أصلاً يخالف ظاهر لفظه - قد كان مرة يقال حتى إنهم كانوا يقولون في موضع قام زيد: قوم زيد، و كذلك نوم جعفر وطول محمد وشدّد أخوك يده واستعدد الأمير لعدوه، وليس الأمر كذلك، بل بضده، وذلك أنه لم يكن قط مع اللفظ به إلا على ما تراه وتسمعه، وإنما معنى قولنا: إنه كان أصله كذا: أنه لو جاء مجيء الصحيح، ولم يعلل لوجب أن يكون مجيئه على ما ذكرنا، فأما أن يكون استعمل وقتاً من الزمان كذلك، ثم انصرف عنه فيما بعد إلى هذا اللفظ، فخطأ لا يعتقده أحد من أهل النظر"².

3- حالات العدول عن الأصل:

يكون العدول عن الأصل بالإعلال أو الإبدال أو الزيادة...، بصورة مطردة أو غير مطردة، و هذا هو الشاذ الذي لم يثر انتباه العلماء من نحاة و صرفيين، أما المطرد الذي يعود إلى قاعدة تصريفية تنبني على الذوق العربي بالنظر إلى الاستتقال و الاستخفاف³، فإنه ما جعل العلماء يتأولونه برده إلى أصله الذي خرج عنه، و يختلفون في مواضع كثيرة في هذا الأصل، و على سبيل التمثيل لا الحصر نأخذ موقف الكوفيين و البصريين من وزن (سيّد)، و (ميّت)، و (هيّن)، حيث ذهب الفريق الأول إلى أن وزن الألفاظ الثلاث إنما هو (فَـعِيل)، نحو: سويد، و مويّت، و هوين؛ لأن له نظيراً في كلام العرب، و ذهب الفريق الثاني إلى أن وزنه (فَيْعَل)؛ لأن الظاهر من بنائه هذا الوزن، لا عداه، و التمسك بالظاهر واجب مهما أمكن. و فيما يلي نماذج لبعض الظواهر التصريفية الموجبة للتأويل.

¹ - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص 246.

² - ابن جني، الخصائص، 256/1، 257.

³ - تمام حسان، الأصول، 128.

أ- الإبدال: الإبدال أن تقيم حرفاً مقام حرف، مثل: (تلعثم تلعزم) وهو بهذا المعنى العام يشمل الإعلال بالقلب، وبعض أشكال تخفيف الهمزة، وبعض أشكال الوقف، وقد درج الصرفيون على تخصيص مصطلح الإبدال بظاهرة التبدل الصوتي التي تصيب الأحرف الصحيحة فقط¹.

ويكون الإبدال على نوعين²:

- بدل هو إقامة حرف مقام حرف غيره، نحو: تاء تُخمة و تكأة، و تراث و تجاه.

- بدل هو قلب الحرف نفسه إلى لفظ غيره على معنى إحالته إليه، و ذلك لا يكون إلا في حروف العلة، و في الهمزة لمقاربتها إياها و كثرة تقلبها، كقام أصلها قوم، فالألف و او في الأصل.

و من أمثلة الإبدال في العربية الهمزة التي أبدلت من خمسة أحرف، هي: الألف و الياء و الواو و الهاء و العين، و قد أبدلت من الألف على غير قياس، إذا كان بعدها ساكن، هروبا من اجتماع الساكنين، نحو ما حكى عن أيوب السخيتاني من أنه قرأ: (و لا الضَّالِّين)³، فهمز الألف و حركها بالفتح؛ لأنه أخف الحركات، و ما حكى عن عمرو بن عبيد من أنه قرأ: (يَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ)⁴، و قد كاد الأمر يتسع عندهم، إلا أنه مع ذلك لم يكثر كثرة توجب القياس⁵.

و قد أشار ابن جني إلى سبب قلب ألف (افعالٍ) همزة في قوله: "فلأنهن – كما ترى- سواكن وأول المثليين مع التشديد ساكن، فيجفوا عليهم أن يلتقي الساكنان حشواً

¹- م ن/ ص 34.

²- م ن/ ص 35.

³- الفاتحة/ 7.

⁴- الرحمن/ 39.

⁵- ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 214، 215.

في كلامهم، فحينئذ ينهضون بالألف بقوة الاعتماد عليها، فيجعلون طولها ووفاء الصوت بها عوضاً مما كان يجب لالتقاء الساكنين: من تحريكها إذا لم يجدوا عليها تطرقاً ولا بالاستراحة إليها تعلقاً¹، و نقل قول المبرد: "قلت لأبي عثمان: أنقيس على هذا النحو؟ قال: لا، ولا أقبله، بل ينقاس ذلك عندي في ضرورة الشعر"²، فجعلوا صيغة (افعال) قياسيّة، ترد إليها صيغة (افعال) غير القياسية، معتبرين الأولى أصلاً، و الثانية فرعاً.

و قرأ عاصم في رواية حفص: (أَنْ تَبْوِيَا)³ في الوقف، أي تبوءا، و قال:

تَقَازَفَهُ الرُّوَادُ حَتَّى رَمَوْا بِهِ وَرَأَ طُرُقَ الشَّامِ الْبِلَادِ الْأَقَاصِيَا

و الأصل أن يقول: وراء طرق الشام، فقصر الكلمة، فكان ينبغي إذ ذاك أن يقول ورأ، على وزن: قرأ؛ لأن الهمزة أصلية، إلا أنه أبدلها ضرورة، فقلبها ياء، على سبيل التخفيف أو الإبدال⁴.

لقد ساق هذا الاعتبار علماء اللغة إلى التأويل الذي سبق و أن عرفناه بأنه البحث عن الأصل، أو العودة إلى الأصول، فقالوا الأصل في قوأت الدجاجة، و حَلَّتْ السَّوِيْقُ، و رثأت المرأة زوجها، و لَبَّأ الرجل بالحج... هو قوقى و حَلَّى و رثى و لَبَّى⁵.

و من هذا القبيل جعل ابن جني قول الراجز فيما أنشده أبو زيد:

مِنْ أَيِّ يَوْمِي مَنِ الْمَوْتِ أَفَرَّ أَيُّومَ لَمْ يَقْدَرَ أَمْ يَوْمَ قُدِّرَ

¹ - ابن جني، الخصائص، 126/3.

² - ابن جني، الخصائص، 50/2.

³ - يونس/87.

⁴ - ابن جني، الخصائص، 153/3.

⁵ - ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 216، 217.

فقال تأويل لقراءته (لم يقدرَ بفتح الراء): أراد النون الخفيفة، فحذفها وحذف نون التوكيد وغيرها من علاماته جارٍ عندنا مجرى ادغام الملحق في أنه نقض الغرض إذ كان التوكيد من أماكن الإسهاب والإطناب والحذف من مظان الاختصار والإيجاز، ثم أضاف: القول فيه عندي أنه أراد: أيوم لم يقدر أم يوم قدر، ثم خفف همزة أم، فحذفها، وألقى حركتها على راء يقدر، فصار تقديره: أيوم لم يقدرم، ثم أشبع فتحة الراء، فصار تقديره: أيوم لم يقدر ام، فحرك الألف لالتقاء الساكنين، فانقلبت همزة، فصار تقديره: أم، واختار الفتحة إتباعاً لفتحة الراء¹.

و من أمثلة ما أبدلت الهمزة فيه من الألف (صحراء) و (حمرأ) و أشباههما، فالهمزة فيهما مبدلة من ألف التأنيث على اطراد، و قد ذهب التصريفيون جريا وراء الأصل إلى تعليل رأيهم هذا، فقال ابن عصفور: "الدليل على ذلك أن الهمزة لا تخلو من أن تكون للتأنيث بنفسها، أو بدلا من ألف التأنيث، فباطل أن تكون بنفسها للتأنيث، لأمرين؛ أحدهما: أن الألف قد استقرت للتأنيث في (حبل) و أشباهه، و الهمزة لم تستقر له، إذ قد يمكن أن تجعل بدلا من ألف، و إذا أمكن حمل الشيء على ما استقر و ثبت كان أولى من أن يُدعى أنه خلاف الثابت و المستقر، و الآخر: أنهم قالوا في جمع صحراء: صحاري، و في بطحاء: بطاحي... و لو لم تكن الهمزة مبدلة من ألف التأنيث، لوجب في لغة من يحقق، أن يقال: بطاحيء و صحاريء، كما قالوا: قراء و قراريء، لكن لما كانت مبدلة لأجل الألف التي قبلها و جب رجوعها إلى أصلها، لزوال موجب القلب في الجمع، و هو الألف التي قبلها، فصار (صحاري ا)، ف وقعت الياء الساكنة قبل الألف التي للتأنيث، فقلبت الألف ياء، لوقوع الياء و الكسرة قبلها، ثم أدغمت الياء في الياء..."².

¹ - ابن جني، الخصائص، 3/ 94، 95

² - ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 219.

و لم يكتف ابن عصفور بإيراد تعليقات تثبت أن (صحاري) مبدلة، بل راح يورد الدليل عن كون الإبدال قد وقع في الهمزة من الألف دون غيرها، يقول: "إذا ثبت أنها بدل فيجب أن تكون بدلا من ألف؛ لأن الألف قد تثبت للتأنيث، كما ذكرنا في (حبل) و أمثاله، و لم تثبت الياء و لا الواو للتأنيث في موضع من المواضع"¹.

و عن إبدال الهمزة أيضا يقول: "أبدلت الهمزة من الهاء في ماء، و أصله (موه)، فقلبت الواو ألفا، و الهاء همزة، و الدليل على ذلك قوله في الجمع: أمواه، و قد أبدلت الهاء أيضا همزة في جمع ماء، فقالوا (أمواه)... و إنما جعلت الهاء هي الأصل ؛ لأن أكثر تصريف الكلمة عليها، قالوا: أمواه، و مياه، و ماهت الرّكية، إلى غير ذلك من تصاريفها"².

ب- الإعلال: و هو تغيير حرف العلة بقلبه أو إسكانه أو حذفه، وتنقسم هذه التغيرات إلى ثلاثة أقسام، إعلال بالحذف، و إعلال بالقلب، و إعلال بالإسكان³، و من أمثلته إعلال اسم الفاعل ففيه نقول قام، قائم، و باع، بائع، أما شاك ففيه ثلاثة أوجه: شائك بالهمز على مقتضى القياس، كقام و باع، و شاك على تأخير العين إلى موضع اللام، فيصير من قبيل المنقوص، كقاض و غاز، و شاكّ، بحذف العين، و نلاحظ أن الانتصار لوجه من هذه الوجوه يستلزم لا شك التأويل لإعطاء الصيغة المعتمدة حق كينونتها⁴.

و من أمثلة ما يخلقه الإعلال في اللغة من مذاهب لغوية شتى قول ابن جني: "فأما ثيرة ففي إعلال واوه ثلاثة أقوال: أما صاحب الكتاب، فحمله على الشذوذ، وأما العباس فذكر أنهم أعلوه؛ ليفصلوا بذلك بين الثور من الحيوان، وبين الثور، وهو

¹ - م ن/ ص 219، 220

² - ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 230.

³ - أمين علي السيد، دراسات في الصرف، مكتبة الزهراء القاهرة، 1989، ص 34.

⁴ - م ن/ ص 92.

القطعة من الأقط؛ لأنهم لا يقولون فيه إلا ثورة بالتصحيح لا غير، وأما أبو بكر فذهب في إعلال ثيرة إلى أن ذلك لأنها منقوصة من ثيارة، فتركوا الإعلال في العين أمانة لما نووه من الألف، كما جعلوا تصحيح نحو اجتوروا واعتنوا دليلاً على أنه في معنى ما لا بد من صحته وهو تجاوروا وتعاونوا، وقد قالوا أيضاً: ثيرة قال: (صدر النهار يراعي ثيرة رتعا)، وهذا لا نكير له في وجوبه لسكونه عينه¹.

ومن أكثر قضايا التأويل مبالغة حمل نحاة العربية الأصل على الفرع في التصريف كما في النحو، و هو ما سيتضح في حينه، من أمثلة ذلك أنهم يعلنون المصدر لإعلال فعله ويصححونه لصحته، نحو قولك: قمت قياماً وقاومت قواماً، فإذا حملوا الأصل الذي هو المصدر على الفرع الذي هو الفعل فهل بقي في وضوح الدلالة على إثباتهم تشبيه الأشياء المتقاربة بعضها ببعض شبهة! وعلى ذلك أيضاً عوضوا في المصدر ما حذفوه في الفعل، فقالوا: أكرم يكرم، فلما حذفوا الهمزة في المضارع أثبتوها في المصدر، فقالوا: الإكرام مما يدل على أن هذه المثل كلها جارية مجرى المثال الواحد، ألا تراهم لما حذفوا ياء فرازين، عوضوا منها الهاء في نفس المثال فقالوا فرازنة، و لما حذفوا فاء عدة عوضوا منها نفسها التاء، و هو دليل على أن المثال والمصدر واسم الفاعل كل واحد منها يجري عندهم وفي محصول اعتدادهم مجرى الصورة الواحدة حتى إنه إذا لزم في بعضها شيء لعله ما أوجبوه في الآخر، وإن عرى في الظاهر منها².

ج- الإدغام: و هو التقاء حرف ساكن بحرف متحرك بحيث يصير الحرفان حرفاً واحداً مشدداً يرتفع اللسان بهما ارتفاعاً واحدة وهو بوزن حرفين، وحروفه في هذا الباب ستة مجموعة في قول صاحب التحفة "يرملون" وهي الياء المثناة تحت والراء والميم واللام والواو والنون. فإذا وقع حرف من هذه الأحرف الستة بعد النون الساكنة

¹ - ابن جني، الخصائص، 112/1.

² - ابن جني، الخصائص، ص 113، 114.

بشرط أن تكون النون آخر الكلمة وأحد هذه الأحرف أول الثانية. أو بعد التثوين ولا يكون إلا من كلمتين وجب إدغمها وتسمى النون الساكنة والتثوين مدغماً بفتح الغين ويسمى أحد حروف (يرملون) مدغماً فيه، و يكون الإدغام في موضعين¹:

— المثلين أو المتماثلين : وهو أكثر النوعين اهتماماً في الدراسات الصرفية ويقصد بهما الحرفان المتشابهان المتجاوران في الكلمة الواحدة، مثل: اقتتل، فنقول قتل، بإسقاط الهمزة الأولى للتخفيف، و الأصل في الكلمة: قتل.

— إدغام المتقاربين : ويقصد بهما الحرفان المتجانسان المتجاوران في كلمة واحدة، مثل : انمحي فنقول : امحي، و الأصل فيها: محي.

و يتكلف ابن جني في خصائصه تعليل أسباب الإدغام، فيقول: "...و المعنى الجامع لهذا كله تقريب الصوت من الصوت، ألا ترى أنك في قطع ونحوه قد أخفيت الساكن الأول في الثاني حتى نبا اللسان عنهما نبوة واحدة وزالت الوقفة التي كانت تكون في الأول لو لم تدغمه في الآخر ألا ترى أنك لو تكلفت ترك إدغام الطاء الأولى لتجشمت لها وقفة عليها تمتاز من شدة ممازجتها للثانية بها كقولك قطع وسكرر وهذا إنما تحكمه المشافهة بله، فإن أنت أزلت تلك الوقيفة والفترة على الأول خلطته بالثاني فكان قربه منه وإدغامه فيه أشد لجذبه إليه وإلحاقه بحكمه، فإن كان الأول من المثلين متحركاً ثم أشكنته وأدغمته في الثاني فهو أظهر أمراً وأوضح حكماً ألا ترى أنك إنما أسكنته لتخلطه بالثاني وتجذبه إلى مضامته ومماسة لفظه بلفظه بزوال الحركة التي كانت حاضرة بينه وبينه، وأما إن كانا مختلفين ثم قلبت أدغمت فلا إشكال في إثارة تقريب أحدهما من صاحبه وأما إن كانا مختلفين ثم قلبت أدغمت فلا إشكال في إثارة تقريب أحدهما من صاحبه لأن قلب المتقارب أوكد من تسكين النضير"².

¹ - الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 224.

² - ابن جني، الخصائص، 140/2، و ينظر: ابن جني، التصريف الملوكي، ص 61 و ما بعدها.

و يذهب ابن عصفور إلى إيراد ما يدغم و مالا يدغم من الحروف، فالياء مثلا لا تدغم في حرف صحيح أبدا، و تدغم في الواو لأنها تشبهها في اللين و الاعتلال، إلا أن الواو هي التي تقلب لجنس الياء، تقدّمت أو تأخرت؛ لان القصد بالإدغام التخفيف، و الياء أخف من الواو، و لأن الواو أيضا من الشفة، و الياء من حروف الفم، و أصل الإدغام أن يكون في حروف الفم، مثل: سيّد و ميّت، الأصل فيهما: سيّود، و ميّوت، و طيّ، و ليّ، الأصل: طويّ، و لويّ¹.

و من أمثلة الإدغام "أن تقع فاء افتعل زايّا أو دالا أو ذالا، فتقلب تاؤه لها دالا، كقولهم ازدان و ادّعي، فحديثه حديث اطّرد، لا غير، في أنه لم تقلب قصدا للإدغام، لكن قلبت تاء ادّعي دالا كما تقلبها في ازدان، ثم وافقت فاؤه الدال المبدلة من التاء، فلم يكن من الإدغام بد، و أما ادّكر فبمنزلة ازدان و ادعى، و ذلك أنه لما قلبت التاء دالا لوقوع الذال قبلها، صار إلى ادّكر... غير أنه أجريت الذال لقربها من الدال بالجهرمُجري الدال، فأوثر الإدغام، لتضام الحرفين في الجهر، فادغم"².

د- الزيادة: نظر المختصون في الصرف من علماء اللغة إلى الكلمات التي يعنى بها البحث الصرفي و هي الأسماء المتمكنة و الأفعال المتصرفة، فوجدوا أن هذه الكلمات لا يقل عدد حروفها عن ثلاثة، إلا لعلة استوجبت ذلك، أو اعتباطا كما في بعض الألفاظ، و لا تزيد عن خمسة أحرف، فألفوا الميزان من ثلاثة أحرف؛ لأن الكلمات ثلاثية الأصول أكثر من غيرها، فكان (ف ع ل)، ميزان الكلمة العربية³، و ما زاد عنه فهو من الحروف الزوائد، "و هي عشرة أحرف: الألف و الياء و الواو و الهمزة و الميم و التاء و النون و الهاء و السين و اللام، و يجمعها قولك: اليوم تنساه، و يقال أيضا: سألتمونيها"⁴.

¹- ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 437.

²- ابن جني، التصريف الملوكي، ص 65، 66.

³- خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص 87، 88.

⁴- ابن جني، التصريف الملوكي، ص 5.

و قد اجتهد العلماء في إخضاع الكلمات إلى الميزان الصرفي بذكر الزوائد و أنواعها و الغرض منها...، و لا شك أن الزيادة تقع في الكلمة على نوعين¹:

- زيادة من جنس الحروف الأصلية، و تكون في الاسم، مثل سُلِّم، و تُبَّع، كما تكون في الفعل، مثل: قَطَّع، و هَذَّب، و قد تأتي دون فصل بين الحرفين، كما في الأمثلة المتقدمة، و قد تأتي بفصل مثل: اخْلُوق و اعشوشب.

- زيادة ليست من جنس الحروف الأصلية: و تكون في الاسم مثل: ضارب و مضروب، و تكون في الفعل، مثل: أكرم، أسلم، أفرد...، و هذا النوع هو ما يدخل في الحروف المسماة بحروف الزيادة (سألتمونيها)، فنقول إن الأصل في هذه الأفعال هو كرم، و سلم، فرد، فصارت بالزيادة دالة على معاني جديدة لم تكن في الأصل.

و قد أشار ابن جني إلى أن لكل حرف من حروف الزيادة موضعاً تكثر فيه زيادته، و موضعاً تقل فيه، و ربما اختص الحرف بالموضع، فلا يوجد زائداً إلا فيه، كالألف و الياء و الواو، فمتى كانت واحدة منهن مع ثلاثة أحرف أصول فصاعداً، و لم يكن هناك تكرير، فلا تكون إلا زائدة، مثال ذلك: كوثر، الواو فيها زائدة، لأنها مع ثلاثة حروف أصول².

و قد جعل انشغال العلماء بحروف الزيادة و تحليل كونها في هذا الوزن و ذلك، الاختلافَ يربو بينهم في مسائل التصريف كما في مسائل النحو، و من أمثلة هذا الاختلاف، مذهبهم في تأويل أصل (ماطرون)، فذهب الأخفش الأوسط (ت 215هـ) إلى أنها على أصلها، و زعم أن نون (ماطرون) أصلية، و أن وزن الكلمة (فاعول)؛ "لأن النون مجرورة، وجه استدلاله بكسر النون على أنها أصل، هو أنها لو جعلت زائدة، لكانت الكلمة جمعا في الأصل سُمِّيَ به؛ لأن المفردات لا يوجد في

¹ - خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص 94 و ما بعدها.

² - ابن جني، التصريف الملوكي، ص 7، 8.

آخرها واو و نون زائدين، و الجمع إذا سمي به فله في التسمية طريقان: أحدهما ان تحكي فيه طريقته وقت ان كان جمعا، فيكون في الرفع بالواو، و في النصب و الخفض بالياء، و الطريقة الاخرى أن تجعل الإعراب في النون، و تقلب الواو ياء على كل حال، فتقول: هذا زَيْدِيْنُ، و رأيت زَيْدِيْنًا، و مررت بزَيْدِيْن، فلما لم يجئ الماطرون على وجه من هذين الوجهين، قضي عليه بأنه مفرد، فوجب عليه جعل النون أصلية"¹.

و حكى نحاة خلاف الأخفش في التسمية غير هذين الوجهين؛ أحدهما جعل الإعراب في النون، و إبقاء الواو على كل حال، فيقولون: هذا يَاسْمُوْنُ، و رأيت يَاسْمُوْنًا، و مررت بيَاسْمُوْنٍ، فيكون الماطرون جمعا سمي به، على هذا الوجه، و الوجه الآخر: ان تكون النون مفتوحة في كل حال و قبلها الواو، فيقال: هذا يَاسْمُوْنُ البر، و رأيت يَاسْمُوْنُ البر، و مررت بيَاسْمُوْنُ البر، و قد جاء ذلك في الماطرون: و لها بالماطرون إذا أكل النمل الذي جمعا، و هذا مما يدل على أنه جمع..."².

و لأن الصرف العربي ظل ملازما للنحو فترة طويلة، فقد ظهر التأويل فيه بمظهر التأويل النحوي، حيث كان الخلاف بين العلماء في مختلف قضايا التصريف من بين الأسباب التي زادت من كثرة التأويل، و من أمثلة ذلك ما ذهب إليه الكوفيون من جواز نقل حركة همزة الوصل إلى الساكن قبلها، و مخالفة البصريين هذا الرأي، مجمعين على أنه يجوز نقل حركة همزة القطع إلى الساكن قبلها، كقولهم: مَنْ ابوك، و كم ابلك؟ فاحتج الفريق الأول بقوله تعالى: (أَلَمْ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)³، حيث نقلت فتحة همزة (الله) إلى الميم قبلها، و مثله قول الله تعالى: (مَنْعَ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مَّيْبٍ الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ)⁴، الذي يقرأه بعض العرب بفتح التنوين (مريبٍ الَّذِي)، كما

¹- ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 110.

²- م ن/ ص ن.

³- آل عمران/1، 2.

⁴- ق/25، 26.

يقرؤون (بسم الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لله) بفتح الميم؛ لأنهم نقلوا فتحة همزة (الحمد) إلى الميم قبلها، و مثله أيضا قراءة أحد القراء العشر: جعفر يزيد بن القعقاع المدني لقوله تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا)¹، بنقل ضمة همزة (اسجدوا) إلى التاء قبلها، و احتج الفريق الثاني بأن الهمزة إنما يجوز نقل حركتها إذا ثبتت في الوصل، نحو: (مَنْ أبوك)، في (مَنْ أبوك)، و (كَمْ أبلك) في (كَمْ أبلك)، أما همزة الوصل، فتسقط في الوصل، فلا يصح أن يقال إن حركتها تنقل إلى ما قبلها؛ لأن نقل حركة معدومة لا يتصور، و لو جاز أن يقال إن حركتها تنقل، لوجب أن تثبت في الوصل، فيقال: قال الرجل، و ذهب الغلام، حتى يجوز له أن يقدر نقل حركتها، و قد خرَّج البصريون شواهد الكوفيين تخريجات أخرى، فقالوا لا حجة لهم في ما ذهبوا إليه من نقل حركة الهمزة، في (ألم الله)، و (مريين الذي)؛ و إنما كان ذلك لالتقاء الساكنين؛ لأن القراءة بالكسر تؤدي إلى توالي الكسرات، فعدل عن الكسر بالفتح؛ لأنه أخف².

و تجدر الإشارة هنا إلى ما في التأويل الصرفي من اختلاف، إذ يفرق التأويل كونه بحثا عن أصل الصيغة -مثلما تقدم من شواهد- عن كونه بحثا عن أصل المعنى، فزيادة عن التأويل الذي يعني رد الفروع إلى الأصول، و الذي يتعلق بالقاعدة، فقد أشار أبو عبيدة إلى دلالة الصيغة الصرفية على معنى خلاف دلالتها الأصلية، و هو أسلوب عربي مستعمل، من ذلك صيغة (فَعِيل) التي تأتي في معنى (مُفَعَّل) أو (مُفَعَّل)، كقوله تعالى: (تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ)³، فقال أبو عبيدة عن كلمة الحكيم التي وردت في الآية: "و الحكيم: مجازه المحكم المبين الموضح، و العرب قد تضع فعيل في معنى مُفَعَّل، و في آية أخرى (هذا ما لدي عتيد)⁴، مجازه معد..."¹.

¹ - النساء/24.

² - الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، بين النحويين البصريين و الكوفيين، المكتبة العصرية، بيروت، 1997، 741/2 و ما بعدها.

³ - النمل/78.

⁴ - ق/23.

كما تضع العرب فعل الجميع على لفظ الواحد، و مثال ذلك صيغة (أفعل) التي ذكرت لها دلالات عديدة بتعدد السياقات التي ترد فيها، فقد تكون للتعدية، كقوله تعالى: (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ)²، و تكون للصيرورة، أو الدخول في الجهة، كقوله تعالى: (فَاتَّبَعُوهُمْ مُشْرِقِينَ)³، و قد تكون للدعاء أو التعريض، أو الإعانة، و غيرها⁴، و يظهر دور التأويل جليا في مثل هذه الآيات للكشف عن المعاني المختلفة للمبنى الواحد.

يقول تعالى: (وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)⁵، و تفسير هذه الآية و ما الله بذي ظلم⁶، لقوله في موضع آخر: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ)⁷، حيث ينفي الله تعالى عن ذاته الظلم كليا، خلاف ما قد يوحي به ظاهر النص من خلال صيغة المبالغة (ظلام)، حيث انتفت هنا المبالغة في الظلم، لا الظلم كله، و هذا ما يتعارض مع صفات الله، و من هنا جاءت التفسير التي تحدد المعنى المقصود من قوله تعالى ظلام.

و مثل هذا في القرآن الكريم و في لغة العرب كثير، يقول تعالى: (يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ)⁸، فحملت صيغة الفاعل (لائم) دلالة غير دلالتها الأصلية، فجاءت للمبالغة و التكثير، خلافا للأصل الذي وضعت من أجله،

¹- سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996، ص 280.

²- الأحقاف/20.

³- الشعراء/60.

⁴- عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، المكتبة العصرية ببيروت، ط1، 2001، ص57 و ما بعدها.

⁵- فصلت/ 46.

⁶- جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، دار الحديث، القاهرة، ط1، ص92.

⁷- النساء / 40.

⁸- المائدة/ 54.

و هو محدث الفعل، إذ "أن لومة لائم في تنكير لومة، و لائم مبالغة لا تخفى؛ لأن اللوامة المرة من اللوم"¹.

مثل هذا نجده أيضا في تأويل صيغة (فعليل) التي تأخذ معنى (مفعول)؛ كقوله تعالى: (وَ هُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَ هُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ)²، و قوله: (وَ حَفَظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ)³، و السياق هو القرينة الأساس في تحديد معاني الصيغ و تأويلها، فـ(فعليل) في الآيتين لم تكن بمعنى المحمود فقط، و المرجوم فقط، بل أتت للمبالغة في المعنى، و هو الذي لا يزال يحمّد كثيرا في لفظة الحميد، و الذي لا يزال يرجم كثيرا، في لفظة الرجيم.

و يبقى التأويل في الناحية التصريفية سواء تعلق الأمر ببناء الصيغة أو بمعناها مظهرا من مظاهر رد الفرع إلى الأصل، هذه العملية التي تكاد تكون أهم قضية تأويلية في الصرف العربي الذي يركز أساساً على مبدأي الأصالة والفرعية في الجملة العربية، فإذا خالفت اللفظة المستعملة الأصل الذي يفترض به أن يكون في التركيب، فإنها تؤول بلفظة تعد أصلاً في ذلك السياق، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه المخالفة أو العدول عن الأصل إنما حصل لمغزى دلالي معين، فذلك لا يعني أن اللفظة الأولى هي نفسها الثانية، فاللفظة المؤولة تمثل المعدول إليه، أما المؤول بها فتمثل المعدول عنه، بوصفها أصلاً مفترضاً.

خامسا- الاشتقاق و علاقته بالتأويل:

1- تعريف الاشتقاق:

¹ - الصابوني، صفوة التفاسير، مكتبة جدة، مكة المكرمة، 1976، 354/1.

² - الحج/ 24.

³ - الحجر/ 17.

سبقت الإشارة إلى تعريف الاشتقاق، و ذلك عند الحديث عن مجموع المصطلحات التي يزاحم بعضها بعضاً للدلالة على علم الصرف، و لا بأس أن نتذكر أن الاشتقاق هو أخذ كلمة أو أكثر من كلمة أخرى، لمناسبة بين المأخوذ و المأخوذ منه في الأصلين اللفظي و المعنوي، لتحمل الثانية دلالة الأولى مع زيادة مفيدة، لأجلها اختلفت بعض حروفها أو حركاتها، أو هما معاً¹.

و بذلك يكون موضوع هذا العلم هو معرفة دلالات الألفاظ وارتباطها ببعض، وذلك بالرجوع إلى أصول معانيها المستنبطة من قياس دلالات الألفاظ المتماثلة المادة، و تكمن ثمرته في التعمق في فهم كلام العرب، و من ثمَّ في فهم كلام الشارع الحكيم، ولذلك كثيراً ما تجد المفسرين يشيرون إشارات عابرة إلى أمثلة من هذا العلم، وكثير من المصنفين في العلوم يشيرون أيضاً إليه إشارات عابرة عند شرح بعض الاصطلاحات، وبيان وجه الاشتقاق فيها، فغايتها هي الاحتراز عن الخلل في الانتساب الذي يوجب الخلل في ألفاظ العرب، والغرض هو تحصيل ملكة يعرف بها الانتساب على وجه الصواب².

أما مسائل هذا العلم، فهي: "القواعد التي يعرف منها أن الأصالة والفرعية بين المفردات بأي طريق يكون، وبأي وجه يعلم، ودلائله مستنبطة من قواعد علم المخرج وتتبع ألفاظ العرب واستعمالاتها"³.

2- حدود الاشتقاق:

اختلفت الآراء في اشتقاق الكلم بعضه من بعض، بين مؤيد و منكر، على أن الغالب الأعم من أئمة اللغة أجازوه، فقد قال ابن فارس: "أجمع أهل اللغة إلا من شذ عنهم أن للغة العرب قياساً، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض، وأن اسم الجن مشتق من الاجتنان. وأن الجيم والنون تذلَّان أبدأً على الستر...، وعلى هذا سائر كلام

¹ - خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص246.

² - القنوجي، أبجد العلوم 63/2.

³ - م ن/ ص ن.

العرب... وليس لنا اليوم أن نخترع، ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه؛ لأن في ذلك فساد اللغة وبُطلانَ حقائقها"¹.

وقال: "إن للغة العرب مقاييسَ صحيحة، وأصولاً تتفرع منها فروع، وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما ألفوا، ولم يعربوا في شيء من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصل من الأصول، والذي أومأنا إليه باب من العلم جليل، وله خطر عظيم"²، و المقصود بالقياس إظهار العلاقة بين الألفاظ الثابتة عن العرب، وضم النظر إلى نظيره، وأما منع القياس في اللغة فالمقصود به إنشاء كلمات أو إطلاقات جديدة لم ترد سماعاً عن العرب، ومثال ذلك أننا نعرف بدلالة الاشتقاق أن القارورة سميت بذلك لأن الماء يستقر فيها، ومع ذلك لا يصح أن نسمي البيت قارورة؛ لأن الناس يستقرون فيه"³.

و على الرغم من هذا الإجماع إلا أن ابن فارس يشير إلى أن بعضاً من كلمات العربية لا اشتقاق لها من ذلك مثلاً قوله: " التاء والباء والنون كلماتٌ متفاوتةٌ في المعنى جداً، وذلك دليلٌ أنَّ من كلام العرب موضوعاً وضِعاً من غير قياسٍ ولا اشتقاق. فالنَّبْنُ معروفٌ، وهو العَصْفُ. والنَّبْنُ أعظمُ الأقداحِ يكاد يُروى العِشرين، والنَّبْنُ الفِطْنة، وكذلك النَّبْأَةُ..."⁴، مشيراً إلى أن هذه الكلمات و غيرها لا يجمعها قياس و لا اشتقاق.

و يدرج كلمات أخرى ذات أصل مشترك، إلا أنها لم توضع على قياس واحد، و ذلك في قوله: "الغين والراء والضاد من الأبواب التي لم تُوضع على قياسٍ واحد، وكَلِمُهُ متباينةُ الأصول، وسترى بُعد ما بينهما؛ فالعَرَضُ والعُرْضَةُ: البِطَانُ، وهو حِزام الرَّحْلِ. والمَعْرِض من البعير كالمَحْزَم من الدابة، والإغريض: البرد، ويقال بل

¹ - أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993، ص 66، 67.

² - ابن فارس، مقاييس اللغة، 1/1.

³ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 8/5.

⁴ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 263/1، 264.

هو الطَّلَع...، ولحْمٌ غَرِيضٌ: طَرِيٌّ. وماءٌ مغروضٌ مثله. والغَرَضُ: المَلَالَة، يقال غَرَضْتُ به ومنه. والغَرَضُ: الشَّوْقُ¹.

و يقول في موضع آخر: "القاف والميم أصلٌ واحد يدلُّ على جَمْع الشيء. من ذلك: قَمَقَمَ الله عَصَبَهُ؛ أي جَمَعَهُ، والقَمَقَامُ: البحر؛ لأنَّه مُجْتَمِعٌ للماء. والقَمَقَامُ: العدد الكثير، ثمَّ يَشَبَّه به السيِّد الجامع للِسِّيَادَة الواسعُ الخير، ومن ذلك قَمَّ البيتُ، أي كُنِسَ. والقَمَامَة: ما يُكْنَسُ؛ وهو يُجَمَع. ويقال من هذا: أَقَمَّ الفحلُ الإبلَ، إذا أَلَقَهَا كُلَّهَا. ومِقَمَّةُ الشاةِ: مِرْمَتُهَا، وسميَّت بذلك لأنها تَقُمُّ بها النَّباتُ في فيها. ويقال لأعلى كلِّ شيءٍ: القِمَّة، وذلك لأنَّه مُجْتَمِعُهُ الذي به قَوَامُهُ، ومما شَذَّ عن هذا الباب القَمَقَامُ: صغار القِرْدان²، فيشير إلى كل الكلمات التي وضعت على أصل واحد، باحثاً عن المعنى المشترك الذي يجمعها، و ينهي قوله بكلمة (القَمَقَامُ)، التي تشترك مع سابقتها في الأصل اللغوي (القاف، و الميم)، لكنها شذت عنها، بأن كان المعنى فيها بعيداً عن الجمع.

ما يؤكد ذلك أيضاً القصة التي وردت في كتاب العين: "قلت للخليل (ت 175هـ): من أين قلت (عكش) مهمل، وقد سمت العرب بعكاشة؟ قال: ليس على الأسماء قياس، وقلنا لأبي الدقيش: ما الدقيش؟ قال: لا أدري، ولم أسمع له تفسيراً. قلنا: فتكنيت بما لا تدري؟ قال: الأسماء والكنى علامات، من شاء تسمى بما شاء، لا قياس ولا حتم"³.

و قد علق على هذه القصة بقوله: ولا يبعد أن يكون هذا صحيحاً، وليس خفاءً بعض اشتقاق الكلم على بعض العلماء بدليل على الطعن في علم الاشتقاق جملة، ولا

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/417.

² - ابن فارس، مقاييس اللغة، 5/4.

³ - الفراهيدي (عبد الرحمن الخليل بن أحمد)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي، و إبراهيم السامرائي، دار الأعلى للطباعة، بيروت، 1988، 1/190.

في الجهل به جملة! فالأمر كما قال ابن فارس رحمه الله بعد أن حكى لفظاً شذ عن الخليل: "وقد يشذ عن العالم الباب من الأبواب، والكلام أكثر من ذلك"¹.

و على الرغم من أن ابن دريد (321هـ) ينفي أن تكون هذه القصة صحيحة في قوله: "واحتجوا بما ذكره الخليل بزعمهم: أنه سأل أبا الدُقَيْش: ما الدُقَيْش؟ فقال: لا أدري إنما هي أسماء نسمعها ولا نعرفُ معانيها. وهذا غلط على الخليل، وادعاء على أبي الدُقَيْش، وكيف يَغْبَى على أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد نصر الله وجهه مثلُ هذا؟! وقد سمع العرب سمّت: دَقْشًا ودُقَيْشًا ودَنْقَشًا، فجاءوا به مكَبَّرًا ومحَقَّرًا، ومعدولاً من بنات الثلاثة إلى بنات الأربعة بالنون الزائدة. والدَقْش معروف وسنذكره في جملة الأسماء التي عَمُوا عن معرفتها"².

إلا أنه يورد قصة شبيل مع روبة قائلاً: "أخبرنا أبو حاتم عن الأصمعي قال: كان يونسُ في حلقة أبي عمرو بن العلاء، فجاء شُبَيْل بن عَزْرَةَ الضُّبَعِي فسَلَّمَ على أبي عمرو بن العلاء، فرفعه في مجلسه وألقى له لَبْدَ بَغْلَتِهِ، فقال شُبَيْل: ألا تعجبون لرؤيتكم هذا؟ سألتُه عن اشتقاق اسمِهِ فلم يدر ما هو؟"³

هذه القصة التي تؤكد المعنى ذاته، و هو أن من الأسماء ما لا اشتقاق له، و هو ما كان قد ذهب له في قوله المذكور سابقاً: "... ولم نتعد ذلك إلى اشتقاق أسماء صنوف النَّامِي من نبات الأرض؛ نَجْمُها وشجرها وأعشابها، ولا إلى الجماد من صخرها ومَدَرها، وحَزَنها وسهلها، لأنّا إن رُمْنَا ذلك احتجنا إلى اشتقاق الأول التي نشقُّ منها، وهذا ما لا نهاية له"⁴.

و مذهب ابن دريد هذا مخالف لرأي الزجاج (ت311هـ) الذي ذكر أن كل كلمة لا بد لها من اشتقاق، أما بعض الظاهرية، فقد انكروا هذا العلم على إطلاقه وذكروا أن اشتقاق بعض الكلم من بعض دعوى بغير دليل، وأن ذلك كذب على

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 108/4.

² - ابن دريد، الاشتقاق، ص 4.

³ - م ن/ ص 119.

⁴ - ابن دريد، الاشتقاق، ص 3.

العرب، وهذا خلاف ما عليه أئمة اللغة والنحو قديماً وحديثاً حتى يكاد يكون ذلك متواتراً عنهم.

أما عن الاشتقاق من الأعجمي، فقد أجاز به البعض، و نفاه البعض الآخر، لكن الثابت عن كثير من علماء العربية أنهم جمعوا في قواميسهم من الكلم ما ليس بعربي، كابن دريد في تعريفه (القابوس) بقوله: "اسمٌ أعجميٌّ وإنما هو كاؤوس وهو اسمٌ بعض ملوكِ العَجَم، فإن جعلتَ اشتقاقَه من العربية فهو فاعولٌ من القَبَس، والقَبَس: الشَّهاب من النَّار، وفحلٌ قبيس: سريع الإلقاح، والقابِس: المُشعل النَّارَ، وقَبَسْتُهُ ناراً، وأقبَسْتُهُ علماً، إذا أقدَّته. وأبو قُبَيْس معروف"¹، و ابن فارس في تعريفه (الخندريس) بقرنه: "وهي الخمر، فيقال إنها بالرومية، ولذلك لم نَعْرِضْ لاشتقاقها، ويقولون: هي القديمة؛ ومنه حنطة خندريس: قديمة"².

كما قال ابن جني: "ومما اشتقته العرب من كلام العجم ما أنشدناه من قول

الراجز

هَلْ تَعْرِفُ الدَّارَ لِأُمِّ الْخَزَرَجِ منها فَظَلَّتْ اليَوْمَ كَالْمُزَرَجِ

أي الذي شرب الزرجون، وهي الخمر، فاشتق (المزرج) من (الزرجون)، وكان قياسه (كالمزرجن)، من حيث كانت النون في (زرجون) قياسها أن تكون أصلاً، إذ كانت بمنزلة السين من (قربوس) قال أبو علي: ولكن العرب إذا اشتقت من الأعجمي خلطت فيه. قال: والصحيح من نحو هذا الاشتقاق قول روبة (في خدر مياس الدمى معرجن)... فقله (المعرجن) يشهد بكون النون من (عرجون) أصلاً، وإن كان من معنى الانعراج ... فقد كان على هذا القياس يجب أن يكون نون (عرجون) زائدة، كزيادتها في (زيتون)، غير أن بيت روبة الذي يقول فيه (المعرجن) منع هذا"³.

¹ - م ن/ ص 366.

² - ابن فارس، مقاييس اللغة، 2/ 252.

³ - ابن جني، الخصائص، 1/ 359.

و قال: "... وذلك قولهم في اشتقاق الفعل من قلنسوة تارة: (تقلنس)، وأخرى: (تقلسى)، فأقروا النون وإن كانت زائدة، وأقروا أيضاً الواو حتى قلبوها ياء في تقلسيت. وكذلك قالوا: قَرْنُوة، فلما اشتقوا الفعل منها قالوا قرنيت السقاء، فأثبتوا الواو، كما أثبتوا بقية حروف الأصل: من القاف، والراء، والنون، ثم قلبوها ياء في قرنيت. هذا مع أن الواو في قرنوة زائدة للتكثير والصيغة، لا للإلحاق ولا للمعنى، وكذلك الواو في قلنسوة للزيادة غير الإلحاق وغير المعنى"¹.

4- أنواع الاشتقاق:

أ- الاشتقاق الصغير:

الاشتقاق الصغير أن تأخذ أصلاً من الأصول فتتقراه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغته ومبانيه، وذلك كتركيب (ف ع ل)، الذي يتصرف إلى فعل ويفعل و فاعل و فعلا و فعول و فعيل و فعلة، التي تدور جميعها حول الفعل و آدائه. فالاشتقاق الصغير هو أن تنزع "لفظاً من لفظ، ولو مجازاً، بشرط أن يكون بين اللفظين اتفاق في الحروف الأصول وترتيبها، وتناسب في المعنى، كاشتقاقك الضارب من الضرب. وقد عنوا بقولهم (ولو مجازاً) أحد أمرين: الأول أن تنزع المشتق من المشتق منه، وهو منطوق على معناه المجازي، كاستعمالك المثقف (اسم المفعول) بمعنى المؤدب والمعلم، اشتقاقاً من التثقيف بمعنى التأديب والتعليم، وعلى المجاز. والثاني أن تطلق (الضارب) مثلاً على من لم يضرب؛ لأنه سيضرب، وهو في الحقيقة لمباشر الضرب، أو على من ضرب وهو لا يضرب الآن، كما ذهب إليه بعضهم"².

و قد قال ابن جني "الاشتقاق عندي على ضربين، كبير وصغير، فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم. كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتتقراه، فتجمع بين معانيه، وإن

¹ - م ن/ ص 227.

² - صلاح الدين الزعبلوي، الاشتقاق الكبير و القلب، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 10، 1983، الموقع الإلكتروني <http://www.awu-dam.org/trath/10/turath10-003.htm>، تاريخ الزيارة 2010 /03 /09.

اختلفت صيغته ومبانيه. ذلك كتركيب (س ل م)، فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه نحو سلم و يسلم و سالم و سلمان و سلمى و السلامة¹.

و قال ابن الأثير (637هـ): "فالصغير: أن تأخذ أصلاً من الأصول فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغته ومبانيه، كترتيب (س ل م)، فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه، نحو (سلم) و(سالم) و(سلمان) و(سلمى)، والسليم اللديغ أطلق عليه ذلك تفاؤلاً بالسلامة"².

ب- الاشتقاق الكبير:

و هو ما يسميه بعضهم بالاشتقاق الأوسط أو الاشتقاق الصغير جاعلاً السابق الاشتقاق الأصغر، و يسميه بعضهم بالاشتقاق الأكبر ويجعل السابق صغيراً، وهذا عند من يجعل القسمة ثنائية، ويكون هذا بتقليب حروف المادة، بالتقديم والتأخير حتى ينتظم جميع المواد المحتملة من ذلك معنى واحد يضم شتاتها، مثل: قول، قلو، وقل، ولق، لقو، لوق، و يسمى هذا الاشتقاق قلباً لغوياً، تمييزاً له عن القلب الصرفي³.

قال ابن الأثير: "وأما الاشتقاق الكبير فهو: أن تأخذ أصلاً من الأصول فتعقد عليه وعلى تراكيبه معنى واحداً يجمع تلك التراكيب وما تصرف منها، وإن تباعد شيء من ذلك عنها رد بلطف الصنعة والتأويل إليها"⁴، "و من ذلك تراكيب (ق س و) (ق و س) (و ق س) (و س ق) (س و ق) وأهمل (س ق و)، وجميع ذلك إلى القوة والاجتماع، منها القسوة وهي شدة القلب واجتماعه، ألا ترى إلى قوله

يَا لَيْتَ شِعْرِي وَالْمُنَى لَا تَنْفَعُ هَلْ أَعْدُونَ يَوْمًا وَأَمْرِي مُجْمَعٌ

أي قوى مجتمع، ومنها القوس لشدتها واجتماع طرفيها، ومنها الوقس؛ لابتداء الجرب؛ وذلك لأنه يجمع الجلد ويقطعه؛ ومنها الوسق للحمل؛ وذلك لاجتماعه وشدته،

¹ - ابن جني، الخصائص، 134/2.

² - ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، 1939، 196/3.

³ - خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص248.

⁴ - ابن الأثير، المثل السائر 198 /3.

ومنه استوسق الأمر؛ أي اجتمع (واللَّيْلِ وَمَا وَسَق)¹؛ أي جمع، ومنها السوق؛ وذلك لأنه استحثاث وجمع للمسوق بعضه إلى بعض، و عليه قال: (مستوسقات لو يجدن سائقا)، فهذا كقولك: مجتمعات لو يجدن جامعاً، فإن شذ شيء من شعب هذه الأصول عن عقده ظاهراً رد بالتأويل إليه، وعطف بالملاطفة عليه².

و هو قليل في اللغة حسب ما أشار ابن الأثير في قوله: "والاشتقاق الكبير لا يكاد يوجد في اللغة إلا قليلاً"³، و قوله: "واعلم أنا لا ندعي أن هذا يطرد في جميع اللغة، بل قد جاء شيء منها كذلك، وهذا مما يدل على شرفها وحكمتها؛ لأن الكلمة الواحدة تتقلب على ضروب من التقاليب، وهي مع ذلك دالة على معنى واحد، وهذا من أعجب الأسرار التي توجد في لغة العرب وأغربها، فاعرفه"⁴.

و يتفق الدارسون أن هذا النوع لم يشتهر في علم الاشتقاق إلا بعد كلام ابن جني في الخصائص، و هذا ما أشار إليه ابن عصفور في قوله: "فالاشتقاق الأكبر... لم يقل به أحد من النحويين إلا أبا الفتح، و حكى هو عن أبي علي أنه كان يأنس به في بعض الأماكن، و الصحيح أن هذا النوع من الاشتقاق غير مأخوذ به، لعدم اطراد، و لما يلحق فيه من التكلف لمن رآه"⁵.

و جاء في شرح التسهيل: "...هذا مما ابتدعه الإمام أبو الفتح ابن جني وكان شيخه أبو علي الفارسي (ت377هـ) يأنس به يسيراً، وليس معتمداً في اللغة ولا يصح أن يستنبط به اشتقاق في لغة العرب، وإنما جعله أبو الفتح بيانا لقوة ساعده ورده المختلفات إلى قدر مشترك، مع اعترافه وعلمه بأنه ليس هو موضوع تلك الصيغ"⁶.

¹ - الانشقاق/17.

² - ابن جني، الخصائص، 2/ 137.

³ - ابن الأثير، المثل السائر، 3/ 199.

⁴ - م ن/ ص ن.

⁵ - ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص 39.

⁶ - السيوطي، المزهرة، 347/1.

و تجدر الإشارة هنا إلى ما بين الاشتقاق الكبير و القلب من تداخل، فقد التأم البابان في كلام الباحثين حتى كأنهما باب واحد، لكن الحقيقة غير ذلك، فما أراده أئمة اللغة بالقلب غير ما راموه بالاشتقاق الكبير، و أمثلة القلب توحى بأن العرب قد عنوا ألفاظاً بعينها فتحركت ألسنتهم بما يجاورها نطقاً، فلم يخالفوا بين ما نطقوا به، وما عنوه من الألفاظ في الحروف، لكنهم خالفوا في مواقع هذه الحروف بعضها من بعض، مثال ذلك قولهم (أيس)، وقد عنوا به (يئس) بمعنى قنط. وقولهم (أشاف) وقد عنوا به (أشفي) بمعنى أشرف¹.

وهم لم يؤصلوا ما ازدحمت أحرفه على ألسنتهم، فنطقوا به على هذا الوجه، فإذا طلبت في المعاجم (أيس) عدت إلى (يئس)، أو طلبت (أشاف) عدت إلى (أشفي)، وأسموا (أيس) مقلوباً و(يئس) مقلوباً عنه، فالمقلوب والمقلوب عنه لفظان مترادفاً معنى، واتحدت حروفهما، ولكن اختلف ترتيبها، ومن ثم كان القلب غير الاشتقاق الكبير، فليس في هذا الأخير، وحدة في المعنى بين تقليب وتقليب ولو كان بينهما جامع، وإنما يتغير المعنى بتغير مواقع الحروف، وكل تقليب هو أصل منصوص عليه نحو كلم ومك وكمل عدا ما كان منه مهماً، وليس للمقلوب (كأيس) أصل منصوص عليه، وإنما هو محمول على ما اعتدوه أصلاً له وهو (أيس)².

ج- الاشتقاق الأكبر:

هو أخذ كلمة من كلمة أخرى، بتغيير في بعض أحرفها، مع تشابه بينهما في المعنى، و في أكثر الحروف و ترتيبها، على أن تكون الحروف المختلفة من مخرج واحد، أو من مخرجين متقاربين، نحو (نهق و نعق) و (تلم و تلب)³، و قد قال عنه الشوكاني (1250هـ): "هذا القسم هو الذي يحتاج إلى فضل فكر وقوة وإطلاع"⁴.

¹ - صلاح الدين الزعبلوي، الاشتقاق الكبير و القلب، صفحة الكترونية.

² - صلاح الدين الزعبلوي، الاشتقاق الكبير و القلب، صفحة الكترونية.

³ - خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص 249.

⁴ - الشوكاني (محمود بن علي)، نزهة الأحداق في علم الاشتقاق، تحقيق شريف عبد الكريم، دار عمار، عمان، 2004، ص 112.

و قال عنه ابن جني: "ومن طريف ما مر بي في هذه اللغة التي لا يكاد يُعلم بعدها، ولا يُحاط بقاصيها، ازدحامُ الدال، والتاء، والطاء، والراء، واللام، والنون، إذا مازجتهم الفاء على التقديم والتأخير، فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنها للوهن والضعف ونحوهما، من ذلك الدالف للشيخ الضعيف، والشيء التالف، والظليف والظليف المجان وليست له عصمة الثمين، والظنف، لما أشرف خارجا عن البناء وهو إلى الضعف؛ لأنه ليست له قوة... والدنف: المريض، ومنه التنوفة وذلك لأن الفلاة إلى الهلاك؛ ألا تراهم يقولون لها: مهلكة، وكذلك قالوا لها: بيداء، فهي فعلاء من باد يبيد. ومنه الترفة، لأنها إلى اللين والضعف، وعليه قالوا: الطرف؛ لأن طرف الشيء أضعف من قبله وأوسطه... ومنه الفرد لأن المنفرد إلى الضعف والهلاك..."¹.

وإذا بني الاشتقاق الصغير على اتفاق الحروف الأصول وترتيبها، فملاك الأمر في الاشتقاق الكبير أن يكون اتفاق بين الحروب دون ترتيبها، ومثاله: كمل وملك ولكم... وهو يخالف الاشتقاق الأكبر الذي حدّه أن تتفق في اللفظين بعض الحروف، وتتقارب في الباقي، نحو جبل وجبر، وحلف وحرف، وهمس وهمش، وأما القلب فلا يعني اصطلاحاً غير تغيير مواضع الأحرف في اللفظ مع التزام معناه، فإذا كان هذا قد يعرض في الأصل الواحد حتى يحتاج فيه إلى ما قلناه كان فيما انتشرت أصوله بالتقديم والتأخير أولى باحتمال وأجدر بالتأول له².

د- الاشتقاق الكبّار:

و هو النحت الذي يعني في أصل اللغة: النشر والبري والقطع، يقال: نحت النجار الخشب والعود إذا براه وهذب سطوحه. ومثله في الحجارة والجبال، أما في الاصطلاح فإن تعمد إلى كلمتين أو جملة فتنزع من مجموع حروف كلماتها كلمة فذة تدل على ما كانت تدل عليه الجملة نفسها. ولما كان هذا النزاع يشبه النحت من الخشب والحجارة سمّي نحتاً.

¹ - ابن جني، الخصائص، 166/2.

² - صلاح الدين الزعبلوي، الاشتقاق الكبير و القلب، صفحة الكترونية.

و قد جاء ابن فارس بنظرية مفادها: أنَّ أكثر الكلمات الزائدة على ثلاثة أحرف، منحوت من لفظين ثلاثيين، يقول: "إعلم أنَّ للرباعي والخماسي مذهباً في القياس، يستنبطه النظر الدقيق؛ وذلك أنَّ أكثر ما تراه منه منحوت، ومعنى النَّحت: أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعاً بحظ. والأصل في ذلك ما ذكر الخليل من قولهم: حِعل الرجل إذا قال: حيَّ على..."¹.

كما يقول: "العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة، وهو جنس من الاختصار... وهذا مذهبنا في أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوت، مثل قول العرب للرجل الشديد (ضِبْطُر)، و في الصِّلْدَم إنه من (الصِّلْد) و (الصِّدْم)"².

لقد ورد النحت في اللغة العربية على عدة وجوه أهمها³:

- تأليف كلمة من جملة لتؤدي مؤداها، وتفيد مدلولها، كبسمل المأخوذة من قولنا (بسم الله الرحمن الرحيم)، وحِعل المأخوذة من قولنا (حي على الصلاة، و حي على الفلاح).

- تأليف كلمة من المضاف والمضاف إليه، عند قصد النسبة إلى المركب الإضافي إذا كان علماً كعبشمي في النسبة إلى عبد شمس، وعبد ري في النسبة إلى عبد الدار.

- تأليف كلمة من كلمتين أو أكثر، تستقل كل كلمة عن الأخرى في إفادة معناها تمام الاستقلال؛ لتفيد معنى جديداً بصورة مختصرة، من ذلك (لن) الناصبة، المركبة من (لا) النافية و (أن) الناصبة.

أما الغرض من هذا النوع من الاشتقاق فهو:

- تيسير التعبير بالاختصار والإيجاز، كما يقول ابن فارس: "العرب تنحت من كلمتين كلمة واحدة، وهو جنس من الاختصار"⁴.

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 328/1، 329.

² - ابن فارس، الصاحبى في فقه اللغة، ص 264.

³ - خديجة الحديثي، أبنية الصرف، ص 249.

⁴ - ابن فارس، الصاحبى في فقه اللغة، ص 264.

- تنمية اللغة وتكثير مفرداتها؛ باشتقاق كلمات حديثة، لمعان حديثة، ليس لها ألفاظ في اللغة.

4- الاشتقاق و التأويل:

اللغة العربية لغة لينة تسمح بالتأويل في كثير من مستوياتها، و ذلك راجع إلى خاصيتها الاشتقاقية، فكما قال ابن الأثير: "وأما الاشتقاق الكبير فهو أن تأخذ أصلاً من الأصول فتعقد عليه وعلى تراكيبه معنى واحداً يجمع تلك التراكيب، وما تصرف منها... وإن تباعد شيء من ذلك عنها رُد بلطف الصنعة والتأويل إليها... ولنضرب لذلك مثلاً فنقول: إن لفظة (قمر) من الثلاثي لها ستة تراكيب وهي: قمر، قمر، رmq، رقم، مقر، مرق، فهذه التراكيب الستة يجمعها معنى واحد هو القوة والشدة"¹.

وعلى ذلك بقية الباب إذا تأولته وبقية الأصول غيره كتركيب (ض ر ب) و (ج ل س) و (ز ب ل) على ما في أيدي الناس من ذلك، فهذا هو الاشتقاق الأصغر، و لا شك أن رد الفروع على اختلافها إلى أصل واحد يجمعها مسألة اجتهادية، و دليل ذلك قول ابن فارس: "... ومن ذلك قولهم للحجر (جَنَدَل)، فممكّن أن يكون نونه زائدة، ويكون من الجَدَل وهو صلابَةٌ في الشيء وطَيٌّ وتداخل، يقولون خَلَقَ مَجْدُول، ويجوز أن يكون منحوتاً من هذا ومن الجَدَد، وهي أرضٌ صُلْبَةٌ، فهذا ما جاء على المقاييس الصحيحة، ومما وُضِعَ وضِعاً ولم أعرف له اشتقاقاً: (المُجَلَّنْظِي): الذي يستلقي على ظهره ويرفع رِجْلَيْهِ، و(المَجْلَعْبُ): المضطجع. وسيلٌ مُجْلَعْبٌ: كثير القَمْشِ، و(المَجْلَحْدُ): المستلقي، (وَجَحْمُظْتُ) الغلام، إذا شددت يديه إلى رجليه وطرحته، و(الجُخْدُ ب): دُويِّبَةٌ، ويقال له جُخَادِبٌ، والجمع جَخَادِبٌ..."²، فبدأ الحديث عن (جندل) غير جازم أن حروفه الأصول ثلاثة، فيكون من الجدَل، أو أنه رباعي، فيكون منحوتاً من ثلاثيين، هما الجدَل، و الجند، مضيفاً إلى ذلك بعض الكلمات التي يقر بعدم معرفته ما اشتقاقها.

¹ - ابن الأثير، المثل السائر، ص294.

² - ابن فارس، مقاييس اللغة، 512/1.

إضافة إلى قول ابن دريد الذي يستعمل لفظ الظن قائلاً: "فأما يغوث الصنم المذكور في القرآن فأظن أن اشتقاقه من غاث يغوث غوثاً، فاستعملوا مصدره وتركوا تصريحه، إلا أنهم لم يقولوا إلا أغاثني، و لم يجئ في الشعر الفصيح"¹.
أو يقول: "ولا أعرف للتويت اشتقاقاً إلا أن يكون هذا الثمر الذي يسمى التوت، وهو الذي تسميه العامة الثُوث، وهو الفِرصاد، أو يكون من قولهم: تات الرجل، إذا استخفى بثوبٍ توتاً، وهي كلمة مماتة"²، و غيرها من الأقوال التي تضم عبارات تؤكد توخي الحذر في نسبة لفظ إلى آخر؛ لأن ذلك لا يكون إلا على سبيل الاجتهاد.
فالأصول في الاشتقاق تعرف بالنظر والتأمل مع سعة العلم والاطلاع على كلام العرب، ومع ذلك فقد يتردد البصير بكلام العرب بين أصليين أو أكثر في رد الكلام إليه، كما يقول ابن دريد كثيراً في الاشتقاق: (واشتقاق كذا من أحد شيئين) أو (اشتقاق كذا من أشياء)، وإذا اختلف العلماء في الاشتقاق فيمكن رد أحد الأقوال في إرجاع المادة إلى أصل واحد بذكر فرد لا يندرج تحت هذا الأصل، أو رد قوله في ذكر الأصل ببيان وجه المناسبة مع أصل آخر أقوى، أو ببيان ضعف المناسبة المذكورة بالنسبة لغيرها³.

وقد تكلف الأئمة من الجهد، في تقليب الأصل الواحد على وجوهه كيف شكلت، ما ألجأهم إلى مضايق ومآزق لا مخرج منها ولا محيى⁴، و لا أدل على ذلك من اجتهاد ابن جني في إيجاد معنى مشترك بين تقاليب الجذر الواحد كالأصل (ك ل م) الدال على القوة والشدة، و الأصل (ق و ل) الدال على الإسراع والخفة، و الأصل (ج ب) الدال على القوة والشدة أيضاً، حيث يقول: "وإن تباعد شيء من ذلك رُد بلطف الصنعة والتأويل إليه، كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد"⁵.

¹ - ابن دريد، الاشتقاق، ص 96.

² - ابن دريد، الاشتقاق، ص 95.

³ - صلاح الدين الزعبلوي، الاشتقاق الكبير و القلب، صفحة الكترونية.

⁴ - م ن/ ص ن.

⁵ - ابن جني، الخصائص، 134/2.

وأشار إلى أن في تركيب (جبر العظم) قوة، وفي (جبر الملك) قوته، وأنه إذا (جربت) المرء أمور اشتدت بها شكيمته، و(الجراب) للحفظ، وفي الحفظ قوة.. وهكذا (البرج) ففيه قوة، و(الرجبة) ما تستند إليه النخلة، وفي الدعم والإسناد قوة. لكنه ذكر (البجرة) وقال إنها (السرة)، وفي السرة نتوء وغلظة فأين ملمح القوة فيهما، أترأه في قولهم (هذا أمر بجريّ) أي عظيم، والجمع البجاري وهي الدواهي العظام؟ وهو لم يعرض (للجرب) وهو داء الجلد¹.

قال ابن جني: "على أن هذا وإن لم يطرّد وينقد في كل أصل، فالعذر على كل حال فيه، أبين منه في الأصل الواحد، من غير تقليب لشيء من حروفه. فإذا جاز أن يخرج بعض الأصل الواحد من أن تنظمه قضية الاشتقاق، كان فيما تقلبت أصوله، فإؤه وعينه ولامه، أسهل، والمعذرة فيه أوضح"².

وقال السيوطي: "ولا ينكر مع ذلك أن يكون بين التراكيب المتحدة المادة معنى مشترك بينها هو جنس لأنواع موضوعاتها. ولكن التحيل على ذلك في جميع مواد التركيبات كطلب لعنقاء مغرب"³.

فقد حاول علماء العربية في معاجمهم جمع المشتقات تحت أصل واحد، سعياً منهم لإيجاد معنى واحد تحمله الأصول اللغوية المشتركة، ففي المقاييس: "الدال والسين والعين أصلٌ يدلُّ على الدَّفْع. يقال دَسَعَ البعيرُ بجرَّتِه، إذا دَفَعَ بها، والدَّسَعَ: خُروج الجِرَّة. والدَّسِيعَة: كَرَمٌ فَعَلَ الرَّجُلُ في أموره. وفلانٌ ضَخَمَ الدَّسِيعَة، يقال هي الجَفْنَة، ويقال المائدة. وأيُّ ذلك كانَ فهو من الدَّفْع والإعطاء، ومنه حديثُ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في كتابه بينَ قريشٍ والأنصار: (إنَّ المؤمنينَ أيديهم على من بَغَى عليهم أو ابتَغَى دَسِيعَةً ظُلْم)، فإنَّه أراد الدَّفْعَ أيضاً، يقول: ابتغى دُفْعاً بظُلْم..."⁴.

¹ - صلاح الدين الزعبلوي، الاشتقاق الكبير و القلب، صفحة الكترونية.

² - ابن جني، الخصائص 12/1.

³ - السيوطي، المزهرة، 202/1.

⁴ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 279/2.

يعطي ابن فارس في هذا القول كلَّ مشتق معناه بالنظر إلى الأصل الأول الذي أخذ منه، و هو الدال و السين و العين الذي يدل على الدفع، و إن خرج واحد من المشتقات عن أصله رد إليه بتأويل المعنى المحدث، و ذلك ما نلاحظه في قوله: "العين و القاف أصل واحد، يدل على الشق، و إليه يرجع فروع الباب بلطف نظر. قال الخليل أصل العق الشق، قال: و إليه يرجع العقوق، قال: وكذلك الشعر ينشق عنه الجلد، و هذا الذي أصله الخليل رحمه الله، و بسط الباب بشرحه هو ما ذكره، فقال: يقال عَقَّ الرجل عن ابنه يُعَق عنه، إذا حلق عقيقته، و ذبح عنه شاة، قال: و تلك الشاة عقيقة...، و العقيقة الشعر الذي يولد به، و كذلك الوبر...، و يقال أَعَقَّت النعجة إذا كثرت صوفها، و الاسم العقيقة، و عَقَّت الشاة: جَزَت عقيقته، و كذلك الإبل، و العق: الجَزُّ الأول، و يقال: عُقُوا بِهِمْكُمْ، فقد أَعَق؛ أي جزوه فقد آن له أن يُجز، و على هذا القياس يسمى نبت الأرض الأول عقيقة، و العقوق: قطيعة الوالدين، و كل ذي رحم مَحْرَم...، و يقولون: العقوق ثكل من لم يثكل؛ أي إن من عقه ولده، فكأنه ثكلهم، و إن كانوا أحياء، و هو أَعَق من ضب؛ لأن الضب تقتل ولدها...، و من الباب: انعَقَّ البرق، و عَقَّت الريح المُرْنة، إذا استدرتها، كأنها تشقها شقا...، فأما قولهم الأبلق العقوق، فهو مثل يقولونه لما لا يقدر عليه، قال يونس: الأبلق: ذكر، و الْعَقوق: الحامل، و الذكر لا يكون حاملا، فلذلك يقال: كلفتني الأبلق العقوق، و يقولون أيضا: هو أشهر من الأبلق العقوق، يعنون به الصبح؛ لأن فيه بياضا و سوادا، و العقوق الشَّنَق...¹.

و يستفيض ابن فارس في ذكر الأصل (عق) و جميع ما تفرع عنه، محاولا بلطف النظر —على حد قوله— رد الفروع جميعا إلى أصولها، و هو ما مر بنا عند التصريفيين الذين نهجوا منهج النحاة في جمع الصيغ تحت باب واحد، أو قاعدة واحدة، و ما شذ عن ذلك عاد إليه بالتأويل، و التعليل.

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/4 و ما بعدها.

نستطيع أن نقول بعد الذي تقدم إن علاقة التأويل بالاشتقاق وطيدة من حيث إن الأول هو العودة للأصول، والثاني "هو البحث في أصول الكلمات و ما تفرع عنها، و ربط هذه الفروع بتلك الأصول من حيث اللفظ و المعنى معاً"¹، و هو ما شغل الاشتقاقيين في علم الصرف، حيث إنهم بحثوا في كل جذر باعتباره أصلاً، عن المعنى الذي يربطه بما اشتق منه باعتباره فرعاً، من ذلك مثلاً الجذر اللغوي (نج)، الذي يعني الحركة.

و تجدر الإشارة هنا إلى علاقة التأويل بالمعنى و القصد عند علماء الصرف، و ما جاء عن الخليل في قوله: "كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة و مداً، فقالوا: (صرّ)، و توهموا في صوت البازي تقطيعاً، فقالوا: (صرصر)"²، إشارة إلى ما بين الفعل الثلاثي المضعف العين (صرّ) و بين معناه من التناسب من حيث بنية الصيغة، و دلالتها على معنى المطّ و الاستطالة، و هو ما يناسب صوت الجندب، و في هذه الإشارة التفاتة طيبة إلى علاقة البنية الصرفية بمعناها الذي يقصده المتكلم و يرمي إليه³.

فلما كان بين الصيغة و دلالاتها كثير من التناسب، تجد العربي قد استعمل: النزوان و النقران و الققزان، على وزن واحد، و هو (فعلان)، لأنها جميعاً في زعزعة البدن و اهتزازه في ارتفاع، و مثل ذلك العسلان و الرتكان و الغليان؛ لأنه زعزعة و تحرك، و مثله الغثيان؛ لأن الفاعل تجيش نفسه و تثور، و مثله الخطران و اللعان، لأن هذا اضطراب و تحرك⁴.

¹ - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص 17.

² - ابن جني، الخصائص، 2 / 152.

³ - عبد الحميد أحمد يوسف هنداي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، ص 31.

⁴ - عبد الحميد أحمد يوسف هنداي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، ص 31..

ولما قصد المتكلم الحركة و ما يقاربها من دلالات جرى العمل على بناء الصيغ على هذا الوزن للدلالة على هذه المعاني، و لأن المعنى المقصود لا ينكشف في غالب الأحيان إلا بالتأويل فقد نشأت بين الأطراف الثلاث (المعنى، التأويل، القصد) علاقة حميمة، حيث تحمل الصيغ معانيها بناء على مقصد المتكلم منها، ثم إن بلوغ ذلك المقصد يكون مستعصيا لولا التأويل.

و قد قال ابن جني: "الغرض في صناعة الإعراب والتصريف إنما هو أن يقاس ما لم يجئ على ما جاء، فقد وجب من هذا أن يتبع ما عملوه، ولا يعدل عنه؛ لأنه هو المعنى المقصود، والسبب الذي له وضع هذا العلم واخترع"¹.

فأشار إلى المعنى المقصود الذي يحصل على مستوى الصيغة أولا، ثم على مستوى التركيب، و لعله الأمر الذي يجعل الصرف يرتبط بالنحو؛ لأن القصد على المستوى الصرفي لا يتضح في كثير من الأحيان، إلا إذا انتضمت الصيغ في تراكيب، و ذلك هو محور المستوى النحوي.

فحين نقرر في الصرف أن الاسم إما مفرد أو مثنى أو جمع، فعلينا أن ندرك أن قيمة هذا العمل إنما تظهر في استغلاله على مستوى العبارات و الجمل، حين ننظر في قواعد المطابقة بين وحدات هذه الجمل و العبارات، و مدى ارتباطها بعضها ببعض من الأفراد و التثنية و الجمع، و من ثم نرى ضرورة الانتقال من الدرس الصرفي إلى الدرس النحوي مباشرة، و جعلهما كما لو كانا امتدادا لشيء واحد، أو كما لو كانا كلا متكاملًا، و إن كانا ذا جانبيين أو مرحلتين، و لا شك أن الارتباط بين النحو و الصرف نابع من إدراك علماء العربية للصلة الوثيقة بين مستويات اللغة، كونها تخدم غرضا رئيسا واحدا هو الحفاظ على اللغة و القرآن الكريم².

¹ - ابن جني، المنصف، 242/1.

