

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وشرازج لتي عمى لعل ً ولتحت لعه ً
كع ح آداب ولعخ اخ
ج ليعة تي يزي
قس طح
قس ي لفعح و ادب لعرت
زقافتس ج م :
زقى الإيداع :

التلقي لوت أويل س كت اب تويل مشكل القرآن لابن قتيبة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي القديم

إشراف بل تاذ للكتور

دياب قديد

إعداد الطالة

عزيز محزم

أعضا عن جح ل أقشح

الاسم ولهقة	رنتحت	طلفح	ل ج ليعة الأصح
حس كاتة	أستاذ لقتيز	فيسا	ج ليعة تي يزي قس طح
د ابق د	أستاذ لقتيز	يش سفاي قسزا	ج ليعة تي يزي قس طح
زشر د قسنتغ	أستاذ لقتيز	عضواي أقشا	ج ليعة تي يزي قس طح
ي ح دكعوان	لقتيز	عضواي أقشا	لأدزسح العليا نأسلوج قس طح

انسح الجامعية : 1432 هـ - 1433 هـ / 2011-2012

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة:

إن القرآن الكريم كلام الله الذي أنزله على نبيه عليه السلام ، فكان روحا و نورا هدى الله به الإنسان إلى ما فيه الخير ، لقد فتح النص القرآني من خلال مخاطبته الإنسان بهذا الكلام البليغ مرحلة جديدة من السمو العقلي ، و الروحي تطلعت إليها البشرية منذ القديم . فقد أسس النص القرآني منظومة فكرية قائمة على المسؤولية التي تحترم حق الإنسان في الفهم ، و المجادلة و الحوار و تعطيه المكانة التي من أجلها كان أكرم مخلوقات الله . إن النص القرآني جاء صياغة جمالية للوجود ، يجيب عن كل ما انقطعت عنه مدارك العقول ، و يهديها بنوره إلى معرفة آفاق الكون و النفس، فكان فقهه هو فقه الإنسان لذاته ، و السير على هديه أخذ بطرق الحكمة و العقل . لقد ارتبطت معارف الوحي باليقين ، و فهم معانيها من القراء يكون بالإنصات لكلام الله و جمع همم الأنفس لإرادة الفهم عنه ، بحيث تبلغ طاقة المجتهد مداها ، و يكون فهمه للنص على قدر جهده و أعمال عقله ، فيتشرف بمرتبة من رسخ في علم الكتاب، و فُتح له ما انغلق على غيره من الحكمة و فصل الخطاب، إن قارئ النص القرآني يتعامل مع النص بحميمية ليعيشه ، و يتقرب منه ليتمثله و يكون أحد مقاصده .

جاء النص القرآني على طبقة عالية من البلاغة ، فارق بجماله معهود كلام البشر في نظم الكلام الجميل ، فمالت الأنفس إلى ترديد آياته من دون أن تحس بالملل الذي يعترئها من إعادة كلام غيرها ، و كان هذا دلالة على أنه كلام يسمو على الزمان ، إن روعة بيانه، و سهولة مخارج ألفاظه لتؤثر في النفوس ، وهذا يدعو إلى التساؤل عن سر جماله، و كيف أمكن لنص تطاول زمن استقباله أن يكون له هذا الأثر على متلقيه على مر العصور .

إن التأويل آلية عقلية بيد الإنسان بما يتدبر الوحي، و يتفاعل معه ليحقق مقاصده ، إنها حركة فكر من الذات إلى النص، و من النص إلى الكون تربط بين هذه العوالم ليعيش الإنسان هذه العلاقة ، و يؤسس لمعنى الوجود الذي كان في حدود الكتابة . لقد كان المعنى بين سطور النص و ألفاظه ، فجاء التأويل ليحي في الإنسان حركية التأمل و الاستنباط ، و يستدرج العقل لكي يفكر ، ليكون مدخل التفاضل في المدارك و المعارف على قدر ما يستنبطه القراء، و ما يتوصلون إليه من تأويل أي الكتاب .

لقد كانت مباحث التأويل من أعسر ما يلاقيه الإنسان و هو يقرأ النصوص ، لأن النص لا يمنح معناه إلا لقلّة من القراء ، ولأن ظواهر النصوص هي مما يستوي في فهمه كل القراء باختلاف طبقاتهم ، كان التشابه و الغموض سمة النصوص الرفيعة حتى لا تخبو الأذهان عن طلب المعنى وحتى لا يذبل العقل ، وتفتر الأفتدة عن معرفة غوامض الكلام . إن حكمة الغموض و التشابه و التشاكل في لغة النص و أدائه هي خدمة جليلة يقدمها لمتلقيه .

إن بعض التأويلات أصبحت ستورا تحجب عن النص ما يريد قوله ، و تميل بالمتلقين إلى تبني فكر مؤول النص لا قائله ، و قد تصل بعض هذه التأويلات إلى أن تقول النص ما لم يقله و تدعي أن ذلك مبرر بعلم من الذوق و الحدس لا يخطئ ، و هذا ليس بحجة ، و لا مخرج لأن النص له من المحددات النصية ما يجعله يقف أمام من يريد أن يتلاعب بمعناه .

تعود بداية الاهتمام بموضوع البحث إلى الإطلاع على بعض المناقشات الكبيرة ، و المتشعبة التي دارت حول بعض المسائل ال لغوية و النحوية في النص القرآني في كتب البلاغة و التفسير ، فكنت ألاحظ مدى التباين الكبير في الفهم و التأويل لبعض الآيات ، و كان السؤال الذي يحتاج إلى إجابة هو: هل هناك قانون لتلقي النص و تأويله بحيث يمكننا من الوصول لفهم سليم للنص ، أو على الأقل معرفة التأويلات الخاطئة ، فكان بحث هذه المسائل في فكر لغوي كبير كابن قتيبة هو ما شدني أكثر لبحث مسألة تلقي النص القرآني و تأويله عنده .

إن قانون التأويل يحمي النصوص و قائلها من تلاعب المؤولين ، لأن النصوص لا يمكن أن تفهم بعيدا عن مدلولات ألفاظها ، و مهما باعد المؤول بين الدال و مدلوله في النص فإن التحديدات النصية و السياقية في هذه النصوص تنهض بدور الرقيب على عملية تأويلها .

لقد كان البحث عن كيفية تلقي النصوص هو المفتاح لمعرفة التأويلات التي قيلت حول النص ، و كيف فهم من طرف متلقيه ، ، لذلك جاء بحثنا الموسوم بـ "التلقي و التأويل في تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة عبد الله بن مسلم الدينوري (213هـ - 276هـ) محاولة متواضعة لمعرفة الآليات التي تحكمت في تأويل النص القرآني عند لغوي كبير عايش فترة حرجة من تاريخ الثقافة العربية ، إن التأويل الذي قام به ابن قتيبة في كتابه كان دافعا لنا للبحث في الآليات التي استعملها لتلقي النص القرآني فكانت أسئلة البحث تدور حول:

- ما حقيقة التلقي و التأويل عند الأفراد باختلاف مستوياتهم ؟

- و ما الدافع لتأويل النصوص ، و هل هذا راجع لطبيعتها ؟
- هل هناك قانون محكم للتأويل ؟
- و ما الفائدة من معرفة أفق تلقي النص القرآني أول مرة في وقتنا الحاضر؟
- كيف تلقى ابن قتيبة النص القرآني و ما موقفه من التأويل السابق عليه؟
- ما هي آليات التأويل عنده وهل المعرفة اللغوية وحدها تؤمن تأويلا سليما للنص القرآني؟

لقد تحدث النقاد عن ابن قتيبة اللغوي ، وحازت طريقته في التأليف على إعجابهم لاتباعها التبويب الدقيق، و جمع المتشابه من الظواهر اللغوية ، و لكنها لم تتجاوز ذلك لأنها رأت أن تلك هي المزية في عمل ابن قتيبة ، لهذا يكثر الحديث عن عمله في التأريخ للبلاغة العربية ، ولا يتعدى هذا للاهتمام بخلفياته الفكرية ، والدينية و لطريقة تلقيه لمجمل ما أبدعته قرائح العرب البيانية كالشعر و أثر ذلك في تلقيه للنص القرآني ، لذلك اهتم البحث بمعرفة أثر تلقي ابن قتيبة للنصوص بعامة و كيف أثر ذلك على بلورته لآليات تأويلية و جمالية لتلقي النص القرآني من خلال اللغة .

و تحقيقا للنتائج المنتظرة اتكأ البحث على المنهج التاريخي ، من خلال تتبع تلقيات النص القرآني المختلفة ابتداءً بمن شهد نزوله ، و حتى عمليات تلقيه ، و تأويله عند علماء التفسير و النحو و الكلام ، كما اعتمدنا مع المنهج التاريخي المنهج التأويلي من خلال وضع عمل المؤولين في سياق البنى الثقافية السائدة التي تكون قد تحكمت في آليات تأويلهم للنص القرآني كأعمال ابن عباس التفسيرية و أعمال الجاحظ معاصر ابن قتيبة الكلامية .

لقد اقتضى منهج البحث أن تتوزع مباحثه على ثلاثة فصول ؛ يبدأ الفصل الأول بوضع معالم و مفاهيم التأويل في حقول معرفية متعددة ابتداءً بالتأويل في معناه اللغوي الذي يعني الصيرورة و التحول ، و تأويل الأشياء الذي هو سير بها إلى غايتها المرادة منها ، و أن هذه الصيرورة هي مما تقبله الأشياء المؤولة ، ثم التعرّيج على معاني التأويل النحوي الذي أصبح يعني الرد إلى الأصول المقررة حتى لا تنكسر المقاييس النحوية ، و لو أدى ذلك إلى التقديرات البعيدة ، ثم التأويل في النص القرآني، وعند الأصوليين و علماء الكلام ، ثم التأويل الحديث و ظهور نظرية التلقي و أن الجامع بين التلقي و التأويل هو البحث عن المعنى في النصوص و معرفة كيفية

تقبلها و تأويلها من القراء، لينتهي الفصل بالحديث عن طبيعة النص المؤول الذي منح ثراه و جماليته المبررات لتأويله.

أما الفصل الثاني فكان تحت عنوان "مستويات التلقي و تأويل النص القرآني" تناول بالبحث تفاوت مستويات التأويل بين الأفراد لتفاوت مستويات التلقي عندهم ، و هو أمر محكوم بعدة عوامل ذاتية و موضوعية تعود لدينامية التأويل عند الأفراد ، كما بحث مسألة تلقي و تأويل النص القرآني لحظة نزوله ، و معها تم رصد حركية التأويل عند بعض الأعلام الذين يشكلون دوائر معرفية مختلفة كابن عباس في التفسير ، و أبو عبيدة في اللغة ، و الأخفش في النحو ، و الجاحظ كممثل للتأويل الكلامي.

و أما الفصل الثالث فقد كان للحديث عن جهود ابن قتيبة في التلقي و التأويل حيث تحدث عن المحددات التي أسست لتلقي ابن قتيبة للتأويل السابق عليه ، كما تناول الفصل جهود ابن قتيبة التأويلية في القراءات ، و اللحن و التأويل الدلالي، و تأويل الحروف .

أما عن صعوبات البحث فتكمن في مشقة الإقدام على مثل هذه الدراسات حول النص القرآني ، لأن القرآن الكريم حوى قيما جمالية سامية تتجاوز زمن نزول الوحي ، كما تتجاوز مناهج النقد لأن الكلام من صفة المتكلم به. كما يضاف إلى ذلك عدم انضباط عمليات التأويل بعامة في إطار أنساق بنائية محددة ، لذلك يصعب رصدها في كليتها عند مؤول معين ، و من الصعوبات الأخرى أن معظم الدراسات التي تناولت جهود ابن قتيبة اللغوية تحدثت عن ابن قتيبة كمؤرخ للمراحل التي مرت بها البلاغة ، فقل أن يتوقف النقاد مع أعمال ابن قتيبة بالبحث مثلما توقفوا كثيرا مع أعمال أستاذه الجاحظ ، هذا بالإضافة إلى أن موضوع التأويل في النص القرآني من المواضيع التي تحتاج لعدة معرفية كبيرة وهو ما لا يتوفر في الباحث في الوقت الحالي .

و في الأخير الشكر لله و لعباده الذين أجرى على أيديهم فضله ، وأولهم أستاذي المشرف، الدكتور **دياب قديد** ، الذي أقال من العثرة و سدده بعد تيه ، فقد كان لي أبا و مرشدا و موجها ، أخلص في النصح ، و رمى بما حفز على إتمام العمل بعد أن رمت به نوى شطون فجراه الله خيرا ، و أتم به و نفع بعلمه ، كما أشكر كل أساتذة الأدب العربي بجامعة قسنطينة و المدرسة العليا للأساتذة، جعلهم الله ممن يتقرب إليه بعلمه ، فيزيدهم رفعة بمعرفته ، و ثناء جميلا بين خلقه ، والشكر الموصول إلى كل من مد لي يد المساعدة .

ان فص م الأول:
يفاهلن ت أو مو انت هق أن فتق افح
العريح و انغس تح

1لنت أو م ن غح

2لنت أو ل اصطلاحا:

1. انت أو م ان ح ي

2. انت أو م ف ان ق س أ

3. انت أو م الكلامي

4. انت أو م الأصين

5. انظر أو ف ه س ف

3- انت أو ل ه ز ه ق ان ح د ث:

1لنت أو م ن ح د ث

2- ظس ل ن ج ه ق

4- طبيع ان ص ان و ول

تمهيد:

أهمية الدلالة اللفظية

تهدف المعاجم اللغوية إلى وضع مدلولات الألفاظ لجعلها أقرب للوضوح و الفهم ، تنتهي لما يطمئن واضعها أنه منتهى الدلالة بحيث يجعلها من الفهم لا تستدعي الإحالة ، وغالبا ما تنطلق المعاجم اللغوية من المدلولات الحسية للفظ ، وكأنها تسلم بأن "الوجود العيني هو الوجود الحقيقي الأصيل"¹ منه يستمد اللفظ مدلولاته المتعددة القريبة منها و البعيدة مبقيا على صلاته الأولى بعالم الحقيقة الحسية مهما ارتحل بعيدا عنها ، فالدلالة اللفظية تبقى مطلب المعجم ، وغاية منشئه أمام تعدد المعنى و غموضه والتباس المراد من اللفظ بتغير استعماله ، فمعرفة المدلول أمر صعب لأن الدلالة اللفظية تتعدى أن تبقى خاصة دون أن تحمل مراد قائلها ومبتغاه، قال الزركشي(ت745هـ) في تفضيل مفردات الراغب: "هو يتصيد المعاني من السياق ،لأن مدلولات الألفاظ خاصة"² و هذا الخصوص هو ما تتواطأ كل نظرات البشر تقريبا على الاطمئنان إليه ، وهو الوجود الحسي للأشياء المشار إليها باللغة، وأن هذا(المرجع) هو الضامن لنجاح كل محاولة للتدليل رغم أنه قد يبدو مستبعدا لحظة التواصل اللغوي "ينبغي أن لا نتوه في نظريات الدلالة على حساب الشيء الواقعي المشار إليه، إذ كانت الحقائق لا تنقلب بالأسماء و لا تتغير"³ بل إن الانتقال في الدلالة من الدال الحسي أسهل من المدلول "الانتقال من المدلول إلى الدال أصعب من عكسه، ألا ترى أن إنشاء الألفاظ بإزاء ما

1- طاش كبرى زادة ،أحمد بن مصطفى : مفتاح السعادة و مصباح السيادة في موضوعات العلوم ، دار الكتب العلمية ،بيروت، لبنان، ط1 ، 1405 هـ، 1985 م ، 75/1.

2 - البرهان في علوم القرآن ، تح أبو الفضل ابراهيم ،مكتبة دار التراث ، دط ، دت ، 291/1.

3- عبد القادر قنيني: تمهيد كتاب المرجع و الدلالة في الفكر اللساني الحديث، مؤلف مشترك ، تر عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ،المغرب ، ط2 ، 2000م ، ص 05.

في النفس من المعاني أشق عند النفس من فهم المعاني من الألفاظ " ¹ لذلك كان الدال المعجمي ينطلق من الحس غالبا .

الدلالة اللغوية هي أن تدل الألفاظ على ما وضعت له من المعاني في الذهن دلالة مباشرة ، لا يحتاج معها الذهن إلى شيء آخر غير إدراك هذه العلاقة الوضعية قال الجرجاني في التعريفات : "الدلالة اللفظية الوضعية هي كون اللفظ متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه" ² و لولا هذه العلاقة التلازمية بين الدال و مدلوله لأصبح التواصل أمرا متعذرا ، و لكانت الإبانة في كلام المخاطبين لا تختلف عن السكوت ، بل قد يفضلها السكوت من حيث أن إبانته في مرات مقصورة على جوهره و هو الصمت .

يمكن تعريف الدلالة في أبسط أشكالها أنها كيان يمكن أن يصير محسوسا و يشير بذاته بالنسبة لمجموع مستعمليه إلى أمر غائب ، و مما لاشك فيه أن هذا المفهوم إذا أطلق ليشير إلى مجموع ما تحويه ألفاظ لسان ما فإننا نتأكد أن الدلالة قد توجد من دون أن تلخص أو أن تدرك ³ إن الحس سيبقى الطريق المشروع للدلالة على الألفاظ و أن الأشياء في كثير من الأحيان طريق العلم بالأسماء ، سننطلق في تعريف التأويل من الدال المعجمي اللصيق بالمحسوس غالبا.

1 طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة 82/1.

2 السيد الشريف الجرجاني ، علي بن محمد: التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ، د ط ، 1987 م ، ص 110 .

3 ينظر أزود وتزيفان،: الدلالة و المرجع:دراسة معجمية ، مؤلف مشترك،المرجع و الدلالة في الفكر اللساني الحديث ، ص 24.

1 - التأويل لغة : التأويل في اللغة يأتي بمعنى :ابتداء الأمر وانتهائه ، و كذلك مآله

و عاقبته و هي معان تداولتها المعاجم اللغوية من خلال رصد استعمالات الكلمة في سياقاتها اللغوية المختلفة ، إضافة لما تدل عليه من مدلولات حسية كآل الأشياء ذواتها.

جاء في لسان العرب في معنى التأويل قوله¹:

"الأول الرجوع : آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع . و أول إليه الشيء: رجعه و ألت عن الشيء:ارتددت و في الحديث:من صام الدهر فلا صام و لا آل أي رجع إلى خير... و أول الكلام و تأوله :دبره و قدره ، و أوله و تأوله فسره، و قوله عز و جل (و لما يأتيهم تأويله)² أي لم يكن معهم علم تأويله ، و قيل معناه لم يأتيهم ما يؤول إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة . قال ابن الأثير هو من آل الشيء و يؤول إلى كذا أي رجع و صار إليه) وهي المعاني التي ستحصرها المعاجم بدقة من بعده .

و مما جاء في مادة (أول)في معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس قوله:

(أول)الهزمة و الواو واللام أصلان :ابتداء الأمر وانتهائه ه . أما الأول فالأول، وهو مبتدأ الشيء والمؤنثة الأولى ...و الأصل الثاني قال الخليل :الأيل الذكر من الوعول ، و الجمع أيائل - وإنما سمي أيلا لأنه يؤول إلى الجبل يتحصن ... و قولهم آل اللبن أي خثر من هذا الباب، و ذلك لأنه لا يخثر [إلا] آخر أمره... و آل يؤول أي رجع . قال يعقوب :أول الحكم إلى أهله أي أرجعه و رده .. و آل القطران إذا خثر ، و آل جسم الرجل إذا نحف .. و الإيالة السياسية من هذا الباب ، لأن مرجع الرعية إلى راعيها. قال الأصمعي :آل الرجل رعيته يؤولها إذا أحسن سياستها ... و آل الرجل أهل بيته ... و آل الرجل شخصه من هذا أيضا، وكذلك آل كل شيء...قال الخليل آل الجبل أطرافه و نواحيه، و آل البعير ألواحه...و الآلة الحالة قال:

1 - ابن منظور : لسان العرب ،تح عبد الله علي الكبير و آخرون ،دار المعارف ، القاهرة ،دط ، دت ، مادة(أول).

سأحمل نفسي على آلة فإما عليها و إما لها

ومن هذا الباب تأويل الكلام، و هو عاقبته و ما يؤول إليه، و ذلك قوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله)¹ يقول ما يؤول إليه وقت بعثهم و نشورهم . وقال الأعشى :

على أنها كانت تأول حبها تأول ربعي السقاب فأصبحا

يريد مرجعه وعاقبته . و ذلك من آل يؤول²

لقد سار ابن فارس على ما ارتضاه لنفسه - من رد الكلمات لأصول جامعة لمعانيها

ليحصر تلك المعاني في معنى واحد، فلا غرابة أن نجد هذه المعاني نفسها تقريبا في بقية

القواميس³، و يمكن حصر معاني كلمة تأويل اللغوية في :

1- ابتداء الأمر 3_السيرورة و التغير

2- المرجع و المآل 4- حسن السياسة و التصرف

5 - فهم الكلام من خلال تحديد عاقبته و ما يؤول إليه.

إن الجذر اللغوي لكلمة (تأويل) يتصرف إلى عدة معان ترتقي من المحسوس والبين

الواضح ، الذي قد يراه و يباشره الإنسان بيده كعمل إلى العرض المجرّد كتأويل الكلام و التدبر

في عواقب الأمور ، فالتأويل يرتبط بما هو أول الذي يعني مبتدأ السير إلى الغاية ، و الرجوع و

العود إليها أيضا، لذلك قال التهانوي في تعريف التأويل لغة بأنه " مشتق من الأول و هو لغة

1 الأعراف: 53

2 أبو الحسين أحمد ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تح عبد السلام محمد هارون ، دار

الفكر بيروت ، لبنان ، 1399هـ ، 1979م، 1 / 158-161.

3 بينظر أبو البقاء الكفوي ، أيوب بن موسى الحسيني ، معجم الكلبيات، تح عدنان درويش و

محمد المصري، مؤسسة الرسالة ،بيروت ، ط1 ، 1414 هـ 1998م ، مادة (أول).

والزمخشري: أساس البلاغة، دار الفكر ، بيروت ، ط1، 1427هـ، 2006م ،ص 25.

الرجوع"¹ وأن معاني الكلمة اللغوية تشمل "معنى الرجوع و الانتهاء و العاقبة ، وكل تصرفات واشتقاقات الكلمة يظهر فيها هذا المعنى"² سواء كان هذا الرد والمآل فعلا محسوسا كتيالة اللين و تخثره، أو علما مدركا كتأويل الكلام و تقديره و تدبره، و لهذا نرى أن أضبط التعاريف اللغوية للفظه هو ما أورده الراغب الأصفهاني حين عرفه بقوله: "التأويل هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا"³ فتطلق اللفظة على تأويل الكلام كما على تأويل الأشياء المحسوسة وهو السير بها لغايتها.

إن هذا الرد هو عمل يتضمن التغيير و التحويل من حالة إلى أخرى ، لذلك كانت الكلمة في اللغة "أغلب ما تستعمل في الرجوع الذي فيه معنى الصيرورة"⁴ هذه الصيرورة هي فعل الإنسان وقد تكون متعلقة بالأشياء دون تدخل الإنسان ، تعيد الشيء إلى أصله أو تسير به من مبتداه إلى الغاية المتوخات منه، لكنها عملية هي في أصلها "حقيقة كامنة أصالة في الأشياء ، وهي بالترتب كائنة و متحققة بوجود الإنسان ، لكن لا تأويل للإنسان إن لم تكن الأشياء قابلة و مستعدة ، و إلا فإن فعل الإنسان مترتب على مفعول به هو الكلام ، الشيء ، الشراب

1 محمد على التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ، تح علي دحروج ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 1996 م ج1 ، ص 376 .

2- صلاح عبد الفتاح الخالدي : التفسير والتأويل في القرآن ، دار النفائس، عمان ، الأردن ، ط1،1416هـ،1996م ، ص31.

3- الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد : المفردات في غريب القرآن، تح هيثم طعيمي ، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط1،1428هـ،2008 م ص 36.

4 - عبد الرحمن بن يحيى المعلمي :رسالة في حقيقة التأويل ، تح جرير بن العربي أبو مالك الجزائري ، دار أطلس الخضراء للنشر و التوزيع ،الرياض المملكة العربية السعودية ، ط 1 ، 1426هـ ،2005م ، ص 41.

..¹ هذا العمل الإنساني سيكون أحد محددات تعريف اللفظة في استعمالها النحوي و الكلامي و غيره.

2 - التأويل اصطلاحاً:

أ - التأويل النحوي:

التأويل عند النحاة أعمق من مفاهيم التخريجات اللغوية و النحوية ، إنه اكتشاف لبنية النصوص و طريقة تعبيرها عن المعنى ، لأن النحوي يستهدف اللغة و يعتبرها بمثابة "النص الذي يحاول القارئ اكتشاف آلياته وصولاً إلى دلالاته و مغزاه " ² لذلك لا غرابة أن يبدأ أحد شراح كتاب سيبويه بقوله (و بقدر ترقى العالم في فهمه [الكتاب] ، يترقى في علم التنزيل ، و التأويل لمشكلات الأقاويل " ³ فاللغة تطرح الكثير من المشكلات ، و تأتي بما يعيق الفهم، و علل النحاة و تأويلاتهم هي محاولات لفهم مشكلات الأقاويل تلك، و تدليل لعقبة سوء الفهم والانغلاق لبعض ما يسمع و يقرأ ، ولكنها "اجتهادات قد تقارب الحقيقة أحياناً ، و قد تتعد عنها أحياناً أخرى " ⁴ ، فهي لا تدعي الحكم الصحيح في فهم مراد القائل ، فقد سئل الخليل عن علله و ما اعتل به مما سماه عريية ، هل هو مراد العرب أم شيء رآه ؟ فقال " إن العرب نطقت على سجيته و طباعها، و عرفت مواقع كلامها ، و قام في عقولها علله ، و إن لم ينقل ذلك عنها ، و اعتلت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق

1 - عباس أمير : المعنى القرآني بين التفسير و التأويل دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، ط1، 2008م ، ص 89-90.

2 - نصر حامد أبو زيد: (التأويل في كتاب سيبويه) ، مجلة ألف عدد الهرمينوطيقا و التأويل الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 1993م ، ص 83.

3 - الأعلام الشنتمري ، أبو الحجاج يوسف بن سليمان : النكت في تفسير كتاب سيبويه ، تح رشيد بلحبيب ، مطبعة فضالة ، المحمدية ، المغرب ، 1420 هـ - 1999م 1/151.

4 نصر حامد أبو زيد : (التأويل في كتاب سيبويه) مجلة ألف ، ص 85.

مما ذكرته بالمعلول فليات بها ¹، لأن مجال الكلام على النصوص كما يرى الخليل لا يجد بمدلول معين مهما أصاب المؤول في تخريجاته لبعض معاني النص.

لقد حاول النحاة من خلال تأويل ما يسمعون تقديم تفسيرات مقبولة لشرح الظاهرة اللغوية من خلال مبدأ الاستقراء، تمهيدا لتصنيف الظواهر مع مثيلاتها بهدف الكشف عن نظام اللغة وصولا لحكمة واضعها أو واضعيها ²، و فهم المراد على ما يعرف من عادة الناطقين بها، إذ بمخالفة تلك العادة يفهم الكلام الخارج عن ما قررته و يطلب تأويله .

جاء في تعريف النحاة للتأويل و متى يلجأ إليه "إنما يسوغ التأويل إذا كانت الجادة على شيء، ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول؛ أما إذا كان لغة طائفة من العرب لم يتكلم إلا بها فلا تأويل" ³ فالجادة تعني ما اشتهر وتقرر من القواعد باستقراء كلام العرب واستعمالاتها اللغوية فمتى جاء شيء مخالف لذلك طلب تأويله أي حمله على غير ظاهره لتسلم القواعد النحوية ويستقيم المعنى فـ"قد يرد في كلام العرب ضرب من الكلام على وجه شائع، ولا يستقيم المعنى إلا بتخرجه على خلاف ظاهره" ⁴ برده إلى الأصول المقررة و القواعد المضطردة .

لقد ارتبط التأويل عند النحاة بالرد إلى الأصل، فزيادة على ما ألهمه النص القرآني من مفهوم التنازع ووجوب رده إلى الله و رسوله كأصل ⁵ "ارتبط أيضا به [الرد إلى الأصل] في قول ابن أم قاسم المرادي في الجني الداني في قوله: تنبيه مذهب سيبويه و المحققين من أهل

1 - أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تح مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط 3 ، 1399 هـ - 1979 م، ص 66 .

2 - أبو القاسم الزجاجي: المرجع نفسه ص 66 .

3 جلال الدين السيوطي: المزهري في علوم اللغة، تح محمد أحمد جاد المولى و آخرون، دارالجيل، بيروت، دط، دت، 258/1.

4 - محمد الخضر حسين: القياس في اللغة العربية، دار الحدائث، بيروت، ط2، 1983 م، ص45.

5 - النساء : 59.

البصرة ، أن (في) لا تكون إلا للظرفية حقيقة أو مجازا ، و ما أوهم خلاف ذلك رد بالتأويل إليه ¹ فالقرآن الكريم يجعل التأويل هو الرد والجني الداني يجعل التأويل واسطة الرد ² و الرد إلى الأصل* أو الأصول هو في جوهره عملية ذهنية يقوم بها المؤول قصد مطابقة ما يسمع مع المعايير المستنبطة بتبيين المضافات أو زيادة المحذوفات إلى العبارة النحوية، فالتأويل "أساسه حمل الظواهر اللغوية على غير الظاهر للتوفيق بين أساليب اللغة و قواعد النحو، و إن شئت قلت بلغة أكثر صراحة :إن التأويل هو تغيير النص المنطوق أو المكتوب على السواء بإضافة اسم أو زيادة فعل أو حرف ، و قد يقتضي الأمر وضع جملة كاملة متممة للجملة الواردة في النص " ³ فاللغة تحمل المتكلم إلى مضائق تجعله كالمضطر إلى قبول قوالها ، كما تضيق هي نفسها عما يريد قوله إذ لا مطابقة بين اللغة والفكر، فيقع التعبير على غير ما ألف السامعون ، وما اعتادوا استعماله ، فيخطأ القائل أو يطلب تأويل كلامه- خاصة إذا كان المتكلم حجة- فقد خطأ النحاة كثيرا الشعراء في استعمالهم للغة . جاء عن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي أنه خطأ النابغة في قوله:

فبت كأني ساورني ضئيلة من الرقش في أنياها السم ناعغ

1 - تمام حسان: الأصول دراسة إستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب ، عالم الكتب القاهرة ، مصر 1420هـ ، 2000 م ، ص 138.

2 - تمام حسان: المرجع نفسه ، ص 138.

* من شرط الرد إلى الأصل أن يكون الأصل ثابتا متفقا عليه يقول الزجاجي ردا على الفراء في مسألة اشتقاق الأسماء من الأفعال (ليس يجعل دليله على صحة دعواه ما ينازع فيه ، و لا يسلم له ، و لا يجده في كلام العرب) الزجاجي ،الإيضاح في علل النحو ص 62 .

3 سعدى الزبير ،العلاقات التركيبية في القرآن الكريم ، رسالة دكتوراه جامعة الجزائر نقلا عن صابر الحباشة ، دائرة التأويل و رهانات القراءة ،الدار المتوسطة للنشر، تونس ط 1 ، 1429 هـ 2008م ، ص 6.

إذ جعل القافية مرفوعة وحقها أن تنصب على الحال لتقدم الخبر على مبتدئه قبلها،
وكان النابغة ألغاهما لتقدمهما و جعل ناقعا الخبر¹.
لقد وقف النحاة أمام أمثال هذا البيت وهذه القصة إذ حاولوا مقارنة ما يسمعون بما
حصل عندهم من قواعد ، فكان التأويل أحد مخارجهم أمام انكسار أقيستهم النحوية
التي "طبعوها بطابع الشمول و كان لا بد أن يصطدموا بمسائل كثيرة لا تنطبق عليها أحكامهم
فلجئوا إلى القياس متخذين منه أداة لصنع اللغة، و صنع أمثلتها ، وأوضاعها ، و صور تعبيرها -
و لما لم يسعفهم القياس بكل ما كانوا يريدون، فلا زالت الكثرة الكاثرة من المسائل تستعصي
عليهم اندراجها في أحكامهم العامة - لجئوا للتأويل² و تخريج الكلام على الزيادة و النقصان
أو حملة على المعنى.

إن اللغة بوصفها بنية دلالية تتطور بتطور الزمان فإنه من الصعب إخضاعها لقوالب
جامدة ، والتأويل هو الوجه الآخر للبنية النحوية القادرة على الانفتاح ، وعلى تعدد المعاني
بتعدد الممكنات النحوية التي ينتظم منها الكلام لذلك كان التأويل "إنما يتصاحب في حدوثه مع
تغيير في تحديد نوع العلاقة مع الكلمات"³ وهذه العلاقة الاسنادية المتغيرة التي يستهدفها التأويل
إنما هي بنية أساسها الممكن والمحتمل فـ " النحو يتضمن قدرا من النسبية يسمح للكلام ، الذي
يتم به بناء و معمارا ، بقدر من الخلخلة ، كما يسمح بتحوله و انتقاله ، بالنظام و من داخل
النظام ، من بنية مقدرة و معينة ، جملة أو نصا ، إلى بنية أخرى تكون هي أيضا مقدرة و معينة

1 ينظر أمثلة من ذلك شوقي ضيف ، المدارس النحوية ، دار المعارف القاهرة ، ط 7 ، دت ،
ص 25 ، 26 .

2 مهدي المخزومي :مدرسة الكوفة و منهجها في دراسة اللغة و النحو ، مطبعة مصطفى البابي
الحلبي ، مصر ، ط 2 ، 1377 هـ - 1958 م ، ص 45 - 46 .

3 منذر عياشي (التعدد النحوي بين القراءة الدلالية و النسبية اللغوية) ، مجلة ثقافات كلية الآداب
جامعة البحرين عدد 20 ، 2003م ، ص 20 .

جملة و نصا " ¹ وما على النحوي إلا أن يحترم طبيعة اللغة هذه ، أو يحتمي من ذلك بالسماع مستكثرا منه ، واقفا على حدوده جاء عن المبرد قوله لما سئل عن كثرة القواعد : " لا أتقلد مقالة ، متى لزميني حجة قلت ما ذنبي ، هكذا قال فلان " ² . إن وظائف اللغة متعددة حسب الممكن و المحتمل و المعنى فيها لا يتوقف - قطعا - على أداء لغوي واحد لأنها إبداع و لعب إيجابي يخالف فيها المنجز العقل عادة ³ والتأويل عملية إبداعية أيضا لا تقل جمالا عن النص المؤول بإبداعيته .

إن التأويل النحوي ملكة يستثيرها النص في نفس قارئه لثرائه الفني و جماله من خلال أدائه النحوي المميز ، و متى رام النحوي تقييد النص بقوانينه الثابتة ليتردد له القياس ، فإنه يجب بعمله هذا جمال أسلوب النص و تلميحاته البلاغية و الأسلوبية ، و بدل أن يمنح النص النحاة سعة أفق في التعامل مع أساليب العربية فلا يثقوا في استقراء قد لا يشمل كل اللغة و لا يساير كل ما استنبطوا من قواعد أخذوا في التأويل ونبذوا التحرج حتى مع أرقى نصوص اللغة جمالا ، و أبعدها غورا في رصف المعاني و نظم المباني و "حكموها على مواضع من آي القرآن بخروجها على نحو العربية ، و ركنوا إلى التأويل و التخريج ، حتى تنسجم تلك المواضع بأساليبها الرائعة و تراكيبها الدقيقة مع ما افترضوا من قواعد و ما رسموا للنحو من حدود" ⁴ و غرضهم من التأويل (أو التوجيه كما يسميه الجواربي) هو محض إتباع القواعد دون النظر لجمال العبارة "غرضهم من التقدير محض توجيه للقاعدة النحوية و محض التزام للصناعة

1 منذر عياشي، المرجع نفسه ، ص 20 .

2 الزجاجي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق : مجالس العلماء ، تح عبد السلام محمد هارون مطبعة حكومة الكويت ، ط 2 1984 م ، ص 123.

3 - ينظر منذر عياشي : الكتابة الثانية و فاتحة المتعة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 1998 م ، ص 59.

4 - أحمد عبد الستار الجواربي : نحو القرآن ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، 1394 هـ - 1974 م ، ص 05.

الكلامية"¹ هذه الصناعة التي قد تدخل الضيم على اللغة من حيث أرادت نفعها فليس اطراد القياس مرادا لذاته ، ولا لتحققه يحكم على تعابير أصيلة من نص الكتاب بالشذوذ ، و يطلب لها التأويل ، و إنما التأويل إظهار لجمال النص واستخراج لما تميزت به بنيته النحوية عن غيرها من الاستعمالات المألوفة.

ب - التأويل في القرآن :

استعمل النص القرآني الألفاظ بدقة ،قد يظهر ذلك على أنه استمرار للمنحة الإلهية عند من يؤمن بأن الله علم آدم أسماء الأشياء ، فكانت اللغة توقيفا منه، فالقرآن يرسخ مفهوم الهداية والتبيين للناس بوضع الأسماء إزاء مسمياتها بدقة حتى لا يحدث اللبس ، وحتى ينقطع العذر، و تبلغ الحجة مدارك السامعين ، ويتحقق معها التكليف، ولا يكون المصطلح القرآني مشكلا يلتبس معه مراد المتكلم من كلامه، لذلك كان لابد لمن يريد فهمه من ضوابط يتوقف بها على معنى كلامه تعالى منها معرفة معاني ألفاظ النص، قال الزركشي في شروط المفسر " و لهذا لا يستغني عن قانون عام يعول في تفسيره عليه ، و يرجع في تفسيره إليه ، من معرفة مفردات ألفاظه و مركباتها . و سياقه ، و ظاهره ، و باطنه " ² و حتى لا يحدث إشكال في فهم دلالات الألفاظ فـ"الإشكال المصطلحي إشكال عظيم ، لا يقدره قدره إلا الراسخون في العلم . و قد كان هم النبوات ، مذ آدم عليه السلام ، تسمية الأشياء بأسمائها ، و ضبط كلمات الله عز وجل لكيلا يعترها تبديل أو تغيير. و الدين مذ كان ، تعريفا و تشبيها لمفاهيم المصطلحات الأساسية التي يقوم عليها التصور الصحيح للكون و الحياة و الإنسان " ³ بحيث تضبط مدلولات

1- أحمد عبد الستار الجوارى: نحو القرآن، ص 26 .

2- الزركشي: البرهان في علوم القرآن/15.

3- الشاهد البوشيخي : (مصطلح الأمة بين الإقامة و التقويم و الاستقامة) مناهج الاستمداد من الوحي ، مؤلف مشترك ، الرابطة المحمدية للعلماء المغرب ، دار أبي رقراق للطباعة و النشر ، الرباط ، المغرب ، ط1 ، 2008م، ص13.

الكلمات كما جاءت في النص، ولا تكون المعرفة اللغوية المجردة وحدها سببا لمعرفة دلالة اللفظ، لأن النص القرآني "يخرج اللفظ عن كونه مجرد لفظ؛ لأنه يحمل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها"¹ و معرفتها شرط لفهم دلالتها، و ما كانت فيه اللغة من معاني قبل النص فهي على شرط بيئة قائلها "فلما جاء الله- جل ثناؤه- بالإسلام حالت أحوال، و نسخت ديانات، و أبطلت أمور، و نقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زيدت، و شرائع شرعت، و شرائط شرطت، فعضى الآخر الأول"² ولذلك احتيج لفهم الكلمات إلى علم ما زاده النص القرآني فيها من معان جديدة .

ورد في النص القرآني الكثير من اشتقاقات مادة(أول) منها: آل، أول، أولى، أولون، أولات، أولوا و كلها تتوفر على أساس معنى (الأول) و الذي يعني ابتداء الشيء، و انتهاءه و إرجاعه إلى أصله، و رده إلى غايته، أما كلمة تأويل فقد وردت في النص سبع عشرة مرة³ في آيات عدة منه، نصفها تقريبا في سورة يوسف (سبع مرات).

يرتبط التأويل في سورة يوسف بتأويل الأحاديث، و تأويل الأحلام و الرؤيا قال تعالى: (و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك من تأويل الأحاديث)⁴ و قال: (و قال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل)⁵ و تأويل الرؤيا من النبي يكون برد صورتها الظاهرية المنامية إلى حقيقتها الواقعية، وللانتهاء بها إلى نهايتها الحسية، و بيان انطباقها على الواقع، بذكر مآلها و مصيرها فقد تكون

1 طه جابر العلواني: (خصائص لسان القرآن) مؤلف مشترك مناهج الاستمداد من الوحي، ص32.

2 أحمد ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، تح مصطفى الشويبي، مؤسسة أ.بدران للطباعة و النشر، بيروت، 1382هـ، 1963م، ص78.

3 محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1417هـ-1996م، ص 119.

4 يوسف: 6.

5 يوسف: 100.

سجوداً حقيقياً، أو عصراً للخمر، أو صلباً للسجين أو تأويلاً لرؤيا الملك، و يشار إلى كل ذلك بـ (تعبير الرؤيا) قال الطبري في تفسيره: " و لنعلمه من تأويل الأحاديث يقول: كي نعلم يوسف من عبارة الرؤيا " (2)، فالرؤيا كالنص اللغوي يستطيع المؤول أن يقرأها و يفك رموزها بـ (التأويل) وهو منحة من الله لنبيه يوسف، تقترن بمنحة النبوة وتكون دليلاً عليها و بها يستطيع أن يؤول، و تأويله هو السير بها إلى غايتها سواء كانت في صورة حلمية أو حديثاً (نص لغوي) لذلك قال الطبري في تأويل يوسف للأحاديث: " ما يؤول إليه أحاديث الناس عما يرونه في أحلامهم" (3)

أما ما جاء في سورة الإسراء من قوله تعالى: ((وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و أحسن تأويلاً) ¹ و النساء (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر ذلك خير و أحسن تأويلاً) فإن كلمة تأويل في السورة جاءت مضافة لكلمة أحسن بعد الأمر بالوزن بالعدل وهي تحمل معنى حسن العاقبة على معنى أن ذلك الفعل منكم أحسن لكم مرجعاً و مآلاً فـ "الله تبارك و تعالى يرضى بذلكم عليكم، فيحسن لكم عليه الجزاء" (4) و في النساء: الأمر برد ما اختلف و تنوزغ فيه إلى الله (كتابه) و رسوله (سنته) أحسن مآلاً و مرجعاً "أي ردكم ما اختلفتم فيه إلى الكتاب و السنة خير من التنازع" (5) وجاءت الكلمة في سورة يونس و الأعراف تحمل معاني التوقع و الحدوث و العاقبة و المآل وهي معان يحويها جذر اللفظة

2- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح محمود محمد شاكر، دار ابن تيمية 28/16.

3- الطبري: جامع البيان 15 / 560.

1- الإسراء: 35

4- جامع البيان 14 / 592

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، 1429هـ 2008 م 253/5.

اللغوي قال تعالى (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتيهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين)¹ و قال (و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمة لقوم يؤمنون ، هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لن ا)² ففي السورتين أنكر القرآن على الذين لم يؤمنوا بما جاء به من الوعد و الوعيد فقال هل (ينظرون) أي ينتظرون إلا تأويله(القرآن) و تأويله هو وقوع ما أخبر به فالتأويل يحمل معنى الوقوع و الحدوث لا معنى العلم حيث الحديث عن تواعد هؤلاء الكفار بيوم القيامة ، و كذلك الرد على استهزاء هؤلاء المكذبين بأخباره الصادقة التي ستلحقهم و يذوقون سوء عنادهم ، و أن هذا الموعود متوقع وسيرونه فيكون ذلك تأويل ما أنكروه ، و هو قريب يدل عليه استعمال الحرف (لما)³ الذي يستعمل للدلالة على ما يوشك أن يقع قريباً.

في سورة الكهف ارتبط التأويل بشخصية الخضر مع النبي موسى عليهما السلام، فقد قام الخضر في معرض تعليم النبي موسى بأعمال ظاهرها غير موافق للحكمة المرجوة ممن يضطلع بتعليم الخير لغيره، فقد قام بحرق سفينة ركبها مساكين يعملون في البحر، و قتل غلاماً بريئاً، و جازى أهل قرية رفضوا ضيافتهما بإقامة جدار يوشك أن ينهار، فكان اعتراض موسى الأخير سبباً لافتراقهما فقال الخضر (سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً)⁴ و بعد أن رد الخضر صورة تلك الأعمال الظاهرة إلى حقيقتها الباطنية التي علمها من لدن الله فكانت موافقة للحكمة، بل هي مراد الله على الحقيقة عندها قال الخضر(ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً)⁵

1 يونس: 39

2 الأعراف: 52.

3 ينظر صلاح عبد الفتاح الخالدي: التفسير و التأويل في القرآن، ص80.

4 الكهف: 77.

5 الكهف: 81.

والتأويل كما هو واضح حتى الآن يحمل معنى الرد و المأل، والتفسير الذي يدرك الكنه
، و الجوهر و المرجعية، ومآلات الأعمال على الحقيقة .

لقد أثارت الآية السابعة من سورة آل عمران جدلا كبيرا بين المفسرين و دارسي
القرآن فموضوعها هو الإيمان بالمحكم و المتشابه، و الاختلاف هو في من يعلم تأويل متشابه
الكتاب أهو الله وحده كما يرى البعض أم أن الراسخين في العلم يعلمون ذلك أيضا ، فيكون
تأويلهم لمزية فيهم وهي رسوخهم في العلم ، قال تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه
آيات محكمات هن أم الكتاب و آخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من
عند ربنا و ما يذكر إلا أولوا الألباب)¹ لقد أورد المفسرون في أسباب النزول أنها نزلت تكشف
محاولة اليهود معرفة منتهى كم يملك محمد و أمته من طريق حساب الجمل² و قد حكى
الطبري هذا القول عندما تحدث عن معنى المتشابه الذي لا يعلمه أحد إلا الله في قول بعضهم
فجعل منه هذا ، و لكن المشهور من سبب النزول هو مجادلة النبي لوفد من نصارى نجران في
طبيعة المسيح- عليه السلام- حيث ندد الله بمسلكهم في التمسك بالمتشابه، و تركهم الحجج
البينة الواضحة قال الطبري "قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحاجوه في عيسى
صلوات الله عليه ، و ألدوا في الله. فأنزل الله عز وجل في أمرهم هذه السورة"³ و إلحادهم
هو "قيل: إن الوفد قالوا لرسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم: ألسنت تزعم أن عيسى كلمة
الله و روح منه ؟ قال: بلى قالوا: حسبنا ذلك فنفى سبحانه عليهم زيفهم و فتنهم و بين أن
الكتاب مؤسس على أصول رصينة ، و فروع مبنية عليها ناطقة بالحق قاضية ببطلان ما هم

1- آل عمران 7:

2- ينظر مقاتل بن سليمان : الوجوه و النظائر ،تح عبد الله محمود شحاتة ،الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، القاهرة، دط ، 1975م ص129.

3-الطبري: جامع البيان 6/150.

عليه¹ و هذا برد متشابه الكتاب الغامض كآلية التي احتجوا بها إلى الآيات المحكمات وهي "آي واضحة المعنى، ظاهرة الدلالة ، محكمة العبارة محفوظة من الاحتمال و الاشتباه"² هن أم الكتاب و أصله، إليها يرد متشابهه "أحكم بالبيان و التفصيل و أثبت حججهن و أدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال و حرام و وعد و وعيد..."³ أما المتشابهات فهي آيات غمض المراد منها على وجه التحقيق، لأنها غامضة تحتمل أكثر من معنى و تحتاج لإعمال الفكر، و الترجيح بين المعاني التي تعطيها العبارة فالمتشابهات "محمولات لمعان لا يمتاز بعضها عن بعض في استحقاق الإرادة و لا يتضح الأمر إلا بالنظر الدقيق"⁴ من طرف العلماء الراسخين تأويلا أو تسليما.

لقد حذرت الآية من إتباع المتشابه ووصفت من يفعل ذلك بأنه يطلب تأويله، يبتغي الفتنة لنشر الزيغ و الضلال، وهو معارضة الكتاب بعضه ببعض بالجدال فيه و أن "هذا الجدل مقيد بإتباع المتشابه"⁵ لما في قلب صاحبه من الهوى والشهوة ، فيؤول الآيات تحقيقا لمراده لا إتباعا للنص "يتعلقون بذلك وحده بأن لا ينظروا إلى ما يطابقه من المحكم و يردوه إليه و هو إما بأخذ ظاهره غير المراد له تعالى أو أخذ أحد بطونه الباطلة و حينئذ يضربون القرآن بعضه ببعض و يظهرون التناقض بين معانيه إحداهم منهم و كفرا"⁶ ، لذلك جاء عن النبي

1 -الألوسي ،شهاب الدين : روح المعاني ، دار إحياء التراث العربي ،بيروت ،لبنان ،ط2،79/3.

2 الألوسي : روح المعاني: 80/3.

3 الطبري : جامع البيان :170/6.

4 الألوسي : روح المعاني ،80/3..

5 -الشاطبي ،أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي : الاعتصام ، ضبطه و صححه أحمد عبد الشافي ،دار اشريفة ، الجزائر دط ،دت ، ص1/41.

6-الألوسي : روح المعاني :82/3.

عليه السلام بعد أن قرأ هذه الآية قوله (فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه، فهم الذين عنى الله
فاحذروهم)¹

اختلف المفسرون في من يعلم تأويله في قوله (و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في
العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)² هل العلماء ممن يعلمون تأويله أم أنه مختص بالله تعالى
وحده ، و أنهم داخلون في جملة من يسلم علم متشابهه لله. إن هذه الآية التي توضح المتشابه قد
دخلت لغموض المراد منها في المتشابه نفسه كما قال الزركشي و مثار ذلك "من حيث تردد
الوقف فيها بين أن يكون على (إلا الله) و بين أن يكون على (و الراسخون في العلم يقولون
آمنا) و تردد الواو في (و الراسخون) بين الاستئناف و العطف، و من ثم ثار الخلاف"³ و انقسم
العلماء إلى فريقين ، فمن توقف عند قوله تعالى (إلا الله) جعل الراسخين في العلم لا يعلمون
تأويله و أنهم يسلمون معرفته لقائله، لأن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، فتكون جملة
(الراسخون في العلم يقولون) مبتدأ و خبره و (الواو) للاستئناف ، و يكون قولهم (آمنا به كل
من عند ربنا) استئناف موضح لحال الراسخين في العلم من الإيمان بالمتشابه ، أو بالكتاب
محكمه و متشابهه ، و هذا الرأي مذهب الأكثرين من الصحابة و التابعين و هو مذكور عن ابن
عباس رضي الله عنه . أما من جعل الراسخين في العلم يعلمون تأويله فإنه حمل (الواو) على
العطف و جملة (يقولون) في معنى الحال كأنه قال (و الراسخون في العلم) قائلين آمنا به كما
قال الشاعر [ابن مفرغ الحميري]⁴

الريح تبكي شجوها و البرق يلمع في غمامة

1 الشاطبي: الاعتصام، ص 41.

2- آل عمران: 7

3- الزركشي: البرهان في علوم القرآن : 72/2.

4 - ينظر الزركشي: البرهان : 73/2.

أي (لامعا) و يكون المتشابه عنده هو ما لم يتضح معناه ، ومما يستدل به على هذا الرأي أن تعبير الآية يشعر أن التأويل مخصوص بالعلم و الإضافة له تعالى ، و بمن وفقه من عباده العلماء ، و مدح الراسخين في العلم بالتذكير بهم في هذا المقام تنويه بأن لهم حظا في تأويله مقابل من يؤوله إتباعا لهواه ، و لا يكون هذا في الآية مقابلا لنصيب الزائغين على المقابلة من أنهم آمنو في مقابل من زاغ و لو كان إذ ذاك لكان استعمال(أما) مع الراسخين كما جاء مع الأولين ليكون تسليمهم مقابل التأويل عند الأولين ، و لكنهم ممن يعلمونه ، و أيضا فلا فائدة من قيد رسوخهم لما ساووا غيرهم في عدم العلم به ، ومما يذكر كحجة أن المتشابه لو كان مما لا يعلمه أحد إلا الله، و لا يهتدي العلماء لرده إلى المحكم لخرج عن كلا قسمي الكتاب محكمه و متشابهه ، و المحكم حينئذ لا يكون أم الكتاب بمعنى رجوع المتشابه إليه إذ لا رجوع إليه فيما استأثر الله بعلمه ، بل يبعد أن يخاطب الله تعالى عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته مع ما يستدل به مؤيدو هذا الرأي من أدلة المأثور كدعاء النبي عليه السلام لابن عباس أن يعلمه الله تأويل الكتاب¹

إن التأويل حسب ما يتضح من الموقفين السابقين و من سياق نزول آية المتشابه يكون للآيات التي تحتل وجوها من الدلالة فلا يقع القطع بأحد الاحتمالات دون حمله على البين الواضح ، و أغلب ما يكون هذا في الأخبار لا في الأمر و النهي ، لذلك أورد الزركشي في تعريف التأويل في القرآن بأنه "صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها ، تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة من طريق الاستنباط"² و هو يختلف عن التفسير الذي يعني في اللغة الكشف و الإظهار والذي هو مأخوذ من التفسرة و هي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء لكشف المرض تشبيها لنظر المفسر في الآية لكشف الغامض من الألفاظ لذلك كان(التفسير أكثر ما يستعمل في معاني مفردات الألفاظ) كما قال الراغب أما التأويل فأكثر استعماله في

1 - ينظر هذه الوجوه بالتفصيل الألويسي: روح المعاني 3 / 83-90.

2 - الزركشي : البرهان : 2/150. و تعريفات الجرجاني : ص49.

المعاني و الجملة (التراكيب) ومنه قيل: (التفسير يتعلق بالرواية و التأويل يتعلق بالدراية)¹ و هذا واضح من خلال إبداعية المؤول و درايته الفائقة بجمالية النص ، و أنه كتر لا يستنفذه التفسير و بحر من المعاني لا ينضب معينه، و لذلك غالبا ما ننسب حسن التأويل لمؤوله و يكون مدة الدهر غرة في جبين صاحبه.

ت - التأويل الكلامي:

التأويل عند علماء الكلام يرتبط أساسا بتزيه الله تعالى و إقرار الكمال له ، فجل مباحث علم الكلام تدور حول مسألة الألوهية ، بل إن هاجس الدفاع عن العقيدة و دفع شبه الخصوم هو المحرك للنظر عند المشتغلين بهذا العلم قال ابن خلدون في تعريفه للكلام "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف و أهل السنة " ² و سر هذه العقائد هو توحيد الله و تزيهه عن صفات الحدوث لذلك كان كلامهم (المتكفل بإثبات الصانع و توحيده ، و تزيهه عن مشابهة الأجسام ، و اتصافه بصفات الجلال و الإكرام " ³ ، بل لا غرض لعلمائه إلا صون العقيدة و تجريد التوحيد " و علم الكلام فلا غرض فيه سوى الله تعالى " ⁴ و لما كان المتكلم مدافعا عن النقل بحجج العقل ملزما لغيره بما ألزم به نفسه من بينات الأدلة العقلية - الملزمة هي في نفسها - كان تحصيله للدليل من شرط صحة حجته و دعواه ، فالعقلي من الأدلة (ما دل بصفة لازمة

1 - ينظر الزركشي : البرهان : 2 / 149-150.

2 - ابن خلدون: المقدمة تح خليل شحادة ، دار الفكر بيروت ، دط ، 1421هـ-2001م ص580.

3- الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت، دت ، دط ، ص 04.

4 -الحاكم الجشمي ، أبو السعد المحسن بن محمد كرامة البيهقي: فضل العتزال وطبقات المعتزلة ، تح فؤاد السيد الدار التونسية للنشر ، تونس ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ط 2 ، 1406 هـ، 1986 م ص 367.

هو في نفسه عليها ، و لا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ¹ و هذا مالا يسلم به المجادل و الجاحد في أدلة النقل لذلك كان التأويل الكلامي مصاحبا للتأمل في الأدلة النقلية بعد أن تحولت العقائد عن عقائد السلف المسلم بها و المعتمدة على الثقة في الراوي إلى عقائد النظر التي تقطع الصلة بين قائلها وراويها ، لتتحول إلى مرجع للتفكير بالنفي و الإثبات² إن التأويل الكلامي مطلب تقتضيه نصره الملة بالبراهين العقلية ، ولأن النصوص

النقلية محكومة بقوانين اللغة و شروط التواصل اللغوي ، و مصاغة على طريقة الناطقين بها للتعبير عن مجردات التوحيد والتثنية ، بلغة رفيعة ، قد لا تماثل لغة الجدل و أقيسته الجامدة ، التي هي فوق مستوى إدراك العامة فهؤلاء المتكلمون "يننون أمرهم بين نفي الشيء و إثباته على البصيرة ، و خارجا من طبقة العامة " ³ لقد اقتضت حكمة الله أن يخاطب الناس على قدر عقولهم فجاءت نصوص الملة مراعية لذلك فهي لغة شعرية تحمل التجوز و الاتساع في استعمال اللفظ و إسناده، لذلك جاء فيها ما يوهم التشبيه وأصبح: "المصير إلى التأويل أمرا لا بد منه لكل عاقل ، و عند هذا قال المتكلمون : لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى متره عن الجهة و الجسمية ، و جب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن و الأخبار محملا صحيحا ، لئلا يصير ذلك سببا للظن فيها " ⁴ و لكي تبعد الشبهة عن النصوص و تتره الذات

1 - أبو المعالي الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله بن يوسف : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح محمد يوسف موسى ، و علي عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، مصر، دط ، 1369 هـ 1950 م ص 08.

2 - ينظر محمد عابد الجابري مقدمة كتاب ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تح مصطفى حنفي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1، 1998 م ، ص 17.

3- أبو الحسن العامري : الإعلام بمناقب الإسلام، تح أحمد عبد الحميد غراب ، دار الأصالة للثقافة و النشر و الإعلام ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، ط 1 ، 1408 هـ ، 1988 م ، ص 122.

4 - فخر الدين الرازي: أساس النقد ، تح أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة 1406 هـ 1986 م ، ص 109 .

وجب تأويل هذه الآثار الموهمة بحمل اللفظ على غير ما يحتمله ظاهره فـ " [بعض] النصوص من القرآن لا يمكن إجراؤها على ظاهرها)¹ لذلك لا مندوحة من تأويلها ولأن إجرائها على الظاهر طعن في العقل و"تشكيك في الضروريات " ² و أنها تمتنع في حقه سبحانه وتعالى على الحقيقة " و مدار الكلام في هذا الباب : أنه تعالى إذا أضف فعلا إلى شيء ، فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعا ، فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل ، كما قال العلماء في قوله تعالى (إن الذين يحادون الله)³ و المراد يحادون أولياءه"⁴ فاللجوء للتأويل يعني أن الحمل على الظاهر متعذر بل فيه معارضة للعقل، و أنه مما تقرر عند علماء الكلام أن الدليل العقلي القطعي يقدم على ظاهر النقل غير القطعي الرواية و الدلالة حتى لا يكون النقل قادحا في العقل ، بل الأدلة العقلية هي المرتكز والمرجع لفهم النقل لأن "القدح في العقل لتصحيح النقل ، يفضي إلى القدح في العقل و النقل معا ، و إنه باطل و لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة ؛ بأن هذه الدلائل العقلية [كآيات المشاهدة] إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها . ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر التأويلات على التفصيل ، و إن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى " ⁵ و في كل الحالات سواء بالتأويل أو تفويض العلم بالمراد لله تعالى على طريقة السلف فإن الهدف هو التزيه وعدم اعتقاد ظواهر النقل ، بل إنه(التأويل) في كثير من المرات يصبح هو الطريق المحمود ردا على من أوغل في الظواهر و حمل آي الكتاب على مقتضى الحس كما يقول ابن خلدون لأن "تغليب آيات السلوب في التزيه المطلق التي هي أكثر موارد و أوضح دلالة أولى من التعلق بظواهر هذه

1 - فخر الدين الرازي: أساس التقديس ، ص158.

2- المرجع نفسه ، ص166

3 - المجادلة: 20

4 - فخر الدين الرازي : أساس التقديس، ص138

5 - فخر الدين الرازي: المرجع نفسه، ص 220 - 221.

التي لنا عنها غنية و جمع بين الدليلين [النقلى و العقلى] بتأويلها...¹ قال الجوينى فى العقيدة النظامية (و قد اختلفت مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب و السنة . و امتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها. وإجراؤها على موجب ما تتدره أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى البعض تأويلها و التزام هذا المنهج فى آى الكتاب ، و ما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و ذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل ، و إجراء الظواهر على مواردها و تفويض معانيها إلى الرب تعالى)² مع اعتقاد التزيه فى حقه تعالى .

يكون التأويل الكلامى على ما تعرفه العرب من طريقة التخاطب لكى تخرج الدلالات السمعية على مقتضى العقل و تكون فى نفس الوقت موافقة لقوانين اللغة قال الاسفراينى موضحا طريقة المتكلمين فى الجمع بين الدليل العقلى و النص النقلى و فى كيفية تأويل بعض الآيات الموهمة بالحد و الجهة فى حقه سبحانه: "لو كان [سبحانه] مخصوصا بحد و نهاية و جملة لم يجوز أن يكون منسوبا إلى أماكن مختلفة متضادة، و كان لا يجوز أن يكون مع كل واحد ، و أن يكون على العرش و أن يأتي ببيان قوم سلط عليهم الهلاك . فجاء من الجمع بين هذه الآيات تحقيق القول بنفى الحد و الجهة ، و استحالة كونه مخصوصا بجهة من الجهات و فى الجمع بين هذه الآيات دليل على معنى قوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم)³ إنما هو . بمعنى العلم بأسرارهم . و معنى قوله (فأتى الله بنيانهم من القواعد)⁴ أي خلق فى بيان القوم معنى من زلزلة و رجف يكون ذلك سبب خرابه كما قال (فخر عليهم السقف من فوقهم)⁵ و أن معنى قوله

1 - ابن خلدون : مقدمة ص 587 .

2 الجوينى : العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية ، تح محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر ، دط ، 1412هـ ، 1992م ، ص 32.

3 - المجادلة :7

4- النحل : 26

5 - النحل :26

(الرحمن على العرش استوى) ¹ معناه قصد إلى خلق العرش كما قال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) ² و يكون معنى (على) في هذا الموضع بمعنى (إلى) أو يكون العرش في هذه الآية بمتلة المملكة... ³

إن المتكلم كما هو واضح يأخذ بجادة الأدلة العقلية و لا يلتفت إلى ما يوهمه النقل في سبيل تزييه الله سبحانه، وهو- و إن جعل للعقل طورا لا يتعداه - فقد احتكم في تأويله الكلامي إلى العقل نفسه في فهم النص، و كانت اللغة (المجاز خاصة) أحد وسائل الفهم عنده قال الفخر الرازي في الآية (48: الشورى) التي احتج بها البعض في إثبات الجهة (القائلون بأن الله في مكان احتجوا بقوله (أو من وراء حجاب) و ذلك لأن التقدير و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا على ثلاثة أوجه (أحدها) أن يكون الله من وراء حجاب، و إنما يصح ذلك لو كان مختصا بمكان معين و جهة معينة (و الجواب) أن ظاهر اللفظ و إن أوهم ما ذكرتم إلا أنه دلت الدلائل العقلية و النقلية على أنه تعالى يمتنع حصوله في المكان و الجهة، فوجب حمل هذا اللفظ على التأويل، و المعنى أن الرجل إذا سمع كلاما مع أنه لا يرى ذلك المتكلم كان ذلك شبيها بما إذا تكلم من وراء حجاب، و المشابهة سبب لجواز المجاز" ⁴ و لا معنى لحمل الآية على الجهة حقيقة .

إن التأويل الكلامي يأتي في سياق النظر لأدلة النص من خلال قوانين الحجاج، و هي في صميمها قراءة تحاول فهم النص بالنظر لما استجد من اعتراضات المخالفين على أدلة النقل و إلا فإن مذهب السلف في التسليم رغم صحته فإن ضرورة التزييه تصبح ملجأة للمتكلم

1- طه: 5

2 - فصلت: 11

3 الاسفرايني، أبو المظفر: التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تح محمد زاهد الكوثري، المطبعة الأزهرية للتراث، القاهرة دط، ص 134.

4 فخر الدين الرازي: تفسير مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت دت، ط1، 1401 هـ 1981 م، 27 / 188.

لتأخير الأخذ به ليس لعدم قناعته بطريقة السلف، و لكن إيماناً أن جوهر الطريقتين واحد هو تزيه الله سبحانه بالتأويل كما بالتسليم و التفويض قال الآمدي في مسألة نزول الرب تعالى: "فذهب بعض السلف: إلى حمل التزول في حق الله- تعالى- على نزول لا كتزولنا من غير حركة و انتقال. و هو وإن كان ممكناً في نفس الأمر، غير أنه لا يدل عليه قاطع، و لا لفظ التزول في الخبر يحتمله على ما سبق؛ فتعين التأويل بما يحتمله لفظ التزول؛ و هو حمل التزول على معنى اللطف و الرحمة، و ترك ما يليق بعلو الرتبة و عظم الشأن، و الاستغناء الكامل/المطلق"¹ و هذا تزيه الله سبحانه وهو مسلك المؤول/المتكلم مع النصوص لدرك منتهى كمال الألوهية في حقه سبحانه و لا يعني ذلك رفض مذهب السلف.

ث - التأويل الأصولي:

الفقه في عرف أهل الشرع "مخصوص بالعلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر و الاستدلال"² و أما علم أصول الفقه فهي "أدلة الفقه، و جهات دلالتها على الأحكام الشرعية، و كيفية حال المستدل بها، من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل، بخلاف الأدلة الخاصة، و المستعملة في آحاد المسائل الخاصة"³ فالقضايا التي موضوعاتها أفعال المكلفين، و محمولاتها أحكام الشرع على التفصيل، يسمى العلم الحاصل بها من تلك الأدلة فقها، أما كيفية الاستدلال بالأدلة (كتاب، سنة، إجماع، قياس) على الأحكام (وجوب، حرمة، نذب، كراهة، إباحة) إجمالاً من غير نظر إلى تفاصيلها إلا على طريق ضرب المثل فمختص بعلم أصول الفقه، و حاصل لعلمائه كقضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على

1 سيف الدين الآمدي علي بن أبي علي: أبقار الأفكار في أصول الدين، تح أحمد محمد المهدي، دار الكتب و الوثائق القومية، القاهرة ط 2، 1424 هـ، 2004 م ج 1 ص 464.

2 - الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت لبنان، دت، 1424 هـ، 2003 م 09/1.

3- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 10/1.

تلك الأحكام إجمالاً و بيان طرقها و شرائطها ، ليتوصل بكل تلك القضايا إلى استنباط كثير من الأحكام الجزئية من أدلتها التفصيلية ¹ ، فموضوع علم الأصول هو بحث طرق الدلالة على الأحكام ، لتزليها على الواقع ، إذ ليس العلم بهذه الأصول مقصوداً لذاته ، و إنما لتحقيق مراد الدين ، والقيام بواجب التكليف ، و العمل على مقتضى الشريعة .

إن معرفة الأصولي ليست نقلية محضة ، ولا عقلية خالصة ، بل هي جمع بين النص النقلية و الاستنباط العقلي ، لذلك كانت المسائل اللغوية من صميم بحوث علماء الأصول فوجوه دلالة الأدلة من أقوال الشرع محصورة "إما أن تدل على الشيء بصيغتها و منظومها ، أو بفحواها و مفهوماها ، أو باقتضائها و ضرورتها ، أو بمعقولها و معناها المستنبط منها " ² ، لذلك كان لزاماً على الأصولي أن يحرص أوجه الدلالة تلك فيتعين عليه "النظر في دلالة الألفاظ و ذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة و مركبة . و القوانين اللسانية في ذلك هي علوم النحو و التصريف و البيان" ³ و لكي يدلل الأصولي على مقصود الشارع و جب أن يطابق بين ما يستنبطه و بين ما يظن أنه مراد النص ، و ممارسته في جوهرها تعني "تفويت الفرصة على كل من يدعي قراءة النص بعيداً عن قوانين التأويل" ⁴ و البحث عن منطلق موحد للخطاب الشرعي لتحقيق مقاصده الكلية

1- التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون 38/1 .

2 - أبو حامد الغزالي ، المستصفى من علم الأصول تح حمزة بن زهير حافظ ، مكتبة فهد ، المملكة العربية السعودية دط ، دت ، : 19/1.

3 - ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة ، تح خليل شحادة ، دار الفكر للطباعة و النشر ، 1421هـ ، 2001م ص 574.

4 - عبد المجيد الصغير : (الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام) مجلة مدارات فلسفية الجمعية الفلسفية المغربية ، الهلال العربية للطباعة و النشر ، الرباط ، المغرب ، ع 1 ، 1998م ، ص 173.

في الواقع¹ ولن يتم تحديد هذه المقاصد إلا بفهم القضية الشرعية و مآلها في واقع المكلف "لن يتم فهم الخطاب الشرعي إلا إذا تعرف المكلف (الفقيه) على (القضية الشرعية) التي يتيح الخطاب الشرعي إنشاءها، و اعتبرها وحدها المقصود من ذلك الخطاب، و بعبارة أخرى، إن القضية الشرعية هي (المآل) الذي (يؤول) إليه الخطاب الشرعي بفضل فهمه من طرف المكلف"² وأن ما ندعوه استنباط الأحكام هو في مجال أوسع عملية تأويل بحيث يصبح "تحليل التواصل الشرعي تحليل لعملية التأويل في ميدان الشرع"³ يتحدد فيه مرجع و مآل الخطاب الشرعي و معه "يمكن المجتهد من تطبيق قواعده [القواعد الأصولية] لأخذ الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية"⁴ فماهية عمل الأصولي هي تفسير النص و استنباط قواعد الأحكام في قوانين كلية تتجاوز الفروع المتشعبة و اللاحدودة فـ "الأصول معدودة، و الحوادث ممدودة"⁵، و الاستنباط يحدده النص نفسه من خلال اتباع أساليب الدلالة اللغوية على ما تعرفه اللغة من عادة المخاطبين بها قال الشافعي في مستهل الرسالة في مسألة البيان و أن النص جاء بأصول مبينة ترفع اللبس عن المراد قال: "و البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع: فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن حوطف بها ممن نزل القرآن بلسانه و مقارنة الاستواء عنده، و إن كان بعضها أشد تأكيدا ببيان من بعض و مختلفة عند من يجهل

1 - عبد المجيد الصغير: المرجع السابق ص 173 .

2- حمو النقاري: المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي و تقي الدين أحمد ابن تيمية، الشركة المغربية للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1411هـ، 1991م، ص 27

3 - حمو النقاري: المرجع نفسه، ص 25 .

4 - وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر للطباعة و النشر، دمشق، سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ 1999م ص15.

5 - أبو بكر السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، تح أبو الوفا الأفغاني، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ط1، 1425هـ 1426هـ، 2005م ص8 .

لسان العرب "1 فبعض الأدلة أشد بيانا من بعض و فهمها يحتاج لمعرفة اللغة و إعمال الذهن. إن عملية الاستنباط في أوسع دلالاتها هي تفسير للنص بمعناه الشامل و المقترن بالعمل به بـ"بيان معاني الألفاظ و دلالتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص " 2 و عالم الأصول ملزم بتحديد دلالة ألفاظ النص اللغوية من معاني العموم و الخصوص و المشترك غيرها من أساليب الدلالة فـ "سبيل الفقيه أن يعرف تأويله [الكتاب] و وجوه الخطاب فيه من الخصوص و العموم، و الناسخ و المنسوخ، و الأمر و النهي، و الإباحة... " 3 و غيرها من أقسام الدلالة .

لقد قسم الأصوليون دلالة الألفاظ حسب ظهور المراد منها و غموضه إلى أقسام فكان التأويل مما يلحق الظاهر و النص من ظاهر الدلالة ، و الجمل و المشكل و الخفي من خفي الدلالة*، و يمكن تحديد كل نوع من هذه الأنواع إجمالا لمعرفة الموضوع المحوج للتأويل في كل منها، و من ثم تحديد تعريف للتأويل الأصولي .

رتب الأصوليون الدلالة اللفظية حسب درجة الوضوح و الغموض فـ"اللفظ المفيد لمعنى ، إما أن لا يحتمل غير ذلك المعنى ، وهو النص ، أو يحتمل غيره ،فإما على السواء ، و هو الجمل ، أو مع رجحان أحد معانيه، فالراجح الظاهر ، و المرجوح مؤول .فالنص و الظاهر

1 - محمد بن إدريس الشافعي المطلبي :الرسالة ، تح أحمد محمد شاكر ، دار الفكر ، دط ، دت ص21.

2 -محمد أديب صالح : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة في مناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب و السنة ،المكتب الإسلامي ،بيروت ، ط 4 1413 هـ ،1993م، 59/1.

3- الخوارزمي ،محمد بن أحمد بن يوسف: مفاتيح العلوم ،تح إبراهيم الأبياري ،دار الكتاب العربي ،بيروت ، ط2. 1409هـ 1989م. ص21.

* نتبع تقسيم الحنفية للدلالة فاللفظ من حيث وضوح الدلالة يقسم لـ:الظاهر و النص، و المفسر، و المحكم و من حيث خفاء الدلالة :الخفي، و المشكل، و المجمل، و المتشابه.

يشتركان في رجحان الإفادة، غير أن النص مانع من احتمال غيره، و الظاهر غير مانع من غيره،
و القدر المشترك بينهما هو المحكم، و المؤول و المحمل يشتركان في عدم الرجحان، غير أن
المؤول مرجوح؛ و المحمل غير مرجوح، و القدر المشترك بينهما هو المتشابه " ¹ و يمكن تعريف
كل نوع يشمل التأويل في:

الظاهر: "اللفظ المحتمل معنيان فأكثر، هو في أحدها أظهر، أو ما بادر منه عند إطلاقه
معنى مع تجويز غيره، و لا يعدل عنه إلا بتأويل" ² و هو عند الأمدي "مادل على معنى بالوضع
الأصلي أو العرفي و يحتمل غيره إحتمالاً مرجوحاً" ³ كما عرفه الدريني بقوله: هو اللفظ الذي
يتبادر معناه اللغوي إلى العقل، بمجرد قراءة الصيغة أو سماعها، دون اعتماد على دليل آخر
خارجي في فهمه، فكل عارف باللغة بوسعه أن يفهم معناه. و هذا المعنى ليس هو المقصود
الأصلي من تشريع النص، بل التبعي و هو يحتمل التأويل، فاللفظ إذا كان عاماً مثلاً فإنه يحتمل
التخصيص، و إن كان مطلقاً احتتمل التقييد، و إن كان مختصاً احتتمل المجاز ⁴
النص: (الصريح في معناه، و قيل ما أفاد بنفسه من غير احتمال) ⁵ وهو خالص
الدلالة على المراد لا يشوبه احتمال الدلالة على غيره، كما أنه يفيد بنفسه، لا بغيره كما قال

1- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد (ت 716):
شرح مختصر الروضة، بتح عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف
و الدعوة و الإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط 2 1419 هـ، 1998م 50/2 - 51.

2 - ينظر ابن قدامة في شرح مختصر الروضة: 558/1.

3 الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام 2 / 36.

4 - ينظر الدريني (محمد فتحي): المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع
الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418 هـ، 1997 م ص 62.

5 - شرح مختصر الروضة 1 / 553 .

الطوفي. أو هو ما دل على معناه المقصود أصالة من سوقه مع احتمال التأويل و احتمال النسخ في عهد الرسالة ، فالنص هو ما ازداد وضوحا عن الظاهر ، بسبب قصد الشارع لمعناه أصالة لكن هذه الزيادة لم تأت من ذات الصيغة و إنما من حيث أن المعنى في النص مقصود قصدا أوليا ، بينما المعنى في الظاهر مقصود تبعا .

الخفي : وهو أدنى مراتب الخفاء يقابل الظاهر و منشأ الخفاء ليس في صيغته و يعرف بأنه " ما خفي مراده بعارض غير الصيغة ، لا ينال بالطلب . أي أن معناه ظاهر من لفظه و لكن في انطباق هذا المعنى على بعض أفراده شيء من الغموض " ¹ فاللفظ دال على معناه دلالة واضحة ، لكن عرض لبعض أفراده ، أو وقائعه ، اسم خاص ، أو وصف ، نشأ عنه شبهة أو غموض في دلالة اللفظ عليه ، أو شموله له ، أو تطبيقه عليه ، لا يزول إلا بالاجتهاد ² ويمثل له بحديثه عليه السلام (لا يرث القاتل شيئا) و هو لفظ عام هل يشمل القتل الخطأ أم لا .

المشكل : و هو يقابل النص و يعرف بأنه (ما خفيت دلالاته على المعنى المراد منه خفاء ناشئا من ذات الصيغة ، أو الأسلوب و لا يدرك إلا بالتأمل و الاجتهاد ³) فلا بد من قرينة خارجية تبين المراد منه ، إذ لا يدل بذاته على المعنى المراد منه كأن يكون اللفظ مشتركا بين معنيين و لهذا لا يمكن العمل به إلا بعد الاجتهاد القائم على الأدلة من النصوص أو حكمة التشريع التي ترجح المعنى المراد في غالب ظن المجتهد و يمثل للمشكل بقوله تعالى (إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) ⁴ هل المقصود به الولي أم الزوج .

1- الوجيز في أصول الفقه ص 182 .

2 - ينظر الدريني: محمد فتحي المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي ص83.

3 المرجع نفسه ص 95.

4- البقرة: 237

المحمل : المحمل هو "مالا يفهم منه المراد وقيل : ما عرف معناه من غيره " ¹ يعرف بأنه "اللفظ الذي خفيت دلالته على المراد منه خفاء ناشئا من ذاته ، و لا يمكن إدراك المعنى المراد منه ، إلا ببيان من الشارع أولا ، ثم الاجتهاد بالرأي إذا اقتضى شمول البيان ذلك " ² فالبيان إنما يكون من الشارع ، أو بالاستفسار منه لأن الاجتهاد فيه لا يدرك بالعقل مثل اللفظ المشترك من غير وجود قرينة أو غرابة اللفظ أو النقل اللغوي كألفاظ العبادات مثل قوله تعالى (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) ³ فكلمة (ما يتلى عليكم) من المحمل تولى القرآن بيانه في مواضع أخرى .

المتشابه: إن المتشابه لا يتصل اتصالا مباشرا بمباحث التشريع لخفائه ، و عدم القدرة على تبيين المراد منه بالقرائن الخارجية فهو مما يستقبل بالتسليم و التفويض لذلك كان من مباحث علماء الكلام خاصة ، و يعرف عند الأصوليين بأنه "اللفظ الذي خفي معناه المراد منه من ذات اللفظ خفاء لا يسع العقل البشري إدراكه في الدنيا ، لعدم وجود قرينة تدل عليه ، و لم يصدر من الشارع بيان له ، أو لا يدركه إلا الراسخون في العلم" ⁴ مثل آيات الصفات و الحروف المقطعة في بدايات السور و الاختلاف في تفسير آية المتشابه.

إن التأويل الأصولي هو جهد المؤول للعمل بالرأي حيثما كانت الدلالة النصية غامضة أو حيث لا نص فكلا الموضوعين محوجين للاستنباط بل هو من صميم مفاهيم الاجتهاد بالرأي ، لأن التأويل هو ترجيح للظني بالأدلة لإخراجه إلى الدلالات الراجحة فـ"التأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص ، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به منطق اللغة في معناه الظاهر ، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى

1 السمعاني: قواعد الأدلة في أصول الفقه ص2/68.

2 -الدريني: المناهج الاصولية ص 108.

3- المائدة: 1

4- الدريني :المناهج الأصولية ، ص137.

آخر يصبح هو الراجح الأقوى¹ ولذلك عرف ابن قدامة التأويل بقوله "هو صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحا"² أو هو البيان لما يحتمل البيان بترجيح أحد المحتملات فهو "بيان يلحق الجمل والمشكل والحفي من أنواع خفي الدلالة، والظاهر والنص من أنواع ظاهر الدلالة ثم يفرقون بينه وبين التفسير، فيقولون: غير أن التفسير يكون بدليل قطعي، أما التأويل فيكون بدليل ظني"³ وعرفه الآمدي ببيان معنى التأويل الصحيح بقوله "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له. وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده"⁴ وقوله بدليل يعضده احتراز عن التأويل بغير دليل لذلك قال الدريني في تعريفه "هو تبين إرادة الشارع من اللفظ، بصرفه عن ظاهر معناه المتبادر منه، إلى معنى آخر يحتمله، بدليل أقوى يرجح هذا المعنى المراد"⁵ ومن شروط التأويل الأصولي الداخلة في تعريفه تعريف الزحيلي "هو صرف اللفظ عن ظاهره بدليل شرعي من نص أو قياس أو مبادئ التشريع وروح الشريعة".⁶ لذلك يشترط الأصوليون في دليل التأويل - إضافة إلى أن يكون المتأول أهلا لذلك - أن يكون مقبولا من الناحية اللغوية ولا يؤدي إلى تعطيل النص، وأن يكون اللفظ قابلا للتأويل بأن يكون ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه، وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور

1 - الدريني، المناهج الأصولية، ص 40.

2 - شرح مختصر روضة الناظر و جنة المناظر 1/558.

3- خالد عبد الرحمن العك: أصول التفسير و قواعده، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط 2
1406هـ، 1986م ص 51.

4 - الآمدي: الإحكام، ص 37.

5- الدريني، المناهج الأصولية ص 167.

6- وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، ص 177.

اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، و أن تظهر فيه حكمة التشريع على ما تقرر في الشريعة من رعاية المصالح وغيرها من الشروط المبسطة في كتب الأصول.

ج - التأويل الفلسفي:

ينطلق التأويل الفلسفي من مسلمة هي من جوهر الشريعة، وكذلك هي من صفة المكلف بالطبع، و هي تفاوت الناس في الفهم و عدم التصريح بكل الأدلة في النصوص الشرعية، فالشريعة راعت اختلاف الناس في التصديق و مراتبهم في الفهم لذلك جاءت الأدلة في نصوصها بين البين الواضح، و الغامض العسر مطلبه إلا على أهله الراسخين في العلم و انقسم الناس في تلقيها أقساماً "طباع الناس متفاضلة في التصديق فمنهم من يصدق بالبرهان، و منهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، و منهم من يصدق بالأقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية" ¹ فجاءت أدلة القرآن واضحة فهو لا يؤلف برهانه تأليف المنطقي من مقدمة صغرى و كبرى و نتيجة، و لا يتعرض لألفاظ الفلسفة من جوهر و عرض و نحوها، و لا يحددّها و لا يثير المشاكل العقلية و يفصلها و يبني عليها، لأن الدين لم يأت للفلاسفة و حدهم و لا للعلماء و حدهم لأنهما حظ أقل الناس و إنما خاطب النص متلقيه من خلال العاطفة و الفطرة ² و بنى براهينه على المنطق الفطري "الحايث للطبيعة البشرية التي تستقبل الخطاب الإلهي" ³ و كأنه استدلالات

1 ابن رشد: فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تقديم و تعليق أبو

عمران الشيخ و جلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1982 م ص 33.

2 ينظر أحمد أمين ضحى: الإسلام مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط7، دت، ص 13.

3 محمد يعقوبي: المنطق الفطري في القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون

الجزائر، د ط، 2000 م ص12.

منطقية يمارسها الإنسان بما هو إنسان¹ انطلاقاً من درايته بلغة النص و دلالة مبانيها على مراد قائلها على عادة أهل تلك اللغة .

إن الحق واحد ، و ما تعطيه الشريعة هو الحق معضدا بالبرهان ، أو بالحجاج الجدلي و الأقوال الخطابية مراعاة لاختلاف طبائع الناس " فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له"² فإذا أدى النظر البرهاني إلى ما وافق الشرع أو سكت عنه فلا تعارض هناك ، فالشريعة و حجج العقول كلاهما يشهد لصاحبه بالصحة و الصدق ، لأنهما من مشكاة واحدة ، أما إذا أدى النظر البرهاني إلى معارضة النص الشرعي يصبح التأويل ضرورة، و هو عملية في الأساس برهانية ، مشروطة بحالات محددة من طرف شخص محدد هو صاحب البرهان ، يقوم فيه الفيلسوف " بتجريد معانيه [النص] لتصبح قابلة للدخول في الأقيسة البرهانية "³ ، و تكون بذلك معقولة ، و مطابقة لما تقرر في كتب الحكمة ، و لا سبيل لتقريرها في حال تعارضها مع الحكمة إلا بالتأويل المبني على البرهان اليقيني قال ابن رشد "كل ما أدى إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي و هذه قضية لا يشك فيها مسلم"⁴ بل إن النص الشرعي يعطي من نفسه مصوغ تأويله إذا اعتبرت كل أجزائه و نظر إليها كمنظومة معرفية واحدة سليمة من التناقض و الاختلاف كما يقول ابن رشد (ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع و تصفحت سائر أجزائه

1 ينظر محمد يعقوبي، المرجع نفسه، ص13.

2 محمد اليعقوبي: المنطق الفطري في القرآن، ص34.

3 - محمد المصباحي: مع ابن رشد ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ، ط 1، 2007 م، ص124.

4 - ابن رشد، فصل المقال ص35.

وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد¹ و لا مبرر للجمود على ظاهر النصوص لأنها تعطي المؤول من نفسها حق تأويلها. إن التأويل الفلسفي يقر بحق الإنسان في الكلام على النص المقدس سواء من أجل استبعاد تناقضه وغموضه الأصلي أو لاستخراج معانيه الخفية و المتوارية خلف تشبيهاته و استعاراته و قصصه ، أو لاستنطاقه لاستخراج ما سكت عنه الشرع² إنه فاعلية إنسانية تؤمن بحق الإنسان و قدرته على الاجتهاد أمام النص ، و هو ما يستشف من تعريف ابن رشد للتأويل قال(هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه، أو سببه، أو لاحقه ، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي)³ إن التأويل الفلسفي كما هو واضح من التعريف مربوط بقانون محدد هو:

– قانون التأويل العربي من غير إخلال بلسان العرب في مسألة التجوز لأن النص الشرعي كغيره من نصوص اللغة "ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها و لا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل⁴ إلا بسبب موجب لذلك. و كذلك – مختص بشخص معين بحيث يكون المؤول من أهل البرهان و أن له الدراية بشروط القياس البرهاني حتى يستطيع التأويل، لأن الخطأ في التأويل أمر جسيم قد يصل حد الكفر خاصة إذا مس أصول الشريعة "الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم

1 – ابن رشد : فصل المقال ص35.

2 ينظر محمد المصباحي : مع ابن رشد، ص 119.

3 – ابن رشد : فصل المقال ص 34.

4 ابن رشد : المرجع نفسه، ص35.

فليس بمعذور بل هو إما آثم و إما كافر" ¹ يمكن تحديد شروط التأويل البرهاني كما صاغها ابن رشد في مبدأين واضحين هما ²

— **مبدأ بياني** : هو عدم الخروج عن (عادة العرب) في التجوز، و معناه مراعاة العلاقات

المضبوطة في البلاغة العربية عند الانتقال من دلالة إلى أخرى إذ لا بد من مسوغ يبرر هذا الانتقال و يربط (الدلالة المجازية) —(الدلالة الحقيقية) و هي علاقات محصاة في كتب البلاغة كالمشابهة(الاستعارة) و السببية (المجاز المرسل) و الملزومية (الكناية) و غيرها.

— **مبدأ منطقي** : هو مبدأ يربط التأويل بالبرهان ربطا وثيقا و بمقتضاه يكون أهل

البرهان هم الراسخون في العلم، القادرون على كشف باطن النص، لأن انتقاهم من الحقيقة إلى المجاز مبني على (قياس يقيني) وهو ما تفتقر إليه تأويلات المفسرين و المتكلمين، التي قد تجحد كثيرا من الضروريات العقلية كثبوت الأعراض و تأثير الأشياء بعضها ببعض، و وجود الأسباب الضرورية و الوسائط و غيرها .

إن التأويل الفلسفي هو جهد إنساني يحاول درك الحقيقة الدينية كما هي بعيدا عن لغة

النص الشعرية لأنه محاولة للـ(انتقال بين فضاءين مختلفين، من لغة الخيال إلى لغة العقل، من لغة ملغزة تمثيلية إلى لغة برهانية تعبر عن الشيء نفسه لا عن محاكيه) ³ لذلك كانت أدوات هذا التأويل برهانية من طبيعة ما أنتجته علوم الحكمة و كل خطوات التأويل و أدواته جاءت من طبيعة هذا الحقل المعرفية و (تأويل النص الشرعي لم يكن يتطلع إلى كشف معناه داخل حدوده و بأدواته الخاصة، و إنما ينظر إليه من خلال النص الفلسفي و بأدواته) ⁴ حيث تترجم لغة

1 - ابن رشد فصل المقال ص 46

2- ينظر رضوان صادق الوهابي: الخطاب الشعري الصوفي و التأويل منشورات زاوية الرباط، المغرب ط 1، 2007 م ص 29

3 محمد المصباحي: مع ابن رشد ص 123

4 محمد المصباحي: المرجع نفسه ص 123 .

الخيال إلى لغة العقل ، و تحول الرموز و المجازات إلى مفاهيم و نظريات فلسفية فيكون الانتقال من الشعر و الخطابة إلى النظر الفلسفي و البرهاني ومن ثم إلى اليقين فاللغة (الجمالية/المجازية) للنص مبنية على شاكلة الشعر الذي (يعود مصدره إلى عنصر نفسي هو إبداع الصور الخيالية المشوبة بالصور الحسية ، ولا شأن له في جوهره بالصور العقلية الخالصة ، و لا بالصور الحسية الغفل : البريئة من الخيال" ¹. إن التأويل البرهاني عند أصحابه يمنح المؤول المعرفة العقلية الصحيحة مقابل المعرفة التمثيلية الخيالية التي هي مبلغ علم العامة(و أما الجمهور ففرضهم فيه حملة على ظاهره و ترك تأويله ، و أنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور) ² لأن طباعهم لا تحتمل ذلك فيكون إطلاعهم عليه فتنة لهم .

قد يظهر المعنى في التأويل الفلسفي بأنه شيء معطى سلفاً لأن التأويل إنما يسلط على النص إذا ظهر أنه يخالف الحقيقة التي جاء بها البرهان و هذا يعني أن المؤول لا يكشف معنى جديداً كما أن النص لا يملك إلا معنى واحداً صحيحاً ، و أن معيار صحة التأويل الالتزام بالعادة اللغوية في التجوز و سلامة الأقيسة البرهانية ، و هذا ما يجعل المؤول ينظر إلى التركيب البلاغي في النص على أنه ليس تركيباً أصيلاً و مهمته هي كبح جماح الدلالات التخيلية التي تولدها تلك العلاقات الاسنادية البلاغية و اعتماد القياس الذي يجعل التركيب النحوي المبني على العلاقات المنطقية أصلاً و ما عداه فرعاً عنه ³ لتتحقق للمؤول المعرفة البرهانية اليقينية في مقابل المعرفة التمثيلية .

إن المعرفة البرهانية هي الهدف النهائي من التأويل الفلسفي وهي المعرفة الحقيقية عند الفيلسوف و إخراج المؤول للفظ من دلالاته الحرفية إلى الدلالة المجازية مقصوده هو

1- عمار طالبي : موقف ابن رشد من الشعر ، مؤلف مشترك مؤتمر ابن رشد الذكري المئوية الثامنة لوفاته ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 1985 م ، 1 / 165.

2 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح مصطفى حنفي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1 ، 1998 م ، ص 99.

3 - رضوان الصادق الوهابي: الخطاب الشعري الصوفي و التأويل، ص 33.

الخروج به من دلالاته الحسية إلى دلالة نظرية عقلية . والوقوف على مجاز الشيء هو غرض الشعر و الخطابة بينما غرض التأويل الفلسفي هو الوقوف على العلم الحق الذي يعني معرفة الله تبارك و تعالى و سائر الموجودات على ماهي عليه ، لا على مثالها كما هو مشهور من تعريف الفلسفة والمجاز هنا يعني الحقيقة ، فالتأويل يحمل مهمة (إخراج) اللفظ من دلالاته المجازية (الحقيقية/الحسية) إلى دلالاته الحقيقية (المجازية) وليس العكس لأن المجاز يفهم عند الفيلسوف كمرادف للمعنى الحرفي في النصوص والاستعمال الحسي للأسماء لوصف الغيب وممارسة التأويل يعني الهروب من استعمال نفس الألفاظ بنفس المعاني لوصف الغيب وإخراج اللفظ من حالته المجازية هو إيقاف فعل جواز معناه من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، فالتأويل لا يمر عبر الوحدة الدلالية (تواطؤ عالمي الغيب و الشهادة في معنى الاسم الواحد) بل عبر الاشتراك في الاسم لأنه ليس المطلوب ربط أسماء تتصل بالإنسان ربطاً حملهياً بالذات الإلهية¹ لذلك كان حقيقة مذهب الفلاسفة تأويل كل ما يوهم التشبيه لتحقيق التزيه المطلق بل إن مذهبهم على التحقيق كما قال ابن أبي الحديد في نهج البلاغة هو: (أن لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو)² و العقل لا يسعه إلا هذا التزيه المطلق لهو تعالى وأما ما جاء به النقل فمؤول على قانون اللغة و المنطق.

