الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أكلي محند أولحاج
- البويرة -
كلية الأدب واللغات

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Akli Mohand Oulhadj - Bouira -
ⵜⴰⵙⴷⴰⵡⵉⵜ ⴰⴽⵍⵉ ⵎⵓⵃⴻⵏⴷ ⵓⵍⵃⴰⵊ - ⵜⵓⴱⵉⵔⴻⴹ -
Faculté des Lettres et des Langues

القسم: اللغة والأدب العربي

التخصص: بلاغة ونقد أدبي

التأويل البلاغي من خلال الإيضاح للقزويني

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في اللغة و الأدب العربي

إعداد الطالبة:
ليلى حملاوي

إشراف الدكتور:
د/ رابح ملوك

لجنة المناقشة :

الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصفة
1- دة/ فيروز رشام	أستاذة محاضرة – أ-	جامعة البويرة	رئيسا
2- د/ رابح ملوك	أستاذ محاضر - أ -	جامعة البويرة	مشرفا ومقررا
3- د/ عمر بورنان	أستاذ محاضر – ب-	جامعة البويرة	عضوا ممتحنا
4- دة/ كاهنة دحمون	أستاذة محاضرة – ب-	جامعة البويرة	عضوا ممتحنا
5- دة/ خليدة بن عياد	أستاذة محاضرة – ب-	جامعة بومرداس	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية 2016/2015

إهـــــــداء

إلى نوري بصيرتي قبل بصري:

أمـــــي التي أرضعتني فطرة الإسلام أطال الله في عمرها.
أبـــــي الذي منحني العزة والقوة و الصمود أمام الصعاب رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه.

إلى التي ضحت من أجل أن أكون هكذا أو لا أكون أختي **لويـــــــــزة** – رحمها الله- و حشرها في زمرة النبيين و الصديقين و الشهداء.

ليلـــــى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدمة:

إن عملية التواصل تتم بين طرفين أساسين في دورة التخاطب هما المرسل والمرسل إليه من خلال اللغة التي تحمل معنى ظاهر و معنى خفي، كان بالضرورة الاهتمام بهذا الجانب للوصول إلى قصد المتكلم أو المخاطب من خلال ظاهرة التأويل و التي نالت الاهتمام الواسع من طرف العلماء من بينهم القزويني الذي درس كتاب المفتاح للسكاكي حيث تطرق السكاكي في كتابه المفتاح إلى قضايا بلاغية بعد اطلاعه على ما جاء به عبد القاهر الجرجاني في كتابه **أسرار** البلاغة، و لكن السكاكي أغفل بعض القضايا التي جاء بها الأول و وقع كذلك في الغموض مما فتح المجال للدراسات النقدية و البلاغية .

ومن أهم هذه الدراسات كتاب الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني الذي سعى إلى فك الغموض الموجود في كتاب المفتاح من خلال توضيحه و تأويله للقضايا البلاغية التي جاء بها السكاكي بعد القراءة الجيدة و التمعن في كتاب المفتاح و ذلك من خلال اتباع آليات و تقنيات أهملها السكاكي في كتابه، فقد راعى القزويني في دراسته للمفتاح كلا من القارئ الذي يعد طرفا مهما في شرح و تأويل النص ،هذا ،إضافة إلى السياق ،إذإن للنص سياقا داخليا مرتبطا ببنية اللغة و آخر خارجيا متعلقا بالمحيط الاجتماعي للنص، لأن النص لا يولد من فراغ . كما اهتم كثيرا بمسألة الذوق و التراث، فالقزويني شرح و وضح المفتاح بناء على خلفية معرفية واسعة واطلاع كبير على التراث العربي، فربط دراسته لبلاغة السكاكي بدراسات أخرى لعبد القاهر الجرجاني و الزمخشري الجاحظ و غيره. ونظرا لخصوبة هذا الموضوع و أهميته في النقد و انفتاحه على علم البلاغة وقع اختياري عليه،من خلال عنوان هو " **التأويل البلاغي من خلال الإيضاح للقزويني**".

إن الهدف المنشود من هذه الدراسة هو إزاحة الغبار عن التراث الأدبي و إحياؤه بالبحث في أسرار مصطلح " التأويل" الذي برز في الدراسات المعاصرة بشكل قوي خاصة عند المغاربة متنصلا أحيانا من جذوره التاريخية و كأنه مولود جديد ، و هذا ما دفعنا إلى التساؤل حول مصدر التأويل عند القزويني؟ ماذا يريد أن يوضح القزويني؟ و ماذا أضاف القزويني؟

و للإجابة عن هذه الأسئلة اعتمدنا كتبا متنوعة، و حرصنا قدر الإمكان على العودة إلى القرآن الكريم الذي استقينا منه جل الآيات التي تتحدث عن التأويل، صحيح البخاري، الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني و هو المقصود بالدراسة، مفتاح العلوم للسكاكي، شروح التلخيص، دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، الكشاف للزمخشري، الصاعتين لأبي هلال العسكري، الفكر الإسلامي في قراءة علمية لمحمد أركون و غيرها من الكتب.

إن البحث في التأويل هو البحث عن القوانين العلمية و الموضوعية التي يتم من خلالها فهم العمل الإبداعي.

و انطلاقا من هذه الفكرة التي ينبني عليها التأويل في مفهومه العام جاءت الدراسة مصممة وفق خطة منهجية، حيث قسمنا البحث إلى فصلين: نظري وتطبيقي صدرناهما بمقدمة و قفيناهما بخاتمة.

و فيما يخص المنهج المتبع في هذا البحث فقد استعنا بالمنهج التحليلي الوصفي محاولين بسط أفكار النقاد في تحديد مفهوم التأويل و علاقته بالعلوم الأخرى.

أما فيما يخص الفصل الأول فقد جاء تحت عنوان مفهوم التأويل و مرجعيته و علاقته بالعلوم الأخرى وهو مقسم إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول تحت عنوان مفهوم التأويل و جذوره التاريخية و إشكالية المصطلح حيث نحاول ضبط مفهوم التأويل لغة واصطلاحا و معرفة نشأته من خلال جذوره التاريخية كما نعالج الضبابية التي تلف مصطلح التأويل و التباسه مع المصطلحات المرادفة له كالتفسير و التحليل

و القراءة ما إلى ذلك من المصطلحات التي تشكل عقبة حقيقية أمام الباحث في موضوع التأويل.

يدرس المبحث الثاني مرجعية التأويل، و هي عبارة عن آليات يتم من خلالها تأويل النص و معرفة حقيقته لأن النص لم يولد من عدم فهو نتيجة تفاعلات كل من المؤلف والقارئ و السياق الذي كتب فيه و علاقة هذا النص بالنصوص الأخرى التي سبقته و الموجودة في تراثنا العربي.

أما المبحث الثالث فيدرس علاقة التأويل بالعلوم الأخرى كالفلسفة و الدين وكذلك علاقته بالعلوم اللغوية كالنحو و البلاغة.

أما الفصل الثاني فهو فصل تطبيقي محض جاء تحت عنوان" التأويل البلاغي من خلال كتاب الإيضاح للقزويني"، نحاول باستخدام آليات التأويل : "التراث، التلقي، السياق" التي اعتمدها القزويني في كتابه توضيح ما جاء في كتاب المفتاح للسكاكي من القضايا البلاغية التي كساها اللبس و الغموض.

و أخيرا ذيلنا بحثنا بخاتمة ضمت مجموع النتائج المتوصل إليها.

إن الخوض في موضوع التأويل ليس بالأمر اليسير لذا واجهتني بعض الصعوبات خاصة في الفصل التطبيقي لندرة الدراسات حول المدونة لأنها من التراث فسرت في الطريق الطويل أتعثر حينا و يلوح بي بصيص من الأمل أحيانا حتى قدر لي أن أخرج أخيرا بهذا البحث.

و في هذا المقام أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف الدكتور رابح ملوك الذي اتبع هذا البحث بالتوجيه و الإرشاد.

الفصـــل الأول: مفهوم التأويل و مرجعيته و علاقته بالعلوم الأخرى

1- مفهوم التأويل و جذوره التاريخية

أ- مفهوم التأويل

ب- الجذور التاريخية للتأويل

ج- إشكالية المصطلح

2- مرجعيات التأويل

أ- التأويل و السياق

ب- التأويل و التلقي

ج- التأويل و التراث

3- علاقة التأويل بالعلوم الأخرى

أ- علاقة التأويل بالفلسفة

ب- علاقة التأويل بالدين

ج- علاقة التأويل بالنحو و البلاغة

الفصل الأول: مفهوم التأويل و مرجعيته و علاقته بالعلوم الأخرى

1- مفهوم التأويل و جذوره التاريخية

أ- مفهوم التأويل:

1. **لغة:** جاء في لسان العرب لابن منظور أن التأويل «هو تفعيل من أوّل يؤول تأويلا و ثلاثيته آل يؤول أي رجع و عاد، و الأوّل الرجوع، آل الشيء يؤول و مآلا رجع، و أوّل إليه الشيء: رَجَعَه. و ألْتُ عن الشيء: ارتددت. يقال: طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع، و الأيل من الوحش: الوعل، قال الفارسي: سمي بذلك لمآله إلى الميل يتحصن فيه»[1].

و قال ابن فارس: «أول: أصلان. هما: ابتداء الأمر و انتهاؤه. من استعماله في الابتداء قولك: الأول وهو مبتدأ الشيء. ومن استعماله في الانتهاء قولهم: الأيل، وهو الذكر من الوعول، وسمي أيلا لأنه يؤول إلى الجبل وينتهي إليه، ليتحصن فيه. وقولهم آل بمعنى: رجع. والإيالة: السياسة، لأن مرجع الرعية إلى راعيها. وآل الرجل : أهل بيته، سموا بذلك لأن مآلهم ومرجعهم وانتهاءهم إليه، كما أنهم هم ابتداؤه. والأول : بمعنى الانتهاء والمرجع، وتأويل الكلام: عاقبته، وما يؤول و ينتهي إليه»[2].

و من خلال هذه التعريفات نخلص إلى نتيجة مفادها أن المعنى الجامع الأصلي للتأويل هو الرد و الرجوع إلى الأصل، و بذلك يكون معنى تأويل الكلام هو رد معانيه و إرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه. و الذي يجب أن تنتهي إليه.

2. **اصطلاحا:** أخذ المفهوم الاصطلاحي لمادة التأويل اهتمام المفسرين والمتكلمين والفلاسفة والأدباء و النقاد و بالخصوص في القرن الثاني و الثالث و الرابع، حيث

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار صادر، ط3، بيروت 1994م، ص 130.

[2]- ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط2، بيروت، 1972م، ص ص98-100.

ارتبطت بالدراسات و العلوم العربية التي عنيت بالبحث في لغة القرآن الكريم، و أول العلماء العرب الذين اهتموا بالتأويل نجد:

- **الإمام الغزالي (450هـ-505هـ):** يعد من بين الأوائل الذين بحثوا في قضية التأويل بحثا جاداً، حيث هاجم مناهج التأويل المتعسفة و الضالة في عصره، كما نقد تأويلات الفلاسفة بقوله أن: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر و يشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[1]، فالتأويل عند الغزالي لا يتم إلاّ من خلال اللفظ الذي قد يحتمل دلالتين حيث يرجح القصد المحتمل مثال ذلك: "زيد كالأسد" فإن ظاهر هذا المثال هو أن زيدا حيوان مفترس و لكن المقصود منه (باطنه) أن زيدا رجل شجاع وليس حيوان مفترس.

- و من الفلاسفة العرب فقد عرف **ابن رشد (1126م-1198م)** التأويل بأنه«إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، و من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[2]يقصد ابن رشد بالتأويل هو إخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى الدلالة المجازية مع مراعاة الوضع اللساني العربي.

إذن التأويل عند كل من الغزالي و ابن رشد مرتبط بالمجاز.

أما عند أهل اللغة و الأدب فقد عرف مجدي وهبة التأويل على أنه« إعطاء معنى لحدث أو قول [أو نص]، و لا تبدوا فيه الدلالة لأول وهلة، فيكون مثلا في

[1]- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، دار الفكر، القاهرة، 1920م، ص 387.

[2]- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة 1972م ، ص 43.

التأويلات»[1]، في هذا التعريف يراد بالتأويل إظهار المعنى الأصلي للفظ أي إظهار الدلالة الحقيقية للفظ.

و من الغرب يعرف بول ريكور التأويل بأنه «قول شيء عن شيء [أي] شيء يقوم مقام شيء"[2]، بمعنى أن استعمال اللّغة في حد ذاته تأويل لأنها تعبر عن حقيقة خارجية يمكن إدراكها قبل التعبير عنها أي تأويل لحمولات اللّغة التي بدورها تأويل لما تحمله بعد إدراكه، كما ربط بول ريكور التأويل بالنص فقال:«التأويل هو فن تأويل النصوص في سياق مخالف مؤلفيها و جمهورها الأول، يهدف اكتشاف أبعاد جديد»[3]عن طريق القراءة المتعددة و الفهم المختلف، لأن كل قارئ لنص ما يمكن أن يحدد معنى للنص الذي قرأه بخلاف غيره الذي قدم قراءة مغايرة لما قرأه الأول.

ب- الجذور التاريخية للتأويل:

اختلف الباحثون في النشأة الدينية للتأويل، و أن نشأة التأويل تعود أساسا إلى محاولة فهم النص الديني المسيحي فقد كان لعامل التباعد اللغوي و معنى الكلمة في أصل وضعها، و ما كانت تشير إليه في القديم، و كذا الاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي الظاهر، و لانعدام الثقة بالقراءة الواحدة، كل هذه العوامل كان لها دور كبير في نشأة التأويل[4].

---

[1]- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، ط2، بيروت، 1984م ص 86.

[2]- أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005م ص 109.

[3]- الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطلبة، بيروت، 2005م ص 126.

4- ينظر: عبد الرحمن محمد محمود الجبوري، التأويل المنهج و النظرية، دراسة نظرية في الأصول والمفاهيم و الغايات، 20 إبريل2012م.

فن التأويل ليس ظاهرة مستحدثة في تاريخ الأدب و الفنون، إنما يمتد إلى المعلم الأول(أرسطو) القائل: «إن في كل كلام تأويلا من جهة أن اللغة تعريف لأشياء الواقع»[1] .

1- التأويل عند الغرب:

يمكن اعتبار شلايرماخر النقلة الأساسية من مرحلة ما قبل الهرمينوطيقا إلى مرحلة الهرمينوطيقا الفعلية و ذلك لاعتبارات منها « أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون (علما) أو (فنا) لعملية الفهم و شروطا في تحليل النصوص»[2] ، فعلى يديه ولدت الهرمينوطيقا الحديثة بوصفها علما جديدا و على هذا الأساس يكون ما سبق شلايرماخر تاريخا قبليا للهرمينوطيقا، فشلايرماخر أشبه بكانط بالنسبة للفلسفة الحديثة لذلك لقبه ديلتاي بكانط الهيرمينوطيقا.

إن ما قبل الهيرمينوطيقا بوصفها ممارسات غير مرسمة لحقل الهيرمينوطيقا قد التبست بالحقل الديني و اللاهوتي، و خصوصا اشكاليات فهم النصوص الدينية من حيث كونها منزلة، و على هذا فقد كانت النزعات الإنسانية ما قبل مرحلة الإصلاح الديني موزعة الاهتمام بشرح مكامن الغموض في النصوص الدينية التي كانت تكتنفها تناقضات لم تستطع اليهودية و لا المسيحية حلها[3] .

يطلق أحمد واعظي صفة الهيرمينوطيقا المجهولة على كل الممارسات التي تشتمل على محتوى هيرمنيوطيقي من دون أن تستظل «تحت لافتة الهيرمينوطيقا

---

[1] - سعيد بنكراد: ممكنات النص و محدودية النموذج النظري، مجلة فكر و نقد، المغرب، ع 58، أبريل 2004م، ص23.

[2] - أبوزيد نصر حامد : إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، 1966م ص20.

[3] - ينظر: The encyclopedia of religion نقلا عن يوسف محمد جابر اسكندر، تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، 2005م، ص20.

رسميا»[1] ، و قد أشار إلى أهم هذه المحاولات ما قبل الهيرمينوطيقية ممثلة برسالة القديس أوغسطين في العقيدة المسيحية التي وصفها بلينغ «أنها أكثر الكتابات الهيرمينوطيقية تأثيرا من الناحية التاريخية»[2] ، إذ ذهب أوغسطين إلى أهمية إضافة بعد تفسيري آخر للدلالة الحرفية و الدلالة الأخلاقية للنص و ذلك بتعميق الجانب الروحي أو التأويل الباطني الذي « يقوم على ما توحي به الكلمات لا على ما تعنيه»[3] فضلا عن الدلالة الرمزية للنصوص التي هيمنت على طرائق التفسير الديني للكتب المقدسة قبل حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في القرن السادس عشر باسم المنهج الرمزي في التفسير و قد شاعت بالرجوع إلى تصورات القديس أوغسطين[4] .

و مع بدء حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر تم التركيز على اللغات التي وصلتنا بها الكتب المقدسة العبرية و اليونانية، فقد اعتبر مارتن لوثر أن الفهم الصحيح ينبع من التفسير الحرفي و هذا ناتج عن قناعة لوثر بأن النصوص المقدسة واضحة لمن يقرؤها بمقابل اعتقاد الكنيسة الوسيطية أن النصوص مستغلقة ولا تصل لمعانيها النخبة الكهنوتية و أن النص المقدس يفسر نفسه بنفسه مركزا على دراسة التركيب النحوي و السياق و الكلمات الموجودة في النص ، و قد قدم دانهاور عام 1645م أول كتيب يتضمن لفظ الهيرمنيوطيقا(Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacracum literarum) أي الهيرمنيوطيقا المقدسة أو منهج النصوص المقدسة[5] .

---

[1] - أحمد واعظي، ماهية الهيرمنيوطيقا، مجلة المحجة، ع6، بيروت، 2003م، ص42.

[2] - يوسف محمد جابر اسكندر، تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية، رسالة دكتوراه ص 42.

[3] - محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة و معجم انجليزي – عربي مكتبة لبنان، بيروت 1996م، ص116.

[4] - ينظر: ميجان الرويلي و سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء 2000م، ص48.

5 - ينظر: يوسف محمد جابر اسكندر، تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية، ص ص 8،9.

و بعد أن دبت روح الإصلاح الديني في السادس عشر جاء إرازموس ليعزز الإهتمام بدراسة اللغة دراسة فيلولوجية أي نفهم النص كما هو في أصل وضعه و يتم ذلك عبر مستويات ثلاثة للتفسير :المستوى النحوي، و المستوى التاريخي، و المستوى الفلسفي، و قد بقي الاتجاه الفيلولوجي سائدا حتى في الهيرمينوطيقا العامة التي جاء بها شلايرماخر.

في مثل هذه المناخات تشبعت هيرمينوطيقا شلايرماخر بالحس الفيلولوجي لا سيما فيلولوجيا معاصره فردريك أست، إلا أنها كانت تتجاوز المباحث الفيلولوجية القديمة بإيجاد تفرقة بين الشكل الخارخي و الروح الباطني[1].

فيما بعد طور ديلتاي إجراء الدائرة التأويلية، الذي أوجده شلايرماخر الذي يعني فيما يعنيه أن الجزء يحدد بالكل، فإن الكل نفسه يتحدد بالجزء، و هكذا «كي نفهم أجزاء أية وحدة لغوية لا بد أن نتعامل مع هذه الأجزاء و عندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكونات أجزائه»[2].

لقد قامت هيرمينوطيقا ديلتاي على التمييز بين العلوم الإنسانية و العلوم الطبيعية على وفق منهاج كل منهما، فالعلوم الإنسانية تتميز بمنهاجها القائم على الفهم في حين تتميز مناهج العلوم الطبيعية بقيامها على الشرح، و قد تابع هذا المسير من الهيرمينوطيقا الذي أسسه شلايرماخر و طوره ديلتاي إثنان من المنظرين في حقل الهيرمينوطيقا هما إميكو بيتي و إرك دونالد هيرش، فالهيرمينوطيقا في نظرهما معنية بالمعنى الثابت الذي يعود إلى المقاصد الأصلية للمؤلف، لذا فهما يعارضان

[1] - ينظر: مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الثقافي، جدة، 2000م، ص ص 47،48.

[2] - ميجان الرويلي و سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ص48.

الهيرمينوطيقا الفلسفية لغادامير لكونها لم تفرق بين مجال النقد الأدبي المتجه للمغزى و بين مجال الهيرمينوطيقا المتجه للمعنى[1].

فحسب هانس غيورغ غادامير لم ينجح فن التأويل الرومانطيقي كما رسم معالمه شلايرماخر و ديلتاي في فحص بنية الفهم، و وظيفته التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية و الممارسات الاجتماعية و التاريخية، فقد عد هادجر و تلميذه غادامير الهيرمينوطيقا فعلا فلسفيا بالنظر إلى أصل الفهم و إمكانية تحققه، فاختار هادجر الكينونة نقطة انطلاق بوصفها مكونا كليا؛ «فالكينونة كما تحدث في الوجود اليومي للكائنات الإنسانية هي فهم، و الفهم هو الطريقة الرئيسة التي توجد فيها الكائنات الإنسانية في العالم»[2]، فهدف الهيرمينوطيقا عند غادامير هو تقديم فلسفة عن الفهم.

أما بول ريكور جاء بنظرية تأويلية هدفها البحث عن تكامل جدلي لثنائية ديلتاي(الشرح و الفهم الوجودي)، فالمعنى في نظره لا يتشكل بحسب رؤية المؤلف فحسب و إنما أيضا بحسب دلالته أو أهميته في رؤية القارئ للعالم[3].

تشكلت الهرمينوطيقا في الغرب مع شلايرماخر و ديلتاي ثم هايدجر و غادامير وصولا إلى بيتي و هيرش و ريكور.

2- التأويل عند العرب:

لقد نشأ التأويل عند العرب من طبيعة النظر في القرآن الكريم لفهم آياته المتشابهة في وقت مبكر. و دعت إلى هذا التأويل دواع من الرد على المخالفين

---

1 - ينظر: يوسف محمد جابر اسكندر، تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية ص ص 18-20.

2 - R.Palmer the relevance of gadamer's نقلا عن ميجان الرويلي و سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ص21.

3 - ينظر: يوسف محمد جابر اسكندر، تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية ، ص 28.

السياسيين أو المنشقين عن الجماعة، أو من الرد على ذوي الأهواء و مثيري الشبهات من اليهود و النصارى عند اختلاطهم بالمسلمين في الأمصار بالعراق و بلاد فارس و هناك من يرد التأويل إلى أسباب نزول آيات المحكم و المتشابه في القرآن .

و لم يلبث أن تشعب الجدال حول قضايا سياسية و عقدية في أواخر العصر الراشدي، و استخدم التأويل في دعم آراء المخالفين و خصومهم على حد سواء وكانت رسالة حسن البصري في (القدر) من أول النصوص التي كتبت مستفيدة من منهج التأويل بشكل بدائي[1].

و يأخذ التأويل نفسا جديدا على يد علماء اللغة في العصر ذاته حينما يؤلف أبو عبيدة بن المثنى كتاب "مجاز القرآن"، و تظهر مصطلحات المجاز و التشبيه والتمثيل في المستوى الأسلوبي لإخراج معنى الآيات عن دلالتها الموهمة بالتشبيه أو الظلم أو الجبر، مما يتفق مع عقيدة أبي عبيدة، و قد ساهم هذا الأول في حمل كثير من الآيات على معنى يتفق مع العقل في تنزيه الذات الإلاهية عن الأمر بالظلم أو الفساد أو عن التجسيد، متوسعا في معنى المجاز بجعله آداة طيعة في يد المؤول للآية حسب اعتقاده، و هذه المحاولات هي التي مهدت لمرحلة ثانية قام المعتزلة خلالها بممارسة التأويل، و قام أحدهم بمحاولة جعل التأويل قانونا يرجع إليه وهو القاسم بن الرستي الزيدي المعتزلي حيث يقيم التأويل على أساس منهجي، ثم جاء القاضي بن الجبار فجعل من المحاولة نظرية عامة لممارسة التأويل للخطاب القرآني، و الذي ينتهي إلى أن الراسخين في العلم يعرفون تأويل القرآن انطلاقا من محكم آياته، و ما ترتكز عليه محكماته من أسس عقلية[2].

[1] - ينظر: محمد الكتاني، جدل العقل و النقل في مناهج الفكر الإسلامي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، 1992م، ص551.

[2] - ينظر: أبو زيد نصر حامد ، الاتجاه العقلي في التفسير، قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط4، بيروت، 1998م، ص ص 180-189.

و يمثل بن رشد موقف كل فلاسفة الإسلام من قضية التأويل إن لم نقل أنه صاغ نظرية عامة للتأويل سمّاها " قانون التأويل". لقد وضع بن رشد قواعد التأويل التي تكشف عن الحقائق الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهري للنص الديني، و قد تشدد بن رشد في وجوب تطبيق قواعد التأويل[1].

وظّف بن رشد و بن البناء و المكلاني و الشاطبي المبادئ المنطقية و أصول الفقه، فإذا كان المنطق هو معيار العلم و قسطاسه، فإن علم الأصول هو معيار الفقه و ميزان مسائله، و قد تظافر المعيارين لصياغة مبادئ و قواعد تأويلية تعصم من القول في الشريعة بما لا سند له من نقل أو عقل، و اعتمادا على هذين المعيارين وضعوا قوانين تأويلية تراعي مقتضيات الأحداث و بتعبير معاصر مراعاة السياق والمساق[2].

ج- إشكالية المصطلح:

يعاني الخطاب النقدي العربي قصورا واضحا في وعيه بالمصطلح أو المصطحات النقدية التي يستخدمها، ويعكس هذا القصور جانباً من الإشكاليات الكثيرة التي تسم معظم أنواع الممارسة النقدية في المشهد الثقافي العربي، وجانباً من خصائص التخاطب بين فعّالية نقدية وأخرى، واستخدامٍ وآخر للمصطلح الواحد، وربّما لدى الناقد الواحد أيضاً[3].

و بما أن التأويل هو أحد المصطلحات التي تسهم و بشكل كبير في الممارسة النقدية الحديثة، فإنه كذلك من أكثر المصطلحات ضبابية و التباسا مع مصطلحات مرادفة له كالتفسير و التحليل و الهيرمينوطيقا و التعبير و ما إلى ذلك من

---

[1] - أبو بكر العربي، قانون التأويل، تح:محمد السليماني، مؤسسة علوم القرآن، بيروت،1986م، ص49.

[2] - ينظر: زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر و التوزيع مصر، 1983م، ص ص 127،128.

3 - عبد الرحمن محمد محمود الجبوري، التأويل المنهج و النظرية، ص1.

المصطلحات ممّا يشكل عقبة حقيقية أمام الباحث في موضوع التأويل دراسة و تطبيقا و علة ذلك كما يبدو للباحث تكمن في أمرين:

الأول: تقحم الكثيرين للساحة النقدية دون زاد معرفي كاف بمعنى تلك الممارسة و دون وعي كاف أيضا بدلالات المصطلح وحدوده، الأمر الذي أنتج نوعاً من الهجانة في الخطاب النقدي العربي، وعمّق ذيليته وتبعيته للآخر دائماً.

أما الأمر الثاني: فيعود إلى الترجمات الخاطئة للنظريات، والمصطلحات النقدية الغربية، وتعدد الترجمات لهذه المصطلحات، فتجد أحياناً ترجمات عدة لمصطلحٍ واحد ما أنتج نوعاً من الإرباك والخلط بين كثيرٍ من هذه المصطلحات النقدية، وسبب كل هذه الإشكاليات كما يرى الدكتور محمد رشاد: «عدم وجود واعتماد مدونة مصطلحية عربية واحدة تشمل الرصيد المصطلحي النقدي العربي المعاصر، هذه المدونة التي يجب أن تكون مستوفية لشروط ومقاييس زمانية ومكانية، كميةً وكيفيةً، وحتى اجتماعية وثقافية تؤسس لها اللسانيات الحديثة»[1].

فسبب الغموض في المصطلح النقدي يعود إلى غياب مدونة أصلية ذات ضوابط محققة في مفاهيم المصطلحات يمكن اعتمادها مصدر يرجع إليه في تحديد مفهوم مصطلح ما، و ربما السبب الرئيس في التباين و الاختلاف الحادث في تحديد المصطلح يعود بالدرجة الأولى إلى عامل الترجمة المضاعفة، فقد ترجمت كلمة هيرمينوطيقا بـ (التأويل) و (علم التأويل) و منهم من ترجمها (بالتفسير) بينما ترجمها آخرون (بفن التأويل) و الحقيقة أن لكل مصطلح من هذه المصطلحات مفهوما للمصطلحات الأخرى، و من المصطلحات التي عرفها التأويل ما يلي:

1. الهيرمينوطيقا Hermeneutique: «أصل الكلمة يرجع إلى الكلمة اليونانية Hermeneuen و هي فعل معناه "يفسر" و إن كانت استعمالاته كما يقول المتخصصون توحي بثلاثة اتجاهات لهذا المعنى: أوَلها هو تفسير الشعر شفويا و من

[1]- محمد رشاد الحمزاوي، انزياح المصطلح النقدي، مجلة العلوم الانسانية، ع2، صيف 1999م، ص 145.

ثمّ يقترب معناه من "التعبير" to express، و ثانيها هو الشرح To explain، و ثالها هوالترجمة To translate، ولا يزال معنى الترجمة قائما في كلمةInterpret[1]»ويعرف محمد المتقن الهيرمينوطيقا أنها «فن التأويل و هي تطرح نفسها في مواجهة الموضوعات التي تفترض أنها تمتلك معنا لا يمكننا إدراكه، حيث تقترح الهيرمينوطيقا تحديد ما تريد هذه الموضوعات قوله حقيقية»[2]، فالهيرمينوطيقا تهتم بالبحث عن المعنى العميق أو معنى المعنى، أو قصدية النص، و أنها لا تكتفي بالقراءة الواحدة للنص وهي علم ينظم استراتيجية القراءة و يهدف إلى الارتقاء بالإبداعات من القراءة السطحية إلى القراءة العميقة من خلال التدبر في الآثار الفنية للنص كما أنها -الهيرمينوطيقا– مجموعة قواعد و معايير يتبعها المؤول لفهم النص، تتخذ من التأويل موضوعا مركزيا لها.

2. التفسير أو الشرح (To explain): و هو ما يؤكد طبيعة الفهم الخطابية التي تكون عملية الفهم بموجبها أكثر من مجرد شرح الأبعاد السببية أو تعليل التفسير وذلك باعتبار أن ما تقوله الكلمات هو الخطوة الأولية للتفسير، لكنها تشرح فيما بعد شيئا آخر و تقربه إلينا و تجعله واضحا أمامنا.

كما يعرفه الزركشي بأنه: «علم نزول الآية و سورتها و أقاصيصها و الإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها»[3].

و كان التأويل في استعمال السلف مترادفا مع التفسير، و قد دأب عليه ابن جرير الطبري في كتابه "جامع البيان" لكنه عند المتأخرين جاء مغايرا للتفسير، فالتأويل هو بيان المراد الحقيقي للآية التي لا تفهم من خلال الألفاظ و التي تكون بعيدة عن القرائن اللفظية الظاهرة، و التفسير يكون برفع الإبهام، إذن التفسير هو محاولة إقامة

[1]- محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص 112.

[2]- محمد المتقن، في مفهومي القراءة و التأويل، عالم الفكر، ع2، 2004م، الكويت، ص 26.

[3]- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن،ج2، تح: أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث،ط3، القاهرة، 1984م.

تلاؤم سيمانطيقي في النص و إزالة الغرابة فيه كي يصبح قريبا و مألوفا، فعملية التفسير تنصب على إزالة الغرابة اللُّغوية أو التاريخية أو التركيبية.

3. الفهم (To understand): يذهب معظم الدارسين إلى أن الغاية من القراءة هي أولاً و قبل كل شيء الوصول إلى فهم النَص **و أنّ** «مهمة فهم النص تتوجه بالدرجة الأولى إلى معناه»[1]، فالفهم عملية ذهنية تحتاج إلى نشاط من أجل الوصول المعنى المضمر داخل النص.

إن الفهم عند العديد من النقاد ليس إلاَ إدراك المستوى الأول اللُّغوي المتبادر إلى الذهن من النَص، و أنه على القارئ أن يتخطى هذا المستوى من الفهم إلى مستوى أكثر منه أهمية يتجاوز فيه المعنى الظاهري للنَص و يغوص في أعماقه و يصل فيه بين عالم النَص

و عالم القارئ المختلف باختلاف مذاهب القراءة النفسانية أو الفلسفية أو الدينية و هذا المستوى من الفهم هو ما يعرف بالتأويل[2].

4. التعبير(to express): و ذلك باعتبار أن إلقاء الكلام منغما و انفعالاته هو في حد ذاته تفسير و هذا مرتبط مع الصفة الإخبارية التي حملتها الميثولوجيا لهيرمس و يجعل اتجاهات معانيها تدور في دائرة أن نعبر، و أن نؤكد، و أن نقول لكنه القول الذي يحمل معنى التعبير، بأن نعده في حد ذاته تفسيرا و هو نمط مهم من إظهار المعنى يركز على قدرة اللُغة المنطوقة التي تفيد جزءا كبيرا من تأثيرها عند الكتابة[3].

[1]- سعيد علوش، هيرموتيك النثر الفني، دار الكتاب اللبناني، الدار البيضاء، 1985م، ص 31.

[2]- ينظر: الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي العربية، صفاقس، 1998م ص 26

[3] - ينظر: بول ريكور، مقال النص و التأويل، تعريب: منصف عبد الحق، مجلة العرب و الفكر العالمي مركز الإنماء القومي ،بيروت، 1988م ، ص47.