² - كمال بشر، دراسات في علم اللغة، ص22، 29

الفصل الثاني:

التأويل النحوي

أولاً- ظروف نشأة النحو العربي:

كان نزول القرآن الكريم بلسان عربي مبين حدثاً مهماً في تاريخها، حيث زاد ألفاظها تهذيباً، و أغراضها اتساعاً، و مجالها انتشاراً، و بمرور الزمن اتسعت الرقعة الإسلامية، فصارت العربية لغة الكثير من بلاد العالم، كالسريان، واليونان، والأقباط، والبربر...، و أصبحت اللغة العالمية في جميع الأقطار التي دخلها العرب، حيث خلفت اللهجات التي كانت مستعملة في تلك البلاد، بصورة تكاد تكون كلية، ووقع الأمر نفسه في بلاد الفرس مدة طويلة، فعلى الرغم من انبعاث الفارسية بقيت العربية لغة جميع المثقفين¹، إذ انهارت اللغة الفارسية بعد الفتح تاماً، و تلاشت في لهجات التكلم العامية، أما لغتها الأدبية التي نشأت في كنف العربية، و تحت تأثيرها، فقد تأثرت تأثراً عميقاً بها في المفردات، و الاصطلاحات، و البلاغة، بل و حتى في القواعد النحوية².

لقد قضت العربية حتى على اللغة اللاتينية، كما روى أحد الكتاب المسيحيين، من رجال القرن التاسع الميلادي أن "المسيحيين يتملّون بقراءة القصائد وروائع الخيال العربية، ويدرسون مصنفات علماء الكلام المسلمين، لا بقصد تفنيدها، بل من أجل التمرّن على الأسلوب الصحيح الأنيق في العربية. وجميع الفتيان المسيحيين المبرزين لا يعرفون سوى اللغة العربية، والأدب العربي، فهم يقرأون الكتب العربية ويدرسونها بكامل الحرارة، وיתהافتون على اقتناء المكتبات الضخمة، مهما كلفهم ذلك من ثمن...، لقد نسي المسيحيون حتى لغتهم الدينية، ولا تكاد تجد واحداً بين الألف يحسن تحرير رسالة باللاتينية إلى صديق له، أما باللغة العربية فإنك تجد أفواجا من

¹ - Gustave Le Bon, La Civilisation des arabes, paris, 1884, p 473.

² - محمد عيد، أصول النحو العربي، في نظر النحاة و رأي ابن مضاء، و ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب القاهرة، ط4، 1989، ص 16.

الناس يحذقون التعبير بهذه اللغة بكامل الأناقة، بل إنهم يقرضون من الشعر (بالعربية) ما يفوق من الوجهة الفنية أشعار العرب أنفسهم"¹.

وبعد امتزاج العرب بالعجم شاع اللحن على ألسنة الوافدين إلى الإسلام، فبدأت العربية تفسد وتنحرف عن فصاحتها، و الدولة عربية محضة، و القوم حديثو عهد بجزيرتهم، يتناقلون القول المشهور (ليس للحن حرمة)، مما جعل علماءها، و على رأسهم أبو الأسود الدؤلي يسرعون إلى الدفاع عن سلامتها من الأخطاء، خوفاً من أن يؤثر ذلك على القرآن الكريم، فراحوا يضعون قواعد اللغة التي تحفظ اللسان من الزلل، و تحفظ القرآن من التحريف، و هكذا كان اللحن الذي بلغ مداه في المئة الأولى للهجرة الباعث الأول على تدوين اللغة و جمعها، و على استنباط قواعد النحو و تصنيفها، فقد كانت حوادثه المتتابعة نذير الخطر الذي هب على صوته أولو الغيرة على العربية و الإسلام².

لقد قام النحو العربي على أسس منهجية، التزمها النحويون، وساروا على هديها، وعملوا بمقتضاها، عرفت تلكم الأسس بأصول النحو العربي، فوضعوا جملة من الأحكام باستقراء نصوص العربية في فترة من الزمان محددة بحوالي منتصف القرن الثاني الهجري بالنسبة للحضر، و أواخر القرن الرابع الهجري بالنسبة للبادية، وهذه النصوص هي القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والشعر الجاهلي والإسلامي والأموي، وبعض الشعر العباسي وكلام العرب الفصحاء الذين سلمت لغتهم في تلك الفترة من تأثير الاختلاط بالأمم الأخرى، و على هذه النصوص قاس النحاة، ولاحظوا الظواهر التي تجري عليها النصوص في تراكيبيها، وحركات أواخر الكلم منها، وأحوال أبنية الكلم فيها، وقرروا هذه الظواهر على صورة قواعد.

¹ - نقلا عن: عبد العزيز بنعبد الله، اللغة العربية وتحديات العصر، مجلة اللسان العربي، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، الرباط، المغرب، ع 13، 1976، ص 7 و ما بعدها.

² - سعيد الأفغاني، في أصول النحو، مديرية الكتب و المطبوعات الجامعية، 1994، ص 6 و ما بعدها.

و لم تكن القبائل كلها في درجة واحدة من القيمة في الفصاحة، فتفاوتت درجاتها في الاحتجاج، بتفاوت قربها أو بعدها من الأمم المجاورة، فكانت القبائل التي قطنت قلب الجزيرة العربية، أوفر حظا في الاستشهاد بكلامها من تلك التي سكنت السواحل، أو في جوار الأعاجم¹، بل إن اللغة الواحدة لم تكن على الدرجة نفسها من الصحة، فقد تطرق إليها الشك أحيانا، و الخلل و الفساد أحيانا أخرى، من عدة جهات²:

- أن بعض علماء اللغة لم يكن ثقة فيما يرويه.
- أن اللغة في ذلك الوقت لم تكن منقوطة و لا مشكولة، فدخلها التصحيف.
- أن اللغة كانت تنقل سماعا، ما يجعل اللفظ الواحد محتملا لأكثر من معنى، فقد يفهم السامع من عبارة ما معنى، و يفهم آخر من العبارة نفسها معنى مغايرا.
- الاعتماد في أخذ مفردات اللغة على أبيات نسبت إلى شعراء جاهليين أو إسلاميين زورا.

- تعرض اللغويين إلى أصول الكلمات، و بيان أنها فارسية أو رومية... على الرغم من أن كثيرين منهم من لم يكن يملك معرفة كافية بهذه اللغات، ليقول قولا يعتمد عليه في أصول الكلمات و اشتقاقاتها، لهذا وقعت معاجمهم في أخطاء كثيرة.
- أن الكلمات قسман؛ متواترة و آحاد، أما الآحاد فما تفرد بنقله بعض أهل اللغة، و أما المتواترة فلغة القرآن، و ما تواتر من السنة و كلام العرب، و هذا قطعي يفيد العلم، لكنه قليل إذا قيس بغيره، فكثير من الكلمات لم يروها جمع من أهل المتواتر عن غيرهم.

¹ - سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص 21.

² - أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، 2/ 259 و ما بعدها.

1- الاحتجاج بالقرآن:

لم تعتن أمة بنص كما اعتنى المسلمون بالقرآن الكريم، و الدليل على ذلك أنهم سارعوا لوضع القواعد العربية خوفاً من أن يمسه التحريف، و على الرغم من هذه العناية فإن بعض النحاة قد وقفوا من قراءاته المتعددة موقف الرفض، و عدم قبولها في الاستشهاد النحوي، فالقراءات القرآنية تنقسم إلى قسمين: متواترة، وشاذة. أما المتواترة فهي: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين. و متى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة، أطلق عليها ضعيفة، أو شاذة، أو باطلة، سواء كانت عن السبعة، أو عن أكبر منهم. وهذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف، والخلف... الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافة"¹.

و هكذا تكون شروط القراءة الصحيحة ثلاثة، هي صحة السند، موافقة الرسم العثماني، موافقة اللغة العربية، والمقصود بصحة السند هو أن يروي تلك القراءة العدل الضابط عن مثله كذا حتى تنتهي إلى رسول الله (ص)، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين له، فكم من قراءة ردت بسبب الطعن في صحة النقل، ثم موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً؛ فعندما وزعت المصاحف العثمانية على الأمصار لم تتوحد رسومها في كثير من الكلمات، مما جعلها محتملة لأكثر من قراءة؛ لتجريدها من النقط، والشكل، على الرغم من أنها قد كتبت على قراءة واحدة، لهذا كانت مخالفة الرسم لأحد المصاحف العثمانية اعتماداً على مصحف عثماني آخر

¹ - ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، دار المعارف، مصر، ط7، 9/1.

لا يعد مخالفة؛ لأن ذلك كان مراد عثمان (ض)، وهو إنفاذ القراءات الصحيحة المتواترة في المصاحف التي أرسلها إلى الأمصار¹.

وتكون الموافقة إما تحقيقاً؛ أي أن يتطابق اللفظ مع مرسوم الخط دون زيادة، أو نقصان، وعليه أكثر مفردات القرآن، وإما احتمالاً وهو ما يوافق الرسم ولو تقديرًا، ويرى ابن الجزري: "أنَّ مخالفَ صريح الرسم في حرف مدغم، أو مبدل، أو ثابت، أو محذوف، أو نحو ذلك، لا يعد مخالفاً، إذا ثبتت القراءة به، ووردت مشهورة مستفاضة. ألا ترى أنهم لم يعدوا إثبات ياءات الزوائد، وحذف ياء (تسئلني)، وقراءة: (وأكون من الصالحين)، والطاء من (بظنين)، ونحو ذلك من مخالفة الرسم المردود، فإن الخلاف في ذلك يغتفر، إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد، وتمشية صحة القراءة، وشهرتها، وتلقيها بالقبول، وذلك بخلاف زيادة كلمة، ونقصانها، وتقديمها، وتأخيرها، حتى لو كانت حرفاً واحداً من حروف المعاني، فإن حكمه في حكم الكلمة لا يسوغ مخالفة الرسم فيه. وهذا هو الحد الفاصل في اتباع الرسم، ومخالفته"².

ثم موافقة العربية ولو بوجه، فقد نزل القرآن الكريم على سبعة أحرف، توسعة على الناس ورحمة، مما أتاح لمن لم يستطع أن يقرأه على حرف، أن يقرأه على حرف يستطيعه، والقراء يُجمعون على أن القراءة إذا توافرَ فيها الضابطان الأولان: صحة النقل، وموافقة رسم المصحف، فهي القراءة المقبولة التي لا يردّها فشوّ لغةٍ، ولا قياسُ عربيةٍ.

وعليه اتفق القراء، وعلماء العربية على أن القراءة ليس فيها مجالٌ للقياس إذا ما صح نقلها، ووافقت رسمَ المصحف، وهو مذهب ابن جني، الذي يرى صحة الاستشهاد بالقراءة الشاذة، فجمع في محتسبه شواذ القراءات ووجهها واحتج لها، وعلله الرأي الأصوب؛ لأن هذا الاختلاف إنما سببه اختلاف اللهجات العربية، فقد قال

¹ - السيد رزق الطويل، في علوم القراءات، مدخل ودراسة و تحقيق، الفيصلية، مكة المكرمة، ط1، 1985، ص 48.

² - ابن الجزري، النشر في القراءات العشر 12/1، 13.

ابن عباس: "نزل القرآن على سبعة أحرف أو قال بسبع لغات، منها خمس بلغة العَجَز من هوازن، و هم الذين يقال لهم عُلّيا هوازن، وهي خمس قبائل أو أربع، منها سَعْدُ بن بكر وجُشْمُ بن بكر ونَصْرُ بن مُعاوية وثَقِيف، قال أبو عُبيد: وأحسب أفصح هؤلاء بني سعد بن بكر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أنا أفصح العرب مَيِّد أني من قريش وأنني نشأت في بني سعد بن بكر)، وَكَانَ مُسْتَرْضَعاً فيهم، وهم الذين قال فيهم أبو عمرو بن العلاء (ت154هـ): أفصح العرب عُلّيا هوازن وسُفلى تميم..."¹. و روى السيوطي عن رد ابن عبد البر على قول من زعم أن القرآن كله بلغة قريش، أنه قال: "معناه عندي على الأغلب لأن غير لغة قريش موجودة في جميع القراءات"².

ثم إن القراءات مروية عن الصحابة، و قراء التابعين، و هم جميعا ممن يحتج بكلامهم العادي، بله قراءاتهم التي تحروا ضبطها جهد طاقتهم، كما سمعوها من رسول الله، فإذا كان النحاة يحتجون بكلام من لم تفسد سلاتهم من تابعي التابعين، فإنه حري بهم أن يحتجوا بقراءة أعيان التابعين و الصحابة³، فالقراءة و إن كانت شاذة "أوثق من أبيات الشعر مجهولة القائل، بل أوثق ممن عرف قائلها؛ لأنها من ناحية الرواية، و إن كانت أحادا فإن رواتها أكثر ثقة"⁴.

و قد وافقه في هذا ابن خالويه (ت370هـ)، حيث قال: "قد أجمع الناس جميعا أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن، لا خلاف في ذلك"⁵، قاصدا أن اللهجة العربية التي وردت في القرآن هي لهجة فصيحة، و طالما كانت كذلك، و صار موثوقا بفصاحتها، فإنه من التعسف الشديد أن تهمل، فلا تكون ضمن ما يحتج به من كلام العرب.

¹ - ابن فارس، الصحابي، ص61.

² - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة التجارية الكبرى، دار الفكر، بيروت 136/1.

³ - سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص 28، 29.

⁴ - السيد رزق الطويل، في علوم القراءات، مدخل و دراسة و تحقيق، ص66.

⁵ - السيوطي، المزهر، 213/1.

2- الاحتجاج بالحديث النبوي:

لم تعهد العربية في تاريخها بعد القرآن الكريم بياناً أبلغ من الكلام النبوي، و لا أروع تأثيراً، و لا أصح لفظاً، و لا أقوم معنى، و على الرغم من إجماع اللغويين و النحاة عامة على أن النبي (ص) أفصح العرب قاطبة، و أن الحديث لا يتقدمه شيء في باب الاحتجاج، إذا ثبت لهم أنه لفظ النبي نفسه، فإنهم انقسموا في شأن الاحتجاج به فريقين: فريق غلب على ظنه أن هذه الأحاديث مروية بلفظه عليه الصلاة و السلام، فأجاز الاحتجاج بها، بل هي في رأي هؤلاء حجة لا يتقدمها في باب الاحتجاج شيء¹.

و فريق غلب على ظنه أنها مروية بالمعنى لا باللفظ، إذ شكوا في روايتها، و احتجوا على من استشهد بها من النحاة²، و دليلهم على ذلك ما رواه أبو حيان الأندلسي (ت 745) في قوله: "إنما ترك العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ الرسول ص، إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن في إثبات القواعد الكلية، و إنما كان ذلك لأمرين:

- أحدهما أن الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه (ص)، فتنتقل بالألفاظ مختلفة، كحديث: (زوجتكها بما معك من القرآن)، و في رواية أخرى (ملكته بما معك من القرآن)، و في الثالثة (خذها بما معك من القرآن)، و في الرابعة (أمكنها بما معك من القرآن)...، فنعلم يقيناً أنه (ص) لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ، بل لا نجزم بأنه قال بعضها، إذ يحتمل أنه قال لفظاً آخر مرادفاً لهذه الألفاظ، فأتت الرواة بالمرادف، و لم تأت بلفظه، إذ المعنى هو المطلوب، و لا سيما مع تقادم السماع، و عدم ضبطه بالكتابة، و الاتكال على الحفظ، و الضابط منهم من ضبط المعنى، و أما ضبط اللفظ فبعيد جداً، و لا سيما في الأحاديث الطوال...

¹ - سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص 46، 47.

² - م ن/ ص ن.

- الأمر الثاني: أنه وقع اللحن كثيرا فيما روي من الحديث؛ لأن كثيرا من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، و لا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع اللحن في كلامهم، و هم لا يعلمون ذلك...¹.

3- الاحتجاج بكلام العرب:

أ- الشعر:

كان الشعر هو المصدر الأول وفرة و غزارة، و كان الأوفر حظاً عند أغلب النحاة، إن لم يكن جلهم، يليه القرآن الكريم، بل إنهم قلما التفتوا إلى النثر، حيث اقتصرُوا على بعض الأقوال السائرة التي جرى قسم منها مجرى الأمثال، وهي مما يسهل حفظه، ولعلّ سبب اهتمامهم بالشعر وإقبالهم عليه أكثر من القرآن يعود إلى اطمئنانهم إلى بقاء القرآن الكريم محفوظاً بين الصدور والسطور، و أكثر من الحديث؛ لأن وفرة الأشعار، والإقبال على الشواهد القرآنية، شغلهم عنه²، فضلا عن شيوع حفظه و روايته، وحظوره الدائم في الذاكرة؛ لأن إيقاعاته تساعد على ذلك، مما جعل النحاة يأنسون إليه، وينظرون إليه على أنه يمثل لغة العرب.

لكن ذلك لا يعني أن النحاة قد احتجوا به دون شرط أو قيد، بل كانوا ينظرون إليه بدقة وحذر، فلا يعتمدون إلا على ما ثبت عندهم صحة نسبته إلى قائله، وفصاحته، وصدق راويه، والوثوق فيه، وخلوه من الضرورات، لذلك اشتدت عنايتهم بالرواية وأنواعها وطرقها، وبصفات الراوي، وما يجب عليه من الأمانة والصدق، ونحوها³، فاعتمدوا في تقرير أحكام اللفظ على الشعراء الجاهليين، كما مرى القيس (80ق.هـ) و زهير (ت13ق.هـ) والأعشى (ت7هـ)، والمخضرمين كليبد (ت41هـ) و

¹- السيوطي، الاقتراح، مطبعة دائرة المعارف، بحيدر آباد، 1310هـ، ص 19 و ما بعدها، نقلا عن: سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص 47، 48.

²- محمود نجيب، الاحتجاج بالقراءات في شروح ألفية ابن مالك، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 81، 82، تشرين الثاني، 2001، ص 187.

³- الأنباري، لمع الأدلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1957، ص 85.

حسان(ت60هـ)، والإسلاميين كالفرزدق (ت116هـ) وذو الرمة (ت117هـ)، و المحدثين و أولهم بشار بن برد (167هـ)، و رفضوا الاحتجاج بشعرٍ أو نثر لا يُعرف قائله، خوفاً من أن يكون لمولد، أو من لا يوثق بفصاحته¹.

و على اختلاف في صحة الاستشهاد بشعر المولدين أو من يسمون بالمحدثين، فقد ذهب بعض علماء العربية إلى صحة ذلك إن كانوا ممن يوثق بهم، كالزمخشري الذي استشهد ببيتٍ لأبي تمام، وقال: وهو وإن كان مُحدثاً لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية، فأَجْعَلُ ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيتُ الحماسة، فيقتنعون بذلك؛ لو ثوقهم بروايته وإتقانه².

و قد أقام سيبويه بعض قواعد النحوية على شواهد لشعراء معروفين سواء أكان الشاعر المعروف من القبائل التي أقرها العلماء من نصوص الاحتجاج، أم لا، بل إنه يعضد هذه القاعدة أو الشاهد بشاهد لشاعر مجهول والعكس صحيح في مواضع كثيرة من كتابه³، من ذلك مثلاً، أنه أقام قاعدة نحوية جاءت في شعر شاعر مجهول أعمل فيها صيغة المبالغة (ضروب) في معمولها المتقدم عليها، مؤيداً ما جاء في قول العرب: أما العسل فأنا شرابٌ، وقول الشاعر⁴:

بكيتُ أخا لأواء يُحمدُ يومُهُ
كريمٌ رؤوس الدارعين ضروب

فمن يدرس كتاب سيبويه يجد أنه في بناء قواعده لم يعتمد على لهجة معينة، و لم يفضل لهجة على أخرى⁵، و لعلنا هنا أمام نتيجة مهمة هي أن الاختلاف في تصنيف القبائل العربية من حيث الفصاحة، و دخولها في قائمة المحتج بكلامهم إنما دليل قاطع

¹ - سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص19.

² - الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق محمد مرسى عامر، دار المصحف القاهرة، ط2، 1977، 43/1.

³ - خليل أحمد عميرة، القبائل الست و التقعيد اللغوي، مجلة اللسان العربي، ع45، 1998، ص87.

⁴ - سيبويه، الكتاب 110/1، 111.

⁵ - خليل أحمد عميرة، القبائل الست و التقعيد اللغوي، ص 88.

على عدم الدقة في التصنيف، فبينما يحتج سيبويه بشعراء مجهولين، يرفض غيره الاحتجاج بالقراءات الشاذة.

ب- النشر:

يعد كلام العرب شعره ونثره مصدرا من مصادر الاحتجاج في اللغة، بعد كتاب الله تعالى، وحديث الرسول (ص)، والمراد بكلام العرب المستشهد به كلام القبائل العربية الموثوق بفصاحتها، وصفاء لغتها في الجاهلية والإسلام إلى أن فسدت الألسنة بالاختلاط مع الأعاجم، وفشا اللحن.

ولا شك أن أفصح العرب قبيلة قريش، ولهذا نزل القرآن الكريم بلغتها، فقد كانت "أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق بها، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس"¹.

و قد أجمع علماء العربية أنها كانت الأفصح لساناً، والأصفى لغة، "وذلك أن الله جل ثناؤه اختارهم من جميع العرب واصطفاهم، واختار منهم نبي الرحمة محمداً صلى الله تعالى و سلم، فجعل قريشاً قُطَّانَ حَرَمِهِ، وجيران بيته الحرام، وُؤَلَاتَهُ. فكانت وفود العرب من حُجَّاجِها وغيرهم يَفِدُون إلى مكة للحج، ويتحاكمون إلى قريش في أمورهم، وكانت قريش تعلمهم مناسِكهم، وتحكم بينهم... وكانت قريش مع فصاحتها، وحسن لغاتها، ورِقَّة ألسنتها إذا أتتهم الوفود من العرب، تَخَيَّرُوا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم، وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تَخَيَّرُوا من تلك اللغات إلى نحائِزِهِمْ* وَسَلَّيْقِهِمُ التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب. ألا ترى أنك لا تجد في كلامهم عَنَعَنَة تميم، ولا عَجْرَفِيَّة قيس، ولا كَشْكَشَة أسد، ولا كَسْكَسَة ربيعة،

¹ - السيوطي، المزهري، 212/1، و ينظر: السيوطي، الاقتراح، ص 22.

* نحائز: جمع نحيزة؛ الطبيعة، يقال هو كريم النحيزة.

ولا الكَسَرَ الذي تسمعه من أسد وقيس، مثل: تِغْلُمُونَ ونِعْلَم، ومثل: شِعِير وبِعِير؟¹.

و قال السيوطي: "والذين عنهم نقلت اللغة العربية، وبهم اقتدي، وعندهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم: قيس، وتميم، وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب، وفي الإعراب والتصريف، ثم هُذِل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم"².

فقد اعتمد النحاة في تقعيد القواعد، وتنشيتها على لغات هذه القبائل، و كانت لغة قريش هي المعتمد الأساس، قال الفارابي: "... وبالجملّة فإنّه لم يؤخذ عن حضريّ قط، ولا عن سُكَّان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم التي تجاور سائر الأمم الذين حولهم؛ فإنّه لم يُؤخَذْ لا من لَحْمٍ، ولا من جُدَامٍ؛ لمجاورتهم أهل مصر والقِبْط، ولا من قضاة، ولا من غَسَّان، ولا من إياد؛ لمجاورتهم أهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرأون في صلاتهم بالعبرانية، ولا من النَّمِر، فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونانية، ولا من بكر لمجاورتهم للنَّبِط والفرس، ولا من أزدِ عمان، لمخالطتهم للهند والفرس، ولا من أهل اليمن أصلاً، لمخالطتهم للهند والحبشة، ولولادة الحبشة فيهم، ولا من بني حنيفة، وسكان اليمامة، ولا من ثقيف، وسكان الطائف، لمخالطتهم تُجَّار الأمم المقيمين عندهم، ولا من حاضرة الحجاز؛ لأن الذين نقلوا اللغة صادفهم حين ابتدأوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم"³.

لا شك أن هذا الموقف المتشدد في الاحتجاج، و الذي أهدر كثيراً مما يتكلم به العرب، ولم يقبل كلام من اختلط منهم بالحوضر، هو موقف البصريين الذين اشتهروا بالتمحل في وضع القواعد، حيث يروى أن رجلاً قال لأبي عمرو بن العلاء: "أخبرني عما وضعت مما سميت عربية، أيدخل فيه كلام العرب كله؟ فقال: لا، فقال:

¹ - أحمد بن فارس، الصحابي، ص 55، 56.

² - السيوطي، المزهر، 211/1.

³ - السيوطي، المزهر، 212/1.

كيف تصنع فيما خالفتك فيه العرب و هم حجة؟ فقال: أحمل على الأكثر، و أسمى ما خالفني لغات¹.

و خلافا للمذهب البصري هذا، كان من العلماء من رأى أن الاحتجاج هو الاعتداد بما قاله الفصحاء الذين يوثق بهم، و يطمئن إليهم، و لغات العرب كلها جديرة بالاعتبار، ولا يصح رد إحداها بالأخرى، و هؤلاء هم الكوفيون الذين احتجوا بكلام القبائل التي اعتمد عليها البصريون، و زادوا لغات أخرى أبى البصريون الاستشهاد بها، وهي لهجات سكان الأرياف الذين وثقوا بهم، كأعراب الحطمية الذين غلط البصريون لغتهم ولحنوها، و قبحوا لأجلها كلام الكسائي، و أعابوه، و اتهموه بأنه أفسد النحو؛ لأنه أخذ عن الحطمية الفساد، فأفسد بذلك ما كان قد أخذه بالبصرة كله².

ثانيا- النحو العربي و المنطق اليوناني:

لقد كان اليونانيون خلال تاريخهم الطويل روادا في الفكر الفلسفي، و اللغوي و الأدبي...، فعلموا أبناءهم النحو، ليتقنوا فنون الكلام و الكتابة، و شغلهم مسألة نشأة اللغة التي قسمتهم فريقين؛ هما: الطبيعيون و على رأسهم أفلاطون (Platon)، و الاصطلاحيون و على رأسهم أرسطو (Aristot)، و برعوا في كثير من العلوم، ما جعلهم أساتذة العالم القديم، و لم تقف ثقافتهم عند حدود وطنهم، بل تسربت إلى كثير من البلاد المعروفة في ذلك الوقت، بفعل الاختلاط و هجرة العلماء، من هذه البلدان

¹ - أحمد أمين، ضحى الإسلام، 259/2.

² - م ن/ ص 306.

الجزيرة العربية، ففي الفترة التي انشغل فيها علماء هذه اللغة بتدوينها، و تدوين علومها، كانت الثقافة اليونانية أمراً معروفاً لديهم، ذلك أن تاريخ هذه الثقافة يعود إلى ما قبل ذلك بزمان طويل، فبدأوا التفاعل مع تلك الثقافة في وقت مبكر، و اتجهوا لنقلها إلى لغتهم بجهود غير منظمة، إذ يروى عن خالد بن يزيد بن معاوية الذي كان عالماً بالكيمياء و الطب أنه جمع حوله جماعة من المشتغلين بالعلم، و البارعين في اللغة اليونانية، لكي يترجموا كتبها إلى العربية، و كانت تلك أول معرفة للعرب بالثقافة اليونانية¹.

إلا أن هذا التفاعل لم يتوقف عند حد الترجمات و المطالعات، بل تعداه إلى التأثير، فهناك آثار يونانية، نحوية ومنطقية أسهمت بشكل ملحوظ في بلورة التصورات المبكرة للنحاة العرب وهم يُشَيِّدون بناء النحو العربي، وكان المستشرق الألماني (Mer) أول من زعم أن المنطق اليوناني قد أثر في النحو العربي على مستوى المفاهيم والمصطلحات²، إضافة إلى أنياس جيدي (Guidi)، و أدالبير مركس (A.Marx) اللذين يعدان من أقدم من زعم بوجود تأثير يوناني في النحو العربي في بدء نشأته³.

و لن يكون عسيراً أن نتبين صحة هذا الزعم، فبالاطلاع على مدونات النحو العربي تتضح العلاقة بين ما فيها من أصول شكلت أساس القاعدة اللغوية العربية، و بين علم المنطق الذي لم يكن وليد فكر عربي، بل نابع من التأثير اليوناني، فمن الواضح أن النحو العربي لم يصدر عن انفعال عاطفي، بل هو ابتكار علمي، له خصائصه، ومنهجه الرياضي القائم على مجموعة من القواعد، ما جعله علماً له أصوله وقدراته ونظراته المؤسسة على مبادئ المنطق الرياضي، وما يقتضيه من ملاحظة المعطيات والظواهر اللغوية، وإظهار التشابه بينها، ثم صوغ المعلومات من

¹- محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 18، 19.

²- جبرار تروبو، نشأة النحو العربي في ضوء كتاب سيبويه، مجلة مجمع اللغة الأردني، 1982، ص 125.

³- عبد الرحمن حاج صالح، النحو العربي و منطق أرسطو، مجلة كلية الآداب، الجزائر، **أوائل السبعينات**، ص

هذه المعطيات، ووضع الفرضيات المستمدة من المعلومات المكتشفة، ثم التأكد من ملائمة الفرضيات للواقع اللغوي، بإجراء ملحوظات جديدة، فإذا ثبت عدم تناقضها صيغت نظرية لغوية تفسّر ديناميكية اللغة وعملها، ثم عممت لتصير قانونا تفسر بمقتضاه جميع القضايا اللغوية¹.

و هذا حال القاعدة النحوية العربية التي مرت في مسيرة وضعها كما سبق أن بينا بجمع المادة اللغوية، و ملاحظتها، و صوغ جملة من المعلومات، استنادا إلى ما توفر من معطيات، ثم وضع الفرضيات التي صُيّرت بعد الاستقراء نظريات لغوية لا يمكن الخروج عنها، فجاء النحو العربي على شكل مجموعة من القواعد المعيارية، كثمرة تفكير علمي منطقي عند علمائنا اللغويين².

و لعل المنهج العلمي السليم يفرض علينا أولا أن نعرف ما هو المنطق، و ما موضوعه، حتى نستطيع أن نتبين مسلكه إلى نحونا العربي، و نتبين موضعه منه. قيل إن المنطق: "علم بما يجب أن يكون عليه الفكر في وجوده المثالي"³، فهو حدّ، وقياس، وبرهانٌ وتعليل، إنه المعيار الصحيح للمعرفة، والميزان للحق، يضع القوانين، ويبحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، ويعنى بوجه خاص بتحديد الشروط التي تهئ لنا الانتقال من أحكام معلومة إلى ما يلزم عنها من أفكار أخرى، فهو ينسّق العمليات العقلية الكلامية⁴، لهذا كان المنطقة يعرفونه بأنه "البحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم"⁵؛ أي أنه القانون الذي يقود الإنسان إلى المعرفة عندما يهيء له سبل التفكير الصحيح.

¹ - مها خير بك ناصر، اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي، مجلة التراث العربي، ع 102 ، 2006، ص 104.

² - م ن/ص ن.

³ - يحي هويدي، ما هو علم المنطق، دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1966، ص 12.

⁴ - مها خير بك ناصر، اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي، ص 104.

⁵ - يحي هويدي، ما هو علم المنطق، ص 10.

و هو يقوم على مبادئ الاستنباط والبرهان، كالتفكير الرياضي الاستنباطي، البرهاني، اليقيني، الذي "يتخذ من النظر المتسلسل الخطوات في مسألة ما وسيلةً إلى اكتشاف المجهول، أو إثبات صحة المعلوم"¹، فالصلة إذاً بين المنطق و الفكر الرياضي صلةً تكامل وتشابه، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، حيث يقود المنطق الرياضي إلى أفكار منطقية، مرتبة، ومتماسكة، تنتج كل فكرة عما سبقتها ببرهان منطقي، ولكن لا بد من أن نصل إلى أفكار، لا يقوم عليها برهان فتنقل كما هي، وهذه الأفكار يسميها العلم الرياضي مفاهيم أو أفكاراً أولية، يبدأ بها، أو ينطلق من قضايا أولية، لا برهان عليها، تسمى مبادئ، فلا تحتاج إلى تعريف، ثم تبرهن كل قضية استناداً إلى قضايا مبرهنة².

و هذا الشكل المنطقي الذي يأخذ به كل علم رياضي يجعل من مجموعة غير مترابطة من الأفكار والتعابير نظاماً متماسكاً، يسمى بالنظام الاستنباطي؛ وهو عملية تنتقل فيها من المسلمات إلى النتائج، وهذا الانتقال يستلزم وجود علاقة، أو علاقات معينة، بين المسلمة كأساس للوصول إلى النتيجة؛ فالمنطق الرياضي يستند في نظامه إلى فكرتي الثوابت والمتغيرات، والثوابت ينطلق منها العلم البرهاني؛ لإظهار المتغيرات المشتقة من تبدل في العلاقات التي تربط بين هذه الثوابت³.

أما عن موضوع علم المنطق فليس هو البحث عن الحقيقة، بل البحث فيها، في بنائها و نسقها المعماري، بالبحث في بنية العبارات و الحجج و تصنيفها، من أجل دراسة الروابط و العلاقات المختلفة بين أجزاء الفكر، إنه البحث في الفكر و في ضروب العلاقات و الأحكام و أنواع الاستدلالات المختلفة التي يؤدي إليها التفكير في الجهاز النظري المثالي الذي يتوج كل علم⁴.

¹- حسن خميس الملق، رؤى لسانية في نظرية النحو العربي، دار الشروق، الأردن، ط1، 2007، ص15.

²- مها خير بك ناصر، اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي، ص105.

³- مها خير بك ناصر، اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي، ص 105.

⁴- يحي هويدي، ما هو علم المنطق، ص 12 و ما بعدها.

و يمكننا التمييز بين ثلاث مراحل في تكوين المنطق¹:

- ممارسة الجدل على نحو واع، و لكنه غير منظر بعد، واقف عند مستوى وصفات تجريبية، مستخدمة أكثر مما هي ظاهرة علنا.
- التصريح و التنظيم المنهجي لقواعد هذه المجادلة، و هو العمل الجديد، المعترف به بهذه الصفة، الذي أتاه أرسطو في التوبيقا.
- الانتقال من دراسة المجادلة، إلى نظرية التعقل الشكلي عموما؛ أي إلى المنطق، و هذا التقدم هو ما يقود من الطوبيقا إلى الهرمينيا، و الأناطوطيقا.
- و من خلال هذه المراحل تتضح علاقة علم المنطق بالتأويل الذي صار فيما بعد أصلا من أصول النحو العربي.

و لا شك أن الاكتشاف الرئيس الذي توصل إليه أفلاطون، و الذي لم يستثمره شخصيا بل اكتفى بالإشارة إليه بشكل أوضح، يؤكد علاقة التأويل بالمنطق، يتمثل هذا الاكتشاف في ظهور فكرة القانون المنطقي، "فكما توجد قوانين تدير حركة الأفلاك، توجد قوانين تدير حركة الأحكام العقلية، مع مقارنة هي أن الأفلاك الروحية تحترم القوانين باستمرار، بينما نحن البشر ننتهك باستمرار القوانين التي تتحكم بمسار أفكارنا، لأننا لا نملك رؤية واضحة، و لهذا فإننا نقع في الضلال، و لاجتناب ذلك ينبغي علينا أن نعرف هذه القوانين، على نحو نتمكن فيه من الخضوع لها تماما"².

إن أفلاطون يوضح في اكتشافه هذا ضرورة الالتزام بنظام منطقي وفق ما هو موضوع من قواعد، و لا شك أننا كثيرا ما نحيد عن هذا الالتزام، و نخرج عن أصل القاعدة الموضوعية، و هنا نصبح مضطرين إلى تخريج هذه الصيغة الجديدة التي توافق الأصل، و ما من سبيل للتخريج غير التأويل.

¹ - روبير بلانشي، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، ص 24.

² - روبير بلانشي، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، ص 29.

بعد هذه التوضيحات التي مست المنطق في جانبه المستقل نحاول بيان العلاقة بينه وبين العلوم اللغوية، وخاصة النحو منها، وتحديدًا النحو العربي، فإذا كان المنطق بحثًا في العلاقات على اختلاف أنواعها، ونظرًا في علاقات الترابط و التلازم بين أجزاء المسألة المعرفية الواحدة¹، فإن النحو العربي هو مراعاة علاقات النظم بعضه مع بعض، و الاعتناء بنظم الكلم أي اقتفاء آثار المعاني، وترتيبها في اللفظ على حسب ترتيبها في النفس، فالنظم ليس ضم الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق، بل هو مراعاة لقواعد و قوانين علم النحو².

فكما أن العنصر الرياضي لا قيمة له إلا ضمن مجموع العلاقات التي تربطه بالعناصر الأخرى، كذلك العنصر اللغوي لا قيمة له في ذاته، بل في وظيفته الأدائية من خلال علاقته مع غيره، فاللغة مؤسسة على نماذج كلامية أسلوبية، تتمتع بخاصية تحليلية، جوهرها العنصر اللغوي، وصورتها العلاقات القائمة بين أجزائها³، و قد وصف ابن خلدون (ت 808هـ) هذا التواشج بين مختلف العناصر اللغوية بقوله إن: مؤلف الكلام كالبناء أو كالنساج، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبني فيه، أو المنوال الذي ينسج عليه، فإن هو خرج عن هذا القالب في بنائه أو عن المنوال في نسيجه خرج عن الشكل المطلوب وكان فاسدا⁴.

ثم إن المنطق ميزان الفكر، واللغة هي القالب الذي ينصب فيه هذا الفكر، و هنا تبدو العلاقة بين العلمين واضحة، فالقوانين النحوية نتاج تفاعل العلاقات المنطقية بين الألفاظ والمعاني في وسطٍ فكري سليم مفعّل بأدوات المنطق، فما نعثر عليه من علاقات في الرياضيات نجده في اللغة، حيث تكون الفكرة المنطقية في العقل،

¹ - حسن خميس الملخ، رؤى لسانية في نظرية النحو العربي، ص 15.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار المعرفة بيروت، 1981، ص 4.

³ - مها خير بك ناصر، اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي، ص 105.

⁴ - ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص 491.

وصورتها في المستقر، وهي التعابير، ولكي تؤدي هذه التعابير غايتها تساق في علاقات مرتبة ومنظمة يقبلها المنطق¹.

1- القياس:

إن طبيعة بناء علم النحو والتعديد له استجابة لمنطق عام جعل النحاة يقيمون تصورات منطقية للقضايا النحوية قوامها فكرة التأويل التي لاقت فيما بعد معارضة شديدة من قبل مختلف الدارسين، من هذه التصورات -لا شك- القياس الذي يعد أحد أهم الأصول التي انبنى عليها النحو العربي.

و قد عرفه أرسطو (Aristot) في كتابه المباحث (Topics) بأنه: "الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه ببعض الأشياء، لزم عنها بالضرورة شيء آخر"²، و عرفه بصيغة أخرى، مكررا المعنى نفسه في كتابه التحليلات الأولى (Prior Analytics)، بأنه "الاستدلال الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات معينة، لزم عنها بالضرورة شيء آخر، غير تلك المقدمات"³.

و يكاد يكون في نظره الشكل المكتمل للاستقراء، لدرجة أن أحدهما يمكن أن يتماها في الآخر، و لكنه مع ذلك ليس تماها كاملا؛ لأنه هو نفسه يعترف بوجود استقراءات دقيقة ليست قياسية تماما⁴.

و قد تأثر علماؤنا بهذا المنهج المنطقي العلمي في تعديد اللغة، و وضع النظريات النحوية، فأسسوا قوانينهم على مبادئ المنطق الرياضي، حيث إن نظرياتهم جاءت بعد جمع المادة اللغوية - كما سبقت الإشارة- عن طريق الاستقراء الذي ساعدتهم مقوماته على وضع الفرضيات، والكشف عن القضايا الأولية التي كانت

¹ - مها خير بك ناصر، اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي، ص 105.

² - محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 67.

³ - محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 67.

⁴ - روبير بلانشي، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، ص 62، 63.

أساساً في بنية اللغة¹، و من ثمة وضع القاعدة إذا ثبت أن عدداً كبيراً من النماذج اللغوية في ظاهرة ما قد انتظم وفقاً لها، أما النماذج الشاذة عن هذه الصورة، فإنها تطوع قصراً حتى توافق تصورهم النظري، مطبقين عليها بذلك مبدأ القياس المنطقي، على اعتبار أن القاعدة حكم من أحكامه، و على كل الأمثلة أن تخضع لهذا الحكم، فيقال مثلاً حق الحرف المشترك الإهمال، و حق المختص بقبيل أن يعمل العمل الخاص بذلك القبيل، فهذا قياس يجب أن ينطبق عليه كل الحروف، و ما خرج عن ذلك فهو في حاجة إلى وجوه من التأويل²، و هو المعنى الذي ورد عند سيبويه، فقد كان يعني في رأيه أن ظاهرة من ظواهر اللغة، قد روى لها العرب قدراً من الأمثلة يمكن من بناء قاعدة نحوية³.

و قد عرفه بعض علماء العربية بأنه: "عبارة عن تقدير الفرع بحكم الأصل"⁴، و أنه: "حمل فرع على أصل بعلّة وإجراء حكم الأصل على الفرع"⁵، و حمل المجهول على المعلوم، و حمل ما لم يسمع على المسموع، و حمل الجديد من التعابير على ما اختزنته الذاكرة و حفظته من الأساليب المعروفة و المسموعة⁶، فصاغوا ما توصلوا إليه من فرضيات على شكل قواعد منطقية، لا يمكن خرقها، بل يقاس عليها، وإن اعترضتهم ظاهرة أو حكم لغوي، لا قاعدة له، قاسوه على القاعدة القانونية لما بينهما من تشابه معتبرين الأحكام المطردة أصلاً، و الأخرى فروعاً. و هذا يعني أن القياس في النحو نوعان⁷:

¹ - مها خير بك ناصر، اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي، ص 110.

² - محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 68.

³ - إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الانجلو المصرية، ط 3، 1966، ص 18.

⁴ - الأنباري، لمع الأدلة، ص 93.

⁵ - م ن/ ص ن.

⁶ - مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد و توجيه، دار الرائد العربي، بيروت، ط 2، 1986، ص 20.

⁷ - محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 83.

- القياس النحوي: و يمثل الأحكام النحوية التي تصدق على النصوص اللغوية، الواردة بطريقة واحدة، أخذت منها القاعدة، ثم تعمم تلك القاعدة على النصوص التي لم ترد.

- القياس العقلي: و هو قياس أحكام على أحكام لنوع من المشابهة، فهذا الحكم كذا؛ لأنه مشابه أو قياس على كذا، و أُطلق عليه القياس العقلي؛ لأن للعقل فيه دورا في عقد المشابهة، و إقامة الصلة بين الأحكام.

و قد تصدى ابن مضاء لهذا النوع من القياس بالنقد الصريح، "مبيناً أن النحاة لم يتحروا الدقة في هذا النوع من القياس؛ و ذلك لأنهم يحملون الأشياء على الأشياء، دون أن تكون هناك صلة كاملة بين الأمرين، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى، يدعون أنهم في ذلك تابعون للعرب، و أن العرب قد أرادت ذلك، و هم في كلا الأمرين قد جانبهم التوفيق..."¹

و في الحقيقة إن القياس بنوعيه قد عرف كثيرا من مظاهر الاضطراب نلخصها في ما يأتي²:

- وجود قياس واحد لا تؤيده النصوص المسموعة، و في هذه الحالة ينكره بعض النحاة مستدلين بتلك النصوص.

- تعارض الأقيسة، بأن يكون للأمر الواحد قياسان أو أكثر، و كلها في نظر النحاة صحيحة، فقد ذهب ابن مالك مثلا إلى اختيار اتصال الضمير في باب كان و خال، فيقول كنته و خلتنه؛ وذلك لأن الاتصال هو الأصل، و ذهب سيبويه إلى اختيار الانفصال، و ذلك أن الضمير في البابين خبر في الأصل، و حق الخبر الانفصال، ففاس كل منهما على أصل لا ينكره النحاة، و لعل هذا دليل واضح على أن علماء العربية قد تمحلوا في وضع قواعدها.

¹ - محمد عبيد، أصول النحو العربي، ص 86، وينظر: ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، ص 156، 157.

² - م ن/ ص 73، 74.

و على الرغم من هذا الاضطراب فإن النحاة قد أكدوا على أهمية القياس في اللغة، نظرا للدور الكبير الذي لعبه في بناء قواعدها، فقد كان ميزانا لسلامة العلاقات النحوية، وعصاما لقوانينها اللغوية من الخطأ، "فعلماء القرن الثاني الهجري بعد أن وردت لهم تلك الذخيرة اللغوية العظيمة، و بعد أن ورثوا من الأساليب الأدبية القدر الكبير، جعلوا كل هذا الذي جاءهم عن العرب الفصحاء أساسا يبنون عليه ما قد يعن لهم، أو نورا يهتدون على ضوئه، رغبة منهم في الاحتفاظ للعربية بطابعها، و الإبقاء على خصائصها؛ لأنها ليست لغة للأدب العربي فحسب، بل هي قبل كل شيء لغة الدين و لغة القرآن الكريم"¹، ولذلك قال ابن جني: "هذا موضع شريف، وأكثر الناس يضعف عن احتماله لغموضه ولطفه، والمنفعة به عامة والتساند إليه مقوم مجد، وقد نص أبو عثمان عليه، فقال: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول وإنما سمعت البعض فقست عليه غيره، فإذا سمعت (قام زيد) أجزت ظرف بشر وكرم خالد..."²، و قال: "مسألة واحدة من القياس أنبل و أنبه من كتاب لغة عند عيون الناس"³، و قال أبو علي الفارسي: "أخطئ في خمسين مسألة في اللغة، ولا أخطئ في واحدة من القياس"⁴، لهذا عرفوا النحو بقولهم: "النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب"⁵، و هي مقولات تثبت مدى عناية نحاة العربية بمبدأ القياس؛ لأن الخطأ فيه يعني الخطأ في التفكير المنطقي؛ ولأن استخدام الفكر، ومعايير القياس الصحيحة، دليل على جوهر العلاقة بين الفكر والمنطق، فربطوا إدراك العلاقات النحوية السليمة بالإدراك العقلي للمرئيات والتعبير عن علاقتها⁶.

¹- إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ص 1.

²- ابن جني، الخصائص، 357/1.

³- ابن جني، الخصائص، 88/2.

⁴- م ن/ ص ن.

⁵- أبو علي الفارسي، التكملة، تحقيق كاظم المرجان، مديرية دار الكتاب، جامعة الموصل، 1981، ص 1.

⁶- مها خير بك ناصر، اللغة العربية والعولمة في ضوء النحو العربي والمنطق الرياضي، ص 108.

إلا أن ابن مضاء قد ثار على هذا الأصل كما ثار على غيره، فوقف عند أمثلة له ليبين فسادَه، منها تعليلهم لإعراب الفعل المضارع لقياسه على الاسم، "فالأصل في الاسم الإعراب، والفعل فرع، وهي فرعية يأخذها الفعل لعلتين، لا لعلّة واحدة: أما العلة الأولى فهي أنه يكون شائعاً فيتخصص على نحو ما نعرف في الأسماء؛ فإن كلمة (رجل) تصلح لجميع الرجال، فإذا قلت (الرجل) اختص الاسم بعد أن كان شائعاً، وهذا نفسه نراه في الفعل المضارع، فإن كلمة (يذهب) تصلح للحال والاستقبال، فإذا قلنا (سوف يذهب) اختص الفعل بالمستقبل بعد أن كان شائعاً. والعلّة الثانية التي يسوقها النحاة هي أن لام الابتداء، تدخل على المضارع كما تدخل على الاسم، فتقول: (إن زيدا ليقوم)، كما تقول (إن زيدا لقائم)، وهاتان العلتان تتيجان للمضارع أن يأخذ حكم الاسم في الإعراب"¹.

وهذا كله مردود من وجهة نظر ابن مضاء؛ إذ يرى فيه إغراقاً في التفسير وبعداً في التقدير، فلم يكن الإعراب أصلاً في الاسم وفرعاً في المضارع؟! إنه أصل فيهما معاً؛ لأن كلا منهما له أحوال متعددة مختلفة لا تعرف إلا بالإعراب؛ لهذا يذهب إلى أن الخير من ذلك كله أن نقول: إن الفعل المضارع يعرب إذا لم يتصل بنون النسوة ولا بنون التوكيد، ومعنى ذلك أننا نصف أحوال الأشياء في نفسها، ولا نلجأ إلى تعليل هذه الأحوال ولا إلى فرض قياس بينها وبين غيرها؛ لأن ذلك يوقعنا في مشاكل نحن في غنى عنها².

2- التعليل:

إن شأن التعليل في النحو العربي كشأن القياس، فقد تسرب إليه تحت تأثير المنطق الأرسطي، ثم بعد ذلك دخل الفقه و علم الكلام، و بمرور الزمن تأثر كل منها

¹ - ابن مضاء، الرد على النحاة، ص 39.

² - م ن/ ص 40 .

بالآخر بفعل الدفعة المنطقية التي ساقتهم جميعا إلى ذلك، و قد كان في مبدئه سهلا شأن كل أمر في بداياته، لكنه صار صناعة فكرية ميزت العقلية العربية فيما بعد¹.
و قد ذهب ابن جني إلى أن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين، منها إلى علل المتفقهين. وعلل ما ذكره بقوله: "وذلك أنهم إنما يحيلون على الحس، ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس، وليس كذلك حديث علل الفقه"².

و وجه رأيه كما اتضح من هذا القول أمران³:

- الأمر الأول: أنه يمكن إدراك علة لكل حكم نحوي، وليس كذلك علل الفقه، فكثير من أحكامه تعبدية.
- الأمر الثاني: مترتب على الأول، وهو أن علل النحو ترجع إلى الطبع والحس، بخلاف علل الفقه فإنها إمارات للأحكام فقط.

لكن هذا الاتجاه لا يستمر على إطلاقه عند ابن جني، فتراه يتوسط مرة أخرى في الأمر، ويذكر أن علل النحو ضربان، واجب لا بد منه؛ لأن النفس لا تطيق في معناها غيره، وهذا لا حق بعلل المتكلمين، والآخر ما يمكن تحمله لكن على استكراره، وهذا لاحق بعلل الفقهاء، ويضرب للتعليل الأول مثلا بقلب الألف واوا للضمة قبلها، والثاني ياء بعد الكسرة مثل (عصافير)، إذ يمكن أن تنطق (عصافور) لكن على استكراه⁴، لكن الزمخشري يعكس القضية، فيرى أن أصول الفقه في عمومها مبني على أصول العربية، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين والإستظهار في مآخذ النصوص بأقوالهم والتشبهت بأهداب فسرهم وتأويلهم⁵.

¹- محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 118.

²- ابن جني، الخصائص، 1/ 48.

³- محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 118.

⁴- ابن جني، الخصائص، 1/ 144 و ما بعدها.

⁵- الزمخشري، المفصل في علم العربية، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993، ص 18.

عندما شرح أرسطو مبدأ الحركة قائلاً: "كل متحرك فواجب ضرورة أن يكون يتحرك عن شيء ما، فأما إن لم يكن مبدأ حركته فيه، فظاهر أنه إنما يتحرك عن شيء آخر"¹، يبدو متأثراً بمبدأ (أن لكل معلول علة) الذي انحدر إليه من مدرسة الطبيعيين اليونانيين، بزعامة (طاليس)، و التي فكرت في علل الوجود، فأرست مبدأها هذا².

و قد صنف أرسطو العلل إلى أربع: علة مادية وصورية وفاعلية وغائية³:

- العلة المادية: هي التي يجاب بها عن سؤال: ما الشيء، أو ما المادة التي تكونه؟

- العلة الصورية: هي أوصاف الشيء، و مميزاته، أو ما يجاب بها عن كيف؟

- العلة الفاعلية: هي التي يجاب بها عن: من فعل الشيء، أو من المؤثر في وجوده؟

- العلة الغائية: هي التي يجاب بها عن: لم، أو عن مقصد الشيء وهدفه ؟

و لعل النوع الأخير من هذه العلل شائع بكثرة في كتب النحو، فقد كثر اهتمام النحاة بها، فكثرت فيها مؤلفاتهم، وطالت مصنفاتهم، ولنا أن نراجع ما توفر لدينا من هذا التراث لنعرف مدى انتشار هذه الفكرة، فهذا ابن الأنباري في (الإنصاف)، يعلل كل مذهب في كل مسألة، حتى يجد سبيلاً للانتصار لمذهب معين، و مما ورد من تعليقات في كتابه قوله في جواز إضافة الاسم إلى اسم يوافقه في المعنى: فـ " ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز إضافة الشيء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان، و ذهب البصريون إلى أنه لا يجوز، أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا ذلك لأنه قد جاء ذلك في كتاب الله و كلام العرب كثيراً... و أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه لا يجوز؛ لأن الإضافة إنما يراد بها التعريف و التخصيص، و الشيء لا

¹ - نقلاً عن: جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، مع مقارنته بنظيره عند البصريين- دراسة ابستمولوجية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1994، ص 106.

² - جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، مع مقارنته بنظيره عند البصريين- دراسة ابستمولوجية، ص 106.

³ - ينظر: محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 113.

يتعرف بنفسه؛ لأنه لو كان فيه تعريف كان مستغنيا عن الإضافة، وإن لم يكن فيه تعريف كان بإضافته إلى اسمه أبعد من التعريف، إذ يستحيل أن يصير شيئا آخر بإضافة اسمه إلى اسمه، فوجب أن لا يجوز كما لو كان لفظهما متفقا"¹.

و قوله في علة إعراب الفعل المضارع: "أجمع الكوفيون و البصريون على أن الأفعال المضارعة معربة، و اختلفوا في علة إعرابها، فذهب الكوفيون إلى أنها إنما أعربت لأنه دخلها المعاني المختلفة، و الأوقات الطويلة، و ذهب البصريون إلى أنها أعربت لثلاثة أوجه؛ أحدها: أن الفعل المضارع يكون شائعا فيتخصص، كما أن الاسم يكون شائعا فيتخصص...، و الوجه الثاني: أنه تدخل عليه لام الابتداء، تقول: إن زيدا يقوم، كما تقول: إن زيدا لقائم، فلما دخلت عليه لام الابتداء كما تدخل على الاسم دل على مشابهة بينهما، ألا ترى أنه لا يجوز أن تدخل هذه اللام على الفعل الماضي، و لا على فعل الأمر... و الوجه الثالث: أنه يجري على اسم الفاعل في حركته و سكونه، ألا ترى أن قولك (يضرب) على وزن (ضارب) في حركته و سكونه، فلما أشبه هذا الفعل الاسم من هذه الأوجه وجب أن يكون معربا كما أن الاسم معرب"².

و مهما يكن من أمر العلة فإنها عند النحاة وسيلة لتفسير الظواهر النحوية واللغوية، وشرحها شرحا مفصلا، بعد أن أصبح الدرس النحوي حاجة ماسة يسعى المتعلمون إلى تعلمه؛ لأن التعليم يعتمد الإيضاح، و بيان أسباب كل ظاهرة، و الإجابة عن استفسار كل متعلم عما يشكل عليه³، من ذلك مثلا قول الرضي على لسان سيبويه، في باب (المنادى): "وانتصاب المنادى عند سيبويه على أنه مفعول به،

¹ - الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، بين النحويين البصريين و الكوفيين، 436/2، و ما بعدها.

² - م ن/ ص 549، 550

³ - كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء، الأردن، ط1، 2006، ص 102.

وناصبه الفعل المقدر، وأصله عنده: يا أدعو زيداً، فحذف الفعل حذفاً لازماً، لكثرة الاستعمال، لدلالة حرف النداء عليه، وإفادته فائدته¹، فالعلة التي أوردها هنا هي كثرة الاستعمال، وقد علل بها حذف فعل النداء بعد أداة النداء.

و كقول الزمخشري في بيان حكم (غير) في الإعراب: "و حكم غير في الإعراب حكمُ الاسم الواقع بعد إلا تنصبه في الموجب، و المنقطع و عند التقديم، و تجيز فيه البدل و النصب في غير الموجب، و قالوا: إنما عمل فيه غير المتعدي لشبهه بالظرف لإبهامه"². فعلل عمل الفعل المتعدي في (غير) بالمشابهة بينه و بين الظرف، و علل في الوقت نفسه هذه المشابهة بالإبهام.

و هذا التعليل الأخير يطلق عليه علة العلة، و قد قال عنه ابن جني: "وهذا موضع ينبغي أن تعلم منه أن هذا الذي سماه علة العلة إنما هو تجوز في اللفظ، فأما في الحقيقة فإنه شرح وتفسير وتتميم للعلة، ألا ترى أنه إذا قيل له: فلم ارتفع الفاعل قال: لإسناد الفعل إليه، ولو شاء لابدأ هذا، فقال في جواب رفع زيد من قولنا قام زيد: إنما ارتفع لإسناد الفعل إليه، فكان مغنياً عن قوله: إنما ارتفع بفعله حتى تسأله فيما بعد عن العلة التي ارتفع لها الفاعل"³.

أما السيوطي فقد قال إن هذا النوع من التعليل لا يكسبنا أن نتكلم كما تكلمت العرب، و إنما يستخرج من كلامها الحكمة التي وضعتها في الأصول النحوية⁴.

¹ - الرضي، شرح الكافية، 20/2.

² - الزمخشري، المفصل في علم العربية، ص 89.

³ - ابن جني، الخصائص، 173/1.

⁴ - السيوطي، الاقتراح، ص 56 و ما بعدها.

و قد ذكر الزجاجي أن للعل أنواعا ثلاثة هي¹: العلل التعليمية؛ و التي يعرف بها كلام العرب؛ لأنها بمثابة القوانين المستنبطة من كلامهم، و التي تحفظ انتظامه، و العلل القياسية، و الجدلية النظرية؛ و هي ما لا يعرف به كلام العرب، لهذا كانت علل القياس و الجدل مما يستغنى عنه في كلام العرب، و ذلك مذهب ابن مضاء الذي كان من الثائرين على علة العلة، أو على العلل الثواني و الثوالت، حيث "لم يتشبت بإلغاء العلل جملة، فإن فيها قدرا لا يمكن أن نلغيه، و هو العلل الأول التي جعلنا نعرف مثلا أن كل فاعل مرفوع، أما ما وراء ذلك من العلل الثواني و الثوالت، فحري بنا أن نحطمه تحطيما"²، و هذا ما جعله يقول: "ومما يجب أن يسقط من النحو العلل الثواني والثوالت، وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا (قام زيد) لم رُفع؟ فيقال؛ لأنه فاعل، فيقول: ولم رفع الفاعل؟ فالصواب أن يقال: كذا نطقت به العرب ... ولو أجبت السائل بأن تقول له: للفرق بين الفاعل والمفعول، فلم يقنعه، وقال: فلم لم تعكس القضية بنصب الفاعل ورفع المفعول؟ قلنا له: لأن الفاعل قليل، فلا يكون للفعل إلا فاعل واحد، والمفعولات كثيرة، فأعطي الأثقل الذي هو الرفع للفاعل، وأعطي الأخف الذي هو النصب للمفعول، ليقل في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخفون، فلا يزيدنا ذلك علما بأن الفاعل مرفوع، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله، إذ صح عندنا رفع الفاعل الذي هو مطلوبنا باستقراء المتواتر الذي يوقع العلم"³.

و خلاصة القول هنا إن النحاة اهتموا إلى العلة لاهتمامهم بالمعنى خلافا لما اتهموا به غالبا، فكان اختلافهم في التعليل راجعا إلى اختلافهم في تحديد المعنى المراد، فيروى أن عيسى بن عمرو، و أبا عمرو بن العلاء كانا يقرآن قوله تعالى: (يا جبال أوبي معه و الطير)⁴ بالنصب، و يختلفان في التأويل، فعيسى يقول: هو على النداء، و أبو عمرو يقول: لو كان على النداء لكان رفعا، و لكنها على إضمار (و

¹ - الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط2، 1973، ص 64.

² - ابن مضاء، الرد على النحاة، ص 35، 36.

³ - م ن/ ص 36.

⁴ - سبأ/ 10.

سخرنا) الطير، و لم يخرج أي منهما عن التعليل المفضي إلى الفهم الصحيح، المرتبط بتركيب الكلام، و طبيعة اللغة، على الرغم من اختلافهما في التقدير¹.

3- العامل:

يعرف النحاة العامل بقولهم: "ما به يُنَقَّوم، أي يحصل المعنى المقتضى، أي معنى من المعاني المعتورة على المعرب، المقتضية للإعراب، ففي: جاءني زيد، جاء: عامل، إذ به حصل معنى الفاعلية في زيد، فجعل الرفع علامة لها، و في: رأيت زيدا، رأيت: عامل، إذ به حصل معنى المفعولية في زيد، فجعل النصب علامة لها، و في: مررت بزيد، الباء: عامل، إذ به حصل معنى الإضافة في زيد، فجعل الجر علامة لها"².

من خلال هذا التعريف نتبين جليا أن للعقل نصيبا واضحا في فكرة العامل، لما فيها من حديث عن التأثير و التأثر، و الوجود و العدم، التي تأثر فيها النحاة العرب بغيرهم من الأمم الأخرى، و خاصة اليونان الذين كانوا في ذلك أصحاب علم واسع، فمن قوانين المنطق القديم أن لكل شيء سبباً وأن لكل حادث محدثاً، وهذا ما يعرف لدى المناطق بقانون السببية، الذي أثار شغف نحاة العربية فجعلوه أساساً لعلمهم، ومن هنا نشأت عندهم نظرية العامل، التي تشغل حيزاً كبيراً من كتبهم، وتعد أهم موضوع عندهم.

إن هذه النظرية التي تقوم على مبدأ التأثير و التأثر موجودة في كتاب أرسطو الموسوم بـ (قاطيغورياس أو المقولات)، و الذي يضم عشر مقولات، تتمثل التاسعة في مقولة (ينفعل)، بمعنى قبول أثر المؤثر، أما العاشرة، فهي مقولة (يفعل)، بمعنى التأثير في الشيء الذي يقبل الأثر، مثل التسخين و التسخن، و القطع و الانقطاع³.

¹ - كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، ص 103.

² - نور الدين عبد الرحمن الجامي، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق أسامة طه الرفاعي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2003، 197/1.

³ - الخوارزمي، مفاتيح العلوم، طبعه عثمان خليل، ط1، 1930، ص 89.

و قد أشار الخوارزمي في مفاتيح العلوم إلى الصلة الموجود بين حركات الإعراب و ألقابه كأثر للعامل، في النحويين العربي و اليوناني، يقول: "فالرفع عند أصحاب المنطق من اليونانيين واو ناقصة، و كذلك الضم و أخواته، و الكسر و أخواته عندهم ياء ناقصة، و الفتح و أخواته عندهم ألف ناقصة"¹، و تتضح تلك الصلة أكثر إذا أضيف لذلك أن الخليل قد اشتهر بأنه غير النقط، إلى الحركات، و أنه قال: "إن هذه الحركات أبعاد الحروف، و هي فكرة النحو اليوناني التي أوردها الخوارزمي"².

لقد تعدى اهتمام النحاة بالعلامة الإعرابية إلى العامل المسبب لها، حيث يرجع كل شيء في الجملة العربية إليه، فهو ضابط الرتبة فيها، يقول ابن جني في باب الحال: "و العامل في الحال على ضربين متصرف و غير متصرف، فإذا كان العامل متصرفاً جاز تقديم الحال عليه، تقول: جاء زيد راكباً، و جاء راكباً زيد، و راكباً جاء زيد، و كل ذلك جائز؛ لأن جاء متصرف...، فإن لم يكن العامل متصرفاً لم يجز تقديم الحال عليه"³، و هو مسبب الحركة، فالرفع لا بد له من رافع، والنصب لا بد له من ناصب، والجر كذلك، وما حذف لا بد من تقديره؛ لأن العامل لا بد أن يستوفي معموله، ومن هنا كانت حاجتهم إلى تقدير فعل في جملة (يا علي) الندائية، وفي قولنا (النار) أو (الأسد) في التحذير؛ لأنهم لا يقبلون أن تكون الكلمة منصوبة دون عامل النصب فيها، وهو الفعل الذي اعتبروه أقوى العوامل؛ لأنه لا بد أن يعمل في اسم على الأقل، وهو الفاعل الذي لا يخلو فعل منه، صريحاً كان أو ضميراً، بنوعيه الظاهر والمستتر، بل إنهم لقوته أعملوا ما تضمن معناه كأسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبهة...⁴.

¹ - م ن/ ص 44 ، 46.

² - محمد عيّد، أصول النحو العربي، ص 203.

³ - ابن جني، اللمع في العربية، تحقيق سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي، عمان، 1988، ص 52.

⁴ - خليل أحمد عميرة، في التحليل اللغوي، ص 56.

ونظرا لاهتمامهم البالغ بهذه القضية لا نكاد نعثر على مدونة نحوية قديمة لم تبحث في قضية العوامل، فهذا الجرجاني يؤلف كتابا يسميه (العوامل المائة)؛ لأنه يرى أنها من الأهمية ما لا يجعل أحدا يستغني عن معرفتها، واستعمالها، صغيرا كان أو كبيرا، واليا أو قاضيا، رفيعا أو وضيعا، و يجعلها قسمين؛ لفظية ومعنوية، واللفظية أيضا قسمان؛ سماعية وقياسية:

العوامل اللفظية السماعية: ما سمعت عن العرب، ولا يقاس عليها، وهي واحد وتسعون عاملا، موزعة على ثلاثة عشر نوعا: حروف تجر الاسم فقط، وهي سبعة عشر حرفا: من، إلى، في، اللام، رب، على، الكاف، مذ ومنذ، حتى، واو القسم، باء القسم، حاشا، خلا، عدا. و الحروف التي تنصب الاسم وترفع الخبر، وهي ستة أحرف: إن، أن، كأن، لكن، ليت، لعل. و حرفان يرفعان الاسم وينصبان الخبر: (لا) و (ما) المشبهان بليس. و حروف تنصب الاسم المفرد فقط، وهي سبعة أحرف: (واو) المعية، (إلا) للاستثناء، (يا، أي، هيا، أيا، الهمزة) للنداء. و حروف تنصب الفعل المضارع، وهي أربعة أحرف: أن، لن، كي، إذن. و حروف تجزم الفعل المضارع، وهي خمسة أحرف: إن، لم، لما، لام الأمر، لا الناهية. و أسماء تجزم الأفعال على معنى (إن) للشرط والجزاء، وهي تسعة أسماء: من، أي، ما، متى، مهما، أينما، أننى، أنى، حيثما، إذ ما. و أسماء تنصب أسماء نكرة على التمييز، وهي أربعة: عشرة إذا ركبت مع اثنين إلى تسعة، كم، كأين، كذا. و كلمات تسمى أسماء الأفعال، بعضها يرفع، وبعضها ينصب، وهي تسع كلمات. والناصب منها ست كلمات: رويد، بله، هاء، دونك، عليك، حيهل. والرافعة منها ثلاثة كلمات: هيهات، شتان، سرعان. و الأفعال الناقصة التي ترفع الاسم وتنصب الخبر، وهي ثلاثة عشر فعلا: كان، صار، أصبح، أمسى، أضحى، ظل، بات، مازال، ما برح، ما فتىء، ما انفك، مادام، ليس. و أفعال المقاربة ترفع اسما واحدا، وهي أربعة أفعال: عسى، كاد، كرب، أوشك. و أفعال المدح والذم، ترفع الاسم المعروف بلام التعريف وبعده اسم مرفوع يسمى المخصوص بالمدح والذم، وهي أربعة أفعال: نعم، بئس، ساء، حبذا. و أفعال الشك

واليقين، وتسمى أفعال القلوب، وهي: علمت، رأيت، وجدت" وهذه الثلاثة لليقين"-وظننت- حسبت- خلت" للشك"- وزعمت" متوسطة بين الستة" فهذه سبعة¹.

اللفظية القياسية: ما سمعت عن العرب، ويقاس عليها، و هي ما كان لها أمثلة مطردة مكنت النحاة من بناء قاعدة كلية في ذلك النوع من العوامل، وهي سبعة: الفعل على الإطلاق، و اسم الفاعل، و اسم المفعول، و الصفة المشبهة، و المصدر، و الاسم المضاف، و الاسم التام².

العوامل المعنوية: من المعاني التي تعرف بالجنان، فليس للفظ فيه حظ، وهي أمران: الأول: العامل في المبتدأ والخبر الثاني: العامل في الفعل المضارع الرفع³.

إن مفهوم العامل هذا أدى إلى توليد مقولات نحوية أخرى كالإضمار والحذف، وظفت في تحليل الكلام وصولاً إلى نظام اللغة، وافترض محذوف أو مضمّر في الكلام، يغير الكلام عن ظاهره، بإضافة أو زيادة ما يفترض أنه محذوف أو مضمّر، وهذا ما جعل ابن مضاء يثور على هذه النظرية، على الرغم من بنائها الهندسي المحكم، ويرفض أن تكون جل ما يشغل النحاة، فرد عليهم في كتابه (الرد على النحاة) قائلاً: "قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه، وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه، فمن ذلك ادعائهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظي، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي ومعنوي، وعبروا عن ذلك بعبارات توهم في قولنا: (ضرب زيد عمرا) أن الرفع الذي في (زيد) والنصب الذي في (عمرو) إنما أحدثه (ضرب)"⁴. فهو يرفض أن تكون هذه العلامات الموجودة على آخر كل كلمة في الجملة بسبب عامل لفظي أو معنوي. ورد على من يزعمون أن العامل في النحو ليس عاملاً حقاً، وإنما هو تمثيل وتخيل، جيء به لغرض تيسير

¹- عبد القاهر الجرجاني، العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، تحقيق البدرائي زهران، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص85 و ما بعدها.

²- م ن/ ص 86.

³- م ن/ ص 84 و ما بعدها.

⁴- ابن مضاء، الرد على النحاة، ص 76.

النحو، وتسهيل تعلمه، بأن هذه الفكرة التي جيئ بها للتيسير والتسهيل لا تفعل شيئاً من ذلك، بل بالعكس فإنها تزيد الأمر صعوبة وتعقيداً، فلولاها ما عانى الناس في البحث عن المحذوفات والمضمرات، وتقديرها حتى كأنها موجودة، على الرغم من أنها ليست كذلك، ولولاها ما فكر الناس في محذوفات لم يقصد إليها العرب حين نطقوا بكلامهم موجزاً؛ لأنهم لو أرادوا هذه المحذوفات، ولو فكروا فيها لنطقوا بها، ولخرج كلامهم بذكرها من باب الإخبار إلى باب الإطناب، ولزالت عنه مسحة الاقتصاد والإيجاز الذي يزيد التعبير بلاغة وجمالاً¹.

لا شك أن ثورة ابن مضاء على نظرية العامل مبالغ فيها؛ لأن رغبته في ترك العامل لا مبرر لها، ما دام أثره واضحاً، ففي قولنا (ضرب زيد عمراً) نجد أن عامل الرفع في (زيد) والنصب في (عمرو) هو الفعل (ضرب)، ويكون لرأيه بعض الواجهة عندما يتعلق الأمر بأساليب معينة، كقولنا (سبحان الله)، فالنحاة هنا يقدرّون – بحثاً عن عامل النصب في كلمة سبحان – الفعل (أسبح)، فيقولون إنها جملة فعلية لفعل محذوف تقديره (أسبح) دون حاجة إلى هذا التقدير؛ لأنه لا يخدم المعنى بقدر ما يسوقنا إلى تأويلات قد تبعدنا عن المعنى المقصود، وفي مثل هذه الجملة يكفي أن نقول إنها صيغة تعجب أو جملة تعجبية، وما من داع لتقدير فعل محذوف.

4- التأويل:

بعد أن جمع النحاة المادة اللغوية التي يمكنهم الاحتجاج بها حسب ما تقدم من شروط استقروها، وراعوا الحكم السائد في الأغلب منها و الأعم، فدققوا علله، و صنفوها، ثم وضعوا قوانينهم المطردة، لكن جملة من التراكيب المنقولة عن الأصناف المحتج بها خرجت عن هذه القوانين، فبذلوا ما في وسعهم لردها إلى الصورة التي

¹ - م ن/ ص 26.