1 - ينظر محمد المصباحي : مع ابن رشد ص 125.

2 - ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، دار مكتبة الحياة ، لبنان ، دط ، دت ، 654/1.

3 - التأويل و التلقي الحديث:

يرتبط التأويل بالتلقي بحيث أن طريقة تلقي النص هي جزء من عملية تأويله ، فالمؤول ينطلق في عملية التدليل في النصوص من قبلياته المعرفية و ما يتوقعه من النصوص و كيف أن سنن الكتابة الذي ألفه سيلاقي سنن النص المؤول فتكون هناك عملية تأويل لمعطيات النص انطلاقا من عمليات تلقيه لذلك كان التلقي هو الوجه الآخر لعملية التأويل.

أ - التأويل الحديث :

التأويل في أدق معانيه هو تحديد المعاني اللغوية في العمل الأدبي من خلال التحليل وإعادة صياغة المفردات و التركيب، و من خلال التعليق على النص مثل هذا التأويل يركز عادة على مقطوعات غامضة أو مجازية يتعذر فهمها ،أما في أوسع معانيه فالتأويل هو توضيح مرامي العمل الفني ككل و مقاصده باستخدام اللغة¹ أما مصطلح الهرمنيوطيقا فيعني "نظرية التأويل و ممارسته ، لذلك لا حدود تؤطر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى و الحاجة إلى توضيحه و تفسيره"² فهو لا يقتصر على مجال النصوص ، ولكنه يشمل كل نشاط فكري هدفه الوصول إلى المعنى ، كما أنه ليس حكرا على مذاهب تأويلية بعينها ،فالتأويل "نشاط لغوي و فكري يتعلق بالترجمة و التفسير ومعناه الرجوع إلى التشكيلة الأولى للمعنى لتفسير ملابسات انبثاقها وفهم محتوياتها .التأويل هو النظر فيما تؤول إليه الأشياء ،أي صيرورتها ،و القيم الوجودية و المعرفية و الجمالية التي تتصف بها لدى مآلها إلى أمر ما"³ إنه يشمل كل مناحي

1 - ينظر ميجان الرويلي و سعد البازغي : دليل الناقد الأدبي ،المركز الثقافي العربي ،الدار

البيضاء المغرب ط ،3 2002 م ، ص88 .

2 -ميجان الرويلي و سعد البازغي ،دليل الناقد الأدبي ص 88.

3 - عالمية التأويل جون غرونجان ، نقلا عن شوقي الزين، الإزاحة و الاحتمال صفائح نقدية

في الفلسفة الغربية منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 1429 هـ 2008 م ، ص33.

الحياة الإنسانية ، والمؤول يبحث عن المعنى في القيم و السلوكات لا في النصوص اللغوية فحسب.

إن التأويل يسعى لإزالة اللبس و الغموض عن النصوص والوقائع فهو محاولة للفهم بمعناه الشامل"إن الهرمنيوطيقا هي حول الطرق الأساسية التي ندرك بها العالم ، و بها نفكر و نفهم ، ذلك أن لها جذورا فلسفية نسميها الابستمولوجيا تتعلق بكيفية مطلق المعرفة ، و كيفية التفكير في شرعة ادعاءاتنا بمعرفة الحقيقة"¹ من النصوص و غيرها .

مصطلح (الهرمنيوطيقا) مصطلح قديم ،بدأ استخدام ه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) و هي بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير مصطلح هرمنيوطيقا إلى (نظرية التفسير)² فالهرمنيوطيقا مصطلح تقني يفيد في التعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص و كيفية تفسيرنا و استعمالنا لها³ و هي كآلية للفهم تهدف لرفع الغموض و صياغة قوانين مضبوطة لتحصيل المعنى من النصوص الفنية وغيرها فنحن بحاجة لها "عندما لا يستعاب دلالة الشيء بصورة صريحة أو دون لبس"⁴ لغموض في نفس النص أو تباعد زمن تلقيه أو غيرها من عوامل سوء الفهم .

إن المعضلة الأساسية التي تواجهها الهرمنيوطيقا هي تحقيق الفهم الموضوعي لنص ما والوصول إلى حقيقة مشتركة أو فهم مشترك مجمع عليه، أو مرر بقوانين واضحة تحفظ

1 - ديفيد جاسير :مقدمة في الهرمنيوطيقا ،تر و جبه قانصو ، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون الجزائر ، بيروت ، ط،1 1428 هـ، 2007 م، ص 17.

2 - ينظر نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة و آليات التأويل المركز الثقافي العربي بيروت لبنان ط 2 ، 1992 م، ص13.

3- ديفيد جاسير: مقدمة في الهرمنيوطيقا ، ص 17.

4 - هانس غيورغ غادامير : فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، تر محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم بيروت، ط2، 1427 هـ، 2006 م، ص61.

للمؤول دوره الفعال في عملية التأويل كما تمنح تأويله مصداقية وقبولاً أمام توالي القراءات التي قد تكون بعيدة عن روح النص و لا تخضع لقانون محكم يمنح الدقة لما يدعيه المؤول .إن فن التأويل "يسعى - حيثما طبق - إلى الرجوع إلى المصادر الأصلية و البدايات الأولى قصد الحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل محل تحريف وإفساد سببه الاعوجاج والتشويهاً والاستعمالات السيئة وغير الوجيهة"¹ من طرف القراء عبر العصور، لذلك لا بد أن يقوم فن التأويل الحديث بمهمة التأسيس لقانون عام للفهم الدقيق ، بحيث يؤدي استعماله إلى تحقيق الموضوعية (لا يهدف النشاط الجديد لفن التأويل فقط إلى الفهم الدقيق ، و إنما يسعى خصوصاً إلى الكشف عن قاعدة نموذجية سواء تعلق الأمر بتبليغ رسالة إلهية أو تفسير هاتف إلهي أو صياغة أحكام شرعية قصيرة "² وأن وظيفته بعيداً عن استعماله كسلاح تشكيكي من الوعي المزيف يستخدم للتحضير لإدراك أحسن لما كان عليه المعنى و لما قيل فيه من قبل³ من تأويلات سادت على حساب الفهم الصحيح للنص ، و من ثم أصبح التأويل الحديث مرادفاً لفن تفادي سوء الفهم.

يعود الفضل إلى المفكر الألماني شليرماخر في نقل مصطلح هرمينوطيقا من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون آلية أو فنا لعملية فهم النصوص وتحليلها فهو "الأول الذي سيحرر فن التأويل كمذهب عام و عالمي في فهم التأويل من كل عناصره العقائدية و العرضية التي لا تحصل عنده إلا على نمط ملحق في تطبيقاتها الإنجيلية على وجه الخصوص "⁴ و مع رغبته هذه في جعل نظرية التأويلية علمية عارض خصوصاً ثيولوجيا الإيحاء و الإلهام و رأى "مناقشة إمكانية

1- غادامير: فلسفة التأويل المرجع السابق ، ص 66

2 غادامير :فلسفة التأويل ص66.

3 بول ريكور (إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمينوطيقية و بوصفها إشكالية سيمانطيقية) تر فريال جبوري غزول مجلة ألف عدد الهرمينوطيقا ص 140

4 غادامير :فلسفة التأويل ص70.

التحقق من إدراك الكتابات المقدسة باستعمال أدوات تفسير النصوص والثنولوجيا التاريخية والفيلولوجيا إلخ¹ فاللغة هي المشترك بين القارئ و قائل النص و لابد من الاهتمام بالنص الذي هو عبارة عن "وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ"² حيث تقوم نظرية التأويل على محاولة بلوغ التجانس أو التطابق مع الجانب النفسي للمعنى الذي ضمنه المؤلف نصه، فلعملية التأويلية جانبان لغوي ونفسي و"في كل حقل هرمنيوطيقي توجد للتأويل سمة ألسنية و سمة غير ألسنية"³ ويحتاج المفسر للأمرين للنفذ إلى المعنى، المؤلف يبدأ من تعبير ثابت و مكتمل و يعود القهقرى إلى الحياة الذهنية التي نبع منها التعبير فهو أمام لحظتين يتكون منهما التأويل: اللحظة اللغوية و اللحظة السيكلوجية⁴، وكلا اللحظتين هما طرفا حلقة هرمنيوطيقية واحدة تؤمن للمؤول فهم النص، في الجانب اللغوي " اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره، وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة"⁵ و مع أن المؤلف يعدل من معطيات اللغة تعديلا ما إلا أنه لا يغيرها بكاملها و إلا صار الفهم مستحيلا، إنه يحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها و ينقلها⁶ و فهمنا للنصوص عند شلير ماخر كما يرى جادامير مبني على اشتراكنا مع المؤلف في معرفة اللغة، وأن تجاربنا في القراءة تثبت ذلك، إن التأويل اللغوي يقوم على "إيضاح العمل في علاقته

1 غادامير، المرجع نفسه، ص70.

2 نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة و آليات التأويل ص17.

3 بول ريكور (إشكالية ثنائية المعنى) مجلة ألف ص 140.

4 عادل مصطفى مدخل للهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1003 م ص 67.

5 نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة و آليات التأويل ص 68.

6 نصر حامد أبو زيد المرجع نفسه، ص 68.

باللغة ، وذلك من حيث بناء عباراته و تفاعل أجزائه و من حيث علاقته بالأعمال الأخرى التي تنتمي إلى نفس الجنس الأدبي¹ وبواسطة اللغة يكتشف المؤلف عالم المؤلف . إن الجانب الآخر للتأويل عند شليرماخر هو اللحظة السيكلوجية التي تمثل الجانب الذاتي و التنبؤي والذي يقوم على إعادة البناء الذاتي التاريخي للنص باعتباره نتاجا للنفس ، و الجانب التنبؤي يحدد كيف تؤثر عملية الكتابة في أفكار المؤلف الداخلية² ودراسة هذه اللحظة ليست بالضرورة تحليلا نفسيا بل هي مجرد تذكير بأن الفهم هو فن إعادة بناء التفكير الخاص بشخص آخر من خلال تأويل حديثه فالتأويل يتطلب معالجة حدسية بالدرجة الأساس، و إذا كان المدخل اللغوي منها مقارنا و يتقدم من العام إلى خصوصيات النص فإن المدخل السيكلوجي يستخدم كلا المنهجين³: المقارن و الاستشفافي التنبؤي (Divinatory) و الاستشفاف هو أن يضع المرء نفسه موضع ال شخص الآخر كي يفهم فرديته بشكل مباشر وكأنه يخرج من ذاته و يتحول إلى المؤلف نفسه و بذلك يقف على العملية الذهنية لهذا الأخير بمباشرة تامة ، على أن لا تكون الغاية في النهاية هي فهم المؤلف من الوجهة السيكلوجية بل أن نجد أقوم السبل و ننفذ إلى ذلك الذي يعنيه النص و يقصده⁴.

لكي يتحقق المرء من نتيجة مدخله السيكلوجي يختبر أي حكم يجريه أو استنتاج يصل إليه وفق المتطلبات القواعدية العلمية للتفسير القواعدي (النحوي) فرغم أهمية الاستنتاجات الخاصة ، والذاتية للنص و الانطباعات الشخصية عنه إلا أنها غير كافية بل يجب فحصها بما يناسب المتطلبات اللغوية للنص نفسه⁵ إن وضع شليرماخر التأويل النفسي جنبا إلى

1 م عادل مصطفى : مدخل للهرمنيوطيقا ،ص 81.

2 أبو زيد إشكاليات القراءة و آليات التأويل ص22.

3 ينظر عادل مصطفى : مدخل إلى الهرمنيوطيقا ص 81 و ما بعدها.

4 ينظر عادل مصطفى، المرجع نفسه ، ص 72.

5 ديفيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا ص 120

إلى جنب مع التأويل القواعدي يعتبر مساهمته الأميز في مجال الهرمنيوطيقا¹ بل إن شلاير ماخر كان من رواد من نبه على مفهوم الفردية من خلال الثقافة الرومنسية التي أظهرتها أعمال شيلر و هو إنجاز كبير على مستوى التأويل لمنحه الحرية للفرد في تلقي النصوص فقد(كان لدى شليرماخر شعور خاص بالفردية و الظواهر. وفي الحقيقة ، كان اكتشاف الفرد في ذلك الوقت الإنجاز الكبير للثقافة الرومنسية)²

و على الرغم من إعطاء شليرماخر الحرية في البدء بأي الجانبين في فهم النص فإنه يرى أن على المفسر أن يكون قابلا لأن يعدل من فهمه طبقا لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص وتفصيله و جوانبه المتعددة³ ، لأن القراءة سيرورة مستمرة يتعدل معها المعنى باستمرار لنصل في الأخير إلى أن النص لا يفهم إلا في كليته و لا تتحقق إلا بخبر جزئياته ، و الأمر كما هو واضح يتم في حلقة و علاقة دورية بين الكل و أجزائه و لكي يفهم النص يجب(الاستحضار المسبق للمعنى - الذي بفضل يدرك الكل - لا يثير فهما واضحا إلا إذا حددت الأجزاء - المحددة تبعا للكل - بدورها هذا الكل)⁴ و من أجل تحصيل رؤية شاملة عن النص بكليته لا بد أن نعطي اهتماما مناسباً للتفاصيل و الخصوصيات التي تكون معرفتها غير مجدية دون وجود رؤية واضحة عن النص بأكمله .

تأثر ديلتاي بعمق بأعمال شليرماخر ، ورأى أن فعل الفهم هو محاولة لإعادة بناء عملية الكاتب أو الفنان الإبداعية ، فالقراءة ليست مجرد تلقي و لكنها إبداعية كما هي الكتابة فكان اهتمامه الأساسي هو : كيفية معرفتنا و فهمنا لأي شيء ، فوضع ديلتاي الهرمنيوطيقا داخل

1- ينظر هانز جورج غادامير: الحقيقة و المنهج ، تر حسن ناظم ، علي حاكم صالح دار أويا ، طرابلس ، الجماهيرية العظمى ط 1 ، 2007 م ص 273

2 غادامير: بداية الفلسفة ، تر علي حاكم صالح و حسن ناظم ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ط 1 ، 2000 م ص 9.

3 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة ، ص 22.

4 ديفيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا ص 119.

سياق العلوم الإنسانية الواسع أو علوم الروح محالاً أن يكسبها المصادقية في جانب صعود العلوم الطبيعية و ادعاءاتها الدقة و ضبط مشاهداتها التقنية¹ التأويل عنده هو إدراك للنص على أنه تجليات حيوية مكتوبة قال (نسمي فن إدراك تجليات الحياة المكتوبة بالتفسير أو التأويل)² إن هدف الهرمنيوطيقا في العلوم الإنسانية يختلف عن العلوم الطبيعية ، لأن علوم الطبيعة تحتاج إلى الشرح معتمدة على القوانين و التصنيفات الاختزالية الثابتة الكلية بينما هدفها في علوم الإنسانيات "تأسيس نظرية عامة للإدراك و الفهم بما أن هذه العلوم الإنسانية تجسد طرق التعامل مع (التجربة المعاشة) المادية الزمانية"³

إن الهرمنيوطيقا عند دلتاي منهاج للوصول إلى تأويلات صائبة موضوعياً لتعبيرات الحياة الداخلية " فالخبرة العيانية و ليست التأمل النظري هي ما ينبغي أن يكون نقطة البدء لأي نظرية في "العلوم الروحية"⁴ لأن مادة العلوم الإنسانية هي الإنسان و ليست مشتقة من أي شيء خارجها ، وعلى المؤول أن يبحث في مادتها وهي التجربة الحياتية التي يلخصها الفن. إن الإدراك الفني و الإنساني هما غاية العلوم الاجتماعية عكس العلوم البحتة و هذان يمكن الوصول إليهما من خلال الفهم الدقيق للقيم والمعاني التي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين ، و ليس من خلال مناهج العلوم الطبيعية لأن حياة الإنسان الداخلية هي مركب من المعرفة ، و الشعور ، و الإرادة و هي أمور لا يمكن إخضاعها لمعايير العلية و تصلب التفكير الكمي الآلي⁵ لأجل ذلك كان التأويل محاولة لفهم الظاهرة التاريخية في خصوصيتها و وحدثها فقد "أبدى ديلتاي جرأة في اتخاذ موقف مناهض للزرعة السائدة في فرض المنطق الاستقرائي

1 ديفيد جاسبر : م نفسه ص 133 .

2 بول ريكور: إشكالية ثنائية المعنى ص 139 .

3 ميجان الرويلي و سعد البازعي : دليل الناقد الأدبي ، ص 89.

4 عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، ص 78

5 ينظر عادل مصطفى المرجع نفسه ، ص 82.

و مبدأ السببية نماذج وحيدة في تفسير الوقائع " ¹ إن العلوم الطبيعية تتوسل طريقة موضوعية بينما تتوسل العلوم الإنسانية حسب سبل التشارك والحوار ² و رأى أن مفهوم البنية في العمل الأدبي هو السبيل لتحقيق غايته بحيث تعنى البنية ترابط كل أجزاء العمل لا أسبقية لعضو على آخر.

ب - نظرية التلقي :

رغم الالتباس الذي رافق ظهور نظرية التلقي إلا أنها أصبحت على قدر كبير من تحديد مجال و آليات عمل منظرها بحيث أتيح لها أن تظهر كنظرية لها مشروع يحدده القراءة بعيدا عما كان يتم تحت مفاهيم "التأثير و التأثير" لأن الحديث عن التأثيرات و تأثيرها كان "عملية غائمة و ذات طبيعة سلبية بحتة ، بمعنى أن النقاد و دارسي الأدب كانوا كثيرا ما يتحدثون عن انتقال بعض "التييمات" أو التصورات المتقاربة سواء في مجال الدراسات الأدبية العامة أو في مجال الدراسات المقارنة من غير طائل حقيقي يرجى من وراء هذه المقارنات أو المقاربات" ³ فكانت نظرية التلقي "تشير على الإجمال إلى تحول عام من الاهتمام بالمؤلف و العمل إلى النص و القارئ" ⁴ يدل هذا التحول النقدي على أن القارئ أصبح طرفا فعالا في عملية تلقي النصوص و أن جمالية هذه النصوص ليست بمعزل عن جمالية تلقيها ، بدراسة تجاوبات المتلقي و ردود فعله باعتباره المبادر إلى تحيين هذه الجمالية و بعثها من عالم المحتمل و الممكن إلى التحقق الفعلي من خلال نمط التواصل الفعال بين عالم النص و متلقيه .

1 جادامير: بداية الفلسفة ص 26.

2 جادامير: بداية الفلسفة ، ص 39.

3 محمد علي الكردي : (ظاهرة التلقي في الأدب مجلة علامات في النق)د ، النادي الأدبي جدة ، المملكة العربية السعودية ، 1420هـ ، 1999م، مجلد 8 ، عدد 32 ص 08.

4 روبرت هولب : نظرية التلقي مقدمة نقدية ، تر عز الدين إسماعيل ، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ، ط 1 2000 م ، ص 26.

إن نظرية التلقي ليست تاريخاً للأدب يظهر الحرص على تقديم المراحل الزمنية التي مر بها ونظرها لتاريخية الأدب لا تركز على علاقات الانسجام المؤسس قبلها على "الأحداث الأدبية" ولكنها تركز على التجربة التي يكتسبها القراء من خلال علاقاتهم بالأعمال أولاً¹ فسيرورة العمل الأدبي لا ينظر إليها من خلال التدرج التاريخي الذي مرت به، ولكنه مجموعة من التلقيات في الزمان تمثل حضوراً مستمراً للقراء لتحسين جمالية الأعمال.

لقد كانت النظريات الأدبية تقترب من النصوص من خلال سياقاتها الخارجية أو من خلال مؤلفيها، فقد كانت المناهج الاجتماعية تهتم بالنصوص وتعتبرها تعبير عن المجتمع وكل ما يجري فيه من نظم وعقائد ومبادئ، وأنها جزء من النظام الاجتماعي، ولدراسة كيف ولدت الأعمال وعلاقتها بالأنظمة الأخرى يجب دراسة النظام الاجتماعي، لقد تبلورت هذه الممارسة في إطار نظرية الانعكاس حيث تنطلق من أن "الواقع المادي أي علاقات الانتاج وقوى الانتاج وهي ما تسميه بالبناء التحتي تولد وعياً محدداً، هذا الوعي يظم الثقافة والفلسفة والقوانين والديناميات والفكر والفن وهو البناء الفوقي، وأن أي تغير في البناء التحتي يستتبع تغيراً في البناء الفوقي"² ونقد الأعمال الأدبية ينطلق من المعايير الاجتماعية، فهو يستهدف القانون الاجتماعي في النص لا قانون النص فهذا الأخير ليس سوى تجربة اجتماعية عبر واقع متخيل يبدعه الأديب من بيئته ويكونه من مسموعاته ومرئياته.

لا يختلف الحديث عن المنهج الاجتماعي عن المنهج السياقي الآخر والذي سمي بالمنهج التاريخي الذي طبق على تحليل النصوص وقراءتها إبان صعود التزعة الوضعية في القرن 19م فاعتبر النص وثيقة تاريخية يجب أن تدرس في وظيفتها التي تحيل على المرسل.

لقد جاءت جمالية التلقي كرد فعل ضد النظريات التي تعزل النص الأدبي أو العمل الفني عن سياقه التاريخي، والاجتماعي و ضد مناهج التاريخ الأدبي الوضعي الذي يدرج العملية

1 فرانك شوپرويجن: (نظريات التلقي) تر عبد الرحمن بو علي مجلة علامات في النقد مجلد 7

ج 17 ص 318.

2 شكري عزيز الماضي: محاضرات في نظرية الأدب، جامعة قسنطينة، ط1، 1984 م ص 66.

الإبداعية في إطار الأحداث السياسية و الاجتماعية و الثقافية العامة من غير تحديد لخصوصيتها بوجه و من غير ربطها بتطور الذوق الجمالي و تشكيل الأحكام التقييمية العامة لجمهور القراء إزاء الأعمال الأدبية و الفنية " إن نظرية التلقي تفحص دور القارئ في العملية الأدبية " يمكن أن يقسم تاريخ نظرية الأدب الحديثة بصورة أولية جدا إلى ثلاث مراحل : انشغال بالمؤلف "الرومنسية و القرن التاسع عشر" و اهتمام حصري بالنص "النقد الجديد" و تحول ملحوظ في الاهتمام إلى القارئ"¹

لقد كان القارئ الحلقة المهمة و أقل الأطراف عناية و اهتماما على امتداد مسار الممارسات النقدية رغم أنه "بدون القارئ أو القارئة لن يكون هناك نصوص أدبية على الإطلاق". فالنصوص الأدبية لا توجد على صفحات الكتب بل هي سيرورات للدلالة لا تتجسد إلا في ممارسة القراءة ، لكي يحدث الأدب فإن القارئ حيوي بقدر حيوية المؤلف.²

جاءت نظرية التلقي لتجيب عن مشكلات لم تستطع النظريات السياقية و النصية السابقة أن تجيب عنها ، " هذه النظريات التي أرادت أن تدرس الأدب بوصله بمنابعه ، بما يؤثر في نشأته من عوامل و من مؤثرات أو اقتصرت عليه في حدوده النصانية ، و فيما تتميز به من خصائص قاطعة بذلك بينه و بين سياقاته التاريخية ، لم يكن بوسعها أن تضع اليد على السر الذي يجعل آثارا أدبية تستمر حية بعد أن تفتى الظروف الاجتماعية التي أنشأها أو أن تعلق الأسباب التي تجعل آثارا تفوق في الحسن و الجودة آثارا أدبية أخرى"³

لقد كان العنصر المتغير الذي يمنح النصوص سيرورتها و ديمومة حضورها هو قراءها ، فالنصوص تعيش على اجتهاد القراء و احتفائهم بها ، فليس ابداعيتها موجهة لداخلها و لكنها

1 تيري انجيلتون، نظرية الأدب، تر أحمد حسان الهيئة العامة لقصور الثقافة مصر، دط ، 1999 م ص 94.

2 تيري انجيلتون المرجع نفسه ص 95.

3 حسين الواد (من قراءة النشأة إلى قراءة التقبل) مجلة فصول في النقد ، مجلد 5 عدد 1 1984م ص 112.

موجهة لقارئ أو جمهور من القراء يتجاوز دورهم الأدوار التي تمنحها لهم سوسولوجيا الأدب و إن كانت أعمال هؤلاء السوسولوجيين الممهد لنظرية التلقي فأعمالهم " ركزت في هذا الاتجاه عنايتها على تدخل السياقات التاريخية في نشأة الآثار الأدبية لقد ذهبت مع ذلك إلى أن المجتمع لا يتدخل في الإنشاء الأدبي من حيث هو مصدر لها فحسب و إنما هو يتدخل فيها أيضا من حيث هو متقبل يتلقاها و من هنا كان لعلم اجتماع الأدب وقوفه على ما للإنشاء الأدبي من بعد اجتماعي مجسد في القراءة و في عملية القراءة " ¹ و لكن علم اجتماع الأدب كغيره من العلوم الاجتماعية يهتم بالفئات المدروسة كعلاقات تتجاذب موضوعا اجتماعيا تصدق عليه معايير القياس الكمي و قد تكون أهدافه من دراسة مجتمع القراء أهدافا نفعية محضة إن "علم اجتماع الأدب سيكتفي بالقارئ الكائن خارج الآثار الأدبية موضوعا له ، أي سيهتم فحسب بالقارئ الفعلي الذي يتأثر بالمؤلفات الأدبية و يؤثر فيها مثلما تؤثر فيها و تتأثر بها قنوات الاتصال ومؤسسات الثقافة و ظروف الإنتاج و النشر " و لكن تأثير النصوص في القراء و استجابتهم لها مع نظرية التلقي يكون كادراك واعي لأن "الاستجابة فعل إدراكي حاسم ينقل التجربة الحسية إلى الوعي فتصبح التجربة الحسية جزءا من الشعور بالذات و هذه الطريقة تمثلها ، يحدث التمثل دائما بصورة آلية و بذلك غالبا ما يكون خاطئا" ² ، إن سوسولوجيا القراءة لا تهتم بتقويم هذه التمثلات أو الاستجابات و لكن المدخل المشروع لنقد استجابة القارئ يمر عبر دراسة الاستجابة هذه لأنها ترميز من الذات لموضوع انتقل من الحس إلى الشعور و خضع لعملية تمثيل و تأويل "إن هذا التصور للاستجابة و ارتباطها بالتأويل مفيد ، على نحو خاص في الجهود المبذولة لفهم المعالجة العقلية للتجربة الجمالية فعندما نقرر أن موضوعا ما هو موضوع جمالي فهذا يعني أننا بينا الأساس

1 حسين الواد ، المرجع السابق ص 115.

2 ديفيد بلينش: الافتراضات الاستيمولوجية في دراسة الاستجابة مؤلف مشترك نقد استجابة القارئ ، تحرير ج تومبكنز، تر حسن ناظم و علي حاكم ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، 1999م ، ص 239.

التحفيزي عبر فعل بسيط في مواجهة الموضوع فالحدود المتفق عليها كليا للموضوع الجمالي تمثل تصريحا جمعيا مفاده أن الترميز الإدراكي للموضوع سوف يكون الأساس لكل مناقشة تتناوله¹

إن الاستجابة ستكون نقطة للانطلاق في دراسة كل تجربة جمالية ، لأن القراءة هي نشاط تزامني و محايث للذات مع النصوص المقروءة و هي نشاط نفسي و استجابة داخلية و فعل تهاور بين النص و قارئه و "اهتمام نظرية التلقي بالقارئ و القراءة و العلاقة بينهما في النص إنما هو تركيز على الجانب التواصلية في نظرية الأدب"² و التواصل الأدبي يختلف عن غيره من التواصل اللسانية و التربوية الحديثة و غيرها فالتواصل الأدبي "أخذ يتحدد أكثر و يتسع ليميز في النهاية مع غيره من التواصل اللسانية و التربوية و الصناعية لما يفترض ذلك من تباين و اختلاف موضوع التواصل و تنوع السنن و تنوع التلقيات و تطورها عبر الزمن"³

تنطلق نظرية التلقي من دور القارئ الفعال في عملية القراءة فالقارئ يضع الترابطات الضمنية و يملأ الفجوات و يستخلص الاستنتاجات و يختبر الأحاسيس الباطنية و عمل ذلك يعني السير على هدى معرفة ضمنية بالعالم عموما و بالأعراف الأدبية خصوصا و النص نفسه في الواقع لا يزيد عن كونه سلسلة من المفاتيح CUES للقارئ ، و من الدعوات لبناء قطعة من اللغة في معنى ، و في نظرية التلقي يقوم القارئ بإضفاء التعيين CONCRETIZES على العمل الأدبي الذي لا يتجاوز أن يكون سلسلة من العلامات السوداء المنظمة على الصفحة و بدون هذه المشاركة الفعالة المتصلة من جانب القارئ لن يكون هناك عمل أدبي على الإطلاق

1 ديفيد بلينش : الافتراضات الاستيمولوجية في دراسة الاستجابة ، ص 240.

2 أحمد أبو حسن : نظرية التلقي و النقد الأدبي مؤلف مشترك ، نظرية التلقي إشكالات و تطبيقات منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية الرباط ، المغرب سلسلة ندوات و محاضرات رقم 24 ، ص 18.

3 أحمد أبو حسن: نظرية التلقي و النقد الأدبي، المرجع السابق ص 18.

و مهما بدا العمل متماسكا فإن أي عمل بالنسبة لنظرية التلقي يتكون فعلا من "فجوات" GAPS¹ على القارئ أن يملأها ليحقق جمالية العمل الأدبي .

المفاهيم الإجرائية لنظرية التلقي :

ظهرت نظرية التلقي في أعمال المدرسة الألمانية ، و تجلت في تيارين كبيرين هما اتجاه جماعة برلين و جماعة كونستانس فجماعة برلين كانت تأسس نظرياتها في التلقي على قاعدة فلسفية مستمدة من النظرية الماركسية و فهمها لطبيعة العملية الإبداعية، و لصيرورات التواصل الأدبي و رأت أن التواصل الفني يقوم على أربعة عناصر هي :

- المؤلف

- النص

- المتلقي

- المجتمع

و التلقي عندها عملية فنية و اجتماعية في نفس الوقت، و أن البحث في العلاقة بين النص و القارئ غير كاف لإبراز عملية التواصل التي تلعب فيها عناصر خارج نصية دورا كبيرا. فالعمل الفني يتجسد في الكتاب و هو مادة استهلاكية تخضع لعوامل كثيرة مثل النشر و الطباعة و المؤسسات العلمية و الثقافية، و هذا ما جعل ممارسات المدرسة قريية من المفاهيم التي تطرحها سوسولوجيا القراءة ، لقد أبقت مدرسة برلين اعتراضاتها على جماعة كونستانس في شأن الطريقة التي تفصل فيها بين العلاقة الجدلية بين الانتاج و الاستهلاك لأن كل فصل بين الانتاج و التلقي عندهم يفقد كل جمالية التلقي كل طموح من أجل بناء استبدال جديد PARADIGME يفسر به تاريخ التلقيات .

1 تيري انجيلتون : مقدمة في نظرية الأدب، ص 97.

LECOLE DE CONSTANCE كان على أقطاب مدرسة كونستانس

لجمالية التلقي أن تجيب عن مشكلات التلقي التي حصرتها في علاقة القراء بالنصوص و الاحاح على ظاهراتية القراءة و دور القارئ في تعيين العمل الأدبي بفضل ديناميتة و تراكمية قراءته . لقد أوضحت المقاربات الاجرائية التي اتبعها قطبي المدرسة هانز روبرت ياوس

(HANS ROBERT JAUSS) . و فولفغانغ إيزر (WOLFGANG

ISER)طريقة تلقي النصوص و يمكن أن نلخص أدواتهما الاجرائية في :

طروحات ياوس :

كان لهانز جورج غادامير أثر كبير على أفكار تلميذه ياوس خاصة في معنى التأويل و علاقة ما يتوقعه القراء من العمل الأدبي في زمن بعينه ، و كذلك بمعنى هذا العمل و تاريخيته ، فكان عمله ينتمي للتيار الذي يشدد على تأويل النص و تاريخيته ، فتركزت أعماله الأولى على تجديد معنى "التاريخ الأدبي"¹ و جعله يحتل قلب الدراسة الأدبية ، و مع عدم الدعوة إلى عودة التركيز على حياة المؤلف و بيئته التاريخية كما يفعل النقد التقليدي ، لقد كانت جوهر دعوته النقدية هي التوفيق بين الجدل التاريخي الماركسي و الشكلانية الروسية ، لكن في الوقت نفسه يرفض النظرية الماركسية في الانعكاس لأنها تحتزل العمل الأدبي إلى عملية نسخ وظيفي للواقع رغم تأثره بالشكلانيين الروس خصوصا مفهومهم لترع الألفة لدى الناقد فكتور شكولوفسكي .

إن التاريخ الأدبي عند ياوس ليس مدخلا لدراسة الأدب و ممارساته التاريخية فهو يهدر فرصة معرفة النصوص الأدبية و تحديد جمالياتها لأنها "تتميز إما بفصل الجمالي عن التاريخي بحيث لا يهتم التاريخ الأدبي الخالص بعلاقة الظاهرة الأدبية بالتاريخ العام ، في حين يربط التاريخ العام الظاهرة الأدبية بالأحداث التاريخية الأخرى دون أن يهتم بها في جمالياتها الخاصة . أو تتميز بفصل الماضي عن الحاضر أو تتجاوز السمة التاريخية للظاهرة الأدبية أصلا و تتناولها باعتبارها مجموعة من

¹ ينظر فخري صالح : (هانز ياوس من توقعات القارئ إلى معنى التجربة) مجلة علامات في النقد

النادي الأدبي ، جدة المملكة العربية السعودية ، 1420هـ - 1999 م مجلد 8، جزء 32 ، ص 347.

"الجواهر" و "الكليات" المتعالية عن الزمن و التاريخ ¹ إن ضيق النظر الذي اتسمت به التزعة الوضعية و من خلال الشعور المتزايد بالاستياء من الزهد الوضعي رغم بزوغ نموذج ما يسميه ياوس "الشكلاني الجمالي" الذي ارتبط بالشكلانية و النقد الجديد إلا أن ياوس يرى أن ما مضى من نقد يجب أن يزاح لأجل نموذج جديد له القدرة على انتزاع الأعمال الفنية من الماضي عن طريق التفسيرات الجديدة و ترجمتها إلى حاضر جديد ، ليجعل التجارب المخترنة في الماضي سهلة المنال مرة أخرى ، أو بعبارة أخرى طرح أسئلة يعاد طرحها على يد كل جيل و يكون فهم الماضي قادرا على الحوار معها و أن يقدم الإجابات عنها ²

بدأ ياوس الحديث عن تغير النموذج في علوم الأدب و أخذ يبني ما يراه محرك مثل هذا التغير ، إنه صيغة تحليل تحول الانتباه جذريا من تحليل : ثنائية الكاتب النص - إلى تحليل العلاقة : النص - القارئ ، لقد وصل التاريخ الأدبي حسب ياوس إلى طريق مسدود ، من أجل ذلك نظر إلى تاريخانية الأدب بأنها "ليست متضمنة في علاقة التحام تتحقق بعديا بين أحداث أدبية و لكنها تقوم على التجربة التي يكتسبها القراء من الأعمال أولا" ³ لذلك ركز على تأويل النص و تاريخيته ، كما اهتمت أعماله الأولى بتحديد معنى "التاريخ الأدبي" بحيث جعله يحتل قلب الدراسة الأدبية ، و فهمت محاولته هذه بتركيزه على تاريخ الأدب على أنها محاولة للتوفيق بين الجدل التاريخي الماركسي و الشكلانية الروسية ، ولكنه في نفس الوقت يرفض نظرية الانعكاس الماركسية لأنها حسبته تحتزل العمل الفني إلى عملية نسخ وظيفي للواقع و تفوت على الناقد معرفة طرق بناء العمل و أفق تلقيه في التاريخ.

1 عبد الكريم الشرفي : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 1428هـ، 2007م ، ص 151.

2 روبرت هولب : نظرية التلقي، تر عز الدين إسماعيل ، ص 34.

3 فرانك شويرويجن : نظريات التلقي : مؤلف مشترك بحوث في القراءة و التلقي، ترمحمد خير البقاعي ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، سوريا ، ط 1 ، 1998م ، ص 34.

- أفق التوقع

يعتبر ياوس أفق التوقع المفتاح لفهم تاريخ الأدب من خلال إعادة بناء توقعات الجمهور الأول الذي استقبل النص ، حيث يرى ياوس أن العمل الأدبي الجديد لا يقدم نفسه للقارئ بوصفه جديدا تماما إنه يعرض نفسه على القارئ من خلال الإشارات المقنعة و التلميحات الضمنية ، و الخصائص المألوفة بالنسبة للقارئ ، موقظا بذلك بعض الذكريات في نفسه ، و جاعلا إياه يتوقع شكل بداية العمل و نهايته ، حيث يعمل في هذه الحالة على مخالفة توقعات القارئ أو إعادة توجيهه على مدار النص أو إيقاف حس المفارقة فيه ¹ ، حيث يكون باستطاعة الكاتب أن ينوع على هذه التوقعات أو يقوم بتغييرها أو تصحيحها أو إعادة إنتاجها

إن أفق التوقع إجراء يعمل على وضع تلقي القراء للنصوص في إطار إدراكهم لجماليتها ومغايرتها لمألوف ما تراكم من تجاربهم في القراءة، بحيث يتموقع العمل الأدبي ضمن سياق إنتاج جديد و متغيرات نصية جديدة (إن ياوس يوضع العمل الأدبي في "أفقه" التاريخي وفي سياق المعاني الثقافية التي سبق إنتاجها ، ثم يعمل على تفحص العلاقات المتغيرة بين هذه المعاني و"الآفاق" المتغيرة لقراء العمل التاريخيين" ² وهدفه من هذا هو "بعث نوع جديد من التاريخ الأدبي الذي لا يركز على المؤلفين والتأثيرات والتيارات الأدبية ، بل على تأويلات الأدب في لحظات استقباله التاريخي"³

إن "أفق التوقع" في مشروع ياوس مفهوم محوري يتبلور في ضوءه مشروعه لتجديد تاريخ الأدب القائم على جدلية الإنتاج و التلقي لذلك فإن أفق التوقع عند ياوس هو أس نظريته و الذي يقوم على دراسة استجابة المتلقين للأعمال من خلال فحص ردود أفعالهم "إن العمل الأدبي و لو كان يبدو جديدا كل الجدة لا يكون تلقيه في فراغ مطلق فلا يتلقاه المتلقي حين يتلقاه و ذهنه أبيض تماما ، بل يتلقاه و فيه معلومات هذا من جهة و من جهة أخرى فالعمل نفسه يهيئ قارئه

1 فخري صالح : هانز ياوس من توقعات القارئ إلى معنى التجربة، ص 349-350.

2 فخري صالح : المرجع نفسه، ص 350.

3 فخري صالح: المرجع نفسه، ص349.

لنوع بعينه من التلقي دون غيره ، من خلال ما ينطق به العمل على نحو ظاهر أو غير ظاهر. العمل حين نقرؤه يستدعي فينا ذكرى أشياء قرأناها من قبل ، و يهيئنا لحالة شعورية بعينها. و إذا قلنا للعمل بداية و نهاية و وسط فإننا في الصفحات الأولى منه نقيم في أذهاننا فكرة عما يمكن أن يأتي في نهايته أو وسطه، فهذه حينئذ أشياء نتوقعها و هذه التوقعات قد تتأكد و نحن نمضي في القراءة أو قد تتبدل تماما أو تتعدل قليلا أو كثيرا أو حتى قد تتحقق و لكن على نحو ساخر **ironical** ¹ قد لا نتوقعه قبل بداية العمل.

إن آفاق التوقع يعني بأن تاريخ الأدب هو سيرورة مستمرة من التلقيات لأن "الأعمال الأدبية ليست جواهر أو حقائق متعالية على الزمن و لا تاريخية بحيث تمنح المظهر نفسه لكل المتلقين و في كل العصور ، بل إنها تتمظهر و تتجلى من خلال سلسلة التلقيات المتتالية التي تعرفها عبر التاريخ" ² و منه فإن أفق الانتظار يصبح نسقا مرجعيا يمكن صياغته موضوعيا بحيث يحيط بالعمل لحظة ظهوره إلى الوجود أي نسق من المعايير و القيم "المتزامنة" مع ظهور العمل الأدبي و الذي يشكل التجربة الأدبية و التاريخية لدى قرائه الأوائل ³

إن أفق التوقعات الذي صاغه يابوس يهدف إلى تخليص التجربة الأدبية للقارئ من عوائق الترة النفسية التي تهدده ، وذلك من خلال اعتماد مجموعة من المعايير و المقاييس الموضوعية المشتركة بين القراء وهذا يتم باختبار موضوعي لهذه التلقيات "أي ممارسة لوضع تصورات للتلقيات المتنوعة للنص في مساق تاريخه يتطلب تحليل بني النص التي تستدعي استحابة ما ، فما يدعى بالتلقي ليس إلا منتوجا ينشئه النص في القارئ و هو منتوج مسبوك بالمعايير و القيم التي

1 السيد إبراهيم: (النظرية النقدية و مفهوم أفق التوقف) مجلة علامات في النقد مجلد 8 ج 32 ص 168.

2 عبد الكريم الشرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ص 164.

3 عبد الكريم الشرفي، مصدر نفسه، ص 165.

تتحكم في تصور القارئ لذلك فإن التلقي مؤثر على أنواع التفضيل و ضروب الميول التي تظهر استعداد القارئ بالإضافة إلى الظروف الاجتماعية التي شكلت مواقفه¹ إن أفق الانتظار يعني اختيار بني النص التي استدعت الاستجابة لمعرفة المقدار الذي اختاره القارئ من عناصر الامكانيات المحايثة للنص² و هو بالنسبة للجمهور الأول يمثل أنظمة مرجعية قابلة للتشكل بصورة موضوعية و التي تكون بالنسبة لكل عمل في اللحظة التاريخية التي يظهر فيها نتيجة عوامل ثلاث أساسية³ :

- التجربة المسبقة التي اكتسبها الجمهور عن الجنس الذي ينتمي إليه النص .
 - شكل و موضوعاتية الأعمال السابقة التي يفترض معرفتها.
 - التعارض بين اللغة الشعرية و اللغة العلمية أي التعارض بين العالم التخيلي و الواقع اليومي.
- إن أفق التوقع هو إدراك موجه يحدث في عقل المتلقي⁴ حيث يأتي من خبرة قديمة عند القارئ بأعمال سابقة تلتقي بالنص الجديد الذي يقرؤه ، و حينئذ فتوقعاته قد تكون تنوعا على ما سبق أو تصحيحا له أو تبديلا كاملا أو مجرد توقعات قديمة تنبعث من جديد و هذا الإدراك ينبثق من خصوصية اللحظة التاريخية التي يظهر فيها وهي لحظة القراءة التي لا تتشابه ملامساتها تلك مع أي لحظة أخرى.

1 فولفغانغ إيزر: آفاق نقد استجابة القارئ تر أحمد بوحسن صمن كتاب من قضايا التلقي و التأويل ص 112.

2 فولفغانغ إيزر: المرجع نفسه ، ص 112.

3 أحمد بوحسن: نظرية التلقي و النقد الأدبي العربي الحديث ضمن كتاب التلقي إشكالات و تطبيقات ص 29.

4 السيد إبراهيم : النظرية النقدية و مفهوم أفق التوقف مجلة علامات ص 170.

مفهوم تغير الأفق

يقوم هذا المفهوم على التعارض الذي يحصل للقراء أثناء مباشرتهم للنصوص الأدبية بمجموعة من المحمولات الفنية الثقافية و بين عدم استجابة النص لتلك الانتظارات و التوقعات فيقف القارئ ليبنى أفقا جديدا عن طريق اكتساب وعي جديد قد يكون مقياسا أو محطة يعتمد عليه في التأريخ للأدب ، فالمسافة الفاصلة بين الانتظار الموجود سلفا و العمل الجديد حيث يمكن للتلقي أن يؤدي إلى تغير الآفاق هذه المغايرة يدعوها ياوس المسافة الجمالية ، و تؤدي إلى إظهار التعارض الموجود مع التجارب المعهودة ، أو يجعل التجارب الأخرى المعبر عنها لأول مرة تنفذ إلى الوعي ، هذا الفارق الجمالي يستخلص من ردود فعل الجمهور و أحكام النقد كالنجاح المباشر و الرفض و الصراع و التصديق و الفهم المبكر أو المتأخر¹ إن جمالية النصوص هي أن تأتي بما يخيب أفق انتظار القراء حتى لا يرتد ما يتلقونه إلى ما ألفوه من قبل "إن الطريقة التي يتلقى بها العمل الأدبي ، هي التي ستشكل معيارا للحكم على القيمة الفنية لهذا العمل ، و ذلك على أساس التخييب Deception أو الاستجابة Confirmation" للأفق السائد لدى الجمهور . فإذا استجاب أفق النص لأفق القارئ كان هذا النص عاديا لا يقدم حساسية فنية جديدة ، بل يعيد استنساخ و تكريس المعايير الجمالية السائدة في حين أنه إذا كان مخيبا لأفق انتظار القارئ و متزاحا عن معاييره الجمالية السائدة شكل عملا فنيا ذا قيمة عالية ، و يسمى "ياوس" المسافة بين أفق الكتابة و أفق القراءة بـ "المسافة الجمالية" التي يمكن قياسها برودود أفعال القراء و بأحكام النقاد لتشكيل وحدة قياس للتوتر بين أفق النص و أفق انتظار جمهوره الأول"² إن تخييب النص لأفق انتظار قرائه يدل على اختراقه للسائد و المؤلف و هو ما يثير الدهشة و حب معرفة جديده و من ثم تأويله.

1 ينظر أحمد بوحسن: نظرية التلقي، ص 30.

2 سعيد الفراع : (جمالية التلقي و تجديد تاريخ الأدب) مجلة عالم الفكر ،المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت ،عدد 1 ،مجلة 39 سبتمبر 2010م ، ص 21.

–منطق السؤال و الجواب (اندماج الآفاق)

إن منطق السؤال و الجواب هو الإوالية التي تعطي أفق التوقع فعاليته التطبيقية ذلك أن العمل الفني يشكل لحظة ظهوره جوابا عن سؤال أو أسئلة غير مباشرة يطرحها أفق توقع متلقيه سواء كانت أسئلة جمالية ، و فنية أو أسئلة أخلاقية و فكرية ، كما يفترض تلقي نصوص تنتمي إلى مرحلة سابقة تحديد هذا السؤال الذي أجاب عنه النص و القراء المتعاقبون ¹ إن العمل الأدبي لا يتحدد معناه إلا بتدخل القراء ، واكتشافنا لأفق توقعه بين متلقيه الأوائل يقدم الإجابة عن الأسئلة التي طرحها في وقته ، وسيؤدي هذا إلى الوقوف على الأسئلة التي يفترض أن العمل جاء جوابا عنها ، و متى نجح المرء في إعادة صياغة أفق التوقعات أمكنه ذلك من تقدير قيمة الأعمال الأدبية "إن إعادة تشكيل أفق التوقع ، كما كان في الوقت الذي أبدع فيه عمل ما و تلقيه ، يسمح بطرح الأسئلة التي أجاب عنها هذا العمل ، و من ثم بالكشف عن الطريقة التي أمكن بها لقارئ تلك الفترة أن ينظر إليه و يفهمه" ² لتكون مفتاحا لفهمه في الحاضر .

يؤدي استنطاق النصوص عن طريق السؤال و الجواب إلى الكشف عن الكيفية التي يتشكل من خلالها المعنى ، و بالتالي فهم النص الأدبي من خلال اكتشاف السؤال الذي قدم لها جوابا في الأصل و هو ما يمكن القارئ من إلغاء البعد الزمني للنص ، كما يمكنه من تجاوز تراكم الوقائع الأدبية ليركز على الكيفية التي تدرك بها هذه الوقائع ، انطلاقا من قناعة مؤداها أن الوقائع التاريخية تظل كامنة لا تكتسب تحققها الفعلي إلا من خلال إدراك الذات المتلقية لها ، ليصبح بذلك تاريخ الأدب مؤسسا على هاته الإدراكات و تأريخا لأسئلة القراء ، و أجوبة النصوص و ليس على حشد الوقائع الماضية المعزولة ، أو تأريخا لسير الأدباء ³ تظهر فعالية منطق السؤال و الجواب في ارتباطه بأفق التوقع ، و بمعرفة سبب اختلاف القراء تجاه نص محدد و أيضا السر في اهتمامهم

1 سعيد الفراع : (جمالية التلقي و تجديد تاريخ الأدب) مجلة عالم الفكر ص 21 .

2 سعيد الفراع : المرجع نفسه ص 21..

3 ينظر السيد الفراع: المرجع نفسه ص 22-23.

بنصوص معينة و إهمال غيرها قد تكون معاصرة لهم . فالنص الأدبي وفق ياوس قد يستجيب لأفق توقع قرائه الأوائل المعاصرين لصدوره ، و قد يتجاوز هذا الحد ليقدم حلولاً لقضايا تتبلور بعد صدوره ، و هو ما ينطبق على النصوص التي لا تعثر على جمهورها فور صدورها ، إلى أن يتغير أفق توقع القراء فتتبلور معايير جمالية و مدلولات جديدة ، فتخرج من الهامش لتلبي رغبات و تطلعات جمهور جديد . إنَّ هذا شيء ملاحظ في كل الإبداعات التي تكون سابقة لزمانها ، بحيث يمكن منطلق السؤال و الجواب من الإجابة عن سر اشتهاار بعض الأعمال . كما يمكن من تحطّي التأثير اللاواعي الذي يمارس على الحكم الجمالي من قبل معايير تصور كلاسيكي أو حدائتي للفن ، و يتخطى الدائرة التي تقود المؤرخ للعودة إلى "روح العصر" لفهم الوقائع التي يدرسها ليفند الاعتقاد الأفلاطوني الذي يقر بوجود معنى جوهري و محدد بشكل نهائي¹ لأن عملية التلقي هي مشاركة من المتلقين في صياغة معنى النصوص وهي لذلك متغيرة بتغير أفرادهم .

طروحات فولفغانغ إيزر:

عمل إيزر على تعميق أبحاث التلقي في إطار مدرسة كونستانس مع زميله ياوس ، و يمكن تلخيص أهم طروحاته في :

—المعنى نتاج التفاعل بين القارئ والنص:

ركز إيزر اهتمامه بصورة خاصة على كيفية تفاعل النص مع قرائه الممكنين ، و على التأثير الذي يمارسه عليهم ، و هو ما جعل عمله يظهر كمنظريّة للتأثير الجمالي ، و على العكس من التأويل الكلاسيكي الذي ينظر إلى المعنى باعتباره حقيقة أو موضوعاً خفياً في النص يجب الكشف عنه و استخراجَه قصد توصيله للآخرين ، فإن إيزر يرى أن النص لا يشكل أو يصوغ معناه بنفسه ، و لكن المعنى يدرك كصورة تمثيلية تملأ فضاءات النص و تجسد ما لم يقله في صفحاته المكتوبة و ينجم عن هذه الطبيعة الصورية للمعنى نتيجتان ، أن هذا المعنى بحاجة إلى ذات تتصوره و تتمثله لأنه نتيجة تفاعل بين النص و القارئ ، أما الثانية : فأن المعنى يكون حدثاً ، أو تجربة معيشة لأنه

¹ يظن السعيد الفراع : جوتاليلت لقي وت جييت اريخ ا . دب ، ص 22.

ينجم عن تأثير معيش يمارسه النص¹ فالعمل الأدبي بعيدا عن قارئه لا يمثل شيئا ، و مهمة القارئ هي تحقيق بنية العمل من خلال القراءة "النص لا يقدم إلا مظاهر خطاطية يمكن من خلالها أن ينتج الموضوع الجمالي بينما يحدث الانتاج الفعلي من خلال فعل التحقق ، و من هنا يمكن أن نستخلص أن للعمل الأدبي قطبين ، قد نسميهما : القطب الفني و القطب الجمالي ، الأول هو نص المؤلف ، و الثاني هو التحقق الذي ينجزه القارئ"²

-القارئ الضمني:

هو أداة يستعملها إيزر لوصف التفاعل الحاصل بين القارئ و النص ، لأنه يستطيع أن يبين كيف يرتبط القارئ بعالم النص ، وكيف يمارس هذا الأخير تعليماته و توجيهاته و تأثيراته التي تتحكم في بناء القارئ للمعنى النصي ، فهذا القارئ مرتبط عضويا ببنية النص و ببناء معناه و من هنا تنجم اجرائيته و قدرته على وصف الكيفية التي يتوقع بها النص مشاركة القارئ و الكيفية التي يوجه بها هذه المشاركة فيمنعها من الاعتباطية في تحديد المعنى الذي يقصد إليه³ فالنص يحوي بنايات نصية موجهة للقراء و هي تفترض قارئاً ضمناً له يقوم بعملية التشييد ، و لا يمكن أن يشخص هذا القارئ الضمني بأي وجه مع أي قارئ واقعي فالقارئ الضمني عند إيزر له مظهران ؛ مظهر نصي و مظهر تجريبي و يكون دوره كبنية نصية و كفعل مبنين⁴ إن القارئ الضمني عند إيزر يمكنه بواسطته أن يصف الدور الفعلي الذي يقوم به القارئ أي بناء المعنى النصي، ووصف البنية النصية التي يتأسس عليها ، أو ينجم عنها، فالقارئ الضمني هو تجريد تبني خصائصه قبلها باستقلال عن كل وجود حقيقي و ليس دور القارئ الضمني سوى دور القارئ الذي يجري التنسيق بين منظورات النص ، منظور السرد و الأحداث و الشخصيات و غيرها⁵

1 ينظر عبد الكريم الشرفي : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ص 179- 180 .

2 هلف غاغليزر في عمل القراءة نظيرت جولييت التاج اوب ، ص 12.

3 يظر عبد الكريم الشرفي : فيلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ص 185.

4 يظر أحويد ووحسري : نظيرت التلقي و لآقد الأبي للعربي لاجي تضرؤيتا ب نظيرت التلقي إشكالات و تطبيقات ص 37.

5 يظر عبد الكريم الشرفي : فيلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ص 193.

—سيرورة القراءة :

ينظر إيزر للقراءة كسيرورة لبناء المعنى في النص و هي مقارنة في جوهرها فنومينولوجية ما دام المعنى ظاهرة يعيشها الشعور و يحياها ، و تنشأ نسبة بين القارئ و النص ، فهي عملية لتجميع المعنى أو لبناء الموضوع الجمالي في وعي القارئ ¹ لأن الموضوع الجمالي لا يمكن أن يتم إدراكه دفعة واحدة ، و لكن من خلال السيرورة البانية و المنتجة للموضوع الجمالي ، لقد استعمل إيزر مفهوم وجهة نظر القارئ الجواله أو الطوافة ليعبر عن سيرورة القراءة التي تنتقل ضمن فضاء يتشكل من مجموعة من المراحل التي تكشف عن جوانب معينة من الموضوع الجمالي ، و لكن دون أن يكون بإمكان أي واحدة منها أن تمثل لوحدها هذا الموضوع الجمالي في كليته ، لأنه لا يمكن اختزاله في أي من الأشكال الدلالية التي يتخذها في وعي القارئ في أي لحظة من لحظات القراءة ² يقول إيزر في ذلك " عندما سيتعمل القارئ المنظورات المتنوعة التي يقدمها له النص لكي يصل النماذج و "النظرات التخطيطية " أحدها بالآخر ، فإنه يجعل العمل في حالة حركة ، و هذه العملية نفسها تفضي أساسا إلى إيقاظ الاستجابات في نفسه ، و هكذا فإن القراءة تجعل العمل الأدبي يتكشف عن طبيعته الدينامية المتأصلة" ³ فالقراءة عمل دينامي و سيرورة من البناء تحقق جمالية النص ، إن النص لا يقدم للقارئ معناه جاهزا لأن توليفته و سننه قد أعيد بناؤها بما يخالف و ينافر سنن القارئ و هذا ما يدفعه للمثابرة لبناء الموضوع الجمالي على عكس مراجعه و أحكامه الخاصة قبل قراءة النص و التي تكون في تعارض مع ما يقرأ و هذه المقارنات و الاختلافات التي يجدها القارئ عملية مستمرة طوال القراءة و هي جوهرها .

1 ينظر عبد الكريم الشرفي : فيلسفات التأويل إلى نظري انتلل قراءة ص 206.

2 ينظر عبد الكريم الشرفي : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ص 207.

3 هلف غاغ إيزر : عمل تللق راعق ترب ظاهرتي ضروطكتاب قسراتجات للقارئ ت ح يريج ي ت بهك ز ، ص 114.

4 - طبيعة النص المؤول :

النص مفهوم إشكالي كبير، بوصفه حمال أوجه ، تتجاذبه مجالات شتى ، و ينظر إليه من وجوه متعددة ، ورغم ذلك يمكن التمييز - في إطار ما استقر من أنماط الكتابة - بين النصوص الإلهية والأدبية والقانونية و التاريخية... بصفات محددة وخصائص مقننة هي الأعراف و الشيفرات و التقاليد المتعارف عليها ، إن النصوص فروع من مؤسسة أم هي الكتابة¹ فهي تدرك من التركيب و الصياغة، و كل العمليات الاستراتيجية عند الانتاج ، فتسم النص بمميزات يفارق بها غيره من أنماط النصوص الأخرى ، ولكن رغم هذا التعدد فهناك ما يوحد بينها " و بالرغم من هذا التعدد فإن هناك قضية مشتركة تجمع بين هذه الأنواع كلها و هي قضية قراءة النص أو تفسيره " ² والمقصود بالقراءة التي توحد النصوص المؤولة كطبيعة واحدة هي تلك القراءة التي تحمل معنى النشاط التفاعلي، والاستجابة الجمالية التي يمنحها النص للقارئ و يدفعه إليها من خلال جماليته ، وما تمنحه هويته النصية من التعدد ، و الانفتاح على قضايا الاختلاف و الغموض ، و تعدد الدلالة المرتبط بالتأويل و طريقة تلقي المعنى من هذه النصوص. إن تحديد طبيعة النصوص المؤولة غير مقصور على مفاهيم الأجناس الأدبية المحددة ، بل يتعداها إلى ما هو من طبيعة الإبداع المميز لكل النتاجات البشرية الخالدة فهذه "النتاجات الإنسانية تمثل شهادات ، أي أنها تحمل معنى بدون أن تمنحه مباشرة من ذلك يتجلى التأويل

1 ينظر ميجان الرويلي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 260.

2 حسن حنفي (قراءة النص) مجلة ألف عدد الهرمينوطيقا و التأويل ص 09.

كإمكانية بل كإقتضاء و ضرورة " ¹ ، و لكن رغم ذلك يمكن لنا أن نتحدث عن نصوص (انتاجات إنسانية) تحمل من البنية و السمات ما يجعلها بعيدة نسبيا عن التأويل و قد لا تحتمله أصلا إلا في إطار عام مندرج ضمن التأويل الاجتماعي ² الذي يعطي الأهمية لكل نتاج إنساني بدءا من الحديث العادي وما يقوله الفاعلون الاجتماعيون في أنشطتهم اليومية لاستنباط مفاهيم عن خطاب الحياة اليومية ، ونقل أطر المعنى التي يستعملونها لأجل توجيه تصرفاتهم باعتبارهم فئات تأويلية تفترض بدورها جهد ترجمة و إعادة ترجمة

لاشك أن إطلاق مفهوم النصوص المؤولة يجعل الكلام يساق للحديث عن النصوص الإلهية و الأدبية الراقية ، و المشتغلة على اللغة و الأقدار من غيرها على إثارة الغموض و الخيال و تعدد الفهم ، و البعيدة عن مستوى الإخبار و الإحالة المرجعية في لغة الخطابات التواصلية، و كلما كف النص عن الإحالة على مرجعية خارجية و اختفى ذلك من بنيته كان مدعاة للتأويل شأن كل نص بني على اللغة فيحتاج للتأمل ، فالاحتكاك باللغة و الاشتغال عليها يجعل النص طافحا بغموضها و حتى الفلسفة بتجربتها ، فإن نصوصها تكثر إمكانات هائلة من المعاني المحتملة للتأويل و "المفاهيم التي تشكلها و تنقلها هذه اللغة [الفلسفية] ليست علامات ثابتة أو إشارات تدل على شيء متواطئ أو أحادي المعنى كما هو الحال في الأنساق الرمزية الرياضية و المنطقية و استعمالاتها " ³ النصوص التي لا تحتل التأويل هي في عمومها نصوص علمية ذات لغة رمزية تحيل مباشرة لما ترمز إليه عكس النصوص المؤولة .

يتجلى النص المؤول كاشتغال على اللغة و تكثيف لها و انزياح بها عن اللغة العادية ، حيث يحمل طاقة من التصوير تجعله لا يحيل على الواقع مباشرة "الأدب يحول و يكتف اللغة

1 نبيهة قارة: الفلسفة و التأويل، دار الطليعة ، بيروت، ط1 ، 1998 م ، ص 23 .

2 ينظر أنور مقراني : (مفهوم التأويل في العلوم الاجتماعية التأصيل و الحرفية) مجلة الآداب و العلوم الإنسانية ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ، ع 11 سنة 2010 م ص 386 - 387 .

3 غادامير: فلسفة التأويل، ص 92 .

العادية ، كما أنه ينحرف بصفة منتظمة عن الكلام اليومي " ¹ اللغة الشعرية في النص المؤول تمنحه الثراء و تعدد الدلالة " فهي لا تقدم آراء و لا تفسيرات تتعلق ببعض المشكلات ، و إنما تثير عالما ممتلئا امتلاء شيئا ، و بما أنها لا تستند خلافا لأية لغة أخرى ، إلى أشياء مجسدة توجد خارج اللغة إذ عليها أن تخلق ذلك هي نفسها أولا ، فإنها تستعمل كل الوسائل اللغوية التي تساعد على بلوغ هدفها " ² إن إثارة انتباه النص المؤول لصياغته اللغوية هو إظهار للوظيفة الشعرية في نسيج تراكيبه ، لتكون هي ميزته أمام النصوص العادية فاللغة "تكتسي وظيفة شعرية كلما زحزحت الانتباه من المرجع إلى الرسالة نفسها " ³ لتكون هذه الوظيفة على حساب الوظيفة المرجعية من خلال لعبة الصوت و المعنى ⁴ هذا المعطى الأخير الذي يهدف إلى التأثير على المتلقي يدفعه للتفاعل مع النص و هو ما ينتهي به حتما إلى دائرة التأويل .

تثير النصوص المؤولة الانتباه إلى نفسها كأعمال مختلفة عن ما ألفه القراء و تنمي فيهم شعورا أن شيئا ما في جوهر هذه النصوص مختلف يدعوهم لقراءتها (فالعمل الأدبي يجمع بين كونه عملا فنيا من جانب ، و بين كونه - في نفس الوقت - كلاما parole يعبر عن موقف عقلي أو فكرة أو شعور ، و تظهر هذه الوظيفة التوصيلية بجلاء في بعض الفنون منها الأدب) ⁵ إن اهتمام القارئ بالنص المؤول هو بفضل وظيفته التوصيلية هذه و المدرجة ضمن

1 تيري انجلتون ، (مدخل الى نظرية الأدب ماهو الأدب) مؤلف مشترك : نظرية الأدب القراءة - الفهم - التأويل تر أحمد بوحسن ، النجاح الجديدة ، الدار البيضاء المغرب ط1 ، 1425 هـ - 2004 ، م ص 10 .

2 فولفغانغ إيذر: العمل الفني اللغوي مدخل إلى علم الأدب ، تر أبو العيد دودو ، دار الحكمة ، الجزائر ، 2000 م / 1 / 192

3 بول ريكور : من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ص 16 .

4 بول ريكور المرجع نفسه ص 16 .

5 جان موكارفسكي : الفن باعتباره حقيقة سميوطيقية ، مؤلف مشترك مدخل إلى السميوطيقا تر سيزا قاسم ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1987 م ، 2 / 162

بنيتها الحاملة لمعناه "البنية كلها هي التي تحمل المعنى - بما في ذلك المعنى التوصيلي - في العمل الفني"¹ ، والتي تلح على القارئ للمشاركة في عمل قرائي فعال ، وأن هناك نشاطا تزامليا مستمرا كما لاحظ جادامير عند (كانت) يوجد هنا (أي أثناء القراءة) فهوية العمل (النص المؤول) على وجه التحديد هي ما تدعونا إلى هذا النشاط ، وهذا النشاط ليس تعسفيا بل موجه وكل الإدراكات الممكنة تكون موجهة إلى مخطط معين² ، إن النص المؤول يدعو القارئ للتأمل والتفكير ، ويستوقفه ببنيته ، ويجعله يتحدى نسقها "إن هناك إنجازا تأمليا و عقليا متضمنا في الفن... فالتحدي الذي يواجهنا به العمل يحفز إنجاز العقل البنائي على القيام بدوره"³ ولأن للنص المؤول لغته التصويرية⁴ ، فإنه بدل أن يفرض وجهة نظره فإنه يعرضها ومن ثم يحفظ للقارئ حريته ، و في الآن ذاته يحثه على أن يصير أكثر فاعلية بواسطة الاستعمال الإيحائي للكلمات والاستعانة بالقصص ، والأمثلة ، والحالات الخاصة فيحدث ارتجاجا للمعنى ، و يحرك جهاز القارئ للتأويل الرمزي ، و يوقض قدراته على التداعي و يثير حركة تتواصل ذبذباتها زمتا طويلا بعد الاتصال البدئي .

ينظر للكلمات في النصوص المؤولة على أنها دوال حرة ، منطلقة من قيد المرجعية الصارم الموجود في النصوص العلمية ، إنها أقرب للرمز و الإيحاء ، تبني عالمها من خلال علاقتها مع مثيلاتها داخل عالم النص ، "الكلمة في التجربة الجمالية إشارة حرة ، تم تحريرها على يد المبدع الذي يطلق عتاقها و يرسلها صوب المتلقي ، لا ليقيدها المتلقي مرة أخرى بتصور مجتلب من بطون المعاجم... وإنما للتفاعل معها ، بفتح أبواب خياله لها ؛ لتحدث في نفسه أثرها

1 جان موكارفسكي : المرجع نفسه ، ص 127 .

2 ينظر هانس جيورج جادامر : تجلي الجميل و مقالات أخرى ، تحرير روبرت برناسكوني ، تر توفيق سعيد ، المجلس الأعلى للثقافة مصر 1997 م ، ص 106 .

3 هانس جيورج جادامر : تجلي الجميل و مقالات أخرى ، ص 108 .

4 ينظر تزفيتان تودوروف : الأدب في خطر ، تر عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2007 م ، ص 46 .

الجمالي " ¹ ، و قيمة النص المؤول هو في ما يثيره من عالم متخيل في نفس القارئ لأن العلاقة بين النص و ما يحيل عليه من معان تنهض عند القارئ على مستوى المتخيل أو الذاكرة ، و يظهر معادها الجمالي بواسطة قارئ يقيم علاقة /علاقات بين النص و ما يحيل عليه ، قد لا تكون بالضرورة علاقة كاتب النص بل هي متغيرة تغير القراء وبيئتهم و زمانهم و موقعهم الاجتماعي ² و لذلك يبدو النص الأدبي(المؤول)" قائما على التأويل ، إنه مادة و لكن قيمتها تنهض في علاقة ، أحد طرفيها ليس ثابتا " ³ لأن القارئ يتدخل في تحديد دلالة النص فقراءته تأويلية (ليس غايتها أن تفرض معنى محدد على النص ، بل ستقترحه عليه .قد يرفضه و قد يقبله من وجهة نظر قراء آخرين وقد لا يقبله ،فليست هي القراءة الوحيدة الممكنة " ⁴ ، إن طبيعة النص هي التي منحته هذا الثراء الدلالي ، و جعلته لا يقدم إمكانية واحدة للفهم لا يتجاوزها القارئ ، فهو منفتح على تعدد القراءات بتعدد المتلقين لا لتباينهم في مستويات التلقي فقط بل لأن الأمر عائد لطبيعته الجوهرية إنه "يعتمد أساسا على وسائل بلاغية مختلفة مثل الاستعارات و الصور الخيالية و الرموز ، فهو يتطلب من القارئ مجهودا خياليا و إبداعيا ، و طبيعة النص الأدبي هذه تطرح إحدى الاشكالات الأساسية في التأويل " ⁵ وهي سلامة

1 عبد الله الغدامي : تشريح النص مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ط 2 ، 2006 م ، ص 18 .

2 ينظر ،يمنى العيد : الراوي الموقع و الشكل بحث في السرد الروائي ، مؤسسة الأبحاث العربية ،بيروت، لبنان ، ط 1 ، 1976 م ، ص 16 .

3 المرجع نفسه ص 16 .

4 حميد لحميداني ، الخطاب الأدبي : التأويل و التلقي ، مؤلف مشترك ، قضايا التلقي و التأويل ص 14 .

5 - الجليلي الكدية : تأويل النص الأدبي نظريات و مناقشات ، مؤلف مشترك : قضايا التلقي و التأويل ص 36 .

التأويلات المستنبطة ، ولاشك فإن النص يتحمل مقدارا من تضارب القراء في تحديد معانيه لتفاوت مداركهم اللغوية و النفسية و غيرها ، و لكن أيضا لتفاوت مستوى الدلالة و غموضها في متن لغته الرمزية .

إن النص المؤول يلمح عما يريد قوله و لا يصرح ، و يكتفي بالغموض الذي يزيده جمالا على أن يقول الحقيقة لقارئه ، فكناياته أبلغ من التصريح و"قد أجمع الجميع على أن الكناية" أبلغ من الإفصاح ، و التعريض أوقع من التصريح ، و أن للاستعارة مزية و فضلا وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة"¹ فالدلالة في النص المؤول كما في الفن عامة تختلف عن دورها في اللغة الطبيعية "فالدلالة في الفن لا تحيل أبدا إلى عرف يستقبله أطراف الحوار المعنية بطريقة مماثلة - و يتحتم الكشف - في كل مرة - عن عناصر هذه الدلالة ، إذ لا نهاية لها من حيث العدد ، كما أنها ذات طبيعة تلقائية ، و لذلك فلا بد من إعادة اكتشافها في كل عمل على حدة ، و من ثم فإنها لا تصلح لكي تثبت في منظومة"² و السبب الذي لأجله كان فهم النص المؤول مغامرة فردية ، هي نظر اللساني إلى صعوبة التدليل من خلال الوحدات الأولية المندرجة ضمن علاقات التركيب المعقدة التي يمكن أن تدخل فيها الألفاظ في النص قال (بنفنست) عن مفهوم الدلالة اللسانية عقب قوله الأول "أما الدلالة في اللغة فإنها على عكس ذلك تماما ، فهي الدلالة المحض التي تؤسس إمكان التبادل و الاتصال ، و بناء على ذلك فإنها تشكل إمكان قيام الحضارة نفسها"³ النص المؤول يتجاوز هدف الاتصال و التبادل البشري النفعي المؤسس لقيام الاجتماع البشري / الحضارة ، إنه يتجاوز وظيفة اللغة الطبيعية من حيث أنها نظام دلالي وظيفته تمثيل الأقوال و تحويلها إلى مواقف ، و تحقيق التواصل بين ذوات المتكلمين و المخاطبين لأنه

1 عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تح محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، جدة ط 3 1413 هـ ، 1992 م ص 70 .

2 إميل بنفينيست : سيميولوجيا اللغة مؤلف مشترك : مدخل إلى السيميولوجيا ، تر سيزا قاسم ص 23 .

3 إميل بنفينيست ، المرجع نفسه ص 23 .

يؤسس لقيام التأمل و التفكير الواعي في ما ينتجه الإنسان من نصوص تكون أساس الحضارة التي يحياها و يسعى لرقبها .

تختلف النصوص المؤولة عن النصوص المرجعية التي لا تقبل تعدد القراءات كما سبق لأن لغتها متراحة عن الاستعمالات العادية للغة التواصلية من خلال الكف عن الإشارة أو الإحالة على الواقع المادي ، لذلك تصبح القراءة محاولة لسد هذا التباعد بين الحقيقتين الواقعية و النصية إذ (يسمح كل نص مرجعي بالتصحيح استنادا إلى الواقع ، فإن النص الأدبي يترك بينه و بين الشيء الذي يعطى فاصلا" وهذا الفاصل غير قابل للتصحيح ، بل هو قابل للتأويل و النقد فقط" ¹ فهذه النصوص لا تحقق التطابق التام بين الحقيقة التاريخية و الحقيقة الفنية فتقرأ كواقع من طرف البعض و كتخييل من طرف البعض الآخر ² لا يستثنى من ذلك النصوص التاريخية و الدينية .

يمثل النص في معناه الشامل كل رسالة تؤدي وظيفة نصية في ثقافة معينة حيث ينطبق المفهوم على أي حامل لمعنى نصي متكامل ، فينطبق على الأعمال الفنية غير اللغوية كما يشمل الرسائل باللغة الطبيعية المندرجة تحت الأنواع الكلامية من الابتهالات، و الرواية ، والقانون و غيرها . إنه الوحدة الأساسية للثقافة حيث تتبدى علاقة النص بمجمل الثقافة و علاقته بنظامها الشيفري ³ فلثقافة دخل في تحديد نوع النص و استراتيجيته في الإنبناء ، ففي الثقافة التي تنحو ناحية المتكلم تتجلى أعلى القيم داخلها في النصوص المغلقة التي يصعب الوصول إلى معناها أو يستحيل تماما فهمها لأنها ثقافة من نمط باطني ، تحتل فيها النصوص الدينية و التنبؤية و الشروح و التفسيرات و الشعر المكانة الأعلى بين الأفراد، و تصبح النصوص المؤولة سمة مميزة لهذه الثقافة

1 الجيلالي الكدية : تأويل النص الأدبي نظريات و مناقشات ، مؤلف مشترك ، من قضايا التلقي و التأويل إشكالات و تطبيقات ، ص 36 .

2 ينظر تيري انجلتون :مدخل إلى نظرية الأدب ما هو الأدب ضمن كتاب نظرية الأدب تر أحمد بوحسن ، ص 10 .

3 و.م بياتيجورسكي ، و ف . ن توبوروف و ي .م لوتمان و آخرون (نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات) تر نصر حامد أبو زيد ، ضمن كتاب مدخل إلى السيميوطيقا 2 / 161 .

و في ضوءها وكيف المتلقي نفسه طبقا لنموذج مبدع النص حيث يحاول أن يلج عالمه طبقا لنموذجه الخاص كما يحاول المبدع الاقتراب من عالم القارئ المثالي، و يصبح التطور الثقافي في هذه الحضارة هو حركة في مجال الاتصال (المرسل /المستقبل)"¹ ، إن علاقات التفاعل بين النصوص المؤولة و القراء هي حركة فكر دؤوب لتأويل تلك النصوص والانتقال بها من الفكر إلى الفعل الذي هو أساس قيام الحضارة ، لذلك لا تقل فائدة النصوص عن فائدة التواصل اللغوي الطبيعي.

لقد استعمل بعض النقاد مفاهيم نقدية لتوصيف بعض الميزات التي تختص بها مجموعة من النصوص الموسومة بالمؤولة، مثل مفاهيم (النص المفتوح) و (النص المغلق) ، وكلها ميزات تتوفر - بصورة مثالية- في جوهر النصوص التي تستجيب للتأويل ، لذلك فلا نبعد عن الصواب إن وسمنا النصوص المؤولة بأنها نصوص مفتوحة أو مكتوبة ، فقد استعمل الناقد أميرطو إيكو مفهوم النص المفتوح والنص المغلق للتعبير عن هذه المعاني، كما استعمل رولان بارت مصطلح النص المقروء و المكتوب بطريقة تنطبق على طبيعة هذه النصوص .

إن مفهوم الانفتاح عند إيكو يكون سمة للأعمال الفنية و الأدبية ، فتحدث عن الأثر المفتوح و النص المفتوح* ، فالنص المفتوح نص مغلق ، غير أن قيمة الانغلاق هذه قيمة إيجابية ، فهذا النص المغلق هو نص منفتح على أية قراءة ، و على كل احتمالات التفسير . و يقبل كل تأويل محتمل ، على عكسه (النص المفتوح) وهو النص الذي سعى مؤلفه إلى تمثل دور القارئ أثناء عملية بناء النص . وبالتالي هو يبيح التأويل و التفسير ضمن حدود نصية معينة و مفروضة

1 ينظر و .م بياتيجورسكي ، و ف . ن توبوروف و ي .م لوتمان و المرجع السابق ص 163 - 164 .

* لاحظ مترجم كتاب الأثر المفتوح لا يكو أن هذا المفهوم غمض على الكثيرين حتى أصبح لا يفيد أي فائدة نقدية لاطلاقه بمناسبة و بغير مناسبة على نصوص كثيرة ، ومما زاد الالتباس هو اختلاطه بمصطلحي بارت حول النص المقروء و المكتوب ، ينظر مقدمة الأثر المفتوح لأيكوتر عبد الرحمن بوعلي دار الحوار للنشر و التوزيع اللاذقية سوريا ط 2000 م .و دليل الناقد الأدبي ص 272 .

و التأويلات التي يتعرض إليها هذا النوع من النصوص مجرد أصداء لبعضها البعض ، على عكس الاستجابات التي يستثيرها النص (المغلق) ¹ ، الذي يتيح للقارئ حرية التأويل لأنه يتعامل مع مجموعة من المثيرات التي تدعوه لذلك ، إنه يحاول أن يفهم علاقاتها و يمارس إحساسا شخصيا و ثقافة معينة و أذواقا قبلية توجهه متعته و تأويله في الإطار الخاص بهذا النص ، فهذا الأثر المغلق مفتوح "كل أثر فني حتى و إن كان مكتملا و مغلقا من خلال اكتمال بنيته المضبوطة بدقة ، هو أثر (مفتوح) على الأقل من خلال كونه يؤول بطرق مختلفة دون أن تتأثر خصوصيته التي لا يمكن أن تختزل" ² و لذلك فهذه النصوص هي الموازي للفرد المحدد لكفاءته النصية و قدرته على التطور في آفاق المعرفة ، فالنص المؤول يعبر "عن الإمكانيات الإيجابية للإنسان المفتوح على التجدد الدائم لتخطيطات حياته و معرفته و المرتبط بالاكشاف المتطور لقدراته و آفاقه" ³ ، و فاعلية المؤول تجاه النص هي من سمات هذا الأخير لأن طبيعته النصية هي التي سمحت للقارئ بالمبادرة و القراءة المختلفة و المتجددة .

ينظر إيكو للنص المؤول أنه نسيج من الفضاءات البيضاء ، و الفجوات التي يجب ملؤها و أن منتجه كان ينتظر أنها ستتملاً ، لأن النص إوالية **Mécanisme** بطيئة (أو اقتصادية) تعيش على فائض المعنى الذي يدخله فيه المتلقي و ليمر النص المؤول من الوظيفة التعليمية إلى الوظيفة الجمالية يترك المبادرة للقارئ ، وعندما يفتقد النص المؤول لإشارة تخاطب أشياء تساعد على فهمه ، تفترض بنيته بنفسها مساعدة القارئ على تأويله ، فيصبح شرطا لتحسينه و تحقيق فعله ⁴ فالنص المؤول نتيجة بنيته الخاصة يتحكم في مصير تأويله وفق دينامية محددة

1 - ينظر ميجان الرويلي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي ص 272 - 273 .

2 أمبرطو إيكو : الأثر المفتوح تر عبد الرحمن بوعلي ، دار الحوار ، سورية ، ط2، 2001 م ص 16.

3 أمبرطو إيكو، المرجع نفسه، ص 36.

4 ينظر أمبرطو إيكو : القارئ النموذجي ضمن كتاب نظرية الأدب، تر أحمد بوحسن ص 33.

* و أن انفتاحه و تعدد دلالاته هي من استراتيجيات إنتاجه "النص [المؤلف] هو إنتاج يجب أن يكون مصير تأويله جزءا من إوالبته Son Mecanisme التوليدية الخاصة . إن توليد النص هو تحريك استراتيجية تشترك فيها توقعات أفعال الآخر كما هو الشأن في كل استراتيجية¹ تشاركية بين شيئين يكمل بعضهما الآخر.

تسمح طبيعة النصوص المؤولة بالمبادرة و المساءلة ، فيكون هذا من انفتاحها على مختلف التأويلات "ليس هناك شيء مفتوح أكثر من النص المغلق . ولكن انفتاحه فعل مبادرة خارجية هادئة و طريقة استعمال النص ، و ليس أن تستعمل من طرف النص " ² و المقصود بهذا الاستعمال هو التعاون النصي و هو نشاط يستمد رفعة من النص نفسه ، لأن النص المؤلف يساهم في بناء قارئه الخاص من خلال استراتيجيات النصية ، فهو يحيل لقراء مفترضين يساهم في إنتاجهم³ و التلقي قائم على مقارنة تفاعلية بين النص و قارئه الذي يلعب دورا كبيرا في فهمه و تحققه ، و لكن ذلك لا يتم إلا باستراتيجية نصية تتحسب لهذا التفاعل و تتوقع صيغ هذه المشاركة التأويلية فتحدث عن ميزات متضمنة في النص المؤلف منذ لحظة صياغته جعلته قابلا لتعدد القراءات، و وظيفة التأويل (المهرمينوطيقا) هي في الاهتمام بالنص "البحث داخل النص نفسه ، من جهة عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبين العمل الأدبي ، و من جهة ثانية البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته و يولد عالما يكون فعلا هو (شيء) النص

* يعترض البعض على إيمان ايكو بأن التأويل يجب أن يخضع لقصد المؤلف بأن التأويل يجب أن يخضع لصيغة من النظام و قاعدة للقراءة و قانونا و معادلة يمكنها أن تحدد في كلمة أو شكل ، و إن القارئ يمتلك فقط جدولا بالإمكانات المحددة بدقة و المشروطة بحيث أن الفعل التأويلي لا يفلت من مراقبة المؤلف ينظر الأثر المفتوح ص 15 و 62 .

1 أمبرطو إيكو :القارئ النموذجي ضمن كتاب نظرية الأدب ، ص 33 .

2 أمبرطو إيكو : القارئ النموذجي ، المرجع نفسه، ص 37 .

3 أمبرطو المرجع نفسه ، ص 38 .

اللامحدود"¹ ، و في هذه الحالة فإن الاستجابة للنص المؤول ، هي في حقيقتها سيرورة لتلقيه في الزمان وهي فعل للنص استدعتها قابلية نسيجه اللغوي لتعدد القراءة ، إن الاستجابة (شكل مسبق مبين لتلك الاستجابات بحيث يدمج قدرة الوقع الذي يبدأ السيرورة و ينيها إلى درجة ما "² إن النص المؤول يتضمن في بنائه ما يستدعي استجابة القراء ، و رد فعلهم هو "منتوج ينشئه النص في القارئ ، و هو منتوج مسبوك بالمعايير و القيم التي تتحكم في تصور القارئ"³ نفسه و توجه تأويله من خلال أفق انتظاره .

إن قراءة النص المؤول تأخذ طابع النشاط و المشاركة ، و النص بوصفه فضاء نصيا من العلامات هو نسيج من العلاقات الكامنة بشكل لا نهائي ، و يصبح من منظور القارئ وسطا للتأمل دون أن يستنفذ شأن كل النصوص التخيلية⁴ يعود هذا إلى مفاهيم (الفجوات أو مواضع الالتحدد) التي يتميز بها النص ومعنى الفجوات هو أن (السمة المميزة لكل عمل فني من أي نوع كان ، هي أنه ليس من صنف الشيء الذي يكون محددًا تماما من كل جهة بواسطة مستوى أولي من كفاءاته المتنوعة ، و هذا يعني بعبارة أخرى أن العمل الفني ينطوي في باطنه على فجوات Lacunae مميزة له تدخل في تعريفه ، أي على مواضع من الالتحدد (Areas(sposts) of indetermination) إنه إبداع تخطيطي ، و علاوة على ذلك فإن كل تحديداته و مكوناته أو كفاءاته تكون في حالة تحقق فعلي ، ولكن بعضها منها تكون

1 بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل ترمحمد برادة و حسان بورقية ، دار الأمان ، الرباط ، المغرب ط1 ، 1425هـ - 2004 م ، ص 22 .

2 فولفجانج إيزر : آفاق نقد استجابة القارئ ضمن كتاب نظرية الأدب تر أحمد بوحسن ص 69 .

3 فولفجانج إيزر ، المرجع نفسه ، ص 70 .

4 ينظر كارلهاينز شتيرله : قراءة النصوص التخيلية ضمن كتاب القارئ في النص ، ص 119- 120 .

كامنة فقط ، ويترتب على هذا أن العمل الفني يتطلب عملاً آخر يوجد خارج ذاته ، و هو الشخص الملاحظ ¹ و هو القارئ/ المؤلف في حالة النصوص .

النص المؤلف أو ما يطلق عليه بارت (النص المكتوب) يختلف عن ما يسميه النص المقروء (lisible) حيث يعرفه بأنه نص مفتوح ، له سمة النصوص ما بعد حدثية ، يختلف جوهرياً عن النصوص الكلاسيكية ، يكتبه القارئ و ينتج في كل قراءة ، كما يقتضي تأويلاً مستمراً و متغيراً عند كل قراءة أيضاً ، ولهذا يتحول دور القارئ أثناء القراءة إلى دور إيجابي نشط ، دور منتج و بان حيث يشارك الكاتب في إنتاج النص ² النص نفسه يدعو إلى أن يكون "علم متعة الكلام" ³ بل يغدو فردوساً طوباوياً ⁴ إنه نص في صراع و مواجهة مع حدود العرف و المقروئية و حدودهما ، لأنه يتجاوز الهرمية العرفية للنوع الأدبي حيث يمارس إرجاء مدلولاته إرجاءً أبدياً عن طريق تشبته بالمدال الذي يتسم باللعب الحر وهي سمة تجعل من المحال إغلاقه أو انتظامه و قيامه على مركز محدد فهو متعدد المعنى متعدد المركز لا يقبل الاختزال و لا يسعى لإبراز الحقيقة و تمثيلها ، و إنما يسعى إلى نشر المعنى و تفجيره ، و كل قراءة هي إنتاج لمثل هذه النصوص المفتوحة، إن عملية القراءة هي مشاركة من القارئ لإنتاج النص مع مؤلفه

1 سعيد توفيق: الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرانية ، المؤسسة الجامعية

للدراستات و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط1 ، 1412هـ - 1992 م ص 420 .

2 مجان الرويلي و سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص 274 .

3 رولان بارت : لذة النص ، ت منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب، سوريا ،

ط1 ، 1992 م، ص 27 .

4 - رولان بارت :المرجع نفسه، ص 31 .

¹. النص المؤول "نسيج و جدلية من أصوات مختلفة ، و أنساق متعددة ، هي في آن متشابكة و غير مكتملة"² إنها نصوص مجتمعة في نسيج نص واحد متعدد.

يتميز النص المؤول بثرائه الفني وينظر إليه كتجاوز للنصوص السابقة ، فهو في تعالقات مع نصوص سبقتة في الزمان ، و يجب على مؤول النص أن يدركها قبل تأويله ، فلغة النصوص مشتركة بين جميع الكتاب و لكن أسلوبهم هو الذي يجرهم من أسر الجماعة و الذوبان في لغتها إن النص المؤول إبداع جديد و لكنه في تجاوب مع ما سبقه من نصوص لا يقطع صلته بها "اللغة مجموعة من التعليمات و العادات المشتركة بين كل الكتاب في فترة ما . معنى ذلك ، أن اللغة مثل الطبيعة تمر جميعها عبر كلام الكتاب بدون أن تعطيه مع ذلك أي شكل و بدون حتى أن تغذيه : إنها بمثابة دائرة مجردة من الحقائق و خارجها تبدأ ترسب كثافة فعل متوحد . إن اللغة تنطوي على كل الإبداع الأدبي تقريبا كما السماء و الأرض و التقاؤهما يرسمان للإنسان مسكنا مألوفاً"³ إن النصوص المؤولة تعيش على خاصية التناص مع غيرها من النصوص ، تأخذ منها ما تحتاجه لتعيد بناء عالمها الإبداعي المميز من جديد.

1 ميجان الرويلي و سعد البازعي : دليل الناقد الأدبي ، ص 274-275 .

2 رولان بارت : التحليل النصي ، تر عبد الكبير الشرقاوي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، بيروت نلبنان ، ط 1 ، 2003 م ، ص 13 .

3 رولان بارت : الراجل نص لفتت تر هوجبرادة ، دارالعلم لشر ، الق امرة ، ط 4 ، 2009 م ، ص 37 .

ان فصم ان ث أ:
ي س ي ل خ ان ت ه ق و ت أ و م ان ص ان ق س أ

1 - ي س ت ي ا خ ان ت ه ق

2 - د ا ي ا خ ت أ و م

3 - ي س ت ي ا خ ت أ و م ص ان ق س أ

أ - ر ا ك ه ا ح و ن ل س ج غ

ب - ن س ل ح س و ان ج ي

ج - ان ش ع س

4 - ه ن ل ح ت أ و م ان ص ق س أ

أ - ان ا خ ن ا ت أ و م ان د و

ب - ح س ك ح ت أ و م ان ص ان ق س أ:

1 - ات ع ب ا س

2 - ا ت ي ع ب ي دة م ع س ت ان ث ي

3 - الأ خ ف ش الأ و س ط س ع ي د ت م س ع دة

4 - ل ن ج ا ح ظ ع م ر و ت ق ت ه ن

1 - مستويات التلقي:

الظاهرة الأدبية ليست إلا علاقة جدلية بين النص و القارئ¹ و لما كانت معطيات النص الأدبي مفتوحة على مخيلة القارئ ، فمن الضروري أن تكون ردود فعله مختلفة باختلاف استجابته ، فنحن أمام استراتيجيتين: استراتيجية للنتاج و أخرى للتلقي تحققان في تكامل مقصدية النصوص ، إن النص لا يقدم معناه إلا في حضور المتلقي لعلاماته ، يستطيع أن يقرأه ويستجيب له ، لا يمكن الحديث عن المعنى بعيدا عن تجاوزات القراء و ردود فعلهم ، فإذا كان المعنى لا يتحقق دون استجابة ، فلا يمكن أن يكون داخليا ، و إذا لم يكن المعنى داخليا فلا بد أنه الاستجابة نفسها² قد يكون هذا المبدأ العام مدخل كل النظريات المهمة بالقراء بعامة و إن اختلف البعض معها فإنه لا شك يسلم بدور القراء في تعدد فهم النصوص و حتى إساءة فهمها ، وهي حقيقة ملموسة ، فالمعنى أصبح يدرك على أنه في موقع وسط بين النص و قارئه ، و من ثم يتحدد من تفاعلها أثناء قراءة نشطة و منتجة .

من هنا أصبح استحضار القراء في عملية تلقي النصوص و تأويلها أمرا مشروعاً لا من خلال رصد آثار تدخل القراء في عمليات الفهم والتأويل فحسب بل لأن "النصوص الفنية تتضمن ، على نحو ثابت مفاتيح لكيفية تأويلها . فالجمهور يستحضر في النصوص، أو يمثل فيها بكفاية في الأغلب " ³ من خلال بنيتها الموجهة أساساً لقراء محتملين ، أو متخيلين سوف يكون تدخلهم أثناء عملية القراءة بالتأويل والتفسير أمراً مشروعاً ، وأن القارئ أو مفهوم الجمهور

1 - مايكل ريفاتير : سيميوطيقا الشعر دلالة القصيدة : ترفريال جبوري غزول ضمن كتاب مدخل إلى السيميوطيقا 2 / 52.

2 - ينظر عبد العزيز حمودة ، الخروج من التيه دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت ، 1424هـ ، 2003م ، ص 99 وما بعدها.

3 - سوزان روبين سليمان و إنجي كروسمان : مقدمة كتاب القارئ في النص تحرير، سوزان روبين سليمان و إنجي كروسمان تر حسن ناظم و على حاكم صالح ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت لبنان ط 1 ، 2007 م ، ص 11 .