5. الترجمة (To interpret): تبرز قيمتها عندما يكون الفارق بين عالم القارئ و عالم النَص دقيقا في اللغة الواحدة، أما حين يكون النَص بلغة أجنبية، فلا يمكن تجاهل تعارض العالمين، و هو ما يبرز قيمة الترجمة بوضعها شكلا من أشكال التأويل حيث يحضر القارئ شيئا أجنبيا غير مفهوم و يقربه في لغة أخرى[1].

لم يقتصر مفهوم كلمة – التأويل – على هذه المعاني فقط حيث توجد معاني اصطلاحية أخرى، يمثل كل منها مرحلة تاريخية، و يشير إلى مقاربة ما لمشاكل وقضاياه، و يعد كل منها اتجاها عاما تنتظم تفاصيل كثيرة في داخله.

و في ظل تعدد مصطلحات التأويل نجد صراعاً محتدماً بين مصطلحين هامين هما التأويل و التفسير، فإذا كان المراد من «الفهم هو هذا الإدراك للمستوى الأول من الإخبار و الإفادة بحيث يراد اللفظ لذاته كان التفسير نمط من أنماط عملية الفهم»[2] معنى ذلك أن التفسير ينتج عن الفهم فهو إنجاز له و ممارسة، و هما متلازمان تلازما إلى درجة أن بعض المفكرين اعتبرهما مترادفين، و قد بدا واضحاً في العديد من الأبحاث أن التفسير غير التأويل و أنهما مرحلتان في الشرح مختلفتان متكاملتان السابقة هي التفسير و اللاحقة هي التأويل، أما التفسير فكأن مهمته مقتصرة على تبيين الوظيفة الافهامية للكلام، و هي إحدى الوظائف التي جاء بها جاكبسون، و هي وظيفة أساسية في الكتابة العلمية، فالخطاب العلمي يفسر و لا يؤوَل، أمّا في الخطاب الأدبي فلا يمثل التفسير إلا الشرح المتعلق بالمعنى اللُغوي في المهمة الإخبارية للنَص، و المفسر في هذا المستوى من التحليل مكتف بالنَص متأمل في بنيته و لغته معرض عمّا سوى ذلك[3] يقول بول ريكور في هذا المعنى: « فإمّا أن ننزوي باعتبارنا قراء داخل انغلاق النَص و أن نعامله كنص مستقل بدون عالم و لا مؤلف، و الحالة هذه نجدنا نفسره بواسطة دراسة علاقاته الداخلية أي بواسطة بنيته الخاصة، و إمّا أن

[1]- ينظر:الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص ص26،27.

[2]- هانس جورج غادامير، مقال: "اللغة كوسيط للتجربة التأويلية"، تعريب: أمال أنبي سليمان ، مجلة العرب والفكر العالمي، ع 3، صيف 1988م، ، ص 24.

[3]- ينظر: محمد الحمزاوي، انزياح المصطلح النقدي، مجلة العلوم الإنسانية، ع2، صيف 1999، ص 27.

نرفع انغلاق النَص ذلك و أن نكمل النَص في شكل كلام و أن نعيده إلى قالب التواصل الحي و في هذه الحالة نجدنا نؤوله»[1].

التأويل يختلف عن التفسير،حيث أن المؤول يغوص في أعماق العالم الخارجي للمؤلف وفي خباياه النفسية باحثا عن المعنى الثاني للنص محاولا فك شفرات و رموز النص، فالتأويل عندئذ فعل فردي ذاتي يخترق اللّغة و يخترق النَص لامتلاك فهم متجدد للنَص و للذات المؤولة نفسها.

[1]- بول ريكور، مقال النص و التأويل، تعريب: منصف عبد الحق، مجلة العرب و الفكر العالمي، مركز الإنماء القومي ،بيروت، ،1988 ص 43.

2- مرجعيات التأويل.

أ- التأويل و السياق:

يعد السياق من القضايا الهامة في تأويل النصوص الأدبية حيث لا يمكن استنطاق معنى النص خارج السياق، فالمؤول يتوصل إلى فك الشفرات و الرموز الدلالات المضمرة في النص ابتداء من دراسة سياقات النص ضمن الخلفيات التاريخية و الاجتماعية و النفسية.

السياق ينزع اللثام عن دلالات النص فبذلك يتوصل المؤول إلى كتابة نص إبداعي جديد، فالنص ليس منغلقا على نفسه بل هو منفتح على قراءات متعددة ضمن سياقات مختلفة.

يجب أن لا نهمل الدور الفعال للسياق الذي أولاه علماء البلاغة أهمية كبيرة في تحديد معنى الوحدات الكلامية الذي « يضم [كل من] المتكلم والسامع أو السامعين والظروف أو العلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة في الماضي والحاضر والمعنى المقامي يمثل ظروف أداء المقام زائد القرائن المقالية الأخرى»[1]، فمفهوم المقام والسياق يقترن بالمعرفة الثقافية بالإضافة إلى الاستعمال اللغوي.

والشائع عند البلاغيين العرب أن "لكل مقام مقال" فهذا يعني أن الخطاب فعل اجتماعي والجاحظ يشير إلى هذا المفهوم بقوله « وأرى أن ألفظ بألفاظ المتكلمين ما دمت خائضا في صناعة الكلام مع خواص أهل الكلام، فإنَ ذلك أفهم لهم عني وأخف لمؤنتهم عليَ، ولكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها، فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة، وقبيح بالمتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين في خطبة، أو رسالة، أو في مخاطبة العوام والتجار، أو في مخاطبة أهله وعبده وأمته، أو في حديثه إذا تحدث، أو خبره إذا أخبر، وكذلك فإنه من

[1] - حسان تمام: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة، 1382هـ ص 117.

الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب، وألفاظ العوام وهو في صناعة الكلام داخل، ولكل مقام مقال، ولكل صناعة شكل»[1]، فمن البديهي «أن اللفظ المفرد منعزلا عن التركيب لا يحمل في ذاته من دلالته إلا صورة قاتمة مغلقة متعددة الوجوه، فإذا استقر اللفظ في التركيب تحددت معالمه واتضحت وجهته الدلالية، أوضحتها علاقة اللفظ بما جاوره من الألفاظ في التركيب وأملاها السياق الذي جرت فيه تلك المفردات، وإذا كان السياق في الكلام تركيبا لفظيا ما ينفك يتجدد من كاتب إلى كاتب بل ما ينفك يتجدد في الكاتب الواحد من لحظة إلى أخرى في تفاعل لا ينتهي بين الذات ومحيطها، فإذا قدَرنا أن اللفظ الواحد لا يمكن أن يكون له معنًا واحدًا إذا خرج من سياق إلى آخر وذلك في النَص الواحد، فما بالك بالنصوص إذا اختلفت في العصر الواحد، وما بالك بالنصوص إذا اختلف كاتبوها واختلفت عصورها واختلفت ظروف إنجازها وتقبلها فإذا أضفنا إلى ذلك ما تعرض له السلف من صعوبات في حصر المدونة المعجمية العربية وفرز الصحيح فيها من المتحول فهمنا[...] وأدركنا أن الحاجة إلى المعلومة المعجمية من خارج سياق النص وإن كانت قائمة بدون شك، وجب أن تعالج بكثير من الحذر حتى لا يتحول الشرح المعجمي إلى شرح بالمترادفات لا يراعى فيه لاختلاف السياق ما يقتضيه من تميز دلالي دقيق فإن من كل هذا أن مراعاة السياق منهج مطلوب في قراءة النص، وإن تفاوت المفسرين واختلافهم في مدى الشعور به وتوظيفه ومواضع استغلاله قد شكل عنصرا من عناصر الفرقة بينهم وتعدد تأويلاتهم، أضف إلى ذلك أن اعتماد سياق النص، وإن دل من القارئ على الالتزام بمقاصد النص، يقرأ في سياقات اجتماعية وحضارية وتاريخية وذاتية مختلفة يكون فيها اللفظ والتركيب العربيين شأن مختلف، وقد حرص رجال اللغة أن يكون الاختلاف اللغوي بين الأجيال هينا حتى يكون التأويل متقاربًا»[2] .

[1]- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، ج3، تح: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، ط3 1969م، ص ص352،353.

[2]- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج، التأويل، الإعجاز، دار محمد علي الحامي صفاقس 1998م، ص 279.

«وإذا نظرنا في تفسير القرآن وجدنا للسياق فيها اعتبارا، فقد ذهب السلف في تفسير بعض الألفاظ القرآنية مذهبا مصورا العقلية العربية لعل السياق الاجتماعي قد تجاوزها، فمثلا الزرقة في قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾سورة طه الآية:102، مشحونة بدلالة سلبية لأنها أبغض شيء من ألوان العيون إلى العرب لأن الروم أعدائهم وهم زرق العيون ولذلك قالوا في صفة العدو أسود الكبد أصهب السبال أزرق العين، وقد يرتقي المبدعون باللفظة نفسها إلى درجة أعلى تستعمل استعمالا فنيا بلاغيا تدل عليه القرائن ويخرج فيه معنى اللفظ من الحقيقة إلى المجاز فيلتبس على المفسرين آنذاك المستويان فينشأ عن ذلك الاختلاف ودليل ذلك أن المولى عز وجل سمى السمك لحما على وجه المجاز والتوسع في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ سورة النمل، الآية: 14 وقد حضرت قرينة "البحر" مشرعة لذلك التجوز، إلاَ أنَ من الناظرين من قد تسول له نفسه الاعتماد على هذه الآية ليعمم اللحم على ما كان في البر والبحر ويستغرب من الفقهاء أنهم لا يحنثون من حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا وجواب ذلك أن اللفظ الواحد استخدم في سياقين مختلفين، وعادة الناس إذا ذكر اللحم على الإطلاق أن لا يفهم منه السمك، وإذا قال الرجل لغلامه: اشتر بهذه الدراهم لحما فجاء بالسمك كان حقيقا بالإنكار فإن كان ذلك لزم التمييز بين السياق اللغوي العام المشترك والسياق الأدبي الفردي، فالخلط بينهما هو المتسبب في الاضطراب الدلالي».[1]

«فإذا انتهينا إلى السياق النصي لمسنا وعيا واضحا من المفسرين بأن اللفظ الواحد تتعدد معانيه بتعدد مواقعه من القرآن، وكان ذلك التعدد سبب الاختلاف بينهم وهذا الاختلاف جاء على ضربين: اختلاف مفتوح تتساوى فيه التأويلات جميعا واختلاف محسوم يرجح فيه المفسر تأويلا معينا بحجة مستمدة من السياق، فمن الاختلاف المفتوح أن العبادة في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾سورة الفاتحة، الآية:4 تحمل دلالات متعددة اجتمعت فيها من سياقات مختلفة:

[1]- الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 281.

- العبادة: التذلل والخضوع وهو أصل موضوع اللغة.
- العبادة: الطاعة في قوله تعالى: ﴿لاَ تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ﴾سورة مريم، الآية: 44.
- العبادة: التقرب بالطاعة أو الدعاء:﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾ سورة غافر، الآية: 60 أي عن دعائي.
- العبادة: التوحيد: ﴿إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾سورة الذاريات، الآية:56 ، أي ليوحدون.
- قال أبو حيان: «وكلها متقاربة المعنى»[1]

هذا الضرب أوّل من الأساليب القرآنية تنوع فيه استعمال اللفظ الواحد في سياقات مختلفة فنجم اضطراب بين المفسرين في دلالات اللفظ الواحد في مواضع متعددة وفيما يقوم بينها من العلاقات، أما الضرب الثاني من التفسير المعتبر للسياق فيتعلق باللفظ يحتمل أكثر من معنى فيظفر المفسر من السياق بحجة تفضل عنده تأويلا على غيره مما يختلف فيه عن المفسرين»[2].

ولهذا فالتأويل لا يهمل الدور الفعال للسياق في تحديد معنى الوحدات الكلامية حيث تعد المعرفة القبلية به مهمة جدا لفهم السياق اللغوي مهما كانت لغته، لأن النص الإبداعي يخلق في « مناخ سوسيو لغوي، يتفاعل مع الموروث الحضاري، وتستحدث تقنيات جديدة، تخترق الفضاء وتختزل الزمن وتنفتح على طاقات من التخيل يصعب الإمساك بتلابيبها»[3]، فما من نص يولد من فراغ حتى وإن حاول المبدع تقييد أفكاره فإنه لا يستطيع فصل النص عن الظروف التي أنتجته على حد قول أحد الباحثين «يشبه النطفة التي تقذف في الرحم»[4]، وينشأ عنها كائن بيولوجي، فالعلاقة بين النص وسياقه العام شبيهة بالنطفة وصاحبها ومن هنا نشأ الاهتمام بالسياق في الدراسات

[1]- أبو حيان أثير الدين، البحر المحيط، تح:عادل أحمد، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م ص142.

[2] ـ الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 281

[3]- شادية شقروش، الخطاب السردي في أدب إبراهيم الدرغوثي، دار سحر للنشر، تونس، 2005م، ص63.

[4]- شايف عكاشة، نظرية الأدب في النقدين الجمالي والبنيوي في الوطن العربي ،ج3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994م، ص 105.

اللسانية الحديثة حيث تمخضت عنه نظرية تعرف بالنظرية السياقية، كما أدرج السياق ضمن ما يعرف بالتداولية التي تحاول الكشف عن طبيعة العلاقة التي تربط اللغة بالسياق، فقد «تجاوز الباحثون التعريف النموذجي للسياق فأصبحت تعرف مجموعة الظروف التي تحف حدوث فعل التلفظ بموقف الكلام (....) وتسمى هذه الظروف في بعض الأحيان بالسياق Context»[1].

إذن سياق التأويل لا يحكمه مقياس "الرؤية" الموجهة لمعرفة الحقيقة وإنَما يعتمد بالأساس على سياق منطق الباطن الذي لا تحدده مفاهيم مسبقة تحيط بالمتلقي ليؤثر فيه بل غياب الطريق يصبح شرطا أساسا للمعرفة غير المتحيزة لدى القارئ الذي يسلم سلطانه للعالم المجهول في أثناء عملية القراءة التي هي عداد التأويل التوليدي من أجل خلق التأليف الثاني.

ب- التأويل و التلقي:

إن الكتابة تستدعي فعل القراءة الذي يقوم عليه مفهوم التأويل والقارئ في هذا الفعل يأخذ دور المحاور داخل عملية الكلام تماما مثلما تأخذ الكتابة مكان العبارة المنطوقة والمتكلم معا، لكن البعض يرى أن العلاقة بين الكتابة والقراءة ليست علاقة تخاطب، ولا هي حالة خاصة للحوار، ولذلك لا يكفي أن نقول: «إن القراءة هي حوار مع المؤلف عن طريق نتاجه المكتوب، بل إن علاقة القارئ بالنص مخالفة لذلك تماما، فالحوار تبادل للسؤال والجواب، في حين إن ذلك ينعدم في العلاقة بين القارئ والمؤلف، فالمؤلف لا يجيب عن أسئلة القارئ، والقارئ يظل غائبا عن فعل القراءة»[2].

وإذا أسلمنا بغياب الكاتب عن فعل القراءة تبين لنا من غير شك أن معنى النص أو تأويله يتوقف على القارئ، وبذلك استطاع فعل التأويل أن يحول فعل القراءة من

[1]- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، ليبيا 2004م، ص41.

[2]- بول ريكو، النص والتأويل، ص 38.

فعل استهلاك إلى فعل إنتاج، لأنه يرقى بعملية القراءة إلى الولوج في أعماق النص خباياه وجمالياته التي تشد القارئ بحيث تنشأ علاقة حميمية بين النص والقارئ، ولكن هذه العلاقة يحددها هدف المتلقي وهذا دليل على أن النص ليس منغلقا على ذاته بل مفتوحا على شيء آخر.

أن نقرأ - بمعنى آخر- أن تنتج خطابا جديدا وأن نربطه بالنص المقروء، هذا الارتباط بين خطاب القارئ والخطاب المقروء يكشف - داخل التكوين الداخلي للنص- قدرة أصلية على استعادة الخطاب لذاته بشكل متجدد وهي التي تعطيه خاصيته المفتوحة على الدوام، والتأويل هو النهاية لهذا الارتباط (بين خطاب وآخر) وبهذه الاستعادة المتجددة، وتبعا لهذا المعنى يحتفظ التأويل بخاصيته (الامتلاك) حسب ما يرى (بول ريكور) أي امتلاك فهم متجدد للنص والذات المؤولة نفسها، وهي الخاصية التي جعلها كل من (شلايرماخر) و (بولنان) ميزة التأويل[1]، وفي هذا المعنى يقول بول ريكور: «أقصد بالامتلاك، أن تأويل النص يجد اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها، هذه الذات التي منذ ابتداء تأويلها للنص فصاعداً , تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير وتبدأ في تحقيق ذلك الفهم الذاتي»[2]، فالقارئ هو ذلك الرئيس في التجاوب الجمالي كما يؤكد أصحاب نظريات التلقي، كما يرى عبد المالك مرتاض أن القارئ هو الموقع الحقيقي على شهادة حياة النص إذ يفضي عليه السمة الإبداعية، ومن المؤكد أن هناك قراء مختلفين باختلاف النظريات والمناهج، فإيزر يميز بين نوعين من القراء يسمى الأول القارئ الحقيقي، وهو الذي تستحضره « دراسات تاريخ التجاوبات، أي عندما يركز الاهتمام على الطريقة التي يتلقى بها جمهور معين من القراء العمل الأدبي، والآن أيًا كانت الأحكام التي قد تصدر على العمل، فإنها ستعكس أيضا مختلف مواقف ومعايير ذلك الجمهور، إذ يمكن القول بأن الأدب يعكس السند الثقافي الذي يشرط هذه الأحكام»[3]، ومقابل هذا القارئ الحقيقي الذي يمكن أن نستنتجه من

[1]- ينظر: بول ريكو، النص والتأويل ، ص 45.

[2]- المرجع نفسه ، ص40.

[3]- فولفغانغ إيزر. ، فعل القراءة، تر: حميد لمحمداني، الجلالي الكدية، مكتبة المناهل، فاس، (د.ت)، ص 21.

الوثائق التاريخية هناك قارئ افتراضي يمكن أن نستنتجه نركبه « من المعرفة الاجتماعية والتاريخية للفترة المعنية [أو نستنبطه] من دور القارئ المرسوم في النص»[1] إذن نحن إزاء نمطين مختلفين من القراء، هما القارئ الحقيقي الذي تشكله مختلف الحوادث التأويلية عبر التاريخ الفاصل بين زمن التأليف وزمن التلقي، أما القارئ الافتراضي فهو الخطاطة المستنبطة من أعراف القراءة في مرحلة ما.

والنص على حد قول بارت نوعين، نص كتابي، ونص قرائي، فالنص الكتابي هو النص الحديث والذي يمثل النص الخالد، ونجد بارت يدعو إليه لأن القارئ ليس مستهلكا وإنما منتجا للنص الذي يكتب من جديد مع كل قراءة، بينما النص القرائي الذي يطفي على الأدب، وهو التأليف الأول الذي يبقى على صورته الدائمة مع كل قارئ (النص الساكن) لأن أدب يقرأ فقط دون أن يؤول[2].

والنص الكتابي الناتج عن تعدد القراءات يمكن أن تفسره في ضوء ثنائية «الظاهر والباطن التي تتجلى بوضوح في القرآن كما تتجلى في الوجود الإنساني»[3] فلا شك أن كل نص هو وجهان متلازمان لعملة واحدة، وجه ظاهر أحادي ووجه باطن متعدد، بحيث أصبح بإمكان كل قارئ أن يفهم معنى النص وفق مستواه الثقافي والمعرفي والاجتماعي وما يملكه من مهارات لغوية. فإن كان القارئ بارعا في القراءة والتأويل (القارئ النموذجي) تمكن من الوصول إلى أبعد وأعمق المعاني وإن كان قارئا بسيطا ففهمه للنص لا يتعدى المعنى الظاهر، لأن التأويل هو قراءة لما لم يكتب يتطلب أدوات وآليات إجرائية تمكن القارئ من الغوص في أعماق النص للوصول إلى تأويل سليم، لأن التأويل ثورة وتدمير للمعنى الأول وهذا ما يؤكد أن النص في تجدد مستمر إلى حد أنه لا يتشابه حتى مع ذاته، لأن القراءة الأولى له تختلف عن الثانية

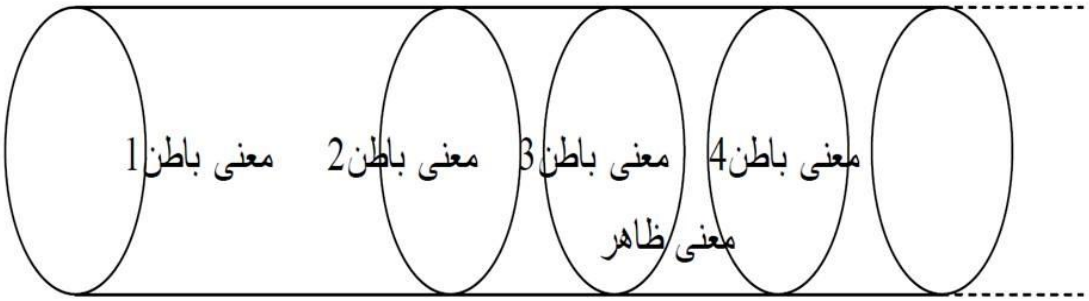
[1]- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة ، ص 22.

[2]- ينظر: رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، تر: انطوان أبوزيد، دار عويدات، بيروت، 1988م، ص 4.

[3]- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت 2003م، ص 361.

من حيث المعاني والاستنتاجات، فكل قراءة هي ولادة جديدة للمعنى وإيقاظ لدلالاته النائمة في أعماق

1



النص، وبذلك فإن كل نص مأهولا بلانهاية من النصوص الأخرى فتنتج عنه نصوص جديدة، والسبب الرئيس في تعدد معاني النص يرجع أساسا لفعل القراءة فضلا عن كون النص الأدبي عالما متخيلا يخاطب الوجدان والعقل ويمزج بين محتمل الحدوث والواقع، ويجمع بين الإمتاع والإفادة[2].

وإذا كانت القراءة كمصطلح نقدي وإجرائي مفتاحا للغة الفكرية والمفهومية والمعرفية فإن العلاقة التحليلية بين القارئ والمقروء تتعقد وتتداخل إحالاتها ومرجعياتها، وتعني القراءة هاهنا فك شفرة المكتوب أو المنسوخ أو المقروء اللغوية والجمالية والفكرية بوصفها مسارا تناصيا واجتماعيا يجمع داخله سياقات إنتاج خارجية أدبية، ثقافية وإيديولوجية في ترابطها وتأشيراتها في ظروف التلقي والقراءة بحيث يتواشج النص باعتباره موضوع القراءة ويتفاعل ويتناص مع نصوص القراءة القبلية كبنيات خطابية ولغوية وجمالية[3]. «كما تؤكد نظرية التأويل أن القراءة فن يتوقف على

[1]- دندوقة فوزية، التأويل و تعدد المعنى، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ع4، جامعة محمد خيضر بسكرة- الجزائر، 2009م ، ص 10.

[2]- ينظر: دندوقة فوزية، التأويل و تعدد المعنى ، ص 11.

[3]- ينظر: عمار بلحسن، قراءة القراءة، مدخل سوسيولوجي، مخبر سوسيولوجية التعبير الفني، ع1، جامعة وهران، 1992م، ص 22.

موهبة وتجربة وثقافة الفرد المحلل»[1] وهو الإجراء الذي يؤكد عليه أمبرتو إيكو «حيث يهتم بالدرجة الأولى بالصيرورة الدلالية للنص، يعلم القارئ كيف يخاطب النص وكيف يمتزج به لينزع عنه كسله ويبدأ في إنتاج الدلالات المتوازية»[2]

كما أن القراءة فعل لذة ومتعة، فلذة القراءة تنشأ من ذلك الصراع في جدل الدال والمدلول ورغبات القارئ وهو ينتظر من النص أن يبادله هذا اللعب، و الكاتب هنا وسيط بين القارئ والمعاني والتأويلات وهنا تنشأ لذة مقاومة الآخر، وعليه فالقراءة الناجحة هي التي تجسد هذا الصراع.

والنص الأدبي نص غير تداولي وعلى القراءة أن تعيد إليه تداوليته والقارئ الذكي المثقف هو الذي يفعل ذلك بحيث تصبح كل العناصر التي يمتصها النص ذات دلالة خاصة ضمن التشكيلة الجديدة، بتشغيل ميكانيزمات القراءة الفعالة سيعيد القارئ النظر في القيم الأصلية للنص ويكشف عن المرجعية المفقودة أو المرجعية المنتظرة وهو ما يمكن اعتباره الخطوة الأولى في عملية التأويل[3].

إذن القراءة هي فعل يتأرجح ما بين عالم النص الذي يحتوي على بنية وعلامات وعالم القارئ الذي لا يكون بريئا وإنما ينطق من معارف سابقة وثقافة عصرية.

فلهذا قال إيزر« أن [هذه] النقلات القرائية داخل النص تمثل لحظات يتفاعل فيها المحصل مع المتوقع، حيث يوجد المتلقي عند تقاطعهما، يتكشف هذا المسلسل القرائي عن واقعة أساسية وهي تحول جهة النظر داخل النص لتنفتح بذلك آفاقه الداخلية»[4].

---

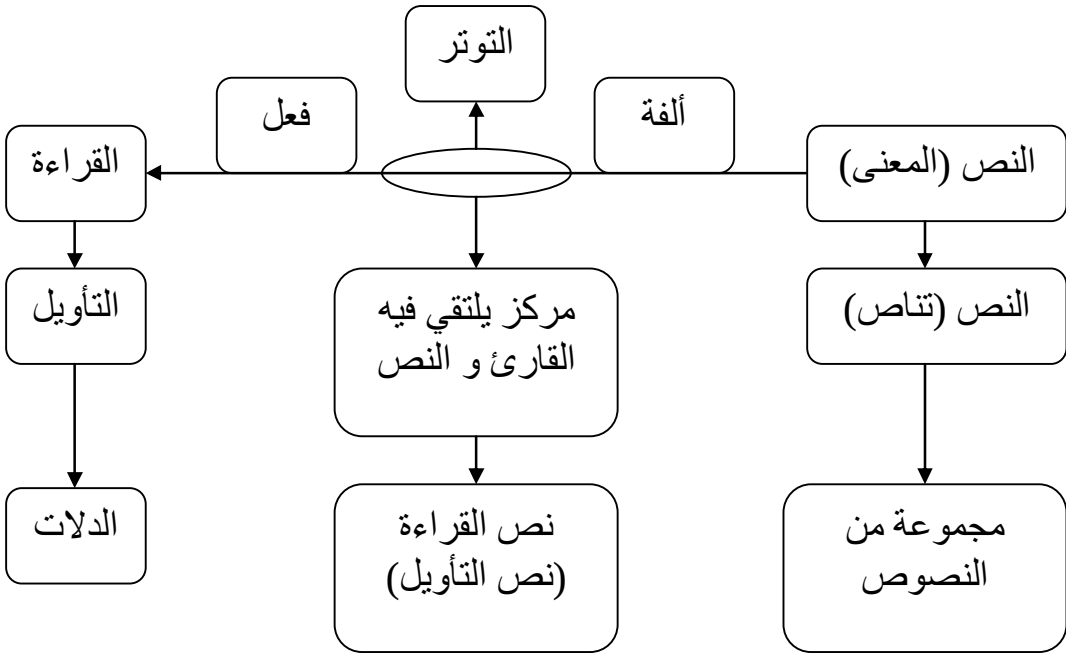
[1]- رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل قراءة في مقامات الحريري، دراسات مغاربية،ع 6،5 مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 1997م، ص 28.

[2]- أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، التعاضد التأولي في النصوص الحكائية، تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996م، ص ص 28، 29.

3 - ينظر: المرجع نفسه، ص ص 28، 29.

[4]- فولفغانغ آيزر، فعل القراءة، ص 23.

وبذلك يكون مصطلح التأويل في دراستنا اليوم قائما على ما نملكه من رصيد معلوماتي وبلورته في سياق التجربة لإعطاء سلطة النص صفة التحرر من قيود خلق الصور التي تحفز الإنعكاس الإدراكي لمعنى التأويل بإعطاء الأدوات المعرفية الشأن الأعظم لحيثيات النص الذي يمكن أن يقرأ بتجاوز لمعناه التواضعي والإصلاحي وهذه القراءة هي نوع من اللعب الحر، وعلى هذا الأساس فإن تأويلات النص وتعدداتها متعلقة أساسا بمؤهلات القارئ.



ج- التأويل و التراث:

إن هدف من قرائتنا للتراث هو التفتيش فيه عن مجال جديد للفكر وننظر إليه كإمكان جديد لإعادة مسألة الأصل و تدبر نصوصه و تأمل أقواله للوقوف على بعض معانيه وبصيغ أخرى، لا يهمنا في هذه القراءات المعاني التي تقولها بقدر ما يهمنا المعاني الباطنة التي تغفلها.

و إذا كان هذا الفهم يصح على الأصول الفكرية العامة، فإنه يصح من باب أولى و أوجب على أصل الأصول و أس القراءات العربية و هو القرآن الكريم بالنسبة إلى الثقافة العربية و إلى العقل الإسلامي.

و بالتأويل يسير المؤول بعدا مجهولا في النص و يكتشف دلالات لم تكتشف من قبل و يقرأ في الأصل ما لم يقرأه سلفه، فيدرك ما لم يدرك و يولد المعنى من حيث يظن اللامعنى و يستنبط المجهول من المعلوم، و ما العلم إلا ذلك، أي أن يعلم الإنسان ما لم يعلمه و هكذا، ليس التأويل العلم بما هو معروف سلفا و مسبقا، بل هو العلم بما لا يعلمه الإنسان، إنه استنباط من المعلوم و انبجاس في صميم الأصل انبجاس يسمح بتجدد الدلالة و اكتشاف دلالات أخرى، و إن ذاك يوقف الإنسان على حقائق لم يسبق أن وقف عليها ويشعره بضرورة تعريف الأشياء من جديد، و يصبح ذهنه في سيرورة مستمرة منفتحا على الآفاق، و على هذا المنوال ينبغي قراءة الأصول و مساءلتها و على هذا النحو أيضا يمكن النظر في كل أثر فكري و تبعا لذلك يمكن القول أن النصوص التي نشأت حول النص الأصلي لا تستنفذ حقيقة الأصل، أي أنها تقبل التأويل و عليه فإن الأصول تحتاج دوما إلى أن تكتشف من جديد، و لا شك أن إعادة اكتشافها إنما هي في الوقت نفسه إعادة اكتشاف للذات و إعادة بناء ونهوض للوعي من سباته، فالإنسان عندما يعود إلى النص إذ يعود إليه لكي يسأله عن حقيقته و يبحث فيه عن معناه الأصلي، و لذلك فهو عندما يقرأ الأصل يكتشف فيه نفسه وينظر من خلاله إلى ذاته و لا يجني إلا ثمرة فكره و عقله، فهو يعود إليه من خلال تجاربه و يرجع عليه حاملا معه ما حصله و عقله فيفاعل ذلك مع النص فيجد في النص معان جديدة و يقبل عليه بفهم جديد لذلك لا تتطابق قراءة للنص مع قراءة أخرى، حتى لدى القارئ الواحد، إن كل قراءة تحمل أثر الذات، والحق هو الذات والمقصود من ذلك[1].

1- ينظر: علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة و النشر لبنان، 1985م، ص ص 9،10.

إن المؤول الحق لا بد أن يقف على مسافة زمنية من النص الذي هو موضوع التأمل أو التأول، و تتيح له مساءلة النص و محاورته إنتاج نص جديد بحيث يخرج الشيء من نفسه و ينشق الوعي عن ذاته، فلا يرجع إليها إلا بعد مغايرته لنفسه عندها ويصير العقل ذاتا و موضوعا في آن واحد، و هي في الحقيقة نظرة العقل في ذاته ويتجلى هذا في قراءة التراث. و ذلك بقدر ما يمثل التراث جزءا من حقيقة النص ووجها له[1].

ففي تأويل التراث يتناول المؤَوِل نفسه في الحقيقة، فيصبح المُؤَوَل والمُؤَوِل واحدا وإن كانت المعرفة تفترض المجاوزة و المغايرة، مغايرة الذات لذاتها فلا محيص لمن ينظر في التراث من أن يقف على مسافة عن موضوعه، أي من ذاته و وعيه وهذه المسافة تملؤها زمانية الكائن الإنساني و تجاربه و ثقافته، مما يعنيه ذلك من الانشقاق والمجاوزة و القلق و المغايرة ، ذلك أن المؤَوِل إنما يباشر النص و يتوصل إلى معناه عبر الأحوال التي يشهدها و الأطوار التي يمر بها و المقامات التي يبلغها فهو يعود إلى الأصل بعد أن يكون قد انفصل عنه انفصالا ما و يرتد على التراث بعد أن يكون قد غايره مغايرة و بذلك يجدد فهمه له و يجدد الفهم نفسه[2]

«فالتأويل هو فن الفهم بل فهم الفهم كما عرفه غادامير و من هنا يمكن القول بأن التأويل هو إعادة تعريف الفكر و العقل و الحقيقة و المنهج المؤدي إليها»[3]

ينفتح التأويل على الفهم، فهو يستعمل إذن آليات و مفاتيح لغوية و رمزية وابستيمولوجية في إدراك حقائق هذه الأجزاء و المكونات في سبيل فهم التراث برمته وجعله في دينامية و صيرورة دؤوبة، فنحن مدعوون لقراءة هذا التراث« في ضوء العلاقة العضوية و الحيوية "رؤية-كتابة" أي قراءة متأنية و متفصحة في تفاصيل (الحرف- الحدث) و تحولاته و انشطاراته متجاوزين بذلك القراءات الدوغمائية

[1]- ينظر: علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص ص 9،10.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص ص 9،10.

[3]- المرجع نفسه، ص 10.