صاغوا قاعدتهم وفقاً لها¹، و بهذا وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التأويل الذي يرد التراكيب في مجملها إلى أصلها.

وعلى الرغم من أن علم اللغة الحديث يعتبر التأويل وسيلة لا بد منها في التحليل اللغوي؛ لأنه في كثير من صورهِ وسيلة ذات جدوى، لإبراز معنى الجملة، وعلى الرغم أيضاً من أن النحو التحويلي يرى أن وراء المنطوق تركيباً آخر هو البنية المضمرّة²، فإن نحاة العربية قد غالوا في الركض وراء مفاهيم قادتهم إلى تأويل الجمل التوام التي لا تحتاج لفهمها تأويلاً ولا تقديراً، فإن كان هذا التأويل مفيداً في مواضع، ولا يفهم المعنى بدونها فيها، فإنه في مواضع أخرى حط لكلام العرب عن رتبة البلاغة وادعاء بالنقصان فيما هو كامل³.

و كل ذلك إنما جاء كنتيجة للتأثر العربي بالفكر المنطقي اليوناني الذي نستطيع أن نقول إنه دخل في صراع مع علوم العربية، فكانت الغلبة في النهاية له، فالمقولات المنطقية العشر، و هي: الجوهر و الكم، و الكيف و الزمان و المكان و بالإضافة والوضع و الملك و الفاعلية و القابلية، هي المرجع الذي آلت إليه قضايا النحو، و المعول عليها في مختلف مسائله، فللكلمة جوهر لا يتغير بإعلال و لا إبدال، و تقوم مقولة الكم مقام الأصل في اعتبار كمية الحروف، و تجري مقولة الزمان على الفعل دون مراعاة لاستعمالاته، و تقتضي مقولتنا المكان و الكيف إلى تقدير الحركات في أواخر الكلم، و تقتضي مقولة الإضافة كوجوب إضافة الفعل إلى فاعل تقدير الفاعل إن لم يكن ظاهراً، و تستبد مقولة الوضع بالجملة فتتزلها منزلة المفرد في إجراء أحكام الإعراب، و هلم جرا⁴.

و على الرغم من كثرة التأويلات في كتب النحو العربي إلا أننا لا نكاد نعثر على تعريف واحد للتأويل في هذه المصنفات جميعاً؛ لأن النحاة لم يشيروا له في

¹ - سعيد الأفغاني، في أصول النحو، ص 80.

² - مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان، ط1، 1997، ص 30.

³ - ابن مضاء، الرد على النحاة، ص 76.

⁴ - تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو سكسونية، القاهرة، ص 20.

مؤلفاتهم نظرياً، بل تناولوا الفكرة من جانبها التطبيقي، غير أن السيوطي ينقل نصاً في كتاب الاقتراح عن أبي حيان الأندلسي، يوضح فيه وظيفة التأويل، وذلك بقوله: "إنما يسوغ التأويل إذا كانت الجادة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة، فيتأول"¹، وليس المراد بالجادة النطق العربي و ظاهر الكلام، بل القواعد النحوية التي استخلصها النحاة من استقراءهم كلام العرب، فما خرج عن تلكم القواعد يجب أن يتأول، ويصرف عن ظاهره، حتى يوافق قوانين النحو، وأحكامه².

و ما تجدر الإشارة إليه أن معنى التأويل كان يرد عندهم بعبارات مختلفة، منها: أن العرب تريد كذا، أو تعني كذا، و غالباً ما يتركون ذلك للسامع، فلا يستخدمون أي تعبير دال على التأويل³.

و بتحري استعمالهم للمصطلح يتضح أنه يطلق عندهم "على أساليب مختلفة ترمي إلى إضفاء صفة اتساق على العلاقة بين النصوص والقواعد"⁴، فهو صرف الظواهر اللغوية إلى وجوه خفية تحتاج لتقدير و تدبر؛ للتوفيق بين أساليب اللغة وقواعد النحو، و هو ما يتفق مع المعاجم اللغوية التي تذهب إلى أنه رد معاني الكلام و إرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه، و يجب أن تنتهي إليه.

و لا شك أن التأويل في البيئة النحوية يختلف عنه في البيئات الأخرى من فلاسفة و متكلمين و أصوليين و مفسرين، فهو في هذه البيئات كما سيأتي يعني إدراك المقاصد⁵، مما يجعله وثيق الصلة بالكشف الذي يعني الفهم و الإبانة، أما في النحو فهو مرتبط بالتقدير الذي يؤدي إلى الالتزام بالقاعدة تحقيقاً لشروط الفصاحة و الابتعاد عن الخطأ.

¹ - السيوطي، الاقتراح، ص 34.

² - محمد عبد، أصول النحو العربي، ص 157.

³ - جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص 140.

⁴ - علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، دار غريب القاهرة، 2007، ص 232.

⁵ - السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص 56.

ثالثاً- دواعي التأويل النحوي:

1- القاعدة النحوية:

تعود المسؤولية الرئيسة للتأويل و الاختلافات في النحو العربي للقاعدة اللغوية التي انبنت - كما سبق أن بينا- تحت تأثير المنطق اليوناني، فما من شك في أن التأويل وجد في النحو نتيجة نظر عقلي عميق، دفعت إليه الأصول النحوية التي جعلت النحاة يطوعون النصوص كرها لتتوافق معها¹، و من هذه الأصول نظرية العامل التي أخذت حكم المسلمات، فلها الدور البارز في تغذية الخلاف بين النحاة في الباب الواحد، و حول المسألة الواحدة، و بسببها انشغل النحاة عن دراسة الجملة دراسة أسلوبية، فتعلقت دراستهم بالبحث عن العوامل المختلفة، وتوزعت قواعد الحكم الواحد على أبواب مختلفة، فاهتمت كتبهم بالمرفوعات والمنصوبات والمجرورات، و بنواصب الفعل وجوازمه، أكثر من اهتمامهم بالجملة وأنواعها، وفي خضم أحاديثهم النحوية لا نجد إلا حديثاً عن العوامل، وأثرها في أركان الجملة المختلفة، فإذا نحن نظرنا إلى كتب النحو القديمة والحديثة، فإننا نفاجأ بطريقة تقسيمهم وتصنيفهم لأبوابها، فقد وزعت بحسب العوامل، حتى أنهم لم يراعوا ما يربط أجزاء الباب الواحد من معاني يفترض أن تبوب الكتب بحسبها.

ولما كانت العوامل موجبة للإعراب، وكان هذا الأخير أثراً للعامل على الكلمات، فقد اتجه اهتمام النحاة إليه، وكأنهم لم يدركوا من النحو إلا الإعراب، مع أن النظام المتناسك الذي تظهر به الجملة العربية لا يتحقق إلا إذا تضافرت قرائن وتعاونت، ليس الإعراب إلا واحدة منها²، فقد اهتم الناس بالإعراب وعدوه مظهرًا لثقافتهم ومهارتهم الكلامية ، فراحوا يتنافسون في إتقانه ويخضعون أقوال الأدباء وأقوالهم لميزانه، فليس الفصيح في رأيهم إلا من راعى قواعده وقوانينه، وليس الجيد

¹ - محمد عيد، أصول النحو العربي، ص161.

² - محمد عبد اللطيف حماسة، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم و الحديث، دار غريب، القاهرة، ص 181،

إلا ما اتبع أصوله ونظامه¹، بل إنهم أولوه أهمية أكثر من ذلك، فهو في نظر بعضهم النحو كله.

لقد أدت فكرة العامل هذه دورا كبيرا في تغذية مد أفق الخلافات النحوية و تعدد مذاهبها، بسبب الاهتمام البالغ بها، حيث كان النحاة قديما يبحثون عن تقدير العوامل و تأويلها، حتى تستوي الأحكام على الظواهر اللغوية، إذا تكونت لديهم قواعد نتيجة استقراء النصوص المحتج بها، فاهتموا نتيجة لذلك بفكرة تخريج الشواهد، و إخضاعها للتأويل من أجل أن توافق قواعدهم².

وهنا أولوا وفسروا النظام اللغوي انطلاقا من نصه بالتقدير، مما جعل لغتهم الواصفة هته تكون اعقد من النظام نفسه، وهذا حال لغة التفسير والتأويل التي هي الميتالغة النحوية المسائرة لبناء اللغة كما هي، فالمقولات النحوية من قبيل الفاعل والمفعول والاسم والفعل والحرف والنصب والرفع والكسر والعمل... هي جهاز لتأويل النظام اللغوي عندهم.

من القواعد النحوية أيضا قضية الإسناد التي تعتبر أهم قرينة تقوم عليها الجملة العربية، و هي الرابط المعنوي بين طرفي الجملة (من فعل و فاعل أو مبتدأ و خبر)، حيث يقع أحدهما على معنى الآخر، فيسند إلى الكلمة حصول الشيء أو عدم حصوله، أو يطلب بها حصوله، وبذلك تتطلب عملية الإسناد مسندا ومسندا إليه، يقول الفارابي: "و ليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام (أست) في الفارسية، و لا مقام (أستين) في اليونانية"³، فهي لا تتطلب التصريح بالعلاقة بين المسند إليه والمسند كتابة أو نطقا، بل يكفي فيها إنشاء علاقة ذهنية بينهما، فأساس اللغة العربية لا يقوم على ما تحتويه من كلمات في ظاهرها، وإنما يقوم على تركيبها الخاص، ولا تقوم

¹ - إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ص 183.

² - السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، ص 58.

³ - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1970، ص 100.

الجملة إلا على هذا الأساس الإسنادي الذي يربط المسند إليه والمسند في جملة المبتدأ والخبر، ويربط المسند والمسند إليه في جملة الفعل والفاعل أو نائبه، وكل من هذين الركنين عمدة الجملة وأساسها.

وقد تمسك النحاة بفكرة التأليف هذه بشكل كبير، حتى أنهم رفضوا أن تكون بعض التعبيرات التي خرجت على هذه الطريقة من التأليف تعبيرات أصيلة التركيب، فراحوا يتأولون ذلك، ويبحثون لها عن أصل يقوم على فكرة التأليف والإسناد كالنداء، نحو (يارجل!)، فإنهم أولوه بقولهم: أدعو أو أنادي رجلاً، على الرغم من التباين الكبير الموجود بين التعبيرين من حيث الشكل والمعنى، والأمر نفسه بالنسبة للتعجب نحو: ما أعذب الماء، فإن الجملة في ظاهرها تخلو من الإسناد، فرأوا أن هذا الظاهر ليس أصلاً، إنما الأصل قولهم: شيء جعل الماء عذبا، على الرغم مما بين التعبيرين من تباين أيضاً¹، فلاعتقادهم الغالب على كل تصوراتهم بأن الجملة لا تقوم إلا على عملية إسنادية راحوا يبحثون وراء هذه التعبيرات عن الإسناد، على الرغم من عدم وجوده حقيقة، فلم نر قبلنا من نادى قائلاً: أدعو فلاناً، أو تعجب قائلاً: شيء جعل ذلك جميلاً أو قبيحاً أو كبيراً... فلم نجعلها أصلاً لقولنا: (يا فلان)، وقولنا: (ما أجمله أو ما أقبحه...؟).

إن قضية الإسناد في النحو العربي هي حكم من أحكام القياس الذي لا يجب أن يخرج عنه تركيب، فالجمل التي خلت في ظاهرها من هذه العلاقة تؤول قياساً على تلك التي قامت على علاقة إسنادية، و حفاظاً على قدسية القاعدة التي ظنوا أن الخروج عنها خرق للنظم اللغوية، و حط للكلام عن رتبة الفصاحة، على الرغم من أن هذه القاعدة صيغت أساساً بالاعتماد على نصوص خلى بعضها من هذه الصورة الإسنادية.

لم يتوقف تأثير المنطق على النحو العربي عند هذا الحد، بل تعداه إلى تحديد أقسام الجملة، و لعل أشهر تقسيم للجملة العربية، وأكثره استعمالاً هو ذاك الذي يعتد

¹ - صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر العربي، ط1، 2000، 14/1، 15.

بصدرها، فإن بدأت باسم فهي اسمية، وإن بدأت بفعل فهي فعلية، وقد سار عليه كثير من النحاة والدارسين. وعلى الرغم من شيوعه في كتب التراث، فقد تعرض لانتقادات كثيرة من القدامى والمحدثين، إذ حاول كل واحد من هؤلاء أن يبين عيوبه و يقدم بديلا له، فخليل أحمد عميرة يقول إن من يدقق النظر، ويقلب هذه الجمل التي سميت بالاسمية أو بالفعلية يرى ما في هذا التقسيم من اعتماد كلي على الشكل (المبنى) دون المضمون (المعنى)، ونتيجة هذا التقسيم الشكلي عدم وضوح الإطار الذي تنتظم فيه الجملة، والخلط الواضح في إدراج بعض التراكيب اللغوية وحشرها في قسم من هذين القسمين دون أن يقبلها، ودون أن تكون منه، ودون أن يكون لهذا الحشر ما يبرره أو ما يستفاد منه، ويمثل لذلك بجملتي (هيهات العقيق) و(أفائم الزيدان). فالجملة الأولى فعلية- كما يرى النحاة - رغم أنها مبدوءة بما يسمونه اسم فعل (هيهات) الذي لا يقبل علامات الاسمية ولا علامات الفعلية، ولا يشير إلى حدث أو زمن، ولا علاقة إسناد بينه وبين الاسم الذي يليه.

أما الجملة الثانية فيبدو الارتجاج فيها واضحا حيث تقوم كلمة (الزيدان) بدورين مختلفين، فتحمل مصطلحين يعود كل منهما إلى قسم خاص من أقسام الجملة: (فاعل) سدّ مسد (الخبر) ، فالفاعل لا بد أن يسبق بفعل، ولا بد لجملة أن تكون فعلية، والخبر لا بد له من مبتدأ و لا بد لجملة أن تكون اسمية¹.

يثير أحمد عميرة نقطة مهمة في هذا التقسيم ، فالجملتان اللتان مثل بهما تعتبران شاهدا قويا على شكلية التقسيم، لكن رفضه لاعتماد الشكل أساسا لذلك دون المعنى، يجعل الأقسام تتعدد بتعدد المعاني، فقد تكون الجملة منفية وذلك معنى وقد تكون مثبتة وذلك معنى، وقد تكون مؤكدة وذلك معنى آخر، وقد تكون استفهامية، والاستفهام وحده معان كثيرة، وبهذا الشكل لن يكون بمقدور أحد الإحاطة بهذه الأقسام لكثرتها وتعددتها.

¹ - خليل أحمد عميرة، في نحو اللغة و تراكيبيها، عالم المعرفة، جدة، ط1، 1984، ص 80، 81.

في حين نجد أن التقسيم الشكلي قد حصرها في قسمين فقط، والجمع بين الشكل والمعنى غير ممكن، ولعل ضيق التقسيم ومحدوديته -كما يرى المعترضون- ناجم من ضيق التقسيم الثلاثي للكلمة، فهي كما يقول ابن مالك¹:

كَلَامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَاسْتَقَمَ اسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلَمِ

والاسم هو كل لفظ دل على معنى في نفسه دون أن يتعرض بينيته لزمان، والفعل ما دل على معنى في نفسه أيضا متعرضا بينيته للزمان، والحرف مالا دلالة له في نفسه، بل في غيره²، إلا أن من الكلمات ما يقم إقحاما في قسم من هذه الأقسام، لا لشيء إلا لأنهم رأوا الكلمة أقساما ثلاثة، لا تزيد عنها، ومن ذلك اسم الفعل، وهو مصطلح تبدو عليه الذبذبة والارتجاج، فإن كان مما يحتاج إلى فاعل في جملته، فكيف يكون اسما؟ وإن كان اسما، فكيف لا يتم معناه دون الفاعل؟ وكيف تكون جملته اسمية والمسند إليه فيها فاعل لا مبتدأ؟ فهو عند النحاة اسم فعل؛ لأن له من الفعل سمات، ومن الاسم سمات؛ ولذلك جعلوا تأثيره تأثير الفعل، وجعلوه من حيث نوعه مع الأسماء، فهو فعل يستعمل استعمال الاسم عند بعض البصريين، وهو عند جمهورهم اسم حقيقي أما عند الكوفيين فهو فعل حقيقة، لذلك اعتبروا جملته فعلية³.

ويتخذ انتقاد هذا التقسيم وجهة أخرى عند أولئك الذين يقرون بثنائيته، فالجملة إما اسمية وإما فعلية، فهم لا يرفضون التقسيم في ذاته، وإنما يرفضون الخطأ في التصنيف. وإن كانت الجملة الاسمية -كما ذكرنا- ما بدئت باسم والفعلية ما بدئت بفعل دون الاعتداد بأصل الجملة، ولا بمعناها ولا بباقي أركانها، فإنهم يعتبرون ذلك خطأ وقع فيه النحاة بسبب الحد الذي وضعوه للجملتين، ولا يعتبرون الاسمية ما تصدرها اسم، لأن ذلك تصنيف سطحي للجملة، فجملة (طلع البدر) مساوية - في رأيهم - لجملة (البدر طلع) في معناها وفي عناصرها، وهما فعليتان، قدم الفاعل في الثانية

¹ - ابن مالك، الألفية في النحو و الصرف، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت)، ص 09.

² - ابن عصفور، المقرب، تحقيق عبد الله الجبوري، ط 1، 1971، ص 46.

³ - عبد اللطيف محمد حماسة، العلامة الإعرابية، ص 66.

منهما فقط، وهذا التصنيف الذي يريدونه بديلا لما سبق يأتي من اعتبارهم أن الجملة الفعلية ما دل فيها المسند على التجدد، أو اتصف فيها المسند إليه بالمسند اتصافا متجددا، وذلك يعني أن الفعلية ما كان المسند فيها فعلا تقدم أو تأخر¹. أما الاسمية فهي التي يكون فيها المسند والمسند إليه اسمين أو بمنزلة الاسم²، فكثيرون هم النحاة الذين لا يقبلون الاعتداد بالصدر؛ لأنه تحديد لا يصلح لتصنيف كل الجمل في العربية، وقد جعلهم ذلك يصنفون بعض الجمل مع الفعلية، دون أن يتصدرها فعل، فمنهم مثلا من يعد جملة (كان الله غفورا رحيمًا) جملة فعلية؛ لأنها مبدوءة بـ (كان)، وهي فعل في نظرهم مع جميع أخواتها، إلا أنها في الحقيقة ليست فعلا؛ لأنها لا تشتمل على خصائص الأفعال، بل هي أدوات تدخل على الجملة الاسمية، فتحدد زمنها المبهم، والجملة معها ليست بالفعلية، بل تبقى على اسميتها³.

وإذا كان اهتمامهم بالعامل قد ألزمهم بتقديره ولو لم يكن موجودا، فإن اهتمامهم بأن تأخذ الجملة أحد القسمين الموضوعين جعلهم يدخلون في الدرس اللغوي مصطلحات لها صبغة قسرية، أدت إلى إيجاد ما يسمى بالإعراب المحلي والتقديري⁴، فقله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ)⁵ جملة فعلية؛ لأن أدوات الشرط لا تدخل إلا على الأفعال، وبذلك اضطروا إلى تأويلها بتقدير الفعل بناء على الفعل المذكور، فتصير الجملة (وَإِنْ اسْتَجَارَكَ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ).

إن تقسيم القدامى للجملة (لفظي)، يعتمد على نوع الكلمة التي تصدرتها، وهو عقلي أيضا، ولا يعني ذلك أنه يعير للمعنى اهتماما ويعتبره مع الشكل، بل يعني ذلك أنه يفرض صورا عقلية على بعض التراكيب، ويجعلها موازية - ذهنية - للتعبير الذي

¹ - مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ص 125.

² - برجشتر اسر، التطور النحوي للغة العربية، تعليق رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1982، ص 125.

³ - عبد اللطيف محمد حماسة، العلامة الإعرابية، ص 45.

⁴ - خليل أحمد عمايرة، في نحو اللغة، ص 82.

⁵ - التوبة/ 6.

كان من المفروض أن يكون¹، كجملة النداء مثلا التي يفترضون لها صورة أصلية لا تفيد المعنى في شيء.

ومن الذين توسعوا في هذا التقسيم أبو علي الفارسي، حيث زاد الجملة الشرطية و الجملة الظرفية إلى القسمين السابقين، فالشرطية ما بدئت بأداة شرط، مثل: إن تجتهد تنجح، والظرفية هي المصدرة بظرف أو مجرور، نحو: أعندك زيد؟ وأفي الدار زيد؟ إذا قدرت زيدا فاعلا بالظرف والجار والمجرور لا بالاستقرار المحذوف، ولا مبتدأ مخبرا عنه بهما²، إلا أن هذا الظرف من شأنه أن يكون جزءا من الجمل الاسمية أو الفعلية ولا داعي لأن يكون جملة قائمة بذاتها.

أما الجملة الشرطية في نظر ابن هشام وغيره فهي جملة فعلية؛ لأن أدوات الشرط لا تدخل إلا على الأفعال، والحقيقة أنها قد تكون فعلية، وقد تكون اسمية، وليست أبدا قسما قائما بذاته³، فقولنا (من يراجع دروسه فهو ناجح) جملة اسمية؛ لأن المسند إليه مقدم على المسند، والجملة الاسمية هي المبدوءة باسم بدءا أصيلا. وقوله تعالى: (إذا زُلزِلَتِ الأرضُ زلزالها) ⁴ جملة فعلية؛ لأنها مصدرة بفعل بعد حرف، ولا اعتداد بالحروف في تقسيم الجملة؛ لأنه لا يتعلق به إسناد⁵، واعتبارهم الشرطية فعلية مهما كان شكلها جعلهم يتأولونها في مواطن كثيرة.

ويقسم ابن هشام الجملة أيضا إلى كبرى وصغرى، و "الكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو: زيد قام أبوه، وزيد أبوه قائم، والصغرى هي المبنية على المبتدأ، كالجملة المخبر بها في المثالين، وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين،

¹ - عبد اللطيف محمد حماسة ، العلامة الإعرابية، ص 58.

² - ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1999، 433/2، ينظر السيوطي، همع الهوامع، في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1987، 37/1.

³ - ابن هشام، المغني، 446/2، ينظر السيوطي، الهمع 38/1.

⁴ - الزلزلة /01.

⁵ - عبد اللطيف محمد حماسة، العلامة الإعرابية، ص 30.

نحو: زيد أبوه غلامه منطلق، فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير، و(غلامه منطلق) صغرى لا غير؛ لأنها خبر، و (أبوه غلامه منطلق) كبرى باعتبار (غلامه منطلق) وصغرى باعتبار جملة الكلام¹، والكبرى تقسم إلى ذات الوجه وذات الوجهين: فذات الوجه هي اسمية الصدر والعجز، نحو: زيد أبوه قائم، وذات الوجهين هي اسمية الصدر وفعلية العجز، أي التي يكون خبرها جملة فعلية، نحو زيد يقوم أبوه².

وقد ارتضى هذا التقسيم كثير من الدارسين المحدثين، إلا أن التسميات تختلف، فما يسميه ابن هشام (كبرى) يسمونه الجملة المركبة، وبذلك تكون الجملة إما بسيطة وإما مركبة، فالبسيطة هي التي تتضمن علاقة إسناد واحدة، سواء اشتملت على متعلقات بعنصري الإسناد أم بأحدهما، أم لم تشتمل على ذلك، أو هي التي تقوم برأسها، ولا تتصل بغيرها اتصالاً إسنادياً، فهي ليست كبرى ولا صغرى، وأما المركبة فهي التي تتضمن أكثر من علاقة إسناد، سواء اشتملت على متعلقات بعنصري الإسناد، أم لم تشتمل³، ومثال البسيطة قولنا: (الله غفور رحيم). أما المركبة فمثل قولنا: (الشمس ممتدة خيوطها)، إلا أن الكبرى عند ابن هشام لا تكون إلا اسمية، حيث يكون المسند جملة، أي أنها الجملة التي يكون أحد أركانها جملة، لكنه لم يذكر جملة الفعل والفاعل لرفضهم أن يكون الفاعل جملة، ما المركبة عند المحدثين فهي التي تتضمن إسناداً آخر، غير الإسناد المقصود لذاته، وقد يكون الإسناد الثاني جملة أخرى من متعلقات الفعل (أي لا يشترط أن تكون جملة الخبر)، وهنا نجد أنفسنا أمام تقسيم آخر لابن هشام من حيث الوظيفة، والجملة فيه قسمان⁴:

- جمل لا محل لها من الإعراب، وهي التي لا تحل محل المفرد، أو لا تؤول بمفرد، وذلك الأصل في الجمل، وهي سبع: الابتدائية، الجملة المعترضة، الجملة التفسيرية،

¹ - ابن هشام ، المغني، 437/2 ، 438.

² - ابن هشام ، المغني، 440/2.

³ - مصطفى حميدة، نظام الارتباط، ص 148، 149.

⁴ - ابن هشام، المغني، 440/2 وما بعدها.

جملة جواب القسم، جواب الشرط غير الجازم، والجازم غير المقترن بالفاء أو إذا الفجائية، جملة الصلة وهي التي تكون صلة لموصول اسمي، الجملة التابعة لجملة لا محل لها من الإعراب.

- أما القسم الثاني، وهي الجمل التي لها محل من الإعراب، أي تتأول بالمفرد، فهي سبع جمل أيضاً، وزاد عليها ابن هشام اثنتين وهي: الجملة الواقعة خبراً للمبتدأ، الجملة الواقعة مفعولاً به، الواقعة حالاً، الواقعة مضافاً إليه، وما وقع جواباً لشرط جازم مقترن بالفاء أو إذا الفجائية، الجملة التابعة لمفرد كالمنعوت بها، الجملة التابعة لجملة لها محل من الإعراب، الجملة الواقعة مستثنى، الجملة المسند إليها، والجملة المستثناة والمسند إليها هما ما أضافه ابن هشام.

إذا تأملنا الجمل في القسمين تبين لنا أن ابن هشام تناول الجمل من حيث الوظيفة في هدي نظرية العامل التي سيطرت على أذهان النحاة، فكان الأساس في هذا التقسيم أن تتأول الجملة بمفرد، فتكون في محل رفع، أو في محل نصب، أو في محل جر، أو في محل جزم، فغلبت فكرة التأويل على تصورهم، بدلاً من الوظيفة النحوية التي جيء بالجملة من أجلها، و بدلاً من العلاقة اللغوية التي تربطها بما قبلها و بما بعدها¹.

من دواعي التأويل النحوي أيضاً الناجمة عن القاعدة المنطقية، ما يدخل في بابي التنازع و الاشتغال، أما الأول فأن يتقدم عاملان أو أكثر، ويتأخر عنهما معمول أو أكثر، ويكون كل من المتقدم طالبا للمتأخر، ومثال ذلك قوله تعالى: (أتوني أفرغ عليه قطراً)²، فكل من (أتوني) و (أفرغ) فعل يحتاج مفعولاً، و تأخر عنهما (قطراً) و كل منهما طالب له.

وقد اختلف البصريون و الكوفيون في اختيار العامل من المتنازعين، فرأى البصريون أن إعمال الثاني أولى من إعمال الأول بدليل النقل و القياس، أما النقل فقد جاء كثيراً،

¹ - مهدي المخزومي، في النحو العربي، نقد و توجيه، ص 61، 62.

² - الكهف/96.

منه قوله تعالى: (هَآؤُم أَقْرَؤُا كِتَابِيَهٗ)¹، فأعمل الثاني، و هو (اقرؤا)، و لو أعمل الثاني لقال (اقرؤه)، و القياس هو أن الفعل الثاني أقرب إلى الاسم من الفعل الأول، و ليس في إعماله دون الأول نقضٌ معنًى، فكان إعماله أولى².

و رأى الكوفيون أن إعمال الأول أولى بدليلين³:

- أنه الأسبق وهو الأولى بالعمل، و أن إعمال الثاني يترتب عليه الإضمار قبل الذكر، وهذا طريق القياس.

- و طريق النقل، و قد جاء ذلك عنهم كثيرا، قال امرؤ القيس: (كفاني و لم أطلب، قليل من المال)، فأعمل الفعل الأول، و لو أعمل الثاني لنصب (قليلًا).

إن التنازع نموذج واضح لفلسفة العامل من جهة، و دليل قاطع على ارتباط هذا الأخير بالتأويل، لما انجر عنه من خلاف و إضمار و افتراض صور، أدت بدورها إلى تعقيد النحو و غموضه، لما تحتاجه من تحمل و إعمال فكر، فقد حوى من التصورات والتقديرَات وصياغة الجمل ما لم يستعمله عربي قط، ولا يتوقع أن يكون الباحث في اللغة قد أدرجها ضمن أدلة السماع من الناطقين باللغة أصلا، فليس "في العربية تنازع بين عاملين على معمول واحد، بل دائما العامل الثاني، أو الفعل الثاني هو العامل فيه، و إذا كان فاعلا، يقال كما قال سيبويه و الكسائي، إنه حذف مع الفعل الأول، لدلالة السياق عليه"⁴. و على ذكر السياق هنا تجدر الإشارة إلى أن نحاة العربية قد غالوا في منطقتهم هذا حتى انشغلوا عن دراسة السياق اللغوي الذي بإمكانه أن يعصم من الوقوع في الزلل، لو احتكموا إليه في كثير من المواضع، ما وجدوا حاجة إلى التخريجات و التأويلات التي جعلتهم يحكمون على كثير من التعابير اللغوية بالشذوذ لعجزهم عن صبها في قوالبهم.

¹ - الحاقة/ 19.

² - الأنباري، الإنصاف، 1/ 87 و ما بعدها.

³ - م ن/ ص 83 و ما بعدها.

⁴ - شوقي ضيف، تجديد النحو، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1986، ص 19

إن اللغة لا ترى في اجتماع فعلين أو أكثر مشكلة إذا دعت الحاجة إلى ذلك، فأبي ضرر في تعدد الأفعال مادامت بمعنى الأخبار، و قد أجاز بعض النحاة تعدد هذه الأخيرة، فكيف يكون جائزاً أن نخبر باثنين أو أكثر عن مبتدأ واحد¹، كقوله تعالى: (وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ)²، و لا يجوز أن نقول: قام و قعد زيد. لا شك أن التمحلات الفلسفية هي التي دعت نحائنا إلى مثل هذه التصورات المنطقية، التي عد الخروج عنها خرقاً للقواعد اللغوية، فاضطر دارس النحو إلى تأويلها، و إن لم يكن في حاجة إلى مثل هذا التأويل.

أما الثاني؛ أي الاشتغال فهو: "أن يتقدم اسم، ويتأخر عنه فعل متصرف أو ما جرى مجراه قد عمل في ضمير ذلك الاسم أو في سببه، ولو لم يعمل فيه لعمل في الاسم المشتغل عنه أو موضعه"³، و مثاله قوله تعالى: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ وَ الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا)⁴، فاشتغل الفعل (خلق) بالضمير العائد على الاسم (الأنعام).

و للاسم المتقدم على الفعل المذكور خمس حالات، فتارة يترجح النصب، و تارة يجب، و تارة يترجح الرفع، و تارة يجب، و تارة يستوي الوجهان⁵، ففي مثال: (زيد مررت به) يرى سيبويه أن الرفع في (زيد) هو الأوجه؛ لأن المضمرة قد خرج من الفعل، و أضيف الفعل إليه بالباء، و لم يوصل إليه الفعل في اللفظ، فصار كقولنا (زيد لقيت أخاه)، لكن ذلك لا يمنع أن يقال: (زيداً مررت به)، على تأويل فعل مضمرة

¹ - مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد و توجيه، ص 163.

² - البروج/ 14، 15، 16.

³ - ابن عصفور، المقرب، 87/1.

⁴ - النحل/ 4، 5.

⁵ - ابن هشام، شرح قطر الندى و بل الصدى، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الإمام مالك، 1416، ص 246.

نصب (زيدا)، لا على أنه منصوب بالفعل التالي له الذي تعدى إلى ضمير زيد بحرف الجر¹.

و قد حمل ابن مضاء على هذا الباب، و رأى أن النحو في غنى عنه؛ لأن أكثر صيغه من صنع النحاة، و لأن الكلمة إما مبتدأ، فيساق مثالها في باب المبتدأ و الخبر، و إما مفعول به أضمر فعله، و بذلك يضم إلى باب الذكر و الحذف، و مبرر هذه الحملة التي شنّها ابن مضاء على النحاة في هذا الباب هو التمثل دائماً و المغالاة في تخريج النصوص اللغوية، اعتماداً على الإضمار و التقدير اللذين فرضتهما نظرية العامل.

2- الخلاف النحوي:

بينما فيما سبق أن دواعي التأويل في النحو تعود مسؤوليتها الرئيسة للقاعدة النحوية؛ لأنها السبب المباشر لنمو هذه البذرة، أما الخلافات النحوية فقد كانت بمثابة الظروف المناسبة التي ساهمت في نمو البذرة و ترعرعها، حيث أخذت هذه القضية شكلاً أكثر تعقيداً وتخيلاً مما مر، و قد سيطرت عليها في كثير من المواضع أصول النحويين، و خلافاتهم، فكثرت الاحتيال و التمثل؛ لجعل النصوص الفصيحة، تدّعن لهذه الأصول، و تعزز مذاهب النحويين المختلفة².

فقد عرف النحو العربي انقسام علمائه، فاشتهرت فيه مدرستا البصرة و الكوفة اللتان اجتهدتا كل الاجتهاد للإقناع بحججهما و آرائهما، أما المدرسة البصرية فهي التي وضعت أصول النحو وقواعده، وكل مدرسة سواها فإنما هي فرع لها، وثمرتها تالية من ثمارها، و يعد الخليل بن أحمد الفراهيدي هو المؤسس الحقيقي لها ولعلم النحو العربي بمعناه الدقيق، ثم تلاه سيبويه فالأخفش الأوسط (ت 215هـ) الذي أقرأ النحو لتلاميذ من البصرة والكوفة، ثم جاء بعده المازني، فتلميذه المبرّد وهو آخر أئمة

¹ - سيبويه، الكتاب، 83/1.

² - عبد الفتاح أحمد الحموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشيد، الرياض، ط1، 1984، 13/1.

المدرسة البصرية النابيهين، في حين بدأ نشاط مدرسة الكوفة متأخرا عند الكسائي(ت 189هـ) الذي استطاع هو وتلميذه الفراء أن يستحدثا في الكوفة مدرسة نحوية تستقل بطوابع خاصة من حيث الاتساع في الرواية، وبسط القياس وقبضه، ووضع بعض المصطلحات الجديدة، والتوسع في تخطئة بعض العرب، وإنكار بعض القراءات الشاذة¹.

ولا شك أن الخلاف بين نحاة المدرستين، و بين نحاة المدرسة الواحدة في بعض الأحيان راجع إلى عدّة عوامل منها ما هو نزعة فردية تكلل جهدا علميا، ورغبة في وضع الأمور في نصابها كما يعتقد النحوي، ومنها ما هو عصبية لمذهب ما، إما بحكم القناعة بأصول المذهب أو القناعة بوجهة رأيه في مسألة فرعية معينة، أو القناعة بوجهة القائل، ومنها ما هو بتأثير عقدي أو سياسي أحيانا، ومنها إمعان بعض النحاة في الصناعة، مما أدى بهم إلى رد نصوص وتأويل أخرى، والدخول في تقديرات لم يقبلها آخرون، وإمعان آخرين في الواقعية اللغوية مما حدا بهم إلى قبول كل أو أكثر ما يصل إليهم.

لقد كان الخلاف النحوي -لا شك- سببا مهما في الإكثار من التأويل، لاختلاف منهجي المدرستين في النظر إلى النصوص، فقد تميز البصريون بالمنهج العقلي التعليمي، فوضعوا قواعد يحتكمون إليها، و لم يدخروا جهدا في تطويع ما خرج عن أحكامهم لمنطق القاعدة متكلفين في هذا السبيل مختلف وسائل التأويل، فعرفوا بالتشدد في الاحتجاج، مما أدى بهم إلى إهدار كثير مما يتكلم به العرب، كما سبقت الإشارة، فلم يثبتوا في كتبهم النحوية إلا ما سمعوه من فصحاء العرب الذين سلمت فصاحتهم من شوائب التحضر، أما الكوفيون و نظرا لتمييزهم بالاتجاه الظاهري و المنهج العلمي، فإنهم يحتكمون إلى السماع، الذي يقبل المروي دون أن يتأوله، و لا يقول بشذوذه، فعرفوا بالتوسع في رواية الأشعار و عبارات اللغة عن جميع العرب، بدوئهم

¹ - شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف القاهرة، ص 20 و ما بعدها.

و حضرّيتهم، و مع هذا فقد وضعوا قاعدة لكل شاهد، فتضخمت القواعد النحوية، و تعددت الشواهد¹.

فقد نظر نحاة كل مدرسة في النصوص التي يرفضونها، و يحتج بها نحاة المدرسة الأخرى، و لجأوا إلى تأويلها، و صرفوها إلى ما يجعلها ملائمة لأصولهم، بما يدحض استشهاد الطرف الآخر بها².

فهؤلاء نحاة الكوفة يقولون إن ناصب المضارع بعد لام التعليل هو لام (كي)، من غير تقدير (أن)، نحو (جئتكَ لتكرمني)، و يقول البصريون إن الناصب هو (أن) مقدرة بعدها، و التقدير (جئتكَ لأن تكرمني). "أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنها هي الناصبة؛ لأنها قامت مقام (كي)، و لهذا تشتمل على معنى (كي)، و كذلك أن (كي) تنصب الفعل، فذلك ما قام مقامه، و منهم من تمسك بأن قال: إنما نصبت الفعل؛ لأنها تفيد معنى الشرط، فأشبهت (إن) المخففة الشرطية، إلا أن (إن) لما كانت أم الجزاء أرادوا أن يفرقوا بينهما، فجزموا بأن، و نصبوا باللام، للفرق بينهما...، و أما البصريون فاحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إن الناصب للفعل (أن) المقدرة دون اللام، و ذلك لأن اللام من عوامل الأسماء، و عوامل الأسماء لا يجوز أن تكون من عوامل الأفعال، فوجب أن يكون الفعل منصوباً بتقدير (أن)، و إنما وجب تقدير (أن) دون غيرها؛ لأن (أن) يكون مع الفعل بمنزلة المصدر الذي يحسن أن يدخل عليه حرف الجر..."³.

و مثال هذا الاختلاف أيضاً قولهم في الفصل بين المضاف و المضاف إليه، حيث ذهب الكوفيون إلى جواز ذلك بغير الظرف و حرف الخفض في ضرورة الشعر، و خالفهم البصريون بأن قالوا إن ذلك لا يجوز إلا بالظرف و حرف الجر⁴.

¹ - كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، ص116، و ينظر: شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص 159، و ينظر: السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، ص 57.

² - كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، ص 116، 117.

³ - الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 575/2، 576.

⁴ - م ن/ ص 427.

و كان بعد ذلك على كل مدرسة أن تسعى لتغليب رأيها، و نصرة وجهة نظرها، فاحتج الكوفيون بأن العرب قد استعملت هذا كثيرا في أشعارها، كقول الشاعر¹:

فَزَجَجْتُهَا بِمِزَجَةٍ زَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَزَادَه

و التقدير عندهم: زَجَّ أَبِي مَزَادَةَ الْقُلُوصَ، ففصل بين المضاف و المضاف إليه بـ(القلوص) و هو مفعول به، و ليس بظرف و لا حرف خفض، و الحقيقة أن هذا البيت مما لا يعرف قائله، و هو ما جعل البصريين يعتبرونها حجة واهية؛ لأن ذلك لو كان صوابا لورد عند فصحاء العرب.

و يزداد الخلاف حدة عندما تتعارض آراؤهم في تأويل الشاهد الواحد، ففي مسألة تقديم معمول اسم الفعل عليه، ذهب الكوفيون إلى أن: عليك، و دونك، و عندك، في الإغراء يجوز تقديم معمولاتها عليها، نحو: زيدا عليك، و عمرا عندك، و بكرا دونك، مستدلين بقوله تعالى: (كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ)²، و التقدير: عليكم كتاب الله، أي ألزموا كتاب الله، فنصب (كتاب) باسم الفعل (عليكم)، ما دل على جواز تقديمه، في حين ذهب البصريون إلى أن ذلك غير جائز؛ لأن هذه الألفاظ فرع على الفعل في العمل، حيث عملت عمله لقيامها مقامه، و هذا ما يمنع أن تتصرف تصرفه، فوجب أن لا يجوز تقديم معمولاتها عليها؛ لأن الفروع أبدا تنحط عن درجات الأصول، و كان جوابهم بذلك- عن احتجاج الكوفيين بالآية السابقة أن ليس لهم فيه حجة؛ لأن (كتاب الله) ليس منصوبا بـعليكم، و إنما هو منصوب؛ لأنه مصدر، و العامل فيه: فعلٌ مقدر، و التقدير فيه: كتب كتاباً الله عليكم، و وقدر هذا الفعل، و لم يظهر لدلالة ما تقدم عليه³.

¹ - الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 427/2.

² - النساء/24.

³ - الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 228/1 و ما بعدها.

كما اختلف الفريقان في تخريج قوله تعالى: (أَو جَاءُوكُم حَصْرَتِ صُدُورُهُمْ)¹، و ذلك في الاستشهاد لوقوع الفعل الماضي حالا، حيث ذهب الكوفيون إلى أن ذلك جائز، محتجين بقراءة من قرأ: (حصرة صدورهم)، و هي قراءة الحسن البصري، و يعقوب الحصري، و المفضل بن عاصم، و نفى عنهم البصريون هذه الحجة، و ذلك من أربعة أوجه؛ الوجه الأول: أن تكون صفة لقوم المجرور في أول الآية، و هو قوله تعالى: (إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ)²، و الوجه الثاني: أن تكون صفة لقوم مقدر، و يكون التقدير فيه: أو جاءوكم قوما حصرت صدورهم، و الماضي إذا وقع صفة لموصوف محذوف جاز أن يقع حالا بالإجماع، و الوجه الثالث: أن يكون خبرا بعد خبر، كأنه قال: أو جاءوكم، ثم أخبر فقال: حصرت صدورهم، و الوجه الرابع، أن يكون محمولا على الدعاء، لا على الحال، كأنه قال: ضيق الله صدورهم، كما يقال: جاءني فلان وسَّع الله رزقه، و أحسن إليَّ غفر الله، و سرق قطع الله يده، فاللفظ في ذلك كله لفظ الماضي، و معناه الدعاء، و هو معنى قوله تعالى (حصرت صدورهم)³.

يلاحظ من هذا الاختلاف أن كل فريق كان يسعى قدر جهده التعليل لرأيه، انتصارا لمذهبه المخالف للمذهب الآخر، نظرا لاختلاف المصادر، و من ثم اختلاف القواعد، و هذا ابن خلدون يقول: "طال الكلام في هذه الصناعة، و حدث الخلاف بين أهلها في الكوفة و البصرة، و كثرت الأدلة و الحجاج بينهم، وكثر الخلاف في إعراب كثير من آي القرآن باختلافهم في تلك القواعد"⁴.

رابعاً- وسائل التأويل النحوي:

¹- النساء/90.

²- النساء/90.

³- الأنبا ري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 252/1 و ما بعدها.

⁴- نقلا عن: السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، ص56

أصبح معلوماً أن ضرورة الالتزام بالقاعدة النحوية هي الدافع الأول للتأويل في النحو العربي، و نظراً لأن هذه القاعدة صارت في نظر النحاة كالحكم الذي ينظم التراكيب اللغوية، فقد اختلفت وسائل التأويل في العربية بحسبها.

1- قواعد التصرف الإعرابي:

يدخل تحت هذا النوع من القواعد وسائل الحذف و التقدير، و الزيادة، و التحريف، و فيما يأتي تفصيل ذلك:

أ- الحذف و التقدير:

تتميز اللغة العربية بما يمتلكه متكلموها من حرية في التعبير، و قد اكتسبوا هذه الحرية مما تسمح به أبواب النحو المختلفة من حذف و زيادة و تقديم و تأخير...، و هذا ما يجعلها تتسم بشجاعة لا توجد في غيرها، حيث يحذف أحياناً من جملتها أهم الأركان، بل تحذف في أحيان أخرى الجملة كاملة، و لا يبقى منها إلا المعنى المستفاد من سابقاتها، كما في قوله تعالى: (و اللَّائِي يُوَسِّسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَ اللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ)¹، حيث حذف من هذه الآية الجملة المعطوفة على سابقتها، و تقدير الكلام: (و اللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ أيضاً).

و قد قال عنه الجرجاني: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، و الصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، و تجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، و أتم ما تكون بياناً إذا لم تبين"². فالحذف أحد مظاهر التخريج النحوي، الذي يركز على فلسفة العامل، فالقول بحذف المبتدأ أو الخبر، و خبر كان، و خبر إن، و المستثنى في مثل: جاءني زيد ليس

¹ - الطلاق/4.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 112.

إلا، و كذلك ما حذف من الفعل وحده بعد أدوات الشرط، في مثل: و إن أحد من المشاركين استجارك، و ما جاء محذوفاً من حروف الجر...الخ، يعود إلى قوانين العامل، مثل كل مسند لا بد له من مسند إليه، و بالعكس، و أيضاً كل معمول لا بد له من عامل، فإذا لم يكن هذا العامل موجوداً في الكلام، فلا بد من تقديره¹.

و هذا ما يجعل ابن جني يقول: "وذلك أن ترى العرب قد غيرت شيئاً من كلامها من صورة إلى صورة، فيجب حينئذ أن تتأتى لذلك وتلاطفه، لا أن تخطئه وتتعسفه"². إنه يرى ما يظهر في اللغة من تغييرات يقتضي التعليل والتأويل بضرب من الحذف حتى ينسجم مع النظام اللغوي؛ ذلك هو المنحى الذي طبع تأويلاته للاستعمالات اللغوية النادرة أو التي تشذ عن القواعد الأصلية.

فالحذف مظهر يستدعي تصور تركيب ذهني وراء النص اللغوي الموجود، على اعتبار أن هذا التركيب صورة من صور النص الأصلي الذي ليس له وجود؛ لأن هذا الأخير هو المحور الذي انبنت على أساسه القواعد النحوية، لكن ذلك لا يعني أن لفظاً كان موجوداً ثم حذف، بل المراد به، أن هذا المحذوف يقتضيه نظام اللغة، لكنه لم يذكر لسبب من الأسباب.

و إقدام العربية على الحذف بجميع صورته إنما يرجع إلى ثقافتها بفهم المخاطب، و رغبتها في التوسع و الاختصار، إذ يدور الحذف فيها على ثلاثة محاور رئيسة؛ حذف أحد أطراف التركيب، و حذف التركيب، و حذف أكثر من تركيب³.

فقد يكون الكلام في ظاهره كلمة واحدة فقط، ويؤدي المعنى التام، وذلك أهم ما يميز العربية التي تبدو وكأنها جهاز متطور جداً، وغيرها من اللغات بالنسبة إليها جهاز قديم متخلف، لما فيها من مزايا وخصائص، لا توجد في كثير من اللغات الأخرى⁴، إذ أن عناصر الجملة قد تذكر جميعاً، وقد يحذف بعضها أحياناً، اعتماداً

¹ - محمد عيد، أصول النحو العربي، ص 205.

² - ابن جني، الخصائص، 470/2.

³ - عبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية و ثلاثية الدوائر البلاغية، دار صفاء، عمان، ط1، 2002، ص 282.

⁴ - صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000، ص 49.

على دلالة السياق، وبالاكتفاء على القرائن التي تشير إلى هذا المحذوف، ولا يمنع هذا الحذف من التأليف بين المحذوف من الجملة والمذكور فيها؛ لأن المحذوف في حكم المذكور، إذا وجد ما يدل عليه، ولأن ما يهم السامع والدارس والمتكلم نفسه من الجملة التأليف بين كلماتها، لا بالصوت وما يتعلق به من ظواهر لغوية، ولا بالكلمة المفردة معزولة عن السياق، وإنما يعنون بالكلمة المؤلفة مع غيرها، ولو كان تأليفا ذهنيا يربط الصور الذهنية المفردة في ذهننا، حتى إذا حصل ذلك التألف الذهني جاز حذف أحد الألفاظ التي كانت صورتها قد تركبت، وتألفت مع غيرها في ذهن بشرط الإفادة والإفهام¹؛ لأن الحذف الذي يخل بالمعنى لا مسوغ له في الكلام، بل إنه عيب من عيوب المتكلم وعيوب الكلام معا.

و نظرا لاهتمام النحاة بنظرية العامل و قضية الإسناد معا فقد اهتموا بظاهرة الحذف اهتماما كبيرا جعلهم يفردون لها أبوابا في مصنفاتهم عدا لحالات الحذف، و تصنيفا لها بين جائز و واجب، فالجائز في نظرهم هو تعمد إسقاط عنصر نحوي يجوز ذكره، لغرض ما ، مع دلالة باقي العناصر عليه، وإمكان ذكره في مقام آخر، ولغرض آخر، أما الواجب فهو إسقاط عنصر إسنادي من النص؛ لأن النظام النحوي لا يسمح بذكره، فيمتنع ذكره في كل الأحوال، و السياق دليل عليه، و من أمثلة الجائز حذف الخبر في قولنا: من عندكما، فتقول: زيد، و التقدير: زيد عندنا، و حذف الخبر في جواب من سأل: كيف زيد، فتقول: صحيح، و التقدير: هو صحيح. و من أمثلة الواجب حذف المبتدأ في المواضع الآتية²:

- النعت المقطوع إلى الرفع في المدح أو الذم أو الترحم، مثل: بسم الله الرحمن الرحيم، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، و مررت بزيد المسكين، و التقدير: هو الرحيم، و هو الرجيم، و هو المسكين.

¹ - مهدي المخزومي، في النحو العربي قواعد وتطبيق، دار الرائد العربي، لبنان، ط2، 1986، ص 82.

² - ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، 131/1، 132.

- أن يكون الخبر مخصوص نعم و بئس، نحو: نعم الرجل زيدٌ، و بئس الرجل عمرو، و التقدير: (هو زيدٌ)؛ أي الممدوح زيد، و (هو عمرو)، أي المذموم عمرو.
- ما حكى الفارسي من كلامهم: (في ذمتي لأفعلن)، و التقدير: في ذمتي يمينٌ.
- أن يكون الخبر مصدراً نائباً مناب الفعل نحو: صبر جميل، و التقدير: (صبري صبر جميل).

و حذف الخبر فيما يأتي¹:

- أن يكون خبراً لمبتدأ بعد (لولا)، نحو: لولا زيدٌ لأتيتك، و التقدير: لولا زيدٌ موجودٌ لأتيتك.

- أن يكون المبتدأ نصاً في اليمين، نحو: لعمر ك لأفعلن، و التقدير: (لعمر ك قسمي).
- أن يقع بعد المبتدأ واو هي نص في المعية، نحو: كلُّ رجل و ضيعته، و التقدير: كل رجل و ضيعته مقترنان.

- أن يكون المبتدأ مصدراً وبعده حال سدت مسد الخبر، و هي لا تصلح أن تكون خبراً، فيحذف الخبر وجوباً، لسد الحال مسده، نحو: ضربي العبدُ مسيئاً، فالمبتدأ هو ضربي، و العبد معمول له، و مسيئاً سدت مسد الخبر، و التقدير: ضربي العبدُ إذ كان مسيئاً.

ووصولاً للتأويل الصحيح فقد ظهر مفهوم التقدير الذي يمهد السبيل للحالة التوفيقية بين التعارض اللغوي والنحوي، وذلك بافتراض محذوف هو العامل أو المعمول أو غير ذلك، كما سبقت الإشارة، و أهم مظاهر هذا التأويل الجمل التي لها محل من الإعراب، ويبدو التأويل فيها في جعلها محلاً لمفرد كان المفروض أن يكون في مكانها².

و في التقدير يدخل الإضمار، و هو صنفان³:

¹ - ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ص 128 و ما بعدها.

² - محمد عيد، أصول النحو العربي، 167.

³ - ابن فارس، الصحابي، ص 232 و ما بعدها.

- إضمار الأسماء، كقولهم: ألا يسلمي، و يريدون: ألا يا هذه اسلمي، و كقول الله تعالى: (أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ)¹، و تأويله: ألا يا هؤلاء اسجدوا.

- إضمار الأفعال، من ذلك مثلاً: قيل و يقال، قال الله جلّ ثناؤه: (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ)²، معناه: فيقال لهم؛ لأن (أَمَّا) لا بد لها في الخبر من فاء، فلما أضمر القول أضمر الفاء.

- إضمار الحروف، و من أمثله قول الله تعالى: (أَلَمْ غُلِبْتَ الرُّومُ)³، الذي تأوله العلماء بقولهم: لقد غلبت الروم.

وقد جعل بعضُ الدارسين الحذفَ والتقديرَ أهمّ وسيلتين للتأويل في النحو العربي⁴، و هناك من اعتبر التقدير مرادفاً للتأويل، أو شبيهاً به، و من هؤلاء الدكتور محمود سليمان ياقوت، الذي يرى أن أساس هذا التأويل أو التقدير هو نظرية العامل، غير أن هذا لم يمنع من أن يمتد التقدير عنده ليشمل قضايا أخرى غير نظرية العامل، كالحذف مثلاً⁵.

إن التصور الذهني لوجود عنصر محذوف من الجملة، و أن العبارة ليست على ظاهرها، بل هي مؤولة بعبارة أخرى يقدر فيها هذا المحذوف في موضع ما، دليل على إجهاد العقل، بما لا ينفع المتكلم، و خاصة إن لم يتوفر في ظاهر الجملة ما يدل على المحذوف، أو لم ترد بتلك الصورة المقدرة حتى على ألسنة العرب المحتج بكلامهم، فقد جعلت كثرة التقديرات سبباً يكرر في كل مرة عبارة (هذا تمثيل ولا يتكلم به) مبينة أن التأويلات التي يصل إليها في كل نص خالف القاعدة إنما هي تصور ذهني، مبني على أساس نظرية العامل.

¹ - النمل/ 25.

² - آل عمران/ 106.

³ - الروم/ 1، 2.

⁴ - السيد أحمد الهاشمي، القواعد الأساسية للغة العربية، ص 132.

⁵ - محمود سليمان ياقوت، قضايا التقدير النحوي بين القدماء و المحدثين، دار المعارف، 1985 ص 198، و ينظر: جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، ص 143.

و على الرغم من ذلك يبقى التأويل في درس النحو مستلزماً للتقدير و معولا عليه في كثير من الأحوال، فهذا النوع من التأويل ضرورة يحتاج إليها علم النحو في بعض أبوابه، فقد لا يتم المعنى، و لا تتضح إشارته إلا بذكر المحذوف، و رد الأسلوب إلى نظمه، و لن يحدث هذا إلى عن طريق التقدير¹.

فكثيرا ما كان نحاة العربية يجمعون بين المقام و كثرة الاستعمال لتعليل المحذوفات، فيقدرونها وفقا لتقدير المعنى، موضحين ذلك بذكر مناسبة الكلام ليكون السامع متصورا للمقام الذي قيل فيه².

و من نماذج ذلك قوله: (وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى)³، "أضحك أهل الجنة بدخول الجنة، وأبكى أهل النار بدخول النار. والعرب تقول في كلامها إذا عيب على أحدهم الجزع والبكاء يقول: إِنَّ اللَّهَ أَضْحَكَ، وَأَبْكَى. يذهبون به إلى أفاعيل أهل الدنيا"⁴.

و في تفسير الثعلبي لقوله تعالى: (براءة من الله)⁵، بَرَاءَةٌ رفع بخبر ابتداء مضمرة أي: هذه الآيات براءة، وقيل: رفع بخبر معرف الصفه على التقدير تقديره يعني (إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)، براءة بنقض العهد وفسخ العقد، وهي مصدر على فعالة كالشناعة والدناءة⁶.

و قد ميز ابن جني بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى، حيث يرى أن التقدير النحوي للعبارة المستعملة يختلف عن تفسير معناها، و من خلال هذا الفرق يضعنا إزاء مصطلحين في التفسير هما: التفسير النحوي و التفسير الدلالي، أما الأول فيتمثل

¹ السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، ص60.

² سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 131.

³ - النجم/ 43.

⁴ - يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي نجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف و الترجمة، مصر، 101/3.

⁵ - التوبة/ 1.

⁶ - أبو إسحاق الثعلبي، الكشف و البيان في تفسير القرآن، تحقيق أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 2002، 6/6.

في رد العبارة إلى وجهها المنطقي المقبول، و قدم تقدم إيضاح ذلك في أكثر من موضع، و يتمثل الثاني في ردها إلى النظام اللغوي الذي يحدد دلالتها، و مثال ذلك قولنا: (أهلك و الليل)، التي يفسرها نحويًا، فيقول إنما تقديره: (الحق أهلك و سابق الليل)، و يفسرها دلاليًا، فتكون بمعنى (الحق أهلك قبل الليل)¹.

و يعيدنا هذا التمييز إلى الفرق الذي وضعه شليرماخر بين التأويل النحوي، أو تأويل قواعد اللغة، وتحديد دلالة الكلمات انطلاقًا من الجمل التي تركبها، و التأويل النفسي، والذي يعتمد على ببليوغرافيا المؤلف، و حياته الفكرية والعامة، فلئن كان التأويل النفسي غير موجود عند ابن جني، و لا عند نحاة العربية جميعًا، فإن التأويل النحوي هو ما كان ابن جني يسميه (تفسير المعنى) الذي يعود فيه بالعبارة المستعملة إلى عبارة قصدتها المتكلم؛ لأن المعنى كما جاء عند شلير ماخر فيما بعد مقتصر على ما يقصده المؤلف.

ب- الزيادة:

إذا كانت العربية تحذف من جملتها أهم أركانها ، فهي قادرة أيضا أن تزيد على أهم هذه الأركان صيغا معينة، يضيفي دخولها على جملة الكلام تغييرا صغيرا أو كبيرا على المعنى الأول، و يحوله حسب ما يقتضيه العنصر الزائد، و لا يزيد المتكلم على المعنى التام و التركيب المستقل من أجل زيادة معنى فقط ، بل تجده يزيد و يحذف حفظا للتوازن و إثارا له. و خاصة إذا كان الكلام شعرا؛ لأن الخطاب الشعري أحوج الكلام إلى التلاؤم الموسيقي و التناسق الصوتي، و العربية لغة شعرية في أصلها.

و قد اختلف النحاة في شأن الزيادة اختلافا كبيرا، في معناها و دلالتها، و في وقوعها أيضا، فمنهم من يقول زائدة، و منهم من يقول لغو، و منهم من يقول توكيد،

¹ - ابن جني، الخصائص، 279/1 .

"قال أبو عبيدة في قوله جلّ ثناؤه: (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)¹، قال: لا من حروف الزوائد لتتيمم الكلام، والمعنى إلغاؤها. قال العجاج: في بئر لا حُورٍ سرى وما شعرُ . أي: بئر حُور، أي هَلَكَة. وقال أبو النجم: فما ألوم البِيضَ أن لا تَسْخَرَا. يقول فما ألومهُنَّ أن يَسْخَرْنَ... قال أحمد بن فارس: أما قوله إنَّ لا في ولا الضالين زائدة- فقد قيل فيه: إن لا إنما دخلت ها هنا مُزِيلَةً لتوهم متوهم أن الضالين هم المغضوب عليهم، والعرب تنعت بالواو، يقولون: مررت بالظريف والعاقل، فدخلت لا مُزِيلَةً لهذا التوهم ومُعْلَمَة أن الضالين هم غير المغضوب عليه"².

و أبى بعضهم إلا هذا، و لم يجز فيها أن يقال صلة و لا لغو، لئلا يظن أنها دخلت لا لمعنى، و من النحاة الذين ذهبوا إلى أنها جاءت لتوكيد الكلام و تقوية معناه سيويوه، في حين يرى فريق آخر أنها جاءت طلبا للفصاحة، أي من أجل إضفاء نوع من الاتساق بين صيغ التركيب، و قد وقف الرضي من هذه الاختلافات موقفا وسطا، فقال إن الزيادة على نوعين:

- معنويّة : هي تأكيد المعنى وتقويته، و من أمثلتها قوله تعالى: (و يُكْفِّرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ)³، و الأصل: يكفر عنكم سيئاتكم.

- لفظيّة : يدخل فيها تزيين اللفظ ، وكونه بزيادتها أفصح في بعض الأساليب، أو تهيتها الكلام لاستقامة وزن الشعر أو تحسين السجع، أو غير ذلك، و مثالها قوله تعالى: (و كَفَى بِاللّهِ شَهِيداً)⁴، و الأصل: كفى الله شهيدا، وقد تجتمع الفائدتان (اللفظيّة والمعنويّة)، بل الأصل أن يجتمعا، فالفوائد المُدرّجة في باب الفوائد اللفظيّة لا تخلو من فوائد معنويّة تُضمُّ إليها؛ إذ الألفاظ أدلّة المعاني، فما زيد فيها زاد به معناها، ولا يصحُّ في كلام الفصحاء وجود تركيب خال من الفائدتين⁵.

¹ - الفاتحة/ 7.

² - ابن فارس، الصاحبى، ص171، 172.

³ - البقرة/ 271.

⁴ - الفتح/ 28.

⁵ - السيوطي، الأشباه و النظائر، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، ط1، 1999، 234/1.

و ذهب الفراء ألى أنها دون معنى في مثل قوله عز وجل: (تُقُونِ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ)¹، يقول: "دخول الباء فى: المودة، وسقوطها سواء، هذا بمنزلة قولك: أظن أنك قائم، وأظن بأنك قائم، وأريد بأن تذهب، وأريد بأن تقوم. وقد قال الله جلّ وعز: (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ)²، فأدخل الباء، والمعنى: ومن يرد فيه إلحاداً"³.

"قال بعض أهل العلم: إنَّ العرب! تزيد في كلامها أسماء وأفعالاً، أما الأسماء - فالاسم والوجه والمثل. قالوا: فالاسم في قولنا بسم الله إنما أردنا بالله لكنه لما أشبه القسم زيد فيه الاسم. أما الوجه فقول القائل: وَجْهِي إِلَيْكَ وفي كتاب الله جلّ ثناؤه: (ويبقى وجه ربك)⁴، ثم قال الشاعر:

أستغفر الله ذنباً لست مُحْصِيَهُ رَبَّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ

وأما المثل ففي قوله جلّ ثناؤه: (فأتوا بسورة من مثله)⁵، ويقول قائلهم: مثلي لا يخضع لمثلك أي: أنا لا أخضع لك... وأما الأفعال - فقولهم كاد في قول الشاعر:

حَتَّى تَنَاولَ كَلْباً فِي دِيَارِهِمْ وَكَادَ يَسْمُو إِلَى الْجُرْفَيْنِ فَارْتَفَعَا

أراد (وسما)، ألا ترى أنه قال: فارتفع. وما يُزاد أيضاً من الأفعال قول القائل: لا أعلم في ذلك اختلافاً وفي كتاب الله جلّ ثناؤه: (أَمْ تَنْتَبِهُونَ بما لا يعلم في الأرض)⁶، أراد والله أعلم: بما ليس في الأرض، وقد تزداد حروف من حروف المعاني - كزيادة لا ومن وغير ذلك"⁷.

فالزيادة من خلال ما مضى ذكره من شواهد ليست عبثاً، وليست نافلة من القول ولا خلوا من الفائدة، فلو كانت كذلك لما وقعت في القرآن الكريم، وفي كلام

¹ - الممتحنة/ 1.

² - الحج/ 25.

³ - الفراء، معاني القرآن، 147/3.

⁴ - الرحمن/ 27.

⁵ - البقرة/ 23.

⁶ - الرعد/ 33.

⁷ - ابن فارس، الصحابي، ص212، 213.

الأنبياء والفصحاء، فهي تُفيد المعنى بلا شك، لكنّها فائدة عارضة، لا تغيّر أصل المعنى الحاصل قبلها، بل تُضيف إليه.

ج- التحريف:

يقول النحاة بفكرة التحريف للربط بين عدد من الأدوات أو الصيغ التي يوجد بينها نوع من الاتفاق، مع شيء من الاختلاف في الناحيتين الصوتية و التركيبية، من أجل رد الفوارق الصوتية إلى أصل متفق عليه، و من ثم تفسير الخلافات التركيبية على أنها ضرورة تنفرع عن ذلك الأصل، و أبرز الأبواب التي قيل فيها بالتحريف، هي باب (إِنَّ) و أخواتها، توفيقاً بين (إِنَّ) و (أَنَّ)، و بين (لَكَنَّ) و (لَكُنْ)، و بين (كَأَنَّ) و (كَأَنْ)، فكل من (إِنَّ) و (لَكَنَّ) و (كَأَنَّ) أصل في (إِنْ) و (لَكُنْ) و (كَأَنْ)، لكنها خففت، و سكنت، ففقدت الاختصاص بما اختصت به في الأصل.

إن التحريف لا شك واحد من الأساليب العربية التي اعتمدها النحاة لإرجاع الصيغ إلى أصلها؛ لأنهم عدوا الخروج عنها عدولاً عن الأصل، و كان سعيهم دائماً للبحث عنه وراء الصيغ التعبيرية في مستواها الظاهري؛ لذلك استعملوا أدوات منهجية كالتأويل لمعرفة الأصل، و إعادة الصيغة الكلامية إلى مستواها المثالي و تخليصها من العدول الذي اعترأها¹.

إضافة إلى الحذف و الزيادة و التحريف يمكن أن يكون التضمين وسيلة من وسائل التصرف الغعرابي، باعتباره أشبه بالخروج عن الأصل بالتحريف، و هو استعمال العرب الحروف بعضها مكان بعض، فيقولون إن (إلى) بمعنى (مع) محتجين

¹ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 286.

في ذلك بقوله تعالى: (مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ)¹؛ أي: مع الله، و يقولون إن (في) بمعنى (على) محتجين بقوله أيضا: (وَأَصْلَابُنْكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)²؛ أي: عليها³.
و إذا كان التضمين يدخل الأدوات كما يدخل الأسماء، فدخوله الأفعال أظهر؛ لوجود قرائن لفظية توضحه، و منها التعدية بحرف جر، و منها أن الفعل قد يتضمن معنى فعل آخر فيتعدى تعديته، من ذلك ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى: (وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنُكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)⁴، حيث يقول: "فإن قلت: علام انتصب زهرة، قلت: على أحد أربعة أوجه...، و على تضمين متعنا معنى أعطينا و خولنا"، و هذا التضمين سمح للفعل بأن يتعدى إلى مفعولين بدل تعديه إلى مفعول واحد⁵.

2- قواعد الترتيب:

قد يتمرد الشاعر على قوانين اللغة، و على أعرافها المألوفة، فيخرج عن صيغها و تراكيبها، بما يحقق له قواعد الوزن و القافية، فيضمن سلامة الموسيقى الشعرية من جانب، و يضمن من جانب آخر سلامة الوظائف النحوية، و القيم اللغوية، فيكسب خطابه جماليات شعرية، كان سيفقدها لو أنه التزم التركيب العادي. لذلك من المهم جدا أن لا ننظر إلى شعرائنا بمعيار التصويب و التخطئة، بل ينبغي أن نحاول استكشاف التراكيب لديهم، حتى تلك التي تبدو و كأنها مخالفات نحوية يرتكبونها في

¹ - الصف / 14.

² - طه / 71.

³ - ابن جني، الخصائص، 2 / 307.

⁴ - طه / 131.

⁵ - الزمخشري، الكشاف، 2 / 559.

شعرهم، فما من شك في أن أي شاعر يعتمد إلى تلك المخالفات عمداً، غير غافل عنها، ليصنع المعنى الذي يريد متساوقاً مع المعنى الشعري للقصيدة¹.

وإذا كانت الألفاظ أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبعها في مواقعها وأهميتها، فما كان المعنى مهماً كان اللفظ المعبر عنه كذلك، وما كان المعنى في النفس أولاً كان اللفظ الدال عليه أولاً في النطق²، وضرورة اتخاذ الكلمات مواقعها الخاصة لا يستلزم ضرورة مجاورة هذه الكلمات التي تربطها العلاقات الدلالية المختلفة، فكل لغة ضوابطها، و في اللغة العربية قد يسمح أن يعترض بين المبتدأ والخبر كلام، فنقول: الطالب الذي اجتهد ناجح، فيسمح بعدم المجاورة، كما يسمح بذلك مع الفعل والفاعل، فنقول: يصلي في المسجد المسلم، وقد لا يسمح بهذا الاعتراض في مواضع أخرى، فتكون المجاورة واجبة بين المضاف والمضاف إليه، فنقول: طلبة الجامعة دون فصل، وبين النعت ومنعوتة، والموصول وصلته، لهذا يعتبر التقديم و التأخير و الفصل و الاعتراض، إضافة إلى غلبة الفروع على الأصول من وسائل التأويل في النحو.

أ- التقديم و التأخير:

إن اللغة العربية أكثر لغات العالم قدرة على قبول تراكيب جديدة، فهي ذات طبيعة مرنة في تأليف جملها، و تركيب مفرداتها، قابلة للتجديد في ترتيب مواضعها مع المحافظة على وظائفها³؛ لأن الكلمة في أثناء الجملة تحمل معها ما يدل على صفتها الإعرابية، مما يعطيها حرية نسبية في التنقل، ليست لغيرها من الكلمات الأجنبية، إذ تتحدد القيمة النحوية للكلمة الأجنبية بموضعها المخصص لها في الجملة،

¹ - محمد حماسة عبد اللطيف، اللغة و بناء الشعر، دار غريب القاهرة، 2001، ص 25، 26.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 43.

³ - عبد العزيز مطر، من حديث اللغة و الأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط1، 1962، ص 152.

فإن هي زحزحت عن مكانها خرجت عن صفتها الأولى و أداء وظيفتها التي وضعت لها أول مرة، و اتخذت لها صفة أخرى يحددها الموضع الجديد.

و قد قدم العرب و آخروا في كلامهم و أشعارهم كثيرا، فضلا عما جاء منه في أروع كتاب بياني عرفته العربية (القرآن الكريم)، فجاء فيه التقديم و في غيره على صور متعددة، كتقديم المفعول على الفاعل، و تقديمه على الفعل و الفاعل معا، و تقديم الخبر على المبتدأ ... و وراء كل تقديم غرض يتعلق بمعنى الجملة، فالتقديم وسيلة يقرب بها المعنى العميق و الدلالة البعيدة¹، عندما يضع إحدى مفردات الجملة في صدارة انتباه المتلقي.

وقد يسمح في العربية أيضا بالتقديم والتأخير، فتتبادل الكلمات في الجملة مواقعها، ويتأخر المبتدأ بعد أن كان حقه التقديم، وتتقدم متعلقات الفعل بعد أن كان حقه التأخير، وتُغيّر الكلمات مواقعها وتبقى مع ذلك محافظة على وظيفتها النحوية². و الدليل على وظيفة كل كلمة من هذه الكلمات التي غيرت رتبته، أو التي فصل بينها وبين ما تلزم مجاورتها له هو العلامة الإعرابية، فمهما تغيرت المواقع تبقى العلامة دليلا على الوظيفة النحوية لكل كلمة، لهذا قيل: إن دورها لا يقل في أهميته عن دور أي حرف من حروف الكلمة في الوصول إلى المعنى الدلالي للجملة، فإذا أنت قلت: أكرم عليّ خالدًا، بالرفع في الاسمين لم يتبين للسامع من وقع له الإكرام ممن وقع منه، ولكنك إذا قلت: أكرم عليّ خالدا أو عكست فقلت: أكرم عليّا خالدًا، وضعت حدا للبس وبيّنت المُكْرَم من المُكْرَم، ولو لم تلزم الأسماء مواقعها³.