سيصبح "كيانا لا انفكاك له عن مفهوم النصوص الفنية"¹ لأن دورهم يحدد مسار فهم النص الذي يعطي من خلال بنيته اهتماما بقارئه مهما أظهر جدة ما أتى به .
 إن النصوص المؤولة تدفع قارئها ليتأمل ما يقرأ ، وتثير فيه ردود فعل يستعين فيها بخياله و ذاكرته ، و لكنها لا تحدد له بدقة مسار فهمه فهي "تعطي الأهمية لـ "أفعال الحرية" الواعية عند المؤول و أن تجعل منه المركز الفعال لشبكة لا تنتهي من العلاقات ، و هو يقوم من بينها بإنجاز شكله الخاص دون أن تؤثر فيه أية ضرورة يفرضها التنظيم نفسه للعمل"² إن القارئ يشعر بهذه الحرية "النسبية" في قراءة النص ، لأن المعنى لم يصبح منعزلا عنه و إنما أصبح أثرا يعاش³ وأصبح الفهم منوطا به و ما على النص إلا أن يكون قادحا و محفزا للعمليات الإدراكية للقراء ، لقد أصبح النص بحكم الاستقلال الذاتي الإدراكي للأفراد لا يستطيع حتى مراقبة التفسير لأن عمليات الفهم في تشييدها متعلقة بالذات⁴ فمنذ أن أصبح النص مندرجا ضمن التعبيرات المثبتة كتابة ، انفتح على إمكانيات تأويل متعددة ، و تحرر هكذا من موقع ميلاده و فيما وراء تعددية معاني الكلمات في التحدث ، تتجلى تعددية معاني النص الذي يدعو إلى القراءة المتعددة ، إنما لحظة التأويل و لحظة الحلقة الهرمينوطيقية بين الفهم المراهن عليه من طرف القارئ و اقتراحات المعنى التي فتحتها النص نفسه⁵ . لا يستطيع المؤول فهم لغة النص إلا إذا عرف كيف يقرأ ما بين سطوره ، و ما لا تعبر عنه تجلياته بشكل واضح حتى يستطيع الإمساك بشكل العمل و معناه⁶ ، إن هذا راجع لطبيعة النص المؤول الذي يمتنع عن تقديم المعنى بطريقة مباشرة.

- 1- سوزان روبين سليمان ، تنوعات النقد الموجه إلى الجمهور ، ضمن القارئ في النص ، ص 16.
- 2- أمبرطو إيكو : العمل المفتوح ، ص 17.
- 3 فولفجانج إيزر (و ضعية التأويل الفن الجزئي و التأويل الكلي) ضمن كتاب نظرية الأدب تر أحمد بوحسن ، ص 58 .
- 4 - س . ج . شميدت ، من الفهم إلى الترجمة ضمن كتاب نظرية الأدب ص 94 .
- 5 - ينظر بول ريكور : من النص إلى الفعل ص 35 .
- 6 هانس روبرت يابوس : عن العقديّة تقرّض صغير لفن التأويل ضمن نظرية الأدب ، تر أحمد بوحسن ، ص 133 .

لقد ظهر جليا أن مشاركة القارئ الفعالة في فهم النص تحدد مسار تلقيه وطرق فهمه، لأنه هو الذي يطبق الشيفرة التي كتبت بها الرسالة ليحقق معناها، و إلا ظل هذا المعنى مجرد إمكان فحسب¹ و لهذا أصبح ينظر للقراءة على أنها عملية ذهنية معقدة فيها يتفاوت مستوى تأويل النصوص باختلاف القراء في طريقة تلقيهم للنص و بنيته الكبرى المندرجة في الثقافة، حيث يصبح فعل القراءة في جوهره فعالية لإنتاج المعنى، يتألف من أنشطة متممة و متزامنة من الاختيار، و التنظيم، و الحدس و الاستباق و صياغة و تعديل التوقعات في مجرى عملية القراءة. و أن كيفية إنجاز هذه الفعاليات تختلف من قارئ لآخر، و قد تختلف لدى القارئ الواحد في أزمان مختلفة² لذلك تتباين قراءات الأفراد للنص نفسه من عصر لآخر، كما يقدمون فهما متعددا للنص الواحد بتعدد أشخاصهم، ولكن رغم ذلك قد ينتج عصر ما عددا أساسيا محدودا من القراءات النموذجية الممثلة لتفكير أفرادهم، مما يجعل قراءات الأفراد نفسها ليست خاضعة تمام الخضوع لأمزجتهم أنفسهم بل للتوجهات الفكرية و الأيديولوجية العامة لكل عصر³ لذلك نستطيع أن نرجع جزءا من اختلاف التأويلات لتفاوت مستويات التلقي داخل إطار التوجهات الفكرية السائدة في فترات مختلفة، حيث تتحكم البنى الثقافية المسيطرة على تلك الفترة في كيفية فهم النصوص.

لقد نظر للسياق الثقافي على أنه عامل مهم في فهم النصوص، إنه يعمل على إنتاج سلاسل من التقييدات بجانب السلسلة المتضمنة في النص نفسه "كعدم ذكر حوادث لدلالة ما ذكر عليها" فهي لا تحتاج لتنبه النص قصد تأويله لأنها أشياء مألوفة في المجتمع "كامنة فيه" تتغير مع الزمن ومعها نستحلي سبب اختلاف التأويلات عند الأفراد من فترة لأخرى⁴ وحتى عودة المؤول للنصوص السابقة قصد تأويلها هو شعور أن "تاريخ القراءات المتكررة ليس تحسينا تقديميا

1 ينظر رمان سلدن : النظرية الأدبية، تر جابر عصفور، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، 1998 م، ص 168 .

2 ينظر سوزان روبين سليمان :مقدمة تنوعات النقد الموجه إلى الجمهور ضمن القارئ في النص، ص 38.

3 ينظر حميد لحميداني : القراءة و توليد الدلالة، تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2003 م، ص 29 .

4 ينظر تزفيتان تودوروف : (القراءة بناء) ضمن كتاب القارئ في النص، ص 97 .

باتجاه مقارنة مبادئ العمل المعطاة كما توحى إليه فكرة الاستقلال النصي " ¹ و لكنها قراءة جديدة وفق معطيات جديدة و المؤولون لا يعودون إلى عمل ما لأنهم يريدون فهمه على النحو الصحيح أو لأنهم يريدون تكرار قراءة صحيحة سابقة ، بل لشعورهم بأن القراءات السابقة لم تستهلك قدرة العمل على أن يفهم بطرق جديدة و ربما غير متوقعة ² ، هذا الاختلاف و التكرار للقراءة يكون لحساب نشدان المعرفة لذلك لا يمكن أن يحدث التأويل ما لم يفترض المؤول أن القراءة يمكن أن تمثل تقدما في المعرفة ، و أن ثمة معايير للكفاءة ستمكن الآخرين من معرفة سبب أن القراءة التي يقترحها شخص ما هي أعلى منزلة من قراءة الآخرين و تأويله يصبح غير منفصل عن مفاهيم المنهج و المشروعية ³ ، إن كل قراءة للنص هي بشكل خاص فردية منسوبة للذات المؤولة لذلك تختلف بشكل قد لا يمكن التنبؤ به ⁴ لأن شخصية المؤول و فكره يتدخلان بشكل لافت في عملية التأويل و "لكي يتم تأويل عنصر ما فإنه يدرج في نسق ليس هو نسق العمل و لكنه نسق الناقد [المؤول]" ⁵ ، و حتى ما يدركه فرد من العمل ليس هو العمل نفسه و من الخطر اعتبارهما شيئا واحدا ⁶ ، و إلا جر ذلك إلى الإجماع على قراءة محددة لنص معين و رفض ما عداها و الحكم على أن تلك القراءة قد استنفذت إمكانات النص التأويلية.

حاول بعضهم أن يقدم تفسيراً لتفاوت مستويات التلقي عند الأفراد اعتماداً على تباين بيئاتهم السوسيوثقافية ⁷ حيث يرى أن الأفراد في بيئتهم لا يتعاملون مع الواقع كما هو و إنما

-
- 1 بول . ب . آرمينسترونغ: القراءات المتصارعة التنوع و المصادقية في التأويل تر ، فلاح رحيم دار الكتاب الجديد المتحدة ط1، 2009م ، ص 46 .
 - 2 بول . ب . آرمينسترونغ: القراءات المتصارعة ص46 .
 - 3 ينظر جونثان كلر :مقدمات لنظرية القراءة ضمن القارئ في النص ص 64-65 .
 - 4 جونثان كلر المرجع نفسه ص 69 .
 - 5 ترفيطان تودوروف (مقولات السرد الأدبي) ضمن كتاب طرائق تحليل السرد الأدبي دراسات ، مؤلف مشترك تر الحسين سحبان و فؤاد صفا ، منشورات اتحاد الكتاب المغرب ، الرباط ط1 1992 م ص 40.
 - 6 المرجع نفسه ص 44 .
 - 7 ينظر س. ج . شميدت من الفهم إلى الترجمة ضمن كتاب نظرية الأدب ، ص 86-91.

كملاحظين يطبقون منظومة إجرائية معقدة من التميزات التي اكتسبوها و تعلموا كيف يطبقونها في أوضاع نموذجية من التفاعل مع الآخرين ، و يمكن تمييز بعض هذه القيود "بيولوجية ، نفسية ، اجتماعية ، ثقافية " فكل ما يفعله الملاحظ و يقوله و يحس به هو مشبع بالنماذج و الإمكانيات التي انتهت إليه كعضو في النوع و المجتمع و المجموعة اللغوية و الثقافية الخاصة فالتطور و اللغة و البنيات الاجتماعية والأنظمة الرمزية للثقافة تمكن و تحدد الأعراف المتبعة لأنماط السلوك الخاص ، أي أن الفرد يتعرف على إمكانياته المحددة اجتماعيا في أنشطة الناس الآخرين و يتصرف تبعاً لذلك ، إن هذه الأنشطة الثقافية تكتسي قيمة علامة ، بما فيها بنية الأشكال السيميائية للعبارات حيث أصبحت مندججة اجتماعيا ، و نظرا لاجتماعية الأشكال السيميائية لهذه العبارات ، فإن النصوص يمكن أن ينظر إليها باعتبارها متفقا عليها تقدر و تثير العمليات الإدراكية ، و ما يحدث في ميدان الإدراك الفردي أثناء فهم النصوص لا يتوقف على النص فقط و لكن على الوضعية الفردية العامة لحالة الذهن كنتيجة لماضيه و حاضره ، فالمتلقي يستعمل النصوص لانتاج المعنى في ميدان إدراكه و إن كانت النصوص لا تثير بشكل دقيق أو آلي سيرورة الإدراك الخاصة بطريقة منتظرة، فعملية (انتاج الفهم) كما يسميها شميدت معقدة تتداخل مجموعة من العوامل و العناصر و الظروف في تحقيقها منها :

–العوامل الوسيطة كالحوافز و البواعث أو المحددات المتفق عليها في سيرورة انتاج

عملية الفهم

–عوامل الاستعداد المرتبطة بسيرة حياة المتلقين و التوقعات المتعلقة بمقاصد المنتجين

للعوامل الوسيطة ...

–الاستعدادات الإدراكية مثل حالة بناءات العالم الفردية ، و قدرات الذاكرة

و درجات التسامح تجاه النصوص المعقدة و المتناقضة

–الاستراتيجيات مثل استراتيجية اقامة البنيات الكبرى و استراتيجية الاستدلال

و الإنشاء... فالقراءة و انتاج الفهم هو عمل الإنسان كله في وضعية سيرة حياته

و ضمن سياقات متعددة و النص هو القادح للسيرورات الإدراكية و من دون أن

يستطيع مراقبتها كلها ، و كل ما يتمتع به القارئ من مؤهلات سيعمد إلى توظيفها

بمجرد أن يستثيره النص أثناء فعل القراءة باعتباره: "تفاعل مركب بين أهلية القارئ

(معرفة الكون الذي يتحرك داخله القارئ) و بين الأهلية التي يستدعيها النص لكي يقرأ قراءة اقتصادية " 1 ، فالنص ينحو إلى بناء قارئ نموذجي ، قارئ نموذجي من مستوى أول يطلق عليه إيكو القارئ الدلالي ، و لكن النص لا يكتفي به بل يتوجه إلى قارئ نموذجي من مستوى ثان يسميه القارئ الجمالي أو السيميائي ، و قراءته هي قراءة نقدية يختلف فيها عن الآخرين حيث يستهدف اكتشاف الطريقة التي يشتغل بها المؤلف النموذجي² إن القارئ الأول يمكن إرضاءه بسهولة ، بينما الثاني يتمتع بدوق جمالي رفيع و يركز اهتمامه على لغة النص³ القراءة الثانية التي يقوم بها القارئ الجمالي تمكنه من تحديد الكثير من معاني النص ؛ الحرفية و المجازية و الأخلاقية و الروحية⁴ لأن صاحبها فطن من الناحية الجمالية و النقدية .

إن القراءة الجمالية تستدعي قارئاً مزوداً بالمعرفة لكي يفهم إحالات النص و بنياته السطحية و العميقة ، و حتى المؤلف يدرك أن نصه لن يؤول وفق رغباته ، بل وفق استراتيجية معقدة من التفاعلات التي تستوعب داخلها القراء بمؤهلاتهم اللسانية باعتبارها موروثاً اجتماعياً ، على أن لا يحيل هذا على اللغة باعتبارها نسقا من القواعد فقط ، بل يتسع المفهوم ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجها الاستعمال الخاص لهذه اللغة و كذا تاريخ التأويلات السابقة للنصوص بما فيها النص المؤول⁵ ، إن قراءة النص الجمالية تستند إلى كثافة الموسوعة النصية للقارئ ، و هي كثافة متغيرة و غير ثابتة⁶ حيث تجعله يتعاون مع النص في تحقيق مبتغاه الجمالي الذي هو (قصد المؤلف) ، لأن المؤلف يقدم للمؤول أثرا يحتاج إلى أن يكمله ، ويتم كل ذلك عن طريق الحوار التأويلي بين النص و قارئه .

- 1 أمبرطو إيكو : التأويل بين السيميائيات و التفكيكية ، تر سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2000، م ، ص 86 .
- 2 أمبرطو إيكو، آليات الكتابة السردية ، تر سعيد بنكراد ، دار الحوار ، اللاذقية سورية ، ط1 ، 2009، م ص 140 .
- 3 ينظر المرجع نفسه، ص 142-143 .
- 4 أمبرطو إيكو: آليات الكتابة السردية ص 144 .
- 5 أمبرطو إيكو : التأويل بين السيميائيات و التفكيكية ص 85-86 .
- 6 إيكو: آليات الكتابة السردية ، ص 148 .

يتميز ريفاتير بين مستويين من القراءة و من ثم مستويين من القراءة يتفاوت مستوى تلقيهم للعمل الأدبي و من ثم تأويله¹ ، فالمرحلة الأولى من القراءة هي التي يدعوها الاستكشافية ، فيها يبدأ القارئ حل شفرة القصيدة (العمل) قبل الوصول إلى الدلالة ، تستمر هذه القراءة من بداية النص حتى نهايته متبعة في ذلك المسيرة السياقية ، يتم في هذه القراءة الاستكشافية الأولى تفسير أولي للعمل ، لأن المعنى يتم فهمه من هذه القراءة ، و يعتمد القارئ في هذه القراءة على كفاءته اللغوية التي تقوم على أساس من مرجعية اللغة ، و في هذه المرحلة تبدو الكلمات مرتبطة - قبل كل شيء - بالأشياء كما تعتمد هذه المرحلة على قدرة القارئ على إدراك التضارب بين الكلمات و تمييز الصور البيانية ؛ المجاز و الكناية " و كل التحولات الدلالية " والظواهر اللانحوية في النص ، بمعنى ما يتولد من كلمات من المفترض أن تستبعد من تسلسل العبارة و بين ما تفرضه الكلمة ، فالقارئ يستعمل كفاءته اللغوية و كذلك الأدبية حيث تلعب دورا في معرفته للمنظومات الوصفية في العمل و الثيمات الأدبية و أساطير المجتمع و النصوص الأدبية الأخرى و يظهر دور كفاءته الأدبية خاصة في ملأ الفراغات والتكيفات في النص كإكمال الأوصاف الناقصة، والتلميحات و الاستشهادات فهذه الكفاءة وحدها هي التي تمكن القارئ من الاستجابة كما يبغى النص .

أما المرحلة الثانية و هي القراءة الاسترجاعية² حيث يحين الوقت لقراءة تأويلية (Hermeneutic) حقيقية فيها يراجع القارئ و يعدل و يقارن باستمرار ما قرأ ، و هو في الواقع حسبه يقوم بقراءة بنيوية ، و كلما استمر في قراءة النص بالمقارنة أو بالجمع بين العبارات المختلفة و المتشابهة يتوصل لبنية واحدة هي التي تشكل الدلالة في العمل الأدبي ، وسيدرك القارئ أن النص يحوي تعارضا بين الدلالات المرجعية و الدلالات السياقية و هذا التعارض في حد ذاته هو الذي يولد ما يسميه ريفاتير التذليل ، ويكون القارئ مجبرا على قراءة النص قراءتين الأولى استكشافية و الثانية هيرمنيوطيقية ، الأولى يصل فيها إلى (الدلالة) و الثانية يجد نفسه فيها أمام (التذليل) أي أمام الأبعاد الدلالية التأويلية للنص وهي فاعلية تشابه عمل

1 - مايكل ريفاتير : سيميوطيقا الشعر مؤلف مشترك مدخل إلى السيميولوجيا تر فريال غزول

55 / 2

2- مايكل ريفاتير : سيميوطيقا الشعر المرجع نفسه ص 55 و ما بعدها .

المؤول عند إيزر فيما يسميه تحقق العمل الأدبي كما وضحه أنجر دن ، حيث للنص قطبان قطب فني و قطب جمالي ، يشير القطب الفني إلى النص الذي أبدعه المؤلف ، و يشير القطب الجمالي إلى الإدراك الذي ينجزه القارئ . و الالتقاء بين النص و القارئ هو الذي يحقق للعمل وجوده الجمالي¹ ، و هذا لاشك عمل المؤول المبدع .

2 - ديناميات التأويل:

يعكس الحديث عن ديناميات التأويل الإيحاء بضبط عمليات الفهم ، وأن سيرورة القراءة أصبحت تدرك موضوعيا بخطوات واضحة ، فأشد الانتقادات الموجهة لفن التأويل أنه عقدي ، و يؤيد السلطة و أنه ذاتي و غير نسقي و لا يخضع لأية نظرية² لكن فن التأويل رغم ذلك ليس مذهبا باطنيا ، و لكنه نظرية قابلة للتطبيق³ ففضله نستطيع تحقيق الموضوعية في فهم النصوص و الخطابات بحيث لا يستطيع القارئ أن يستبد بحيز الفهم في قراءة النص ، و كذلك يكشف فن التأويل عن طريقة النص في دفاعه عما يريد قوله ، سواء اعتبرناه مقصد صاحبه أم تجاوزه ، إن (النص يقدر زناد التأويل ، و حينما يبدأ التأويل يكون ديناميته الخاصة به تبعا لعواطف المتلقي ، و معرفته و مشاغله و أهدافه و كفاياته ، و للتمثيل الذاتي ، و مراعاة المتلقين و لقيود ظروف التلقي "⁴ فالتأويل يختلف باختلاف الأفراد و اهتماماتهم و المبادئ و الأعراف التي يحيون ضمن أطرها الفكرية و الاجتماعية ، و لكن رغم ذلك نقر في مرات عدة ونحكم بسوء بعض التأويلات ، و نرد ذلك لرغبة المؤول في تجاوز ما يقوله النص و كأن " النصوص تراقب هي بنفسها عملية تأويلها من قبل القراء "⁵ ورغم الاحتياطات النصية و الدلائل السياقية

1 فولفغانغ إيزر : عملية القراءة : مقتررب ظاهراتي ضمن كتاب نقد استجابة القارئ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية تحرير جين .ب . تومبكنز تر حسن ناظم و علي حاكم ص 113 .

2 هانس روبرت يابوس ، عن العقدية تقريظ صغير لفن التأويل الأدبي، تر أحمد بوحسن النظرية الأدبية ص 104 .

3 هانس روبرت يابوس، المرجع نفسه ص 104 .

4 محمد مفتاح : النص من القراءة إلى التنظير ،شركة النشر و التوزيع المدارس ، الدار البيضاء ، المغرب ط 1 1421 هـ 2000 م ص 31 .

5 المرجع نفسه ص 67 .

التي تتيحها النصوص لقارئها نجد أنفسنا أمام الكثير من الدلالات الاحتمالية و ليس الالزامية في النصوص المؤولة كما أننا لا نستطيع أن نمنع النص من الخضوع لقراءات أخرى ذكية تلتفت إلى ما لم يلتفت إليه القراء السابقون و تكون في نفس الوقت معززة بأدلة نصية كافية¹ و تأويلات يمكن أن ندافع عنها ، إن مشكل تأويل النصوص يبقى رهين خطوات لا نستطيع ردها كلها لصرامة الأنساق المتبعة في عملية التأويل فـ"المهارات التأويلية التي يبيدها أفضل دارسي النصوص تتضمن إجراءات صامتة و حدسية تثبت مقاومتها العالية للصياغة النسقية ، و من هنا صعوبة نقلها على أي نحو مباشر أو شكلي"² ، و رغم ذلك يمكن ملاحظة هذه الإجراءات التأويلية المتأنية كأمثلة للتفكير في ظواهر أسلوبية و بعض التحولات الدلالية بوصفها مجازات أو خطوات بيد جميع القراء لتأويل النصوص و معنى ذلك أننا نقر بالوضوح النسبي لبعض هذه القوانين التي تحكم أي ممارسة تأويلية "غالبا ما نجد صعوبة في معرفة أي نوع من الخطوات التي تقودنا من النص إلى التأويل ، إلا أن ذلك لا يعني أن هذه الخطوات فريدة أو حتى خاصة"³ ، فهي تستطيع أن تظهر و تكون مثار مساءلة و حتى تأويل ، لأنها خطوات واضحة ، لها صرامة القانون و مرونة التعامل مع التجربة الفنية الإبداعية ، إنها قوانين تختبر من طرف الذوات و تركز على المشترك بين النص و متلقيه من خلال فحص ثوابت اللغة و القيم ، رغم فريدة الإبداع في كل نص (و حتى لو كان المعنى المحقق في كل حالة على حدة معنى فرديا ، فإن فعل صياغته ستكون له دائما خصائص يمكن التأكد منها بطريقة تداوتية"⁴ يسعى التأويل للوصول إلى المعنى من النص أو انتاج المعنى منه لأن أبسط تعريف للتأويل هو "إضفاء المعنى على

1 حميد لحميداني : القراءة و توليد الدلالة ص 34 .

2 روبرت شولز ، السيمياء و التأويل تر سعيد الغانمي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر

بيروت لبنان ط 1 1994 م ، ص 21 .

3 جونثان كلر ، مقدمات لنظرية في القراءة ضمن كتاب القارئ في النص مقالات في الجمهور و التأويل ، ص 80 .

4 فولفغانغ إيزر ، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب ، تر حميد لحميداني و جيلالي الكدية

، منشورات مكتبة المناهل ، فاس المغرب ، ص 14 .

مقطع لساني¹ بحيث يمكن معها استبعاد معان لا تبررها قوانين التأويل ومعنى ذلك أن للتأويل حدودا و له القدرة على ايقاف سلسلة التأويلات اللامتناهية في نقطة محددة تعتبر هي المعنى ، وهذا يستهدف الذاتية في قراءة النص و يزيل عن القراءات المنحازة صفة الموضوعية الزائفة التي تتغلف بها ، فـ "القول أن التأويل (باعتباره الملمح الأساسي للتطبيق السيميائي) لا محدود من الوجهة الإمكانية لا يعني أن التأويل لا يملك موضوعا ، و أنه يجري جريان النهر لا لشيء سوى ذاته ، و القول بأن النص لا يملك نهاية من الوجهة الاحتمالية ، لا يعني أن كل فعل للتأويل يمكنه أن يحوز نهاية سعيدة² إننا في كثير من المرات نؤكد بطريقة قد تكون حدسية أو بينة أن بعض التأويلات فاسدة ، و أن حدودا خفية قد قام المؤول باختراقها بحيث لا تنسجم مع ما نعتقد أنه قصد مؤلف النص ، و لا حتى ما يسمى "قصد النص" و إنما يظهر هذا التأويل قصد المؤول الذي ليس له مبرر من النص سوى خدمة أغراضه ، إن هذا سيتزع الثقة كما يقول الغزالي عن اللفظ /النص و قدرته على حماية ما يقوله المستمدة من بنائه اللغوي ، و التي تحميه من تلاعب مؤوله قال عن الباطنية إنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين ، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه و يعول عليه³ و لذلك غالبا ما تتحدد سيوررات التأويل و نتائجه قبل بدأ عملية التأويل نفسها و قبل دخول الحلقة التأويلية ، و يظهر هذا بجلاء في قبليات المؤول و كيف يحاول إسقاطها على النص ، فكما يقول إيزر "كلما صارت التأويلات المختلفة جدا أكثر تضاربا ، صارت الشروط المسبقة التي تتحكم في كل تأويل أكثر جلاء"⁴ و هذا أمر واضح في كل التأويلات العقدية و الأيديولوجية التي ميزت حقبا بأكملها و ليس أفرادا معينين كما هو مشاهد في تأويلات الفرق الدينية المختلفة حتى صار نفس النص نصيرا لكل رأي ديني يدعيه المؤول .

- 1 ف ، راستيار: السميائية التأويلية نقلا عن صابر الحباشة ، دائرة التأويل و رهانات القراءة ، الدار المتوسطة للنشر ، بيروت ، تونس ط 1 ، 1429 هـ ، 2008 م ، ص 08 .
- 2 ينظر أمبرطو إيكو : بين السيميائيات و التفكيكية ، ص78.
- 3 أبو حامد ينظر الغزالي: فضائح الباطنية ، تح عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة 1383هـ، 1964م ، ص55.
- 4 فولفجانج إيزر : آفاق نقد استجابة القارئ تر أحمد بوحسن نظرية الأدب ص 73 .

- اشتهرت نظرية المعاني الأربعة في تفسير نصوص العهد القديم وكانت بمثابة القانون الذي يجب أن يخضع له النص المقدس يمكن أن نحصر آليات التأويل الديني للعهديين في¹ :
- إن نصوص العهديين تشتمل على معنيين ، الأول هو المعنى الحرفي ، و الثاني المعنى الباطني أو المجازي ، و هو المعنى الأساسي لأن المعنى الحرفي يقتل النص (معنى النص) و المعنى المجازي يحييه.
 - على أساس هذا التفضيل برزت إلى الوجود نظرية العصور القديمة و الوسيطة و الحديثة في المعاني الأربعة.
 - إن تعدد المعاني جعل بعض المؤلفين لم يكتفوا بعددها المذكور، و إنما أعلن بعضهم أن معاني النص ليس لها حدود.
 - إن معاني العهديين غير منتهية فإنها غير متناقضة، و إنما كل منها يعزز الآخر و لا يلغيه، إذ يجد كل قارئ ضالته من المعاني التي يبحث عنها و في شروحها بناء على مقدرته اللغوية.

لقد كان الاهتمام بقصد النص واضحاً في محاولة فهم الكلام المقدس (قصد قائله)، و لم يكن ذلك ممكناً إلا بإخضاع هذه القصدية لسلطة النص نفسه باعتباره كلا منسجماً ، لقد صاغ القديس أوغسطين قانوناً تأويلاً مفاده : أن كل تأويل يعطى لجزئية نصية ما يجب أن يثبتته جزء آخر من النص نفسه ، و إلا فإن هذا التأويل لا قيمة له ، و إذن فالانسجام الداخلي للنص هو الرقيب على مسيرات القارئ² و تأويلاته.

و إذا انتقلنا إلى ما صاغته الممارسة الفقهية في تراثنا من ضوابط للتأويل نجد أنفسنا أمام سيوروات محددة لفهم مراد المتكلم (الشرع) قصد امتثاله ، و ضبط مستجدات الواقع بضابط النص للعمل على تحقيق غاياته الكبرى ، لقد كان تفسير الأصولي : "بيان لمعاني الألفاظ

1 محمد مفتاح مجهول البيان نقلاً عن بومدين بوزيد : الفهم و النص دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخرو ديلتاي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت لبنان ط 1 1429 هـ 2008 م ص 23-24 .

2 أمبرتو إيكو : التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، تر سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، ط 2000 م ، ص 79 .

و دلالاتها على الأحكام للعمل بالنص على وضع يفهم من النص " ¹ و لا يلجأ للتأويل إلا في حالات مخصوصة تتعذر فيها الدلالة المباشرة ، لغموض في المعنى المقصود من الكلام ، أو لاتساع دلالاته فيعين بالتأويل وفق ديناميات محددة ² :

- أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل و هو الظاهر و النص، أما المفسر و المحكم فلا يقبل واحد منهما التأويل.

- أن يكون اللفظ محتملاً للتأويل أي يحتمل المعنى الذي يصرف إليه اللفظ و لو احتمالاً مرجوحاً، أما إذا لم يحتمله أصلاً فلا يكون التأويل صحيحاً.

- أن يكون التأويل مبنياً على دليل معقول من نص أو قياس أو إجماع أو حكمة تشريع و مبادئه العامة ، فإذا لم يستند التأويل إلى دليل مقبول كان تأويلاً غير مقبول.

- أن لا يعارض التأويل نصاً صريحاً.

أما أسس التأويل عند المفسرين فلا تختلف كثيراً عنها عند الأصوليين حيث جاءت من دراستهم المتواصلة للكلام الإلهي فكانت مرتبطة كما نرى بقصد المتكلم و هو الله تعالى لفهم مراده من التزويل و امتثال أمره و العمل على ما يفهم من النصوص و إن كانت أعمالهم لا تخلو من تدخل الذات في عملية صياغة هذه القوانين و يمكن حصرها في :

- الظاهر هو الأصل: يجب أن تحمل النصوص على ظواهرها ما وجد إلى ذلك سبيل، لأن صرفها عن ظواهرها هو دأب من يريد أن يتحلل من النصوص رأساً، فالظاهر هو الأصل و صرفها عنه هو عند قيام الدليل القاطع على أن هذا الظاهر يعضد بشرط هو أن يكون التأويل كثيراً مشهوراً.

- كثرة الاستعمال و اشتهاره: فلا يجب أن تؤول الآيات على النادر قليل الوقوع ، لأن كلام الله أفصح كلام و أوضحه ، و جاء للهداية و البيان فلا يوجه إلا إلى الكثير المستعمل قال الطبري في رفضه لبعض التأويلات "ليس ذلك الأغلب الظاهر

1 محمد أديب صالح : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط 4

1413 هـ - 1993 م 3 / 1 .59

2 عبد الكريم زيدان : الوجيز في أصول الفقه ، مؤسسة قرطبة ، بغداد، ط 6 ، 1976 م ، ص 341

في استعمال الناس في الكلام. و توجيه معاني كتاب الله عز وجل على الظاهر المستعمل في الناس ، أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال" ¹ و لأن الحمل يجب أن يكون على الأكثر "الحرف إذا كان له معنيان لم يحمل إلا على أو لاهما" ²

- احتمال اللفظ لما صرف له : لأن صرف اللفظ إلى معنى لا يحتمله يؤدي إلى التأويلات الباطلة ، ولا يكفي مجرد احتمال اللفظ لمعنى حتى يصرف إليه، لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظاهر بل لا بد من قيام دليل مرجح للمعنى المحمول عليه لأن الظاهر هو الأصل.

- أن يدل السياق على المعنى المصروف إليه : يؤكد الطبري هذه القاعدة بقوله (توجيه الكلام إلى ما كان نظيرا لما في سياق الآية ، أولى من توجيهه إلى ما كان منعذلا عنه" ³ ويندرج تحت هذا القانون التأويلي جميع المؤشرات النصية التي يأخذها المؤول لإثبات صحة تأويله ، لأن القرآن نص واحد يفسر بعضه بعضا ، و لا اختلاف فيه و لا تناقض.

- أن لا يخالف التأويل نصا شرعيا: فلا يجوز تأويل ما ثبت بالنص من الأحكام الشرعية والحدود أو ما يطلق عليه بقطعيات الشريعة.

- أن يكون المتأول أهلا لذلك : أي له القدرة على الاستنباط والقياس فيجب أن يكون كما اشترط الزمخشري متبحرا في علوم اللغة نحوها و صرفها، عالما بمقالات الناس و اختلافهم ، بارعا في علوم المعاني و البيان ، له حرص على استيضاح معجزة الرسول، مطلع على سائر العلوم ، جامع بين التحقيق و الحفظ، مشهورا بمطالعة العلماء ⁴ ، و له حظ من الموهبة و السليقة الذواقة للحمال والمستعدة لمحاورة النص و فهمه ، غير بعيدة عن أفق تلقيه أوضح الزمخشري في شأن من يتصدى

1 الطبري: تفسير الطبري 312/5 .

2 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 222/15 .

3 تفسير الطبري 91/6 .

4 ينظر الزمخشري : مقدمة الكشاف 43/1 .

للتفسير أن عليه أن يكون (مسترسلا الطبيعة منقادها ، مشتعل القريحة وقادها ، يقضان النفس دراكا للمحة ، و إن لطف شأنها"¹ و المؤول للنص خاصة النصوص المقدسة هو شخص تمكن من خبر عمق هذه النصوص و حصرها في كلياتها و جزئياتها بالبحث حتى أصبحت أمامه نصا واحدا يحكم فيه الجزء على الكل و الكل على الأجزاء لذلك رد ابن القيم عن سؤال امكانية معرفة صحيح الآثار من سقيمها من غير نظر في السند فرد بانما يعرف ذلك من صار له فيها ملكة و اختصاص شديد بمعرفة هذه السنن و الآثار "² فيكون النص تحت نظر المؤول يفحصه و يقلب أجزائه و يستقصي ما يظهر أنه اختلاف و تناقض في متنه من خلال قانون التأويل.

3 - مستويات تأويل النص القرآني:

نزل القرآن الكريم بمكة على النبي عليه السلام أول مرة ، ثم توالى نزوله في أزمنة ممتدة و أماكن مختلفة توسع معها متلقو النص القرآني ، و تباينت ردودهم النفسية و العملية عما سمعوه . إننا أمام ظاهرة للوحي* تمتد إلى أزمنة متباعدة من الاتصال غير المنقطع للإلهي مع البشر. لقد ظهر النص بوصفه خطابا جديدا غير مألوف في ثقافتهم ، و إن جاء بأفصح عباراتهم . إن معرفة موقفهم من النص القرآني ذو أهمية بالغة ليس في فهم النص فحسب بل حتى في معرفة كيفية انبثاقها³ ، لأن

1 الزمخشري: الكشاف/43/1..

2 - ملا علي الفاري : كتاب الموضوعات الكبير ، نقلا عن محمد خالد الندوي: مكانة الدراية في رواية الحديث ، مجلة البعث الإسلامي مؤسسة الصحافة و النشر ، ندوة العلماء ، لكاناؤ ، الهند ، مجلد 35 ، ع 10 رجب 1411 هـ - يناير - فبراير 1991 م ، ص 69-70 .

* استعمل مالك بن نبي مصطلح الظاهرة القرآنية ليعبر به عن مفهوم الوحي الإلهي وأنه يمكن أن يدرس ككل الظواهر أي يمكن الوصول للحقيقة في هذا الموضوع كما نتوصل إليها عند دراسة غيرها من الظواهر ، ينظر الظاهرة القرآنية ، تر عبد الصبور شاهين ، دار الفكر دمشق سوريا ط 4 ، 2000 م .

3 - القرآن صفة لله قديمة قدم ذاته عز و جل و لا مجال لجعل تنزله حسب الوقائع قصد الإصلاح و مراعاة مصلحة المخاطبين ذريعة لجعله محكوما بهذا الواقع و إلا لما كان هذا النص قاطعا على الواقع ماضيه و حاضره و مستقبله - كما هو واضح- و كما ويعيشه كل مؤمن به .

النص كما نعرفه جاء ليغير واقعا استقر زمانا ، فظهر كتواصل حيوي مع متلقيه يجادلهم ، و يرد عن الشبه التي أثاروها ضده و الأحكام التي أبدوها تجاهه .

لقد أجاب النص القرآني بدقة عن أسئلة طرحت حول مصدره ، كما فند النبي عليه السلام ما أشاعه خصومه حول ما يسمونه منه ، لذلك نحن أمام تلق غير اعتيادي للنص ، استرعى اهتمام كل من سمعه ، فإذا أضفنا إلى ذلك طبيعة الجد في تعامل البشروع الظواهر الدينية ، حيث تغدو مفاهيم النجاة مصائر فردية تحتم على الأفراد أن يتوقفوا للنظر فيما يسمعون ليأخذوا موقفا منه كل هذا يجعل من البحث في كيفية استقبال النص من طرف من سمعه فاتحة لمعرفة محاولات تأويلهم له فيما بعد .

نعتمد في هذا المبحث على ما صاغته بعض نظريات الإعجاز باعتبارها مباحث تهتم بفهم سبب عجز المتلقين عن الإتيان بمثل القرآن، وأسباب مغايرة النص لمألوف إبداعات البشر من منظوم و منشور ، كما تهتم بردود فعل من سمع النص وما قاله في حقه في حال الموافقة أو الرفض .

لقد أعجب العرب بالقرآن لما طرق أسماعهم أول مرة ، و انبهروا ببلاغته و لكن دون أن يحجبهم ذلك عن تأمله و إدراك ما يدعوهم إليه ، فقد كانوا على عهد النبي عليه السلام في ذروة الفصاحة و قبيلته " قريشا أفصح العرب، و أعرفها باللسان ، و أقدرها على سائر أوزان الكلام " ¹ و لكن رغم ذلك فقد "دهشت و طاشت عقولها فيما أتى به فقالت مرة إنه سحر ، و قالت تارة معلم مجنون...² على أن معرفة العرب بلسانها و منظوم كلامها لم يزدها إلا ريبة في قياس ما سمعته على ما تعرف . فالباقلاني - و هو ممن أفرد المسألة بالبحث - يرى أن القرآن و لو أنه نزل بلسان العرب ، إلا أنه منظوم على وزن يفارق سائر أوزان كلامهم ، و لو كان من بعض نظومهم التي يعرفونها لعلموا أنه منها ، غير أن ناظمه قد برع و تقدم فيه و ليس يخرج الخدق في الصنعة -حسبه- إلى أن يؤتي بغير جنسه ، و ما ليس منها في شيء ، و ما لا يعرفه أهلها³ فمحمل ما شد المتلقين هو هذا الكلام الذي يسمعون ، و كيف سيكون حجة لدعوة صاحبه في مجتمع قد لا يعبر اهتماما

1 الباقلااني ، أبو بكر محمد بن الطيب: تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل ، تح عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ط 1 ، 1407 هـ ، 1987 م ص 170 .

2 الباقلااني : تمهيد الأوائل ص 170 .

3 ينظر المرجع نفسه ص ن .

لظواهر لم يألّفها إلف من كان يخالطهم من أهل الكتاب فالعرب " لم يكن لديهم عن النبوة إلا تصور مبهم مما كانوا يتداولونه عن إبراهيم وإسماعيل ، و ما كان يبلغهم عنهما ممن يخالطوهم من أهل الكتاب"¹ لقد وصفوا بأنهم أمة أمية ، و حتى وصفه عليه السلام بالنبى الأمي من بعد سيكون راجعا في عمومته و منسوبها في جزء منه للأمة ، أو مفهوم الأمة التي ليس لها كتاب منزل ² كما أن إيمانهم بالخالق هو نوع من "التوحيد اللاشعوري لا يستتبع أية شعائر خاصة " ³ . لقد كان القرآن لهم شيئا عجيبا لم يألّفوه ، و نظما غريبا لم يسمعوها بمثله من قبل ، فكان لابد من تدبر و تقدير هذا الكلام و أن(كل شيء عجيب فهو أبعث على التفكير من غيره" ⁴ وأن يتزامن استقبال النص مع وجود شخص يدعو إليه، فإن ذلك يجعل الفكر ينصت لما يسمع "و أقصى ما يسعى إليه الفكر حينئذ هو الإنصات لخطاب الله ، بما يستدعيه من تفتح القلب و إعمال العقل و الروية " ⁵ ليتجاوز المتلقي قناعاته التي قد تمنعه من سماع ما يتلوه النبي حتى لا يكون تلقيه للنص سلبيا كالأشأن مع بعض من سمع القرآن من مشركي مكة و بعض من وفد مكة من الأعراب وقت نزول الوحي.

إن انبهار العرب بالنص القرآني هو فيما نرى يعود لشعورهم بفقدان أنموذج من البناء الفني لمنظوم الكلام و منشوره تراكم مع تجربتهم الإبداعية قبل سماعهم للنص القرآني ، فالنص جاء على غير مثال سابق وأن هذا مما أجمعوا عليه كما قال المعري "أجمع ملحد و مهتد ، و ناكب عن المحجة و مقتد، أن هذا [الكتاب] الذي جاء به محمد صلى الله عليه [وسلم] كتاب بمر بالإعجاز ، و لقي عدوه بالإرجاز ، ما حذي على مثال ، و لا أشبه غريب الأمثال ، ما هو من القصيد الموزون ، و لا

1 نعيم الحمصي : فكرة اعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط 2 ، 1400 هـ، 1980 م ، ص 10 .

2 ينظر الجابري محمد عابد: مدخل إلى القرآن الكريم التعريف بالقرآن الكريم ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط 1 ، 2006 م ، 97/1 .

3 مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية ، ص 116 .

4 الجاحظ مجموع الرسائل (كتاب البغال) 2 / 305 .

5 محمد الكتاني : جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، الدار البيضاء، المغرب ، ط 1 ، 1412 هـ 1992 م ، ص 375 - 376 .

الرجز من سهل و حزون ، و لا شاكل خطابة العرب ، و لا سجع الكهنة ذوي الأرب¹ لقد كانت الصدمة كبيرة على من سمعه ، بحيث لم تمر عليه الحادثة دون أن يتوقف أمام روعة البيان القرآني و لكن رغم ذلك (لم نرهم [العرب] احتجوا عليه بكلام سابق ، و خطبة متقدمة ، و رسالة سالفة و نظم بديع ، و لا عارضوه به فقالوا : هذا أفصح مما جئت به ، و أغرب منه ، أو هو مثله " ² على معرفتهم الواسعة بحسن نظم الكلام و تذوقهم لمواقع البيان ، و رغم ذلك لم يدانوه بشيء مما يعرفون و أن (البيان كان في أنفسهم أجل من خونوا الأمانة فيه ، أو يجوروا عن الإنصاف في الحكم عليه) ³ لقد كان تلقيهم عفويا فقالوا ما يعتقدون و ضاقت صدورهم عن معرفة كنه روعته فاستنكفوا عن أن يشبهوه بما يسمعون.

إن الحديث عن كيفية تلقي النص القرآني لحظة نزوله و سماعه من النبي عليه الصلاة و السلام يضعنا في مواجهة مشكلة كبيرة هي النبوة بحد ذاتها أي مصدر ما يسمع ، و كيف يمكن للسامع أن يفرق بين ما يعرفه من فنون القول المختلفة و بين هذا النص الجديد برد النصوص الأولى لمصادرها إن كانت شعرا من نظم الشعراء أو سجعا من أسجاع الكهان ، أو تأليفا منمقا من مفوهات الخطب الطوال ، و بين ما يأتي به النبي من عند الله ، و ما زاد من اللبس هو تقارب ما ظهر من النبي مع ما استقر في المجتمع من ظواهر استثنائية كالكهانة، و السجع، و الرؤي و حتى الشعر و كل هذه الظواهر سيكون لها أثر كبير في طريقة تقبل النص و الحكم عليه كما سنرى من خلال المواقف التي قيلت لحظة سماعه أو بعد تدبره و التفكير في أسلوبه .

يندفع النبي بجرارة في دعوته فهي كالنار تضطرم في نفسه لا يستطيع عنها فكاكا ، فهو يحترق بعمق لهذه المشاعر ، حيث تسطو على نفسه ، فيندفع في دعوته غير آبه بما سيلاقه من عنت ⁴ إن صفة القهر النفسي تقصي جميع العوامل الأخرى للذات بإلزام النبي في النهاية بسلوك معين و دائم كما تظهر ذاته الأحكام الفذة على أحداث المستقبل يملئ ه عليها نوع من القهر الذي ليس له أي

1 أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، تح عائشة عبد الرحمن ،دار المعارف ، مصر، ط 09، 1977م، ص 472 .

2 الباقلائي: اعجاز القرآن، تح السيد أحمد صقر، دار المعارف ،مصر ، دط ، دت ، ص 33 .

3 محمود محمد شكري: مقدمة كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي ص 32-33.

4 ينظر مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ص 95.

أساس منطقي، إنها سمات مميزة لمظاهر السلوك النبوي في جميع الفترات ومع جميع الأنبياء¹ فلا يهتم النبي بمظاهر الإعراض عن دعوته و إن طالته بالسوء أو طالت .

إن الوحي والنبوة سمتان متلازمتان في شخص النبي ، ومفهوم الوحي سيصبح معه أوسع من مفهوم الإلهام النفسي فالكلام الذي أوتيه النبي (الكتاب) والذي سيتلوه يتجاوز الوحي بمفهومه العام الذي يعني الإلهام أو "التفهم" ، و كل ما فهم به شيء من الإشارة ، والإلهام، و الكتب فهو وحي² و لكنه تلاوة لكلام الله حقيقة وما يقوله النبي أعلى من أن يرتبط بأي سبب أرضي سواء نفسي نابع من الذات أو مصاحب لها ، أو غير مفارق ملقى لها من خارجها من مثل التجارب النفسية المتشابهة في حياة بعض الأفراد "لأن الإلهام المفسر بالقاء المعنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق"³ لذلك كان "الوحي الشرعي من خارج نفس النبي نازلا عليها من السماء كما نعتقد ، لا من داخلها فائضا منها كما يظنون ، و في وجود ملك روحاني مستقل نزل من عند الله"⁴ لقد صرح القرآن بكل هذه المعاني في آيات عدة قال تعالى (و النجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم و ما غوى ، و ما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى)⁵ و قال (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع إلا ما يوحى إلي)⁶ و قال (و إذا لم تأتكم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل إنما أتبع ما يوحى إلي من ربي)⁷ و غيرها من الآيات التي يعرف فيها النبي غيره بأنه متبع لمتبع لوحي ، مصدره الله سبحانه و تعالى لا غيره ، لكي يستيقن النبي نفسه و من سمعه بأن ما جاءه هو من عند الله تحديدا⁸ ، إن النبي سيحدد الإشارة إلى المتلقين بأن ما يسمعونه هو قول الله "و أن

1 ينظر: الظاهرة القرآنية ص 99 .

2 التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون عن عبد الله بن المبارك المروزي 2/ 1776 .

3 -سعد الدين التفتزاني ، شرح العقيدة النسفية ، تح مصطفى مرزوقي ، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر ، دط ، دت ، ص 25.

4 محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي دار الكتب الجزائر ، الجزائر ، ط 1، 1989 م ، ص 46.

5 النجم: 4

6 يونس: 10

7 الأعراف: 203

8 ينظر المسألة في تفسير روح البيان الآية (ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب) ج 25 ص 62.

محمدًا صلى الله عليه وسلم لا دخل له في الوحي ، فلا يصوغه بلفظه ، و لا يلقيه بكلامه ، و إنما يلقى إليه الخطاب إلقاءً ، فهو مخاطب لا متكلم ، حاك ما يسمعه لا معبر عن شيء يجول في نفسه " 1 لذلك كان جل دفاعه عليه السلام عن دعوته هو الإحالة على مضمون النص و علاقته بقائله و أنه ليس من قول بشر.

لقد تحير العرب في الربط بين الذات الملقية و الذات المتلقية ، فتضاربت آراؤهم و لم يطمئنوا إلى تفسير يرضي عقولهم ، 2 و كان هذا الخلط بين الملقى و المتلقي تمهيدا منطقيا لإعطاء تأويل - في حدود ما تتيحه الثقافة الجاهلية قبل أن يصبح الأمر عنادا بعد جلاء أمر النبوة - لظاهرة الوحي من خلال مقارنتها بما يشبهها من ظواهر الكشف و الرؤى و الكهانة و الشعر و كل الإلهامات التي هي من مقدورات النفوس البشرية بالطبع أو بالدربة و الرياضة (المجاهدة) كما يظهر في أسجاع الكهان و استعانتهم بالتابع و إدعاءات الشعراء في الاستعانة بالجن و غيرها من ضروب الإعانات .

لقد أوضح ابن خلدون ما يمكن أن يكون قد حمل المشركين على اتهام النبي بأنه ساحر ، أو كاهن ، أو شاعر من خلال مقارنة هيئته عليه السلام لحظة نزول الوحي عليه مع ما يروونه من أحوال الكهنة لذلك برر ابن خلدون ما كان يقوله المشركون في شأن النبي فقال "و لأجل هذه الغاية في تتزل الوحي كان المشركون يرمون الأنبياء بالجنون و يقولون له رأي أو تابع من الجن و إنما ليس عليهم بما شاهدوه من ظاهر تلك الأقوال " 3 لذلك تواطأ المشركون على وصف النبي صلى الله عليه وسلم بأنه بأنه كاهن ، و شاعر ، و ساحر ... و لكن رغم ذلك فحال النبي لا تنبئ أنه مثل ما يقولون بله ما يقوله من كلام حكيم، يروي أبو ذر سبب إسلامه أن أخاه (أنس) أخبره أن الناس يقولون فيما يسمعون من النبي بأنه شاعر ، و ساحر و كاهن و كان أحد الشعراء فقال: (والله لقد وضعت قوله على أقرء الشعر فلم يلتئم على لسان أحد ، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم ، والله إنه لصادق و إنهم لكاذبون) 4 إن هذا الرد و أمثاله من فصحاء العرب ، و مع طول الأيام و دعوة النبي المتكررة للتحدي بمثل القرآن سيدل على أن القوم كانوا متحيرين في أمرهم ، و متعجبين من

1 صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين ، بيروت ، دط ، 2009 ص 30 .

2 صبحي الصالح المرجع نفسه ص 38 .

3 ابن خلدون: المقدمة ص 116 .

4 عبد القاهر الجرجاني: الرسالة الشافية في الإعجاز ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تح محمد خلف الله و محمد زغلول سلام ، دار المعارف ، مصر ط 4 ، ص 120.

عجزهم لا يستطيعون لبيانہ دفعا ، ولا يقدرّون على الإتيان بما يمثاله أو يدانيه فصاحة فيثبت دعواهم.

ما صحت التأويلات المتضاربة التي قدمها المتلقون للنص برده إلى ما ألفوه من خطابات و أشكال فنية محددة ، كالشعر والسجع و غيرها هل لهذه التأويلات شيء من الصحة باعتبارها آليات تأويلية أم أنّها دعاية تروم صد المتلقين عن سماع النص ، ومن ثم تعطيل عملية تلقيه إيماننا بأثره في النفوس فيكون وصفه بأنه شعر مثلا مجرد دعاية و "وصف الرسول بالشعر إنما كان طرفا من حرب الدعاية التي شنوها على الدين الجديد و صاحبه في أوساط الجماهير ، معتمدين فيها على جمال النسق القرآني المؤثر ، الذي قد يجعل الجماهير تخلط بينه و بين الشعر إذا وجهت هذه الوجهة " ¹ و حجبت عن سماعه قبل تلقيه.

إن التسليم المطلق بهذا الرأي يجعلنا نمنح أفرادا في المجتمع المكي ما لا يمكن أن تقوم به إلا طبقة منظمة من الأشخاص في إطار منظم كمؤسسة "دينية" لها رأي تبديه ثم تلزم الناس بإتباعه ، وهو ما لا يمكن الحديث عنه بهذه الدقة في إطار بنية المجتمع المكي القبلي رغم ما يمنحه مجتمع القبيلة لبعض الأفراد من سلطة دينية ، ودعم واضح .

لقد وقف بعض الأفراد حقيقة ضد الدين الجديد في إطار يرى أن من مسؤوليته الدفاع عن دين القبيلة ولكن هذا ليس كإجماع يطبق عليه كل أفراد المجتمع ، فقد أورد الكلبي أن أبا أحيحة سعد بن العاص بن أمية أظهر جزعا كبيرا عند موته بعيد نهي النبي عليه السلام عن عبادة الأصنام "العزى" فرد عليه أبو جهل بقوله بأن الأصنام ما عبدت لحياته أي لأجله و لا تترك لموته ² و أنه ليس وصيا على الدين بل إن الطبري يورد أن بداية دعوته عليه السلام لم تقابل بالشدّة إلا بعد أن هدّدت مصالح أفراد معينين من قريش تحديدا فجعلوا عنوان حربهم له عليه السلام الدفاع عن دينهم قال الطبري يسرد رسالة لعروة بن مسعود للخليفة الأموي عبد الملك بن مروان: "لما دعا قومه لما بعثه الله من الهدى والنور الذي أنزل عليه ، لم يبعدوا منه أول ما دعاهم ، و كادوا يسمعون له ، حتى ذكر

1 سامي مكي العاني : الإسلام و الشعر ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت ، 1996 ، م ص 36 .

2 ينظر الكلبي ، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب : الأصنام ، تح أحمد زكي باشا مطبوعات دار الكتب المصرية القاهرة ط 3 ، 1995 م ص 33 .

طواغيتهم ، و قدم ناس من الطائف من قريش لهم أموال أنكروا ذلك عليه و اشتدوا عليه ، و كرهوا ما قال لهم ، و أغروا به من أطاعهم ، فانصفق عنه الناس " ¹ و كأن الدين ليس من اختصاص فرد معين هو أولى بالحرص عليه من غيره ، وأنه يبقى في جوهره سلوكا فرديا ، لا يمكن أن يكون بالإكراه رغم حاجته لقوة تسنده و أن الدعوة الدينية كما تقرر من غير عصبية لا تتم* ، كما يؤكد ابن خلدون و لكننا نرى أن هذا يدخل في إطار سياسة أشمل وهي كما قال (أن كل أمر نحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية) سواء كان دينيا أو دنيويا، إن هذه الظروف تساهم بعامية في تقبل هذا النص الجديد بيسر وحتى رفضه دون إكراه على أسس أقرب للفردية ، لأن غياب السلطة الضابطة قد يجعل الظاهرة الدينية تعاني من صعوبات حمة في انتشارها و"لكن أيضا إمكانها لوجود الحرية و العصبية و انعدام مؤسسة الدولة " ² التي يردع فيها كل تجديد و ينكل بصاحبه بقوة فلا تتمكن الدعوة من بلوغ مرادها ، و يبدأ الأمر بداهة بمحاربة سماع الدعوة الجديدة و قتل صاحبها و اضطهاده.

إن الوحي - حسب ابن خلدون - قد التبس على المشركين لما شاهدوه من تشابه ظاهر ي في ظروف نزوله و اشتباهه بأحوال الكهان والشعراء ، قد يؤيد هذا ما استقر في الثقافة العربية من قبول العربي لمفهوم الوحي وإمكانية التواصل مع عالم الجن خاصة ، و هو ما يراه البعض الأساس الثقافي لظاهرة الوحي ذاتها ، لأن خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات يجعل استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية ³ إن هذا الكلام على ما يمكن أن يحتمله من قصر ظاهرة الوحي على ما تعرفه الثقافة قد يخرج النص عن جوهره كنص إلهي مفارق و موحى به من طرف الله

1 الطبري، تاريخ الرسل و الملوك ،تح أبو الفضل إبراهيم دار المعارف ،مصر، ط 2 ، 2/ 328 .

* العصبية عند ابن خلدون هي الرابطة الاجتماعية الطبيعية التي تجمع بين مجموعة متجانسة من البشر بصلة الولاء ، و تدفعهم جميعا إلى الحركة و الفعل و البناء والدفاع عن النفس ضد العدوان كما تكون وعاء للدعوة الدينية ينظر محمد جابر الأنصاري : رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية، دار الشروق ، بيروت، لبنان ، ط 2 ، 1999 م ص 144 .

2 هشام جعيط ، في السيرة النبوية الوحي و القرآن و النبوة ،دار الطليعة ، بيروت ط 2 ، 2000 م ص 29 .

3 ينظر نصر حامد أبو زيد :مفهوم النص دراسة في علوم القرآن،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت لبنان ، ط 06 ، 2005 م ص 34 .

سبحانه ، وبطريقة مخالفة لكل ما عهدته الثقافة العربية و البشرية من أضرب التواصل مع عوالم ما فوق الطبيعة و كل أشكال التطلع للغيب، بل نراه مثالا لسائر معجزات الله مع الأنبياء ، فهل كانت تقوم لموسى عليه السلام معجزة لولا وجود قابلية لفهم ظاهرة السحر رغم أن ما جاء به ليس بسحر قطعاً ، و كذلك النص القرآني ، و لأن سبيل كل معرفة هي معرفة سابقة عليها فيندرج الإيمان بالغيب ضمن ما لا تدركه العقول إلا أنه "ليس خارجاً عن نطاق القدرة العقلية فضلاً عن أن يكون فيه مناقضة لهذا العقل أو خروج عن قوانينه الفكرية" ¹ و معرفة الوحي ليست مستحيلة فالعقول البشرية لها في إدراك الأشياء طريق معين تسلكه و حد تقف عنده و لا تجاوزه ، و كل شيء لم يقع تحت الحس الظاهر أو الباطن مباشرة ، و لم يكن مركزاً في غريزة النفس يكون إدراك العقول إياه عن طريق مقدمات معلومة توصل إلى ذلك المجهول إما بسرعة كما في الحدس و إما ببطء كما في الاستدلال و الاستنباط و المقايسة ² و لما انقطعت أسباب فهم مصدر النص موضوعياً من خلال رده لمألوف خطابات الثقافة و من خلال مقارنة بنائه و محتواه مع ما تعرفه العرب في كلامها جاء رد العرب على ما سمعت بأنه كلام متلقى استفادته صاحبه من غيره قال تعالى حاكياً رأي المشركين (و كذلك نصرف الآيات و ليقولوا درست) ³ و قال (و قالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة و أصيلاً) ⁴ إن سبيل هذه المعرفة هو شيء خارج النفس باعترافهم و بأنه درسه أو أملي عليه و تلقاه و لكن ليس من الله ، و أمام الانبهار بروعة البيان القرآني بدأت توضع مسألة الإلهام كمبدأ لتفسير مصدر الوحي و أن "كل ما لم تمهد له هذه الوسائل و المقدمات [الاستنباط و القياس ...] لا يمكن أن تناله يد العقل بحال ، و إنما سبيله الإلهام ، أو النقل عن جاء ذلك الإلهام" ⁵ و سيصبح التسليم بمبدأ الوحي و الإلهام سبيلاً يحدد سلوك المتلقين تجاه النص و مؤشراً على أي محاولة لتأويله من طرفهم سواء برده إلى علم سابق استفادة صاحبه أو تلقاه من غيره .

1 عدنان محمد زرزور: مدخل إلى القرآن و الحديث ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ط 1420 هـ، 1999 م، ص 72 .

2 ينظر محمد عبد الله دراز: النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن ، دار الثقافة الدوحة، قطر 1405 هـ، 1985 م، ص 39 .

3 الأنعام: 105

4 الفرقان: 5

5 محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم المرجع السابق ص 38 .

لقد رفضت العرب بعامة أن يكون ما يقوله النبي وحيا من الله ، و أن ما أتى به لا يدل عندهم على أنه من عند الله فاكثفت أولا بموقف المتعجب ثم الرفض لذلك كان الذي لقيه النبي من قومه " ليس معارضة بالمعنى الحديث لأنه لم يكن رجل سياسة ، و إنما رفض و تعجيز ورمي بأمور مشينة و حط من قيمة الوحي أو تكذيب ، و كل هذا يدخل في الرفض و الاستنكار ، و إلى حد كبير في تعجبهم من ظهور هذه الظاهرة و محاولة لتفسيرها " ¹ لذلك كانت توصيفات النبي عليه السلام و ما رمي به مأخوذة من ثقافتهم الخاصة و في أشد حالاتها انحطاطا في بعض الأحيان فهو عندهم كاهن و ساحر و مجنون ، أو حتى شاعر مجنون ، أو ساحر مجنون ، و كلها ادعاءات أريد بها تكذيب الوحي و الحط من مصدره الإلهي و على أنه وحي من الله و إنما من مصدر ما ورائي منحط : الجن و الشياطين و السحر و الكهانة و الجنون ، و نادرا ما ينسب سعي النبي إلى مقصد واع و مخطط له أتى به من لدنه كالاتراء على الله كذبا بتعليم أحد لإرادة تدمير الآلهة ² إننا نرى أن هذا الرد من المشركين من اتهام النبي بأنه ليس صادقا في حكيه عن الله هو في قرارات أنفسهم اتهام بأنه لا يقدر على قول ما جاء به ليس لأنه كاذب و لكن لأنه ليس مؤهلا لذلك.

قد يجد الباحث صعوبة كبيرة في تتبع تطور موقف المشركين من القرآن ، و تتزاحم أمامه ردودهم المختلفة و يعود هذا في جانب كبير منه لتضارب المشركين أنفسهم في الحكم على ما يسمعون ، بحيث لم يثبتوا على موقف محدد * ، على أن المؤكد أن اتهامات المشركين للقرآن ستتغير و تتطور بتداول الدعوة وانتشارها و اقتناع الكثير منهم بها ممن لا يتهم في عقله و رجاحة رأيه. إن الذي نطمئن إليه أن بعض الاتهامات التي وجهها المشركون للقرآن كقولهم أنه سحر ، و سجع كهنة و شعر و جنون (مرض أو إملاء من الجن) كانت متأثرة بانتباه المتلقين لطبيعة النص الشكلية من حيث موسيقاه الخارجية و لحنه خاصة ، و كذلك لظروف القائه حيث تتقاطع في بعض مظاهرها مع ما يظهر من أصحاب الكهانة خاصة ، رغم اتصاف النبي عليه السلام بالهدوء و السكينة لحظة تلقي الوحي . قد يكون هذا الاستقبال العفوي هو ما تتطلبه تلك المرحلة الشفاهية بحيث تستدعي ذاكرة

1 هشام جعيط : في السيرة النبوية الوحي و القرآن و النبوة ، ص 85 .

2 هشام جعيط : في السيرة النبوية ص ن .

* أشار القرآن لذلك الاضطراب البين في الآية الخامسة من سورة الأنبياء (بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر).

المستمع ما اعتادته من فنون القول ثم تحكم من خلاله على ما تسمع. أما اتهام النص بأنه من تأليف شخص استوحاه منه محمد فهذا يفترض تثبتا و فهما جيدا لمرامي ما يدعوهم إليه و تدليلا دقيقا على المصدر الذي أخذ عنه النبي و تجلية لظروف تلقيه منه، وهو ما لم يثبتوه إلا كدعوى غامضة ، و كذلك اتهامه عليه السلام بأن ما أتى به هو أساطير الأولين، فهم عرفوا بعد جهره بالدعوة و أصبحوا على دراية بأن رسالته عليه السلام أخلاقية و ملزمة و سوجه لما يعرف في القرآن بقصص الأولين يتجاوز القيمة الفنية إلى الدعوة الأخلاقية (الكف عن إتباع طريق الأولين) و أن مرامي الوحي تتجاوز مبدأ اشتغال الحكي الأسطوري الهادف للمتعة الفنيّة لا الإلزام الأخلاقي كما كانوا يسمعون من غيره و هو ما يمكن أن يكونوا قد أدركوه مع تقرير النص لهم و تخويفهم بأن يلحقهم مثل ما لحق من يسميهم بالغايرين .

ذكر القرآن السجال الذي أثاره متلقو النص الأوائل و وصفه بدقة تصويرية و شفافية بالغة أظهرت ردود فعلهم النفسية و حتى عملياتهم الذهنية الذاتية كالتفكير، و التقدير ، و وضع ما يسمعون تحت النظر، كما لم يغفل النص مواقف الرفض المحض ، كرفض سماعه و صد الناس عنه و الإلحاد في آياته بالعدول عنها و الطعن في صحتها ، إن النص القرآني ليس وثيقة تاريخية موثوقة فحسب لسماع ما يقوله المشركون فيه و لكنه " يتكلم الكثير عن ذاته و يدقق هويته و يتكلم عن الوحي كما يكشف لنا لحظة التجلي ، و هو يسلط أضواء قوية و قاطعة - فالقرآن ليس فقط وثيقة تاريخية بالنسبة للمؤرخ ، و الكلام المقدس بالنسبة للمؤمن - بل هو ما - يجب - أن - ينصت - إليه في الأساس و الجوهري " ¹ لقد جاءت لغة القرآن صيغة نهائية نقلت عبرها الرسالة الإلهية إلى البشر ، وهي صيغة لسانية ربطت بين الأشكال الأدبية المعروفة لدى العرب فكشفت لهم عن تدفق شفوي جديد ، إلى جانب إيقاعات أكثر قصرا مفصلة ، و مجزأة منها نشأت دهشتهم ² و كان تأويلهم له برده إلى بعض ما يعرفون هو مبلغ جهدهم و أفق انتظارهم لذلك سنحصر ما تأولته العرب حول القرآن في :

1 هشام جعيط الوحي و القرآن و النبوة ص 27 .

2 ينظر عباس عبد الحليم عباس (جاك بيرك و إعادة قراءة القرآن) مجلة النشرة ،المعهد الملكي

للدراستات الدينية ،عمان ،المملكة الهاشمية الأردنية ، ع 33، جانفي 2005 م، ص 24 .

1 - الكهانة و السجع:

الدين والكهانة غير منفصلين في المجتمعات القديمة ، فهما يتماهيان ليؤديا وظيفة واحدة منظمة في طقوس مميزة ، بحيث لا يغيب التكهن عن أي ممارسة دينية تقريبا ، لعل ما استدعى ظهور الكهانة التي تمثل وسيطا بين الإنسان و الإله هو طبيعة العلاقة بين هذين الطرفين المبنية على الاختلاف و التباعد و التعالي . هذا المبدأ الحساس في العقل السامي بالخصوص هو ما جعل الكهانة ظاهرة منتشرة بكثرة في هذه الشعوب ، و أن هذا الفكر "يقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان و في مصيره ، و إذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه ، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء و التي لا ندرك مداها و لا أسرارها"¹ ولكن المؤهل لمعرفة إرادة الله هو شخص يتميز عن غيره بمعرفة تتجاوز صرامة مبدأ التعالي في هذا العقل (إن صرامة مبدأ التعالي الإلهي في العقل السامي خلق الحاجة إلى اللجوء إلى وسطاء مؤهلين إلى حد ما بتقليص الفجوة الهائلة التي تفصل الأرض عن السماء ، و الإنسان عن الإله "² هذا التعالي المطلق للألوهية يحتم على الإنسان أن يردم هذه الفجوة ليحقيق التواصل مع من بيده قدره ، و لا غرابة أن يدل الجدر (كهن) لدى السامي على الناطق باسم الإله ، و زعيم الشعب و الجماعة المحلية ، كما ينطوي هذا الجدر أيضا على فكرة الإنخراط إضافة لأفكار الوقوف أمام الإله و الركوع له و تعظيمه "³ إن هذا الشخص الذي تقدمه الجماعة يجب أن يعبر عن ألفتة الحميمة مع الإله و يملك السلطة المطلقة للحديث باسمه ، كما يفترض أن يكون عليما بأسراره ، و بوصفه نبيا و كاهنا و ملكا في آن معا ، كان يملك السلطة المطلقة على النطق باسمه "⁴ هذه السلطة ستثبت من خلال طقوس الممارسة الكهنوتية المستندة على قوى النفس أو القوى الغيبية و على تصرفات مخصوصة و أيضا على طريقة التعبير المخصوصة المتراحة عن مألوف

1 ت ، ج ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترمحمد عبد الهادي أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دت ، ص 13 .

2 توفيق فهد : الكهانة العربية قبل الإسلام ، تر حسن عودة و رنده بعث ، منشورات السندباد باريس 1987 م ، ص 41 .

3 ينظر توفيق فهد : الكهانة العربية قبل الإسلام ص 42 .

4 توفيق فهد ، المرجع نفسه ص ن .

كلام الناس فقد استعمل الكهنة "السجع و المزدوج دون القصيد و الرجز" ¹ و هو ما يكون قد أثار الشبهة لدى سماع آيات القرآن المنتهية بنغم واضح .

كانت الكهانة منتشرة بكثرة في أحياء العرب ، لا تخلو قبيلة من كاهن أو أكثر و هي اختيارات فردية فضل أصحابها سلوك الانعزال ودخول تجربة الإنخفاف و التشوف للغيب فالكهانة والعيافة والقيافة وغيرها "من خواص ما للعرب و ما تفردت به ، دون سائر الأمم في الأغلب منها ، و إن كانت الكهانة قد وجدت في غيرها " ² و لكنها خاصة بأفراد معينين "و إنما هو للخاص منها الفطن و المتدرب الظنن" ³ الذي ناسبت روحه عالم المثل المجردة لأن جوهر الكهانة والتشوف للغيب "هو مناسبة الأرواح البشرية مع الأرواح المجردة ، من الجن و الشياطين و استعلامها منها الأحوال الجزئية الجارية في عالم الكون و الفساد ، لكنها مخصوصة بالأمر المستقبلة " ⁴ ، و مقام النبوة و إن خالف الكهانة فإن وجود هذه الأخيرة هو من تمام تعريف و اظهار مقام النبوة و النبي كما يعرف الكامل بضده قال ابن خلدون في كيفية وحي الأنبياء "اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه و فطرتهم على معرفته ، و جعلهم وسائل بينهم و بين عباده يعرفونهم بمصالحهم ، و يرضونهم على هدايتهم و يأخذون بحجزهم عن النار ، و يدلونهم على طريق النجاة ، و كان فيما يلقيه إليهم من المعارف و يظهره على ألسنتهم من الخوارق و الأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطته ، و لا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم " ⁵ لقد كان ابن خلدون على وعي كبير بدور الكهانة في التعريف بمقام النبوة و اختلافها عنها ، لذلك قدم وصفا دقيقا لحال النبي لحظة تلقيه الوحي و ما يعتريه أثناءها مما يمكن أن يلتبس بأحوال الكهنة ، فذكر بحال النبي قبل ورود الوحي عليه و هي أحوال شريفة ستزيد من صدق ما يقوله بعد ظهور النبوة لأنها تخالف حال الكاهن .

1 الجاحظ: البيان و التبیین 288/1 .

2 المسعودي : أبو الحسن على بن الحسين بن علي ، مروج الذهب و معادن الجوهر ، تح محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ببيروت ط 5 ، 1393 هـ ، 1973 م ، 2 / 165 .

3 م نفسه ص ن

4 طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة و مصباح السيادة في موضوعات العلوم 340/1 .

5 ابن خلدون : المقدمة ، ص 115 .

كان النبي يعالج شدة من التزير لذلك رمي بالجنون ، وأن له رأي أو تابع من الجن قال ابن خلدون في اتهام المشركين للنبي بالكهانة (و إنما لبس عليهم بما يشاهدو ه من ظاهر تلك الأحوال)¹ و ما يقوله النبي سوف يقارن بما يسمعونه من الكاهن و حتى إخبار النبي بالغيب سيقارن بنذر و بشارات الكهنة .

إن الكاهن في تصور العربي يعلم الغيب لأن له تابعا من الجن يوحي إليه ، و لأنه يحمل من خواص النفس الإنسانية ما يؤهله ليكون مختلفا عن غيره في القدرة على إدراك الغيب، و الاستعداد للرقى من البشرية إلى حالة إلهية أو غيبية خارقة عن طريق التمرس و الرياضة ، مقابل ما يحصل للنبي بالفطرة من الاستعداد لتلقي الوحي لأن الأخير "مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها و روحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لحظة من اللحظات ملكا و يحصل له شهود الملائكة الأعلى في أفقهم، و سماع الكلام النفساني و الخطاب الإلهي "² فالأنبياء يصلون إلى تلك اللحظة من الانسلاخ التي تمثل حالة تلقي الوحي بالفطرة التي فطرهم الله عليها و الجبلية التي جبلوا عليها، حيث نزههم الله عن موانع البدن وعوائقها ما داموا ملابسين لها بالبشرية بما ركب فيهم من القصد والاستقامة التي يحادون بها تلك الجهة الشريفة و ركز في طباعهم رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة و تسير نحوها فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا بتلك الفطرة لا بالاكْتساب و الصناعة، فلذلك انسلخوا عن بشريتهم و تلقوا في ذلك الملائكة الأعلى ما يتلقونه³ ثم يحدد ابن خلدون طرق تلقي الوحي كما جاء في الشرع بـ:

-تارة يسمع النبي دويا كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى إليه
- و تارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلا فيكلمه و يعي ما يقوله في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان يعود معها النبي إلى إدراكه.

وهي باختصار طريقة الأنبياء يعرف فيها مصدر تلقي الوحي، و واسطته و حالة النبي الشريفة لحظة التلقي حيث تبعده عن مشاهمة غيره ممن يدعى معرفة الغيب.

1 - ابن خلدون المقدمة ، ص 116 .

2 ابن خلدون : المقدمة ص 123.

3 ابن خلدون : المرجع نفسه ص ن.

لا تختلف الكهانة من حيث الخواص النفسية و الاستعداد للانسلاخ من البشرية للروحانية التي فوقها عن النبوة بل التقسيم العقلي حسب ابن خلدون يعطيها الوجود من نفسه تقابل الكامل مع ضده يقول ابن خلدون في نص طويل " فإذا أعطى تقسيم الوجود إلى هنا صنفاً آخر من البشر مفطوراً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها التروع لذلك، و هي ناقصة عنه بالجبلية عندما يعوقها العجز تشبثت بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة كالأجسام الشفافة و عظام الحيوانات و سجع الكلام و ما سنج من طير أو حيوان فيستديم ذلك الإحساس أو التخير مستعينا به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده و يكون كالمشيح له و هذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة، و لكون هذه النفوس مفطورة على النقص و القصور على الكمال كان إدراكها للجزئيات أكثر من الكلليات و لذلك تكون المخيلة فيهم في غاية القوة لأنها آلة الجزئيات فتنفذ فيها نفوذاً تاماً في نوم أو يقظة و تكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها و تكون لها كالمراة تنظر فيها دائماً ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع و الموازنة ليشغل به عن الحواس، و يقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص فيهجس في قلبه عن تلك الحركة و الذي يشيعها من ذلك الأجنبي ما يقذفه على لسانه فربما صدق و وافق الحق، و ربما كذب لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة و مباين لها غير ملائم فيعرض له الصدق و الكذب جميعاً¹

إن الكاهن لا يبلغ إدراكه درجة الشمول للكون و للأمور الغيبية، كما أن مصدر تلقيه عاجز عن إمداده بهذه المعرفة الغيبية الشاملة فيستعين في ذلك بصفاء النفس، وتجردها من المادة و استشراق صاحبها و تطلعه لأمور النفس الكلية من وحي الفلك أو يأخذه استراقاً من تابعه² وهي معرفة يعترئها الصدق و الكذب أما النبي فيحصل معارفه من غير استدلال و مقايسة، و على غير حساب و تجربة، أو نظر و معاينة، ولذلك لم تكن معارفه إلا من قبل الوحي الإلهي³ يستعين الكاهن في كل إدراكاته بالأمور المحسوسة أو المتخيلة كالأجسام الشفافة، و عظام الحيوانات و السجع، هذا الأخير الذي ارتبط بهم و أصبح مقصوراً عليهم، وقد جعله ابن خلدون (السجع) أعلى مراتب الكهانة⁴ إن

1 المقدمة: 126 .

2 المسعودي : مروج الذهب 2 / 172 و ما بعدها

3 الجاحظ حجج النبوة ضمن مجموع الرسائل 3 / 263 .

أرفع مراتب الكهانة حالة السجع لأن معنى السجع أخف من سائر المغيبات من المرئيات و المسموعات و تدل خفة المعنى على قرب ذلك الاتصال و الإدراك و البعد فيه عن العجز بعض الشيء¹ يذكر ابن خلدون خبراً مهماً عن النبي عليه السلام سأل فيه كاهناً هو (ابن صياد) عن حاله و كيف يأتيه هذا الأمر فكان رده : يأتيني صادقاً و كاذباً فقال له عليه السلام : " خلط عليك " و معنى هذا الرد أن النبوة خاصتها الصدق و أنها من مصدر قدسي لا يخالطه شيء ، أي أنها من عند الله ، و من المستحيل أن تكون الكهانة مصدرًا أو مرحلة من سلم النبوة لأن مصدرهما مختلف تمام الاختلاف * رغم أن هؤلاء الكهان كما يقول ابن خلدون إذا "عاصروا زمن النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي و دلالة معجزته لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوة"² و لكنها ليست مرتبة يمكنهم الحصول عليها بالرياضة.

لقد ميز القرآن منذ اللحظة الأولى نفسه عن كل خطاب بشري و أنكر بشدة على من عده سجعا من أسجاع الكهان قال تعالى موجهًا خطابه للنبي عليه السلام (فذكر فما أنت بنعمت ربك بكاهن و لا مجنون ، أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون ، قل تربصوا فإني معكم من المتربصين ، أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون ، أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون ، فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين)³ و كما نفت الآية الكهانة و الجنون و الشعر عن النبي عليه السلام بل طالبت على من أنكر ذلك أن يأتي بمثل ما يسمع إن كان يزعم أنه سجع أو شعر لذلك ذكر النص في مواضع أخرى ما يرد هذه التهمة و قرنها بالذكرى و الفهم عن النبي قال (إنه لقول رسول كريم ، و ما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ، و لا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون)⁴.

يمثل سجع الكهان نمطاً خطابياً خاصاً في التعبير ، تحدده أسلوبية واضحة تميزه عن الكلام العادي المألوف ، فالسجع كلام مقفى بفواصل كفواصل الشعر من غير وزن⁵ لقد حرص الكهان كما هو واضح من الأمثلة التي سنضربها على الإيقاع و ترتيب أجزاء الجملة و الحرص البين على التوازن

1 المقدمة: ص 127 .

* يشار إلى ما كان يخبر به النبي عليه السلام قبل مبعثه من الإخبار بصدق الرؤى خاصة.

2 ابن خلدون: المقدمة ص 128 .

³ الطور :32.

⁴ الحاقة :42.

5 ينظر ابن منظور : لسان العرب مادة (سجع)

الموسيقى في النطق ، و اختيار زخارف القول، و استخدام الألفاظ قليلة التداول ، وهو ما يوجهها في كثير من المرات إلى الشرح من صاحبها نفسه للمتلقى ، قد تكون المرحلة الشفاهية أثرت كثيرا على سلوك هذا النمط التعبيري المحدد من طرف الكهنة ليصوغوا أقوالهم بطريقة أقرب للوصية و المثل الذي استعملته العرب للبث و التمثل في معرض الأحكام القاطعة ، فالأسجاع تتميز بسهولة الحفظ فـ"الحفظ إليه [السجع] أسرع و الأذان لسماعه أنشط" ¹ . إن السجع أسلوب يعتمد على التقطيع المتتالي للكلام تقطيعا يتناسب مع المعنى المراد إلقاءه ، ليكون تأثيره أبلغ في السامع مع ما يضيفه من مسحة القداسة و الرهبة التي تأخذ بلب المستمع قال الكاهن سطيح يصف يوم الجزاء " يوم يجمع فيه الأولون والآخرون ، يسعد فيه المحسنون ، و يشقى فيه المسيئون " ² و جاء عن الكاهنة زبراء قولها " و اللوح الخافق ،والليل الفاسق ، و الصباح الشارق ، والنجم الطارق ، والمزن الوادق ، إن شجر الوادي ليأود ختلا ، و يرق أنيابا عملا ، و إن صخرًا لطوا لينذر ثقلا لا تجدون عنه معلا" من خلال المثالين و الكثير من الأمثلة المحفوظة من أسجاع الكهان يمكن أن نستخلص بعض ما يميز السجع ³ :

المعاني المقتضبة التي تتكون غالبا من مبتدأ و خبر ، أو فعل و فاعل ، أو سؤال قطعي أو وصف لبعض الأحداث ، و فيها يغيب المعنى الظاهر و يعمق المعنى الباطن في تلافيف الكلام اعتماد القوالب المتقابلة و المتناظرة التي تعتمد على شدة الوقع و الجرس الموسيقي، و النهايات الحادة التي تنوب في النثر عن القافية في الشعر، و تشكل استراحة سمعية للمتلقى ، يغلق معها المعنى بقسوة ليبدأ بعدها معنى جديد آخر يناظر الأول أو يعاكسه ، و هذا ما يفتح المعنى على احتمالات دلالية مختلفة ، توحى بغموض ما، يقتضيه المعنى الديني أو الروحي المراد إيصاله ، و أكثر الأسجاع تتضمن القسم أو الشرط أو الاستفهام .

– التركيز على الأفكار و هذا ما يعطي الكلام بعدا معرفيا أو لغويا يرفعه من مرتبة الكلام العادي المباشر إلى نوع من الإنشاد الديني مستغلا مقام الكهانة حيث يؤثر الكاهن على أفكار المتلقي

1 الجاحظ البيان و التبيين 287/1 .

2 الطبري ، تاريخ الرسل و الملوك 282/2.

3 ينظر كريم عبيد ، القرآن و سجع الكهان ، مجلة غاؤون ، بيروت ، السنة 3 ، عدد 35 2011 م ،

وعقله ، ويدفعه إلى التفكير الماورائي و استحضر خبرات سابقة يجمعها القول المركز ، والتعبير المقتضب في حكمة ، أو مثل أو فكرة مقدسة.

لقد كان سجع الكهان بمثابة الخطاب الديني الشفهي الذي يستمد سلطته من طريقة استعماله للغة مستغلا إمكاناتها الإيقاعية ليزيد من سحر المتلقي و استثارته ، وهذا الذي يمكن أن نرد إليه شبهة من رد آي القرآن إلى هذا النمط من الكلام ، ولكن الأمر كما يقول الجاحظ أيسر من ذلك بكثير، فكما خالف السجع الشعر فالقرآن يخالفهما جميعا من خلال قصد القائل و سهولة التمييز بينهم في المضمون و الشكل قال الجاحظ "خالف القرآن جميع الكلام الموزون و المنشور ، و هو منشور غير مقفى على مخارج الأشعار و الأسجاع"¹ و ليس ما فيه من الفواصل سجعا و لم يقصد النص إليه و هذا بين لكل من عرف الأسجاع و نظر فيها ، و لو قالوا أنها أسجاع - كما قال الباقلائي - تفاوتت مقاديرها و ردت أخراها على أولها لكان ذلك عيبا في هذه الأسجاع ولكن النص خارج عن كل هذا "و لو كان الكلام الذي هو في صورة السجع منه لما تحيروا فيه ، و لكانت الطباع تدعو إلى المعارضة؛ لأن السجع غير ممتنع عليهم ، بل هو من عادتهم ، فكيف تنقض العادة بما هو نفس العادة"² إن القرآن عند الباقلائي لا يشابه السجع البتة ، ولذلك يرفض مجرد أن يشبهه في بعض نغم فواصله بالأسجاع التي يأتي بها الكهنة تحلية و تديبجا لكلامهم لأنه من عند الله و لكن اقرارنا بوجود السجع في النص القرآني و المعبر عنه بالفواصل لا يخرج عن كونه و حيا يخالف سجع الكهان و طريقة ترتيبهم للكلام ، وأن مضمونه الإلهي مفارق لما يقولون ، فالسجع يكون حلية لنظم الكلام البليغ و زينة في القول يجب أن لا يحرم منها القرآن لمجرد استعمال البعض لهذا السجع بكثرة إن هذا التسليم بلا شك لا يخرج نظم القرآن عن كونه من عند الله و لا ليقارن بسجع الكهنة قال أبو هلال العسكري يوضح ذلك "لا يحسن منشور الكلام و لا يجلو حتى يكون مزدوجا ، و لا تكاد تجد لبليغ كلاما يخلو من الازدواج ، و لو استغنى كلام عن الازدواج لكان القرآن ، لأنه في نظمه خارج من كلام الخلق ، و قد كثر الازدواج فيه حتى حصل في أوساط الآيات فضلا عما تزوج في الفواصل

1 الجاحظ: البيان و التبیین 383/1 .

2 الباقلائي : اعجاز القرآن ص 90

منه¹ إن النص القرآني ليس سجعا و لا يمكن أن يكونه مجرد هذه الشبهة التي بقدر ما زانت كلام الكهنة فقد شانته و أظهرت التكلف فيه و إغماض المعاني المتعمد قصد التعمية و اللبس لا إرادة التفهيم و التبيين و هذا ما يجلب عنه نظم القرآن ، بل إن سجعه² أو فواصله³ تشاقلت و تشابهت قصد الإفهام فهي "حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعنى"² لأن فواصل القرآن تابعة للمعاني (و هو قلب ما توجه الحكمة في الدلالة ، إذ الغرض الذي هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسة ، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة ، و إذا كانت المشاكلة على خلاف ذلك فهو عيب و لكنه³ و قد جاءت آيات القرآن حاوية بديع المعاني في أحسن نظم يجذب السامع إليه بموسيقاه و يحمله على تقبل معناه لأن "الكلام الموزون ذو النغم الموسيقي يثير فينا انتباهها عجيبا ، و ذلك لما فيه من توقع لمقاطع خاصة تنسجم مع ما نسمع من مقاطع ، لتكون منها جميعا تلك السلسلة المتصلة الحلقات التي لا تنبو إحدى حلقاتها عن المقاييس الأخرى)⁴ أما إذا تكلف السجع في الكلام كان أصواتا متشاكلة من غير وجه الحاجة إليها و الفائدة فيها كما قال الرماني و لذلك لم يعتد به .

إن قيمة نظم القرآن العظيم ظهرت جليلة في استجابة السامعين للإنصات له و الانجذاب إلى قائله من أول ما طرق أسماعهم قال الزركشي⁵ "و تقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب لتحسين الكلام بها ، و هي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام ، و تسمى فواصل ؛ لأنه يفصل عندها الكلامان ؛ و ذلك أن آخر الآية فصل بينها و بين ما بعدها ، و لم يسموها أسجعا"⁵ و مراعاة لها عدل النص من بعض الحروف في نهاية الفواصل كالزيادة و الحذف لأن ايقاع المناسبة في مقاطع الفواصل حيث تطرد متأكد جدا ، و مؤثر في اعتدال نسق الكلام و حسن موقعه من النفس تأثيرا عظيما⁶ مثل قوله

1 أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، تح محمد علي البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم عيس البابي الحلبي ، مصر ط 1، 1371هـ، 1952م ص 260 .

2 الرماني: النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ، ص97.

3 الرماني: النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ص97 .

4 إبراهيم أنيس : موسيقى الشعر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ط 3 ، 1965 م ص 13.

5 الزركشي: البرهان 54/1.

6 الزركشي : المرجع نفسه 59/1.

تعالى (و تظنون بالله الظنوناً)¹ حيث كان يمكن أن يوقف على آخر الآية على النصب و لكن ألحقت الألف ب(الظنون) لأن مقاطع فواصل هذه السورة ألفات منقلبة عن تنوين في الوقف ، فزيد على النون ألف لتساوي المقاطع ، و تناسب نهايات الفواصل ، و مثله (فأضلونا السبيلاً)² و (أطعنا الرسولاً)³ و إن كنا نرى جمال الآية الأولى في إطلاق الفاصلة مناسبة لحالة من وصفوا فيها و هي الخوف و ذهاب الوهم بهم أمام هول ما لاقوا مذاهب لا يعبر عنها إلا هذا الإطلاق .

درس علماء القرآن الفواصل القرآنية دراسة مستفيضة و تحرو ما يمكن عده مراعاة من النص لهذه الفواصل و قصدا إليها ، من خلال فحص بنية الآية و تركيبها من مثل تأخير ما أصله أن يقدم كقوله تعالى (فأوجس في نفسه خيفة موسى)⁵ لأن بناء الجملة كان يقتضي اتصال الفعل بفاعله و أن يؤخر المفعول و لكن آخر الفاعل و هو (موسى) لأجل رعاية الفاصلة ، و إن كان للتأخير حكمة أخرى عند الزركشي هي (أن النفس تتشوق لفاعل (أوجس) ، فإذا جاء بعد أن آخر وقع بموقع)⁶ و حذف همزة أو حرف اطرادا كقوله تعالى (و الليل إذا يسر)⁷ و الجمع بين المجرورات مثل (ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعا)⁸ و قد توالى المجرورات الثلاث في (لكم) والباء في (به) و على في (علينا) و كان الأحسن الفصل قال الزركشي "وجوابه : أن تأخر "تبيعا" و ترك الفصل أرجح من أن يفصل به بين بعض الروابط ، و كذلك الآيات التي تتصل بقوله (ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعا فإن فواصلها كلها منصوبة منونة ، فلم يكن بد من تأخير قوله (تبيعا) لتكون نهاية هذه الآية مناسبة لنهايات ما قبلها حتى تتناسق على صورة واحدة"⁹ وإفراد ما أصله أن يجمع مثل (إن المتقين في جنات و نهر)¹⁰ جاء

¹ الأحزاب:10

² الأحزاب :67.

³ الأحزاب :66

⁴ الزركشي م نفسه 61/1.

⁵ طه :67.

⁶ الزركشي البرهان 62/1.

⁷ الفجر :4

⁸ الاسراء :69.

⁹ الزركشي البرهان 62/1

¹⁰ القمر:54.

عن الفراء "الأصل "الأفهار" وإنما وحد لأنه رأس آية فقابل بالتوحيد رؤوس الآي . و يقال النص الضياء و السعة ، فيخرج من هذا الباب"¹ و في تثنية ما أصله أن يفرد كقوله تعالى (و لمن خاف مقام مقام ربه جنتان) ² ذكر الزركشي قول الفراء "هذا باب من مذهب العرب في تثنية البقعة الواحدة و جمعها كقوله(ديار لها بالرقمتين) و (بطن المكتين) و أشير بذلك إلى نواحيها ، أو للأشعار بأن لها وجهين ، و أنك إذا أوصلتها و نظرت إليها يمينا و شمالا رأيت في كلتا الجنتين ما يملأ عينك قرة و صدرك مسرة قال: و إنما ثناهما هنا لأجل الفاصلة ، رعاية للتي قبلها و التي بعدها على هذا الوزن" وهو أمر لم يوافق عليه ابن قتيبة و نفاه بشدة و عده من أعجب ما حمل عليه كتاب الله لأن مراعاة الفواصل عنده هو أمر يقتصر على الجوانب الصوتية فقط ، التي لا تجاوز التأثير في الدلالة لأن الأمر يصبح شبيها بالسجع الذي يراعي القوافي على حساب المعاني .

لقد رفض ابن قتيبة أن يكون لفظ (جنتان) في الآية يعني جنة واحدة ، لأن المعنى يصبح و كأننا "نجيز على الله -جل ثناؤه- الزيادة و النقص في الكلام لرأس آية"³ وهذا لا فرق بينه و بين السجع على الحقيقة قال "و إنما يجوز في رؤوس الآي : أن يزيد هاء للسكت ؛ كقوله (و ما أدراك ما هيه)⁴ و ألفا كقوله (و تظنون بالله الظنوننا)⁵ أو يحذف همزة من الحرف كقوله (أثا و رثيا)⁶ أو ياء كقوله كقوله (و الليل إذا يسر)⁷ لتستوي رؤوس الآي ، على مذاهب العرب في الكلام : إذا تم ، فأذنت بانقطاعه و ابتداء غيره . لأن هذا لا يزيل معنى عن جهته ، و لا يزيد و لا ينقص . فأما أن يكون الله عز و جل وعد جنتين ، فيجعلها جنة واحدة من أجل رؤوس الآي فمعاذ الله.

و كيف يكون هذا و هو تبارك اسمه يصفهما بصفات الاثنين فقال : (ذواتا أفنان) ثم قال (فيهما...) (فيهما...)" و عنده لا يمكن أن يفهم قول الفراء إلا على الغلط في إرادة اللفظ كما في

1 الزركشي البرهان 63/1-64

2 الرحمن :46

3 ابن قتيبة : تفسير غريب القرآن تح السيد أحمد صقر ، دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان ، د ط ، 1398هـ ، 1987 م ، ص 440.

4 القارعة :10

5الأحزاب :10

6 مريم :74

7 الفجر :10

الشعر قال (و لو أن قائلا قال في خزنة النار : إنهم عشرون ، و إنما جعلهم تسعة عشر لرأس الآية - كما قال الشاعر [ليبد]

نحن بنو أم البنين الأربعة

و إنما هم خمسة ، فجعلهم للقافية أربعة ، ما كان في هذا القول إلا كالفراء " ¹ إن القرآن الكريم راعى في كل ذلك أيضا ما يقتضيه التعبير و المعنى ، و لم يفعل ذلك للانسجام الموسيقي وحده ، فإنه لو لم يكن الجانب الموسيقي مراعى في ذلك لاقتضاه الكلام من جهة أخرى " ² إن القرآن استعمل طاقات اللغة بطريقة أدهشت المتلقين و جذبتهم لأفق معانيه السامية بطريقة بعيدة عن التكلف، تستحسنها النفوس و تطرب لسماعها الآذان ، فتعرف مقام من يخاطبها ، فيكون انسجامها مع ما يدعو إليه كانسجام آياته و فواصله التي يسمعون.

2 - السحر و الجنون :

أتم النبي عليه السلام بالسحر و أن ما جاء به سحر ، وهذا يعود حسب ما نرى إلى ما لمسوه من روعة البيان القرآني وأثره في مستمعه حيث يؤدي إلى الدهول والدهشة الجمالية ، و أيضا إلى تغيير القناعات في وقت قصير ، بما يشبه أثر عزائم السحرة و قدرتهم على إبرام الأمور و توهينها في الهمم ، فنحن نعرف أثر الرقى المخصصة للتوليف ، أو ما يسمى بافتنان القلب (علم تعلق القلب) و أقام النبي بأنه ساحر لا يرجع لما يمكن أن يكونوا شاهدوه من خدع و شعبات ادعاها عليه السلام تشبه أعمال السحرة ، لأن النبي لم يظهر لهم إلا كلاما جعله هو حجته ، فقد كان هذا الكلام هو الذي سمعوه كلهم سواء من آمن منهم به ممن لم يؤمن ، فمرد هذا التأويل هو تأثير القرآن على المتلقي و فعله في نفسه المشابه لفعل السحر لبيانه و حجته ، من الأمثلة التي تؤكد ذلك موقف عتبة بن ربيعة و هو من أئمة البيان لما استمع للقرآن و أثر في نفسه كثيرا حتى عرف ذلك في وجهه ³ و النبي نفسه جاء عنه وصف الكلام البليغ بالسحر فقال بعد سماعه لكلام دار بين الشعاعين عمرو بن الأهتم و

¹ ابن قتيبة: تفسير غريب القرآن ، ص 440-441.