والمؤدلجة التي تتحرك في محور " المعنى- الهيمنة" أي سيطرت المعنى الأحادي والمطلق و عنف القراءة المنغلقة؛ فهذه الدعوة بمثابة تحقيق وجودنا "نحن" و وجود "تراثنا" في اللحظة الراهنة هنا و الآن كتجربة حية و معاشة و انصهار آفاق هذين الوجودين، ففهم الذات هو التجربة المعاشة، لكن أين يتموقع فهم الذات ضمن تجربة الآخر؟ و هل فهم الذات ضمن تجربة الآخر؟ و هل فهم الذات يقصى كل انفتاح على تجربة الآخر كمعطى لكل ممارسة تأويلية؟»[1]

فهم الأثر الفني هو فهم حقيقته غير أن هذه الحقيقة هي نتيجة التجارب المعاشة والممارسة، لا يتعلق الأمر بحقيقة متولدة عبرة لحظات تاريخية، و إنماهي حقيقة محايثة لمنطق التجارب و المقاصد و التصورات. اندماج الحقيقة في التجربة هو اعتبار الفهم، كسماع شاعري لما يمكن أن يقوله الأثر أو النص في سياق لحظتنا بذواتنا، فهو لنا كالمرآة تعكس لنا واقعنا و راهنيتنا، فالمعنى الذي نستخلصه من فهمنا للنص هو ناتج عن إنصهار أفاق النص بوضعيتنا الراهنة[2].

فهم الذات(عبر و بواسطة التراث) هو تطبيق الحقيقة المكتشفة في النص والتراث و الحقيقة المنتجة في اللحظة الراهنة على الذات [3].

النشاط التاريخي هو الوجود الفاعل و الفعلي و الديناميكي للوعي الفردي و الفهم الذاتي، أي حركة الوعي في التاريخ، و فاعلية النشاط التاريخي هي الإقرار بتناهي الفهم الذاتي و تحرير متواصل لمكبوتاته النظرية و توسيع مستمر لأفاقه الدلالية .بهذا المعنى يلتحم و يتواصل مع أشياء التراث و النص و تنصهر أفاقه مع آفاق هذا

[1]- ينظر: علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص35 .

[2]- محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي بيروت و الدار البيضاء، 2002م، ص ص17-18.

[3]- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الآهداف، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، ط2، لبنان، 2006 م، ص23.

التراث الذي لا يزال يوزع ذبذبات أصدائه و نداءاته لتلتقطها هذه الذات بسماع شاعري و بحث حثيث عن حقائقه و إدراك مفهوم لقضياه.[1]

و الفهم عند غادامير هو توصل إلى تطبيق و استعمال المعنى على وضعيتنا الراهنة و إيجاد أجوبة لمسائلنا و حلول لمشكلاتنا « يتخذ الفهم دوما دلالة التطبيق لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا الخاصة و إمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات»[2]

فالفهم هو ترجمة حقائق التراث و تطبيقها و صهرها في بوتقة القضايا الراهنة بإحياء دلالات مطموسة و بذور معرفية مغروسة و بعث أفكار من طي الكبت والنسيان و غياهب اللغة و اللسان[3]

ما نفعله في الراهن(هنا و الآن) هو إيجاد سياقات الاتفاق و التوافق مع التراث بإرادات الفهم و رهانات المعنى التي تتجلى في جوانية الانتظار و برانية الحوار فبهذا يتخذ الفهم بهذا المعنى علاقة الذات بأصولها و جذورها و وعي بماضيه و تاريخه العلاقة مع الآخر التي تدفعنا إلى مساءلة حاضرنا و حضورنا و صياغة أسئلتنا ومشكلاتنا و التنقيب عن أجوبة مناسبة و انتظارات دلالية ملائمة .

فنشاط التأويل هو تلك العتبة التي تنفلت من قبضة العتمة اللغوية، أي لا يختزل اللغة إلى مجرد لعبة العبارات و سحرية المنطوقات، اللغة تكتمل معقوليتها و تتكشف قوتها و طاقتها و تتجلى حكمتها في بلاغة الحوار، كل منطوق معبر و عقل مفكر وفعل مدبر إنما يتقيد بالسياق و الاستعمال.إننا نفهم و نتفاهم و نتحاور لأن "أشياء النص" أو شيئية الكتابة تنادينا من أعماق و آفاق التراث الذي تنتمي إليه و تسكن فيه بقدر ما يسكن فينا و يتأصل في حفريات ذاكرتنا و أغشية وعينا هذا الحضور المزدوج

[1]- محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات ، ص23.

[2]- يشار ساغاني، غادامير حوار و تفاهم، تر: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، ع40، المجلد العاشر، أفريل- ماي، بيروت 2000م، ص79.

[3]- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الآهداف ، ص23.

(النحن و التراث) في اللحظة الراهنة (انصهار الآفاق ينم عن مبدأ المشاركة في تشكيل معنى مشترك و بناء حقيقة جامعة و إدارة حوار مؤتلف و مختلف على قاعدة السؤال و المساءلة و الجواب و التجاوب[1].

و التأويل أبوابه مفتوحة و منفتحة ما دامت اللغة لم تقل بعد و لن تقول أبدا ما تريد أو ما أرادت قوله و التعبير عنه يقول غادامير:« عندما كتبت أن الوجود الممكن فهمه و إدراكه هو اللغة»[2] فينبغي أن نفهم من هذا القول أن الوجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية و الشاملة بحيث أن كل ما تحمله اللغة يحيل دوما إلى ما وراء العبارة نفسها[3].

نتحدث عن التأويل عندما لا يمكن فهم دلالة النص مباشرة، فالتأويل في هذه الحالة ضروري لذلك ينبغي صياغة تفكير واضح حول الشروط التي تجعل من النص يتخذ هذه الدلالة أو تلك، و إذا فكرنا لحظة في فن تأويل النصوص عند القدماء كما طبق في الفيلولوجية و علم اللاهوت فإننا نلاحظ أنه كان دائما ظرفا طارئا. فاستعمل التأويل قديما فقط في الحالة التي يحمل فيها النص المتداول أوجها غامضة عكس ذلك اليوم فإن مفهوم التأويل أصبح مفهوما عالميا يسعى إلى احتضان التراث برمته.

[1]- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الآهداف ، ص26.

[2]- المرجع نفسه ، ص27.

[3]- هانس غيورغ غادامير، النص و التأويل، منشورات فوزغيت، ميونيخ، 1984م، ص ص24-34.

3- علاقة التأويل بالعلوم الأخرى

علاقة التأويل بالفلسفة

إذا كان التأويل في مفهومه التقليدي يهدف إلى فهم حقيقة النص، فإنه يعني في الفلسفة الحديثة بما وراء المنتج النصي، و هذا يعني أنه في التراث قائم على تعزيز مقولة لا اجتهاد مقابل النص باعتماد التفسير بالمأثور، في حين هو في الفكر الفلسفي يضع المعرفة في حقيقتها موضع السؤال المستمر و المتمثل في طلب الفهم المؤدي إلى إشباع طريق النظر في التفكير و الاستنتاج، إلى أن يصل إلى سبل الاقتناع بأسس الإثبات و هكذا نجد أن المقوم الديني و الترجيح العقلي هما الوسيلتان الضروريتان لحقيقة التأويل الفلسفي.

لقد شهد العقل التأويلي تحولا كبيرا على مر التاريخ، و هذا التحول يبرز لنا العلاقة المتشعبة التي تقيمها الهيرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة مع تاريخ الممارسات التأويلية، و تعود هذه الممارسات إلى عدة آلاف من السنين، غير أنها في عصر شلايرماخر Schleirmachar قد بدأت تعيي برهانها الفلسفي، من خلال المشروع الذي وضع معالمه الأساسية شلايرماخر ذات طموح فلسفي حتى بروز هيدغر Heidegger و غدامير Gadamer في خضم التأويل و إشكالاته، مرورا بدلتي Dilthey خضع العقل التأويلي إلى تحول ضخم قبل أن يحتل مكانة عامة و مهمة داخل الفضاء الفلسفي[1].

و يمكن أن يكون هذا التحول غير محدود مجسدا سلفا في النص الأول من التقليد الفلسفي الذي «حاول طرح مسألة الوضع الإشكالي لفن التأويل نقصد نص أيون لأفلاطون الذي ينتهي بنقد صارم للمؤول عبر صورة يبدو فيها ككائن متغير الشكل

[1]- ينظر: عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، البحرين، 2014م، ص 8.

قادر على جميع التحولات، و مثل هذه النتيجة القاسية تجعل من التأويل و كل ما يتعلق به محل ارتياب».[1]

و أرسطو من جانبه يقر بأن «قول شيء ما بخصوص شيء ما هو بالمعنى الكامل و القوي للكلمة تأويل»[2]، فكل خطاب يقول شيئا بخصوص شيء معين، يؤول في نهاية الأمر إلى قول شيء آخر، إن الكلمة الدالة هي إذن تأويل.

و التأويل في نظر أرسطو ينبغي ألاّ يختلط بالمنطق، فالمنطق ينطلق من مقارنة العبارات المعلنة، أمّا التأويل فهو صياغة العبارات ذاتها و ليس عملية الإستدلال من الأشياء المعلومة إلى المجهولة، فالتأويل ليس فهم الأشياء البسيطة، بل يتناول العمليات التي تشتمل على بناء عبارة صادقة إنه يعمل على مستوى اللغة غير أنه لا يعد منطقا. إذن التأويل يصل إلى الصدق الخاص بشيء ما و يجسده كعبارة و الغاية من العملية هي جلب الفهم إلى العبارة.[3]

إنّ هذه الحجج الأرسطية كانت ضرورية لكي نتمكن من الوعي بالتحول الكبير الذي اعترى العقل قبل أن يمنح التأويل حق الوجود لدى الفلاسفة و يتم الإقرار بمشروعية مفهوم "العقل التأويلي" ذاته.

و بما أن الهيرمينوطيقا ترجع قواعد التأويل إلى إشكالية الفهم كإشكالية عامة فلقد كان ديلثي من السباقين إلى تحقيق الالتقاء بين التأويل ذي المصدر الفقهي اللغوي Philologique و الفهم المقابل للتفسير غير أن ديلثي لم يربط بوضوح بين إشكالية الفهم و إشكالية اللغة. فالفهم عنده ليس نشاطا لغويا بل قدرة على التسرب إلى الحياة النفسية لدى الغير فـ « نحن ندعوا فهم المسار الذي بفضله نكتشف

[1]- ينظر: نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1998م، ص 6.

[2]- أرسطو، في التأويل، نقلا عن نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، ص 6.

[3]- ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، 2007م، ص ص 45،46.

<<باطنا>>إستنادا إلى علامات تدرك من الخارج عن طريق الحواس»[1]. و بهذا يتخذ الفهم عند ديلثي منحى علم النفس عوضا عن فلسفة اللغة بالرغم من الدور المناط لتصور النص في الانتقال من الفهم إلى التأويل.

« إن فن الفهم يحوم حول تأويل الشهادات الإنسانية التي تم الاحتفاظ بها بواسطة الكتابة»[2] إذ أنّ « الحياة الباطنية لدى الإنسان لا تجد في ما عدا اللّغة تعبيرها الكامل و الشامل و المعقول موضوعيا»[3]. و لكن هذا المنحى الفكري تغير مع هيدغر، فلم يعد الفهم تصورا سيكولوجيا، بل انفصل عن كل إدراك لشعور غريب عن الذات، ليؤول بألفاظ أنطولوجية كأحد مكونات "الدازين" Dasein أي كينونة الموجود الإنساني. و بهذا يكون الفهم قد تخلص من كل بعد نفساني و تمكن من التقرب من المسألة الرئيسة للغة. إذ أن الفهم الذي يحققه الكائن بخصوص وضعيته و مشاريعه لا يمكنه أن يتضح أو يؤول إلاّ في حقل تمفصل اللغة و بذلك يظهر التأويل كالطور اللغوي للفهم.

إذن التأويل متجذر في صميم فهم الوجود قبل أن يرتبط بوثائق مكتوبة وبنصوص، بحيث إنّ غاية المشروع التأويلي هو فهم الإنسان من جانب كينونته أي بوصفه كائنا مؤولا، فالفهم أو التأويل هو نمط وجود و ليس نمط معرفة.[4]

أما عند العرب فالتأويل لم تكتمل صورته إلاّ على يد الفلاسفة المسلمين العرب بوضع أسس و قوانين له كما وقع مع الغزالي الذي مثل فكر علماء الكلام بوصفه أشعريا و يمثل تيار الفكر الفلسفي بوصفه فيلسوفا، إنّ فكر الغزالي « يتحول من الاعتماد على العقل إلى الاعتماد على القلب فأناط وظيفة التأويل بنور اليقين

[1]- ديلثي، عالم الروح، ج1، نقلا عن نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، ص 9.

[2]- المرجع نفسه، ص 9.

[3]- المرجع نفسه ، ص 9.

[4]- المرجع نفسه ، ص 10.

الروحي»[1] و لعل هذا التحول الفكري لدى حجة الإسلام إنما يرتد إلى الهواجس الإيديولوجية و السياسية، فأضحى الموقف هو الذي يتحكم في المذهب و ليس العكس، كما تحولت آلية القياس مع الغزالي« إلى آلية تشكيلية منحرفة عن وظيفتها التي أرادها له أرسطو وظيفته التحليل و البرهان»[2] و من هنا فالتأويل في فكر الغزالي هو تأويل عرفاني إشراقي يمزج إشكاليات علم الكلام و الفلسفة الإشراقية و توظيف المنطق توظيفا إيديولوجيا لا توظيفا معرفيا نظريا.

و لقد تعددت مباحث التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية لكنه اختلط مع التفسير بخاصة في بحوث القرآن و مقاصد الشرع و سوى ذلك و وظفه الفلاسفة بوضعه أداة معرفية من أجل بلوغ الحقيقة، من خلال تجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه بخاصة إذا كان ظاهر اللفظ لا يعبر عن مقصد الشرع.

ب- علاقة التأويل بالدين:

1- علاقة التأويل بالقرآن الكريم:

إن القرآن الكريم كلام الله، الحامل للحقيقة المطلقة، كان عند المسلمين ولايزال المصدر الأول للتشريع واستنباط حقائق الكون، والكون بغير القرآن حقا لغز معقد لا نجد له حلولاً.

والقرآن الكريم هو كلام الله الموجه لعباده، المنزه عن الخطأ، المتعبد بتلاوته المجموع في الكتاب، الذي قدر له ختم الكتب السماوية، أنزله الله باللغة العربية على الرسول العربي القريشي الأمي، محمد بن عبد الله، إعجازا للعرب منجما وموزعا حسب الحاجة، وحسب توزع المناسبات على خط مدة البعثة المقدرة بثلاثة وعشرين سنة، فمنه المكي والمدني أقره الله دستورا على عباده لإصلاح شؤونهم وحياتهم ما قامت السماوات والأرض، وهو حجة الرسول الكريم وآيته الكبرى، ناطقا بنبوته، قائما دليلاً على صدقه

[1]- عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص 153

[2]- محمد عايد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1984م، ص 491.

وأمانته وهو ميلاد دين الإسلام، قبل السنة في توضيح عقائده وعباداته وحكمه ومقاصده ومواعظه وعلومه ومعارفه.

إن تحديد معنى كلمة في القرآن بالعودة إلى أصولها في أحيان كثيرة لا يجدي « بل إنه خطر إذا لم نموضع هذه الكلمة في شبكتها المعجمية اللفظية، وإذا لم نربط هذه الشبكة نفسها بنظام الكتاب (القرآن) ككل »[1].

وبما أن حضارتنا ترتكز على النصوص الدينية التي تمثل أحد المحاور الأساسية في هذه الحضارة، فإن التأويل يمثل أداة هامة من أدوات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة، بيد أن هذه النصوص الدينية عندما يكون لها الإسهام المباشر في صياغة ملامح هذه الحضارة فإنه لابد أن تتنوع تفسيراتها وتأويلاتها[2].

لقد وردت كلمة التأويل في القرآن الكريم سبعة عشر (17) مرة في حين كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة، وجاء معناها يقارب المعنى اللغوي في كل الآيات التي ذكر فيها في سور سبعة هي:

1- قال تعالى: ﴿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 إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ سورة آل عمران، الآية : 07.

2- قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ سورة النساء، الآية : 59.

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي،ط2، بيروت 1996م، ص 200.

2 - ينظر: رؤوف أحمد محمود الشمري، التأويل، العقل، النقل، إشكالية التوفيق، جامعة الكوفة، ص2.

3- قال تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ سورة الأعراف، الآية : 53.

4- قال تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ سورة يونس: الآية : 39.

5- قال تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ سورة يوسف، الآية : 21.

6- قال تعالى: ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ سورة يوسف، الآية :36، ﴿ قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ سورة يوسف، الآية : 37.

7- قال تعالى: ﴿ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ﴾ سورة يوسف، الآية : 44، ﴿ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ سورة يوسف، الآية : 45.

8- قال تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ سورة يوسف، الآية : 100.

9- قال تعالى: ﴿ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ سورة يوسف، الآية : 101.

10- قال تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ سورة الإسراء، الآية : 35.

11- قال تعالى: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ سورة الكهف، الآية : 78.

12- قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ سورة الكهف، الآية : 82.

من القراءة العميقة لهذه الآيات « يتبين أن لفظ التأويل في هذه المواضع معناه الأمر الذي يقع في المآل تصديقا للخبر في الحالات الثلاثة الأولى، أو رؤيا كما جاء في آيات سورة يوسف، أو عمل غامض يقصد به شيء يقع مستقبلا كما في سورة الكهف، وهذا ما عنته كلمة "تأويل" في سورة آل عمران كذلك»[1]، فمفهوم التأويل في القرآن الكريم مرتبط بمجالات عديدة منها:

1- تفسير الأحلام: أو تأويل الأحاديث، كما ورد في سورة يوسف وما تضمنته من قصة الحلم الذي يتحقق تأويله في النهاية، وكذلك حلم الملك الذي يقوم يوسف بتأويله هذا فضلا عن تأويله حلمي السجدتين.

2- الإخبار عن حدوث أمر قبل وقوعه بالفعل، من ذلك ما أخبر به يوسف رفقائه في السجن، بعد أن حدثاه بما رأياه في المنام[2].

كما يوجد أنموذجا آخر من التأويل في القرآن الكريم يتمثل في تأويل ظاهر الأفعال التي قام بها العبد الصالح من خرق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار، تلك الأفعال التي بدت كأنها لا تحمل أية دلالة في نظر موسى، بل بدت كأنها مناقضة لما عليه ظاهر الرجل الصالح من العلم والصلاح والتقوى، وهذا ما حفز موسى للاعتراض عليه عند كل حدث، كون العبد الصالح كان دائما يذكره بشرط المصاحبة بينهما ألا

[1]- أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص 30.

[2] - ينظر: رؤوف أحمد محمود الشمري، التأويل، العقل، النقل، إشكالية التوفيق، ص3.

يسأل عن شيء ما لم يبادر هو بتفسيره له[1] من هنا﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ سورة الكهف، الآية : 78.

لقد عرف التأويل في الشريعة مصطلحا منازعا له وهو التفسير إذ لا نجد تعريفا للتأويل إلا ويكون مرفقا بقرينه التفسير، فأبو عبيدة ذهب إلى أن التأويل والتفسير بمعنى واحد، وقد أورد السيوطي كثيرا من الأقوال التي تفرق بين التأويل والتفسير منها:

قول الماتريدي: « التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع »[2]، ويقول ابن الجوزي: « التفسير إخراج الشيء من معلوم الخفاء إلى مقام التجلي والتأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[3].

ويستعمل بن جرير الطبري كلمة التأويل بمعنى التفسير، يقول حين يريد تفسير آية ما: القول في تأويل قوله تعالى كذا....، يقصد تفسيره[4].

وزبدة القول في حد التأويل هو ما رآه بعض الباحثين المعاصرين من أنه مرادف لمفهوم التفسير بالرأي لارتباط هذا الأخير بالاجتهاد وقيامه على الاستنباط والنظر

1- ينظر: أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، ص3.

[2] - الماتريدي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة،ج1، تح: فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2004م،ص70.

[3]- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، الحلبي، القاهرة، 1951م، ص 183.

[4]- ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل أي القرآن، ج3، دار الفكر، بيروت، 1994م ص171.

ومفهوم التأويل حسبما تقدم يصب في هذا التوجه وله من الشرعية مثل ما للتفسير بالرأي[1].

من هذه التعريفات يتبين أن التأويل يشغل جنبا إلى جنب مع التفسير، ومن جملة ما يستدعي إجراء التأويل هناك ثلاث حقائق في القرآن الكريم وتاريخه هي:

- انتقال القرآن من الترتيب المواكب لأسباب النزول إلى الترتيب الموجود في المصحف.
- احتواء القرآن على أساليب وتعابير مجازية يتطلب فهمها تتجاوز الظاهر ووضع اللغة.
- احتواء القرآن على آيات متشابهة ظنية الدلالات. «فحيثما كانت الأشياء تتشابه، وحيثما كان هناك تشابه، كان هناك معنى وكان بالإمكان الحفر وراءه»[2].

وقد تحدث الحسين بن محمد بن حبيب النيسابوري في مسألة المحكم والمتشابه ثلاثة أقوال:

1- أن القرآن كله محكم لقوله تعالى:﴿ألر، كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ سورة هود، الآية: 1، نعني أن عناصره المحكومة له هي المحكمة «والسورة المحكمة والآية المحكمة هي المتقنة الواضحة»[3].

2- أنه كله متشابه لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾سورة الزمر، الآية:23 «إن أردنا بتشابهه تماثل آياته في البلاغة والإعجاز، وصعوبة

[1]- ينظر: أبو زيد نصر حامد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء 2005م، ص 15.

[2]- ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاني وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال،ط2، المغرب 2008م، ص4.

[3]- مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، مج1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط2، مصر 1970م، ص 302.

المفاضلة بين أجزائه»[1]. وكذلك «يشبه بعضه بعضا من حيث ترتيب ألفاظه وتنظيم تراكيبه وإتقان تأليفه وتناسق معانيه»[2].

3- وأن منه محكما ومنه متشابها لقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ سورة آل عمران، الآية:7، وهنا لما اجتمع الوصف للآيات بالأحكام والتشابه في آية واحدة «يقتضي لزوما أن ما يوصف بالأحكام لا يوصف بالتشابه، وأن ما يوصف بالتشابه لا يوصف بالإحكام»[3].

لهذا أخذ مصطلحا المحكم والمتشابه في هذه الآية أبعادا دلالية جديدة خصوصا حين ربطها بالتأويل.

وقد وجدت تعريفات كثيرة ومختلفة للمحكم والمتشابه نذكر منها:

- «المحكمات الناسخ الذي يعمل به و المتشابهات المنسوخ الذي لا يعمل به ويؤمن بها.

- المحكمات ما يحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجها.

- المحكمات من آي الكتاب ما أحكم الله فيه بيان حلاله و حرامه، و المتشابه ما أشبه بعضه بعضا في المعاني،و إن اختلفت ألفاظه»[4].

- المحكم ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره والمتشابه ما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن الوقت مخرج عيسى بن مريم ووقت طلوع

[1]- صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط 10، بيروت، 1977م، ص 281.

[2]- محمد التومي، المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر، د.ت، ص14.

[3]- المرجع نفسه، ص15.

4 - ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص 172.

الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا[1]، وهي من الغيب لا يعلمه إلا الله «وعلى هذا الوجه قال قوم إن المتشابه هو نحو قوله عز وجل: ﴿ألمص﴾ سورة الأعراف، الآية:1 و﴿كهيعص﴾ سورة مريم، الآية:1 إلى ما يشاكله مما لم يوضح في اللغة لشيء»[2].

اختلف أهل العلم إذا كان يؤول المتشابه أم لا استنادا إلى نص الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ سورة آل عمران، الآية:7، وهذا الاختلاف مرده إلى أمرين:

1- الاختلاف في إعراب الواو بين (الله والراسخون).

2- الاختلاف في فهم مصطلح التأويل.

- إذا كان الواو حرف عطف يكون الراسخون ممن يعلم تأويل المتشابه إلى جانب الله.
- أما إذا كان حرف استئناف يكون تأويله مما لا يعلمه الراسخون.

والحال أن من اعتبر الواو حرف عطف يجعل المتشابه يتحدد بما يمكن للعلم بمؤهلاته أن يكشف عنه كالذين عرفوه بأنه المنسوخ أو المجمل والمؤول والمشكل، فهو فإن يتعذر تحديده على وجه اليقين يعالج بتقوية الظن[3].

ومن اعتبر الواو حرف استئناف يجعل هذا المتشابه مما يستأثره الله بعلمه، يأخذ بالمعنى الغيبي للمتشابه أو بالمعنى اللغزي كحروف أوائل السور، فهذه لا سبيل لإدراكها لأنها فوق الطاقة البشرية[4].

[1]- ينظر: محمد التومي، المحكم والمتشابه في القرآن الكريم ، ص 174.

[2]- ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص 174.

3 - ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص ص18،19.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، ص ص 18،19.

وتتابع الاختلافات فنجد من الذين ينكرون إمكانية تأويل المتشابه فيأخذون بالاصطلاح القرآني للتأويل المتعلق بما سيحدث مستقبلا ويعضدون رأيهم، هذا بجعل واو العطف حرف استئناف وبمعنى المتشابه الذي ينبغي ألَا يخرج عن المعنى الغيبي المستقبلي حتى يحافظوا على وحدة المعنى القرآني لمصطلح "تأويل".

والذين يثبتون استطاعة العلماء وتأويل المتشابه يتحررون من المصطلح القرآني لكلمة تأويل ويجعلونه مرتبطا وجوديا بالآيات المتشابهة وكلما حاولنا مقاربة دلالات هذه الأخيرة تدخل إجراء التأويل[1].

2) علاقة التأويل بالحديث:

لقد جاء الرسول – ﷺ- ويسر تعلم القرآن الكريم لاستيعاب مدلولات ألفاظه ومعانيه كما فيه من الحقيقة والمجاز، التصريح والكناية، الإحكام والتشابه، الإجمال والتفصيل (الظاهر منه والباطن)، وقد اهتم المفسرون بإقرار ذلك في بيان معاضدة السنة للقرآن، وبذلك يكون تفسير الرسول الأعظم وتأويله للقرآن بمثابة المصدر الذي يرجع إليه النَاس في فهمهم لكتاب الله الحكيم بحيث إذا تعذر على أي واحد منهم فهم أية رجع إلى رسوله الكريم لمساعدته على فهم معانيه مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ سورة النحل الآية: 44 فلم يكن كل الصحابة على بينة من معرفة ما ينزل من القرآن، وإن تفاوتهم في فهمه كان واضحا كل بقدر مستواه وكل بحسب مقدرته العقلية.

لقد كانت الحكمة من نزول القرآن بلغة العرب تسهيل وظيفة الإبلاغ التي كان الهدف من ورائها فهم النص القرآني، لذلك اعتبر الدارسون اللُّغة التي نزل بها الوحي من أهم الوسائل المسهمة في معرفة إعجاز القرآن وعلى الرغم من ذلك فقد كان فهم الصحابة له إجمالا دون التركيز على التفضيلات على خلاف ما كان من الرسول الكريم الذي فهمه جملة وتفصيلا مما اقتضى الأمر إلى أن يكون المرجع الأساس

1 - عبد الرحمن محمد محمود الجبوري، التأويل، المنهج و النظرية، ص1.

للعودة إليه بغرض الشرح والاستنباط والتأويل وبذلك كانت أهم وظيفة مارسها الرسول – ﷺ- بعد التبليغ هي تعليم الناس لدينهم ومحاولة تفقيههم على نحو ما ورد في الآية[1]: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾سورة البقرة، الآية: 150، فقد بين الرسول – ﷺ- «لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرأون القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهم أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي – ﷺ- عشر آيات لم يتجاوزوها حتَى علموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا، ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة»[2].

اختلف العلماء والمفسرون حول مدى إمكان ممارسة الرسول – صلى الله عليه وسلم- تفسير القرآن شموليا أو جزئيا، أم اقتصر فقط على ما استعصى على الصحابة في فهم بعض الآيات، وهناك من يعتقد أن الرسول – ﷺ- لم يفسر إلا بعض الآيات وعلى رأس هؤلاء السيوطي فمن تلك الروايات:

1- ما أخرجه البزاز عن عائشة – رضي الله عنها- قالت: «ما كان رسول الله – ﷺ- يفسر شيئا من القرآن إلا آيات بعدد ما علمه إياهن جبريل»[3].

2- لم يكن الصحابة بحاجة إلى تفسير كل القرآن، لذا لم يرد تفسير الرسول – ﷺ- إلا في آي قلائل، والعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، ولم يأمر الله نبيه بالتنصيص على المراد في جميع آيات لأجل أن يتفكر عباده في كتابه.

[1]- ينظر: عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، 2004م.

[2]- جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص 175.

[3]- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، مكتبة النهضة المصرية،ط7، القاهرة، 1933م، ص138.

3- مما ينفي تفسير الرسول – ﷺ- للقرآن الكريم كله كونه دعا لابن عباس بقوله: «اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل»، ولو كان الأمر على غير ذلك ما كان ليخصص ابن عباس بهذا الدعاء[1].

فمهما كان الاختلاف فإنه لا جدال في أن الرسول الكريم يعلم أصحابه مداليل القرآن بحسب ما تقتضيه طبيعة الأشياء، على نحو ما ورد في الآية الكريمة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ سورة الجمعة، الآية: 2، والحكمة من هذه الآية هي مقدرة الرسول وتفرده في مهمته التوضيحية لمرامي آيات الذكر الحكيم، فهي بمثابة الأسرار الخاصة برسوله الكريم لدينه وأحكام شريعته، لذلك جعل الله جل شأنه الحكمة مقرونة مع الكتاب، وليس غريبا في ذلك أن يكون الرسول منبها لغريب معاني القرآن وألفاظه وهذا ما كان يطلبه الصحابة، حيث يجلس الرسول - ﷺ- في المسجد ليعلم أصحابه تفسير القرآن وتأويله تحقيقا للتفقه فيه وحرصا لإزالة الشك والارتياب، حيث «كان السائل يأتيه فيسأله - ﷺ- عن شيء مما في القرآن فأحيانا يجيبه فورا، وأحيانا يتوقف في الإجابة حتى يأتيه خبر السماء، وقد يأتي الوحي حالاً، وقد يتأخر بأمر العليم الحكيم سبحانه، وقد يسألونه - ﷺ- للاختبار والتأكد من صدق رسالته»[2]، فيكون الرد أحيانا من كتاب الله عز وجل، وأحيانا من تفسيراته وتأويلاته كما ورد في قوله - ﷺ-: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه» رواه أحمد وأبو داود وهو صحيح، وسواء أكان رده - ﷺ- نابعا من الذكر الحكيم أم مما أثر عنه من استنباطاته الواردة في أقواله بخاصة، فإن الأمر سيان، لأن العلَة جامعة بين القرآن والسنة، فهما معا يؤديان السبيل نفسه، وكلاهما وحي من السماء امتثالا لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾

[1]- ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، دار الكتب الحديثة، مصر، 1976م، ص ص 51-53.

[2]- أبو عبد الرحمن بن علي النسائي، تفسير النسائي، ج1، تح: صبري عبد الخالق الشافعي، سيد بن عباس الحليمي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1990م، ص 10.

سورة النجم، الآية: 4،3، ومن هنا فلا يختلف القصد والهدف بين النصين، وليست السنة إلَا دليلا قطعيا لما تبينه من مجوب اتباع الوحي وتفسيره وتأويله والحاصل أن مقصدهما واحد، فكل من عند المولى عز وجل رغم تباين كل منهما في السبك والتركيب والخصائص، وإفادة كل منهما أحكاما شرعية وتوجيهات وكلاهما منضبط بجده وتعريفاته التي وضعها الفقهاء لكل من القرآن والحديث إلَا أنَ القصد والهدف واحد، وكل منهما يؤكد الآخر ويعززه[1].

3) علاقة التأويل بالفرق الدينية:

عرف التاريخ الإسلامي اختلافا في الآراء و المذاهب أسفر إلى بروز فرقا دينية متعددة، كل منها متشددة إلى رأيها و توجهها وفقا ما تمليه عليها الظروف التي نشأت فيها و معتقداتها، فكانت: السنة والخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة والمتصوفة.

هذه الفرق اختلفت في الأصول المتمثلة في أمور العقيدة وما ارتبط بها من إقرار وإثبات أو نفي وإنكار، وهذه الطرائق متولدة عن مواقف أفراد متفاعلين إزاء واقعهم تعبر عن صيغة أخرى للانتماء و التعصب، غير ما كانت عليه متمثلة في النسب والعرق وأيضا قائمة على الدين إنَها صيغة متصلة أساسا بآخر ما توصلت إليه اجتهاداتهم في فهم وتأويل الأحداث والوقائع والتأرجح بين القلب والعقل في فهم حقائق الدين وتأويلها وفي بحثنا هذا نتطرق إلى أهم الفرق وهي الشيعة والمعتزلة والصوفية.

3-1- التأويل عند الشيعة:

لقد كانت الشيعة من أول الفرق الدينية التي تطرقت إلى الحديث عن التأويل باستخدام العقل كما أجمعت الدراسات التاريخية الحديثة على أن العقل الشيعي كان يقوم على الاستدلال و البرهان و الحجة بخلاف السنة الذين كانوا يعتمدون الرواية

[1]- ينظر، عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص 39.

ومن هنا يمكن القول أن للشيعة الفضل في إثراء الأفكار العقلية للجانب الروحي في الإسلام.

إن الحديث عن التأويل في نظر الشيعة يبدي التباين والاختلاف في الرأي الحاصل بين فرق الشيعة المتعددة، وقد كانت الشيعة الإمامية الإثني عشرية أكثر نشاطا في الحديث عن التأويل، أما بقية الفرق الأخرى المنسوبة إلى الشيعة الإمامية بخاصة الإسماعيلية التي بالغت في آرائها في التأويل بدون برهان، هذا يعني أن التأويل الذي تتبناه الإسماعيلية هو التأويل المجازي في علاقته الملازمة مع التصور العقلي للذات[1].