فهذه الخاصية التي تملكها العربية تعطي المتكلم سعة في التعبير، وحرية في الكلام، فلا يجد نفسه مقيدا بالزام الكلمات رتبته، بل له أن يقدم ويؤخر من دون لبس، ويبقى الكلام -على الرغم من هذا التغيير- مفهوما واضحا، بل إننا لا نحس أن شيئا في نظام

¹ - فتح الله أحمد سليمان، الأسلوبية، المطبعة الفنية، 1990، ص 62.

² - محمد إبراهيم عبادة، الجملة العربية، منشأة المعارف الإسكندرية، 1988، ص 25.

³ - خليل أحمد عميرة، في نحو اللغة ص 160.

الجملة قد تغير، وذلك لأن المفردة تحمل معها أينما وقعت ما يدل على وظيفتها اللغوية¹، من ذلك مثلاً تقديم المعمول على عامله، في مثل قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)²، وقوله أيضاً: (وَ رَبِّكَ فَكْبِّرْ)³، و كقولنا: زيداً التقيت و عمراً أكرمت، أو تقديم الألفاظ بعضها على بعض في غير العامل وذلك نحو قوله تعالى (وَمَا أَهْلٌ بِهِ لِمُغِيرِ اللَّهِ)⁴، أو قوله (وَمَا أَهْلٌ لِمُغِيرِ اللَّهِ بِهِ)⁵، و الأصل فيما تقدم على عامله من هذه الأمثلة: نعبد إياك، و نستعين إياك، كبر ربك، التقيت زيدا، أكرمت عمرا، و هي رحابة في التعبير تتاح لمستعمل اللغة، بمخالفة الأصل، و الخروج عن المألوف. لكن و على الرغم من هذه السعة التي تتمتع بها العربية، إلا أن النحاة فصلوا القول في دعوى التقديم و التأخير، و تأولوا كثيراً من شواهداها، على اعتبار أن النصوص التي وردت فيها قد خرجت عن نظام العربية في ترتيب مفرداتها⁶، و من أمثلة ذلك التركيب الشرطي الذي تلتزم فيه الأداة بالصدارة، فإن نص يخالف هذه القاعدة لا بد من تأويله، فيكون الأصل في قولنا (أَقُومُ إِنْ قَمْتُ): (إِنْ قَمْتُ أَقُومُ)، إلا أن النحاة لم يكتفوا بهذا التأويل، بل ذهبوا أبعد من ذلك، فأروا أن جملة (أَقُومُ) في هذا التركيب ليست جواباً للشرط، بل دالة عليه، أي: إِنْ قَمْتُ قَمْتُ، و دلت أقوم على قمت⁷.

ب- الفصل و الاعتراض:

¹ - صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 53.

² - الفاتحة/ 5.

³ - المدثر/ 3.

⁴ - البقرة/ 2.

⁵ - المائدة/ 3.

⁶ - علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، ص 289.

⁷ - ابن جني، الخصائص، 387/2، 388.

الفصل و الاعتراض هو تلك الصيغ التي ترد في تركيب لغوي ما، فتقطع الاتصال والتجاور بين عنصرين من عناصره قبل تمام الفائدة على خلاف الأصل. و الفرق بينهما هو أن الفصل ما كان غير مستقلاً بالإفادة، فيقع بين عنصرين متلازمين بجامع الصلة، أو الإسناد، أو المجازاة... الخ، مخالفاً بذلك مطلب التضام، ويتنوع عنصر الفصل إلى أنواع، أشهرها: القسم، والظرف، والجار والمجرور، والنداء، والعنصران اللذان يقع الفصل بينهما قد يكونان اسمين (كالفاعل والمفعول)، أو فعل ومطلوبه (كالفعل والفاعل)، أو حرف وما دخل عليه (كحرف العطف والمعطوف).

- الاعتراض: يعرفه ابن جني بقوله: "اعلم أن هذا القبيل من هذا العلم كثير قد جاء في القرآن وفصيح الشعر ومنثور الكلام، وهو جار عند العرب مجرى التأكيد، فلذلك لا يشنع عليهم، و لا يستنكر عندهم أن يعترض به بين الفعل وفاعله والمبتدأ وخبره وغير ذلك مما لا يجوز الفصل فيه بغيره إلا شاذاً أو متأولاً"¹، و يقول ابن فارس عنه: "ومن سنن العرب أن يعترض بين الكلام وتاممه كلاماً، ولا يكون هذا المعترض إلا مفيداً. ومثال ذلك أن يقول القائل: اعْمَلْ -والله ناصري- ما شئت إنما أراد: اعْمَلْ ما شئت، و اعترض بين الكلامين ما اعترض"²، و هو جملة لا محل لها من الإعراب تتوسط أجزاء جملة مستقلة أخرى، وتقع الجملة المعترضة في عدة مواضع جمعها ابن هشام في سبعة عشر موضعاً، منها المعترضة بين الفعل ومعموله كقول قيس بن زهير:

ألم يأتك -و الأنباء تنمي- بما لاقت لبون بني زياد

و الأصل: ألم يأتك بما لاقت لبون بني زياد، و الأنباء تنمي. وبين المبتدأ وخبره، كقول هند بنت عتبة: نحن -بنات طارق- نمشي على النمارق

¹ - ابن جني ، الخصائص، 335/1.

² - ابن فارس، الصحابي، ص254.

و الأصل ان تقول: نحن نمشي، كما يعترض بين الشرط وجوابه، كقوله تعالى: (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا- فَاتَّقُوا النَّارَ)¹...الخ²، و من خلال هذه الشواهد يلاحظ ما في ظاهرتي الفصل والاعتراض شيء من الغربة؛ ففيهما خروج على النظام الأصلي للترابط بين أجزاء الجملة أو التركيب، و قد أشار ابن جني إلى أن الاعتراض كثير و حسن في شعر العرب و نثرهم، فهو دال على فصاحة المتكلم، و قوة نفسه و امتداد نفسه³.

ج- غلبة الفروع على الأصول:

جرت عادة نحاة العربية أن يقيسوا النصوص بعضها على بعض، إذا تبينوا أن الحكم فيها واحد، إذ نظروا في اللغة فبنوا قواعدها على الأكثر، ثم جردوا أصولاً نظرية، شدوا فيها من أزر القواعد، فجعلوا لكل باب أصلاً ينتظم ظواهره كافة، و إذا وجدوا للباب عدة أدوات متشابهة العمل، جعلوا واحدة منها أصلاً تنفرع عليه سائر الأدوات⁴، و بعد أن يجعلوا حكمهم فرعاً على أصل يسلبون الفرع شيئاً من مزايا الأصل، تحقيقاً لفرعيته، كمنعهم تقدم اسم (إن) عليها؛ لأنها فرع (كان)، فلا يجوز أن تأخذ حريتها في التقديم و التأخير⁵.

و لما كانت النصوص في عرف النحاة فرعاً و القاعدة أصلاً، و خالفت بعض هذه النصوص القاعدة النحوية على الرغم من عدم شذوذه؛ أي أن عدداً كبيراً من

¹ - البقرة/ 23، 24.

² - ابن هشام، المغني، 387/2، 394.

³ - ابن جني، الخصائص، 341/1.

⁴ - حسن خميس الملخ، نظرية الأصل و الفرع في النحو العربي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2001، ص29.

⁵ - م ن/ ص 190.

الشواهد في مسألة ما خرج عن المؤلف، و لما غلب الفرع على الأصل، ذهب النحاة إزاء هذا التناقض اللغوي إلى اعتبار القاعدة فرعاً، و معنى هذا أن التأويل هنا لم يقف عند تخريج النصوص، بل تجاوزها إلى القواعد ذاتها، فغير فيها و بدل بصورة سلبت عنها الأصالة، و أسبغتها على ما يخالفها من نصوص¹، و من أمثلة ذلك قاعدة ترتيب الفاعل و المفعول، فالأصل أن يتقدم الفاعل، و الأصل أيضاً أن يتأخر في حال اشتماله على ضمير يعود على المفعول، كقول النابغة²:

جزى ربُّه عني عدي بن حاتم جزاء الكلاب العاديات و قد فعل

و التزاماً بالقاعدة كان يفترض أن يقول النابغة (جزى عدي بن حاتم ربُّه عني)، لكنه و هو شاعر جاهلي ممن يحتج بشعرهم خالف الأصل، فلم يجد النحاة بداً من تأويل البيت، لكن ذلك تناقض ترفضه طبيعة اللغة، فلجأوا إلى تأويل القاعدة في حد ذاتها، قال ابن جني: "... فلما كثر و شاع تقديم المفعول على الفاعل كان الموضع له، حتى أنه إذا أُخِّرَ فموضعه التقديم، فعلى ذلك كأنه قال: (جزى عدي بن حاتم ربُّه جزى عدي بن حاتم ربُّه)، ثم قدم الفاعل على أنه قد قدره مقدماً عليه مفعوله، فجاز ذلك"³.

3- قواعد التطابق:

المقصود بقواعد التطابق في النحو العربي مجموع الأحكام التي تتعلق بضرورة أن يجيء لفظ ما على صورة الآخر، إما في الكم، و هو التطابق الكمي الذي يعنى بالمفرد و المثنى و الجمع، و إما في النوع، و هو التطابق النوعي الذي يعنى بالمذكر و المؤنث، و قد خرجت بعض النصوص عن قواعد التطابق هذه، فلجأ النحاة

¹ - علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، 300.

² - ابن جني، الخصائص، 294/1.

³ - م ن/ ص 293 و ما بعدها.

إلى تأويلها، و مدار تأويلهم لها كان بالحمل على المعنى، أو رد الفروع على الأصول و إن كانت هذه الأخيرة في نظر بعض النحاة راجعة إلى الطريقة الأولى.

أ- الحمل على المعنى:

و يسمى أيضا العطف على الوهم، أو التأويل، و هو الحمل على معنى يخالف المذكور في الإعراب، و يوافقه في المعنى، و نماذج في كتاب الله جلّ ثناؤه كثيرة منها: (السماء منفطر¹) حُمِلَ على السَّقْف، و منه في القرآن أيضا: (سعيراً) والسعيير مذكّر، لكنه يحمل على معنى النار فيؤنث، في مثل قوله تعالى: (إذا رأيْتهم)²، وقوله جلّ ثناؤه (وأحيينا به بلدة مَيّتاً)³ فحملة البلدة على المكان، و الأصل أن يقول بلدة ميتة⁴.

و قد يأتي الكلام محمولا على المعنى دون اللفظ ومثله أن يأتي محمولا على اللفظ دون المعنى، وقد يجتمع في الكلام كليهما، و عن هذه الدعوى قال ابن جني: "غور من العربية بعيد، و مذهب نازح فسيح، و قد ورد به القرآن و فصيح الكلام، منثورا و منظوما، كتأنيث المذكر، و تذكير المؤنث، و تصور معنى الواحد في الجماعة، و الجماعة في الواحد"⁵.

فبالحمل على المعنى تفسح العبارة و ترحب، من ذلك قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين فمن بدله بعد ما سمعه)⁶، فيظهر لنا هنا أن الهاء في (بدله) و (سمعه) عائدة على الوصية مع أن الضمير مذكر، فحُمِلَ على المعنى لا اللفظ، فالوصية بمعنى

¹- المزمّل/18.

²- الفرقان/12.

³- ق/11.

⁴- ابن فارس، الصحابي، ص249، 250.

⁵- ابن جني، الخصائص، 411/2.

⁶- البقرة/180، 182.

الإيصاء، والإيصاء مذكر، و التقدير: (فمن بدل الإيصاء من بعد ما سمعه)، وكقوله تعالى: (فلما رأى الشمس بازغةً قَالَ هَذَا رَبِّي)¹، فالإشارة بـ(هذا) إلى (الشمس) حملٌ على المعنى؛ أي: هذا الضياء؛ لأن الأصل فيها التأنيث، و الدليل على ذلك ما ورد في قوله تعالى: (و الشمس وَ ضُحَاهَا، وَ الْقَمَرُ إِذَا تَلَاهَا)².

و روى الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء (ت 154هـ) أنه قال: سمعت رجلاً من اليمن يقول: فلان لغوب، جاءتته كتابي فاحتقرها، فقلت له: أتقول جاءتته كتابي، قال نعم، أليس بصحيفة؟³، فحمل الأعرابي لفظ الكتاب على معنى الصحيفة، و أنه لما بينهما من ترابط في المعنى.

و ذهب جمهور الكوفيين و بعض من أئمة النحو في البصرة من أمثال الأخفش، و أبي علي الفارسي في تأويل البيت الآتي:

غلبَ المساميحَ الوليدُ سماحةً و كفى قريشَ المعضلاتِ وسادها

إلى أن (قريش) لم يصرف؛ لأنه حملة على معنى القبيلة، و الدليل على ذلك قوله في البيت (وسادها)، و لأنه جعله اسماً للقبيلة كان منعه من الصرف جارياً على القاعدة المطردة لوجود سببين مانعين من ذلك؛ هما العلمية والتأنيث⁴.

و قد كان الحمل على المعنى سبيل سيئويه في توجيه إعراب كثير من المفردات، و تأويل التراكيب، و تحليل صورها، فأفرد للظاهرة أبواباً منها (باب منه يضمرون فيه الفعل لقبح الكلام، إذا حمل آخره على أوله)، و فيه قال: "... مالك و زيدا، و ما شأنك و عمرا، فإنما حد الكلام ههنا: ما شأنك و شأن عمرو، فإن حملت الكلام على الكاف المضمرة فهو قبيح، و إن حملته على الشأن لم يجز؛ لأن الشأن

¹ - الأنعام/78.

² - الشمس/ 1، 2.

³ - ابن جني، الخصائص، 249/1.

⁴ - الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 506/2.

ليس يلتبس بعبد الله، إنما يلتبس به الرجل المضمّر في الشأن، فلما كان ذلك قبيحا حملوه على الفعل، فقالوا: ما شأنك و زيدا، أي ما شأنك و تناولك زيدا¹.

ب- رد الفروع على الأصول:

لقد أثرت العرب هذه الوسيلة كثيرا، لما تحقّقه من التجانس، و التشابه²؛ فهي تحدث "بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل"³، كقياس الشبه و هو نوع من الشبه اللفظي، و ضرب من التصرف اللغوي الدال على حكمة العربية و سعتها، "...وغلبة حاجة أهلها إلى التصرف فيها، والتركح في أثنائها، لما يلبسونه ويكثرون استعماله من الكلام المنثور، والشعر الموزون، والخطب والسجوع"⁴.

و من أمثلته: "الإضافة إلى ما فيه التأنيث بالواو، وذلك نحو حمراوي وصفراوي وعشراوي، وإنما قلبت الهمزة فيه، ولم تقر بحالها؛ لئلا تقع علامة التأنيث حشواً، فمضى هذا على هذا لا يختلف، ثم إنهم قالوا في الإضافة إلى علباء: علباوي وإلى حرباء: حرباوي فأبدلوا هذه الهمزة وإن لم تكن للتأنيث، لكنها لما شابهات همزة حمراء وبابها بالزيادة حملوا عليها همزة علباء، ونحن نعلم أن همزة حمراء لم تقلب في حمراوي؛ لكونها زائدة، فتشبه بها همزة علباء، من حيث كانت زائدة مثلها، لكن لما اتفقتا في الزيادة حملت همزة علباء على همزة حمراء، ثم إنهم تجاوزوا هذا إلى أن قالوا في كساء وقضاء: كساوي وقضاوي، فأبدلوا الهمزة واواً، حملاً لها على همزة علباء، من حيث كانت همزة كساء وقضاء مبدلة من حرف ليس للتأنيث، فهذه

¹ - سيبويه، الكتاب، 1/ 307.

² - ابن جني، الخصائص، 1/ 111.

³ - الأنباري، لمع الأدلة، ص 107.

⁴ - ابن جني، الخصائص، 1/ 216.

علة غير الأولى، ألا تراك لم تبدل همزة علباء واواً في علباوي؛ لأنها ليست للتأنيث، فتحمل عليها همزة كساء وقضاء، من حيث كانتا لغير التأنيث¹.

و لا بد من التأكيد على أن التأويل النحوي بكل حيثياته قد ارتبط بالقصد و المقام فقد راعى النحويون المقام، و تصوروا الموقف، و أولوا علاقات الألفاظ في التركيب وفقاً للمعنى الذي يمكن أن يحصل من هذه العلاقات، و كل ذلك نوع من تصورهم للمعنى الأول الذي صدر عنه الكلام، أو هو تصور للأصل الذي راعاه المتكلم، و هو ينطق العبارة²، و توسعوا في تقدير أصل الكلام، و هم بصدد الحديث عن المحذوف، فحاولوا تقدير أصل الجملة بما يتسق و المعنى الذي قصده المتكلم، فكانوا يقدرّون هذا الأصل وفقاً لما يتصورونه، من مقصد المتكلم³.

كانت تلك أهم قضايا التأويل النحوي و التي تمثلت في أسبابه التي أثارها المنطق و من ثمة نظرية العامل، فضلاً عن الاختلاف الذي جعل الإشكالات التأويلية تكثر و تتفاقم، فراح – حسب ما اتضح- كل فريق يغالي في التأويل، و يتمحل التعليل حتى ينتصر لمذهبه اللغوي، و ذلك بسبب خضوع اللغة للمعيار، و هذا ما ساهم في تعقيد علم النحو، و صعوبته، و نفور المتعلمين منه، و إن كنا نؤمن أن نظرية النحو نظرية محكمة البناء، و النقد فيها لا يجب أن يمس جزئية من جزئياتها، لما بين هذه الجزئيات من ترابط وثيق، إلا أن مبدأ الأصل و الفرع، نظرية العامل...، و غيرها من بين ما جعل فكرة التأويل تسيطر على ذهن النحاة، و على علماء الصرف أيضاً، نظراً لما كان بينهما من ارتباط طويل.

¹ - م ن/ ص 213، 214.

² - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 127، 128.

³ - م ن/ ص 130.

الفصل الثالث:

التأويل البلاغي

أولاً- في مفهوم البلاغة العربية:

1- البلاغة في معاجم اللغة:

جاء في القاموس المحيط أن: "بلغ المكان بلوغاً: وصل إليه، أو شارب عليه، و بلغ الغلام: أدرك، و ثناءً أبلغ: مبالغ فيه، و شيء بالغ: جيد، و قد بلغ مبلغاً، و جارية بالغ، و بالغة: مدركة، و بُلغ الرجل، كعُني: جُهد... و رجل بلغ مبلغ، بكسرهما: خبيث، و البُلغ، و يكسر، و كعنب و سكارى و حُبارى: البليغ الفصيح، يبلغ بعبارة كنه ضميره، بُلغ ككُرْم، و البلاغ: كسحاب: الكفاية، و الاسم من الإبلاغ و التبليغ، و هما الإيصال..."¹.

2- البلاغة في الاصطلاح:

تعددت التعاريف الاصطلاحية للبلاغة، و قد أورد الجاحظ مثالا لهذا التعدد في بيانه فقال: "خبرني أبو الزبير كاتب محمد بن حسان و حدثني محمد بن أبان و لا أدري كاتب من كان، قالوا: قيل للفرسي: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل من الوصل. و قيل لليوناني: ما البلاغة؟ قال: تصحيح الأقسام، و اختيار الكلام. و قيل للرومي: ما البلاغة؟ قال: حسن الاقتضاب عند البداهة، و الغزارة يوم الإطالة. و قيل للهندي، ما البلاغة؟ قال: وضوح الدلالة، و انتهاز الفرصة، و حسن الإشارة"².

و قال ابن المقفع (ت142هـ): "البلاغة لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في الإشارة، و منها ما يكون في الحديث، و منها ما يكون في الاستماع، و

¹ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (بلغ)، ص 796، 797.

² - الجاحظ، البيان و التبیین، دار الفكر للجمع، 1968، 88/1.

منها ما يكون في الاحتجاج، و منها ما يكون شعرا، و منها ما يكون ابتداء، و منها ما يكون جوابا، و منها ما يكون سجعا، و منها ما يكون خطبا...¹.

و قال ابن المعتز (ت 296هـ): "البلاغة البلوغ إلى المعنى، و لم يطل سفر الكلام"².

و يعرفها أرسطو بأنها: "الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان"³، أو بأنها: " البحث في كل حالة عن الوسائل الموجودة للإقناع"⁴، فالبلاغة عنده هي بلاغة الحجة و الاستدلال و القياس التقريبي، و ذلك ما أشار إليه ابن المقفع في أن من البلاغة ما يكون في الاحتجاج.

و قال السكاكي (ت 626هـ): "... و لها -أعني البلاغة- طرفان: أعلى و أسفل، متباينان تباينا لا يترأى له ناراها، و بينهما مراتب تكاد تفوت الحصر، متفاوتة؛ فمن الأسفل تبتدئ البلاغة، و هو القدر الذي إذا نقص منه شيء التحق ذلك الكلام بما شبهناه في صدر الكتاب من أصوات الحيوانات، ثم تأخذ في التزايد متصاعدة، إلى أن تبلغ حد الإعجاز، و هو الطرف الأعلى، و ما يقرب منه... نعم للبلاغة وجوه مثلثة، ربما تيسرت إمطة اللثام عنها، لتجلى عليك"⁵.

و ما اللثام الذي قصده السكاكي إلا بعد المعنى الذي يجعله عسيرا إلا على ذوي البصيرة، إذ تبقى قراءة النص مؤجلة إلى أفق غير منظور؛ لأنه في كل مرة تقع فيها محاولات القراءة يتغير المعنى حسب اتجاهات النقد الحديثة.

¹ - الجاحظ، البيان و التبیین، 30/1.

² - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، تحقيق حسن حمد، دار الجيل، بيروت، ص 9.

³ - نقلا عن: رولان بارت، البلاغة القديمة، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك للغة العربية، المغرب،

1984، ص 46.

⁴ - م ن/ ص ن.

⁵ - السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص 526.

و قد كانت البلاغة في اصطلاح المتقدمين من أئمتها تسمى بالبيان، و يقصد بها الفنون البلاغية الثلاثة، من باب تسمية الكل باسم البعض، و خصه المتأخرون بالعلم الباحث عن المجاز و الاستعارة و التشبيه، و الغرض منه صوغ الكلام بطريقة تبين ما في نفس المتكلم من المقاصد، و توصل الأثر الذي يريده إلى نفس السامع¹.

و قد تناول الجاحظ (ت255هـ) البيان فعرفه بوضوح الدلالة، قاصداً به القدرة على إيصال جميع الأفكار التي يريد الإنسان إيصالها للغير بصورة كاملة، لا نقص فيها، ولا تشويه، ولا تحوير ولا تعديل، ولا لبس، بمختلف أدوات التوصيل، كالإشارة باليد مثلاً أو الرأس أو الأصابع، ومثل الحظ والرسم، ومثل الحال التي تدل على صاحبها، كالبعرة التي تدل على البعير، والصنعة التي تدل على وجود صانع...، وغيرها².

لكن من الناس من لا يستطيع البيان عن نفسه، لنقصان آلة البيان لديه، كأن يكون هناك عيب خلقي في جهازه النطقي، مثل التأتأة أو الفأفة...، وقد ينشأ تعطيل البيان من شيء آخر وهو عدم القدرة على تركيب الجمل، أو إيجاد الكلمات المناسبة لضعف في القدرات العقلية عند المتكلم، و عن مثل هذه الحال روى الجاحظ قصة رجل في الجاهلية يسمى (باقل) تضرب به العرب المثل في عدم القدرة على التعبير عما يجول في نفسه³، حيث ذهب باقل إلى السوق، فاشتري ظبية بأحد عشر ديناراً، و وضع الظبية على كتفيه وأمسك يديها بإحدى يديه وأمسك رجليها الخلفيتين باليد الأخرى، وبينما هو سائر في الطريق، سألته سائل: بكم اشتريت هذه الظبية يا باقل، فلم يستطع أن يعبر، و لم يجد في رأسه الكلمات التي تعبر عن عدد الأحد عشر

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 30.

² - إبراهيم براهيم، في البلاغة العربية، قراءة جديدة لعلم البديع، مقال منشور على الموقع الإلكتروني:

pdf - القديمة20%كتاب20%البلاغة20%العربية/.../faculty.ksu.edu.sa/

تاريخ الزيارة: 2001/06/05، في الساعة 10:15، ص 1.

³ - إبراهيم براهيم، في البلاغة العربية، ص 2.

ديناراً، فما كان منه إلا أن بسط كفيه، ليظهر أصابعه العشرة، وأخرج لسانه، ليصل بالعد إلى أحد عشر، فانطلقت الطيبة هاربة، من العي الذي هو نقيض البيان والفصاحة والبلاغة¹.

و هذا ما عناه العسكري (ت395هـ) بتعريفه للبلاغة بأنها: "كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه، لتمكنه في نفسه. مع صورة مقبولة، ومعرض حسن"²، في حين ذهب السكاكي أبعد من ذلك حين اشترط في البلاغة تأدية المعاني بصور مختلفة من المجاز في قوله: "البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص، بتوفية خواص التراكيب حقها، وإيراد أنواع التشبيه والمجاز و الكناية على وجهها"³.

إن هذا القول يثير أماناً جملة من الإشكالات و التساؤلات من بينها: هل للمتلقي الحرية الكاملة في تأول ما تلقى؟ هل بإمكانه إنتاج ذلك بطريقته الخاصة، و وفق فهمه الخاص؟ هل يملك المتلقي في البلاغة العربية ما يمتلكه نظيره في الدراسات الحديثة من سلطة على نصوص كتبها غيره، هل تؤمن البلاغة العربية -و هي أخصب مجالات التأويل العربي- بالقارئ المنتج، و القارئ الباث؟

أسئلة كثيرة تستفز الباحث في البلاغة العربية، إذ توفر هذه الأخيرة بسنها لشروط الإبداع و الكتابة نصوصاً تأويلية متميزة؛ إنها تمنح المتكلم القدرة على خرق أفق التوقع، أكثر من المتوقع، فكما اعتقد القارئ أنه اقترب من لب العبارة، زادته بعداً و عناء في نيلها، فتراها لا تقترب إلا و هي تبتعد من جديد.

وقبل الإجابة عن الأسئلة نحاول أن نتعرف على البلاغة أكثر، لنورد في معرض حديثنا عنها و عن التأويل فيها ما اعتبرناه حلاً لإشكالات التأويل البلاغي.

¹ - م/ن/ ص 2، 3.

² - أبو هلال العسكري، الصنائع، الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1989، ص 19.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 526.

إن التعريفين السابقين للبلاغة عند العسكري و السكاكي يؤكدان أنها تقع في الاصطلاح وصفا للكلام و للمتكلم معا:

- بلاغة الكلام: و هي مطابقته لمقتضى الحال، و هو ما يدعو إليه الأمر الواقع، فشرط البلاغة اثنان: بلوغ المعنى المراد إلى قلب السامع مع حسن الكلام، فالكلام غير الجيد لا يسمى بليغا، وإن كان معناه مفهوما، و يوصف الكلام بالبلاغة إذا وافق مقتضى حال المخاطب، و ما رواه الأصمعي عن قراءته لقوله تعالى: (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)¹، قراءة خاطئة، و تظن أحد الأعراب لذلك بسبب المقام لدليل آخر على ربط العرب بين الخطاب و المقام الذي ورد فيه ربطا قويا، حيث قرأ الأصمعي الآية قائلا (و الله غفور رحيم) سهواً، فقال الأعرابي كلام من هذا؟ إنه ليس بكلام الله؛ لأنه عز فحكم فقطع، و لو غفر ورحم لما قطع، فمقام الرحمة و الغفران مختلف دون شك عن مقام القطع و التعذيب.

إن اشتراط علماء البلاغة أن يكون الكلام مطابقا للمقام لدليل واضح على وعي اللغويين العرب منذ سنوات خلت بأهمية عناصر الخطاب، و خاصة المخاطب و المخاطب و المقام و الخطاب في حد ذاته، فلا شك أن الكلام عندهم لا يسمى بليغا إلا إذا وصل معناه إلى المخاطب، و هنا إشارة واضحة إلى علاقة الطرفين الرئيسيين في العملية التواصلية، و إلى دورهما الفعال في نسج الخطاب و فهمه.

- بلاغة المتكلم: أي أن يكون قادرا على تأليف كلام بليغ و فصيح، و ذلك لا يتسنى إلا لمن أحاط بأساليب العرب، و عرف سنن تخاطبهم في منافراتهم و مفخاراتهم و مديحهم و هجائهم و شكرهم و اعتذارهم، ليلبس لكل حالة لبوسها².

و قد وصف ابن جني كلام العرب بأنه كثير الانحرافات ولطيف المقاصد والجهات، وأعذب ما فيه تلفته وتنثيه¹، حيث أدرك أن هذه اللغة التي يخوض في

¹ - المائدة /38.

² - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 32.

مسالكها، تنطوي على خصائص الحكمة واللفظ والصنعة، فلا يكاد يعلم بعدها ولا يحاط بقاصيه، و كثير من خصائصها غور لا ينتصف منه ولا يكاد يحاط به، ولأجل ذلك كانت محتاجة إلى فقاهاة في النفس، ونساعة من الفكر ومساءلة خاصية.

فالبلاغة هي تأدية المعنى بعبارة صحيحة فصيحة، لها في النفس أثر خلاب، مع ملاءمة كل كلام للموطن الذي قيل فيه، و الأشخاص الذين يخاطبون به، و هذا ما عرف عن العرب الذين وظفوا اللغة في التواصل اليومي فنطقوا بها على سجيتهن وسليقتهم وطباعهم، وعرفوا مواقع كلامهم²، بحكمة لا تتجلى إلا للمتأهل الحذق، وهنا تبرز الحاجة إلى التأويل؛ لإظهار وجوه هذه الحكمة، لكنه ليس ذلك التأويل المتعجرف بل التأويل الذي يأخذ بأسباب الصنعة والملاطفة. والحاجة إليه تستدعيها غاية إظهار النظام المحكم للعربي.

3- بين البلاغة و الفصاحة:

الفصاحة لغة: البيان والظهور، قال تعالى: (وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا)³، أي أبين مني قولاً. وإذا نسبت الفصاحة إلى الألفاظ انضم إلى البيان والظهور الحسن، أما اصطلاحاً فقد اختلف البلاغيون في تعريفها، فعرفها الإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ) بأنها خلوص الكلام من التعقيد، و جعلها السكاكي قسمين: الأول راجع

¹ - ابن جني، المحتسب، 86/2، و ينظر: ابن جني، الخصائص، 166/2، و 145/2، و 319/3.

² - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 30، و ينظر: نصر حامد أبو زيد، التأويل في كتاب سيبويه، الهرمينوطيقا والتأويل، منشورات ألف، ص 85.

³ - القصص/ 34.

إلى المعنى، وهو خلوص الكلام من التعقيد، و الآخر راجع إلى اللفظ؛ وهو أن تكون الكلمة عربية أصيلة¹.

و هي عند بعضهم مقصورة على وصف الألفاظ، فلا علاقة بينها وبين المعاني، و قد رد الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز على أصحاب هذه الفكرة، وأسهب في الرد على من قال إن الفصاحة إنما هي وصف للألفاظ دون المعاني، قائلا إن: "...المزية التي من أجلها استحق اللفظ الوصف بأنه فصيح عائدة في الحقيقة إلى معناه، ولو قيل إنها تكون فيه دون معناه لكان ينبغي إذا قلنا في اللفظة إنها فصيحة أن تكون تلك الفصاحة واجبة لها بكل حال، و معلوم أن الأمر بخلاف ذلك، فإننا نرى اللفظة تكون في غاية الفصاحة في موضع، و نراها بعينها فيما لا يحصى من المواضع، و ليس فيها من الفصاحة قليل و لا كثير"².

و قد جعلها وصفا خاصا للمعاني، فقال: "وهل تجد أحدا يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها، وهل قالوا لفظة متمكنة ومقبولة، وفي خلافه قلقة ونابية ومستكرهة، إلا و غرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم"³.

فجعل اللفظ معيارا للفصاحة مردود من وجهة نظر الجرجاني؛ لأن لزوم القول بذلك يخرج الفصاحة من حيز البلاغة، ولا يمكن أن تكون نظيرة لها بأحد الأمرين: إما بجعل اللفظ عمدة في المفاضلة بين العبارتين، ولا نبالي بغيره، وإما بجعله أحد ما يتفاضل به الكلام، وكلا الأمرين لا يقبل، و هو ما جعله يقول: "فقد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 526.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 259.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 256.

حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه لك مما لا تعلق له بصريح اللفظ¹.

و خلافا للبلاغة التي تقع وصفا للكلام و المتكلم فقط، فإن الفصاحة تقع وصفا لهما، و للكلمة أيضا، و سبب ذلك هو أن الفصاحة حسب ما ورد لها من تعريفات إنما هي بعد الموصوف بها عن الأخطاء كلمة كان أو كلاما أو متكلمًا، أما البلاغة فهي فصاحة الموصوف بها و مطابقته لمقتضى الحال، و ليس ذلك من شأن الكلمات مفردة:

- **فصاحة الكلمة:** و هي وصف للكلمة العربية حينما تخلو من أربعة عيوب، وهي تنافر الحروف، و غرابة الاستعمال، و مخالفة القياس، و الكراهة في السمع. أما التنافر فهو وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان، فيعسر النطق بها، كما يوجب ثقلها على السمع، فلا تستلذها الأذان، بسبب كون حروفها متقاربة المخارج، و هو نوعان: تنافر متناه في الثقل، أو شديد، كقول الأعرابي حين سئل عن ناقتة (تركت ناقتي ترعى الهعخع)²، وتنافر خفيف كلفظ (مستشزرات) من قول امرئ القيس (الطويل)³:

غَدَائِرُهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ إِلَى الْعُلَا تَضِلُّ الْعُقَاصُ فِي مُتْنَى وَ مُرْسَلٍ

أما الغرابة فهي أن تكون الكلمة غير ظاهرة المعنى، ولا مألوفة الاستعمال بالنسبة إلى العرب الفصحاء، و هي قسمان: الأول ما يوجب حيرة السامع في فهم المعنى المقصود من الكلمة؛ لتردها بين معنيين أو أكثر بلا قرينة، وذلك في الألفاظ المشتركة، كقول رؤبة بن العجاج (الرجز):

وَ مُقَلَّةٌ وَ حَاجِبًا مُزَجَجًا وَ فَاحِمًا وَ مَرْسِنًا مُسَرَّجًا

فإن مسرجا لفظة مشتركة لا يُعلم ما أراد بها، أ هي وصف للأنف بالدقة و الاستواء كالسيف السريجي، أم بالبريق و اللمعان كالسراج؟⁴

¹ - م ن/ ص 227.

² - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 12.

³ - امرؤ القيس، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط5، ص 17.

⁴ - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 13.

ومخالفة القياس هي مخالفة القواعد النحوية أو الصرفية، مثل فك الإدغام في محل يوجب عدمه.

وذلك كقول أبي النجم (الرجز)¹:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِ الْوَاحِدِ الْفَرْدِ الْقَدِيمِ الْأَوَّلِ

فاستعمل الشاعر لفظ (الأجل) مخالفا للقاعدة؛ لأن القياس يقتضي إدغامها فتصير الأجل.

و رابع شروط الفصاحة في الكلمة العربية هو كراهة السمع، و يقصد به كل ما يمجّه السماع وتأنفه الطباع، و قد اختلف في هذا الشرط، فالسيوطي مثلاً يراه ممنوعاً؛ لأنه يدخل في شرط الغرابة، إن كان السبب في كراهة سماع الكلمة لغرابتها، و يخرج من باب الفصاحة، إن كان السبب فيه قبح الصوت؛ لأن السمع قد يستلذ غير الفصيح، و مثال الكلمة المكروهة سمعا (الجرشي) للنفس في قول أبي الطيب المتنبي (المتقارب)²:

مُبَارَكِ الْأَسْمِ أَغْرَ اللَّقَبِ كَرِيمُ الْجَرَشِيِّ شَرِيفُ النَّسَبِ

فإن السمع يمج لفظ الجرشي، لتتابع الكسرات وتمائل الحروف.

- **فصاحة الكلام:** يعرفه بعضهم بأنه الكلام الظاهر البين، وذلك أن تكون ألفاظه مفهومة، لا تحتاج في فهمها إلى استخراج من كتاب لغة، لكونها مألوفة الاستعمال بين أرباب الكلام، ولا تكون مألوفة إلا لحسنها. و قد اشترط فيه إضافة إلى فصاحة كلماته، كلمة كلمة، خلوه من أربعة عيوب:

- تنافر الكلمات عند اجتماعها ولو كانت في مفرداتها فصيحة. و هو قسمان، ثقيل و متناه في الثقل، فمثال الأول قول أبي تمام (الطويل)³:

كَرِيمٌ مَتَى أَمَدَحُهُ أَمَدَحُهُ وَالْوَرَى مَعِيَ وَإِذَا مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحَدِي

¹ - ابن جني، الخصائص، 3/ 93.

² - المتنبي، الديوان، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت، 1983، ص 438.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 85.

وجاء الثقل فيه من تكرير لفظ (أمدحه) بما فيه من حاء وهاء.

و مثال الثاني ما أورده الجاحظ (الرجز)¹:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ.

فجاء الثقل في الشطر الثاني من هذا البيت لتكرار الراء والباء.

- ضعف التأليف و يكون بتأليف الكلمات وإجرائها على خلاف القواعد النحوية المشهورة كوصل الضميرين، و تقديم غير الأعراف منهما على الأعراف، مع أنه يجب الفصل في نحو هذا كقول المتنبي (الكامل)²:

خَلَّتِ الْبِلَادُ مِنَ الْغَزَالَةِ لَيْلَهَا فَأَعَاضَهَاكَ اللَّهُ كَيْ لَا تَحْزَنَا

- التعقيد اللفظي بأن يكون على غير ترتيب مفهوم للكلام العربي، كتقديم الصفة على الموصوف، والصلة على الموصول، وكالتشتيت في الروابط بين عناصر الجملة الواحدة أو بين عناصر الجمل في الكلام الواحد، ومثاله قول الفرزدق:

وَ مَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مَمْلُكَ أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

وأصل ترتيب هذا الكلام: وما مثله في الناس حي يقاربه إلا مملكا أبو أمه أبوه، فغير هذا الترتيب، وأتى بترتيب آخر، صَعُبَ فهم الكلام به .

ويختلف التعقيد اللفظي عن ضعف التأليف، في أنه قد يؤدي إلى سوء فهم

الكلام؛ لعدم ترتيبه ترتيباً مفهوماً، في حين لا يخل ضعف التأليف بفهم الكلام.

- التعقيد المعنوي: و يكون باستخدام لوازم فكرية بعيدة أو خفية العلاقة، أو استخدام ما يسبب عسر فهم الكلام، و مثاله قول العباس بن الأحنف:

سَاطِلِبُ بُعْدِ الدَّارِ عَنْكُمْ لَتَقْرَبُوا وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدَّمُوعُ لَتَجْمَدَا

¹ - م ن/ ص 84.

² - المتنبي، الديوان، ص 243.

ومعنى هذا البيت سأطلب البعد عنكم، وأتحمل آلام الفراق، واصبر عليه؛ لأن عاقبة الألم والصبر الفرّج، و بمجيء الفرّج يجيء القرب الدائم، و الوصل المستمر المصحوب بسرور لا ينقضي، و هو معنى لا يصل إليه القارئ إلا بعد إجهاد ذهني.

و التعقيد بنوعيه سمة مذمومة في الكلام؛ لأجل أن اللفظ لم يرتب الترتيب الذي بمثله تحصل الدلالة على الغرض، مما يحوج السامع إلى طلب المعنى بالحيلة، و إنما ذم هذا النوع؛ لأنه يحوج السامع إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله، بإيداعه المعنى في قالب غير مستو و لا مملس، بل خشن مضرس، حتى إذا رام الوصول إليه وجده عسيرا، و إن فعل و أخرجه كان مشوها ناقص الحسن¹.

- فصاحة المتكلم: هي ملكة يقتدر بها على الإتيان بالكلام الفصيح، و الشرط فيها أن يكون الكلام الفصيح للمتكلم نابعا من ملكته الخاصة، فإن لم يصدر ذلك عن ملكة راسخة في نفسه، فلا يسمى كلامه فصيحاً.

ثانيا- نشأة علم البلاغة العربية:

عرف السكاكي البلاغة بأنها "بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص، بتوفية خواص التراكيب حقها، و إيراد أنواع التشبيه و المجاز و الكناية على وجهها"²، مؤكدا على ضرورة الصور البيانية في التركيب، فكلما خلا الكلام من مثلها كلما ابتعد عن الوصف بالبلاغة، و هذا ما جعل شعراء العربية و ناثريهم يتنافسون في قوة التصوير، فليس يحلو شعر إلا إذا ابتعدت العبارة فيه عن المألوف، و الصورة عما هو شائع و معروف.

هذا فيما هو ذوق و إعجاب، أما فيما هو علم و اختصاص، فقد اختلف العلماء في واضع البيان العربي اختلافا كبيرا، فقد ذهب بعضهم إلى أن مؤسس البلاغة هو الجاحظ الذي كان أول من اهتم بالبيان العربي، و ألف في بحوثه، و جمع فيه آراء كثيرة في كتابه البيان و التبیین، و يذهب كثيرون إلى أنه عبد القاهر الجرجاني،

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، ص 107.

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 526.

ويذهب بعض آخر إلى أن الشاعر العباسي عبد الله ابن المعتز هو أول من ألف في البيان و البلاغة بتأليفه كتاب البديع، في حين يشير ابن خلدون في مقدمته إلى اكتمال هذا الفن على يد السكاكي على اعتبار أنه علم نما و تطور على يد طائفة من علماء العربية؛ لغويين و نقاد و متكلمين...¹.

لكن و قبل نشأة البلاغة العربية، كعلم له أسسه و قواعده، كان العرب مجبولين على حب الفصاحة والبيان واللسن، مفتونين بتذوق الأسلوب ونقده، فكانت لهم في الجاهلية آراء نقدية اعتبرت فيما بعد الأساس الأول الذي اعتمد عليه النقد الأدبي عند العرب، و مثل هذا الكلام دليل على اهتمام العرب بالبيان والفصاحة، وبالبلاغة باعتبارها فنا يقوم عليه الأدب الرفيع، منذ زمن قديم، حيث لم يكن هذا الأمر مقصورا على جهود العرب الذين عاشوا بعد قيام الدولة الإسلامية، كما قد يتبادر الى أذهان بعضهم.

و تأتي أهمية البلاغة عند العرب من أنها تربي الذوق الأدبي الجمالي عند الدارس، و توقفه على خصائص الأسلوب العربي، و على سر بلاغته، كما تجعلهم أقدر على فهم بلاغات الأدباء و الشعراء في مختلف العصور، و على إدراك إعجاز القرآن الكريم، و أسرار هذا الإعجاز².

ويمكننا أن نلاحظ احتفال عرب الجاهلية بالبلاغة في صور مختلفة ومتباينة، منها على سبيل المثال عقدهم للأسواق الأدبية في عكاظ، وغيره من أماكن تجمعهم المشهورة، فقد كانوا يتناشدون الأشعار، ويتسابقون في ذلك الأمر، بأن يحتكموا إلى ذوي الخبرة والدربة منهم، وذوي القدرة على تمييز جيد الشعر من رديئه.

¹ - مصطفى عبد السلام أبو شادي، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، مكتبة القرآن، القاهرة، ص 11.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 34.

فكما كان الداعي لنشأة البلاغة اليونانية هو الحاجة إلى الفصاحة للإقناع في المحاكمات التي كانت تجري من أجل استرداد الملكية التي كان قد صادرها طاغيتان من صقلية حوالي (485 ق م)، نشأت البلاغة العربية اهتماماً بفصاحة أهلها¹.

فقد كان الشاعر الجاهلي يمنح قصيدته قدراً عالياً من العناية، ويهتم اهتماماً كبيراً بتجويد أسلوبه فيها، وقد تطور الأمر بعد ذلك، بأن أصبح الشاعر يحتل مكانة خاصة في مجتمعه، ويجد من الاحترام والتقدير ما لا ينعم به غيره من أبناء القبيلة التي ينتمي إليها، وطبيعي أن نرى العرب الذين عاشوا في صدر الإسلام، وفي العصور التالية له يفعلون ما فعله أسلافهم في الميل إلى الكلام الفصيح البين، وفي العمل على إعلاء شأن كل من يظهر منهم نجاحاً أو تفوقاً في هذا الميدان، وطبيعي أيضاً أن نراهم ينوّهون بكل هذا في كلامهم المنظوم.

و بعد ذلك برزت الحاجة إلى وضع علم البلاغة، فإذا كان النحاة مدفوعين في دراستهم للغة العربية بهاجس شيوع اللحن في القرآن الكريم، كما سبقت الإشارة، فقد اندفع البلاغيون إلى ذلك بهاجس كشف سر الإعجاز القرآني، وإثبات أن القرآن وحي من عند الله معجز للعرب الفصحاء، و هو دافع ديني أيضاً، ففي الفترة التي بدأ فيها الذوق السليم يأخذ في الفساد والانحراف عن طريقه المعهود شيئاً فشيئاً، وفي الوقت الذي بدأ فيه الطبع الذي كان مصدر الإلهام و منبع الفصاحة للعربي يضمحل، أو تقل درجته في نفوس العرب، حدث كل ذلك عندما اختلط العرب بشعوب الأمصار التي تم فتحها، وضمها إلى الدولة الإسلامية، حيث كان تأثر اللغة العربية بذلك الاختلاط أمراً حتمياً، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى وضع أصول وقواعد تمكن طلاب اللغة والأدب من تجنب الزلل، أو الوقوع في الخطأ في الأسلوب والبيان.

فضلاً عن القول بأن العرب كانت تهدف من وراء وضع علم البلاغة إلى الإلمام بإعجاز القرآن الكريم، وفهم أسرار ذلك الإعجاز، ولقد ذكرنا آنفاً أن العرب كانوا، من أيام الجاهلية، يفتخرون ويتباهون بمقدراتهم البيانية والبلاغية، وكانوا

¹ - رولان بارت، البلاغة القديمة، ص 38.

يتسابقون في ذلك ويتنافسون، وظل هذا الوضع على حاله إلى أن جاءهم القرآن الكريم فشدّهم ما فيه من بيان وقوة تعبير حتى قال قائلهم: إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمورق وإن أسفله لمغدق، ما يقول ذاك بشر.

وربما كان إعجابهم بالأسلوب القرآني من الأسباب القوية التي دفعتهم إلى وضع علم البلاغة حتى يتسنى لهم الكشف عن إعجاز القرآن الكريم من جهة، وليتمكنوا من الاستفادة مما جاء في القرآن فيما يتصل بتجويد أساليبهم الأدبية، وطرائقهم في التعبير من جهة أخرى، ولا غرو في ذلك، فكلنا يعلم أن القرآن الكريم هو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد نوه بأهمية البيان العربي ومكانته في قوله تعالى: (لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين)¹، فوصف القرآن اللسان العربي بالإبانة مدحاً له وتفضيلاً على اللسان الأعجمي، وعلى الرغم من ذلك فإننا لا نستطيع أن نحصر نشأة الفنون البلاغية في هذا العامل فقط، فقد ساهم في نشأتها وتطورها عوامل متعددة، يمكن تقسيمها إلى عوامل أولية وعوامل مساعدة أو طارئة².

أما العوامل الأولية فهي تلك التي أدت إلى ملاحظة الخصوصية الأدبية، سواء كان ذلك من الداخل، أي عن طريق معاناة موضوع البلاغة (النص الأدبي)، أو من الخارج عن طريق معاناة أسئلة أخرى لغوية أو دينية أو معرفية عامة، فكانت بذلك من مصدرين: داخلي وخارجي، وتمثل الاكتشاف من الداخل في مجموع الملاحظات والتعليقات الواصفة التي ظهرت منذ العصر الجاهلي، ثم توسعت هذه الملاحظات وتكاثرت خلال العصر الإسلامي والأموي إلى أن ثارت الخصومة بين القدماء والمحدثين حول الأسبقية إلى مجموعة من الصور سميت: البديع، أي الجديد على غير مثال، فكانت بداية التأليف في الصور البلاغية مع ابن المعتز، وانطلق تقليد كتب البديع ثم البديعيات، تغذت هذه الكتب من الخصومات النقدية، فتكاثرت الصور

¹ - النحل/ 103.

² - محمد العُمري، البلاغة العربية- الأصول والامتدادات، اتحاد الكتاب العرب، ط1، 1998، ص 132.

والأمثلة و التعريفات، فشكل عمل النقاد التطبيقيين والبديعيين المرحلة الأولى، مرحلة الملاحظة المنبثقة من الموضوع نفسه¹.

ومن هذه المجموعات تغذت كتب التنظير النقدي (قدامة مثلاً) والبلاغي (الجرجاني) فيما بعد، عبر معالجة الإعجازيين الانتقائية كما مارسها الباقلاني، إلى جانب هذا المسار النقدي البديعي كانت عملية اختيار الشعر (والنثر أيضاً) مسعفةً في كشف الصناعة البلاغية والتمهيد لطرح الأسئلة حولها. كما في اختيار أبي تمام على أسس جمالية وفكرية وأخلاقية في الحماسة والوحشيات، و في شرح المرزوقي لجانب من هذا الاختيار (الحماسة)، هذا الشرح الذي يمكن اعتباره من أهم كتب البلاغة التطبيقية، قبل وجود البلاغة كنظرية، وذلك فضلاً عن الأسئلة المباشرة التي طرحها المرزوقي حول عمود الشعر، أما الاستكشاف من الخارج فقد نتج عن عملية التأليف العلمي التي استهدفت تقنين اللغة والفكر وتنزيه الدين².

حيث أدت عملية الاختزال التي طالت النصوص الشعرية و النثرية و القرآن الكريم إلى تعارض بين القاعدة القياسية والنص الخارج عن القياس، من خلال عملية استخراج العبارات التي لا تنضبط للقواعد المقررة في النحو توصل اللغويون إلى استخراج كثير من الصور البلاغية مقارنين بين القرآن والشعر، بل لقد تعدوا ذلك إلى تسمية كثير من المفاهيم الجوهريّة، مثل: التقديم والتأخير والحذف والاختصار والتشبيه والتمثيل والكناية... إلخ. ثم تناقلت كتب البلاغة أمثلتهم ومفاهيمهم. إذ نستطيع أن نعيد العتاد الذي بُنيَ به علم المعاني إلى جهد هؤلاء اللغويين، كما نجد عندهم أغلب أسماء صور علم البيان وأمثله، أي كل ما يتصل بالتركيب وتحول الدلالة بشكل من الأشكال³.

¹ - م ن/ ص ن.

² - محمد العُمري، البلاغة العربية- الأصول والامتدادات، ص 143.

³ - م ن/ ص 142.

أما العوامل المساعدة وهي العوامل التي ساهمت في تعميق البحث في الموضوع أو تطويره، فقد تمثلت في التفاعل الثقافي مع التراث اليوناني والفارسي والهندي... إلخ، عن طريق الترجمة والاطلاع المباشر وغير ذلك من سبل الاتصال، بالإضافة إلى الخلفية الدينية حيث تم الانتقال من التنزيه عن التناقض والنقص إلى البحث في مزية النص القرآني البنائية التي تجعله خارقاً للعادة البشرية، أي معجزة دالة على النبوة، كما لعب الاختلاف حول طبيعة كلام الله نفسه دوراً في توجيه البحث البلاغي خاصة حين اشتد الوعي بهذا السؤال في القرن الخامس وأصبح مُحرجاً، و بعد أن تحدد السؤال البلاغي، وأصبح صريحاً قائم الذات، وبدأت عملية البناء والتفسير، عاد الاهتمام بالنحو والمنطق إلى الواجهة، واعتبرا دعامة للبناء البلاغي¹.

و إذا كان علماء البلاغة متفقون على أن علم البلاغة العربية كان ثمرة لجهود علماء عاش بعضهم في القرن الثالث الهجري، في حين برز جُلهم في القرون الأربعة التالية، فإنهم قد اختلفوا في آرائهم، وتباينت أقوالهم في نسبة هذا العلم إلى واضعه الأول -كما سبقت الإشارة- فقد ذهب بعضهم إلى القول بأنه أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وقال آخرون إن أفضل من يذكر اسمه في هذا السياق هو الخليفة العباسي ابن المعتز، في حين يرى فريق أنه الإمام عبد القاهر الجرجاني، الذي استفاد من جهود كل هؤلاء، و وضع نظريتي علم المعاني في كتابه دلائل الإعجاز، و علم البيان في كتابه أسرار البلاغة².

وإذا ما انتهينا إلى القرن الثالث الهجري ألفينا الجاحظ يؤلف كتاباً له وزنه وقيّمته في الأدب العربي سماه (البيان والتبيين)، ونثر في ثناياه عدداً من الملاحظات البلاغية، ومن الآراء والأفكار التي تعدّ من صميم هذا العلم، ثم جاء بعده عبدالله بن المعتز الذي عاش في النصف الثاني من القرن نفسه، وألّف كتاباً متخصصاً في

¹ - م ن / ص 143.

² - مصطفى عبد السلام أبو شادي، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، ص 12.

البلاغة أطلق عليه اسم البديع؛ وهو لا ريب أول كتاب يقصر بحوثه على علم البلاغة¹.

وإذا ما دخلنا في القرن الرابع الهجري يقابلنا قدامة بن جعفر (ت 337 هـ) صاحب (نقد الشعر) الذي يعدُّ تطوراً جديداً في بحوث النقد والبيان؛ لأن صاحبه مال فيه إلى إعمال المنطق والاعتداد به أكثر من ميله إلى الطريقة العربية التي تقوم على الذوق الخالص، ثم نقف بعد قدامة عند الآمدي (ت 371 هـ) الذي أخرج للناس في ذلك الزمن كتاباً سماه (الموازنة بين الطائيين: البحتري وأبي تمام)، ومما لا شك فيه أن هذا الكتاب أحدث تحولاً معتبراً في تطور البلاغة العربية؛ ذلك لأن مؤلفه اعتمد فيه منهجاً خاصاً في النقد والبلاغة؛ حين جعل الذوق العربي السليم، وطرائق العرب المعهودة في التعبير والبيان هي المعيار الذي يجب أن ترد إليه كل مسائل النقد والبلاغة، وكأنه أراد بذلك أن يؤسس مدرسة في البلاغة العربية تباين تلك التي نادى بها معاصره قدامة.

ومن الذين تأثروا بالآمدي وأفادوا من فكره القاضي الجرجاني (ت 392 هـ) صاحب الكتاب المشهور (الوساطة بين المتنبي وخصومه)، وتجدر الإشارة إلى أن مسائل البلاغة الواردة في الكتب المذكورة غالباً ما تختلط بمواضيع النقد الأدبي؛ وظل الأمر كذلك في سائر الكتب التي ألفت في تلك الفترة حتى جاء أبو هلال العسكري (ت 395 هـ)، وأخرج (كتاب الصناعتين) الذي يعتبر نقطة تحول للبلاغة العربية، إذ أصبح النقد فيه بلاغة محضة².

و بظهور الإمام عبدالقاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري شهدت البلاغة العربية تقدماً هائلاً سواء على مستوى علم البيان، أو ما يسمى بعلم المعاني. فقد أودع الإمام نظريته في البيان في كتابه (أسرار البلاغة)، وفصل القول في

¹ - م ن و ما بعدها، و ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، 35.

² - مصطفى عبد السلام أبو شادي، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، ص 12، 13، و ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 35.

(نظريته النظم) التي ارتبط اسمه بها في كتابه (دلائل الإعجاز) حيث ذهب إلى القول بأن سر إعجاز القرآن الكريم يكمن في نظمه وتأليفه، وأن النظم يعني أن تضع كلامك الموضع الذي يقتضيه علم النحو وأن تعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت، فلا تزيع عنها.. الخ ما قاله في هذا الخصوص، و معه بلغت مباحث هذا العلم نضجها، وقد منحها الغنى الأدبي و الفني للنص القرآني فرصة كشف الخصائص الإبداعية و الجمالية للغة العربية.

أما بعد القرن السادس الهجري فقد جفت ينابيع الفكر والفن، خاصة مع السكاكي الذي اختصر البديع في كتابة مفتاح العلوم في أربع صفحات فحسب، حيث يعد كتابه هذا تلخيصا و شرحا لا إبداعا و تطويرا، إلا أن ذلك لا ينفي أن يكون عمله هذا ثمرة من ثمار البحث البلاغي الذي يتمتع بالقدرة المنطقية في التعليل و التسبيب و في التجريد و التحديد و التعريف و التقسيم و التفرع و التشعيب¹.

ثالثا- أرسطو و البلاغة العربية:

اتصلت الثقافة العربية بالبلاغة الغربية في لحظتين هامتين، بدأت الأولى منهما في نهاية القرن الثاني للهجرة، بترجمة كتاب الخطابة لأرسطو، و امتدت خلال فترات ازدهار البحث البلاغي و النقدي و الفلسفي، و إن كان هذا الاتصال مثار جدل و اختلاف شديدين، نظرا لفقدان نصوص أساسية، و انعدام الربط بين مجالات البحث كالتراث البلاغي و التراث الفلسفي، و بدأت اللحظة الثانية باقتحام الغرب للعالم العربي، و ظهور الجهد الاستشراقي و العربي **لبعث** النصوص البلاغية القديمة، و تحقيقها و نشرها، و مناقشة قضايا أصول البلاغة العربية ذاتها، و تاريخ مصطلحاتها و مفاهيمها².

¹ - مصطفى عبد السلام أبو شادي، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، ص13.

² - رولان بارت، البلاغة القديمة، ص 20، 21.

و ذلك ما يجعلنا أمام تصور خاطئ ينبغي تصحيحه، فعادة ما يتكلم الناس عن البلاغة وكأنها شيء واضح المعالم معروض أمامهم ببساطة، وما عليهم إلا قطف ثماره، و الحقيقة غير ذلك، فما يسمى بالبلاغة مغروس في غابة من المعارف و العلوم الأخرى"¹.

و قد أشار أبو هلال العسكري، إلى وجود تيارين في دراسة البلاغة العربية²:
- تيار المتكلمين المتأثرين بالثقافة الفلسفية اليونانية الذين عالجوا القضايا البلاغية معالجة منطقية عقلية، فكانوا يعتمدون التحليل المنطقي الذي يجري الجمل و عبارات مجرى القضايا المحضة التي لا مرجع لها في باب المعرفة إلا الحدود و التعريفات³.

- تيار الكتاب والشعراء واللغويين المحافظين الذين نظروا إلى من انكبوا على دراسة البلاغة من الجانب الجمالي.

فبعد اتصال العرب بغيرهم من الأقوام والأمم حدثت مجموعة من التغيرات والتحويلات شملت ميادين مختلفة، ولم يسلم الميدان الديني من هذا، إذ ظهرت فرق كلامية تدافع عن الدين بالأدلة العقلية، ومما ساهم في نشأة علم الكلام الاختلاف حول مجموعة من المسائل الدينية والأثر بالمنطق الأرسطي، من هؤلاء بشر بن المعتمر (ت220هـ) أحد علماء الكلام المهتمين بالبلاغة، الذي نقل له الجاحظ مقالة كاملة كان قد دفع بها إلى إبراهيم بن مخزومة السكوني، فقد "مر بشر بن المعتمر بإبراهيم بن جبة بن مخزومة السكوني الخطيب، وهو يعلم فتيانهم الخطابة، فوقف بشر، فظن إبراهيم إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلا من النظارة، فقال بشر أضربوا عما قال صفحا، و اطوا عنه كشحا، ثم دفع إليهم بصحيفة من **تحبيره** وتنسيقه"⁴، إذ

¹ - عبد الفتاح كيليطو، الادب والغربة، دار توبقال، ط 2 / 2006، ص64.

² - أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص 416.

³ - لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، مكتبة لبنان، ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، 1997، ص51.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1/ 94 وما بعدها.

وضحت هذه المقالة كثيراً من القضايا التي أصبحت لب البلاغة والنقد، "منها الاستعداد للإنتاج الأدبي والاهتمام بتخير اللفظ لا لمعنى وتحديد المنازل التي يمر بها الأديب...."¹.

كما كان الجاحظ -وهو رأس في الاعتزال- من أهم المهتمين بالقضايا البلاغية، فهو "أكبر معتزلي عني بمسائل البلاغة...، وهو يعد بحق مؤسس البلاغة العربية"²، فقد جمع في بيانه و تبينه "المنافع لما اشتمل عليه من الفقر اللطيفة والخطب الرائعة والأخبار البارعة، وما حواه من أسماء الخطباء والبلغاء، وما نبه عليه من مقاديرهم في البلاغة والخطابة"³، كما أخذ نفسه، هو و من معه بتلقين الناشئة كيف يفهمون خصومهم، و كيف يحسنون البيان، ويصوغون الكلام صياغة تستولي على قلوب السامعين وتخلب ألبابهم⁴.

وقد كان الجاحظ على بيئة من تصور أرسطو في بناء المعرفة وتداولها، و كان تأثير الفلسفة وعلم الكلام واضحاً في كتبه، إذ أسعفه كتاب فن الخطابة في تنظيم المعرفة الشفوية العربية المطلوبة عند المعتزلة، لبناء فن خطابي مفيد في معركتهم الفكرية، فانحاز إلى المقام على حساب البناء اللغوي، كما انحاز إلى الاختيار من التراث العربي، وتخلّى عن المشروع البياني العام في بعده المعرفي، كما أخذ أفكاراً مختلفة و عامة تساعد على قراءة الخطاب وتصنيفه، كانقسام الخطاب الإنساني إلى جد وهزل، وهذا منطلق فن الشعر عند أرسطو، ولكن الجاحظ بنى تصوره في بعد تام عن مفهوم الشعر عند أرسطو، و فكرة المقام ومناسبة الأحوال، وهي مدار الإقناع في كتاب الخطابة لأرسطو⁵.

¹ - أحمد مطلوب، مناهج بلاغية، وكالة المطبوعات، بيروت، ط1/ 1983، ص226.

² - شوقي ضيف، البلاغة تاريخ وتطور، ص 369.

³ - العسكري، الصناعتين، ص13.

⁴ - شوقي ضيف، البلاغة تاريخ وتطور، ص369.

⁵ - محمد العُمري، البلاغة العربية- الأصول والامتدادات، ص

كما "كان قدامة بن جعفر من أبرز النقاد والبلاغيين الذين تأثروا بالفكر اليوناني والفلسفة، وكان كتابه (نقد الشعر) أول محاولة علمية لتطبيق أصول المنطق على الشعر العربي"¹، فقد بذلك من السابقين الأوائل الذين درسوا البلاغة دراسة منطقية².

و يلاحظ أن مفهوم الصحة والاعتدال في كتاب (فن الخطابة) قد أسعف ابن سنان الخفاجي في بناء بلاغة كلاسيكية محافظة، وهي أيضا التي أسعفت حازم القرطاجني في مشروعه الضخم لبناء بلاغة معضودة بالحكمة والمنطق، و الذي استفاد من قراءة عمل أرسطو بشكل عام في تنظيم التراث العربي النقدي (بما فيه أغراض الشعر) والبلاغي (بما فيه العروض)، تنظيما يحوّل ذلك المجموع إلى صناعة شاملة لعلوم اللسان، هي البلاغة³.

فحازم القرطاجني الذي كان أول من عرض لنظريات أرسطو عرضا واضحا، و وقف عندها طويلا، وطبق أكثرها على البلاغة العربية. تحدث القرطاجني من خلال كتابه هذ عن الأدب والشعر والخطابة...، وذلك بمجموعة من المصطلحات التي لم تكن مألوفة في البلاغة العربية كالقوى الصانعة والمحاكاة والتخييل، ومنهج حازم كله لم يكن مألوفاً لدى البلغاء القدامى، إذ جاء منهجا زائرا بما كتبه أرسطو والفلاسفة المسلمون وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا"، وكان منهج البلغاء آخر كتاب تأثر بأرسطو تأثرا مباشرا، ولم نجد بعده كتابا صار على هديه أو اتخذ بمنهجه أسلوبا⁴.

أما (فن الشعر) فقد ساعد عبد القاهر الجرجاني على بناء بلاغة المفارقة الدلالية في كتابة أسرار البلاغة⁵، فقد غلب على فكره التأثير في أكثر المسائل التي

¹ - أحمد مطلوب، مناهج بلاغية، ص 227.

² - سلطاني محمد علي، مع البلاغة العربية في تاريخها، دار المأمون للتراث، دمشق، 1979، ص 105.

³ - ينظر: رولان بارت، البلاغة القديمة، ص 44.

⁴ - أحمد مطلوب، مناهج بلاغية، ص 266.

⁵ - محمد العُمري، البلاغة العربية- الأصول والإمتدادات، ص 19.

تناولها بالمنطق الذي لا يخفي ما له من تعلق بالكلام و الفلسفة الإلهية، و قد بلغ من اعتداده بأحكام العقل أن أسقط فاعلية اللغة بذاتها¹، إذ يرى "أن كل حكم يجب في العقل وجوباً، حتى لا يجوز خلافه، فإضافته إلى دلالة اللغة و جعله **مشروطاً محالاً**؛ لأن اللغة تجري مجرى العلامات و السمات، و لا معنى للعلامة و السمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه و خلافه"².

و كان السكاكي من أشد البلاغيين ولعا بتطبيق أساليب الفلسفة والمنطق، و يبرز أثر المنطق عنده في القسم الثالث من (مفتاح العلوم) إذ قسم الأدب إلى الصرف الذي لا يتم إلا بعلم الاشتقاق، والنحو الذي لا يتم إلا بعلمي المعاني والبيان، وكذا علمي الحد والاستدلال، كما أضاف إلى الأدب علمي العروض والقوافي، و قد حصر مباحث علم المعاني في الخبر والإنشاء والتقديم والتأخير والمجاز والكناية³.

و قد تابعت البلاغة العربية التفكير المنطقي في الانتقال الذهني المطرد الذي لا يكف عن البحث وراء اللوازم، بحيث لا يتلبث بالمعاني، إلا ريثما يسشرف إلى ما وراءها على ما يقتضيه اللزوم العقلي، و تستوجه حركه الذهن، و لا قرار مع ذلك للأشياء و الكائنات، فعولت على اللزوم في أكثر أبوابها، و أدارت مسائلها بين طرفيه من لازم و ملزوم⁴.

و قد تعرض التيار المنطقي في البلاغة العربية للانتقاد الحاد من قبل الدارسين، و الشعراء، فهاهو البحري يرد عليهم قائلاً⁵:

كَافْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ فَالشَّعْرُ يُغْنِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ.

و مازال المحدثون، يصفونه بالعقم و تعقيد شؤون البلاغة، و ينظرون إليه على أنه لم ينبت في بلاغتنا إلا أعشاباً ضارة أفسدتها أكثر مما أفادتها، إذ أحل العسر

¹ - لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، ص19.

² - نقلاً عن: لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، ص19.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 196.

⁴ - لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، ص34، 35.

⁵ - البحري، الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987 / 196.

محل اليسر، وغيب الجمال الفني في عباية المنطق الفلسفي، و ضيق ميدانه، فجعلها تنفصل عن النقد، وتعتمد المنهج التقريري، كمنهج عقلي علمي، قائم على التعريفات والتقاسيم، صادر عن اتجاه فكري و آراء سابقة في موضوعات الأدب ومعانيه¹. و على الرغم من ذلك فقد أفادت البلاغة من تأثرها بالفلسفة و المنطق، من حيث العناية التي أولاها المتكلمون إياها، إذ أمدوها بوضع المصطلحات أثناء نشأتها ونموها مما عجل باتساع أبحاثها واستقلال علومها، و جعلها تتسم بالشمول، نظرا لتشعب المنطلقات والمصادر، وتعدد المؤثرات والخلفيات الذي أدى بشكل عفوي طبيعي إلى تنوع الأسئلة والاهتمامات، و تتسم بالعمق الذي يجعل البناء البلاغي مثيرا للإعجاب بعمق حفرياته، و وجاهة تفسيراته، ما يلغي كل المسافات الزمنية بيننا و بين المؤلفات البلاغية القديمة، كتأويل الجرجاني مثلا لقضية السرقة تأويلا لسانيا شعريا يتصل بالتخييل، و تأويله الضرورات الشعرية وربطها بالمقاصد، وإظهار مزاياها الخطابية، خروجاً من الجدل العقيم حول شعريتها وعدمها، أو الموقف المعادي غير المحص الذي تداوله نقاد الشعر².

رابعا- التأويل عند البلاغيين العرب:

مر بنا في بحث معنى التأويل عند النحاة العرب، أنهم لم يعنوا بهذه القضية مفهوما، بل كانوا يركزون على نماذجها، فيخرجونها ما تسنى لهم ذلك، حتى توافق قواعدهم اللغوية، لأن "أحكام النحو و معانيه سبيلها في الأغلب و الأعم سبيل المنطق و معانيه، فالنحو يستهل حياته بأن يعزز الإستعمال اللغوي بالصواب المنطقي، و يجري المعاني المنطقية على الصورة اللغوية، ثم لا يلبث بعد ذلك أن يقع أسيرا للمنطق و أحكامه"³، و هذا ما جعل المحدثين في الدرس النحوي يتفقون على أن

¹ - رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، منشأة المعارف، ط2، ص 10.

² - محمد العُمري، البلاغة العربية- الأصول و الامتدادات، ص.

³ - لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، ص14.

التأويل في النحو هو العدول عن ظاهر النص، و تخريجه بتقدير محذوف أو مضمّر، أو مقدم، أو مؤخر...، لتوافق هذه النصوص القواعد الموضوعية، فهل ياترى سيكون شأن هذا المصطلح في البلاغة العربية كشأنه في النحو، من حيث المفهوم، و الدوافع و الغايات؟

تتداخل مصطلحات المجاز و التشبيه و المثل في هذا الباب مع التأويل، على اعتبار أن التأويل هو العدول عن الظاهر بحمل النص على معناه المجازي دون الحقيقي، و المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، والعلاقة بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي قد تكون مشابهة و قد تكون غيرها، والقرينة قد تكون لفظية و قد تكون حالية¹.

و ينجم التداخل بين المصطلحين من الجوانب المشتركة بينهما، فالتأويل كما عرفنا هو العودة بالتراكيب إلى أصلها، الذي تخرج عنه بالتقديم و التأخير، و الحذف، و الاعتراض، و غيرها، من القضايا التي تستدعي خروجاً عن الأصل، و هي نفسها ما حدده ابن قتيبة و جعلها قضايا مجازية، تعني التغير في الدلالة، و الخروج بها عن دلالة المواضعة الشائعة².

و لعل التفرقة بينهما تتجلى في أن التأويل مبني على المجاز وأصل له، و كل من التأويل والمجاز ينطلق من الدلالة اللغوية للفظ، إلا أن التأويل يتوسع حتى تنقطع الصلة بينه وبين المجاز، فلئن اشترك المجاز و التأويل في أنهما نقل اللفظ من حالة دلالية إلى حالة دلالية أخرى، فإن الأول يتميز بأنه نقل من حالة الوضع اللغوي التي تسمى الحقيقة، إلى دلالة غير حقيقية، ولا يشترط في التأويل أن يكون النقل من

¹ - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003، ص 154، و ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 290، 291، و ينظر: أحمد مطلوب، الفنون البلاغية، ص 90.

² - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص 93.

الحقيقة، و إن نحن عدنا إلى تعريف النص في النقد المعاصر لأدركنا الفرق بينهما بكل سهولة، حيث يسبق المجاز التأويل، على اعتبار أن الأول من إنتاج الناص، أما الثاني فهو من إنتاج القارئ.

و مجمل الفروق فيما يأتي من نقاط:

- المجاز استعمال لغوي، والتأويل يستعمل لغرض تحريف النص المجازي في ظاهره.