² صالح فاضل السامرائي: التعبير القرآني ، دار عمار الأردن ط 4 1427 هـ ، 2006 م ، ص 218.

³ ينظر القصة ، الخطابي ، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ص 70 .

الزبرقان بن بدر "إن من البيان لسحرا"¹. إن اتهام النبي بالسحر قد يعود في حقيقته أيضا إلى عدم تصديقهم للنبوّة في حد ذاتها، واستبعادهم أن يبعث الله بشرا رسولا، إلا أن يكون ذا منزلة عظيمة فيهم، فهم لم يصدقوا أن يأتي النبي بما يسمعون من كلام جميل إلا أن يكون عملا لم يفتنوا له و لحقيقته كأعمال السحرة، و حتى لو تحول هذا الكلام إلى عرض ملموس في كتاب ليلمسه بأيديهم فلن يزيدهم هذا إلا عنادا و سيستمرون في اتهام صاحبه بالسحر، وقد تكون التهمة متسرعة لم تجل في الأذهان كثيرا و لم تتخمر كقناعة كما رأى الزمخشري قال في تفسير قوله تعالى (و إذا تتلى عليهم آياتنا قال الذين كفروا للحق لما جاءهم هذا سحر مبين)² قال : اللام (للحق) لأجل الحق الذي جاءهم و للآيات البينات التي تتلى عليهم، أي لأجل الحق قالوا هذا سحر (لما جاءهم) ثم قال "أي بادوهه بالجحود ساعة أتاهم، و أول ما سمعوه من غير إجابة فكر ولا إعادة نظر . و من عنادهم و ظلمهم : أنهم سموه سحرا مبينا ظاهرا أمره في البطلان لا شبهة فيه"³ لقد كان السحر فيهم ظاهرا مشهورا، يعرفون حال الساحر و المسحور، و أمر النبي عليه السلام أرفع من مقام من يتعاطى هذا الفن، و لا تطابق سيرته ما يقترفه من يدعي السحر، ف "ما أوضح الأمور، و أبين الساحر من المسحور، و ليس في هذا شغل، لأحد ممن يعقل، مع أنك لم تر قط أحدا يسحر إلا و هو يعث في سحره و يسخر، و لم تره و إن سحر إلا مستردلا، و سفلة دنيا ندلا"⁴ لا يهابه الناس مهابة التعظيم و الإتياع وإنما مخافة الرهبة و توقع السوء و هو ما لا ينطبق على حال النبي .

أما اتهام النبي بالجحون و بأن ماجاء به هو من كلامهم، فهذا ما تكذبه حالة النبي التي يعرفونها فتفكير النبي، و إخلاصه وإرادته، و إحساسه و سيطرته على ذاته صفات أبرزها النبي عليه السلام في كل حياته و بصورة ناذرة⁵ فقد ذكر القرآن معرفتهم التامة به فقال (و ما صاحبكم بمجنون)⁶

1 الجاحظ: البيان و التبيين: 53/1 .

2 الأحقاف: 7

3 ينظر الزمخشري : الكشاف 4 / 300 .

4 أبو القاسم الرسي، إبراهيم بن إسماعيل : الرد على ابن المقفع، تح إمام حنفي عبد الله، دار الأوقاف العربية القاهرة، ط 1، 1420 هـ، 2000 م، ص 121 .

5 ينظر مالك بن نبي الظاهرة القرآنية، ص 149 .

6 التكوير: 22

و ذكر أن ما يتلقاه هو وحي (فما أنت بنعمت ربك بكاهن و لا مجنون) ¹ إن هذه الصفة تبدو في بعض الأحيان مقرونة بصفات أخرى : شاعر مجنون ، ساحر مجنون ، و تعنى لفظة الجنون اختلاط العقل و ذهابه كما قد تعني عند البعض تلقي الوحي من (الجن) و تصبح التهمة (تصديقا للنبي في كونه يتلقى وحيًا و علما بالغيب و يسمع أمورًا غريبة) ² من الكائنات التي لا ترى و المتفرقة في الفياقي و الصحاري والتي لها قدرات تفوق قدرات الإنسان لانفلاتها عن المادة و قوانين الطبيعة ، هي التي تلهم النبي ما يقول ، لذلك أنكر القرآن أن يكون النبي قد تلقى الوحي من الجن، بل إن الله أخضع الجن لقدرته و أن أمر النبوة يرقى عليهم بكثير لأنها من الله ، فما أبعدهم أن يوحوا للنبي أو يسكنوه و قد طبعهم القرآن و حجم دورهم لما أعطاه من صفاتهم و إيمانهم ، و قد تحدث في آيات منه أن الجن سمعت القرآن فأمنت به ، و تصبح التهمة عند المشركين هو التكذيب أساسا لا بوجود وحي أو ما يشبهه ، و إنما من إتيانه من الله . قد يكون هذا (الوصف بالجنون) استعظاما للأمر و دلالة على ارتباكهم الشديد إزاءه ، فالقرآن محير لما يحويه من تصورات و قصص تفوق المستوى الذهني لأشراف قريش ، فهم يرجعون شكله البلاغي العظيم إلى قوى خفية دونية (الجن) ³ و بالتالي الجنون و بدرجة أقل السحر و الكهانة و الشعر كما سرى . الجنون بهذا المعنى لا يعني فقدان العقل و قوى التمييز و حس الواقع ، و لكن بناء علاقة مع الجن قد يكون الشخص مسيطرا عليه فيها أو مسيطرا ، و يصبح رمي النبي بالجنون و السحر و الكهانة و الشعر لا يعني أنهم يعتقدون في قرارة أنفسهم أنه فعلا كذلك ، بل يدل على حيرتهم أمام المتن القرآني و هو غريب عنهم في الشكل و المضمون ، كما أن دخول عناصر متعددة من أبنائهم في الإسلام و اقتناعه م بحقيقته و نفي النبي لوجود آلهته م بكل شجاعة زاد من ريبهم في القرآن ، فالتهمة كانت محاولة تأويلية و تفسيرية في الأول ، و مع حركية الصراع أصبحت شتما و هجاء و حطا من قيمة النبي عليه السلام للصد و توجيه الناس عنه ، و الأساس هو رفض الاعتراف بنبوة محمد و هذه النعوت يقصد بها جرح صاحبها و تعذيبه نفسيا . إن ما سمعته قريش قد فاق بلاغتها ، و أربك خواطرها ، فكانت مسؤولة عن تقديم تفسير مقبول يرضي عقولها لظاهرة الوحي ، و الذي زاد من ارتباكها أن النبي لم يذكر بطلب العلم من قبل و لا

1 الطور: 29

2 هشام جعيط: الوحي و القرآن و النبوة ص 85 و ينظر ص 88- 90 .

3 ينظر هشام جعيط : الوحي و القرآن و النبوة ص 89.

أظهر ميلاً أو حرصاً على مقام النبوة مثلما تطلع إليها غيره وتقوى لها بالدرس ، فقد كان أمية بن أبي الصلت قبل النبي مشهوراً بأنه داهية من دواهي تقيف ترشح للنبوة "بطلب الروايات ، و درس الكتب . و قد بان عند العرب علامة ، معروفاً بالجولان في البلاد ، راوية" ¹ و هذا ما لم يتهم به النبي قط ولا عرفوه عنه ، وأن شأنه عليه السلام يخالف كل من اتهم في عقله ، وفقد السيطرة على جسمه ، فحال النبي أبين و مقام النبوة عن أن تشبهه بالجنون أبعد و أطول.

3 - الشعر:

صرح المشركون بأن ما جاء به النبي هو شعر ، وأنه هو نفسه شاعر ، و عملوا على توطين هذا القول و نشره و اتخذه حجة في صرف الناس عن سماع القرآن ، في المقابل أنكر القرآن بشدة أن يكون شعراً قال (و ما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون) ² و نفى الشاعرية عن النبي و عدها مما لا ينبغي له قال (وما علمناه الشعر و ما ينبغي له) ³ و سمي إحدى سورته بسورة الشعراء لمزيد بيان حالهم و أن القرآن لا يشبه ما يقولون في شكله و لا مضمونه ، فوصفهم بأنهم في كل واد من ضروب القول من المدح والقدح يهيمون واستعمل في حقهم هذه الكلمة (يهيمون) بكل ما تحمله من معاني المخالفة للقصد والجور عن كل حق و خير ، و وصفهم بأنهم يقولون مالا يفعلون ، قال (و الشعراء يتبعهم الغاؤون ، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون و أنهم يقولون مالا يفعلون إلا الذين آمنوا) ⁴ فهم مشهورون بصفات المبالغة و حب المدح والذم المجاوز للحد والمدخل في صفة الكذب . قال السيوطي يعلل نفي الشاعرية عن النبي إن "أهل العروض مجمعون على أنه لا فرق بين صناعة العروض و صناعة الإيقاع ، إلا أن صناعة الإيقاع تقسيم الزمان بالنغم ، و صناعة العروض تقسيم الزمان بالحروف المسموعة ، فلما كان الشعر ذا ميزان يناسب الإيقاع ، و الإيقاع ضرب من الملاهي ، لم يصلح ذلك

1 الجاحظ الحيوان 2/ 320 .

2 الحاقة: 41

3 يس: 69

4 الشعراء: 224.

لرسول الله صلى الله عليه وسلم و قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أنا من دد و لا ددٌ
مني¹ فرسالة النبي تخالف رسالة الشاعر.

إن للشعر شرائط لا يسمى الإنسان بغيرها شاعرا ، و هي في مجملها صفات تتطامن أمام مقام
النبوة الأخلاقي "إنا لا نكاد نرى شاعرا إلا مادحا ضارعا ، أوهاجيا ذا قدع وهذه أوصاف لا تصلح
لنبي"² فالقرآن جاء كرسالة أخلاقية تهدف لإصلاح المجتمع لذلك ميز نفسه و مصدره من بداية
نزوله عن سائر ما استقر من خطابات في المجتمع العربي . لقد كان الخطاب الشعري يمثل مرجع
العربي الثقافي ، لأن المتن الشعري حوى ثقافة الأفراد والقيم الاجتماعية والجمالية للمجتمع ، فكان
"أكبر علوم العرب"³ فجاء القرآن لرحزحته عن هذا المكان المركزي الذي يحتله في بنية ثقافة القوم
الشفهية .

لقد ميز القرآن نفسه عن الشعر من أجل أن يزيح هذا الخطاب الذي أخذ صفة الديمومة في
الزمان و حوى قيما صريحة ضد الدعوة ، و أخرى وإن لم تعارضه و تكرس ما جاء به فهي تحافظ
على استمرار الحياة المألوفة في مجتمع تلك الفترة ، لذلك وصف القرآن ما يدعو إليه بصفات الحق و
الصدق و قول الفصل و بهذا سيبعد عن نفسه ما يضادها من أوصاف الهزل ، و الكذب و غيرها مما
كان أطلق أو قد يطلق على الشعر. و لما كان القرآن كلام الله يدعو إلى الخير فإن الشعر بدعوته
المخالفة للحق يجب أن ينسب إلى مصدر آخر غير الله يدعو إلى الشر إلا قليلا من أشعار من آمن من
الشعراء فهو وحي من الشيطان وأصحابه مذمومون بـ "تكلف الصنعة ، و الخروج إلى المباهاة و
التشاغل عن كثير من الطاعة ، و مناسبة أصحاب التشديق"⁴ حيث يدفعهم حرصهم على إرضاء
السامع ، و افتقارهم إلى أن يذكروا في المشهورين إلى المنافسة ، و المغالبة ، و شدة الحمية حتى يحملهم
ذلك على هجاء و ذم من بلغ السؤدد في العزة و الشرف ، و قد يهجو الشاعر ر منهم من لم يره قط

1 السيوطي: المزهري في علوم اللغة تح محمد أحمد جاد المولى وآخرون ، دار الجيل بيروت ، دط ،
دت ، 470/2.

2 السيوطي: المزهري 470/2

3 ابن رشيق القيرواني ، أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نقده ، تح محمد محي
الدين عبد الحميد ، دار الجيل ، بيروت ، ط5 ، 1410هـ ، 1981 م ، 16/1.

4 الجاحظ : البيان و التبیین 29/4-30.

و لا ذكر أمامه إلا بخير¹ و من كانت هذه حاله و "من سخر هذا السخر ، و غلب الشيطان عليه هذه الغلبة ، كانت حاله داعية إلى قول الزور، و الفخر بالكذب ، و صرف الرغبة إلى الناس ، و الإفراط في مدح من أعطاه و ذم من منعه ، فتره الله رسوله"² عن هذه الأخلاق ، حتى قال الأصمعي قوله المشهور و حكم حكمه العام و فضل و استجاء الأشعار التي يكون موضوعها الانغماس في الصراعات الدنيوية و تصوير الجانب المظلم في علاقات الإنسان بغيره فقرر أن الشعر نكد بابه الشر متى دخل باب الخير لان³ بل إن الشعر كان له دور أخطر في كثير من المرات من مجرد المنافسة بين الأفراد ، و ذم بعضهم بعضا ، فقد استغله بعضهم لتكريس انقسام المجتمع القبلي حتى رفض بعض الخلفاء "عمر رضي الله عنه" رواية أحاديث الجاهلية " و معظمها شعر" لأنها تذكر الأحقاد⁴ و تنمي العداوات التي جاء الدين الجديد لمحوها و القضاء على أخطارها.

إن دور الشعر لا يمكن أن يضاهي دور النصوص الدينية أو الفلسفية المؤسسة للفكر و المنتجة لحركات التغيير في المجتمعات ، لأن التجربة الشعرية مهما تفردت لا تختلف عن كل التجارب الفنية الأخرى في الإبداع البشري المحدودة في الزمان و المكان ، حيث سيأتي من سيغطي عليها بتجربته و تنسى بمرور الوقت لتغير مشاغل الناس و تغير أذواقهم و أفق تلقيهم لها ، لعل هذا بعض ما أراده المشركون من وصفهم القرآن بالشعر قال ل تعالى (أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون)⁵ قال الطبري عن قتادة : "هو الموت ، نتربص به الموت ، كما مات شاعر بني فلان و شاعر بني فلان"⁶ ليأتي من بعده شعراء فيغطوا على مقالته ، و إنما هو كأحدهم و سيتناهى دور شعره في الزمان و سينسى أو يأتي من هو أحسن منه فيجب الصبر حتى ذاك ، أورد الطبري عن ابن عباس اقتراحا لبعض من اجتمع في دار الندوة في شأنه عليه السلام عند مبعثه قال "احبسوه في وثاق ثم تربصوا به

1 الحيوان: 364/1.

2 الجاحظ الحيوان: 30/4.

3 ينظر حديثه عن الشعراء الإسلاميين في ما أورده المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران : الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء ، عنيت بنشره جمعية نشر الكتب العلمية ، القاهرة ، المطبعة السلفية و مكتبتها، مصر ، 1343هـ، ص 99 و ما بعدها

4 الجاحظ مجموع الرسائل رسالة في نفي التشبيه 290/1

5 الطور: 52.

6 تفسير الطبري 593/21.

ريب المنون حتى يهلك كما هلك من قبله من الشعراء ، زهير و النابغة ، إنما هو كأحدهم" ¹ . إن الذي يمكن أن نفهمه من هذا التأويل أن دور الشعر ليس بينا و ذا خطر بحيث يقارن بما أظهره النبي من دعوة لذلك فالحكم على القرآن بأنه شعر سيهدف إلى إضعاف تأثيره في المتلقين لأن الخطاب الشعري ليس ملزما و لا داعيا للفعل كما هي نصوص الدين فـ"نفعه[الشعر] مقصور على أهله ، و يعد من الأدب المقصور و ليس بالمبسوط ، و من المنافع الاصطلاحية و ليست [منفعه] بحقيقة بينة" ² في جنب كتب الصناعات و الأرفاق و الآلات كما يقول الجاحظ في هذا الحكم النادر ، فكيف يقارن بكتاب الله الذي أحيا الناس و هداهم لمصالحهم الدنيوية و الآخروية ، إن قولهم بأنه شعر لاشك سيضعفه.

إن الذي يعرف صنوف التأليف من الشعر والسج ع و منشور الخطب يستطيع أن يفرق بسهولة بين نظم القرآن و تأليفه، و بين سائر الكلام و أن هذا النظم وهذه المغايرة أصبحت حجة لصاحبها بما يستدل على أنه كلام الله الذي يقوم في الحجة مقام معجزات الأنبياء قبله ³ و لا وجه لتأوله على جهة الشعر التي يعرفونها لا من حيث شكله و لا مضمونه بل إن تحدي القرآن للعرب و عجزهم جاء من العجز في اللحاق بفصاحته و أنها تجاوزت طور البشر ، و لا تكون هذه المعرفة إلا بعد عرض النص على ما يمكن أن يرد إليه مما يشبهه من ضروب التأليف فيخالفها و يجانبها مجانبة جلية قال الجاحظ في وجوب الفرق بين نظم القرآن و غيره اعتمادا على مخالفته لسائر النظم "فليس يعرف فروق النظم ، و اختلاف البحث و النثر ، إلا من عرف القصيد من الرجز ، و الخمس من الأسجاع ، و المزدوج من المنشور ، و الخطب من الرسائل ، و حتى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه ، من العجز الذي هو صفة في الذات" ⁴ حتى إذا عرف صنوف التأليف هذه عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام و منها الشعر ⁵ لقد أورد الجرجاني تحير الوليد بن المغيرة فيما يصف به القرآن فقال عندما حاولت قريش رده للشعر " ما هو بشاعر، لقد عرفنا الشعر كله رجزه و هزجه و قريضه

1 تفسير الطبري 593/21.

2 الجاحظ : الحيوان 80/1.

3 ينظر الباقلاني :عجاز القرآن ص 20.

4 الجاحظ ، رسالة في العثمانية ضمن مجموع الرسائل 31/4.

5 ينظر الجاحظ : رسالة في العثمانية 34/4 .

و مقبوضه و مبسوطه ، فما هو بالشعر" ¹ قد يكون التصريح بفكرة الشعر راجع لانقطاعهم و تشوفهم لهذه البلاغة العالية الصادرة من شخص مثلهم لا يؤمنون بأن ما يقوله هو من عند الله كما لم يصدقوا أن يصدر عنه مثل ما يسمعون" و أن ظهور القرآن منه و هو نشأ معهم و بين أظهرهم و لم يعرفوه بقصد أهل الكتاب و مجالسة غير من لقوه و عرفوه والاقتباس منه و لا انفرد بمداخلة فصيح منهم و متقدم في البراعة و اللسن عليهم آية عظيمة و أمر خارق للعادة" ² ، فمن ناحية تفرده عليه السلام هو يشبه ما يأتي به الشعراء من المعاني المستحدثة لذلك قال ابن رشيق مؤولا هذه التهمة "نسبوا النبي صلى الله عليه و سلم إلى الشعر لما غلبوا و تبين عجزهم ؟ فقالوا : هو شاعر لما في قلوبهم من هيبة الشعر و فخامته ، و أنه يقع منه ما لا يلحق" ³ و أن الشعراء عندهم يشعرون بما لم يشعر به غيرهم و لأنهم أيضا معانون من طرف تابعيهم من الجن فهو أحدهم .

لقد انتبه كل من تلقى النص القرآني لحظة التزول إلى مغاييرته لمعايير الشعر من حيث بنيته الصوتية و محتواه ، و كانت تجربة المتلقي في تذوق الشعر هي التي حكمت أفق تلقيه للنص الجديد ، فقد كان أنموذج القصيدة الجاهلية و تراكم التجربة الإبداعية هو ما يستحضره كل من سيحكم على النص الجديد ، حتى إن مطالبة المشركين بأن يأتيهم النبي بالقرآن كاملا دفعة واحدة يعود فيما نرى إلى نمط تلقيهم للقصائد الجاهلية نفسها حيث كانت تلقى أمامهم كاملة غير منقوصة ، لا لمقارنة تزيله بالتوراة فحسب كما يرى المفسرون ⁴ لقد كان متلقي تلك الفترة على وعي كبير باستجابة النصوص الجميلة لمكونات و عيه الجمالي و الدليل على ذلك هو شيوع الكثير من القصائد و حفظها و تمثلها رغم طولها لأنها حوت قواعد لا شعورية و معايير نحوية و بلاغية و موسيقية عروضية استبطنها من حكم بالجودة على تلك القصائد استجابة لذائقة الجمالية، لاشك أن آليات تلقي النص الجديد ستقاس بكل تلك المعايير اللاشعورية ، فكان اتهام النص بأنه شعر سينصب على بنيته الصوتية و الإيقاعية خاصة و كذلك رده لمصدر خفي غيبي لا يدرك وهو إلهام الجن كما كان يدعي الشعراء .

1 عبد القاهر الجرجاني : الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص 122.

2 الباقلائي : أبو الطيب التمهيد ص 166.

3 ابن رشيق : العمدة 21/1.

4 الطبري جامع البيان 446/17.

حدد القرآن مصدره بدقة وأوضح بأنه تنزيل من الله ، و ليس من وحي الشياطين بينما كان افتخار بعض الشعراء بأن جودة شعرهم تعود لتدخل من الخارج "فإنهم يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطاناً يقول على لسانه الشعر"¹ استدلل الجاحظ بقول الفرزدق مفتخراً بذلك² :

كأنها الذهب العقيان حبرها لسان أشعر خلق الله شيطاناً

قد تكون فكرة إلهام الشياطين للشعراء كما يرى البعض أحد متطلبات فنون الشعر البارزة و هو الدفاع عن القبيلة بإحكام في الهجاء و الحماسة اللذين يتطلبان الوقوع في ذم المهجو و تقبيح أفعاله قبل أن تتوسع موضوعات الشعر بعد استقرار فكرة إلهام الشياطين هذه³ إن استلهام الشعراء للشياطين كما نرى قد يكون مجرد إشارة لمطلق الشر الذي يرمز إليه الشيطان ، لأن الإنسان بحد ذاته ملهم من الله لفعل الخير مأمور به ومنهي عن فعل الشر من نفسه الأمانة بالسوء ، و حتى الشياطين التي يسلم البعض بأنها توحى للناس الشر و هي كذلك و منهم الشعراء لا تخلق الشر و لكنها حامل له فقط ، كما أن جبريل عليه السلام و الملائكة حامل للوحي و الخير للنبي والناس و ليس مصدرها له لأن الله سبحانه هو مصدر خلق الأفعال.

يختلف القرآن عن الشعر لأن الشعر محصور في مبناه و معناه حيث يحتاج الشاعر معهما إلى زيادة الألفاظ و التقديم و التأخير فيها و استعمال الكلمة المرفوضة و تبديل اللفظة الفصيحة بغيرها و غير ذلك مما تلجئ إليه ضرورة الشعر فتكون معانيه دوماً تابعة لألفاظه⁴ أما القرآن فإن الآية منه أو بعضها تعترض في أفصح كلام يقدر عليه البشر فتكون فيه كما قال المعري كالشهاب المتألئ في جنح غسق ، و الزهرة البادية في جدوب ذات نسق⁵ لفصاحتها و ملاءمتها لما قبلها وما بعدها لذلك نفى الباقلاني السجع و القافية عن القرآن و ما جاء فيه من فواصل فهو لتجنيس الكلام ، لأن قافية الشعر والسجع مستحلبة لتصحيح المعاني فيهما و هي للتحسين أما في القرآن فإن ما يمكن أن يسمى

1 الجاحظ الحيوان 225/6.

2 الجاحظ الحيوان 227/6.

3 ينظر إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان الأردن ط2، 1993، م ، ص 22.

4 ينظر القلقشندي ، أبو العباس أحمد : صبح الأعشى ، دار الكتب المصرية ، دط ، 1340 هـ — 1922 م ، 58/1.

5 المعري : رسالة الغفران، ص 473.

سجعا "الفواصل" فإنه تابع للمعنى (السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع .
وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن)¹ و ما فيه مما يظن شعرا فليس بمقصود إليه
البتة وهو لا يتجاوز البيت و شطره فكيف يسمى الكتاب شعرا" إن الشعر إنما يطلق متى قصد القاصد
إليه-على الطريق التي يتعمد و يسلك ، و لا يصح أن يتفق مثله إلا من الشعراء"² يقصدون إليه
قصدا لا ممن جاء في ثنايا كلامه كما يتوهم في فواصل القرآن فالقرآن ليس شعرا و لا له أوزان الشعر
المعروفة بشهادة جهابذة البيان من البلغاء و الشعراء و لكنه نظم فريد و إبداع على غير مثال سابق .

4 - تأويل النص القرآني:

إن رد النص القرآني لمصدره الإلهي لا يكفي لمعرفة ماهيته بوصفه نصا متزلا من عند الله و أيضا
كنص يخالف جميع النصوص البشرية. لقد قدم النص نفسه كنص مغاير لمألوف إبداعات البشر، و هذا
يستوجب أن يكون ما به تميز مدركا من داخل النص نفسه لا بإسناده لقائله فقط. إن كلام الله ظهر
"ككلام منبثق كلياً عن الله في الشكل و المضمون ، أي عن الشخصية الإلهية المترهة المتعالية"³ و كرر
القرآن في غير ما مرة أنه نزل (بلسان عربي مبین) و معنى هذا أن "العربية جزء ماهيته". بمعنى أنها
كأساليب في التعبير و كمخزون ثقافي ، مكون من مكونات ماهيته "⁴ إن تأكيد القرآن بأنه عربي
أمر يتعدى أن يكون صياغة لمضمون إلهي فقط ، بل العربية هي جزء جوهري منه و هو ما يمكن أن
يؤكد لنا أن القرآن "ذو ماهية مزدوجة ، عربية اللسان ، إلهية المضمون. و من الصعب إثبات مثل
هذه الهوية المزدوجة للكتب السماوية الأخرى على الرغم أن كلا منها نزل بلسان القوم الذين جاء
مخاطبا لهم. ذلك أن عروبة لسان القرآن ليست على مستوى اللغة كلغة فقط ، بل أيضا على مستوى
ما انفرد به من البلاغة و الفصاحة و النظم ، و هي أمور خاصة به تحدى العرب أن يأتوا بمثله فلم
يفعلوا"⁵ إن كلمة اللغة تعني كل الموروث اللغوي و التقاليد التي تحكم طريقة استعمال الأفراد للغة
للغة كتابة و نطقا، إن اللغة العربية في النص ستحدد كجزء من ماهيته ، جاء في كتاب المصاحف

1 الباقلاني : إعجاز القرآن 88 .

2 الباقلاني : إعجاز القرآن ص 81.

3 هشام جعيط : في السيرة النبوية الوحي و القرآن و النبوة ص 19.

4 الجابري ، مدخل إلى القرآن 1/195.

5 م نفسه ص 197.

للسجستاني حرص الخليفة عمر على تدوين النص ، وكتابته بلغة قريش معللا ذلك بأنها لغة القرآن¹ إذا اختلفتم أنتم و زيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان قريش فإن القرآن أنزل بلسانهم¹ لقد رفض المتلقون مشابهة النص القرآني بغيره من النصوص كما سبق ، و نحن نرى أن ثقافتهم تؤهلهم لسبر ماهيته من خلال هذا الرفض خاصة أنه عناهم بخطابه و تحداهم ببيانه فكانوا أقرب لمعرفة ماهيته من سواهم .

صرح القرآن بأنه وحي من الله نزل بلغة العرب ، وعلى مقتضى أسلوبهم في التخاطب موجهة لعامة الناس ، و عليه يكون الوحي قد اتخذ في شكل تبليغه و تحققه وضعا إنسانيا ، وخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تكيفه ولا تحده لغة² و ليست مباينة النص الإلهي لسائر الكلام من حيث مصدره تخرجه عن أن يكون موافقا لطريقة العربي في الكلام و أسلوبه في التعبير قال الطبري في بداية تفسيره "معاني كتاب الله المتزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لمعاني كلام العرب موافقة ، و ظاهره لظاهر كلامها ملائما ، و إن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام و البيان"³ إن النص كان قد أدهش العرب بشكله الجمالي و باين طريقة إنتاجهم للنصوص نظما و نثرا ، بحيث أجمعوا على فرادته و اختلافه وأنه على غير مثال سابق⁴ و قالوا : إنها كتابة لا توصف ، و سرلا يمكن سبره ، واتفقوا على أنها نقض لعادة الكتابة شعرا ، و سجعا ،خطابة و رسالة ، و أنها نوع من النظم في تركيب جديد⁴ لذلك أسر النص سامعيه و آمنوا به بوصفه نصا بيانيا امتلكه م بحيث رأوا كتابا لا عهد لهم بما يشبهه فتماهوا معه⁵ ، و كان ذلك داعية لهم لمعرفة مصدره الإلهي المفارق ، لقد أول النص وفق ما شهدته الثقافة من قبل من إبداع ، و فهم وفق هذا الأفق من الانتظار فقبل بأنه شعر و سجع كهان و لكن دون أن يستقر أحد على هذا الرأي لأن واقع الأمر يشهد على خلافه.

1 السجستاني ، أبوبكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث (ت 316 هـ) كتاب المصاحف تح محب

الدين عبد السبحان واعظ دار البشائر الاسلامية الأولى ط2 1423 هـ 2002 م 1/ 200.

2 ينظر طه عبد الرحمن روح الحداثة ، المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط1 2006 م ص 197 .

3 الطبري جامع البيان 12/1 .

4 أدونيس ، علي سعيد أسبر النص القرآني و آفاق الكتابة ، دار الآداب بيروت ط 1 1993 م ص

21.

5 المرجع نفسه ، ص 22 .

إن النصوص تشتمل على نظام من الإحالات تمثل سنة في الكتابة مخصوصة تشكل ما ينتظر القارئ وجوده في نص من النصوص لحظة تلقيه ، فالنص عيار ضابط لدرجة الانصياع و لدرجة العدول عنه كذلك و يصبح أفق الانتظار هو الموجه للفهم كما رأينا مع جمالية التلقي ، لقد أدرك من سمع القرآن أنه أمام طريقة جديدة و مغايرة لمألوف الكتابات التي عرفتھا الثقافة العربية ، و إن لم يقطع تماما مع تقاليد الكتابة التي يعرفها العرب ، إن هذا النص لا هو نثر و لا شعر و هو أبعد عن أن يشبه أسجاع الكهنة لقد ظهر ككلام يفوق طاقة البشر في التأليف و حتى يمكننا الادعاء بأنه ظهر ليس كنص واحد بل كنصوص عدة فيها أمارات محدودة من ضروب التأليف السابقة و من السمات الأسلوبية المائزة لبعض الانتاجات و لكنه لا هو هي كما أنه لا يمكن أن يقارن أو يدانى بها ، لقد ظهر القرآن ككلام متكلم يملك اللغة و يحيط بها و باستعمالها إحاطة تامة و عجيبة إضافة لسمة العز والقهرة الجليلة في ثنايا هذا الخطاب فهو "كلام لله -جل ثناؤه- أعلى و أرفع من أن يضاهى أو يقابل أو يعارض به كلام ، و كيف لا يكون كذلك و هو كلام العلي الأعلى خالق كل لغة و لسان"¹ إن دعوة القرآن لمعارضته هي في جوهرها دعوة لتدبر خصائصه الفنية و كيف أنه خالف طريقة التأليف المعهودة قبل أن يدل على مصدره الإلهي.

إن الالتفات للغة النص و اعتبارها ميزته الأولى والمحدد الأساس لفرادته و سموه على لغة البشر وما يبدعونه من نصوص ، سيقود إلى البحث عن ماهية هذا النص في اللغة ، و في طريقة استعمالها وقد لا تشغل مسائل الإخبار عن الغيوب من يريد أن يثبت أن ماهية النص القرآني هي في لغته لأن القرآن نزل أساسا كمعجزة بيانية وأن الأخبار بالغيوب "ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن ، و قد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها فقال (فأتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين)² و كذلك قد لا يلتفت إلى ما يسمى بالبدیع الذي يوجد أيضا في متنه لا صفة سارية في كل أجزاءه رغم أنه أجمل مما أتى به البلغاء و الشعراء الذين بالكاد يأتون به في البيت أو البيتين كما قال ابن المعتز

1 ابن فارس : الصحابي في فقه اللغة ، ص 41.

2 البقرة: 23

3 الخطابي : بيان إعجاز القرآن ص 23-24.

¹ إن الإعجاز هو في جهة البلاغة لاشك وأصحاب هذا الرأي هم الأكثرون كما يقول الخطابي و إن عرض لهم في كفييتها إشكال ، ولكن المسلم به أن جوهر النص القرآني و ما به تميز يعود إلى لغته وطريقة نظمه و تأليفه.

يجمع المفسرون و كل علماء الكلام أن القرآن كلام الله و وحيه لنبيه بلفظه و معناه ² ، و أن بلاغته المعجزة تستلزم أن تكون طريقة نظمه جزء من ماهيته ، و أنه جاء ضربا فريدا من التأليف و دالا على الله "لأن رجلا من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم و بلغائهم سورة واحدة ، طويلة أو قصيرة لتبين له في نظامها و مخرجها ، و في لفظها و طبعها ، أنه عاجز عن مثلها لو تحدى بما أبلغ العرب لظهر عجزه عنها و ليس ذلك في الحرف و الحرفين و الكلمة و الكلمتين" ³ إن حجة الرسول هي في نظم الكلام و تركيبه و تقديمه و تأخيره مع مراعاة أوضاع التركيب قال الجاحظ " و في كتابنا المترل الذي يدلنا على أنه صدق ، نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد" ⁴ إن الالتفات لطريقة تأليف النص القرآني و عدها مزيتها على غيره من ضروب القول جاءت لرفع البيان القرآني لمستوى الإعجاز ⁵ والقول بأن ماهيته جاءت من نظم كلام العرب وألفاظهم التي يعرفونها في سلك مخصوص و ضرب من التخير مدروس، و حتى لا يكون القول باحتواء النص على الغيوب "المعاني" فقط هو سبب فرادته .

لقد تحدى القرآن العرب في طريقة التأليف و دعاهم للإتيان بمثله من الآيات ولو مفتريات قال تعالى (أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) ⁶ فلم يجيبوه و لم يعارضوه ولو بالكذب رغم أن الله "كان في تفصيله له و تركيبه ، و تقديمه له و احتجاجه ، ما يدعو إلى معارضته و مغالبتة

1 عبد الله بن المعتز : البديع ، تح اغناطيوس كراتشوفسكي ، دار المسيرة بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1402هـ - 1982 م ، ص 01.

2 بعيدا عن كلام المعتزلة عن أنه مخلوق و تفريق الأشاعرة بين الكلام النفسي القديم و بين التلاوة لم يشع القول بافتراق اللفظ و المعنى في كلامه تعالى .

3 الجاحظ حجج النبوة ضمن مجموعة الرسائل 229/3.

4 الحيوان 90/4.

5 احسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص 86.

6 هود: 13

و طلب مساويه¹ لقد بدا أن النص استعمل اللغة لما يريد من المعاني من غير أن يكون لذلك اللفظ عوض قد يحل مكانه وهو ما لا يقدر عليه حتى الفحول من الشعراء و نوابغ البلغاء لأنهم لا يحيطون باللغة ، و لا لهم معرفة دائمة بمكان استعمال لفظ قد يكون غيره أحق بذلك المكان منه ، فهم مهما بلغوا من الفصاحة مثل العامة أمام بلاغة القرآن² لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحق بالذكر و أولى بالاستعمال³ أما النص القرآني فقد استعمل ألفاظ اللغة في مكانها الملائم فـ" صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف متضمناً أصح المعاني"³ يعجز كل من طرق سمعه و تتبع طريقة نظمه أن يتجرأ على الاتيان بمثله.

كانت فكرة النظم تلح على الكثير قبل عبد القاهر الجرجاني لتحديد ماهية النص القرآني ولكن الجرجاني هو من فصلها و بسط معانيها فكانت من أدق وأوفق المحاولات لتحديد ماهية النص القرآني.

أرجع الجرجاني علو مقام النص القرآني، وروعة بيانه، و عظيم المزية فيه، إلى "النظم" و رأى أنها الجهة التي تعرف منها حجة الله و نوره الذي أوتيته رسوله، وهي الجهة نفسها التي تدل على ماهيته "معجز" فعرف النظم بأنه "تعليق الكلم بعضها ببعض ، و جعل بعضها بسبب من بعض"⁴ و جوهر جوهر النظم عنده هو مراعاة قواعد النحو و أصوله فهذا التعلق " لا يعدو أن يكون حكماً من أحكام النحو و معنى من معانيه"⁵ و هذه كلها موجودة في كلام العرب و العلم بها مشترك بينهم كما أكد الجرجاني و ما على الناظم إلا اتباع طرائق النحو "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "علم النحو" و تعمل على قوانينه و أصوله ، و تعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها ، و تحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها"⁶ ، يشرح الحاج صالح نظرية عبد القاهر بقوله : لو أخذنا اللغة في مقابل النحو ، لكنت هي مجموع المفردات و التراكيب (الأوضاع) التي سمعت من الناطقين العرب الموثوق بعربيتهم زيادة على القرآن ، و يمثل هذا ما يسمى بدواوين

1 الجاحظ :حجج النبوة 277/3.

2 الجاحظ: البيان و التبيين 20/1 .

3 الخطابي :بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ص 27.

4 الجرجاني ، عبد القاهر : دلائل الإعجاز ص 04.

5 الجرجاني :دلائل الإعجاز ص 81.

6 دلائل الإعجاز ص 81.

العرب ، و هي معطيات ليست مستنبطة و لا ناتجة عن قياس سابق . أما النحو فهو (الصورة) للأوضاع التي يستنبطها النحوي باستقراء كلام العرب و النص القرآني ، و تكون البلاغة تتبع خواص الكلام و تراكيبه في الإفادة ، و هونفس تعريف السكاكي للبلاغة ¹ . و لولا كلمة الإفادة لكانت البلاغة هي النحو ، و تصبح الإفادة تحمل "دراسة للإمكانيات التي تتيحها اللغة لمستعملها عند التخاطب و تحصيل تلك المعاني في حال خطابية معينة" ² يسمى عبد القاهر تلك الإمكانيات "معاني النحو" و تصبح كل إمكانيات النحو اللامحدودة منظورا إليها من زاوية الجمال الناتج عن الاستعمال ، فيكشف (النظم) عن كيفية استعمال المعطيات اللغوية و المقاييس النحوية إفرادا و تركيبا في صياغة الكلام الجميل ، الذي قد يرتقي حتى يخرج عن طور البشر و يبلغ حد الإعجاز ، إن هذا هو جوهر نظرية النظم التي جاءت كمطلب ملح حاول معرفة ماهية النص القرآني و بم صار الكلام الإلهي إلهيا "منسوبا إلى الله" و معجزا على نظم لم يقدر عليه البشر رغم أنه جاء بلغتهم ، إن المتلقي سيعرف علة عجزه ذاك بعد أن يدرك سر النظم يصف الجرجاني في الدلائل كيفية النظم فيقول (لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم غير أن ينظر في وجوه كل باب و فروقه ، ينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك : زيد ينطلق و ينطلق زيد ، و منطلق زيد...) ³ و لا مطابقة بين معنى النظم و علم النحو ، لأن جمال النظم يتأتى من وضع الكلام و ضعا يقتضيه علم النحو و قوانينه و مناهجه و رسومه مجتمعة ، و هو شيء زائد عن مجرد الالتزام بالنحو ⁴ إن النظم يجب أن يفهم على أنه استغلال لإمكانات اللغة التي تتيحها للمخاطبين في أوضاع خطابية معينة ، تراعى فيها قوانين النحو و كذلك أصوله و مناهجه و رسومه التي هي أدخل في فنون البيان و الصق بجمال الأسلوب من المقاييس النحوية و القواعد المحكمة التي صاغها النحاة لتأمين سلامة الأداء لا فنيته ، لذلك وصف الجرجاني جمال النظم بأنه خارج عن الحصر و ليس له غاية يقف عندها" و إذا عرفت أن مدار "النظم" على معاني النحو و على الوجوه و الفروق التي من شأنها أن تكون فيه ، فاعلم أن الفروق و الوجوه كثيرة

1 الحاج صالح عبد الرحمن (التحليل العلمي للنصوص بين علم الأسلوب و علم الدلالة العربية) مجلة المبرز ، منشورات المدرسة العليا للأساتذة ، بوزريعة ، الجزائر ، جويلية، ديسمبر 1995 م ، ع06 ص 12.

2 عبد الرحمن حاج صالح المرجع نفسه ، ص 22.

3 دلائل الاعجاز ، ص 81.

4 الحاج صالح عبد الرحمن : المرجع السابق ص 22.

ليس لها غاية تقف عندها ، و نهاية لا تجد لها ازديادا بعدها ¹ فالقوانين لا تحدها "ليس لمن شأنه أن يجيء على هذا الوصف [نظم و ضم الشيء لبعضه البعض و فق خطة كالباقي الذي يبني و يرى موضع الخلة فيسارع إلى وضع الشيء فيه و هكذا] حد يحصره ، و قانون يحيط به ، فإنه يجيء على وجوه شتى و أنحاء مختلفة" ² إن الجرجاني عندما يؤكد على تفاضل البيان بالنظم إلى النهاية التي لا تحد يضع نصب عينيه بلاغة القرآن التي انقطع دونها فحول الشعراء و البلغاء حتى أعجزتهم و أن ناظم الكلام الجميل سيتوقف أمام بلاغة القرآن معترفاً أنها تجاوزت البشر كثيراً و أنها من مشكاة تعلقو على قدرتهم أطواراً.

لا يعني النظم ضم الكلمات بعضها لبعض كيفما جاء و اتفق و لكنه علاقة بين الألفاظ و المعاني التي "تناسقت دلالاتها و تلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل" ³ و أن لا نظم في الكلمات و ترتيب "حتى يعلق بعضها ببعض و يبني بعضها على بعض و تجعل هذه بسبب من تلك" ⁴ على حسب ترتيب المعاني في نفس قائلها ، فالنظم هو علاقات التركيب التي بينها القائل من خلال الإسناد و هذا التعلق لا يعدو علاقات النحو في متن الجمل كما سبق " أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً ، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خيراً عن الآخر = أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول ، أو تأكيداً له ، أو بدلاً منه - أو تحيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون صفة أو حالاً أو تمييزاً- أو تتوخى في كلام هو لإثبات معنى ، أن يصير نفيًا أو استفهاماً أو تمنياً" ⁵ بحيث تتواشج دلالاتها و تتناسق لتتلاقى على الوجه الذي اقتضاه العقل ، ولكن ما علاقة ذلك بالجمال الناتج عن المجاز "خرق قوانين الإسناد المنطقي" إن معنى الوضع الذي يقتضيه العقل كما يرى الحاج صالح هو استعمال الألفاظ بمعانيها غير الوضعية بقصد و إرادة و أفرادها بالمعاني الجديدة من خلال مفهوم الاتساع في الكلام و هو إقامة علاقة بين المعنى الأصلي و المعنى المتوسع فيه ، وهذا من عمل العقل وحده فهي مبادرة تأتي من المتحدث كظاهرة كلامية خطابية محضة لا يربطها

¹ الجرجاني دلائل الإعجاز ص 87. لا يهتم الجرجاني بالنحو الذي يعنى سلامة العبارة من الخطأ لأن

النظم شيء فوقه ، ينظر دلائل الإعجاز، ص 98.

² دلائل الإعجاز، ص 93.

³ دلائل الإعجاز، ص 93.

⁴ دلائل الإعجاز، ص 55.

⁵ دلائل الإعجاز، ص 55 .

بالوضع إلا معرفة العلاقة التي أبحاث التوسع من الدلالات الوضعية إلى المجاز يسمي الحاج صالح ذلك بالوضع البلاغي (expressive code)¹ لقد ربط الجرجاني التعلق الناتج عن تركيب وتأليف الكلمات و الجمل و ترتيبها بكثير من الأعمال الفنية البديعة فالنظم سيضاهي في جماله الصياغة والتصوير والنسج و التحبير، و سبيل المعاني فيه لا تفرق عن مادة ألفاظه ، و جمال هذه المعاني في الكلام الذي هو مجاز سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة² كما قال الجرجاني و أكد في الدلائل.

إن الألفاظ مفردة هي من أوضاع اللغة لا قيمة لها و لا تتفاضل مادامت غير مسلوكة في كلام ، ولا يكون للفظ مزية على صاحبه حتى يكون موقعه هو الذي يعطيه تلك المزية ، قال الجرجاني "فقد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك مجالا ، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ، و لا من حيث هي كلم مفردة ، و أن الفضيلة و خلافها ، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها ، و ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ"³ فلا مزية للكلمة إلا بعد أن يدخلها النظم⁴ كما لا يتصور من الناطق أن يكون كلامه المنظوم متأنيا من خلال إرادتين منفصلتين إحداهما توجهت للفظ اصطفاء و اختيارا و الأخرى للمعاني التي يراد إلباسها تلك الألفاظ انتقاء ، و هو ما ترده بدائه العقول كما تنبه الجرجاني بل النظم يوحد بين اللفظ و المعنى ، من حيث أن الألفاظ هي أوعية للمعاني و تبع لها و التفكير في المعاني هو تفكير في اختبار اللفظ في نفس اللحظة يؤكد الجرجاني ذلك في هذا النص الطويل "و اعلم أن ما ترى أنه لا بد منه من ترتب الألفاظ و تواليها على النظم الخاص ، ليس هو الذي طلبته بالفكر ، و لكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة ، من حيث إن الألفاظ إذ كانت أوعية للمعاني ، فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها ، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس ، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق ، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب ، و أن يكون الفكر في النظم الذي يتواصله البلغاء فكرا في نظم الألفاظ ، و أن يحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها فباطل من الظن ،

¹ ينظر : عبد الرحمن حاج صالح ص 16-17.

² دلائل الإعجاز ص 34-35.

³ الجرجاني دلائل الإعجاز ص 46.

⁴ الجرجاني دلائل الإعجاز ص 401

و وهم يتخيل"¹ و هذا أمر مهم عند الحديث عن النص القرآني فإذا كانت المعاني التي أتى بها مما لا يقدر عليه البشر مما أحاط الله به فإنه عز وجل تحداهم بأن يأتوا بمثل القرآن مفترى على معانيهم التي يعرفون لتظهر مزية نظمهم مقابلا لنظمه تعالى و عليه تفهم الآية الثالثة عشر من سورة هود عندما دعاهم النص أن يأتوا بمثل حديثه و لو مفترى، لقد كان الزمخشري منتبها لذلك عندما قال في تأويل هذه الآية (مثله في حسن البيان و النظم و إن كان مفترى) ² . إن سر التحدي هو النظم و لذلك فإن ماهية النص هي في هذا النظم البديع إضافة لما جاء به من صحيح المعاني ، و أنه كتاب أنزل بعلم الله سبحانه.

1 دلائل الإعجاز ص 52.

2 ينظر:الكشاف 2/363.

أ - آليات التأويل المدون :

الكتابة مساحة محدودة للإرساليات المتبادلة بين المخاطبين و المتلقين ، فهي تعكس تعابير الحياة الثابتة حسب ديلتاي ،إنها تقتضي تأويلا خاصا مرتبطا بانجاز الخطاب كنص حيث لم تعد شروط التأويل المباشر متاحة بناء على تعاقب السؤال و الجواب "الحوار" لذلك فنحن في التأويل المدون أمام تقنيات خاصة لرفع سلسلة العلامات المكتوبة إلى مستوى الخطاب¹ ، الكتابة أحالت ما كان فعلا منقزيا في الزمان ، و عرضا سيالا إلى ملفوظ مثبت في حيز مكتوب ، يتداوله الأفراد على نطاق واسع و يقرأ بطريقة متأنية . في النص المكتوب تغيب وسائل الفهم الثانوية في الاتصال المباشر ، و تتوفر بالمقابل للقارئ الحرية في تلقي معلومات النص و حجمها بما يخفف عن ذاكرته ، كما يلعب التقسيم الواضح للنص الواسع في تسهيل عمليات استقباله، و تعمل إشارات التقسيم المناسبة و العبارات المؤشرة و الروابط العضوية على زيادة فهمه² التأويل المدون يعني الاشتغال على نصوص ثابتة ومنتھية، عملت الكتابة على ضبطها و أصبحت معروفة و مجموعة في نص واحد مؤطرا تدخله الزيادة ولا يصيبه النقص ، بحيث أصبح النص "نسقا سيميوطيقيا مرثيا و مكانيا"³ وتم من خلال كتابته تحييد مجموعة من المؤشرات اللانصية المساعدة على الفهم و هو ما يصطلح عليه علماء اللسان بوضعية الخطاب⁴ وهي مجمل الظروف التي جرى فيها فعل التلفظ "مكتوبا كان أم شفويا" ، و يفهم من المحيط الفيزيائي و الاجتماعي ، حيث يأخذ هذا الفعل مكانه بين المخاطبين ، مع معرفة هوياتهم و الفكرة التي كونها الواحد منهم عن الآخر و ما يمتلكه هذا عما يعتقده الآخر تجاهه ، و الأحداث التي سبقت فعل التلفظ ، و كذا العلاقات التي ينخرط فيها المتكلمون ، إن هذه ظروف السياقية تختفي من النصوص المكتوبة ، ولا بد أن تأخذ كل قراءة في حسابها هذه المعاني التي اختفت لحظة تدوين النص.

1 بول ريكور : من الفعل إلى النص ص 54 .

2 ينظر ، فولفجانج هاينه من و ديتر فيهفيجر : مدخل إلى علم اللغة النصي تر ،فالح بن شبيب العجمي ،مطابع جامعة الملك سعود ، المملكة العربية السعودية 1419 هـ ص 379 و 383 .

3 تزفيطان تودوروف : مفاهيم سردية ، تر عبد الرحمن ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ط 2009، ص 11م

4 المرجع نفسه ص 53 .

ليست القراءة مجرد بحث عن المعاني في النص ، فتأثير الكتابة فينا يتجاوز مجرد فهمنا لها ، لأن النصوص ليست مجرد تعابير لغوية ، بل هي أيضا أداء و فعالية ، لها القدرة على حملنا على الفعل كما لها القدرة على جعلنا نفهم المعنى الكامن فيها لذلك فالنظر في النص و تأويله يصبح حركية مستمرة مرتبطة بما يثيره فينا ¹ إن الكتابة تساعد على الفهم السريع و تمكننا من متابعة الأفكار رغم تعقدها وهي "تكشف لنا عن دينامية الفكر ، و حركة النفس" ² كما تدفعنا القراءة للفعل والتفكير فيما نقرأ ، فالمتلقي أصبح أمام اعتبارات جديدة تؤثر على تلقيه للنص ، و تدفعه للعمل على رفع متنه المكتوب إلى مستوى الكلام ، و سيأخذ المتلقي من هذه اللحظة في عين الاعتبار التفاوت بين قصد المؤلف و معنى النص ، أو معنى ما يفهم من النصوص ، فالتفاوت بين الكلمات المكتوبة و الفهم البشري لها موجود بصورة ظاهرة ، والنص الواحد نفسه يمكن أن يفهم باختلاف شديد من قبل أناس مختلفين ³ لأن الفهم البشري ليس مرتبطا بمبادئ كونية مشتركة يخضع لها الجميع و يقرون بها كمسلمات . الكلمة المكتوبة تحمل من صعوبات الفهم الشيء الكثير ، فالنص لا يتكلم ، ولا يمكن أن نقوم باستجوابه ، أو أن نطلب منه أن يشرح نفسه بوضوح مثلما نطلب من المتحدث أن يتوقف ويعيد ما قاله بطريقة واضحة ، أو يساعدنا على فهم كلمة غير مألوفة فالنص يبقى صامتا إزاء كل هذا ⁴ يستطيع القارئ تجاوز صعوبة الفهم بالعودة إلى قائله ، و بدرس مقاله، و التعرف على مراده قال الجاحظ متنبها لهذا المأزق في إشارات بالكتاب " و قد يشبه الاسم الاسم في صورة تقطيع الصوت ، و في الخط في القرطاس ، و إن اختلفت أماكنه و دلالاته، فإذا كان كذلك فإنما يعرف فضله بالمتكلمين به ، و بالحالات و المقالات ، و بالذين عنوا بالكلام" ⁵ و حتى النصوص المقدسة التي هي كلام الله ، فإننا نطلق عليها "الكلام" الذي يتسم بالحضور و يرتبط أساسا بـ "الله" الذي هو حاضر في كل نفس ، و مع ذلك لا نستطيع أن نسلم بأن ما يقوله الأفراد عنه "النص" هو كلام الله و إنما هو فهمهم له قال علي بن أبي طالب يشكو ممن يظن أن فهمه في القرآن هو مراد الله "القرآن

1 ينظر دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص 22

2 حنفي بن عيسى : محاضرات في علم النفس اللغوي ، ديوان المطبوعات الجزائرية ، الجزائر ط 3 د ت ، ص 234 .

3 دافيد جاسبر: المرجع السابق، ص 30 .

4 دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا ص 25 .

5 الجاحظ: الحيوان 306/1

إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال" ¹ إن النص يرتقي من حيز الملفوظ حيث يكون الكلام حيزا مغلقا و رؤية أحادية، و ارتباطا بالأشياء إلى حيز الإشارة و الرمز، حيث يصير المكتوب نصا منفتحا و رؤى متعددة، و ارتباطا بين الصور السمعية أو البصرية المحدودة في نظامها و شكلها مع مفاهيم ذهنية غير محددة، فيخرج المكتوب القارئ إلى القراءة المنتجة لنصوص لا تنتهي عددا ² و يصبح الإنسان مرتبطا بهذه النصوص إنه كائن كتابي "لا يقوله كلامه، و لكن تقوله النصوص التي حلت به و اخترعته جسدا" ³ تسييره بالزاماتها و ما تفرضه عليه من رؤية محددة لنفسه و للوجود و الآخرين.

إن النص المكتوب هو مثل الألفاظ نفسها فاللفظ بقدم ما يوضح فإنه يخفي أيضا والكلمات كما يقول سقراط "لها القوة على الكشف مثلما لها القوة على الإخفاء، و يمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعا، كما يمكن أن يحول الأشياء من طريق لآخر" ⁴ و متى يوضع النص في كتب يصبح تداوله متساويا بين الذين يفهمون الموضوع الذي يتحدث عنه و بين من لا اهتمام لهم به، فالكتابة لا تميز بين القراء المناسبين و غير المناسبين لذلك قال أفلاطون لمخاوره بأن "الكاتب، السابق أو اللاحق، الذي يدعي بأن البحث عن الحقيقة الواضحة و المشروعة، يكون في الخطاب المكتوب، يعرض نفسه لسوء الفهم" ⁵ إن النص المكتوب سيكون بحاجة إلى الشرح أكثر من الكلام بما أنه يمكن أن يساق إلى من يفهمه و من لا يفهمه.

يمنح النص المدون الكثير لقضايا التأويل لأن قراءته نفسها مرتبطة أساسا بالوعي، فـ"القراءة تستلزم قدرا كبيرا من تدخل الوعي، بل أكثر من ذلك فهي عملية ذهنية تقوم على ترجمة عنصر مادي إلى

1 الطبري: تاريخ الرسل و الملوك 66/5 .

2 منذر عياشي: الكتابة الثانية و فاتحة المتعة، ص 22.

3 منذر عياشي: المرجع نفسه، ص 23.

4 ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية الأدب و التاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية، تر خالدة حامد مركز

الإينماء الحضاري، ط 1 2008 م حلب، سورية ص 11

5 أفلاطون: محاورات فيدروس تر والتر هاملتون نقلا عن ديفيد جاسبر، مقدمة في الهرمنيوطيقا

ص 25 .

عنصر معنوي، فالقراءة في المقام الأول عملية واعية¹ إن التعامل مع النص سيكون بخطوات متأنية تختلف عن تلقيه شفهيًا، إنه يبدأ بالإدراك ثم التعرف، فالفهم ثم التفسير² إن التقاء المتلقي مع النص المؤول مدونا في كتاب هو وعي بالواقع الثقافي والحضاري للمجتمع من خلال تشفير واقعه الموضوعي ضمن نظام سمبويقي دال تحتزنه الكتابة وتستدعيه وتظهره، وتتوضع على مدلول عباراته في حدها الميسر للتواصل، الذي يحيل على الواقع المادي صعودا إلى مستوى الرمز والإشارة.

إن الكتابة شفرة تختلف عن الكلام المنطوق، من حيث القواعد وتنظيم العلامات، والمتلقي إذا كان يستقبل الرسالة من خلال كلام شفهي يتوقع اختلافات عما إذا تلقاها كتابة لاختلاف طبيعة الشفرتين³ بل إن الوعي بالعلاقة بين الشفاهية والكتابة يؤثر في قضية التأويل⁴ النص المكتوب يقرأ بصمت بعيدا عن الإنشاد واللقاء ولكن اللغة مهما ابتعدت عن الشفاهية فإن هذا الأصل الشفاهي يبقى سمة لاصقة بها، وحتى الكتابة سوف لن تستغني عن الشفاهية لأن كل النصوص المكتوبة مضطرة بطريقة ما مباشرة أو غير مباشرة إلى الارتباط بعالم الصوت الموطن الطبيعي للغة كي تعطي معانيها، وتصبح القراءة تعني تحويل النص إلى صوت⁵، يستحضره القارئ كلحظة انبثاق خارج قيود قيود الكتابة، ويظهر معها ما أصبح مخفيا من بعض العناصر الصوتية التي ليس لها مقابل في الكتابة، إضافة لاحترامه لكل ما استطاعت الكتابة إظهاره بتقنياتها الجديدة في تثبيت الصوت تعزيزا للمعنى النص قبل تأويله.

إن دراسة النصوص بمعنى التحليل العميق والمتابع المطول سيصبح أمرا ممكنا مع دخول الكتابة في لاوعي الإنسان، فالطريقة الجديدة في تخزين المعرفة وهي النص المكتوب وليس الصيغ الشفهية

1 سيزا قاسم، القارئ والنص والعلامة والدلالة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002م ص 12.

2 سيزا قاسم المرجع نفسه ص 12.

3 ينظر المرجع نفسه ص 26.

4 والترج. أونج، الشفاهية والكتابة، تر حسن البنا عزالدين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1994م ص 37

5 والترج أونج: الشفاهية والكتابة ص 44.

المساعدة على التذكر ستحرر العقل و تدفعه نحو فكر أكثر أصالة و تجريدا ¹ لأن الثقافة الشفاهية تعتمد عمليات التفكير داخل أنماط شفاهية حافزة على التذكر صيغت بصورة متقابلة ، قابلة للتكرار، في جمل مكررة أو متعارضة وكلمات مسجوعة ، و هذا الفكر الشفاهي مجدول مع نظم الذاكرة وتكون الحاجة الحافزة للتذكر هي التي تقرّر تركيب الجملة نفسها لذلك كان الخطاب المكتوب يعتمد في نقل المعنى على البنية اللغوية ذاتها ، لأنه يفتقر إلى السياقات الوجودية الكاملة العادية التي تحيط بالخطاب الشفاهي و تساعد على تحديد المعنى فيه ² النص سيكون محكوما بنظام الكتابة الجامد، و المبتعد عن ظروف انتاجه و في انفصال تام عن منتجه ، و هي محددات يضعها المتلقي في حسابه أثناء أي محاولة للفهم و التأويل قال شمس الدين الخوي صاحب الإمام فخر الدين الرازي (ت 637 هـ) في صعوبة تفسير كلام الله وكلامه ينطبق على كل النصوص المكتوبة قال: " علم التفسير عسير يسير، أما عسره فظاهر من وجوه، أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه ، و لا إمكان للوصول إليه ، بخلاف الأمثال و الأشعار ، فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه ، أو يسمع ممن سمع منه ، أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام ، و ذلك متعذر إلا في آيات قلائل" ³ ، كما أن التعابير الشفاهية تخالف المكتوب لأن الصيغ التي تتسم بها الشفاهية أكثر دقة من الكلمات المكتوبة لارتباطها بالمعيش و بعالم الحياة الإنسانية و منه تكون القراءة باعتبارها آلية للمعرفة فعلاحيما و مشاركة وجدانية بين المتلقين ، أما الكتابة فتفصل بين العارف والمعروف و تبني شروطا للموضوعية ، بعدم الارتباط الشخصي للقارئ بالنص و القدرة على الابتعاد عنه ⁴ قد يكون استقبال النصوص اللغوية اليسيرة و المتعلقة بالاستخدامات الحياتية سهلة الفهم مع احاطة المتلقين بظروف الإنتاج ، إلا أن الأمر سيزداد تعقيدا في حالة استقبال المتلقي لنصوص طويلة و مكثفة دينية أو شعرية تستخدم اللغة المجازية في التعبير عن الواقع ، إن هذا سيؤدي إلى صعوبة تلقيها و استيعابها ، فهي مقتطفة من سياقها كما أن

1 والترج أونج : الشفاهية و الكتابة ص 64 .

2 والترج أونج المرجع نفسه ص 65 وما بعدها .

3 الزركشي: البرهان 16/1 .

4 والترج. أونج : الشفاهية و الكتابة 90.

المتلقي يكون تحت ضغط الموقف اللساني بحيث يتطلب منه سرعة الفهم و الحفظ لما يقال و القدرة على ترتيب الموقف على أساس ما يدور حوله الكلام .

إن التلقي الشفاهي للنصوص يفترض قوة استثنائية في الحفظ و التذكر ، فقد كان النقد الشفاهي في ثقافتنا العربية قبل التدوين مثالا على كيفية استقبال النص و الحكم عليه في حدود ما تستدعيه الحافظة من معايير قواعدية تحكم على طريقة صياغة الكلام ، وهي قواعد نابعة من الممارسة و المعرفة اللغوية الفطرية و الاحتكام للقيم الجمالية المستقرة في المجتمع للحكم على ما جاء في النصوص ،إنها ممارسة تفر بأشياء واضحة تعتبرها قواعد ثابتة في كل إبداع كالجوانب البلاغية و الموسيقية ، فيجد المتلقي نفسه أمام ضرورة إصدار حكم على ما يسمع ، أو يتفاعل آنيا مع ما يقال بانطباع كلي (الضرورة القائمة على الانطباع الكلي أو الذوق المحض ، هي النواة الأولى في تكوين الحكم الأدبي الذي يتطور عبر مراحل حضارية و فكرية إلى "مقياس" أو "معياري" ¹ لذلك يلجأ المتلقي قصد تحقيق النظرة الكلية للنص إلى تغليب عنصر من العناصر أو مقطع من المقاطع و يحكم بموجبه على كل النص أما النص المدون فأصبحت قراءته في كليته بتمعن شرطا لفهمه و تأويله .

الكتابة تحد من حرية الإفهام عكس المنطوق ، وتميل للتخفيف و الإيجاز و الحذف ، لتخلق صعوبات كثيرة في الفهم ، فقد كانت الوصية للكتابة قديما "لا تحملكم الرغبة في تخفيف الكلام على حذف معانيه و ترك ترتيبه ، و الإبلاغ فيه ، و توهين حججه" ² لأن النص المدون يحتاج إلى تدبر معانيه ليفهم المراد منه كليا و قد يكون قصره أسرع للفهم قال عمر بن عبد العزيز لكاتبه " .. أوجز الكتاب ، فإنه أسرع للفهم" ³ لأن النص المدون خاصة إذا كان طويلا يحتاج إلى مهارات للفهم و يتعرض للتأويلات المتعسفة ما لم يراعى المؤول كليته فالمؤول "لا تواجهه إشكالية المعاني المتعددة إلا عندما يأخذ الكل بنظر الاعتبار ، حيث تتبين أحداث و شخصيات و مؤسسات و حقائق طبيعية أو تاريخية

1 عناد غزوان (أصول نظرية نقد الشعر عند العرب) ، مجلة أقلام بغداد ، العراق ، ع 07 ، سنة 13 نيسان 1978 م ، ص 116 .

2 الجهشياري ، أبو عبد الله محمد بن عبدوس : كتاب الوزراء و الكتاب ، تح عبد الله اسماعيل الصاوي ، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي ، مصر ط1 ، 1357 هـ - 1938 م ، ص 02 .

3 الجهشياري المرجع نفسه ، ص 33 .

تشكل كمنسق كلي أي كمجموعة دلالية كلية¹، و ما لم يراعى ذلك سيكون التأويل هو جعل النص ينطق بما يريده القارئ جاء في سبب موت ابن المقفع أنه كتب أمانا لعبد الله بن علي و قد كان كاتباً لأخيه عيسى عندما خرج على أبي موسى فكان قد احتاط فيه و شدد منعاً للتأويل " عملها [الأمان] و وكدها ؛ و احترس من كل تأويل يجوز أن يقع عليه فيها"² النص المدون يمنح القارئ الوقت لفهمه و شرحه و من ثم تأويله ، وحتى البحث عما يريده فيه، فقد كان واصل بن عطاء يصلي و لا تمر به آية فيها حجة على خصومه إلا قطع صلاته ودونها³.

يقوم التأويل المدون على دقة الاستنباط و مقابلة مجمل النص مع بعضه البعض ، ووضعه تحت النقد و تأويل ما يحتاج لتأويله لتحقيق الانسجام الكلي فحتى أنبياء بني إسرائيل وضعوا ما دون من قبل تحت النقد "تفسير هذا الأدب الذي تم جمعه و اكتسب درجة من القداسة لم يكن ليتم إلا بعد دراسة متعمقة في كل أقسامه . و قد وجد الأنبياء المتأخرون أقوال الأنبياء السابقين مجموعة أمامهم فعكفوا على دراستها و تنقيحها من أجل نقدها أو للاعتماد عليها و تفسيرها"⁴ النص المدون - كالعهد القديم- يطرح مشاكل مرتبطة بالكتابة كاختلاف الخطوط المكتوب بها من الخط العبري الأصلي إلى الخط الآشوري المربع المستخدم الآن، و لم يتوقف الكتبة الذين كانوا يقرؤون التوراة للجمهور عن تعديل النص لتوضيح أقدم النسخ و التدقيق في النص المعترف به ، حيث يقومون بتعديلات عديدة يدخلونها في هوامش الصفحات كمقروء و ليس مكتوباً و المكتوب و ليس مقروءاً و إضافة الكلمات و أيضاً حذف كلمات ، و وضع النقاط على العديد من الحروف و الكلمات علامة على الشك فيما إذا كانت القراءة معترف بها ، وحتى تغيير الكلمة غير الملائمة لوجهة نظرهم بكلمة أخرى أفضل في

1 بول ريكور :إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمنوطيقية و بوصفها إشكالية سيمانطيقية تر تر فريال جبوري غزول ، مجلة ألف ص 139 .

2 الجهشيارى :كتاب الوزراء ص 70-71 .

3 القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص 236 .

4 ينظر تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ، تحرير زلمان شازار تر أحمد محمد هويدي ، تقديم و مراجعة محمد خليفة حسن ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، المجلس الأعلى للثقافة مصر ، 2000م ، ص 21 .

رأيهم¹ و كلها ممارسات تأويلية تربطها رغبات هؤلاء الكتاب و ميولهم النفسية و مذاهبهم العقديّة.

يسمح العقل الكتابي بإجالة الفكرة ، و تقدير الكلام و تخريجه على ما يظنه مراد قائله ، فهو يفحص المكتوب و يدقق في المعاني ، و يجيل الفكر و ليس من السهولة أن تقنعه الأنساق الشفوية التي كانت تسحر المتلقي في الكلام ، فالكتابة ستصبح وسيلة للتثبيت و حتى للحيلة و العقل الكتابي هو عقل مفكر متأمل قال العتيبي في الدفاع عن أمية النبي عليه السلام " ... لم يعلمه الكتابة لتمكن الإنسان بها من الحيلة في تأليف الكلام ، و استنباط المعاني ، فيتوسل الكفار إلى أن يقولوا اقتدر بها على ما جاء به"² و تصبح الكتابة مرادفة للعلم ، و الكاتب هو العالم لذلك فسر ابن الأعرابي يكتبون في قوله تعالى (أم عندهم الغيب فهو يكتبون)³ بمعنى (يعلمون)⁴ و فسر ابن الأثير قول النبي عندما بعث معاذًا مع أهل اليمن "إني بعثت إليكم كاتبًا" أي عالماً "لأن الغالب على من كان يعلم الكتابة أن عنده علماً و معرفة و كان الكاتب عندهم قليلاً و فيهم عزيزاً"⁵ إن العقل الكتابي يفتح باب الفكرة و التساؤل و يقدر زناد التأويل ، و يكون له متسع للتخير و مقارنة اللفظة بغيرها و زيادة و حذف عناصر الجمل لتحقيق الفهم لقد سمى مسكويه ذلك ببلاغة القلم قال معرفاً لها : "تكون مع روية و فكرة و زمان متسع للانتقاد و التخير و الضرب و الإلحاق و إجمالة الروية لإبدال الكلمة بالكلمة"⁶ إن الكتابة تفتح العقل على التساؤل و الروح على التواصل و معايشة الحقيقة في النصوص خاصة الإلهية فـ "الحرف ينقل و يبلغ الروح و في نفس الوقت يحفظه من الضياع"⁷ و بينما يفتح العهد القديم في سفر التكوين على عالم الظاهريات المادية ، و يفتح العهد الجديد على عمليات التجسد

1 تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ، ص 23 .

2 القلقشندي ، صبح الأعشى 1/43 .

3 القلم : 47

4 القلقشندي صبح الأعشى 1/51 .

5 القلقشندي صبح الأعشى 1/51 .

6 أبو حيان التوحيدي : الهوامل و الشوامل ، نشره أحمد أمين و السيد أحمد صقر ، الهيئة العامة

لنقصور الثقافة ، مصر 2001 م ، ص 285 .

7 مالك بن نبي (إنتاج المستشرقين و أثره في الفكر الإسلامي الحديث) مجلة القبس وزارة الأوقاف

الجزائر ، ع 3-4 سنة 1388 هـ ، 1969 م ، ص 77 .

ينفتح القرآن على الجانب العقلي بالحث على القراءة¹ و ستصاحب القراءة و الكتابة معا النص منذ لحظة تلقيه ، و إليه سترد ما سينتجه هذا العقل الكتابي² من تأويل للنصوص و الطبيعة و النفس و غيرها من العلوم .

ب - حركية التأويل قبل ابن قتيبة:

1 - ابن عباس: (3 هـ - 68 هـ)

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم ، ابن عم رسول الله لقب بالخير و البحر و مفسر الكتاب و ترجمانه له "مفردات ليست لغيره من الصحابة ، لاتساع علمه و كثرة فهمه"³ يذكر بدعوة النبي عليه السلام أن يعلمه الله تأويل الكتاب ، في الحديث عن عكرمة عن ابن عباس قال "ضممني إليه رسول الله صلى الله عليه و سلم و قال : اللهم علمه الكتاب"⁴ و قد فاق بعلمه جلة الصحابة على عهد عمر رضي الله عنه حتى كان لا يقصيه عن مجلسه ، خاض مع علي بن أبي طالب غمار الحروب و الفتن التي شهدتها خلافته ، فكان أفة الناس في أمور الدين و التأويل أورد السيوطي في الإلتقان أن عليا أوصى ابن عباس لما بعثه للخوارج بقوله "اذهب إليهم فخاصمهم و لا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه و لكن خاصمهم بالسنة"⁵ فرد عليه بقوله "يا أمير المؤمنين، فأنا أعلم بكتاب الله منهم ، في بيوتنا نزل قال صدقت ، و لكن القرآن حمال ذو وجوه ، تقول و يقولون ، و لكن خاصمهم بالسنن ، فإنهم لن يجدوا عنها محيصا"⁵ إن بعث علي لابن عباس للمجادلة هو ثقة في علمه و فهمه للنصوص أولا ، و أن رد ابن عباس يظهر بأنه يتمسك بالنص "القرآن" على الفهم الصحيح له لأنه سيحتج على خصمه بتزييله وهو تضيق للدلالات التي يمكن أن تتصور من قراءة النص بدون العودة إلى سبب النزول ، كما أن كف علي ابن عباس عن المجادلة بالقرآن لأنه حمال أوجه و رد ابن عباس يدل على ادراكهما المبكر لمكمن الصعوبة في فهم النصوص بعامة ، لأن

1 مالك بن نبي المرجع السابق ص 76-77 .

2 ينظر ابن فارس : الصاحبى ص 86 .

3 ابن كثير ، عماد الدين إسماعيل : البداية و النهاية تح محمد محمد تامر و آخرون دار البيان العربي ، الأزهر، مصر، دط، دت 5 / 77 .

4 ابن كثير : البداية و النهاية 5/79 .

5 السيوطي ، الإلتقان 2 / 62 .

المجادل يؤول النص و يصرفه عن وجهته بما يخدم غرضه ، يعتمد في ذلك على ما تعطيه ظواهر الألفاظ فيتعذر معها تقدير سوء فهمه إلا على الفطن ، ولكن لفت الانتباه للسنه و التي هي في مجملها "أقوال و أفعال" هو نوع من التأويل بمفهوم الغاية و المآل ، حيث ينظر من يحتج بها إلى الأمور من زاوية تحققها في الممارسة النبوية لتصبح مدلولاً لا يحتمل التأويل في فهم بعض ظواهر الكتاب ، فلا ينطلق الجدل من دوال النص إلى مدلولات قد لا يسعف النص نفسه في الوصول إليها و توضيحها لغموضها ، ولتباين مستويات الفهم (التلقي) بين المتجادلين ، ومن ثم سيفشل الجدل في مسعاه خاصة إذا تمسك الخصم - كما مر- بظواهر النصوص فلا يبقى معه للكلام مجال .

إن رد ابن عباس و منهجه العام في التأويل يتجه بعامة إلى اللغة لتفسير الغريب ، و يتسع مفهوم الغريب ليشمل ذخيرة اللغة الثقافية و حملتها المعرفية و مسلك اللغة في التعبير عن مراد قائلها كما نرى ذلك في أمثله التأويلية .

لقد امتاز ابن عباس كما سبق بسعة العلم ، فلا تمر آية في القرآن إلا و يوجد لابن عباس فيها رأي لذلك "يفهم من عدد غير يسير من الأقوال أنه رضي الله عنه من أوائل من ألفوا في التفسير ، أو أملا تفسيراً كاملاً"¹ و هو رأي له ما يعضده فقد أورد الطبري عن تلميذ ابن عباس مجاهد أنه كان يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن و معه ألواحه فيملي عليه ابن عباس التفسير كله ، كما أورد الخطيب في تقييد العلم عن موسى بن عقبة قال "وضع عندنا كريب بن مسلم حمل بعير من كتب ابن عباس ، فكان علي بن عبد الله بن عباس إذا أراد الكتاب كتب إليه ابعت إلي بصحيفة كذا و كذا فينسخها و يبعث بها"² كما أنه كان من أحرص الناس على تقييد العلم فقد كان يقول "قيدوا العلم بالكتاب"³ و نحن أمام مدونة تفسيرية تشمل النص القرآني إجمالاً ، لا آراء متفرقة و هو ما يساعد على الاعتقاد أن تأويل ابن عباس المدون له استراتيجية واضحة لفهم النص .

يمثل عمل ابن عباس في التفسير جهد المدرسة المكية ، و ليس بأيدينا من أقواله إلا ما ذكره المفسرون عنه كالطبري في تفسيره الجامع للروايات المأثورة ، أما التفسير المنسوب إليه المسمى تنوير

1 أحمد العمراني ، النص الأثري التفسيري و مناهج قراءته بين الموجود و المقصود سلسلة ندوات علمية للرابطة المحمدية للعلماء مناهج الاستمداد من الوحي ص 257 .

2 الخطيب البغدادي : تقييد العلم تح سعد عبد الغفار على ، دار الاستقامة ، مصر ، ط 11429 هـ 2004 م ص 115 .

3 الخطيب البغدادي : المرجع نفسه ، ص 116 .

المقباس من تفسير ابن عباس فهو منسوب إلى أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط¹ و جل رواياته تدور على محمد بن مروان السدي الصغير ، عن محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس و هو سند تكلم فيه نقاد الرجال ، فالسدي يضع الحديث و متروك ، فإذا انظم إليه الكلبي فتلك سلسلة الكذب² إلا أن الذهبي محمد حسين في كتابه التفسير و المفسرون دافع بشدة عن بعض ما يروى عن ابن عباس بالسند الصحيح ، و رأى أن أجود الطرق هو الطريق الأول عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس و هذه أجود الطرق و هي التي أشاد بها الإمام أحمد فيما حكاها السيوطي في الإتيان³ "إن بمصر صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصدا ما كان كثيرا"³ وهي طريق البخاري قال الحافظ بن حجر "و هذه النسخة كانت عند أبي صالح كاتب الليث رواها عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ، و هي عند البخاري عن أبي صالح، و قد اعتمد عليها في صحيحه فيما يعلقه عن ابن عباس " و هي الطريقة المرضية عند الثقات "و كثيرا ما اعتمد على هذه الطريق ابن جرير الطبري ، و ابن أبي حاتم و ابن المنذر بوسائط بينهم و بين أبي صالح ، و مسلم صاحب الصحيح و أصحاب السنن جميعا يحتجون بعلي بن أبي طلحة⁴ " و لا حجة في قول من قال أن ابن أبي طلحة لم يسمع من ابن عباس إنما أخذ عن مجاهد و سعيد بن جبير ، و على ذلك فهي طريق منقطعة و هو طعن لا قيمة له يقول السيوطي نقلا عن ابن حجر "بعد أن عرفت الوسطة و هو ثقة فلا ضير في ذلك"⁵ فمجاهد ثقة تقبل روايته ، و دون هذه الطرق طرق تختلف مدى صحتها رغم رواية الكثير من المحدثين لها و قبولهم بها. و مما يزيد من الاطمئنان لما ورد من تفسير عن ابن عباس هو أن صاحبه على غرار كثير من الصحابة نشأ في بيئة المحدثين و الرواة و هي نشأة محكومة بعوامل موضوعية منها الحياة الدينية التي سادت البيئة وقتئذ ، و المستوى العقلي النقي من شوائب تدقيق

1 ينظر الفيروز آبادي : تنوير المقباس تفسير ابن عباس ، طبعة دار الفكر ، بيروت لبنان 1421 هـ

2001 م .

2 يبظر أحمد العمراني ، (النص الأثري التفسيري و منهاج قراءته) ندوة منهاج الاستمداد من الوحي ص 257 .

3 ينظر السيوطي الاتقان 2 / 188 .

4 محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ، مكتبة وهبة القاهرة ، مصر ، ط 7 ، 2000م 1 / 59 .

5 محمد حسين الذهبي المرجع نفسه 1/59. و ينظر تلك الطرق و قيمة كل منها 1 / 60-62 منه .

الأسباب والمسببات ، إضافة لشعور الصحابة بأن التفسير شهادة على الله بأنه عنى بهذا اللفظ كذا كل هذا جعلهم لا يقولون إلا التوقيفي الذي نقل عنهم و روي عن النبي ¹ فينتشر دون أن يعترض عليه أحد .

إن ما وجد في هذا القرن الأول من تأملات لغوية و محاولات لدراسة بعض المشاكل النحوية كان الحافر عليها إسلاميا خالصا ، وكانت محاولة ابن عباس شرح غريب القرآن المحاولة الأولى لخدمة النص القرآني ² و هذا ما يؤدّن بدخول فترة لغوية جديدة مغايرة لما سبقها دعت إليها الحاجة لفهم النص القرآني والمحافظة على اللغة التي يتمكن المسلم بها من فهمه ³ ، لقد انفرد ابن عباس بمعرفة استثنائية للغريب لخبرته اللغوية الكبيرة ، و التي لا تقتصر على معرفة بعض المفردات في العربية لتتعداها إلى الألفاظ التي عدت معربة و إلى الأساليب الجديدة التي جاء بها النص القرآني و عسر فهمها على البعض ، فابن عباس يدلل صعوبات الفهم بتفسير الغريب ، و هو استبدال اللفظة بأخرى أكثر دلالة من الأولى ، وهذا في الحقيقة جهة تأويلية يتجاوز مطلب الفصاحة و الوضوح في تعويض الألفاظ بعضها ببعض ، بل يتعدى ذلك ليحمل رؤية المؤول لمعاني اللفظة الأصلية و معانيها السياقية ، و ما حملته من دلالات جديدة .

إن مساهمة ابن عباس المبكرة في تفسير القرآن جاء لاحساسه بصعوبة فهم النص القرآني من قبل البعض، و تحذيرا من سوء فهمه من طرف من قصرت ملكته اللغوية عن الوصول إلى المعنى الصحيح ، حيث يقدم ابن عباس ذلك المعنى و يؤكد أنه هو عينه الذي يفهمه العربي من خطابه ، لذلك رفض ابن عباس تفسيرات الخوارج و تأويلهم لبعض آيات القرآن ، كما رفض هو و من تأخر من الصحابة على عهده تأويلات معبد الجهني في الاستطاعة "القدر" ⁴ و رأوها سوء فهم للآيات

1 ينظر مصطفى الصاوي الجويني : النص القرآني بين فهم العلماء و ذوقهم نمشأة المعارف ، الاسكندرية، 1993 م ص 17 .

2 أحمد مختار عمر : البحث اللغوي عند العرب ، عالم الكتب، القاهرة، ط 6، 1988م ص 79 .

3 الحاج صالح عبد الرحمن : السماع اللغوي العلمي عند العرب و مفهوم الفصاحة ، موفم للنشر ،الجزائر ، 2007 م، ص 72 .

4 البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر ، الفرق بين الفرق ، تح محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة المدني ، القاهرة ص 18- 19 .

و تشبها بمتشابه الكتاب المؤدي إلى الهلكة ، وكثيرا ما كان يقول عندما يذكر عنده من يسمون بأهل الأهواء " يؤمنون بحكمه و يهلكون عند متشابهه"¹ .

يرتبط التأويل عند ابن عباس وغيره من المفسرين بالتفريق بين المحكم و المتشابه ، التأويل هو قدرة المؤول على رد المتشابه إلى المحكم حتى لا يضل ، و لا يكون ممن يبتغي الفتنة ، لذلك عرف ابن عباس المحكم الذي يجب أن يرد إليه المتشابه في قوله تعالى (منه آيات محكمات)² بقوله (هي الثلاث آيات التي ههنا قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم)³ إلى ثلاث آيات ، و التي في بني إسرائيل(و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه)⁴ إلى آخر الآيات)⁵ و عن علي بن أبي طلحة عنه أن "المحكمات : ناسخه ، و حلاله ، و حرامه ، و حدوده ، و فرائضه ، و ما يؤمن به و يعمل به ، قال : "و آخر متشابهات " و المتشابهات : منسوخه ، و مقدمه ، و مؤخره ، و أمثاله ، و أقسامه ، و ما يؤمن به و لا يعمل به " ⁶ المحكم عند ابن عباس هو البين الواضح من الحلال و الحرام ، و الحدود و الفرائض وهي التي يؤمن بها و يعمل بها ، أما المتشابه فهو الغامض الذي يحتاج إلى مزيد بيان أي أنه يحتمل أوجهها من الدلالة ، لا يحصل المفسر على المعنى المراد من العبارة إلا بعد التدبر و التفكير و فحص الأسلوب ، من التقديم و التأخير و ضرب الأمثال و النسخ و المنسوخ و آيات الاعتقاد التي يؤمن بها و لا يعمل بها ، و هذه الآيات وإن أشبهت المحكمات في الصدق و الحجية إلا أنها ليست مما يستقل بنفسه في الدلالة على المراد لذلك قال فيها محمد بن جعفر بن الزبير "لهن تصريف و تحريف و تأويل ، ابتلى الله فيهن العباد ، كما ابتلاهم في الحلال و الحرام لا يصرفن إلى الباطل و لا يحرفن عن الحق"⁷ لا يجوز تأويلهن بل يتم ردهن إلى المحكم الذي يعلمه الراسخون في العلم ، قال ابن عباس "أنا ممن يعلم تأويله"⁸ أي مقدمه و مؤخره و ناسخه و منسوخه ..و كل الظواهر الأسلوبية

1 الطبري ،جامع البيان 5 / 214 .

2 آل عمران:7

3 الأنعام :151

4 الإسراء:23

5 تفسير الطبري 5 / 193

6 ، تفسير الطبري5/193.

7 تفسير الطبري 5/197 .

8 الطبري 5 / 220 و الزركشي البرهان 2 / 73 .

التي تكون سببا للغموض ، و لكن ذلك لا يعني مفهوم التأويل بمعنى العلم الذي يشمل ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وغيرها لذلك قال ابن عباس في (و ما يعلم تأويله إلا الله) يعني تأويله يوم القيامة ، إلا الله " يؤكد هذا الفصل في عدم العلم بالمتشابه بهذا المعنى قراءته للآية (و ما يعلم تأويله إلا الله و يقول الراسخون في العلم آمنوا به)¹ فلا تعارض مع ما ادعاه ابن عباس من معرفته للتأويل لأنه من الراسخين في العلم العالمين بحدود القرآن و فرائضه و أسباب نزوله ، و إلى هذه الحدود و الفرائض يجب رد ما تشابه من آي الكتاب لأنه من الراسخين في العلم و في معرفته باللغة التي ستصبح مطلبا مهما للمفسرين من بعده .

جاء عن النبي قوله "أعربوا القرآن و التمسوا غرائبه"² ، و تطبيقا لهذا الحديث عمل ابن عباس على تأسيس الطريقة اللغوية في تفسير القرآن فكان يرد على من يسأله عن غريب القرآن بقوله "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوها في الشعر فإن الشعر ديوان العرب"³ و معنى إعراب القرآن هو "معرفة معاني ألفاظه لا الإعراب المصطلح عليه عند النحاة"⁴ و الغريب هي ألفاظ اصطلاح العلماء على تسميتها بالغرائب ، و ليس المراد بغرابتها أنها منكراة أو نافرة أو شاذة ، فإن القرآن الكريم متره من هذا جميعه ، و إنما المراد باللفظة الغريبة هنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل ، بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها و سائر الناس⁵ و إن كانت هذه الألفاظ المشكلة الغريبة قليلة في جانب الواضحة ، ولأن "الاستعانة بالغريب عجز"⁶ في كلام الناس فكيف به في كتاب الله . عمل ابن عباس على رفع الغموض عن النص القرآني بشرح الغريب و توضيح مقدمه من مؤخره ، و ناسخه من منسوخه ، و ذكر أسباب التزول و غيرها من الظواهر اللغوية التي تؤدي إلى بيان معنى النص فالتأويل عنده "يدور في فلك المعنى لأن ابن عباس هدفه توضيح المعنى و جعل النص

1 تفسير الطبري 215/5 و 218 .

2 الخطابي: بيان اعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز ص 34 .

3 ابن كثير : البداية و النهاية 77/5.

4 سامي عبد الله الكناني: (الاتجاه اللغوي في تفسير القرآن الكريم نشأته و تطوره و تلون مناهجه) ، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ع 06 صفر 1420هـ - جوان 1999 م ص 22 .

5 سامي عبد الله الكناني، المصدر نفسه ص 23 .

6 أبو هلال العسكري: الصناعتين ص 03 .

القرآني منقادا له ليعده عن المغايرة التي قد تتراءى في حمل النص على ظاهره " ¹ فيتوقف عند مواضع تستدعي التأويل مستخدما آليات لغوية و نحوية ، و من تأويلات ابن عباس النحوية مسائل الحذف و الزيادة و تضمين الأفعال و الحروف معاني غيرها من الأفعال و الحروف ، و التقديم و التأخير ² من هذه التأويلات حذف المضاف في قوله تعالى (إني أريد أن تبوء بإثمي و إثمك) ³ قال "تحمل إثم قتلي و إثمك الذي كان منك قبل قتلي فحذف المضاف " ⁴ و في "إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه" ⁵ قال " و العمل الصالح يرفع عامله و يشرفه على حذف المضاف " ⁶ و في قوله تعالى (و قالوا قالوا لولا أنزل عليه ملك و لو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون) ⁷ جاء في البحر المحيظ قول ابن عباس و قتادة و السدي " في الكلام حذف تقديره : و لو أنزلنا ملكا فكذبوه لقضي الأمر بعذابهم و لم يؤخروا حسب ما سلف في كل أمة " ⁸ و في قوله تعالى (و لقد آتينا موسى تسع آيات بينات فاسأل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحورا) ⁹ قال ابن عباس " كلام محذوف ، و تقديره : فسأل موسى فرعون بني إسرائيل أي طلبهم لينجيهم من العذاب " ¹⁰ و في غيرها من الآيات التي تحتاج لتقدير محذوف .

في الآية السادسة عشرة من الإسراء و التي دار حولها جدل كبير و عدت من المتشابه يكون تقدير المحذوف ضروريا لفهم الآية عند ابن عباس قال تعالى (و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها

1 عبد الفتاح أحمد الحموز ،التأويل النحوي في القرآن، مكتبة الرشد ،الرياض ط 1، 1404هـ 1984 م ، ج 1 / 42 .

2 عبد الفتاح أحمد الحموز، المرجع نفسه ج 1/ 42 .

3 المائدة: 29

4 أبو حيان البحر المحيظ تج ، عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 1413 هـ 1993 م 478/3 .

5 فاطر: 10

6 البحر المحيظ 290/7 .

7 الأنعام: 9

8 البحر المحيظ 82/4 .

9 الإسراء: 101

10 البحر المحيظ 83/5 . و ينظر تنوير المقباس المعنى على ثلاثة أوجه (الأمر بالطاعة بالنصب ،التكثير بالفتح، و التسليط بفتح الألف و تشديد الميم) ص 283 .

ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً) ¹ جاء عن ابن جريح قال ابن عباس في (أمرنا مترفيها) قال: بطاعة الله ، فعصوا ، و في رواية عن علي بن داود ، عن أبي صالح عن معاوية عن علي عن ابن عباس قوله "أمرنا مترفيها" [بتشديد الراء] يقول : سلطنا أشرارها فعصوا فيها ، فإذا فعلوا ذلك أهلكتهم بالعذاب ، و هو قوله : (و كذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها) ² حيث يؤول ابن عباس الآية بأمر الله أهل القرية بالطاعة فعصوا و يتره الله عن الظلم و يربطها بآية أخرى توضح أن العذاب الذي أخذ أهل هذه القرية هو من مكر مجرميها فيها ، لا أن الله هو الذي أمرهم و لا تزيد كلمة (جعل) في الآية الثانية عن مفهوم النهي عن الشيء و التوعد عليه والتخلية بينهم و بين أعمالهم و هذا المعنى الأخير هو الذي سيستغله و يتوسع فيه من جاء بعد ابن عباس خاصة أهل الاعتزال .

و من استراتيجيات التأويل التي اتبعها ابن عباس اعتماد القرائن العقلية في تأويل بعض الآيات و القراءات القرآنية للمحافظة على انسجام النص و تزيه الذات الإلهية ، فقد كان إحساسه التأويلي يهديه إلى تخريج الآيات على مقتضى المفهوم من اللغة و ما تتيحه من اتساع بالاستعمال ، و إن لم ينص على تحديد هذه الظواهر اللغوية بدقة كما سيفعل من سيأتي بعده ، يقول في قوله تعالى (الله نور السموات و الأرض) ³ قال (الله سبحانه هادي أهل السموات و الأرض) ⁴ فالله سبحانه يتره عن أن يكون هذا النور المادي ، و يؤول صفات التعجب و الرضي و النسيان والاستفهام و هي صفات جاء إطلاقها على الذات الإلهية في النص القرآني ووجب أن تؤول بما يليق بالتزيه قال في (فاليوم نساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) ⁵ قال (نتركهم من الرحمة ، كما تركوا أن يعملوا للقاء يومهم هذا) ⁶ و في قوله (و الله محيط بالكافرين) ⁷ يقول (الله منزل ذلك بهم من النعمة) ¹ دون الالتفات

¹ الإسراء: 16

² الأنعام : 123

3 النور: 35

4 الطبري جامع البيان 17 / 295 و تنوير المقباس (الهدى من الله على وجهين :التبيان و التعريف)ص 354.

5 الأعراف: 51

6 الطبري 12 / 476 .