«إن حرص دلالة النَص على معناه المجازي عند الشيعة المتطرفة - من غير الإمامية- أدخلهم بنزعتهم الباطنية في الغلو، نهجا منهم لتغيير الظاهر بغير برهان وسندهم الوحيد في ذلك الاستقراء بالظن والأوهام من غير أدلة شرعية ولا عقلية، وقد امتد بهم هذا النوع من التأويل الغالي إلى العقائد والأصول الواجب اتباعها في نظرهم وهي: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعادة»[2].

يعتقد الشيعة اثني عشرية أن الأئمة من آل البيت مفوضون من قبل الله تعالى في بيان أحكام الله، وإليهم الفضل وحدهم في فهم القرآن، كان ينزل في بيتهم جبريل وأهل البيت أدرى بما فيه، فمنهم يأخذ التفسير والتأويل، وأقوالهم في ذلك لها من القدسية ما لأقوال الرسول سواء، بحكم أنهم معصومون مثله، وهم نواب عنه في تبليغ الشريعة وبيانها[3].

[1]- ينظر: عبد القادر فيدوح ، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ص 12،13.

2- المرجع نفسه، ص 12.

3- ينظر: عبد القادر فيدوح ، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ص 12،13

3- 2- التأويل عند المعتزلة:

يعد العقل عند المعتزلة أهم آلة يستخدمها في المذهب الاعتزالي لإقناع الخصوم بصحة المذهب وفساد ما سواه وقد ارتبط التأويل عندهم بالعقل وأصبح خاضعا له مستلزما لهم، فما اتفق من الحكام مع العقل فهم عندهم كلام سليم لا يثير جدلاً ولا مناقشة، ولا يحتاج إلا التوقف الطويل، وما يخالف العقل وتجافى مع أدلته في قليل أو كثير فلا بد من تأويله لأنه في حكم المتشابه الذي ينبغي صرفه عن وجهه بكل الوسائل، ويرتكز الفكر الاعتزالي على خمسة أصول هي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أن للمعتزلة منهج خاص في تأويلها للنصوص الدينية والذي هو كما يلي:

- اعتماد المعتزلة في التأويل على اللغة وعلى العقل والمزاوجة بين اللغة والعقل في إثبات أصولهم.

- اعتماد التأويل الذي هو تفسير الرأي أو الاجتهاد لإبعاد ما قد يحدث من تناقض بين أفكارهم العقلية وظاهر الآيات الكريمة التي اعتمدها خصومهم في الاستشهاد وعلى هذا الأساس فإن التأويل المذهبي مثل أي تأويل إيديولوجي اجتهاد في منطلقه فردي قائم في أول الأمر على التأمل في النَص أو التأمل في الأوضاع يستخلص منها جملة من الثوابت عليها يتأسس المذهب، وبها يتميز وبمقتضاه يعمل المعتنقون للمذهب فهذه الأسس المذهبية تنطلق في حقيقة الأمر من النص، فإذا تبنتها الجماعة أصبحت أسس كأنها مسقطة على النص الخارج وإن لم يكن الأمر كذلك في البداية[1].

- توظيف المعتزلة في تأويلهم بعض الآليات البلاغية مثل: المجاز فظهر عندهم ما يسمى بالتأويل المجازي، والحذف والتقدير، والتقديم والتأخر والحمل على المعنى والتضمين[2].

---

[1]- ينظر: أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، 1996م، ص 37-40.

2 - ينظر عبد القادر فيدوح ، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ص 12،13.

- نفي المعتزلة عن المولى عزوجل جميع صفاته « فأولوا كل نص متواتر جاء بإثبات صفة من الصفات كالاستواء والعلو، والرؤية والعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر واليد والوجه والعين، لتصورهم أن الصفة زائدة على الذات، فإثبات الصفات يلزم منه القول بتعدد الآلهة »[1].

يؤكد المعتزلة على أنهم « يؤولون الآيات التي يشعر ظاهرها بالتجسيم وكذلك بعض الروايات التي يشير مضمونها إلى تجسيم الخالق سبحانه مثل الوفرة السوداء والنظر في المرآة والضحك حتى تبدو النواجذ...الخ يتأولون من ذلك ما يحتمل التأويل على وجوه غير مستبعدة، وما لا يحتمل التأويل منها - من الروايات- يقطعون ببطلانه وأنه موضوع »[2].

ومما سبق نستنتج أن المعتزلة ركزوا في تأويلهم على أساسين مهمين: الفلسفة واللغة فأقاموا منهجهم في التأويل بإبراز معالمه في ضوء العقل و الشرع و اللغة.

3- 3- التأويل عند الصوفية:

عرف الكرخي التصوف بأنه الأخذ بالحقائق والبأس مما في أيدي الحقائق وهكذا فإن القراءة الصوفية للنَص الأدبي تتغلغل في الأصول والفروع، إنها القراءة التأويلية التي تحتفظ باللب دون القشر وهذا الجوهر (اللب) يتلخص في رفض عالم الثروة والسلطة المفعم بالفساد والقهر والاستلاب في خوض تجربة فردية فذة تقود إلى عالم الحقيقة والسعادة، أي العالم الإلهي الحقيقي ويصل الصوفية إلى هذا العالم عن طريق القراءة التأويلية لباطن النص بعد تجاوز ظاهره، وبهذا الاعتبار قد يصح القول مع

[1]- ينظر: علي أحمد شعبان، الآليات البلاغية في التأويل النحوي عند الزمخشري، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، 2009م-2010م،ص ص 40،41.

[2]- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج3، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بغداد 1959م، ص 227.

نيكولسون بأن هذا التصوف أمّن غذاء لم يؤمنه الإسلام الرسمي، وأصبح في الواقع ديانة شعبية[1].

ويلح الصوفية على الرمز والإشارة والحدس والمعرفة الدينية بوصفها أدوات ومفاتيح في الفهم الصوفي التأويلي، فالتأويل الصوفي هو بمثابة مدخل إلى عالم حر ومفتوح على المدينة الكونية الفاضلة التي تقف في تعارض مع المدينة المعيشة الفاسدة، والتأويل الصوفي حرص على تجنب الصدام مع السلطان وأصحاب النفوذ لذلك كان يسير أحيانا مع الرمز ويحتج أحيانا بالوجد أي تأجج عاطفة الصوفي.

والميزة الأساسية التي تميز بها التأويل أنه أسهم بعمق في إنتاج نصوص على نص فاتحا بذلك أبوابا لا تغلق أمام الثراء الفكري والثقافي، وكذلك على الصعيد المنهجي المعرفي قدم أنموذجا طوباويا ولكن حبا في قلب الفكر والقراءة وبين الأصل والفروع بحيث يصبح الأصل فرعا والفرع أصلاً، وبهذا نلاحظ أن الصوفية الإسلامية في ممارستها مفهوم التأويل ممارسة وجودية حية، أنتجت حالة متقدمة من التجادل بين النَص الديني الأصلي المنظور إليه أنه ثابت من قبل الفقهاء النقليين الرافضين للتأويل عموما وبين النصوص القارئة له[2].

ومما سبق نستنتج أن الجهود الصوفية في التأويل تعد من الجهود المهمة الجديرة بالتأمل والدرس، وفيها تتجلى مشكلة النَص إنها نتيجة تفاعلات حية عميقة بين ثقافتهم وبين مجتمعاتهم تتجلى بتأويلاتهم لكتاب الله العزيز الحكيم أولا ولغيره من النصوص ثانيا، وهي نموذج رائع لتجليات النَص الديني من الفهم الجديد[3].

[1] ينظر: مقال طيب تيزني، التأويل الصوفي من البنية إلى القراءة، ملحق ثقافي، مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، 2007م

[2]- ينظر: المرجع نفسه.

[3]- ينظر: عبد الإله نبهان، التأويل الصوفي للنص، مجلة التراث العربي، ص 55.

ج- علاقة التأويل بالنحو و البلاغة:

1. علاقة التأويل بالنحو:

كان للتأويل النحوي دور كبير في النحو العربي، فقد كان « يعني بحمل الظواهر اللغوية على غير الظاهر للتوفيق بين أساليب اللغة وقواعد النحو»[1]، فقد كان الموضوع الرئيس للدرس النحوي هي اللغة « التي تعبر عن المعنوية Meaningfuluses القائمة بالفعل بين الأشياء، إن الإنسان لا يستعمل اللُّغة بل اللُّغة هي التي تتكلم من خلاله.... والعالم ينفتح له من خلالها، وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير، ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة... فهي التجلي الوجودي»[2]، ولهذا يعد الدرس النحوي من أهم المباحث اللسانية التي تعنى بدراسة اللفظة وصياغتها والجملة وتركيبها كما أن النحو يمثل المستوى الأكبر الذي تندرج تحته المستويات اللسانية، فهو النظام الشامل الذي يضم كل المستويات اللسانية.

ويشير أبو القاسم الزمخشري إلى أهمية الإعراب في تأويل النَص فيقول: « هذا وإن الإعراب أجدى من تفاريق العصا، وآثاره الحسنة عديدة الحصى، ومن لم يتق الله في تنزيله، فاجترأ على تعاطي تأويله، وهو غير معرب، فقد ركب عمياء، وخبط خبط عشواء، وقال ما هو تقول وافتراء وهراء، وكلام الله منه براء، وهو المرقاة المنسوبة إلى علم البيان، المطلع على نكت نظم القرآن، الكافل بإبراز محاسنه الموكل بإثارة معادنه»[3]، إذ يرى أن الذي يقوم على اكتشاف دلالات النَص دون معرفة الإعراب خاصة دلالات النَص الديني (القرآن) فإن عمله ناقص ومبتور ومخل بمعنى النص الديني المنزه من كل نقص وخطأ وعيب إذن فإن أي تأويل لنص يرتكز على معرفة إعرابه وعلى علم المؤَوِّل بقواعد الإعراب، فالإعراب الصحيح هو الذي يكشف لنا دلالات النَص ويبين لنا معانيه الخفية ويعد التأويل النحوي عنصرا فاعلا في بناء

[1]- أحمد عبد الغفار، ظاهر التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2012م، ص 6.

[2]- أبو زيد نصر حامد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، ص 32.

[3]- جار الله أبو القاسم الزمخشري ، المفصل في صنعة الإعراب، تح: محمد عبد المقصود، دار الكتاب العربي، القاهرة، 2001م، ص 5.

النظرية النحوية بمختلف جوانبها، فمن حيث القاعدة يستعان به لمعرفة أصل القاعدة النحوية ومعرفة قضايا الحذف والإضمار والتقدير[1].

فمن حيث الدلالة فإنه يكشف عن المعنى الوظيفي في التركيب فيفسر ما حذف كدلالة القرائن المقالية والمقامية، كما أنه يشرح المعنى الوظيفي مبينا العلاقات الدلالية بين لفظ وآخر، فيفسرها ويعللها وذلك بعملية التأويل ضمن سياقها الداخلي والخارجي.

يعد التأويل النحوي من الأسس والأصول المهمة التي قامت عليها نظرية النحو العربي الأساسية بمختلف حواسها سواء أكان ذلك في استنتاج القواعد والحفاظ عليها بتخريج ما خالفها، أم في تعليل الأحكام النحوية، أم في تقعيد الدرس النحوي بتعدد الأوجه الإعرابية، ويعد معينا يلجأ إليه لتسويغ الذوق الفني في شرح النصوص الأدبية ونقدها، كما يعد ضرورة يحتاج إليها المؤول لتقدير العامل في بعض السياقات فالتأويل النحوي يستلزم التقدير ويقوم عليه في كثير من الأحوال « فقد لا يتم المعنى ولا تتضح إشارته إلا بذكر المحذوف ورد الأسلوب إلى نظمه، ولن يحدث هذا إلا عن طريق التقدير»[2] ففي المثال الآتي يتبين دور التأويل بالتقدير في توضيح المعنى المقصود «وإذا صحَّ في نحو ﴿ وَالسَّمَاء رَفَعَهَا﴾ دعوى أن تكون السماء وضميرها منصوبين بالفعل (رفع) فإنها لا تصح في نحو آية ﴿ وَكُلاًّ ضَرَبْنا لَهُ الأَمْثالَ﴾ إذ لا يصح هنا أن يسلط (ضرب) على (كلاً) لأن المعنى يأباه: فلم يبق إلا يكون ناصب (كلا) فعلا محذوفًا قبلها وإذا يكون تأويل الآية: وحذرنا أو أنذرنا، أو وعظنا كلاّ ضربنا له الأمثال، فلا بد من تقدير العامل»[3].

ولم تعرف البيئة النحوية مصطلح التأويل النحوي في أول المؤلفات النحوية، فلا نجد له استخداما لتلك اللفظة في أول مصدر نحوي موثوق وهو الكتاب، ويقول عبد الفتاح الحموز في هذا السياق: « ولم أقف على نص من مظان النحو المختلفة أو

1 - ينظر: جار الله أبو القاسم الزمخشري ، المفصل في صنعة الإعراب، ص 5.

[2]- أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص 65.

[3]- علي النجدي ناصف، من قضايا اللغة والنحو، مكتبة النهضة، القاهرة، 1957م، ص 90.

إعراب القرآن يبين كيفية تسرب هذه اللفظة إلى مؤلفات النحو، وإنني لأذهب في هذه المسألة إلى أن الكلمة انتقلت من المفسرين وكتبهم إلى النحويين وكتبهم ولعل ما يعزز ذلك أن كثيرا من شواهد النحو مصدرها القرآن الكريم وقراءاته وأن النحوي لا بد له من زاد يتغذى به أصله النحوي، وعليه فيجب أن يكون ذا معرفة واسعة في علوم القرآن المختلفة»[1].

ويضيف عبد الفتاح الحموز قائلاً: «ولست أذهب إلى أن الكلمة اكتسبت معنًا جديدًا في مؤلفات النحو يغاير معناها في التفسير لأن كثيرًا من تأويلات النحويين يدور في فلك المعنى أو تأييد أحد المذاهب ولست أنكر أيضًا أن كثيرًا من تأويلات النحويين فلك الأصل النحوي لتعزيزه والمحافظة عليه من تلك الشواهد التي تكرمه»[2] وتشيع لفظة تأويل في «مصادر النحو التي ألفت في القرن 3هـ نحو معاني القرآن للفراء، ومجاز القرآن لأبي عبيدة، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة والمقتضب للمبرد ويكثر استخدامهم لها حين يصرفون اللفظ عن ظاهره غير أنهم لم يلتزموا بمعنى اصطلاحي لها»[3] وظاهر هذا القول أن لفظة التأويل شاعت في كتب النحو المختلفة وكلها تدور في فلك حمل النص على غير ظاهره لتصحيح المعنى أو الأصل النحوي.

فالتأويل في بيئة النحويين بين مؤيد ومعارض وهذا بسبب ما أحدثته فكرة العامل والتقدير عن طريق التأويل، ولهذا انقسم النحويون إلى فريقين في نظرياتهم للتأويل النحوي فكل حسب مذهبه النحوي، فيقول ابن خلدون في هذا الشأن « طال الكلام في هذه الصناعة، وحدث الخلاف بين أهلها في الكوفة والبصرة، وكثرت الأدلة والحجاج بينهم، وكثر الخلاف في إعراب كثير من آي القرآن باختلافهم في تلك القواعد »[4].

---

[1]- عبد الفتاح حموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 1984م ص13.

[2]- المرجع نفسه، ص 13.

[3]- عبده الراجحي، دروس في الذاهب النحوية، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص163.

[4]- ابن خلدون، المقدمة، دار الكشاف، بيروت، (د.ت)، ص 485.

الخلاف كان قائم بين المدرسة البصرية والمدرسة الكوفية لاختلاف مناهجهم «فالبصريون - لتميزهم بالمنهج العقلي- وضعوا قواعد يحتكمون إليها ولم يدّخروا وسعًا في تطوير ما خرج على أحكامهم لمنطق القاعدة متكلفين في هذا السبيل مختلف وسائل التأويل»، أما الكوفيون فإنهم يمثلون الاتجاه الظاهري إذْ يحتكمون إلى السماع يقبل ما هو مسوغ لا يتأوله، ولا يقول بشذوذه، ومع هذا فقد وضعوا قاعدة لكل شاهد فتضخمت القواعد النحوية وتعددت الشواهد»[1]، «والحق أن المدرسة البصرية كانت أدق حِسًا من المدرسة الكوفية في الفقه بدقائق العربية وأسرارها فقد تعمقت ظواهرها وقواعدها النحوية والصوفية تعمقًا أتاح لها أن تضع نحوها وضعا سديدًا قويمًا، بل لقد بلغ من تعمقها أن أخذت تصحح ما ند عن بعض الشعراء عن طريق التأويل والتخريج والتحليل الدقيق البصير»[2].

ونجد من النحويين من ضاق ببعض أنواع التقدير والتأويل في النحو كابن مضاء الذي يقول رأيه في باب الاشتغال «وإن كان العائد على الاسم المقدم قبل الفعل ضمير رفع فإن الاسم يرتفع كما أن ضميره في موضع رفع، [فإن الاسم يرفع] ولا يضمر رافع كما لا يضمر ناصب، إنما يرفعه المتكلم، وينصبه اتباعا لكلام العرب، كقولنا (أزيد مقام)، ويقول الله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾، وقولنا إنه تارة منصوب على أنه غير مبتدأ، وتارة مرفوع على أنه مبتدأ فلا منفعة في ذلك»[3]، نلحظ من كلام ابن مضاء أنه ينكر التأويل ويعده غير نافع في توجيه المعنى وذلك لأنه ينكر فكرة العامل التي فرضت الإضمار والتقدير، ونجد من المتحدثين من دافع عن فكرة التأويل في اللغة بصفة عامة والنحو بصفة خاصة هو "علي ناصف" فرأى «أن النحاة لم يصطنعوا التأويل ولم يتكلفوه وإنما اعتمدوا على مبادئ سليمة في قياس النظير على النظير والاستدلال بالحاضر على الغائب، تهديهم رواية واسعة وملاحظة

[1]- أحمد عبد الغفار، ظاهر التأويل وصلتها باللغة، ص 63.

[2]- عبده الراجحي، دروس في المذاهب النحوية، ص 163.

[3]- ابن مضاء القرطبي: كتاب الرد على النحاة، تح: شوقي ضيف، دار لمعارف، القاهرة، 1947م ص ص105،106.

بارعة، وحس لغوي»[1] إذ يقول: «وإذا صح في نحو﴿وَالسَّمَاء رَفَعَهَا﴾ دعوى أن تكون السماء وضميرها منصوبين بالفعل (رفع)، وإنها لا تصح في نحو آية ﴿وَكُلاًّ ضَرَبْنا لَهُ الأَمْثالَ﴾ إذ لا يصح هنا أن يسلط (ضرب) على (كلا) لأن المعنى يأباه، فلم يبق إلا يكون ناصب (كلاّ) فعلا محذوفا قبلها، وإذ يكون تأويل الآية: وحذرنا أو أنذرنا، أو وعظنا كلاّ ضربنا له الأمثال، فلا بد من تقدير العامل»[2]، فنستنتج من هذا التحليل أن المدرسة البصرية ترى ضرورة تقدير العامل والمدرسة الكوفية تنكر فكرة العامل ولا تقدره.

وبعد يمكن عرض بعض تعريفات العلماء قدماء ومحدثين للتأويل النحوي من ذلك ما جاء في كتاب الاقتراح «التأويل إنما يسوغ إذا كانت الجادة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول، أما إذا كانت لغة طائفة من العرب لم تتكلم إلا بها فلا تأويل»[3] ويبدو أن المراد بالجادة هو الإلتزام بالقواعد النحوية أي أن النحاة يؤولون النصوص وفق ما يتفق و مذهبهم النحوي أو اللغوي، إذن الجادة لا تعني النصوص اللغوية ولا تدل على الشواهد المروية، ولكنها تشير إلى قواعد النحو التي يلتزم بها النحاة.

إن الغاية الحقيقية التي يتوخاها النحاة ليست غير تصحيح القواعد بتسويغ ما يختلف معها من نصوص تشير إلى عصر الاستشهاد وذلك بواسطة التأويل، وهذا الموقف في اعتبار النحاة ضرورة يفرضها منهجهم في قبول كل النصوص المأثورة عن ذلك العصر، والتزامهم بها في تقنين القواعد ومراعاتهم لها في طرد الأحكام.

نستنتج من هذا كله أن التأويل عند النحاة مظهر من مظاهر الالتزام بالنصوص وأن هذا الالتزام يتضمن طرفين:

أولاً: الأخذ بالنصوص الموافقة للقواعد[4].

---

[1]- أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص 65.

[2]- المرجع نفسه، ص 65.

[3]- جلال الدين السيوطي ، الاقتراح في علم أصول النحو، ط3، دار المعرفة الجامعية، 2002م، ص 47.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص ص 47، 48.

وثانيًا: تأويل النصوص المخالفة للقواعد تأويلاً يبعد بها عن التأثير في القواعد ذاتها، إذ يفسرها ويسوغها بشكل ينأى بها عن معارضتها أو يضعف من قيمة هذه المعارضة ويلغي أثرها[1].

إذن القصد من التأويل في النحو هو رد ما خالف الأصول والقواعد ورأى السيد أحمد عبد الغفار أن التأويل في البيئة النحوية « يعنى بحمل الظواهر اللغوية على غير الظاهر للتوفيق بين أساليب اللغة وقواعد النحو»[2]، من هذا التعريف نرى أن التأويل النحوي هو حمل اللفظ على غير ظاهره لاقتضاء القاعدة أو لمراعاة المعنى.

واستعمل أبو زيد نصر حامد التأويل في معنى أوسع من المعنى الذي فهمه النحاة القدماء إذ قال: « ليس المقصود بكلمة التأويل في دراستنا هذه التخريجات الضمنية اللغوية والنحوية التي كثر حديث اللغويين عنها وإن كانت تدخل جميعها في المفهوم من المصطلح، التأويل هنا هو الكيفية التي يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصا بالمعنى السميوطيقي، اللغة هي موضوع الدراسة التي طرحها سيبويه في الكتاب فهي بمثابة النص الذي يحاول القارئ اكتشاف آلياته وصولاً إلى دلالته ومغزاه (...) وسيبويه يقدم في الكتاب رؤيا شاملة هي التي يعنينا اكتشافها من خلال البحث عن وسائله التحليلية والتأويلية في الوقت نفسه لاكتشاف أسرار اللغة»[3]، فالتأويل بهذا الطرح يراد به الوقوف على الأسس الفكرية في تعامل النحو مع اللغة، و لم يكن هذا مقصود النحاة، وإنما كان هدفهم من التأويل رد ما خالف الأصول والقواعد.

2. علاقة التأويل بالبلاغة:

إن مباحث البلاغة متصلة فيما بينها اتصالاً وثيقا بمصطلحات المجاز والأسلوب والأسلوبية والاتساع وغيرها.

1 - ينظر: جلال الدين السيوطي ، الاقتراح في علم أصول النحو، ص ص48،47.

[2]- أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص 62.

[3]- أبو زيد نصر حامد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 185.

والتوسع أو الاتساع يعد أساس العمل البلاغي والسقف الذي تنطوي تحته الفنون البلاغية والإطار الذي تدور في فلكه عمليات التوليد في اللغة.

ويعبر عن مصطلح الاتساع بالمجاز أو الأساليب المجازية في البلاغة وفي هذا السياق فإن العلاقة بين البلاغة والتأويل هي علاقة تأثر وتأثير، فالاتساع في المفهوم البلاغي يقضي إلى اتساع مجال التأويل والتأويل يؤدي إلى الاتساع في اللغة والتصرف بها على نحو يغاير اللغة المعيارية كما أن «إدراك الأساليب البلاغية يعين كثيرا على تذوق النص الديني ويساعد في فهم النص وتأويله بما يوافق مقتضاه وقد ذكر الجرجاني ما يتعلق بمؤول النص الديني من معرفة الأسلوب ومقاصده، وتذوق إيحاءاته ومراميه، فيتجنب الوقوع في فاسد التأويل أو باطله»[1] ويشبه التأويل إلى حد كبير موضوعات علم البيان من مجاز وكناية واستعارة وكل الأنواع البلاغية التي لا تفسر إلا عن طريق صرف الألفاظ عن ظاهرها إلى المقصود من ورائها.

وتنشأ العلاقة بين التأويل والبلاغة من اعتمادها على المعنى الثاني للكلام، ففي البحث عن المعنى الثاني يتقرب التأويل من الدرس البلاغي إذ يقول الجرجاني في معرض كلامه عن الأشكال البلاغية من كناية واستعارة وغيرها «المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة ومعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[2]، وبناء على هذه العلاقة الوطيدة يحاكي التأويل كثيرا من الأشكال البلاغية، الاستعارة والتورية والكناية التي تلمح ولا تصرح، فالتأويل يعمل على إظهار حقيقة القصد من ورائها باحثا عن ظروف النص وملابساته، وبهذا يكون التأويل آلية من آليات الكشف عن المعاني البلاغية « فإذا ورد في أسلوب بلاغي والبلاغة قوام الأسلوب الأدبي "هذه المرأة نؤوم الضحى" يمكن أن نتوصل عن طريق الكناية إلى ما تشير إليه هذه العبارة وهو أنها

[1]- علي أحمد شعبان، الآليات البلاغية في التأويل النحوي عند الزمخشري، ص 51.

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر أبو فهر، مكتبة الخانجي، جدة، 2008م ص 263.

امرأة مترفة مخدومة والتأويل يقوم بمثل هذا العمل في صرف ألفاظ العبارة الأولى عن معناها الظاهر إلى المعنى المقصود»[1].

فظاهرة التأويل تكشف عن المعنى الثاني أو الدلالة المجازية للكلمات وفي هذا الصدد يشير عبد القاهر الجرجاني تحت فصل "في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره" أن« لهذا الضرب اتساعا وتفننا لا إلى غاية إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين: الكناية والمجاز»[2] فمن الواضح أن هدف الكناية هو نفس هدف التأويل فكلاهما يؤتى فيه بالألفاظ لا يراد بها ظاهرها.

كما أن ظاهرة التأويل تتعلق بالأسلوب للتوصل إلى قصد السياق ويتدخل التذوق إلى معرفة هذا القصد خاصة إذا كان الأسلوب مليئا بألوان من التشبيه والإشارات والتلميحات التي هي رموز تحمل وراءها معان أخرى[3].

وخلاصة القول أن ظاهرة التأويل أثرت وتأثرت بموضوعات البلاغة فتوصلت إلى المعنى الثاني أو الدلالة المجازية للكلمات واستعانت بالأسلوب للوصول إلى قصد السياق وبيان معانيه و أهدافه، كما عملت على تفجير النص من خلال الثروة الدلالية الكامنة في طيات ألفاظه التي تؤدي إلى خلق نص ثان جديد.

[1]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 66.

[2]- المرجع نفسه، ص66.

[3]- علي أحمد شعبان، الآليات البلاغية في التأويل النحوي عند الزمخشري، ص 51.

الفصـل الثانــي: آليات التأويل البلاغي من خلال كتاب الإيضاح للقزويني

1- التأويل من خلال السياق

2- التأويل من خلال التلقي

3- التأويل من خلال التراث

الفصل الثاني : آليات التأويل البلاغي من خلال كتاب الإيضاح للقزويني

إن فعل القراءة هو خلق جديد للنص، ففهمنا لفعل هذا الخلق ينبغي أن يكون قائما على إعادة ما نملكه من رصيد معلوماتي و بلورته في سياق التجربة لإعطاء سلطة النص صفة التحرر من قيود خلق الصور التي تحفز الإنعكاس الإدراكي لمعنى التأويل.

1- التأويل من خلال السياق :

إن المعنى وليد سياقات هي في المقام الأول من طبيعة لفظية و لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير ذلك، فالسياق له دور مزدوج إذ « يحصر مجال التأويلات الممكنة و يدعم المعنى المقصود»[1]، فالكلمة ذاكرة مفتوحة و ليست كما معنويا ثابتا إنها تائهة بدون سياق، إذ لا يستطيع أي متكلم أن يلقي كلامه ما لم يراع المقام الذي يكون فيه، و كذا حال المتلقي(المخاطب)، كما لا يمكن للمخاطب أن يفهم قصد المتكلم و تأويل كلامه ما لم يعلم المقام الذي قيل فيه الكلام و لذا اهتم الباحثون بدراسته منذ القدم و أولوه عناية كبيرة حتى قالوا "لكل مقام مقال" و هي الفكرة التي عني بها السكاكي في كتابه مفتاح العلوم حينما قال:«لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام الشكر يباين مقام الذم، و مقام الترغيب يباين مقام الترهيب، و مقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، و كذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب، و كذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، و لكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر، ثم إذا شرعت في الكلام، فلكل كلمة مع صاحبتها مقام و لكل حد ينتهي إليه الكلام مقام وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن و القبول و انحطاطه في ذلك بحسب مصادقة الكلام لما يليق به، و هو الذي نسميه مقتضى الحال»[2] من خلال كلام السكاكي نفهم أن المقامات تختلف باختلاف طريقة استعمالها، فمقام الشكر يختلف عن مقام

[1]- محمد خطابي، لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991م، ص52.

[2]- أبي بكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت،1983م، ص ص168-169 .

الشكوى، و مقام الجد يختلف عن مقام الهزل، و مقام المدح يختلف عن مقام الذم ومقام الترغيب يختلف عن مقام الترهيب، حتى الألفاظ المستخدمة تختلف و تتباين من شخص إلى آخر و يعد علم المعاني أهم فن بلاغي تجلت فيه فكرة المقام، لأنه يقوم على قواعد و أصول تعرف بها أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق الكلام مقتضى الحال، وفق الغرض الذي يساق إليه، و علم المعاني يحترز به من الخطأ لتأدية المعنى الذي يريده المتكلم لإيصاله لذهن المخاطب و قد عرفه السكاكي بقوله:« علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة و ما يتصل بها من و الاستحسان غيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»[1] و يقصد بالتراكيب ما يسبق إلى الفهم عند سماع تلك التراكيب أي ما يتوصل إليه المخاطب، كما يعرفه الخطيب:«هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي يطابق مقتضى الحال»[2]، و هذه التراكيب خبرية كانت أو إنشائية، فالإنشاء له نسبة كلامية و نسبة خارجية، تارة يتطابقان و تارة لا، و الفارق بين الخبر و الإنشاء هو قصد المطابقة أو قصد عدمها في الخبر، و الإنشاء ليس فيه قصد للمطابقة و لا لعدمها، فالمخاطب الذكي هو الذي يستطيع أن يؤول الكلام حسب المقام و وفق ما يقتضيه الحال، و لأهمية هذا العلم قام القزويني بدراسة هذا العلم و أوله عدة تأويلات حصر في أبواب ثمانية و هي أحوال الإسناد الخبري، أحوال المسند إليه، أحوال متعلقات الفعل، القصر، الإنشاء، الفصل و الوصل، الإيجاز و الإطناب و المساواة.

قال القزويني في أحوال الإسناد الخبري:« من المعلوم لكل عاقل أن قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب إما نفس الحكم كقوله "زيد قائم" لمن لا يعلم أنه قائم، و يسمى هذا فائدة الخبر، إما كون المخبر عالما بالحكم، كقولك لمن زيد عنده و لا يعلم أنك تعلم ذلك:"زيد عندك"، و يسمى هذا لازم فائدة الخبر»[3].

[1]- أبي بكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص161.

[2]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ط3، تح:عماد بسيوني زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، د.ت، ص15.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص 18.

لما كان الإسناد يشمل جل مباحث علم المعاني فإن النظر في أقسامه أمر ضروري للوقوف على مركزيته في تأويل الخطاب.

نفهم من قول الخطيب أن المخاطِب يقصد من كلامه أو رسالته إخبار المخاطَب بفائدة و لكن المخاطب يصل إلى هذه الفائدة عن طريق التأويل الذي يكون وفق السياق المذكور فيه فإذا كان المخاطب على غير علم بالخبر فإنه يتلقى الخبر وتحصل به الفائدة كقولك "زيد قائم' لمن لا يعلم أنه قائم أما إذا كان المخاطب عالما بالخبر و يجهل أن المخاطب يعلم ذلك الخبر و مثال ذلك " زيد عندك" و ليس الغرض منه تحقيق إفادة المخاطب لأن المخاطب في هذا المقام على علم بالخبر فهذا يسمى لازمة لإفادة الخبر.

و في هذا المجال يقول السكاكي:« و إن شئت فعليك بكلام رب العزة ﴿ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ سورة البقرة، الآية:102 كيف تجد صدره يصف أهل الكتاب بالعلم على سبيل التوكيد القسمي، و آخره ينفيه عنهم، و نظيره في النفي و الإثبات قوله تعالى و﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ سورة الأنفال الآية17، و قوله ﴿وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ﴾ سورة التوبة، الآية: 12»[1] فجاء القزويني و نقد كلام السكاكي بتأويله لما قاله حيث قال أن كلام السكاكي« فيه إيهام أن الآية الأولى من أمثلة تنزيل العالم بفائدة الخبر و لازم فائدته منزلة الجاهل بهما، و ليست منها، بل هي من أمثلة تنزيل العالم بالشيء منزلة الجاهل به لعدم جريه على موجب العلم و الفرق بينهما ظاهر»[2]

يرى القزويني أن القصد من الآية« ليس إفادة المخاطب الجاهل بالخبر والمخاطب العالم بالفائدة و لازمها معا، و كذلك العالم بأحدهما فقط (الفائدة أو اللازم) و إنما المخاطب لم يجر الخبر على مقتضى علمه لذلك عده هو و الجاهل

[1] - أبي بكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم،ص 172.

[2]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص19 .

سواء مثال ذلك كما يقال للعالم التارك الصلاة: الصلاة واجبة و قولك لمن يسألك: ماذا أمامك؟ و هو يعلم أنه كتاب، أمامي كتاب»[1].