- المجاز له ضابط، أما التأويل فلا ضابط له، و ضابط المجاز اللغة، فقد اشترط اللغويون و القائلون بالمجاز أن يكون هناك رابط بين المعنى الحقيقي والمستعمل أولاً، وبين المعنى المجازي الذي ينقل إليه المعنى، كما اشترطوا لصحة ذلك وجود قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، أما التأويل فلا ضابط له، إذ يؤول المؤول بدون وجود دليل يستدل به على المعنى الذي تأوله، وبدون وجود قرينة تمنعه من إرادة المعنى الظاهر.

- التأويل باب أوسع من المجاز ومعانيه أكثر، فهو يشمل المجاز وغيره، و عليه فكل مجاز يترتب عليه تأويل، و لا يترتب على كل تأويل مجاز.

و لعل سبب الربط بين المجاز و التأويل أن الأول يحدث عندما تنقل اللفظ من الأصل الذي وضع له قصداً إلى معنى في غيره، أما التأويل فهو العكس، و نظراً للتلازم بين التأويل و المجاز يصبح التأويل في الفكر البلاغي ذا بعد مهم يمكن أن يطلق عليه البعد التصنيفي، يقول عبد القاهر: "اعلم أن الذي أوجب أن يكون في التشبيه هذا الإنقسام، أن الإشتراك في الصفة (بين المشبه والمشبّه به) يقع مرة في نفسها وحقيقتها وجنسها، ومرة في حكم لها ومقتضى"¹.

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 90.

إذا التأويل في البلاغة هو اللفظ الذي نقل معناه الأصلي ويدل على معنى غيره مناسب له، فهو العدول عن ظاهر النص، للكشف عن المعاني الإضافية والدلالات البلاغية للنصوص الأدبية، ولا شك أن تعريف البلاغة واشتراط الإفهام فيها يذكرنا بريكور، عندما يركز على عملية الفهم في التأويل، فالتأويل هو الاجتهاد في الشيء، ويعد محاولة للفهم؛ والفهم هو محاولة لكشف المعاني واستجلاء الغموض، ومحاولة للتوصل إلى جوهر الأشياء وحقيقتها، وهو ليس هدفاً في حد ذاته، إنه إمطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة.

و لعلنا بعقد المقارنة بين المجاز و التأويل قد أجبنا عن واحد من التساؤلات التي طرحناها، وهو تميز مفهوم التأويل في هذا المستوى عما سبقه، فلا شك ان البلاغة توجب التأويل عندما يبتعد الخطاب عن مستوى إدراك المتلقي، في حين يوجبه الصرف و النحو خاصة في حالات مخالفة القاعدة اللغوية، أفقترب التركيب من فهم المخاطب أو ابتعد، و كأنه في المستوى البلاغي رديف لما يسميه جاكبسون (Jakobson) بالوظيفة الغنشائية المنصبة على الرسالة (النص)، و في المستوى النحوي رديف للوظيفة ماوراء لغوية (Meta linguistique) التي نذهب فيها إلى أبعد من النص، حتى نصل إلى قوانين بنائه.

خامسا- فاعلية الفنون البلاغية في التأويل:

1- علم المعاني:

أ- الإخبار:

يقسم علماء المعاني الجملة إلى خبرية و إنشائية؛ أما الخبرية فهي التي يصح أن يقال لقائلها أنت صادق أو أنت كاذب، و هي التي اعتنوا في خضم دراستها بكثير من القضايا التي سبق و أن استقضنا فيها في الفصل السابق، كالحذف و الزيادة و التقديم و التأخير.

فقد نهج البلاغيون في بحث التقديم و التأخير مثلاً نهج النحاة، فاعتمدوا على فكرة الأصل، و هو الرتبة المحفوظة، لكنهم ركزوا على غير المحفوظة، بل كانت مدار علم المعاني؛ لأنها هي ما يمنح مستعمل اللغة متكلماً كان أو كاتباً حرية في التعبير، و مرد ذلك إلى أن الرتبة غير المحفوظة خروج عن الأصل و عدول عنه¹. و جعلوا فكرة النحاة القائلة: إن الشيء إذا قدم على غيره يكون في نية التأخير حفاظاً على الرتبة، أحد معايير عملهم في النظر إلى فكرة التقديم و التأخير، ذلك أن هذه النية عند النحاة تعني السعي للحفاظ على الأصول المقررة، أما البلاغي فينطلق في حكمه من النظر إلى التركيب من ناحيته الجمالية²، و هو الفرق الوحيد بين الدراستين، لهذا سنكتفي بما قدمنا في فصل التأويل النحوي، لنطرق باب التأويل في قسم الإنشاء.

ب- الإنشاء:

و هو ما لا يحتمل الصدق و الكذب لذاته، وذلك لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه، وعدم احتمال الأسلوب الإنشائي للصدق و الكذب إنما هو بالنظر إلى الأسلوب ذاته بغض النظر عما يستلزمه، ودون اعتبار للمتكلم نفسه، و إلا فإن كل أسلوب إنشائي يستلزم خبراً يحتمل الصدق و الكذب³؛ لأنك إذا قلت (اجتهد) فإن قولك يستلزم خبراً يؤول إليه، و هو (أنا طالب منك الاجتهاد)، إضافة إلى أن النظر للمتكلم يجعل الكلام قسماً واحداً مع كل متكلم، فإن ألف عن الفرد الصدق و الأمانة في القول فكل كلام يقوله صادق، و إن ألف منه الكذب و التزييف فكل ما يقوله كذب، و ليس ذلك ما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار في صدق الكلام و كذبه.

¹ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 308، 309.

² - م ن/ ص ن.

³ - عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم المعاني، البيان، البديع، دار النهضة العربية، بيروت، ص 65،

و عدم احتمال الإنشاء للصدق أو الكذب إنما يعني أن المقصود بأساليبه ليس هو الحكاية، مع أن وجود النسبتين الكلامية و الخارجية اللتين يكون الصدق بمطابقتها و الكذب بعدمها قائم فيه¹، و خلاصة ذلك أن القصد من الجملة الخبرية هو إفادة أن محتواها مثبتا كان أو منفيًا له واقع خارج العبارة يطابق هذا المحتوى، ويوصف الكلام في هذه الحالة بالصدق، أو أن واقعه خارج العبارة غير مطابق له، و في هذه الحالة يوصف الكلام بالكذب، أما القصد من الجملة الإنشائية فليس إفادة أن محتواها يطابق نسبتهما الخارجية، إنما القصد إلى إنشائها، ففي قولك (ليت زيدا يجيء) نسبة كلامية هي تمني مجيء زيد، و نسبة خارجية هي قيام هذا التمني في النفس، و المقصود من هذه الجملة هو إنشاء هذا المعنى².

و الإنشاء قسمان: طلبي و غير طلبي (إفصاحي)، فالإنشاء الطلبي هو ما يستدعي مطلوبًا غير حاصل وقت الطلب، و هو أيضا أقسام: الأمر، و النهي، و الاستفهام، و التمني و النداء.

أما الإنشاء غير الطلبي فهو ما لا يستدعي مطلوبًا، و أقسامه هي: القسم، والتعجب، و الرجاء، و المدح و الذم، وصيغ العقود³. و الفرق بين هذين القسمين، أن الطلبي هو ما يتأخر فيه وجود معناه عن وجود لفظه، فإن أمرت شخصًا قائلًا له: (أد الأمانة) فإن لفظ الأمر (أد) قد سبق إلى الوجود قبل وجود معناه، أي قبل قيام الأمور بتنفيذ ما أمر به من أداء الأمانة، أما الإنشاء غير الطلبي فهو ما يقترن فيه الوجودان، فلا يسبق أحدهما الآخر، بمعنى أن يتحقق وجود معناه في الوقت الذي يتحقق فيه وجود لفظه، أي في الوقت الذي تم التلفظ فيه بهذا الإنشاء⁴، فإذا قال

¹ - محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1987، ص 19.

² - م ن/ ص 185 .

³ - القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 2، ص 98 .

⁴ - عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص 69، 70.

شخص لآخر عرض عليه أمراً: قبلت عرضك، يتحقق معنى القبول في الوقت الذي تلفظ فيه بكلمة (قبلت) .

وقد يرد الإنشاء في لفظ الخبر، فيكون له موقعا مستجادا، وذلك عندما يكون الكلام خبرا في لفظه، إنشاء في معناه، فتعود البنية العميقة له إلى واحد من أقسام الإنشاء، و البنية السطحية إلى الخبر، و هو خروج على مقتضى الظاهر، لا يمكن أخذه من خلال أوضاع اللغة و حدها؛ لأنه لا يحمل عليها، بل يحتاج إلى التأويل¹.

و لكن ذلك لا يعني أن المسألة مسألة لفظ فقط، و أن الإنشاء بقي كما لو كان في لفظ الإنشاء، إن الأمر مختلف تمام الاختلاف عن الشكل الأصلي، فالذي يحدث تغيير في الحس بالمعنى و الشعور به، فلو تأملت كلاما بلفظ الإنشاء مرة و بلفظ الخبر مرة أخرى لوجدت الحقيقة المعنوية المعبر عنها بلفظ الإنشاء غير الحقيقة المعنوية و النفسية المعبر عنها بلفظ الخبر²، و مثال ذلك قولنا منشئين من أجل الدعاء (ارحم اللهم زيدا) و مخبرين من أجل الدعاء أيضا (رحم الله زيدا). فعلى الرغم من أن القولين يحملان معنى الدعاء، إلا أنهما يختلفان تمام الاختلاف، وذلك أن الرغبة في قولك (رحم الله زيدا) أكثر إلحاحا، و أشد تعلقا بالنفس، و كأنها لقوة إحاطتها بالقلب أوهمت أنها وقعت، و أن الله نال زيدا برحمته، و أنت بقولك هذا تخبر عما وقع، أما في قولك (ارحم اللهم زيدا) فلا تزال الرحمة مجرد أمل ترجوه.

"فمن سنن العرب مخالفة ظاهر اللفظ معناه، كقولهم عند المدح: قاتله الله ما

أشعره فهم يقولون هذا ولا يريدون وقوعه، ومن قول امرئ القيس يصف رامياً:

فهو لا تَنَمِي رَمِيَّتُهُ ماله لا عَدُّ من نَفَرِه

يقول: إذا عَدَّ نَفَرِه لم يَعُدَّ معهم، كأنه قال: قتله الله، أماته الله، حتى لا يَعُدَّ.

ومنه قولهم: هَوَتْ أُمُّهُ. وَهَبَلَتْهُ. وَثَكَلَتْهُ قال: كعب بن سعد يرثي أخاه:

هَوَتْ أُمُّهُ مَا يَبْعَثُ الصُّبْحُ غَادِيَا وَمَاذَا يُوَدِّي اللَّيْلُ حِينَ يُوُوبُ

¹ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 277.

² - محمد محمد أبو موسى ، دلالات التراكيب، ص 266.

وهذا يكون عند التعجب من إصابة الرجل في رميه أو في فعل يفعله وكان عبد الله بن مسلم بن قتيبة يقول في هذا الباب: من ذلك الدعاء على جهة الذم لا يراد به الوقوع كقوله الله جل ثناؤه: (قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ وَقُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ. وَقَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْى يُؤَفِّكَونَ)¹ وأشباه ذلك...².

و بهذا تكون الأساليب الإنشائية الخارجة عن أصلها هي ما يشغل علماء علم المعاني، فيتأولونها، بردها إليه باحثين عن المقصد منها، و ذلك بربطها بالمقام الذي وردت فيه، فالمقام في مثل هذه الحالات هو القرينة الأساس على المعنى، و المعين الأول على التأويل؛ لأنه يخرج النص من حالات الغموض التي قد تحيطه بالاضطراب، و تقف حجر عثرة في طريق وضوحه و دقته³. و الجدير بالذكر أن مثل هذه العبارات إن تكرر استعمالها صارت معروفة مكشوفة المعنى، لا حاجة إلى تأويلها. و من أساليب الإنشاء الطلبي:

- الأمر:

و هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء و الإلزام ، حيث ينظر الأمر لنفسه على أنه أعلى منزلة ممن يخاطبه أو يوجه الأمر إليه ، سواء كان ذلك حقيقة أم لا؛ لأنه قد لا يكون أعلى منزلة من المأمور في الواقع، لكنه يوجه الأمر إليه على وجه الاستعلاء؛ لأنه يرى نفسه كذلك.

و للأمر أربع صيغ تنوب كل منها مناب الأخرى في طلب الفعل و هي: فعل الأمر في مثل قوله تعالى: (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ اعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)⁴. و المضارع المقرون بلام الأمر مثل قوله تعالى: (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا

¹ - الذاريات/ 10، 11.

² - ابن فارس، الصحابي، ص205.

³ - ينظر: جون لاينز، اللغة و المعنى و السياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987، ص 224.

⁴ - الأنعام / 106.

الْبَيْتِ)¹، و اسم فعل الأمر كما في قوله تعالى: (عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ)². و المصدر النائب عن فعل الأمر نحو قوله تعالى: (و بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)³.

فهذه الصيغ الأربع تؤدي معنى الأمر الحقيقي الذي يعرفه العرب على أن عدم فعله و تلبيته عصيان للأمر و خروج عن الطاعة.

و قد يخرج الأمر عن معناه الحقيقي، فلا يكون تاركه عاصيا، و لا يكون طلبا على وجه الوجوب و الإلزام، ليدل على معان أخرى يحتملها لفظ الأمر، وتستفاد من السياق و قرائن الأحوال، و من هذه المعاني: الدعاء و هو الطلب على سبيل الاستغاثة و العون و التضرع و العفو و الرحمة، ففي قوله تعالى: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)⁴ أمر خرج عن الدلالة الأمرية الحقيقية إلى الدلالة الدعائية، حيث يدعو المؤمن ربه، و يرجو منه الهداية، و السياق هو الذي يحدد أن الفعل (اهدنا) ليس للأمر بل للدعاء⁵.

و هنا نجد أنفسنا أمام نظرية (جي آر فرث) اللغوية التي يقول فيها: "إن الافتراض الأساس... أن كل نص يعتبر مكونا من مكومات سياق ظرف معين"⁶، و التي تلتقي لا شك مع أهم المفاهيم البلاغية العربية، و هو مقتضى الحال، أو المقام الذي عد المبدأ الأساس في تعريف البلاغة؛ إنها مراعاة مقتضى الحال؛ لأنه يعيننا على تحديد معنى الوحدات الكلامية، و يسيطر على فهمنا لها، و هذا ما جعل مفهوم السياق يرتبط في الدراسات الحديثة ارتباطا وثيقا بمفهوم التأويل الذي يقودنا إلى عملية الفهم.

- النهي :

¹- قريش / 3.

²- المائدة / 105.

³- النساء / 36

⁴- الفاتحة / 6.

⁵- الزمخشري، الكشاف، 1/16.

⁶- جون لاينز، اللغة و المعنى و السياق، ص 215.

و هو طلب الكف عن الفعل أو الامتناع عنه، على وجه الاستعلاء و الإلزام، و لا يتحقق معنى النهي إلا بصيغة واحدة هي صيغة المضارع المقرون بـ (لا) الناهية الجازمة، نحو قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ)¹. و قد يخرج عن معناه الحقيقي للدلالة على معان أخرى تستفاد من السياق و قرائن الأحوال، و من هذه المعاني الكثيرة:

الدعاء نحو قوله تعالى: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا)²، و الالتماس كقول الشاعر³ (كامل):

وَلَقَدْ نَزَلْتُ فَلَا تَظْنِي غَيْرِكَ مِنِّْي بِمَنْزِلَةِ الْمَحَبِّ الْمُكَرَّمِ

و التمني نحو قول الخنساء⁴ (متقارب) :

أَعَيْنِي جُودًا وَ لَا تَجْمُدَا أَلَا تَبْكِيَانِ لِصُخْرِ النَّدَى

فهذه المعاني و غيرها يحتملها لفظ النهي الذي لا يصبح نهيا من أجل النهي ذاته، و إنما من أجل التعبير عن معان أخرى، يكون السياق دليلا على خروجه إليها.

- الاستفهام :

من أقسام الجملة الإنشائية أيضا الاستفهام، وهو عمدة أنواع الطلب، و معناه في اللغة طلب الفهم و المعرفة، أما في الاصطلاح فطلب ارتسام صورة ما في الذهن، فإن كانت هذه الصورة الموجودة في الخارج وقوع نسبة بين شيئين أو عدم وقوعها، فإن حصولها هو التصديق، و إلا فهو التصور⁵.

¹- النور / 27.

²- البقرة/ 286.

³- عنتره بن شداد، الديوان، دار صادر بيروت، 1992، ص 16.

⁴- الخنساء، الديوان، دار صادر بيروت، 1995، ص 46.

⁵- السيوطي، شرح المرشدي على عقود الجمان في علم المعاني و البيان، مطبعة مصطفى البابي و أولاده مصر، 1438 هـ، ص 174.

و الجملة في الاستفهام تتكون من مجموعة عناصر يصلح كل واحد منها أن يكون مقصودا بالسؤال مستفهما عنه، و يطلب تحصيل صورته كالمسند إليه و المسند و متعلقاته المختلفة من مفعول و حال و تمييز و ظرف ...؛ لأن هذه المتعلقات جميعا داخلة في هيئة المعنى و تحديد صورته، و الذي يحدد أيا من هذه الأركان معنيا بالسؤال هو أداة الاستفهام¹، و التركيب الذي تختبئ في خصائصه و أحواله إشارات ودلالات مختلفة، إضافة إلى السياق الذي يستخرج من هذه الخصائص مقتضياته، فالتركيب النفيس أشبه بقطعة من معدن نفيس، تعطي ألوانا متكاثرة كلما أدرتها إدارة جديدة، و السياق هو القوة المحركة لهذه القطعة لتشيع من ألوانها ما يراد إشعاعه، فهو المحدد لأي الدلالات يقصد من التركيب².

و يستفاد الاستفهام في الجملة العربية بواسطة مجموعة من الكلمات، قد تكون اسما، و قد تكون حرفا، و هي حين تكون اسما لا تأخذ موقعا إعرابيا واحدا ، فقد تكون في محل رفع أو نصب أو جر، أما حين تكون حرفا فلا محل لها من الإعراب كما هو معروف. و هناك من يرى أن جميع ما يفيد الاستفهام أدوات، فليست أسماء و لا أفعال³، و الصواب أنها قسمان: أسماء و أدوات، و الأدوات اثنتان: هل و الهمزة، و لكل منهما استعمالها الخاصة ، و قيل إن (هل) أشد قوة في الاستفهام من الهمزة⁴.

و للاستفهام صدر الكلام فلا يعمل ما قبله فيما بعده⁵، لأنك لو فعلت ذلك خرج من أن يكون صدرا، و مثاله قولك: علمت زيدا عندك أم عمرو، و هو قسمان: مباشر و غير مباشر، و نقصد بالاستفهام غير المباشر تعبير المتكلم عن معنى

¹ - محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، ص 204.

² - م ن/ ص 238.

³ - خليل أحمد عاميرة، في التحليل اللغوي، ص 115.

⁴ - برجستراسر، التطور النحوي، تعليق رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 1982، ص 166.

⁵ - الصيمري، التبصرة و التذكرة، تحقيق فتحي أحمد مصطفى علي الدين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1982،

الاستفهام بغير استعمال أداة من أدواته، و بغير الاعتماد على التنعيم الذي يحدد الدلالة المطلوبة في الجملة، و باستغناء المتكلم عن هاتين الواسطتين اللغويتين للتعبير عن معنى الاستفهام تجده يدل عليه باستعمال أفعال أو أسماء تفيد هذا المعنى، فيقول: أسأل ، استفهم ، متسائل ، سؤالي كان عن ... و يبدو أن هذا النوع من الاستفهام غير كثير في عربية عصر الاحتجاج¹، بل حتى في وقتنا هذا ، فقلما يعتمد شاعر أو كاتب على تلك الكلمات الدالة على الاستفهام، و التي لم يجر استعمالها فيه؛ لأن الجملة معها خبرية مثبتة المعنى، أما أدوات الاستفهام المعروفة بإنشائية جملها، و شتان بين الخبر و الإنشاء.

و كما سبقت الإشارة فإن السياق هو الذي يحدد أي الدلالات أقرب إلى رغبة المتكلم أو المخاطب، و قد لاحظ النحاة و البلاغيون أن فكرة أصل المعنى ضرورية، ذلك أن معرفة المقاصد التي يرمي إليها متكلم العربية لا يمكن أن تتم إلا بوضع كلامه في موضعه و قياسه إلى صيغته الأصلية التي تبنى عليها التراكيب، فإدراك الخروج عن هذه الصيغة لا يتم إلا بالرجوع إليها و القياس عليها².

و إذا كانت العربية تعتمد في أكثر حالاتها على أدوات الاستفهام للتفريق بين الإخبار و الاستفهام فإن بعض اللغات تميز بينهما بالتخالف في ترتيب الكلمات، فتتقدم أو تتأخر بشكل تخالف فيه الجملة الاستفهامية -في تركيبها- الجملة الخبرية، كالفرنسية و الإنجليزية و الألمانية، نحو قول الفرنسيين (est il venu?) في الاستفهام و قولهم في الإخبار (il est venu.) حيث يتقدم الفعل المساعد في الاستفهام على المستفهم عنه، و مثلهم في هذا التعبير الإنجليز في قولهم: (has he come) مستفهمين، و (he has come) مخبرين.

و جملة الاستفهام جملة تحويلية اسمية و فعلية، لها أصل توليدي يقصد به الإخبار، ولكن يحذف أحد أركان هذه الجملة من مسند أو مسند إليه، فتبقى جملة

¹ - خليل أحمد عمارة، في التحليل اللغوي، ص100.

² - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 284.

تحويلية بالحذف، ثم تحويلية بالزيادة حيث يدخل عليها عنصر الاستفهام فيحولها إلى المعنى المراد، فكيف مثلا تحول جملة السؤال إلى معنى الحال، و متى تحولها إلى الزمان، و تحولها أين إلى المكان¹...

و تمثل النغمة الصوتية -أيضا- عنصرا من عناصر تحويل الجملة من معنى إلى معنى آخر، شأنها في ذلك شأن غيرها من أدوات الاستفهام و أسمائه²، فقول الشاعر³ (بسيط):

قَالُوا : تُحِبُّهَا ؟ قُلْتُ : بَهْرًا عَدَدَ النُّجُومِ وَ الْحَصَى وَ التُّرَابِ.

يؤكد أن النغمة الصوتية تحول الجملة من معنى الإخبار إلى معنى الاستفهام، فجملة (تحبها؟) الاستفهامية تحمل معناها من نغمة القارئ أو المتكلم الدالة على الاستفهام، و يرى بعض النحاة أن الاستفهام في هذه الجملة قد تم بأداة محذوفة، و تقدير الكلام: (قالوا: هل تحبها أو أتحبها؟). و الجملة في حقيقة أمرها قد تحملت معنى الاستفهام بالنغمة الصوتية لا بحذف الأداة؛ لأن النغمة الصوتية أصل في اللغة المنطوقة، و اللغة المنطوقة أصل اللغة⁴، و هذا ما يجعلنا نذهب إلى اعتبار جملة (تحبها ؟) استفهامية دون حاجة إلى تقدير الأداة؛ لأن النغمة أغنت عن هذا التقدير.

و أدوات الاستفهام تغني المتكلم عن الكلام الكثير المتناهي الأبعاد و الطول، فسؤالك عن مال أحدهم قائلا (كم مالك؟) يغني عن الاحتمالات التي تتوقع أن يكون عليها ماله، فهذا السؤال يغني عن القول: عشرة مالك أم عشرون أم ثلاثون ...؟ إلى آخر ذلك مما تتوقع، و مما لا يستطيع الكلام في مختلف ظروفه أن يستوعبه؛ لأنه غير متناه⁵.

¹ - خليل أحمد عميرة، في التحليل اللغوي، ص 115.

² - م ن / ص 151 .

³ - سيبويه، الكتاب، 287/1.

⁴ - خليل أحمد عميرة، في التحليل اللغوي، ص 148.

⁵ - ابن جني، الخصائص، 82/1.

- التمني :

و هو طلب حصول الشيء على سبيل المحبة، فإذا أحببت أمراً طلبت حصوله و تمنيته، و ما تمنيته لا شك في أنك لا ترجو حصوله و لا تتوقعه؛ و ذلك لأحد أمرين: فقد يكون مستحيلاً، لا يمكن أن يتحقق إطلاقاً، فتذهب إلى طلب تحقيقه لحاجتك إليه و حبك فيه، و الإنسان بطبعه يحب المستحيل و يطلبه، فكل ممنوع مرغوب. و قد لا يكون حصوله مستحيلاً، و لكن نيله غير مطموع فيه، لرفعة شأنه و علو قدره، فشبهه في نظرك بالمستحيل، لهذا تتمنى حصوله، كما تتمنى حصول شيء قد لا يتحقق إطلاقاً¹.

و اللفظ الذي يدل بأصل وضعه اللغوي على التمني هو الحرف المشبه بالفعل (ليت)، و هو واحد من أخوات (إن)، يدخل على الجملة الاسمية، فينصب المبتدأ، و يسمى اسمه و يرفع الخبر، و يسمى خبره، و يدخل على الفعلية، إذا اقترن بـ(ما) الكافة و المكفوفة.

و قد يستعمل للتمني ألفاظ أخرى غير (ليت) تفيد معناها اعتماداً على السياق، و ما فيه من قرائن²، و هذه الأدوات هي (هل) و (لعل) في مثل قول الشاعر³ (طويل):

أَسْرَبَ الْقَطَا هَلْ مَن يُعِيرَ جَنَاحَهُ لَعَلِّي إِلَى مَن قَدْ هَوَيْتُ أَطِيرُ

إذ تدل (هل) بأصل وضعها على الاستفهام، و تدل (لعل) على الرجاء، لكن السياق يخرج بهما عن الأصل إلى الدلالة عن معنى التمني، إضافة إلى (هل) و (لعل) تدل (لو) الشرطية على التمني.

¹ - السيوطي، شرح المرشدي، ص 171.

² - عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص 109.

³ - محمد خليفة الدناع، التطبيقات النحوية على شواهد ابن عقيل، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1997،

و لكل استعمال من هذه الاستعمالات غرضه و معناه، فالتمني بـ (ليت) يختلف عن التمني بغيرها من الأدوات، حيث يبرز استعمال (هل) و (لعل) الشيء الذي نتمنى حصوله في صورة الممكن القريب، و لو كان حصوله مستحيلا، أما استعمال (لو) في التمني فيشعر بعزة التمني و قدره؛ لأنها تستعمل بأصل وضعها؛ للدلالة على امتناع الجواب لامتناع الشرط، و التمني بها يظهر الأمر الذي نتمناه في صورة الممنوع¹.

و إذا كانت أدوات الاستفهام و النهي و النداء و غيرها من الأدوات تخرج عن المعاني الأصلية التي وضعت لها، و تستعمل في معان أخرى يدل عليها السياق، و ما فيه من قرائن، فإننا لا نجد الأمر كذلك في التمني، حيث لا تدل كلمة (ليت) إلا عليه، و هي في أكثر مواضعها تصف أمالا حبيسة، و رغائب لا سبيل إلى تحقيقها، و لو كانت هذه الآمال و الرغائب ممكنة التحقق في واقع الأمر، فإن التمني يراها مستحيلة، و بعيدة المنال، لسبب من الأسباب يتعلق بنفسيته، و لأن الأمور إذا زادت في البعد زادت النفس بها تحرقا و إليها شوقا².

- النداء :

طلب استحضار، يراد منه إقبال المدعو على الداعي، ليتمكن من تبليغه أمرا، و إعلامه بما يريد¹، فغرضه التصويت، ليقبل المندى على المندى، و قد يكون النداء حقيقيا أو مجازيا، و الحقيقي هو الذي يوجه فيه طلب الإقبال إلى قادر على تلبية الطلب، أي أنه النداء الذي يكون فيه المندى شخصا لا شيئا، و لا يكون هذا النوع في جميع اتجاهات النداء سابقة الذكر، أما المجازي فهو الذي يوجه فيه طلب الإقبال إلى ما لا يقبل؛ لأن المندى فيه ليس مما يعقل، فيكون نداؤه على سبيل المجاز، لا على سبيل الحقيقة، و ذلك عندما ننادي العالم المرئي، أو ما وراء الطبيعة، أو ننادي الحي

¹ - عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص 108، 109.

² - محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، ص 199.

من الحيوانات و النباتات، و ننادي الجماد من الصخر و الجبل و الحجر، و هو النوع الذي يحتاج القارئ إلى تأويله، لإدراك معناه.

فالنداء الذي يتجه من الأعلى إلى الأسفل حقيقي، إذا كان من رب العباد إلى العباد، و مجازي إذا كان من الجماد أو غيره، مما لا يعقل إلى ذوي العقل، و النداء الذي يتجه من الأسفل إلى الأعلى ليس حقيقياً؛ لأنه بمنزلة الدعاء، و مجازي عندما ينادي البشر ما لا يعقل. أما النداء الذي يأخذ خطأ أفقياً و يتجه من مساو إلى مساو له في الرتبة، فيكون حقيقياً؛ لأن الإنسان ينادي غيره، و غرضه من هذا النداء أن يسمعه فعلاً و يقبل عليه على سبيل الحقيقة، كما يكون مجازياً عندما يتوجه مما لا يعقل إلى مثله.

و في هذا الأسلوب يراعى القريب و البعيد مكاناً و حالاً، و البعيد مكاناً هو البعيد حقيقة، إذ لا يمكن للعين أن تراه، أما البعيد حالاً، فهو الذي يتعلق بعده بنفسية المنادي، فيحس بعد الذي يناديه على الرغم من قرب، و مثله مثل الأساليب الإنشائية الأخرى يخرج النداء على مقتضى الظاهر، لتجاوز الواقع، و في هذه الأحوال جميعاً يترتب على صيغته ضروب من التغير الشكلي و المعنوي²، فيعبر به عن الدعاء و التعجب و التنبيه.

و قد ذهب جمهور النحاة إلى أن المنادى منصوب، و ما كان مبنياً فهو في محل نصب، و أن أدوات النداء صارت بدلاً من التلطف بالفعل المتروك إظهاره، و في ذلك يقول الزمخشري: "المنصوب باللازم إضماره، منه المنادى؛ لأنك إذا قلت: يا عبد الله، فكأنك قلت يا أريد أو أعني عبد الله، و لكنه حذف لكثرة الاستعمال و صار (يا) بدلاً منه"³، فأصل النداء جملة فعلية، و لكن كثرة استعمال الفعل الدال على النداء جعلت الاستغناء عنه ممكناً، فناب مناب الفعل ما يدل على معناه.

¹ - أحمد محمد فارس، النداء في اللغة و القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1989، ص 135.

² - أحمد محمد فارس، النداء في اللغة و القرآن، ص 135.

³ - الزمخشري، المفصل، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، ط1، 2003، ص 35.

و الحقيقة أن مثل هذا التقدير يخل بمعنى الجمل الندائية، لأن النداء بالقول المعروف (يا فلان) يختلف عنه بتقدير الفعل، إذ يقول (أريد فلانا)، فالأول إنشاء و طلب يتعين به أن يكون (فلان) هذا حاضرا، و لو في نفسك، فتناديه ليقبل، أما الثاني فخبير بعيد كل البعد في تركيبه و معناه عن الطلب؛ لأنك بالقول (أريد فلانا) تخبر عن رغبة في نفسك، دون اشتراط حضور هذا الذي تخبر عنه، فالنداء أسلوب خاص يؤدي وظيفته بمركب لفظي خاص، و له دلالة خاصة، يحس بها المتكلم و السامع، و لن يؤدي هذا الأسلوب اللغوي بغير هذا اللفظ، و الدليل على هذا أن حذف الأداة و إقامة الفعل الذي قدره مقامها يذهب بالدلالة المقصودة من أسلوب النداء، و يصير الكلام بعد التقدير كلاما جديدا على السامع له طبيعة أخرى، و دلالة أخرى؛ لأنه تحول من الإنشاء إلى الخبر، و من كونه تركيبا متميزا يؤدي وظيفة لغوية خاصة إلى تركيب عادي يؤدي وظيفة لغوية أخرى¹.

و يذهب هؤلاء الذين يرون ضرورة تقدير الفعل في أسلوب النداء إلى أن ناصب المنادى يضم -فضلا عن الاستغناء بظهوره- لقصد الإنشاء، حيث ينقله إظهار الفعل إلى الإخبار، و لكثرة استعماله، و نيابة الحرف عنه²، و قد جعلوا حذف الأداة من الكلام دليلا على إضماره، و على نيابتها عنه، إذ نجد في اللغة أساليب ندائية تخلو من الأداة، و على الرغم من ذلك يبقى المنادى مدعوا في جملته، فهي ليست أصلا في نداء المنادى، بل أصل في التنبيه و تلك دلالتها الضمنية، أما النداء أو الدعاء فهي الدلالة الالتزامية التي اكتسبتها لتقوم مقام الفعل³.

و أدوات النداء قسمان: قسم ينادى به القريب، و هو الهمزة وحدها، و قسم ينادى به البعيد، أو ما نزل منزلته كالنائم و الساهي، و يشمل الأدوات المتبقية عدا

¹ - المخزومي، في النحو العربي نقد و توجيه، ص 53، ينظر إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3 1983، ص 212.

² - أحمد محمد فارس، النداء في اللغة و القرآن، ص 29.

³ - فتح الله صالح المصري، الأدوات المفيدة للتنبيه في كلام العرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص 24 .

الهمزة. أما (وا) فهي أداة تفيد الندبة، و المنادى بعدها مندوب. و هذا التنوع في أدوات النداء ليس وليد الصدفة، و إنما هو لأغراض بلاغية تختلف فيما بينها باختلاف الأداة المستعملة، فلكل أداة من هذه الأدوات معناها الخاص، و مدلولها اللغوي و الوظيفي، إضافة إلى معناها البلاغي¹.

أما الغرض العام و المشترك بين حروف النداء فهو امتداد الصوت، و تنبيه المدعو إلى ما سيقوله الداعي، فإذا كان المنادى متراخيا، أو معرضا عن المنادي لا يسمعه، ولا يقبل إلا بعد اجتهد، أو نائما قد استنقل في نومه تجد المنادي يستعمل أي أداة من أدوات النداء المختلفة ما خلا الهمزة، لأن النداء بها لا يكون إلا للقريب المنصت²، والياء أكثر هذه الأدوات استخداما، ينادى بها القريب و البعيد، لذلك لم يستعمل غيرها في القرآن الكريم، إذ تكررت فيه (361) مرة، فهي أم الباب، و لا يقدر غيرها إذا كان التركيب خاليا من الأداة³، كقوله تعالى: (يُوسُفُ اعْرِضْ عَنْ هَذَا)⁴ فالأصل: يا يوسف.

أما المنادى فإنه لا يحذف من جملة النداء إطلاقا؛ لأن حذفه يبتتر المعنى، و يخل بالتركيب، فهو مع الأداة أساس الجملة، و إن حذف، و هو أهم المركبين في جملته، صار حرف النداء وحيدا، لا يدل بذاته على منادى معين مخصوص، و يرى أولئك الذين ذهبوا إلى اعتبار الجملة الندائية فعلية، و المنادى فيها مفعول به أصلا، أن هذا الذي كان في أصله مفعولا جائز الحذف قبل الدعاء و الأمر، و هو الفرق الوحيد بين حذف المنادى و حذف المفعول به، فلا يحذف الأول إلا لوجود قرينة، بينما يحذف الثاني من الكلام نسيا منسيا، دون اختلال المعنى، أو فساد التركيب، و قد استدل أصحاب هذا الرأي بقوله تعالى: (أَلَا يَا اسْجُدُوا)⁵، بتخفيف (ألا) على أنها

¹ - أحمد محمد فارس، النداء في اللغة و القرآن، ص 155.

² - ابن يعيش، شرح المفصل، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، 35/2.

³ - محمد خان، كيف يصنف المنادى؟ و ما وظيفته؟ مجلة التواصل، جامعة عنابة، 2003/10.

⁴ - يوسف/ 29.

⁵ - النمل/ 25.

حرف تنبيه و(يا) حرف نداء، و الأصل في هذه الجملة (يا قوم اسجدوا)، و الدليل على أن هذا هو أصل الجملة حرف النداء المتبقي¹، و الحقيقة أن (يا) في هذا الموضع ليست للنداء، و الجملة نفسها ليست ندائية.

- القسم:

و هو أحد أساليب الإنشاء الإفصاحي، و له منزلة كبرى في اللغة العربية ما جعلها تتميز عن اللغات الأخرى²، و قد قال صاحب الكتاب إن "القسم توكيد لكلامك، فإذا حلفت على فعل غير منفي لم يقع لزمته اللام، و لزمّت اللام النون الخفيفة أو الثقيلة في آخر الكلمة، و ذلك قولك و الله لأفعلن"³.

و حروف القسم أربعة هي الباء، و التاء، و الواو، و اللام، و هي مع مجرورها - كما يرى النحاة- متعلقة بالعامل (أحلف) أو (أقسم) أو نحوهما. و من فعل القسم المذكور أو المحذوف و فاعله تتكون الجملة الفعلية القسمية⁴، أما الجواب فيكون بأربعة حروف: اللام، و إن، و ما، و لا، فاللام و إن للإيجاب، و ما و لا للنفي، و لكل واحد من هذه الأدوات اختصاصه⁵.

و "إن قال قائل: لم حذف فعل القسم؟ قيل: إنما حذف لكثرة الاستعمال، فإن قيل: فلم قلتم: إن الأصل في حروف القسم (الباء) دون (الواو) و (التاء)؟ قيل: لأن فعل القسم المحذوف فعل لازم، ألا ترى أن التقدير في قولك (بالله لأفعلن) أقسم بالله،

¹ - الرضي، شرح الكافية، 160/1.

² - عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، ط1، 1981، ص 265.

³ - سيبويه، الكتاب، 104/3، ينظر صفي الدين الحلي، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة، و محاسن البديع، تحقيق نصيب نستاوي، دار صادر بيروت، ط2، 1992، ص 124.

⁴ - عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، 498/2.

⁵ - الصيمري، التبصرة و التذكرة، 452/1، 453.

و الحرف المعدي من هذه الأحرف هو الباء لأنه الحرف الذي يقتضيه الفعل، و إنما كان الباء دون غيره من الحروف المعدية؛ لأن الباء معناها الإلصاق، فكانت أولى من غيرها، و الذي يدل على أنها هي الأصل أنها تدخل على المظهر و المضمّر، و الواو تدخل على المظهر دون المضمّر، و اختصت الواو بالمظهر، و التاء باسم الله تعالى، دل على أن الباء هي الأصل¹.

و هو تفضيل شخص من الأشخاص أو غيره على أضرابه بوصف يميزه و يجعله فائقا لكل من مثله، فهو من المواقع الشعرية الخالصة التي يتوهج فيها إحساس الإنسان بالأشياء المتميزة، و المعاني المثيرة²، و للتعبير عن هذا التوهج، و شدة الإعجاب بالأمر المثير يستعمل المتكلم أساليب لغوية كثيرة تحصر في نوعين، أحدهما مطلق لا تحديد له و لا ضابط، و إنما يترك لقدرة المتكلم اللغوية و منزلته البلاغية، و يفهمه المتلقي اعتمادا على سياق الكلام و قرائنه. و الآخر اصطلاحى أو قياسي مضبوط بضوابط و قواعد محددة، فلا يختلف في استعماله اثنان.

و من أمثلة المطلق الذي لا ضابط له: الاستفهام الذي يخرج عن معناه الحقيقي، كقوله تعالى: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ)³، و النداء الذي يخرج عن معناه الأصلي أيضا كقولنا: يا الله أو يالك ... و كقولنا: لله در فلان، و سبحان الله، و أمثلة هذا النوع كثيرة لا حصر لها، و هي الأساليب التي تحتاج إلى تأويل.

أما النوع الاصطلاحي المحدد بقوانينه و ضوابطه، فله صيغتان اثنتان، ما أفعله و أفعل به. و إنما لزم فعل التعجب لفظا واحدا و لم يصرف إلى غيره ليدل على التعجب؛ لأنه لو تصرف لكان كسائر الأخبار، و ما كان كغيره لا عجب فيه. و يلزم فعله صيغة الماضي؛ لأن التعجب يكون مما وقع و ثبت، و ليس مما يمكن أن يكون

¹ - الأنباري، أسرار العربية، تحقيق فخر صالح قدره، دار الجيل بيروت، ط1، 1995، ص 247.

² - محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، ص 193.

³ - البقرة / 68.

أو لا يكون؛ لأن الذي لم يقع واقع في علم الغيب، و ما لم تعلم حصوله لا تستطيع التنبؤ بإثارته.

و التعجب واحد من الأساليب العربية التي ذهب نحائنا إلى تأويلها، حتى تتناسب مع التراكيب الإسنادية المشروطة لسلامة الكلام، فقولك: (ما أحسن عبد الله) بمنزلة قولك: (شيء أحسن عبد الله أو جعله حسنا)، ثم دخل هذه العبارة معنى التعجب بزيادة (ما)¹، و زيادة (ما) في التعجب دون غيرها راجع لكونها في غاية الإبهام، والشيء إذا كان مبهما كان أعظم في النفوس، لما يحتمله المبهم من أمور كثيرة².

و لما كانت المعاني متسعة اتساع تجربة الإنسان، و كثيرة كثرة جزئيات الواقع حوله، فإن تصورهما في النفس متعدد، و لا يحد و لا يحصر، و إنما الذي يعي الإنسان هو طريقة تصويرها للآخرين بالألفاظ؛ لأن الألفاظ محدودة و المعاني كثيرة، فالمعنى تصور ذهني قائم بالنفس لما يعرض للإنسان في حياته، و يشاهد و يجرب، و الكلام محدود بالألفاظ، و طبيعة الجمل و قواعدها، فلا يتأتى للإنسان التعبير عن هذه المعاني بالألفاظ المحدودة التي يمتلكها، و هذا يحمله على الصياغة الفنية التي تحمل دلالات كثيرة³.

و مثل هذه الدلالات الغزيرة لا يتحقق إلا بامتلاك المتكلم لأسرار البلاغة و أسباب الفصاحة، حتى يتمكن من النسج على منوال لم يسبقه إليه أحد، و البناء على معمار لا يضاهي أبدا، ثم إنها في الوقت نفسه تفسح المجال رحبا أمام متلقيها لإعمال الفكر، و تدقيق النظر؛ لأنها أبعد ماتكون عن قارئ شحّت ذخيرته اللغوية، و افتقر لأسرار العربية.

و إذا كانت هذه الدلالات الغزيرة، بما توحيه من معاني كثيرة هي ميدان البلاغة، من الإنتاج الإبداعي إلى الإنتاج التأويلي، فإنها تخلق الفرق بين التأويل في

¹ - سيبويه، الكتاب، 72/1.

² - الأنباري، أسرار العربية، 11.

³ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 141.

علم النحو، و علم البلاغة، من حيث الدواعي و الأسباب، و قد سبق و أشرنا إلى الفرق بينهما في مفهوم التأويل، المتمثل في تأويل القاعدة نحويًا، و تأويل النص بلاغيًا، و من حيث الدواعي يكاد يكون الأمر نفسه؛ لأن ما أدى إلى التأويل النحوي هو القاعدة نفسها التي ارتكزنا عليها في وضع حد له في هذا المستوى، و ما أدى إلى التأويل البلاغي هو النص بما يحمله من زخم دلالي و فكري يستعصي على العقول النائمة.

2- علم البيان:

البيان اسم جامع لكل ما يكشف القناع عن المعنى، و يهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، و يهجم على محصله، كائنا ما كان ذلك البيان، و من أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر و الغاية التي إليها يجري القائل و السامع، إنما هي الفهم و الإفهام، فبأي شيء بلغ الإفهام و أوضح عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع¹.

"و على قدر وضوح الدلالة، و صواب الإشارة، و حسن الاختصار، و دقة المدخل يكون إظهار المعنى، و كلما كانت الدلالة أوضح و أفصح، و كانت الإشارة أبين و أنور، كان أنفع و أنجع، و الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هي البيان الذي مدحه الله عز و جل، و دعى إليه و حث عليه، بذلك نطق القرآن، و بذلك تفاخرت العرب، و تفاضلت أصناف العجم².

فالبيان علم شريف وصفه الجرجاني بقوله: "إنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا، و أبسق فرعا، و أحلى جنى، و أعذب وردا، و أكرم نتاجا، و أنور سراجا من علم البيان، الذي لولاه لم ترى لسانا يحوك الوشي، و يصوغ الحلي، و يلفظ الدر، و ينفث السحر، و يقرى الشهد، و يريك بدائع من الزهر، و يجنيك الحلو اليناع من

¹ - الجاحظ، البيان و التبيين، 76/1.

² - م ن/ ص 75.

الثمر، و الذي لولا تحفيه بالعلوم، و عنايته بها، و تصويره إياها، لبقيت كامنة مستورة، و لما استبغت لها أبد الدهر صورة، و لاستمر السرار بأهلتها، و استولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، و محاسن لا يحصرها الاستقصاء"¹.

و هو أكثر علوم البلاغة استدعاءً للتأويل؛ لأنه يقوم على المجاز؛ و لأن مرجعه اعتبار الملازمات بين المعاني؛ لأن إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية التي يتم الانتقال فيها من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما، كلزوم أحدهما الآخر بوجه من الوجوه².

أ- التشبيه:

التشبيه أول طريقة تُدَلُّ عليها الطبيعة لبيان المعنى، و هو مشاركة أمر لأمر في معنى بأدوات معلومة تسمى أدوات التشبيه³، و تكون هذه المشابهة على ضربين: أن تكون من جهة أمر لا يحتاج فيه إلى تأويل؛ لأن العلاقة بين المشبه و المشبه به شكلية فقط؛ أي من جهة الشكل، أو الهيئة...، كأن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة في وجهه، و بالحلقة في وجه آخر، أو أن تكون مستدعية للتأويل، كأن نشبه الحجة بالشمس في الظهور، فنقول: هي حجة كالشمس، و نحن نعلم أنه تشبيه لا يبلغ منه المستمع مبلغه إلا بضرب من التأويل⁴.

و ما يحتاج إلى تأويل يتفاوت تفاوتاً شديداً، فمنه ما يقرب مأخذه، و يسهل الوصول إليه، و يعطي المقادة طوعاً، حتى إنه يكاد يتداخل مع النوع الأول الذي لا حاجة للتأويل فيه، و منه ما يحتاج إلى قدر كبير من التأمل، و منه ما يدق و

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 54.

² - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 438.

³ - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 157.

⁴ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 69 و ما بعدها.

يغمض، حتى يحتاج في استخراجِه إلى فضل روية، و لطف فكرة¹، و قد تحدث كثير من الدارسين المحدثين عن هذا الضرب الأخير، و وصفوا الحاجة الكبيرة فيه إلى التأويل بالمسافة التأويلية المستعصية، التي لا يدركها العامة من الناس.

فالمعنى مع التشبيه لا ينجلي في الأكثر الأعم -كما يقول عبد القاهر الجرجاني- إلا "بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة، و تحريك الخاطر له، و الهمة في طلبه، و ما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر، و إباؤه أظهر، و احتجابه أشد، و من المركز في الذهن أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه، و معاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى، و بالميزة أولى، فكان موقعه من النفس أجل و اللطف، و كانت به أضن و أشغف"².

و إذا كانت اللفظة مرادفة للتمثيل، فإن هذه الأخيرة تتسع للدلالة على معنى التصوير، فهي تشير إلى القدرة على التجسيد و التصوير بالعبارات و الكلمات³، و هذا ما يجعل المثل ملازماً للتأويل، محتاجاً إلى الفكر و التأمل، وتظهر هذه الملازمة في الإستعمال الذي يعبر عن الشبه كآلية من آليات التأويل، و يحدث ذلك لأن التأويل فعل تطلب من خلاله ما يؤول إليه الشيء من الحقيقة، أو الوضع الذي يؤول إليه من العقل؛ لأن أولت و تأولت: فعلت و تفعلت، من آل الأمر إلى كذا، يؤول إذا انتهى إليه، و المآل المرجع، وذلك ما يقتضيه التشبيه، فتشبيه الشيء بالشيء يشركهما في الوصف، بحيث يجوز أن يتوهم أن أحدهما هو الآخر، و لو رأيت هذا بعد أن رأيت ذاك لم تعلم أنك رأيت شيئاً غير الأول، حتى تستدل بأمر خارج عن الصورة، و معلوم أن هذه القضية إنما توجد على الإطلاق و الوجود الحقيقي في الضرب الأول؛ لأن الضرب الثاني إنما يجيء فيه على سبيل التقدير و التنزيل⁴.

¹ - م ن/ ص 71.

² - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 105.

³ - نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص 94.

⁴ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 76، 77.

لكن و على الرغم من الإقرار بملازمة المثل للتأويل، و من اعتبار التشبيه آلية من آليته، إلا أن الإستدراك واجب، و ذلك للإشارة إلى ما يفترق فيه التمثيل عن التشبيه، فهذا الأخير عام، و التمثيل أخص، فكل تمثيل تشبيه، و ليس كل تشبيه تمثيلاً¹.

قال تعالى: (مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ)²، حيث تشبه الآية أعمال الذين كفروا في ضياعها، وذهابها إلى غير عودة برماد تذروه الرياح، وتذهب به إلى حيث لا يتجمع أبداً، و في اجتماع الخفة التي توحى بها كلمة "رماد"، و السرعة التي توحى بها كلمة "اشتدت" و القوة التي توحى بها كلمة "عاصف"، ترسم الصورة حية متحركة، و كأننا نراها ونلاحظها.

و بنفس الدقة و الإيحاء تجتمع ألفاظ القرآن في تشبيه آخر من خلال قول الله تعالى: (وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيثًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)³، و هنا يشبه الله عز وجل الصدقات التي تنفق ابتغاء مرضات الله في كثرة ثوابها ومضاعفة أجرها بجنة فوق ربوة أصابها مطر غزير فأخصبت تربتها، وتضاعف أكلها، و كأننا بهذا التصوير البلاغي نرى الجنة بأم عينينا و نتلمسها بيدينا، ولكن ذلك ليس لمن افتقد وسائل التأويل، و الغوص في أعماق المعنى، فالتشبيه على الرغم من بساطته إلا أنه طريق من طرق العدول عن المألوف، الذي يحرك الأذهان، و يستدعي الدقة و التركيز.

و لأن الله في محكم تنزيله يقول: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)⁴، جاء تشبيه حال الذين اتخذوا من دون الله أندادا في لجوئهم

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 73.

² - إبراهيم/18.

³ - البقرة/265.

⁴ - العنكبوت/41.

واحتمائهم بهؤلاء الأنداد الضعفاء المتناهين في الضعف بحال العنكبوت حينما تأوي إلى بيتها الضعيف الواهن وتحتمي به، و ذلك في قوله: (مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنْكُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)¹، حيث تصور هذه الآية العباد الغافلين بصورة العناكب الضئيلة الواهنة، وتصور حال هؤلاء الضعفاء العاجزين في صورة بيت العنكبوت المعروف بضعفه ووهنه.

وقد ظلت آراء المفسرين متحرية الصورة الممثل بها في النص القرآني معتمدين سائر أوجه الإيضاح في تأويلها، خصوصا في ما أورده الفكر البلاغي من قرائن يمكن الإعتماد عليها في ترجيح المعنى المراد، ونذكر مثالا لذلك ما ورد في سورة الكهف في قوله تعالى: (واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا)². فالممثل به وهو (النبات) يقتضي من المفسر أن يفهم وضعه في السياق العام الذي يحتمل تأويله، مع فهم الوضعية الخاصة للشيء الممثل به في علاقته بالممثل.

و قد فسر الطبري هذه الآية بقوله: القول في تأويل هذه الآية أن الله عز ذكره يقول للرسول الكريم: "و اضرب لحياء هؤلاء المستكبرين الذين قالوا لك: اطرده عنك هؤلاء الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي، إذا نحن جنبناك الدنيا منهم مثلاً؛ يقول: شبيها (كماء أنزلناه من السماء)³، يقول: كمطر أنزلناه من السماء (فاختلط به نبات الأرض)⁴، يقول: فاختلط بالماء نبات الأرض (فأصبح هشيما)، يقول: فأصبح نبات

¹ - البقرة/26.

² - الكهف/45.

³ - الكهف/45.

⁴ - الكهف/45.

الأرض يابساً متفتتاً (تذروه الرياح)، يقول تطيره الرياح وتفرقه؛ يقال منه: ذرته الريح تذروه ذروا، و ذرته ذرياً، و أذرته تذريه إذراء...¹.

و قوله: (وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا)²، "يقول: و كان الله على تخريب جنة هذا القائل حين دخل جنته: (مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً) وَإِهْلَاكَ أَمْوَالِ ذِي الْأَمْوَالِ الْبَاخِلِينَ بِهَا عَنْ حُقُوقِهَا، وَإِزَالَةَ دُنْيَا الْكَافِرِينَ بِهِ عَنْهُمْ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَشَاءُ قَادِرٌ، لَا يُعْجِزُهُ شَيْءٌ أَرَادَهُ، وَلَا يُعْيِيهِ أَمْرٌ أَرَادَهُ، يَقُولُ: فَلَا يَفْخَرُ ذُو الْأَمْوَالِ بِكَثْرَةِ أَمْوَالِهِ، وَلَا يَسْتَكْبِرُ عَلَى غَيْرِهِ بِهَا، وَلَا يَغْتَرَّنَ أَهْلُ الدُّنْيَا بِدُنْيَاهُمْ، فَإِنَّمَا مَثَلُهَا مَثَلُ هَذَا النَّبَاتِ الَّذِي حَسُنَ اسْتَوَاؤُهُ بِالْمَطَرِ، فَلَمْ يَكُنْ إِلَّا رَيْثٌ أَنْ انْقَطَعَ عَنْهُ الْمَاءُ، فَتَنَاهَى نِهَائِيَّتَهُ، عَادَ يَابِسًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ، فَاسِدًا، تَنْبُو عَنْهُ أَعْيُنُ النََّاظِرِينَ، وَلَكِنْ لِيَعْمَلَ لِلْبَاقِي الَّذِي لَا يَفْنَى، وَالِدَائِمِ الَّذِي لَا يَبِيدُ وَلَا يَتَغَيَّرُ"³.

وتظل الحبكة التي صيغ بها المثل في كامل إعجازه مثارا للتأمل والتأويل في الآية لفهم العلاقة بين النبات والندنيا والماء، مع بيان أوجه التقابل والتشابه التي تضفي على المثل أبعاده التفسيرية التي يحتاجها العبد المكلف في المناسبات المختلفة التي تحمل معاني الترغيب والترهيب في أسمى درجات اليقين.

ب- الاستعارة:

¹- ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000، 30/18.

²- الكهف/ 45.

³- ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص 31/18.

الاستعارة في الجملة أن يكون للفظ أصل معروف في الوضع اللغوي، تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله المتكلم في غير ذلك الأصل، و ينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية¹.

ومن سنن العرب أن يضعوا الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر، فيقولون: انشقت عصاهم إذا تفرقوا، وذلك يكون للعصا، ولا يكون للقوم. ويقولون: كشفت عن ساقها الحروب، وفي كتاب الله جل ثناؤه: (كأنهم حمرٌ مستنفرة)²، يقولون للرجل المذموم: إنما هو حمار...، ومنه قوله جل ثناؤه: (إنّا لمرؤدون في الحافرة)³، أي في الخلق الجديد، و (ولقد خلقنا الإنسان في كبد)⁴؛ أي ضيق وشدة، و قوله جل ثناؤه: (ألا إنما طائرهم عند الله)⁵، ويراد حظهم وما يحصل لهم، وتقول العرب ناقة تاجرة يريدون أنها تنفق نفسها بحسنها، وتقول: ران به النعاس أي غلب عليه⁶.

وهي من المجاز اللغوي، و المجاز اللغوي في عرف البلاغيين هو التأويل، فعلاقتها مشابهة دائماً. ثم إنها قسمان:

- تصريحية وهي ما صرح فيها بلفظ المشبه نحو قوله تعالى: (كتابٌ أنزلناه إليك - لتخرج الناس من الظلمات إلى النور)⁷.
- مكنية وهي ما حذف فيها المشبه به و رمز له بشيء من لوازمه، نحو قوله تعالى: (ربّ إني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً)⁸.

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 27.

² - المدثر / 50.

³ - النازعات / 10.

⁴ - البلد / 4.

⁵ - الأعراف / 131.

⁶ - ابن فارس، الصحابي، ص 209، 210.

⁷ - إبراهيم / 1.

⁸ - مريم / 4.

و للاستعارة في الأدب حسن و جمال، بل هي ما يميز الأسلوب الأدبي عن غيره، "فالأسماء المستعارة لا تستعمل في شيء من العلوم و لا في الجدل، بل في الخطابة و الشعر"¹، لكن هذا الأسلوب الإبداعي المتميز يفقد قيمته و جماله إذا كان مبالغاً في الاغتراب، فالاغتراب مطلوب في الصورة الاستعارية، وهو عنصر من عناصر الجمال، و هذا ما ذهب إليه بعض النقاد و البلاغيين، كعبد القاهر الذي يرى أن حسن الإستعارة يزداد كلما امتزج فيها طرفان متباعدان، و اتحدا في وعينا، إلى حد أن أي محاولة لفك هذا الارتباط تعد تشويهاً للاستعارة².

فالألفاظ في البيان كما يرى أرسطو محولة، و مبعدة عن موطنها العادي المألوف، و فيها نزوع نحو التغرب، و ذلك سر جاذبيتها، إذ على مستعمل اللغة البليغ أن يبتعد قدر جهده عن العبارات الشائعة، و يضيف عليها طابع الغرابة؛ لأن الناس دائماً تعجب بما هو بعيد³.

و مثال ذلك الخرق و التغرب في الألفاظ قول الله تعالى في محكم تنزيله: (وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ)⁴، فكأن نسيم الصباح وضوؤه المنتشر نفس يبعث الحياة في الكون من جديد، حيث استعير في الآية الكريمة خروج النفس شيئاً فشيئاً لخروج النور من المشرق عند انشقاق الفجر، و هي استعارة بلغت من الحسن أقصاه، إذ خلعت على الصبح الحياة، و كأنه كائن حي يتنفس، بل إنسان ذو عواطف و خلجات نفسية، تشرق الحياة بإشراقه من ثغره المنفرج عن ابتسامة وديعة، وهو يتنفس بهدوء، فتتنفس معه الحياة، ويدب النشاط في الأحياء على وجه الأرض والسماء.

¹ - الفارابي، كتاب في المنطق، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976، ص 23.

² - حمد بن عبد العزيز السويلم، الاتجاه الفني في تراثنا النقدي و البلاغي، مطبوعات نادي القصيم الأدبي، ط1، 1415، ص 245.

³ - نقلاً عن: رولان بارت، البلاغة القديمة، ص 159.

⁴ - التكوير/18.

مثاله أيضا ما جاء في قوله تعالى: (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)¹، حيث استعير (الصدع) -وهو الكسر- للتبليغ، بجامع التأثير في كل منهما، أما التبليغ فلأن المبلغ قد أثر في الأمور المبلغة ببيانها، بحيث لا تعود إلى حالتها الأولى من الخفاء، وأما الكسر فلأن فيه تأثيرا لا يعود المكسور معه إلى التئامه، فالله في هذه الآية يأمر رسوله صلى الله عليه وسلم بإبلاغ ما بعثه به، و بتنفيذه، و الصدع به، وهو مواجهة المشركين، فاشتق من الصدع معنى التبليغ على سبيل الاستعارة، التي تقدم المعنى في صورة حسية متحركة، كأنك تراها بعينك وتلمسها بيدك. ولو أن كلمة (اصدع) استبدلت بكلمة (بلغ) لتضائل عنصر التأثير، و اختفت الصورة الحية المتحركة وراء المعنى العادي المألوف.

لكن الاغتراب لو أفرط في البعد بين المستعار والمستعار له، لما تذوقه الناس، ولا استحسونه بل سوف يمجونه وينفرون منه، بل سوف يعدونه مرضاً كلامياً وعبثاً وعدم قدرة على التعبير، لعدم وجود رابطة ما بين المستعار والمستعار له².

و قد ذهب ابن المعتز إلى أن الرتابة والألفة تذهب بجمال الاستعارة، وأن اغترابها الشديد يذهب برونقها أيضاً، وأن دائرة البديع المستحسن تنحصر في بؤرة محددة بين مكروهين، تنحصر في الاغتراب أو التغريب المقبول ذوقياً، ويستشهد بقوله تعالى: (وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ)³. و شطر البيت: (والصبح بالكوكب الدري منحور)، وموضع البديع في الآية في كلمتي (أم الكتاب)، وموضعه في البيت (الصبح منحور بالكوكب) إذ يرى ابن المعتز أن هذا التعبير وذاك، بديع؛ أي جديد، لم يسبق له، أو سبق له، لكنه لم يتحول إلى حقيقة لغوية، فكلمة (أم) كانت في اللغة تطلق على أمهات الإنسان أو الحيوان، لكن لم يؤلف إطلاقها على مجموعة جمل باعتبارها أمّاً لكتاب، وكذلك الأمر بالنسبة للصبح، فكلمة (نحر) كانت تقال للذبح الذي

¹ - الحجر/94.

² - إبراهيم براهمي، في البلاغة العربية، قراءة جديدة لعلم المعاني، ص14.

³ - الكهف/45.

هو خاص بالحيوان، لكن أن تسند كلمة منحور إلى الصبح، وأن يكون ذلك بسكين الكوكب الدري، فهذا هو الجديد الذي لم يؤلف¹.

لكن أن تستهلك الاستعارة و يستخدمها الناس باعتبارها حقيقة لغوية معتادة، فينسى الموضع المستعار منه، فلن تكون بالاستعارة البديعية، و قد عقد الجرجاني في أسرارهِ فصلاً سماه (النفيس يبتذل بكثرة الاستعمال)، قال فيه: "... فإنك تعلم أن قولنا (لا يشق غباره) الآن في الابتذال كقولنا: لا يلحق و لا يدرك، و هو كالبرق، و نحو ذلك، إلا أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا أنه لم يكن كذلك من أصله، و أن هذا الابتذال أتاه بعد أن قضى زماناً بطراءة الشباب، و جدة الفتاء، و بعزة المنيع، و لو قد منعك جانبه، و طوى عنك نفسه، لعرفت كيف يشق مطلبه، و يصعب تناوله"²، و هذا ما يذكرنا بالاستعارة الميتة عند بول ريكور. فإذا استهلكت الإستعارة ماتت وتحولت حقيقة لغوية معتادة لا إشعاع فيها ولا جدة.

و لعل أخلص أضرب الاستعارة أن يكون الشبه مأخوذاً من الصور العقلية، كقولنا: النور للبيان، و الحجة الكاشفة عن الحق، المزالة للشك النافية للريب، كما جاء في قوله تعالى: (وَ اتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ)³، فليس الشبه الحاصل من النور في البيان و الحجة، و نحوهما إلا أن القلب إذا وردت عليه الحجة صار في حالة شبيهة بحال البصر، إذا صادف النور، و وجهت طلائعه نحوه، و هذا ما لا نحصل منه على جنس، و لا على طبيعة و غريزة، و لا على هيئة و صورة تدخل في الخلقة، و إنما هو على صورة عقلية⁴.

فتبلغ الإستعارة غاية شرفها، و يتسع لها المجال في التفنن و التصرف، و تخلص لطيفة روحانية، عندما تستعصي على العامة، فلا يبصرها إلا ذوو الأذهان

¹ - عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1982، ص4 و ما بعدها.

² - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 142.

³ - الأعراف/ 157.

⁴ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 51.

الصفافية، و العقول النافذة، و الطباع السليمة، و النفوس المستعدة لأن تعي الحكمة، و تعرف فصل الخطاب¹.

لكن الكلام المبالغ في التعقيد، الموضوع على التأويلات المتكلفة، فاقد لسمة الإعراب؛ لأن الإعراب هو أن يعرب المتكلم عما في نفسه و يبينه، و يوضح الغرض، و يكشف اللبس، و الواضع كلامه على المجازفة في التقديم و التأخير زائل عن الإعراب، زائغ عن الصواب، متعرض للتلبيس و التعمية، فكيف يكون ذلك كثرة في الإعراب؟ إنما هو كثرة عناء لمن رام أن يرده إلى الإعراب².

ج- المجاز:

المجاز خلاف الحقيقة و "الحقيقة من قولنا حَقَّ الشيء إذا وجب، واشتقاقه من الشيء المحقق وهو المُحَكَّم، تقول: ثوب محقق النسيج أي مُحَكَّمه، قال الشاعر:

تَسْرُبُ لْ جِلْدَ وَجْهِ أَبِيكَ إِنَّا كَفِينَاكَ الْمَحَقَّةَ الرَّقَاقَا

وهذا جنس من الكلام يُصَدَّقُ بعضه بعضاً من قولنا: حَقُّ وحققة. ونصُّ الحقائق. فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير، كقول القائل أحمدُ الله على نِعَمِهِ وإِحْسَانِهِ، وهذا أكثر الكلام³.

"أما المجاز فمأخوذ من جازَ، يَجُوزُ إذا استنَّ ماضياً تقول: جاز بنا فلان. وجازَ علينا فارس هذا هو الأصل. ثم تقول: يجوز أن تفعل كذا أي: يَنْفُذُ ولا يُرَدُّ ولا يُمنَع. وتقول: عندنا دراهم وَضَحَ وازِنَةٌ وأخرى تَجُوزُ جَوَازَ الوَازِنَةِ أي: إن هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازاً وجوازها لِقُرْبِهَا منها. فهذا تأويل قولنا: مجاز أي: إن الكلام الحقيقي يَمْضِي لِسَنَّتِهِ لا يُعْتَرَضُ عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لِقُرْبِهِ منه، إلاَّ أنَّ فيه من تشبيه واستعارة وكفٍّ ما ليس في الأول، وذلك كقولك: عطاء فلان

¹- م ن/ ص 51، 52.

²- م ن/ ص 56، 57.

³- ابن فارس، الصحابي، ص 201، 202.

مُزْنٌ وَاكْفٌ فَهَذَا تَشْبِيهِهُ وَقَدْ جاز مجاز قوله: عطاؤه كثير وافٍ ومن هذا في كتاب الله جلّ ثناؤه: (سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرطوم)¹، فهذا استعارة. وقال: (وله الجواري المنشآت في البحر كالأعلام)²، فهذا تشبيهه...³.

يتصل بالعلاقة الدلالية الإسنادية أن ثمة إسنادا على جهة الحقيقة، وذلك مثل قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ)⁴، حيث أسند فعل القول إلى لقمان حقيقة. وثمة إسناد على جهة المجاز، كقول الشاعر⁵ (طويل):

هِيَ الْبَدْرُ حُسْنًا وَالنِّسَاءُ كَوَاكِبُ وَشَتَانُ بَيْنِ الْكَوَاكِبِ وَالْبَدْرِ

فأسند إليها جمال البدر، والحقيقة أن جمالها مهما بلغ لن تكون البدر نفسه، فقد أسند إليها ذلك على سبيل المجاز. ويتحقق الإسناد الحقيقي حين يكون المسند إليه هو المسند حقيقة أو يكون بسبب منه حقيقة أيضا، ويتحقق الإسناد المجازي عندما يختلف المسند إليه عن المسند في ملمح من الملامح المميزة، كأن يدل أحدهما على عاقل أو حي ويدل الآخر على غير العاقل، أو يدل على الجماد، أو إذا اتحدا في ذلك فدلا على العاقل معا، أو على الجماد معا، وأريد بإسناد أحدهما إلى الآخر تشبيهه له في صفة من الصفات كما في المثال السابق، وما من شك أن هذا النوع من الإسناد سمة من سمات الشعر⁶، و الشعرية سمة من سمات اللغة البشرية، وهذا ما جعل هامان (Hamann) يقول إن "الشعر هو اللغة الأم للبشرية"⁷ على اعتبار أن اللغة لا تنبع في الجانب النظري من الحياة، بل في جانبها الشعري، فمرجعها الأخير موجود في القوة الأولية للشعور الذاتي.

¹ - القلم/ 16.

² - الرحمن/ 24.

³ - ابن فارس، الصحابي، ص 203.

⁴ - لقمان/ 13.

⁵ - عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص 118.

⁶ - محمود أحمد نحلة، مدخل إلى دراسة الجملة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1988، ص 97، 98.

⁷ - لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، ص 30.

حيث يقوم الشاعر بالربط بين المسند والمسند إليه، دون وجود علاقة حقيقية تربطهما، فالعلاقة الوحيدة هي ما في نفسه من ارتباط بينهما، وفهم الجملة متوقف على فهم هذه العلاقة التي تربط المسند والمسند إليه، إضافة إلى فهم القرائن الأخرى، وما لها من دور في إحكام نسيج الجملة، وترباط أجزائها، وإذا كان المتكلم باللغة لا يدرك دور هذه القرائن إدراكا مباشرا، ولا يحس بقيمتها في إبراز المعنى المقصود من بين المعاني التي قد تحملها العبارة، لو خلت من قرينة من القرائن، فلأن إلف الاستعمال يجعل الأداء عفويا تلقائيا، دون أن يدرك أن فهمه لعلاقات الارتباط القائمة بين الوظائف المختلفة هو الذي يضمن للعبارة سلامتها، وللجملة وضوحها، فالكلمات فيها قد أخذت مواضع خاصة بها، وحدثت بينها تآلفات وتضامات معينة، بحيث لا يلتفت إليها في الأداء اللغوي العفوي إلا إذا اختل استعمال المتكلم لهذه العلاقات، فأخذت الكلمة موضعا ليس لها، أو ربط بين كلمة وأخرى بعلاقة غير مناسبة، فمثل هذا الخروج عن الاستعمال المألوف في علاقات الارتباط بين الكلمات يجعل المتلقي يلتفت إلى ما في الكلام من سوء تركيب، بل إنه يجعل المتكلم نفسه غير راض على ما يقول.

و يقابل هذين الاستعماليين اللغويين اصطلاحا الدلالة الوضعية و الدلالة العقلية، فاللغة موضوعة لتدل أسماؤها على المسميات التي يتصورها ذهن الإنسان، و حين تدل القرائن على اقتران الدلالة الوضعية بلازم داخلي و خارجي، على أن يتم ذلك في ذهن الإنسان، فإن أصل الألفاظ، و حقيقتها الأولى التي وضعت لها قد تبدلت، فخرجت عن معناها إلى دلالات آخر¹.

و المجاز نوعان عقلي ولغوي، فاللغوي ما استفيد فهمه عن طريق اللغة وأهل اللسان بما يتبادر إليه الذهن العربي عند الإطلاق في نقل اللفظ من معناه الأولي إلى معنى ثانوي جديد، والعقلي كما قال السكاكي: "هو الكلام المفاد به خلاف ما عند

¹ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 121، 122.

المتكلم من الحكم فيه، لضرب من التأويل، إفادة للخلاف لا بواسطة وضع، كقولك أنبت الربيع البقل، وشفى الطبيب المريض وكسا الخليفة الكعبة، وهزم الأمير الجند وبنى الوزير القصر، وإنما قلت: (خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه) دون أن أقول: (خلاف ما عند العقل)، لئلا يمتنع طرده، إذ قال الدهري عن اعتقاد جهل، أو جاهل غيره: أنبت الربيع البقل رائياً إنبات البقل من الربيع، فإنه لا يسمى كلامه ذلك مجازاً، وإن كان بخلاف العقل في نفس الأمر، ولذلك لا تراهم يحملون نحو:

أشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ كُرُ الْغَدَاةِ وَ مَرَّ الْعَشِي

على المجاز، ما لم يعلموا، أو يغلب في ظنهم، أن قائله ما قاله عن اعتقاد¹.