7 البقرة: 18

لمعاني الإحاطة الحسية وفي قوله (قاتلهم الله أنى يوفكون) ² قال " لعنهم الله و كل شيء في القرآن قتل فهو لعن " ³ و (قتل الخراصون) ⁴ هي بمعنى اللعن أيضا، و يؤول اليمين بالقوة في قوله تعالى (و لو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) ⁵ قال ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن " قال ابن عباس : اليمين هنا القوة وإنما أقام اليمين مقام القوة لان قوة كل شيء في ميامينه " ⁶ و قوله (سنفرغ لكم أيه الثقلان) ⁷ قال (و عيد من الله للعباد ، و ليس بالله شغل و هو فارغ) ⁸ و في قوله (يوم يكشف عن ساق و يدعون إلى السجود فلا يستطيعون) ⁹ قال ابن عباس - و جماعة من الصحابة و التابعين من أهل التأويل كما يقول الطبري- قال (عن أمر عظيم كقول الشاعر : و قامت الحرب بنا على ساق) ¹⁰ و هذا التأويل ينظر إلى الآية على أنها كناية عن أمر عظيم يحتاج إلى معاناة و جد فيه ، و هي كناية مشهورة فقد كان العرب يقولون : شمرت الحرب عن ساق يعني عن كرب و شدة و هي أشد ساعة في يوم القيامة حسب ابن عباس ¹¹

يعتمد ابن عباس في تأويل الألفاظ على حصر دلالات اللفظ المراد تأويله، فيوضحه بالشرح (المرادف) كما يضيق دلالاته و يخصصها إن كان اللفظ عاما ، و يلجأ لاستثمار السياق الذي جاءت فيه الألفاظ من خلال فحص مثيلاتها في الآيات ما يسمح بالوصول إلى معناها بدقة ، و هي طريقة تقترب من مفاهيم علماء الدلالة حول طرق دلالة الألفاظ على المعاني مثل ¹² : المترادفة و المتضادة و الأجناس و أفراد الجنس التي تعتمد على علاقات : المطابقة و التضاد و الاشتمال و الاندراج

1 تفسير الطبري 378/1

2تتويت:30

3 الطبري 207/14

4ن ذاريات:10

ان قحاة:46

6 ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم : تأويل مشكل القرآن، تح السيد أحمد صقر ، دار التراث القاهرة ط 2 ، 1393 هـ، 1973 م ، ص 154 .

7لرحم ه:31

8 ينظر البيهقي الأسماء و الصفات :ص 479 .

9ق م:42

10تفسير القرطبي 217/18.

11 تفسير القرطبي 217/18.

12 ينظر هذه الطرق الحاج صالح عبد الرحمن ، السماع اللغوي العلمي عند العرب ص 18 .

و غيرها مثل تأويله للآية (قاتلوهم حتى لا تكون فتنة) ¹ قال : قاتلوهم حتى لا يكون شرك ² و اللفظة عنده ترادف كلمة شرك ، و في قوله تعالى (وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولاً ميسوراً) ³ عن عطاء الخرساني عن ابن عباس (ابتغاء رحمة من ربك) قال : رزق (أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم) ⁴ و في سؤالات نافع (عن اليمين و عن الشمال عزيز) قال ابن عباس : عزيز الخلق من الرفاق و أنشد لعبيد بن الأبرص :

فجاءوا يهرعون إليه حتى
يكونوا حول منبره عزينا

و في (وابتغوا إليه الوسيلة) ⁵ قال : الوسيلة الحاجة و أنشد لعنترة :

إن الرجال لهم إليك الوسيلة
إن يأخذوك تكحلي و تخضي

و في قوله (ادفع بالتي هي أحسن) ⁶ قال (بالصبر على الأذى) و أول اليأس بالعلم في قوله (ألم يئس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً) ⁷ قال : ألم يعلم و أنشد لملك بن عوف قوله :

لقد يئس الأقبام أنا ابنه
و إن كنت عن الأرض العشييرة نائيا

اعتمد ابن عباس أسباب التزول لتأويل بعض الآيات لأن سبب التزول يمثل السياق أو الحادثة التي جاء النص لتوضيحها، فهو مك المرجع في الدلالة و عدم معرفته هو سبب الاختلاف جاء في سؤال عمر لابن عباس عن سبب اختلاف الناس و كتابها واحد فقال ابن عباس : (إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه و علمنا فيما أنزل و أنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن و لا يدرون فيما نزل فيكون لهم رأي فإذا كان كذلك اختلفوا) ⁸ قال في قوله تعالى (و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) ⁹ قال "هي به كفر، و ليس كفرا بالله و ملائكته و كتبه و رسله" ¹⁰ أي أنه كفر دون كفر غير مخرج من الملة و لا مستبيح لدم صاحبه ، و أن هذه الآية ليست مخصوصة بالمسلمين بل نزلت في شأن اليهود

المنقذة: 193

2 تفسير الطبري: 3/ 300 .

3 اسزاء: 28

4 - الزخرف: 32.

5 انجدة: 35

6 موهون: 96

7 لزعد: 31

8 الشاطبي: الاعتصام 3/ 29-30.

9 انجدة: 44

10 تفسير الطبري: 10/ 356.

الذين رفضوا إقامة حد في كتابهم و أن الجحود من المسلم هو الذي يسمى كفرا قال " من جحد ما أنزل الله فقد كفر ، و من أقر به و لم يحكم، فهو ظالم فاسق " ¹ و في قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا و آمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا و أحسنوا و الله يحب المحسنين) ² بأن تأويلها هو معرفة أنها نزلت في قبيلتين من الأنصار نزل فيهما تحريم الخمر، فلما كانت موقعة بدر و استشهد بعض الأفراد تكلموا فيهم فأنزلت الآية تبين مغفرة الله لهم بعد التوبة³ و هي ليست رخصة للمؤمن بعد إيمانه و إنما عذر لمن مضى .

استخدم ابن عباس مفهوم المثل لتأويل بعض الآيات ، و كان آية لاستخلاص المعنى من وراء بعض الصور البيانية التي جاءت في النص و المقصود بالمثل عنده هو المعنى أو المغزى من وراء القصة و أحداثها الظاهرية المحسوسة قال في الآية (أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل و أعناب له فيها من كل الثمرات و أصابه الكبر و له ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون)⁴ قال (هذا مثل ضربه الله للمرائين بالأعمال يبطلها يوم القيامة أحوج ما ما كان إليها ، كمثل رجل كانت له جنة و له أطفال لا ينفعونه فكبر و أصاب الجنة إعصار أي ريح عاصف فيه نار فاحترقت ففقدها أحوج ما كان إليها)⁵ و هذا المثل هو استعارة تمثيلية و كذلك الآية الآية العشرون من البقرة قال بأنها مثل ضربه الله للنفاق الذي يكاد البرق (محكم القرآن) أن يخطف أبصارهم فينبئ عن محبوتهم من النفاق ، لشدة ضوء الحق ، و يعرفون الحق و يتكلمون به ذلك هو معنى (كلما أضاء مشوا فيه) و إذا أظلم ارتكسوا و عادوا إلى كفرهم و نفاقهم الأول ⁶ و هو تأويل مجازي يطلق عليه ابن عباس المثل و سيعمقه من جاء بعده من المفسرين .

1 تفسير الطبري: 357/10 .

2 ان طه: 90

3 تفسير الطبري: 571 /10 .

4 النقرة: 126

5 القرطبي : الجامع لأحكام القرآن 301/3-302 .

6 ينظر تفسير الطبري : 154/1

2_ أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت213هـ) :

أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي ، تيم قريش ، أو تيم بني مرة ، ولد سنة (110 هـ) ، و كانت وفاته في حدود (209هـ) أو (213 هـ) ألف كتاب المجاز ليوضح معنى آية من القرآن سئل عنها ، فأراد من خلال الكتاب أن يؤكد على عربية النص القرآني، و مطابقته لكلام العرب و أساليبها في البيان. قال في بداية المجاز (إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين ، و تصدق ذلك في آية من القرآن ، و في آية أخرى (و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه)¹ ، فلم يحتج السلف و لا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن)² يعرفون كلام العرب و غريب ألفاظهم ، و وجوه التلخيص و الإضمار و الحذف .. فاستغنوا بالفهم في كتاب الله عن السؤال لأن (في القرآن ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، و من الغريب و المعاني)³ حتى لم يشك أحد ممن سمعه بأنه بلغ الذروة في البيان ولذلك لم يعترض عليه أحد من ناحية فصاحته.

إن النص القرآني عند أبي عبيدة عربي ، يجب أن يفهم من خلال عادات العرب في التخاطب و ما استعملته من طرق الدلالة على مرادها ، فالعربي يفهم قوله تعالى (طلعها كأنه رؤوس الشياطين) بأنه وعيد من الله قصد الزجر و التخويف ، و إن وقع بم لم يعرف ، لأنه صنو قول الشاعر الجاهلي و هو امرئ القيس :

أيقنتني و المشرفي مضاجعي و مسنونة زرق كأنياب أحوال

قال أبو عبيدة " و هم لم يروا الغول قط ، و لكنهم لما كان الغول يهولهم أو عدوا به"⁴ إننا نفهم جواب أبي عبيدة على سائله عندما اعترض على الآية السابقة و أن الإيعاد يجب أن يكون بشيء معروف ، كان رده أن هذا ليس من شرط فهمنا لبيت الشاعر من قبل ، قد نفهم إجابة أبي عبيدة من خلال تصورنا الحديث للكلمة كعلامة تشير إلى موضوع أو مرجع ، ليس من الضروري تصويره كموضوع مادي ، و لا حتى وجوده ، و لكي تكون الكلمة مفهومة يتعين على المتلقي أن يستحضر تصورا يمكن أن يتخيله كعلامة أخرى ، إنها صورة الشيء الذهنية. و على ضوء هذا يمكن أن ندرك

1 ليزاهيم: 4

2 أبو عبيدة : مجاز القرآن 8/1 .

3 مجاز القرآن ، المرجع نفسه 8/1.

4 كامل الخولي: أثر القرآن في تطور البلاغة العربية إلى نهاية القرن الخامس الهجري ، دار الأنوار

للطباعة و النشر ، مصر ، ط1، 1381هـ - 1962 م ص 24.

عمق تفكير أبي عبيدة و مفهومه للدلالة في النصوص ، و نفهم عمق تأويلاته في كتاب المجاز ، و مرونته في فهم اللغة و حسه اللغوي المتحرر الذي جلب له و لكتابه النقد الشديد من معاصريه¹ ، و عداهم إياه من تفسير القرآن بالرأي الذي يعني أخذه بمطلق اللغة في بيان المراد بآيات القرآن دون العودة للمأثور .

لقد استعمل أبو عبيدة كلمة مجاز لتدل على معنى : التفسير و الغريب و التقدير و التأويل و غيرها من الظواهر البلاغية و النحوية ، فيورد قبل الآية المراد تفسيرها عبارة : مجازه كذا و تفسيره كذا و تأويله كذا و الكلمة تعني عنده "الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته"² و هي في نفسها طرق واضحة بينة يفهمها العربي بيسر ، لكن لما استغلت الأفهام في زمنه المتأخر (ق 2 هـ) أصبح الأمر محتاجا لتوضيح عبارات النص في جوانبها البلاغية و الدلالية ، حيث أصبحت الحاجة إلى شرح الغريب توازي شرح بنية العبارة النحوية . لقد كانت الصفة التي تجمع الظواهر التي سجلها أبو عبيدة باعتبارها مجازا هي "مخالفة المتوقع و المؤلف"³ سيتطرق أبو عبيدة إلى مسالك النص التي يفضلها ينتج الدلالة ، و يسجل الكثير من الظواهر الأسلوبية التي سيستعملها في التأويل ، لأن المجاز يعني عنده أيضا (الدلالة الدقيقة لصيغ التعبير القرآنية المختلفة)⁴ و هي لا تخرج عن مطلق كلام العرب و لا تخالفه . إن المجاز في النص القرآني لا يقتصر على النقل الجرد للكلمة فيما استعملت فيه أصلا إلى غيره ، و إنما يراد به التصوير في كثير من المرات ، لذلك كان التأويل يتوجه إلى تحريك مسألة الفهم العام للنص بكليته ، من خلال فهم طرق النص في استعمال اللغة ذاتها ، لقد كان أبو عبيدة مدركا لمسائل التقديم و التأخير و الحذف و أساليب التشبيه و الاستعارة و الكناية و غيرها و إن لم يسمها بمسمياتها ، ففتح عمله طريقة فهم النص من خلال المجاز بطريقة تقترب من مفهوم المثل الذي استعمله ابن عباس من قبل ، لأن المجاز و إن كان عنده يحيل على ظواهر نحوية هي من صميم ما سيدرسه النحاة بعده ، فإنه تناول مسائل البلاغة غير منفصلة عن الظواهر النحوي كالحذف و التقديم و التأخير و غيرها .

1 ينظر اعتراضات معاصري أبي عبيدة على كتابه مقدمة المجاز لفؤاد سزكين 1/ 15 .

2 فؤاد سزكين : مقدمة كتاب المجاز 1/ 19 .

3 محمد العمري : البلاغة العربية أصولها و امتداداتها ، دار إفريقيا للشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، ط 1 ، 1999 م ص 95 .

4 شوقي ضيف : البلاغة تطور و تاريخ ، دط ، دت ، دار المعارف ، مصر ص 29 .

إن مجازات أبي عبيدة في علاقتها بالتأويل تندرج ضمن مجازات ذات الطبيعة التاريخية¹ التي تتعلق باللغة معجما ولهجات وتقنيات كتابة، وهي إشكالات ليست مجالا للتفاوت في فهم المتلقين، ولا تتيح فرصة للمؤول للتدخل برأيه كشرح معاني الكلمات وأوجه القراءات، ومجازات نصية هي من صميم نسيج النص تتيح مجالا واسعا للمؤول للنظر، لأنها إشكالات ناتجة أساسا عن عمل مقصود في اللغة نفسها في: تركيبها الداخلي "النحوي والدلالي" وفي علاقتها بالعالم "المراجع والحلقات"، ففي التركيب نجد كل ظواهر الاختصار، واختلاف الضمائر.. أما المجازات المتعلقة بنقل الدلالة ومخالفة المعنى لظاهر القول فكالمجازات المرسله والاستعارات أو ما يمكن أن يسمى التشخيص أي مخاطبة الجماد كالعقل.

من تأويلات أبي عبيدة باستعمال الحذف أو ما سماه "مجاز ما حذف وفيه مضمير"² وهو من المجازات اللغوية الكثيرة في القرآن قال في قوله تعالى (و سل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها)³ قال "على إضمار: و سل أهل القرية، و من في العير" وفي قوله (و أشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم) قال: "سقوه حتى غلب عليهم، مجازه مجاز المختصر. أشربوا في قلوبهم العجل: حب العجل"⁴ على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مكانه والمعنى أن حب العجل غلب على قلوبهم حتى لم يستطيعوا عنه فكاكا فكان كالشيء الذي تشربوه. ويخرج كثيرا من الآيات التي يخاطب فيها الله تعالى الجماد تحت مجاز "ما جاء من لفظ خبر الحيوان و الموات على لفظ خبر الناس" ⁵ مثل (ياأيها النمل ادخلوا مناسككم لا يحطمنكم سليمان و جنوده)⁶ وقوله تعالى (قالنا أتينا طائعين)⁷ وفي (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا) كلها تدخل في باب مخاطبة الجماد و مالا يعقل ولكنها أخرجت على مجرى مخاطبة آدميين، ثم يدل على أن هذا من صميم كلام العرب يقول في آية النمل السابقة: (و العرب قد تفعل ذلك قال [الشاعر وهو العجاج]:

1 محمد العمري البلاغة العربية ص 103-104 .

2 مجاز القرآن 8/1 .

3 يوسف: 82

4 مجاز القرآن 47/1 .

5 مجاز القرآن 10/1 و ينظر 132/2 .

6 النمل: 18

7 قصصه ج: 10

شربت إذا ما الديك يدعو صباحه إذا ما بنو نعش دنوا فتصوبوا¹

كما أول أبو عبيدة ما ينسب إلى الله من صفات توهم التشبيه في القرآن مثل (وقيل اليوم ننساكم)² بالترك لأن الله يتزه عن أن يوصف بالنسيان وإنما هي عقوبة منه قال (أي نترككم، نخرجكم من رحمتنا)³ قال الزمخشري في الآية "جعلكم بمتلة الشيء المنسي غير المبالي به، كما لم تبالوا أنتم بلقاء يومكم و لم تخطروه ببال"⁴ وفي قوله (يجاربون الله ورسوله)⁵ ليست المحاربة مفاعلة و ما هي إلا الكفر بالله و الخروج عن طاعته⁶ و كذلك الأسف في قوله تعالى (فلما آسفونا)⁷ قال: (أغضبونا)⁸ (أغضبونا)⁸ لأن الله لا يأسف وأنه ليس كمثل شيء و أول قوله في آية القلم (يوم يكشف عن ساق)⁹ بشدة الأمر قال: "إذا اشتد الحرب و الأمر قيل: قد كشف الأمر عن ساقه"¹⁰ و أنشد لقيس بن زهير بن جذيمة العبسي:

فإذا شمرت لك عن ساقها فويها ربيع و لا تسأم

و هي كما قال أبو هلال العسكري في الصناعتين استعاره لها وقع أحسن من استعمال الحقيقة فهي "أبلغ و أحسن و أدخل مما قصد له من قوله لو قال: يوم يكشف عن شدة الأمر، و إن كان المعنيان واحد"¹¹ و قوله (و السماء بنيها بأيد) قال: بقوة و الله تبارك و تعالى ذو الأيد: القوة¹² و يرى في مكر الله الذي جاء في الآية مقابلا لمكر الكفار بأنه تدمير من الله لهم و ليس مكر كما يصدر من الناس حيث يلامون على اقترافه فأطلق الله ما قابل به فعلهم بأنه مكر على سبيل المجاز قال أبو عبيدة

1 مجاز القرآن 93/2 .

2 إنشجيات: 31

3 مجاز القرآن 211/2 .

4 الزمخشري: الكشاف 292/4 .

5 كلنقزة: 31

6 مجاز القرآن 164/1 .

7 لزخرف: 55

8 مجاز القرآن 205/2 .

9 ق:م: 42

10 ينظر المجاز 266/2

11 العسكري: كتاب الصناعتين، ص 268.

12 مجاز القرآن 45-46/1 .

في قوله تعالى (و مكروا و مكر الله) قال : أهلكهم الله ¹ و يخرج قول اليهود الذي حكاه الله عنهم (يد الله مغلولة)² على الكناية إذ يجعل المعنى : أن خير الله ممسك³ و كذلك في قوله تعالى (ما من دابة دابة إلا هو آخذ بناصيتها) ⁴. بمعنى أنه في قبضته و سلطانه ⁵ و كذلك آية المعية في قوله تعالى (إنني معكما)⁶ يؤولها بالعلم و الرعاية قال (مجازه أعينكما)⁷ و في (لتصنع على عيني)⁸ تأويلها لتغذى و تربى على ما أحب⁹ و يؤول قوله تعالى (فردوا أيديهم في أفواههم)¹⁰ بأنه مجاز المثل و المعنى عنده عنده رد يده في فمه و أمسك و لم يجب¹¹ و هي كناية كما هو واضح . و لا يفهم قوله (كل شيء هالك إلا وجهه)¹² فهما حرفيا مثل من يتمسك بظاهر النصوص بل هي مجاز قال في الآية: (مجازه إلا هو)¹³ على إرادة الذات لما كان الوجه هو الجزء الذي يدل عليها ، كما اهتم أبو عبيدة بتأويل بعض الأساليب التي يجب حملها على خلاف ما يفهم من ظاهرها كقوله تعالى (اعملوا ما شئتم)[فصلت :39] بأنه توعد قال (لم يأمرهم بعمل الكفر بل هو توعد)¹⁴ و نفس الأمر قوله تعالى (أفسح هذا) [الطور : 13] و في قوله تعالى(سنفرغ لكم أيها الثقلان) على أنه سيحاسبهم ، لأنه سبحانه لا يشغله شيء¹⁵ و في سؤال الملائكة عن خلق آدم و قولهم (أتجعل فيها من يفسد

1 مجاز القرآن 95/1 .

2 لم اعدة:66

3 مجاز القرآن 170/1 .

4 هود:56

5 مجاز القرآن 290./1

6 طه:46

7 مجاز القرآن 20/2.

8 طه :29

9 مجاز القرآن 19/2

10 لبزاهيم:9

11 مجاز القرآن 336/1 .

12 لقصص:88

13 مجاز القرآن 112/2 .

14 مجاز القرآن 179/2 .

15 مجاز القرآن 244/2 .

1 فيها) [البقرة : 30] رأى بأن أسلوب الاستفهام غير حقيقي و لكنه إيجاب أي أن الله سيفعل مستشهدا بيت جرير المشهور

ألستم خير من ركب المطايا و أندى العالمين بطون راح

و انتبه أبو عبيدة لتضمن بعض الحروف معاني غيرها فقال في (وأرسلناه إلى مئة ألف أو يزيدون) بأن (أو) بمعنى (بل) و ليست للشك ، كما أن (أو) هي بمعنى (و) في (إلا قالو اساحراً و مجنون) [الذاريات: 52] وليست للشك أيضا لأن المشركين قالوا هذه التهمة غير شاكين² و (في) بمعنى (على) و (بعض) بمعنى (كل) في الآيتين (لأصلبنكم في جذوع النخل) [طه: 71] و (لأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه) [الزخرف: 63]³ أما في قوله تعالى (من ورائهم جهنم) [الجاثية: 9] فالمعنى من بين أيديهم⁴ و في (الأرض بعد ذلك دحاها) [النازعات: 30] هي بمعنى (مع)⁵.

لقد كان أبو عبيدة متذوقا للنص القرآني ، يهديه حسه و خبرته باللغة إلى جمال العبارة القرآنية ، فينظر إليها من ناحية جمالها الفني و ما تثيره في متلقيها ، و في كل كتابه لا نحس بضغط المقاييس النحوية ، أو إكراهات المذاهب في تأويله لعبارات النص حيث استعمل من أجل ذلك ديوان العرب الشعري و معرفته الواسعة بالغريب ، واستطاع أن يقيم جسرا متينا بين ما جاء به القرآن و ما تعرفه العرب في كلامها تحت كلمة جامعة هي المجاز.

2 - الأخفش الأوسط (ت 215هـ) :

هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة الجاشعي الملقب بالأخفش الأوسط ، تلميذ سيبويه ، لم يعرف الكتاب إلا من طريقه ، صحب الخليل قبله⁶ هذا مجمل ما عرف عنه ، فحتى العلماء الذين عاصروه

1 مجاز القرآن 35/1-36.

2 مجاز القرآن 175/1.

3 ينظر مجاز القرآن 195/2 و 205/2

4 مجاز القرآن 210/2 .

5 مجاز القرآن 210/2

6 الزبيدي ، أبو بكر محمد بن الحسن ، طبقات النحويين و اللغويين ، تح أبو الفضل إبراهيم ، دار

المعارف مصر ط2 ، 1984 م ص 72-73 .

و عاش زمانهم لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن هذا الرجل و عن أسرته ¹ يعد الأخصف أكبر نحة البصرة و أعلم من أخذ عن سيويه ،عاش فترة الدولة العباسية العلمي زمن المهدي و الرشيد حوالى العقد الثالث من القرن الثاني للهجرة ، و كانت وفاته بحدود (215 هـ) أو (207 هـ) أو(211 هـ) على اختلاف في ذلك ² نسب الأخصف إلى الاعتزال قال أبو حاتم السجستاني: (كان الأخصف ينسب إلى القدر)³ و إن لم يكن يغلو فيه كما يقول الزبيدي ⁴ .

ألف الأخصف كتاب المعاني بعد كتاب أبي عبيدة (و هو ثاني كتب معاني القرآن) ⁵ و لاشك أن تأثير المجاز كبير على معاني الأخصف ، لا يصل إلى درجة الانتحال كما ادعى ذلك أبو حاتم السجستاني (و هو تلميذ الأخصف) فرد الأخصف التزيه يؤكد تأثير المجاز في كتابه دون نكران قال : (الكتاب لمن أصله)⁶ أي أن عمله لا تنكر أصالته في طرق مسألة سبق إليها و تأثير المجاز بمنهجه العام سيؤثر ليس في الأخصف فقط فقد تعدى أثره إلى علماء كبار من أئمة اللغة كابن قتيبة و الفراء و الطبري و غيرهم ، لقد تأثر الأخصف بكتاب أبي عبيدة في بعض أسس منهجه العام في التأويل (فكلاهما يؤمن بتحكيم العقل ، و الميل إلى تفسير القرآن بالرأي) ⁷ لذلك اعتمد الأخصف على اللغة كمرجع في فهم النص دون الرجوع إلى الرواية و أقوال السلف .

إن مفهوم التأويل عند النحاة هو اعتماد مقاييس النحو في فهم دلالة العبارات اللغوية ، و هي عمليات ذهنية- قد تكون ذاتية - تعنى بتعليل الممكن و المحتمل الذي وردت فيه هذه العبارات و مدى مطابقتها للقواعد و انسجامها مع المؤلف من عادة العرب في التخاطب و الشائع من كلامها ، أو تأويل ما جاء مخالفا للقواعد مع الالتفات في بعض المرات للمحات البيانية من وراء بعض

1 التواتي بن التواتي : الأخصف الأوسط و آراؤه النحوية ، دار الوعي للنشر و التوزيع ،الروبية الجزائر ،2008 ص 24 .

2 التواتي بن التواتي ، المرجع السابق ، ص 25 .

3 الزبيدي : طبقات النحويين ص 73 .

4 الزبيدي ، المرجع نفسه ، ص 74 .

5 عبد الأمير محمد أمير الورد : مقدمة تحقيق معاني القرآن للأخصف 05/1 .

6 الزبيدي المرجع السابق ص 73 .

7 سامي عبد الله الكناني : (التجاه اللغوي في تفسير القرآن الكريم) ، مجلة جامعة الأمير عبد القادر ص 36 .

الأساليب النحوية في النص، إن استقراء كلام العرب قد جعل القياس على الشائع في استنباط القواعد مبدأ يرد إليه النحاة كل ما استنبطوه و أصلوه لذلك لا يلجأ النحوي للتأويل و تقدير الكلام إلا عند ملاحظة عدم انسجام النص مع قواعد النحو ، و كتب المعاني في أصلها هي اجتهادات من النحاة لتحديد المراد من العبارة أو هذا الكلم المركب في النص القرآني و ترجيح بعض المعاني على الأخرى بدافع اطراد القواعد أو بدافع المذهب الكلامي في بعض الأحيان.

إن التأويل النحوي يعنى الرد إلى أصل مقرر ثابت ، و متى كانت الجادة على شيء و جاء ما يخالفها فيجب أن يؤول، و من آليات التأويل المعتمدة التعليل و القياس و تقدير المحذوف و التأويل بالزيادة و الحمل على المعنى و غيرها ، و رغم أن أسلوب القرآن و تركيب عباراته بعيد عن الشذوذ و الضرورات التي يحفل بها الشعر إلا أن النحاة عملوا جهدهم في تعليل كثير مما جاء فيه و قد كانت للأخفش عناية خاصة بالتعليل فهو (على نحو ما عني بالتعريفات عني بالتعليلات ، حتى تعليل ما لم يقع في اللغة)¹ إن هذا الإفراط في التعليل قد يعود في جانب منه إلى تأثره بمذهب الاعتزال كما مر لأن التعليل شيء زائد عن الوصف الذي يكتفي به النحوي لأن الوصف (هو الاكتفاء بوصف الكلام من الناحية النحوية دون الوصول إليها تأويلاً أو تعليلاً)² ، وغالباً ما يأخذ التأويل طابع الحكم الذاتي ، فيكون كما وصفه الخليل كمن يدخل بيتاً منسقاً ، فيشده جماله و ترتيب متاعه ، فيعلل ما وضع في مكانه بحسب ما يظن أنه حكمة بانيه و لكن كما قال الخليل (إن سنع لغيري علة لما علته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليات بها)³ إن التعليل النحوي هو عمل قريب من معنى إعراب النص الذي يعنى الإبانة عن معانيه (الإبانة عن المعاني بالألفاظ)⁴ و الإعراب هو أحسن نصير للرأي الذي تقعد عن نصرته أدلة النقل بالمأثور ، أو لا تتخلص هذه الأدلة بالوضوح الكافي .

اعتمد الأخفش على الحذف لتأويل كثير من الآيات في القرآن سواء حذف لفظة أو أكثر ، في قوله تعالى (لأقعدن لهم صراطك المستقيم) [الأعراف : 16] قال (أي على صراطك، كما تقول : توجه مكة) و في الآية (و من آياته يريكم البرق خوفاً و طمعا) [الروم: 24] يؤكد على حذف (أن) (لأن

1 شوقي ضيف : المدارس النحوية ط6 دار المعارف مصر ص 95 .

2 إبراهيم السامرائي : النحو العربي في مواجهة العصر ، دار الجيل بيروت ، لبنان ط 1 ، 1415 هـ - 1995 م ص 13 .

3 الزجاجي : أبو القاسم الإيضاح في علل النحو ص 66.

4 ابن جني : الخصائص ، تح عبد الحكيم بن محمد ، المكتبة التوفيقية ، مصر ، دط ، دت 46/1 .

هذا يدل على المعنى) و المعنى أيضا يقتضي تقدير أن مضمرة في (و حفظا من كل شيطان مارد (7) لا يسمعون إلى الملاء الأعلى و يقذفون من كل جانب) [الصفات: 8] قال : (إما على الابتداء أو على معنى : أن لا يسمعوا ، فلما حذف أن ارتفع الفعل قياسا على قولك : أتيتك تعطيني و تحسن إلي) ¹ و من تأويل الحذف (فما رجحت تجارتهم) [البقرة : 16] و المعنى أهلها أي ما رجحوا في تجارتهم و كذلك أول الآية في قوله تعالى (بل مكر الليل و النهار) [سبأ: 33] فأسند المكر الليل و النهار و هو من مجاز المرسل ، و في قوله تعالى (و لكن البر من آمن بالله) و إنما هو (و لكن البر من آمن بالله) ويستدل بقول الشاعر [النابعة]:

و كيف تواصل من أصبحت خلالته كأبي مرحب²

و من حذف المضاف (فاعلا) قوله تعالى (ساء مثلا القوم) [الأعراف: 177] قال (أراد مثل القوم) أورد النحاس قول الأخفش ثم قال (فجعل مثل القوم مجازا ، و التقدير ساء مثلا مثل القوم) ³ و من حذف الجمل حذف جواب (لو) ففي قوله تعالى (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم و أدبارهم...) [الأنفال: 49] قال (فأضمر الخبر و الله أعلم و التقدير: لرأيت أمرا عظيما و أنشد لعبيد بن الأبرص:

إن يكن طبك الدلال فلو في سالف الدهر و السنين الخوالي⁴

و هو تأويل يتناسب مع وعيد الله تعالى في شأن الكفار من العقوبة الشديدة بحيث جعل الجواب مبهما لزيادة التخويف ، و يقدر حرفا محذوفا في قوله (واقعدوا لهم كل مرصد) [التوبة: 5] على إلقاء (على) و استشهد بقول الشاعر:

نغالي اللحم للأضياف نينا و نبذله إذا نضج القدور⁵

و يصبح التأويل بالحذف ذا خطر عند الأخفش عندما يروم تعليل ما يوهم التشبيه ، أو يصطدم مع الأصول الكلامية العامة المقررة لمذهب الاعتزال ، كنفى الجسمية ، في الآية (فلما تجلى ربه للجبل) ¹

1 الأخفش : معاني القرآن 308/1 .

2 الأخفش: معاني القرآن 206-207 .

3 النحاس ، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل : إعراب القرآن ، اعتنى به الشيخ خالد العلي ، دار المعرفة ، بيروت ط 1427 هـ 2005 م ص 332 .

4 الأخفش : معاني القرآن 548/2 .

5 الأخفش: معاني القرآن 549/2 .

قال (تجلى أمره ، نحو ما يقول الناس : برز فلان لفلان و إنما برز جنده) ² فالأخفش يعتبر الإسناد في الآية مجازي ، يجب أن لا يحمل على الحقيقة ، بل يقدر مضاف محذوف. و في الآية التي تنسب المجيء لله تعالى في (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) ³ فهي على تأويل جاء أمره أو أتاهم عذابه ⁴ لأن الله لا تجوز عليه النقلة التي هي صفة الأجسام ، ولكي ينفي عن الله تعالى الظلم يلجأ الأخفش لتأويل التركيب القرآني الموهوم لذلك بتقدير محذوف قال تعالى (و يمدهم في طغيانهم يعمهون) [البقرة : 15] هو بمعنى يمد لهم و يستدل بقول العرب (الغلام يلعب الكعاب) يريدون (يلعب بالكعاب) والآية على معنى الترك قال (إذا أردت أنك تركته قلت : مدت له ، و إذا أردت أنك أعطيته قلت : أمددته) ⁵ و هو ما لا يرتضيه الطبري فالآية عنده على معنى (يزيدهم) على وجه الإملاء و الترك في تمردهم و يستدل بقوله (و نقلب أفئدتهم و أبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة و نذرهم في طغيانهم يعمهون) [الأنعام: 110] و كذلك (و يمدهم في طغيانهم يعمهون) أي يذرهم و يتركهم فيه و يملئ لهم ليزدادوا إثماً إلى إثمهم ⁶ و في الآية التي أثار الجدل بين المعتزلة و خصومهم من أهل السنة و هي آية الرؤية في قوله تعالى (إلى ربها ناظرة) [القيامة: 22] يؤولها على تقدير شبه جملة محذوفة ، قال (تنظر في رزقها و ما يأتيها من الله كما يقول الرجل : ما أنظر إلا إليك) ⁷ فالآية تأول على حذف الجار و المحرور ، كما يستعمل الأخفش السياق ليدل على صحة تأويله قال (لو كان نظر البصر كما يقول بعض الناس كان في الآية التي بعدها بيان ذلك- ألا ترى أنه قال (و وجوه يومئذ باسرة) (24) تظن أن يفعل بها فاقرة) [القيامة: 25] ، و لم يقل وجوه لا تنظر و لا ترى) و قوله (تظن أن يفعل بها فاقرة) هاهنا على أن النظر ثم الثقة بالله و حسن اليقين و لا يدل على ما قالوا) ⁸ إن النظر عند الأخفش هو النظر لرزق الله ما ينتظره المؤمن من الكرامة و ما استدل به في الآية الموالية من حالة وجوه الكفرة هي لما تنتظره من سوء العاقبة فوازي الأخفش بينهما ليصبح الاستبشار برؤية النعيم

1 الأعراف: 143

2 الأخفش: معاني القرآن 531/2.

3 نحاشز: 2

4 معاني القرآن 706./2

5 معاني القرآن 206/1 .

6 الطبري جامع البيان 230/1 .

7 معاني القرآن 524/2 .

8 معاني القرآن 524-525.

يقابل الخزي من رؤية العذاب وكلاهما شيء محسوس ، و لا معنى لتعلق الرؤية الأولى من المؤمنين بالله تعالى و إنما بالثواب المنتظر من قبله ، و حتى سؤال موسى للنظر في (رب أربي أنظر إليك) [الأعراف: 143] فمعناه طلب العلم قال (إنما أراد علما لا يدرك مثله إلا في الآخرة فأعلم الله موسى أن ذلك لا يكون في الدنيا) . و يزيد الزمخشري الآية بيانا بع د إشارات الأخفش اعتمادا على أصول مذهبه الكلامي بالقول بأن الرؤية هي مزيد اختصاص من قبل الله للمؤمنين بدليل تقديم المفعول في الآية ، و لكن ذلك لأن المؤمنين (ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر و لا يدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم ، فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم و لا هم يحزنون) ثم قال (فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه : محال) ¹ .

اعتمد الأخفش الحمل على المعنى في تأويل بعض الآيات قال في (و يقولون طاعة فإذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم) [النساء: 81] قال (ذكر فعل الطائفة لأنهم في المعنى رجال) ² و في قوله (و إذا حضر القسمة أولوا القربى) جاء بعده ا (فارزقوهم منه) [النساء: 8] بدل منها قال (لأن معناه المال و الميراث فذكر) ³ و كذلك في قوله (أرأيتم إن أخذ الله سمعكم و أبصاركم) ثم قال (يأتيكم به) [المائدة: 46] قال (حملة على السمع أو على ما أخذ منهم) ⁴ و حمل اسم الفاعل على اسم المفعول في (لا عاصم من أمر الله) هود [هود: 43] و (منها قائم و حصيد) [هود: 100] على معنى معصوم و محصود ⁵ ، كما حمل الأخفش معنى الاستواء على معنى (الفعل) أي أن الاستواء هو فعل من الله تعالى (استوى إلى السماء) [البقرة: 29] قال (على معنى فعل كما يقال : كان الخليفة في أهل العراق يوليهم ثم تحول إلى أهل الشام تريد تحول فعله) ⁶ و في قوله تعالى (و لما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين) [آل عمران: 142] قال (قد علم ... كأنه قال ليعلمه الناس) ⁷ و في قوله تعالى (فذرهم في حوضهم يلعبون) [الأنعام: 91] فالفعل ليس أمرا من الله و لكنه تهديد منه سبحانه و هو عنده ليس

1 الكشاف 663/4.

2 الأخفش معاني القرآن 142/1

3 الأخفش: معاني القرآن 443/1.

4 الأخفش: معاني القرآن 489/2.

5 معاني القرآن 577/2 و 582 .

6 معاني القرآن 218/1.

7 الأخفش: معاني القرآن 228/1-229.

كقوله تعالى (أوفوا بعهدي أوف بعهدكم) [البقرة: 39] و لكنه كما قال : كأثم كانوا يلعبون فقال (ذرهم يأكلوا و يتمتعوا و يلهم الأمل) [الحجر: 91] و ليس من أجل الترك يكون ذلك ، و لكن قد علم الله أنه يكون و جرى على الإعراب كأنه قال : "إن تركتهم ألهم الأمل " و هم كذلك تركتهم أو لم تركهم¹ ليؤكد أن بعض الكلام يعرف لفظه و المعنى على خلاف ذلك² و حمل تذكير صفة (قريب) وهي صفة للرحمة في قوله تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) [الأعراف: 56] على قول العرب: "ريح حريق، و ملحفة جديد، و شاة سديس و مثل له بقول الشاعر:

فلا مزنة ودقت ودقها و لا أرض أبقل إبقاها³

وإن كانت الآية تحتل معنى الرحمة قريبة من المحسنين والله أيضا قريب منهم كما هي رحمته سبحانه كما جاء ذلك في آيات عدة بأنه مع المحسنين برعايته ، و كذلك في قوله (و إن جنحوا للسلم فاجنح لها)⁴ بتأنيث السلم على معنى الصلح⁵.

أول الأخفش بعض الحروف بتحميلها معنى غيرها⁶ فأول (الباء) بمعنى (في) في قوله تعالى (و لا تقعدوا بكل صراط توعدون) و حمل (الواو) على معنى (الباء) في (خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا) [التوبة: 102] و جعل (إلا) بمعنى (لكن) في (إنه لفرح فخور إلا الذين صبروا) [هود: 10] قال (فجعله خارجا من أول الكلام على معنى (ولكن) وقد فعلوا هذا فيما هو من أول الكلام فنصبوا) و أنشد قول الشاعر :

يا صاحبي ألا لا حي بالوادي إلا عبيدا قعودا بين أوتاد

و حمل (أن) على معنى (لعل) في قوله تعالى (و ما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون) [الأنعام: 109] يقول هي كما تقول العرب (اذهب إلى السوق أنك تشتري لي شيئا) أي لعلك⁷

1 معاني القرآن 243/1.

2 معاني القرآن 243/1 .

3 ينظر الأخفش : معاني القرآن 519/2-520.

4 ولفال: 61

5 معاني القرآن 548/2 .

6 ينظر الأخفش : معاني القرآن 527/2 و 564/2 و 575/2 على الترتيب .

7 معاني القرآن 501/2 .

كما استعمل الأخص التأويل بالزيادة ، و رأى أن حمل الآية عليه هو ما يحقق انسجامها ، فقد قال بزيادة (الباء) في (جزاء سيئة بمثلها) [يونس : 27] و هي عنده مثل قولنا: بحسبك قول السوء، و زيادة (من) في (كلوا مما أمسكن عليكم) [المائدة : 4] و هي مثل : قد كان من حديث، و كذلك في (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) [المائدة : 6] أي ما يريد ليجعل عليكم حرجا و (الكاف) في (أو كالذي مر على قرية) [البقرة: 259] و في الآية التي يستدل بها البعض على مطلق التثنية يؤولها على الزيادة و هي قوله: (ليس كمثله شيء) [الشورى: 11] قال (يقول ليس كهو شيء، لأن الله ليس له مثل) ، كما حكم بزيادة الظرف في (واضربوا فوق الأعناق) [الأنفال: 12] و معناها اضربوا الأعناق كقول الرجل: رأيت نفس زيد يريد زيدا .

أول الأخص الختم المذكور في شأن المنافقين (ختم الله على قلوبهم) [البقرة: 7] بأنه سبب لعصيانهم لذلك جاز إطلاق هذا اللفظ في الآية و الختم عنده هو على معنى إتباع المرء ما يهلكه بإرادته الحرة و يشبه الأمر بمن يعجب بالشيء فيتبعه دون أن يكون لذلك الشيء دخل مثلما يقال : أهلكته فلانة إذا أعجب بها، و هي لا تفعل له شيئا لأنه هو الذي أهلك نفسه في إتباعها¹ ، لا يرد الأخص الختم إلى الله و لا كل ما جاء في القرآن مما يشبهه فهذا فكله محمول عنده على الجواب و الله لا يكون منه سوء² وحتى ما توحى به صيغة المفاعلة من اشتراك في الفعل في (يخادعون الله و الذين آمنوا) [البقرة: 9] فهي مخادعة للنفس من المنافقين، حيث يمتونها بأن لا يعاقبوا و لا تكشف سرائرهم و قد علموا خلاف ذلك³ كما يؤول اليد بالنعمة على المجاز قصد نفي التشبيه (و قالت اليهود يد الله مغلولة) [المائدة: 64] و هي كما نقول : لفلان عندي يد و بين يدي الدار قدامه ، و ليست للدار يدان⁴ .

لقد اعتمد الأخص مقاييس النحو في تأويل آيات القرآن فكان يرد ما يوهم الخروج عن القواعد إلى ظواهر الحذف و الإضمار، و الحمل على المعنى و غيرها من أساليب النحاة في التأويل كما كانت له نزعة عقلية واضحة في تأويل بعض الآيات من خلال التأكيد على الطبيعة المجازية للإسناد في بعض

1 الأخص :معاني القرآن 1/188.

2 ينظر معاني القرآن 1/193

3 معاني القرآن 1/193.

4 معاني القرآن 2/473.

الجمال ، لقد أظهر الأخصم لمحات ترقى لكشف روعة بيان النظم القرآني و جماله قال في تعليل صيغة المبالغة في (وإذا الجحيم سعرت) [التكوير: 12] (خفيفة ، وثقل بعضهم لأن حرّها شدّد عليهم)¹ وإن كانت مقاييس النحو قد حجت عنه الكثير من مثل هذه التلميحات في معانيه.

4- الجاحظ عمرو بن بحر(160هـ -255هـ) :

يمثل الفكر الاعتزالي حيزا كبيرا من دائرة علم الكلام الإسلامي، و كما هي وظيفة علم الكلام نهض المعتزلة بجد لدفع شبه الخصوم ، و الدفاع عن صفاء عقيدة التوحيد أمام تيارات الدهرية والثنوية والتثلية و غيرها من النحل غير الإسلامية ، و أيضا من نزعات التجسيم و التشبيه و الجبر داخل الثقافة الإسلامية ، و عد المعتزلة أنفسهم "المعنيون بالتوحيد و الدب عنه من بين العالمين"² فقد كانت حملتهم خاصة على الجوس و الجبرية³ قال الجاحظ يوضح دور المتكلمين في الدب عن الدين "لولا الكلام لم يقيم لله دين ، و لم نبّن من الملحدّين ، و لم يكن بين الباطل و الحق فرق ، و لا بين النبي و المتنبّي فصل، و لا بانة الحجة من الحيلة ، و الدليل من الشبهة"⁴ بل إن المتكلمين و على رأسهم المعتزلة هم دواء العامة من أسقام الجهل و علمهم عصمة لهم من الهلاك أينما وجدوا و "لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ، و لولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل"⁵ لذلك فهم المعنيون بنشر التوحيد و تخليص العقل من غشاوة الجهل بين جميع الناس لا بين المسلمين فحسب.

دافع الجاحظ عن التوحيد ضد التشبيه و العدل ضد الجبر ، و لم يترك في سبيل هذه الغاية موقفا إلا و أوضح فيه رأيه و لا حجة لخصم إلا و نقضها ، فقد رأى أن عصره قد غلب عليه التشبيه و الجبر⁶ و عم أمرهما حتى استمال دهماء الناس و عامتهم رؤساء زاغوا بفهومهم الكليّة عن

1 الأخصم : معاني القرآن 731/2.

2 الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان: كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي

الملحد ، تح نيبرج ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، القاهرة ، مصر، أوراق شرقية، بيروت، ط 2 1413هـ، 1993 م ص 13.

3 زهدي جار الله : المعتزلة ، الأهلية للنشر و التوزيع بيروت لبنان، 1974 م، ص 42 .

4 الجاحظ : رسالة نفي التشبيه ضمن مجموع الرسائل 285/1 .

5 الجاحظ: الحيوان 206/4.

6 الجاحظ : رسالة في النابئة مجموع الرسائل 20/2 .

مقاصد القرآن و تألوله على غير مراد قائله ، الذي يتصف بالعدل و يتزهر عن الشبيه و الند ، و متى جهله المتأول و جهل ما يحيله العقل في حقه و يمنعه هلك و زاغ في التأويل و حمل آي الكتاب على التحريف قال الجاحظ في علة ضلال الناس عن جادة الحق حسبه و من أين دخلهم الخطأ في فهم كلام الله قال "و لم يهلك الناس كالتأويل"¹ فهؤلاء إنما تمسكوا -حسب المرتضى- بظواهر الأخبار ، و لا يرجعون إلى تحقيق و لا نظر² لا يستثنى في ذلك عوام المسلمين ، و لا علماء الملل من غيرهم المعدودين في زمرة المحققين الآخذين بالعقل ، بل إن خطر هؤلاء الأخرين أكثر ، و كيدهم أشد و أضر مع فساد مقالاتهم البينة ، و اعوجاج مسالك الدليل عندهم الواضحة ، فقد كان أهل الكتاب من النصارى خاصة كما يؤكد الجاحظ³ يتبعون المتناقض من الأحاديث و الضعيف من أسانيد الروايات و المتشابه من آي الكتاب ، ثم يغرون الضعفاء و العوام بالسؤال عنها مع تهتك واضح في سيرتهم و ميل جلي للتحلل من ربة الدين فيفسدون العامة من بابي التشكيك و التأويل.

إن الكل يجمع على أن فكر المعتزلة و تأويلهم للقرآن هو محاولة لفهم كلام الله بواسطة العقل⁴ و لأن العقل هو الحجة بين كل ما وهب الله للإنسان فهو (وكيل الله عند الإنسان)⁵ به تعرف تعرف الدنيا و يعرف الدين لا فرق بينهما في ذلك ، و ميزان العقل سار على أمور الدنيا كما أمور الآخرة (و إنما الفرق بين الدين و الدنيا اختلاف الدارين من الدنيا و الآخرة فقط ، و الحكم هنا الحكم هناك)⁶ لذلك كان الاعتزال في جوهره (عقل النص بقوى بشرية صرف ، لا فرق بين هذا المعنى و بين ما تعنيه كلمة رأي أو كلمة تأويل)⁷ و لهذا عد اجتهاد المعتزلة و تأويلهم عند الغير مرادفا للرأي و تحكيم العقل فيما لا قدرة له عليه.

لقد استجاب المعتزلة للتحدي الذي فرضه النص القرآني على متلقيه ، من تحقيق مطلق التنزيه مع وجود ما يوهم التشبيه ، و من وجوه الدلالات المحتملة في ثنايا سوره و آياته التي يجب أن تؤول،

1 الحيوان: 200/6 .

2 المرتضى :المنية و الأمل ص 05 .

3 ينظر الجاحظ: الرد على النصارى مجموع الرسائل 320/3.

4 عبد الله العروبي : مفهوم العقل ص 77-78 .

5 الجاحظ رسالة المعاش و المعاد 1 مجموع الرسائل /99.

6 الجاحظ: رسالة المعاش 99/1

7 عبد الله العروبي: مرجع سابق ص 80.

فكان يجب أن تحمل الآيات على قصد المتكلم بها و تفهم على مراده منها ، و هذا بالاستعانة بطريقة فهم من نزل النص بلغتهم في تفسير الآيات ، و هم العرب قال الجاحظ يبين طريقة تأويله لآي الكتاب (...و قد بينت ذلك بالوجه القريبة ، و الدلالات المختصرة ، و بالأشعار الصحيحة و الأمثال السائرة ، و استشهدت الكلام المعروف ، و القياس على الموجود) ¹ فقد أظهر الجاحظ و المعتزلة ما يجب أن تحمل عليه آي القرآن على مستوى اللغة و أدلة العقول ، فكان المجاز على المستوى اللغوي حلاً للتعارض بين ظاهر النص و العقل ، و على المستوى العقلي اعتمد المعتزلة قياس الغائب على الشاهد لإدراك المطلق في مخالفته للمحدود من كل وجه ، و اعتماد قياس المخالفة لا قياس المطابقة كما يمكن أن توهمه عبارة (قياس الغائب على الشاهد) أو عبارة (القياس على الموجود) ² لقد خطأً المعتزلة خصومهم عندما (تعلقوا بالآيات المتشابهة و تركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل و الآيات المحكمة في كتاب الله) ³ و هو مسلك بين حسبهم من صميم اللغة و من عادة الإنسان العربي في التخاطب . وجد الجاحظ في هذا الطريق السند المتين لعقل كلام الله من خلال مفهوم المجاز و المثل ، و إضافة لخبرته الواسعة بكلام العرب و طرق تصرفها في توجيهه بين حالات الحقيقة و المجاز ، أضافت بلاغته و ذوقه الرفيع للكلام أسلوباً جمالياً للتأويل يأخذ بجماع النص بحيث لا يفصله عن طرق التدليل المستقرة عند الأفراد البلغاء في بيئته العربية ، إن تعريف التأويل كما رأينا هو إضفاء معنى على مقطع لساني ، و لكن الجاحظ يرتفع به ليظهر تأويله للقرآن و كأنه صياغة لمعنى الوجود ، ووعي عميق لمكانة الإنسان العاقل و فهمه للكون المبني رأساً على التوحيد و على مسؤولية الإنسان في الوجود .

إن وجود الإنسان في الكون هو من الدلالة على الخلق ، فيجتمع لهذا المخلوق أن يكون دليلاً مستدلاً ، و يكون البيان مما يدل على وجه استدلاله ⁴ فإذا كان دليلاً من أدلة الخالق على وحدانيته فكان بيانه موصلاً لأوجه استدلاله باعتباره المكلف من بين المخلوقات، فإذا جاءه البيان ممن خلقه و خلق بيانه كان الحجة الكاملة عليه ، و كان فهمه له و استدلاله به يضاهي استدلاله بغيره من

1 الجاحظ : رسالة نفي التشبيه 289/1 .

2 نصر حامد أبو زيد : التجديد و التحريم و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب بيروت لبنان ط 1 2010 م ص 142 .

3 القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة كتاب فضل الاعتزال ص 149 .

4 الجاحظ الحيوان 1/ 33 .

المخلوقات في الوجود ، فالنص (القرآن) كما الإنسان هو الذي يدل على خالقه و هو المضمن للدليل أيضا ، و ما على الإنسان إلا فهمه وتأويله .

لاشك أن حجة القرآن هي من قسم النقل من طرف النبي الصادق ، بالخبر المؤدى من الله تعالى ، و صفة الخبر الملزم (القاهر) تعرف بالعقل ، لأن الحجة حجتان : عيان ظاهر ، و خبر قاهر¹ و سيكونان علة الاستدلال و أصله ، و العقل هو المستدل لأن الأخبار تبقى ليست حجة إلا بعد إقامة الدليل (إنا لم نزعم أن الأخبار حجة فيحتجون علينا بها)² و لكن العقل هو الحجة ، و هو الأصل و الخبر فرع عليه و لا بقاء للفرع مع بطلان الأصل لذلك يقدم الدليل العقلي على النقلي ليثبتته ، قال الجاحظ (فالعقل هو المستدل ، و العيان و الخبر هما علة الاستدلال و أصله ، و محال كون الفرع مع عدم الأصل ، و كون الاستدلال مع عدم الدليل ، و العقل مضمن بالدليل ، و الدليل مضمن بالعقل ، و لا بد لكل واحد من صاحبه ، و ليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر)³ لذلك فشرط التأويل و صحته هو موافقة العقل ، و لا يستقل النقل وحده ليكون حجة .

إن التأويل عند المعتزلة حسب ما نرى هو سعي إلى الإجابة عن السؤال : ما قصد المتكلم من كلامه ؟ لذلك فإن دراسة تأويل المعتزلة (والجاحظ خاصة) هي محاولة لمعرفة كيف يستدل المؤول على أن تأويله هو قصد المتكلم ، و كيف يكون هذا القصد هو الحاكم على صحة التأويل ، إن حدود العقل حسب ما نرى هي حدود التأويل عند المعتزلة .

اللغة عند الجاحظ تنزل من الناطق بها منزلة الطباع فهي مما لا يستطيع أن يتصور عدمها مع بقاء جنسه ، و كما نظر الجاحظ للطباع باعتبارها دوافع لتحقيق المصالح⁴ ، فإن اللغة تأتي على قمة ما يحقق به الإنسان ذاته و مصلحته ، لتتم نعمة الخالق ، فقد تعلم الإنسان اللغة لمنفعته " و كان الله تعالى يكلم آدم كما كان يكلم ملائكته ، ثم علمه الأسماء كلها ، و لم يكن ليعلمه الأسماء إلا بالمعاني كلها ، فإذا [كان] ذلك كذلك فقد علمه جميع مصالحه و مصالح ولده ، و تلك نهاية طباع آدميين و مبلغ

1 حجج النبوة 225/3.

2 حجج النبوة 260/3 .

3 الجاحظ: حجج النبوة 226/3 .

4 الطباع هي صرف الدواعي لتحصيل الصنع و التهيؤ للقيام بجليل الأعمال و حقيرها ، لتكتمل النعمة و تكمل المعرفة و إنما يأبى التيسير للمعاصي ينظر الحيوان 141/1.

قوى المخلوقين "1 إن الله علم آدم جميع الأسماء بمعانيها (و لا يجوز أن يعلمه الاسم و يدع المعنى ، و يعلمه الدلالة و لا يضع له المدلول عليه و الاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي ... و لو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئاً جامداً لا حركة له ، و شيئاً لا حس فيه و شيئاً لا منفعة عنده)2 و معرفة المعاني هي التي تؤدي إلى التفاهم و التبيين عن مراد المتكلمين من خطابهم لذلك كانت نهاية المصلحة من الله3 ، إن هذا القصد لتحصيل المصالح في اللغة البشرية أخرى بأن يكون في كتاب الله أظهر وفي آياته أبين لأن الحجة كل الحجة في البيان و(مع ذهاب البيان يفسد البرهان)4 الذي جاء الكتاب ليقمه على المكلف ، إن الكتاب برهان و حجة على الخلق جاء ليحقق أعظم المصالح و أخطرها و هو تحقيق سعادة الدنيا و الآخرة لذلك (كان أبين الكلام كلام الله و هو الذي مدح التبيين و أهل التفصيل)5 و لما كانت المصلحة مبنية على رعاية الحقوق ، و تحقيق العدل و رفع الظلم جعل المعتزلة تحقيق ذلك من أصولهم و هو يبين عظيم الفائدة في تحقيق ما أمر به النص لذلك كان "البيان فيه(النص) من العدل لتقوم الحجة على المطيع و المخالف"6 و مدح الله القرآن بالبيان و الإفصاح و بجدوة الإفهام و حكمة الإبلاغ و سماه قرآناً فكان (الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي)7 فالقرآن أفصح كلام و أبينه و فهمه يسير لمن عرف الله و ما يجب له و عقل عنه مراده و عرف لغة الخطاب.

لقد درس المعتزلة مشكلة الدلالة من خلال منظورين متوازيين هما قصد المتكلم و المواضع في الاصطلاح و كل ما خرج عنهما عد سوء فهم و خطأ في التأويل لا يجب أن تحمل نصوص القرآن عليه قال القاضي عبد الجبار يوضح أهمية القصد في فهم الكلام (اعلم أن الاسم إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد ، و لولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره ، و هذا معلوم من حال من يريد أن يسمي الشيء باسم لأنه إنما يجعله اسماً له بضرب من القصد ، يبين ذلك أن حقيقة الحروف

1 الجاحظ: الرد على النصارى ضمن مجموع الرسائل 343/3

2 رسالة الجد و الهزل ضمن رسائل الجاحظ 262/1.

3 رسالة الجد و الهزل 263/1.

4 الجاحظ: رسالة الجد و الهزل 250/1.

5 الجاحظ: البيان و التبيين 273/1 .

6 الخياط : الانتصار، ص 118 .

7 ينظر الجاحظ: البيان و التبيين 08/1 و 75 .

لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به ، فلا بد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمى ، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة¹ و معرفة مراد المتكلم في حالة الكلام الإلهي إنما تتأتى من معرفته سبحانه و معرفة صفاته أو بتعبير المعتزلة ما يجوز عليه و ما لا يجوز و معرفة بنية كلامه تعالى، و الإنسان المكلف المستطيع له القدرة على ذلك ، لأنه فعل من أفعال الإنسان الحر، و كل أفعاله متهيئة له (لما أعطى الله الإنسان من الاستطاعة و التمكين)² و كل أفعاله حتى المعاصي إنما هي بالقصد و الاعتماد لها³ . بل إن التمكين للإنسان هو الذي يجعله عاقلاً لأن (الفرق الذي هو الفرق إنما هو الاستطاعة و التمكين و في وجود الاستطاعة وجود العقل و المعرفة)⁴ إن الله سبحانه لا يشبه شيئاً ، و لا يشبهه شيء ، لا تمت له الأشياء (الأجسام) بأي نسب ، و معرفته سبحانه إنما هي بالدليل العقلي ، لذلك رد المعتزلة على من يرى للحواس دخلاً في معرفته بأن ذلك منفي عنه سبحانه لأن الحواس لا تعقل إلا ما كان من جنس المحدثات ، فقد اعترض المعتزلة على السمنية خاصة في هذا الشأن قال ابن المرتضى في حجة واصل بن عطاء عليهم (كان يشترط وجهها سادساً هو الدليل)⁵ كالتفريق بين الحي و الميت و العاقل و المجنون و هي معرفة عقلية لا حسية و الحكم الظاهر هو فقط للحواس و الباطن هو للعقول و العقل هو الحجة⁶ و رغم ارتقاء المستدل من الجسم إلى العقلي فإن دليله ليس للجسم دخل فيه ، فالمستدل لا يزال — كما يقول الرسي — يلم أشتات المحدثات ، و هي لا تكون أبداً إلا كثيراً و لا تكون أجزاء إلا كان بعضها لبعض نظيراً و أن المنتهى إلى الغاية التي ليس وراءها غاية و لا نهاية وكذا الأمر في كل معلوم و مجهول حتى ينتهي إلى الله الذي لا يدرك إلا بالعقول ، فيجده كل عقل سليم⁷ لقد رد الجاحظ شبه المجسمة و دافع عن

1 القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب العدل و التوحيد الفرق غير الإسلامية تح محمود محمد قاسم و محمود محمد الخضري، مطبعة دار الكتب ، مصر ، ط1 ، 1965 م ، 160/5.

2 البيان و التبیین: 70/1

3 الخياط: الانتصار، ص 95.

4 الجاحظ : الحيوان 465/5 .

5 المرتضى ، كتاب المنية و الأمل ص 21 .

6 الجاحظ الحيوان 207/1

7 الرسي ، القاسم بن ابراهيم بن إسماعيل: الرد على ابن المقفع ، تح إمام حنفي عبد الله دار الآفاق العربية القاهرة ، مصر ، ط1 ، 1420هـ ، 2000م ، ص 104 .

التزويه، ورفض وصفه تعالى بالجسم و لو عني به صاحبه معنى (الموجود) أو الوجود لا معاني الحدوث و قال حاكيا حجتهم و مفندا لها " و قال آخرون ... لأننا إنما جعلناه جسما لنخرجه من باب العدم ، إذ كنا متى أخرجناه عن شيء فقد جعلناه معقولا متوهما ، و لا معقول متوهم إلا الجسم " ¹ و المعلوم أن تزويه الله يجعله لا يشبه خلقه و من جعله كخلقه جعله كما قال الرسي (كهو في عجزه ، و مقاديره ، و ذل ضعفه و تأثيره و عاد المؤثر مؤثرا ، و مصور الأشياء مصورا) ² لهذا رفض الجاحظ إطلاق كلمة جسم على الله و لو كان مجرد الدلالة على الوجود لأن الواصف حسبه بالجسم لا ينفك عن توهم هيئة مهما بالغ في نفي ذلك ، و هو ما يستحيل في حق الله تعالى و الواصف له بهذا لا يستطيع إلا أن يقر بهيئة من الهيئات فيدخل فيما كره ³ بل إن إشارة البعض للقديم بالجسم أبطل دلالة دلالة الأجسام على الحدث بالحكم أن منها ما هو قديم ⁴ لقد نفى المعتزلة عن الله تعالى جميع صفات المحدثات ، حتى ألجأهم ذلك لنفي الصفات ، فالقدم أخص صفات الله لا يشاركه فيها شيء حتى الأوصاف المعنوية من العلم و القدرة و الحياة و غيرها لا تحمل على أيها صفات زائدة عن ذاته سبحانه عندهم و إلا جر ذلك إلى القول بتعدد القدماء ، و هو ما يدفعه المعتزلة بشدة و يتحوظون لكل ما يثير شبهة في قدم الذات ، و تسميتهم بالموحدة جاءت (لقولهم لا قديم مع الذات) ⁵ إن ذات القديم سبحانه منزهة عن التركيب و الانقسام لذلك كان مبحث التوحيد هو الدال **على قصد المتكلم** و ما يجب أن يعرفه المؤول قبل تأويل كلام الله ، فيجب أن يعرف على مذهب المعتزلة أن الله (لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم) ⁶ و لتزويه الله يجب أن تؤول كل الآيات التي التي جاءت موهمة للتشبيه ، فالله (تعالى جل و عز من لا تعبر عن ذاته اللغات ، و تعجز العقول أن تحصره بالصفات ، و تدركه بالإشارات) ⁷ فالذات المقدسة بلا وصف و لم يكن له سبحانه في الأزل

1 الجاحظ: رسالة الرد على المشبهة 07/4

2 الرسي :الرد على ابن المقفع، ص 134 .

3 الجاحظ الرد على المشبهة 07/4 .

4 الخياط :كتاب الانتصار، ص 41.

5 ابن المرتضى :كتاب المنية و الأمل، ص 02 .

6 أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين ، تح محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ، ط، 3 1389 هـ، 1969م ، 235/1 .

7 المسعودي : مروج الذهب 267/2

الأزل اسم و لا صفة (لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف ، و لم يكن في الأزل واصف ، و الاسم عندهم التسمية ، و لم يكن في الأزل مسمى " ¹ لذلك اعتبر ابن خلدون أن المعتزلة أثبتوا الصفات أحكاما ذهنية مجردة ، و لم يثبتوا صفة تقوم بذاته ، و سمو ذلك توحيدا ² .

لقد أظهر المعتزلة مقدرة كبيرة على حل مشكل الصفات ولو على المستوى النظري

وسيكون ما قرره المحرك لتأويل الآيات المتشابهة في القرآن ، فهم كانوا يقولون في صفاته عالم بذاته لا بعلم زائد عن الذات و هكذا في سائر الصفات ³ و إن أقر أبو الهذيل العلاف بإثبات الصفة و لكن لكن على أنها هي ذاته سبحانه فقد كان يقول "عالم بعلم علمه ذاته ، و قادر بقدره و قدرته ذاته" ⁴ و منهم من جعل الصفة معاني و أحوالا لا تقوم إلا بالذات كما هي عند كل من أبي هاشم و معمر هروبا مما يمكن أن تعنيه كلمة صفة من تصور وجود مستقل زائد عن الذات فكانت غاية المعتزلة والأخير أن يثبتوا "الذات الإلهية واحدة قديمة لا شريك لها و لا انقسام فيها ، و لذلك رفض [معمر] أن يستعمل لفظ الصفات و استعاض عنه بالأحوال و قال إن الصفات على حياها ليست أشياء و ذواتا و إنما لا موجودة و لا معدومة ، و لا معلومة و لا مجهولة ، و إنما لا توجد و لا تعلم إلا إذا تعلقت بالذات" ⁵ أي أنها اعتبارات ذهنية عبارة عن صفات إثباتية لموجود غير متصفة بالوجود و لا بالعدم ⁶ لذلك علق الشهرستاني على رأي المعتزلة بأنه كان ينبغي أن يقولوا إنها موجودة متصورة في الأذهان لا اعتبارها لا موجودة و لا معدومة، ⁷ و لكن المعتزلة رغم قولهم بأن الله عالم بذاته و قادر بذاته أو عالم بعلم صفة هي ذاته أو قادر بقدره صفة هي ذاته ، إلا أنهم لم يقولوا ذلك في كل

1 الاسفراييني ، أبو المظفر : التبصير في الدين، ص 35 .

2 ابن خلدون: المقدمة ص 603 . و يرى ابن خلدون أن الصفات ليست عين الذات و لا هي غيرها و هو مذهب الأشعري.

3 زهدي جار الله : المعتزلة ص 65 .

4 زهدي جار الله ، المرجع نفسه، ص 65.

5 زهدي جار الله ، المرجع نفسه، ص 70 .

6 الأمدي : اصطلاحات الفلاسفة ، تح عمار طالبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1983 م، ص 76.

7 الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 148-149.

الصفات و لاسيما الإرادة و الكلام و السمع و البصر¹ لذلك حكى الشهرستاني عن الجاحظ قال " حكى الكعبي عنه أنه قال : و يصف الباري تعالى بأنه "مريد". بمعنى أنه لا يصح عليه "السهو" في أفعاله ، و لا "الجهل" و لا يجوز أن يغلب و يقهر)² و حتى إرادة الفاعلين من الآدميين ليست جنسا من الأعراض عنده ، و إنما هي انتفاء السهو عن الفاعل و كان عالما بما يفعل فهو المرید على التحقيق ، و الإرادة المتعلقة بفعل الغير هي ميل النفس إليه³ لذلك قال الجاحظ مقورا مذهبه (و قد علم الدهري [أنا نعتقد] أن لنا ربا يخرع الأجسام اختراعا و أنه حي لا بجمية ، و عالم لا بعلم ، و أنه شيء لا ينقسم ...)⁴ و أول (كلمات الله) في (ولوأن ما في الأرض من شجرة أقلام و البحر يمدده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله)⁵ بأنها النعم و الأعاجيب⁶ إن جهل المؤول بالتوحيد كما يراه المعتزلة المعتزلة سيؤدي إلى فهم آيات القرآن على غير مراد قائلها الذي لم يقصد أبدا للمعنى الذي يريدون ، لذلك يجب أن يعرف المؤول قصد المتكلم سبحانه بمعرفة صفات الكمال له حتى لا يتصدى لتأويل كتابه بمجرد الثقة في اللفظ لذلك قال الجاحظ في من ليس له علم بالكلام و رام فهم الدين (ولو كان أعلم الناس باللغة ، لم ينفعك في باب الدين حتى يكون عالما بالكلام)⁷ لأن اللغة بمفردها ليست حجة و تحصيل الدليل من عباراتها صعب لمن لا يعرف الحقيقة من المجاز و الكناية و ضرب الأمثال .

إن الكلام يرتبط بحالة المتكلم نفسه ، و هذا ما يعلمه المستمع ببيان العقل و وجوه الحكمة في كلام العقلاء ، و يظهر قصد المتكلم من خلال مواضع سابقة تتيح سبل التواصل و الفهم وكذلك كلام الله ما كان ليفهم دون مواضع سابقة فهو (تعالى لا يصح أن يخاطبنا على وجه نعرف بخطابه المراد إلا بعد تقدم المواضع منا على بعض اللغات)⁸ و هذه المواضع مرتبطة بالمقاصد (و ثبت أن من

1 زهدي جار الله : المعتزلة ص 71.

2 الشهرستاني: الملل و النحل 91/1.

3 الشهرستاني: الملل و النحل 91/1 .

4 الحيوان: 90/4.

5 لكهف: 104.

6 الحيوان: 209/1.

7 الحيوان: 15/2.

8 القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد و العدل الفرق غير الإسلامية، ص 163.

شرط صحة المواضع أو لا العلم بالمقاصد ضرورة) ¹ و كيف يعرف مقاصد كلام الله من لا يعرف ذاته سبحانه ، و ما يجب لمقام الألوهية من الكمال فـ(العلم بقصده فرع على العلم بذاته [سبحانه] ² ولكن ليس باستطاعة كل الأفراد الوقوف على مقاصد كلامه تعالى من خلال هذه اللغات البشرية القاصرة على التبليغ أو التبيين بصفاء دون تشويش ، و كان على من يريد فهم كلامه تعالى معرفة الحقيقة من المجاز و الكناية و التعريض و ضرب الأمثال ، فالكلام يحتمل أكثر من معنى قال الفوطي من المعتزلة (إن الله قد أقام الأدلة على أنه لا يخطئ في قول و لا فعل ، فإذا قال قولاً يحتمل معنيين أحدهما حسن و الآخر قبيح علمنا أنه إنما أراد المعنى الحسن دون القبيح لما نصب من الأدلة على ذلك) ³ و على المؤول أن يعرف اللغة و طرق تأديتها للمعاني خاصة أن كلام الله جاء بلسان قوم قوم فصحاء لا يستعصي عليهم فهم ما اقتضب من كلام قال الجاحظ (و رأينا الله تبارك و تعالى ، إذا خاطب العرب و الأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة و الوحي والحذف، و إذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً و زاد في الكلام) ⁴ فكلام الأعراب كالوحي و الإشارة فإذا لم يعرف المؤول ذلك هلك و أهلك قال الجاحظ (للعرب أمثال و اشتقاقات و أبنية ، و موضع كلام يدل عندهم على معانيهم و إرادتهم ، و لتلك الألفاظ مواضع آخر ، و لها حينئذ دلالات آخر ، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب و السنة و الشاهد و المثل ، فإذا نظر في الكلام و في ضروب من العلم و ليس هو من أهل هذا الشأن هلك و أهلك) ⁵ إن اللغة و الكلمات لا تكون بالنسبة لكل إنسان إلا مجموع تجربته الذاتية و الشخصية حول الشيء المعين من هذه الكلمة ⁶ و هي عند الأفراد و داخل مجتمعهم كذلك و من جهل هذه العادات اللغوية تعذر عليه فهم كلامهم ، و كثيراً ما قارن الجاحظ عمل المؤول بالترجمان بل إن الترجمة في جوهرها عمل تأويلي ، على المترجم أن يصل إلى قصد صاحب النص وقد لا يؤدي أبداً ما قاله على خصائص معانيه و الإخبار عنها على حقها و صدقها

1 القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحي و العدل الفرق غير الإسلامية ص 163.

2 القاضي عبد الجبار: المرجع السابق ، ص 166.

3 ابن الخياط ،: الانتصار ص 169-170 .

4 الحيوان 94/1.

5 الحيوان 1: 153-154.

6 جورج مونان : اللسانيات و الترجمة ، تر حسين بن زروق ، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون

الجزائر ، ط 1 ، 2000 م ، ص 23.

حتى يكون في العلم بمعانيها و استعمال تصاريق أفاظها و تأويل مخرجها مثل مؤلف الكتاب و واضعه¹ و اشتراط الجاحظ ذلك مطلب عسير في فهم نصوص البشر رغم قدرتنا -المحدودة- على استبطان تجارب الآخرين بحكم تشابه الحياة البشرية في عمومها و بحكم الطبايع ، أن تكون (مثل مؤلف الكتاب و واضعه) في الفهم أمر عسير لأن اللغة نفسها لا تضمن تخاطب الناس فيما بينهم و حتى داخل اللغة الأم نفسها² فكيف إذا كانت الترجمة عن الله الذي لا يشبهه شيء و لا يمكن العقل عنه إلا من خلال العقل نفسه الذي يتفاوت بين الناس "فكيف لو كانت هذه الكتب دين و إخبار عن الله -عز وجل- بما يجوز عليه مما لا يجوز"³ فهل يستطيع المؤول أن يؤدي ما قصده الله في كتابه.

قد لا يكون للجاحظ رأي واحد في أصل اللغة ، فهي إلهام من الله للإنسان، رغم أنه يقر بوجود الألفاظ المولدة للدلالة على المعاني الجديدة التي لم تكن من قبل⁴ واللغة عنده عارية في أيدي الناس ممن خلقهم و مكنهم و أهمهم⁵ و لكن هذا لا يمنع من اندفاع الجماعة للاشتقاق و التوسع التوسع في اللغة للتعبير عن المعاني الجديدة ، شرط أن لا يكون على حساب وظيفته التواصلية النفعية فقد (تحددت وظيفة اللغة عند الجاحظ بأنها هي "الإبانة" التي اعتبرها ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري لتبادل المعرفة و نقل الخبرة)⁶ و ليس لأحد عنده أن يشتق بنفسه و إنما هو من عمل الجماعة و فئة قليلة ممن ارتضتهم الجماعة و هم الشعراء و البلغاء و العلماء على أن يكون هذا الاشتقاق مفهوما من خلال مناسبة اللفظ المنقول عنه لمعنى اللفظ المنقول إليه بعلاقة ما ، كما أنه من حق

1 الحيوان: 76/1.

2 جورج موانان : اللسانيات و الترجمة ، ص 23.

3 الحيوان 77/1. يفرق الجاحظ كثيرا بين العقل المكتسب المحدود و عقل التجارب الغير محدود في كثير من المواضع من كتبه .

4 ينظر علي بوملحم : المناحي الفلسفية عند الجاحظ دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ، ط 2 1988، م ص 224 .

5 ينظر الحيوان 5: 133.

6 نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، ص 111.

الجماعة لا الفرد ، و على الفرد أن يتبع طرق الدلالة التي سارت عليها الجماعة ¹ و لا يتعدها قال الجاحظ (و قد يشبه الشعراء و العلماء و البلغاء الإنسان بالقمر و الشمس، والغيث و البحر، و بالأسد و السيف ، و بالحية و النجم ، و لا يخرجونه بهذه المعاني إلى حد الإنسان)² و ليس لنا أن نتبعهم و لا أن نقيس على اشتقاقهم (و ليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه ، و إنما نقدم على ما أقدموا ، و نحجم عما أحجموا ، و ننتهي إلى حيث انتهوا) ³ أما الله سبحانه الذي منح الإنسان اللغة فهو أحق بالاشتقاق (فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق و أوجب طاعة . كما أن له أن يبتدأ الأسماء فكذلك له أن يبتدئها مما أحب)⁴ و له أن يتصرف باللغة ليدل بها على ما يريد كيف يريد .

استعمل الجاحظ مفاهيم المجاز والمثل والتشبيه و الاشتقاق و الكناية كآليات متقاربة للتأويل ⁵ ، حاول بواسطتها تطويق كل الدلالات المجازية التي حفل بها النص القرآني، ورد بها على الطاعين و المتشككين في عربية القرآن و بلاغته خاصة الملحدون ومن لا علم له بوجوه اللغة و توسع العرب في كلامها و كيف يفهم بعضها عن بعض بالإشارة و الوحي كما قال ⁶ من فئة الكتاب و كل من قل زاده في في علوم الدين ممن (يكون أول بدوه الطعن على القرآن في تأليفه، والقضاء عليه بتناقضه) ⁷ إن الجاحظ يقصد من وراء هذا التحذير إعطاء تأويل عقلاني و مقبول لأمثال النص ، و تخريجها على ما تفهمه العرب من الكلام المجازي الذي يقابل الحقيقة ودون الحمل على هذه الأخيرة التي قد تكون غير مرادة لله سبحانه .

علق الجاحظ على التشبيه في الآية (إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلوعها كأنه رؤوس الشياطين)⁸ بأنها وعيد من الله للناس و تخويف لهم (و ليس أن الناس رأوا شيطانا قط على صورة و لكن لما كان الله [تعالى] قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين

1 ينظر نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير، ص 111.

2 الحيوان 211./1.

3 الحيوان 212/1.

4 الحيوان 348/3.وينظر 281/5.

5 ينظر الحيوان 23/5. و 295/5 .

6 الحيوان :423/5.

7 رسالة ذم الكتاب ضمن رسائل الجاحظ :192/2.

8صافات: 64-65

واستسماجه و كراهته، و أجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك رجوع بالإيجاش و التنفير، و بالإخافة و التفزيع، إلى ما جعله الله في طباع الأولين و الآخرين و عند جميع الأمم على خلاف [اختلاف] طبائع جميع الأمم¹ لذلك رفض الجاحظ قول من زعم من المفسرين أن رؤوس الشياطين نبات باليمن كرية المنظر² و هو ما لا تفي به معاني التفزيع التي تحملها كلمة رؤوس الشياطين في أذهان الناس و تصوراتهم . كما قام الجاحظ بتأويل تشبيه قرآني آخر لم يفهمه البعض و هو تشبيه من رفض ما جاء من الله بالكلب رغم أن المعلوم من هذا الحيوان هو الحرص على الشيء لا رفضه، قال تعالى (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه أخلد إلى الأرض و اتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا) فكيف يكون مثلا للمذكور، فرد الجاحظ أن الله وصفهم بالتكذيب لوقوعه منهم مرارا ، و لا يبعد أن يكون تشبيههم بالكلب هو لحرصهم على طلب الآيات و البرهانات و الأعاجيب في بدأ الأمر كالكلب يعطي الجذ من نفسه في حالة الطلب و كان رفضهم لها أخيرا كالكلب في حرصه بعد طردنا له حيث شبه الله قبوله و قبولهم للآيات ثم رفضها و قذفهم لها بعد الطلب بالكلب في الحالتين فيكون التشبيه المذكور في الآية صحيحا³. واستعمل الجاحظ مفهوم المجاز لتأويل قصة النبي سليمان مع الهدهد (و تفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين لأعذبه عذابا شديدا أو لأذبحه أو ليأتييني بسلطان ميين) لأن بعضا ممن يسميهم الدهرية طعن في صحة القصة و كيف يخاطب نبي حيوانا و يتوعده و هو غير مكلف ولا يعقل ، و هل يكون العقاب إلا على قدر الذنب و أين العدل في من يتوعد بهذه العقوبة الشديدة لمن ارتكب هذا الذنب الصغير فكان رد الجاحظ بأن القصة مقصورة على طائر بعينه و هو هذا المعرف في الآية و هو أمر لا يبعد في العقل كعادة معجزات الله التي تأتي كما قال خارجية عن كل عادة ، و أما توعده بالذبح فقد يحمل على التهديد لا إرادة المعنى الحقيقي كما يتوعد الرجل ابنه الصغير أو على المجاز "على معنى قول القائل : أما أنا فقد ذبحته و ضربت عنقه ، و لكن السيف خاني . أو على

1 الحيوان : 4/39-40.

2 الحيوان : 1/40.

3 الحيوان : 2/16-17.

قولهم: المسك الذبيح ، أو على قولهم: فجئت و قد ذبجني العطش لكان ذلك مجازاً¹ ويشير الجاحظ إلى أن القرآن قد لفت نظر الناس للكثير من المعاني الدقيقة بمثل هذه الأمثال لغايات كثيرة كالتحقيق والتوهين قال في (إن أو هن البيوت لبيت العنكبوت) قال "فدل بوهن بيته على وهن خلقه ، فكان هذا القول دليلاً على التصغير و التقليل"² مع قدرته تعالى كما قال على جعل المضروب لهم المثل في ضعف هذا المخلوق حقيقة .

كما يتسع مفهوم المثل عند الجاحظ ليؤول به بعض ما ورد في شأن أمور الآخرة الخارجة عن مألوف الدنيا قال في (فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون .و من خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون)³ قال (و هذا مثل ضربه الله ؛ لأن الناس يعلمون أن لو وضع في إحدى كفتي الميزان شيء و لم يك في الأخرى قليل و لا كثير ، لم يكن للوزن معنى يعقل)⁴ لأن المشاهد في وزن الأجسام هي التي جعلت النص القرآني يأتي بالمثل ليوضح معنى الحساب في الآخرة و حكمهما واحد من حيث المعنى و هو إقامة العدل .و كثيراً ما ينبه الجاحظ _ أن سبيل تأويل بعض الآيات هو باستعمال المثل خاصة التي تتحدث عن أمور الآخرة و التي لا تفهم إلا من خلال التأمل المجازي و قياس الشاهد على الغائب قياس مخالفة حيث يأخذ من الشاهد منطلقاً للوصول إلى المغزى من ضرب المثل فحساب الله للعباد قد يكون غير مفهوم و لكن (...لولا معرفة العباد لمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله عز و جل معنى الحساب في الآخرة)⁵ لأن الله متصف بالكمال لا يضل و لا ينس كما أول الجاحظ الكثير من الآيات باستعمال المجازات اللغوية قال (للعرب إقدام على الكلام ، ثقة بفهم أصحابهم عنهم ... و كما جوزوا لقولهم أكل و إنما عض ، و أكل و إنما أفنى ، و أكل و إنما أحاله ، و أكل و إنما أبطل عينه – جوزوا أيضاً ذقت ما ليس بطعم ، ثم قالوا : طعمت لغير الطعام)⁶ يفهم قوله تعالى (هذا نزلهم يوم الدين) على المجاز قال⁷ (و العذاب لا يكون نزلاً

1 الحيوان : 84/4-85.

2 الحيوان 38/4.

3نمؤهبون:102-103

4 رسالة المعش و المعاد رسائل الجاحظ :1/101.

5 البيان و التبیین 80/1

6 الحيوان 32/5.

7 البيان و التبیین :1/153.

و لكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم، سمي باسمه ، و كذلك في(و لهم رزقهم فيها بكرة و عشيا) ليس في الجنة بكرة و لا عشيا ، و لكن على مقدار البكر و العشيات ، و على هذا أيضا (وقال الذين في النار لخنزرة جهنم) و الخنزرة : الحفظة و جهنم لا يضيع منه شيء فيحفظ و لا يختار دخولها إنسان فيمنع ، و لكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به. و هذا من المجاز المرسل و تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه كجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة¹ وأول التحذير من أكل وإتلاف أموال اليتامى الذي عبرت عنه الآية بالأكل (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا)[النساء: 10] بأنه مجاز للدلالة على إسرافهم و تضييعهم لها لا أن يحصر هذا الإتلاف في معنى و وجه واحد من الإنفاق و هو الأكل كما اعتبرت الآية ما يأكلونه هو النار وهذا مجاز مرسل باعتبار ما يكون من شأنهم في الآخرة قال الجاحظ (و قد يقال لهم ذلك و إن شربوا بتلك الأموال الأنبذة و لبسوا الحلل و ركبوا الدواب و لم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الأكل)² و كذلك في قوله تعالى (ذق إنك أنت العزيز الكريم)[الدخان: 49] ويسميه مجاز الذوق يقول (و هو قول الرجل إذا بالغ في عقوبة عبده ذق، و كيف ذقته و كيف وجدت طعمه)³ و باستعمال المجاز اللغوي يؤول قوله تعالى (يخرج من بطونها شراب)⁴ و ما يخرج هو هو غسل يحول بإضافة الماء إلى شراب قال (فسماه كما ترى شرابا ، إذ كان يجيء منه الشراب)⁵ ويستدل على هذا المجاز بقول العرب جاءت السماء اليوم بأمر عظيم و بقول الشاعر(و هو معاوية بن مالك):

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه و لو كانوا غضابا

قال(فزعموا أنهم يرعون السماء ، و أن السماء تسقط)⁶ كما يؤول قوله تعالى (أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم و أعمى أبصارهم)⁷ بأنه دعاء عليهم (و لو عنى أن عماهم كعمى العميان

1 البيان و التبيين 1/153..

2 الحيوان: 25/5.

3 الحيوان : 28/5.

4الن ح:69

5 الحيوان: 425/5.

6 الحيوان: 425/5.

7 م ح: 47.

و صممهم كصمم العميان لما قال (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) [محمد : 47] وهي على الجواز كقول القائل (إن الحب يعمي و يصم)¹ و في الامتنان الإلهي في الآية (فبأي آلاء ربكما تكذبان) الرحمن 55 المذكورة بعد قوله (يرسل عليكم شواظ من نار و نحاس فلا تنتصرون و أنه ذكر العذاب فكيف يكون منة قال² : و لم يعن أن التعذيب بالنار نعمة يوم القيامة و ، و لكنه أراد التحذير بالخوف و الوعيد بها ، غير إدخال الناس فيها و إحراقهم بها) و كأنه يريد أن يؤكد أن الذي يدللك على ما يضرك و يرشدك إليه يدخل ضمن النعم .

إن هذه المجازات العقلية هي أداة الجاحظ لتأويل الآيات و الأخبار المتشابهة فالجواز هو سلاح المعتزلة الأثير للدفاع عن التزيه و الحمل عليه بين و العرب حسبهم تستعمله بلا كلفة و تقدم على أمثاله ثقة في السامع و عقله و في قوله تعالى (و جاء ربك و الملك صفا صفا) [الفجر : 22] يحمل الجاحظ المعنى على تقدير محذوف و هو مجيء أمره تعالى و يرفض المعنى الحرفي المتبادر من الإسناد في الآية .

يستعمل الجاحظ كلمة بديع التي ترادف كلمة الاستعارة³ عنده لتأويل الحديث (موسى الله أحد و ساعد الله أشد) مشبها إياه بقول الشاعر (ساعد الدهر) و مستشهدا بأبيات الشاعر [وهو الأشهب بن رميلة] :

إن الألى حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم يأم خالد
هم ساعد الدهر الذي يتقى به و ما خير كف لا تنوء بساعد

كما قدم الجاحظ في وقت مبكر جدا نقدا شديدا لمذهب النصارى من داخل دائرة علم الكلام الإسلامي ، و ما يلفت انتباهنا هو تأويله للآيات القرآنية مثل الآية السابقة في إطار تحركه الشامل و حملته على التثليث والتجسيد⁴ فهو لا يقبل أي شبهة في الذات و يسعى ليزه الله و يحسم يحسم كل لجانة و ينفي كل ما يمكن أن يتعلق به المتعلق من الطعن في صفاء التوحيد والزيغ و التحريف في فهم الأخبار بنفي ذلك الفهم نفيًا قاطعًا تمهيدا لرد التجسيد الذي يدعيه النصارى

1 الحيوان: 386/4.

2 الحيوان: 464/4 .

3 البيان و التبيين: 54/4.

4 - ينظر رسالته في الرد على النصارى ضمن مجموعة الرسائل 3 / 334 .

وليسند الجاحظ ظهره لجدار التوحيد المتين و هو يجادل من يؤمن بأن الألوهية يمكن أن تنزل من علياء مقامها المتزه عن الحدوث إلى حضيض الكون و الفساد و سلاحه هو المجاز لأن وراء ما يوحي به المجاز من اختراق قوانين العقل يدرك الجاحظ أن العقلانية كامنة فيه.

ان فصم ان ثلث
الجزان تهق و انت أوّم عند قريت ح

1 تهق ابق تشخهت أو انص اتق

2 تم أو ان قس اء اخ:

أ - تعريف قلس اء اخ

هيات ط ق نلوان قس اعج

ج- ات قش ح و ان هف ان قس آ

هيفهى و الأهف السبعة عند انقتش

ه- ت أوّم لقس اء اخ

3 - انت أوّم ان دلالة

4 ت أوّم ان حس وف

1 - تلقي ابن قتيبة للتأويل السابق:

ينتمي ابن قتيبة لأهل الحديث ، فهو ينحاز لهم ضد غيرهم من الفرق ، يراهم على حق وغيرهم على ضلال لذلك نافح عن رؤيتهم لمسائل الدين ، و أنكر على خصومهم ما يذهبون إليه في قضايا العقيدة ، والتأويل و فهم النصوص، وكان أهل الرأي و على رأسهم المعتزلة خصومه الأوائل ، أما الأبعدون فهم من تظاهر بعلوم الفلسفة و المنطق الوافدين على الثقافة العربية .

مثل ابن قتيبة ما يكون عليه أصحاب الحديث من الرواية و الجمع لآثار رسول الله عليه السلام مع جعل النصوص المرجع الوحيد للفهم و ضابطه ، قال ابن قتيبة يوضح منهجهم في كتابه تأويل مختلف الحديث (فأما أصحاب الحديث فإنهم التمسوا الحق من وجهته و تتبعوه من مظانه ، و تقربوا من الله تعالى بإتباعهم سنن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، و طلبهم لآثاره و أخباره)¹ فكان جل عملهم معرفة الآثار.

أنكر أهل الحديث الرأي و القياس ، و رأوا الغنية في اتباع النص فلا يجوز أن يقيس المرء بعقله في أمر من أمور الدين الذي جاء كاملا و مفصلا ، و محيطا بأفعال المكلفين فما من واقعة إلا و في كتاب الله و سنة الرسول الجواب عنها "فليست تتزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا و في كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"² و القياس عندهم ليس إلا حمل على النص قال الفراء الحنبلي في ترجمة الإمام المبحل أحمد بن حنبل و هو إمام أهل الحديث "إذا كان أصل الفقه كتاب الله و سنة رسوله و أقوال صحابته ، و بعد هذه الثلاثة القياس ، ثم قد سلم له الثلاث ، فالقياس تابع"³ و منه فمدار العلم هو توثيق رواية الخبر و اتباع سيرة السلف الذي كان جل علمهم هو جمع الآثار "و إنما كانوا يحفظون السنن والآثار، و يجمعون الأخبار و يفتون بها"⁴ و من أحكم الأثر حاز على أصل العلم و فرعه فالنص هو مدار العلم بالفتوى و هو نفسه محدد الفهم، أورد القرافي في موازنة أبي يوسف و الشافعي بين مالك و أبي حنيفة أيهما أعلم بالأثر قال الشافعي (فإذن لم يبق لصاحبكم [يقصد أبا

1 ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث، تح اسماعيل الأسعدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، دط، دت ، ص 71.

2 الشافعي :الرسالة، ص 20.

3 أبو يعلى الفراء الحنبلي ، أبو الحسين محمد :طبقات الحنابلة تح عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ، كمتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض المملكة العربية السعودية ط1 1419 هـ 1999 م 14/1.

4 أبو يعلى الفراء :المرجع نفسه 14/1.

حنيفة] إلا القياس ، و هو فرع النصوص ، و من كان أعلم بالأصل كان أعلم بالفرع ¹ لذلك جعل الشافعي القياس تابعا للنص من كتاب أو سنة قال "و القياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم ، من الكتاب أو السنة ، لأنها علم الحق المفترض طلبه" ² و هذا ما يبرر رفضهم الاستحسان لأن "القول بما استحسنته لا على مثال سبق" ³ فيجب على المرء أن يكون قياسه على ما جاء في الكتاب و السنة مما يماثله أو يشبهه ، بحيث يكون في المسألة نص من كتاب الله الذي أحاط بأفعال المكلفين أو سنة رسول الله يقاس عليهما قال الشافعي في تقدير القبلة وفدية الصيد و كلاهما مما يحتاج إليه في العبادة "أن يكون الله و رسوله حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعنى ، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب و لا سنة - :أحللناه أو حرمناه ، لأنه في معنى الحلال أو الحرام أو نجد الشيء يشبه الشيء منه و الشيء من غيره ، و لا نجد شيئا أقرب به شبيها من أحدهما : فلحقه بأولى الأشياء شبيها به ، كما قلنا في الصيد" ⁴ إن أعمال أهل الحديث العقل (القياس) في النصوص هو مظهر لارتباطهم بمفهوم (المعنى) الذي هو علة الأحكام أو قصد المتكلم و الذي يجب أن نقيس عليه ما جاء "كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني ، فترلت نازلة ليس فيها نص حكم - :حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذ كانت في معناها" ⁵ إن هذا مرتبط بالدين و إلا فإن ما أعطاه العقل من القياس في أمور الدنيا أوسع من معاني المشابهة و غيره مما ذكره الشافعي رضي الله عنه .

لقد اعتبر أهل الحديث النص المرجع الوحيد للفهم مع رفض الرأي ، و القياس و التأويل و غيرها من أدوات النظر العقلي كما سبق و استبعدوا أن تكون لها مرجعية في المعرفة الدينية ⁶ لذلك يفضلون الوقوف عند ظواهر النصوص أو قريبا من هذه الظواهر لا يعدونها باستعمال القياس و العقل

1 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس : الذخيرة تح محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ط1 ، 1994م ، 34/1.

2 الشافعي :الرسالة ، ص 40.

3 الشافعي ، المرجع نفسه ص 25.

4 الشافعي ، المرجع نفسه ص 40.

5 المرجع نفسه ص 512.

6 ينظر محمد عمارة ، الوسيط في المذاهب و المصطلحات الإسلامية ، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، مدينة السادس من أكتوبر ، مصر 2000 م ص 38 .