و يقول القزويني:« إذا كان غرض المخبر بخبره إفادة المخاطب أحد الأمرين فينبغي أن يقتصر من التركيب على قدر الحاجة:

فإذا كان المخاطب خالي الذهن من الحكم بأحد طرفي الخبر على الآخر والتردد فيه استغنى عن مؤكدات الحكم كقولك: جاء زيد، و عمرو ذاهب، فيتمكن في ذهنه لمصادفته إياه خاليا.و إن كان متصور الطرفيه، مترددا في إسناد أحدهما إلى الآخر، طالبا له حسن تقويته بمؤكد كقولك: لزيد عارف أو إن زيدا عارف و إن كان حاكما بخلافه وجب توكيده بحساب الإنكار فتقول: إني صادق لمن ينكر صدقك و لا يبالغ في إنكاره و إني لصادق لمن يبالغ في إنكاره، و عليه قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ(13)إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ(14)قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَانُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلا تَكْذِبُونَ(15)قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ(16)﴾ سوره يس، الآية:13-16. يسمى النوع الأول من الخبر ابتدائيا، و الثاني طلبيا، و الثالث إنكاريا و إخراج الكلام على هذه الوجوه إخراجا على مقتضى الظاهر»[2].

[1] - جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ط2، ج1، شرح و تعليق:محمد عبد المنعم خفاجي، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1993م، ص68.

[2]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص19.

يمكن تلخيص هذا القول في الجدول الآتي:

الحال	المقام	التعليل
1. خلو الذهن	عدم وجود أي مؤكد	مثال: جاء زيد فإن المخاطب يتقبل الخبر لخلو الذهن من الحكم فهو يصدق الخبر
2. تردد المخاطَب	التأكيد بأداة واحدة (اللام)	قوله: **ل**زيد عارف أي أن المخاطب متردد في قبول الخبر بين الصدق والكذب لذلك لجأ المخاطب في هذا المثال إلى استخدام أداة التوكيد(اللام) لإزالة التردد و تمكين الحكم في نفس المخاطب
3. الإنكار	أدوات التوكيد متعددة و كثيرة (إنا، القسم، اللام، الجملة الاسمية)	قوله تعالى:﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَانُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلا تَكْذِبُونَ﴾ سورة يس، الآية:15 - مبالغة المخاطبين في الإنكار

يقول القزويني« و كثيرا ما يخرج على خلاف مقتضى الظاهر.

1- فينزل غير السائل منزلة السائل، إذ قدم إليه ما يلوح له بحكم الخبر فيستشرق له استشراق المتردد الطالب كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ۚ إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ ﴾سورة هود، الآية37 و قوله:﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾ سورة يوسف، الآية:53 و قول بعض العرب:

فغنها و هي لك الفداء إن غناء الإبل الحداء»[1]

و الخروج عن مقتضى الظاهر يتعلق بحال الخالي، و السائل و المنكر و يظهر في هذه الصورة:

[1] - جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص20.

1. العالم ينزل مقام الخالي أو السائل أو المنكر.
2. الخالي ينزل مقام السائل أو المنكر
3. السائل ينزل مقام الخالي أو المنكر
4. المنكر ينزل مقام الخالي أو السائل

فحال المخاطب بالخبر منحصر في العلم بالحكم و الخلو منه و السؤال له والإنكار له و العلم لا يخرج معه الكلام على مقتضى الظاهر.

و تتجلى إحدى هذه الصور في الآية التي ذكرها القزويني﴿ وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ أن المولى عزوجل قدم للمخاطب غير السائل(نوح عليه السلام) كلام يلوح له بالخبر في معنى قوله تعالى لا تدعني يانوح في شأن قومك الظالمين و ادفع العذاب عنهم بشفاعتك فصار مقام المخاطب(نوح) مقام تردد أي إن كان قومه محكوم عليهم بالإغراق أم لا؟ و لكن المولى عزوجل رفع عنه الشك و التردد باستخدام أداة التوكيد بقوله: ﴿ إنهم مغرقون﴾.

و يواصل القزويني قوله:« و كذلك ينزل غير المنكر منزلة المنكر إذا ظهرت عليه أمارات الإنكار كقوله:

جاء شقيق عارضا رمحه إن بني عمك فيهم رماح

و كذلك ينزل المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع عن الإنكار، كما يقال لمنكر الإسلام: الإسلام حق و عليه قوله تعالى في حق القرآن﴿ لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾ سورة البقرة، الآية02 »[1]

من خلال البيت الشعري يظهر أن الشاعر يتحول من مقام غير المنكر إلى مقام الإنكار حيث أن الشاعر لاينكر أن في بني عمه رماحا (مقاتلين) لكن مجيئه واضعا الرمح على العرض أمارة على أنه يعتقد أنه لا رماح فيهم بل كلهم لا يملكون السلاح فنزل منزلة المنكر فأكد له الكلام " إن بني عمك فيهم رماح". ففي هذا المقام البيت الشعري يحتمل التأويل من خلال مقام الإنكار فالشاعر يقصد بهذا البيت الاستهزاء ببني عمه و رميهم بالجبن و الضعف أما القول لمن ينكر الإسلام. الإسلام حق فهنا

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 21.

المخاطب في مقام الإنكار لكن المتكلم ينزل به إلى مقام غير الإنكار و لكن دون استعمال المؤكدات و إنما استعمال مقام آخر يتمثل في الحجج و البراهين الدالة على ذلك و كذلك المخاطب الذي ينكر القرآن أنه كلام الله المنزل على نبيه، فقد أنزل المولى عز و جل هذا المخاطب من مقام الإنكار إلى مقام غير المنكر بدون استعمال المؤكدات و لكن المولى عزو جل استعمل مقام النفي بحيث نفى كل شك أو ظن أو ريب على أن القرآن ليس كلام الله، و يمكن تلخيص كل هذا التحليل في هذه الترسيمة:

المتكلم ←المقام← التأويل

الخبر ← مقام خال الذهن ← ابتدائي

// ← مقام مؤكد ← طلبي

// ← مقام مؤكدات ← إنكاري

الذي يهمنا في موضوعنا هو المجاز العقلي و ليس الحقيقة العقلية لأن الحقيقة لا تحتاج إلى تأويل، أما المجاز كما عرفه القزويني هو «إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأويل و للفعل ملابسات شتى: يلابس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و السبب فإسناده إلى الفاعل إذا كان مبنيا له حقيقة كما مر، و كذا إلى المفعول إذا كان مبنيا له، و قولنا «ما هو له» يشملها، و إسنادها إلى غيرهما لمضاهاته لما هو له في ملابسة الفعل مجاز كقوله تعالى في المفعول به ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴾سورة الحاقة، الآية:21، «و ماء دافق» و في عكسه «سبيل مفعم» و في المصدر «شعر شاعر» و في «نهاره صائم» وفي المكان « نهر جار» و في السبب «بنى الأمير المدينة» (...) و قولنا بتأويل يخرج نحو قول الجاهل: "شفى الطبيب المريض" فإن إسناده الشفاء إلى الطبيب ليس بتأويل و سمى الإسناد (...) عقليا لإسناده إلى العقل دون الوضع»[1].

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في البلاغة، ص 22.

نظر القزويني إلى المجاز العقلي من جهة طرفي الإسناد فيه: المسند إليه والمسند و بين الشراح أن مبحث الإسناد سابق للمسند و المسند إليه «مع تأخر النسبة عن الطرفين»[1]

فالمقام هنا مقام لغوي يتمثل في علاقة المسند بالمسند إليه و المجاز أصله مجوز من جاز المكان تعداه لأن الإسناد تعدى مكانه الأصلي، و عقلي نسبة إلى العقل لذلك يحتاج إلى تأويل للوصول إلى أصل الكلام أو حقيقته.

و في تعريف المجاز العقلي إشارة إلى أنه لا بد فيه من علاقة و الدليل على ذلك قول القزويني « إلى ملابس له » و قرينة و يدل عليها قوله « بتأويل».

و مجمل القول أن المجاز العقلي هو « إسناد الفعل أو معناه إلى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لعلاقة مع قرينة صارفة من أن يكون الإسناد إلى ما هو له»[2]

و من بين علاقات المجاز العقلي التي تحتاج إلى تأويل نذكر مما ورد في الإيضاح:

1- **المفعولية**: و من أمثلته قوله تعالى:﴿ عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴾ فهي تحتاج إلى تأويل لنزع علاقة المجاز، عيشة راضية تؤول إلى رضي المؤمن عيشته فأقيمت "عيشة" مقام المؤمن في تعلق الفعل و هو الرضى، فاشتق منه اسم الفاعل وأسند إلى ضمير المفعول و هو عيشة بعد تقديمه و جعله مبتدأ.

2- **الفاعلية**: مثل "سيل مفعم" تؤول حسب المقام اللغوي فتصبح أفعم السيل الوادي أي ملأه لأن في الأصل السيل هو الذي يفعم و يملأ الواد.

3- **المصدر**: مثل "شعر شاعر" تؤول صاحب الشعر، أي شعر شاعر صاحبه، « فقد أسند ما هو بمعنى الفعل (و هو شاعر) إلى ضمير المصدر و حقه

[1]- سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، حاشية الدسوقي، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت ص192.

[2]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص83.

أن يسند للفاعل (أي الشخص) لأن الفاعل حقيقي، لكن لما كان الشعر شبيها بالفعل من جهة تعلق الفعل بكل منهما صح الإسناد إليه مجازا»[1].

4- **الزمانية:** مثل : نهاره صائم تؤول حسب مقام الزمان فأصل الكلام فلان صائم في نهاره. نفس التأويل بالنسبة للمثال ليله قائم تؤول فلان قائم في ليله.

5- **المكانية:** مثل : نهر جار تؤول الماء جار في النهر فالمقام المناسب هو المكان لأن الماء يجري في مكان و هو النهر.

6- **السببية:** مثل بنى الأمير المدينة تؤول أمر الأمير بناء المدينة، فالقصد من هذا المثال أن الأمير كان سببا في بناء المدينة و ليس هو الذي بنى المدينة بنفسه و لوحده.

القول في أحوال المسند إليه: تنقسم أحوال المسند إليه العامة إلى ذكر و حذف. و الحذف أولى من الذكر لأنه عبارة عن العدم و الوجود لاحق بالعدم.

الحذف:

يبدو أن الحذف ظاهرة من مظاهر الكفاءة اللغوية التي يجب أن يتحلى بها المتكلم باعتباره عنصرا هاما من عناصر العملية التواصلية بحيث يعمد المتكلم إلى الاختصار أو انتزاع أجزاء من الكلام، ويكون الغرض من هذه العملية أن المعنى يزداد و أن الرابطة التواصلية تزداد بحيث أن المخاطب يسعى إلى فك شفرات الحذف بسيرورة من الافتراضات المسبقة و الاستدلالات التي من شأنها أن تساعده على التأويل المناسب للخطاب. و هذه الآلية الخطابية لا تفهم حمولتها إلا باقترانها بالسياق كما لاحظ بعض الباحثين، و من « أهم مقومات ظاهرة الحذف قيامها على مقتضيات السياق بنوعيه المقامي و المقالي».

و قد انتبه الشراح إلى أن ظاهرة الحذف بوصفها حالا من أحوال المسند إليه إنما تتعلق أساسا بالمبتدأ لا بالفاعل و يعلل الدسوقي هذا بقوله:« لأن الفاعل إذا حذف إما أن يقوم شيء مقامه، كما في باب الاستثناء المفرغ و باب المصدر و لا يحتاج

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في البلاغة، ج1، شرح و تعليق: محمد عبد المنعم خفاجي ص 85.

الحذف حينئذ لقرينة، بل الحذف للأمر الداعي له، و إما لغرض لفظي كالتقاء الساكنين»[1]، لذلك اهتم القزويني في كتابه الإيضاح بحذف المبتدأ من المسند إليه وقد ذكر غايات الحذف و هي كالآتي:

أولا: «إما لمجرد الاختصار و الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر»[2].

و يقول الدسوقي في هذا الشأن أن «الحذف يتوقف على أمرين أحدهما وجود ما يدل على المحذوف من القرائن و الثاني وجود المرجح للحذف على الذكر. أما الأول فهو مذكور في غير هذا الفن كالنحو و أمّا الثاني فقد شرع المصنف (الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر) في تفصيله بقوله و حاصله أن من جملة مرجحات الحذف على الذكر قصد التحرز و التباعد عن العبث، و ذلك أن ما قامت عليه القرينة وظهر عند المخاطب، فذكره بعد عبثا أي خاليا من الفائدة، فيحذفه البليغ لئلا ينسب إلى العبث أي الإتيان بشيء زائد عن الحاجة لإتيانه بما هو ظاهر معلوم، و العابث لا يلتفت إلى كلامه و يتلقى منه القبول»[3]، في هذا النوع القرينة هي التي تدل على الحذف و لذلك يمكن تأويله حسب هذه القرينة و حسب السياق الذي ورد فيه مثل سياق التبرك و الاستلذاذ و التنبيه و قد أورد السبكي مثالا على هذا الضرب من الحذف «كقولك لمن يستشرف الهلال "الهلال و الله!" أي: هذا الهلال، فلو صرحت بذكر المبتدأ لكان ذكره عبثا في الظاهر، بمعنى أنه لا تظهر له فائدة»[4]، يمكن تمثيل هذا المثال بالترسيمة الآتية:

الهلال و الله ←مقام تنبيه تأويل هذا الهلال

ثانيا: «و إما لتخييل أن في تركه تعويلا على شهادة العقل و في ذكره تعويلا على شهادة اللفظ من حيث الظاهر و كم بين الشهادتين»[5]

[1]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، ج1، حاشية الدسوقي، ص273.

[2] - جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 27.

[3]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، ج1، حاشية الدسوقي ، ص274.

[4]- سعد الدين التفتازاني شروح التلخيص، ج1، عروس الأفراح لبهاء الدين السبكي، ص 275.

[5] - جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص27.

و قد أورد السبكي مثالا على هذا الضرب من الحذف : «كقولك "قائم" في جواب "كيف زيد؟" و إنما قلنا أقوى الدليلين [دليل العقل و دليل اللفظ] لأنك لو قلت: "زيد قائم" أو "هو قائم" لكان الكلام مفيدا للمسند إليه بلفظه، و لو قلت "قائم" لكان يدل عليه بدلالة العقل القاضية بأن السؤال كالمعاد في الجواب، فالدليلان هما العقل و اللفظ وأقواهما العقل، فالعقل يدل على المسند إليه و اللفظ لو ذكر دل عليه إلا أن الدلالة المعنوية أقوى»[1]، في هذا المثال المتكلم في مقام الاستفهام، فالمتكلم يسأل كيف زيد؟ و المخاطَب يجيب "قائم"، باعتبار أن السؤال نصف الجواب، و على المؤول أن يؤول الإجابة بإحكام العقل، فلو أجاب "زيد قائم" المسند إليه مذكور فالسائل لا يحتاج إلى تأوبل الإجابة لأنها ظاهرة من لفظ المخاطب و الترسيمة الآتية توضح ذلك:

كيف زيد؟ ← مقام استفهام ←قائم التأويل← زيد قائم
العقل

ثالثا: و إما لاختيار تنبه السامع له عند القرينة أو مقدار تنبهه فالمقصود من هذا هل يتنبه المخاطب للقرائن الخفية أو لا، و القرائن عند الحذف قد تكون واضحة وقد تكون خفية. و قد مثل لذلك الدسوقي بمثال : «كما إذا حضر عندك شخصان أحدهما أقدم صحبة من الآخر، فتقول لمخاطبك "و الله حقيق بالإحسان" تريد أقدمهما صحبة، و هو زيد مثلا حقيق بالإحسان فتحذف ذلك المسند إليه اختبارا لمبلغ ذكائه هل يتنبه لهذا المحذوف بهذب القرينة التي معها خفاء، و هي أن أهل الإحسان ذو الصداقة القديمة دون حادثها أو لا يتنبه له»[2]، في هذا المثال المقام مقام اختيار فالمخاطب يختبر ذكاء المخاطب و مدى تنبهه للقرينة التي يصوغها في كلامه إليه فإذا تنبه المخاطب إلى القرينة الموجودة في كلام المخاطب يستطيع أن يؤول الكلام ويفهم ما يقصده المخاطب، و إذا لم يتنبه إلى القرينة الموجودة في الخطاب لا يستطيع أن يؤول الكلام و لا يمكنه أن يصل إلى قصد المتكلم و نمثل لهذه الغاية بهذه الترسيمة:

[1]- سعد الدين التفتازاني شروح التلخيص، ج1، عروس الأفراح لبهاء الدين السبكي ، ص275.

[2]- سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، حاشية الدسوقي، ج1، ص 277.

و الله حقيق بالاحسان ← مقام اختبار التأويل الأقدم صحبة هو الجدير بالاحسان

تنبه للقرينة

رابعا:« و إما لإيهام أن في تركه تطهيرا له عن لسانك أو تطهيرا للسانك منه»[1] فيوضح السبكي هذا النوع من أنواع الحذف قائلا:« إيهام صونه عن لسانك لتعظيمه يمثل لذلك بقوله تعالى:﴿ سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا ﴾ سورة النور، الآية:1، أو صون لسانك عنه و تحقيره يمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ ﴾ سورة البقرة: 17»[2]استشهد السبكي في هذا النوع بآيات من القرآن الكريم، ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا ﴾ من سورة النور هي سورة عظيمة المقام فيها مقام تعظيم فحذف المولى عزوجل اسم الإشارة "هذه" تعظيما و تقديرا لسورة النور و على المخاطَب أن يؤول هذا الحذف و تبين هذه الترسيمة ذلك:

سورة أنزلناها ← مقام التعظيم التأويل هذه سورة أنزلناها

أم الآية الثانية ﴿ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ ﴾ من سورة البقرة، فالمولى عزوجل يحقر الكافرون و يصفهم بالصم و البكم و العمى و توضح ذلك هذه الترسيمة:

صم بكم عمي ← مقام تحقير التأويل الكافرون صم بكم عمي

خامسا: و إما ليكون ذلك سبيل إلى الإنكار إن مست إليه الحاجة، و يشرح السبكي هذا النوع من الحذف بقوله : «لأنه قد تدعو الحاجة إلى التكلم بشيء ثم تدعو الحاجة لإنكاره، مثاله أن يذكر شخص فتقول" فاسق" ثم تخشى من عائلة ذلك فتنكره فلو قلت " زيد فاسق" لقامت البينة بذلك و لم تستطع الإنكار لا يقال كيف ينفع الإنكار مع القرينة لأن نقول : القرينة ترجح أحد الطرفين ترجيحا لا يسوغ الشهادة»[3]، معنى

[1] - جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص27.

[2]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، حاشية الدسوقي، ج1، ص 278.

[3]- المصدر نفسه، ص279.

هذا أن قولك "فاسق"، "فاجر" عند قيام القرينة على أن المراد زيد ليتأتى لك أن تقول ما أردت زيدا بل غيره، فالمقام هذا مقام إنكار و الترسيمة توضح ذلك:

فاسق ← مقام إنكار تأويل ← زيد فاسق

سادسا: وإما لأن الخبر لا يصلح إلا له حقيقة أو ادعاء و يوضح السبكي هذا النوع من الحذف بقوله:« أن ذلك المسند معين للمسند إليه منحصر فيه، فلا حاجة لذكره لقولك "خالق كل شيء" أي الله »[1] فهذا المثال عبارة عن حقيقة يعلمها كل شخص و لكن القصد منه هو التذكير بهذه الحقيقة التي تبينها هذه الترسيمة:

خالق كل شيء ← مقام تذكير التأويل ← الله

سابعا: «إما لاعتبار آخر مناسب لا يهدي إلى مثله إلا العقل السليم و الطبع المستقيم كقول الشاعر:

قال لي:كيف أنت؟ قلت: عليل سهر دائم و حزن طويل»[2]

يقول الدسوقي محللا سبب حذف المبتدأ في جواب الاستفهام في قول الشاعر: «و هذا البيت يصلح مثالا لادعاء التعين و ضيق المقام بسبب ضجر حاصل من شدائد الزمان و مصائب الهوى، بحيث جعلته لا يقدر على التكلم بأزيد مما يفيد»[3] فصاحب هذا البيت يعيش حالة نفسية حزينة و مؤلمة بسبب شدائد الزمان و مصاعبه فهو لا يستطيع الإطالة في الكلام لذلك حذف المبتدأ في الجواب و المخاطب عليه إعمال عقله للوصول إلى قصد المتكلم و التأويل تبينه هذه الترسيمة:

عليل ← مقام نفسي حزين التأويل ← أنا عليل

ذكر المسند إليه: فقد ذكر القزويني المسند إليه في الكلام لغايات عدة أهمها:

[1]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، حاشية الدسوقي، ج1، ص279

[2]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص27.

[3]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، حاشية الدسوقي، ج1، ص277.

- «إمّا لأنه الأصل و لا مقتضى للحذف»[1]:

«هذا عند خفاء القرينة كما تقول: من حضر؟ و من سافر؟ فيقال الذي حضر والذي سافر عمرو. و لا يقال زيد و عمرو، لأن السامع قد يجهل تعيين ذلك في السؤال»[2]

و نمثل لهذه الغاية بما يلي:

من حضر؟ ⟵ مقام جهل التأويل الذي حضر زيد

من سافر؟ ⟵ مقام جهل التأويل الذي سافر عمرو

- «و إمّا للاحتياط لضعف التعويل على القرينة أو التنبيه على غباوة السامع»[3]

«هذا عند ظهور القرينة كما تقول : من حضر؟ فيقال: الذي حضر زيد»[4]

من حضر؟ ⟵ مقام تأكيد أو تنبيه التأويل الذي حضر زيد

تعريف المسند إليه: الأصل في المسند إليه أن يرد معرفة، فأنت لا تخبر عن نكرة فقد يكون التعريف:

- **بالإضمار:** إما لأن المقام مقام التكلم أو الخطاب أو الغيبة[5] ، أي الإتيان به ضميرا و لا نشعر بخصوص التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلا بالضمير.

[1] - جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص28.

[2]- عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، القاهرة، 1999م ص59.

[3] - جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص28.

[4]- عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، ص59.

[5]- ينظر: جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص29.

1- مقام **التكلم**: نحو قول المتنبي:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي و أسمعت كلماتي من به صمم

أنا ← مقام التكلم التأويل المتنبي (المتكلم)

2- مقام **الخطاب**: كقولك : أنت عرفت ما في ضميري

أنت ← مقام خطاب التأويل المخاطب

3- مقام **الغيبة** : نحو قوله تعالى:﴿ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ سورة المائدة الآية:08.

هو ← مقام الغيبة التأويل العدل

- **بالعلمية**: «أي تعريف المسند إليه بإيراده علما، و هو ما وضع لشيء مع جميع مشخصاته»[1]

و قد أورد القزويني أهدافا لا يرد المسند إليه معرفا بالعلمية يرتبها كما يلي:

1- «إما لإحضاره في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به نحو قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ سورة الإخلاص، الآية:1»[2]، فالله أصله الإله، حذفت الهمزة و عوضت بحرف التعريف (ال).

قل هو الله أحد ← مقام توحيد التأويل لا وجود لإله آخر غير الله

2- « و إما لتعظيمه أو لإهانته كما في الكنى و الألقاب المحمودة و المذمومة و إما للكناية حيث الاسم صالح لها، و مما ورد صالحا للكناية من غير باب المسند

[1]- سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، شرح السعد، ج1، ص292.

[2]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، ص29.

إليه قوله تعالى ﴿تبت يدا أبي لهب﴾ المسد:1»[1] فالمسند إليه يحمل معنا إضافيا« [و] أعني الإضافي لأن معناه ملازم النار و ملابسها و يلزمه أنه جهنمي فيكون انتقالا من الملزوم إلى اللازم باعتبار الوضع الأول و هذا القدر غير كاف في الكناية و قيل في هذا المقام أن الكناية كما يقال جاء حاتم و يراد به لازمه أي جواد لا الشخص المسمى بحاتم و يقال رأيت أبا لهب»[2]. ونمثل لهذا الهدف بهذه الترسيمة:

تبت يدا أبي لهب ⟵ مقام ذم و إهانة ⟵ التأويل ملازم للنار (جهنمي)

جاء حاتم ⟵ مقام مدح ⟵ التأويل جاء الشخص الجواد

التعريف بالموصولية:

«أن لا يكون المخاطب يعلم من أحوال المسند إليه غير الصلة»[3]

و يكون التعريف بالموصولية إما:

- «للإيماء إلى وجه بناء الخبر و نحو ﴿إ نَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ سورة غافر، الآية:60 »[4]، فالمولى عزوجل في هذه الآية ينبه أو يومأ إلى أن الذي يعرض و يستكبر عن عبادتك فسيكون عقابه نار جهنم خالدا فيها.

إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين⟵ مقام عقاب وإذلال التأويل ⟵ أن الذين عزفوا عن عبادة الله سيكون عقابهم نار جهنم داخرين فيها.

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص29.

[2]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، شرح سعد الدين التفتازاني، ج1، ص300.

[3]- المصدر نفسه، ص303.

[4] - جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص30.

و إن كان بالإشارة:

- «فإما لتمييزه أكمل تمييز لصحة إحضاره في ذهن السامع بوساطة الإشارة حسا كقوله:

هذا أبو الصقر فردا في محاسنه من نسل شيبان بين الضال و السلم»[1]

و ذلك أكان المقام مقام مدح أم مقام إجراء أوصاف الرفعة عليه، و يقول الدسوقي «فإن تمييزه حينئذ تمييزا كاملا أعون على كمال المدح لأن ذكر الممدوح إذا صاحبه خفاء كان قصورا في الاعتناء بأمره»[2]. و نمثل لها بما يلي:

هذا أبو صقر فردا في محاسنه ← مقام مدح التأويل اسم الإشارة (هذا) خص أبو الصقر ذاته (حسيا) بكمال المدح و أنه كامل المحاسن.

-« و إما للقصد أن السامع غبي لا يتميز الشيء عنده إلا بالحس كقول الفرزدق:

أولئك آبائي فجئني بمثلهم إذا اجتمعنا يا جرير المجامع»[3]

جاء مقام هذا البيت الشعري مقام مدح إلا أن القصد منه الإشارة إلى غباوة جرير

- «و إما لبيان حاله في القرب أو البعد أو التوسط كقولك: هذا زيد و ذاك عمرو و ذاك بشر، و قد يجعل القرب ذريعة للتحقير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ﴾ العنكبوت:64»[4].

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص31.

[2]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، حاشية الدسوقي، ج1، ص314.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص31.

[4]- المصدر نفسه، ص31.

فهذا زيد ← مقام تبيين التأويل يفهم المخاطب أن المتكلم يقصد زيد الأقرب منه

ذاك عمرو ← مقام إيضاح التأويل فعمرو المقصود بالإشارة هو عمرو البعيد عنه مسافة

أما قوله تعالى « وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلا لَهْوٌ وَلَعِبٌ » ← مقام تحقير التأويل أن هذه الدنيا ليس لها شأن عظيم و كبير عند الله، فالله يقلل من قيمتها.

و ربما جعل البعد ذريعة إلى التعظيم كقوله تعالى: ﴿ الم ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ سورة البقرة، الآية:01

ذلك الكتاب ← مقام تعظيم التأويل اسم الإشارة (ذلك) لم يفد البعد عن كتاب الله و إنما إشارة إلى ارتفاع درجته و علو منزلته.

- «و إما **للتنبيه** إذا ذكر قبل المسند إليه مذكور و عقب بأوصاف على أن ما يرد بعد اسم الإشارة فالمذكور جدير باكتسابه من أجل تلك الأوصاف، كقول حاتم الطائي:

و لله صعلوك يساور همه و يمضي على الأحداث و الدهر مقدما

فذلك إن يهلك فحسنى ثناؤه و إن عاش لم يقعد ضعيفا مذموما»[1]

فذلك أن يهلك فحسنى ثناؤه ← مقام تنبيه التأويل اسم الإشارة أفاد بأن الصعلوك جدير باتصافه بما ذكر بعده.

و نلاحظ أن دلالات اسم الإشارة متضاربة بل متناقصة و العبرة في ذلك بالسياق و قصد القائل فهما اللذان يضربان الدلالة الصائبة،« فاسم الإشارة البعيد (ذلك) كما بين بعض الشراح، قد يشار به للغائب عن حاسة البصر مطلقا سواء كان

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص32.

ذاتا أو معنى و للحاضر غير المحسوس، كما لاحظ الشارح نفسه أن هذا الاستعمال مجاز»[1]

- و إن كان بالإضافة:

-« فإما ليس للمتكلم إحضاره في ذهن السامع طريق أخصر منها كقوله:

هواي مع الركب اليمانيين مصعد جنيب، و جثماني بمكة موثق»[2]

يقول الدسوقي «أخصر الطرق في إحضار المسند إليه في ذهن السامع ملتبسا بالوصف الذي قصده المتكلم، لإحضاره في ذهن السامع ذاته»[3]

هواي مع الركب اليمانيين مصعد ← مقام تحسر و اختصار التأويل معناه مبعد في الأرض و تمامه.

- « و إما لتضمنها تعظيما لشأن المضاف إليه كقولك : عبدي حضر، فتعظم شأنك، أو لشأن المضاف كقولك: عبد الخليفة ركب، فتعظم شأن العبد أو لشأن غيرهما كقولك عبد السلطان عند فلان فتعظم شأن فلان، أو تحقير نحو ولد الحجام حضر»[4]، وهذه الترسيمة توضح ذلك:

عبدي عندي ← مقام تعظيم التأويل يفهم أن المتكلم سيد

عبد الخليفة ركب ← مقام تعظيم التأويل العبد يتشرف بإلحاق اسمه باسم سيده الخليفة

[1]- صابر حباشة، الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقزويني، الدار المتوسطية للنشر، تونس، 2010م ص144.

[2]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص32.

[3]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، حاشية الدسوقي، ص245.

[4]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص34.

ولد الحجام حاضر ← مقام نحقير التأويل التحقير من شأن الولد بنسبته إلى الحجام

تنكير المسند إليه:

- «إما تنكيره فللإفراد كقوله تعالى:﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى ﴾ أو للنوعية كقوله تعالى : ﴿ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾ أو للتعظيم أو للتهويل أو للتحقير كقوله :

فتى لا يبالي المدلجون بنوره إلى بابه ألا تضيء الكواكب»[1]

أو «للتكثير كقولهم: إن له لإبلا أو للتقليل كقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ﴾ التوبة:72»[2]

جاء رجل ← مقام إخبار التأويل فرد من الأشخاص

حتى لا يبالي المدلجون بنوره ← مقام تحقير التأويل هذا الفرد لا شأن له

إن له لإبلا ← مقام تعظيم التأويل أي أنه يملك إبلا كثيرة

تأخير المسند إليه: «و أما تأخيره، فلاقتضاء المقام تقديم المسند»[3] فكأن عنصري الإسناد يتبادلان المواقع و يغير كل منهما رتبته.

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ص34.

[2]- المصدر نفسه، ص35.

[3]- المصدر نفسه، ص47.

خروج المسند إليه على خلاف الظاهر:

يوضع المضمر موضع المظهر: «كقولهم ابتداء من غير جري ذكر لفظا، أو قرينة حال : "نعم رجل زيد"، و "بئس رجلا عمرو" و مكان " نعم الرجل" و "بئس الرجل" على قول من لا يرى الأصل " زيد نعم رجلا" »[1].

نعم رجلا زيد ⟵ مقام مدح و مقام إضمار التأويل نعم الرجل زيد

1- و قد يعكس فيوضع المظهر موضع المضمر.

أ)- فإن كان المظهر اسم إشارة: فذلك:

-«إما لكمال العناية بتمييزه بحكم بديع كقوله:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترك الأوهام حائرة و صير العالم النحرير زنديقا»[2]

هذا ⟵ مقام الإضمار التأويل ⟶ هو كون العاقل محروم و الجاهل مرزوق هو الذي ترك الأوهام حائرة.

- و إما **للتهكم** بالسامع، كما إذا كان فاقد البصر، أو لم يكن مشار إليه أصلا و يضرب الدسوقي مثالا لذلك:« كما لو قال لك الأعمى من ضربني؟ فقلت له: هذا ضربك، فكان مقتضى الظاهر أن يقال له هو زيد لتقدم المرجع في السؤال لكنه عدل عن مقتضى الظاهر و أتى بالاسم الظاهر محل الضمير قصدا للتهكم و الاستهزاء به حيث عبرت له بما هو موضوع للمحسوس بحاسة البصير فنزلته منزلة البصير تهكما به»[3]

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص47.

[2]- المصدر نفسه ، ص47.

[3]- سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص ، حاشية الدسوقي، ج1، ص455.

قولك للأعمى هذا ضربك ← مقام التهكم التأويل هو زيد ضربك

- « إما **للنداء** على كمل بلادته بأنه لا يدرك غير المحسوس بالبصر، أو على كمال فطانته بأن غير المحسوس بالبصر عنده كالمحسوس عند غيره»[1] مثال ذلك «قال: عن عالم البلد، فيقال له ذلك زيد مكان هو زيد للإشارة إلى كمال البلادة أو النداء أي التنبيه (على كمال فطانته) أي السامع فيستعمل اسم الإشارة الذي أصله المحسوس في المعنى الغامض إيماء إلى أن السامع لذكائه صارت المعقولات لديه كالمحسوسات»[2]

ذلك زيد ← مقام تنبيه و فطنة التأويل هو زيد

- «و إمًا لادعاء أنه كمل ظهوره حتى كأنه محسوس بالبصر و منه في غير باب المسند إليه قوله:

تعاللت كي أشجى تريدين قتلي، قد ظفرت بذلك»[3]

قد ظفرت بذلك ← مقام إضمار التأويل قتلى

2- **و إن كان المظهر غير اسم إشارة:**«فالعدول إليه عن المضمر إما لزيادة التمكين كقوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾ الإخلاص:1»[4]

الله الصمد ← إضمار اسم الإشارة ← مقام تعظيم التأويل الله هو الصمد

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص47.

[2]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، شرح سعد الدين التفتازاني، ج1، ص456.