إنَّ المجاز العقلي هو طريق البلاغيين في الاستنباط، وسبيلهم إلى اكتشاف المجهول بنوع من التأول والحمل العقلي، ويتم ذلك باستجلاء أحكام الجملة في التراكيب، فالألفاظ فيه باقية على أصلها اللغوي، وإنما يدرك المقصود بالعقل، ويستخرج من تركيب العبارة، والإسناد في الجملة؛ فهو مستنبط من هيئة الجملة العامة، ومستخرج من تركيب الكلام التفصيلي دون النظر في لفظ معين، أو صيغة منفردة، وهذا ما يميزه عن المجاز اللغوي الذي هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، و وظيفة البلاغي هي تحديد العلاقة بين الأصل والفرع في عملية العدول عن أصل اللغة؛ لأن الظاهر البلاغي لا يفهم بالمعنى المعجمي أو الصرفي أو النحوي، ولذلك يقولون: "هو أن تستند الكلمة إلى غير ما هي له، أصالة لضرب من التأويل"².

فهو نظام جديد، ونتاج جديد، بأسلوب جديد، مما جعل بعضهم يعده من مباحث علم الكلام، يقول لطفي عبد البديع: "وتاريخ الحقيقة والمجاز جزء من تاريخ

¹ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 503.

² - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، 256/2.

علم الكلام، بل هو قطبه ولبابه، فعلم الكلام ربيب للعربية نشأ في أحضانها، ونهل من ينابيعها، واستمد مباحثه منها، وكل ما قيل في تسميته، مبناه على ذلك، ومرده إليه¹.

و قد حاول البلاغيون تعليل ورود المجاز المؤدي إلى التأويل اللغوي المقصود في العربية، فكان سيبويه أول من ربط المجاز بالاتساع في اللغة: حين قال: هذا باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى، وعبارة سيبويه هنا دقيقة لأن العلاقة اللفظية بين الفعل وما أسند إليه ليست هي المقصودة من المعنى، لاتساعهم في الكلام، والإيجاز والاختصار².

كما وضع ابن جني بابا في الخصائص لشرح العدول عن الحقيقة، وهذه الأسباب مجتمعة تسمح بالمجاز، أما السيوطي فقال: وإنما يقع المجاز ويُعدّل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة: وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عُدِمَت الثلاثة تعيّنَت الحقيقة³، و لما كان المجاز العقلي يعرف بالإسناد حدد البلاغيون القرائن والعلاقات بين طرفي الإسناد، و وجوه التأويل من هذه الجهة متعددة تتبعها البلاغيون في حديثهم عن علاقات المجاز العقلي.

و لم يكن الإنسان مسوقا إلى المجاز؛ لأنه لم يستطع أن يكبح جماح خياله، "بل لأنه بذل غاية الجهد ليظفر بالتعبير الملائم لحاجاته الروحية المتزايدة"⁴، فعبد القاهر الجرجاني يؤمن بإمكانية تعدد المعاني مع توحد النظم وذلك حين قال: من أنك تستطيع أن تنقل الكلام في معناه من صورة إلى صورة، من غير أن تغير من لفظه شيئا أو تحول كلمة عن مكانها إلى مكان آخر، وهو الذي وسع مجال التأويل

¹ - لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مكتبة لبنان، ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، 1997، ص36.

² - سيبويه، الكتاب 1/ 211.

³ - السيوطي، المزهر، 1/ 356.

⁴ - لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، ص29.

والتفسير، حتى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر ويفسرون البيت الواحد تفاسير عدة. فتشكلت مهمة المفسر على أنها استكناه عوالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي المباشر وغير المباشر، فالتأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر.

إن حمل ظواهر النصوص على التأويل المجازي كما يرى كثيرون هو طريق السلامة، يقول الجرجاني، "ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز، والعناية به، حتى تحصل ضروره، وتضبط أقسامه إلا للسلامة من هذه المقالة، والخلاص مما نحى نحو هذه الشبهة، (أي إبقاء النصوص على ظواهرها)، لكن من حق القائل أن يتوفر عليه ويصرف العناية إليه...، و الدين بحاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل مداخل خفية يأتهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون ويلقيهم في الضلالة، من حيث ظنوا أنهم مهتدون"¹.

و يعد التضمين لدى بعض البلاغيين نوعاً من أنواع المجاز، أو طريقاً من طرق العدول عن الأصل اللغوي، و قد يكون على صورة تضمين اسم معنى اسم، لإفادة معنى الاسمين معاً، فيعدى تعديته في بعض المواضع، كقوله تعالى: (حَقِيقٌ عَلَيَّ أَلَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ)²، و هنا ضمن الله تعالى (حقيق) معنى (حريص)، ليفيد أنه محقق؛ يقول الحق و يحرص عليه، و قد يكون أيضاً على صورة تضمين فعل معنى فعل آخر، لإفادة المعنيين معاً، فتعديه تعديته في بعض المواضع، مثل قوله

¹ - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 391.

² - الأعراف/ 105.

تعالى: (لا تشرك بالله)¹، فضمن (لا تشرك) معنى لا تعدل، و العدل: التسوية؛ أي لا تسو بالله شيئاً في العبادة و المحبة².

لقد أدرك علماء العربية أن اللفظ حين يطلق على المسمى إنما يدل دلالات متعددة، و ليست الدلالة اللفظية الوضعية نوعاً واحداً، فقد يتضمن اللفظ دلالة غير ظاهرة، لأن الإنسان يتدخل في هذه الدلالات، و يستعمل عقله في فهم معنى اللفظ إن كان سامعاً، و في تحميله معاني كثيرة، إن كان متكلماً³.

3- علم البديع:

تدور مادة (بدع) في معاجم اللغة العربية حول معنى الخلق والإنشاء على غير مثال؛ أي الجدة و الحداثة، ففي لسان العرب: "بدع الشيء يبدعه بدعا و ابتدعه: أنشأه و بدأه، و بدع **الركية** استنبطها و أحدثها، و ركي بديع: حديثه الحفر، و البديع البدع: الشيء الذي يكون أولاً"⁴، من أجل ذلك كان لفظ (البديع) اسماً من أسماء الله تعالى: (بديع السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)⁵؛ لأنه أوجدها من العدم.

أما في الاصطلاح فقد استخدم مصطلح البديع استعمالاً متمائزاً بين المرحلتين⁶:

- المرحلة الأولى: ما قبل القرن السابع الهجري؛ و فيها استعمل المصطلح بمعنى الجديد في بلاغة الشعر، و يعد الجاحظ أول من دون هذه الكلمة في الدراسات البلاغية. و قد اختلف النقاد و البلاغيون في تحديد الأنواع التي تندرج تحت علم

¹ - لقمان/ 13.

² - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 304.

³ - م ن/ ص 107.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (بدع)، **ص**

⁵ - البقرة/ 117.

⁶ - جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية و اللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 13 و ما بعدها.

البديع، فجعلها أبو هلال العسكري أكثر من ثلاثين نوعاً، ضمنها كتابه الصناعتين، في خمسة و ثلاثين فصلاً، و كذلك ابن رشيق (ت456هـ) الذي جعلها ثلاثة و ثلاثين باباً في كتابه العمدة.

- المرحلة الثانية: القرن السابع الهجري و ما تلاه، عرف استخدام المصطلح فيها اتساعاً أكبر جعله يتجاوز دائرة البلاغة إلى قضايا الشعر و الآداب التي يجب على الشاعر التزامها، مثل سلامة الاختراع من الاتباع، و الطاعة، و العصيان، و النزاهة، لكن و في المرحلة نفسها عرف اتجاه جديد تميز بتحديد مصطلح البديع و تخصيصه، و ذلك بريادة السكاكي الذي يعده الدارسون رائد مرحلة جديدة في البلاغة العربية.

و بربط المعنيين اللغوي و الاصطلاحي يتبين أنهما متطابقان، دالان على الابتكار والتجديد والخروج عن المألوف و المبتذل، و لعله السبب الذي دعا ابن المعتز لجعل الكلمة علماً على كتابه (البديع)، حيث تنطبق دلالاته اللغوية على محتوى هذه الظاهرة التي تعرض ابن المعتز لصدها.

ويرى الجاحظ أن البديع ظاهرة أصيلة في الموروث الشعري، ويجعلها ظاهرة مقابلة للبيان العربي، إذ أن البيان العربي عنده يعبر عن سليقة مفطورة في العرب الجاهلين تجعلهم يعبرون عن معانيهم بطرق خاصة وتقاليد تعبيرية معنية، وأن البديع يعبر عن ذوق خاص للمولدين يجعلهم يعبرون عن أنفسهم بأساليب جديدة على البيان العربي، فهو إن صح التعبير بيان جديد في مقابلة البيان العربي القديم¹.

و حسب رأي الدكتور إبراهيم سلامة فإن الجاحظ قد حصر أشكال التعبير في البيان العربي في شواهد معدودة، وصناعة قاموس لها، و حددها في بعض النكت البلاغية كالتجنيس، و الطباق و السجع، و الازدواج و التشبيه، و الإطناب، و أقل

¹ - جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية و اللسانيات النصية، ص 15.

تقدير أن القول بتوسيعه دلالة المصطلح عما كانت عليه عند الرواة (المثل/ الاستعارة) قول مشكوك فيه¹.

أما ابن المعتز فيصرح بأن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تابعهم لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم، ويصرح أيضا بأنه كان موجودا في القرآن الكريم وفي الشعر الجاهلي، مشيرا إلى أن هذه الظاهرة المسماة بالبديع لم تكن ظاهرة تاريخية أو اجتماعية بديلة لما أطلق عليه الجاحظ مصطلح البيان العربي بل هي ظاهرة فنية فردية تتعلق بإبداعات المتحدثين في العصور كلها دون تفريق، ومعنى ذلك أنها ليست ظاهرة لغوية، بل هي ظاهرة أدبية².

و يبدو أن علم البديع هو أقل الفنون البلاغية حاجة إلى التأويل؛ لأن بعضه يتعلق باللفظ دون المعنى، أما ما يتعلق بالمعنى فهو البديع المعنوي، و منه:

أ- المطابقة:

و هي أن تجمع بين متضادين³، كقوله تعالى: (فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلًا و لْيَبْكُوا كَثِيرًا)⁴، و قوله: (و تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا و هُمْ رُقُودٌ)⁵، و كقوله أيضا: (يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ و يَعْذِبُ مَن يَشَاءُ)⁶، ففي مثل هذه الأخيرة لا يستطيع القارئ تحديد المعنى إلا على سبيل التأويل، فإن التعذيب لا يقابل المغفرة صريحا، لكن على تأويل كونه صادرا عن المؤاخذه التي هي ضد المغفرة⁷.

¹ - م/ن/ ص 14.

² - ابن المعتز، كتاب البديع، ص 1.

³ - السكاكي، مفتاح العلوم، ص 533.

⁴ - التوبة/ 82.

⁵ - الكهف/ 18.

⁶ - آل عمران/ 129.

⁷ - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 221.

و قال آخرون: المطابقة هي اشتراك معنيين بلفظة واحدة، و ذلك ما ذهب إليه قدامة بن جعفر الكاتب، و منه قول الأفوه الأودي:

وَ أَقْطَعُ الْهَوَجْلَ مُسْتَأْنِسًا بهوَجْلٍ مُسْتَأْنِسٍ عَنَّتْرِيسٍ

فقد عني الشاعر بالهوجل الأول الأرض، و عني بالثاني الناقة التي وصفها بالقوة و الصلابة¹.

و قد تحدث القاضي الجرجاني عن المطابقة، و أشار إلى ما فيها من أسرار جمالية، مبينا أن لها شعبا خفية، و فيها مكامن تغمض، و ربما التبست بها أشياء لا تتميز، إلا للنظر الثاقب، و الذهن اللطيف².

ب- مراعاة النظر:

هو الجمع بين أمرين أو أمور متناسبة لا على جهة التضاد³، و ذلك إما بين اثنين، كقوله تعالى: (هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)⁴، و إما بين أكثر، كقوله عز و علا: (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ)⁵.

و يلحق بهذا النوع ما بني على المناسبة في المعنى بين طرفي الكلام، أي أن يختم الكلام بما يناسب أوله في المعنى، نحو قوله تعالى: (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ

¹ - الباقلائي، إعجاز القرآن، دار الجيل، بيروت، 2005، ص 134.

² - حمد بن عبد العزيز السويلم، الاتجاه الفني في تراثنا النقدي و البلاغي، ص 284.

³ - السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص 222.

⁴ - غافر/ 20:56.

⁵ - البقرة/ 16.

يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ¹، فَإِنَّ (اللَّطِيف) يَنَاسِبُ عَدَمَ إِدْرَاكِ الْأَبْصَارِ لَهُ، وَ (الْخَبِير) يَنَاسِبُ إِدْرَاكَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لِلْأَبْصَارِ.

كما يلحق به ما بني على المناسبة في اللفظ باعتبار معنى له غير المعنى المقصود في العبارة، نحو: (الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ)²، فَإِنَّ الْمُرَادَ هُنَا بِالنَّجْمِ هُوَ الْنَبَاتُ، فَلَا يَنَاسِبُ (الشَّمْسُ)، وَ (الْقَمَرُ)، وَ لَكِنْ لَفْظُهُ يَنَاسِبُهُمَا بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْكَوَاكِبِ، وَ هَذَا مَا يَسْمَى بِإِيْهَامِ التَّنَاسُبِ.

ج- الإلتفات:

جاء في لسان العرب أن: "لفت وجهه عند القوم: صرفه، التفت التفاتاً، و التفت أكثر منه، و تلفت إلى الشيء، و التفت إليه: صرف وجهه إليه... و لفت فلان عن رأيه: أي صرفته عنه، و منه الإلتفات"³.

أما في الاصطلاح فقد عرفه ابن المعتز بأنه انصراف المتكلم عن مخاطبة إلى الإخبار، و عن الإخبار إلى مخاطبة، و ما يشبه ذلك، من انصراف عن معنى إلى آخر، و قد اختلف علماء البلاغة في تحديد العلم الذي ينتسب إليه الإلتفات، فقال بعضهم هو من قبيل المجاز، أي أنه من مباحث علم البيان، و من أولئك أبو عبيدة، في حين ذهب ابن الأثير إلى القول بأنه من فنون البديع المعنوي، فقال إن حقيقته مأخوذة عن التفات الإنسان عن يمينه و شماله، فهو يقبل بوجهه تارة كذا و تارة كذا⁴.

و وفقاً للرأي القائل بأنه من علم البديع سنتكشفه باعتباره واحداً من الأساليب البلاغية المستدعية للتأويل، لما فيه من التحول و العدول عن المسار الأصلي للتعبير،

¹ - الأنعام/ 103.

² - الرحمن/ 5، 6.

³ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (لفت)، 508/5.

⁴ - صفى الدين الحلبي، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة، و محاسن البديع، ص 125.

بأقسامه المختلفة، و هي: الرجوع من الغيبة إلى الخطاب، و من الخطاب إلى الغيبة، و الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل، و عن المستقبل بالماضي، و الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، و عن فعل الماضي، إلى فعل الأمر.

و من أمثلة التحول و العدول في أسلوب الإلتفات قوله تعالى: (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِلَهُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ)¹، و هذا النوع من الانتقال مثير لنشاط السامع، و موقظ للإصغاء، ففي هذه الآية تم الانتقال من صيغة الغيبة الدالة على الشمول و الاتساع، خلافا لصيغة التكلم و الخطاب المحددتين بأفرادهما².

من أمثله أيضا قوله تعالى: (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَاباً فُسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ)³، و لا شك أن معنى هذه الآية من المعاني التي تستنبط استنباطاً، لما قد يحدثه الانتقال من الإخبار عن الماضي إلى الإخبار عن المستقبل، فالفعل (تثير) الذي جاء بصيغة المستقبل متبوع بآخر ماضٍ، و ذلك حكاية للحال التي يقع فيها إثارة الرياح و السحاب، و استحضارا للصورة البديعية الدالة على القدرة الإلهية⁴.

و التأويل في هذا المستوى لا يختلف عن سابقه من حيث ارتباطه بالمعنى الذي يقصده المتكلم و بالمقام، و هذا ما جعل العسكري يقول: "المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه، و قد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلق به القصد"⁵.

¹ - النمل/ 59، 60.

² - الخطيب القزويني، الإيضاح، 2/ 88.

³ - فاطر/ 9.

⁴ - عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، ص 570.

⁵ - أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، ط 5، 1983، ص 25.

و من أوائل من أدرك أهمية المقام و ضرورة الأخذ به بشر بن المعتمر (ت220هـ) الذي قال: "و المعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، و كذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، و إنما مدار الشرف على الصواب، و إحراز المنفعة مع موافقة الحال، و ما يجب لكل مقام من المقال"¹.

و ابن المعتمر في كلامه هذا إذ يقصر الشرف على الصواب و إحراز المنفعة، إنما يعرف أن للمقال معان، و المستمع الحق هو الذي يتقفى أثر المعنى الصائب في ضوء المقام، و هذا ما يؤكد أن العرب و في وقت مبكر جدا أدركوا علاقة المعنى بالمقام الذي ورد فيه، فلما كان فهم الكلام أو النص يتساند إلى بحث صيغته الأصلية المتمثلة في المعنى، جرى الباحثون على دراسة ما يعترى هذا الفهم من الشبهات و تأصيل قواعد عامة يقوم عليها الكلام العربي، و هو الطريقة التي يتحدث بها العرب، و تشتمل على ما اصطفوه من تصرفات في التركيب و دلالات المفردات؛ لتؤدي المعاني المقصودة، فاشتملت أبحاثهم على ما كان أساسا لدراسة المجاز، و هو طريقة التعبير بوسائل لغوية باستعمال ما في اللغة من مرونة و قدرة على التبدل و التغير، و درسوا ما يمكن تسميته مشكلات الكلام أو النص معتمدين في ذلك على فكر ثاقب، و نباهة واضحة، و استقراء واسع، و قدرة على التفسير و التأويل ، ساعدت في الغوص إلى أعماق الصيغة الكلامية².

ختاما نخلص إلى أن البلاغة العربية إحدى أهم مجالات التأويل في الدرس العربي، و أخصبها، حيث إن دورها ينحصر في إيجاد علاقات جديدة بين الأشياء، و هو ما يفتح أمام المستمع الفرص لقول ما لم ينطق به النص، و لعل أهم قضايا التأويل في هذا المستوى تدور حول محور عام يجمعها؛ هو العدول أو ما يسمى الدراسات في الأسلوبية الحديثة بالانزياح أو الانحراف، فجميع ما طرقتنا من استعارة و مجاز و تشبيه... و غيرها، يصب في بوتقة الخروج عن النمطي العادي، إلى المستوى الفني،

¹ - الجاحظ، البيان و التبيين، 127/1.

² - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 285.

و هو أحد أهم شروط البلاغة العربية (حسن تخير اللفظ) الذي يلزم مستعمل اللغة بلفت انتباه المتلقي قدر الإمكان.

الفصل الرابع:

تأويل القرآن

أولاً- مفهوم التأويل الديني:

1- تمهيد:

القرآن كتاب الله المعجز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، و لا من خلفه، نزل به جبريل من السماء إلى الأرض على سيد الخلق و أكرم الرسل و أشرف من في الوجود محمد صلوات الله و سلامه عليه، بأسلوب فريد من البلاغة و الروعة و جلالة الروح و إشراق البيان و جمال الديباجة، و قوة المنطق و عبقرية التصوير و التعبير، أسلوب جمع بين سلاسة اللفظ و جزالته، و قوة العبارة و غزوبتها، و حرارة الإيمان و تدفق البلاغة¹.

فقد نزل الذكر الحكيم في أسلوب لا يضارعه أسلوب، لا هو شعر، و لا هو نثر، إنه النظم الرائع الذي تحدى به الله تعالى العرب فعجزوا، فتحداهم بسورة منه فبهروا، فتحداهم بأقصر سورة فخرسوا، و لما سمعه الفصحاء منهم و البلغاء و أصحاب البيان سجدوا له خاشعين، و ما ذلك إلا دليل الإعجاز و عظمة البيان و جلال الأسلوب².

و لما كان القرآن معجزة بحسن تأليفه و التئام كلمه، و فصاحته، و وجوه إيجازه، و بلاغته الخارقة، و بصورة نظمه العجيب، و أسلوبه الغريب³، التف حوله الدارسون بالقراءة و الحفظ و التمحص، فنمت مختلف علوم العربية و تطورت في رحاب الدرس القرآني، و استمر الأمر حتى صارت علوم اللغة جزءا من الثقافة الدينية، و هذا ما جعل الثعالبي يعتبر تعلم اللغة من الديانة، فيقول: "من أحب الله تعالى أحب رسوله صلى الله عليه وسلم، و من أحب الرسول العربي أحب العرب، و من أحب العرب أحب العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العرب والعجم، و من أحب العربية عني بها، وثابر عليها، و صرف همته إليها، و من هداه الله للإسلام، و شرح

¹ - الباقلائي، إعجاز القرآن، ص 18، 19.

² - م ن/ ص 19.

³ - م ن/ ص 21.

صدره للإيمان، وأتاه حسن سريرة فيه اعتقد أن محمداً -صلى الله عليه وسلم- خيرَ الرسل، والإسلامَ خيرَ الملل، والعربَ خيرَ الأمم، والعربيةَ خيرَ اللغات والألسنة، والإقبالَ على تفهمها من الديانة؛ إذ هي أداة العلم، ومفتاح التفقه في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد"¹. و يعتبرها ابن

خلدون من علوم الآلة الضرورية لمعرفة الأحكام الشرعية، فلما فسد اللسان احتيج إلى وضع القوانين النحوية، و صارت العلوم الشرعية ملكات في الاستنباط و الاستخراج، و التنظير و القياس، و احتاجت إلى علوم أخرى، و هي الوسائل لها من معرفة قوانين العربية، و قوانين ذلك الاستنباط و القياس، و الذبُّ عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع و الإلحاد، فصارت هذه العلوم كلها علومًا ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع"².

فقد أسهم النحاة بنصيب وافر في تأصيل الدراسات الأسلوبية العربية، و وفروا للمفسرين، و أصحاب معاني القرآن كآبي عبيدة و الفراء و الأخفش، و دارسي النص القرآني كابن قتيبة و الباحثين في كلام العرب كابن فارس مادةً مهمة بنوا عليها دراساتهم التطبيقية في النصوص اللغوية التي أعملوا فيها فكرهم بالبحث و التطبيق"³.

فلئن كان استخلاص الأحكام الشرعية من كتاب الله تعالى بحثًا من بحوث أصول الفقه، فإن قواعد النحو و البلاغة هي وسيلة هذا العلم، و عماده في تحقيق ذلك، إذ يتحكم هذان العلمان اللغويان في استنباطات الأصوليين، وفيما يقر به التشريع الإسلامي من أحكام.

¹ - الثعالبي، فقه اللغة و سر العربية، تحقيق املين نسيب، دار الجيل، بيروت، ص 5.

² - ابن خلدون، المقدمة، ص 499.

³ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 285.

2- تعريف التأويل:

جاء في تعريف ابن رشد (ت 595هـ) للتأويل أنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز¹، أي أن له قواعد لغوية، كما أن له قواعد عقدية، تجعله متسقا مع النصوص المحكمة، والقواعد الكلية للدين. و هو المعنى الذي تتفق عليه المعاجم العربية، و قد سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الأول من هذا البحث.

فالتأويل هو العودة إلى أصل الشيء سواء كان فعلا أو حديثا، و الوصول إلى الغاية أو المغزى من الشيء². و استعمال القرآن الكريم للتأويل بهذا المعنى خير دليل على ذلك، فقد وردت هذه اللفظة فيه أكثر من عشر مرات³، تحوم كلها حول هذه المعاني:

- تأويل الأحاديث: (وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)⁴
- تأويل الأحلام: (وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ)⁵.
- تأويل الأعلام وبيان ما يقصد منها: (أُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)⁶.
- ما يتعلق بالمتشابه الذي لا يعلمه إلا الله: (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)⁷

¹ - أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، ص 32 .

² - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص252.

³ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 175.

⁴ - يوسف/11.

⁵ - يوسف/36.

⁶ - الكهف/78.

⁷ - آل عمران/7.

و قد أشار ابن تيمية (ت 728هـ) في حديثه عن التأويل إلى أن له ثلاثة معان، شاع الأول و الثاني منها عند السلف، أما الثالث فهو المستعمل عند المتأخرين من المتفقهة و المتكلمة و المحدثه و المتصوفة و نحوهم¹:

أ- **المعنى الأول:** و هو المراد بلفظ التأويل في الكتاب و السنة، و يعني حقيقة ما يؤول إليه الكلام، و إن وافق ظاهره، من أمثلة ذلك قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسَوْهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ)²، بمعنى الحقائق التي أخبر بها من الثواب و العقاب، ففي التفسير: "(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ) أَي مَّا وُعِدُوا بِهِ مِنَ الْعَذَابِ وَالنَّكَالِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، قَالَهُ مُجَاهِدٌ وَغَيْرُ وَاحِدٍ، وَقَالَ مَالِكٌ: ثَوَابُهُ وَقَالَ الرَّبِيعُ: لَا يَزَالُ يَجِيءُ مِنْ تَأْوِيلِهِ أَمْرٌ حَتَّى يَتِمَّ يَوْمَ الْحِسَابِ، حَتَّى يَدْخُلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، فَيَتِمَّ تَأْوِيلُهُ يَوْمَئِذٍ"³.

و من أمثله بمعنى تأويل الرؤى قوله تعالى: (و دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبُنَّا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ)⁴؛ أي أنهما "رَأْيَا مَنَامًا فَرَأَى السَّاقِي أَنَّهُ يَعْصِرُ خَمْرًا؛ يَعْنِي عَنَّا، وَكَذَلِكَ هِيَ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ عَنَّا، وَالْمَشْهُورُ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ مَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّهُمَا رَأْيَا مَنَامًا وَطَلَبَا تَعْبِيرَهُ"⁵.

¹ - تقي الدين أحمد بن تيمية، الإكليل في المتشابه و التأويل، دار الإيمان، الإسكندرية، ص12 و ما بعدها، و ينظر: ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 253.

² - الأعراف/53.

³ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر و التوزيع، ط2، 1999، 425/3.

⁴ - يوسف/36.

⁵ - ابن كثير، تفسير القرآن، 388/4.

و بمعنى العاقبة قوله تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)¹، وقوله أيضا: (وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)²، "أَي رُدُّوا الْخُصُومَاتِ وَالْجَهَالَاتِ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِمَا فِيمَا شَجَرَ بَيْنَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ يَتَحَاكَمْ فِي مَحَلِّ النِّزَاعِ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَلَا يَرْجِعَ إِلَيْهِمَا فِي ذَلِكَ، فَلَيْسَ مُؤْمِنًا بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَقَوْلُهُ: (ذَلِكَ خَيْرٌ) أَي: التَّحَاكُمُ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، وَالرُّجُوعُ إِلَيْهِمَا فِي فَصْلِ النِّزَاعِ خَيْرٌ، وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا، أَي: وَأَحْسَنُ عَاقِبَةً وَمَالًا كَمَا قَالَهُ السُّدِّيُّ وَغَيْرُ وَاحِدٍ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: وَأَحْسَنُ جَزَاءٌ وَهُوَ قَرِيبٌ... قَالَ: " وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " أَي مَالًا وَمُنْقَلَبًا فِي آخِرَتِكُمْ . قَالَ سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ " ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا " أَي خَيْرٌ ثَوَابًا وَأَحْسَنُ عَاقِبَةً. وَابْنُ عَبَّاسٍ كَانَ يَقُولُ يَا مَعْشَرَ الْمُؤَالِي إِنْكُمْ وَلَيْتُمْ أَمْرَيْنِ بِهِمَا هَلَكَ النَّاسُ قَبْلَكُمْ هَذَا الْمِكْيَالُ، وَهَذَا الْمِيزَانُ، قَالَ وَذَكَرَ لَنَا أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: (لَا يَقْدِرُ رَجُلٌ عَلَى حَرَامٍ ثُمَّ يَدْعُهُ لَيْسَ بِهِ إِلَّا مَخَافَةُ اللَّهِ إِلَّا أَبْدَلَهُ اللَّهُ بِهِ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا قَبْلَ الْآخِرَةِ مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ مِنْ ذَلِكَ)"³.

و من أدلة استعمال السلف للتأويل بهذا المعنى⁴:

- عن زهير بن حرب وإسحاق بن إبراهيم قال زهير حدثنا جرير عن منصور عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول

¹ - النساء/ 59.

² - الإسراء/ 35.

³ - ابن كثير، تفسير القرآن، 74/5.

⁴ - ينظر: مساعد بن سليمان الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، 1423، (كتاب الكتروني)، ص 50.

القرآن)¹، و تعني بقولها: يتأول القرآن أنه يعمل ويطبق ما أمر به من التَّسْبِيح والتَّحْمِيد.

- قول شارح الطحاوية (ت 792هـ): "التأويل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فتأويل الخبر هو عين المخبر به، وتأويل الأمر: نفس الفعل المأمور به..."².

ب- المعنى الثاني: يراد بلفظ التأويل: تفسير الكلام و بيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه³، و هو اصطلاح كثير من المفسرين كابن جرير الطبري (ت 310)، فإنه كثيراً ما يقول إذا شرع في تفسير آية: (القول في تأويل قوله تعالى)، من ذلك مثلاً: "القول في تأويل قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا)⁴، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَصَّ بِرِسَالَتِهِ مُحَمَّدًا وَانْتَخَبَهُ لِبَلَاغِهَا عَنْهُ، فَأَبْتَعَتْهُ إِلَى خَلْقِهِ نَبِيًّا مُرْسَلًا، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابَهُ قَيِّمًا، وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا"⁵.

و من أدلة استعماله مرادفاً للتفسير:

- دعاء الرسول (ص) لابن عمه عبد الله بن عباس: (اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل)⁶، أي: تفسير القرآن الكريم. قال الطبري: "وأما قوله صلى الله عليه وسلم: (وعلمه التأويل)، فإنه عني بالتأويل: ما يؤول إليه معنى ما أنزل الله تعالى ذكره على نبيه صلى الله عليه وسلم من التنزيل، وأي الفرقان، وهو مصدر من قول القائل: أولتُ

¹ - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار طيبة، ط1، 2006، 234/1.

² - ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص252.

³ - ابن تيمية، الإكليل في المتشابه و التأويل، ص 28.

⁴ - الكهف/ 1.

⁵ - محمد بن الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 591/17.

⁶ - محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر

الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ص.

هذا القول تأويلاً، وأصله من آل الأمر إلى كذا، إذا حملها على وجه جعل مرجعها إليها تأويلاً¹.

- قول الشافعي (ت204): "... وَهَذَا كَمَا قَالَ بَن عَبَّاسٍ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مُسْتَعْنَى فِيهِ بِالتَّزِيلِ عَنِ التَّأْوِيلِ"².

- قول ثعلب: "التفسير والتأويل واحد"³.

و لا شك أن المعنى الأول يختلف عن الثاني؛ فهو هنا من باب العلم والكلام، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون للتأويل في القلب واللسان الوجود الذهني واللفظي والرسمي، وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلية، ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هو عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار، إلا إذا تصورناها المستمع أو تصور نظيرها بغير كلام وإخبار؛ فهو يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب، إما بضرب المثل وإما بالتقريب وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها وإما بغير ذلك⁴.

ج- المعنى الثالث: شاع التأويل بهذا المعنى عند المتأخرين الخاضعين في أصول الفقه ومسائل الخلاف، كالمتكلمة، و التصوف و نحوهم، و هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه به⁵.

و من الذين استعملوا مصطلح التأويل بهذا المعنى:

¹ - الطبري، تهذيب الآثار، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص 183.

² - محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 139، 3، 4 / 169.

³ - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (أول)، ص 481.

⁴ - ابن تيمية، الإكليل في المتشابه و التأويل، ص28.

⁵ - م ن/ ص 27.

- ابن حزم (ت 456) في قوله: "التأويل: نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وُضِعَ له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صحَّ ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك، اطُّرِحَ ولم يلتفت إليه، وحُكِمَ لذلك النُّقل بأنه باطل"¹.

- أبو الوليد الباجي (ت 474) حين قال إن التأويل هو صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله، و معنى ذلك أن يحتمل الكلام معنيين فأكثر، إلا أن أحدهما أظهر في ذلك اللفظ، إما لوضع أو استعمال أو عرف، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره، إلا أن يرد دليل يصرفه عن ذلك الظاهر، إلى بعض ما يحتمله، و يسمى أهل الجدل ذلك الصرف تأويلاً².

- و ابن الزاغوني (ت 527) في قوله: "نقل الكلام عن وضعه وأصله السابق إلى الفهم من ظاهره في تعاريف اللغة والشرع أو العادة إلى ما يحتاج في فهمه، والعلم بالمراد به إلى قرينة تدل عليه، لعائق منع من استمراره على مقتضى لفظه، وهو مأخوذ من المأل، ومن ذلك ما وقع الخطاب فيه على سبيل المجاز، ولم يكن يراد به الأصل في الحقيقة، ومنه قوله تعالى: (وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ)³، أراد: حُبَّ العجل، لأنه لو أراد حمل الكلام على حقيقته لكان العجل يكون في بطونهم لا في قلوبهم؛ لأن الأعيان إنما تنتقل إلى البطن لا إلى القلب..."⁴.

¹ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة قوبلت على تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، 1/ 42.

² - أبو الوليد سليمان ابن خلف الباجي الأندلسي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت، لبنان، ط1، 1973 ص 48.

³ - البقرة/ 93.

⁴ - ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ص 217.

- و ابن الجوزي (ت 597): "التأويل: العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى لا يقتضيه، لدليل عليه"¹.

و خلاصة القول في كل ما سبق إن التأويل يصح بمعناه الأخير، و هو نقل اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى باطن ترفعه قرائن السياق، و هو بهذا المعنى أقسام، فمن حيث عمق تجلياته نجده أنواعا ثلاثة هي²:

- التأويل القريب: وهو ما يكفي فيه أدنى مرجح برهاني.
- التأويل الوسيط: وهو ما يحتاج إلى مرجح تقوم به الحجة على الراجح.
- التأويل البعيد: وهو ما احتاج لمرجح قوي يجعله راجحا على المعنى السائد والظاهر من الكلام، أو دليل يتناسب مع بعد الاحتمال.
- ومن حيث احتوائه على منهج برهاني إلى قسمين:
- تأويل يخضع النص لمقتضياته ومنهجه، خارج عن منطق النص الداخلي، فهو حركة عقلية حول النص أو خارجه ، فالنص في هذا النوع مادة، وليس موجهها أو محددا، أو إطارا.
- تأويل خاضع للنص في منهجه، ويتساق مع منطق النص الداخلي؛ أي انه حركة عقلية داخل النص.

3- ضوابط تأويل القرآن:

إن التأويل كآلية وطريقة لها قواعدها وشروطها، مسؤول عن حركة مكونات الخطاب حركة منهجية منضبطة، فلا تتحرك خطواتها خارج إطار القواعد، أو خلافا للشروط، مما قد يؤدي إلى الانفلات و الوقوع في الشطط، و عليه نتبين أن التأويل نوعان؛ صحيح و فاسد، أما الفاسد فهو صرف الكلام عن ظاهره، دون دليل يعضده،

¹ - ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ص 216.

² - ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 58.

و الصحيح هو التأويل الذي سبق و أن عرفناه بأنه حمل الكلام على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحاً¹.

و إذا كان يشترط في الناقد الأدبي أن يكون ملماً بجميع العلوم و المعارف، فإن هذا أولى بأن يتحقق في مؤول النص القرآني، و إن لم يكن كذلك كان كلامه مردوداً، و عمله مذموماً، و أخطؤه غير معدودة .

و يمكن أن نلخص الشروط الواجب توافرها في مؤول النص القرآني فيما يأتي من نقاط²:

- أن يكون التأويل في إطاره و مجاله المحدد، و بيان ذلك أن نعلم أن النصوص الشرعية تنقسم من حيث قبولها التأويل و عدمه إلى ثلاثة أقسام:

- ما هو نص في مراد المتكلم لا يحتمل غيره، فهذا مما يمتنع دخول التأويل فيه.

- ما هو ظاهر في مراد المتكلم، و قد احتقت به قرائن تقويه، فإن اطرده استعماله على وجه واحد استحال تأويله.

- ما ليس بنص و لا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى بيان، و هذا القسم دائر بين ثلاثة أحوال: فقد يكون مع النص بيانه، و قد يكون بيانه منفصلاً عنه في نص آخر، و قد يكون له عدة معان، و ليس معه ما يبين مراد المتكلم، و هذا الأخير للتأويل فيه مجال واسع.

- أن يحتمل اللفظ المؤول المعنى المصروف إليه ظاهره في ذلك التركيب الذي وقع فيه، و إلا كان كذباً و تحريفاً.

¹ - محمد أحمد نوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1997، ص 12 و ما بعدها.

² - م ن/ ص 13 و ما بعدها.

- أن يقوم دليل على أن المتكلم أراد المعنى المصروف إليه اللفظ عن ظاهره؛ لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة و الظاهر، و لا يجوز العدول عنهما إلا بدليل أقوى يسوغ خروج الكلام عن أصله.

- ألا يعود التأويل على أصل النص الشرعي بالإبطال.

- ان يكون المعنى المصروف إليه عن ظاهره مما تجوز نسبته إلى الشارع؛ لأن المتأول يخبر عن مراد الله.

- أن يكون الجواب عن المعارض، فعلى مدعي الحقيقة و الظاهر أن يقيم الدليل العقلي و السمعي على إرادة ذلك.

و خلاصة هذه الشروط جميعا أن لا يقر مؤول الكتاب أو السنة حتى يبحث بحثا طويلة عريضة في إمكان ذلك المعنى بالعقل¹.

ثانيا- إرهابات تأويل القرآن:

روى أبو العالية (ت 93) عن رجال اجتمعوا عند ابن مسعود، أن اثنين منهما تخاصما في أمر، فقال رجلٌ من جلساء عبد الله: ألا أقوم فأمرهما بالمعروف، وأنهاهما عن المنكر، فقال آخر: عليك بنفسك، فإن الله يقول: (عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ)²، فلما سمعهما ابن مسعود قال: مه، لَمَّا يجيء تأويل هذه بعد. إن القرآن أنزل حيث أنزل، ومنه أي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه أي وقع تأويلهن على عهد النبي (ص)، ومنه أي وقع تأويلهن بعد النبي (ص) بيسير، ومنه أي يقع تأويلهن بعد اليوم، ومنه أي يقع تأويلهن عند الساعة على ما ذكر من الساعة، ومنه أي يقع تأويلهن يوم الحساب على ما ذكر من الحساب والجنة والنار، فما دامت قلوبكم واحدة، وأهواؤكم واحدة، لم تلبسوا شيئا، ولم يذق بعضكم بأس بعض، فأمرُوا

¹ - ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 257.

² - المائدة/105.

وانهوا، فإذا اختلفت القلوب والأهواء، و ألبستم شيعة، وذاق بعضكم بأس بعض، فامرؤ ونفسه، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية¹.

إن هذه الرواية دليل على أن تأويل القرآن سيكون عبر فترات متعاقبة، المشهود منها هو عصر الرسول، و عصر الصحابة و التابعين، ثم عصر مختلف الفرق الدينية، إلى هذا العصر و ما بعده من التأويلات التي لم تشهد بعد، و سنتناول فيما يأتي من مباحث و فصول: التأويل في عصر الرسول، و في عصر الصحابة.

1- التأويل في عصر الرسول:

قال تعالى: (وَلَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)²، و الراسخون في العلم هم المؤهلون لتأويل الكتاب، و لا شك أن أول هؤلاء صاحب الرسالة؛ محمد صلوات الله و سلامه عليه، حيث وصفه القرآن بالمعلم، كما في قوله: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)³، فما كان من محمد إلا أن يبشر قومه بكتاب الله، و يعلمهم ما فيه، كما قال تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)⁴.

لقد اعتمد الرسول في المرحلة الأولى من نزول القرآن؛ و هي المرحلة المكية التي نزل فيها الكتاب مجملا على قلبه في مكة على التلقين في تعليم الدين للمسلمين، مركزا على أساسه الذي لا يقوم من دونه و هو التوحيد، ونبذ الشرك بصورة أساسية، و لما انتقلت الرسالة إلى يثرب، بعد ما لاقته من ظروف عصيبة في مكة، توجه إلى تعليم تأويل القرآن، نظرا لتراكم آي القرآن، الذي نزل منجما على امتداد (23) سنة، من أجل استقرار مادة الكتاب، لاستخراج بصائر الوحي منه، واستنباط الفتاوى.

¹ - الطبري، تفسير القرآن ، 11 / 143، 144.

² - آل عمران/ 7.

³ - الجمعة/ 2.

⁴ - النساء/ 59.

و بهذا كان الرسول قد طرح منهاجاً يتوسط بين المسلم و كتاب الله، تمثل في التأويل الذي صار الأداة المنهجية، لاكتشاف مدخرات الآيات، و بواطنها، و ذلك بالقضاء على الأمية، ومحوها من المدينة، مستعينا بالعارفين بالقراءة والكتابة من المهاجرين والأنصار، بالإضافة إلى الأسرى الذين أسرههم في بدر، ممن يجيدون القراءة والكتابة، فجعل فدية كل واحد منهم، تعليم عشرة من صبية المدينة القراءة والكتابة، و بعد ذلك يلقنهم ما في كتاب الله، فالرسول الكريم هو المصدر الثاني الذي كان يرجع إليه الصحابة و غيرهم إذا أشكل عليهم فهم شيء من القرآن¹.

إضافة إلى ذلك فإنه من الضروري أن يحضر المسلم مجالس العلماء و الفقهاء، و هي المجالس التي تمكنه من فهم الدين بصورته الحقيقية، و فيها تتم عملية إنتاج الأفكار، لا عملية تلقي وتلقين الأفكار، و قد كان الرسول يدعوهم للالتحاق بها، ثم الانفصال عنها؛ لممارسة عملية البلاغ والإنذار، فكل رب أسرة مطالب بتدريس أهله وأبنائه القرآن، يقول الرسول: (مَنْ عَلَّمَ وَلَدَهُ الْقُرْآنَ فَكَأَنَّمَا حَجَّ الْبَيْتَ عَشْرَةَ آلَافَ حَجَّةٍ، وَ اعْتَمَرَ عَشْرَةَ آلَافَ عَمْرَةٍ، وَ اعْتَقَ عَشْرَةَ آلَافَ رَقَبَةٍ)²، مشجعا الناس على حفظ القرآن و تحفيظه.

و لم يحصر الرسول نشر الفقه في المساجد فقط، بل حث على تحويل كل بيوت المسلمين إلى مراكز لتعليم الفقه، وإنتاج الفقهاء، و لم يكتف رسول الله (ص) بمحو الأمية و نشر الفقه الإسلامي، بل أذكى بخطبه زخم التنافس، بين أفراد الأمة في حفظهم للكتاب و تعليمه، من ذلك مثلاً قوله: (اقْرَأُوا الْقُرْآنَ، فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ

¹ - محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000، 36/1.

² - حسين النوري الطبرسي، مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1415، 21/2.

شَفِيعاً لِأَصْحَابِهِ)¹، و قوله: (لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ، فَهُوَ يَقُومُ بِهِ آتَاءَ اللَّيْلِ، وَآتَاءَ النَّهَارِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً. فَهُوَ يُنْفِقُهُ آتَاءَ اللَّيْلِ وَآتَاءَ النَّهَارِ)².

فكان بعض الصحابة يتعاطون تفسير القرآن اعتماداً على القليل المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم، و بعضهم يحاول في حذر و خشية أن يجتهد في تأويل بعض الآيات، و بعضهم يمتنع من هذا خيفة أن يكون فيه مآثم ديني³.

و عن عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما "أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي صلى الله عليه وسلم عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا فتعلمنا القرآن والعلم والعمل"⁴.

و يذهب أغلب العلماء إلى أن المرحلة الأولى للتفسير تتركز في القرآن نفسه على معنى رد متشابهه إلى محكمه، وحمل مجمله على مبينه، وعامه على خاصه، ومطلقه على مقيده.. إلخ، كما تتركز في بعض قراءاته المتواترة⁵.

2- التأويل في عصر الصحابة و التابعين:

يروى أن بني أمية رفعوا المصاحف الشريفة على أسنة السيوف، بنصيحة من الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام إلى القرآن الكريم، الأمر الذي أحدث انشقاقاً في صفوف جيش المسلمين، فقال علي بن أبي طالب (ض): (بالأمر حاربناهم على تنزيله، و اليوم نحاربهم على تأويله).

¹-مسلم، الصحيح، باب فضل قراءة القرآن و سورة البقرة، ص361.

²- م ن/ ص365، باب فضل من يقوم بالقرآن ويعلمه، وفضل من تعلم حكمة من فقه أو غيره فعلم بها و علمها.

³- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط17، 2004، ص26

⁴ - ابن تيمية، الإكليل في المتشابه و التأويل، ص47.

⁵- الذهبي، التفسير و المفسرون، 34/1.

إن هذه العبارة تحاول لفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم، إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية إنما يحاولون التلاعب بالتأويل، بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل، و هي في الوقت نفسه لا تضمن لفظة التأويل التي لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح؛ أي دلالة معيبة¹، و هذا لا يعني أن فعل التأويل لم يكن مشروعاً بعد، فباب الاجتهاد كان مفتوحاً في زمن النبوة وبين الأصحاب، لكنه كان خفيف المؤنة جداً، لقرب العهد، وتوافر القرائن، التي تحول دون الغموض.

فقد كان بعض الصحابة يفسرون القليل بعضاً من آي القرآن اعتماداً على القليل المنقول عن النبي صلى الله عليه و سلم -كما سلف الذكر- في حين امتنع البعض الآخر عن ذلك خوفاً من الوقوع في الخطأ، فقد روي عن سعيد بن المسيب: "أنه كان إذا سئل عن شيء من القرآن، قال: أنا لا أقول في القرآن شيئاً، و قال ابن سيرين: سألت عبيدة عن شيء من القرآن فقال: اتق الله و عليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن"².

و كان أصحاب رسول الله (ص) يختلفون في فهم نصوص الكتاب والسنة حسب تفاوتهم في القوة العقلية، و تفاوتهم في معرفة ما أحاط بالقرآن من ظروف و ملابسات، فضلاً عن أنهم كانوا لا يتساوون في معرفة المعاني التي وضعت لها الألفاظ، و لا ضير في ذلك فاللغة لا يحيط بها إلا معصوم³.

ثم إن من الصحابة من يسمع من النبي في واقعة ما لم يسمعه الآخر في مثلها، وتكون هناك خصوصية في أحدهما اقتضت تغاير الحكمين، وغفل أحدهما عن الخصوصية، أو التفت إليها، وغفل عن نقلها مع الحديث، فيحصل التعارض في الأحاديث ظاهراً، ولا تنافي واقعاً، ومن هذه الأسباب وأضعاف أمثالها احتاج

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 174

² - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص 26، 27.

³ - الذهبي، التفسير و المفسرون، 29/1.

الأصحاب أنفسهم في معرفة الأحكام إلى الاجتهاد، و كان الاجتهاد على أنواع، فقد كان الصحابة مفسرين للقرآن-مع تفاوت بينهم في العلم بتفسيره- و لم يكونوا جميعاً مؤولين له، و المؤولون منهم قلائل، و كان عبد الله بن عباس رضي الله عنه مؤولاً، من أسبق السابقين الذين تميزوا في تفسير القرآن و تأويله¹.

و من الوقائع التي تثبت تفاوت الصحابة و التابعين في تفسير القرآن و تأويله امتحان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قدرة ابن عباس و بعض الصحابة في تفسير سورة النصر و تأويلها، حين سألهما ما تقولون في قول الله تعالى: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ)²، فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله و نستغفره، إذا نصرنا و فتح علينا، و سكت بعضهم فلم يقل شيئاً، و قال ابن عباس: هو أجل الرسول صلى الله عليه و سلم، أعلمه الله له، فقال: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ)³، فذلك علامة أجلك، فسبح بحمد ربك و استغفره إنه كان تواباً.

إن الصحابة الممتحنين بتفسير سورة النصر قاموا بتفسيرها تفسيراً ظاهرياً، حيث ذكروا معناها المتبادر للذهن، فالحمد لله عز و جل يأمر رسوله صلى الله عليه و سلم بالتحميد و التسبيح و الاستغفار، عندما يمن عليه بالفتح، بينما نظر ابن عباس لهذه السورة نظرة تأويلية فاحصة؛ لأن سورة النصر تشير إلى ارتباط حياة الرسول على الأرض بهذا الدين، فمهمته هي تبليغ الإسلام و جهاد أعدائه، و ما لم ينتصر هذا الدين في بقاعه الأولى فما زال في عمره بقية، أما و قد كتب الله لدينه النصر و الفتح، فقد انتهت المهمة التبليغية للرسول الكريم، و معها انتهى عمره في هذه الدنيا⁴.

ثم أخذت عملية التفسير و التأويل تنمو ابتداء من عصر الرسول الكريم، و تتضخم، لكن بدلاً من أن تبحث عن الجمال الفني في القرآن كان أصحابها يغرقون في

¹ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط1، 2002، ص 32.

² - الفتح/ 1.

³ - الفتح/ 1.

⁴ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 32، 33.

مباحث فقهية و جدلية، و نحوية و صرفية، و خلقية و فلسفية، و تاريخية و أسطورية...¹.

ثالثا- بين التأويل و التفسير:

1- الفرق بين التأويل و التفسير:

كثر في الدراسات القرآنية استعمال لفظ التأويل بمعنى التفسير على الرغم من ورود هذا الأخير في القرآن الكريم في موضع واحد، هو قوله تعالى: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جُنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا)²، و نظرا لما بين اللفظتين من خلط جاءت الضرورة للتعريف بلفظ التفسير، و تحديد الفرق بينه و بين التأويل.

عن الفيروزآبادي: "الفسر: الإبانة، وكشف المغطى، كالتفسير، و الفعل كضرب و نصر، و نظر الطبيب إلى الماء، كالتفسرة، أو هي البول، كما يستدل به على المرض، أو هي مولدة"³.

أما اصطلاحا، فقد عرفه الزركشي بقوله هو "علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه و سلم، و بيان معانيه، و استخراج أحكامه و حكمه، و استمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف و علم البيان و أصول الفقه و القراءات"⁴.

و عرفه الذهبي بقوله: "التفسير بيان كلام الله، أو أنه المبيّن لألفاظ القرآن ومفهوماتها. ويرى بعض آخر منهم: أن التفسير من قبيل المسائل الجزئية أو القواعد الكلية، أو المَلَكات الناشئة من مزاولة القواعد، فيتكَلَّف له التعريف، فيذكر في ذلك

¹- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص 27.

²- الفرقان/ 33.

³- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (فسر)، ص 481.

⁴- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 13/1.

علوماً أخرى يُحتاج إليها في فهم القرآن، كاللغة، والصرف، والنحو، والقراءات... وغير ذلك"¹.

و بذلك يكون التفسير يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة و كشف معانيها، و بعضه من قبيل ترجيح، بعض الاحتمالات على بعض، لبلاغته و لطف معانيه، و لهذا لا يستغنى عن قانون عام، يعول عليه، و يرجع في التفسير إليه، من معرفة مفردات ألفاظه، و مركباتها، و سياقه، و ظاهره و باطنه، و غير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم، و يدق عنه الفهم².

و معلوم أن الله تعالى إنما خاطب خلقه بما يفهمونه، لذلك أرسل كل رسول بلسان قومه، و أنزل كتابه على لغتهم، و إنما احتيج إلى التفسير للأسباب الآتية³:

- كمال فضيلة المصنف، فإنه لقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة في اللفظ الوجيز، مما يجعل الفهم عسيرا، و المراد بعيدا.

- حذف بعض مقدمات الأقيسة، أو إغفال بعض شروطها، اعتمادا على وضوحها، أو لأنها من علم آخر، فيحتاج الشارح إلى بيان المحذوف و مراتبه.

- احتمال اللفظ لمعان ثلاثة، كما في المجاز و الاشتراك، و دلالة الالتزام، فيحتاج الشارح إلى بيان غرض المصنف و ترجيحه.

و الفرق بينه و بين التأويل هو أن التفسير يتعلق بالرواية، ويتعلق التأويل بالدراية وإعمال النظر، فمن التفسير ما يتوقف على النقل كسبب النزول، والنسخ وتعيين المبهم، وتبيين المجمل، ومنه ما لا يتوقف على ذلك، ويكفي في تحصيله التفقه على الوجه المعتبر.

يقول الراغب الأصفهاني (ت502هـ): "والتفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا والتأويل يستعمل

¹ - محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، 12/1.

² - م ن/ ص 15.

³ - م ن/ ص 14.

أكثره في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثره يستعمل في الجمل"¹.

ومن المعاصرين من شارك القدامى التفرقة بين التفسير و التأويل و هو الدكتور نصر حامد أبو زيد، حيث يقول: التفسير خاص بالجوانب الخارجية للنص مثل العلم بأسباب النزول و القصص، و المكي و المدني، و الناسخ و المنسوخ... و هي علوم نقلية لا مجال فيها للاجتهاد، سوى ترجيح الروايات أو محاولة الجمع بينها، أما التأويل فيتطلب من المؤول جهدا في صرف النص إلى ما يحتمله من معاني، فالتفسير اختصارا هو علم الرواية والتأويل هو علم الدراية، و هذه الدراية نتاج معقد للوضع الاجتماعي الذي يعيشه المؤول².

من الفروق أيضا أن "التأويل متشعب الأطراف، واسع الأرجاء، فيه من الصعوبة بقدر ما فيه من الاتساع، ذلك أنه يتعدى الدراسة اللغوية للنص، و هي عمدة منهج التفسير إلى دراسته باتجاهين أحدهما لغوي و الآخر عقلي يوجه اللغة و المراد من النص، وجهات تتباين باختلاف المؤول و أفكاره التي ينظر بها إلى النص"³.

و باعتبار أن التفسير علم الرواية فإنه ينقسم إلى منهجين مختلفين باختلاف مادته هما:

- التفسير بالمأثور:

و هو تفسير القرآن الكريم بما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة، فهو تفسير يعتمد النقل والتواتر والرواية، وإليه كان يركن أكثر المفسرين ويطمئنون إليه، و من لم يجد من القرآن أو السنة أو كلام الصحابة ما يقف به على مراد الله تعالى فإنه يأخذ بأقوال التابعين على اختلاف بين المفسرين في صحة هذا التفسير، و هذا ما

¹ - السيوطي، الإتقان، 4 / 168.

² - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 263

³ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 254.

أفاد به ابن كثير في قوله: " إِنَّ أَصَحَّ الطَّرْقِ فِي ذَلِكَ أَنْ يُفَسَّرَ الْقُرْآنُ بِالْقُرْآنِ، فَمَا أُجْمَلَ فِي مَكَانٍ فَإِنَّهُ قَدْ بُسِطَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ، فَإِنْ أَعْيَاكَ فَعَلَيْكَ بِالسُّنَّةِ؛ فَإِنَّهَا شَارِحَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمَوْضِحَةٌ لَهُ، وَحِينَئِذٍ إِذَا لَمْ نَجِدِ التَّفْسِيرَ فِي الْقُرْآنِ وَلَا فِي السُّنَّةِ رَجَعْنَا فِي ذَلِكَ إِلَى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ؛ فَإِنَّهُمْ أَدْرَى بِذَلِكَ لَمَّا شَاهَدُوا مِنَ الْقَرَائِنِ وَالْأَحْوَالِ الَّتِي اخْتَصُّوا بِهَا، وَلِمَا لَهُمْ مِنَ الْفَهْمِ الثَّامِ وَالْعِلْمِ الصَّحِيحِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ، لَاسِيَّمَا عُلَمَاءُ هُمْ وَكُبَرَاءُ هُمْ كَالْأَنْمَةِ الْأَرْبَعَةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، وَالْأَنْمَةِ الْمَهْتَدِينَ الْمُهْدِيِّينَ، وَعَبَدَ اللَّهُ بَنَ مَسْعُودٍ (ض) وَإِذَا لَمْ تَجِدِ التَّفْسِيرَ فِي الْقُرْآنِ وَلَا فِي السُّنَّةِ وَلَا وَجَدْتَهُ عَنِ الصَّحَابَةِ فَقَدْ رَجَعَ كَثِيرٌ مِنَ الْأَنْمَةِ فِي ذَلِكَ إِلَى أَقْوَالِ التَّابِعِينَ"¹.

- التفسير بالرأي:

و هو الذي يعتمد على النظر والاجتهاد، سواء أكان الاجتهاد في الترجيح بين احتمالات اللفظ أو الاعتماد على اللغة العربية، ونحو ذلك، وقد ورد عن رسول الله قوله: (أَسَاسُ الدِّينِ بُنِيَ عَلَى الْعَقْلِ)²، وقوله: (إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَعَامَةً وَدَعَامَةُ هَذَا الدِّينِ الْعَقْلُ)³، ولهذا النوع من التفسير ضوابط وشروط على المفسر الالتزام بها، ليكون تفسيره مقبولا، وكثير من المفسرين كان يتحرج منه ويتجنبه.

قال القاضي شمس الدين الخويي: "علم التفسير عسير يسير، أما عسره فظاهر من وجوه؛ أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار... والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه..."⁴.

و من أهل السنة من جعل أنواع التفسير ثلاثا، هي:

¹- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 8/1.

²- حسين النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل، 11/ 209.

³- المولى محسن الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط2، 172/1.

⁴- الزركشي، البرهان، 16/1.

- التفسير النقلي:

و هو التفسير القائم على الرواية و إيراد الأقوال المأثورة فقط، المتمثلة في الأحاديث و أقوال الصحابة و التابعين و تابعيهم، دون نظر أو تحليل أو تأويل، كتفسير ابن عباس، و تفسير مجاهد، و تفسير قتادة، و تفسير السيوطي أيضا الذي سماه (الدر المنثور)¹.

- التفسير العقلي:

شرط النقل أن يكون متبوعا، و يتأخر العقل، فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل؛ لأنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة؛ و لأن العقل لا يحسن و لا يقبح، و لو فرضناه متعديا لما حده الشرع، و لكان محسنا و مقبحا، ثم إنه لو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، و هذا محال باطل².

و يرى الغزالي أن الاعتماد في التفسير على العقل وحده غير كاف، و على النقل وحده غير كاف أيضا، بل لا بد من الاعتماد عليهما معا؛ لأنها الطريقة المثلى³.

- التفسير الصوفي:

إذا كان ما مر بنا من التأويل محمولا في أصله على اللغة و دلالات ألفاظها في المقام الأول، فإن التأويل الصوفي يخرج بالنص القرآني عن معاني المفردات اللغوية إلى معانٍ إشارية⁴، و هو نوع من التفسير العقلي الذي اختلف فيه الصوفية اختلافا كبيرا، من حيث الاعتماد على العقل، و ترك النقل. وكان القشيري المتصوف

¹- صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 301.

²- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003، 56/1.

³- محمد الطاهر النيفر، أصول الفقه، دار بوسلامة، تونس، ط2، 1985، ص 35.

⁴- سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 258.

(465هـ) أكثرهم اعتدالا، و أقربهم إلى فهم النص القرآني فهما عقليا من غير بعد عن النقل، و نفهم من مقدمته أن هذا النوع من التفسير يعتمد على استنباط خفايا الألفاظ مفردة أو مركبة، دون التوقف عند حدود ظواهرها المألوفة و معانيها المعجمية، و إنما ينظر إلى اللفظة القرآنية على انها ذات جوهر يدق على الفهم العادي، و أهل التجريد وحدهم هم الذين يتاح لهم بفضل من الله العلم الذي يكشفون به عن هذا الجوهر¹.

و بالنظر إلى ما يعتمد المفسر من نقل أو عقل عد الغزالي الفرق الخائضة في التأويل - كما يسميها- فوجدها خمسا²:

- **الفرقة الأولى:** هم الذين جردوا النظر إلى المنقول، و هم القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، مصدقين بما جاء به النقل تفصيلا و تأصيلا، مما يجعلهم يمتنعون عن التأويل.

- **الفرقة الثانية:** هم الذين جردوا النظر إلى المعقول، و لم يكثرثوا بالنقل، و هؤلاء غالوا في المعقول، حتى كفروا؛ لأنهم لا يقبلون إلا ما يوافق عقولهم.

- **الفرقة الثالثة:** هم من جعلوا المعقول أصلا فطال بحثهم عنه، و ضعفت عنايتهم بالمنقول، و إذا سمعوا من الظواهر ما يخالف المعقول أنكروه، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن، أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث، و ما شق عليهم تأويله جحدوه حذرا من الإبعاد في التأويل.

- **الفرقة الرابعة:** هم من جعلوا المنقول أصلا، و طالت ممارستهم له، و لأنهم لم يكثرخوا الخوض في المعقول، لم يتبين عندهم المحالات العقلية، لأنها تدرك بتدقيق النظر، و بهذا لم ينتبهوا للحاجة إلى التأويل.

¹ - م ن/ ص ن.

² - أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تعليق و تخريج محمود بيجو، ط1، 1992، ص 15 و ما بعدها.

- **الفرقة الخامسة:** هم من جعلوا المنقول و المعقول أصلا مهما، منكرين تعارض العقل و الشرع، فتوسطوا الفرق الأخرى، و هؤلاء هم الفرقة المحقة.

و لعل الفرق بين التفسير و التأويل إنما راجع إلى أن التأويل وليد البيئة اللغوية، باعتبار أن النحو هو أول علوم العربية، حيث كان المقصود به في النحو رد النصوص المخالفة للقواعد إلى أصلها، أما معناه الشائع لدى علماء الفقه فقد كان يدل عليه مصطلح التفسير؛ أي الكشف عن باطن النص، فحافظت كلمة التفسير على معناها هذا، لتكون في بيئة المفسرين مع لفظ التأويل وسيلة للكشف عن المعنى.

2- التابع بين التأويل و التفسير:

لئن بينا في الفرق بين المصطلحين أن التفسير يعني علم الرواية، و التأويل علم الدراية، فإننا نستطيع الخلوص من كل ذلك إلى أن التفسير و التأويل مرحلتان متتابعتان، حيث يقوم المفسر بتفسير ألفاظ و جمل القرآن، معتمدا على الروايات و الأقوال المأثورة، و يورد ما في معنى الآية من آيات أخرى، و أحاديث صحيحة، و أقوال للصحاب و التابعين، و أسباب نزول، و ناسخ و منسوخ، و توجيه قراءات و إعراب، و شواهد شعرية، فيفسر ظاهر الآية، و يورد المعنى القريب المتبادر منها، معتمدا على العلم و النقل؛ لذلك يكون عمله من باب الجزم و القطع¹.

في حين يقوم المؤول في البحث عن المعاني الخفية التي تحملها الآيات على ضوء المعلومات التي كانت حصيلة عملية التفسير، فهو عندما يؤول إنما يمعن النظر في الجمل و التراكيب القرآنية، متدبرا ما فيها و مُعملا عقله، فتتفد نظراته إلى باطن الآية، و يلتفت إلى لطائفها و إشارات و إحياءاتها، و يستخرج حقائقها و دلالاتها،

¹ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 29، 30.

و يلحظ المعنى البعيد غير المتبادر للذهن، و يزيل ما حول الآية من لبس أو اشتباه أو إشكال¹.

فالتفسير يعتمد على الاطلاع و المعرفة و القراءة و الرواية، و هو يتعامل مع أكثر النصوص اللغوية المعقدة و الدقيقة بلاغيا بشكل يجعل استعانتة بالنحو و البلاغة أمرا حتما، ولذلك اعتبر المفسرون وخصوصا في مدرسة التفسير بالمأثور معرفة اللغة من الشروط الضرورية للمفسر، ومن العلوم المساعدة على التفسير، و قد جعل الزركشي مصادر التفسير ثلاثة: الرسول صلى الله عليه و سلم و الصحابة و اللغة، ويقول عن المأخذ الأخير: "الأخذ بمطلق اللغة، فإن القرآن نزل (بلسان عربي مبين)"²، وقد ذكره جماعة ونص عليه أحمد بن حنبل في مواضع... وقيل الكراهة تحمل على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معان خارجة محتملة يدل عليها القليل من كلام العرب..."³.

كما يقسم التفسير إلى أربعة أقسام، أحدها "قسم تعرفه العرب من كلامها، قال عنه: "هو الذي يرجع فيه إلى لسانهم (العرب)، وذلك اللغة و الإعراب، أما اللغة فعلى المفسر معرفة معانيها ومسميات أسمائها...، ثم إن كان مما تتضمنه ألفاظها يوجب العلم دون العمل، كفى فيه الاستشهاد بالبيت أو البيتين، و إن كان مما يوجب العقل لم يكف ذلك، بل لا بد أن يستفيض ذلك اللفظ وتكثر شواهد من الشعر، و أما الإعراب فما كان اختلافه اختلافا محيلا للمعنى، وجب على المفسر و القارئ تعلمه، ليتوصل المفسر إلى معرفة الحكم، و ليسلم القارئ من اللحن إذا تقرر ذلك، فما كان من التفسير راجعا إلى هذا القسم، فسبيل المفسر التوقف فيه على ما ورد في لسان العرب، وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز، ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها"⁴.

¹ - م ن/ ص ن.

² - الشعراء/ 195.

³ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 160/2.

⁴ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 160 / 2.

أما التأويل فيعتمد على الموهبة و الملكة و التدبر، و هذه لا تتحقق في كل مفسر، و يتفاوت أهل التأويل فيها تفاوتاً بيناً، فهو علم يفتح الله به على أصحابه، و فهم يؤتاه الله لهم، و بهذا لا بد أن يكون كل مؤول مفسراً ليصح تأويله، و لا يستطيع أن يكون كل مفسر مؤولاً¹.

3- المسيرة التاريخية للتفسير:

أ- مرحلة التأسيس:

بدأت المرحلة التأسيسية على يد رسول الله صلى الله عليه و سلم، حيث كان أول من فسر القرآن، فعلى الرغم من أنه لم يفسره كاملاً، إلا أنه فسر منه ما احتاج الصحابة إلى فهمه، و ما سأله عنه، و لهذا يعتبر الرسول (ص) المؤسس لعلم التفسير، و يكفي هذا فضلاً و مزية لعلم التفسير الشريف².

و بعد رسول الله (ص) قام الصحابة بتفسير القرآن، و كانوا متفاوتين في فهمه و تفسيره، و أشهر المفسرين منهم عشرة، هم: أبو بكر الصديق، و عمر بن الخطاب، و عثمان بن عفان، و علي بن أبي طالب، و عبد الله بن مسعود، و عبد الله بن عباس، و أبي بن كعب، و زيد بن ثابت، و أبو موسى الأشعري، و عبد الله بن الزبير، رضي الله عنهم أجمعين³. و أشهر هؤلاء العشرة: ابن مسعود و ابن عباس، و أبي بن كعب رضي الله عنهم⁴.

¹ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 31.

² - م ن/ ص 36.

³ - السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، 1227/2، نقلاً عن: صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 36.

⁴ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص 36.

و قد نما التفسير نموا مطردا في عصر التابعين، إلا أنه ضل في هذه الفترة مقتصرًا في تفسير الآيات على توضيح معانيها اللغوية المفهومة منها باللفظ المختصر، ثم أخذ في النمو و التضخم ابتداء من أواخر القرن الثاني¹. و اشتهرت ثلاث مدارس للتفسير زمن الصحابة، هي: مدرسة التفسير بمكة، و كان قيامها على يد ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما و أرضاهما، و مدرسة المدينة التي تأسست على يد الصحابي أبي بن كعب الأنصاري رضي الله عنه، و مدرسة الكوفة، التي تأسست على يد الصحابي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، و كان لكل مدرسة تلاميذ و مريدون من التابعين².

ب- مرحلة التأصيل:

و كانت في نهاية القرن الثالث، و هي مرحلة مبنية على ما قبلها بناء سليما، و مرتبطة بها ارتباطا وثيقا، و فيها تم ترسيخ المنهج الأصيل لعلم التفسير، المنهج الذي يقوم على أسس و قواعد متينة، و هذه القواعد و الأسس قعدت لعلم التفسير القاعدة الصلبة، وأرسى قواعد هذه المرحلة إمام المفسرين أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، حيث أسس استفادة من اتجاهي التفسير في المرحلة التي سبقته منها جامعا يقوم على التفسير بالمأثور و التفسير باللغة، و ينضاف إليهما استنباطاته و اجتهاداته و تأويلاته، حيث كان يتدبر الآيات، و يمعن النظر فيها، و يستخرج منها بعض ما توحى له به من معان و دلالات³.

ج- مرحلة التفريع:

¹ - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص 27.

² - محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، 77/1.

³ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص 29 و ما بعدها.

توسع المفسرون في هذه المرحلة في تفاسيرهم، فأوردوا الكثير من المسائل و المباحث و القضايا، بعضها قد لا يتصل بالتفسير اتصالاً وثيقاً، و بهذا انتقل المفسرون بالتفسير من التأصيل المنهجي، إلى التفرع التفصيلي، فبينما كان الطبري يفسر القرآن على أساس المنهج الجامع القائم على اللغة و الأثر و الاستنباط، كان المفسرون اللاحقون يفسرونه على أساس المنهج الغالب في التفسير. لقد كان كل واحد من هؤلاء المفسرين يفسر القرآن وفق العلم الذي مهر فيه، و غلب عليه، فالمختص في اللغة غلب على تفسيره مباحث اللغة و البيان، و المختص في الفقه و الأحكام غلب هذا اللون على تفسيره، و المختص في المأثور و الروايات غلب على تفسيره هذا اللون، و المختص في المباحث العقلية و الكلامية غلبت عليه هذه المباحث، و هكذا¹.

د- مرحلة التجديد:

امتدت مرحلة التفرع فترة طويلة دامت من القرن الرابع حتى القرن الرابع عشر، و منذ ذلك الحين دخل علم التفسير مرحلة جديدة تميز فيها بالتجديد الصحيح السليم، المنضبط بالضوابط العلمية، و الملتزم بالأسس المنهجية، و قد بدأت هذه المرحلة بالشيخ محمد عبده الذي أرسى معالم مدرسة خاصة في التفسير و فهم القرآن².

4- التفاسير اللغوية:

أ- مجاز القرآن:

أراد أبو عبيدة في مجاز القرآن أن يصطنع منهجاً أسلوبياً لفهم القرآن الكريم، يقوم على دراسة النص القرآني بقياسه إلى أساليب في كلامها، فجعل طريقة التعبير

¹ - م ن/ ص 41، 42.

² - م ن/ ص 45، 46.

في القرآن مجازاً و عنى به الطريقة أو الأسلوب الذي يتخذه نص ما في التعبير عن المعنى، و هو منهج أخذ به من أتى بعده، و سار في ركابه، سواء أكانت تسمية أبي عبيدة هذه مرضياً عنها أم مرفوضة¹.

ففي تفسيره للآيات يستعمل عبارات مثل: مجازه كذا، و تفسيره كذا، و معناه كذا، و غريبه، و تقديره و تأويله، على أنه في المواضع كلها يريد أصل التعبير، أو الصياغة المقصودة²، من ذلك مثلاً تفسيره لقول الله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ)³، يقول: "مجازها: ما منعك أن تسجد"⁴، و في قوله تعالى: (لَا يُجَلِّئُهَا لَوَقْتُهَا إِلَّا هُوَ)⁵، يقول: "مجازها: لا يُظهرها ولا يُخرجها إلا هو"⁶.