عكس غيرهم من بعض فرق الإسلام قال الشهرستاني في التعريف بهم "و إنما سموا أصحاب حديث ، لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث و نقل الأخبار و بناء الأحكام على النصوص و لا يرجعون إلى القياس الجلي و الخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً"¹ و شنعوا على من سلك سبيل القياس و عدوا رأيه من الابتداء في الدين و الأخذ بطريق غير سليمة في الفهم و أن هذا من أسباب الخصومة فيه حسبهم لأن أصحابه جعلوه غرضاً يرمى بعقول كليلة فضلت القياس على يقين النص ، واختارت طريق المخاصمة على التسليم و الإيمان بما جاء به كما كان الشأن مع سلف الأمة لقد فهم ابن قتيبة ما روي عن الخليفة عمر رضي الله عنه على خلاف ما فهمه أبو عبيد ق د كان ينهى عن المكايلة أي المكافئة بالفعل و القول أي يكافئ بالسوء و لكن ابن قتيبة رأى أن المكافئة بالسوء ليست أولى بالمكايلة من المكافئة بالخير و لكن المعنى (لا يقايس [المرء] في الدين و يكايل . أي : يوازن الشيء بالشيء و يترك العمل على الأثر"² .

يتحدد موقف ابن قتيبة من قضايا تأويل القرآن بموقفه من قضايا الخروج عما يعتبره استمراراً لمنهج السلف في الفهم ، لأن كل ما جاء بعدهم مما جانب طريقتهم سيعتبره انحرافاً ، و يصبح عمله التأويلي هو تخطي ما استجد على أيدي المتأخرين من فرق الإسلام و ما ظهر بينهم من خلاف حول فهم النصوص اللغوية بعامة و الدينية (القرآن و الحديث) خاصة و رد ما تأولوه على غير المراد منها لأنه حسبه على غير ما يفهمه السلف/العربي من لغته و لذلك كان يحتج على من خالفه في الفهم بقوله أن ذلك مراد العرب من عباراتها .

عاصر ابن قتيبة حركة التدوين و ازدهار العلوم العربية في العصر العباسي و كان شاهداً على عصر امتزجت فيه علوم الحكمة الوافدة و علم الكلام و النظر العقلي مع ما ورثه العرب من علوم فكثير النظر خاصة في الدين "كثير البحث في العقائد في ذلك العصر ، و اتخذ ألواناً جديدة لم تكن أيام النبي (ص) و لا الأولين من صحابته"³ و أمام طوفان الأفكار الوافدة كثر الجدل في كتاب الله و أمور العقيدة و غاب التسليم الإيماني المطلق المتوارث عن السلف و أصبح الجدل عند الكثير طريق اليقين ،

1 الشهرستاني: الملل و النحل 212/1.

2 ابن قتيبة: إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث تح عبد الله الجبوري ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط1 ، 1403 هـ - 1983 م ، ص 108.

3 أحمد أمين ضحى: الإسلام مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط 7 ، دت ، 3/1.

و هو ما حفز على التفكير فيما كان مسكوتا عنه في النص القرآني ، لقد شهد العصر العباسي اعتناق أهل الملل الأخرى الإسلام مع شدة تمسك أفراد منهم بدينهم القديم و رأوا أنهم قد تحولوا عنه إلى حين فحسب، فلما اجتمع لهم الأمن و السلطة في دولة بني العباس ظهر ما كان مستورا فطفق القدر و اتهم الإسلام سيلا يجرف بالنقد كل ما كان يعد من المسلمات بما لم يعهد له مثيل من قبل قال ابن العربي "و كان هذا الداء في الإسلام لوجهين : أحدهما أن الجوس الذين قاموا بين أظهر المسلمين بالجزية ، و عندهم هذا العقد الخبيث فهم بالمصابقة للمسلمين يثونه فيهم فيتشككون ، و يرتدون إليهم ، كما أن لمقام النصارى بين أظهرنا ، ترددت نحتهم عندنا و عند علمائنا و كانوا مغمورين بالحق مقهورين ، إلى أن أنشأ الله بني برمك : يحيى بن خالد و محمد بن خالد فملك الوالي أمر الدين إياهما و جعل الخلافة بأيديهما"¹ فعملوا على نشر مقالة الفلاسفة و دافعوا عن علماء الكلام و رعوا مجالسهم شزرا و جفوة لأهل الأثر و انتقاصا منهم لما يحملون "و قد كانوا يضمرون لها حقدا ، و ينتظرون لفسادها وقتا ، فانتقوا كل ضيق العطن ، مخلوع الرسن ، و أظهروا الآراء الفلسفية بعد خفائها ، و جلبوا الناس إلى أنفسهم بعظيم العطاء ، و سعة الأفضال ، و التمكن من الملك ، و الإذناء من مقار العز فنفتت بعد كسادها ، و عادت بعد نفاذها ، و لحظوا الخلق بعين التنفير ليأخذوا من يوافقهم على هذا النظر"² ،إننا نفهم سبب ظهور الفرق الإسلامية المتصارعة فيما بينها حد الخصومة في هذا العصر للأسباب السياسية و الاجتماعية المذكورة و لكن الأمر يعود أيضا إلى طرق تحصيل الأدلة من النصوص ، وأن هناك تسليم و قناعة بأن هذه الأدلة لم تعد واضحة لا تحتاج إلى تأويل و الأخذ بالظاهر أو التسليم بما جاء كما كان في الصدر الأول لم يعد ممكنا في هذا العصر .

وقف ابن قتيبة موقف المدافع عما يعده فهم السلف للقرآن ، و كان عليه أن يرفض ما استجد من آراء لدى خصومه من فرق الإسلام فوصف عملها بالضلال و وسم ما تراه من فهم بمخالفة اللغة و الكتاب ، و اضطره دفاعه عن القرآن إلى ولوج دائرة التأويل أمام من يرى الطعن في القرآن من هذا الباب خاصة فقد عاصر ابن قتيبة حملة شديدة على النص القرآني تجلت في صور التشكيك في

1 ابن العربي : أبو بكر العواصم من القواصم تح عمار طالبي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع الجزائر ط 1 ، 1981 م ، 82/2-83.

2 ابن العربي المرجع نفسه ، 83/2-84.

النظم و طريقة التأليف ، و ضروب الحط من قيمة ما حواه من المعاني والدلالات ، و أنه لا يرقى لمبلغ الإعجاز الذي يفخر به المؤمنون ، لقد لخص ابن الراوندي مطاعنه في القرآن و هي تجمع مطاعن الخصوم في جميع العصور تقريبا إذ أنها تستهدف مفهوم الحكمة التي يقدمها القرآن دلالة على صحته لأن ما ينافيها هو ضروب الاختلال في التأليف و تسفيه المعاني التي يجب أن لا تنسب للحكيم قال ابن الراوندي في مطاعنه¹ و أن القرآن من كلام غير حكيم و أن فيه تناقضا و خطأ و كلاما يستحيل¹ لذلك كان التأويل من جملة ما يدافع به عن النص القرآن أمام الطاعنين ممن تشبع بثقافة أسلافه و ما كان عليه قبل إسلامه من عقائد أو ممن سلم صدره وإنما أتى من قبل ملكة اللغة كما قال الحسن و قد ذكر عنده هذا الاختلاف "إنما أتى القوم من قبل العجمة"² و هو قول صحيح لمن لا خلفيات معرفية له و إلا فإن كثيرا من الطاعنين كانوا من أئمة البيان و من مدرسة المترسلين الذين تنثال عليهم العبارات اثيالا و يطاوعهم قلمهم لتصوير الباطل حقا و الحقيقة خيالا كابن المقفع و ابن الراوندي و غيرهما.

يتعدى مشكل التأويل عند ابن قتيبة و غيره من أهل الحديث طلب سلامة النص بتوضيح ما غمض واتخاذ موقف مما استجد فالتأويل أعمق من مجرد التفكير في الدفاع عن حكمة صاحب النص فهو يرتد عميقا إلى طريقة فهم أصحابه لمسائل التوحيد و صفات ذات الباري تعالى وأصل اللغة و حدود العقل في فهم النصوص ، لقد كان جدال أهل السنة في بدايته كما يقول الشهرستاني لا على قانون كلامي ، بل على قول إقناعي يحتمي بظاهر النصوص(اللغة) رغم ما تحتمله من تعدد الدلالة قال(و كانت بين المعتزلة و بين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات و كان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامي ، بل على قول اقناعي و يسمون الصفاتية ، فمن مثبت صفات للباري تعالى معاني قائمة بذاته ، و من مشبه صفاته بصفات الخلق)³ لقد كان هذا التصور المحمل للذات الإلهية هو دافع ابن قتيبة لمعارضة نزعات التزيه المطلق في آي الكتاب خاصة من طرف خصومه من أهل الاعتزال، فخصومته لأهل الرأي من المتكلمين و الفلاسفة يعود للإيمان بالنص و تقديم الحقيقة

1 ابن الخياط : الانتصار ص 03 .

2 المروزي ، محمد بن نصر : السنة ، خرج أحاديثه و علق عليه أبو محمد سالم بن أحمد السليفي ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت لبنان ط1، 1408 هـ 1988 م ص 08 .

3 الشهرستاني: الملل و النحل 50/1.

الظاهرة فيه على أي معرفة تأويلية ، بل النظر- كغيره من أهل الحديث- إلى أن "الوحي لا يسعه مبدأ إيماني في تصور الإله الذي هو غاية الوجود يقوم على المفارقة بين الله و العالم المادي تزيها لله عن كل مشابهة و تجسيم لأن هذا الوحي جاء في نصوصه بما يفيد المشابهة و التجسيم في حق الله تعالى" ¹ و هذا ما لا يسعه التأويل حسب ابن قتيبة مهما أوتي المؤول الحدق في تخريج دلالات النصوص عن ظاهرها .

إن التأويل عند ابن قتيبة يبقى في اطار ما تتيحه اللغة من تجوز و ما تعرفه العرب من ضروب التخاطب شرط أن لا يقرب التأويل مسائل العقيدة، و إن جاءت هذه المسائل ذاتها محمولة عند خصومه على ما يجوز في كلام العرب من استعارة و كناية و مجاز، لقد جعل ابن قتيبة معرفة اللغة القانون الذي يؤمن لصاحبه فهم كلام الله عكس الجاحظ الذي رأى من قبل أن اللغة وحدها لا تكفي في الفهم و التأويل حتى يكون المرء عالما بالكلام قال ابن قتيبة في من عول على الكلام " و لكنه طال عليه أن ينظر في علم الكتاب ، وفي أخبار الرسول صلى الله عليه و سلم و صحابته ، و في علوم العرب و لغاتها و آدابها فنصب لذلك و عاداه و انخرق عنه إلى علم [يقصد الكلام و الفلسفة] قد سلمه له و لأمثاله المسلمون ، و قل فيه المتناظرون" ² إن النص و الأثر هو سلاح أهل الحديث في فهم النصوص من خلال إسناده للنبي و السلف عن الثوري قال "الإسناد سلاح المؤمن ، فإذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل" ³ ، إن عقل كلام الله و فهمه يجب أن يكون بفهم اللغة و فقهاها ، لا باستعمال المنطق و القياس قال ابن قتيبة في من اعتقد ذلك " و لو أن مؤلف حد المنطق [يقصد أرسطو] بلغ زماننا هذا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين و الفقه و الفرائض و النحو لعد نفسه من البكم أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه و سلم و صحابته لأيقن أن للعرب الحكمة و فصل الخطاب" ⁴ عدد ابن قتيبة علوم العرب و ما برعت فيه من الشعر و الفراسة و القيافة و معرفة الخيل و الخطابة ... و لم ير غضاضة في من لم يعرف المنطق و الفلسفة " و العلوم جنسان : أحدهما علم

1 عبد المجيد النجار : خلافة الانسان بين الوحي و العقل بحث في جدلية النص و العقل و الواقع ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ط 1 1407 هـ 1987 م ص 13 .

2 ابن قتيبة : أدب الكاتب تح محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت 1419 هـ 1999 م ص 13 .

3 الخطيب البغدادي : شرف أصحاب الحديث ص 88.

4 ابن قتيبة : أدب الكاتب، ص 05.

إسلامي نتج من بين الدين و اللغة ، كالفقه و النحو ، و معاني الشعر ، و هذا للعرب خاصة ، ليس للعجم فيه سبب إلا تعلمه ، واقتباسه ، و للعرب سناؤه ، و فخره ، و الآخر علم متقدم تتشارك فيه الأمم لا أعلم منه فنا إلا و قد جعل الله للعرب فيه حظا " ¹ لقد احتفى ابن قتيبة بعلوم العربية و جعلها في مقابل المنطق و الفلسفة اليونانية وهذا يعني أنه مما يستغنى عنهما في فهم الكتاب و تأويله .

لا أحد يستطيع أن ينكر ما للوفد الأجنبي من أثر كبير على بعض فرق الإسلام ، ظهر ذلك جليا في الصياغة العلقية لكثير من المسائل الدينية و ما تفرع عنها من آراء كالقول بجزية الإرادة أو الجبر ، أو القول بالنتزيه المطلق أو بالتشبيه و التجسيم و نفي الصفات عن الذات أو إثباتها ² ، و هذا أمر لا يخفى على من يمجّد علوم العرب و يقدمها على غيرها ، فقد كان ابن قتيبة على دراية بأن سلاح خصومه هو النظر و القياس و أنهم متى حادوا عن اللغة و علوم العرب البيانية فقد فقدوا أنموذج الفهم لكتاب الله و حملوا ما جاء في النصوص على ما استبطنوه من غير ثقافتهم .

لم يكن البحث في أمور التأويل و العقيدة كبيرا بين السلف رضي الله عنهم ، فقد كان برد اليقين يملاً صدورهم ، و لم يكن الاختلاف بينهم يتطلب تحرير مواضع النظر و ترديد الحجج ، و من كانت له علوم فقد طواها عن غيره و لم يمنح منها إلا بقدر ما يسأل عنها "الذين كانت لديهم دربة و ذخيرة في "الحكمة والتفلسف" قد طووا صدورهم على "حكمتهم" في أغلب الأحيان ، لزهد المناخ فيها ، و قلة الدواعي التي تدعو إلى انتشار هذا النهج في ذلك الزمان و ذلك المكان" ³ لذلك قال علي رضي الله عنه "إن ههنا لعلومًا جمّة لو وجدت لها حملة" ⁴ حتى كان الجدل في أمور السياسة فاتحة الجدل في أمور الدين فنحن "نستطيع أن ندرك بسهولة سبب نشوء علم الكلام كله من المشكلة الأخلاقية التي أفرزها الاختلاف السياسي حول الخلافة بالنسبة لمجتمع كان ما يزال غض العقيدة

1 ابن قتيبة : فضل العرب و التنبيه على علومها ، تح ، وليد محمود خالص ، منشورات المجمع الثقافي العربي ، أبو ظبي، الإمارات ، ط 1 ، 1998م ص 119-120.

2 ينظر محمد الكتاني : جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي في القديم ص 398-399.

3 محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامي ص 128.

4 طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة 43/1.

شديد الحساسية للقيم المثلى التي شرعها الإسلام ، و نصبها أمام معتنقيه¹ لقد أدى هذا الصراع إلى تموقع المتجادلين خلف قناعات فكرية تحتمي بالنص و تؤوله بما يخدم مصالحها ووجهة نظرها .
 قبل أن نجلي العوامل المؤثرة في تأويل ابن قتيبة يجب أن نحدد ملامح مذهب المحدثين في فهم نصوص الكتاب والسنة فمنهج ابن قتيبة هو منهجهم حتى قال ابن تيمية فيه بأنه خطيب أهل السنة كما كان الجاحظ خطيب المعتزلة² إلا أن مفهوم الاتباع لفهم السلف الذي يتمسك به أهل الحديث قد لا يعني إتباع قواعد مضبوطة بالمعنى الدقيق للمذاهب و لكن متى أطلق مذهب السلف قصد به "الموقف الملتزم بموقف الأوائل الذين وقفوا موقفا حاسما من الفتن و الخلافات التي أثرت و كانت لهم آراؤهم في إظهار العقيدة الصحيحة للرد على الانشقاقات و الاختلافات الكلامية الحادثة في الملة"³
 و يستمد المتبع رؤاه لمسائل الدين و قضايا التأويل من آرائهم و ما أثر عنهم من أقوال و بتجميع هذه العناصر المتناثرة تجاه المشكلات القائمة حينذاك سيظهر ما يمكن أن يكون تجريدا لقواعد منهجية ثابتة يمكن تحكيمها إزاء أصول الدين⁴ و من ثم الدفاع عنها و اتخاذها معيارا للحكم على تأويلات الخصوم ، إن هذه القواعد العامة ستحدد كيفية تأويل ابن قتيبة للنصوص و دفاعه عنها باعتبار أن كل فكر دفاعي هو تأويلي بالأساس .

آمن السلف رضي الله عنهم بتزيه الله تعالى عن المثل و النظر و أثبتوا ما سمعوه من صفات خيرية جاء بها القرآن و الحديث من دون تفسير أو تأويل مع اعتقاد التزيه بل عدوا تفسيرها هو نفس تلاوتها كما سنرى قال ابن خلدون في تقرير مذهب السلف "القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في أي كثيرة و هي سلوب كلها و صريحة في بابها فوجب الإيمان بها . و وقع في كلام الشارع صلوات الله عليه و كلام الصحابة و التابعين تفسيرها على ظاهرها . ثم وردت في القرآن أي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات و أخرى في الصفات . فأما السلف فغلبوا أدلة التزيه لكثرتها و وضوح دلالتها و علموا استحالة التشبيه و قضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها و لم يتعرضوا لمعناها ببحث و لا تأويل و هذا معنى قول الكثير منهم :اقرأها كما

1 محمد الكتاني: جدل العقل و النقل ، ص 405.

2 ينظر ترجمة ابن قتيبة للسيد أحمد صقر و ثناء علماء أهل السنة عليه ص 47.

3 مصطفى حلمي: مناهج البحث في العلوم الانسانية بين علماء الاسلام و فلاسفة الغرب ، دار الكتب العلمية بيروت ط 1426 هـ 2005 م ص 85.

4 مصطفى حلمي ، المرجع نفسه، ص 85.

جاءت أي آمنوا بأئها من عند الله" ¹ فالله سبحانه و تعالى واحد لا شريك له و لا قسيم و لا عديل مع اثبات ما أثبتة لنفسه مما ورد في النصوص قال الشهرستاني "أما "التوحيد" فقد قال أهل السنة و جميع "الصفاتية" إن الله تعالى واحد في ذاته: لا قسيم له ، و واحد في صفاته الأزلية :لا نظير له ، و واحد في أفعاله :لا شريك له" ² لذلك رفض أهل الحديث الخوض في أمور العقيدة على مقاييس المتكلمين تمسكا بظاهر النص و إثباتا لصفات الله مع رفض التشبيه "و مذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالى و أسمائه التي وصف بها نفسه في آياته و تنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها و لا نقص منها و لا تجاوز لها و لا تفسير لها و لا تأويل لها بما يخالف ظاهرها و لا تشبيه بصفات المخلوقين و لا سمات المحدثين ، بل أمروها كما جاءت ، و ردوا علمها إلى قائلها و معناها إلى المتكلم بها" ³ إن عدم التأويل و التسليم بما جاء و تفويض العلم بحقيقة الآيات لله سبحانه و تعالى هي السمات الظاهرة على فترة الصحابة فلم يكن التنقيب عن معاني الكتاب شغلهم إلا رجاء العمل به لا اتباع المتشابه "كانوا يعدون السكوت و الاستماع أفضل من الكلام" ⁴ إلا أن يروا خروجا عن الدين فيبينون بما يعرفون، و يسلمون بما وراء ذلك لقائله جاء عن الزهري قوله "من الله الرسالة ، و على الرسول البلاغ، و علينا التسليم" ⁵.

لقد كان إيمان الصحابة رضي الله عنهم مجملا ، و المقصود أنهم اكتفوا ببيان القرآن فيما جاء مع الإيمان بالترتبه فقد جاء عن الشافعي ما يدل على أن التسليم هو مسلك السلف ، عن الربيع بن سليمان قال : سألت الشافعي رضي الله عنه عن صفات من صفات الله تعالى فقال "حرام على العقول أن تمثل الله تعالى و على الأوهام أن تحده ، و على الظنون أن تقطع ، و على النفوس أن تفكر و على الضمائر أن تعمق ، و على الخواطر أن تحيط و على [العقول] أن تعقل إلا ما وصف [به] نفسه [في كتابه] أو على لسان نبيه" ⁶ كما روي عنه قوله "أمنت بما جاء عن الله على مراد الله

1 ابن خلدون: المقدمة ص 576-577.

2 الملل و النحل 1/63.

3 ابن قدامة المقدسي ، ذم التأويل تح بدر بن عبد الله البدر ، دار الفتح الشارقة ، الامارات العربية

المتحدة ط 1 1414 هـ 1994م ص 09.

4 طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة 1/58.

5 البخاري ،خلق أفعال العباد 2/168.

6 ابن قدامة : ذم التأويل ص 21.

و بما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله¹ كما جاء النهي عن الخوض في مسائل التأويل عن كثير من السلف أورد الصابوني عن أشهب بن عبد العزيز عن مالك بن أنس قال "إياكم البدع؟" قيل : يا أبا عبد الله و ما البدع؟ قال : أهل البدع :الذين يتكلمون في أسماء الله و صفاته ، و كلامه و علمه و قدرته ، لا يسكتون عما سكت عنه الصحابة و التابعون"² لقد رفض السلف الوقوف عند هذه المسائل و عدوا طالبها من أهل البدع و رأوا أن دين الله وسط حتى قال بعضهم "قدم الإسلام لا يثبت إلا على قنطرة التسليم"³ فقد كانوا يفهمون إشارات الكتاب و نصوصه ، باعتقاد التزيه و تفويض ما يوهم التشبيه ، و يرون أن له معنى غير ما يفهمه ظاهر اللفظ⁴ .

جاء القرآن يصف الله تعالى بصفات هي أقرب إلى التزيه ، و أوضح مما وصف به نفسه في مخاطبات الأجيال السابقة كما لاحظ محمد عبده ، و أن ورود أمثال هذه المتشابهات فتح المجال للناظرين و أن النظر الصحيح مؤد للاعتقاد بالله على ما وصف به نفسه ،بلا غلو في التجريد ، و لا دنو من التحديد⁵ و أن عظمة الله تعالى فوق ما يتخيله الوهم جاء عن الإمام مالك أنه سئل "يا أبا عبد عبد الله (الرحمن على العرش استوى)[طه:6] كيف استواؤه؟ قال: فأطرق مالك و أخذته الرضاء ثم رفع رأسه فقال :الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ، و لا يقال كيف و كيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجه قال : فأخرج الرجل"⁶ و في رواية "الاستواء غير مجهول

1 ابن قدامة :ذم التأويل، ص 09.

2 الصابوني الرسالة في اعتقاد أهل السنة و أصحاب الحديث و الأئمة تح ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع ، دار العاصمة للنشر و التوزيع ، الرياض المملكة العربية السعودية ط 2 1419 هـ 1998 م ص 244.

3 الصابوني ، المرجع نفسه ، ص 250.

4 محمد عبده: رسالة التوحيد ، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء المغرب، دط، دت ، ص11.

5 محمد عبده : رسالة التوحيد ص 11.

6 البيهقي : الأسماء و الصفات ص 410-411.

والكيف غير معقول"¹ وهذا الكلام أصبح كأنه محفوظ عن السلف قال الذهبي " هذا القول محفوظ عن جماعة كربيعة الرأي ، و مالك الإمام ، و أبي جعفر الترمذي ، أما عن أم سلمة فلا يصح"² تفويض العلم بالمراد إلى الله عز وجل يراد به الإيمان بما ورد في الشرع مع صرف اللفظ الموهوم عن ظاهره و رد العلم بالمراد لله تعالى كما قال الشافعي من قبل ، و به يتحقق تنزيه الله تعالى مع عدم نفي ما جاء في القرآن و السنة الصحيحة ، و أنها حق على المعنى الذي أراده الله و رسوله مع الاعتراف بالعجز عن معرفة ذاته تعالى و الإحاطة بصفاته و أفعاله فالكيف غير معقول ، و تفسير الآيات قراءتها ، أورد الخلال عن الوليد بن مسلم قال "سألت مالك بن أنس و سفيان الثوري و الليث بن سعد و الأوزاعي عن الأخبار التي في الصفات فقالوا :أمروها كما جاءت"³ قال أبو سليمان الخطابي في أحاديث التزول "هذا الحديث و ما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها ، و إجراءها على ظاهرها و نفي الكيفية عنها"⁴ لأن أي تفسير لها هو تغيير للعبارة و ترجمة لما تلقاه صاحبها منها على مراده لا على تفويض ذلك لله ، و على فهمه و ما يعطيه لفظه المفسر و ما تضيفه اللغة من المعنى المحتمل و لو دون إرادة صاحبها لما ورد في لفظ الكتاب و عبارته ، لذلك كان التفويض من صميم مذهب السلف قال الصابوني بعد أن ذكر مجموعة من الصفات التي وردت في الأخبار و أن السلف يقولون فيها "من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى و قاله رسوله صلى الله عليه و سلم ، من غير زيادة عليه ، و لا إضافة إليه ، و لا تكيف له و لا تشبيه و لا تحريف ، و لا تبديل و لا تغيير ، و لا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب ، و تضعه عليه ، بتأويل منكر مستنكر ، و يجرونـ[ه] على الظاهر ، و يكون علمه إلى الله تعالى ، و يقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله ؛ كما أخبر الله عن الراسخين في العلم"⁵ ثم ذكر آية آل عمران، كما أورد ابن قدامة عن محمد بن الحسن قوله "اتفق

1 ابن قدامة المقدسي ذم التأويل ص 11.

2 العلو للعلي الغفار ص 81. أورد الصابوني قول لأم سلمة الذي قال فيه الذهبي (لا يصح): الاستواء غير مجهول و كيف غير معقول و الإقرار به إيمان و الجحود به كفر) الصابوني الرسالة في اعتقاد أهل السنة ص 183.

3 ابن قدامة ذم التأويل ص 18. و البيهقي الأسماء و الصفات ص 418.

4 البيهقي : الأسماء و الصفات ص 417-418.

5 الصابوني : الرسالة في إعتقاد أهل السنة ،تح ص 165.

الفقهاء كلهم من الشرق إلى الغرب على الإيمان بالقرآن و الأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله عليه و سلم في صفة الرب عز و جل من غير تفسير و لا وصف و لا تشبيه فمن فسر شيئاً من ذلك فقد خرج مما كان عليه النبي صلى الله عليه و سلم و فارق الجماعة ، فإنهم لم يصفوا و لم يفسروا و لكن آمنوا بما في الكتاب و السنة ثم سكتوا"¹ ذكر أبو حيان عند تفسيره لآية الاستواء في الأعراف"وأما استواؤه على العرش فحمله على ظاهره من الاستقرار بذات ه على العرش قوم . والجمهور من السلف السفينيان و مالك و الأوزاعي و الليث و ابن المبارك و غيرهم في أحاديث الصفات على الإيمان بها و إمرارها على ما أراد الله تعالى من غير تعيين مراد و قوم تأولوا ذلك عدة تأويلات"² إن هذا الخلق هو ما أوصى به النبي صحابته فقد أخرج البخاري بسنده عن عبد الله بن عمرو أنه قال "سمع النبي صلى الله عليه و سلم قوما يتدارؤون فقال:إنما هلك من كان قبلكم بهذا ؛ ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، و إنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً فلا تضربوا بعضه ببعض ، ما علمتم منه فقولوا و ما لا فكلوه إلى عالمه"³ كما أورد مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت: تلا رسول الله صلى الله عليه و سلم آية آل عمران قالت: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه ، فؤلك الذين سمى الله ، فاحذروهم"⁴ لقد نهى النبي عن إتباع المتشابه ، فكان السلف من أزهدهم الناس في بيان هذه المسائل و الجدل فيها مع إيماننا بصحة ما كانوا عليه من الفهم السديد للكتاب فقد اكتفوا ببيان القرآن و حديث الرسول عليه السلام قال الذهبي بعد حديث الإمام مالك في الاستواء "كيفية الاستواء لا نعقلها ، بل نجعلها و أن الاستواء معلوم كما أخبر في كتابه ، و أنه كما يليق به ، لا نعمق و لا نتحلق ، و لا نخوض في لوازم ذلك نفياً و لا إثباتاً ، بل نسكت و نقف كما وقف السلف ، و نعلم أنه لو كان له تأويل لبادر إلى بيانه الصحابة و التابعون ، و لما وسعهم إقراره و إمراره و السكوت عنه ، و نعلم يقيناً مع ذلك أن الله جل جلاله لا مثل له في صفاته ، و لا في استوائه و لا في نزوله"⁵

1 ابن قدامة : ذم التأويل ص 12. و الذهبي: العلو للعلي الغفار ص 151

2 البحر المحيط 65/5.

3 البخاري: خلق أفعال العباد، تح عبد الرحمن عميرة ، دار المعارف الرياض ، 1398هـ، 1978م .120/2.

4 صحيح مسلم بشرح النووي 262/8 رقم 2665.

5 الذهبي : العلو للعلي الغفار، ص 139.

إن جوهر مذهب السلف هو تزيه الله تعالى وإثبات الكمال له ، و عدم التعرض لشيء من التأويل و السكوت ، و عدم الحمل على الظاهر أو الحس وهذا باتفاق الأمة ، و لكن في كثير من المرات تصبح دلالة النص في التزيه أميل لحمله على المجاز و كأن المجاز هو الظاهر المتبادر إلى الذهن. إن حجة الرسول هي سند للعقل ، و أخذ بيده في أمور الحس و الغيب و من المحال أن يأتي الرسول بما يشنعه العقل ، فإن ذلك مما تنزهه عنه النبوة و متى جاء ما يثير شبهة "فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد فيها و جب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ، و له الخيار بعد ذلك في التأويل ، مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد المتشابه في كلامه ، و في التفويض إلى الله في علمه ، و في سلفنا من الناجين من أخذ بالأول ، و منهم من أخذ بالثاني" ¹ إن التسليم مسلك السلف كما مر في ما ورد من آيات متشابهة في نصوص الكتاب و السنة ، و لكن قد ورد عنهم التأويل في آيات يتعذر حملها على ظاهرها لمنافاتها صريح التوحيد ، فالقرآن نص عربي بلغة بشرية فيها الاتساع و التجوز وهذا من المعلوم بالاجماع قال الشافعي "من جماع علم كتاب الله : العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب" ² و كان لا بد أن يجر ذلك إلى القول بوجود المجاز فيه ، و سيكون صرف المعنى عن ظاهره مما لا بد منه ، إضافة إلى أن التجوز في كثير من المرات أبلغ من التصريح و الحقيقة و يصبح من المكابرة بل من الخطأ حمل ما جاء في كل القرآن على الظاهر.

إن سمة العقيدة الإسلامية هي موافقتها للعقل و لا تعارض بين وحدانية الله و تزيهه مع ما تقرره بدائه العقول ، قال محمد عبده "اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل و النقل أخذ بما دل عليه العقل ، و بقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول ، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، و تفويض الأمر إلى الله في علمه ، و الطريقة الثانية : تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل" ³ فالتمسك بظاهر النص أمر متعذر لا يمكن الثبات عليه ، و لا بد أن يضطر المرء للتأويل مهما بالغ في الأخذ بالظاهر، قال ابن الجوزي يذم مسلك أهل الظاهر من أهل الحديث "و من قال استوى بذاته المقدسة فقد أجراه سبحانه و تعالى

1 محمد عبده: رسالة التوحيد ص 99.

2 الشافعي : الرسالة ، ص 40.

3 محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1988م ، ص45-46.

مجرى الحسيات ، و ينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل و هو العقل فإننا به عرفنا الله تعالى و حكمنا له بالقدم ، فلو أنك م قلتهم نقراً الأحاديث و نسكت لما أنكر أحد عليكم ، إنما حملكم إياها على الظاهر قبيح " ¹ إن مسلك السلف كما مر التسليم " إن الألفاظ اللغوية إنما يفهم منها المعاني التي وضعها العرب لها ، فإذا استحال إسناد الخبر إلى مخبر عنه جهلنا مدلول الكلام حينئذ ، و إن جاءنا من عند الله فوضنا علمه إليه و لا نشغل أنفسنا بمدلول نلتمسه ، فلا سبيل لنا إلى ذلك " ² لذلك أردف ابن خلدون أن السلف من الصحابة و التابعين أثبتوا لله صفات الألوهية و الكمال و فوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله ³ و حمل على منهج المحدثين في إثباتهم الصفات و ارتباكهم فيها و مغالاتهم في هذا المسلك و أن مسلك السلف هو التسليم " إن جماعة من أتباع السلف و هم المحدثون و المتأخرون من الحنابلة ارتبكوا في محمل هذه الصفات فحملوها على صفات ثابتة لله تعالى ، مجهولة الكيفية . فيقولون في (استوى على العرش) تثبت له استواء ، بحيث مدلول اللفظة ، فرارا من تعطيله . و لا نقول بكيفية فرارا من القول بالتشبيه الذي تنفيه آيات السلوب من قوله (ليس كمثل شيء ، سبحانه الله عما يصفون ، تعالى الله عما يقول الظالمون ، لم يلد و لم يولد) و لا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه في قوله باثبات استواء . و الاستواء عند أهل اللغة إنما موضوعه الاستقرار و التمكن و هو جسماني. و أما التعطيل الذي يشنعون بإلزامه و هو تعطيل اللفظ فلا محذور فيه ، و إنما المحذور في تعطيل الآلة . و كذلك يشنعون بالزام التكليف بما لا يطاق ، و هو تمويه ، لأن التشابه لم يقع في التكليف . ثم يدعون أن هذا مذهب السلف ، و حاشا لله من ذلك . و إنما مذهب السلف ما قررناه أولا من تفويض المراد بما إلى الله ، و السكوت عن فهمها " ⁴ و كما لاحظ ابن خلدون فإن مدخل هؤلاء المحدثين للإثبات هو نفي الكيفية مع إثبات الصفة و ما حقيقة الصفة حسبه إلا الكيفية " و قد يحتجون لإثبات الاستواء لله بقول مالك " إن الاستواء معلوم الثبوت لله " و حاشاه من ذلك لأنه يعلم مدلول الاستواء ، و إنما أراد أن الاستواء معلوم من اللغة و هو

1 عبد الرحمن ابن الجوزي: دفع شبهة التشبيه ، تح محمد زاهد الكوثري ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، دط ، دت ، ص 08.

2 ابن خلدون: المقدمة ص 601.

3 ينظرا بن خلدون : المقدمة، ص 603.

4 المرجع نفسه ص 404-605.

الجسماني ، و كفيته أي حقيقته لأن حقائق الصفات كلها كفيات و هي مجهولة الثبوت لله¹ و طريقة السلف هي أن نؤمن بالصفة بلا كيف لا أن يقال بكيفية مجهولة لذلك قال القرافي في تفسير قول الإمام مالك " و معنى قول مالك الاستواء غير مجهول ، أن عقولنا دالتنا على الاستواء اللائق بالله و جلاله و عظمته ، و هو الاستيلاء دون الجلوس و نحوه مما لا يكون إلا في الأجسام . و قوله و كيف غير معقول معناه أن ذات الله تعالى لا توصف بما وضعت العرب له كيف ، و هو الأحوال المتنقلة ، و الهيئات الجسمية من التربع و غيره ، فلا يعقل ذلك في حقه تعالى لاستحالته في جهة الربوبية"² و معلوم أن إثبات الصفة بكيفية مجهولة دونها عقبات و عواقب حمة ، فهل يمكن عد كل ما يثبت صفة يقال عنها أنها بلا كيفية فنثبت صفات كالضحك و الملل و الهولة ... لا شك أن هذا الحمل متعذر ، و متى جاز التأويل في صفة فلا نص بالمنع في غيرها ، إن إثبات الكيفية يؤدي لإثبات لوازمها من خواص الأجسام فلا كيف لصفات الله و لوقلنا أنها مجهولة . ذكر الذهبي عن سفيان الثوري أنه قال في أحاديث الصفات من مثل (أن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن) قال "هي كما جاءت نقر بها و نحدث بها بلا كيف"³ و قد جاء في طبقات الحنابلة سأل أبو بكر المروزي أحمد بن حنبل عن أحاديث الصفات قال "فصحها ، و قال : قد تلقته الأمة بالقبول ، و تمر الأخبار كما جاءت"⁴ بلا كيف و هذا هو المفهوم و لا معنى للقول بأنه عنى بكلامه حملها على الظاهر قال الإمام أبو زهرة "إنه قد روي أن الإمام أحمد رضي الله عنه لما سئل عن أحاديث التزول و الرؤية ووضع القدم قال: نؤمن بها و نصدق بها ، و لا كيف و لا معنى ، و لقد روي الخلال في مسنده عن الإمام أحمد أنهم سألوه عن الاستواء فقال "استوى على العرش كيف شاء و كما شاء بلا حد و لا صفة يبلغها واصف" و هذا تفويض و تزويه و ليس فيه تخريج اللفظ على الظاهر و لا غير الظاهر بل إنه قد روى حنبل ابن أخي الإمام أحمد أنه سمعه يقول "احتجوا علي يوم المناظرة ، فقالوا تجيء يوم القيامة سورة البقرة ، و تجيء سورة تبارك قال : قلت لهم إنما هو الثواب قال الله جل ذكره(و جاء ربك و الملك صفا صفا) و إنما تأتي قدرته و هذا بلا شك تفسير للمجيء بمجاز الحذف

1 ابن خلدون: المقدمة ، ص 605

2 القرافي :الذخيرة 243/13.

3 الذهبي :العلو للعلي الغفار ص 156.

4 أبو يعلى الفراء طبقات الحنابلة 138/1.

و هو ظاهر ، و لكن ابن تيمية رضي الله عنه يقول المجيء مجيء الله و لقد ذكر ابن حزم الظاهري في الفصل أن أحمد بن حنبل قال في قوله تعالى (و جاء ربك) إنما معناه و جاء أمر ربك " ¹ و ذكر الإمام أبو زهرة في كتاب الحافظ البيهقي "مناقب الإمام أحمد" جاء "عن الحاكم عن أبي عمرو بن السماك عن حنبل أن أحمد بن حنبل تأول قول الله تعالى (و جاء ربك) أنه :جاء ثوابه . ثم علق البيهقي عليه بقوله و هذا إسناد لا غبار عليه " ² كما نقل أبو زهرة قول السيوطي في الإتيان "جمهور أهل السنة منهم السلف و أهل الحديث على الإيمان بها ، و تفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى ، و لا نفسرها مع تزيينها له عن حقيقتها" ³ و حقيقتها كما هو واضح هو الظاهر غير المراد قطعاً .

لقد انتبه الكثير لإقدام بعض المحدثين في طريق ما سموه بالاثبات ، فكان لمسلكهم هذا خطر جسيم في النظر للغة النص القرآني و تأويلها ، فقد بلغ بالبعض منهم حد القول بالظاهر الموقع في مخالفة التشبيه ، أو القريب منه و الموهوم به قال ابن الجوزي يوضح عملهم ذاك " فصنفوا كتباً شأنوا بها المذهب [يقصد الحنبلي و قد كان حنبلياً] و رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس و قد أخذوا بالظاهر في الأسماء و الصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة ، لا دليل لهم في ذلك من النقل و لا من العقل ، و لم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى و لا إلى إلغاء ما توجه الظواهر من سمات الحدث و لم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات .

ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا :لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة و قدرة ، و لا مجيء و إتيان على معنى بر و لطف ، و لا ساق على شدة ، بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين و الشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن ، فإن صرف صارف حمل على المجاز ، ثم يتخرجون من التشبيه و يأنفون من إضافته إليهم و يقولون نحن أهل السنة و كلامهم صريح في التشبيه " ⁴ لقد أدان ابن الجوزي من خالف السلف من بعض ممن انتسب إلى أهل الحديث بالتكلم في هذه الأخبار و عدم التزام التسليم بالمراد لله تعالى ، حتى تجاوزوا ذلك إلى

1 محمد أبو زهرة :ابن تيمية حياته و عصره آراؤه و فقهه ،دار الفكر العربي القاهرة طبعة 1991 م ص 235. و ينظر ابن الجوزي : دفع شبه التشبيه، ص 27.

2 محمد أبو زهرة :ابن تيمية حياته و عصره آراؤه و فقهه ، ص 27.

3 محمد أبو زهرة، المرجع نفسه ص 27.

4 ابن الجوزي : دفع شبهة التشبيه، ص 06-07.

رواية ما عد من الأحاديث الواهية و لم يفتشوا عن أسانيدھا ، جاء في تقرير اعتقاد الفراء الحنبلي قال في قوله تعالى (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) ¹ قال ناسبا لمجاهد (يجلسه على العرش) قال الذهبي بعد أن خرج هذا التفسير "هذا حديث منكر لا يفرح به" ² لذلك كانت تهمة الاختلاف في رواية الأخبار و رواية الخبر و نقيضه من أشد مطاعن الخصوم على عمل المحدثين خاصة من أهل الاعتزال ، هذا إضافة لكثرة رواياتهم لأحاديث الصفات و جمعها و تبويب موضوعاتها فكانت فتنها أشد و عملها في الوهم أبعد ، لقد جاءت هذه الآيات الكريمة لتثبيت عقيدة المؤمن في سياقها الملائم و تجميعها هو اقتطاع لسياق ورودها ، بل هو تأويل لها من دون مراد صاحبها ، فقهره و علوه مثلا يرتبط في آيات القرآن بنكال الله بالمكذبين ³ ، و هو ما يحمل بمقام الألوهية و عظمته تعالى ، فكيف إذا اقتطعت الآيات من سياقها و أولت على غير مكان ورودها.

أورد ابن الجوزي أوجها سبعة عدها من أسباب خطأ بعض من انتسب لأهل الحديث :

1- تسمية الأخبار أخبار صفات و إنما هي إضافات و ليس كل مضاف صفة مثل قوله

تعالى (و نفخت فيه من روعي)

2- التسليم بأن المتشابه لا يعلمه إلا الله ثم حملهم إياه على ظاهره و ما ظاهره إلا الحس

3- أثبتوا لله صفات لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية

4- عدم التفريق في الإثبات بين الخبر المشهور و الحديث الذي لا يصح

5- عدم التفريق بين الحديث المرفوع للنبي (ص) و بين الحديث الموقوف على صحابي أو

تابعي فأثبتوا بالأخير ما أثبتوا بالأول

6- تأولوا بعض الألفاظ في موضع و لم يتأولوها في موضع .

7- حمل الأحاديث على مقتضى الحس بالقول: يتزل بذاته و ينتقل و يتحول ، ثم قالوا لا

كما نعقل فكانوا أن غالطوا من يسمع و كابرُوا الحس و العقل.

1 الاسراء: 79

2 أبو يعلى الفراء: كتاب الاعتقاد تح محمد عبد الرحمن الخميس ، دار أطلس الخضراء الرياض المملكة العربية السعودية ط 1 1423 هـ 2006 م ص 38.

3 مثل آية الأنعام: 18

إن ما أشار إليه ابن الجوزي من نقد لمسلك بعض المحدثين هو في حقيقته تنويه بدور قارئ النص الذي يسعى لتجلية انسجامه و مطابقته لمقتضى العقل و الحس، و هي مسؤولية لأن قارئ النص خوطب بما يفهم على مقتضى قوانين اللغة في التجوز و الاتساع بل إننا نجزم كما قال أبو زهرة أن ما يفهم اتساعا و تجوزا في كثير من المرات هو ما تدل عليه بدائه العقول الصحيحة .

لقد نظر الكثير لجهود ابن قتيبة على أنها خير ممثل لمنهج المحدثين ، و رأوا في كتاباته أبلغ دفاع عن عقيدة أهل السنة بل كان هو ممثلها لذلك جاء موقفه من قضايا التأويل بعامة مرتبطا بموقفه العقدي الذي يقوم على التسليم بما في الكتاب و السنة من غير تأويل قال في كتاب الاختلاف في اللفظ "و عدل القول في هذه الأخبار أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات فنؤمن بالرؤية و التجلي وأنه يعجب و يتزل إلى السماء و أنه على العرش استوى و بالنفس و اليدين من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو بجد أو أن نقيس ما جاء على ما لم يأت فنرجو أن نكون في ذلك القول و العقد على سبيل النجاة إن شاء الله تعالى"¹ قال في كتاب الاختلاف في اللفظ في الآية (وقالوا في قوله) نفخت فيه من روعي) الروح هو الأمر أي أمرت أن يكون .

و احتجوا بقول سلمان و أبي الدرداء أنا نقوم فكبر بروح الله أي بكلامه . و الروح كما ذكروا قد يكون كلام الله في بعض المواضع نحو قوله (يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده)² و كقوله عز وجل (و كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا)³ و الروح أيضا روح الأجسام الذي يقبضه الله عند الممات ، و الروح أيضا ملك عظيم من ملائكة الله قال الله تعالى (يوم يقوم الروح و الملائكة صفا)⁴ و الروح الرحمة قال الله تعالى (و أيدهم بروح منه)⁵ أي برحمة كذلك قال المفسرون و قال الله تعالى (فروح و ريحان)⁶ فمن قرأ بالضم أراد فرحمة و رزق و يقال فبقاء و رزق و الروح النفخ سمي روحا لأنه ريح يخرج عن الروح و أي شيء جعلت الروح من هذه التأويلات؟ فإن نفخت لا يحتمل إلا معنى واحدا قال ذو الرمة و ذكر نارا قدحها :

وقلت له ارفعها إليك و أحيها بروحك و اقتته لها قتيبة قدرا

1 ابن قتيبة : الاختلاف في اللفظ و الرد على الجهمية ص 34.

2 غلزل: 15

3 شوري: 52

4 رهأ: 38

5 ميجلت: 22

6 نقيعات: 89

يقول أحي النار بنفخك فنحن نؤمن بالنفخ و بالروح و لا نقول كيف ذلك لأن الواجب علينا أن ننتهي في صفات الله إلى حيث انتهى في صفته أو حيث انتهى رسوله صلى الله عليه و سلم و لا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب و تضعه عليه و نمسك عما سوى ذلك" ¹ و حمل اللفظ على ما تدل عليه الدلالة الوضعية اللغوية قد لا يكون دائما مراد المتكلم ، و إنما يتحقق المراد بالحمل على المعاني المجازية و يكاد يكون المعنى المجازي الأخير هو المراد من الكلام ، حتى لا يكاد يشك من سمعه أنه مراد المتكلم على الحقيقة.

لقد وقع ابن قتيبة تحت تأثير المحدثين فكانت بعض آرائه في التأويل مشايعة لما رأوه من الحمل على الظاهر مع القدرة على صرف اللفظ عن إرادة ذلك الظاهر دون الإخلال بعادة العرب في التحوز ، و في كثير من المسائل التأويلية في العقيدة ينحاز ابن قتيبة للقول بالظاهر ولا يتوقف عن التأويل للتسليم و التفويض .

ومما يدل على طبيعة ابن قتيبة الحذرة و المحكومة بضوابط مذهب المحدثين في تلقي النص القرآني عدم موافقته على تأويل بعض الآثار رغم تسليمه بأن لها مخارج صحيحة من اللغة و المثل قال في حديث النبي عليه السلام الذي أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد بسنده عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله قال "زعمت المرأة الصالحة خولة بنت حكيم رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه و سلم خرج محتضنا أحد ابني ابنته و هو يقول : و الله إنكم لتجبنون و تبخلون و إنكم لمن ريجان الله عز و جل و إن آخر وطأة الله عز و جل لبوج" ² و هو حديث في سنده مجهول هو ابن أبي سويد ³ و انقطاع أشار إليه الترمذي فلا يعرف للخليفة عمر بن عبد العزيز سماع من أم المؤمنين خولة ، قال فيه ابن قتيبة "و نحن نقول : إن لهذا الحديث مخرجا حسنا قد ذهب إليه بعض أهل النظر و بعض أهل الحديث قالوا : إن آخر ما أوقع الله عز و جل بالمشركين بالطائف ، و كانت آخر غزاة غزاها رسول الله صلى الله عليه ب "وج" و "وج" واد قبل الطائف و كان سفيان بن عيينة يذهب إلى هذا قال و هو مثل قوله في دعائه (اللهم اشدد وطأتك على مضر ، و ابعث عليهم سنين كسني يوسف) فتتابع القحط عليهم سبع سنين حتى أكلوا القد و العظام ، و تقول في الكلام اشتدت وطأة السلطان على رعيته ... و هذا المذهب بعيد من الاستكراه ، قريب من القلوب غير أني لا أقضي به على مراد

1 ابن قتيبة :تأويل مختلف الحديث ، ص 24-25

2 تأويل مختلف الحديث ، ص 199.

3ب ه ح جزن اعس قوي : ته في بارنته في ب دالان فك بزبي زوث ، ط1، 1404 هـ ، 1984 م 9 / 211.

رسول الله صلى الله عليه و سلم ، لأني قرأت في الإنجيل الصحيح أن المسيح عليه السلام قال للحواريين "ألم تسمعوا أنه قيل للأولين : لا تكذبوا إذا حلفتم بالله تعالى ، و لكن اصدقوا و أنا أقول لكم لا تحلفوا بشيء لا بالسماء، فإنها كرسى الله تعالى ، و لا بالأرض، فإنها موطئ قدميه" ... هذا مع حديث حديثه يزيد بن عمرو ، قال حدثنا عبد الله بن الحارث عن أبي بكر بن عبد الرحمن ، عن كعب قال : إن و جا مقدس ، منه عرج الرب إلى السماء يوم قضاء خلق الأرض) رغم استحسان ابن قتيبة لهذا التأويل و شعوره بالحاجة إلى عدم حمل الأثر على الظاهر إلا أنه لم يجزم بذلك و رأى أن عدم القطع في المسألة أسلم معضداً ذلك بما ورد عن أهل الكتاب في إنجيلهم "الصحيح" حسب وصفه و قول كعب الأحبار ، وهذا ما لا مدخل له في باب الصفات و كيف يكون منها و هو يخالف قواطع التثنية التي جاء بها القرآن و لا مجال لمقارنة ما جاء به أهل الكتاب مع ما ذكره الله تعالى في كتابه ففي الحديث المذكور عن كعب الأحبار مقابلة صريحة بين مكانين و هو أدخل في تشبيهات أهل الكتاب و تجسيمهم، و امتد هذا النظر المتساهل في الاثبات إلى تخريج ما يعده المسلمون نقضا للتثنية صراحاً ، و تشبيهاً محضاً قال ابن قتيبة فيما جاء في سفر التكوين "و كمل كل أعمال الله عز وجل التي عمل .ثم استراح في اليوم السابع من خليقته و بركه و طهره و قدسه" قال "الاستراحة الاتمام و الفراغ من الأمر ، و هو قوله (سنفرغ لكم أيها الثقلان) معناه : سنقصد لكم ، لأنه عز وجل لا يشغله شأن عن شأن" ¹ و هذا النص التوراتي هو من التشبيه المحض الذي لا يجبره التأويل و لا يطرد لمن له احاطة و قراءة لكل ما ورد في التوراة ، بل لقد كان تشبيه أهل الكتاب السبب في ضلال بعض فرق الإسلام قال الاسفراييني في فرقة الهاشمية و هم أتباع هشام بن الحكم (إنهم أفصحوا عن التشبيه بما هو كفر محض باتفاق جميع المسلمين ، و هم الأصل في التشبيه و إنما أخذوا تشبيههم من اليهود) ² و قد حمل اليهود ما تشابه من آي التوراة على الحس كما قال الشهرستاني (و أما "التشبيه" فلأنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة ، و المشافهة ، و التكليم جهراً ، و التزول على طور سيناء انتقالاً ، و الاستواء على العرش استقراراً ، و جواز الرؤية فوق و غير ذلك) ³ بل هناك تشبيهات غاية في الشناعة ، انتبه الكثير من المسلمين لظروف صياغتها

1 ابن قتيبة : المعارف، تح ثروة عكاشة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط4، دت ، ص 11.

2 الاسفراييني : التبصير في الدين ص 35.

3 الشهرستاني : الملل و النحل 1/218.

التاريخية بدل الاستدلال بها على أمر من أمور الكتاب فقد قال السموأل بن يحيى في أمثال ما يعتقدون من صفات الله "و هؤلاء إنما نطقوا بهذه الهذيانات و الكفريات من شدة الضجر من الذل و العبودية و الصغار ، و انتظار فرج لا يزداد منهم إلا بعدا " ¹ بل إن القرآن كان المؤثر في أحبار اليهود "على أن أحبارهم قد تذبذبا كثيرا عن معتقدات آبائهم بما استفادوه من توحيد المسلمين و أعربوا عن تفسير ما عندهم بما يدفع عنهم إنكار المسلمين عليهم مما لا تقتضيه الألفاظ التي قرروها... " ²

إن اتباع السلف هو استمرار لثبات العقيدة و رسوخ اليقين مقابل التشتت و التفرق في أقوال

أهل الرأي و التأويل ، خاصة أن آراءهم حسب ابن قتيبة تمس جوهر العقائد لا الفروع ، و هذا مدعاة للاختلاف و التشتت "و لو أردنا -رحمك الله- أن ننقل عن أصحاب الحديث و نرغب عنهم إلى أصحاب الكلام ، و نرغب فيهم ، لخرجنا من اجتماع إلى تشتت ، و عن نظام إلى تفرق ، و عن أنس إلى وحشة ، و عن اتفاق إلى اختلاف " ³ إنها رؤية تتوجس من الفكر المختلف و تؤمن بمفهوم المعنى الواحد الصائب في قراءة النص ، لذلك عارض ابن قتيبة حركات التأويل التي سبقته

وعاصرته خارج دائرة أهل السنة ، و هاجم ميول أصحابها في إخراج دلالة الألفاظ عن معانيها اللغوية لإعطائها دلالات تأويلية جديدة ، لقد رد ابن قتيبة تأويلات المتكلمين من أهل الاعتزال خاصة كما رفض تأويلات فرق التشيع الموغلة في الباطن التي لم يناقشها مناقشة تأويلات المتكلمين لافتقادها للسند الصحيح أولا ولابتعادها عن اللغة ثانيا بحيث يتعذر على لغوي مثله أن تقنعه فكرة المجاز الذي لا تظهر فيه روابط الحس أو العقل كما سنرى .

إن التأويل عند الفرق في عصر ابن قتيبة (منتصف ق 3هـ) قد أصبح جهازا مفهوما متكاملا

لرؤية النص و قراءته ، يتجاوز تفسير المفردات لغويا ، إلى النظرة الشمولية التي تستبطن بنية النص و طريقة اشتغاله ، و تحاول تأويله على مقتضى الأصول الكلامية المقررة للمؤول ، لقد كانت للمعتزلة أدوات نصية واضحة لفهم آيات القرآن ، تنسجم بعامة مع قوانين اللغة في التجوز و الاتساع ، ولكن كان لابد أن تخرجهم ضرورة الدفاع عن المذهب الكلامي عن منهجهم في التأويل اللغوي ،

1 السموأل بن يحيى المغربي (ت 570هـ) غاية المقصود في الرد على النصارى و اليهود تح إمام

حنفي سيد عبد الله ، دار الآفاق العربية القاهرة ط 1427هـ 2006 م ص 61-62.

2 السموأل بن يحيى المغربي: نفسه ص 62.

3 ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص 22.

فيتمادون على التأويلات البعيدة للألفاظ و تقدير الزيادة و الحذف في مواضع لا يسلم لهم بها الخصوم ، فكان ابن قتيبة من أشد المعترضين على ذلك ، و نحن نرى أن جهد ابن قتيبة الدؤوب في نفي تأويلات المعتزلة مصدره هو الدفاع عن الحقيقة اللغوية التي يدعي أهل الحديث أنها المفهومة من النصوص ، و التي قد ينسبونها نسبة غير واضحة للسلف رغم أن السلف كما مر أخذوا تقريبا بجانب التسليم ، من مثل قول ابن قتيبة في آية الاستواء (و قال [يقصد المعتزلة] (الرحمن على العرش استوى)¹ أنه استولى و ليس يعرف في اللغة استويت على الدار أي استوليت عليها و إنما استوى في هذا المكان : استقر كما قال الله تعالى (فإذا استويت أنت و من معك على الفلك)² أي استقررت و قد يقول الرجل لصاحبه إذا رآه مستوفزا (استو) يريد (استقر)³ و لا شك أن معنى استقر لا يطابق معنى استوى و هو تأويل من ابن قتيبة و حمل للفظ على ظاهره القريب من التشبيه تحت تأثير التراع مع الخصوم.

1 طه: 5

2 ان مؤهمن: 28

3 الاختلاف في اللفظ ص 31.

2 - تأويل القراءات:

أ - تعريف القراءات

يجمع علماء القرآن أن القراءة سنة متبعة¹ ، لا يجوز للقارئ أن يتدع فيها شيئاً ، فهي أداء يؤديها بالسند للنبي صلى الله عليه و سلم . و رغم ذلك هناك من فرق بين القراءة و القرآن قال الزركشي في البرهان "واعلم أن القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم للبيان و الإعجاز ، و القراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها ؛ من تخفيف و تثقيل و غيرها " ² فالقراءة مرتبطة بطريقة النطق لألفاظ الكتاب و تأديتها على التمام كما رويت عن الثقة عن النبي ، لذلك عرف ابن الجزري القراءة بأنها علم بكيفية أداء كلمات القرآن و اختلافها بعزو الناقله³ و هي عند التهانوي "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن"⁴ و ذكر الزرقاني بأنها "مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفًا به غيره في النطق بالقرآن الكريم ، مع اتفاق الروايات و الطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاته"⁵

إن الأخذ بالقراءة هو من باب التوقيف فهي "توقيفية و ليست اختيارية ، خلافا لجماعة منهم الزمخشري حيث ظنوا أنها اختيارية تدور مع اختيار الفصحاء و اجتهاد البلغاء"⁶ لذلك كان اختلاف النطق بالمد و الإمالة و التثقيل و غيرها من طرق الأداء مما يتفاوت من قارئ لآخر هو من تواتر القراءة ذاتها من أجل ذلك رفض الزركشي من قال أن "القراءات السبع متواترة ما ليس من قبيل

1 ابن مجاهد : كتاب السبعة في القراءات ، تح شوقي ضيف ، دار المعارف ط3 ، ص 49.

2 الزركشي: البرهان 318/1.

3 ابن الجزري ، محمد بن محمد : منجد المقرئين و مرشد الطالبين ، دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان 1980 م ص 03.

4 التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون 32/1.

5 الزرقاني :مناهل العرفان في علوم القرآن تح ، فؤاد أحمد زمزلي ، دار الكتاب العربي ط1 1415هـ 1995م/336.

6 الزركشي: البرهان 321/1.

الأداء¹ فالقراءة بهذا المعنى هي توثيق للنص و حفظ لبنيته الصوتية كما تلي أول مرة من قبل النبي رغم ميل ابن خلدون إلى اعتبار كفيات الأداء مما يصعب عدة من المتواتر لعدم انضباطه قال² و قد خالف بعض الناس في تواتر طرقها لأنها عندهم كفيات للأداء و هو غير منضبط . و ليس ذلك عندهم بقادح في تواتر القرآن . و أباه الأكثرون و قالوا بتواترها و قال آخرون بتواتر غير الأداء منها كالمند و التسهيل لعدم الوقوف على كفيته بالسمع و هو الصحيح² .

يعود الاهتمام بالقراءات إلى عهد النبي صلى الله عليه و سلم من خلال حفظ الكتاب و تدوينه معا ، فكان تلقين النبي القرآن الصحابة يتم مشافهة³ "الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب و الصدور لا على حفظ المصاحف و الكتب"³ فقام على حفظه جلة الصحابة و وعوا ثقل المسؤولية في أداء ما حملوا ، "و لما كان في نحو ثلاثين من الهجرة في خلافة عثمان رضي الله عنه حضر حذيفة بن اليمان فتح أرمينية و آذربيجان فرأى الناس يختلفون في القرآن و يقول أحدهم للآخر قراءتي أصح من قراءتك فأفزعته ذلك و قدم على عثمان و قال أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود و النصارى فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها ثم نردها إليك فأرسلتها إليه فأمر زيد بن ثابت و عبد الله بن الزبير و سعيد بن العاص و عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوها في المصاحف و قال إذا اختلفتم أنتم و زيد في شيء فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم فكتب منها عدة مصاحف..."⁴ فكان عمله - رضي الله عنه - حفظا للنص و توحيدا للأمة ، و جمعا لكلمتها و قد تلقته بالتسليم⁴ "و أجمعت الأمة المعصومة من الخطأ على ما تضمنته هذه المصاحف و ترك ما خالفها من زيادة و نقص و إبدال كلمة بأخرى مما كان مأذونا فيه توسعة عليهم و لم يثبت عندهم ثبوتا مستفيضا أنه من القرآن ، و جردت هذه المصاحف جميعها من النقط و الشكل ليحتملها ما صح نقله و ثبت تلاوته عن النبي صلى الله عليه و سلم إذا كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط و كان من جملة الأحرف التي أشار إليها النبي صلى الله عليه و سلم بقوله (أنزل القرآن على سبعة أحرف) فكتبت المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العرصة

1 الزركشي: البرهان 1/ 319.

2 ابن خلدون: المقدمة ص 552.

3 ابن الجزري: النشر في القراءات العشر 06/1.

4 ابن الجزري: النشر 07/1.

الأخيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما صرح به غير واحد من السلف " ¹ إن كلام ابن الجزري يطلعنا على أمور منها:

- أن ما جاء في المصاحف هو من طريق متواتر و هو ما أجمعت عليه الأمة.

- جردت الكلمات من النقط والشكل لتحتمل ما صح نقله وثبت تلاوته عن النبي.

- ترك قراءة ما خالف ما دونه كتابة المصاحف .

إن تجريد المصاحف العثمانية من النقط والشكل هو تعويل على الرواية المنضبطة و المتواترة عن النبي مشافهة ، و التي تستوعبها الكلمة غير المشكولة لأن القارئ يتكل في تلاوته على حفظه لا على الكلمات وحدها في المصحف ، لذلك كان من عمل عثمان رضي الله عنه (حين بعث المصاحف إلى الآفاق أرسل مع كل مصحف من يوافق قراءته في الأكثر الأغلب) ² لهذا جاء عن الزركشي في شروط القراءة (و إنما السنة أن تؤخذ القراءة إذا اتصلت رواهما نقلا و قراءة و لفظا و لم يوجد طعن على أحد من رواهما) ³ لقد كان الاختلاف في أداء و نطق بعض الكلمات مبررا بحديث النبي عليه السلام عن نزول القرآن على سبعة أحرف ، أورد السيوطي عن أبي يعلى في مسنده : أن عثمان قال على المنبر : أذكر الله رجلا سمع النبي صلى الله و سلم قال (إن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف) لما قام. فقاموا حتى لم يحصوا ، فشهدوا بذلك فقال : و أنا أشهد معهم) ⁴ و جاء في صحيح مسلم عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال : سمعت عمر بن الخطاب يقول : سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها . و كان رسول الله أقرأنيها . فكدت أن أعجل عليه ثم أمهلت حتى انصرف . ثم لببته بردائه . فحئت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت : يا رسول الله ، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأنيها . فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (أرسله . اقرأ) فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (هكذا أنزلت) . ثم قال لي : (اقرأ) فقرأت . فقال : (هكذا أنزلت . إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف

1 ابن الجزري:النشر 08-07/1

2 الزرقاني : مناهل العرفان 337/1.

3 الزركشي :البرهان 330/1.

4 السيوطي :الاتقان 155/1.

فاقرؤا ما تيسر منه¹ و فهم حديث النبي على أنه "أراد بالحرف اللغة"² رغم أن كلا الصحابييين من قريش، والمراد من الأحرف هو قصد التيسير من خلال سهولة الأداء (وأصوب محمل يحمل عليه هو أن المراد سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن، راجعة إلى اللفظ والمعنى دون الكتابة ولا صورة الكلم) ³ قال النووي في شرح مسلم "و قال آخرون هي في أداء التلاوة وكيفية النطق بكلماتها من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإمالة ومدّ، لأن العرب كانت مختلفة اللغات في هذه الوجوه، فيسر الله تعالى عليهم ليقراً كل إنسان بما يوافق لغته ويسهل على لسانه"⁴ لذلك كانت القراءات من علوم القرآن الأولى وإن لم يبدأ التأليف فيها إلا متأخراً.

ب - ضابط قبول القراءة :

وضع علماء القراءات شروطاً ثلاثة للقراءة المقبولة لأن القراء متفاضلون في الحفظ يجوز عليهم الوهم والنسيان والخطأ قال ابن مجاهد في بداية كتاب السبعة في القراءات (فمن حملة القرآن المعرب العالم بوجوه الإعراب والقراءات العارف باللغات ومعاني الكلمات البصير بعيب القراءات المنتقد للآثار فذلك الإمام الذي يفزع إليه حفاظ القرآن في كل مصر من أمصار المسلمين . و منهم من يعرب ولا يلحن ولا علم له بغير ذلك، فذلك كالأعرابي الذي يقرأ بلغته ولا يقدر على تحويل لسانه فهو مطبوع على كلامه . و منهم من يؤدي ما سمعه ممن أخذ عنه ليس عنده إلا الأداء لما تعلم، لا يعرف الإعراب ولا غيره، فذلك الحافظ فلا يلبث مثله أن ينسى إذا طال عهده فيضيع الإعراب لشدة تشابهه وكثرة فتحه وضمه وكسره في الآية/الواحدة، لأنه لا يعتمد على علم بالعربية ولا بصر بالمعاني يرجع إليه، وإنما اعتماده على حفظه وسماعه . و قد ينسى الحافظ فيضيع السماع وتشتبه عليه الحروف، فيقرأ بلحن لا يعرفه، و تدعوه الشبهة إلى أن يرويه عن غيره و يرى نفسه و عسى أن يكون عند الناس مصدقاً فيحمل ذلك عنه، و قد نسيه وهم فيه و جسر على لزومه والإصرار عليه . أو يكون قد قرأ على من نسي و ضيع الإعراب و دخلته الشبهة فتوهم، فذلك لا يقلد القراءة ولا يحتج بنقله . و منهم من يعرب قراءته و يبصر المعاني و يعرف اللغات ولا علم له

1النووي: صحيح مسلم 4/ 127 .

2 لسان العرب مادة (حرف)

3 الكفوي: الكليات، ص 393.

4 النووي : شرح صحيح مسلم 4/127.

بالقراءات و اختلاف الناس و الآثار ، فر بما دعاه بصره بالإعراب إلى أن يقرأ بحرف جائز في العربية لم يقرأ به أحد من الماضين فيكون بذلك مبتدعا¹ لقد ذكر ابن مجاهد بعض ما به ترفض القراءة من وهم القراء أو لحنهم و نسيانهم أو عدم إمامهم بعلم العربية أو بتخريج القراءة على أصولهم النحوية لحنهم باللغة رغم معرفتهم أنها مخالفة للرواية لذلك عمل القراء على إخضاع القراءات الصحيحة لشروط مضبوطة "إنما السنة أن تؤخذ القراءة إذا اتصلت روايتها نقلا و قراءة و لفظا ولم يوجد طعن على روايتها"² و لما استفاض النقل عن القراء الذين اختارهم مجاهد في حدود القرن (3هـ) و كانوا سبعة* ، و ن لم يرد حصر العدد في سبعة . أصبحت الإشارة للقراءة بأنها من السبعة تعني أنها القراءة الصحيحة التي تتوفر على شروط قبولها "كل ما صح سنده و استقام مع جهة العربية ، و وافق لفظه خط المصحف الإمام ، فهو من السبعة المنصوص عليها"³ لذلك كانت اختيارات مجاهد في القراءات مما استقر و تواتر نقلها بالأداء و اختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجم الغفير فصارت أصولا للقراءة الصحيحة⁴ و يمكن توضيح شروط القراءة الصحيحة في:

1 - صحة الإسناد:

و هو أن يروي القراءة عدل ضابط عن مثله من أول السند إلى آخره حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم و تكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين له ، غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شد بها بعضهم⁵ فالصحيح من الحديث عند المحدثين هو (الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ، و لا

1 ابن مجاهد : كتاب السبعة في القراءات، تح شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر ، ط 03 ، ص 45-46.

2 الزركشي : البرهان 330/1.

* القراء السبعة هم : ابن عامر اليحصبي و عبد الله بن كثير و عاصم بن أبي النجود و أبو عمرو بن العلاء و حمزة بن حبيب الزيات و نافع و الكسائي أبو الحس علي بن حمزة أما الثلاثة الآخرون من العشرة هم أبو جعفر المدني و خلف و يعقوب البصري.

3 الزركشي : البرهان 331/1.

4 ينظر ابن خلدون: المقدمة ص 522.

5 النشر لابن الجزري 58/1.

يكون شاذاً ولا معللاً¹ و التواتر و إن تحقق في القرآن الكريم فإنه في القراءة عند البعض فيه نظر رغم صحة السند قال الزركشي في شأن القراءات السبع "و التحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة ، أما تواترها عن النبي صلى الله عليه وسلم ففيه نظر؛ فإن إسناد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبعة موجود في كتاب القراءات ، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين و الوساطة ، وهذا شيء موجود في كتبهم ، و قد أشار الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتابه "المرشد الوجيز " إلى شيء من ذلك"² والذي يفهم من كلام الزركشي أن صحة السند لا تكفي لصحة القراءة عند علماء القراءات ، بل لابد من التواتر من أول السند إلى آخره عن النبي عليه الصلاة و السلام ، و التواتر كما هو معروف خبر يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حداً يستحيل منهم اتفاق الكذب عادة ، و أن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس و الشبهة في مثله ، و تكون أسباب القهر والغلبة و دواعي الكذب منتفية عنهم و القرآن متواتر بالإجماع لذلك كانت القراءات مما تواتر نقله أيضاً ، ولأجل ذلك لا يحل لأحد إنكارها ، لهذا اشترط علماء القراءة التواتر سبباً لقبول القراءات قال ابن مجاهد "و القراءة التي عليها الناس بالمدينة و مكة و الكوفة و البصرة و الشام هي القراءة التي تلقوها عن أوليهم تلقياً ، و قام بها في كل مصر من هذه الأمصار رجل ممن أخذ عن التابعين ، أجمعت الخاصة/ و العامة على قراءته و سلكوا فيها طريقه و تمسكوا بمذهبه ، على ما روي عن عمر بن الخطاب و زيد بن ثابت و عروة بن الزبير و محمد بن المنكدر و عمر بن عبد العزيز و عامر الشعبي : حدثنا موسى بن إسحق أبو بكر ؛ قال : حدثنا عيسى بن مينا قالون ، قال : حدثنا ابن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه ، قال : القراءة سنة"³ و القول بأن القراءة سنة هي أدخل في معنى التواتر بوجه من الوجوه ما دامت مروية عن النبي عليه السلام بطرق مشهورة و إن كانت آحاداً لأن النص القرآني متواتر قطعاً ، ولكن اكتفى القراء كما قال الزرقاني في ضابط القراءة

1 ابن دقيق العيد تقي الدين محمد بن علي : الاقتراح في بيان الاصطلاح ، تح قحطان عبد الرحمن الدوري ، دار العلوم للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، ص 218.

2 الزركشي : البرهان 319/1.

3 ابن مجاهد: السبعة، ص 49.

المشهورة الموصوفة بالمتواتر بصحة الإسناد مع الركنين الأخيرين (موافقة العربية ورسم المصحف) و رأوا أنه متحقق في القراءة لأسباب ثلاثة هي¹:

1- أن هذا ضابط لا تعريف، و التواتر قد لوحظ في تعريف القرآن على أنه شطر أو شرط على الأقل. و لم يلحظ في الضابط لأنه يغتفر في الضوابط ما لا يغتفر في التعاريف، فالضوابط ليست لبيان الماهية و الحقيقة .

2 -التيسير على القارئ في تمييز القراءات المقبولة من غيرها، فإنه يسهل عليه بمجرد رعايته لهذا الضابط أن يميز القراءات المقبولة من غير المقبولة. أما إذا اشترط التواتر فإنه يصعب عليه ذلك التمييز. لأنه يضطر في تحصيله إلى أن يصل إلى جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة من طبقات الرواية . و هيهات أن يتيسر له ذلك .

3 -أن هذه الأركان الثلاثة تكاد تكون مساوية للتواتر في إفادة العلم القاطع بالقراءات المقبولة. بيان هذه المساواة أن ما بين دفتي المصحف متواتر و مجمع عليه من الأمة في أفضل عهدها و هو عهد الصحابة ، فإذا صح سند القراءة و وافقت قواعد اللغة ثم جاءت موافقة لخط هذا المصحف المتواتر ، كانت هذه الموافقة قرينة على إفادة هذه الرواية للعلم القاطع و إن كانت آحادا. و لا ننس-حسب الزرقاني- ما هو مقرر في علم الأثر من أن خبر الآحاد يفيد العلم إذا احتفت به قرينة توجب ذلك فكأن التواتر كان يطلب تحصيله في الإسناد قبل أن يقوم المصحف وثيقة متواترة بالقرآن.

إن تواتر القراءات هو من تواتر القرآن ، و لا يمكن تصور أن ينقل القرآن المعجز دون طريقة قراءته لذلك قال السيوطي "لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواترا في أصله و أجزاءه ، و أما في محله و وضعه و ترتيبه فكذلك عند محققي أهل السنة ، للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله ، لأن هذا المعجز العظيم الذي هو أصل الدين القويم و الصراط المستقيم ، مما تتوفر الدواعي على نقل جملة و تفاصيله، فما نقل آحادا و لم يتواتر ، يقطع بأنه ليس من القرآن قطعا"²

1 ينظر الزرقاني: مناهل العرفان 1/346.

2 السيوطي: الاتقان 1/236.

قسم القراء القراءات إلى أقسام حسب درجة صحتها و سلامة سندها من العلل و الشذوذ و التحقيق عند القراء كما قال الزرقاني أن القراءات العشر كلها متواترة و هو رأي المحققين من الأصوليين و القراء كالسبكي و ابن الجزري و النووي و غيرهم¹ ذكر السيوطي عن ابن الجزري أنواع القراءات حسب سندها وقد حصرها في²:

- المتواتر: و هو ما نقله جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم إلى منتهاه و غالب القراءات كذلك.

- المشهور: هو ما صح سنده و لم يبلغ درجة التواتر، و وافق العربية و الرسم، و اشتهر عند القراء، فلم يعده من الغلط و لا من الشذوذ، و يقرأ به و مثاله ما اختلفت الطرق في نقله عن السبعة فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض.

- الآحاد: و هو ما صح سنده و خالف الرسم أو العربية، و لم يشتهر الاشتهار المذكور و لا يقرأ به.

_ الشاذ: هو ما لم يصح سنده.

- الموضوع: وهو الذي لا أصل.

- المدرج: وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير، كقراءة سعد بن أبي وقاص (و له أخ أو أخت من أم) أو قراءة ابن عباس (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج)

2 _ موافقة الرسم العثماني و لو تقديرا:

كتب المصحف العثماني المسمى بالإمام بأمر من الخليفة الراشد عثمان رضي الله عنه و بمباركة من جلة الصحابة و عدم اعتراضهم عليه فكان المرجع لكل ما نسخ بعده من مصاحف ، فقد قام رضي الله عنه ببعث نسخ منه إلى الأمصار ، واختار لكتابه لجنة عملت تحت نظره ، قال السجستاني يصف ما قام به (فأرسل إلى حفصة أن أرسلني إلي بالصحف ننسخها في المصاحف / ثم نردها إليك فأرسلت حفصة إلى عثمان بالصحف ، فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت ، و سعيد بن العاص و عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ، و عبد الله بن الزبير ، أن انسخوا الصحف في المصاحف

1 الزرقاني : مناهل العرفان 357/1.

2 السيوطي : الاتقان 234-235.

و قال للرهط القرشيين الثلاثة ، ما اختلفتم أنتم و زيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش ، فإنما نزل بلسانهم ، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف بعث عثمان إلى كل أفق بمصحف من تلك المصاحف التي نسخوا و أمر بسوى ذلك من صحيفة أو مصحف أن يحرق . و قال غيره أن يحرق¹ و عمل عثمان على الإشراف مباشرة على عمل الكتاب و بتوجيه منه قال السجستاني (قال الزهري فاختلفوا يومئذ في التابوت والتابوه ، فقال نفر القرشيون التابوت ، وقال زيد : التابوه ، فرجع اختلافهم إلى عثمان فقال: اكتبوه "التابوت" فإنه بلسان قريش)² فالصحابة رضي الله عنهم (اجتهدوا في الرسم على حسب ما عرفوا من لغات القراءة)³ و ما به يحفظ الأداء.

إن المراد بقولهم (ما وافق أحد المصاحف العثمانية) أن يكون ثابتا و لو في بعضها دون بعض⁴ كقراءة ابن عامر (قالوا اتخذ الله ولدا)⁵ بغير واو ، و كقراءته (و بالزبر و بالكتاب المنير)⁶ بزيادة الباء في الاسمين ، فإن ذلك ثابت في المصحف الشامي ، و كقراءة ابن كثير (جنات تجري من تحتها الأنهار)⁷ في الموضع الأخير من التوبة بزيادة كلمة (من) فإن ذلك ثابت في المصحف المكي.

أما المراد بقولهم (و لو تقديرا) أنه يكفي في الرواية أن توافق رسم المصحف، و لو موافقة غير صريحة نحو (مالك يوم الدين)⁸ فإنه رسم في جميع المصاحف بحذف الألف من كلمة (مالك). فقراءة الحذف الحذف تحتمله تحقيقا كما كتب (ملك الناس)، و قراءة الألف تحتمله تقديرا كما كتب: (مالك الملك) فتكون الألف حذفت اختصارا، كما حذفت في حالات كثيرة ضمن قواعد رسم المصحف. أما الموافقة الصريحة فكثيرة نحو قوله سبحانه (وانظر إلى العظام كيف ننشزها)⁹ فإنها كتبت في المصحف بدون نقط . و هنا وافقت قراءة (ننشزها) بالزاي و قراءة (ننشزها) بالراء.

1 أبو بكر عبد الله بن الأشعث السجستاني :كتاب المصاحف تح ، محب الدين عبد السبحان واعظ،دار البشائر الاسلامية ، بيروت لبنان ط2، 1421هـ-2002م ، ص 196.

2 السجستاني ، المرجع نفسه، ص 199.

3 محمد صادق الرافي :عجاز القرآن و البلاغة النبوية مكتبة رحاب ،الجزائر ، د ت ، ط 03 ، ص 56.

4 ينظر الزرقاني مناهل العرفان 240/1-241.

كلنقزة: 116

6 آل عمزان: 184

7 تهبت: 100

8 افتتاح: 3

9 كلنقزة: 259

كما أن الصحابة راعوا في رسم المصحف الكلمة التي رويت على الأصل و على خلاف الأصل فكانوا يكتبونها بالحرف الذي يخالف الأصل ، ليتعادل مع الأصل الذي لم يكتب في دلالة الصورة الواحدة على القراءتين، إذ يدل على إحداها بالحرف و على الثانية بالأصل نحو كلمتي (الصراط و المصيطرون) بالصاد المبدلة من السين ، فإنهم كتبوها بالصاد و عدلوا عن السين التي هي الأصل لتكون قراءة السين وإن خالفت الرسم قد أتت على الأصل فيعتدلان و تكون قراءة الإشمام أيضا محتملة . و لو كتب ذلك بالسين على الأصل لفات هذا الاحتمال و عدت قراءة غير السين مخالفة للرسم و الأصل كليهما .

اشترط القراء مطابقة القراءات الصحيحة لرسم المصحف العثماني ، لأن المصحف الإمام اشتمل على الحروف التي تلي القرآن الكريم بها من النبي في العريضة الأخيرة ، و ذلك توحيدا للقراءة و منعا من دخول قراءات شاذة لا يجوز القراءة بها و إن خرّجها أصحابها على أصول العربية كما أشار ابن الجزري من قبل " و جردت هذه المصاحف جميعها من النقط و الشكل ليحتملها ما صح نقله و ثبت تلاوته عن النبي صلى الله عليه و سلم إذ كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط و كان من جملة الأحرف التي أشار إليها النبي صلى الله عليه و سلم بقوله (أنزل القرآن على سبعة أحرف) فكتبت المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العريضة الأخيرة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم " ¹ لذلك لم يحتاج من قرأ القرآن في الصدر الأول للشكل لأنه متبع للرواية "نسخت المصاحف العثمانية خالية من الشكل و النقط ، فاحتملت - بكتابتها على هذا النحو - عددا من الوجوه و القراءات التي كان الناس في الأمصار يميزون بينها بالسليقة ، فلا يحتاجون لقراءتها سليمة إلى الشكل بالحركات ولا الاعجام بالنقط" ² واستمر ذلك حتى كثرت التصحيفات و انتشر اللحن لغياب النقط و الشكل فأدخل الشكل و النقط على متن النص القرآني .

3 - موافقة العربية و لو بوجه:

و المراد من هذا الشرط أن توافق القراءة ووجهها مشهورا و معتادا به عند النحاة سواء كان أفصح أم فصيحاً ، مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع و ذاع و تلقته الأمة بالإسناد الصحيح لأن القراءة سنة متبعة لا تعتمد على الأفشى في اللغة و الأقيس في العربية و إنما

1 ابن الجزري: النشر ص 07-08.

2 صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، 2009 م دط، بيروت ، ص 90 .

تعتمد على الأثبات في الأثر و الأصح في النقل و الرواية قال الزركشي عن موفق الدين الكواشي "كل ما صح سنده و استقام مع جهة العربية ، ووافق لفظه خط المصحف الإمام فهو من السبع المنصوص عليها ، و لو رواه سبعون ألفاً مجتمعين أو متفرقين" ¹ فلا يجوز للقارئ أن يتجاوز القراءة المشهورة إلى ما يراه من صحة في الأداء على مقتضى العربية ما دام أنها ليست قراءة تتبع لقد أشار إلى ذلك ابن مجاهد في قوله: "و قد كان أبو عمرو بن العلاء و هو إمام أهل عصره في اللغة و قد رأس في القراءة و التابعون أحياء ، و قرأ على جلة التابعين : مجاهد و سعيد بن جبير و عكرمة و يحيى بن يعمر [وكان] لا يقرأ بما لم يتقدمه فيه أحد" ² كما يذكر عن الأصمعي قال "أخبرنا الأصمعي قال: سمعت أبا عمرو بن العلاء يقول: لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قد قرئ به لقرأت حرف كذا كذا و حرف كذا كذا" ³ و لا يعتد بإنكار بعض النحاة لبعض القراءات المتواترة إما جهلاً منهم بها لعدم وصولها إليهم ، وإما تعصبا لمذهبهم النحوي و القواعد التي قعدوها و ذلك كإنكار قراءة حمزة (واتقوا الله الذي تساءلون به و الأرحام) بجر (الأرحام) بدعوى أنه لا يجوز عطف الاسم الظاهر على الضمير الجرور دون إعادة حرف الجر ، و هو طعن في قراءة متواترة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم رغم أنه قد ورد ما يشبهها من كلام العرب كقول الشاعر :

اليوم قربت تمجونا و تشتما فاذهب فما بك و الأيام من عجب

بجر (الأيام) عطفاً على الضمير في (بك) قال الزرقاني عن أبي نصر الشيرازي بعد ذكره تضعيف الزجاجي لها "و مثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين ، لأن القراءات التي قرأ بها أئمة القراء تثبت عن النبي صلى الله عليه و سلم ، فمن رد ذلك فقد رد على النبي صلى الله عليه و سلم و استقبح ما قرأ به . و هذا مقام محذور لا يقلد فيه أئمة اللغة و النحو" ⁴ بل لا يسعهم إلا التسليم بما جاء في القراءة "و أنى يسعهم إنكار قراءة تواترت أو استفاضت عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ؟ إلا نوبس لا اعتبار بهم لا معرفة لهم بالقراءات و لا بالآثار ، جمدوا على ما علموا من القياسات و ظنوا أنهم أحاطوا بجميع لغات العرب أفصحها و فصيحها ، حتى لو قيل لأحدهم شيء من القرآن على غير

1 الزركشي: البرهان 331/1.

2 ابن مجاهد : السبعة ص 47-48.

3 ابن مجاهد: السبعة ص48.

4 الزرقاني : مناهل العرفان 363-364.

النحو الذي أنزل الله يوافق قياسا ظاهرا عنده و لم يقرأ بذلك أحد ، لقطع له بالصحة . كما أنه لو سئل عن قراءة متواترة لا يعرف لها قياسا لأنكرها و لقطع بشذوذها ، حتى إن بعضهم قطع في قوله عز وجل (مالك لا تأمنا) ¹ بأن الإدغام الذي أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم و المسلمون لحن أنه لا يجوز عند العرب ، لأن الفعل الذي هو تأمين مرفوع ، فلا وجه لسكونه حتى يدغم في النون التي تليه " ² لذلك أورد الزرقاني رأي أبي عمرو الداني ³ بأن القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة و الأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر و الأصح في النقل و الرواية إذا ثبتت لم يردها قياس عربية و لا فشو لغة لأن القراءة سنة متبعة فلزم قبولها و المصير إليها.

ج- ابن قتيبة و اللحن في القرآن:

قبل الحديث عن تأويل ابن قتيبة للقراءات يحسن بنا أن نتوقف عند حديثه عن قمة وجود اللحن في رسم المصحف ، و الزيادة و النقص فيه حيث دافع ابن قتيبة عن صحة القراءات القرآنية ورأى أنها مطابقة لأوجه العربية و خارجة عن وهم اللحن الذي يعني الخطأ ، وأن القرآن كلام الله المحفوظ من التحريف، لكن تلخيص حجته في هذه المسألة كانت في مقاطع منها أو هن من أن تؤدي مراده قبل أن تجيب عن شبهة خصومه.

طعن معارضو القرآن في نقصان المعوذتين و أم الكتاب من مصحف عبد الله و زيادة أبي لدعاء القنوت و قول عائشة بأن الكتابة وهموا في رسم بعض الحروف فرد ابن قتيبة عن كل ذلك و قال بوجوب إتباع القراءة لأن "كل ما كان منها موافقا لمصحفنا غير خارج من رسم كتابه - جاز لنا أن نقرأ به ، و ليس لنا ذلك فيما خالفه؛ لأن المتقدمين من الصحابة و التابعين، قرأوا بلغاتهم و جروا على عادتهم ، و خلوا أنفسهم و سوم طباعهم ، فكان ذلك جائزا لهم ، و لقوم من القراء بعدهم مأمونين على التريل ، عارفين بالتأويل ، فأما نحن معشر المتكلفين، فقد جمعنا الله بحسن اختيار

عليس ف: 11

2 الزرقاني : مناهل العرفان 1/363

3 الزرقاني : مناهل العرفان 1/364.

السلف لنا على مصحف هو آخر العرض ، و ليس لنا أن نعدوه ، كما كان لهم أن يفسروه
و ليس لنا أن نفسره"¹

كان جمع القرآن يتم بطريقة الحفظ في الصدور والخط في السطور فحفظ القرآن في حياة النبي
على ما تيسر من أدوات الكتابة و كان عليه السلام المبادر إلى هذا الحفظ روى السجستاني عن
خارجة بن زيد أنه قال "دخل نفر على زيد بن ثابت فقالوا : حدثنا بعض حديث رسول الله صلى
الله عليه و سلم فقال :ماذا أحدثكم؟ كنت جار رسول الله صلى الله عليه و سلم ، فكان إذا نزل
الوحي أرسل إلي فكتبت الوحي"² فكان تكليف النبي لبعض الصحابة بكتابة الوحي هو من الواجب
في حقهم لصيانة كلام الله ، وأن هذا التدوين الذي أمر به النبي تم تحت بصره عليه السلام و بإملائه
و لا طعن فيه بأنه لا يعرف الخط لأن التعويل كان على الحفظ الموافق لما دون و"لم يحدث مطلقاً أن
رجع النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذه الكتابات حتى لحق بالرفيق الأعلى"³ ، و القرآن مما تظاهر
الجمع الغفير على الإيمان به و الإقرار بأن ما فيه هو ما جاء عن الله بلا زيادة و لا نقصان و لا يجوز
أن نقرأ بخلافه قال ابن قتيبة "و لو جاز لنا أن نقرأه بخلاف ما ثبت في مصحفنا ، لجاز لنا أن نكتبه
على الاختلاف و الزيادة و النقصان و التقديم و التأخير ، و هناك يقع ما كرهه لنا الأئمة الموفقون
رحمة الله عليهم"⁴ بل لا يبقى لمعنى الجمع فائدة .

سجل مؤرخو الفرق الإسلامية رفض بعض الفرق لأجزاء من القرآن أو لقراءاته و هذا
حسب ما نراه محمول على رفض معان محددة و تأويل قام بذوات من استقبال النص ورأى أن
مضمونها لا يصدر عن الله في زعمهم و نقصد رأي فرقة الميمونية* من الخوارج فقد "أنكروا أن
تكون سورة يوسف من القرآن"⁵ لأنها في زعمهم قصة عشق و كذلك رأي بعض فرق التشيع التي

1 تأويل مشكل القرآن، ص 42.

2 السجستاني :المصاحف ص 145.

3 عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن ، نهضة مصر للطباعة و النشر، ط3، 2007 م ، ص 91.

4 تأويل مشكل القرآن ص 42.

* الميمونية : هم فرقة من الخوارج غلوا في تكفير مخالفيهم واستحلوا بعض المحارم ككنكاح بنات
البنات و أنكروا سورة يوسف من القرآن.

5 عبد القاهر البغدادي : الملل و النحل ، تح ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ط 03،

1992م ص 69.

تزعم أنه قد نقص من القرآن ما يثبت حق أئمة أهل البيت في الخلافة أو التي تنكر الأحرف السبعة و تنص على حرف واحد هو ما جاء عن أئمة أهل البيت و ما عداها يوصف بأنه اختلاف جاء من قبل الرواة جاء عن الخوئي و هو من أئمة الإمامية في رد حديث الأحرف السبعة " و حاصل ما قدمناه : أن نزول القرآن على سبعة أحرف لا يرجع إلى معنى صحيح ، فلا بد من طرح الروايات الدالة عليه و لاسيما بعد أن دلت أحاديث الصادقين -رضي الله عنهم- على تكذيبها و أن القرآن إنما جاء على حرف واحد ، و أن الاختلاف جاء من قبل الرواة"¹ ، أما خارج هذا الفكر العقدي لم ينكر أحد من المسلمين صحة تواتر القرآن وأنه كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه لأنه تنزيل من حكيم حميد .

قال ابن قتيبة في رد التهمة عن عبد بن مسعود و أبي " و أما نقصان "مصحف عبد الله " بحذفه "أم الكتاب " و "المعوذتين " ، و زيادة "أبي" بسورتي القنوت فإننا لا نقول : إن "عبد الله" و "أبيا" أصابا و أخطأ المهاجرون و الأنصار ، لكن عبد الله ذهب فيما يرى أهل النظر إلى أن المعوذتين كانتا كالعوذة و الرقية و غيرها ، و كان يرى رسول الله ، صلى الله عليه ، يعوذ بهما الحسن و الحسين و غيرهما، كما كان يعوذ بأعوذ بكلمات الله التامة ، و غير ذلك ، فظن أنهما ليستا من القرآن ، و أقام على ظنه و مخالفة الصحابة جميعا كما أقام على التطبيق ، و أقام غيره على الفتيا بالمتعة ... و إلى نحو هذا ذهب "أبي" في "دعاء القنوت" لأنه رأى رسول الله ، صلى الله عليه ، يدعو به في الصلاة دعاء دائما **فظن أنه من القرآن** ، و أقام على ظنه، و مخالفة الصحابة "² أما فاتحة الكتاب التي أتم عبد الله بترك اثباتها في مصحفه فإن ابن قتيبة يشك في هذا الخبر و يرى أن عناية عبد الله بن مسعود بالقرآن و فقهه و تقدمه في الإسلام يمنع من تصديق هذا الخبر لأنه يعرف أن الصلاة لا تتم إلا بالفاتحة ، وهي من السبع المثاني و أم الكتاب و أقدم ما نزل فكيف يقوم في الوهم أنه أنكرها" و لكنه ذهب ، فيما يظن أهل النظر ، إلى أن القرآن إنما كتب و جمع بين اللوحين مخافة الشك و النسيان ، و الزيادة و النقصان ، و رأى ذلك لا يجوز على سورة الحمد لقصرها و لأنها تثنى في كل صلاة و كل ركعة ، و لأنه لا يجوز لأحد من المسلمين ترك تعلمها و حفظها ، كما يجوز ترك

1 عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن ص 56.

2 تأويل مشكل القرآن ص 42-47.

تعلم غيرها و حفظه ، إذ كانت لا صلاة إلا بها" ¹ و هذا الذي ذكره ابن قتيبة من أن أمن النسيان هي ما جعل ابن مسعود لا يثبت الفاتحة في مصحفه ، هو ما يؤكد كلام ابن مسعود نفسه قال الباقلاني " و روي عن ابراهيم النخعي أن عبد الله بن مسعود كان لا يكتب فاتحة الكتاب ، و يقول : "لو كتبتها لكتبتها في أول كل شيء" يعني بذلك أنه كان يكتبها عند كل شيء ابتداءً به بعد قطع ما قبله" ² و تكرر ذلك فيه مشقة كبيرة .