[3] - جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص47.

[4]- المصدر نفسه ، ص47.

- «و إما لإدخال الروع في ضمير السامع و تربية المهابة، و إما لتقوية المأمور مثالهما قول الخلفاء: أمير المؤمنين يأمرك بكذا. و عليه من غيره "فإذا عزمت فتوكل على الله"»[1]

إذا عزمت فتوكل على الله ←مقام تكلم التأويل فإذا عزمت فتوكل علي فجاء لفظ الجلالة لما فيه من تقوية الداعي على امتثال أمر التوكل.

أمير المؤمنين يأمرك بكذا ← مقام تكلم التأويل أنا آمرك بكذا، فجاء لفظ أمير المؤمنين لزرع الروع و المهابة في نفس السامع.

أحوال المسند

1- حذف المسند

-«إما مع ضيق المقام كقوله:

و من يك أمسى بالمدينة رحله فإني و قيار بها لغريب»[2]

فإني و قيار بها لغريب ←مقام نفسي(التوجع و التألم) التأويل إني و قيار كذلك بها لغريب.

-«و إمّا بدون الضيق لقوله تعالى: ﴿ قُل لَو أَنتُم تَملِكونَ خَزائِنَ رَحمَةِ رَبّى ﴾ سورة الإسراء، الآية:100»[3]

- قل لو أنتم تملكون ← مقام التفسير التأويل لو أنتم تملكون تملكون قصد التوكيد.

- و «اعلم أن الحذف لا بد له من قرينة كوقوع الكلام جوابا عن سؤال»[4].

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص48.

[2]- المصدر نفسه ، ص53.

[3]- المصدر نفسه، ص53.

[4] - المصدر نفسه ، ص 55.

- «إمّا محقق كقوله تعالى:﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ سورة لقمان، الآية: 25»[1]

ليقولن الله ⟵ مقام توكيد التأويل خلق السموات و الأرض الله

أسلوب القصر: هو تأكيد الحكم بما و إلّا و ما شابههم مطابقة لمقتضى الحال نحو و ما محمد إلا شاعر[2]

ما محمد إلا شاعر ⟵مقام تأكيد (ما ، إلّا) التأويل أن محمدا شاعر

و من أنواع القصر:

- **قصر الموصوف على الصفة** مثل : «إنما الشباب يدافع عن الوطن»[3] إنما الشباب يدافع عن الوطن ⟵ مقام تأكيد التأويل المقصور عليه المدافعة عن الوطن

فعمل الشباب مقصور على الدفاع عن الوطن فقط دون سواه من الأعمال على أنه يمكن أن يشاركهم آخرون في الدفاع عن الوطن.

- **قصر الصفة على الموصوف** مثل«إنما يدافع عن الوطن الشباب»[4]

إنما يدافع عن الوطن الشباب ⟵ مقام تأكيد التأويل استقلال الشباب وحده بالدفاع عن الوطن لا يشترك معهم أحد غيرهم في ذلك الواجب .

و إنما لها عدة مواقع حسب السياق منها:

[1] - جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص55.

[2]- ينظر: المصدر نفسه ، ص74.

[3]- المصدر نفسه ، ص76.

[4]- المصدر نفسه، ص79.

- «و إذا استقريت وجدتها [إنما] أحسن ما يكون موقعا إذا كان الغرض بها التعريض بأمر هو مقتضى معنى الكلام بعدها، كما في قوله تعالى:﴿إنما يتذكر أولو الألباب﴾ الرعد:19 فإنه تعريض بذم الكفار»[1]، فمن شدة غبائهم واستحواذ الهوى عليهم فهم في حكم من فقد عقله (مجانين)

إنما يتذكر أولو الألباب ← مقام تعريض التأويل ذم الكفار

و أنهم في حكم الذي من ليس بذي عقل، فأنتم في طمعكم منهم أن ينظروا ويتذكروا كمن طمع في ذلك من غير أولي الألباب.

الإنشاء: الإنشاء ضربان، طلب و غير طلب

«و الطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب لامتناع تحصيل الحاصل و هو المقصود بالنظر ههنا»[2]، فلو استعملت صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع إجراؤها على معانيها الحقيقة و يتولد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام مثل قوله تعالى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ الأحزاب:الآية1

فالمقصود من هذه الآية أن المولى عزوجل طلب من الرسول – صلى الله عليه و سلم- أن يثبت على التقوى و يداوم عليها.

و أنواع الإنشاء الطلبي كثيرة منها:

التمني: « واللفظ الموضوع له ليت و لا يشترط في التمني الإمكان[مثل] : يا ليت الشباب يعود»[3] قيل أن الأصل في التمني فيما يمكن، فيكون استعماله في غيره لمقامات تقتضيه.

[1] - جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص78.

[2] - المصدر نفسه، ص81.

[3] - المصدر نفسه، ص81.

يا ليت الشباب يعود يوما ← مقام تمني التأويل يمكن أن يعود الشباب (الشباب المعنوي) و من المستحيل أن يعود و من المستحيل أن تتحقق هذه الأمنية .

و التمني لا يشترط فيه إمكان التحقيق.

و قد يستعمل حرف هل للتمني مثل قول القائل: «هل لي من شفيع»[1].

هل لي من شفيع ← مقام الطلب التأويل أنه يتمنى أن يكون له شفيع أو أن يتحصل على الشفاعة لأنه يعلم بأن لا شفيع له.

و كذلك قد يتمنى بلو كقولك : لو تأتيني فتحدثني بالنصب كما ورد عند السكاكي « و قد يتمنى (بلو نحو لو تأتني فتحدثني بالنصب) على تقدير فإن تحدثني، فإن النصب قرينة على أن لو ليست على أصلها إذ لا ينصب المضارع بعدها بإضمار أن و إنما يضمر بعد الأشياء الستة و المناسب ههنا هو التمني»[2].

لو تأني فتحدثني ← مقام تمني التأويل أتمنى إتيانا منك فتحدثني.

و من أنواع الإنشاء الطلبي الاستفهام و الألفاظ الموضوعة له:

الهمزة، هل، ها، من، أي، كم، كيف، أين، أنى، متى، و أيان.

- **فالهمزة** «لطلب التصديق كقولك أزيد قائم أو التصور كقولك: أدبس في الإناء أم عسل»[3]

أزيد قائم ← مقام استفهام التأويل التحقق من أن زيد قائم لأنه يدرك بأن زيدا قائم و التصديق بأن زيدا قائم

أدبس في الإناء أم عسل ←مقام استفهام التأويل السائل يتصور أن ثمة شيء بداخل الإناء و لكنه يريد تحديده سواء دبس أم عسل.

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، ص53.

[2]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص،السبكي، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص241.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص81.

- و هل كذلك « لطلب التصديق فحسب كقولك " هل قام زيد"، "و هل "عمرو قاعد"»[1]

هل قام زيد ← مقام استفهام التأويل التصديق بثبوت القيام لزيد

هل عمرو قاعد ← مقام استفهام التأويل التصديق بثبوت القعود لعمرو.

- و ما« فيطلب به إما شرح الاسم (...) [أو] ماهية المسمى (...) [أو] الجنس [مثل] سؤال فرعون : و ما رب العالمين»[2].

و ما رب العالمين ← مقام استفهام التأويل يطلب معرفة جنس الله و هذا لجهله و اعتقاده بعدم وجود الله.

- « و أما كيف للسؤال عن الحال إذا قيل : كيف زيد؟ أي كيف حال زيد صحيح أو سقيم أو مشغول أو فارغ»[3].

كيف زيد ← مقام استفهام التأويل كيف حال زيد؟

و للاستفهام معان غير الاستفهام بحسب ما يناسب المقام نحو:

«كم دعوتك؟»[4]

كم دعوتك ← مقام استبطاء التأويل أي أنه أكثر الدعاء و استبطأ زيارته

- «و منها **التعجب** نحو قوله تعالى: ﴿ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ ﴾ سورة النمل الآية:20»[5]

ما لي لا أرى الهدهد ← مقام تعجب التأويل أن سيدنا سليمان تعجب من غياب الهدهد دون أن يستأذن منه.

- «و منها **التنبيه** على الضلال نحو قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴾ التكوير الآية:25»[6] فليس القصد منه

---

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص81.

[2] - المصدر نفسه ، ص82.

[3] - المصدر نفسه ، ص84.

[4] - المصدر نفسه ، ص84.

[5] - المصدر نفسه، ص84.

[6] - المصدر نفسه، ص84.

« استعلام مذهبهم بل التنبيه على ضلالهم و أنهم لا مذهب لهم ينجون به وكثيرا ما يؤكد هذا الاستعمال بالتصريح بالضلال فيقال لمن ضل عن طريق القصد يا ذاك أين تذهب قد ضللت فارجع»[1].

أين تذهبون ← مقام تنبيه على الضلال التأويل التنبيه على أنهم في ضلال.

« و منها **الوعيد** كقولك لمن يسيء الأدب: ألم أؤدب فلانا؟ إذا كان عالما بذلك»[2]

ألم أؤدب فلانا ← مقام وعيد التأويل تنبيه المخاطب على جزاء إساءة الأدب الصادرة من غيره.

و هذا التنبيه يستلزم وعيده لاتصافه بإساءة الأدب.

- «و منها **الأمر** نحو قوله تعالى:﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ هود، الآية:14. وقوله أيضا: ﴿ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ القمر، الآية 15.»[3].

- «و منها الإقرار و يشترط في الهمزة أن يليها المقرر به»[4]، و التقرير هو حمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه و إلجائه إليه، و قد يقال التقرير بمعنى التحقيق و الإثبات نحو قولك : أضربت زيدا بمعنى أنك ضربته البتة[5]

أضربت زيدا← مقام تقرير التأويل إنك ضربته البتة

- و منها **الإنكار** فهو كالتقرير« يشترط أن يلي المنكر الهمزة كقوله تعالى ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾ الأنعام، الآية40،(...) فيكون الإنكار إمّا للتوبيخ بمعنى ما كان ينبغي أن يكون نحو: أعصيت ربك؟ أو بمعنى لا ينبغي أن يكون كقولك للرجل يضيع

[1]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، السبكي، ج2، ص293.

[2]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص84.

[3] - المصدر نفسه ، ص 84.

[4] - المصدر نفسه، ص84.

[5]- ينظر: المصدر نفسه ، ص84.

الحق: أتنسى قديم إحسان فلان (...) و إمّا للتكذيب بمعنى لم يكن كقوله تعالى : ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا﴾ الإسراء، الآية: 40»[1]

أعصيت ربك ⟵ مقام توبيخ التأويل هذا العصيان الذي نويت لا ينبغي أن يصدر منك.

أتنسى قديم إحسان فلان ⟵ مقام توبيخ التأويل لا ينبغي أن تنسى فلان لك.

أأصفاكم ربكم بالبنين و اتخذ من الملائكة إناثا ⟵ مقام تكذيب التأويل فالمولى عزوجل يكذب ادعاء المشركين أن الله خصهم بالبنين و اتخذ من الملائكة بنات كما هو مقتضى اعتقادهم لتعاليه عن الولد مطلقا، فسبحانه لم يتخذ صاحبة و لا ولد ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾ سورة الإخلاص، الآية3.

- «و منها **التهكم** نحو قوله تعالى :﴿أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾سوة هود، الآية:87»[2].

أصلاتك تأمرك أن تترك ما يعبد آباؤنا ⟵ مقام سخرية التأويل أن شعيبا عليه الصلاة و السلام كان كثير الصلاة و كان قومه إذا رأوه يصلي تضاحكوا فقصدوا بقولهم- أصلاتك تأمرك...- الاستهزاء و السخرية لا الاستفهام.

- و منها **التحقير**: و هو «عد الشيء حقيرا، و عدم الاهتمام به و لا يلتفت إليه كقولك من هذا؟ و ما هذا؟»[3]

- من هذا؟ ⟵ مقام تحقير التأويل التحقير من شأن هذا الشخص أي ماذا يكون و ليس الاستفهام عن هوية هذا الشخص.

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص85.

[2] - المصدر نفسه ، ص 87.

[3]- المصدر نفسه، ص87.

- «و منها **التهويل** كقراءة ابن عباس رضي الله عنهما:﴿ وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ سورة الدخان، الآية:30-31»[1]

لقد نجينا بني اسرائيل من العذاب المهين من فرعون ← مقام تهويل التأويل ← «أن الله تعالى لما وصف العذاب بالشدة و الفضاعة زادهم تهويلا بقوله: ﴿ مِنْ فِرْعَوْنَ﴾ أي هل تعرفون من هو في حبروته و طغيانه فما ظنكم بعذاب يكون هو المعذب به و لهذا قال : ﴿ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ زيادة في تعريف حاله وتهويل عذابه»[2]

- «و منها **الاستبعاد** نحو قوله تعالى ﴿ نَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ ﴾ سورة الدخان، الآية 13-14»[3]، و التأويل حاصل حسب مقام الكلام الذي هو الاستبعاد و الظاهر هنا أن الاستفهام لا يحمل على حقيقته.

﴿ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ ﴾ ← مقام استبعاد التأويل ← أي «كيف يذكرون و يتعضون و يوفون بما وعدوا من الإيمان عند كشف العذاب عنهم وقد جاءهم ما هو أعظم و أدخل في وجوب الأذكار، من كشف الدخان و ما ظهر على يد رسول الله – صلى الله عليه و سلم- من الآيات البينات من الكتاب المعجز وغيره فلم يذكروا و أعرضوا عنه»[4].

و الحاصل أن الاستفهام إذا امتنع حمله على حقيقته تولد منه بمعونة القرائن ما يناسب المقام و لا ينحصر فيما ذكره الخطيب من المعاني . بل حكم ذوقك فسترى أن الاستفهام يخرج إلى معان كثيرة.

---

[1] - جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص87.

[2]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، شرح السبكي، ج2، ص ص305،306.

[3] - جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص87.

[4]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، شرح و تعليق عبد المنعم خفاجي، ج3 ص79.

الأمر: من أنواع الإنشاء الطلبي «و الأظهر أن صيغته من المقترنة باللام نحو ليحضر زيد و غيرها نحو:أكرم عمرا و رويدا بكر، موضوعة لطلب فعل استعلاء لتبادر الذهن عند سماعها إلى ذلك و توقف ما سواه على القرينة»[1].

و قد تستعمل صيغة الأمر في غير طلب الفعل بحسب مناسبة المقام

«**كالإباحة**: كقولك في مقام الإذن جالس الحسن أو ابن سيرين، و من أحسن ما جاء فيه قول كثير:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة لدينا و لا مقلية إن نقلت»[2]

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة(أمر غير طلبي) ⟵ مقام إباحة التأويل

«اخترت في حقي من الإساءة و الإحسان فأنا راض به غاية الرضا فعامليني بهما وانظري هل تتفاوت حالي معك في الحالتين»[3].

- «**التهديد** كقوله تعالى :﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ سورة فصلت، الآية: 40»[4].

﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾⟵ مقام عدم الرضا بالمأمور به (تهديد) التأويل المقصود هنا ليس أمرهم بكل عمل شاءوا لأن قرائن الأحوال دالة على أن المقصود هو الوعيد و التهديد.

- **التعجيز**: عند استحالة القيام بالفعل كقوله تعالى :﴿ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾ سورة البقرة، الآية 22. المراد في الآية استحالة الكافرين على أن يأتوا و لو بسورة تشبه سور القرآن.

﴿ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ ﴾⟵ مقام إظهار العجز (التعجيز) التأويل تعجيز الكافرين الذين يدعون القدرة و الفصاحة و البلاغة على الإتيان و لو بسورة تشبه سور القرآن .

---

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص87.

[2] - المصدر نفسه ، ص87.

[3]- سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص ، شرح سعد الدين التفتازاني، ج2، ص313.

[4] - جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص88.

- «**التسخير** نحو قوله تعالى : ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ سورة البقرة الآية:64»[1]

﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾ ← مقام تسخير التأويل أي صاغرين مطرودين عن ساحة القرب و العز، و وصفهم بالقردة للتأكيد ما تتضمنه هذه الكلمة من معنى فجعلهم الله حقيرين ذليلين.

- «**الإهانة** نحو قوله تعالى : ﴿كونوا حجارةً أو حديداً ﴾ الإسراء، الآية:50 وقوله تعالى ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ سورة الدخان، الآية:49»[2]

- « و الإهانة لا يحصل فيها الفعل أصلا لأن المقصود فيها تحقير المخاطبين و قلة المبالاة بهم لا حصول الفعل»[3].

كونوا حجارة ← مقام إهانة و تذليل التأويل قلة المبالاة بهم.

- «**التسوية**: نحو قوله تعالى قُلْ أَنفِقُواْ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَقَبَّلَ مِنكُمْ﴾ سورة التوبة، الآية:53»[4]، فإنه يتوهم أن الإنفاق طوعا مقبول دون الإكراه فسوى بينهما في عدم القبول[5].

انفقوا طوعا و كرها لن يتقبل منكم ←مقام توهم رجحان الأمرين على الآخر التأويل أي أن الإنفاق مقبول دون الإكراه فسوى بينهم في عدم القبول.

- «**التمني**: كقول امرئ القيس

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح و ما الإصباح منك بأمثل»[6]

فالليل ليس مما يؤمر أو يخاطب لأنه ينبغي أن يكون المكلف عاقلا يفهم الخطاب فالشاعر يتمنى انجلاء آلام و أحزان الهموم من فرط عشق أو وجد التي شبهها بالليل.

---

[1] - سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص ، شرح سعد الدين التفتازاني، ج2، ص88.

[2] - جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص88.

[3]- سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، شرح سعد الدين التفتازاني، ، ج2، ص318.

[4] - جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص88.

[5]- ينظر: سعد الدين التفتازاني ، شروح التلخيص، شرح السبكي، ج2، ص318.

[6] - جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص88.

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ← مقام طلب شيء محبوب لا قدرة للطالب عليه التأويل انجلاء أحزان العشق و الهيام.

- **الدعاء**: و هو «الطلب من الأعلى على سبيل التضرع مثل﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ ﴾ سورة نوح، الآية:28»[1]

الدعاء يكون من الأدنى إلى الأعلى .

رب اغفر لي و لوالدي ← مقام تضرع لتأويل التضرع للمولى عزوجل بأن يغفر له و لوالديه.

- **الالتماس**: «إذا استعملت فيه على سبيل التلطف كقولك لمن يساويك في الرتبة افعل بدون الاستعلاء»[2].
- **النهي**: و يقصد به الترك أو الكف و قد يستعمل في غير طلب الترك أو في غير الكف[3]، و يأتي في أغراض عديدة منها:
- **التهديد** نحو قولك « لعبد لا يمتثل أمرك، لا تمتثل أمري»[4] فهنا المتكلم يهدد المتلقي بالعقوبة إذا لم يمتثل لأمره.

لا تمتثل أمر ← مقام تهديد التأويل إلحاق العقوبة بالمخاطب إذا لم يمتثل للأوامر

- **الدعاء و الالتماس** نحو كقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ سورة البقرة، الآية:285، أي ربنا اغفر لنا إن نسينا أو أخطأنا.

﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾← مقام دعاء التأويل ندعوك ربنا ونلتمس منك المغفرة إن نسينا أو أخطأنا.

- **الالتماس** نحو قول ابن زيدون:

---

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص88.

[2] - المصدر نفسه ، ص88.

[3] - ينظر المصدر نفسه، ص88.

[4]- المصدر نفسه، ص88.

لا تحسبوا نأيكم عنا يغيرنا إن طالما غير النأي المحبينا

لا تحسبوا نأيكم عنا يغيرنا ←مقام التماس التأويل أي أن فراقك عني لا يغير شعوري و حبي اتجاهك.

كما يخرج النهي إلى الإرشاد و التوبيخ و التحقير و سوى ذلك.

الفصل و الوصل

الفصل:و هو عدم استعمال الواو العاطفة بين الجمل مثل كمال الانقطاع، ففي هذه الحالة يكون «الانقطاع لأمر يرجع إلى الإسناد أو إلى طرفيه»[1] و له حالات عدة منها:

1- أن تختلف الجملتان خبرا و إنشاء كقولهم: لا تدن من الأسد يأكلك، فالجملة الأولى "لا تدن" إنشائية و الجملة الثانية "يأكلك" خبرية و القصد من هذه الجملة المركبة التحذير من الاقتراب من الأسد فالمعنى تام و واضح لا تحتاج إلى عطف.

لا تدن من الأسد يأكلك ← مقام تحذير التأويل الدنو من الأسد خطر.

- و أما كمال الإتصال يكون لأمور ثلاثة:

1- «أن تكون الثانية مؤكدة للأول و المقتضى للتأكيد دفع توهم التجوز و الغلط وهو قسمان أحدهما أن تنزل الثانية من الأولى منزلة التأكيد المعنوي في إفادة التقرير مع الاختلاف في المعنى كقوله تعالى :﴿ الم، ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ﴾ البقرة، الآية1-2»[2]

ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه ←مقام تنزيه و تعظيم التأويل ﴿ لا ريب فيه﴾ جملة تابعة ﴿ذلك الكتاب ﴾ جاء النفي تأكيدا على عظمة كتاب الله و تنزيهه من كل خطأ أو شك

و كذلك البدل و هو ضربان:

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص91.

[2]- المصدر نفسه، ص91.

2- أحدهما« أن تنزل الثانية من الأولى منزلة بدل البعض من متبوعه كقوله تعالى:﴿ أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ سورة الشعراء الآية:132-133-134»[1].

أمدكم بأنعام و بنين و جنات و عيون تابعة لقوله أمدكم بما تعلمون و المقام هنا هو مقام تذكير بأنعم الله و الفصل هنا واجب و لا حاجة إلى الوصل بعاطف.

أمدكم بأنعام و بنين و جنات و عيون ← مقام تأكيد و تذكير بأنعم الله التأويل لا تنسوا أنعم الله عليكم.

3- «أن تنزل الثانية من الأولى بدل الاشتمال من متبوعه كقوله تعالى﴿اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ (20) اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وَهُم مُّهْتَدُونَ (21) ﴾ سورة يس الآية: 20،21»[2].

اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْراً وَهُم مُّهْتَدُونَ ← مقام حث التأويل اتبعوا كل الرسل

الوصل: و هي حالتان : كمال الانقطاع مع الإيهام، و التوسط بين الكمالين.

«إمّا لدفع إيهام خلاف المقصود كقول البلغاء، لا و أيدك الله فلا رد لكلام سابق، فهذه جملة خبرية و أيدك الله»[3] جملة إنشائية دعائية فبينهما كمال الانقطاع لكن عطفت عليها لأن ترك العطف يوهم أنه دعاء على المخاطب بعدم التأييد مع أن المقصود الدعاء له بالتأييد فأينما وقع هذا الكلام فالمعطوف عليه هو مضمون قولهم

لا و أيدك الله ← مقام دعاء التأويل الدعاء بالتأييد أي أيدك الله.

و إما للتوسط بين حالتي كمال الانقطاع و كمال الاتصال:

---

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص92.

[2]- المصدر نفسه ،ص92.

[3]- المصدر نفسه ، ص95

- «أحدهما أن يتفقا خبرا أو إنشاء و لفظا و معنى كقوله تعالى:﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾ سورة الإنفطار الآية:13-14»[1] مقام تأكيد عطف بين جملتين خبريتين و التأويل أن الجزاء من جنس العمل، فجزاء الأبرار جنات نعيم وجزاء الفجار نار جهنم خالدين فيها.

- «و الثاني أن يتفقا كذلك معنا لا لفظا كقوله تعالى﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً ﴾ سورة البقرة، الآية: 73»[2]

- و بالوالدين إحسانا إما أن يقدر الفعل من أول الأمر بصريح الطلب أي واحسنوا، إما و احسنوا و ذلك على ما هو ظاهر لأن الأصل في الطلب أن يكون بصيغته الصريحة، أما قرينة " قولوا" فتعارضها قرينة " لا تعبدون " فتكون الجملتان إنشائيتين معا مع أن لفظ الأولى إخبار و لفظ الثانية إنشاء.

و بالوالدين احسانا ⟵ مقام أمر التأويل و احسنوا للوالدين

2- التأويل من خلال التلقي:

تتم عملية التواصل بين عنصرين فعالين هما المتكلم الذي يظهر من خلال إنتاج النص و المتلقي من خلال قراءته الإبداعية للنص، و باعتبار النص الأدبي نصا يتضمن رسالة تتشكل من دلائل تتكون من دوال و مدلولات، فإن تلقي النص يدخل ضمن علاقة تواصلية بين النص و بين القارئ الذي يعيد إنتاج النص من خلال ما يملكه من معارف و ثقافات تكون مشتركة مع الكاتب باعتبار النص بنية من المعارف اللغوية و الاجتماعية و الإيديولوجية و غيرها و انفتاحه على ثقافة الأخر التي كلها تمكنه من تأويل النص و إنتاج نص آخر.

[1] - جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص95.

[2]- المصدر نفسه ، ص96 .

و لكي يستطيع القارئ مواجهة النص عليه بالقراءة الفاعلة التي تشغل كل ما من شأنه أن يساعد على تجاوز ما يجود به النص من ملاحقة ما يستتر بين ثناياه وعبر فضاءاته. و هو ما يتمثل في تنشيط الحوار الخلاق الذي يؤدي إلى تطوير فعل القراءة و فعل الكتابة معا، و هذا معناه أن القارئ صنو الكاتب في معرفة دقائق المهنة و حقائقها و عليه أن يفعل في التأويل مثلما يفعل الكاتب في التكوين، فالقارئ المتميز هو الذي يتمكن من فك شفرات النص و ذلك بتشغيل ميكانيزمات القراءة الفعالة وبذلك يعيد النظر في القيم الأصلية للنص كي يعطيه بنية متساوقة و يقيم أود المرجعية المنتظرة، و هو ما يمكن اعتباره الخطوة الأولى في عملية التأويل.

و هذا ما نستعرضه من خلال قراءتنا لكتاب الإيضاح للقزويني :

ففي التشبيه بقول القزويني:« التشبيه الدلالة على مشاركة أمر لآخر في المعنى (...) كقولنا زيد كالأسد أو كالأسد بحذف زيد لقيام قرينة بما يسمى تشبيها على المختار (...) و هو ما حذفت فيه أداة التشبيه و كان اسم المشبه به خبر للمشبه أو في حكم الخبر كقولنا زيد أسد و كقوله تعالى:﴿ صم بكم عمي﴾ و كقولنا: رأيت زيدا بحرا و إذ قد عرفت معنى التشبيه في الاصطلاح فاعلم أنه مما اتفق العقلاء على شرف قدره و فخامة أمره في فن البلاغة و أن تعقيب لامعاني به لا سيما قسم التمثيل منه يضاعف قواها في تحريك النفوس إلى المقصود بها مدحا كانت أو ذما أو افتخارا أو غير ذلك»[1]ففي هذا الشأن يقول الدسوقي:« و إن كان التشبيه قد يطلق على الكلام الدال على المشاركة و إنما كان فعل المتكلم معنى حقيقيا لهذا اللفظ لإطلاقه عليه اطلاقا شائعا و يشتقون منه المشبه لفاعله و المشبه و المشبه به للطرفين و وجه الشبه و الغرض منه و أداته»[2] فعلى المتلقي أن يتوصل إلى المعنى الأصلي الذي يريده المتكلم عن طريق الربط بين أهم طرفي التشبيه و هما المشبه و المشبه به

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص122.

[2]- سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، شرح السعد، ج3 ، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص292.

و مثال ذلك:

زيد كالأسد ← المتلقي التأويل العلاقة بين زيد و الأسد هي علاقة معنوية

و هي الشجاعة و القوة، فزيد يشبه الأسد في القوة و الشجاعة

رأيت زيدا بحرا← المتلقي التأويل زيد يشبه البحر في سعة الصدر و الصفاء.

- « أما طرفاه فهما إما حسيان كما في تشبيه الخد بالورد و القد بالرمح و الفيل بالجبل في المبصرات (...) و إما عقليان كما في تشبيه العلم بالحياة و إما مختلفان والمعقول هو المشبه كما في تشبيه المنية بالسبع أو بالعكس كما في تشبيه العطر بخلق كريم و المراد بالحسي المدرك هو أو مادته»[1]. فالمتلقي قد يحتاج في فهم التشبيه و تأويله إلى الحواس فمثلا تشبيه الخد بالورد، فالخد و الورد يشتركان في اللون و الجمال فالمتلقي لا يدرك هذا المعنى و لا يتوصل إليه إلا بتفعيل حاسة البصر.

تشبيه الخد بالورد ←المتلقي التأويل الجمال و اللون

أما التشبيه العقلي لا يمكن للمتلقي إدراكه و تأويله إلا بتحكيم عقله و تنشيط ذكائه كتشبيه المنية بالسبع فالمعنى الذي يجمع بين المنية و السبع هو البطش حيث أن المنية تبطش بالإنسان كما يبطش السبع بالفريسة و لا يتوصل المتلقي إلى هذا المعنى إلى بعقله الحصيف.

تشبيه المنية بالسبع ←المتلقي التأويل البطش، المنية تبطش بالإنسان كما يبطش السبع بالفريسة.

- كما يوجد التشبيه التخييلي الذي قال فيه القزويني « و المراد بالتخييل أن لا يمكن وجوده في المشبه به إلا على تأويل (...) و من التشبيه التخييلي قول أبي طالب الرقي:

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص125.

و لقد ذكرتك و الظلام كأنه يوم النوى و فؤاد من لم يعشق »[1]

فقد تخيل الشاعر النوى و فؤاد من لم يعشق شيئين لهما سواد و جعلهما أعرف به

و أشهر من الظلام فشبهه بهما، فعلى المتلقي أن يتوصل إلى هذا المعنى من خلال ربط العلاقة بين أطراف التشبيه و استعمال الخيال .

و لقد ذكرتك و الظلام كأنه يوم النوى و فؤاد من لم يعشق ←المتلقي التأويل اشتراك يوم النوى و فؤاد من لم يعشق في السواد المعبر عنه بالظلام.

- و أدخل أيضا التمثيل في التشبيه و عده نوعا منه فقال : « التمثيل ما وجهه وصف منتزع من متعدد أمرين أو أمور»[2] و مثل ذلك قوله تعالى قوله تعالى :

﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ ﴾ سورة البقرة، الآية:17 فقد شبه المولى عزوجل حال المنافقين بحال الذي استوقد نارا في أمر حقيقي متعدد و هو الطمع في حصول مطلوب لمباشرة أسبابه القريبة مع تعقب الحرمان و الخيبة لانقلاب الأسباب فهذا القصد يتوصل إليه المتلقي المتميز ذو المعرفة الواسعة.

مثلهم كمثل الذي استوقد نارا← المتلقي التأويل تشبيه حال المنافقين بحال الذي استوقد النار طمعا في نور لا يزول إلا أن المولى عز وجل عاقبهم بخيبة الأمل نتيجة صنيعهم.

و قال القزويني أيضا «من أبلغ الاستقصاء في التفضيل و عجيبه قول ابن المعتز:

[1]- سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، شرح السعد، ج3 ، ص127.

[2]- المصدر نفسه ، ص 142.

كأنا وضوء الصبح يستعجل الدجى نطير غرابا ذا قوادم جون»[1]

و يقول عبد القاهر الجرجاني التشبيه محصل بضرب من التأويل مثل « هذه حجة كالشمس في الظهور»[2] فذلك تشبيه لا يتم إلا بتأويل .

« فمن فضائل التشبيه أن يأتيك من الشيء الواحد بأشياء عدة، نحو أن يعطيك من الزند بايرائه شبه الجواد والذكي والنجاح في الأمور، بأصلاده شبه البخيل و البليد والخيبة في السعي »[3]

_ التشبيه يأتي للإيجاز و الاختصار، أو للتوضيح والتبين أو للمبالغة أو التوكيد .

المجاز: المجاز هو «ما استعمل فيما لم يكن موضوعا له لا في اصطلاح به التخاطب و لا في غيره كلفظة الأسد في الرجل الشجاع و قولنا في اصطلاح به التخاطب احتراز عن القسم الآخر من المجاز و هو ما استعمل فيما وضع له لا في اصطلاح به التخاطب كلفظة الصلاة يستعمله المخاطب يعرف الشرع في الدعاء مجازا »[4]، المجاز عند القزويني هو إيراد لفظ و يقصد به معنا و هذا لا يتوصل إليه المتلقي إلا بتأويل الكلام فمثلا لفظة الأسد في الرجل لا يقصد به أن هذا الرجل أسد

و إنما العلاقة بين الأسد و الرجل هي الشجاعة و القوة، فهو يشبه الأسد في القوة و الشجاعة.

الرجل أسد ←— المتلقي التأويل رجل قوي و شجاع

فمثلا لفظة الصلاة إذا استعملت فيما وضعت له شرعا فهي تعني الأركان الخاصة بها من إحرام و ركوع و سجود و قراءة و إذا استعملت في غير ذلك أي في المعنى الاصطلاحي فهي تعني الدعاء فهو المعنى المجازي للفظة الصلاة.

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص146.

[2]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة ، ص39.

[3]- أحمد مطلوب، القزويني و شروح التلخيص، مكتبة النهضة، بغداد 1967م، ص345.

[4]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص152.

الصلاة ← المتلقي التأويل الدعاء

المجاز: ضربان مرسل و استعارة.

- **الضرب الأول** « المرسل و هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه و ما وضع له ملابسة غير التشبيه كاليد إذا استعملت في النعمة أو في القدرة، و كالرواية للمزادة مع كونها للبعير الحامل لها و كالإكاف في قول الشاعر:

إن لنا أحمرة عجافا يأكلن كل ليلة إكافا»[1]

و يقول السبكي في هذا الشأن :« [المجاز] هو ما كانت العلاقة غير المشابهة كاليد الموضوعة للجارحة المخصوصة إذا استعملت في النعمة لكونها بمنزلة العلة الفاعلة للنعمة لأن النعمة منها تصدر و تصل إلى المقصود بها»[2].لا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي للمجاز المرسل إلا بتأول لأن هناك ملابسة بين ما استعملت فيه اللفظة و بين المعنى المقصود منها كما جاء في قول الشاعر:

يأكلن في كل ليلة إكافا المعنى المستعمل من طرف الشاعر هو أن العجاف تأكل في كل ليلة برذعة حمار و لكن المعنى الذي يقصده غير ذلك، فالمعنى الذي يريد إيصاله الشاعر للمتلقي هو أن العجاف تأكل العلف كثيرا بقدر ثمن الإكاف وهذه الترسيمة تبين ذلك.