و بهذا عد أبو عبيدة أول من سلط الضوء على كلمة (مجاز)، لتصبح فيما بعد مصطلحاً بلاغياً يضم في أهابه كل الوسائل التصويرية في اللغة، و من خلالها يقف في (مجاز القرآن) عند الآيات التي يوحى ظاهرها بمشابهة الله للبشر؛ ليؤولها تأويلاً يتفق مع التنزيه و التوحيد، نافياً الجسمية كاليد و الساق، و صفات أخرى كالمكر و الحركة، و فضلاً عن آيات التشبيه، فإنه يؤول آيات الجبر، أو ما يوهم إرادة الله للقبیح، فيكون بذلك قد أسهم إسهاماً كبيراً في مجال تأويل القرآن⁷.

و لم يكتف أبو عبيدة في مصنفه هذا بالنظر إلى مجاز التركيب على أنه صورة من صور التعبير العربي، بل اهتم أيضاً بالمفردات، و لاحظ أن لها مجازاً أيضاً، و يعني بمجاز المفردة ما تدل عليه المفردة القرآنية في سياقها القرآني من دلالة معينة من بين دلالات كثيرة قد تحملها، و كأنه أعطاها معنى خاصاً دون غيره، و هو

¹- سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 279.

²- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، مكتبة الخانجي، القاهرة، 18/1، 19.

³- الأعراف/12.

⁴- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، 26/1.

⁵- الأعراف/187.

⁶- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، 235/1.

⁷- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص 154،

نوع من تخصيص الدلالة بالنص، من ذلك كلمة (القضاء) التي إن تتبعنا معانيها وجدنا أن لها معنى مختلف في كل آية من الآيات، فلم يجعلها القرآن لدلالة واحدة عامة في جميع السياقات¹.

ب- البرهان في علوم القرآن:

حشد الزركشي في مصنفه هذا الذي يستفيد منه الباحث في اللغة و في علوم القرآن على حد سواء، كثيرا من القضايا التي تتعلق بالنص القرآني من تفسير و تأويل و ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه، و أسباب نزول...، و غيرها، ذاهبا في كثير من المواضع إلى تفسير القضايا اللغوية في الآية بما يشبهها من آيات أخر، أو بما ورد عن علماء اللغة، فعن الحقيقة و المجاز قال مثلا: قد يكون اللفظ مشتركا بين حقيقتين أو حقيقة و مجاز، و يصح حمله عليهما جميعا، كقوله تعالى: (لا يُضَارَّ كَاتِبٌ و لا شَهِيد)²، فالمراد هنا هو (يضارر)، و قيل يضارر؛ أي الكاتب و الشهيد لا يضارر، فيكتم الشهادة و الخط، و هذا أظهر، كما يحتمل أن من دعا الكاتب و الشهيد لا يضارره، فيطلبه في وقت فيه ضرر، و المعنيان جائزان³، و كذلك قوله: (لا تُضَارَّ والدَةُ بَوْلِدِهَا)⁴.

كما يفصل الزركشي في برهانه في كثير من القضايا البلاغية التي لا بد منها لفهم النص القرآني وإدراك إعجازه، فيتحدث عن أنواع الخطاب القرآني (العام و الخاص و المفرد... الخ) و عن الكناية و التعريض في القرآن، و الحقيقة و المجاز، و الإنشاء و الخبر، و عن أساليب التوكيد و الحذف و القلب و التغليب و الالتفات، و غيرها.

ج- تأويل مشكل القرآن:

¹- سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 279 و ما بعدها.

²- البقرة/ 233.

³- الزركشي، البرهان، 2/ 207، 208.

⁴- البقرة/ 282.

كان توسع المجتمع العربي و دخول عناصر جديدة فيه دافعا قويا للغويين و المفسرين في تصنيف مؤلفاتهم التي يدافعون فيها عن الأسلوب العربي المبين، من ذلك مثلا (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة الذي دحض فيه اتهامات المشككين بالنص القرآني، و رد تخرصاتهم حول عربية أسلوبه، و كان ذلك بداية لعرض ملمح هذا الأسلوب من خلال النص القرآني الكريم، و الحقيقة أن عمل ابن قتيبة لم يكن تفسيرا بقدر ما كان دراسة منهجية معيارية؛ لأنها قامت على منهج واضح للقواعد، و لم تعنى بما عني به المفسرون من قبل، و هو إيضاح معاني الآيات الكريمة في المصحف الشريف، فقد اتخذ ابن قتيبة من النص القرآني وحدة تامة، و جعل منه بكامله موضوع بحث، و كان هذا منهج اللغويين الذين نهجوا ذات السبيل، و قد اتضحت منذ البداية معالم طريقة ابن قتيبة حيث كشف في رسالة الكتاب فكرته عن النص القرآني الكريم، ففيها يقرر أن القرآن تنزيل من لدن عزيز حكيم، و أنه معجز في تأليفه، فهو عجيب النظم، لا تمل تلاوته، و لا يكره سماعه¹.

يقول معللا سبب تصنيف مؤلفه هذا "... فاحببت أن أنضح عن كتاب الله، و أرمي من ورائه بالحجج النيرة، و البراهين البينة، و أكشف للناس ما يلبسون، فألفت هذا الكتاب جامعا لتأويل مشكل القرآن، مستنبطا ذلك من التفسير، بزيادة في الشرح و الإيضاح، و حاملا ما لم ألع فيه مقالا لإمام مطلع على لغات العرب؛ لأري به المعاند موضع المجاز، و طريق الإمكان، من غير أن احكم فيه برأي، أو أقضي عليه بتأويل"².

و يبدو أن ابن قتيبة يصحح مزاعم المعتزلة و تأويلاتهم التي تخرج بمعنى النص عن ظاهره و عن حقيقته، فقد إنكروا السحر إلا من جهة الحيلة، و قالوا منه رقة التميمة؛ يفرق بها بين المرء و زوجته، و الكذب تصرف به القلوب عن المحبة إلى البغضة و العكس، و قالوا: منه السوموم؛ يسحر بها فتغير الخلق، و الله تعالى قال:

¹ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص401، 402.

² - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط2، 1973، ص23.

(وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ)¹، فأعلمنا أنهم ينفثن، و النفث كالنقل، كما ينفث الراقي في عقد يعقدها، كما أن رسول الله (ص) قد سحر².
كما رد ابن قتيبة قول الطاعنين على القرآن بالمجاز، زاعمين أنه كذب، فقال:
"و أما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، و تشعبت بهم الطرق و اختلفت النحل..."³، فمن عرف اللغة يتبين له أن القول مثلاً يقع في المجاز، كما يقع في الحقيقة، فيقال: قال الحائط، فمال، و قل برأسك إلي؛ أي أمله، و قالت الناقة، و قال البعير، كما يتبين له أيضاً أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر و لا تؤكد بالتكرار، فلا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، و لا قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً، لكن الله تعالى قال: (وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)⁴، فأكد معنى الكلام بالمصدر نافية عنه المجاز⁵.

و لعله في هذا الرأي متأثر بأبي عبيدة إذ أخذ عنه معايير التحول الدلالي، و بالجاحظ إذ أفاد منه فكرة الاستشفاف المعنوي، و يمكن تسمية هذه الفكرة الطيف الدلالي، لفكرة الاتساع، لأن الكلمة في سياقها تتسع دلالتها الوضعية لتشمل مدلولات كثيرة حولها، و يبقى معناها الوضعي على أصله⁶.

¹ - الفلق/ 4، 5.

² - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص115، 116 و ما بعدها.

³ - م ن/ ص103.

⁴ - النساء/ 164.

⁵ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص109 و ما بعدها.

⁶ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص408، 409.

رابعاً- مفاهيم تأويلية في الدرس القرآني:

1- التشابه والإحكام.

قال تعالى في محكم تنزيله: (منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، و أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ)¹، مقسماً الآيات إلى محكمات ومتشابهات، و المحكم في أصل اللغة "هو الأمر المتفق الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب"²، و المتشابه من شابه الشيء و أشبهه: "ماثله...، و تشابها و اشتبها: أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا... و أمور مشتبهة و مشبّهة كمعظمة: مُشْكَلَة، و الشبهة بالضم: الالتباس و المثل، و شَبَّه عليه الأمر تشبيهاً: لبس عليه"³.

أما في الاصطلاح فإن الآيات المحكمات هي التي تشكل أم الكتاب وأصله، كما ورد في الآية، و تكون بيّنة واضحة لا تفتقر في بيان معناها إلى غيرها⁴، و الإحكام عند ابن تيمية بمعان ثلاث⁵:

- الإحكام في التنزيل، ومعناه الفصل والتمييز، والفرق والتحديد الذي يحصل به تحقق الشيء وإتقانه، فيكون المحكم هو المنزل من عند الله، فلا يشتبه بغيره، وهذا هو الذي يقابله ما يلقي الشيطان.

- إبقاء التنزيل وعدم رفعه، وهو المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين، حينما يقابلونه بالنسخ الذي هو عندهم رفع ما شرع، وكل رفع نسخ، سواء رفع حكم أو رفع دلالة ظاهرة مرجوحة، وعليه يكون إلقاء الشيطان حاصلاً باتباع ذلك المنسوخ، فيحكم الله آياته بالناسخ الذي به يحصل رفع الحكم وبيان المراد، وعلى هذا يصح أن يقال المتشابه المنسوخ.

¹- آل عمران/ 7.

²- ابن منظور، لسان العرب، مادة (حكم)، ص

³- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (شبه)، ص 1255.

⁴- الشاطبي، الموافقات، 55/3.

⁵- ينظر: ابن تيمية، الإكليل في المتشابه و التأويل، ص 8.

- الإحكام في التأويل والمعنى وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها، وعلى هذا يكون المحكم الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه ما احتمل معنيين. أما المتشابهات فهي الآيات التي تمثل الفروع، و باعتبارها عكس المحكمات، فإنها التي لا يتبين المراد بها من لفظها، بل بالبحث و النظر¹، وهذا التحديد يلقي الضوء على العلاقة المرجعية القائمة بين الفرع وأصله، فالفروع بحاجة لأن ترجع إلى أصولها؛ لتبين معانيها وتكشف وجوهها، ويترتب على ذلك الرد انقلاب الآية من عنوان المتشابه إلى عنوان المحكم.

و الثابت أن التشابه في القرآن قليل، لأمر²:

- قوله تعالى: (هَـنَّ أُمُّ الْكِتَابِ)³، مما يدل على أن المحكمات هي المعظم و الجمهور، فأم الشيء معظمه و عامته.

- أن المتشابه لو كان كثيرا لكان الإلتباس كثيرا، مما يتنافى مع وصف الله لكتابه العزيز: (هَـذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ)⁴.

- الاستقراء، فالمجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة له جرت على قانون النظر و اتسقت أحكامها، و انتظمت أطرافها على وجه واحد، كما قال تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ)⁵.

لكن جماعة من مفسري القرآن الكريم اختلفوا في المتشابه من الآيات؛ لاختلافهم في موضع الوقف عند تلاوة الآية القرآنية (هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

¹ - الشاطبي، الموافقات، 55/3.

² - م ن/ ص 56، 57.

³ - آل عمران/ 7.

⁴ - آل عمران/ 135.

⁵ - هود/ 1.

يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَئِ الْأَلْبَابِ¹، فقال فريق منهم: إن المتشابه هو ما يعلم تأويله الله و الراسخون في العلم فقط، وقوفاً عَلَى قَوْلِهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، "وَقَدْ رَوَى ابْنُ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: أَنَا مِنَ الرَّاسِخِينَ الَّذِينَ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ، وَقَالَ ابْنُ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ، وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، وَكَذَا قَالَ الرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ..."².

وقال آخر: إن العلم بالمتشابه مقصور على الله وحده، َفَعَنْ "ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: التَّفْسِيرُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءٍ، فَتَفْسِيرٌ لَا يُعْذَرُ أَحَدٌ فِي فَهْمِهِ، وَتَفْسِيرٌ تَعْرِفُهُ الْعَرَبُ مِنْ لُغَاتِهَا، وَتَفْسِيرٌ يَعْلَمُهُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، وَتَفْسِيرٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ، وَيُرَوَّى هَذَا الْقَوْلُ عَنْ عَائِشَةَ وَعُزْرَةَ وَأَبِي الشَّعْثَاءِ وَأَبِي نَهْيَكٍ وَغَيْرِهِمْ"³.

أما المحكم فيرجع إلى معنيين: أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، والمتشابه ما يتعارض فيه الاحتمال، والثاني أن المحكم ما انتظم ترتيبه مفيداً إما ظاهراً وإما بتأويل، وأما المتشابه فالأسماء المشتركة كالقرء و هو المتردد بين الحيض والطمهر.

و تعد عملية البحث عن معنى الآية المتشابهة بإلحاقها بالآية المحكمة، هي فعل التأويل الذي يقوم على تفسير الآية بالآية، حيث باستقراء التشابه (التمائل) تقلب وجوه الآيات، بهدف نظمها، لاستنباط الوجه الذي فيه الفتوى، لهذا لم يقع التشابه في القواعد الكلية من أصول الدين و أصول الفقه و غيرها من معاني الشريعة، بل في الفروع الجزئية، و الدليل على ذلك من وجهين⁴:

- الوجه الأول أن الأمر قد ثبت بالاستقراء.

¹- آل عمران 7.

²- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 11/2.

³- م ن/ ص 10.

⁴- الشاطبي، الموافقات، 3/ 63 و ما بعدها.

- و الوجه الثاني أن التشابه لو دخل الأصول، لكان أكثر الشريعة من المتشابه، و هذا باطل، كما سبقت الإشارة.

و المتشابه الواقع في الشريعة على ضربين¹:

- حقيقي: و هو المراد بالآية، و معناه راجع إلى أنه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، و لا نصب لنا دليل على المراد منه، و هو قليل لا كثير، و لا يكون إلا فيم لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به.

- إضافي: ليس بداخل في صريح الآية، و إن كان في المعنى داخلا فيه، فهو ليس متشابها من حيث وضع في الشريعة؛ لأن بيانه حاصل؛ بل لأن الناظر قصر في الاجتهاد، أو زاغ عن طريق البيان، اتباعا للهوى، و من أمثلة هذا القسم ما يفعله المعتزلة و الخوارج و غيرهم، و على هذا الضرب يتسلط التأويل؛ لأن الحقيقي غير لازم تأويله؛ لأنه إما أن يقع بيانه بالقرآن الصريح، أو بالحديث الصحيح، أو بالإجماع القاطع.

و إذا تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤول به أوصاف ثلاثة، هي²:

- الوجه الأول: أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق عليه بين المختلفين، و يكون اللفظ المؤول قابلا له، فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه، و بهذا فهو لا يقبل التأويل، و إن قبله اللفظ ففيه احتمالان: إما أن يجري على مقتضى العلم أو لا، و الاحتمال الأول لا إشكال فيه، أما الثاني فلا يصح أن يحمله اللفظ على حاله؛ لأنه لو صح لكان الرجوع إليه مع ترك اللفظ الظاهر رجوعا إلى العمى، و رميا في جهالة، و بذلك فهو باطل.

¹ - م ن/ ص 59، و ما بعدها.

² - م ن/ ص 66-653.

- الوجه الثاني: أن التأويل إنما يسلط على الدليل لمعارضة ما هو أقوى منه، فالمؤول إما أن يبطل المرجوح جملة، اعتماداً على الراجح، فلا يلزم نفسه الجمع، و إما أن يعتمد القول به على وجه، فإن صح الوجه و اتفق عليه فذاك، و إن لم يصح فهو نقض الغرض، و ذلك يقتضي بطلانه.

- الوجه الثالث: أن تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلاً في الجملة؛ لأن رده إلى ما لا يصح جمع بين النقيضين، و مثاله تأويل من تأول لفظ الخليل في قوله تعالى: (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا)¹، بالفقير، فإن ذلك يجعل المعنى القرآني غير صحيح.

وقد ذكر المفسرون وجوهاً مختلفة لنزول الآيات المتشابهة فهذه الآيات التي ليست لها دلالة قطعية في بادئ الأمر هي التي وقعت ذريعة عبر التاريخ في أيدي الذين في قلوبهم زيغ لإشاعة الفتنة و الباطل وتعظيم الحق، لما في المتشابه من إشكال بحمله معاني مختلفة، يتشابه تعلقها باللفظ، فتجعله محتاجاً إلى التفكير و التأمل، لذلك احتاج تمييز المراد من هذا اللفظ إلى المحكم الذي يحدد المعنى المقصود².

2- الناسخ و المنسوخ:

في سياق الحديث عن المحكم و المتشابه كانت ترد ثنائية الناسخ و المنسوخ؛ لأن العلاقة الرابطة بين طرفي الثنائية الأولى، هي نفسها العلاقة الرابطة بين الناسخ و المنسوخ، و هي عملية النسخ، و قد قالت طائفة من المفسرين المتقدمين: إن المحكم هو الناسخ و المتشابه هو المنسوخ، مستشهدين بقوله تعالى: (فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي

¹ - النساء/125.

² - الباجي، الحدود، ص 125.

الشيطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ¹، والنسخ هنا رفع ما ألقاه الشيطان لا رفع ما شرعه الله².

و إذا عدنا إلى قواميس اللغة لوجدنا النسخ كلمة تأتي بمعنى الإزالة، ففي القاموس المحيط: "نسخه، كمنعه: أزاله و غيره، و أبطله، و أقام شيئاً مقامه، و نسخ الشيء: مسخه، و نسخ الكتاب: كتبه عن معارضة، كانتسخه و استنسخه، و المنقول منه: النسخة، بالضم، و نسخ ما في الخلية: حوله إلى غيرها، و التناسخ و المناسخة في الميراث: موت ورثة بعد ورثة، و أصل الميراث قائم لم يقسم، و تناسخ الأزمنة تداولها، أو انقراض قرن بعد قرن آخر..."³.

كل هذه الدلالات لكلمة النسخ، التي نقتبسها من المحيط و من غيره، متصورة في إطار نسخ آيات النسق القرآني، وفيها دليل على حركية النص من خلال عملية الإبطال، والتثبيت، والإبدال، والنقل، التي هي وجوه للنسخ، مما يجعل (الإبدال) هو المعنى الجامع للنسخ، لذلك فسر ابن عباس قوله تعالى: (ما ننسخ من آية)⁴ بقوله: (ما نبدل من آية).

و النسخ لا يكون في الكليات كالمتشابه تماماً، و يدل على ذلك الاستقراء التام، و أن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات، و الحاجيات و التحسينيات، و جميع ذلك لم ينسخ منه شيء، فلم يثبت نسخ لكلي ألبة، بل يكون النسخ في الجزئيات⁵.

و النسخ في الأحكام قليل، و يدل على ذلك أن غالب ما ادعي فيه النسخ متنازع فيه و محتمل، و قريب من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه من كون الثاني بيانا لمجمل، أو تخصيصا لعموم، أو تقييدا لمطلق، و ما أشبه ذلك من وجوه

¹ - الحج/ 52.

² - ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ص9.

³ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (نسخ)، ص 286.

⁴ - البقرة/ 106.

⁵ - الشاطبي، الموافقات، 69/3.

الجمع، مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول و الثاني، و على هذا فإن النسخ عند المتقدمين يطلق على تقييد المطلق، و على تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل، و على بيان المبهم و المجمل، و على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر، فهو في الاصطلاح المتأخر يقتضي أن يكون الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، و إنما المراد ما جيء به آخراً، فالأول غير معمول به؛ لأن الثاني حل محله¹.

إن عملية النسخ تحدث بين آيتين إحداهما متشابهة والأخرى محكمة، حيث تقع الأخيرة من الأولى موقع الأصل من الفرع. ويدل على هذا التوضع قوله: (منه آيات مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)²، حيث "يُخْبِرُ تَعَالَى أَنَّ فِي الْقُرْآنِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ أَيُّ بَيِّنَاتٍ وَاضِحَاتٍ الدَّلَالَةُ لَا الْتَبَاسَ فِيهَا عَلَى أَحَدٍ وَمِنْهُ آيَاتٌ أُخَرُ فِيهَا إِشْتِبَاهٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ أَوْ بَعْضُهُمْ فَمَنْ رَدَّ مَا إِشْتَبَهَ إِلَى الْوَاضِحِ مِنْهُ وَحَكَّمَ مُحْكَمَهُ عَلَى مُتَشَابِهِهِ عِنْدَهُ فَقَدْ إِهْتَدَى وَمَنْ عَكَسَ إِنْعَكَسَ وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى (هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ)؛ أَيُّ أَصْلِهِ الَّذِي يُرْجَعُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْإِشْتِبَاهِ (وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)؛ أَيُّ تَحْتَمِلُ دَلَالَتَهَا مُوَافَقَةَ الْمُحْكَمِ وَقَدْ تَحْتَمِلُ شَيْئاً آخَرَ مِنْ حَيْثُ اللَّفْظُ وَالتَّرْكِيْبُ لَا مِنْ حَيْثُ الْمُرَادُ"³.

فالمحكمات هن أم الكتاب، وأم الشيء أصله، ولما كان المتشابه يقابل المحكم، أمكن تعريف المتشابهات بأنهن فروع، و يترتب على ذلك أن المتشابه هو فرع يحتاج لأن يرد إلى أصله، وتفضي عملية الرد إلى حدوث النسخ بانتقال الآية من صفة المتشابه إلى صفة المحكم، لذلك سمي المحكم ناسخاً، وسمي المتشابه منسوخاً.

أما عن الفرق بين ثنائية (المحكم/المتشابه) من جهة، و(الناسخ/المنسوخ) من جهة أخرى، والفائدة المرجوة من تعدد عناوين حقيقة واحدة، فيمكن إدراكه بملاحظة

¹ - الشاطبي، الموافقات، 70/3، 71.

² - آل عمران/ 7.

³ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 7/2.

أن الإحكام و التشابه صفة للآيات القرآنية، متعلقة بمعنى الآيات من ناحية الوضوح أو عدمه، بينما النسخ و الإحكام عنوان وصفي يتكامل في مدلوله مع عنوان المحكم/المتشابه، عندما يلقي الضوء على العلاقة التفاعلية بين العنوانين، بحيث إذا واجه الإدراك الآية المتشابهة، التي يلاقي مشكلة في كشف معناها، استعان بدلالة عنوانها النسخي، ليتساءل عن الناسخ، الذي تمثله الآية النظرية المحكمة، بهدف تحويلها إلى عنوان المحكم.

و قد أشار ابن تيمية إلى "أن الله جعل المحكم مقابل المتشابه تارة ومقابل المنسوخ أخرى، والمنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح، كتخصيص العام وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه؛ لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجل فإنه متشابه وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد، وكذلك ما رفع حكمه، فإن في ذلك جميعه نسخا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن"¹.

إن عملية النسخ تثبت فكرة لا محدودية العلم القرآني، مصداقا لقوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ)²، أما عملية الإحكام فتشير إلى محدودية العلم البشري، و ذلك ما يشير إليه قول الله عز و جل: (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)³، و عند التقاء الآيتين تنشأ إشكالية تنبني على التناقض القائم بين علم الإنسان القليل، وبين ما أوتي من علم يحمله القرآن اللامتناهي؟! وتتحدد الإجابة عند ملاحظة أن المؤول مهما يحكم من آيات الكتاب، ويكتشف من علومها الكثيرة، فإن ذلك يبقى قليلا، لاستمرار تشابه ما أحكم من آيات لجهلنا بدلالاتها الأخرى غير المستكشفة، وما تحوزه من علم غير محصور.

¹ - ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ص10.

² - النحل/ 89.

³ - الإسراء/ 85.

3- الظاهر و الباطن:

تتجلى ثنائية الظاهر و الباطن في القرآن الكريم في ثنائيات عديدة، و من زوايا فكرية مختلفة، فـ(المحكم و المتشابه)، و (التنزيه و التشبيه)، و (الجبر و الاختيار)، و (الرؤية و الحجاب)، و غيرها، تترد جميعا في أصولها إلى ثنائية الظاهر و الباطن¹، التي تجعل لغة القرآن بمستويين؛ ظاهر يفهمه من هو أعلم بأساليب البيان، و درس المأثور عن رسول الله، و المنقول عن الذين درسوه من الصحابة و التابعين، و باطن عميق يفهم من الإشارات البيانية، و ما وراء الألفاظ من معان خفية، لا يدركها إلا الراسخون في مختلف العلوم².

"و عن الحسن البصري إن لكل آية ظهرا و بطنا و حدا و مقطعا، كما شاع في كلام كثير من الناس قول: علم الظاهر و علم الباطن، و أهل الظاهر و أهل الباطن، و قد بسط ابن تيمية القول في ذلك، فقال: قَوْلُ الرَّجُلِ: (الْبَاطِنُ) إِمَّا أَنْ يُرِيدَ عِلْمَ الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ، مِثْلَ الْعِلْمِ بِمَا فِي الْقُلُوبِ مِنَ الْمَعَارِفِ وَالْأَحْوَالِ، وَالْعِلْمِ بِالْغُيُوبِ الَّتِي أَخْبَرَتْ بِهَا الرُّسُلُ وَإِمَّا أَنْ يُرِيدَ بِهِ الْعِلْمُ الْبَاطِنُ؛ أَيِ الَّذِي يَبْطُنُ عَنْ فَهْمِ أَكْثَرِ النَّاسِ، أَوْ عَنْ فَهْمِ مَنْ وَقَفَ مَعَ الظَّاهِرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا رَيْبَ أَنَّ الْعِلْمَ مِنْهُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالظَّاهِرِ، كَأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ، وَمِنْهُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْبَاطِنِ، كَأَعْمَالِ الْقُلُوبِ، وَمِنْهُ مَا هُوَ عِلْمٌ بِالشَّهَادَةِ، وَهُوَ مَا يَشْهَدُهُ النَّاسُ بِحَوَاسِّهِمْ، وَمِنْهُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْغَيْبِ وَهُوَ مَا غَابَ عَنْ إِحْسَاسِهِمْ³.

¹ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003، ص 361.

² - محمد الطاهر النيفر، أصول الفقه، ص 35.

³ - ابن تيمية، رسالة في علم الظاهر و الباطن، الموقع الالكتروني: bentaimiya.blogspot.com، تاريخ الزيارة: 2010/03/24، في الساعة: 10:30.

و قد فسر بأن الظاهر أو الظاهر هو ظاهر التلاوة، و الباطن هو الفهم عن الله لمراذه؛ لأن الله تعالى قال: (فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا)¹؛ أي لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، و لم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف و هو منزل بلسانهم؟ و لكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام².

القرآن إذا هو كتاب الله المنزل بلسان عربي مبين في زمن أفصح العرب، الذين كانوا يعلمون ظواهره و أحكامها، أما دقائق باطنه فإنما كانت تظهر لهم بعد البحث و النظر، مع سؤالهم النبي صلى الله عليه و سلم في الأكثر³، فالظاهر هو المفهوم العربي، و الباطن هو مراد الله تعالى من كلامه و خطابه. قال جل و علا: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)⁴، فالتدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد، و ذلك ظاهر في أنهم أعرضوا عن مقاصد القرآن فلم يحصل منهم تدبر، و قال أيضا: (مِثْلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمِثْلِ الْعَنْكَبُوتِ)⁵، هنا قال الكفار: ما بال عنكبوت و الذباب يذكر في القرآن؟ ما هذا كلام إله؛ لأنهم أخذوا بمجرد الظاهر، و لم ينظروا في المراد، فنزل قوله: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)⁶، و هذا باطن الآية⁷.

و الْعِلْمُ الْبَاطِنِ الَّذِي يَبْطُنُ عَنْ أَكْثَرِ النَّاسِ أَوْ عَنْ بَعْضِهِمْ عَلَى نَوْعَيْنِ: أَحَدُهُمَا بَاطِنٌ يُخَالِفُ الْعِلْمَ الظَّاهِرَ، وَ الثَّانِي لَا يُخَالِفُهُ، فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَبَاطِلٌ؛ فَمَنْ ادَّعَى عِلْمًا بَاطِنًا أَوْ عِلْمًا بِبَاطِنٍ وَ ذَلِكَ يُخَالِفُ الْعِلْمَ الظَّاهِرَ كَانَ مُخْطِئًا إِمَّا مُلْجِدًا زَنْدِيقًا وَإِمَّا جَاهِلًا ضَالًّا، أَمَّا الثَّانِي فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْكَلَامِ فِي الْعِلْمِ الظَّاهِرِ، قَدْ يَكُونُ حَقًّا، وَقَدْ يَكُونُ

¹ - النساء/78.

² - الشاطبي، الموافقات، 243/3.

³ - الزركشي، البرهان، 14/1.

⁴ - محمد/24.

⁵ - العنكبوت/41.

⁶ - البقرة/26.

⁷ - الشاطبي، الموافقات، 244/3، 245.

بَاطِلًا، فَإِنَّ الْبَاطِنَ إِذَا لَمْ يُخَالِفِ الظَّاهِرَ لَمْ يُعْلَمْ بِطِلَانِهِ مِنْ جِهَةِ مُخَالَفَتِهِ لِلظَّاهِرِ الْمَعْلُومِ، فَإِنْ عُلِمَ أَنَّهُ حَقٌّ قَبْلَ وَإِنْ عُلِمَ أَنَّهُ بَاطِلٌ رُدَّ وَإِلَّا أُمْسِكَ عَنْهُ¹.

و على هذا يكون للباطن شرطان اثنان²:

- أن يصح على مقتضى الظاهر و المقرر في لسان العرب، و يجري على المقاصد العربية.

- أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

و لا شك أن معرفة باطن النص القرآني إنما هي بحث عن مقاصد الشارع الحكيم المنقسمة إلى ثلاثة أقسام³:

- مقصد الشارع غائب عنا، حتى يأتينا ما يعرفنا به، و ليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، و حاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا، و هو رأي الظاهرية.

- مقصد الشارع ليس في الظواهر و ما يفهم منها، و إنما المقصود أمر آخر وراءه، و هو رأي الباطنية.

- يعرف مقصد الشارع باعتبار الأمرين السابقين، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، و هو رأي أكثر العلماء الراسخين.

و مما يستوجب الذكر في قضية تقدير الأصل و تحديد المقصد عناية مفسري القرآن الكريم بأسباب النزول، حيث أفردوا لها كتباً، و عددوا أهميتها، و قالوا عنها: أخطأ من زعم أنه لا طائل تحت هذا العلم، لجريانه مجرى التاريخ، و ليس كذلك، و ذكروا فوائده التي منها: وهج الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، و تخصيص الحكم

¹ رسالة ابن تيمية في علم الظاهر و الباطن، الموقع الالكتروني: bentaimiya.blogspot.com، تاريخ الزيارة: 2010/03/24، في الساعة: 10:30.

² الشاطبي، الموافقات، 3/ 252.

³ الشاطبي، الموافقات، 291/2، 292.

به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب، و هما فائدتان تختصان بالمشروع، و منها الوقوف على المعنى، و أن يكون اللفظ عاما، و يقوم الدليل على التخصيص، فإن محل السبب لا يجوز إخراجاه بالاجتهاد و الإجماع، و هما فائدتان يأخذ بهما المفسر، و دارس المعنى و الدلالة¹.

و بالعودة إلى ثنائية (الظاهر / الباطن) فإننا نجد أن القيمة الكبرى للتأويل تكمن في قدرته على تصريح وجوه النص القرآني، وتقليب آياته بين الوجهين، لإرساء النص على وجهه الذي فيه الفتوى، المتمثلة في الرؤية أو الحقائق القرآنية المبحوث عنها، كما نجد أن عملية إرجاع الآية المتشابهة إلى الأخرى المحكمة، تؤدي إلى صرف الآية من وجه لآخر، والعبور من الظاهر إلى الباطن، حيث يمثل الظاهر الآية المتشابهة، بينما يمثل الباطن الآية المحكمة، مما يعني أن عملية الإرجاع أو العبور هي عملية صناعة للمنظومة المرجعية، وإعادة نظر فيها، بتقليب الآية بين المنظومات السياقية، بهدف إبراز وجه أو أكثر من الوجوه المتكثفة للآية أو المترسبة تحت طبقاتها، إذ أن تعدد مرجعية نظائر الآية يعني تعدد أصولها المحكمات، مما يعبر عن تعدد وجوهها بعدد أصولها، حيث يخلق كل نظير منظومة مرجعية تحكم الآية المشتبهة في وجه غير بقية الوجوه، التي تقررها النظائر الأخرى².

إلا أن بعض النظائر يمكن أن تصرف الآية المشتبهة إلى وجه مرادف يؤكد الوجه الظاهر، بينما تصرفها أغلب النظائر الأخرى إلى وجوه باطنة، يؤول إليها ذلك الوجه الظاهر، سواء أكان مشتبهاً أو في مقام المشتبه، فعملية نسخ التشابه هي عملية تصريح للآية على وجوهها غير النافذة بالتحويلات في السياق كمنظومة مرجعية،

¹ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 132، 133.

² - أحمد البحراني، دروس التأويل، الموقع الإلكتروني: www.ataweel.com.les/les_h.htm، تاريخ الزيارة:

2010/03/24.

وإن عملية الانتقال ذاتها عبر المنظومات المرجعية المختلفة عملية عبور من الظاهر إلى الباطن¹.

إن عملية صرف الآيات وإلحاق المتشابه منها بالمحكم، وتقليب الآيات على وجوها ظهورها وبطونها، عملية تهدف إلى استنطاق النص نطقاً إيحائياً، هذا النطق الذي يقوم به النص، هو الذي يطلق عليه (الفتوى)، فالاستفتاء طرح للسؤال، كما في قوله: (فاسْتَفْتِهِمْ: أَلَرَبُّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُنُونَ)²، ويستهدف الحصول على الفتوى، والظفر بالإجابة، التي تنسب إلى الله: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ)³، باعتبار أن الله جل جلاله يحتجب خلف البنية الإشارية للنص معاني يوحى بها إلى عباده إحياء⁴.

خامساً- القراءات و أثرها في التأويل:

تلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن بكل صور الأداء التي تبقى على معانيه و تحافظ على أهدافه و رسالته، و تيسر لكل القبائل على اختلاف لهجاتها تلاوته، و قد روى الصحابة عن النبي الكريم هذه القراءات و رددوها، حتى إذا اختلفوا رجعوا إليه⁵، فيقول لهم (هكذا أنزلت)⁶.

و عن أبي بن كعب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يا أباي، إني أقرئت القرآن فقل لي: على حرفٍ أو حرفين؟ فقال الملك الذي معي: قل على حرفين، قلت: على حرفين، فقل لي: على حرفين أو ثلاثة؟ فقال الملك الذي معي: قل على ثلاثة،

¹ - أحمد البحراني، دروس التأويل، الموقع الإلكتروني: www.ataweel.com.les/les_h.htm، تاريخ الزيارة: 2010/03/24.

² - الصافات/ 149.

³ - النساء/4.

⁴ - أحمد البحراني، دروس التأويل، الموقع الإلكتروني: www.ataweel.com.les/les_h.htm، تاريخ الزيارة: 2010/03/24.

⁵ - السيد رزق الطويل، في علوم القراءات، ص 18.

⁶ - البخاري، الصحيح، 122/3.

قلت: على ثلاثة: حتى بلغ سبعة أحرف، ثم قال: ليس منها إلا شافٍ كافٍ إن قلت سمياً عليمًا عزيزاً حكيمًا، ما لم تختتم آية عذابٍ برحمة، أو آية رحمةٍ بعذاب¹.
وقد نقل التاريخ والأخبار عدة وقائع تحكي الجدل المثار، حول فكرة الأحرف السبعة، من تلك الوقائع: ما رواه القعنبى، عن مالك، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عبد الرحمن بن عبد القاري، إذ قال: "سمعت عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأنيها، فكذت أن أعجل عليه، ثم أمهلت حتى انصرف، ثم لببته بردائه فجئت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأنتيها، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقرأ" فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هكذا أنزلت" ثم قال لي: "اقرأ" فقرأت، فقال: "هكذا أنزلت" ثم قال: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرفٍ فاقراءوا ما تيسر منه"².

و القائلون إنها كانت سبعة اختلفوا على أقوال: أنه من المشكل الذي لا يدري معناه، فالعرب تسمى الكلمة المنظومة حرفاً، و تسمى القصيدة كلمة، و الحرف يقع على المقطوع من الحروف المعجمة، و الحرف أيضاً المعنى و الواجهة، و أن المراد سبع قراءات، و الحرف هو القراءة، و سبعة أنواع، كل نوع منها جزء من أجزاء القرآن، و سبع لغات لسبع قبائل من العرب، و سبعة أوجه من المعاني المتفقة، بالألفاظ المختلفة، و أن ذلك كان في وقت دعت إليه الضرورة؛ لأن كل ذي لغة كان يشق عليه أن يتحول عن لغته، و اشتمال علم القرآن على سبعة أشياء: علم الإثبات و الإيجاد، و علم التوحيد، و علم التنزيه، و علم صفات الذات، و علم صفات الفعل، و علم العفو و العذاب، و علم الحشر و الحساب، و علم النبوات، و الإمامات... الخ،

¹ - البخاري، الصحيح، 122/3.

² - الإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، بيت الأفكار الدولية، باب التشديد فيمن حفظ القرآن ثم نسيه، ص177.

و قيل: أقرب الأقوال إلى الصحة أن المراد سبع لغات، و المراد من تنزيله على سبع لغات تسهيله على الناس¹، لقوله: (و لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ)².
و لا شك أن "اختلاف لغات العرب من وجوه: أحدها: الاختلاف في الحركات كقولنا: (نَسْتَعِين) و (نِسْتَعِين) بفتح النون وكسرها، قال الفراء: هي مفتوحة في لغة قريش، وأسدٌ وغيرهم يقولونها بكسر النون، والوجه الآخر: الاختلاف في الحركة والسكون، مثل قولهم: (مَعَكُمْ) و (مَعَكُمْ)، أنشد الفراء: وَمَنْ يَنْقُ، فَإِنَّ اللَّهَ مَعَهُ وَرَزَقَ اللَّهُ مُؤْتَابٌ وَغَادٍ، ووجه آخر: وهو الاختلاف في إبدال الحروف نحو: (أولئك) و (أولائك)، أنشد الفراء: أَلَا لِكَ قَوْمِي لَمْ يَكُونُوا أَشَابَةً وَهَلْ يَعِظُ الضَّلِيلَ إِلَّا أَلَاكَا، ومنها قولهم: (أَنْ زَيْدًا) و (عَنْ زَيْدًا)، ومن ذلك: الاختلاف في الهمز والتلين نحو (مستهزؤون) و (مستهزؤون)..."³.

1- أسباب تعدد القراءات:

جاء القرآن بلسان عربي مبين، حتى تفهمه العرب جميعاً، فكانت معانيه مشتركة لجميع العرب، لذلك أنزل على سبعة أحرف، و اشتركت فيه اللغات، حتى كانت قبائل العرب تفهمه⁴، "فهذه القراءات المروية بالتواتر سبب من أسباب الحفظ، إذ لو كان على حرف واحد و ترك للألسنة المختلفة تعانيه قد يدفعها ذلك للتحريف و التغيير، فكانت القراءات المتواترة محققة للصيانة و الحفظ"⁵.

فمن المعلوم أن الاختلاف لا يقوم على اجتهد الأشخاص و وجهات أنظارهم، أو على أساس قياس يراعي القوم قواعده، و إنما القراءة سنة متبعة، تقوم على سند

¹ - الزركشي، البرهان، 213 / 1، و ما بعدها.

² - القمر/17.

³ - ابن فارس، الصحابي، ص50، 51.

⁴ - الشاطبي، الموافقات، 62/2.

⁵ - السيد رزق الطويل، في علوم القراءات، ص 18.

متواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر العلماء للقراءة الصحيحة أركاناً ثلاثة سلفت الإشارة إليها، وهي: صحة سندها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، موافقتها لرسم المصحف، و موافقتها وجهاً من وجوه العربية¹.

و قد قال الحافظ أبو حاتم بن حبان البستي: "اختلف الناس فيها على خمسة و ثلاثين قولاً، و قد وقفت على كثير، فذهب بعضهم إلى أن المراد التوسعة على القارئ و لم يقصد به الحصر"².

و عن أبي بن كعب قال: لقي رسول الله (ص) جبريل، فقال: (يا جبريل إني بُعثتُ إلى أمةٍ أميين، منهمُ العجوزُ و الشيخُ الكبيرُ و الغلامُ و الجاريةُ، و الرجلُ الذي لم يقرأ كتاباً قطُّ)³، قال : (يا مُحَمَّدُ إِنَّ القرآنَ أنزلَ على سبعةِ أحرفٍ)⁴.

و هناك رواية تقول: إن جماعة من كبار الصحابة عمدت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم إلى جمع القرآن في مصاحفهم الخاصة، كعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، والمقداد بن أسود وأضرابهم، وهؤلاء قد اختلفوا في ثبت النص أو في كيفية قراءته، ومن ثم اختلفت مصاحف الصحابة الأولى، وكان كل قطر من أقطار البلاد الإسلامية يقرأ حسب المصحف الذي جمعه الصحابي النازل عندهم⁵، و هي أضعف الروايات؛ لأن هناك وقائع تروي أن هذه الاختلافات كانت في حياة الرسول، و لأن عثمان كان قد نسخ من المصحف الموحد مصاحف أرسلها إلى جميع الأمصار الإسلامية، و أحرق ما عداها، و على هذا يكون السبب في تعدد قراءات القرآن هو التيسر على الناس؛ لأن في الاختلاف رحمة.

¹ - م ن/ ص 29.

² - الزركشي، البرهان، 212/1.

³ - الترمذي (الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة)، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعرفة الصحيح والمعلول، وما عليه العمل، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، باب ما جاء أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، 59/5.

⁴ - م ن/ ص 58، 59.

⁵ - الشاطبي، الموافقات، 2/ 188.

2- علاقة القراءات بالتأويل:

قال ابن الجزري: "و كل ما صح عن النبي (ص) من ذلك فقد وجب قبوله، و لم يسع أحدا من الأمة رده، و لزم الإيمان به، و أن كله منزل من عند الله، إذ كل قراءة منها منزلة الآية يجب الإيمان بها كلها، و اتباع ما تضمنته من المعنى علما و عملا"¹. مبينا من خلال قوله هذا أن من وراء القراءات المنزلة حكمة غير التوسعة على الناس، فهو إذ يؤكد ضرورة اتباع ما تضمنته من اختلاف في المعنى، يشير إلى ما بينها من اختلاف قد يوجب التأويل في بعض الأحيان.

فقوله تعالى: (هل يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ۖ وَ الْمَلَائِكَةُ)²، قرأه الجمهور: إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ۖ وَ الْمَلَائِكَةُ، برفع الملائكة، عطفًا على لفظ الجلالة، مع الفصل بين المعطوف و المعطوف عليه بالجارين و مجروريهما، و قرأه أبو جعفر و الحسن البصري، و أبو حيوة بجر (الملائكة)، و في قراءة شاذة: إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَ الْمَلَائِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ۖ، دون فصل بين المعطوف و المعطوف عليه، و لا شك أن الاختلاف بين القراءتين المتواترتين، جعل الآية تحمل معنى مختلفا في كل مرة، بل جعل المفسرين ينقسمون إزاءها ثلاث فرق: فرقة توقفت عن الخوض فيها، و فرقة تأولت الإتيان، و أخرى أمره على ظاهره؛ و هو إتيان الله و الملائكة في سحب بيضاء رقيقة³.

فاختلاف القراءات القرآنية يعبر عن التأويل باعتباره عملية منهجية تمارس في القرآن، و في ظلها يتضح مدى امتلاك القرآن القدرة الذاتية على تفسير آيات بآياته، وهو التفسير الذي لا يقتصر على حدود بيان معاني الآيات وتقريرها، بل يتطور إلى تفصيل الكتاب، ليتجاوز مستوى تقرير المعاني، فعملية قراءة بعض القرآن في بعض

¹ ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 1/ 51.

² البقرة/ 210.

³ ينظر: أحمد البيلي، الاختلاف بين القراءات، دار الجيل، بيروت، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط1، 1988، 405.

هي عملية تمدد لخطاب القرآن، تتسع معها آفاقه المعرفية وأبعاده العلمية، نتيجة عملية التأويل القائمة على عدة محاور منها: التعويض، والإكمال، والحذف، و التقديم، والتأخير، فقد تختلف بعض القراءات بالزيادة و النقصان، و تكون الزيادة في إحدى القرأتين مفسرة لما أجمل في الأخرى¹.

إن في تعدد القراءات سند لقواعد لغوية مختلفة نحوية و تصريفية و غيرها، مثل قراءة حمزة لقوله تعالى: (و اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ و الْأَرْحَامَ)²، بجر الأرحام، فاستشهد بها من قال بجواز العطف على المجرور دون إعادة الجار، و مثل قراءة ابن مسعود لقوله تعالى: (و تَكُونُ الْجِبَالُ كَالصُّوْفِ الْمَنْفُوشِ)، التي تفسر معنى لغويا في قراءة أخرى³، حيث إن قراءته هذه مفسرة للقراءة (و تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ)⁴.

و فيها أيضا مجال خصب لآراء فقهية و تشريعية تدعم التشريع الإسلامي و تكسبه خصوبة و مرونة و طواعية في مواجهة مشكلات الحياة المتعددة و المتجددة، و ذلك على النحو التالي⁵:

- قد تأتي القراءة مبينة لحكم أجمع عليه الفقهاء، كقراءة سعد بن أبي وقاص و غيره لقوله تعالى (و لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ)⁶ (و لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّ)، إذ أن العلماء أجمعوا على أن الأخ في الآية هو الأخ لأم.

¹- الذهبي، التفسير و المفسرون، 23/1.

²- النساء/ 1.

³- السيد رزق الطويل، في علوم القراءات، ص 147.

⁴- القارعة/ 5.

⁵- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 80/1 و ما بعدها.

⁶- النساء/ 12.

- و قد تأتي مرجحة لحكم مختلف فيه، كقراءة: (و تحرير رقبة مؤمنة)¹ في كفارة اليمين، فكان في هذه القراءة ترجيح لما اشترطه الشافعي من الإيمان في العبد المقرر عتقه.

- و قد تكون للجمع بين حكمين مختلفين كقراءة (يَطْهُرُنْ)، و (يَطَّهْرُنْ)، بالتخفيف و التشديد ينبغي الجمع بينهما و هو أن الحائض لا يقربها زوجها حتى تطهر بانقطاع حيضها، و تطهر بالاغتسال.

- و قد تقدم القراءات أحكاما شرعية متعددة كقراءة (و أرجلكم) بالخفض و النصب، فإن الخفض يقتضي فرض المسح، و النصب يقتضي فرض الغسل، فبينهما النبي صلى الله عليه و سلم، فجعل المسح للابس الخُف، و الغسل لغيره.

- و قد تكون القراءة موضحة لحكم يقتضي الظاهر خلافه مثل قوله تعالى: (فاسعوا إلى ذكر الله)²، الذي يقتضي ظاهره المشي السريع، فجاءت قراءة: (فامضوا إلى ذكر الله)، رافعة لهذا الوهم، و عن ابن مسعود أنه كان يقرأ: (فامضوا إلى ذكر الله)، قال: ولو كانت فاسعوا لسعيت حتى يسقط ردائي³.

و من نماذج اختلاف التأويل لاختلاف القراءة "قوله تبارك وتعالى: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ)⁴، قرأها عبد الله بن مسعود: (واتبعتم ذريتهم). (ألحقنا بهم ذريتهم) على التوحيد. قال حدثنا محمد بن الجهم قال: حدثنا الفراء قال: حدثني قيس والمفضل الضبي عن الأعمش عن إبراهيم، فأما المفضل فقال عن علقمة عن عبد الله، وقال قيس عن رجل عن عبد الله قال: قرأ رجل على عبد الله: (و الذين آمنوا واتبعهم ذرياتهم بإيمان ألحقنا بهم ذرياتهم)، قال: فجعل عبد الله يقرأها بالتوحيد. قال: حتى رددها عليه نحو من عشرين مرة لا يقول ليس كما يقول وقرأها الحسن: كلتيهما

¹ - النساء/ 92.

² - الجمعة/ 9.

³ - أبو إسحاق الثعلبي، الكشف و البيان في تفسير القرآن، 179/8.

⁴ - الطور/ 21.

بالجمع، وقرأ بعض أهل الحجاز، الأولى بالتوحيد، والثانية بالجمع، ومعنى قوله: (اتَّبَعْتَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ)، يقال: إذا دخل أهل الجنة الجنة فإن كان الوالد أرفع درجة من ابنه رفع ابنه إليه، وإن كان الولد أرفع رفع والده إليه¹.

"وقوله عز وجل: وَمَا أَلْتَنَاهُمْ: الألت: النقص، وفيه لغة أخرى: (وما لَتَنَاهُمْ من عملهم من شيء)، وكذلك هي في قراءة عبد الله، وأبى بن كعب...اختلف في (أَلْتَنَاهُمْ) فابن كثير بكسر اللام، من أَلَت يَأْلَت كعلم يعلم، وافقه ابن محيصن. وروى ابن شنبوذ إسقاط الهمزة، واللفظ بلام مكسورة كبغناهم، يقال: لأنه يليته كباعه يبيعه"².

سادسا- التأويل عند الأصوليين:

1- تعريف أصول الفقه:

إن قول القائل أصول الفقه قول مؤلف من مضاف هو الأصول ومضاف إليه هو الفقه ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه فلا جرم أنه يجب تعريف معنى الفقه أولا ثم معنى الأصول ثانيا، أما الفقه ففي اللغة عبارة عن الفهم فالعرب تقول فقهت كلامك أي فهمته، وقيل هو العلم والأشبه أن الفهم مغاير للعلم إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيه لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب وإن لم يكن المتصف به عالما كالعامي الفطن، وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال، فالعلم احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية، فإنه وإن تجوز بإطلاق اسم الفقه عليه في العرف العامي فليس فقها في العرف اللغوي والأصولي، بل الفقه العلم بها أو العلم بالعمل بها، بناء

¹ - الفراء، معاني القرآن، 91/3، 92.

² - م ن/ ص 92.

على الإدراك القطعي، وإن كانت ظنية في نفسها، وعبارة بجملة من الأحكام الشرعية احتراز عن العلم بالحكم الواحد أو الاثنين لا غير، فإنه لا يسمى في عرفهم فقها، و (الشرعية) احتراز عما ليس بشرعي كالأمور العقلية والحسية، و (الفروعية) احتراز عن العلم بكون أنواع الأدلة حججا فإنه ليس فقها في العرف الأصولي وإن كان المعلوم حكما شرعيا نظريا لكونه غير فروعى، أما (بالنظر والاستدلال) فاحتراز عن علم الله تعالى بذلك وعلم جبريل والنبي عليه السلام فيما علمه بالوحي فإن علمهم بذلك لا يكون فقها في العرف الأصولي إذ ليس طريق العلم في حقهم بذلك النظر والاستدلال¹.

و بهذا تكون (أصول الفقه) هي أدلة الفقه وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل بخلاف الأدلة الخاصة المستعملة في آحاد المسائل الخاصة، وأما موضوع أصول الفقه فاعلم أن موضوع كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته، ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الأصول، وأما غاية علم الأصول فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية، وأما مسائله فهي أحوال الأدلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه².

2- تعريف التأويل عند الأصوليين:

التأويل عند الأصوليين هو صرف اللفظ عن معنى راجح إلى معنى آخر بقرينة تقتضي ذلك، وقد حظي هذا المفهوم بإجماع علماء أصول الفقه؛ ولأن علم

¹ - علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404، 23، 22 / 1.

² - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص 23، 24.

أصول الفقه يتناول بالدراسة النصوص التشريعية، ودلالاتها انحصرت التأويل في هذا العلم بما يخدم التشريع، ويوفق بين ما يتعارض من ظاهر نصوصه، ويبين الحكمة الباعثة على التشريع، ويعين في استيعاب ما يستجد من أحكام، و السبيل إلى الدلالة الراجحة إما الإجماع أو القياس أو الاجتهاد الذي أجمع القائلون بجوازه على أن كل واحد من المجتهدين مأمور باتباع ما أوجبه ظنه، ومنهي عن مخالفته وهو أمر بالاختلاف ونهي عن الاتفاق في المجتهدين، فضلاً عن قول الرسول الكريم: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد) وذلك صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب¹.

و لعل الاختلاف في جواز الاجتهاد من عدمه راجع إلى الاختلاف في النص، فهو عن عند الأصوليين ثلاثة أنواع²:

- الأول: النص وهو ما يدل على معنى واحد لا يحتمل غيره، كقوله تعالى: (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ)³، فكلمة (نصف) لا تحتمل غير معنى واحد.
- الثاني: الظاهر وهو ما يدل على معنى راجح مع احتمال غيره، كقوله تعالى: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى)⁴، يتبادر إلى الذهن أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر؛ لأنها تتوسط النهار، مع احتمال أن يقصد بها أي واحدة من الصلوات الخمس؛ لأنها مسبقة بصلاتين وبعدها صلاتان.
- الثالث: المجمل وهو ما لا يدل على المراد منه بلفظه، كقوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)⁵، لم تحدد الآية المقدار الذي تقطع عنده يد السارق.

¹ - الأمدي، الإحكام، 192/4.

² - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، وتحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997، 56/1.

³ - النساء/ 12

⁴ - البقرة/ 238

⁵ - المائدة/ 38

3- مجال التأويل عند الأصوليين:

يرى الأصوليون أن مجال التأويل من هذه النصوص هو الظاهر، ويطلقون عليه بعد تأويله مصطلح المؤول، وقرروا أنه لا يصوغ الاجتهاد في مورد النص المفسر أو القطعي؛ ولأن التأويل ضرب من الاجتهاد، فلا يجوز تأويل القطعيات؛ لأن الشارع الحكيم عندما حدد مراده بنص صريح قاطع إنما قصد إلى استبعاده من أن يكون مثاراً للاجتهاد والتأويل لما يأتي¹:

- إما لكون النص يتعلق بحقائق ثابتة، كما في العقائد.
- وإما لكونه يتعلق بمصلحة جوهرية ثابتة، لا تتغير بتغير الأزمنة و الأمكنة، كالقراض الميراثية أو العقوبات النصية على الجرائم.
- وإما لكونه يقرر قاعدة ترسم منهجاً تشريعياً في الاجتهاد؛ لأن القاعدة يجب أن تكون حاکمة على الأحكام التكميلية في الشريعة كلها.
- وإما لكون النص الصريح القاطع يتعلق بأمهات الفضائل و أصول الأخلاق.
- و على ذلك نفهم أن مجال التأويل هو النصوص المحتملة، و هي ما يسمى عند الأحناف بالظاهر أو النص.

4- منهج الأصوليين في التأويل:

لعل أهم إنجاز لعلماء أصول الفقه هو تحديدهم للمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، و هي المقاصد التي صاغها الإمام الشاطبي -كما هو معروف- في خمسة مبادئ كلية عامة، هي: الحفاظ على النفس، و العرض، و الدين، و العقل، و المال، و كان طريق الوصول إلى هذه المقاصد هو القراءة التفصيلية المتأنية، و العميقة للنصوص الدينية ذات الطابع التشريعي، من خلال علاقاتها التركيبية المتمثلة في

¹ - فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3،

1997، ص 165، 166.

الإجمال و البيان، و العموم و الخصوص، و النسخ...، هذا من جهة، و من خلال نصوص العقيدة و الأخلاق من جهة أخرى¹.

فإذا كان علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فإن سبيل الأصوليين في تأويل نص القرآن الكريم هو الاستنباط الذي يقوم على التخريج، بالقراءة المتأنية العميقة، للنصوص التي ينتج عنها فهم الأحكام التفصيلية الشرعية، هذه الأخيرة التي مكنت علماء المسلمين من استنباط مقاصد الشارع الحكيم².

و لا شك أن تخريج الفروع على الأصول باعتباره استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وفق القواعد الأصولية، هو الثمرة المرجوة والغاية المقصودة، فالتخريج فرع من فروع أصول الفقه، وهو يستمد من الأصول مادته الأساسية، ثم من الفقه؛ ولذلك فهو يحقق الفائدة من أصول الفقه، ويكسب الفقيه ملكة الاستنباط، ويعصمه من الوقوع في الخطأ.

5- شروط التأويل عند الأصوليين:

ذهب الإمام أبو حامد الغزالي إلى أن حمل النص على غير الظاهر إذا كان لدليل استدعى ذلك - و هو القرينة المرجحة - كان التأويل صحيحاً لا شئ فيه، بل في بعض الحالات يصبح ضرورياً لا محيد عنه³، أما إذا كان لدليل ضعيف لا يظهر له وجه، فهو ضعيف، إذ لا يلجأ الفقيه إلى عدم الأخذ بظاهر نص إلاً لدليل قوي يحوجه إلى ذلك، أما إذا كان لا لدليل، فهو هوى، و قد اشتهر نكير أهل العلم على أهل

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 201.

² - م ن/ ص 201، 202.

³ - أبو حامد الغزالي، المستصفى، مطبعة الكتب العلمية، ص 197.

الأهواء؛ لأن فعلهم دهليز إلى الكفر، و هذا ما قصده السبكي (ت 771هـ) بقوله: "فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظنه دليلاً ففساد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل"¹.

هذا، وإن الأصوليين و الفقهاء بعدما اتفقوا على وجوب الجمع و التأويل بين الأدلة المختلفة في بادئ الرأي اختلفت اتجاهاتهم في مقدار الأخذ بذلك و الرفض له، فمنهم المتساهل الذي يقبل كل أنواع الجمع و لو بتأويل بعيد، و منهم المتشدد فلا يقبل إلا التأويل القريب، وله في ذلك شروط كثيرة لقبوله، و منهم المتوسط بين ذلك. فتبين أنهم ثلاثة اتجاهات²:

- الأول: المتشدد في ذلك؛ و هو مذهب أهل الرأي و منهم الأحناف، و بعض الشافعية و الإمام مالك، و بعض أصحاب الحديث، و هذا جعلهم يردون أحاديث كثيرة صحيحة؛ لأنها خالفت في نظرهم نصوصاً قطعية من قرآن أو سنة متواترة أو قياس أو عمل أهل المدينة الذي هو من أصول مالك، إلى غير ذلك.

- الثاني: المتوسط في الأخذ بالتأويل؛ و هذا مذهب الجمهور من المفسرين و المحدثين و جمهور الشافعية و الحنابلة و بعض الظاهرية. فلم يرفضوا جميع التأويلات القريبة و البعيدة، و لم يقبلوا كل ذلك بلا قيد و لا شرط، بل قبلوا ما كان صحيحاً متلائماً مع روح الشرع، و رفضوا الباطل غير المتوافق مع ذلك.

- الثالث: و هو المتساهل؛ و هذا مذهب جماعة من أهل الحديث، و منهم الظاهرية، و حجتهم في ذلك أنه لا تعارض في نصوص الشرع، مع وجوب الأخذ بها كلها، دون إهدار شيء منها، فإذا لم يكن أمامهم إلا التأويل البعيد سلوكه، بشرط ألا تخرج به الأدلة المتوافقة عن روح الشرع، و لا يكون خارقاً لإجماع الأمة.

¹ - تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ص54.

² - الشريف أبو محمد الحسن بن علي الكتاني الأثري، التأويل عند أهل العلم، الموقع الإلكتروني: www.saaaid.net/book/1253.doc، تاريخ الزيارة: 2010/03/24، في الساعة 10:00.

و قد اشترطوا شروطاً للأخذ بالتأويل، منها ما هو محل اتفاق بينهم، و منها ما فيه خلاف، و هذه الشروط هي¹:

- تحقيق التعارض و ذلك بأن يكون كلا الدليلين صحيحاً، فالقرآن لا يعارضه حديث ضعيف، بل الحديث الضعيف من مرسل أو شاذ أو منكر لا يعارضه حديث صحيح الإسناد و المتن، فإذا ما حصل هذا التعارض الموهوم سقط الضعيف و بقي الصحيح القوي.

- ألا يؤدي الجمع بالتأويل إلى بطلان نص من النصوص أو جزء منه.

- أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل، بأن يكون محتملاً لذلك بوضعه اللغوي و لو احتمالاً بعيداً، و اللفظ القابل للتأويل هو الظاهر و النص عند أصحاب أبي حنيفة، و هو الظاهر عند .

- أن يحتمل اللفظ المعنى الذي أول إليه و لو باحتمال مرجوح. و إلاً كان التأويل فاسداً، و على ذلك فيجب أن يوافق المعنى أحد الاستدلالات التالية:

- الوضع اللغوي: فالصلاة هي الدعاء، و الزكاة هي التطهير، و الصوم الإمساك مطلقاً.

- الحقيقة الشرعية: و هو الاستعمال الذي وضعه الشارع لهذه الكلمة، فيجوز صرف الكلمة لهذا المعنى دون المعنى اللغوي، بل نصوص الشرع في أصلها لا تحمل إلاً الحقيقة الشرعية، حتى يأتي ما يرجح غير ذلك.

- الحقيقة العرفية: و هي عامة و خاصة، فالعامة كاستعمال الدابة لذوات الأربع، و الغائط لما يخرج من الإنسان و هو مستقذر، و الخاصة هي مثل حركات الإعراب عند النحاة، و اصطلاح سائر الفنون من فقه و حديث و غيرها.

¹ - مفيد أبو عشية، ضوابط التأويل عند الأصوليين، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، مجلد 20، ع1، 1993، ص192.

- أن يستند التأويل إلى دليل صحيح يصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، و أن يكون هذا الدليل أقوى من الظاهر.
- أن يكون المؤول أهلاً للتأويل. و ذلك بأن يكون صاحب ملكة فقهية تؤهله للنظر.
- عدم معارضة التأويل لنص صريح قطعي. و قد تقدم معنى هذا.

6- المجاز عند الأصوليين:

في نصوص الكتاب و السنة حقيقة و مجاز، كما في غيرها من الكلام، و قد وضع علماء الإسلام كتباً خاصة في مجازات النصوص الدينية¹، لاهتمامهم البالغ بهذه القضية، و الحقيقة أن علماء الأصول قد نظروا إلى مسألة المجاز وفق اتجاهات متباينة، فمنهم من ارتضى قسمة الألفاظ إلى حقيقة و مجاز، و منهم من رد ذلك التقسيم و عارضه، و كان لكل من الفريقين طريقته في النظر إلى هذا الأمر، فتباينت بذلك الآراء ضمن الراضين و المعارضين في آن واحد، و قد وجه هذا دراساتهم النظرية في سبل شتى، و استندوا في ذلك إلى قدرتهم العقلية، و ما يمتلكونه من تجربة في التحليل و التجريد و الاستنباط².

و قد ذهب مؤيدو المجاز منهم إلى أنه "كل كلام تجوز به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي، لنوع مقارنة بينهما في الذات أو في المعنى، أما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة و البلادة، و أما في الذات فكتسمية المطر سماء، و تسمية الفضلة غائطاً..."³.

لكن من العلماء من أنكر وجود المجاز هروباً من ظاهرة التأويل التي لا يؤمن بها في مجال العقيدة، كابن تيمية الذي قيل إنه ينفي المجاز في أسماء الله تعالى و

¹- محمد جواد مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1975، ص23.

²- سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 426.

³- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، (د، ت)، ص 6.

صفاته، و يثبت فيما عدا ذلك، و قيل إنه لا يرى وقوع المجاز في القرآن أصلاً، و منهم من يرى أنه ينكر المجاز في لغة العرب¹.

و الحقيقة أن اللفظة تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان، وإنما تصير مجازاً إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع، و يمكن حمل اللفظ على وجه في الحقيقة وآخر في المجاز إذا توافرت القرينة².

فمسألة الحقيقة و المجاز ترجع عند الأصوليين إلى قضية الوضع، و كان ذلك مدار خلاف كبير بينهم، فتوقفوا عن قضية الوضع و الاستعمال، و هي الحالة التي لا يكون فيها للفظ دلالة خاصة، و قد أسموا هذه الحالة الوضع الأول، و فيها يخلو اللفظ من وضعي الحقيقة و المجاز، وفق هذا التصور أعطى كثير من الأصوليين المتكلم الحرية في صنع المجازات، فلما كان المتكلم قادراً على توجيه اللفظ بكلامه وفق ما يريده من دلالات، حسن لذلك أن يمنح حرية في استعمال الألفاظ، بدلالاتها الوضعية أو المجازية، و قد برزت لديهم تبعاً لذلك لا زمنية الحقيقة و زمنية المجاز، بمعنى أن الحقيقة ثابتة، أما المجاز فمتغير، و دليل القائلين بهذا أن الحقيقة يقاس عليها و المجاز لا يقاس عليه³.

كما وضع علماء أصول الفقه طريقاً لفهم دلالة النص وفق معايير دقيقة، و استندوا في ذلك إلى دراستهم في النص القرآني الكريم، فكانت أبحاثهم أقرب إلى المنهج العلمي الذي يمكن الأخذ به، و تطبيقه على النصوص الشرعية أو النظرية، و الذي به تتوضح الدلالة، و تظهر مرامي الخطاب، و يقوم هذا المنهج فيقوم على النظر في النص نفسه، لمعرفة دلالاته الظاهرة، أو تلك التي لا يوحى بها ظاهره،

¹ - نقلاً عن: البيطار، التعريف و النقد، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، مجلد 33، 1957، ص 660.

² - الجويني، البرهان في أصول الفقه، 176/1، 177.

³ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 424، 425.

فيحمل دارسه على التعمق فيما وراء الألفاظ لاكتشاف المعاني الخبيئة فيه وراء الصورة اللفظية الظاهرة، و قد حصلت لديهم أنواع من دلالة النص¹:

- أحدها: عبارة النص، و عنوا بها صيغته المكونة من مفرداته و جملة، و يفهم منها المعنى الذي يتبادر فهمه من صيغته، و يقصد من سياقه، فهو المعنى الحرفي للنص.
- و الثاني: إشارة النص، و تعني لديهم المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه، و لا يقصد من سياقه، و لكنه معنى التزامي يفهم بالإشارة لا بالعبرة.
- و الثالث: دلالة النص، و سموه أيضا مفهوم النص، و هو المعنى الذي يفهم من روح النص و معقوله.

- و الرابع: اقتضاء النص، و يراد به المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه، و لكن صحتها و استقامة معناها تقتضيه، أو صدقها أو مطابقتها الواقع تقتضيه، كقوله تعالى: (و اسألِ الْقَرْيَةَ)²؛ أي أهلها؛ لأن القرية لا يصح سؤالها عقلا، فقدر في الجملة محذوف، و جعلت الدلالة مجازية، لأنها فهمت من السياق و القرائن...

و إلى جانب دلالة النص فقد قسم علماء الأصول دلالة الألفاظ أقساما متعددة، فنظروا إلى اللفظ:

- من حيث دلالاته على المعنى الوضعي الأصلي، و فيه ثلاثة أصناف: خاص و عام و مشترك.
- و من حيث دلالاته على المعنى الذي استعمل فيه ضمن سياق معين، و فيه صنفان: حقيقة و مجاز.
- و من حيث وضوح معناه أو غموضه، و فيه صنفان، محكم و متشابه.

¹ - م ن/ ص 245، 246.

² - يوسف/ 82.

- و من حيث طريق دلالاته على المراد منه، فقسموه وفق ذلك أربعة أقسام، فكانت قسمة اللفظ إلى حقيقة و مجاز لديهم متصلة بأمرين: أحدهما الاستعمال و الثاني السياق، و كلاهما توجه خاص من المتكلم للدلالة باللفظ¹.

إن دراسة الحقيقة و المجاز لدى الأصوليين لم تكن دراسة لذاتها، بل هي أحد المعايير التي يستعملها الأصولي لبيان طرائق استنباط الأحكام من الأدلة، و يتصل الأمر بتفسير النصوص؛ لأجل ذلك بحث الأصوليون في أنواع الدلالة دلالة اللفظ على المعنى، كما استخلصوها بالاستقراء من كلام العرب، فالنصوص الإسلامية هي نصوص عربية، و لا بد لفهمها و الاستنباط منها أن يكون المستنبط عليماً باللسان العربي، مدركاً لدقائق مرامي العبارات فيه، و طرائق الأداء، من تعبير بالحقيقة أحياناً و تعبير بالمجاز أخرى، و مدى الدلالة في كل طريق من طرق الأداء؛ لأن هذه المعرفة لها مداها في فهم النصوص، و تبين الأحكام منها².

و لعلنا بهذا قد طرقتنا أهم قضايا تأويل الكتاب العزيز، و المتمثلة في المفاهيم القرآنية المختلفة كالناسخ و المنسوخ، و المحكم و المتشابه...، و غيرها من القضايا التي شكلت محور اهتمام علماء الدين على اختلاف تخصصاتهم و مستوياتهم، و انتماءاتهم.

و بين سنة و شيعة و معتزلة... الخ، يحتدم صراع الاختلاف حول هذه القضايا، في تأويل نص القرآن، و تلك أخطر إشكالاته، إذ أنه نص مقدس، لا يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم، لكن تفشي الفكر الطائفي في بلاد المسلمين قديمها و حديثها أدى إلى الزيف في التأويل، فكل مذهب، و كل فرقة، و كل طائفة تسعى إلى الانتصار لمذهبها، قدر ما تستطيع، و قد "كان المعتزلة من أكثر المفسرين تأويلاً، و أشهر

¹ - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 424.

² - م ن/ ص ن.

تأويلاتهم التي عرفت عنهم ما فسروا به آيات الصفات، ذلك أن المعتزلة ينكرون الصفات الإلهية التي دل عليها العقل، وكذلك الصفات الحسية"¹.

و لعل الزمخشري أشهر من يضرب به المثل في هذا المقام، فهو في كشفه ينتصر دائما لمذهبه الاعتزالي، ويظهر ذلك حين تأتي آيات القرآن الكريم مخالفة لهذا المذهب، فمن المعروف مثلا عن المعتزلة أنهم ينكرون رؤية المؤمن لربه يوم القيامة، و هو ما يجعل الزمخشري يذهب في تفسيره لقوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)²، بقوله: "إلى ربها ناظرة: تنظر إلى ربها خاصة، لا تنظر إلى غيره، و هذا معنى تقديم المفعول، ألا ترى إلى قوله: إلى ربك يومئذ المستقر، يومئذ المساق تصير الأمور، و إلى الله المصير، و إليه ترجعون، عليه توكلت وإليه أنيب، كيف دل فيها التقديم على معنى الاختصاص، و علوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر، و لا تدخل تحت العدد، في محشر تجتمع فيه الخلائق كلهم، فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم؛ لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم، و لا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، و الذي معه يصح أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع، و الرجاء..."³.

و مثل هذا كثيرا، فغالبا ما يصرف المعتزلة معاني القرآن الظاهرة التي لا توافق مذهبهم الاعتزالي إلى معاني لغوية تساعدهم على تقرير هذا المذهب في آيات القرآن، بل إنهم يحاولون لأجل نصره عقيدتهم تحويل النصوص القرآنية وما تواتر من القراءات عن الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ما لا يتفق، فيبادرون إلى تحويل هذا النص ليوفق عقيدتهم؛ فيقرآن قوله تعالى: (وكلم الله موسى تكليماً)⁴، بنصب لفظ الجلالة، على أنه مفعول، ورفع موسى على أنه فاعل، وبعضهم يحمله إلى معنى

¹ - ينظر: سمير احمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، ص 257

² - القيامة/23.

³ - الزمخشري، الكشاف، 509/2.

⁴ - النساء/ 164.