لقد كان جمع الصحابة ملتئما ، و معرفتهم بالكتاب تامة ، و لم نسمع أنهم أنكروا على ابن مسعود في الفاتحة و ناقشوا رأيه كما فعلوا مع بقية آرائه في الفقه قال الباقلاني "لو كان من عبد الله هذا الخلاف على الصحابة مع العلم بأنهم يعتقدون كون المعوذتين قرآنا ، و يرون أن جاحدهما بمنزلة جاحد الكهف و مريم ، لوجب في مستقر العادة أن يعظم ردهم عليه و عسفهم به ، و تبيكتهم إياه ، و المطالبة له بذكر ما دعاه إلى ذلك ، و المناظرة له على ما يحتج به و لكان ذلك أعظم معاييب عبد الله و سقطاته عند مخالفه و منافره ، و لوجب أن يحتج بذلك عثمان عليه في عزله و العدول في كتابة المصحف عنه" ³ بل إن عثمان ناظره على تسليم مصحفه الذي رفض تسليمه و لم يناظره على ما هو أكبر و أعظم من جحد الفاتحة لو كانت الحكاية عنه صحيحة ، فقد رفض ابن مسعود في مخالفة صريحة لأمر عثمان أن يسلم مصحفه و نصح من اشتمل على مصحف أن لا يسلمه و رغم ذلك لم يعارض من الخليفة بما يوجب العقوبة ، و لا أنكر عليه ما تأوله من أن يحتفظ بالقرآن الذي أنزل على النبي والذي حفظه منه شخصيا كأمانة لا يجوز أن يسلمها .

رد ابن قتيبة على من أنكروا على ابن مسعود كتابة المعوذتين بقوله أنه رأى النبي عليه السلام يعوذ بهما و بغيرهما فظن أنهما ليستا من الكتاب و هذا الرد من ابن قتيبة ليس بالحجة و لكن الأمر لا يعدو أن يكون أمرا مختلفا على ابن مسعود و لو كان ذلك كما قال الباقلاني لحفظ عن القراء المتمسكين بمذهبه و حرفه و هم كثر منهم عبيدة السليماني و مسروق بن الأجدع و علقمة بن قيس و عمرو بن شرحبيل و الحارث بن قيس و غيرهم و لظهر هذا في قراءاتهم " و قد علم بمستقر العادة أنه إن كان قد صح عن عبد الله كون المعوذتين غير قرآن فلا بد من معرفة أصحابه و المتمسكين

1 ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن ص 49.

2 الباقلاني: الانتصار ص320.

3 الباقلاني: الانتصار ص303.

لحرفه ، و المنحازين إلى كتبه ، و الناصرين لقوله من أن يعرفوا ذلك من دينه و أن يكونوا أقرب الناس إلى العلم به ، و أنه لابد مع ذلك أن يصوبوه على قوله هذا ويتبعوه ، أو يردوه و ينكروه و لابد من ظهور ذلك عنهم و انتشاره من قولهم " ¹ إن رد ابن قتيبة على من طعن في صحة المصحف من أن ابن مسعود قد تشابهت عنده المعوذتين بما هو غير قرآن مما كان يرى النبي يعوذ به هو ما لا يرتضيه أحد ، لأن الأمر يصبح حملا لوهم الاختلاط عنده بين كلام الله وغيره ، و أن ابن مسعود لم يفرق بينهما و لكن العلة في ذلك إن ثبت الخبر هي ما ذكره ابن مسعود - نفسه - من قبل من ترك الكتابة لأمن النسيان كما في فاتحة الكتاب لا لعله غيرها لذلك انتبه الباقلاني لخطر هذه الشبهة فقال " و مما يبين أيضا أن عبد الله لم يحدد كون المعوذتين قرآنا ووحيا منزلا ، علمنا بما هو عليه من جزالة الوصف و مفارقة وزنهما لسائر أوزان كلام العرب و نظومه ، و أن عبد الله مع براعته و فصاحته و علمه بمصادر الكلام و موارده و أنه من صاهلة هذيل و هي من أفصح القبائل : لا يجوز أن يذهب عليه أن المعوذتين ليستا بقرآن و أنهما على وزن كلام المخلوقين و بحاره ، و يجب في حكم الدين نفي مثل ذلك عمن هو دون عبد الله بطبقات كثيرة في الجلالة و القدر و حسن الثناء و المعرفة و عظيم السابقة و الصحبة و تدربه بمعرفة حال القرآن و نظمه ، و الفرق بينه و بين غيره ، و إذا كان ذلك كذلك و جب إبطال هذه الرواية عنه و الحكم بتكذيبها عليه " ² بل هذا لا يعدو خبر آحاد ³ و فضائله و إشادة النبي بعلمه تدفع هذا الخبر المختلق .

و مما يدفع عن ابن مسعود الشبهة أنه كان أحد الرجال الذين يأخذ عنهم القرآن بأمر النبي عليه السلام ، فقد تلقى ابن مسعود القرآن من النبي مباشرة و كان أعلم الناس بتروله قال " و الله ما نزل من القرآن إلا و أنا أعلم في أي شيء نزل ، ما أحد أعلم بكتاب الله مني ، و ما أنا بخيركم ، و لو أعلم مكانا تبلغه الإبل أعلم بكتاب الله مني لأتيته " ⁴ و هو يعرف موقع الفاتحة و فضلها ، و أنها مما لا تستقيم الصلاة بدونها ، فكيف ينكر أنها ليست من القرآن لمجرد أنه لم يكتبها في مصحفه و الأمر كذلك مع المعوذتين فكما لم ينكر الفاتحة بعدم كتابتها كذلك المعوذتين لذلك قال ابن قتيبة عن ابن

1 الباقلاني : الانتصار، ص 305.

2 الباقلاني : الانتصار ، ص 306.

3 الباقلاني : المرجع نفسه، ص 308.

4 السجستاني : المصاحف ص 186.

مسعود "و هو مع هذا متقدم الإسلام بدري لم يزل يسمع رسول الله ، صلى الله عليه و سلم يؤم بها و قال (لا صلاة إلا بسورة الحمد) و هي السبع المثاني و أم الكتاب أي أعظمه ، و أقدم ما نزل منه 1"

أورد ابن قتيبة ما قاله الطاعنون في القرآن محتجين بما يروونه عن عائشة و عثمان من خطأ الكتاب في رسم المصحف ، فقال " و أنتم تزعمون أن هذا كله كلام رب العالمين ، فأبي شيء بعد هذا الاختلاف تريدون ؟ و أي باطل بعد الخطأ و اللحن تبتغون ؟ و قد رويتم من الطريق التي ترتضون: روى أبو معاوية ، عن هشام بن عروة ، عن أبيه عن "عائشة" أنها قالت :

ثلاثة أحرف في كتاب الله هن خطأ من الكاتب : قوله تعالى (إن الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابغون)² و في سورة النساء (لكن الراسخون في العلم منهم و المؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك و ما انزل من قبلك و المقيمين الصلاة و المؤتتون الزكاة)³ ... قالوا و رويتم عن عثمان أنه نظر في المصحف فقال : أرى فيه لحننا و ستقيمه العرب بألسنتها "⁴ أورد السجستاني في المصاحف ما جاء عن عائشة و عثمان ثم ذكر أن من قام على تدوين المصحف بأمر عثمان هم اثنا عشر رجلاً و من وصيته لهم في الكتابة أن "تمل هذيل و تكتب ثقيف"⁵ كما ذكر عن عامر القرشي قال (لما فرغ من المصحف أتني به عثمان فنظر فيه فقال: قد أحسنتم و أجملتم ، أرى فيه شيئاً من لحن و ستقيمه العرب بألسنتها"⁶ و كذلك قالت السيدة عائشة قال بن قتيبة " و ليست تخلو هذه الحروف من أن تكون على مذهب من مذاهب أهل الإعراب فيها ، أو أن تكون غلطا من الكاتب ، كما ذكرت عائشة رضي الله عنها .

1 ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص 48.

2 ان طه: 69

3 يس: 163

4 ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ص 25-26.

5 السجستاني: المصاحف ص 210.

6 السجستاني ، المرجع نفسه، ص 228.

فإن كانت على مذاهب النحويين فليس هاهنا لحن بحمد الله. وإن كانت خطأ في الكتاب فليس على رسوله، صلى الله عليه وسلم جناية الكاتب في الخط. ولو كان هذا عيبا يرجع على القرآن، لرجع عليه كل خطأ وقع في كتابة المصحف من طريق التهجي¹

إن اللحن عند ابن قتيبة الذي يكون بمعنى حرف التلاوة ليس خطأ لأن القراءة المتبعة عن النبي تجيزه، وهذا داخل في معنى الأحرف السبعة، والرواية تخرج على أوجه العربية، أما أن يكون خطأ في الكتابة فهذا من جناية الكاتب -حسبه- وهو ما يرويه عن السيدة عائشة، ويحمل عليه قول عثمان السابق، ولكن هذا التأويل لا يستقيم مع ما نوضحه من بينات التثبت والمسؤولية التي اضطلع بها عثمان للقيام بواجب جمع المصاحف.

إن الطعن في القرآن من خلال اللحن ليس يثبت أمام النقد الحصيف لهذه الرواية عن عثمان أو عن السيدة عائشة، رضي الله عنهما، فعمل عثمان الذي قبلته الأمة و قبله حفاظها واستقبله مقرؤها بالتسليم يجلب أن يكون فيه خطأ كان يقدر على إصلاحه عندما أوتي به، لو كان الحديث المروي عنه حقا لأن جمعه جاء من أجل رفع الاختلاف فكيف يقر بما قد يكون مدعاة لما فر منه ولكنه "جمع الأمة على حرف واحد، ورسم واحد ما عدا اختلافات أحصاها المشتغلون بالدراسات القرآنية خال من النقط والشكل وبعث بالمصاحف إلى الأمصار، وأمر أهل كل مصر أن يقيموا مصاحفهم على المصحف المبعوث إليهم فأصبحت قراءة كل قطر تابعة لرسم مصحفهم، ومنع عثمان (رضي الله عنه) القراءة بما خالف خطها، وساعده على ذلك زهاء اثني عشر ألفا من الصحابة والتابعين واتباعه على ذلك جماعة من المسلمين بعده، وصارت القراءة عند جميع العلماء بما يخالفه بدعة وخطأ وإن صحت ورويت"² و شرط موافقة القراءة لرسم المصحف الذي اشترطه القراء يدل على تصويب عمل عثمان في المصاحف لا يستثنى منه حرف لأن رسم المصحف تم على الطريقة الصحيحة وهي التثبت من الرواية الشفوية والوثوق بأصحابها قبل التدوين فقد كان الصحابة كتبه الوحي إذا تماروا في آية يقولون "إنه قد قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فلان ابن فلان، وهو على رأس أميال من المدينة، وفي رواية على رأس ثلاث ليال فيبعث إليه من المدينة فيجيء فيقولون: كيف

1 ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص 56-57.

2 عبد الفتاح اسماعيل شلبي: رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن، دار الشروق، جدة المملكة العربية السعودية، ط 2، 1403 هـ 1983 م، ص 10.

أقرأك رسول الله (صلى الله عليه و سلم) آية كذا و كذا ؟ فيقول (كذا و كذا) فيكتبون كما قال"¹ كما أن الرسم الذي دونه عثمان هو الثابت المروي عن النبي عليه السلام في العرصة الأخيرة ، لذلك عمد عثمان لتثبيتها دون ما عداها من قراءات كانت في المصاحف الأخرى فانتزعها رضي الله عنه وكانت القراءة قد انتشرت قبل عمله في الأمصار ، و عندما بعث عثمان المصاحف لم يعترض عليه أحد بوجود اللحن ، لأن ما وجد في المصاحف هو ما حفظ بالتواتر وما ساعد على جمع القراءات في مصاحف جامعة متوافقة في الرسم هو طريقة تدوينها"² وكانت المصاحف خالية من النقط والشكل فاحتملت ما صح نقله ، و ثبت تلاوته عن النبي (صلى الله عليه و سلم) إذ كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط ، فتبث أهل كل ناحية على ما كانوا تلقوه سماعاً من الصحابة بشرط موافقة الخط"² فكان اتفاق ما جاء في المصحف العثماني مع المحفوظ من قراء الأمصار وحفاظها هو ما جعلهم يسلمون بصحة و ثبوت ما دون في هذه المصاحف.

لقد احتج أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني للخبر المروي عن السيدة عائشة ، ورده من طريقي السند و المتن و أنه غير ثابت قال: "فإن قال قائل فما تقول في الخبر الذي رويموه عن يحيى بن يعمر و عكرمة مولى ابن عباس عن عثمان رضي الله عنه أن المصاحف لما نسخت عرضت عليه فوجد فيها حروفاً من اللحن فقال : اتركوها فإن العرب ستقيمها أو ستعربها بلسانها ، إذ ظاهره يدل على خطأ في الرسم ؟ قلت هذا الخبر عندنا لا يقوم بمثله حجة و لا يصح به دليل من جهتين : إحداهما أنه مع تخليط في إسناده و اضطراب في ألفاظه مرسل ، لأن ابن يعمر و عكرمة لم يسمعا من عثمان شيئاً و لا رأياه .

و أيضاً فإن ظاهر ألفاظه ينفي وروده عن عثمان رضي الله عنه لما فيه من الطعن عليه مع محله في الدين و مكانه من الإسلام و شدة اجتهاده في بذل النصيحة و اهتباله بما فيه الصلاح للأمة فغير متمكن أن يتولى لهم جمع المصحف مع سائر الصحابة الأخيار الأتقياء الأبرار نظراً لهم ليرتفع الاختلاف في القرآن بينهم ثم يترك لهم فيه مع ذلك لحناً و خطأً يتولى تغييره من يأتي بعده مما لا شك

1 أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني : المقنع في رسم مصاحف الأمصار ، تح محمد الصادق قمحاوي ، مكتبة الكليات الأزهرية ، دط ، دت ، ص 17.

2 عبد الفتاح شلبي: رسم المصحف العثماني ، ص 23.

أنه لا يدرك مداه و لا يبلغ غايته و لا غاية من شاهده هذا ما لا يجوز لقائل أن يقوله و لا يحل لأحد أن يعتقد¹

و ذكر الداني اعتراضا آخر وجيها لمن يحتج لهذا الحديث مع فرض صحته كما قال ، هو أن عثمان أراد باللحن المذكور في النص التلاوة دون الرسم ، لأن الكثير منه لو تلي على حال رسمه لانقلب بذلك معنى التلاوة دون الرسم وتغيرت ألفاظها مثل (أو لأذبحته) و (لأوضعوا) و مثل(من نبأى المرسلين) و (سأوريكم) و (الربوا) و أشباهه مما زيدت فيه الألف و الياء و الواو في رسمه و لو تلاه تال لا معرفة له بحقيقة الرسم على حال صورته في الخط لصير الايجاب نفيًا و لزيد في اللفظ ما ليس فيه و لا من أصله فأتى من اللحن بما لا خفاء به على من سمعه مع كون رسم ذلك جائزا مستعملا فأعلم عثمان عنه إذ وقف على ذلك من فاته تمييز ذلك فسيأخذه عن العرب إذ هم الذين نزل القرآن بلغتهم فيعرفونه بحقيقة تلاوته و يدلونه على صواب رسمه² و هذا التعليل موافق لحقيقة و ملابسات كتابة المصاحف ، لأن هذه المصاحف جاءت وقد سبقها حفظ الناس في الأمصار للقرآن الكريم و ليس لأحد أن يزيلهم عن تلاوته ، و لو جاء الهجاء لمن لا يعرف على غير المتلو و المحفوظ لطبيعة رسم أحرف الهجاء المتبعة فإن العرب أو الحفظة سيعرفون الرجل ذلك ، مما يدل على أن الكتبة عملوا جهدهم لنقل الأداء في الخط على ما تيسر من قواعد الرسم وقتها فكان عملهم من البر و الاحتياط الذي لا مزيد عليه لمن دونهم .

أما حديث عائشة رضي الله عنها عن خطأ الكتاب في كتابة المصاحف فإن ابن قتيبة يعتبر أن خطأ الكاتب يعود عليه لا إلى النبي الذي أدى الرسالة موافقا رأي السيدة ، ونحن و إن سلمنا بأن الكاتب قد يخطأ في الكتابة و يصحف و يكتب على غير ما يؤدي به اللفظ ، فإننا لا نقر بأن الكتاب أخطؤوا في رسم الكلمات (كالمقيمين) و (إن هذان لساحران) لأن الرسم يؤدي إلى نطق الكلمات بالنطق المطلوب ، وهي قراءة مشهورة و كل ما ورد عن عائشة لا يمكن حمله على خطأ الكتاب ولكنه قراءة صحيحة متواترة و محفوظة عن القراء المشهورين ، فكيف يتهم الحفظة و يتهم عثمان بأنه أقر اللحن في القرآن هذا ما لا يقبله كل عاقل خاصة أن اللجنة التي أقرها عثمان كانت مهمتها - كما سبق - رفع الاختلاف عن القرآن و قراءاته .

1 عبد الفتاح شلبي: رسم المصحف العثماني، ص 119.

2 ينظر الداني : المقنع ، ص 120.

لقد حمل الداني قول السيدة عائشة في اللحن على أنه (لغات) أي أن الكتاب اختاروا حروفاً كان الأولى أن يختاروا غيرها قال الداني "تأويله ظاهر و ذلك أن عروة لم يسأل عائشة فيه عن حروف الرسم التي تزداد فيها المعنى و تنقص منها لآخر تأكيداً للبيان و طلباً للخفة ، و إنما سألتها فيه عن حروف من القراءة المختلفة الألفاظ المحتملة الوجوه على اختلاف اللغات التي أذن الله عز وجل لنبيه عليه السلام و لأمته في القراءة بها و اللزوم على ما جاء فيها تيسيراً لها و توسيعاً عليها ، و ما هذا سبيله و تلك حاله فعن اللحن و الخطأ و الوهم و الزلل بمعزل لفشوه في اللغة و وضوحه في قياس العربية"¹ و يزيد سعيد الداني المسألة توضيحاً فيقول: "و قد تأول بعض علمائنا قول أم المؤمنين أخطئوا في الكتاب أي أخطئوا في اختيار الأولى من الأحرف السبعة بجمع الناس عليه لا أن الذين كتبوا من ذلك خطأ لا يجوز ، لأن ما لا يجوز مردود باجماع و إن طالت مدة وقوعه و عظم قدر موقعه و تأويل اللحن أنه القراءة و اللغات كقول عمر رضي الله عنه : أبي أقرأنا و إنا لندع بعض لحنه أي قراءته"²

لم يكتف ابن قتيبة بنسبة اللحن إلى الكتاب في غمرة دفاعه عن النص القرآن فقد انساق وراء رواية أخرى للسيدة عائشة تؤكد أن آية من الكتاب كانت قد فقدت و هي آية الرجم ، و هذا حديث لا يعتد به و لا يمكن أن يكون صحيحاً ، و لا معقولاً و كيف يكون كذلك و حال الصحابة مع القرآن و حفظهم له أمر مشهور و يفوق الحصر قال الباقلاني "و كل ما وصفنا من حالهم و حال القرآن من نفوسهم من أدل الأمور على جهل من ظن بهم احتقاره و تضييعه و الاشتغال بغيره عنه و أن الغنم و الداجن أكل كثيراً منه لم يكن له أصل و لا نسخة عند غير من أكل من عنده و أنه لم يكن المكتوب في المصحف و مما أكل و مما لم يؤكل محفوظاً في صدور كثير من الأمة بأسره و متفرقا عند آخرين منهم و كما لا يمكن أن يضيع جزء من كتب البشر التي يعظمونها و لا يمكن أن ينمحي جزء منها عند الخاصة الذين يدرسونها و قد اشتهرت و ذاع صيتها و بثت في الآفاق ككتب اقليدس و المجسطي لبطليموس و كتاب سيبويه و غيرها فهل يستطيع أحد أن ينكر جزءاً منها و هذا كإنكار

1 الداني: المقنع ص 121.

2 الداني :المرجع نفسه ، ص 122.

الضرورات على أن أمر القرآن كان أظهر و العناية به أشد فكيف يحدث فيه هذا الذي

يدعون يزيد الباقلاني هذه الحجة وضوحا بقوله:

"إذا كان ذلك كذلك وكانت الصحابة أشد في دينها من كل أحد وفي حياطته وحراسته من جميع ما ذكرنا وكانوا قد مكثوا نيفا وعشرين سنة يتزل فيهم القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم ويسمعونه منه ، ويتلقونه عنه ، ويعملون بمحكمه و يسألون عن متشابهه و غامضه ، ويتعظون بمواعظه و يصيرون إلى موجه و يعرفون أسبابه و الأحوال التي نزل عليها و هو آية نبينهم و أعظم حجة له وقد عرفوا تحدي النبي صلى الله عليه وسلم للعرب أن تأتي بمثله مجتمعين و متفرقين ... و منهم من كتبه مصحفا و دونه كأبي و عبد الله بن مسعود و علي بن أبي طالب على ما ترويه الشيعة و غيرهم : لم يجز على الصدر الأول و من بعدهم - مع أن حالهم ما وصفناه و حال القرآن عندهم ما نزلناه و رتبناه - أن يهملوا أمر القرآن و يتشاغلوا عن حفظه و يقصروا عن واجبه أو يغيروا شيئا من نظمه أو يضعوا مكان كل شيء منه غيره ، و أن يتساهلوا في ذلك و هم قد ضيق عليهم هذا الباب و أخذوا بتلاوته و إقرائه على ما لقنوه و تلقوه و شدد عليهم الأمر" في هذا الباب ليؤكد الباقلاني بعد هذا الدفاع عن القرآن بأن "من ظن أنه لم يكن القرآن يوم أكل الداجن بعضه إذ صح هذا الخبر عند أحد من الأمة و لا في صدره ، و لا عند أكثرهم عددا حتى ذهب و سقط منه شيء كثير عند كثير فليس هو عندنا بمحل من يكلم و لا ينتفع بكلام مثله لأنه بمثابة من لا يعرف الضرورات"¹

إن هذه الشبهة لا يؤيدها منطق مستقيم و يدفعها حرص الصحابة على تحصيل القرآن و العناية به" و كل ما وصفناه في حالهم و حال القرآن في نفوسهم من أدل الأمور على جهل من ظن بهم احتقاره و تضييعه و الاشتغال بغيره عنه ، و أن الغنم و الداجن أكل كثيرا منه لم يكن له أصل و لا نسخة عند غير من أكل من عنده و أنه لم يكن المكتوب في المصحف مما أكل و ما لم يؤكل محفوظا في صدور الكثير من الأمة بأسره و متفرقا عند آخرين منهم و كما لا يمكن أن يضيع جزء من كتب البشر التي يعظمونها و لا يمكن أن ينمحي جزء منها عند الخاصة الذين يدرسونها و يعظمونها و قد اشتهرت و ذاع صيتها و بثت في الآفاق ككتب الصناعات لأقليدس و المحسطى لبطليموس و كتاب سيبويه و أشعار الشعراء و غيرها ، فهل يستطيع أحد أن ينكر جزءا منها و هذا عند

1 الباقلاني : الانتصار ص 77.

الباقلائي كإنكار البديهيات على أن أمر القرآن كان أظهر و العناية به أشد فكيف يحدث ما يدعيه البعض من نقصان أجزاء منه .إن القرآن الكريم جاء كرسالة إلهية خاتمة، تميز عن بقية كتب الله بأن كان محفوظا برعاية الله ، فقد كان كتابا إلهيا في لفظه و معناه ، معجزا بأقصر سورة منه لا أحد استطاع أن يأتي بمثله أو يداي بلاغته ، فكان دليلا على النبوة و علما على صدقها ، لقد جمع القرآن تحت نظر الرسول وبأمره ،وتقبلته الأمة بعد تدوينه فحفظ بين دفتين من غير أن يزداد فيه أو ينقص منه بل إن ترتيب آياته عند الكثير من العلماء من الأمور التوقيفية قال الزركشي في البرهان "هذا الترتيب كان منه صلى الله عليه و سلم ، بتوقيف لهم على ذلك ، و إن هذه الآية عقب تلك فثبت أن سعي الصحابة في جمعه في موضع واحد ، لا في ترتيب فإن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو في مصاحفنا"¹ . إن النبي أمر أن لا يكتب عنه شيء سوى القرآن خوفا عليه من الاختلاط أورد السجستاني في المصاحف "عن زيد بن أسلم ، عن عطاء بن يسار ، عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه و سلم قال :لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن ، فمن كتب عني شيئا سوى القرآن فليمحه"² بل إن القرآن شنع على أهل الكتاب طريقة تعاملهم مع وحي أنبيائهم ، و أنهم حرفوا ما جاؤوهم بهم مع علمهم بذلك وجرأهم عليه ، فكان تأييد الله لنبيه أن جعل حفظ القرآن عائدا إليه لذلك كان القرآن كلام الله المحفوظ في الصدور و المدون في الكتب فهو كتاب وقرآن حفظ بالكتابة والحفظ معا ، فاجتهاد الصحابة في تحصيله حفظا و تدوينا كما رأى الباقلائي من الأدلة على بطلان دعوى النقصان أو الزيادة فيه كيف وهي حجج لا تثبت حتى مع أعمال البشر المشهورة.

د- مفهوم الأحرف السبعة عند بن قتيبة :

قدّم بن قتيبة مفهوما للقراءات اتسم بالوضوح، حاول من خلاله أن يجعل من التباين في القراءات و الاختلاف في الأداء أمرا مشروعاً بوصية النبي عليه السلام ، به تتحدد القراءات المأمور بها ، كما توقف عند هذه القراءات ليوضح معنى الاختلاف فيها ، واستعمل مصطلحي اختلاف تغاير و اختلاف تضاد³

- اختلاف تضاد :عنده غير موجود في كتاب الله إلا في الأمر والنهي من الناسخ والمنسوخ.

1تركشي إربزهان 236/1.

2سلجستولي إن مصاحف 148/1.

3 ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ص 33.

- اختلاف تغاير : جائز، و ذلك مثل : (وادّكر بعد أمة). أي بعد حين، و (بعد أمّه) أي بعد نسيان له، والمعنيان جميعا وإن اختلفا صحيحان، لأنه ذكر أمر يوسف بعد حين وبعد نسيان له، فأنزل الله على لسان نبيه، صلى الله عليه وسلّم بالمعنيين جميعا في غرضين. رفض ابن قتيبة تأويلات حديث القراءات السبع ورأى أنها خارجة عن المفهوم من كلامه عليه السلام، قال : "وقد غلط في تأويل هذا الحديث قوم فقالوا : السبعة الأحرف : وعد ووعيد وحلال وحرام، ومواعظ وأمثال، واحتجاج. وقال آخرون هي سبع لغات في الكلمة. وقال قوم : حلال وحرام، وأمر ونهي.

وليس شيء من هذه المذاهب لهذا الحديث بتأويل.¹

لقد أوّل ابن قتيبة حديث (نزل القرآن على سبعة أحرف) : "على سبعة أوجه من اللغات متفرقة في القرآن، يدل على ذلك قول رسول الله (ص) : "فاقرؤوا كيف شئتم".² إن الأداء هو المحدّد لهذه القراءات، لذلك ارتبطت القراءة باسم قارئها، فنقول قراءة أبي وقراءة ابن مسعود وزيد وحرف أبي وزيد وابن مسعود... ومعنى الحرف في اللغة هو الالتزام بطريقة واحدة مثل من عبد الله على حرف واحد أي على الرضا بنعمائه وعدم الصبر على بلائه.

• وأوجه الاختلاف السبعة التي أحصاها ابن قتيبة في القراءات هي :

الوجه الأول : - الاختلاف في إعراب الكلمة، أو في حركة بنائها بما لا يزيلها عن صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها نحو قوله تعالى : (هؤلاء بناتي هنّ أطهر لكم)، وأطهر لكم. (وهل تُجازي إلا الكفور)، وهل يُجازي إلا الكفور. (ويأمرون الناس بالبخل)، و بالبخل. (فنظرة إلى ميسرة)، وميسرة.

الوجه الثاني : - أن يكون الاختلاف في إعراب الكلمة و حركات بنائها بما يغير معناها، ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب، نحو قوله تعالى : "ربّنا باعد بين أسفارنا"، وربنا باعد بين أسفارنا و "إذ تلقّونه بألسنتكم"، وتلقّونه، "وادّكر بعد أمّة" وبعد أمه.

1 تأويل مشكل القرآن، ص 33-34.

2 تأويل مشكل القرآن، ص 34 .

الوجه الثالث : - أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها بما يغير معناها ولا يزيل صورتها نحو قوله : "وانظر إلى العظام كيف ننشزها"، ونشرها. ونحو "حتى إذا فزع عن قلوبهم" وفرغ.

الوجه الرابع : أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتاب ولا يغير معناها، نحو قوله (إن كانت إلا زقية) و(صيحة) و(كالصوف المنفوش) و(كالعهن).

الوجه الخامس : أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها نحو قوله (وطلع منضود) في موضع (وطلح منضود) .

الوجه السادس : أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير ، نحو قوله (وجاءت سكرة الموت بالحق) وفي موضع آخر (وجاءت سكرة الحق بالموت).

الوجه السابع : أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان، نحو قوله تعالى : (وما عملت أيديهم) و (ما عملته أيديهم)، ونحو قوله : (إن الله هو الغني الحميد) و(إن الغني الحميد) . وقرأ بعض السلف (إن هذا أخي له تسعة وتسعون نعجة أنثى)، و (إن الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي فكيف أظهركم عليها).

لقد اختار ابن قتيبة في تأويل حديث الأحرف السبعة معنى اللغة و رأى أنها مفرقة في القرآن لا في الكلمة الواحدة، كما حصرها في العدد سبعة مؤولاً له على حقيقته لا إرادة الكثرة، وموقف ابن قتيبة واحد من بضع وثلاثين أو أربعين رأياً قيل في الحديث، والحرف الذي يُقرأ به عنده هو طريقة في الأداء، وهذا لا يتحقق في الكلمة الواحدة على سبعة أوجه وإنما يتحقق في كل القرآن، قال "وليس يوجد في كتاب الله تعالى حرف قرئ على سبعة أوجه يصح"¹ .

وكما يقع الحرف على المثال المقطوع من حروف المعجم، وعلى الكلمة الواحدة، يقع على الخطبة كلها والقصيدة بكاملها، لذلك صح أن نقول قراءة (أبي) وقراءة (زيد) لمن يقرأ بحرفيهما² وهذه القراءات هي في حقيقتها لهجات جاءت الرخصة بما لرفع الحرج والمشقة في أداء النص القرآني وكلها كلام الله، قال ابن قتيبة " (وكل هذه الحروف) كلام الله تعالى، نزل به الروح الأمين على رسول الله عليه السلام وذلك أنه كان يعارضه في كل شهر من شهور رمضان بما

1 تأويل مشكل القرآن:ص 34.

2 تأويل مشكل القرآن: ص 35.

اجتمع عنده من القرآن فيحدث الله إليه من ذلك ما يشاء، وينسخ ما يشاء، وييسر على عباده ما يشاء، فكان من تيسيره : أن أمر بأن يقرئ كل قوم بلغتهم وما جرت عليه عادتهم : فالهذلي يقرأ(عنى حين) يريد (حتى حين)¹: لأنه هكذا يلفظ بها ويستعملها. والأسدى يقرأ : تعلمون و تعلم و (تسود وجوه)²، و (ألم أعهد إليكم)³، والتميمي يهمز والقشبي لا يهمز..⁴. لأن القرآن لو نزل على حرف واحد لشق على من لم يتعود على تلك اللغة، وكان كأنه أمر على أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلاً وناشئاً وكهلاً، لاشتد ذلك عليه و عظمت المحنة فيه، ولم يمكنه إلا بعد رياضة للنفس طويلة، وتذليل للسان، وقطع للعادة⁵، إن تأكيد ابن قتيبة أن القراءات من كلام الله يعني أنها ليست اجتهادا من الأفراد وإنما قالها عليه السلام تخفيفاً و رحمة.

عند عودتنا إلى أوجه القراءة السبع التي ذكرها ابن قتيبة نجد أنها تمس وجوه الخلاف التي يراها المرء في قراءات القراء وأن ابن قتيبة بدأ من أبسط صور الخلاف متدرجا إلى أكثرها بعدا عن القراءة المشهورة⁶، فالثلاثة الأولى من وجوه الخلاف التي ذكرها لا تناقض النص المجمع عليه في مصحف عثمان، والأربعة الأخيرة تخالف الرسم العثماني مخالفة يسيرة. فالثلاثة الأولى هي :

1. الاختلاف في الحركات بلا تغيير في الصورة والمعنى.
2. الاختلاف في الحركات بتغيير المعنى لا الصورة.
3. الاختلاف في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة.
- أما الأوجه الأربعة الأخرى التي تخالف صورة الكتاب هي :
4. الاختلاف في الكلمة بتغيير الصورة لا المعنى.
5. الاختلاف في الكلمة بتغيير الصورة و المعنى معا.

1 المؤمنون :54.

2 آل عمران: 106.

3 يس: 60.

4 تأويل مشكل القرآن ص 38-39.

5 تأويل مشكل القرآن ص 39-40.

6 عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن ص59.

6. الاختلاف بالتقديم والتأخير.

7. الاختلاف بالزيادة والنقصان.

وهذه الأوجه السبعة هي نفسها التي سجلها بن الجزري في النشر مؤكدا أنها من استنباطه، قال "ولازلت أستشكل هذا الحديث وأفكر فيه وأمعن النظر من نيف وثلاثين سنة، حتى فتح الله علي بما يمكن أن يكون صوابا إن شاء الله، وذلك أي تتبعت القراءات صحيحها وشاذها وضعيفها

وفكرت، فإذا هو يرجع اختلافها إلى سبعة أوجه من الاختلاف لا يخرج منها، وذلك إما في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة نحو (البخل) بأربعة...¹، ثم ذكر ما قاله ابن قتيبة وأنها أوجه حسنة، إلا أنه أخذ عليه تمثيله في الوجه الخاص بـ (طلع) و (طلح) فـ "تمثله بطلع نضيد وطلع منضود لا تعلق له باختلاف القراءات ولو مثل عوض ذلك (بضنين) بالضاد و (بظنين) بالظاء، (وأشد منكم، وأشد منهم) لاستقام"²، كما يضيف ابن الجزري أن ابن قتيبة فاته كما فات غيره أكثر أصول القراءات كالإدغام والإظهار، والإخفاء والإمالة والتفخيم... مما اختلف فيه أئمة القراء*³. ثم ذكر بن الجزري رأي أبي الفضل الرازي بأن الأحرف السبعة هي:

- 1 اختلاف الأسماء من أفراد وتثنية وجمع وتذكير وتأنيث .
- 2 اختلاف تصريف الأفعال من ماض ومضارع وأمر.
- 3 الاختلاف في الإعراب .
- 4 الاختلاف بالزيادة والنقص .
- 5 الاختلاف بالتقديم والتأخير .
- 6 الاختلاف بالقلب والإبدال في كلمة بأخرى وفي حرف بأخر .
- 7 اختلاف اللغات من فتح وإمالة ، وترقيق وتفخيم وتحقيق وتسهيل ونحو ذلك.

1 ابن الجزري : النشر/1/26

2 ابن الجزري، المصدر نفسه، 1/28

3 المصدر نفسه 1/27

* وإذا كانت اللغات ليست عند ابن الجزري نفسه من الاختلاف الذي يتنوع في اللفظ والمعنى، لأن صفات الإظهار والإدغام، والتخفيف... صفات متنوعة لأداء اللفظ الواحد فتتووعها لا يخرجها عن أن يكون لفظا واحدا . ينظر صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ص 104.

و هي أوجه قريبة مما ذكره ابن قتيبة.

ناقش الطبري مسألة الأحرف السبعة في بداية تفسيره، وذكر روايات الحديث بطولها ورواها ورأى أن الأحرف هي معان متفقة بكلمات مختلفة قال: "صح وثبت أن الذي نزل به القرآن من ألسن العرب، البعض منها دون الجميع، إذ كان معلوماً أن ألسنتها ولغاتها أكثر من سبعة، بما يعجز عن إحصائه .

فإن قال: وما برهانك على أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "نزل القرآن على سبعة أحرف". وقوله: "أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف"، "هو ما ادعيتيه - من أنه نزل بسبع لغات، وأمر بقراءته على سبعة ألسن- دون أن يكون معناه ما قاله فيه مخالفوك، من أنه نزل بأمر وزجر وترغيب وترهيب وقصص ومثل ونحو ذلك من الأقوال، فقد علمت قائل ذلك من سلف الأمة وخيار الأئمة؟

قيل له: إن الذين قالوا ذلك لم يدعوا أن تأويل الأخبار التي تقدم ذكرنا لها هو ما زعمت أنهم قالوه في الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن دون غيره، فيكون ذلك لقولنا مخالفاً، وإنما أخبروا أن القرآن نزل على سبعة أحرف، يعنون الألسن.¹

قال الزنجاني موضحاً رأي الطبري "المراد بالأحرف السبعة سبعة أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة، نحو: أقبل وهلم وتعال وتعجل وأسرع وأخرّ وأمهل وامض، وأسرع، وهذا الوجه هو ما اختاره محمد بن جرير الطبري في مقدمة تفسيره، وقال: والدلالة على صحة ما قلناه ما تقدم ذكرنا له من الروايات الثابتة عن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب (ض) أنهم تماروا في القرآن فخالف بعضهم بعضاً في نفس التلاوة دون ما في ذلك من المعاني، وأنهم احتكموا فيه إلى النبي (ص) فاستقرأ كل رجل منهم ثم صوب جميعهم في قراءاتهم على اختلافها، حتى ارتاب بعضهم لتصويبه إياهم بذلك نزل على سبعة أوجه"².

1. تفسير الطبري 41/1-42

2 أبو عبد الله الزنجاني: تاريخ القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان ط3، 1388هـ-1969م، ص37.

يؤكد الطبري أن "السبع الأحرف هو ماقلنا من أنه الألسن السبعة"¹، وظاهر كلام الطبري أنه يقصد بالأحرف السبعة "سبعة أوجه من المعاني المتفقة، بالألفاظ المختلفة، نحو أخذ وهلمّ وتعال، وعجلّ وأسرع، وانظر وأخر وأمهل ونحوه"²، و ما يرجح ذلك أنه يستدل بقوله عليه السلام لعمر بعد أن غير عليه رجل القراءة فشكاه لرسول الله (ص)، فقال عليه السلام "يا عمر، إن القرآن كله صواب، ما لم تجعل رحمة عذابا، أو عذابا رحمة"³ وهذا ما فتح باب الطعن في القول بالقراءة بالمعنى³ كما يرى صبحي الصالح ولكن إذن النبي عليه السلام لكل قارئ أن يقرأ على طريقته في اللغة لما يجد من المشقة في ذلك ليس معنى هذا أنه كان يأذن لهم بإثبات هذه القراءات وكتابتها على أنها حروف نزل بها القرآن، وما أذن فيه من هذه الحالات وأقر كتابة الوحي عليه فهو محفوظ بطريقة التواتر في أحرف قليلة معدودة، بحيث يرفض ما عداها ولو جاء من طريق صحيح أحادي لأن التواتر شرط في اثبات القرآنية، و تعميم هذه الحالات الفردية على جميع الأحرف السبعة كأنها ضرب من القراءة بالمعنى لا يمكن أن يفهم عليه الحديث، ولذلك عرف صبحي الصالح الأحرف السبعة بأنها الأوجه السبعة التي وسع بها على الأمة فبأي وجه قرأ القارئ منها أصاب"⁴ و تلك الوجوه ذكرها ابن قتيبة بعينها تقريبا إلا ما ذكره صبحي الصالح من الوجه السابع وهو: اختلاف اللهجات في الفتح والإمالة و الترقيق و التفخيم الذي جعله أهم الأوجه السبعة التي غفل عنها ابن قتيبة لأنه الوجه الذي يبرز الحكمة الكبرى من إنزال القرآن على سبعة أحرف ففيه تخفيف وتيسير على هذه الأمة التي تعددت قبائلها فاختلفت بذلك لهجاتها⁵ وهونفس النقد الذي وجهه ابن الجزري لابن قتيبة حيث نبه على اهماله أصول القراءات التي تعني المد والإدغام و الإمالة والتفخيم وغيرها من صور الأداء .

1 تفسير الطبري 43/1 .

2 تفسير الطبري 25/1.

3 صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن، ص 107

4 صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ص 108.

5 صبحي الصالح ، المرجع نفسه ، ص 113.

هـ- تأويل القراءات:

1 - (إنّ هذان لساحران)

جاء في سورة طه قوله تعالى (إنّ هذان لساحران)¹ وهو كلام قاله سحرة فرعون أمام التحدي الذي لاقوه من موسى وأخيه وهي (نجواهم في تلفيق هذا الكلام و تزويره خوفا من غلبتهما و تثبيطا للناس من اتباعهما) أو أن كلامهم كان علانية لتنازعهم في أمرهم بعد ظهور حجتهما² وهذه القراءة محمولة عند الطاعنين في القرآن على الغلط و قد ابتدأ ابن قتيبة بهذه الآية في الجزء الذي خصصه للقراءات من كتاب مشكل القرآن ، فقام بتأويل الآية على أنّها لغة بلحرت بن كعب و لكنه ذكر مجموعة من التأويلات بعدها و يمكن أن نحصرها قبل التطرق لتأويله في³ :

-قراءة أبو عمرو بن العلاء و عيسى بن عمر الآية : (إنّ هذين لساحران) يذهبان إلى أنه غلط من الكاتب كما قالت عائشة.

-قرأ عاصم الجحدري الآية (إنّ هذين لساحران) رغم أنه يكتبها في مصحفه على مثالها في الإمام يفرق بين القراءة والكتاب.

-قرأ بعضهم (إنّ هذان لساحران) اعتبارا بقراءة أبي لأنّها في مصحفه (إنّ ذان إلا ساحران).
-في مصحف عبد الله⁴ (و أسروا النجوى أنّ هذان ساحران) منصوبة الألف يجعل (أنّ هذان) تبيينا للنجوى.

قرأ أبو عمرو بن العلاء و عيسى بن عمر و عاصم الجحدري بتشديد النون في (إنّ) و الياء في (هذين) وهي على مقتضى القواعد ، رغم أن الأخير كان يكتبها في رسم المصحف بالرفع ولكنه يقرؤها بالنصب مخالفا بين القراءة و الكتاب ، مؤولا ما نسب لعثمان من القول بوجود اللحن و أن العرب ستقيمه و إقامته هي قراءته بطريقة تخالف رسم الآية في المصاحف .

أما رأي ابن قتيبة فإنّ (هذان) اسم إنّ جاء على (لغة بلحرت بن كعب يقولون :مررت برجلان و قبضت منه درهماً ، و جلست بين يديه و ركبت علاه و أنشدوا :

1 طه: 63

2 البحر المحيط 349/7.

3 تأويل مشكل القرآن، ص 51-52.

4 ينظر هذه القراءة الفراء: معاني القرآن 184/2.

دعته إلى هابي التراب عقيم

تزود منا من بين أذناه ضربة

أي موضع كثير التراب لا ينبت

و أنشدوا :

طاروا علاهن فطر علاها

أي قلوب ركب تراها

و هذا رأي كثير من القراء وأئمة النحو و هي قراءة نافع و ابن عامر و أبي بكر و حمزة و الكسائي و أبي جعفر و يعقوب و خلف حتى أن الفراء قال في الآية بعد رفضه مخالفة الكتاب (قراءتنا بتشديد (إنّ) و بالألف على جهتين : إحداهما على لغة بني الحارث بن كعب : يجعلون الاثني في رفعهما و نصبهما و خفضهما بالألف و أنشدني رجل من الأسد عنهم . يريد بني الحارث و هو بيت للمتلمس :

مساغا لناباه الشجاع لصمما

فأطرق إطراق الشجاع ولو يرى

قال : و ما رأيت أفصح من هذا الأسدي و حكى هذا الرجل عنهم : هذا خط يدا أخي بعينه.... و الوجه الآخر أن تقول : وجدت الألف (من هذا دعامة و ليست بلام فعل ، فلما ثبتت زدتُ عليها نونا ثم تركت الألف ثابتة على حالها لا تزول على كل حال ؛ كما قالت العرب (الذي) ثم زادوا نونا تدل على الجماع ، فقالوا: الذين في رفعهم و نصبهم و خفضهم كما تركوا (هذان) في رفعه و خفضه و نصبه)¹ قال الأخفش في الآية (خفيفة في معنى ثقيلة و هي لغة لقوم يرفعون و يدخلون اللام ليفرقوا بينها و بين التي تكون في معنى "ما" و نقرؤها ثقيلة و هي لغة لبني الحارث بن كعب)² و هو رأي أبي عبيدة في مجاز القرآن (بجاز كلامين ، مخرجه ، إنه أي نعم ، ثم قلت : هذان ساحران)³ و من التوجيهات الأخرى التي ذكرها ابن قتيبة أن الحرف (إن) هنا بمعنى نعم فهي لا تعمل والمعنى نعم هذان لساحران ، فقد جاء أن رجلا سأل ابن الزبير شيئا فلم يعطه فقال له : لعن الله ناقة حملتني إليك ، فقال: إنّ و ركبها ، أي نعم و لعن الله ركبها⁴ و ذكر النحاس أن (إن) تأتي بمعنى (نعم)⁵ مستشهدا بقول الشاعر:

1 الفراء: معاني القرآن 184/2.

2 الأخفش: معاني القرآن 629/2.

3 أبو عبيدة: مجاز القرآن 22/2.

4 تأويل مشكل القرآن: 51.

5 النحاس: إعراب القرآن، ص 586.

نال العلى و شفا الغليل الغادر.

قالوا غدرت فقلت إن و ربما

و قول ابن قيس الرقيات :

ح يلمني و ألومنه
بكر العواذل في الصبو
ك و قد كبرت قلت :إنه
ويقلن شيب قد علا

و هي عند سيبويه بمعنى (أجل) قال " و أما قول العرب في الجواب إنه ، فهو بمتزلة أجل . إذا وصلت قلت إن يافتى ، و هي التي بمتزلة أجل"¹
و من التوجيهات الأخرى تقدير هاء مضمرة بعد إن و يكون هذان لساحران خبرها ، وما اختاره ابن قتيبة هو أنها لغة ، وبذلك تصح في العربية .

2 - قوله تعالى (إن الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئون و النصارى من آمن بالله

و اليوم الآخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون)²

ناقش النحاة هذه المسألة تحت معنى : العطف على موضع اسم (إن) قبل تمام خبرها ، و هل يجوز رفع (الصابئون) في الآية لأن الأصل أن تنصب عطفا على اسم (إن) و هي مسألة أخذت صفة الخلاف بين النحاة³ ذكر لها ابن الأنباري وجوها من التخريجات ، ولما كان ابن قتيبة محكما في تلقيه للقرآن و تأويله له بالمداخل اللغوية خاصة ، فإن تأويله سيعمل على مطابقة النظم القرآني بقواعد اللغة من خلال مشابقتها بنماذج من أقوال العرب ، أو الاستعمال الصحيح الذي تتيحه القواعد أو التأكيد في الأخير على أن الأمر يعود إلى لغة من لغات العرب ، و في كل ذلك يراعي ابن قتيبة رسم المصحف لا يعدوه قال في الآية "رفع الصابئين لأنه رد على موضع (إن الذين آمنوا) وموضعه رفع ، لأن (إن) مبتدأة و ليست تحدث في الكلام معنى كما تحدث أخواتها. ألا ترى أنك تقول : زيد قائم . ثم تقول إن زيدا قائم ، و لا يكون بين الكلامين فرق في المعنى . و تقول لعل زيدا قائم فتحدث في الكلام معنى الشك ، و تقول : ليت زيدا قائم فتحدث في الكلام معنى التمني و يدللك على ذلك قولهم : إن عبد الله قائم و زيد ، فترفع زيد كأنك قلت : عبد الله قائم و زيد

1 سيبويه : الكتاب 1/151.

2 المائدة:64.

3 ابن الأنباري : الإنصاف في مسائل الخلاف 1/167.

و تقول : لعل عبد الله قائم و زيدا ، فتنصب مع (لعل) و ترفع مع (إن) لما أحدثته (لعل) من معنى الشك في الكلام ، و لأن (إن) لم تحدث شيئا . و كان "الكسائي" يميز إن عبد الله و زيداً قائمان و إن عبد الله و زيداً قائم و "البصريون" يميزونه و يحكون (إن الله و ملائكته يصلون على النبي) و ينشدون :

فمن يك أمسى بالمدينة رحله
فإني و قيارٌ بها لغريب¹

لقد اختار ابن قتيبة العطف على موضع اسم (إن) قبل تمام الخبر ، و هو رأي الكوفيين الذين أجازوه سواء كان الاسم قبل تمام الخبر أو بعده قال ابن الأنباري "ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز العطف على موضع (إن) قبل تمام الخبر و اختلفوا بعد ذلك"² فكان :

—الكسائي يميز ذلك على كل حال سواء كان يظهر فيه عمل (إن) أو لم يظهر.

—الفراء يميز ذلك فيما لم يظهر فيه عمل (إن)

أما البصريون فإنهم قالوا "لا يجوز العطف على الموضع قبل تمام الخبر على كل حال"³ و وجهوا تأويل القراءة على تقدير محذوف .

رد الزجاج رأي الفراء الذي اشترط في العطف ما لم يظهر عليه عمل إن مثل الذين و المضمر و رأي أنه إقدام عظيم على كتاب الله قال "و هذا التفسير إقدام عظيم على كتاب الله و ذلك أنهم زعموا أن نصب إن ضعيف لأنها إنما تغير الاسم و لا تغير الخبر"⁴ و هذا عنده غلط لأن :

—كل ناصب مشبه بالمفعول و له مرفوع ضرورة.

—نصب (إن) يتخطى الظروف لينصب ما بعدها و ليس عملها ضعيف.

كما أن الفراء اشترط بناء الاسم لجواز الرفع و لكن الزجاج دفع ذلك بأن الأصل التسوية بين المعرب والمبني في إجراء التوابع لهما و أن سبيل ما لا يتبين فيه الإعراب و ما يتبين فيه واحدة.

أما قول الكسائي الذي ذكره ابن قتيبة فإنه يميز العطف على موضع اسم (إن) قبل تمام الخبر و لم يشترط الكسائي لذلك أي شرط كالعطف على الضمير (الكاف) في مثل : إن زيدا و عمرو قائمان

1 ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن، ص 52-53.

2 ابن الأنباري: الإنصاف 1/167.

3 ابن الأنباري: المرجع نفسه ص ن .

4 الزجاج: معاني القرآن 2/192-193.

و إنك و بكر منطلقان . قال الزجاج (و قال الكسائي : الصابئون نسق على ما في هادوا كأنه قال : هادوا هم الصابئون ") و رأى أنه خطأ من جهتين:

- أن المعطوف يصبح شريكا للمعطوف عليه فكأن الصابئين قد تمودوا و هذا خلاف التفسير
- المضمرة المرفوعة يقبح العطف عليه حتى يؤكد. و قد جعل سيبويه قول بعض العرب (إنك و زيد ذاهبان على الغلط)¹

كما ذكر الزجاج أن الكسائي كان يرى أن "نصب (إن) ضعف فنسق بـ" الصابئون" على (الذين) لأن الأصل فيهم الرفع"² أما البصريون فقد حملوا الآيعة على التقديم و التأخير قال الزجاج " و قال سيبويه و الخليل و جميع البصريين إن قوله : والصابئون محمول على التأخير ، و مرفوع بالابتداء . المعنى إن الذين آمنوا و الذي هادوا من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم والصابئون و النصرارى كذلك أيضا"³

و الوجه الثاني عند البصريين ذكره ابن الأنباري قال : "أن تجعل قوله (من آمن بالله و اليوم الآخر) خبرا للصابئين و النصرارى و تضرر للذين آمنوا و الذين هادوا خبرا مثل الذي أظهرت للصابئين"⁴ و قد نصر الزمخشري قول سيبويه و قال : "رفع على الابتداء و خبره محذوف، و النية به التأخير عما في حيز إن من اسمها و خبرها كأنه قيل : إن الذين آمنوا و الذين هادوا والنصرارى حكمهم كذا و الصابئون كذلك " ⁵ و يصبح العطف عطف جمل لا مفردات و أنشد لسيبويه الشاهد [بشر بن أبي حازم الأسدي]:

و إلا فاعلموا أنا و أنتم بغاة ما بقينا في شقاق

و فائدة التقديم أن الصابئين يتاب عليهم إن صح منهم الإيمان و العمل فكيف بغيرهم. إن هذه الآية هي من التشابه اللفظي في القرآن الكريم و سياق فهم سبب الرفع في الصابئين يتجاوز ورودها في الآية المذكورة في سورة المائدة فقد ورد في القرآن ذكر الفرق المختلفة التي عاصرت دعوة النبي عليه السلام والتي سبقته ، و تشابهت الآيات التي تحدثت عن ذلك في ألفاظها

1 الزجاج: معاني القرآن و إعرابه 193/2. ابن الأنباري: الإنصاف 171/1.

2 الزجاج: معاني القرآن و إعرابه 192/2.

3 الزجاج :معاني القرآن 193/2.

4 ابن الأنباري :الإنصاف 169/1.

5 الكشف 693/1 .

وكانت منها هذه الآفة و يمكن أن نجعل هذه الآفات مع بعضها لتلمس السبب الذي جعل كلمة (الصابتون) تأتي مرفوعة وتقدم وتأخر في غير هذه الآفة ، لأن تقدير النحاة يبقى تبريرا لواقع لغوي من خلال الاستعمال و إلا فإن النص القرآني لا تتحكم فيه المقاييس النحوية بل هو الحاكم على كل استعمال أفصح أو فصيح في اللغة و هذا ما أدركه متلقو النص لحظة سماعه ، فكانت نحويته مما لا يعترض عليها بل تتشوق النفوس لسماع استعمالاته اللغوية الجديدة للكلمات بما لم يفطن لها في أي إبداع بشري سابق.

قال تعالى في سورة البقرة :

(إن الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين- من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون)¹
 في سورة المائدة (إن الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئون و النصارى من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون)²
 و في سورة الحج (إن الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئين و النصارى و المجوس و الذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد)³
 تتشابه الآيات في الألفاظ و يجمعها الحديث عن مختلف الطوائف و مصيرها و ما طلب منها من الإيمان بالله تعالى والعمل الصالح له و من هذه الطوائف الصابئون ، و قد اختلف المفسرون في تحديد من هم قال القرطبي (الصابتون) فرقة ليست من أهل الكتاب "فالصابئ في اللغة من خرج و مال من دين إلى دين - و لهذا كانت العرب تقول لمن أسلم قد صبأ فالصابئون قد خرجوا من دين أهل الكتاب"⁴ و ذكر البعض (السدي) أنهم فرقة من أهل الكتاب ، و عن مجاهد أنهم قوم تركب دينهم بين الجوسية و اليهودية و رجح القرطبي (أهم موحدون معتقدون تأثير النجوم و أنها فعالة)⁵

أما الاختلاف بين الآيات فيظهر في:

1 البقرة: 62.

2 المائدة: 6.

3 الحج: 17.

4 تفسير القرطبي 1/473.

5 تفسير القرطبي 1/473.

-رفع الصابئين في المائدة و نصبها على العطف في البقرة و الحج.

-تقديم الصابئين على النصارى في المائدة و زيادة طوائف المجوس و الذين أشركوا في الحج.

و من سياق نزول الآيات يظهر اختصاص كل آية بما جاءت لبيانه ، و أنها غير مكررة فأية البقرة جاءت بمناسبة سؤال الصحابي سلمان الفارسي رضي الله عنه للنبي عن مصير من بشره به " و ذلك أنه سحب عبادا من النصارى فقال له أحدهم : إن زمان نبي قد أطل فإن لحقته فآمن به ، و رأى منهم عبادة عظيمة فلما جاء النبي صلى الله عليه و سلم ذكر له خبرهم و سأله عنهم فتزلت هذه الآية"¹ و ذكر عن ابن عباس أنها منسوخة و قال غيره ليست بمنسوخة و هي فيمن ثبت على إيمانه بالنبي² ولهذا ختمت الآية بقوله تعالى(فلهم أجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون) ، و ذكر أبو حيان "لما قص سلمان على النبي صلى الله عليه وسلم قصة أصحابه و قال له : "هم في النار" قال سلمان: فأظلمت علي الأرض فتزلت إلى (يحزنون) قال فكأنما كشف عني جبل "³ و الآية كما هو واضح تتحدث عن الماضين ممن عبد الله على غير الإسلام و أنه تعالى يجازي كلا بفعله ، و لا يخسه من عمله شيئا كشأن من كان على شريعة نبي و أدرك نبيًا آخر .

و في سورة المائدة التي هي مثار إشكال بمجيئ الصابئين مرفوعة فإن الآية تحدثت عن هذه الطوائف وبدأت بأهل الإيمان و هم المسلمون على الوصف المعروف والمشهور من الإيمان بالقلب و اللسان والتصدير بهم تنويه أنهم هم المثال الصالح في كمال الإيمان و الثبات على الدين ، و كل الطوائف بعدهم داخلون في التكليف بالإيمان بالله و العمل الصالح و الإستجابة لدعوته و الآية تتحدث عن معاصري دعوته عليه السلام لأنهم مطالبون بتصديقه فالذين آمنوا من آمن منهم و عمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون و من الذين هادوا و الصابئون و النصارى أيضا وهنا يقدر خبر للناسخ و يصبح العطف عطف جمل لا عطف مفردات ، و لما كانت الذين هادوا و النصارى مرفوعتان و لا يظهر عليهما الرفع جاءت الصابئون مرفوعة بينهما تبين أن ما قبلها مرفوع و ما بعدها مرفوع و أن الجمل معطوفة على بعضها ، و الآية تكون على التقدير:

-إن الذين آمنوا / لا خوف عليهم و لا هم يحزنون

1 تفسير البحر المحيط 388/1.

2 البحر المحيط 389/1.

3 البحر المحيط 389/1 و ابن كثير 102/1.

والذين هادوا و الصابئون و النصارى/ من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحا فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون.

و الإيمان في الآية هو الإسلام الذي يطالب الله به هذه الطوائف وأن الآية خاصة في من عاصر النبي عليه السلام قال الطاهر بن عاشور في الآية :

"فالذي أراه أن يجعل خبر (إن) محذوفاً ، و حذف خبر إن وارد في الكلام الفصيح غير قليل ، كما ذكر سيويه في كتابه و قد دل على الخبر ما ذكره بعده من قوله "فلهم أجرهم عند ربهم إلخ" و يكون قوله "و الذين هادوا" عطف جملة على جملة . فيجعل "الذين هادوا مبتدأ ولذلك حق رفع ما عطف عليه و هو" و الصابئون" و هذه أولى من جعل "و الصابئون" مبتدأ الجملة و تقدير خبر له أي و الصابئون كذلك ، كما ذهب إليه الأكثرون" لأن ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم و تشبيتها ، مع إمكان التفصي عن ذلك ، و يكون قوله "من آمن بالله" مبتدأ ثانياً و يكون (من) موصولة و الرابط للجملة بالتي قبلها محذوفاً ، أي من آمن منهم و جملة "فلهم أجرهم" خبر عن (من) الموصولة ، واقتراها بالفاء لأن الموصول شبيه بالشرط وذلك كثير في الكلام كقوله تعالى (إن الذين فتنوا المؤمنين و المؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم) الآية و وجود الفاء فيه يعين كونه خبراً عن (من) الموصولة و ليس خبر (إن) على عكس قول ضابي بن الحارث :

ومن يكـ أمسى بالمدينة رحله فإني و قبارٌ بها لغريب

فإن وجود لام الابتداء في قوله (لغريب) عين أنه خبر (إن) و تقدير خبر عن قبار ، فلا ينظر به قوله تعالى (و الصابئون)¹

أما آية الحج فهي لا تثير أي إشكال من ناحية تركيبها ، ولكن الله أضاف للطوائف المذكورة في البقرة و المائدة الجوس و الذين أشركوا ، فهي تتحدث عن الجزاء الأخروي لذلك جمعت كل الطوائف و ختمت بقوله تعالى (إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد) ومنه نستنتج أن كل آية جاءت للدلالة على مرحلة زمنية معينة في تاريخ دعوته عليه السلام. و الملاحظ أن ابن قتيبة حمل (الذين آمنوا) في البقرة على معنى الإيمان باللسان دون القلب و هو النفاق قال "" قال (إن الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصابئين) ثم قال: (من آمن بالله

1 الطاهر بن عاشور: التحرير و التنوير، الدار التونسية للنشر، تونس ، 1984 م ، 6/269.

و اليوم الآخر) فإن هؤلاء قوم آمنوا بألسنتهم فقال (من آمن) منهم بقلبه (بالله و اليوم الآخر) كأنه قال : إن المنافقين و الذين هادوا¹

3 - تأويل قوله تعالى (لكن الراسخون في العلم منهم و المؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك و ما أنزل من قبلك و المقيمين الصلاة و المؤتتون الزكاة و المؤمنون بالله و اليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما)²

قرأ الحسن و مالك بن دينار و جماعة (و المقيمون) على العطف و كذلك هو في حرف عبد الله بن مسعود أما حرف أبي فهو فيه (المقيمين) كما في المصاحف³.

إن تأويل القراءة عند ابن قتيبة هو دفاع عن النص و بنيته النحوية من الخطأ، وهي مهمة قد تسبق تلقي النص و الالتفات لجماليته ، لأن هاجسه هو أن يبقى النص بعيدا عن شبه الاختلاف لذلك عمد ابن قتيبة إلى ذكر أدلة النحاة و ما قالوه في الآية و كأن مطابقة النص لهذه القواعد هو ما يمنحه الصحة، رغم أن أقوال النحاة في جوهرها اجتهادات تصيب و تخطأ⁴ لقد اكتفى ابن قتيبة بآراء غيره دون أن يميل لرأي محدد قال⁵ (وقالوا في نصب "المقيمين" بأقوال : قال بعضهم: أراد بما أنزل إليك و إلى المقيمين.

و قال بعضهم : و ما أنزل من قبلك و من قبل المقيمين، و كان "الكسائي" يرده إلى قوله "يؤمنون بما أنزل إليك" و يؤمنون بالمقيمين، و اعتبره بقوله في موضع آخر : "يؤمن للمؤمنين" أي بالمؤمنين

و قال بعضهم: و هو نصب على المدح. قال أبو عبيدة: هو نصب على تناول الكلام بالنسق و أنشد [للخرنق بنت هفان]

لا يبعدن قومي الذين هم سم العداة و آفة الجزر

1 تأويل مشكل القرآن، ص 482.

2 النساء: 162.

3 تفسير القرطبي 15/6.

4 ينظر مفهوم التأويل النحوي في الفصل الأول .

5 تأويل مشكل القرآن ص 53.

النازلين بكل معترك الطيبون معاهد الأزر¹

و الآية تتحدث عن أهل الكتاب وخاصة من رسخ منهم في العلم و المؤمنون منهم بأنهم يؤمنون بما ذكرته الآية .

ذكر النحاس في نصب المقيمين ستة أقوال² وقد أجمل ابن قتيبة أشهرها في كلامه السابق منها - العطف على الضمير في (إليك) على تقدير و إلى المقيمين.

- العطف على الضمير في (من قبلك) على تقدير (ما أنزل من قبلك و من قبل المقيمين).
- ذكر النحاس رأي من يقول (عطف على الكاف التي في أولئك) و رأي من يقول (هو معطوف على الهاء و الميم أي منهم و من المقيمين) وقد ضعف النحاس كل هذه الأوجه وقال : لا تجوز لأن فيها عطف مظهر على مضمير مخفوض.

- قول الكسائي العطف على (ما) في (بما أنزل) و يكون تقدير الكلام (و يؤمنون بالمقيمين) كما في (يؤمن للمؤمنين) و قال الفراء " و قال فيه الكسائي: و المقيمين موضعه خفض يرد على قوله "بما أنزل إليك و ما أنزل من قبلك" و يؤمنون بالمقيمين الصلاة هم و المؤمنون الزكاة" قال هو بمتزلة قوله : يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين³ .

و علة امتناع الكسائي من نصب (المقيمين) على المدح حسب الفراء هو اشتراطه تمام الكلام و تمامه هو (أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما)⁴ .

و رجح الزمخشري النصب على المدح و دافع عنه بشدة ، لأنها مناسبة للرد على شبهة اللحن في الكتاب و قد ذكر قول عائشة رضي الله عنها⁵ ، قال (والمقيمين نصب على المدح لبيان فضل الصلاة و هو باب واسع و قد كسره سيبويه على أمثلة و شواهد ، و لا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحن في خط المصحف ، و ربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب و لم يعرف مذاهب العرب و ما لهم من النصب على الاختصاص من الافتنان و غيب عليه أن السابقين الأولين أن مثلهم في التوراة و مثلهم في الإنجيل كانوا أبعد همة في الغيرة على الإسلام و دب المطاعن عنه من

1 الأبيات في الكتاب، 64/2.

2 النحاس: إعراب القرآن ص 216.

3 التوبة : 61.

4 الفراء: معاني القرآن 107/1.

5 ذكر الفراء قول عائشة في معاني القرآن 106/1.

أن يتركوا في كتاب الله ثلثة ليسدها من بعدهم و خرقا يرفوه من يلحق بهم)¹ وما ذكره
 الزمخشري عن سيبويه أورده صاحب الكتاب تحت عنوان (ماب ما ينتصب على التعظيم
 والمدح) قال سيبويه " و المتكلم مخير بين أن يوجه الكلمة على الصفة فيجري على الأول أو يقطع
 على الابتداء"² و ذكر آية النساء و قال (و كل جيد) قال عن الخليل (زعم الخليل أن نصب هذا
 على أنك لم ترد أن تحدث الناس و من لا يخاطب بأمر جهلوه و لكنهم قد علموا من ذلك ما قد
 علمت ، فجهله ثناء و تعظيما و نصبه على الفعل كأنه قال : و أذكر أهل ذلك ، و أذكر
 المقيمين و لكنه فعل لا يستعمل إظهاره)³ و اعتبره القرطبي أصح الأقوال⁴ .
 أورد ابن قتيبة رأي أبي عبيدة أنه نصب على تطاول الكلام بالنسق ، و قد جاء في مجاز القرآن أن
 (العرب تخرج من الرفع إلى النصب إذا كثر الكلام ثم تعود بعد إلى الرفع)⁵
 اختار الطبري في تفسيره رأي الكسائي قال " و أولى الأقوال عندي بالصواب أن يكون
 " و المقيمين" خفض نسقا على (ما) التي في قوله تعالى (بما أنزل إليك و ما أنزل من قبلك) و أن
 يوجه معنى "المقيمين الصلاة" إلى الملائكة فيكون تأويل الكلام ، و المؤمنون منهم يؤمنون بما أنزل
 إليك يا محمد من الكتاب و بما أنزل من قبلك من كتي و بالملائكة الذين يقيمون الصلاة"⁶
 إن الآية تتحدث عن الراسخين في العلم و المؤمنين من أهل الكتاب ، و سياق الآيات قبلها
 يتحدث عن كفر أهل الكتاب و صدهم عن سبيل الله و تفريقهم بين أنبيائه ثم ذكر أعمالهم
 الشنيعة⁷ ثم جاءت هذه الآيات لتستثني الراسخين في العلم و من آمن منهم فهؤلاء يؤمنون
 بالقرآن المتزل على الرسول و يؤمنون بالمقيمين الصلاة و هذه هي صفة الأمة الإسلامية أي
 يؤمنون بالمسلمين الذين وصفتهم كتبهم بأنهم يقيمون الصلاة و هذا أخص أوصاف هذه الأمة
 الموجودة في كتبهم و قد جاء ذلك في القرآن في قوله تعالى (محمد رسول الله و الذين معه أشداء

1 الكشاف 623/1.

2 سيبويه: الكتاب 2 / 64.

3 الكتاب 65/2-66.

4 تفسير القرطبي 6/15.

5 مجاز القرآن 1/142.

6 تفسير الطبري 6/26.

7 النساء : 150

على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله و رضوانا سيماهم في وجوههم
من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة و مثلهم في الإنجيل¹

4 - قوله تعالى (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا و الصابرين في البأساء و الضراء)²

قرأ جميع القراء هذا الحرف على النصب إلا عاصما فقد كان يرفعه و لكنه ينصبه إذا كتبه
وعلمته كما ذكر ابن قتيبة حديث عثمان عن اللحن في القرآن ، و أول ابن قتيبة الكلمة على المدح
أو العطف.

قال ابن قتيبة (و اعتل أصحاب النحو للحرف فقال بعضهم : هو نصب على المدح و العرب
تنصب على المدح و الدم ، كأثم ينوون أفراد الممدوح بمدح مجدد غير متبع لأول الكلام كذلك قال
الفراء ، و قال بعضهم : أراد و آتي المال على حبه ذوي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل
و السائلين و الصابرين في البأساء و الضراء .

و هذا وجه حسن لأن البأساء : الفقر و منه قول الله عز وجل (و أطعموا البائس الفقير)
و الضراء: البلاء في البدن من الزمانة و العلة . فكأنه قال : و آتي المال على حبه السائلين
الطوافين ، و الصابرين على الفقر و الضر الذين لا يسألون و لا يشكون و جعل "الموفين" و سطا
بين المعطين نسقا على "من آمن بالله"³

ذكر ابن قتيبة كلام الفراء بأن نصب "الصابرين" جاء على المدح صفة "من آمن و قد جاء
ذلك في كتاب معاني القرآن قال الفراء "و قوله "من آمن" في موضع رفع ، و ما بعدها صلة لها حتى
ينتهي إلى قوله "و الموفون بعهدهم" فترد الموفون على "من" و "الموفون" من صفة "من" كأنه : من
آمن و من فعل وأوفى و نصبت "الصابرين" لأنها من صفة "من" و إنما نصبت لأنها من صفة اسم واحد
فكأنه ذهب به إلى المدح و العرب تعترض من صفات الواحد إذا تطاولت بالمدح أو الذم فيرفعون إذا
كان الاسم رفعا و ينصبون بعض المدح ، فكأنهم ينوون إخراج المنصوب بمدح مجدد غير متبع لأول

1 الفتح:29.

2 البقرة: 177 .

3 تأويل مشكل القرآن، ص 53-54.

الكلام¹ و هو قول الزمخشري قال "و أخرج " و الصابرين " منصوبا على الاختصاص و المدح و اظهارا لفضل الصبر في الشدائد و مواطن القتال على سائر الأعمال² " لقد اختار ابن قتيبة " الصابرين " نسق على " ذوي القربى " و " الموفون " نسق على " من آمن " والتقدير عنده:

ولكن البر من آمن بالله و آتى المال على حبه ذوي القربى و اليتامى و المساكين... و الصابرين في البأساء و الضراء / على معنى و آتى المال على حبه السائلين و الصابرين على الفقر و الضر ، لأن البأساء تعني الفقر ، و جاءت الموفون حسب ابن قتيبة وسطا بين المعطين نسقا على " من آمن بالله " و قد ضعف النحاس هذا التأويل و قال " و هذا القول خطأ و غلط بين لأنك إذا نصبت و الصابرين نسقته على ذوي القربى و دخل في صلة " من " فقد نسقت على " من " من قبل أن تتم الصلة و فرقت بين الصلة و الموصول بالمعطوف³ " لكنه رجح النصب على المدح بحيث تكون " الموفون " رفعا عطفا على " من " و " الصابرين " على المدح أو أعني الصابرين و يكون " و الموفون " رفعا بمعنى و هم الموفون مدحا للمضميرين و " الصابرين عطفا على ذوي القربى و يكون " و الموفون " رفعا على و هم الموفون و " الصابرين " بمعنى وأعني الصابرين فهذه ثلاثة أوجه لا مطعن فيها من جهة الإعراب⁴

5 - قال تعالى (فأصدق و أكن من الصالحين)⁵

قرأ الجمهور بجزم أكن و قرأ أبو عمرو بن العلاء و عبد الله و أبي و ابن جبير بالنصب ، و ما أشكل هو الجزم ، والفعل مردود على فعل منصوب بإضمار (أن) أما النصب فيكون عطفا على ما قبله وهو جواب استفهام لأنه جواب تمني .

1 الفراء: معاني القرآن 105/1.

2 الكشف 245/1.

3 النحاس: إعراب القرآن ص 77.

4 النحاس: المرجع نفسه ص 76.

5 المنافقين: 10.

قال ابن قتيبة (أكثر القراء يقرئون (فأصدق أكن) بغير واو ، واعتل بعض النحويين في ذلك بأنها محمولة على موضع فأصدق بغير واو ، فهي محمولة على موضع فأصدق لو لم يكن فيه الفاء وموضعه جزم و أنشد:

فأبلوني بليتكم لعلي أصالحكم و أستدرج نوبا

فجزم "و أستدرج" و حملة على موضع "أصالحكم" و لو لم يكن قبلها "لعلي" كأنه يقول : فأبلوني بليتكم أصالحكم و أستدرج .

و كان "أبو عمرو بن العلاء يقرأ :فأصدق وأكون" بالنصب و يذهب إلى أن الكاتب أسقط الواو كما تسقط حروف المد و اللين في "كلمون" و أشباه ذلك"¹

لقد وجهت هذه القراءة على توجيهات ذكرتها ابن قتيبة :

—الحمل على موضع الفعل المنصوب قبلها.

—القراءة بالنصب و هي قراءة أبو عمرو بن العلاء "و أكون"

بينما قرأ ابن كثير و نافع و ابن عامر و حمزة و الكسائي : "و أكن" جزماً بحذف الواو² و يكون الجزم

كما قال ابن قتيبة عطفاً على محل "فأصدق" كأنه قال "إن أخرجني أصدق و أكن"³

أشار سيبويه إلى أن الجزم جاء حملاً على المعنى أو "التوهم" قال في الكتاب "سألت الخليل عن قوله

عز وجل "فأصدق و أكن من الصالحين" فقال : هذا كقول زهير :

بدا لي أني لست مدرك ما مضى و لا سابق شيئاً إذا كان جائياً"

فإنما جروا هذا لأن الأول قد يدخله الباء ، فجاءوا بالثاني و كأنهم قد أثبتوا في الأول الباء ، فكذلك

هذا لما كان الفعل الذي قبله قد يكون جزماً و لا فاء فيه فتكلموا بالثاني ، و كأنهم قد جزموا قبله

فعلى هذا توهموا"⁴ و سماه ابن هشام الحمل على المعنى قال "عطف على ما قبله على تقدير اسقاط

الفاء ، و جزم فأصدق و يسمى العطف على المعنى ، و يقال له في غير القرآن العطف على التوهم"⁵

و عند الفراء في معاني القرآن "الجواب في ذلك أن — الفاء لو لم تكن في أصدق كانت مجزومة ، فلما

1 تأويل مشكل القرآن ص 56.

2 ابن مجاهد: السبعة في القراءات ص 637.

3 ينظر الكشاف 4/546.

4 الكتاب 3/100.

5 ابن هشام : مغني اللبيب 2/64.

رددت (و أكن) ردت على تأويل الفعل لو لم تكن فيه الفاء ، و من أثبت الواو رده على الفعل الظاهر فنصبه و هي قراءة عبد الله (و أكون من الصالحين)¹ كما ذكر الفراء القراءة بالنصب مع عدم إخفاء الواو في "أكن" لأن العرب قد تسقط الواو في بعض الهجاء ، كما أسقطوا الألف في سليمان وأشباهه² و جعل الألويسي الجزم محمولاً على الحمل على الموضع و لم يشأ استعمال التوهم لأن الفرق بين العطف على الموضع والعطف على التوهم أن العامل في العطف على الموضع موجود و أثره مفقود ، و العامل في العطف على التوهم مفقود و أثره موجود³

6 - قوله تعالى (كذلك نجى المؤمنين)⁴

قرأ جمهور القراء كلمة (نجي) بنونين رغم كتابتها بنون واحدة في المصحف ، و قد خالف عاصم ابن أبي النجود القراء فإنه كان يقرأها بنون واحدة ، و بإدغام حرفين مختلفين ، قال ابن قتيبة⁵ :
"فأما من قرأها بنونين ، و خالف الكتاب ، فإنه اعتل :

- بأن النون تخفى عند الجيم ، فأسقطها كاتب المصحف لحفائها ، و نيته إثباتها .

- و اعتل بعض النحويين لعاصم فقالوا : أضمر المصدر كأنه قال : نجى النجاء المؤمنين .

- و كان أبو عبيدة يختار في هذا الحرف مذهب "عاصم" كراهية أن يخالف الكتاب ، واستشهد

عليه "حرفاً" في سورة الجاثية كان يقرأ به أبو جعفر المدني و هو قوله "ليجزى قوما بما كانوا

يكسبون" أي ليجزى الجزاء قوما "

ذكر القرطبي أن العلة التي من أجلها قرأ ابن عامر نجّي فقال "قرأ العامة بنونين من أنجى ينجي ، و قرأ

ابن عامر "نجي بنون واحدة و جيم مشددة ، و تسكين الياء على الفعل الماضي و إضمار المصدر أي

و كذلك نجّي النجاء المؤمنين ، كما تقول ضرب زيداً بمعنى ضرب الضرب زيداً"⁶ و رفض الفراء

الإضمار إلا على تقدير مصدر قال "و قد قرأ عاصم فيما أعلم "نجي" بنون واحدة ، و نصب

1 الفراء: معاني القرآن 160/3.

2 الفراء: معاني القرآن 160/3.

3 الألويسي : روح المعاني 117/28.

4 الأنبياء: 88.

5 تأويل مشكل القرآن، ص 54.

6 تفسير القرطبي 293/11.

"المؤمنين" كأنه احتمل اللحن و لا نعلم لها جهة إلا تلك ، لأن ما لم يسم فاعله إذا خلا باسم رفعه ، إلا أن يكون أضم المصدر في نجى فتنوي به الرفع و نصب "المؤمنين" ¹ و هذا القول بالادغام رفضه الكثير لأنه خلاف الفصاحة كما أن المشهور من القراءة هو اثبات النون قال ابن مجاهد "هو وهم لا يجوز هنا الإدغام ، لأن النون الأولى متحركة و الثانية ساكنة ، و النون لا تدغم في الجيم ، و إنما خفيت لأنها ساكنة تخرج من الحياشيم فحذفت من الكتاب ، و هي في اللفظ ثابتة ، و من قال مدغم فهو غلط" ² لذلك ضعف الزمخشري هذه القراءة و رأى أن من أسند الفعل إلى مصدره و نصب المفعول الذي يأتي مرفوع "المؤمنين" متعسف ، لأن القراءة على المشهور ³ و قد اعتل أبو علي القالي لقراءة عاصم على إثبات النون و أنه قرأ الآية على إخفاء النون الثانية لا إدغامها قال ابن الشجري "قال أبو علي القول في ذلك أن عاصما ينبغي أن يكون قرأ (ننجي) بنونين ، و أخفى الثانية لأن النون تخفى مع حروف الفم ، و لا تبين ، فالتبس على السامع الإخفاء بالادغام من حيث كان كل واحد من الإخفاء و الإدغام غير مبين ، و يبين ذلك إسكانه الياء من نَجِي ، لأن الفعل إذا كان مبنيًا للمفعول به و كان ماضيا لم يسكن آخره ، و إسكان آخر الماضي إنما يكون في قول من قال في رُضِي : رُضا ، و ليس هذا منه فإسكان الياء يدل على أنه قرأ "ننجي" كما روى حفص عنه و مما يمنع أن يظن ذلك به نصبه قوله المؤمنين من (ننجي المؤمنين) ولو كان على ما لم يسم فاعله لوجب أن يرفع" ⁴ أما حذف النون في الرسم فقد علل القالي ذلك بكراهة اجتماع صورتين في الرسم قال (و إنما حذفت النون من الخط كراهية لاجتماع صورتين متفتقتين ، و قد كرهوا ذلك في الخط في غير هذا الموضوع ، و ذلك أنهم كتبوا نحو الدنيا و العليا و الحذيا ، بالألف ، و لولا الياء التي قبل الألف لكتبوها بالياء كما كتبوا : بهمى و حبلى و أخرى ، و نحو ذلك) ⁵ قال ابن الشجري أن هذا التخريج

1 الفراء : معاني القرآن 210/2.

2 ابن مجاهد: السبعة ص 430.

3 الكشف 133/3.

4 ابن الشجري ، هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة : الأمالي تح محمود محمد الطناحي ، مكتبة

الخانجي ، القاهرة ط1 ، 1413هـ ، 1992 م 517/2.

5 ابن الشجري الأمالي 518/2.

التخريج شديد لا يخرج عن مقاييس اللغة خاصة أن الفعل جاء على وزن (فعلنا) مشددا فيقابل في مضارعه بنجّي¹

رغم أن ابن قتيبة اشترط قرائن واضحة لصحة القراءة المتبعة لسنة رسول الله كأن تكون سهلة رسالة لا إفحاش فيها في المد و لا الهمز و لا الإدغام² ، لكن هاجس الدفاع عن النص القرآني جعله لا يلتفت إلى هذه الظوابط وهو ما كان على حساب جمال أداء النص القرآني المتسم بالانسجام لأن تقديرات النحاة ليست كلها في درجة بلاغة النص القرآني .

1 ابن الشجري: الأمالي 2 / 518.

2 تأويل مشكل القرآن ص 60.

3- تأويل المفردات:

خرج نظم القرآن عن مألوف ابداعات البشر ، لإحاطته بطريقة استعمال اللغة فوضع الألفاظ في مواضعها الصحيحة ، ظهرت من خلالها وجوه الحكمة و بلاغة المعاني ، و قد انتبه متلقو القرآن لتفاوت معاني كلماته بين إرادة الحقيقة و المجاز في ألفاظه لذلك كان تأويلها ومعرفة وجوه معانيها في سياقها أمرا مهما ، فقد جاء عن الصحابة أن الرجل لا يفقه كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها لذلك جاء في وصية علي لابن عباس كما مر أن القرآن حمال ذو وجوه وسوء فهم الكلمة هو تحريف للكلم الإلهي عن مواضعه بنص القرآن الذي ذم اليهود في كثير من المواضع لتحريفهم كلام الله ، والتحريف مرادف للتأويل الفاسد للكلام أو تبديل حروفه بما يخرج عن مراد صاحبه منه¹

استعمل ابن قتيبة كلمة (اللفظ الواحد للمعاني المختلفة)² ليريد بها الكلمة التي تذكر في أماكن مختلفة و تحمل معان مختلفة و هي نظائر بعضها لبعض و معانيها المختلفة هي وجوه تأويلها قال الزركشي "الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كللفظ الأمة ، و النظائر كالألفاظ المتواطئة"³ كما أورد عن البعض أن النظائر في اللفظ ، و الوجوه في المعاني ، و ضعفه ، لأنه لو أريد هذا لكان الجمع في الألفاظ المشتركة ، وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لأقسام ، و النظائر نوعا آخر كالأمثال"⁴ و عرفها بن الجوزي بقوله "معنى الوجوه و النظائر أن تكون الكلمة الواحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد و حركة واحدة و أريد بكل مكان معنى غير الآخر فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة للمذكورة في الموضع الآخر ، و تفسير كل كلمة بمعنى غير المعنى الآخر هو الوجه ، فإذا النظائر : اسم للألفاظ و الوجوه : اسم للمعاني فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه و النظائر"⁵

1 تفسير القرطبي 113/6.

2 تأويل مشكل القرآن: 439 و ما بعدها.

3 الزركشي: البرهان 102/1.

4 الزركشي : المرجع نفسه 102/1.

5 ابن الجوزي: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه و النظائر تح ، محمد عبد الكريم كاظم الراضي

، مؤسسة الرسالة ط03، 1407هـ ، 1987م ، ص 83.

يدل مصطلح الوجوه على المعاني السياقية المختلفة للفظ الواحد أو على المقاصد المختلفة التي تفهم من ورود الكلمة ضمن علاقات الإسناد في الجمل فيتغير معناها تبعاً لذلك.

لقد وسع ابن قتيبة من دلالة كلمة مشكل لتدل على كل ظواهر الغموض و الالتباس و الاختلاف و التناقض التي يحسها قارئ النص حيث يكون منشأ المشكل من تشابه العبارات و الكلمات التي تخفي تحتها تباير المعاني ، يدركها القارئ الفطن ، حيث يتلقاها كاستعمال جديد للغة لم يألفه من قبل ، إننا ننتبه لتغير المعنى مع تغير دوران اللفظ و استعمالاته حيث يمنحه التركيب الجديد معان جديدة تحفز الذهن على البحث عما وراء هذا الاستعمال و في هذا التشابه قال ابن قتيبة "أصل التشابه أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر و المعنيان مختلفان . قال جل و عز في وصف ثمر الجنة (و اتو به متشابهاً)¹ أي متفق المناظر ، مختلف الطعوم . و قال (تشابهت قلوبهم²) أي يشبه بعضها بعضاً في الكفر و القسوة.

و منه يقال : اشتبه علي الأمر إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينها ، و شبهت علي إذا لبست الحق بالباطل و منه قيل لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الباطل بالحق . ثم قد يقال لكل ما غمض و دق : متشابه ، و إن لم يقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره ، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقطعة في أوائل السور : متشابه ، و ليس الشك فيها ، و الوقوف عندها لمشاكلتها غيرها و التباسها بها"³

المتشابه يقوم على المطابقة فلا يحدث تمييز و من ثم يغمض المراد منه ، أما المشكل فهو الذي يدخل في شكل غيره فيحدث لذلك لبس فيصبح هو و المتشابه على درجة واحدة من الغموض تتطلب التفكير و التمعن في المراد. لذلك أورد ابن قتيبة بعض الكلمات التي غمض معناها و أشكلت على من لم يعرف وجوه تصرفاتها فقام بتأويلها معتمداً على أصولها اللغوية و سياقات ورودها.

1البقرة :25.

2البقرة :118.

3 تأويل مشكل القرآن، ص 101.

النسيان :

جعل ابن قتيبة لفظة النسيان من باب اللفظ الواحد للمعاني المختلفة ، كما جعل بعض معاني كلمة (النسيان) "الجزاء عن الفعل بمثل لفظه و المعنيان مختلفان" ¹ و مثل له بنحو قوله تعالى (إنما نحن مستهزؤون، الله يستهزئ بهم) ² قال أي يجازيهم جزاء الاستهزاء ، و(مكروا و مكر الله) ³ و(سخر الله منهم) ⁴ و (جزاء سيئة مثلها) ⁵ قال " هي من المبتدئ سيئة ، و من الله جل و عز جزاء" ⁶ و قوله تعالى(فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) ⁷ "فالعُدوان الأول ظلم و الثاني جزاء و الجزاء لا يكون ظلما و إن كان لفظه كلفظ الأول" ⁸ لقد حمل ابن قتيبة الأفعال المنسوبة لله في الآيات على معاني الجزاء فالفعل الثاني هو (مثل) الأول و على لفظه تماما و لكن المعنى مختلف . قال ابن قتيبة في كلمة النسيان :
النسيان ضد الحفظ كقوله (إني نسيت الحوت) ⁹
و قال (لا تؤاخذني بما نسيت) ¹⁰
و النسيان: الترك كقول الله تعالى (و لقد عهدنا إلى آدم فَنَسِيَ) ¹¹ ، أي ترك
و قوله (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا) أي بما تركتم الإيمان بلقاء هذا اليوم (إننا نسيناكم) ¹²
أي تركناكم .

1 تأويل مشكل القرآن ، ص 277.

2 البقرة 14-15.

3 آل عمران 54.

4 التوبة 79.

5 البقرة: 14/15.

6 تأويل مشكل القرآن ، ص 277.

7 البقرة: 174.

8 تأويل مشكل القرآن ، ص 277.

9 الكهف: 63.

10 طه: 115.

11 السجدة: 14.

12 السجدة: 14.

و قوله (لا تنسوا الفضل بينكم)¹ أي لا تتركوا ذلك .

وقع الفعل (نسى) في تراكيب قرآنية مختلفة تتشابه من حيث إيقاع النسيان على أشياء محددة كنسيان العهد من آدم و نسيان الفضل ويوم الجزاء من الإنسان، ونسيان منسوب إلى الله كنسيان الكفار .

حمل ابن قتيبة معنى اللفظ على حسب ما جاء فيه من سياق الآيات فليست كلها على حقيقتها ، أشار ابن قتيبة أن النسيان في قول يوشع (إني نسيت الحوت) و قول موسى (لا تؤاخذني بما نسيت) على معنى (ترك الحفظ) أو غياب التذكر للشيء و هو قريب من معنى السهو و الذهول كما قال التهانوي في تعريف النسيان بأنه هو "عدم للصورة الحاصلة عند العقل من شأنه ملاحظة في الجملة أعم من أن يكون ، بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء"² وهو ما حدث مع النبي ومرافقه فقد انشغل برؤية الأمانة عن المكان الذي يطلبان ، فكان أن نسي حوته و كذلك نسي موسى عليه السلام اشتراط الخضر لأنه "لم يحفظ ذكره"³

أما نسيان آدم عليه السلام فهو عند ابن قتيبة على معنى : الترك و ليس عدم الحفظ و قد نهي عن الأكل من الشجرة و لو كان أكله منها ناسيا لما عوقب و إنما عني به أنه "ترك العهد"⁴ و المراد بالترك "أنه ترك ما وصي به من الاحتراس عن الشجرة و أكل ثمارها"⁵ كما قد يراد بالنسيان الذي هو نقيض الذكر لأنه لم يعن بالوصية العناية الصادقة و لم يستوثق منها بعقد القلب و ضبط النفس كما يرى الزمخشري لذلك استنتج أن الآية هي لأبناء آدم و أنهم هم المعنيون لأنهم سائرون على أمرهم "لم يلتفت إلى الوعيد كما لا يلتفتون ، كأنه يقول : إن أساس أمر بني آدم على ذلك ، و عرقهم راسخ فيه "⁶ و عليه أيضا تفهم الآيات التي وصفت الإنسان بالظلم والترشح لحمل الأمانة العظيمة دون تقدير العواقب فيكون تركه الأمانة حتى مع تذكرها نسيانا لها و تضييعا فالنسيان "ترك الإنسان ضبط ما استودع إما لضعف قلبه ، و إما عن غفلة ، و إما عن قصد حتى

1 البقرة:237

2 التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون/2/1694.

3 هارون بن موسى : الوجوه و النظائر، ص 249.

4 هارون بن موسى ، المرجع نفسه ص 249..

5 الكشاف 91/3.

6 الكشاف 91/3.

ينحذف عن القلب ذكره " ¹ فيكون في حكم من نسي ويكون جزاء نسيان الإنسان لأمر الله أن ينساه الله .

جعل ابن قتيبة النسيان من الله بمعنى الترك و هو جزاء من الله لمن نسي لقاءه بتركه في العذاب و جاء ذلك معللا بنسيان الإنسان أولا قال تعالى (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا) ² فجزاء الله من جنس ما عملوا و أشد ، فقد أهملوا في الشهوات و أهتتهم عن تذكر العاقبة فكانوا في حكم من نسي فكان أن تركهم الله من رحمته ³ و شدد عليهم العذاب بتوكيد (إن) و اسمها تشديدا في الانتقام منهم ليذوقوا العذاب المخلد في النار أو حتى تتداركهم رحمة الله .

– الإيمان :

إن حقيقة الإيمان هي من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية ، فأتباع جهم بن صفوان رأوا أن الإيمان هو المعرفة ، و إن لم يصاحبها عمل ، و المعتزلة أوجبوا العمل مع الإيمان حتى يستحق المرء لقب المؤمن الذي هو مدح ، و قالوا من تأخر عنه عمله هو في منزلة بين المنزلتين و إن مات على أعماله السيئة مات كافرا ، و الخوارج تشددوا في الأعمال و عدوها من الإيمان و مرتكب المعاصي عندهم كافر . فكان تحديد الإيمان عند ابن قتيبة من المشكل لذلك أورد تأويل هذه اللفظة في كتابه.

الإيمان عنده هو : التصديق ⁴ .

لقوله تعالى (و ما أنت بمؤمن لنا) أي بمصدق لنا (و لو كنا صادقين) ⁵

ثم يحدد وجوه اللفظة الأخرى:

– العبد مؤمن بالله أي مصدق .

– و الله مؤمن أي مصدق ما وعد عبده و قابل إيمانه.

– الإيمان : التصديق باللسان دون القلب كإيمان المنافقين (ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا) ¹

1 الراغب الأصفهاني : المفردات، ص513.

2 طه : 115

3 الكشاف : 517/3.

4 تأويل مشكل القرآن، ص 481.

5 يوسف : 17.

- الإيمان : تصديق باللسان و القلب (إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات أولئ ك هم خير البرية)²

- الإيمان : هو الإسلام لأنه يشمل الإنقياد باللسان مع حضور التصديق في القلب أو بغيا به لذلك كان من يصدق ببعض و يكفر ببعض مؤمنا مثل مشركي العرب قال تعالى (و ما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)³ و هو إيمان لا ينفع عند الله يوم القيامة يستدل ابن قتيبة بقوله تعالى (فلم يكن ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا)⁴ لأنهم لم يؤمنوا بكل الرسل و الكتب .