يأكلن في كل ليلة إكافا ← المتلقي التأويل تأكل العلف كثيرا بمقدار ثمن الإكاف

و هذا الضرب من المجاز يقع على وجوه كثيرة منها:

- تسمية الشيء باسم جزئه «كالعين في الربيئة لكون الجارحة المخصوصة هي المقصود في كون الرجل ربيئة إذا ما عداها لا يغني شيئا مع فقدها فصارت كأنها

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص154.

[2]- سعد الدين التفتازاني،شروح التلخيص، شرح السبكي،ج4، دار الهادي، بيروت، (د.ت)،ص ص32،33.

الشخص كلية »[1]و في هذا الضرب يقول السعد:« [المجاز] كونه اسما للكل لكونه اسما لجزئه (كالعين) التي هي الجارحة المخصوصة في أصلها فإنها تستعمل مجازا مرسلا (في الربيئة) و الربيئة اسم الشخص الرقيب و العين جزء منه و قد أطلق اسم جزئه عليه و لكن لا يصح إطلاق كل اسم جزء على الكل و إنما يطلق اسم الجزء الذي له مزيد اختصاص يتحقق ما صار به ذلك الكل حاصلا بوصفه الخاص فإن الربيئة إنما تحقق كونه شخصا رقيبا بالعين إذ لولاها انتفت عنه الرقيبة»،[2] فعلى المتلقي أن يدرك أنه ليس المقصود بالعين هي العين الحسية و إنما المقصود بها الرقيب أو الجاسوس باعتبار العين جزء من الإنسان و هي كذلك الجزء المختص بالرقابة و الرؤية .و من الأمثلة في هذا النوع من المجاز قوله تعالى :﴿ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ سورة المزمل، الآية:02.

قم الليل ← المتلقي التأويل ← صل، فأطلق القيام باعتبار القيام جزء من الصلاة، لأن أركان الصلاة هي القيام و الركوع و السجود و القيام هو أظهر أركانها.

- و منها عكس ذلك أي تسمية الشيء باسم كله (كالأصابع) المستعملة في (الأنامل) التي هي جزء من الأصابع في قوله تعالى:﴿ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ ﴾ سورة البقرة، الآية:119.

يجعلون أصابعهم في آذانهم ← المتلقي التأويل ← أي يجعلون أنامل أصابعهم للعلم بأن جعل الأصابع بتمامها في الآذان غير واقع.

- و منها تسمية المسبب باسم السبب« كقولهم: رعينا الغيث»[3] أي الزرع الذي سبب نموه الغيث (المطر)نمثل لهذا الضرب بهذه الترسيمة:

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص156.

[2]- سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص، شرح السعد، ص 35.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص156.

رعينا الغيث ← المتلقي التأويل رعينا الزرع (المسبب)، لأن الغيث هو سبب نمو الزرع.

- و منها تسمية السبب باسم المسبب «كقولهم أمطرت السماء نباتا»[1] و كذلك قوله تعالى وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ سورة غافر، الآية:13، فالمولى عزوجل أنزل من السماء مطرا كانت سبب في رزق العباد.

ينزل لكم من السماء رزقا ← المتلقي التأويل أي مطرا الذي هو سبب الرزق للعباد.

- و منها تسمية الشيء باسم ما كان عليه كقوله عزو جل:﴿ وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ ﴾ سورة النساء، الآية:02، فالمقصود من قوله تعالى إعطاء للذين كانوا يتامى أموالهم بعد بلوغ سن الرشد.

آتوا اليتامى أموالهم ← المتلقي التأويل أي اعطوا للذين كانوا يتامى و أصبحوا راشدين أموالهم .

- و منها تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كقوله تعالى :﴿ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ سورة يوسف، الآية:13 بمعنى تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه مستقبلا فالخمر لا يعصر و إنما الذي يعصر هو العنب إذا العنب عصر و آل إلى خمر.

إني أراني أعصر خمرا ← المتلقي التأويل الخمر لا يعصر و إنما العنب عصر و صار خمرا.

- و منها تسمية الحال باسم محله نحو قوله تعالى:﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ ﴾ سورة آل عمران الآية:107.

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص156.

أي تسمية الشيء باسم ما يحل في ذلك الشيء ، فأما الذين تبيض وجوههم يوم القيامة ينعمون في الجنة التي هي محل الرحمة بجنب الله تعالى التي ينعم بها أهل الجنة.

الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله ← المتلقي التأويل الجنة التي هي محل رحمة الله التي ينعم بها أهل الجنة.

- و منها تسمية الشيء باسم آلته كقوله تعالى:﴿ وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ ﴾ سورة الشعراء، الآية:84، فقد أطلق اسم الألة اللسان على الذكر لأن الذكر هو حال اللسان أي هو الألة التي تستعمل في الذكر و هذه الترسيمة توضح ذلك:

و اجعل لي لسان صدق في الآخرين ← المتلقي التأويل اجعل لي ذكرا حسنا

و ثناء جميلا في الآخرين.

و من الأشكال البلاغية التي تحتاج إلى تأويل من طرف المتلقي هي الاستعارة.

احتل موضوع الاستعارة أهمية كبيرة في مختلف الدراسات الأدبية و البلاغية، وذلك نظرا لارتباطها باستعمال اللغة وفق سياقات مختلفة الأمر الذي يجعل الاستعارة حاضرة في إدراك الخطاب و لغته، و مساهمته في تشكيل صورته المعرفية «كما أنها تشكل آلية إدراكية فريدة في البحث عن مختلف العلاقات الكائنة و الروابط الممكنة بين اللغة و الواقع»[1]

إن تأويل الاستعارة ينبثق من التفاعل بين المؤول و النص و لكن نتيجة هذا التأويل تفرضها طبيعة النص و طبيعة الإطار العام للمعارف الموسوعية لثقافة ما وفي جميع الحالات فإن هذه النتيجة لا علاقة لها بقصدية المتكلم، فبإمكان المؤول أن ينظر إلى أي ملفوظ نظرة استعارية شريطة أن تسعفه في ذلك الموسوعة .

ينطلق بيردسلي و هيس و ليفس و سورل و آخرون من فرضية تقول أن المتلقي يؤول ملفوظا ما تأويلا استعاريا عندما يدرك عبثية المعنى الحرفي أما إذا كان

[1]- أحمد العاقد، المعرفة و التواصل، عن آليات النسق الاستعاري، دار أبي رقراق للطباعة و النشر، تونس 2006م، ص14.

المقصود من هذا الملفوظ هو بعده الحرفي فسيكون حينها أمام شذوذ دلالي أي أمام حالة تناقض ذاتي أو أمام حالة خرق للمعيار التداولي للنوعية و حينها نكون أمام إثبات مزيف.

الاستعارة هي ظاهرة إيحائية من جهة نظر ميكانيزماتها السيميائية داخل لسان وفي فترة زمنية من تطور هذا اللسان، لا من جهة قصدية المؤلف[1].

إن الاستعارة في تصور سورل لا ترتبط بمعنى الجملة بل مرتبطة بمعنى المتكلم، إذ الطبيعة الاستعارية لملفوظ ما تعود إلى قصدية المؤلف و اختياره ويتوجب أن تكون الاستعارات متفاهم حولها من طرف المتكلم و المخاطَب، و ذلك ما يتم بفضل ما يشاركان به من معارف[2] فتظهر الملفوظات الاستعارية عامة في ترسيمة يعرض فيها المتكلم قوله و ذلك من حيث إرادته تحقيق ملفوظات من نوع (أ هو ب) إلا أنه يريد من خلال ذلك بأن يقول بأن (أ هو ج)[3] و هو يتلفظ به قاصدا الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى الثاني و هنا تتدخل المعرفة الموسوعية لديهما لإنجاز التأويل، إذ يعمل المتكلم على تجاوز المعنى الحرفي بهدف تحقيق قصده التواصلي إذ أنه « ما من مضمون إلا و يجوز أن يأتي من فوقه مضمون غيره، و أن يأتي من فوق هذا المضمون الثاني مضمون ثالث، و هكذا من غير انقطاع»[4].

فعلى المؤول النموذجي لاستعارة ما أن ينطلق من موقع ذاك الذي يسمع الاستعارة لأول مرة.

و لقد عد القزويني الاستعارة إنجاز من طرف المتكلم يحتاج إلى تأويل من طرف المخاطَب يمكن توضيح ذلك بهذه الترسيمة:

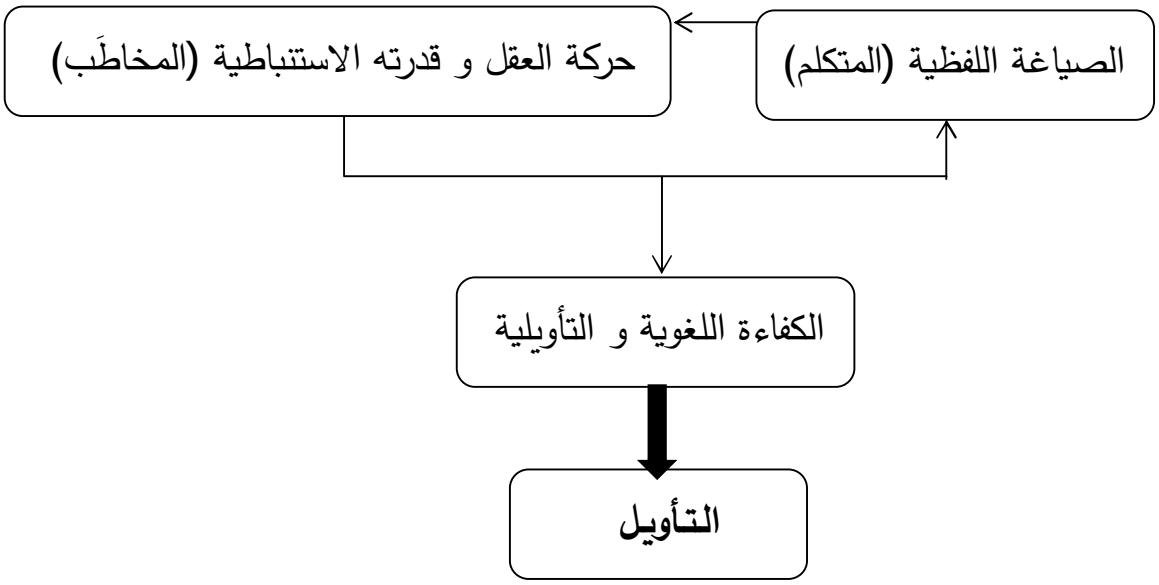
---

[1]- ينظر:أمبرتوإيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، تر:سعيد بنكراد، المركز الثقافي،بيروت،الدار البيضاء 2000م، ص160.

[2] - ينظر: صابر الحباشة، الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقزويني، الدار المتوسطية للنشر، تونس 2010م، ص ص94،95.

3 - ينظر المرجع نفسه، ص96.

[4]- طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص23.



فقد عرفها بقوله: « الاستعارة و هي ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وضع له وتقيد بالتحقيقية لتحقق معناها حسا أو عقلا أي التي تتناول أمرا معلوما يمكن أن ينص عليه و يشار إليه إشارة حسية أو عقلية فيقال: إن اللفظ نقل من مسماه الأصلي فجعل اسما له على سبيل الإعارة للمبالغة في التشبيه»[1]، فالاستعارة حسب القزويني يتم إدراكها و تأويلها إما بإحدى الحواس الخمس أو إما بالعقل، فمثلا قول زهير:

لدي أسد شاكي السلاح مقذف

فهذه استعارة تحقيقية حيث ذكر المشبه به و حذف المشبه و هو الرجل فالمعنى الأصلي هو لدي رجل شجاع و هذه الاستعارة يمكن تأويلها حسيا عن طريق البصر فقد شاهد الشاعر الرجل باسلا في المعركة .

لدي أسد شاكي السلاح مقذف ⟵ المتلقي التأويل رجل شجاع (حسية).

و «أما العقلي كقولك: أبديت نورا و أنت تريد حجة»[2] فإن الحجة عقلية لا حسية تدرك بالعقل.

1- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص159.

2- المصدر نفسه، ص159.

أبديت نورا ⟵ المتلقي التأويل أبديت حجة

و كذلك قوله تعالى:﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ سورة الفاتحة، الآية:06، يقصد المولى عزوجل بالصراط المستقيم الدين الحق (الإسلام).

اهدنا الصراط المستقيم ⟵المتلقي التأويل أي الدين الحق

و نبه القزويني إلى ما ذكره في بحث التشبيه من حذف أداة التشبيه هل يكون تشبيها أو استعارة و وضع قاعدتين هذه إحداهما:

- «أن لا يكون المشبه مذكورا و لا مقدرا مثل "رنت ظبية" و أنت تريد امرأة وهذا بخلاف ليس تشبيه و إن الاسم استعارة»[1]فالمشبه "امرأة" محذوف فقد استعارة لها اسم ظبية لهذا فيهي استعارة و ليس تشبيه .

رنت ظبية ⟵المتلقي التأويل المقصود بالظبية امرأة.

و الاستعارة عند القزويني هي «أيضا مجاز لغوي، و دليله على ذلك كونها موضوعة للمشبه به لا للمشبه، كالأسد فإنه موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع و لا للشجاع مطلقا، لأنه لو كان موضوعا لأحدهما لكان استعماله في الرجل الشجاع من جهة التحقيق لا من جهة التشبيه»[2]. بما أن الاستعارة مجاز لغوي فهي قابلة للتأويل.

و قسم القزويني الاستعارة إلى أنواع كثيرة، قسمها باعتبار الطرفين و باعتبار الجامع و باعتبار طرفيهما و الجامع معا و باعتبار اللفظ، و باعتبار الخارج

1- الاستعارة باعتبار الطرفين و هي قسمان لأن اجتماعهما إما ممكن أو ممتنع، فالأولى وفاقية و الثانية عنادية.

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص160.

[2]- المصدر نفسه ، ص 162.

- الوفاقية كقوله تعالى :﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ سورة الأنعام، الآية: 122 فالمقصود من هذه الآية أو من كان ضالا فهديناه فعبر عن الضلالة بالموت وعن الهدى بالحياة.

أو من كان ميتا فأحييناه ←المتلقي التأويل أو من كان ضالا فهديناه

- العنادية « كاستعارة اسم المعدوم للموجود إذا لم تحصل منه فائدة من الفوائد المطلوبة من مثله، فيكون مشاركا للموجود في ذلك كاسم الميت للحي الجاهل لأنه عديم فائدة الحياة و المقصود بها أعني العلم فيكون مشاركا للميت»[1]، فالتأويل أن الجاهل شبيه بالميت لعدم الفائدة منه في هذه الحياة

2- انقسام الاستعارة باعتبار الجامع و هي قسمان:

- أحدهما «ما يكون الجامع فيه داخلا في مفهوم الطرفين»[2] كقوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي ٱلأَرْضِ أُمَماً﴾ الأعراف، الآية:168، فقد استعارة المولى عزوجل التقطيع لتفريق البشر جماعات جماعات أي أمما و إبعاد بعضهم على بعض.

و قطعناهم أمما ←المتلقي التأويل تفريق البشر جماعات و إبعاد بعضهم على بعض.

- و الثاني« ما يكون الجامع فيه غير داخل في مفهوم الطرفين مثل قولك: رأيت شمسا»[3] أي إنسانا يتلألأ وجهه كالشمس فالجامع بين الوجه و الشمس هو التلألؤ.

رأيت شمسا ←المتلقي التأويل رأيت وجها مشرقا يتلألأ كالشمس.

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص165.

[2]- المصدر نفسه، ص166.

[3] - المصدر نفسه، ص166.

- «و تنقسم باعتبار الجامع أيضا إلى عامية و خاصية، فالعامية المبتذلة لظهور الجامع فيها مثل "رأيت أسدا" و الخاصية الغريبة التي لا يظفر بها إلا من ارتفع عن طبقة العامة كقول طفيل الغنوي:

و جعلت كورى فوق ناجية يقتات شحم سنامها الرحل»[1]، فقد استعار الشاعر الاقتيات لإذهاب الرحل شحم السنام و كأن الرحل كائن يقتات.

يقتات شحم سنامها الرحل ←— المتلقي التأويل لقد عد الرحل كائن حي يقتات من شحم السنام.

3- انقسام الاستعارة باعتبار طرفيها و الجامع: و هي ستة أقسام.

- «استعارة محسوس لمحسوس بوجه حسي كقوله تعالى:﴿ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ﴾ سورة طه، الآية:88، فالمستعار منه ولد البقرة و المستعار له الحيوان و الجامع لهما الشكل و الجميع حسي»[2].

فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار ←—المتلقي التأويل أنه حول الحيوان الجامد إلى عجل بقرة و أعطى له صوتا، و هذه استعارة حسية ندركها عن طريق البصر.

- «استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي كقوله تعالى:﴿ وَآيَةٌ لَّهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾ سورة يس، الآية:33، فالمستعار منه كشط الجلد و إزالته عن الشاة والمستعار له إزالة الضوء عن مكان الليل وملقى ظله و هما حسيان و الجامع لهما ما يعقل من ترتب أمر على آخر»[3].

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص166.

[2]- المصدر نفسه ، ص168.

[3]- المصدر نفسه ، ص ص 168،169.

الليل نسلخ منه النهار ←المتلقي التأويل حذف المشبه به "الشاة" و ذكر أحد لوازمه "نسلخ"، فشبه تعاقب الليل و النهار بانسلاخ الشاة من جلدها كأن النهار ينسلخ من الليل و العكس، فهذه الظاهرة حسية يمكن مشاهدتها و لكن يتم إدراكها بالعقل.

- «استعارة معقول لمعقول كقوله تعالى:﴿ مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾، فالمستعار منه الرقاد و المستعار له الموت»[1] و الجامع بينهما هو السكون و عدم الحركة و الجميع عقلي.

مرقدنا ← المتلقي التأويل موتنا فالمستعار منه الرقاد و المستعار له الموت والجامع بينهما هو السكون و عدم الحركة.

- «استعارة محسوس لمعقول كقوله تعالى:﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ فالمستعار منه صدع الزجاجة و هو حسي و المستعار له تبليغ الرسالة»[2] و الجامع بينهما التأثير وهو عقلي.

فاصدع بما تؤمر ←المتلقي التأويل حذف المشبه به "الزجاجة" و ذكر أحد لوازمه و هي الصدع فالمقصود أن المولى عزوجل أمر رسوله بتبليغ الرسالة و إبانتها للبشر إبانة لا تنمحي كما لا يلتئم كسر الزجاجة قصد التأثير فيهم و دعوتهم لاعتناق الدين الجديد.

- «استعارة معقول لمحسوس كقوله تعالى:﴿ إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ﴾ سورة الحاقة الآية:11 فطغيان الماء دليل على كثرة الماء و هو حسي و المقصود به في هذه الآية هو التكبر و الاستعلاء و هما عقليان.

إنا لما طغى الماء ← المتلقي التأويل التكبر و الاستعلاء المفرط.

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص169.

[2]- المصدر نفسه، ص169

و لم يكتف القزويني بالنقل عما سبقوه أمثال السكاكي و إنما حكم ذوقه وعقله في كثير من الأمثلة، و من أمثلة عقله ما قاله في قوله تعالى:﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾سورة مريم، الآية :04.

حيث يقول:« فليس مما نحن فيه و إن عد منه لأن فيه تشبيهين: تشبيه الشيب بشواظ النار في بياضه و إنارته، و تشبيه انتشاره في الشعر باشتعالها في سرعة

الانبساط مع تعذر تلافيه و الأول استعارة بالكناية و الجامع في الثاني عقلي»[1].

لقد عد القزويني هذه الآية استعارة مركبة، الأولى استعارة بالكناية حيث شبه الشيب بشواظ النار في البياض و الضياء، و الثانية شبه سرعة انتشار الشيب في الشعر باشتعال النار، فالاستعارة الأولى حسية و الثانية عقلية.

و اشتعل الرأس شيبا ← المتلقي التأويل سرعة انتشار الشيب في الشعر وشبه ضيائه باشتعال النار و انتشار ضوئها.

4- انقسام الاستعارة باعتبار اللفظ كقوله تعالى:﴿ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾سورة آل عمران، الآية:21 فالمقصود في هذه الآية الإنذار و ليس التبشير لأن البشارة شيء إيجابي و مفرح والعذاب الأليم يوحي بالعقاب فالمولى عزوجل ينذر الكفار بالعذاب الأليم.

فبشرهم بعذاب أليم ← المتلقي التأويل فأنذرهم بعذاب أليم

و كذلك قولك: يا رب، يا الله فظاهر اللفظ هو مناداة المولى عزوجل و لكن والمقصود منه هو التوسل و التضرع و التذلل لله و طلب منه الرضى و العون والقبول.

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص168.

5- انقسام الاستعارة باعتبار الخارج كقوله تعالى:﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ سورة النحل، الآية: 112 فقال الزمخشري في هذا الشأن:« أما اللباس فقد شبه به لاشتماله على الملابس ما غشي الإنسان و التبس يه من بعض الحوادث، وأما ايقاع الإذاقة على لباس الجوع و الخوف فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منهما ويلابس فكأنه قيل فأذاقه الله ما غشيهم من الجوع و الخوف»[1] فقد شبه الله عزوجل لباس الجوع و الخوف بالطعام فقد أذاقهم الله طعام الجوع و الخوف أي طعام العذاب.

- أما المرشحة كقوله تعالى:﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُواْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ البقرة، الآية:16 حذف المولى عزوجل المشبه به و هي السلعة و ترك أحد لوازمها و هي كلمة "اشتروا" فالمعنى المقصود أن الإنسان في تجارة مع الله فالذي اختار الضلال خسر الدنيا و الآخرة و أما الذي اتبع طريق الهدى فقد فاز في الدنيا وأفلح في الآخرة

المجاز المركب هو «اللفظ المركب المستعمل فيما شبه لمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه أي تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأخرى ثم تدخل المشبهة في جنس المشبه بها مبالغة في التشبيه فتذكر بلفظها من غير تغيير بوجه من الوجوه كما كتب الوليد بن يزيد لما بويع إلى مروان بن محمد وقد بلغه أنه متوقف في البيعة له أما بعد، فإني أراك تقدم رجلا و تؤخر أخرى فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت و السلام»[2]، فهذا النوع من المجاز يحتاج إلى تأويل لكي يصل المتلقي إلى أصله و هذا ما جاء في رسالة الوليد بن يزيد إلى مروان بن محمد عندما بويع شبه صورة التردد من يريد القيام بأمر ما، فتارة يقبل عليه فيقدم رجلا و تارة يدبر عليه فيؤخر أخرى.

[1]- جار الله أبو القاسم الزمخشري ، الكشاف، ج2، دار المعرفة، ط3، بيروت، 2009م، ص498.

[2]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص173

الكناية هي « لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ كقولك "فلان طويل النجاد" و "فلانة نؤومة الضحى"»[1].

فلان طويل النجاد ← المتلقي التأويل أي طويل القامة

فلانة نؤومة الضحى ← المتلقي التأويل أي أنها امرأة مرهفة و لها من يخدمها لذلك تنام إلى غاية الضحى، لآن وقت الضحى هو وقت سعي وتدبير الشؤون.

و قسم القزويني الكناية إلى ثلاثة أقسام:

1- «الكناية المطلوب بها غير صفة و لا نسبة، و منها ما هو معنى واحد كقول الشاعر:

الضاربين بكل أبيض مخذم و الطاعنين مجامع الأضغان»[2]

مجامع الأضغان ← المتلقي التأويل كناية عن القلب

2- «الكناية المطلوب بها صفة، و هي ضربان قريبة و بعيدة، و القريبة ما ينتقل منها إلى المطلوب بها لا بواسطة و هي إما واضحة كقولهم "طويل النجاد" و إما خفية كقولهم "عريض القفا"»[3].

عريض القفا ← المتلقي التأويل كناية عن الأبله لأن عرض القفا و عظم الرأس يقال دليل على الغباوة.

- «و البعيدة ما ينتقل منها إلى المطلوب بواسطة، كقولهم "عريض الوسادة"»[4]

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص 182.

[2]- المصدر نفسه ، ص182.

[3]- المصدر نفسه ، ص183.

[4]- المصدر نفسه ، ص183.

عريض الوسادة ←المتلقي التأويل← يفهم أن لها نفس المعنى مع عريض القفا و هي كناية عن الأبله.

3- «الكناية المطلوب بها نسبة كقول زياد الأعجم:

إن السماحة و المروءة و الندى في قبة ضربت على ابن الحشرج»[1]

فقد نسب الشاعر زياد الأعجم السماحة و المروءة و الندى إلى القبة التي ضربت لابن الحشرج فالمتلقي يفهم أن هذه الصفات المنسوبة إلى قبة ابن الحشرج هي صفات يتصف بها ابن الحشرج نفسه.

3- التأويل من خلال التراث:

لقد استمد القزويني مادته في تأويل التراث من أعمال علماء البلاغة أمثال عبد القاهر الجرجاني، السكاكي ، الزمخشري، لهذا عمد القزويني على شرح كتاب المفتاح للسكاكي و إضافة أشياء غفل عنها السكاكي في كتابه و أوّل أشياء أخرى « فلا شك أن التأويل يمثل آلية من أهم آليات القراءة في إنتاج المعرفة. و يدعونا اليوم التأويل المطبق ليس فقط إلى تطبيق أورغانون منهجي و ابستيمولوجي في قراءة التراث الإنساني، و إنما أيضا إلى تشكيل وعي تأويلي قوامه الحس التاريخي و النقدي في تركيبته»[2]، فبالرغم من أن القزويني أخذ عن علماء البلاغة إلا أن كان له رأي في عدة مسائل بلاغية قام بتأويلها و الرّد على هؤلاء العلماء.

1- عبد القاهر الجرجاني:

- **اللفظ و المعنى:** يرى عبد القاهر الجرجاني أنه لا يمكن معرفة الفضل والمزية بمجرد النظر في معنى الكلام[3] و قد أوّل القزويني هذا الكلام بقوله: «هذا لفظه و هو

[1]- جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص185.

1- محمد أركون : النص و آليات القراءة، نقلا عن شوقي زين محمد: مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني مجلة فكر و نقد، العدد 28، أفريل 2000، ص60.

[3]- ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح:محمود شاكر أبو فهر، دار المدني، ط3، جدة، 1992م ص 35.

صريح في أن الكلام من حيث هو كلام لا يوصف بالفضيلة باعتبار شرف معناه. ولا شك أن الفصاحة من صفاته الفاضلة، فلا تكون راجعة إلى المعنى وقد صرّح فيما سبق بأنها راجعة إلى المعنى دون اللفظ فالجمع بينهما بما قدمناه يحمل كلامه حيث نفى أنها من صفات المفردات من غير اعتبار التركيب، و حيث أثبت أنها من صفاته باعتبار إفادته المعنى عند التركيب»[1].

النظم: أخذ القزويني النظم عن عبد القاهر الجرجاني الذي قال عنه:« إنه توخي معاني النحو فيما بين الكلام على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام»[2]و قد أوله القزويني بتطبيق الكلام على مقتضى الحال فقال:«إن مقتضى الحال مختلف فإن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، و مقام الاطلاق يباين مقام التقييد، و مقام التقديم يباين مقام التأخير، و مقام الفصل يباين مقام الوصل، و مقام الذكر يباين مقام الحذف، و مقام القصر يباين خلافه، مقام الإيجاز يباين مقام الإطناب و المساواة، و كذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي و كذا بكل كلمة مع صاحبتها مقام»[3].

تقديم المسند إليه: يرى عبد القاهر الجرجاني «أن المسند إليه يقدم ليفيد تخصيصه بالخبر الفعلي إن ولى حرف النفي كقولك: «ما أنا ضربت زيدا»، أي لم أضرب زيدا مع أنني ضربته، فأفاد نفي الفعل عنك و ثبوته لغيرك، فلا تقول ذلك إلا في شيء ثبت أنه فعل و أنت تريد نفيه كونك أنت الفاعل »[4].

و قد أوَّل القزويني هذا بنظرته الخاصة حيث قال :« و فيه نظر لأنا لا نسلم أن إيلاء الضمير حرف النفي يقتضي ذلك، فإن قيل الإستثناء الذي فيه مفرغ، و ذلك يقتضي أن لا يكون ضرب أحدا من الناس، و ذلك يستلزم أن لا يكون ضرب زيدا

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ،ج1، ص17.

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص81.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص42.

[4]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ص97،98.

قلنا: إن لزم ذلك فليس للتقديم لجريانه في غير صورة التقديم أيضا كقولنا: "ما ضربت إلا زيدا"»[1].

الاستفهام: يرى الشيخ عبد القاهر الجرجاني في قوله تعالى:﴿ الُوا أَأَنتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ سورة الأنبياء، الآية:62 بأنهم « لم يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان و لكن **خروج** أن يقر بأنه منه كان و كيف. و قد أشاروا له إلى الفعل في قولهم:

« أ أنت فعلت هذا؟» و قال عليه السلام:« بل فعله كبيرهم هذا». و لو كان التقرير بالفعل في قولهم : « أ أنت فعلت؟» لكان الجواب : فعلت أو لم أفعل»[2]، و قد أوَّل القزويني وجود الهمزة قبل الفعل في الآية هي التي أقرت بأن سيدنا إبراهيم هو الذي قام بفعل الكسر

و يتضح هذا في قوله : « و منها التقرير، و يشترط في الهمزة أن يليها المقرر به كقولك :« أ فعلت؟» إن أردت أن تقرره بأن الفعل كان منه، و كقولك:« أ أنت فعلت؟» إذا أردت أن تقرر بأنه الفاعل»[3].

2- **الزمخشري:**

تقييد الفعل بالشرط : قال الزمخشري :« و للجهل بمواقع إن و إذا يزيغ كثير من الخاصة عن الصواب فيغلطون [...] قوله تعالى :﴿ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴾ عطفا على جواب الشرط في قوله تعالى : «إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء و يبسطوا لكم أيديهم وألسنتهم بالسوء، و ودوا لو تكفرون» ، و قال الماضي و إن كان يجري في باب الشرط مجرى المضارع في علم الإعراب فإن فيه نكتة كأنه قيل : و ودوا قبل كل شيء كفركم وارتدادكم، يعني أنهم يريدون أن يلحقوا بكم مضار الدنيا و الدين جميعا من قتل الأنفس، و تمزيق الأعراض، و ردكم كفارا، لآنكم باذلون لها دونه، و العدو أهم شيء عنده أن يقصد أعز شيء عند صاحبه»[4]. لكن القزويني يرى في جعل قوله تعالى : ﴿

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ج1، ص ص54،55.

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص106.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص85..

[4]- جار الله أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، ج3، دار المعرفة، ط3، بيروت، 2009م، ص409.

وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴾ سورة الممتحنة، الآية:02 عطفا على جواب الشرط نظر« لأن ودادتهم أن يرتدوا كفارا حاصلة و إن لم يظفروا بهم، فلا يكون في تقييدها بالشرط فائدة، فالأولى أن يجعل قول﴿ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ عطفا على الجملة الشرطية كقوله تعالىوَإِن يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴾ سورة آل عمران، الآية:111»[1].

3- **السكاكي**:

- **تعريف المعاني**: عرف السكاكي علم المعاني بأنه:« تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة و ما يتصل بها من الاستحسان و غيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»[2]، ثم قال: « و أعني بتراكيب الكلام : التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز و معرفة و هي تراكيب البلغاء». ويرى القزويني أن قول السكاكي غير صحيح و «أن التتبع ليس بعلم، فلا يصح تعريف شيء من العلوم به»[3]، و لا شك أن معرفة البليغ من حيث هو بليغ متوقفة على معرفة البلاغة التي عرفها السكاكي بقوله:«البلاغة هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص بتوفيه خواص التراكيب حقها، و إيراد أنواع التشبيه والمجاز و الكناية على وجهها»[4].

- **الخبر**: يقول السكاكي في بحث اعتبار ما وراء الظاهر بلاغة : « و قد ينزل العالم بفائدة الخبر و لازم فائدته منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم فيلقى إليه الخبر كما يلقى إلى الجاهل بإحداهما و إن شئت فعليك بكلام رب العزة:﴿ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة، الآية:102»[5]، فيقول القزويني :

« هذا لفظه، و فيه إيهام أن الآية الأولى من أمثلة تنزيل العالم بفائدة الخبر و لازم فائدته منزلة الجاهل بهما، و ليست منها، بل هي من أمثلة تنزيل العالم بالشيء منزلة

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ج2، 123.

[2]- أبو بكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم، ص161.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ج1، ص54.

[4]- أبو بكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص196.

[5]- المصدر نفسه، ص172.

الجاهل به لعدم جريه على موجب العلم، و الفرق بينهما ظاهر»[1]فكيف تجد صدره يصف أهل الكتاب بالعلم على سبيل التوكيد القسمي و آخره ينفيه عنهم حيث لم يعلموا بعلمهم.

- **المجاز العقلي:** لقد أنكر السكاكي المجاز العقلي و أدخله في الاستعارة بالكناية لأنه يرى أن المسمى بالحقيقة العقلية و المجاز العقلي هو الكلام لا الإسناد لكن القزويني يرى أن المسمى بهما هو الإسناد لا الكلام و عد المجاز العقلي مبحثا من مباحث علم المعاني حيث يقول : « قد تبين بما ذكرنا أن المسمى بالحقيقة العقلية و المجاز العقلي على ما ذكره السكاكي هو الكلام لا الإسناد، و هذا يوافق ظاهر كلام الشيخ عبد القاهر في مواضع من "دلائل الإعجاز" و على ما ذكرنا هو الإسناد لا الكلام»[2].