بعيد، فيقول: إن (كلم) من الكلم وهو الجرح؛ أي: جرح الله موسى بإظفار المحن ومخالب الفتن...، إذ يؤول هؤلاء نص القرآن بما يخدم فكرهم، متوسلين بالتخريجات النحوية أحياناً، و مركزين على الناحية البلاغية الجمالية، أحياناً أخرى، مبرزين الإعجاز القرآني، هروباً مما قد لا يوافق فكرهم و توجههم، فيضرب هؤلاء بأهم شروط العملية التأويلية -تأويل النص لا استعماله- صفحا، و يلوون عنه كشحا، لا لشيء، فقط لأن النزعة المذهبية سيطرت على أذهانهم، فنسوا -أو كادوا يفعلون- أن القرآن نص مقدس و التقول عليه من أكبر الكبائر، و هم في هذا أشبه بعلماء النحو إذ يتأولون البنى السطحية المستعملة، ببنى عميقة، غير مستعملة التزاماً بالمعيار الموضوع،

أما الصوفية و هم الذين كانوا ينصون صراحة على أن تأويلهم للنص القرآني لا يلغي معناه الظاهري المعتمد على فهم اللغة وتراكيبها، فهم بذلك يختلفون عمّن اتخذ التأويل أساساً للفهم والعمل من أصحاب المذاهب الأخرى...، لذلك صرح ابن عربي في غير ما موضع بأن هذا من باب الإشارة لا من باب التفسير¹.

و من جملة ما اتسع الصوفية في تأويله قوله تعالى: (الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء، وضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيء عليم)²، وقد ورد في تأويل هذه الآية كلام كثير، وخصّها الإمام الغزالي بالتأويل في كتاب وسمه باسمها "مشكاة الأنوار"، حيث أشار في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار إلى قطبين يتسع المجال فيهما إلى غير حد محدود، إشارة مختصرة وموجزة: أحدهما في بيان سر التمثيل ومنهجه

¹ - نقلا عن: عبد الإله نبهان، التأويل الصوفي للنص، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1997، العدد 68، ص49، 50.

² - النور/ 35.

ووجه ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثلة، ووجه كيفية المناسبة بينها، وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة التي منها تتخذ طينة الأمثال، وعالم الملكوت الذي منه تستنزل أرواح المعاني، والثاني في طبقات أرواح الطينة البشرية ومراتب أنوارها؛ فإن هذا المثل مسوق لبيان ذلك؛ إذ قرأ ابن مسعود (مثل نوره في قلب المؤمن كمشكاة) وقرأ أبي بن كعب: (مثل نور قلب من آمن)، ولعل إيجاز كل تلك التأويلات على النحو التالي¹:

1- المشكاة: هي الروح الحساس، وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس وكأنه أصل الروح الحيواني وأوله، وهو موجود للصبي والرضيع، وأوفق مثال له من عالم الشهادة: المشكاة..

2- الزجاجية: وهي تقابل الروح الخيالي الذي يستثبت ما تورده الحواس ويحفظه مخزوناً عنده؛ ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه، وخواصه أنه من طينة العالم السفلي الكثيف، لكنه إذا صُفّي ورقق وهُذّب صار موازياً للمعاني العقلية ومؤدياً لأنوارها، ثم إنّ الخيال محتاج إليه لضبط المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل، وهذه الصفات لا تتوافر في عالم الشهادة إلا للزجاجة فهي في الأصل جوهر كثيف لكنه صُفّي ورقق حتى لا يحجب نور المصباح، بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة.

3- المصباح: وهو الروح العقلي الذي به إدراك المعارف الشريفة الإلهية، ولذلك كان الأنبياء سُرُجاً منيرة..

4- الشجرة: وهي تقابل الروح الفكري الذي هو قابلٌ للمضاعفة، فهو يبتدئ من أصل واحد، ثم تتشعب منه شعبتان.. وهكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية.. ثم تقضي بالآخرة إلى نتائج هي ثمراتها، وهذه الثمرات تعود بذوراً لأمثالها.. هذا الروح الفكري الذي يبدأ من واحد، ثم يتلاقح مثاله في عالمنا هذه الشجرة، وخُصّت شجرة الزيتون بالاختيار لأن الزيت يستمد منها، وهو مادة المصابيح، وتختص بخاصية

¹ - نقلا عن: عبد الإله نبهان، التأويل الصوفي للنص، ص50.

زيادة الإشراف.. ولذلك كانت هذه الشجرة مباركة لكثرة ثمرها وما يفيضه من خير" وإذا كانت شعب الأفكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الإضافة إلى الجهات والقرب والبعد، فبالحري أن تكون لا شرقية ولا غربية..".

5- الزيت: وهو مقابل الروح القدسي النبوي الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء لأنه في غاية الصفاء والشرف، وكأنه يتنبه بنفسه من غير مدد خارج، لذلك فهو يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار "إذ من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء.. وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة.. وإذا كانت هذه كلها أنواراً بعضها فوق بعض فبالحري أن تكون نوراً على نور، ونور الله المتجلي في الإنسان كمشكاة.. وتلك الأنوار اقتبست من نور الأنوار الذي ضرب لها أمثلة من العالم المحسوس".

لا شك أن أي قارئ لهذه التأويلات سيتساءل: هل تحمل الآية القرآنية سابقة الذكر كل ما أشار إليه الغزالي؟ أم أنه حملها من التأويل بما لا تطيق...، أسئلة يجد الإجابة عنها من اطلع على تاريخ الفرق الإسلامية المختلفة، و أدرك مدى ميلها لاتجاه واحد يسيطر على فكرها، و يحد من بعد نظرها.

نتبين من جملة المعاني التي منحها الغزالي للمشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار، بل المعنى الواحد الذي جمع من خلاله هذه الألفاظ المختلفة أن التأويل عملية استنباط تحتاج إلى علم و دراية، و هذا ما جعل إشكالات تأويل النص الديني تتفاقم؛ لأن العلم و الدراية، و بعد النظر و سعة العقل، إنما هي أمور قد تحشر صاحبها مع الذين قال عنهم تعالى: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)¹، إن لم يحكم استغلالها، و يخشى الله، و يتحرى الصواب ما استطاع في استعمالها.

¹ - آل عمران/7.

خاتمة

- يعد التأويل نموذجاً طاعياً على الفكر العالمي، فلم يعد محصوراً في الثقافة الغربية فحسب، بل تراه يخيم على الأجواء العربية منذ القديم، و لم يعد محصوراً أيضاً في الفروع المعرفية المختلفة كالأدب و الحقوق و الفلسفة...، بل أصبح عالمياً، يخص التجربة الإنسانية في عمومها، و نظراً لاتساع مجاله تعددت المصطلحات الدالة عليه، و من ثم تعددت تعريفاته، فقد شاعت في هذا المجال اصطلاحات كثيرة كالهرمينوطيقا، و التأويل و التفسير و التأويلية أو النظرية التأويلية، و هذا ما ساهم بشكل كبير في خلق التذبذب على مفاهيم كل من هذه المصطلحات، فمن الدارسين من استعملها للدلالة على معنى واحد، و الصواب أن كلا منها دال لمدلول معين، و مهما تكن طرق التأويل و وسائله، و مهما اختلف الدارسون في وضع تعريف منهجي له، فإن الهدف من ورائه واحد، و هو الكشف عن المعاني.

- كانت انطلاقة علم الصرف انطلاقة متعثرة شابها كثير من الخلط، فكثيراً ما تناثرت مسائله ضمن المسائل النحوية، و حتى الصوتية، و كثيراً ما زاحمه في الاستعمال اصطلاحاً التصريف و الاشتقاق، فكانا عنواناً لكثير من المصنفات التي أسست لهذا العلم، و على الرغم من اتساع دائرة الاستقلال في التأليف الصرفي في مرحلة الاكتمال على نحو ما فعل المازني و الفارسي و ابن جني فإن اتجاه سيبويه في التصنيف بقي موجوداً، واستمر الخلط في كثير من المؤلفات بين النحو و الصرف، و بقي إلحاق المباحث الصرفية بمباحث النحو مستمراً، و لعله الأمر الذي جعل مفهوم التأويل في العلمين واحداً.

- كان علم الصرف و لا يزال أقل علوم اللغة حظاً من الإجادة و حسن النظر، على الرغم مما له من دور كبير في حفظ اللسان من اللحن، و على الرغم أيضاً من أن الخطأ في الأبنية الصرفية أو الاشتقاقات لا يقل خطورة عن الخطأ في الأصوات أو التراكيب أو إعراب المفردات، إذ يقف علم الصرف إلى جانب علوم اللغة الأخرى لصون القلم و اللسان عن الخطأ في صوغ المفردات، وفي النطق بها طبقاً لما نطقت

به العرب، وفي معرفة قواعد هذا العلم الكلية، وضوابطه الجامعة التي تُولف بين أشتات اللغة، وتلم شعنها، وتغني الدارس لحد ما عن البحث في المعاجم.

- يساند القواعد الصرفية في شقيها التصريفية و الاشتقاقية فعلُ التأويل، حيث يتم تحويل الكلمة إلى أبنية مختلفة لاختلاف المعاني كالتصغير والنسب والتكسير واسمي الفاعل والمفعول والتثنية والجمع وإسناد الأفعال إلى الضمائر، إضافة إلى التوسع في الأساليب العربية، فعلم الصرف محتاج إلى التأويل في بحثه عن العلاقة بين الكلمات واشتراكها في معنى معين، و إذا كان التصريف هو تغيير الكلمة من وزن إلى وزن آخر، فإن التأويل هو أداة الربط بين هذه الأوزان على اختلافها، و سبيل التوسع في كل منها بمعنى يميزها عن غيرها، حيث إنه وسيلة الباحثين للإبقاء على وجه الائتلاف، و خلق الاختلاف – في الوقت نفسه- بين الأبنية الصرفية.

- الاشتقاق هو أحد خصائص اللغة العربية، بل أهم خصائصها، وهو وسيلة مهمه فى نموها، فاللغة العربية هى لغة اشتقاقية من الدرجة الأولى، والاشتقاق هو توليد لبعض الألفاظ من بعض، و الرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها، ويوحى بمعناها المشترك الأصيل مثلما يوحى بمعناها الخاص الجديد، عن طريق فعل التأويل.

- بالغ نحاة العربية في التزام القياس و تطويع اللغة له، حتى خرج بعضهم على طبيعة الأشياء، و كادوا ينسون أن القياس مستتبط من اللغة، و أن اللغة لا تبني على قياس مخترع، كما تتبعوا في وضع قواعدهم استقراء ناقصا، لم يعتمد على خطة محكمة، فتراهم يهملون الاحتجاج ببعض القراءات، أو الأحاديث النبوية الشريفة، و يذهبون للاستشهاد بأشعار العرب و كلامهم المنثور، و كأن هذا الأخير أفصح من شواذ القراءات، أو مما يروى من أحاديث و إن لم تكن بلفظ الرسول، و مرد ذلك إلى أن أحكام النحو و معانيه سبيلها في الأغلب الأعم سبيل المنطق و معانيه، فالنحو يستهل حياته بأن يعزز الاستعمال بالصواب المنطقي، و يجري المعاني المنطقية على الصورة اللغوية، ثم لا يلبث بعد ذلك أن يقع أسيرا للمنطق و أحكامه.

- يختلف مفهوم التأويل في الدراسات العربية من مجال إلى آخر، فإن اشتركت جميعا في معناه اللغوي الذي هو الرد إلى الأصل، فإن الأصل في كل منها مختلف، فهو عند علماء البيان و المفسرين يعني المعنى الباطن أو القصد، أما عند النحاة فإن الأصل هو التركيب الذي يوافق القاعدة النحوية.

- يبحث التأويل في ترتيب الجملة وقواعدها ووظيفتها، خاصة في إعرابها، و قد يكون بالحذف أو بالزيادة أو بغيرها، و هو ما حمل النحاة إلى تبين ما تصرف به المتكلم في الجملة، على اعتبار أنه مستعمل خبير يسعى إلى نقل الأفكار بأقل الألفاظ، معتمدا في ذلك على المستمع.

- يسمى التأويل مجازا وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة كما في الإستعارة، أو غير المشابهة كما في المجاز المرسل، و مدار التأويل في هذا العلم على التراكيب التي تختزن طاقة إبداعية تجلت في مجموعة من الخصائص الفنية والأساليب البلاغية التي اضطلع الشعراء باستخدامها، كالحذف البلاغي، و الأمر و النهي، و التشبيه و الطباق، و الالتفات...، و التي تكسب الكلام قيمة تعبيرية تجعله لا يستغني عن التأويل، فالتأويل في اللغة العربية قضية لا يستهان بها، و إذا لم يكن لأحد معرفة به، فليس له حظ في معرفة اللغة العربية، بل يتحتم عليه سوء الفهم لها.

- التأويل منهج عقلي لا يكتفي من الألفاظ بمعانيها الوضعية، و إنما ينظر إليها في سياق التركيب، و ينفذ إلى أعماقها، محاولا استخراج ما في معانيها من مخبوء، و في علاقتها مع غيرها في التركيب من إحياء، و كأن التأويل إعادة صياغة للنص و الكلام، يقوم بها قارئه أو سامعه، و تتباين التأويلات وفق طبيعة المؤول و ثقافته و اتجاهه؛ لأنها محاولة لفهم النص أو الكلام، و هما لغة يفهمها السامع أو القارئ بمعايير الخاصة.

- يتخذ التأويل في القرآن الكريم دلالة تستمد أصلها في اللغة من معنى "الصيرورة والرجوع والعاقبة"، وتتشعب داخل سياقات نصوص القرآن؛ لتشمل معاني جزئية تؤول إلى معنى "التحقق والعاقبة والمآل"، وأهم ما ميز هذا المصطلح في القرآن كونه مصطلحا قليل الورد، محدود الأبعاد، لكنه مع ذلك يتبوأ موقعا بين المفاهيم القرآنية التي تتعاضد معه لتجعل النص القرآني بنية لغوية محتاجة إلى فكر ثاقب، ومن هذه المفاهيم: الناسخ و المنسوخ، و الظاهر و الباطن...

- يتسع هذا المنهج في فهم النصوص ليشمل طريقة أصحاب العقائد في تفسير القرآن و الحديث، و ليضم أولئك النقاد و البلاغيين الذين أرادوا معرفة أسرار البلاغة، و دلائل إعجاز القرآن، و جماليات اللغة العربية، فعلى الرغم من اختلاف الأغراض التي تأولوا بها النص فقد اتفقت طرائقهم، أو كادت تكون، و هي تقوم على التأويل للغوص في أعماق المعاني، و استجلاء جوهر النص، و معرفة أسرار و خفاياه.

بعد مجموع النتائج التي تقدم ذكرها يمكن اعتبار العربية لغة تأويلية من الدرجة الأولى، كيف لا و هي التي تحتكم إلى التأويل في جميع مستوياتها، فترد إليه كل ما من شأنه أن يلبس التراكيب أو القواعد التي انبت عليها شيئا من التعارض أو التعقيد، و تجعله بوابة الولوج إلى المعاني التي قصدها المتكلم، من خلال رد التعابير إلى صورها الأولى.

ذلك هو بحث (التأويل في الدراسات العربية- إشكالاته و قضاياها)، و قد حاولنا من خلاله توضيح فكرته التي انتظمت في فصول عقدناها للوصول إلى ما تصورناه بادئ الأمر، و اتخذناه غاية و هدفا، فإن أصاب البحث، ببلوغ الغاية، فبتوفيق من الله العلي القدير، و إن لم يصب فمن أنفسنا و الشيطان.

و الله الموفق



قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم، دار القماطي للطباعة، بيروت، لبنان.
- الحديث الشريف:

* صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

* صحيح مسلم، دار طيبة، ط1، 2006.

* سنن أبي داود، بيت الأفكار الدولية للنشر و التوزيع.

* سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

أولاً- المعاجم و الموسوعات:

1. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي، و إبراهيم السامرائي، دار الأعلى للمطبوعات، بيروت، 1988.
2. جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، دار الحديث، القاهرة، ط1.
3. ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر.
4. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
5. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط و تخريج و تعليق: مصطفى ديب البغا، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط4، 1990.
6. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت ، ط1 ، 1997.
7. الموسوعة الكونية، نشرة باريس، د.ت، المجلد التاسع.
8. لجنة من العلماء و الأكاديميين السوفياتيين، الموسوعة الفلسفية، إشراف م.روزنتال، ي.يودين، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط4، 1981.

ثانيا- الكتب العربية و المترجمة:

1. إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1975.
2. إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3 1983.
3. ابن الأثير (ضياء الدين)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، 1939.
4. أبو إسحاق الثعلبي، الكشف و البيان في تفسير القرآن، تحقيق أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 2002.
5. أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
6. أحمد البيلي، الاختلاف بين القراءات، دار الجيل، بيروت، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط1، 1988.
7. أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993.
8. أحمد بن محمد بن أحمد الحملوي، شذا العرف في فن الصرف، دار الكيان، الرياض.
9. أحمد محمد فارس، النداء في اللغة و القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1989.
10. أحمد مطلوب، مناهج بلاغية، وكالة المطبوعات، بيروت، ط1/ 1983.
11. أمبرتو إيكو، الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمن بو علي، دار الحوار، سورية، ط2، 2001.
12. أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.

13. أمبرتو إيكو، العلامة تحليل المفهوم و تاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط1.
14. أمبرتو إيكو ، القارئ في الحكاية - التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة أنطوان أبو زيد، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.
- علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404.
15. امرؤ القيس، الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط5.
16. أمين علي السيد، دراسات في الصرف، مكتبة الزهراء القاهرة، 1989.
17. الأنباري، أسرار العربية، تحقيق فخر صالح قداره، دار الجيل بيروت، ط1، 1995.
18. الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، بين النحويين البصريين و الكوفيين، المكتبة العصرية، بيروت، 1997.
19. الأنباري، لمع الأدلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1957.
20. الباقلائي، إعجاز القرآن، دار الجيل، بيروت، 2005.
21. البحتري، الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987.
22. برجستراسر، التطور النحوي للغة العربية، تعليق رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ، 1982.
23. برنار توسان، ما هي السيميولوجيا، ترجمة محمد نظيف، افريقيا الشرق، ط2، 2000.
24. بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمنيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

25. بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة،
و حسان بورقية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، مصر،
ط1، 2001.
26. بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي
العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.
27. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه،
تعليق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.
28. التفتازاني، شرح مختصر التصريف العزي في فن الصرف، تحقيق
عبد العال سالم مكرم، المكتبة الأزهرية للتراث، ط8، 1997.
29. تقي الدين أحمد بن تيمية، الإكليل في المتشابه و التأويل، دار الإيمان،
الإسكندرية.
30. تقي الدين أحمد بن تيمية، الإكليل في المتشابه و التأويل، دار الإيمان،
الإسكندرية.
31. تمام حسان، الأصول، دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب،
النحو، فقه اللغة، البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2000.
32. تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو سكسونية، القاهرة.
33. الثعالبي، فقه اللغة و سر العربية، تحقيق امين نسيب، دار الجيل،
بيروت.
34. الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2،
1991.
35. الجاحظ، البيان و التبیین، دار الفكر للجميع، 1968.
36. ج.ب. براون و ج. يول، تحليل الخطاب، ترجمة: محمد الزليطني
ومنير التريكي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1997.

37. الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003.
38. الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار المعرفة بيروت، 1981.
39. الجرجاني، المفتاح في الصرف، تحقيق علي الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987.
40. ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.
41. ابن جرير الطبري، تهذيب الآثار، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.
42. ابن الجوزي، النشر في القراءات العشر، دار المعارف، مصر، ط7.
43. جلال شمس الدين، التعليل اللغوي عند الكوفيين، مع مقارنته بنظيره عند البصريين- دراسة إبستومولوجية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1994.
44. جميل عبد المجيد، البديع بين البلاغة العربية و اللسانيات النصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
45. ابن جني، التصريف الملوكي، تحقيق محمد سعيد بن مصطفى النعسان الحموي، مطبعة شركة التمدن الصناعية، مصر، ط1.
46. ابن جني (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، (د، ت).
47. ابن جني، المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، وزارة المعارف العمومية، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1954، ط1.
48. ابن جني، اللمع في العربية، تحقيق سميح أبو مغلي، دار مجدلاوي، عمان، 1988.

49. جون لاينز، اللغة و المعنى و السياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987.
50. ج. هيو سلفرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا و التفكيكية.
51. ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.
52. أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، تعليق و تخريج محمود بيجو، ط1، 1992.
53. أبو حامد الغزالي، المستصفى، مطبعة الكتب العلمية.
54. حسن خميس الملخ، رؤى لسانية في نظرية النحو العربي، دار الشروق، الأردن، ط1، 2007.
55. حسن خميس الملخ، نظرية الأصل و الفرع في النحو العربي، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2001.
56. حسن هنداي، مناهج الصرفيين ومذاهبهم في القرنين الثالث والرابع من الهجرة، دار القلم، دمشق، ط1، 1989.
57. حسين النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل و مستنبط الوسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1415.
58. حسين الواد، مناهج الدراسات الأدبية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط4، 1988.
59. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة قوبلت على تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر.
60. حمد بن عبد العزيز السويلم، الاتجاه الفني في تراثنا النقدي و البلاغي، مطبوعات نادي القصيم الأدبي، ط1، 1415.
61. حميد لحمداني، القراءة و توليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 2003.

62. خالد الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، 356/2.
63. خديجة الحديثي، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1965.
64. ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية بيروت، 1993.
65. خليل أحمد عمارة، في نحو اللغة و تراكيبيها، عالم المعرفة، جدة، ط1، 1984.
66. خليل أحمد عمارة، القبائل الست و التقعيد اللغوي، مجلة اللسان العربي، ع45، 1998.
67. الخنساء، الديوان، دار صادر بيروت، 1995.
68. الخوارزمي، مفاتيح العلوم، طبعه عثمان خليل، ط1، 1930.
69. دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007.
70. ابن دريد، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1958.
71. ديفيد كوزنز هوى، الحلقة النقدية، الأدب و التاريخ و الهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة سعيد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ع908.
72. رامان سلدن، من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية، مراجعة و إشراف ماري تريز عبد المسيح، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2006، العدد 1045، المجلد 8.
73. رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، منشأة المعارف، ط2.
74. رضي الدين الاسترأبادي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.

75. رضي الدين الاسترأبادي، شرح الكافية في النحو، تحقيق دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
76. روبير بلانشي، المنطق و تاريخه، من أرسطو حتى راسل، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، و المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
77. رولان بارت، البلاغة القديمة، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك للغة العربية، المغرب، 1984.
78. ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد على جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الآداب بيروت، ط1، 1988.
79. الزجاجي (أبو القاسم)، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط2، 1973.
80. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة.
81. الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف القاهرة، ط2، 1977.
82. الزمخشري، المفصل، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993.
83. الزمخشري، المفصل، تحقيق سعيد محمود عقيل، دار الجيل، بيروت، ط1، 2003.
84. زهير الخويلدي، الهرمينوطيقا و الغراماتولوجيا، أوديسا المعنى في الفكر الغربي، هل هو لعب تفسيري أم حرية تأويلية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ع 132، 133، سنة 2005.

85. ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1988.
86. سعيد الأفغاني، في أصول النحو.
87. سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها و تطبيقاتها، دار الحوار، سورية، ط2، 2005.
88. سعيد بنكراد، السيميائيات و التأويل- مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2005.
89. السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
90. سلطاني محمد علي، مع البلاغة العربية في تاريخها، دار المامون للتراث، دمشق، 1979.
91. السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
92. السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، تحقيق حسن حمد، دار الجيل، بيروت.
93. سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة و المجاز، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996.
94. السيد أحمد الهاشمي، القواعد الأساسية للغة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
95. السيد رزق الطويل، في علوم القراءات، مدخل و دراسة و تحقيق، الفيصلية، مكة المكرمة، ط1، 1985.
96. سيد قطب، التصوير الفني في القرآن ، دار الشروق، القاهرة، ط17، 2004.

97. السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، المكتبة التجارية الكبرى، دار الفكر، بيروت.
98. السيوطي، الأشباه و النظائر، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، ط1، 1999.
99. السيوطي، الاقتراح، مطبعة دائرة المعارف، بحيدر آباد، 1310هـ.
100. السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2، 1979.
101. السيوطي، شرح المرشدي على عقود الجمان في علم المعاني و البيان، مطبعة مصطفى البابي و أولاده مصر، 1438 هـ.
102. السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق، محمد أحمد جاد المولى، علي البجاوي، محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربي، عيسى البابي الحلبي.
103. السيوطي، همع الهوامع، في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1987.
104. السيوطي، همع الهوامع، في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1987.
105. سيبويه، الكتاب، تحقيق، عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1.
106. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2003.
107. شوقي ضيف، تجديد النحو، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1986.
108. شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف القاهرة.
109. الصابوني (محمد علي)، صفوة التفاسير، مكتبة جدة، مكة المكرمة، 1976.

110. صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000.
111. صالح السامرائي، معاني النحو، دار الفكر العربي، ط1، 2000.
112. الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، المطبعة الخيرية، مصر، ط1، 1305.
113. صفي الدين الحلي، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة، و محاسن البديع، تحقيق نصيب نستوي، دار صادر بيروت، ط2، 1992.
114. صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط1، 2002.
115. صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، إفريقيا الشرق، 2002.
116. الصيمري، التبصرة و التذكرة، تحقيق فتحي أحمد مصطفى علي الدين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1982.
117. طائع الحداوي، سيميائيات التأويل، الإنتاج و منطق الدلائل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2006.
118. عاطف جودة نصر، النص الشعري و مشكلات التفسير، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط1، 1996.
119. عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر.
120. عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، التوظيف البلاغي لصيغة الكلمة، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2001.
121. عبد الجليل عبد الرحيم، لغة القرآن الكريم، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، ط1، 1981.
122. عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية، علم المعاني، البيان، البديع، دار النهضة العربية، بيروت.

123. عبد العزيز مطر، من حديث اللغة و الأدب، دار المعرفة، القاهرة، ط1، 1962.
124. عبد الفتاح أحمد الحموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشيد، الرياض، ط1، 1984.
125. عبد الفتاح كيليطو، الادب والغرابية، دار توبقال، ط 2/ 2006.
126. عبد القادر عبد الجليل، الأسلوبية و ثلاثية الدوائر البلاغية، دار صفاء عمان، ط1، 2002.
127. عبد القاهر الجرجاني، العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، تحقيق البدر اوي زهران، دار المعارف، القاهرة، ط2.
128. عبد القاهر الجرجاني، المفتاح في الصرف، تحقيق علي الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987.
129. عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة و التكفير، من النبوية إلى التشريعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، 1998.
130. عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1982.
131. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، وتحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت ، ط1، 1997.
132. أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، مكتبة الخانجي، القاهرة.
133. ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
134. ابن عصفور، المقرب، تحقيق عبد الله الجبوري، ط1 ، 1971.
135. ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، تحقيق، فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1996.

136. ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
137. على أبو المكارم، أصول التفكير النحوي، دار غريب القاهرة، 2007.
138. علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.
139. أبو علي الفارسي، التكملة، تحقيق كاظم المرجان، مديرية دار الكتاب، جامعة الموصل، 1981.
140. عنتر بن شداد، الديوان، دار صادر بيروت، 1992.
141. عمارة ناصر، اللغة و التأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.
142. الفارابي، كتاب في المنطق، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976.
143. فتح الله أحمد سليمان، الأسلوبية، المطبعة الفنية، 1990.
144. فتح الله صالح المصري، الأدوات المفيدة للتنبيه في كلام العرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.
145. فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997.
146. فتحي المسكيني، نقد العقل التأويلي، أو فلسفة الإله الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 2005.
147. فريدة غيو، أسس المنهج الظواهري عند آدموند هوسرل، مجلة التواصل، جامعة عنابة، العدد4، جوان، 1999.
148. ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط2، 1973.

149. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط2.
150. القنوجي، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
151. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر و التوزيع، ط2، 1999.
152. كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء، الأردن، ط1، 2006.
153. كمال بشر، دراسات في علم اللغة، دار المعارف، مصر، 1986.
154. لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة و الاستطيقا، ، مكتبة لبنان، ناشرون، الشركة المصرية العالمية، لونغمان، ط1، 1997.
155. لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مكتبة لبنان، ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، 1997.
156. لوسيان غولدلمان، المادية الديالكتيكية و تاريخ الأدب و الفلسفة، ترجمة نادر ذكرى، دار الحداثة، بيروت، ط1، 1981.
157. مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة، القاهرة، 1977.
158. ابن مالك، الألفية في النحو و الصرف، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).
159. ابن مالك، تسهيل الفوائد و تكميل المقاصد ، تحقيق محمد كامل بركات ، دار الكتاب العربي القاهرة، 1967.
160. المتنبي، الديوان، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت، 1983.
161. محمد إبراهيم عبادة، الجملة العربية، منشأة المعارف الإسكندرية، 1988.

162. محمد أحمد نوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1997.
163. محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت.
164. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الجامع المسند الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
165. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.
166. محمد جواد مغنية، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1975.
167. محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7، 2000.
168. محمد حماسة عبد اللطيف، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم و الحديث، دار غريب، القاهرة.
169. محمد حماسة عبد اللطيف، اللغة و بناء الشعر، دار غريب القاهرة، 2001.
170. محمد خليفة الدناع، التطبيقات النحوية على شواهد ابن عقيل، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1997.
171. محمد خليفة الدناع، دور الصرف في منهجي النحو والمعجم، منشورات جامعة قاريونس، 1991.
172. محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، (د، ت).
173. محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002.
174. محمد الطاهر النيفر، أصول الفقه، دار بوسلامة، تونس، ط2، 1985.

175. محمد عزام، النص الغائب، تجليات النَّاصِ في الشعر العربي، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
176. محمد العُمري، البلاغة العربية- الأصول والامتدادات، ط1، 1998.
177. محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية، لونغمان، مصر، ط3، 2003.
178. محمد عيد، أصول النحو العربي، في نظر النحاة و رأي ابن مضاء، و ضوء علم اللغة الحديث، عالم الكتب القاهرة، ط4، 1989.
179. محمد الماكري، الشكل و الخطاب، مدخل لتحليل ظاهراتي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991.
180. محمد محمد أبو موسى، دلالات التراكيب، دلالات التراكيب، دراسة بلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2.
181. محمود أحمد نحلة، مدخل إلى دراسة الجملة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1988.
182. محمود سليمان ياقوت، قضايا التقدير النحوي بين القدماء و المحدثين، دار المعارف، 1985.
183. محمود بن علي الشوكاني، نزهة الأحداق في علم الاشتقاق، تحقيق شريف عبد الكريم، دار عمار، عمان، 2004.
184. مساعد بن سليمان الطَّيَّار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، 1423.
185. مصطفى حميدة، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مكتبة لبنان ط1، 1997.
186. مصطفى عبد السلام أبو شادي، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، مكتبة القرآن، القاهرة.

187. ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة.
188. مهدي المخزومي، في النحو العربي قواعد وتطبيق، دار الرائد العربي لبنان، ط2، 1986.
189. مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد و توجيه، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1986.
190. المولى محسن الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط2.
191. ميشال آريفيه و آخرون، السيميائية قواعدا و أصولها، ترجمة رشيد بن مالك، منشورات الاختلاف، الجزائر.
192. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003.
193. نصر حامد أبو زيد، التأويل في كتاب سيبويه، الهرمينوطيقا والتأويل، منشورات ألف.
194. نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000.
195. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2003.
196. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
197. نصر حامد أبو زيد، الهرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، المجلد الأول، ع3، 1981.

198. أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1970.
199. نور الدين عبد الرحمن الجامي، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق أسامة طه الرفاعي، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2003.
200. هانس روبرت ياكوس، جمالية التلقي، من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ترجمة رشيد بنحدو، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ع484.
201. ابن هشام، شرح قطر الندى و بل الصدى، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الإمام مالك، 1416.
202. ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1999.
203. أبو هلال السكري، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، ط 5 ، 1983.
204. أبو هلال العسكري، الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1989.
205. أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3.
206. أبو الوليد سليمان ابن خلف الباجي الأندلسي، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت، لبنان، ط1، 1973.
207. يحي بن زياد الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي نجار، عبدالفتاح إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف و الترجمة، مصر.
208. يحي هويدي، ما هو علم المنطق، دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1966.

209. ابن يعيش، شرح المفصل، شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت.

ثالثا - الكتب الأجنبية:

1. A and J.Kuper, The Social Science Encyclopedia, Routledge and Kegan Paul , London,1985
2. A. Erguden, "The Truth and Method in Gadamer Hermeneutic Philosophy", Journal of Comparative Poetics (Alif), No.8. Spring, 1988
3. Charles Sanders Peirce, écrits sur le signe, Seuil, T ; G. Deledalle.1978
4. Friedrich Shleirmacher, Herméneutique, trad.et intro.de . Mariam Simon,labetre fides,1987
5. Gustave Le Bon, La Civilisation des arabes, paris, 1884
6. Hans George Gadamer ,Truth and Method, Seabury Press, New York, 1981
7. Jacques Bouvreesse, Herméneutique et Linguistique, Editions de l'éclat,France, 1991
8. J. Bleicher , Contemporary Hermeneutics, Routledge and Kegan Paul, London, 1980
9. J. Habermas, Knowledge and Human Interest, Heinemann, London, 1972
10. M. Heidegger, Being and Time, Harper and Row, New York, 1962, Op .Cit
11. Paul Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II, Coll. Esprit, 1986
12. Sigmund Freud, Interpretation of dreams, Vienna, 1931
13. Umberto Eco, interprétation et histoire , traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti, presses universitaire de France, Paris, E3, 2002
14. Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, traduit de l'italien par Meriem Bouzaher, éditions Grasset et Fasquelle, Paris, 1992
15. W. Delthy, The Rise of Hermeneutics, in : P.Conerton (ed) Critical Sociology, Penguin Books, 1970

رابعا- المجلات و الدوريات:

1. إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، ع 14، 1998.

2. التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 81، 82، تشرين الثاني، 2001.
3. التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ع 102 ، 2006.
4. التواصل، جامعة عنابة، سنة 2003، العدد 10.
5. مجلة جامعة أم القرى، ع21، ديسمبر، 2000.
6. جامعة الملك سعود الرياض، كلية الآداب، 2008، م20.
7. الدراسات الاجتماعية، ع23، أفريل 2007.
8. دراسات، الجامعة الأردنية، مجلد 20، ع1، 1993.
9. عالم الفكر، ع2، م33، الكويت (أكتوبر، ديسمبر) 2004.
10. علامات، المغرب، ع3، 1995.
11. علامات، المغرب، ع3، 1995.
12. الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، 1989، ع 68، 69.
13. الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، ع132، 133، سنة 2005.
14. فكر و نقد، المغرب، ع 16، 1999.
15. مجلة كلية الآداب، الجزائر، 1964.
16. اللسان العربي، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، الرباط، المغرب، ع 13، 1976.
17. المجمع العلمي العربي، دمشق، مجلد 33، 1957.
18. مجمع اللغة الأردني، 1982.
19. الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 395، آذار، 2004.

20. الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 440، كانون الأول، 2007.

خامسا- المواقع الالكترونية:

1. www.ataweel.com.les/les_h.htm
2. www.awu-dam.org/trath/10/turath10-003.htm
3. www.bentaimiya.blogspot.com
4. www.faculty.ksu.edu.sa
5. www.saaaid.net./book/1253.doc

فهرس الآيات

الآية	موضعها	الصفحة
(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)	الفاتحة/5	182
(اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)	الفاتحة/6	224
(وَلَا الضَّالِّينَ)	الفاتحة/7	86
(غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)	الفاتحة/7	176
(وَمَا أَهْلٌ بِهِ لِمُغَيِّرِ اللَّهِ)	البقرة/2	182
(أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ)	البقرة/16	258
(فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ)	البقرة/23، 24	184
(فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)	البقرة/23	177
(إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مِثْلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا)	البقرة/26	242
(مِثْلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمِثْلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)	البقرة/26	242
(كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ)	البقرة/68	236
(وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ)	البقرة/93	271
(ما ننسخ من آية)	البقرة/106	302
(بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)	البقرة/117	255
(وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)	البقرة/164	63
(كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ)	البقرة/180، 182	187
(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَ)	البقرة/210	314

		(الملائكة)
319	البقرة/238	(حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى)
241	البقرة/265	(وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)
176	البقرة/271	(وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ)
294	البقرة/282	(لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا)
225	البقرة/286	(رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا)
94 95	آل عمران/1، 2	(أَلَمْ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)
297 298 303	آل عمران/7	(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ)
173	آل عمران/106	(فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ)
257	آل عمران/129	(يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ)
298	آل عمران/135	(هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ)
315	النساء/1	(وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وِ الْأَرْحَامِ)
309	النساء/4	(يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ)
315	النساء/12	(وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ)

319	النساء/12	(وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ)
95	النساء/24	(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا)
167	النساء/24	(كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ)
224	النساء/36	(وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)
96	النساء/40	(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ)
268	النساء/59	(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)
275	النساء/59	(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)
316	النساء/92	(و تحرير رقبة مؤمنة)
301	النساء/125	(و اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا)
296	النساء/164	(وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)
167	النساء/90	(أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ)
168	النساء/90	(إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ)
182	المائدة/3	(وَمَا أَهْلٌ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ)
197	المائدة/38	(و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله و الله عزيز حكيم)
319	المائدة/38	(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)
97	المائدة/54	(يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ)
222	المائدة/75	(وَقَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤَفَّكُونَ)
224	المائدة/105	(عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ)
275		
187	الأنعام/78	(فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي)
258	الأنعام/103	(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ

		الخبير)
224	الأنعام/ 106	(اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَاعْرِضْ عَنِ المُشْرِكِينَ)
293	الأعراف/ 12	(مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ)
267	الأعراف/ 53	(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسَوْهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ)
254	الأعراف/ 105	(حَقِيقٌ عَلَيَّ إِلَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ)
244	الأعراف/ 131	(أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ)
247	الأعراف/ 157	(وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ)
293	الأعراف/ 187	(لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ)
174	التوبة/ 01	(براءة من الله)
158	التوبة/ 6	(وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ)
257	التوبة/ 82	(فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا)
86	يونس/ 87	(أَنْ تَبْوِيَا)
298	هود/ 1	(كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ)
266	يوسف/ 11	(وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ)
63	يوسف/ 34	(فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)
234	يوسف/ 29	(يُوسُفُ اعْرِضْ عَنْ هَذَا)
266	يوسف/ 36	(وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْنَأُ بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ)

326	يوسف/ 82	(و اسأل القرية)
178	الرعد/ 33	(أَمْ تَنْبِئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ)
244	إبراهيم/ 1	(كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ)
241	إبراهيم/ 16	(مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ)
97	الحجر/ 17	(و حَفَظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ)
246	الحجر/ 94	(فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)
163	النحل/ 4، 5	(خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَ الْإِنْعَامَ خَلَقَهَا)
305	النحل/ 89	(وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ)
206	النحل/ 103	(لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)
305	الإسراء/ 85	(وَمَا أَوْتِينَا مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)
268	الإسراء/ 35	(وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)
269	الكهف/ 1	(الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا)
257	الكهف/ 18	(و تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ)
242	الكهف/ 45	(واضرِبْ لَهُم مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا)
243	الكهف/ 45	(كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ)
243	الكهف/ 45	(فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ)
243	الكهف/ 45	(وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا)

266	الكهف/78	(أَنْبِئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا)
161	الكهف/96	(آتُونِي أَفْرَغَ عَلَيْهِ قَطْرًا)
245	مريم/4	(رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)
179	طه/71	(وَ لِأَصْلَبْنَكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)
179	طه/131	(وَ لَا تَمْدَن عَيْنِيكَ إِلَى مَا مَتَعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)
97	الحج/24	(وَ هُودُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَ هُودُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ)
177	الحج/25	(وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظَلَمٍ)
297	الحج/52	(فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يَلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)
225	النور/27	(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ)
329	النور/35	(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دَرِّي يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ، زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ، وَضَرَبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)
187	الفرقان/12	(إِذَا رَأَتْهُمْ)
281	الفرقان/33	(وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا)
96	الشعراء/60	(فَاتَّبِعُوهُمْ مُشْرِقِينَ)
288	الشعراء/195	(بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)
173	النمل/25	(أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ)
234	النمل/25	(أَلَا يَا اسْجُدُوا)

259	النمل/59، 60	(قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدائقَ ذَاتِ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تَنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلِلَّهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ)
96	النمل/78	(تلك آيات الكتاب الحكيم)
199	القصص/34	(وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا)
242	العنكبوت/41	(إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)
242	العنكبوت/41	(مِثْلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمِثْلِ الْعَنْكَبُوتِ)
173	الروم/1، 2	(أَلَمْ غَلَبَتْ الرُّومُ)
249	لقمان/13	(وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ)
254	لقمان/13	(لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ)
145	سبأ/10	(يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرِ)
260	فاطر/9	(وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتَنْثِيرُ سَحَابًا فُسْقَنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ)
309	الصافات/149	(فَاسْتَفْتِهِمْ: أَلَرَبُّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ)
257	غافر/20، 56	(هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)
96	ق/23	(هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ)
96	فصلت/46	(وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ)
188	الزخرف/4	(وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ)
96	الأحقاف/20	(أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ)
303	محمد/24	(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا)
277	الفتح/1	(إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ)
177	الفتح/28	(وَ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا)

187	ق/11	(وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَ مَيِّتًا)
95	ق/25، 26	(مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مَرِيْبٍ الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ)
222	الذاريات/10	(قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ)
313	الطور/21	(وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ)
174	النجم/43	(وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى)
308	القمر/17	(وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ)
257	الرحمن/5، 6	(الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ)
248	الرحمن/24	(وَلَهُ الْجَوَارِي الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ)
177	الرحمن/27	(وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ)
86	الرحمن/39	(يَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ)
177	المتحنة/1	(تَتْلُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ)
179	الصف/14	(مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ)
273	الجمعة/2	(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)
312	الجمعة/9	(فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ)
169	الطلاق/4	(وَاللَّائِي يُمْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ)
248	القلم/16	(سَنَسِمْهُ عَلَى الْخُرطومِ)
161	الحاقة/19	(هَآؤُمِ اقْرَؤْا كِتَابِيهِ)
186	المزمل/2	(السَّمَاءُ مَنْفُطِرٌ)
182	المدثر/3	(وَرَبِّكَ فَكْبَرُ)
243	المدثر/50	(كَأَنَّهُمْ حُمْرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ)
325	القيامة/23	(وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ)

243	النازعات/10	(إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ)
222	عبس/ 17	(وَقَتْلَ الْإِنْسَانِ مَا أَكْفَرَهُ)
244	التكوير/18	(وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ)
105	الانشقاق/ 17	(وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ)
162	البروج/14، 15، 16	(وَ هُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ)
243	البلد/4	(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ)
187	الشمس/2، 1	(وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا، وَ الْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا)
159	الزلزلة/1	(إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا)
311	القارعة/5	(وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ)
223	قريش/3	(فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ)
292	الفلق/4، 5	(وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ)

فهرس الأحادیث

الصفحة	الحديث
281	(أَسَاسُ الدِّينِ بُنِيَ عَلَى الْعَقْلِ)
281	إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَعَامَةً وَدَعَامَةُ هَذَا الدِّينِ الْعَقْلُ
275	اقْرَأُوا الْقُرْآنَ، فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعاً لِأَصْحَابِهِ
266	(اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي)
267	(اللَّهُمَّ فَفِّهِهِ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمِهِ التَّوْبِيلَ)
275	لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ، فَهُوَ يَقُومُ بِهِ أَنَاءَ اللَّيْلِ، وَأَنَاءَ النَّهَارِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً. فَهُوَ يُنْفِقُهُ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَأَنَاءَ النَّهَارِ
123	(أَمَكْنَاكُهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)
122	(أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ مِידَ أَنِي مِنْ قَرِيْشٍ وَأَنِي نَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدِ بْنِ بَكْرٍ)
307	(إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَأُوا مَا تيسرُ مِنْهُ) 239
123	(خَذْهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)
123	(زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)
274	(مَنْ عَلَّمَ وَلَدَهُ الْقُرْآنَ فَكَأَنَّمَا حَجَّ الْبَيْتَ عَشْرَةَ آلَافِ حَجَّةٍ، وَ اعْتَمَرَ عَشْرَةَ آلَافِ عَمْرَةٍ، وَ اعْتَقَ عَشْرَةَ آلَافِ رَقَبَةٍ)
123	(مَلَكَتْكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ)
307	(يَا أَبُيُّ، إِنِّي أَقْرَأْتُ الْقُرْآنَ فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفٍ أَوْ حَرْفَيْنِ؟ فَقَالَ الْمَلِكُ الَّذِي مَعِيَ: قُلْ عَلَى حَرْفَيْنِ، قُلْتُ: عَلَى حَرْفَيْنِ، فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ؟ فَقَالَ الْمَلِكُ الَّذِي مَعِيَ: قُلْ عَلَى ثَلَاثَةٍ، قُلْتُ: عَلَى ثَلَاثَةٍ: حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، ثُمَّ قَالَ: لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافٍ كَافٍ إِنْ قُلْتَ سَمِيعاً عَلِيماً عَزِيزاً حَكِيماً، مَا لَمْ تَخْتَمْ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ)
309	(يَا جَبْرِيلُ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أَمِيَّةٍ، مِنْهُمْ الْعَجُوزُ وَ الشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَ الْغُلَامُ وَ الْجَارِيَةُ، وَ الرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ)
309	(يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ)

فهرس الأشعار

البيت	الصفحة
أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْباً لَسْتُ مُحْصِيَهُ رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ	177
أَسْرَبَ الْقَطَا هَلْ مَنْ يُعِيرَ جَنَاحَهُ لَعَلِّي إِلَى مَنْ قَدْ هَوَيْتُ أُطِيرُ	229
أَشَابَ الصَّغِيرَ وَ أَفْنَى الْكَبِيرَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَ مَرُّ الْعَشِيِّ	250
أَعَيْنِي جُوداً وَ لَا تَجْمُداً أَلَا تَبْكِيَانِ لِصَخْرِ النَّدَى	224
أَلَمْ يَأْتِكَ -و- الْأَنْبَاءُ تَنْمِي- بما لاقت لبون بني زياد	184
بَكَيْتُ أَخَا لَأَوَاءِ يُحْمَدُ يَوْمُهُ كَرِيمٌ رُؤُوسِ الدَّارِ عَيْنِ ضُرُوبِ	126
تَسْرُبُلْ جِلْدَ وَجْهِ أَبِيكَ إِنَّا كَفِينَاكَ الْمُحَقَّقَةَ الرَّقَاقَا	247
جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِي بْنُ حَاتِمٍ جِزَاءَ الْكِلَابِ الْعَادِيَاتِ وَ قَدْ فَعَلَ	185
حَتَّى تَتَنَاوَلَ كَلْباً فِي دِيَارِهِمْ وَكَأَدَ يَسْمُو إِلَى الْجُرْفَيْنِ فَارْتَفَعَا	177
الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ الْوَاحِدِ الْفَرْدِ الْقَدِيمِ الْأَوَّلِ	200
خَلَّتِ الْبِلَادُ مِنَ الْغَزَالَةِ لَيْلَهَا فَأَعَاضَهَا اللَّهُ كَيْ لَا تَحْزَنَا	201
سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِنَقْرَبُوا وَتَسْكُبُ عَيْنَايَ الدَّمُوعَ لَتَجْمَدَا	202
غَدَائِرُهُ مُسْتَشْرِزَاتٍ إِلَى الْعُلَا تَضِلُّ الْعُقَاصُ فِي مُثْنَى وَ مُرْسَلٍ	200
غَلَبَ الْمَسَامِيحَ الْوَلِيدُ سَمَاحَةً وَ كَفَى قَرِيشَ الْمَعْضَلَاتِ وَسَادَهَا	188
فَرَجَجْتُهَا بِمَرْجَةٍ زَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَزَادَةَ	167
قَالُوا : تُحِبُّهَا ؟ قُلْتُ : بَهْرًا عَدَدَ النُّجُومِ وَ الْحَصَى وَ التُّرَابِ	227
فَهُوَ لَا تَنْمِي رَمِيَّتَهُ مَالُهُ لَا عُدٌّ مِنْ نَفَرِهِ	221
كَرِيمٌ مَتَى أَمْدَحُهُ أَمْدَحُهُ وَالْوَرَى مَعِيَ وَإِذَا مَا لَمْتَهُ لَمْتَهُ وَحَدِي	201
كَلَامُنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَاسْتَقِمَ اسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلَمِ	156
كَلَفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ فَالشَّعْرُ يُغْنِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ.	214
مُبَارَكَ الْأَسْمِ أَغْرَ اللَّقَبِ كَرِيمُ الْجَرِشِيِّ شَرِيفُ النَّسَبِ	201
نحن -بنات طارق- نمشي على النمارق	184

222	هَوَتْ أُمُّهُ مَا يَبْعَثُ الصَّبْحُ غَادِيَا وَمَاذَا يُوَدِّي اللَّيْلُ حِينَ يُوُوبُ
248	هِيَ الْبَدْرُ حُسْنًا وَالنِّسَاءُ كَوَاكِبُ وَشَتَانُ بَيْنِ الْكَوَاكِبِ وَالْبَدْرِ
256	وَ أَقْطَعُ الْهَوَجْلَ مُسْتَأْنِسَا بِهِوَجْلٍ مُسْتَأْنِسٍ عَنَتْرِيسَ
245	وَالصَّبْحُ بِالْكَوْكَبِ الدَّرِي مَنْحُورِ
201	وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرِ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ.
224	وَلَقَدْ نَزَلَتْ فَلَا تَظْنِي غَيْرِكَ مِنِّْي بِمَنْزِلَةِ الْمَحَبِّ الْمُكَرَّمِ
202	وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مَمْلُكَ أَبُو أُمِّهِ حَيُّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ
200	وَمُقَلَّةٌ وَ حَاجِبًا مُزَجَجًا وَ فَاحِمًا وَمَرْسِنًا مُسَرَّجًا

الموضوع	الصفحة
كلمة شكر	
مقدمة.....	أ
.....	
مدخل: الهرمينوطيقا- مفاهيم و تحديدات	
أولا- في مفهوم الهرمينوطيقا.....	15
1- السيمياء/ التأويل.....	22
2- الظاهراتية/ التأويل.....	29
ثانيا- مراحل تطور الهرمينوطيقا.....	37
1- من المعنى إلى الفهم.....	37
2- من فهم الموجود إلى فهم الوجود.....	42
3- عود إلى الموجود بفهم الوجود.....	50
الفصل الأول: التأويل الصرفي	
تمهيد.....	60
أولا- اصطلاحات صرفية.....	62
1- الصرف.....	62
2- التصريف.....	66
3- الاشتقاق.....	69
ثانيا- مراحل علم الصرف.....	71
1- المرحلة الأولى.....	71
2- المرحلة الثانية.....	72
3- المرحلة الثالثة.....	73
ثالثا- علم الصرف و العلوم الأخرى.....	75
رابعا- التصريف و علاقته بالتأويل.....	78

78	1- التأويل في معاجم اللغة.....
80	2- التأويل و التصريف.....
84	3- حالات العدول عن الأصل.....
85	أ- الإبدال.....
89	ب- الإعلال.....
90	ج- الإدغام.....
92	د- الزيادة.....
98	خامسا- الاشتقاق و علاقته بالتأويل.....
98	1- تعريف الاشتقاق.....
99	2- حدود الاشتقاق.....
103	3- أنواع الاشتقاق.....
103	أ- الاشتقاق الصغير.....
104	ب- الاشتقاق الكبير.....
107	ج- الاشتقاق الأكبر.....
108	د- الاشتقاق الكبّار.....
109	4- الاشتقاق و التأويل.....

الفصل الثاني: التأويل النحوي

117	أولا- ظروف نشأة النحو العربي.....
120	1- الاحتجاج بالقرآن.....
123	2- الاحتجاج بالحديث النبوي.....
124	3- الاحتجاج بكلام العرب.....
124	أ- النثر.....
126	ب- الشعر.....
129	ثانيا- النحو العربي و المنطق اليوناني.....

134	1- القياس.....
139	2- التعليل.....
145	3- العامل.....
150	4- التأويل.....
152	ثالثا- دواعي التأويل النحوي.....
152	1- القاعدة النحوية.....
164	2- الخلاف النحوي.....
169	رابعا- وسائل التأويل النحوي.....
169	1- قواعد التصرف الإعرابي.....
169	أ- الحذف و التقدير.....
176	ب- الزيادة.....
179	ج- التحريف.....
180	2- قواعد الترتيب.....
181	أ- التقديم و التأخير.....
183	ب- الفصل و الاعتراض.....
185	ج- غلبة الفروع على الأصول.....
186	3- قواعد التطابق.....
187	أ- الحمل على المعنى.....
189	ب- رد الفروع على الأصول.....

الفصل الثالث: التأويل البلاغي

192	أولا- في مفهوم البلاغة العربية.....
192	1- البلاغة في معاجم اللغة.....
192	2- البلاغة في الاصطلاح.....
198	3- بين البلاغة و الفصاحة.....

203	ثانيا- نشأة علم البلاغة العربية.
210	ثالثا- أرسطو و البلاغة العربية.
215	رابعا- التأويل عند البلاغيين العرب.
218	خامسا- فاعلية الفنون البلاغية في التأويل.
218	1- علم المعاني.....
218	أ- الإخبار.....
219	ب- الإنشاء.....
237	2- علم البيان.....
238	أ- التشبيه.....
243	ب- الاستعارة.....
247	ج- المجاز.....
253	3- علم البديع.....
256	أ- المطابقة.....
257	ب- مراعاة النظير.....
257	ج- الالتفات.....

الفصل الرابع: تأويل القرآن.

262	أولا- مفهوم التأويل القرآني.
262	1- تمهيد.....
264	2- تعريف التأويل.....
265	أ- المعنى الأول.....
267	ب- المعنى الثاني.....
268	ج- المعنى الثالث.....
270	3- ضوابط تأويل القرآن.....
272	ثانيا- إرهاصات تأويل القرآن.

273	1- في عصر الرسول.....
275	2- في عصر الصحابة و التابعين.....
278	ثالثا- بين التأويل و التفسير.....
278	1- الفرق بين التأويل و التفسير.....
285	2- التابع بين التأويل و التفسير
287	3- المسيرة التاريخية للتفسير.....
289	4- التفاسير اللغوية.....
289	أ- مجاز القرآن.....
291	ب- البرهان في علوم القرآن.....
291	ج- تأويل مشكل القرآن.....
294	رابعا- مفاهيم تأويلية في الدرس القرآني.....
294	1- التشابه و الإحكام.....
299	2- الناسخ و المنسوخ.....
302	3- الظاهر و الباطن.....
307	خامسا- القراءات و أثرها في التأويل.....
309	1- أسباب تعدد القراءات.....
310	2- علاقة القراءات بالتأويل.....
314	سادسا- التأويل عند الأصوليين.....
314	1- تعريف أصول الفقه.....
315	2- تعريف التأويل عند الأصوليين.....
316	3- مجال التأويل عند الأصوليين.....
317	4- منهج الأصوليين في التأويل.....
318	5- شروط التأويل عند الأصوليين.....
321	6- المجاز عند الأصوليين.....

331	خاتمة
336	قائمة المصادر و المراجع
359	فهرس الآيات
370	فهرس الأحاديث
372	فهرس الأشعار
375	فهرس الأعلام
381	فهرس الموضوعات

يحاول هذا البحث أن يحيط بمفهوم التأويل في أهم بيانات الدرس العربي بدءا بالبيئة الصرفية و النحوية، فاليئة البلاغية ثم القرآنية، و على هذا كانت فصوله أربعة، مسبقة بمدخل مخصص للتأسيس الغربي للتأويل.

- **المدخل:** و تعرفنا من خلاله على المصطلحات الشائعة في حقل التأويل، و على رأسها الهرمينوطيقا (herméneutique)، و هو مصطلح يوناني قديم التصق بالثيولوجيا المسيحية (Ia théologie chrétienne)، يعني قواعد تأويل وفهم النصوص الدينية، و تعود دلالاته القديمة - لدى الإغريق- إلى المعبود الوثني اليوناني هرمس (hermes)، و من اسم هذا الإله اشتق الفعل (hermeneuein) الذي اشتقت منه الهرمينوطيقا، و يشير هذا الفعل إلى الإفصاح أثناء الكلام.

كما حاولنا العودة إلى جذوره الأولى، لمعرفة المراحل و التطورات التي عرفها المصطلح قديما باعتباره علم التأويل، أو نظريته. و لأن الهرمينوطيقا ارتبطت كثيرا بالسيما و الظاهراتية أحببنا بحث العلاقة بين الهرمينوطيقا و السيمياء من جهة، و بين الهرمينوطيقا و الظاهراتية من جهة أخرى، ثم تم الحديث عن مسارات التطور في العصر الحديث، و قد قسمت إلى ثلاث: مرحلة تم الانتقال فيها من المعنى إلى الفهم، و أخرى تم الانتقال فيها من فهم النسق اللغوي إلى فهم الوجود، و ثالثة سجلت عودة النقاد و الدارسين إلى فهم النسق بفهم الوجود.

- **الفصل الأول:** و عقدناه لبحث التأويل في علم الصرف بشقيه، التصريف و الاشتقاق، أما الشق الأول، فلم يعرف فرقا بين المعنى اللغوي للتأويل و المعنى الاصطلاحي، حيث كان منهج العلماء في هذا المستوى معياريا، تحكمه القاعدة التي يجب أن ترد إليها كل الصيغ، و هو الأمر الذي جعل منهجهم هذا يتسم بسميتين بارزتين، الأولى هي إيمانهم بفكرة الأصل، بمعنى أن هناك أصلا ثابتا ترجع إليه كل الصيغ المتشابهة بطريق مباشر إن أمكن، و إلا بطريق غير مباشر مبني على الافتراض و التأويل، و الثانية هي محاولة حشدهم الأمثلة المتفقة في أمر و المختلفة في آخر تحت نظام واحد، أو إخضاعهم لها لميزان واحد.

فالتصريف مجال للنظر في الصيغ من حيث الأوزان و الأبنية التي تأخذها الكلمة العربية، و ما يعتور هذه الأبنية من تغييرات طارئة، تبحث كلها في سياق البحث عن الأصول و الفروع، فالكلمة العربية صحيحة كانت أم معتلة "تعود إلى أصل وضع جرده لها النحاة، و فائدة هذا الأصل أنه معيار اقتصادي ترد إليه الكلمة وتقاس به، إذا تجافى بها الاستعمال عن مطابقته، لما أصابها من تغيير أو تأثير كالإعلال و الإبدال و القلب و النقل.

و لعل الأصل الذي أشار إليه علماء العربية هو أصل افتراضي متوهم لا أصل حقيق، و الذي دعاهم إلى هذا السلوك هو سيطرة فكرة الأصول على أذهانهم، و محاولة حشدهم مختلف الأمثلة تحت قاعدة واحدة، أو تحت نظام واحد من البحث، فإذا لم تنطبق القاعدة انطباقا تاما على

بعض الأمثلة، فإنهم يحاولون إرجاع كل فعل ثلاثي مجرد إلى النموذج الأساسي (فعل)، فإن وافقت الصيغة الوزن فذلك ما أرادوه، وإلا وجب أن تفسر تفسيراً ما حتى تخضع لهذا الوزن. و يلبس التأويل في شق الاشتقاق لبوس التأويل السابق، فقد حاول علماء العربية في معاجمهم جمع المشتقات تحت أصل واحد، سعياً منهم لإيجاد معنى واحد تحمله الأصول اللغوية المشتركة، و ما خالف هذه الأصول رد بلطف الصنعة و التأويل إليها.

- الفصل الثاني: على الرغم من كثرة التأويلات في كتب النحو العربي إلا أننا لا نكاد نعثر على تعريف واحد للتأويل في هذه المصنفات جميعاً؛ لأن النحاة لم يثيروا له في مؤلفاتهم نظرياً، بل تناولوا الفكرة من جانبها التطبيقي، و ما تجدر الإشارة إليه أن معنى التأويل كان يرد عندهم بعبارات مختلفة، منها: أن العرب تريد كذا، أو تعني كذا، و غالباً ما يتركون ذلك للسامع، فلا يستخدمون أي تعبير دال على التأويل، و بتحري استعمالهم للمصطلح يتضح أنه يطلق عندهم "على أساليب مختلفة ترمي إلى إضفاء صفة اتساق على العلاقة بين النصوص والقواعد".

و قد بحثنا في هذا الفصل عن أسباب التأويل النحوي، و طرقه أو وسائله، فكانت الدوافع مجملة في القاعدة النحوية و الاختلافات بين العلماء، فما من شك في أن التأويل وجد في النحو نتيجة نظر عقلي عميق، دفعت إليه الأصول النحوية التي جعلت النحاة يطوعون النصوص كرها لتتوافق معها، فكان ذلك سبباً في ظهور الخلافات النحوية التي تسببت بدورها في تغذية مبدأ التأويل و الزيادة من حدته.

و كانت الوسائل مقسمة إلى ثلاث، هي: قواعد التصرف الإعرابي، بما فيها من حذف و زيادة و تحريف، و قواعد الترتيب، بما فيها من تقديم و تأخير، و فصل و اعتراض، و غلبة الفروع على الأصول، ثم قواعد التطابق، المتمثلة في الحمل على المعنى و رد الفروع على الأصول.

- الفصل الثالث: و فيه تبين ما بين مصطلحات المجاز و التشبيه و المثل من تداخل مع التأويل، على اعتبار أن التأويل هو العدول عن الظاهر بحمل النص على معناه المجازي دون الحقيقي، و المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، والعلاقة بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي قد تكون مشابهة و قد تكون غيرها، والقرينة قد تكون لفظية و قد تكون حالية، و لئن اشترك المجاز و التأويل في أنهما نقل اللفظ من حالة دلالية إلى حالة دلالية أخرى، فإن الأول يتميز بأنه نقل من حالة الوضع اللغوي التي تسمى الحقيقة، إلى دلالة غير حقيقية، ولا يشترط في التأويل أن يكون النقل من الحقيقة، و إن نحن عدنا إلى تعريف النص في النقد المعاصر لأدركنا الفرق بينهما بكل سهولة، حيث يسبق المجاز التأويل، على اعتبار أن الأول من إنتاج الناص، أما الثاني فهو من إنتاج القارئ.

و على هذا تكون البلاغة العربية مجالا خصبا أمام القارئ، يستجدي تأويلاته، و يثري قراءاته، و ذلك في علومه المتعددة بما تسمح به من عدول عن الأصل، و اختراق للعادي المؤلف و المبتذل.

- **الفصل الرابع:** وردت لفظة تأويل في القرآن الكريم بمعاني مختلفة، لكنها جميعا تشترك في أنها العودة إلي أصل الشيء سواء كان فعلا أو حديثا، و الوصول إلى الغاية أو المغزى من الشيء، و الجدير بالذكر أن هذه اللفظة و على الرغم من ورودها في القرآن إلى أن اضطرابا كبيرا شابها، حيث كانت تختلط عند البعض مع التفسير.

و قد عرف فعل تأويل النص القرآني اهتماما بالغا من علماء المسلمين، و ذلك لاهتمامهم بالنص في حد ذاته، و ذلك ما جعلهم يضعون له ضوابط و شروط، تقيد العملية التأويلية، و تحد من استخدام النص القرآني لأغراض شخصية، أو طائفية.

و قد كانت البدايات الأولى للتأويل مع الرسول صلى الله عليه و سلم، ثم الصحابة من بعده، ثم التابعين، و تابعي التابعين، و امتد الأمر إلى بعض المشتغلين بالقرآن و الذي سخروه لخدمة أغراضهم، و نصرة مذاهبهم، على الرغم مما وضع لذلك من شروط، و على الرغم من تحذيرات الله و رسوله. فكانت تلك أخطر مشكلة تعصف بتأويل القرآن على المر العصور، و لا تزال إلى يومنا هذا من أخطر ما يمكن أن يواجه كتاب الله، حيث استغل هؤلاء متشابه القرآن، و مالوا إلى ما في قلوبهم من زيغ.

Résumé :

Ce travail tente de prendre la notion d'interprétation dans la leçon la plus importante des milieux arabes allant de l'environnement et de la grammaire morphologique, la rhétorique, et de l'environnement du Coran, ce qui était de quatre chapitres, précédés par l'entrée est dédiée à la création de l'interprétation de l'Ouest.

- **L'entrée:** et nous avons obtenu par le biais de la terminologie commune dans le domaine de l'interprétation, et sur la tête (herméneutique), Et les anciens Grecs est le terme coïncé la théologie chrétienne, Désigne les règles de l'interprétation et la compréhension de textes religieux, et le retour vieille importante - les Grecs - à la grecque païenne dieu Hermès, Et le nom de ce dieu est dérivé verbe (hermeneuein) dont je l'ai manqué l herméneutique, et se réfère à l'acte de divulgation pendant le discours.

Nous avons également essayé de revenir à ses racines d'abord, d'identifier les phases et les développements qui ont défini le terme dans les temps anciens comme herméneutique, ou la théorie. Parce que herméneutique souvent associée Balsemiae Phénoménologie et nous nous plaisons à examiner la relation entre herméneutique et la sémiotique une part, et entre la herméneutique et la phénoménologie, de l'autre, puis de nouveau aux étapes de développement de nouveaux

Des voies de développement, mais à l'époque moderne, et a été divisé en trois: la transition de phase est la compréhension du sens, et l'autre passage de la compréhension de la langue pour comprendre le motif de l'existence, et un troisième a enregistré le retour des critiques et les chercheurs à comprendre la compréhension de la structure existe.

- **Chapitre I:** Et nous avons eu à discuter de l'interprétation de la morphologie des deux côtés de la décharge et dérivation, la première partie, ne savaient pas la différence entre la signification linguistique de l'interprétation et le sens de la terminologie, où l'approche des scientifiques à ce niveau standard, régie par la règle doivent être reçus par tous les formulations , et c'est quelque chose que leur approche est de rendre cette Besimtin un éminent La première est la croyance en l'idée d'origine, dans le sens où il existe déjà un point de référence constante pour toutes les formulations similaires directement si possible, sinon Fbtriv indirectement, se fondent sur l'hypothèse et l'interprétation, et la seconde s'efforce de mobiliser des exemples cohérente dans l'ordre et dans le temps différents dans un seul système, ou soumis à équilibrer un.

chambre Valtbarv à envisager dans les formules en termes de poids et de structures, qui prennent le mot arabe, et ce défaut dans ces bâtiments des changements imprévus, à la recherche pour tous dans le contexte de la recherche pour les actifs et les branches, le mot est

l'arabe, que ce soit vrai ou malades "retour à l'inventaire initial de ses grammairiens et l'utilité de ce principe de base est qu'aucun critère économique au sol et mesurés, par contraste avec le cas de l'utilisation de la conformité, pour le coup de changer ou d'influencer Kalialal et le remplacement et le cœur et les transports.

Peut-être, l'origine, désignait par des chercheurs de l'arabe est à l'origine du défaut mental est malade sans fondement, Hakiq qui les invitait à ce comportement est contrôlé par l'idée d'actifs sur leurs esprits, et en essayant de mobiliser les divers exemples en vertu d'une règle, ou en vertu d'un système unique de recherche, mais si cette règle s'applique à l'objet pleinement des exemples, ils essaient de revenir tous les trois juste pour faire le modèle de base (verbe), le poids de la formule approuvée C'est ce qu'ils voulaient, et ne doit être interprétée de manière à l'objet de ce poids.

Porter et l'interprétation de la construction de la dérivation de l'interprétation du chef précédent, les savants tenté de recueillir les dérivés arabes Amaagmehm dans l'original, qui vise à trouver un sens et un langage commun la charge des actifs, et ce qui va à l'encontre de ces actifs réponse doucement de fabrication et leur interprétation.

- Chapitre II: En dépit du grand nombre d'interprétations dans les livres de grammaire arabe, on peut difficilement trouver une définition unique de l'interprétation de ces œuvres, chacun d'eux, parce que les grammairiens n'ont pas l'indiquer dans leurs œuvres, en théorie, mais a eu l'idée pour sa part, appliquée, et ce qu'il convient de noter que le sens de l'interprétation est d'y répondre en des termes différents, y compris: que les Arabes le souhaitent, et de bonnes intentions, souvent en laissant à l'auditeur, ne pas utiliser toute interprétation expression D, et étudié leur utilisation de l'expression, il est clair que les appelait «les différentes approches visant à donner une consistance recette la relation entre les textes et les règles. " Et peuvent être discutées dans ce chapitre sur les causes de l'interprétation de la grammaire, et les méthodes ou les moyens, ont été les motifs énoncés dans la règle de la grammaire et les différences entre les scientifiques, il ne fait aucun doute que l'interprétation se trouve dans la suite de l'examen d'un mental profond, a été invité par des actifs de grammaire qui a fait les grammairiens textes Itoon ING pour s'y conformer, et qui a été une raison de l'émergence de différences grammaticales qui a provoqué à son tour nourrir le principe d'interprétation et d'augmenter sa gravité.

Et le moyen est divisé en trois, à savoir: les règles de comportement Bédouins, y compris la suppression de l', et d'accroître et de distorsion, et les règles de l'ordre, y compris la fourniture et les délais, la séparation, de piéger, de la fourrure et la prédominance des actifs p, alors les règles de conformité, de de la charge sur le sens et les branches de réponse de l'actif.

- **Chapitre III:** Et le spectacle entre la métaphore termes et de l'analogie et de la parabole du chevauchement avec l'interprétation, étant donné que l'interprétation est l'inverse qui semble porter le texte signifie au sens figuré, sans le réel, et la métaphore est le terme est utilisé dans plus d'un mis sa relation avec la présomption de la preuve de la volonté de la véritable signification, et la relation entre le vrai sens et le sens métaphorique peut être semblable et peut-être d'autres, et la présomption peut être verbale et peut être actuelle, et tout Abonnez-vous à la métaphore et l'interprétation en ce sens qu'elles transfert de mot de la balise d'État à l'affaire de sémantique à nouveau, I est caractérisé par que le transfert de l'affaire de la situation de la langue est appelée la vérité, la signification n'est pas réel, il n'est pas nécessaire dans l'interprétation que le transport de la vérité, et que nous sommes de retour à la définition du texte dans la critique contemporaine, nous pouvons la différence entre eux facilement, que l'interprétation métaphore précédemment, étant donné que le premier produite par Nas, la seconde est la production du lecteur.

Et ce discours est un terrain fertile pour le lecteur arabe, implorant ses interprétations, et enrichit la lecture et en sciences de multiples tel que permis par l'inverse d'origine, et de s'infiltrer dans le vulgaire ordinaire et habituel.

- **Chapitre IV:** l'interprétation mot reçu du Coran avec des significations différentes, mais ils ont tous en commun ce qu'ils retournent à l'origine de la chose, réelle ou récemment, et d'atteindre la destination finale ou le point de chose, et convient de mentionner que ce mot, et en dépit de l'apparition dans le Coran qui a été marqué par une perturbation importante, où elle était confuse lorsque certaines personnes à l'interprétation.

Savait et interpréter le texte coranique d'intérêt crucial pour les savants musulmans, et pour leur intérêt dans le texte lui-même, parce que c'est ce qui a fait les mettre les contrôles et les conditions, de limiter le processus d'interprétation, et de limiter l'utilisation du texte coranique à des fins personnelles, ou des lignes sectaires.

Et a un début d'interprétation avec le prophète Mahomet, les bénédictions et la paix, et ses compagnons après lui, puis leurs disciples, et les adeptes de leurs partisans, et son extension à certains travailleurs du Coran, qui Schroh à leurs propres fins, et de soutenir les doctrines, malgré le développement des conditions de , et malgré les avertissements de l'animation et à Son messenger. Était le problème le plus grave dont souffre l'interprétation du Coran à la fois amer et pas encore à ce jour un des plus importants pourraient faire face à la livre de Dieu, où ils étaient similaires Coran, et tend à leur cœur de la déviation.