- **ذكر المسند إليه:** يرى السكاكي أن المسند إليه يذكر« إما لكون الخبر عام النسبة إلى كل مسند إليه و المراد تخصيصه بمعين كقولك زيد جاء، و عمرو ذهب»[3] و يرى القزويني أن هذا القول فيه نظر « لأنه إن قامت قرينة تدل عليه إن حذف فعموم الخبر و إرادة تخصيصه بمعين وحدهما، لا يقتضيان ذكره و إلا فيكون ذكره واجبا»[4].

- **التعريف بالموصولية:** يقول السكاكي أن التعريف بالموصولية هو « جعل ذريعة إلى تحقيق الخبر كقوله:

إن الذين ترونهم إخوانكم يشفي غليل صدورهم صدورهم أن تصرعوا»[5]

و يؤول القزويني هذا الكلام بقوله: «لا يظهر بين الإيماء إلى وجه بناء الخبر وتحقيق للخبر فرق.فكيف يجعل الأول ذريعة إلى الثاني و المسند إليه في البيت الثاني

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ج1، ص68.

[2]- أبو بكر محمد بن علي لسكاكي ، مفتاح العلوم، ص ص91-92.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ج1، ص177.

[4]- المصدر نفسه ، ص ص33،34.

[5]- المصدر نفسه ، ص182.

ليس فيه إيماء إلى وجه بناء الخبر عليه، بل لا يبعد أن يكون فيه إيماء إلى بناء نقيضه عليه»[1].

- **كل** : يرى السكاكي أن كل تفيد توكيد المسند إليه و هو يتحدث عن دفع توهم التجوز أو عدم الشمول فمثل له بقوله "كل رجل عارف" و "كل إنسان حي"[2] و لكن القزويني يرى أن «كلمة كل تارة تقع تأسيسا و ذلك إذا أفادت الشمول من أصله حتى لولا مكانها لما عقل، و تارة تقع تأكيدا و ذلك إذا لم تفده من أصله بل يمتنع أن يكون اللفظ المقتضي له مستعملا في غيره. أما الأول فهو أن تكون مضافة إلى نكرة، و أما الثاني فما عدا ذلك»[3].

فكل في قوله: "كل رجل عارف" و "كل إنسان حي" وقعت تأسيسا تفيد الشمول فكل رجل عارف و كل إنسان حي دون استثناء.

- **الالتفات**: ذهب السكاكي إلى أن الالتفات غير مختص بالمسند إليه، بل التكلم والخطاب و الغيبة مطلقا ينقل كل واحد منهما إلى الآخر[4]. و أوّل القزويني هذا الكلام بقوله:« أراد بالنقل أن يعبر بطريق من هذه عما عبر عنه بغيره أو كان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره منها، فكل التفات عندهم (الجمهور) التفات عنده (السكاكي) من غير عكس»[5].

- **القلب**: قال السكاكي عنه:« هو شعبة من الإخراج لا على مقتضى الظاهر ولها شيوع في التراكيب، و هي مما يورث الكلام ملاحة، و لا يشجع عليها إلا كمال البلاغة، تأتي في الكلام و في الأشعار و في التنزيل»[6]، و قبله السكاكي مطلقا و لكن القزويني يرى أنه «إن تضمن اعتبارا لطيفا قبل و إلا رد، لذلك يقول عن قوله تعالى :

---

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ، ج2، ص ص17،18.

[2]- ينظر: أبوبكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، ص189.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ج2، ص45.

[4]- ينظر: أبوبكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص199.

[5]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ج2، ص87.

[6]- أبوبكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص101.

﴿ وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا﴾ سورة الأعراف، الآية:4 ليس واردا على القلب إذ ليس في تقدير القلب فيه اعتبار لطيف»[1].

- **الإيجاز و الإطناب**: عرّف السكاكي الإيجاز و الإطناب بقوله:« فالإيجاز هو أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات متعارف الأوساط، و الإطناب هو أداؤه بأكثر من عباراتهم سواء كانت القلة أو الكثرة راجعة إلى الجمل أو إلى غير الجمل»[2] أمّا القزويني فيقول فيه نظر«لأن كون الشيء نسبيا لا يقتضي أن لا يتيسر الكلام فيه إلاّ بترك التحقيق و البناء على شيء عرفي، ثم البناء على متعارف الأوساط و البسط الذي يكون المقصود جديرا به رد إلى جهالة فكيف يصلح للتعريف؟ و الأقرب أن يقال المقبول من طرف التعبير عن المعنى هو تأدية أصل المراد بلفظ مساو له أو ناقص عنه، واف أو زائد عليه لفائدة»[3].

- **التمثيل** : ذكر السكاكي أن التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقي و كان منتزعا من عدة أمور خص باسم التمثيل و لكن السكاكي يرى أن التشبيه التمثيلي ما كان وجهه منتزعا من أمور متعددة سواء كان حسيا أم عقليا[4]، فالسكاكي يرى أنه لا بد أن يكون وجه الشبه وصفا غير حقيقي أي عقليا أما القزويني يرى أن يكون حسيا وعقليا.

- **الاستعارة**: يرى السكاكي أن الاستعارة مجاز عقلي و لكن القزويني يرجح أن الاستعارة مجاز لغوي قائلا:« و الجواب عنه أن ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به لا يخرج اللفظ عن كونه مستعملا في غير ما وضع له، و إما التعجب و النهي عنه فيما ذكر فلبناء الاستعارة على تناسي التشبيه قضاء لحق المبالغة»[5].

[1]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص99.

[2]- أبوبكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص277.

[3]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص104.

[4]- ينظر: أبوبكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص342.

[5]- جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، ج3، ص282.

- **الكناية**: الكناية عند السكاكي هي حقيقة لاستعمال اللفظ في معناه و إن أريد منه لازم[1] أمّا القزويني يرى الكناية هي واسطة بين الحقيقة و المجاز.

[1]- ينظر: أبوبكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم ، ص402.

خاتمـــــــة

نخلص من بحثنا في قضية التأويل عند القزويني إلى مجموعة من النتائج نلخصها في النقاط الآتية :

- كل ترجمة هي ضرب من التأويل، وكل ترجمة من الدرجة الثانية أو الثالثة تأويل لتأويل، إلا أن التأويل من حيث معناه يبقى عند البعض تجاوزا للشرح والتفسير لأنه يحمل دلالات متعالية عن هذين المفهومين اللذين يمكن ضبطهما في الدلالة اللغوية أو من خلال الخطاب، أما التأويل فيصعب ضبطه، والحقيقة أو التفسير والشرح اللغوي لنص معين هو أيضا ضرب من التأويل.

- إن مصطلح «التأويل» عند العرب أكثر دلالة من مفهوم الدلالة الفرنسية «Interprétation» فهو رسالة أكبر من الحقيقة نفسها، فالعقل البشري يعيش التأويل باستمرار، لأن الحقيقة المطلقة لا توجد، على خلاف ما يزعمه كثير من الناس، وكلما تكاثر التأويل أفقيا وعموديا كلما كان للنص طاقة جمالية.

- كل قراءة غير تأويلية لنص أدبي، هي قراءة مغلقة، فالكتاب يفقد حيازته الأدبية للنص حين يصل إلى يد قارئيه، ويصبح ملكا له يفهمه كيف يشاء انطلاقا من سياقه ونسقه، وتكوينه الفكري والثقافي لنصبح أمام قراءة تأويلية مفتوحة تخدم النص والمؤلف والقارئ جميعا.

- التأويل الأدبي ليس كتابة على كتابة كما يدعي بعض الباحثين ،ولكنه إبداع وإعادة كتابة إبداع وانفتاح، وتوليد وتجدد، فهو يجمع بين الأبعاد التأويلية واللغوية والثقافية المختلفة.

- المؤول للنص الإبداعي يجب أن تكون له علاقة سحرية بالنص الأدبي من حيث لغته، وصوره، ومعانيه لنتمكن من تأويله.

- لم يقتصر منظور القدامى لمفهوم التأويل على تعريفهم للنص المقدس، وإنما تعدى ذلك إلى كل ماله علاقة بالعمل الإبداعي، وحتى في أثناء قراءاتهم لعمل ما كانوا يدعون إلى أن تكون هذه القراءات مفتوحة.

- يتعدد النص بتعدد القراءات، ويتجدد بتجدد الأزمنة، بحسب المناسبات والظروف التي تمنح النص صفة القصدية النفسية، يكون لها وجودها النوعي المعياري، وفق الطبائع والكفاءة الثقافية للمؤول، ومهارته في استخدام التلميحات المناسبة لمعطيات النص.

- إذا كانت طرائقية التأويل تبدو فلسفة للقراءة المعاصرة لدى البعض فإنها دوما تساير النص منذ نشأته وبالتحديد منذ نشأة النص المقدس المنطلق من تواز أو موازنة بين معنيين، المعنى الحرفي وهو العهد القديم، والمعنى الروحي وهو العهد الجديد وقد تجاوز هذه الثنائية إلى ثلاثية فرباعية، وهي المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والغيبي.

- بعد مجيء الإسلام وجد التأويل متنفسه لدى المفسرين ،ضمن اتجاهاتهم المختلفة، في مبدأ تأويل النص القرآني، غير أنه يمكن الزعم أنهم جميعا استثمروا الآيات الوارد فيها التمثيل بكيفية صريحة أو ضمنية وهذا في الواقع هو الطرح البلاغي الذي نحاه القدامى على شكل تعبير غير مباشر للدلالة على الصيغ المجازية والتي كثيرًا ما كانوا يطلقون عليها أسلوب المماثلة.

- إن التأويل يرمي إلى إصلاح الفكر الديني في مختلف حقوله وتعبيراته وتعميق أمداء الخطاب القرآني، وإفساح المجال أمام تعددية القراءات، ودمجها في أفق الفهم الحداثي، بعيدا عن التصورات غير الدقيقة التي لا تميز بين جوانب الحقيقة والمجاز في الخطابات الدينية الرئيسية.

- العلاقة بين البلاغة والتأويل هي علاقة تأثير وتأثر حيث يشبه التأويل إلى حد كبير موضوعات علوم البيان من مجاز وكناية واستعارة، وغيرها من الأنواع البلاغية التي لا تفسر إلا عن طريق صرف الألفاظ عن ظاهرها إلى المقصود من ورائها وهذا هو التأويل.

- إن التأويل النحوي كان يعنى بحمل الظواهر اللغوية على غير الظاهر، وكان هدف النحاة ومقصدهم من التأويل هو رد ما خالف الأصول والقواعد.

- إن التأويل في نظر القزويني لا تحدده مرجعية واحدة، و لا يمكن أن يدرس في إطار معرفي و بحثي واحد، و إن أي تعامل مع تاريخ التأويل و آليته لا بد أن يمر عبر العلوم و المعارف التي أ سهمت في تشكيله.

- لا وجود لسياق واحد و موحد لعملية التأويل.

- قسم القزويني الإيجاز إلى إيجاز قصر و إيجاز حذف، و أطنب الكلام فيهما فتكلم على المحذوف إذا كان جملة أو جزء جملة أو أكثر من جملة و هذا ما لم يفعله السكاكي.

- اعتمد الخطيب القزويني في تأويله للأشكال البلاغية على السياق و التراث والمتلقي، إضافة إلى إعمال ذوقه في تأويل بعض المسائل و ذلك من خلال بعض التنبيهات التي أشار إليها في كتابه.

- لم يأخذ القزويني كل ما جاء به السكاكي في كتابه مفتاح العلوم بل وقف عند كل رأي، و أخذ ما رآه صوابا قريبا إلى الذوق العربي السليم، و رفض مالم يجده صحيحا، أو وجد فيه ابتعادا عن جادة الأدب و سبيل الذوق.

- أنكر السكاكي المجاز العقلي و أدخله في الاستعارة بالكناية، أما القزويني فقد عده من مباحث علم المعاني.

- أضاف القزويني إلى ما ذكره السكاكي في علم البديع فنونا أخرى كالإرصاد والاستطراد و التجريد و الموازنة و القول بالموجب و التشريع.

- تأثر القزويني بالسكاكي في ناحيتين:المنهج و مادة البحث، و لكنه لم يتابعه متابعة تامة، و إنما حاول أن يفند آراءه و يرد عليها أحيانا.

- أضاف القزويني في كتابه فصلين لم يذكرهما السكاكي في المفتاح هما:السرقات الشعرية، و حسن الابتداء و التخلص و الانتهاء.

- مصطلحات الخطيب القزويني البلاغية أكثر استقرارا و أوضح دلالة من غيرها.

- كتاب الإيضاح للخطيب القزويني هو خلاصة بحوث علماء البلاغة حتى عصره.

لقد لعب القزويني دورا كبيرا في تنسيق بحوث البلاغة و إعطائها شكلها الأخير و صورتها النهائية التي وقفت عندها، فهل استفاد الخطيب القزويني من الفلسفة و علم المنطق في ذلك؟.

الملحق

الإمام جلال الدين الخطيب القزويني

ترجمة القزويني:

هو جلال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان بن عمر بن أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن الحسن بن علي بن أحمد بن دلف بن أبي دلف العجلي القزويني الدمشقي الشافعي.ولد عام 661هـ الموافق لـ 1268م[1].

و ذكر بعضهم أنه «قاضي القضاة جلال الدين محمد بن عبد الرحيم القزويني»[2] والخلاف في اسمه ليس كبيرا، فقد اتفق معظم الذين ترجموا له أنه "محمد بن عبد الرحمان "إلا أن ابن كثير فقد ذكر أنه "محمد بن عبد الرحيم".

لا نعرف كثيرا عن حياة هذا الرجل العظيم الذي أرسى أصول البلاغة العربية ووضع قواعدها، و قد أغفل القدماء كثيرا من أخباره و لم يفصلوا فيها، و لعل قرب عهد من ترجموا له سبب ذلك فاكتفوا باللمحة العابرة و الإشارة الخاطفة، يقول ابن الوردي في تاريخه « و قرب العهد بسيرته يغني عن الإطالة»[3] .

نسبه:

و كما لا نعرف الكثير عن حياته، لا نملك صورة واضحة عن أسرته، و أول ما يتبادر إلى الذهن أن الرجل كان أعجميا، و الواقع أنه « و إن تكن له إلى قزوين نسبة، فإنه عربي الدم ربيب البيئة المصرية»[4] ، لأنه ينتسب إلى أبي دلف العجلي، و كان القزويني نفسه يذكر أنه من نسل هذا العربي الأصيل[5] .

ثقافته:

كان للخطيب القزويني جانب عظيم من الثقافة و إلا لم يستطع أن يتولى التدريس والخطابة و القضاء، و مما يؤسف له أن المصادر لا تذكر شيئا عن ثقافته أو ما يلقى الضوء عليها، و ليس في كتبه ما يفيد ذلك و إن كانت تدل على ثقافة بلاغية و أدبية

[1] - أبوبكر محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم ، شرح و تعليق:محمد عبد المنعم خفاجي،ج1، ص1.

[2] - ابن كثير القرشي الدمشقي، البداية و النهاية، ج4، مطبعة السعادة، القاهرة، (د.ت)، ص148.

[3] - تاريخ ابن الوردي، ج3، نقلا عن أحمد مطلوب، القزويني و شروح التلخيص، منشورات مكتبة النهضة بغداد، 1967م، ص98.

[4] - أمين الخولي، مناهج التجديد في النحو و البلاغة و التفسير و الأدب، دار المعرفةالقاهرة،1961م ص214.

[5] - ينظر: تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج5، القاهرة، ص238.

واسعة، و تجمع المصادر على أنه كانت له يد في الأصوليين: أصول الدين و أصول الفقه أو أصول العقائد، و أصول التشريع. و كانت له ثقافة أدبية في الشعر و النثر والبلاغة و قد انعكست هذه الثقافة في كتبه و خطبه التي كان يلقيها في مساجد دمشق و القاهرة و في تقريظاته لكتب أصدقائه.

و كان الخطيب يتقن العربية و الفارسية و التركية و يتحدث بالأخيرتين كما يتحدث بالعربية يقول ابن حجر:« و كان فصيحا بالتركي و الفارسي و العربي»[1].و كان يرغب الناس في الاشتغال بأصول الفقه و في المعاني و البيان. كما كان فقيها وخطيبا، و قاضيا، و مؤلفا.

و ليس من السهل أن يكون القزويني مؤلفا عالما بالبلاغة لو لم يكن واسع الاطلاع عارفا بأساليب هذا الفن و كتبه المشهورة ، و تظهر ثقافته الواسعة في كتابيه "التلخيص" و"الإيضاح"، فقد استطاع أن يتمثل كتب البلاغة و يمزج بينها و يخرج لنا علوم البلاغة إخراجا آخر فيه تهذيب لبلاغة عبد القاهر الجرجاني، و تنسيق لمنهج السكاكي و بلاغته.

و يرجح أن ثقافته الفقهية و الدينية كانت أعمق من ثقافته اللغوية لأنه لم يدرس البلاغة إلا لتكون وسيلة لفهم كتب الفقه و أصوله و التعبير الفصيح. و لم يؤلف في البلاغة إلا بعد أن نضجت عقليته و تولى المناصب الكبيرة في التدريس.

أساتذته:

كان أبوه أول أستاذ تلقى عليه الدرس، و عندما دخل هو و أخوه إمام الدين دمشق سمع فيها من العز الفاروتي و طائفة، و أخذ عن الأكلي و غيره، و خرج له البرزاني جزء من حديثه و حدث به و أفتى و أخذ المعقول عن الشيخ شمس الدين الأبجي ومن أساتذته أيضا عمر بن إلياس بن يونس المراغي أبو القاسم الصوفي كمال الدين المولود بأذربيجان.

و كان أساتذته ممن يشهد لهم بالبراعة في أصول الدين و علوم العربية.

[1] -ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج2، حيدر آباد، الدكن، 1350هـ، ص161.

أخلاقه:

كان جلال الدين القزويني على جانب عظيم من الخلق الكريم و تروي المصادر أنه كان لطيف الذات، حسن المحاضرة، مفوها حسن الإيراد أو العبارة، كريم النفس فصيحا، حلو العبارة و الخط، سمحا جوادا حليما، جم الفضائل، كثير التحمل، حسن التقاضي، لطيف السفارة، لا يكاد يمنع من شيء يسأل عنه، مليح الصورة، موطأ الأكفاف، حاد الذهن، يراعي قواعد البحث، و يتوقد ذهنه ذكاء و كان تقيا ورعا يؤدي شعائر الاسلام، و قد ذهب إلى بيت الله الحرام في سنة 761هـ[1].

و كان لهذه الصفات الكريمة أثر في علاقته مع الناس فأقبل التلاميذ يجالسونه ويدرسون عليه، و أقبل العلماء يحضرون مجالسه و يتحدثون إليه، و اهتم به الأمراء و السلاطين، فقربوه ، و اسندوا إليه الوظائف الكبيرة كالخطابة و القضاء حتى قيل: «إنه لم يوجد لأحد من القضاة منزلة عند سلطان تركي نظير منزلة جلال الدين»[2] .

طلابه:

و أقبل الطلاب عليه، و حضروا حلقات درسه في المساجد و معاهد العلم وسمع عنه خلق كثير. و ممن أخذ عنه بدمشق الحافظان ابن رافع البرزاني الذي خرج له جزء من حديثه عن جماعة من شيوخه و حدث به و المسند الدمشقي أحمد بن هبة الله بن عساكر(699هـ) و سمع عنه ابراهيم بن أحمد بن هلال بن بدر الدين القاضي برهان الدين الزرعي الحنبلي المولود سنة (688هـ)، و أحمد بن عبد الرحمان بن عبد المؤمن بن أبي الفتح الصوري(701هـ)[3] .

و ممن أخذ عنه و لازمه مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري الحنفي(730هـ) ومن تلاميذه عبد الله المغربي الصل المشهور بالمنوفي (749هـ)، و عمر بن محمد بن علي بن فتوح (752هـ) الذي أخذ عنه البلاغة، و عبد الله بن عبد الرحمان بن عقيل (769هـ)، و عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر الأموي الأسنوي نزيل القاهرة (776هـ)، و بهاء الدين السبكي (773هـ) الذي روى عنه "تلخيص المفتاح" وشرحه

[1] - ينظر: ابن كثير أبو الفداء الحافظ، البداية و النهاية،ج14، ص100.

[2] - ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج8، ص5.

[3] - المصدر نفسه، ج1، ص15.

بكتابه "عروس الأفراح" و محمد بن يوسف بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق التلمساني (781هـ)[1] .

مناصبه:

تقلد مناصب عديدة، و كانت أول وظائفه القضاء في ناحية بالروم و هو دون العشرين ثم درس في مدارس دمشق المنتشرة في كل مكان، و كان القزويني في عهد تدريسه في مدارس دمشق ينوب عن أخيه في القضاء بدمشق، و ناب عن قاضي القضاة نجم الدين بن صصرى في مستهل محرم سنة 705هـ، ثم ولي خطابة الجامع الأموي بدمشق بعد وفاة شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الخلاطي[2] .

وفاته:

لم تطل حياة القزويني فقد أصيب بالفالج و مات في السابع و العشرين(27) من جمادى الأولى سنة 739هـ (1338م)[3]، و يقول المقريزي: «و في مستهل جمادى الأولى (739هـ) صلي صلاة الغائب على قاضي القضاة جلال الدين محمد القزويني»[4]، و شيعه علم عظيم و دفن بمقابر الصوفية الواقعة أمام جامعة دمشق الآن. و أسف الناس عليه أسفا شديدا. لأنه كان محبوبا، و ذا منزلة سامية في قلوب الشاميين و المصريين.

مؤلفات القزويني:

و أراد جلال الدين القزويني الذي كان يحب الأدب و يحاضر به أن يساهم في الأدب و يكتب في البلاغة فألف:

- التلخيص في علوم البلاغة (تلخيص المفتاح).
- الإيضاح في علوم البلاغة.

---

[1] - ينظر : ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج2، ص313، ج3، ص362، ج4 ص291.

[2] - ينظر: ابن كثير أبو الفداء الحافظ، البداية و النهاية، ج13، ص11.

[3] - تاريخ ابن الوردي، نقلا عن أحمد مطلوب، القزويني و شروح التلخيص، ص134.

[4] - محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج2، مطبعة بولاق، القاهرة، 1301هـ ص 463.

- الشذر المرجاني في شعر الأرجاني، أو السور المرجاني في شعر الأرجاني.
- كتاب في الأصول.

الإيضاح:

أحس الخطيب القزويني بأن في كتابه "التلخيص" غموضا و تعقيدا و أن فيه ايجازا والتواء، فرأى أن يضع شرحا يحل مشكله و يوضح غامضه فألف الإيضاح.

و قد ألفه قبل سنة (724هـ) أو في هذه السنة على أقل تقدير.و المؤلف في هذا الكتاب يجمع بين طريقتي عبد القاهر الجرجاني و السكاكي في البلاغة، ويمتاز الإيضاح بجودة أسلوبه و هو أسلوب عربي مبين ليس فيه تكلف و إسراف في الصنعة، و لا التواء الأعاجم في التعبير. و قد أضاف الاستطراد إلى المحسنات المعنوية و كان قد أغفل ذكره في التلخيص، و ناقش عبد القاهر الجرجاني والسكاكي و رد عليهما في كثير من المواضع . و قد قسم القزويني كتابه "الإيضاح" إلى ثلاثة أقسام، قسم المعاني، قسم البيان و قسم البديع كما تخلل هذه الأقسام بعض التنبيهات التي أشار إليها القزويني. و الإيضاح هو خلاصة بحوث علماء البلاغة العربية منذ نشأتها حتى عصره[1].

[1] - ينظر: أحمد مطلوب، القزويني و شروح التلخيص، ص ص 183،184.

- **القرآن الكريم.**

قائمة المصادر و المراجع:

1. أبو بكر بن العربي، قانون التأويل، تح: محمد السليماني، بيروت، 1986م.
2. أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول، ج1، دار الفكر، القاهرة 1920م.
3. أبو حيان أثير الدين، البحر المحيط، تح:عادل أحمد، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
4. أبو زيد نصر حامد، الإتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 2003م.
5. أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1966م.
6. أبو زيد نصر حامد ، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي.
7. أبو عبد الرحمن النسائي ، تفسير بن عباس الحليمي، ج1، مؤسسة الشافعي بيروت، 1990م.
8. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، الحيوان، ج3، تح: عبد السلام هارون ط3، دار إحياء التراث العربي، 1969م.
9. أبو هلال العسكري، الصناعتين، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية بيروت،1989م.
10. أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، مكتبة النهضة المصرية، ط7، القاهرة 1933م.
11. أحمد العاقد، المعرفة و التواصل، عن آليات النسق الاستعاري، دار أبي رقراق للطباعة و النشر، تونس، 2006م.
12. أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 2012م.

13.أحمد مطلوب، القزويني وشروح التلخيص، مكتبة النهضة،بغداد،1967م.
14.أمبرتو إيكو، السيميائية و فلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984م.
15.أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية تر: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، 1996م.
16.أمين الخولي، مناهج التجديد في النحو و البلاغة و التفسير و الأدب، القاهرة 1961م.
17.بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، البرهان في علوم القرآن، ج2، تح: أبو الفضل إبراهيم، مكتبة، دار التراث، ط3، القاهرة، 1984م .
18.ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج3، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بغداد.
19.ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج3، دار الفكر، بيروت 1994م.
20.ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج2، حيدر آباد الدكن، 1350هـ.
21.ابن خلدون، المقدمة، دار الكشاف، بيروت، (د.ت).
22.ابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس،دار صادر، بيروت،1972م.
23.ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1972م.
24.ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج3، تح: عبد القادر الآرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت، 1986م .
25.ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2002م
26.ابن كثير، البداية و النهاية،ج4، مطبعة السعادة، القاهرة،(د.ت).
27.ابن كثير، البداية و النهاية،ج41، مطبعة السعادة، القاهرة،(د.ت).

28.ابن مضاء القرطبي، كتاب الرد على النحاة، تح: شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، 1974م.
29.ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار صادر، ط3، بيروت، 1994م.
30. جمال الدين بن نباتة المصري، ديوان ابن نباتة المصري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
31. جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح عبد المنعم خفاجي، ج1، المكتبة الأزهرية للتراث،ط3، مصر 1993م.
32. جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح عبد المنعم خفاجي،ج2، المكتبة الأزهرية للتراث، ط3، مصر 1993م.
33. جلال الدين الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة، راجعه: عماد بسيوني زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، بيروت، (د.ت).
34. جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن،ج2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م.
35. جلال الدين السيوطي ، الاقتراح في علم أصول النحو، تح: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، ط3، مصر 2002م.
36. حسان تمام ، اللغة العربية معناها و مبناها، الهيئة المصرية العامة للكاتب ط2، القاهرة، 1382هـ.
37. رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، تر: أنطوان أبو زيد، دار عويدات بيروت، 1988م.
38. الزواوي بغورة، الفلسفة و اللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة دار الطلبة، بيروت، 2005م.
39. زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر و التوزيع، مصر، 1983.
40. سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص،ج1، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

41. سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص،ج2، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

42. سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص،ج3، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).

43. سعد الدين التفتازاني، شروح التلخيص،ج4، دار الهادي، بيروت، (د.ت).

44. سعيد علوش، هيرمنوتيك النثر الفني، دار الكتاب اللبناني، الدار البيضاء 1985م.

45. شادية شقروش، الخطاب السردي في أدب ابراهيم الدرغوثي، دار سحر للنشر تونس، 2005م.

46. شايف عكاشة، نظرية الأدب في النقدين الجمالي و البنيوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994م.

47. صابر حباشة، الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقزويني، الدار المتوسطية للنشر، تونس 2010م.

48. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط10، بيروت 1977م .

49. طه عبد الرحمن، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي المغرب، 1998م.

50. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، 2007م.

51. عبد الفتاح حموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 1984م.

52. عبد القادر فيدوح، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، جامعة البحرين، 2014م.

53. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.

54. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح:محمود شاكر أبو فهر، دار المدني ط3، جدة، 1992م.

55. عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة مكتبة الآداب، القاهرة، 1999م

56. عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، 2004م.

57. عبده الراجحي، دروس في المذاهب النحوية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1988م.

58. علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءات تأويلبة في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، 1985م

59. علي النجدي ناصف، من قضايا اللغة و النحو، مكتبة النهضة، القاهرة 1957م.

60. فولفغانغ إيزر، فعل القراءة، تر: حميد لحميداني، الجلالي كدية ، مكتبة المناهل، فاس، 2004م.

61. مجدي وهبة، معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مكتبة لبنان، ط2 بيروت، 1984م.

62. مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، الهيئة المصرية والنشر، ط2 مصر 1970م.

63. محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت، 1996م.

64. محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م

65. محمد التومي، المحكم و المتشابه في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر (د.ت).

66. محمد حسين الذهبي ، التفسير و المفسرون، ج1، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1976م.
67. محمد خطابي، لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، بيروت،1991م.
68. محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، مطبعة بولاق القاهرة، 1300هـ.
69. محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002م.
70. محمد عايد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت، 1984م.
71. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن،ج2، تح: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995م.
72. محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1996م.
73. محمد الكتاني، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء، 1992م.
74. محمود بن عمر الزمخشري ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج3، دار المعرفة، ط3، بيروت، 2009م.
75. محمود بن عمر الزمخشري ، المفصل في صناعة الإعراب، تح: محمد عبد المقصود، دار الكتاب العربي، القاهرة، 2001م.
76. مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 2000م.
77. ميجان الرويلي و سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت 2000م.
78. ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السلطاني و عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، ط2، المغرب، 2008م.
79. نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1998م.

80. الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي العربية، صفاقس، 1998م.

المقالات

01. أحمد واعظي، ماهية الهيرمينوطيقا، مجلة المحجة، ع6، بيروت، 2003م.
02. بول ريكور، النص و التأويل، مجلة العرب و الفكر العالمي، تر: منصف عبد الحق، ع3، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1988م.
03. دندوقة فوزية، التأويل و تعدد المعنى، مجلة كلية الآداب الإنسانية والاجتماعية، ع4، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر،2009م.
04. سعيد بنكراد، ممكنات النص و محدودية النموذج النظري، مجلة فكر و نقد ع58، الكويت، أبريل 2004م.
05. رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، قراءة في مقامات الحريري، دراسات مغاربية،ع5،6، مؤسسة الملك آل سعود للدراسات الإسلامية و العلوم الإنسانية 1997م.
06. رؤوف أحمد محمد الشمري، التأويل، العقل، النقل، إشكالية التوفيق، جامعة الكوفة، كلية الدراسات الإسلامية.
07. عبد الإله، التأويل الصوفي للنص، ع 68، مجلة التراث العربي، دمشق أغسطس 1997م.
08.عبد الرحمن محمد محمود الجبوري، التأويل المنهج و النظرية،دراسة نظرية في الأصول و المفاهيم و الغايات، 20 إبريل 2012م.
09. عمار بلحسن، قراءة القراءة، مدخل سوسيولوجي، ع1، مخبر سوسيولوجية التعبير الفني، دفتر رقم3، ج1، جامعة وهران، 1997م.
10. طيب تيزيني، التأويل الصوفي من البنية إلى القراءة، ملحق ثقافي، مؤسسة الوحدة للصحافة و الطباعة و النشر، 2007م.
11. محمد رشاد الحمزاوي، انزياح المصطلح النقدي، مجلة العلوم الإنسانية، ع2 1999م.

12. محمد شوقي زين، كلافيس هيرمينوطيقا مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مجلة فكر و نقد، ع28، المغرب، أفريل 2000م.
13. محمد المتقن، في مفهومي القراءة و التأويل، مجلة عالم الفكر، ع2، الكويت 2004م.
14. هانس جورج غادامير، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، مجلة العرب و الفكر العالمي، تر: أمال نبي سليمان، صيف، 1988م.
15. يشار ساغاني، غادامير حوار و تفاهم، تر: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، ع40، المجلد العاشر، أفريل- ماي، بيروت ، 2000م.

الرسائل

1. علي أحمد شعبان، الآليات البلاغية في التأويل النحوي عند الزمخشري، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، الأردن، 2009م.
2. يوسف محمد جابر اسكندر، تأويلية الشعر العربي نحو نظرية تأويلية في الشعرية، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، 2005م.

الفهـــــــرس

فهرس الموضوعات

مقدمة

الفصل الأول: مفهوم التأويل و مرجعيته و علاقته بالعلوم الأخرى

المبحث الأول: مفهوم التأويل و جذوره التاريخية

أ- مفهوم التأويل

1- لغة.....08

2- اصطلاحا.....08

ب- الجذور التاريخية للتأويل.....10

1- التأويل عند الغرب.....11

2- التأويل عند العرب.....14

ج- إشكالية المصطلح.....16

المبحث الثاني: مرجعيات التأويل

أ- التأويل و السياق.....22

ب- التأويل والتلقي.....26

ج- التأويل و التراث.....31

المبحث الثالث: علاقة التأويل بالعلوم الأخرى

أ-علاقة التأويل بالفلسفة.....37

ب- علاقة التأويل بالدين

1- علاقة التأويل بالقرآن الكريم.....40

2- علاقة التأويل بالحديث.....48

3- علاقة التأويل بالفرق الدينية.....51

3-1 التأويل عند الشيعة.....51

3-2 التأويل عند المعتزلة.....53
3-3 التأويل عند الصوفية.....54
ج- علاقة التأويل بالنحو و البلاغة
1- علاقة التأويل بالنحو.....56
2- علاقة التأويل بالبلاغة.....61
الفصل الثاني: آليات التأويل البلاغي من خلال كتاب الإيضاح للقزويني
1- التأويل من خلال السياق.....65
2- التأويل من خلال التلقي.....100
3- التأويل من خلال التراث.....118
خاتمة.....126
الملحق.....130
قائمة المصادر و المراجع.....135