انطلق ابن قتيبة من التعريف اللغوي للفظة الإيمان التي تعني التصديق⁵ ، و الله مؤمن يعني مصدق ما وعد عباده و قابل إيمانهم به ، و هو أيضا المؤمن لهم من عذابه فالله هو "المؤمن المصدق بعلمه و قوله و فعله ، لأنه علم بوحدانيته و أخبر بذلك و أظهر من بدائع أفعاله ما يدل على توحيده"⁶ و الإيمان عند ابن قتيبة يحصل تصديقا بالشيء في القلب ، لذلك فرق بين الإسلام و الإيمان و التصديق باللسان دون القلب و هو النفاق ، و صاحبه قد يوصف بالإسلام لأنه منقاد مستسلم باللسان و الجوارح و لكنه ليس مؤمنا ، و هو المعنى المشهور عند أهل اللغة قال ثعلب (الإسلام باللسان و الإيمان بالقلب)⁷ و لفظ الإسلام يعني الانقياد و الاستسلام و يكون بالجوارح كما يقر ابن قتيبة ، أما الإيمان فإنه تصديق بالقلب لذلك كان الإيمان انقيا دا باللسان و تصديقا بالقلب و هو أشمل من الإسلام و كان الانقياد و التسليم من شعار المسلم فالإسلام (الخضوع و الانقياد بما أخبره الرسول صلعم)⁸ و كل ما

1 المنافقون:3

2 البينة:7

3 يوسف:6

4 غافر:85

5 تأويل مشكل القرآن :481.

6 عبد العزيز الدريني : المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى ، تح أحمد فريد المزريقي، دار الحقيقة ، القاهرة ، ط1 ، 1430هـ ، 2008 م ، ص 57.

7 لسان العرب مادة (سلم)

8 الجرجاني : التعريفات ص 23.

كان إقراراً باللسان مواطناً للقلب فهو إيمان و ما كان من غير مواطنة هو إسلام و كل إيمان إقرار و انقياد و ليس كل انقياد إقرار و مواطنة قلب.

- الهدى :

أصل الإشكال في هذه الكلمة لا يعود لخفاء معانيها و لكن للنسبة لفاعلها ، فإذا ما تعلقت بفعل الإنسان أدت معاني الإرشاد ، و أما إذا تعلقت بفعل الله فإن القرآن يقر بأن الله يهدي عباده للخير و أنه تعالى (يضل من يشاء و يهدي من يشاء)¹ كما أنه لا يهدي القوم الكافرين ... و في هذا الأسناد يقع الغموض و الإشكال .

ينطلق ابن قتيبة في تأويل لفظة (الهدى) من الأصل اللغوي و هو : الإرشاد²

قال : أصل هدى أرشد كقوله (عسى ربي أن يهديني سواء السبيل)³

ثم يقسم الهداية إلى أقسام بحسب و سائلها :

- هداية بالبيان: كقوله تعالى (و أما ثمود فهديناهم)⁴

و قوله (أو لم يهد لهم كم أهلكنا)⁵

و قوله (أو لم يهد للذين يرثون الأرض)⁶

- هداية بالدعاء: مثل هداية الأنبياء (و لكل قوم هاد)⁷

- هداية بالإلهام للمصلحة: (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى)⁸

- هداية بالإمضاء: كقوله (و أن الله لا يهدي كيد الخائنين)⁹ أي لا يمضيه و لا ينفذه و لا

لا يصلحه.

1 فاطر: 8

2 تلويمشك لمن قرآن ص 443.

3 القصص: 22

4 فصلت: 17

5 السجدة: 26

6 الأعراف: 100

7 الرعد: 7

8 طه: 50

9 يوسف: 52

يظهر أصل الإرشاد و البيان جليا في كلمة (هدى) فأصله في اللغة : التقدم و عليه يقال : أقبلت هوادي الخيل ، إذا بدت أعناقها ، و الهادية : العصا لأنها تتقدم ممسكها بيده¹ .
 إن تقسيم ابن قتيبة الهداية إلى أربعة أقسام تتم بوسائل مختلفة كالبيان و الدعاء و الإلهام و الإمضاء هو تمييز لها من خلال إسنادها لفاعليها فهداية الإمضاء تعني تدخل الإرادة الإلهية لكي لا يستطيع أحد أن يمضي عملا لا يرضاه الله ، كأعمال الخيانة أي أنه يجرمه توفيقه الذي اختص به عباده الصالحين ، و هذا أمر مثير للجدل قد لا يتقبله متلقو النص على معناه و المراد منه قال الكفوي بعد أن قسم الهداية أقساما قريبة من تقسيم ابن قتيبة " و كل هداية ذكره الله تعالى أنه منع الظالمين و الكافرين منها فهي الهداية الثالثة التي هي التوفيق الذي يختص بالمهتدين " ² فكيف يهدي الله المهتدين و كيف يضل آخرين؟

لقد كان ابن قتيبة على دراية بمشكلة إسناد الهداية لله في مقابل إضلاله من يشاء بإرادته سبحانه و هي مشكلة أوردها في (الاختلاف في اللفظ) قال " و لما اطردهم القول على ما أصلوا [يقصد أهل الرأي] و رأوه حسن الظاهر قريبا من النفوس يروق السامعين ، و يستميل قلوب الغافلين نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا و يبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة و المخارج البعيدة وجعلوه عويضا و ألغازا و إن كانوا لم يقدرُوا من تلك الخيل على ما يصح في النظر و اللغة كقولهم (يضل من يشاء) ³ ينسبهم إلى الضلال (و يهدي من يشاء) ⁴ ينسبهم إلى الهداية و ما في نسبتهم إلى ذلك؟ حتى يعيد و يبدي و لو أراد النسبة لقال يضلهم كما يقال يخوفهم و يفسقهم و يظلمهم أي ينسبهم إلى ذلك " ⁵ و لما كان عدل الله يمنع من أن يهدي فردا و يضل آخر ، فابن قتيبة بحكم مذهبه لا يرى في الآية إشكالا لأن كل هذا واقع من الله المختار في ملكه يفعل ما يشاء ، و يحمل قوله تعالى (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) ⁶ على ظاهرها

1 ابن فارس : كتاب مجمل اللغة تح شهاب الدين أبو عمرو ، دار الفكر ، بيروت ، دط ، 1414هـ

1994 م ، (مادة هدى) ص 728 .

2 الكفوي الكليات ص 955.

3 ابراهيم: 4.

4 فاطر: 8.

5 الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية، ص 12.

6 المائدة: 41

ظاهرها لأن الله عدل و هذا من عدله ، قال الفراء في الآية (إن الله لا يهدي من يضل) ¹ قال لا يهتدي ² و عند الزمخشري "لا يلفظ بمن يخذل" ³ و قال أيضا "(فيضل الله من يشاء و يهدي من يشاء)" ⁴ كقوله (فمنكم كافر و منكم مؤمن) ⁵ على التسمية لأن الله لا يضل إلا من يعلم أنه لن يؤمن ولا يهدي إلا من يعلم أنه يؤمن. و المراد بالإضلال التخلي و منع الألفاظ و بالهداية : التوفيق واللفظ" ⁶ لقد أول ابن قتيبة لفظة الاضلال في مشكل القرآن بعد لفظة الهدى ولكنه لم يشير إلى نسبه لله تعالى، و إنما أتى بمعاني الكلمة اللغوية كالحيرة و الذهول و النسيان و الهلكة و البطلان و إن كان تأويله يقر بنسبة الكلمة على ظاهرها لله فقد قال ذلك في موضع آخر " و قالوا كيف يضل و يعذب و يريد و يكره و يحول و يكلف؟ و هل قصر فاعل هذا عن أفحش الظلم و نسوا ما يلزمهم في اختلاف الحكمين و أن من ملك البعض ليس كمن ملك الكل ، و أن الخلق كله لله يميت و يحيي و يفقر و يغني و يصحح و يسقم ، و يتبدئ بالنعم من شاء و يصطفي للرسالة من شاء و يؤيده بالتوفيق و يملأ قلبه بالنور و يعصمه من الذنوب و يجعل من بين يديه و من خلفه رصدا من الملائكة و أنه لو لم يرد المعصية لما هيأهم هيئة المعصية و لما ركب فيهم آلة الشهوة ، كما طبع الملائكة و لا سلط عليهم عدوهم ثم أمرهم بالاحتراس و أنى للضعيف الاحتراس ممن حرس من السماوات بالنجوم... ⁷

–القضاء

هذه المفردة ارتبطت بكلمة أخرى و لازمتها فأصبحت لا تفهم إلا مقرونة بها و هي كلمة القدر. و المسألة من أعقد معضلات علوم الدين و لا يزداد الناظر فيها إلا اضطرابا بشهادة الخائضين فيها حتى قالوا (القدر سر الله) و الفعل قضى يتصرف إلى وجوه رأى ابن قتيبة أنها تعود إلى أصل واحد

1 النحل: 38.

2 معاني القرآن 99/2.

3 الكشاف 565/2.

4 إبراهيم: 4.

5 التغابن: 2.

6 الكشاف 507/2.

7 الاختلاف في اللفظ، ص 11.

هو (الْحَتْم) قال "أصل قضى : حتم كقول الله عز وجل (فيمسك التي قضى عليها الموت) ¹ أي حتمه عليها" ² و لكل كلمة استشهدها ابن قتيبة من القرآن للفعل (قضى) تحمل عنده معنى الحتم حتى و إن جاءت بمعان أخر فإن أصلها عنده يعود لذلك المعنى اللغوي و هو "فصل الأمر و إبرامه و بلوغ آخره على التمام و الإحكام" ³

أورد ابن قتيبة معاني كلمة "قضى" و جعلها تعبر عن :

- الأمر في (و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) ⁴

- الإعلام و الإخبار (و قضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) ⁵

- الصنع في (و قضاهن سبع سماوات) ⁶

و في (فأجمعوا أمركم و شركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمة ثم اقضوا إلي) ⁷

- كل الأعمال التي يعملها الإنسان و يفرغ منها هي أقضية قضاها.

إن استقبال كلمة القضاء بمعنى الحتم لا يفهم على معناها الظاهر في الآية الرابعة من سورة الإسراء لأن قوله تعالى (و قضينا إلى بني إسرائيل) هي على معنى الإعلام و الإخبار لا الحتم لأن الله لا يأمر بالإفساد لذلك قال أبو هلال العسكري "يجوز أن يكون القضاء في هذه الآيات بمعنى الوحي ، أي أوحينا إلى أنبياءهم" ⁸ قال هارون بن موسى " أخبرنا بني إسرائيل في التوراة لتفسدن في الأرض مرتين" ⁹ و الإخبار ليس الأمر و لكنه يحتمل شبهة الأمر لأنه مرتبط بإرادة الله الشاملة في الكون و بقدرته تعالى لا مجرد العلم فقط، و هو سر قدره في خلقه ، و منه فإن كل مقدرات الله هي

1 الزمر: 42.

2 تأويل مشكل القرآن ص 441.

3 أبو هلال العسكري : تصحيح الوجوه والنظائر ، تح محمد عثمان ، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ، ط1 ، 1428هـ ، 2007 م ، ص 393.

4 الإسراء: 23.

5 الاسراء : 4.

6 فصلت: 12.

7 يونس: 71.

8 أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية ص 394.

9 هارون بن موسى القارئ : الوجوه والنظائر في القرآن، ص 226.

في علمه السابق قال في الأنفال (ليقضي أمرا كان مفعولا) ¹ يعني "ليفعل منه أمرا كان قضاء في علمه السابق أن يفعل" ² و يكون قدره تعالى تعلق إرادته سبحانه بالأشياء في أوقاتها الخاصة "تعلق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين و سبب معين عبارة عن القدر" ³ و يكون القدر هو التقدير و القدر بمترلة المعد للكيل و القضاء بمترلة الكيل ، لذلك قال الجرجاني بأن القضاء في الأزل و القدر لا يزال ⁴ و قال ابن قتيبة قبلها أن معاني اللفظة تعود كلها إلى معاني الحتم .

-الخلق :

إن استقبال هذه الكلمة و تأويلها يرتبط بالتغير الكبير الذي أحدثته العقيدة في النفوس فكلمة الخلق تعني في حقه تعالى الإنشاء و الإبداع من عدم كما جاء في القرآن نسبة الخلق للإنسان فكيف يفهم قوله تعالى (هل من خالق غير الله) ⁵ و قوله تعالى (و تخلقون إفكا) ⁶ و قوله (فتبارك الله الله أحسن الخالقين) ⁷ و هل الخلق منه كالخلق من الإنسان فيتفاوت حسن الخلق بينهما .
عمد ابن قتيبة من أجل تأويل الكلمة إلى تبين معنى الخلق عند الله ثم نسبة اللفظة للإنسان فالخلق عند الله يعني الإنشاء و الابتداء و التقدير قال " و الخلق الإنشاء و الابتداء" ⁸ قال الله تعالى : (هو الذي خلقكم من نفس واحدة و جعل منها زوجها) ⁹
و أصل الخلق : التقدير و منه قيل خالقة الأديم قال زهير :

و لا أنت تفري ما خلقت و بعـ ض القوم يخلق ثم لا يفري

ثم يؤكد أن الخلق من الله يعني أيضا :

1 الأنفال: 44

2 الحسن بن محمد الدامغاني : قاموس القرآن إصلاح الوجوه و النظائر ، تح عبد العزيز سيد الأهل دار العلم للملايين ، بيروت ، ط 04 ، 1983م ، ص 384.

3 الجرجاني : التعريفات ص 181.

4 الجرجاني : المرجع نفسه ص 181..

5 فاطر: 3.

6 كن عجبىث: 17.

7 المؤمنون: 14.

8 تأويل مشكل القرآن، ص 507.

9 الأعراف: 189.

-الدين كقوله (لا تبديل لخلق الله)

-أصل ما قدره الله من خلق الإنسان (و لآمرهم فليغيرن خلق الله)

أما من جانب الإنسان فهو عنده يحمل معاني :

-التحرص و الكذب كقوله (إن هذا إلا خلق الأولين)

-التصوير كقوله (و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير)

لقد أصبحت كلمة (خلق) مقصورة في معانيها الحقيقية على الله سبحانه و تعالى لا يستطيع الإنسان أن يدعيها قال الراغب "الخلق أصله التقدير المستقيم و يستعمل في إبداع الشيء من غير أصل و لا احتداء" و عليه لا يكون الخلق الذي هو إبداع إلا له سبحانه و الخلق لا يستعمل في كافة الناس إلا على وجهين : أحدهما معنى التقدير و الثاني الكذب ، ثم يتناول اسم التفضيل (تبارك الله أحسن الخالقين و أنه لا يصح أن يوصف غيره بالخلق أو أن يكون على معنى (أحسن المقدرين) أو على تقدير ما كانوا يعتقدون و يزعمون أن غير الله يبدع فكأنه قيل فاحسب أنما هنا مبدعين موجدين فالله أحسنهم إيجادا على ما تعتقدون¹

إن عمل المسيح عليه السلام لا يعني الخلق كما يصدر من الله تعالى و إنما يحمل عند ابن قتيبة معنى التصوير لأنه يصور من الطين كهيئة الطير ، و الخلق ابتداء هو لله وحده ، و هذا ما يحرص النص القرآني على اثباته لنفي الشريك و الند لله سبحانه قال تعالى :

- في سورة الأنعام (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه و هو على كل شيء و كليل)²

- في سورة غافر(ذلكم الله ربكم خلق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون)³

لقد قدمت كلمة التوحيد على وصف (الخالق) في آية الأنعام لتقدم ذكر الشريك و زعم المشركين قبلها أن لله البنات (و جعلوا لله شركاء الجن و خلقهم و خرقوا له بنين و بنات بغير علم)⁴ ، فجاء فجاء نفي الشرك و إثبات التوحيد أولاً ثم تلاه ذكر الخلق ، أما في سورة غافر فقدم وصف

1 الراغب الأصفهاني: المفردات مادة (خلق) ص 164.

2 الأنعام ك102.

3 غافر: 62.

4 الأنعام 100.

(الخالق) لأنها سبقت ذكر الخلق قبلها (لخلق السماوات و الأرض أكبر من خلق الناس و لكن أكثر الناس لا يعلمون)¹ فكان الكلام على تثبيت خلق الإنسان لا على نفي الشريك عنه هنا . كما كان في الآية الأولى تقديم (خالق كل شيء) أولى² إن الخلق يتناول كل شيء يراه الإنسان و يفعله ابتداء من أحقر الأشياء و ما يتناوله الإنسان من المأكل و المشرب و انتهاء لخلق السماوات و الأرض التي لا يدعي خلقها أحد و وصولا إلى الإحاطة و الشمول في وصف قدرته سبحانه على الخلق التي تجعل الإنسان مذهولا حائرا فالله تعالى يخلق ما نعلم و (يخلق ما لا تعلمون)³

-الوحي :

أول ابن قتيبة كلمة الوحي في القرآن على عدة معاني بدأها بالتعريف اللغوي قال "الوحي كل شيء دلت به من كلام أو كتاب أو إشارة أو رسالة"⁴ و هو عنده أنواع :

- ارسال جبريل بالقرآن قال تعالى (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح)⁵
- الإشارة و الإيماء بالرمز (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة و عشيا)⁶
- الإلهام (و إذ أوحيت إلى الحواريين)⁷ و (أوحى ربك إلى النحل)⁸
- الإعلام في المنام كقوله (و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا و حيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء)¹

1 غافر :57.

2 ينظر الخطيب الاسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني : درة التنزيل و غرة التأويل ، تح محمد مصطفى أيدين ، جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية ، ط1 1422 هـ - 2001م .536-535/1

3 النحل: 8

4 تأويل مشكل القرآن ، ص 489.

5 النساء: 63.

6 مريم :11.

7 المائدة :111.

8 النحل : 68.

-الإعلام بالوسوسة كقوله (و إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم)²

(شياطين الجن و الإنس يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)³

-الأمر و التسخير كقوله (بأن ربك أوحى لها)⁴

تدل كلمة الوحي عند ابن قتيبة على كل ما يدل به من كلام أو إشارة أو رسالة ، أو بالرمز و الإيماء دون أن يميل إلى إعتبار الكتابة نوعا من الوحي لأن وحي الله لنبيه زكريا جاء وصفه بالتسبيح كما وصفه بالرمز و "تحريك الشفتين أو الحاجبين أو العينين و لا يكون كتابا"⁵ حسب ابن قتيبة .

إن الوحي يعني توصيل رسالة محددة بالرمز أو الكلام أو غيرها"أصل الوحي الإشارة يقال وحيته إليه بطرفي أي أشرت... ثم صار كل شيء دلت به على شيء وحيا ، وحيث الكتاب و أوحيته إذا كتبتة ، لأنك تشير بالكتابة إلى المعاني التي تريدها و هو بمعنى الإلهام ، و بمعنى الإرسال و بمعنى الرؤيا "⁶ كما أكد الراغب أن الوحي يتم بالكتابة أيضا قال "أصل الوحي الإشارة السريعة لتضمن السرعة قيل أمرٌ وحي و ذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض و قد يكون بصوت مجرد عن التركيب و بإشارة ببعض الجوارح و بالكتابة"⁷ فالكتابة أيضا وحي و من الأنبياء من يكون وحيه كتابة تظهر له⁸

جعل ابن قتيبة ما جاء في سورة الشورى من نوع الوحي أو الإعلام في المنام و نرى أنه حملها على التعميم فهو يرى أنها ليست خاصة بالأنبياء ، رغم أنها تضمنت كل أشكال الوحي التي يتم من خلالها التواصل بين الله سبحانه و بين الأنبياء إذا حملت الآية على الخصوص، و طرق الوحي التي وصفتها هي :

1 الشورى:51.

2 الأنعام:121.

3 الأنعام:112.

4 الزلزلة:4.

5 تأويل مشكل القرآن، ص 489.

6 أبو هلال العسكري: الوجوه والنظائر، ص 491.

7 الراغب الأصفهاني: المفردات ، ص 538.

8 الألويسي: روح المعاني 25/56.

-الوحي من الله بلا واسطة .

-الوحي من وراء حجاب.

-الوحي من خلال رسول من الملائكة .

لقد جعل ابن قتيبة الوحي من الله بلا واسطة من قبيل ما يتلقى في النوم ، و قد أشكلت هذه الكلمة و غمض معناها مع مدلولات القول و الكلام الذي يخاطب به الله سائر مخلوقاته و كذلك الإلهام ، فقد ساوى البعض بين هذه المعاني ، و وحي الله للأنبياء يشبه عندهم إلهام الله لمخلوقاته . لقد كان ابن قتيبة يدرك ما يعنيه القول بالتسوية بين معاني الإلهام و الوحي ، و أن من يحاول ذلك يروم التأكيد على أن الوحي منه سبحانه إيجاد للمعاني ، و هو باب يفتح السؤال عن حقيقة النص القرآني و ما المعجز فيه إن كان وحيًا بالمعنى .

قال ابن قتيبة " وذهب "قوم" في قول الله و كلامه : إلى أنه ليس قولاً و لا كلاماً على الحقيقة وإنما هو إيجاد للمعاني ، و صرفوه في كثير من القرآن إلى "المجاز" كقول القائل "قال الحائط فمال" و قل برأسك إلي، يريد بذلك الميل خاصة و القول فضل .

و قال بعضهم في قوله للملائكة (سجدوا لآدم)¹ هو "إلهام" منه للملائكة كقوله (و أوحى ربك إلى النحل)² أي ألهما و كقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء)³ وذهبوا في "الوحي" ههنا إلى الإلهام و قالوا في قوله للسماء للسماء و الأرض (أتينا طوعا أو كرها قالك أتينا طائعين)⁴ لم يقل الله و لم يقولوا ، و كيف يخاطب يخاطب معدوما ؟ و إنما هذا عبارة لكونهما فكانتا قال الشاعر حكاية عن ناقته [المثقب العبدى]

أهذا دينه أبدا و ديني

تقول إذا درأت لها وضيبي

أما يبقي علي و لا يقيني

أكل الدهر حل و ارتحال

و هي لم تقل شيئا من هذا و لكنه رآها في حال من الجهد و الكلال فقضى عليها بأنها لو كانت ممن تقول لقلت مثل الذي ذكر⁵ " على أي المعاني سيحمل المتلقي كلمة (وحي) في حالة النص

1 الروم :22.

2 النحل :68.

3 الشورى: 51.

4 فصلت :11.

5 تأويل مشكل القرآن، ص 106-107.

القرآني وإذا كان المعنى مفهوما من وحي الله للجماد و لبعض مخلوقاته بأنه إلهام لها ، فكيف نفهم معنى الوحي للأنبياء و هل سيكون بمعنى الإلهام أم هو كلام حقيقي كقوله تعالى (و كلم الله موسى تكليما) بكلام مسموع و هو ما كانت تعتقده اليهود و مشركو مكة "كان من الكفار خوض في معنى تكليم الله موسى فذهبت قريش و اليهود في ذلك إلى التجسيم فترلت" ¹ و أورد القرطبي في سبب نزول الآية قال "سبب ذلك أن اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ألا تكلم الله و تنظر إليه إن كنت نبيا كما كلمه موسى و نظر إليه فإننا لن نؤمن لك حتى تفعل ذلك فقال النبي صلى الله عليه و سلم : "إن موسى لم ينظر إليه فترل قوله " و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا" ² فالنبي موسى سمع كلاما دون أن يرى المتكلم .لقد أكيد ابن قتيبة على المعاني الحقيقية في التركيب "كلم الله موسى تكليما "وأن الوحي كلام حقيقي لأن الجملة المؤكدة بالمصدر كما لاحظ لا تحتل المجاز لأن "أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد بالتكرار فتقول أراد الحائظ أن يسقط و لا تقول أراد الحائظ أن يسقط إرادة شديدة ، و قالت الشجرة فمالت و لا تقول : قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً " و الله تعالى يقول (وكلم الله موسى تكليما) فوكّد بالمصدر معنى الكلام و نفى عنه المجاز " ³ و القول يدخله المجاز حسبه بينما الكلام لا يدخله "و لا يعقل الكلام إلا بالنطق بعينه خلا موضعا واحد هو أن تتبين في شيء من الموات عبرة و موعظة فنقول خبر و تكلم و ذكر ، لأن ذلك معنى فيه " ⁴ و عليه يكون وحي الله لنبيه موسى هو كلامه تعالى حقيقة عند ابن قتيبة لأن القول قد يكون بدون لغة و هو معنى قوله يدخله المجاز ، أما الكلام فهو المعقول و المعروف وإذا أكد بالمصدر تعين أنه كلام حقيقي .

إن الذي حمل البعض على اعتبار الوحي إلهاما من الله هو الهروب مما وقع فيه اليهود من التشبيه و منه حملوا كلمة (أوحي) على معنى (ألهم) لأنه لا يستقيم معنى الوحي للنبي موسى على أنه كلام حقيقي مثل كلامنا الذي نقوله رغم تأكيده تعالى بأنه (كلم موسى تكليما) ، لأن ذلك تشبيه .

1 الألويسي : روح المعاني 56/25.

2 تفسير القرطبي 48/16.

3 تأويل مشكل القرآن، ص 111.

4 تأويل مشكل القرآن، ص 110.

لقد فهم الكلام الذي أوتيته موسى على ما يليق بتزيه الله تعالى وعدم مشابته لخلقه فكان وحيه له بلا واسطة ، وهذا هو إمتياز موسى عليه السلام ، جاء في روح المعاني "قال القاضي : إلا وحيًا معناه إلا كلامًا خفيًا يدرك بسرعة و ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة و هو ما يعم المشافهة كما روي في حديث المعراج و ما وعد به في حديث الرؤيا ، و المهتمف به كما اتفق لموسى عليه السلام في الطور"¹ قال الزمخشري في آية الشورى (وما كان لبشر) و ما صح لأحد من البشر من (أن يكلمه الله إلا) على ثلاثة أوجه إما عن طريق الوحي و هو الإلهام و القذف في القلب أو المنام كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده و قوله (من وراء حجاب) مثل أي : كما يكلم الملك المحتجب بعض خواصه و هو من وراء حجاب فيسمع صوته و لا يرى شخصه و ذلك كما كلم موسى و يكلم الملائكة ، و إما على أن يرسل إليه رسولا من الملائكة فيوحي الملك إليه كما كلم الأنبياء غير موسى و قيل وحيًا كما أوحى إلى الرسل بواسطة الملائكة (أو يرسل رسولا) أي نبيا كما كلم أمم الأنبياء على ألسنتهم"² و تأويل الزمخشري منسجم معرفيا مع منطلقاته و قوله في نوع الوحي الأول بأنه الهام أي بلا صوت و لا كلام أو من وراء حجاب على أنه تمثيل له بمخاطبة الملوك بأن يسمع صوتا دون أن يرى قائله ، وبواسطة الملك كما كلم غير موسى و هذا ينسجم مع اعتبار القرآن مخلوقا فيكون كلامه تعالى "من جنس الكلام في الشاهد، و هو حروف منظومة و أصوات مقطعة ، و هو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع و يفهم معناه ، و يؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ، و يعلمه صلاحا و يشتمل على الأمر و النهي و الخير و سائر الأقسام ككلام العباد"³ و عليه فلا ميزة للنبي موسى في سماع كلام الله إلا أنه تم معه بلا واسطة.

يؤمن ابن قتيبة أن الوحي كلام الله قديم غير مخلوق لأنه صفة ذاته تعالى لا صفة فعل و أنه من علم الله غير مخلوق ، و قد أتى بحجج من سند الآثار و اللغة قال(و قالوا في كلام الله أنه مخلوق لأن الله تعالى قال (إنا جعلناه قرآنا عربيا)⁴ و الجعل بمعنى الخلق و لأنه قال(و ما يأتيهم من ذكر من ربهم

1 روح المعاني 55/25.

2 الكشف 238/4.

3 القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، خلق القرآن تح إبراهيم الأبياري ، مطبعة دار الكتب ، ط1، 1380هـ - 1961 م 7 / 3 .

4 الزخرف :3.

محدث¹ وكل محدث مخلوق وأن معنى (وكلم الله) أوجد كلاما و(كلم الله موسى تكليما)² أوجد كلاما سمعه فخرجوا بهذا التأويل من اللغة و من المعقول لأنه معنى تكلم الله أتى بالكلام من عنده و ترحم الله أتى بالرحمة من عنده...³ و لكنه يؤكد بأن الكلام الذي سمعه النبي موسى حقيقي و أن لفظة الوحي تدل على حقيقة الإعلام عن ذلك الكلام ، و لكن المشكلة هي في هذا التسليم بأن الكلام قديم و حقيقي .

قال التفتزاني (و ذهب بعض المحققين * على أن المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ و مفهومه ، بل في مقابلة العين ، و المراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات و مرادهم أن القرآن اسم اللفظ و المعنى شامل لهما و هو قديم)⁴، فهو صفة للذات و يحمل على العلم والأمر، فالقرآن أنزل بعلم الله وهو من أمره و صفة ذاته العلية.

1 الأنبياء :2.

2 النساء 164.

3 ابن قتيبة : الاختلاف في اللفظ ، ص 20.

* يقصد عضد الدين الأيجي.

4 سعد الدين التفتزاني : شرح العقيدة النسفية، تح مصطفى مرزوقي ، دار الهدى، عين مليلة ، دط

2000م ، ص 54.

4 - تأويل الحروف:

عرف سيبويه الحرف عند تقسيمه للكلم العربي فقال: "فالكلم: اسم و فعل و حرف جاء لمعنى ليس باسم و لا فعل"¹ فالحرف ما يدل على معنى غير مستقل بالفهم أو هو كلمة تدل على معنى في غيرها² و أورد المرادي تعريف الحرف معيدا تعريف سيبويه "الحرف كلمة تدل على معنى في غيرها فقط"³ فالحروف تخالف الأسماء و الأفعال لأنها تجيء لمعنى في غيرها ، و إنما تجيء الحروف مؤثرة في غيرها في النفي و الإثبات وغير ذلك من المعاني و الأسماء و الأفعال معانيها في أنفسها قائمة صحيحة"⁴ و الحرف ما جاء لمعنى ليس باسم و لا فعل⁵ و حمل الحروف بعضها مكان بعض أمر يحتاج له من يعرف بلاغة القرآن ، لأن حكمة الله ظهرت في فصاحة بيانه قال ابن جني "هذا باب يتلقاه الناس ساذجا من الصيغة و ما أبعد الصواب عنه و أوقفه دونه ذلك أنهم يقولون : إن (إلى). بمعنى (مع) و يحتجون لذلك بقول الله سبحانه (من أنصاري إلى الله أي مع الله ...) " قال بعدها "ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا لكننا نقول : إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع ، على حسب الأحوال الداعية إليه ، و المسوغة له فأما في كل موضع و على كل حال فلا ، ألا ترى أنك إذا أخذت بظاهر هذا القول غفلا هكذا ، لا مقيدا لزمك عليه أن تقول : سرت إلى زيد و أنت تريد معه. و أن تقول زيد في الفرس و أنت تريد عليه..."⁶

1 الكتاب: 12/1.

2 عزيزة فوال بابستي : المعجم المفصل في النحو العربي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 1413هـ ، 1992 م ، ص 453.

3 الحسن بن قاسم ، المرادي : الجني الداني في حروف المعاني ، تح فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل ، دار الكتب العلمية بيروت ط 1، 1413هـ ، 1992 م ، ص 20.

4 الأعلم الشنتمري : شرح كتاب سيبويه 164/1.

5 الكفوي: الكليات ص 394.

6 أبو الفتح عثمان ، ابن جني : الخصائص تح عبد الحكيم بن محمد ، المكتبة التوفيقية ، مصر ، دط ، دت ، 205/ 2 .

- (في) بمعنى (على):

استعمل القرآن الكريم الحروف بجمالية معبرة ، خرجت بموجبها هذه الحروف عن إرادة معانيها الأصلية لاستعمالات اقتضى السياق أن تكونها لزيادة المعنى ، وإرادة ما يخالف أصل وضعها أو لحمل بعض الأفعال على معنى غيرها .

أول ابن قتيبة حرف الجر (في) بمعنى (على) في قوله تعالى (و لأصلبنكم في جذوع النخل)¹
قال : أي على جذوع النخل² ، و استشهد قول الشاعر :

و هم صلبوا العبدى في جذع نخلة فلا عطست شيبان إلا بأجذعا³
و قول عنتره :

بطل كأن ثيابه في سرحة يجذى نعال السبت ليس بتوأم

و القول في الآية هولفرعون يتهدد السحرة بعد إيمانهم بموسى عليه السلام ، واستعمل حرف الجر (في) بدل (على) و هذا من محاسن البيان القرآني و مخالفته لما ينتظره المتلقي وما ألفه أفق توقعه فالصلب يكون على الأشياء عاليا عليها ، والمصلوب يثبت على الخشبة أو الجذع لا فيها ، و لما كان الصلب من المقتدر يكون بقوة و عزم و تمكن ، شبه المصلوب بمن يوضع في الظرف قال الزمخشري "شبه تمكن المصلوب في الجذع بتمكن الشيء الموعى في وعائه"⁴ فهي هنا حرف استعلاء⁵ قال الفراء الفراء في الآية "يصلح" على "في موضع" في" و إنما صلحت" في" لأنه يرفع في الخشبة في طولها فصلحت في و صلحت" على " لأنه يرفع فيها فيصير عليها و قال الله (و اتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان) و معناه في ملك سليمان"⁶ فكان المصلوب المثبت على الخشبة و الممدود عليها كأنه صار فيها و قال العكبري (في) هنا على بابها ؛ لأن الجذع مكان للمصلوب و محتو عليه⁷ .

1 طه 71.

2 تأويل مشكل القرآن، ص 567.

3 البيت منسوب لسويد ابن أبي كاهل و نسب إلى قراد بن حنش في مغني اللبيب 1/266.

4 الكشاف 3/78.

5 ابن هشام الأنصاري : مغني اللبيب ص 266.

6 الفراء : معاني القرآن 2/186.

7 أبو البقاء العكبري: التبيان في إعراب القرآن تح محمد البجاوي ، عيس البابي الحلبي مصر دط، د ت، 2/897.

- (باء الجر) بمعنى (عن)

الباء حرف مختص بالاسم لازم لعمل الجر ، وأصل معانيها الإلصاق ¹ أما (عن) فتقتضي مجاوزة ما أضيفت إليه و تعديه عنه.

جعل ابن قتيبة معنى (الباء) الجارة بمعنى (عن) في قوله تعالى (فاسأل به خبيراً) ² أي عنه و أنشد لعلقمة بن عبدة ³ :

بصير بأدواء النساء طبيب

فإن تسألوني بالنساء فإني

أي عن النساء كما أنشد لابن أحمـر ⁴ :

أعارت عينه أم لم تعارا

تُسائل بـابن أحمـر من رآه

فالباء عنده ليست على حقيقتها ولكنها تحمل معنى المجاوزة وهو المعبر عنه بموافقة عمل حرف الجر (عن) ⁵ ونسب القرطبي هذا القول لجماعة من أهل اللغة منهم الزجاج ⁶ كما نسب أبو حيان للأخفش ⁷ وخرّج القرطبي هذا التأويل على أن يكون الخبير غير الله ، والمعنى فاسأل عنه خبيراً أي عالماً به أي بصفاته و أسمائه ⁸ و أنكر علي بن سليمان هذا التأويل قال القرطبي عنه "و قال : أهل النظر النظر ينكرون أن تكون الباء بمعنى "عن" لأن في هذا إفساداً لمعاني قول العرب : لولقيت فلاناً للقيك به الأسد، أي للقيك بلقائك إياه الأسد. المعنى فاسأل بسؤالك إياه خبيراً وكذلك قال ابن جبير : الخبير هو الله تعالى فـ"خبيراً نصب على المفعول به بالسؤال" ⁹ وتمام الآية بسياقها قد لا تدل على أن باء الجر تحمل معنى (عن) فقد جاء قبل الأمر بالسؤال ذكر عظمة الله واستواؤه وذكر اسمه تعالى الرحمن قال تعالى (الذي خلق السماوات و الأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش

1 المرادي : الجني الداني ص 36.

2 الفرقان:59.

3 البيت رواه ابن قتيبة في أدب الكاتب ص 505.

4 ينظر البيت في أدب الكاتب: ص 506.

5 تأويل مشكل القرآن، ص 568.

6 تفسير القرطبي 63/13.

7 البحر المحيط 121/8.

8 تفسير القرطبي 63/13.

9 تفسير القرطبي 63/13 .

الرحمن فاسأل به خبيرا)¹ فخبيرا صفة من صفات الله و يكون المعنى تقول: لقيت بزيد أسدا و لقيت لقيت بزيد البحر ، تريد أنه هو الأسد شجاعة و البحر كرها ، والمعنى أنه تعالى اللطيف العالم الخبير و المعنى (فاسأل) الله الخبير بالأشياء العالم بحقائقها)² أي فسل الله صفته هذه : إن سألته وجدته خبيرا أو على معنى الحال من الهاء على معنى : سل عنه عالما بكل شيء³ و ذكر القرطبي عن المهدي أن الحال لا يحسن إذ لا يخلو أن يكون الحال من السائل أو المسؤول و لا يصح كونها حالا من الفاعل لأن الخبير لا يحتاج أن يسأل غيره ، ولا يكون من المفعول لأن المسؤول عنه هو الرحمن خبيرا أبدا والحال في أغلب الأمر تتغير و تنتقل إلى أن يحمل على أنها حالة مؤكدة مثل (هو الحق مصدقا)⁴ فيجوز)⁵ و قال ابن هشام (فسل به خبيرا) على أن الباء للسببية ، قال : و زعموا أنها لا تكون بمعنى بمعنى (عن) أصلا ، و فيه بعد لأنه لا يقتضي قولك : سألت بسببه ، لأن الجرور هو المسؤول عنه.⁶

– (عن) بمعنى (باء الجر):

(عن) حرف جر يجر الاسم الظاهر ، تأتي بمعنى (المجازة) وهي أكثر معانيها استعمالا مثل ذهب عن البلد ، كما تأتي بمعنى البعدية و الاستعلاء و التعليل و الظرفية و الاستعانة و البدلية و تحمل معنى (من) والباء و هذا الأخير هو ما اختاره ابن قتيبة في قوله تعالى (و ما ينطق عن الهوى)⁷ قال معناها بالهوى⁸ و استدل على ذلك بقول العرب : رميت عن القوس ، أي رميت بالقوس وعند الفراء معنى الآية أن الرسول "ما يقول هذا القرآن برأيه إنما هو وحي"⁹ تكذبا لما قالته قريش في حقه عليه السلام ، و تلميحا إلى أن ما يأتي عن النبي من اجتهاد هو وحي لا نطقا عن الهوى¹⁰

1 الفرقان 59.

2 البحر المحيط 121/8.

3 الكشاف 295/3.

4 البقرة :91.

5 تفسير القرطبي: 63-64/13.

6 ابن هشام: المغني 174/1.

7 النجم :3.

8 تأويل مشكل القرآن ص 569.

9 معاني القرآن 95/3.

10 الكشاف: 419/4.

أو ما ينطق الرسول (عن الهوى) أي: عن هوى نفسه ورأيه و قيل : (ما ينطق) أي القرآن عن هوى و شهوة¹ كقوله تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق)² قال قتادة : ما ينطق بالقرآن عن هواه وهو وهو عند النحاس أولى الأقوال³ و تكون (عن) على بابها ، أي ما يخرج نطقه عن رأيه ، إنما هو وحي وحي من الله عز وجل لأن بعده (إن هو إلا وحي يوحى)⁴

- (إلى) بمعنى (مع)

قال ابن قتيبة في قوله تعالى (و لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم)⁵ و (من أنصاري إلى الله)⁶ هي بمعنى بمعنى (مع) أي (مع) أموالكم و (مع) الله⁷

القول في الآية الثانية هو من قول عيسى عليه السلام بعد أن أحس الكفر من اليهود و علمه منهم علما لا شبهة فيه كعلم ما يدرك بالحواس⁸ قال الزمخشري "من أنصاري إلى الله" (من) صلة أنصاري مضمنة معنى الإضافة كأنه قيل : من الذين يضيفون أنفسهم إلى الله ينصرونني كما ينصرنني أو يتعلق بمحذوف حالا من الياء ، أي من أنصاري ذاهبا إلى الله ملتجئا إليه⁹ و رجح ابن كثير أن المراد على على ظاهره بتقدير محذوف قال "و الظاهر أنه أراد من أنصاري في الدعوة إلى الله" و تكون إلى على بابها وهي عند أبي علي الفارسي بمعنى (اللام) إلى الله : الله مستدلا بقوله (يهدي إلى الحق)¹⁰ أي للحق¹¹

1 البحر المحيط 10/10.

2 الجاثية: 29.

3 تفسير القرطبي 75/17.

4 النجم /4.

5 النساء: 2.

6 آل عمران: 52.

7 تأويل مشكل القرآن 571.

8 الكشف 393/1.

9 الكشف 393/1.

10 يونس: 35 و الأحقاف: 30.

11 البحر المحيط 183/3.

و عند ابن جني إنما جاء (من أنصاري إلى الله) لما كان معناه : من ينضاف في نصرتي إلى الله ، فجاز لذلك أن تأتي هنا إلى . و كذلك قوله -عز اسمه- (هل لك إلى أن تزكى) ¹ و أنت إنما تقول : هل لك في كذا ، لكنه لما كان على هذا دعاء منه صلى الله عليه و سلم صار تقديره ، أدعوك و أرشدك إلى أن تزكى" ² و الآية تحمل معنى الدعاء لذلك جاز مجيء الحرف (إلى) في نظمها وعلى الدعاء للنصرة حملها القرطبي قال (قال من أنصاري إلى الله) استنصر عليهم والمعنى من يضم نصرته إلى نصره الله عز وجل و تكون (إلى) على بابها أي لانتهاه الغاية و هو الجيد لموافقة سنة الله في أنبيائه من دعوة أتباعهم لنصرة دين الله ³

و في آية النساء (و لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) فالزخشي يضمن معنى الفعل أكل على الضم قال (و لا تنفقوها معها ، و حقيقتها : و لا تضموها إليها في الإنفاق) ⁴

- على بمعنى (من)

أول ابن قتيبة حرف الجر (على) على معنى (من) ⁵ في (إذا اکتالوا على الناس يستوفون) ⁶ و هذا رأي ابن هشام في المغني ⁷ قال في معنى (على) و لها تسعة معان منها موافقة (من) و ذكر الآية و هي كذلك عند الفراء مع مزيد تعليل قال (يريد اکتالوا من الناس ، و هما يتعاقبان : من و على - في هذا الموضوع ، لأنه حق عليه ، فإذا قال : اکتلت عليك ، فكأنه قال: أخذت ما عليك ، و إذا قال : اکتلت منك ، فهو كقولك : استوفيت منك) ⁸ و الفراء يضمن معنى الفعل اکتالوا معنى أخذوا واستوفوا جاء في الجني الداني (و البصريون يذهبون في هذا إلى التضمين أي : إذا حكموا على الناس في الكيل) ⁹ و واضح أن معنى (على) هنا أجمل ما يمكن أن يمنحه نظم القرآن للآية للدلالة على هذا

1 النازعات :18.

2 ابن جني :الخصائص 202/2.

3 تفسير القرطبي 97/4.

4 الكشف 496/1.

5 تأويل مشكل القرآن ،ص 573.

6 المطرفين :2.

7 مغني اللبيب 181/1.

8 معاني القرآن 246/3.

9 المرادي الجني الداني :487.

البيع الذي يستوفي فيه هؤلاء حقوقهم من الناس بالقهر ، والغلبة ، والاستعلاء لذلك حسن استعمال الحرف (على) قال الزمخشري "لما كان اكتياله من الناس اكتيالا يضرهم و يتحامل فيه عليهم، أبدل (على) مكان (من) للدلالة على ذلك"¹

– (الباء) بمعنى (من) :

جاء في جزاء عباد الله المقربين (عينا يشرب بها المقربون)² و(عينا يشرب بها عباد الله)³ قال ابن قتيبة قتيبة أن (الباء) هنا بمعنى (من) قال "يشرب بها عباد الله و يشرب منها" و هي للتبويض⁴ مثل قول الشاعر [أبو ذئب الهذلي]:

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر هن نئيج

أي سحائب شربن من ماء البحر ، و هذا القول أثبتته الأصمعي والفراسي وابن مالك وقيل الكوفيون⁵ و سياق الآية يتحدث عن عين مزاجها كافور يشرب بها الأبرار ، فيفجرونها تفجيرا و جاء حرف الجر بها على غير ما يتوقعه المتلقي لأننا نشرب من العين ، فما معنى يشربون بها ؟ أورد الزمخشري تعليلا لاستعمال هذا الحرف و رأى أن (الباء) في الآية للإلصاق قال "عينا على هذين القولين: بدل من محل (من كأس) على تقدير حذف مضاف ، كأنه قيل : يشربون فيها خمرا خمر عين ، أو نصب على الاختصاص فإن قلت : لم وصل فعل الشرب بحرف الابتداء أولا ، و بحرف الإلصاق آخر؟ قلت لأن الكأس مبدأ شربهم و أول غايته ، و أما العين فيها يمزجون شراهم فكان للمعنى : يشرب عباد الله بها الخمر كما تقول شربت الماء بالعسل"⁶ و الباء تكون للإلصاق و قولنا (يشربون بالعين) معناه يكونون بها و قوله (يشرب بها) يدل على أنهم نازلون بالعين يشربون منها فهو يدل على القرب و الشرب و التمتع حاصل بلذتي النظر و الشراب⁷ لذلك أشار الزركشي إلى معنى

1 الكشاف 720/4.

2 المطففين: 28.

3 الإنسان: 6.

4 تاويل مشكل القرآن ص 575.

5 ابن هشام: مغني اللبيب 1/175.

6 الكشاف: 196/4.

7 فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، شركة العاتك لصناعة الكتاب ، القاهرة ، ط 2، 1423هـ

2003 م ، 22/3.

القرب في قوله "العين ههنا إشارة إلى المكان الذي ينبع منه الماء لا إلى الماء نفسه نحو "نزلت بعين" فصار كقوله : مكانا يشرب به ¹ ولا تضمين في الفعل و الباء على أصلها حيث تتحقق متعة الشرب و المزج ، و التفجير .

- (لام الجر) بمعنى (إلى)

قال ابن قتيبة في (بأن ربك أوحى لها) ² أوحى إليها ³ مستشهدا على ذلك بقوله تعالى (الحمد لله الذي الذي هدانا لهذا) ⁴ أي إلى هذا و(أوحى ربك إلى النحل) ⁵ و(هداه إلى صراط مستقيم) ⁶ ذكر العكبري في (أوحى لها) هي بمعنى إليها ورأى أن الفعل (أوحى) يتعدى بـ(اللام) تارة و بـ(إلى) أخرى ولكن الغالب و المشهور - حسبه - هو تعديتها بـ(إلى) وعدي الفعل أوحى هنا باللام لا بـ(إلى) لمراعاة الفواصل ⁷ وهذه التفاتة جمالية لاستعمال الحروف لم ينتبه إليها ابن قتيبة وهو وهو يدافع عن النص القرآني.

1 الزركشي: البرهان 389/3.

2 الزلزلة:5.

3 تأويل مشكل القرآن ص 572.

4 الأعراف: 43.

5 النحل: 68.

6 النحل:121.

7 العكبري : التبيان في إعراب القرآن 1299/2.

خاتمة:

لقد حاول بحثنا أن نستظهر جانبا من كيفية تلقي النص القرآني في سيرورته التاريخية التي واكبت توسع انتشاره في المكان ، حيث تعددت شروط تلقيه ، و تأويله بين الأفراد ، لقد أظهر النص القرآني قدرته على تغيير أفق توقعات متلقيه من خلال استعمالاته الفريدة للغة تركيبيا ودلالة ، وهو ما أدى لانتباه المتلقين لجمال نظمه و بيانه ، فكانت استعمالاته للغة من الجدة وكأنها تستعمل لأول مرة ، لقد كان ذلك داعيا لتقدير النص من متلقيه و التجاوب معه ، كما كان عند البعض سببا للشك ، و عدم القدرة على فهمه و استقباله.

لقد استقبل العرب النص القرآني بالانبهار والوقوف موقف المتعجب منه، لأنهم فقدوا أنموذجا من البناء الفني لبلوغ الكلام ، و أظهروا ميلا للاعتقاد بأن قائل هذا الكلام يستعين عليه بغيره، ولكنهم اضطربوا في تحديد جهته ، من قائل بأنه شعر، أو سجع ، أو من إعانة تابع غير معروف . لقد أظهرت التأويلات التي صيغت حول النص القرآني مقدار ذلك الاضطراب الذي عاشه متلقوه فقد كان النص على غير مثال سابق ، فهو قد انبثق كنص جديد مغاير لكل إبداع ، جاء بلغة عربية فصيحة .

حمل النص القرآني ميزات أسلوبية واضحة ولكنها لا تقارن مع ما كان مستقرا في الثقافة الشفاهية الجاهلية ، فقد أظهر النص حرصا كبيرا على أن تكون ألفاظه في المرتبة العليا من الفصاحة من خلال فواصله ، كما حرص على أن يكون متلقوه على دراية بأن معانيه من السمو بحيث تنسب إلى الله ، و لما كان الأمر كذلك لم يمر على متلقيه مرورا يسيرا شأن الكثير من الظواهر المألوفة فقد انتبهوا لمعانيه كما انتبهوا لشكله الخارجي و موسيقاه ، و كان قولهم بأنه شعر يعود لمبناه الخارجي ، كما يعود لما في نفوسهم من تقدير المعاني التي يأتي بها الشعراء من حيث لا يفطن لها غيرهم .

كان عمل ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن غير مسبوق من حيث الكلام على من طعن في متشابه الكتاب ، فرد ابن قتيبة تأويلات رأى أنها اتسمت بالانحراف عن المعنى الصحيح للنص وخرجت به إلى معان على غير مراد قائله ، و لما كان ابن قتيبة من المتبحرين في اللغة لم يكن يواجه الدليل اللغوي على الاستعمال الأوضح المقابل للاستعمال القرآني من كلام العرب من أجل تبرير استعمال القرآن لأسلوب معين من الأساليب العربية الفصيحة ، لقد كان تلقي ابن قتيبة

للنص القرآني محكوما بدلالات اللغة ، فقد أول ابن قتيبة القراءات القرآنية من خلال تخريجها على قوانين النحو ، و الاستشهاد لها بفصيح الكلام ، كما أظهر ميلا للأخذ بمبدأ مطابقة القرآن لأساليب العربية لتبرير استعمال النص لبعض التراكيب التي جاءت في بعض القراءات على غير القواعد التي أصلها النحاة .

لقد أدرك ابن قتيبة ما يتركه النص القرآني في متلقيه من درجات الغموض، و عدم تحديد المعاني المباشرة و هذا ناتج عنده من بنية النص من التقديم و التأخير ، و الاختصار و غيرها من علاقات الإسناد و لكنه كان يدرك أيضا أن على المتلقي أن يعرف مزية الاستعمال البلاغي في نظم البشر قبل نظم القرآن ، لذلك كان يستشهد على كل تركيب قرآني بكلام العرب .

إن تلقي ابن قتيبة وتأويله للقرآن لغوي في الأساس، يعتمد اللغة من أجل إثبات معاني النص و يعود في ذلك لطريقته اللغوية التي تترد إلى جذور اللفظة من أجل أن تكون هادية لعملية تلقيه للنص القرآني، فإحلال لفظة بدل أخرى في التأويل ليس طريقا سهلا لتحقيق انسجام النصوص لحظة تلقيها ، حيث يحمل المعنى على بعض معاني اللفظة بدل أخرى لأنه في جوهره عملية تسانديه بين ما يريد أن يؤوله المتلقي ، و ما يريد أن يؤمنه له اللفظ من المجال الدلالي الواسع لما يريد أن يحمل عليه كلام الله ، لذلك كان ابن قتيبة على وعي بهذه الآليات التأويلية في كتابه تأويل مشكل القرآن ، فعد الاختلاف في اللفظ بينه و بين خصومه مدخلا للانحراف عن التأويل الصحيح باختيار بعض معاني اللفظ دون أخرى ، لقد حمل ابن قتيبة تلقي النص القرآني من مجال الاختلاف الظاهري إلى مجال الانسجام التركيبي و الدلالي من خلال التنبيه على مواطن الغموض في التركيب ، و هذا حسب أمر جلي في بنية النص لمن يدرك ذلك في كلام العرب .

إن مسلك ابن قتيبة الذي مرّ كان قد أوقعه في مواقف تبريرية محضه ، لأنه كان تحت هاجس الدفاع عن النص القرآني من التغاير و من أجل نصره المذاهب التأويلية من داخل دائرته الفكرية فكان التأويل صراعا بينه و بين خصومه على اللغة بين إرادة الحقيقة و المجاز ، لذلك كان ابن قتيبة محكوما بمتطلبات موقف المدافع عن الدين رغم إيمانه بأن بعض التأويلات الكلامية لنصوص القرآن منسجمة مع الدلالات اللغوية واستعمالات المجاز من مستعملي اللغة و لكنه رغم ذلك لا يرتضي كثيرا من هذه التأويلات . و يمكن صياغة نتائج البحث في النقاط التالية :

- إن التأويل آلية معرفية لا غنى عنها للقارئ في فهم النص القرآني .

- يهدف التأويل إلى الحفاظ على انسجام النص و رفع التناقض عنه.
- يعطي النص القرآني من نفسه مبرر تأويله .
- إن التلقي و التأويل مرتبطان بخلفيات الأفراد المعرفية و مشاغلهم الفكرية و الكلامية.
- رغم ذاتية التأويلات هناك ضوابط تحكم صحتها من العقل و النص.
- إن فحص تأويلات النص القرآني لحظة استقباله تؤكد على أن النص قد خيب أفق توقع متلقيه رغم أنهم لم يقطعوا بينه وبين ما يعرفون وتأكيدهم مع ذلك أنه لا يشبه شيئاً منها.
- اعتمد ابن قتيبة على اللغة لتأويل النص القرآني مع رفض الكلام و النظر العقلي .
- يقر ابن قتيبة بوجود المجاز في النص القرآني و يربطه باستعمال العرب له في حدود واضحة لا تؤدي للبس.
- يؤمن ابن قتيبة بأن الحقيقة اللغوية مقدمة على الحقيقة العقلية المستنبطة بالتأويل .
- للتأويل عند ابن قتيبة حدود لا يتجاوزها خاصة في مجال العقيدة.

قائمة المصادر و المراجع :

القرآن الكريم برواية ورش.

1. ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، دار مكتبة الحياة ، لبنان ، تح لجنة إحياء الذخائر ، دط ، دت .
2. ابن الأنباري ، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد : الإنصاف في مسائل الخلاف ، تح محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الطلائع ، القاهرة ، مصر ، دط ، دت .
3. ابن العربي ، أبو بكر : العواصم من القواصم ، تح عمار طالبي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ط 1 ، 1981.
4. ابن الجزري ، محمد بن محمد الدمشقي : منجد المقرئين و مرشد الطالبين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1980.
5. ابن الجزري : النشر في القراءات العشر ، تح علي محمد الضباع ، دار الكتب العلمية بيروت ، دط ، دت .
6. ابن الشجري ، هبة الله بن علي : الأمالي ، تح محمود محمد الطناجي ، القاهرة ، ط 1 ، 1992 .
7. ابن المرتضى ، أحمد بن يحيى : المنية و الأمل في شرح الملل و النحل ، تح توما أرندل ، مطبعة دائرة المعارف ، حيدر آباد الدكن ، 1902.
8. ابن جني : الخصائص ، تح عبد الحكيم بن محمد ، المكتبة التوفيقية ، مصر ، دط ، دت
9. ابن الجوزي ، عبد الرحمن: دفع شبهة التشبيه ، تح محمد زاهد الكوثري ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، دط ، دت .
10. ابن الجوزي : نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه و النظائر ، تح محمد عبد الكريم كاظم الراضي ، مؤسسة الرسالة ، ط3 ، 1987.
11. ابن المعتز، عبد الله : البديع ، تح أغناطيوس ، كراتشوفسكي، دار المسيرة ، بيروت ، لبنان، ط3، 1982.
12. ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ، دار الفكر ، بيروت ، ط1، 1984.
13. ابن خلدون : المقدمة ، تح خليل شحادة ، دار الفكر ، بيروت ، دط ، 2001.

14. ابن الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد ، تح نيرج ، مكتبة الدار العربية للكتاب ، القاهرة ، مصر ، أوراق شرقية ، بيروت ، ط 2 ، 1993.
15. ابن دقيق العيد ، تقي الدين محمد ابن علي : الاقتراح في بيان الاصطلاح ، تح قحطان عبد الرحمن الدوري ، دار العلوم للنشر و التوزيع ، عمان الأردن ، دط ، دت
16. ابن رشد :الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تح مصطفى حنفي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 1998.
17. ابن رشد : فصل المقال ، تقديم و تعليق أبو عمران الشيخ ، و جلول بدوي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، 1982.
18. ابن رشيق القيرواني : العمدة في محاسن الشعر ، تح محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل ، بيروت ، ط 5 ، 1981.
19. ابن فارس ، أبو الحسين أحمد : الصحاحي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها ، تح مصطفى الشويبي ، مؤسسة بدران للطباعة و النشر ، بيروت دط ، 1963.
20. ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم : إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث ، تح عبد الله الجبوري ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 1993.
21. ابن قتيبة : الاختلاف في اللفظ و الرد على الجهمية ، تح محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، ط 1 ، 2001.
22. ابن قتيبة :المعارف ، تح ثروة عكاشة ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 4 ، دت.
23. ابن قتيبة : أدب الكاتب ، تح محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 1999.
24. ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، تح إسماعيل الأسعدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، دط ، دت .
25. ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ، تح السيد أحمد صقر ، دار التراث ، القاهرة ، ط 2 ، 1973.

26. ابن قتيبة: تفسير غريب القرآن ، تح السيد أحمد صقر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، دط ، 1987.
27. ابن قتيبة: فضل العرب و التنبيه على علومها ، تح وليد محمود خالص ، منشورات المجمع الثقافي العربي ، أبو ظبي، الإمارات ، ط1، 1998.
28. ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل ، تح بدر بن عبد الله البدر ، دار الفتح ، الشارقة ، الإمارات ، ط1 ، 1994.
29. ابن كثير ، عماد الدين إسماعيل : البداية و النهاية ، تح محمد محمد تامر و آخرون ، دار البيان العربي ، الأزهر ، مصر ، دط ، دت .
30. ابن مجاهد: كتاب السبعة في القراءات ، تح شوقي ضيف ، دار المعارف ، مصر ، ط3، دت.
31. ابن هشام الأنصاري : مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، تح يركات يوسف هبود شركة دار الأرقم ابن أبي الأرقم ، بيروت ، ط1، 1999.
32. ابن يحيى المعلمي ، عبد الرحمن: رسالة في حقيقة التأويل ، تح جرير بن العربي أبو مالك الجزائري ، دار أطلس الخضراء للنشر و التوزيع ، الرياض ، ط1، 2005.
33. إبراهيم السامرائي ، النحو العربي في مواجهة العصر ، دار الجيل ، بيروت ، ط 1 ، 1995.
34. إبراهيم أنيس : موسيقى الشعر ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، ط3، 1965.
35. إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، دار الشروق للنشر و التوزيع ، عمان الأردن ، ط2، 1993.
36. الإيجي ، عبد الرحمن بن أحمد : المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، دط ، دت.
37. أبو البقاء العكبري: التبيان في إعراب القرآن ، تح محمد البجاوي ، عيسى الباي الحلبي ، مصر ، دط ، دت .
38. أبو بكر السجستاني ، عبد الله بن سليمان ، بن الأشعث: كتاب المصاحف ، تح محب الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر الإسلامية الأولى ، ط2، 2002.

39. أبو بكر السرخسي : محمد بن أحمد بن أبي سهل ، أصول السرخسي ، تح أبو الوفاء الأفغاني ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، ط1 ، 2005.
40. أبو جعفر النحاس ، أحمد بن محمد بن إسماعيل : إعراب القرآن ، اعتنى به الشيخ خالد العلي ، دار المعرفة ، بيروت ، ط1 ، 2005.
41. أبو حامد الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، تح حمزة بن زهير حافظ ، دط ، دت.
42. أبو حامد الغزالي : فضائح الباطنية ، تح عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة و النشر ، القاهرة ، دط ، 1964.
43. أبو الحسن الأشعري ، علي بن إسماعيل : مقالات الإسلاميين ، تح محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، ط3 ، 1969.
44. أبو الحسن العامري : الإعلام بمناقب الإسلام ، تح أحمد عبد الحليم غراب ، دار الأصاله للثقافة و النشر و الإعلام ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 1988.
45. أبو حيان الأندلسي : تفسير البحر المحيط ، تح عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد عوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1993.
46. أبو حيان التوحيدي : الهوامل و الشوامل ، نشره أحمد أمين و السيد أحمد صقر ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، مصر ، 2001.
47. أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، تح عائشة عبد الرحمن ، دار المعارف ، مصر ، ط9 ، 1977.
48. أبو عبد الله الزنجاني : تاريخ القرآن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط3 ، 1969.
49. أبو عبيدة ، معمر بن المثنى : مجاز القرآن ، تح فؤاد سزكين ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط2 ، 1970.
50. أبو عمرو الداني ، عثمان بن سعيد : المقنع في رسم مصاحف الأمصار ، تح محمد الصادق قمحاوي ، مكتبة الكليات الأزهرية ، دط ، دت .

51. أبو المظفر الأسفراييني : التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن فرق المهالكين ، تح محمد زاهد الكوثري ، المطبعة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، دط ، دت .
52. أبو ملحم علي : المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط2، 1988.
53. أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين ، تح محمد علي البحراوي ، و محمد أبو الفضل إبراهيم ، عيسى البابي الحلبي ، مصر ، ط1، 1952.
54. أبو هلال العسكري : الفروق اللغوية ، تح محمد إبراهيم سليم ، دار العلم و الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، دط، دت .
55. أبو يعلى الفراء الحنبلي : طبقات الحنابلة ، تح عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض ، ط1، 1999.
56. أبو يعلى الفراء الحنبلي ، كتاب الاعتقاد ، تح محمد عبد الرحمن الخميس ، دار أطلس الخضراء ، الرياض ، ط1، 2006.
57. الأخفش ، سعيد بن مسعدة: معاني القرآن تح عبد الأمير محمد أمين الورد ، عالم الكتب ، بيروت ، ط 1، 1985.
58. الأعلام الشنتمري ، أبو الحجاج يوسف بن سليمان : النكت في تفسير كتاب سيويه ، تح رشيد بلحبيب ، مطبعة فضالة ، المحمدية ، المغرب ، 1999.
59. الألوسي ، شهاب الدين : تفسير روح المعاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ط3 ، دت.
60. أحمد أمين : ضحى الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط7 ، دت.
61. أحمد عبد الستار الجوارى : نحو القرآن ، مطبعة المجمع العلمي العراقي ، بغداد ، دط ، 1974.
62. أحمد مختار عمر : البحث اللغوي عند العرب ، عالم الكتب ، القاهرة ، ط 6 ، 1988.
63. أدونيس ، علي سعيد أسبر : النص القرآني و آفاق الكتابة ، دار الآداب بيروت ، ط1 ، 1993.

64. الآمدي : سيف الدين ، علي ابن أبي علي ، أباكار الأفكار في أصول الدين
تح ، أحمد محمد المهدي ، دار الكتب و الوثائق القومية ، القاهرة ، ط2 ، 2004.
65. الآمدي:الإحكام في أصول الأحكام ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، دتح
، بيروت ، لبنان ، دط ، 2003.
66. الباقلائي ، أبو بكر بن الطيب : تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل ، تح عماد الدين
أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط1 ، 1987.
67. الباقلائي : إعجاز القرآن ، تح السيد أحمد صقر ، دار المعارف ، مصر، دط
، دت.
68. البخاري ، محمد بن إبراهيم بن إسماعيل : خلق أفعال العباد ، تح عبد الرحمن
عميرة ، دار المعارف ، الرياض ، 1978.
69. البغدادي ، عبد القاهر: الفرق بين الفرق ، تح محمد محي الدين عبد الحميد مطبعة
المدني، القاهرة ، دط ، دت .
70. البغدادي ، عبد القاهر: الملل و النحل ، تح ألبير نصري نادر، دار المشرق ، بيروت
، ط3، 1992.
71. البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي : الأسماء و الصفات ، تح محمد زاهد
الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، دط، دت .
72. بومدين بوزيد : الفهم و النص ، دراسة في النهج التأويلي عند شليرماخر و ديلتاي
، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ط 1
، 2008.
73. التفتراني ، سعد الدين : شرح العقيدة النسفية ، تح مصطفى مرزوق ، دار الهدى
عين مليلة ، الجزائر ، دط ، 2000.
74. التواتي بن التواتي : الأخصف الأوسط و آراؤه النحوية ، دار الوعي للنشر و التوزيع
، الجزائر ، دط ، 2008.
75. تمام حسان : الأصول دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب ، عالم
الكتب ، القاهرة ، مصر ، 2000.

76. الجابري ، محمد عابد : مدخل إلى القرآن الكريم ، التعريف بالقرآن ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1 ، 2006.
77. الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان و التبيين : تح محمد عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت ، دط، دت.
78. الجاحظ: الحيوان : تح محمد عبد السلام هارون ، مطبعة البابي الحلبي ، مصر ، ط2، 1965.
79. الجاحظ: مجموع الرسائل : تح محمد عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي القاهرة ، 1964، جـ1 و 2 .
80. الجاحظ: مجموع الرسائل تح :محمد عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت ، ط1، 1991 جـ3 و 4.
81. الجرجاني ، عبد القاهر : دلائل الإعجاز ،تح محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، دار المدني ، جدة ، ط3 ، 1992.
82. الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تح محمد يوسف موسى و على عبد المنعم عبد الحميد ، مكتبة الخانجي ، مصر ، دط ، 1950.
83. الجويني : العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، تح محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، دط ، 1992.
84. الجهشياري ، أبو عبد الله محمد بن عبدوس : كتاب الوزراء و الكتاب ، تح عبد الله إسماعيل الصاوي ، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي ، مصر ط1 ، 1938.
85. الحاكم الجشمي ، أبو السعد المحسن بن محمد كرامة البيهقي : فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة ، تح فؤاد السيد الدر التونسية للنشر ، تونس ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط2 ، 1986.
86. حمو النقاري : المذهبية الأصولية و المنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي و تقي الدين أحمد ابن تيمية ، الشركة المغربية للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 1991.

87. حميد حميداني : القراءة و توليد الدلالة ، تغيير عاداتنا في قراءة النص الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، الدر البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2003.
88. حنفي بن عيسى : محاضرات في علم النفس اللغوي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط3، دت.
89. الخوارزمي ، محمد بن أحمد بن يوسف : مفاتيح العلوم ، تح إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط2 ، 1989.
90. الخطيب الإسكافي ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني : درة التزليل و غرة التأويل ، تح ، مصطفى محمد آيدين ، جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 2001.
91. الخطيب البغدادي ، تقييد العلم ، تح سعد عبد الغفار علي ، دار الاستقامة ، مصر ، ط1 ، 2004.
92. خالد عبد الرحمن العك: أصول التفسير و قواعده ، دار النفائس بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1986.
93. الدامغاني ، الحسن بن محمد : قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه و النظائر ، تح عبد العزيز السيد الأهل ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط4 ، 1983.
94. دراز ، محمد عبد الله : النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن ، دار الثقافة ، الدوحة ، قطر ، دط ، 1985.
95. الدريني ، محمد فتحي : المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 1997.
96. الذهبي : العلو للعلي الغفار ، اعتنى به أبو محمد أشرف بن عبد المقصود ، مكتبة أضواء السلف ، الرياض ، ط1 ، 1995.
97. الرافي ، محمد صادق ، إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ، مكتبة رحاب ، الجزائر ، ط3، دت.
98. الرسي ، أبو القاسم ، إبراهيم ابن إسماعيل : الرد على ابن المقفع ، تح إمام حنفي عبد الله ، دار الأوقاف العربية ، القاهرة ، ط1 ، 2000.

99. رضوان صادق الوهابي : الخطاب الشعري الصوفي و التأويل ، منشورات زاوية ، الرباط ، المغرب ، ط 1 ، 2007.
100. الرويلي ميجان و البازعي سعد : دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 3 ، 2002.
101. الزبيدي ، أبو بكر محمد بن الحسن ، طبقات النحويين و اللغويين ، تح أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، مصر ، ط 2 ، 1984.
102. الزجاجي ، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق ، مجالس العلماء ، تح عبد السلام محمد هارون ، مطبعة حكومة الكويت ، ط 2 ، 1984.
103. الزجاجي : الإيضاح في علل النحو ، تح مازن المبارك ، دار النفائس ، بيروت ، ط 3 ، 1979.
104. الزجاج ، أبو إسحاق إبراهيم بن السري : معاني القرآن و إعرابه ، تح عبد الجليل عبده شلي ، علم الكتب ، بيروت ، ط 1 ، 1988.
105. الزرقاني ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، تح فؤاد أحمد زمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1995.
106. الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله : البرهان في علوم القرآن ، تح أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث ، دط ، دت .
107. الزمخشري ، أبو القاسم محمود بن عمر : تفسير الكشاف ، تح عبد الرزاق المهدي ، دار إحياء التراث العربي ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت ، ط 2 ، 2001.
108. زهدي جار الله ، المعتزلة ، الأهلية للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، دط ، 1974 .
109. سامي مكّي العاني : الإسلام و الشعر ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، 1996.
110. سيويه ، أبو بشر ، عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب ، تح عبد السلام محمد هارون ، عالم الكتب ، بيروت ، ط 3 ، 1983.

111. السيوطي ، جلال الدين المزهري في علوم اللغة ، تح محمد أحمد جاد المولى
و آخرون ، دار الجيل بيروت ، دط ، دت .
112. السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ، تح أحمد بن علي ، دار الحديث ، القاهرة
، دط ، 2006.
113. سعيد توفيق :الخبرة الجمالية ، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية ، المؤسسة
الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1992.
114. السموأل بن يحيى المغربي : غاية المقصود في الرد على النصارى و اليهود ، تح إمام
حنفي سيد عبد الله ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، ط1 ، 2006.
115. سيزا قاسم : القارئ و النص ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، دط، 2002.
116. الشاطبي ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى : الاعتصام ، ضبطه و صححه أحمد عبد
الشافعي ، دار شريفة ، الجزائر ، دط ، دت .
117. الشافعي ، محمد بن إدريس: الرسالة ، تح أحمد محمد شاكر ، دار الفكر ، بيروت
دط ، دت.
118. شكري عزيز الماضي:محاضرات في نظرية الأدب، جامعة قسنطينة ، ط1 ، 1984.
119. شوقي الزين :الإزاحة و الاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، منشورات
الاختلاف ط1، 2008.
120. شوقي ضيف : البلاغة تطور و تاريخ ، دار المعارف ، مصر ، دط ، دت .
121. شوقي ضيف: المدارس النحوية ، دار المعارف ، القاهرة ، ط06، دت.
122. الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم : نهاية الإقدام في علم الكلام ، تح ألفريد
جيروم ، أكسفورد ، 1934.
123. صابر الحباشة : دائرة التأويل و رهانات القراءة ، الدر المتوسطة للنشر ، تونس،
ط1، 2008.
124. الصابوني : الرسالة في اعتقاد أهل السنة و أصحاب الحديث الأئمة : تح ناصر
بن عبد الرحمن بن محمد الجديع ، دار المعارف للنشر و التوزيع ، الرياض ، ط 2 ،
1998.

125. صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين ، بيروت ، دط ، 2009.
126. صلاح عبد الفتاح الخالدي : التفسير و التأويل في القرآن ، دار النفائس ، عمان الأردن، ط1 ، 1996.
127. الطاهر بن عاشور:تفسير التحرير والتنوير،الدار التونسية للنشر ، تونس ، 1984.
128. الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير ، جامع البيان تح ، محمود محمد شاكر ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ط2 ، دت .
129. الطبري : تاريخ الرسل و الملوك ، تح أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، مصر ، ط2.دت .
130. الطوفي ، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي : شرح مختصر الروضة ، تح عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية و الأوقاف و الدعوة و الإرشاد ، المملكة العربية السعودية ، ط2 ، 1998.
131. طه عبد الرحمن : روح الحداثة المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2006.
132. عادل مصطفى : مدخل للهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر ، دار النهضة العربية ، بيروت ط1، 2003.
133. عباس أمير : المعنى القرآني بين التفسير و التأويل دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني ، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ط1 ، 2008.
134. عبد الله العروي : مفهوم العقل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، ط5 ، 2007.
135. عبد الله الغدامي : تشريح النص مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة ، المركز الثقافي العربي ، الدر البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2006.
136. عبد الجبار، القاضي أبو الحسن الأسد آبادي:- المغني في أبواب التوحيد و العدل: _ الفرق غير الإسلامية تح محمود محمد قاسم ، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي مطبعة

- دار الكتب ، مصر 1965 - خلق القرآن ، تح إبراهيم الأبياري مطبعة دار الكتب ، ط1، 1961.
137. عبد العزيز حمودة : الخروج من التيه ، دراسة في سلطة النص سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت ، 2003.
138. عبد العزيز الدريبي : المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ، تح أحمد فريد المزدي ، دار الحقيقة ، القاهرة ، ط1 ، 2008.
139. عبد الكريم زيدان : الوجيز في أصول الفقه ، مؤسسة قرطبة، بغداد، ط6، 1976.
140. عبد الفتاح أحمد الحموز : التأويل النحوي في القرآن ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط1 ، 1984.
141. عبد الصبور شاهين : تاريخ القرآن ، نهضة مصر للطباعة و النشر ، ط3 ، 2007.
142. عبد الفتاح إسماعيل شلي : رسم المصحف العثماني و أوهام المستشرقين في قراءات القرآن ، دار الشروق ، جدة ، المملكة العربية السعودية ، ط2 ، 1983.
143. عبد الرحمن الحاج صالح : السماع اللغوي العلمي عند العرب و مفهوم الفصاحة ، موفم للنشر ، الجزائر ، دط، 2007.
144. عبد الكريم الشرفي : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر /بيروت ط1، 2007.
145. عبد المجيد النجار : خلافة الإنسان بين الوحي و العقل ، بحث في جدلية العقل و الواقع ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط1 ، 1987.
146. عبده ، محمد: الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، دط، 1988.
147. عبده محمد : رسالة التوحيد ، تح محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الرشاد الحديثة ، الدار البيضاء ، المغرب ، دط ، دت .
148. عدنان محمد زرزور :مدخل إلى القرآن و الحديث ، المكتب الإسلامي ، بيروت لبنان ، ط1، 1999.

149. عمارة محمّدة، الوسيط في المذاهب و المصطلحات الإسلامية ، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، مصر ، 2000.
150. عمارة محمد : تيارات الفكر الإسلامي ، دار الشروق ، مصر ، 2003.
151. فاضل صالح السامرائي : معاني النحو ، شركة العاتك لصناعة الكتاب ، القاهرة ، ط2، 2003
152. فاضل صالح السامرائي : التعبير القرآني ، دار عمار ، الأردن ، ط3، 2006.
153. فخر الدين الرازي: أساس التقديس ، تح أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، دط ، 1986.
154. فخر الدين الرازي : تفسير مفاتيح الغيب ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، ط1، 1981.
155. الفراء ، يحيى بن زياد: معاني القرآن، تح محمد علي النجار و أحمد يوسف نجاتي ، عالم الكتب ، بيروت ، ط 3، 1983.
156. الفيروز آبادي : تنوير المقباس تفسير ابن عباس ، دار الفكر ، بيروت ، دط ، 2001 ،
157. القرافي ، شهاب الدين أحمد بن إدريس ، الذخيرة ، تح محمد حجي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ط1، 1994.
158. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري : الجامع لأحكام القرآن، تح عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي ، بيروت ، دط ، 2008 .
159. القلقشندي ، أبو العباس أحمد : صبح الأعشى ، دار الكتب المصرية ، دط ، 1922 ،
160. الكلبي ، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب : الأصنام ، تح أحمد زكي باشا ، مطبوعات دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ط3، 1995.
161. كامل الخولي ، أثر القرآن في تطور البلاغة العربية إلى نهاية القرن الخامس لهجري ، دار الأنوار للطباعة و النشر ، ط1، 1962.

162. مؤلف مشترك: من قضايا التلقي و التأويل ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط ، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 36 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 1994.
163. مؤلف مشترك: نظرية التلقي إشكالات و تطبيقات ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط ، سلسلة ندوات و مناظرات رقم 24، دط ، دت.
164. المرادي : الحسن بن قاسم : الجني الداني في حروف المعاني ، تح فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 1992.
165. المرزباني ، أبو عبيد الله محمد بن عمران : الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء ، عنيت بنشره جمعية نشر الكتب العلمية بالقاهرة، المطبعة السلفية و مكتبتها، مصر ، دط ، 1922.
166. المخزومي، مهدي : مدرسة الكوفة و منهجها في دراسة اللغة و النحو ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ط2، 1958.
167. المروزي، عمر بن نصر : السنة ، خرج أحاديثه و علق عليه أبو محمد سالم بن أحمد السلفي ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط1، 1999.
168. مسلم ، أبو الحسين بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم ، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الهيثم ، القاهرة ، دط، دت .
169. المسعودي : أبو الحسن علي بن الحسين بن علي : مروج الذهب: تح محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، ط5 ، 1973.
170. محمد الخضر حسين: القياس في اللغة العربية ، دار الحداثة، بيروت ، ط2، 1983.
171. محمد المصباحي ، مع ابن رشد ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2007.
172. محمد الكتاني: جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، في الفكر القديم ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 1992.
173. محمد العمري : البلاغة العربية أصولها و امتداداتها ، دار إفريقيا للشرق ، الدار البيضاء ، المغرب، بيروت ، ط1، 1999.

174. محمد أبو زهرة : ابن تيمية ، حياته و عصره و آراؤه و فقهه، دار الفكر العربي ، القاهرة ، دط ، 1991.
175. محمد أديب صالح : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب و السنة ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط4، 1993
176. محمد يعقوبي : المنطق الفطري في القرآن الكريم ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون ، الجزائر ، دط ، 2000.
177. محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي ، دار الكتب ، الجزائر ، ط1، 1989.
178. محمد حسين الذهبي ، التفسير و المفسرون ، مكتبة وهبة ، القاهرة، مصر ط7، 2000.
179. محمد مفتاح : النص من القراءة إلى التنظير ، شركة النشر و التوزيع المدارس الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 2000.
180. مصطفى الصاوي الجويني : النص القرآني بين فهم العلماء و ذوقهم ، منشأة المعارف الإسكندرية ، دط ، 1993.
181. مصطفى حلمي : مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام و فلاسفة الغرب ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 2005.
182. مقاتل بن سليمان : الوجوه و النظائر:تح عبد الله محمود شحاتة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، دط ، 1975.
183. منذر عياشي : الكتابة الثانية و فاتحة المتعة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 1998.
184. نبيهة قارة : الفلسفة و التأويل ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1، 1998.
185. نصر حامد أبو زيد:التجديد و التحريم و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، بيروت ط1، 2010.
186. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، بيروت ، ط2، 1996.

187. نصر حامد أبو زيد: إشكالات القراءة و آليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط2، 1992.
188. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ط06 ، 2005.
189. نعيم الحمصي : فكرة إعجاز القرآن من البعثة النبوية إلى عصرنا الحاضر ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط2، 1980.
190. هارون بن موسى : الوجوه و النظائر ، تح حاتم صالح الضامن ، وزارة الثقافة و الإعلام ، بغداد ، العراق ، دط ، 1988.
191. هشام جعيط : في السيرة النبوية ، الوحي و القرآن و النبوة ، دار الطليعة ، بيروت ط2، 2000.
192. وهبة الزحيلي : الوجيز في أصول الفقه ، دار الفكر للطباعة و النشر ، دمشق ، سوريا ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، ط1، 1999.
193. يعنى العيد : الراوي الموقع و الشكل بحث في السرد الروائي ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1976.

قائمة الكتب المترجمة :

1. أمبرطو إيكو: الأثر المفتوح ، تر عبد الرحمن بوعلي ، دار الحوار ، سورية، ط1، 2002.
2. أمبرطو إيكو:آليات الكتابة السردية ، تر سعيد بنكراد ، دار الحوار ، سورية ، ط 1 ، 2009.
3. أمبرطو إيكو: التأويل بين السميائيات و التفكيكية ، تر سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 2000.
4. بول . ب . آرميسترونغ : القراءات المتصارعة التنوع و المصدقية في التأويل ، تر فلاح رحيم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، طرابلس الجماهيرية العظمى ، ط1، 2000.
5. بول ريكور : من النص إلى الفعل أبحاث التأويل ، تر محمد برادة و حسان بورقية ، دار الأمان ، الرباط ، المغرب ، ط1 ، 2004.

6. ت. ج. دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تر محمد عبد الهادي أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دط ، دت .
7. تزيطان تودوروف : الأدب في خطر ، تر عبد الكبير الشرقاوي ، دار توبقال للنشر ، الدر البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2007
8. تزيطان تودوروف : مفاهيم سردية ، تر عبد الرحمن بوعللي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2009.
9. توفيق فهد : الكهانة العربية قبل الإسلام ، تر حسن عودة و رندة بعث ، منشورات السندباد ، باريس ، 1987.
10. تيري انجيلتون : نظرية الأدب ، تر أحمد حسان ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، مصر ، دط ، 1999.
11. جورج مونان : اللسانيات و الترجمة ، تر حسين بن زروق ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون ، الجزائر ، ط1 ، 2000.
12. ديفيد جاسبر : مقدمة في الهر منيوطيقا ، تر وجيه قانصو ، منشورات الاختلاف الجزائر ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 2007.
13. رمان سلدن : النظرية الأدبية ، تر جابر عصفور ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، دط ، 1998.
14. روبرت شولز : السيمياء و التأويل ، تر سعيد الغانمي ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط1 ، 1994.
15. روبرت هولب : نظرية التلقي ، تر عز الدين إسماعيل ، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة ط1 ، 2000.
16. رولان بارت : التحليل النصي ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، المغرب ، بيروت ، ط1 ، 2003.
17. رولان بارت : لذة النص ، تر منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، سوريا ، ط1 ، 1992.

18. رولان بارت : الدرجة الصفر للكتابة ، تر محمد برادة ، دار العين للنشر ، القاهرة ، ط 4 ، 2009.
19. فولفغانغ إيزر : العمل الفني اللغوي ، مدخل إلى علم الأدب ، تر أبو العيد دودو ، دار الحكمة ، الجزائر ، دط ، 2000.
20. فولفغانغ إيزر : فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب ، تر حميد حميداني و الجيلالي الكدية ، منشورات مكتبة المناهل ، فاس ، المغرب ، دط ، 1995.
21. فولفغانغ هاينه و ديتير فيهفيجر : مدخل إلى علم اللغة النصي ، تر فالخ بن شبيب العجمي ، مطابع جامعة الملك سعود ، المملكة العربية السعودية ، دط ، 1995.
22. مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، تر عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، الجزائر /سوريا ، ط 4 ، 1987.
23. مؤلف مشترك : تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث ، تحرير زلمان شازار ، تر أحمد محمد هويدي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، 2000.
24. مؤلف مشترك : نقد استجابة القارئ من الشكلائية إلى ما بعد البنيوية ، تحرير جين .ب. تومبكتر ، تر حسن ناظم و علي حاكم ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر ، دط ، 1999.
25. مؤلف مشترك : القارئ في النص مقالات في الجمهور و التأويل ، تحرير سوزان رويين سليمان ، انجي كروسمان ، تر حسن ناظم و علي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بنغازي ، ليبيا ، ط 1 ، 2007.
26. مؤلف مشترك : مدخل إلى السيميوطيقا ، إشراف سيزا قاسم و نصر حامد أبو زيد ، مطبعة النجاح ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1987. جـ 2.
27. مؤلف مشترك : بحوث في القراءة و التلقي ، تر محمد خير البقاعي ، مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، سوريا ، ط 1 ، 1998.
28. مؤلف مشترك : نظرية الأدب القراءة -الفهم - التأويل تر أحمد بوحسن ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2004.

29. هانس جيورج جادامر : بداية الفلسفة ، تر على حلي حاكم صالح و حسن ناظم ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ط1 ، 2000.
30. هانس جيورج جادامر : تجلي الجميل و مقالات أخرى ، تحرير روبرت برناسوكي ، تر توفيق سعيد ، المجلس الأعلى للثقافة و الفنون ، مصر دط ، 1997.
31. هانس جيورج جادامر : الحقيقة و المنهج ، تر حسن ناظم و علي حاكم صالح ، دار أويا ، الجماهيرية العظمى ، ط1 ، 2007.
32. هانس جيورج جادامر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف ، تر محمد شوقي الزين ، المركز الثقافي العربي ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط 2 ، 2006.
33. والتر . أونج : الشفاهية و الكتابة ، تر حسن البنا عز الدين ، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، 1994.

الموسوعات و المعاجم:

1. الأمدي : اصطلاحات الفلاسفة ، تح ، عمار طالبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، دط ، 1983.
2. ابن منظور ، لسان العرب ، تح عبد الله علي الكبير و آخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، دط ، دت.
3. أبو البقاء الكفوي ، أيوب بن موسى الحسيني : معجم الكلبيات ، تح عدنان درويش و محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1998.
4. ابن فارس ، أبو الحسين : كتاب مجمل اللغة ، تح شهاب الدين أبو عمرو ، دار الفكر ، بيروت ، دط ، 1994.
5. ابن فارس ، أبو الحسين : معجم مقاييس اللغة ، تح محمد عبد السلام هارون ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 1979.
6. التهانوي ، محمد علي : كشاف اصطلاحات الفنون ، تح علي دحروج ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ط1 ، 1996.

7. الراغب الأصفهاني ، أبو القاسم الحسين بن محمد : المفردات في غريب القرآن ، بعناية هيثم طعيمة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، دط ، 2008.
8. الزمخشري : أساس البلاغة ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 2006.
9. السيد الشريف الجرجاني ، علي بن محمد : التعريفات ، مكتبة لبنان ، بيروت ، دط ، 1987.
10. طاش كبرى زادة ، أحمد بن مصطفى : مفتاح السعادة و مصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1985.
11. عزيزة فوال بابستي : المعجم المفصل في النحو العربي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1992.
12. محمد فؤاد عبد الباقي ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الحديث ، القاهرة ، ط1 ، 1996.

البحوث و المقالات :

1. الشاهد البوشيخي : مصطلح الأمة بين الإقامة و التقويم و الاستقامة ، ضمن مناهج الاستمداد من الوحي ، مؤلف مشترك ، الرابطة المحمدية للعلماء ، المغرب ، دار أبي رقرق للطباعة و النشر ، الرباط ، المغرب ، ط1 ، 2008.
2. أنور مقراني : مفهوم التأويل في العلوم الاجتماعية ، مجلة الآداب و العلوم الإنسانية جامعة الأمير عبد القادر ، قسنطينة ، ع 11 ، 2010.
3. بول ريكور : إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمنيوطيقية و بوصفها إشكالية سيمانطقية ، ترجمة فريال غزول ، مجلة ألف ، عدد الهرمنيوطيقا ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 1993.
4. حسن حنفي : قراءة النص ، مجلة ألف ، عدد الهرمنيوطيقا ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 1993.
5. حسين الواد : من قراءة النشأة إلى قراءة التقبل ، مجلة فصول في النقد ، مجلد 5 ، ع 1 ، 1984.

6. سامي عبد الله الكناني : الاتجاه اللغوي في تفسير القرآن الكريم نشأته و تطوره و تلون
مناهجه ، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ، ع 06 ، سنة
1999.
7. السيد إبراهيم : النظرية النقدية و مفهوم أفق التوقع ، مجلة علامات في النقد ، النادي
الأدبي ، جدة ، المملكة العربية السعودية ، مجلد 8 ج 32 سنة 1999.
8. سعيد الفراع : جمالية التلقي و تجديد تاريخ الأدب ، مجلة عالم الفكر ، المجلس الوطني
للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، ع 1 ، مجلد 39 سنة 2010.
9. طه جابر العلواني : خصائص لسان القرآن ، ضمن مناهج الاستمداد من الوحي ، مؤلف
مشترك ، الرابطة المحمدية للعلماء ، المغرب ، دار أبي رقرق للطباعة و النشر ، الرباط
، المغرب ، ط 1 ، 2008.
10. عبد الرحمن الحاج صالح : التحليل العلمي للنصوص بين علم الأسلوب و علم
الدلالة العربي ، مجلة المبرز ، منشورات المدرسة العليا للأساتذة ، بوزريعة الجزائر ، ع 6
، سنة 1995.
11. عباس عبد الحليم عباس : جاك بيرك و إعادة قراءة القرآن مجلة النشرة ، المعهد
الملكي للدراسات الدينية ، عمان الأردن ع 33 ، سنة 2005.
12. عبد القادر قنيني : المرجع و الدلالة في الفكر اللساني الحديث ، ضمن كتاب
المرجع و الدلالة ، مؤلف مشترك ، المرجع و الدلالة في الفكر اللساني الحديث ، تر عبد
القادر قنيني ، إفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، 2000.
13. عبد المجيد الصغير : الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ، مجلة
مدارات فلسفية ، الجمعية الفلسفية المغربية ، الهلال العربية للطباعة و النشر ، الرباط
، المغرب ، ع 1 ، سنة 1998.
14. عمار طالبي : موقف ابن رشد من الشعر ضمن كتاب مؤتمر ابن رشد الذكرى
المئوية الثامنة لوفاته ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ج 1 ، 1985.
15. عناد غزوان : أصول نظرية نقد الشعر عند العرب ، مجلة أقلام بغداد ، العراق
عدد 07 ، سنة 13 ، 1978.

16. فخري صالح : هانز يابوس من توقعات القارئ إلى معنى التجربة ، مجلة علامات في النقد ، مجلد 08 جزء 32 سنة 1999.
17. فرانك شورويجن : نظرية التلقي تر عبد الرحمن بوعلي مجلة علامات في النقد ، مجلد 07 ج 17 .
18. كريم عبيد : القرآن و سجع الكهان ، مجلة غاؤون ، بيروت ، ع 35 ، سنة 3 ، 2011.
19. مالك بن نبي : انتاج المستشرقين و أثره في الفكر الإسلامي الحديث ، مجلة القبس وزارة الأوقاف الجزائرية ع 3-4 سنة 1969 .
20. محمد خالد الندوي : مكانة الدراية في رواية الحديث ، مجلة البعث الإسلامي ، مؤسسة الصحافة و النشر ، ندوة العلماء لنكاؤ، الهند ، مجلد 35 ، ع 10 ، سنة 1991.
21. محمد علي الكردي : ظاهرة التلقي في الأدب مجلة علامات في النقد النادي الأدبي ، جدة ، مجلد 8 ع 32، سنة 1999.
22. منذر عياشي : التعدد النحوي بين القراءة الدلالية و النسبية اللغوية ، مجلة ثقافات ، كلية الأدب جامعة البحرين ، ع 20، سنة 2003.
23. نصر حامد أبو زيد : التأويل في كتاب سيوييه ، مجلة ألف ، عدد الهرمنيوطيقا ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 1993.

فہشس ل یاضُع

- ی مذیت..... ا
- ن فہس م اولی فبہی لیاو م ونک ہم ف یلفہم ل عربی و لغشبت..... 05
- ت ہذ: اہت الدلالة لفظت..... 06
- 1 لیاو نغت..... 08
- 2 لیاو م اصطلاح:
- ا. لیاو م ل ح و..... 11
- ب. لیاو م ف نلمش آ..... 16
- ث. لیاو م الکلا ی..... 24
- ث. لیاو م الأصولی..... 29
- ج. لیاو م فہس ف..... 37
- 3- لیاو م ولتہم ل حدج:..... 43
- ألیاو م ل حدج..... 43
- ة- ظش تان تہم..... 50
- انف ہیات الإشرطت ظش تان تہم..... 55
- طش و صحت بوس..... 56
- أفک لیل غ..... 58
- ی ف یوت عش الأفک..... 61
- ی طائن اس و آل ول جی اة..... 62
- طش و صحت فری فغ غ لرس..... 63
- ل ع ن ت ب ح ت ف ا ع ب لیس ی ول ص..... 63
- لیس ی لاض..... 64
- سش وس قلمش اءة..... 65
- 4- ط بعة ل ص ل و ول..... 66
- ن فہس م لیب ی ستویب تہم و لیاو م ل ص نلمش آ..... 79
- 1 - ی ستویب تان تہم..... 80
- 2 - دبویب ت لیاو م..... 87
- 3 - ی ستویب ت لیاو م ل ص نلمش آ..... 93

- 1041- رالكبمت ونلمس ج غ
- 1142- ناسحش و لئج ئى
- 1173- ن اشعر
- 1234- ت أو م لُ صرنلمش آ
- 132أ- رأبت لئ أو م انذ و
-ة- حش لئت لئ أو م لئم اب لئبت :
- 1401 - ابن عباس
- 1512- بلو بؤة ي عئش ب لئ
- 1563- الخفش الأوسط
- 1644- لئحظ عئش و بئحش
- 181ن فمص م لئبن ج: رأبت لئهم و لئ أو م عند ابن نئبت
- 1821 - تهم اب لئبت نئ أو م ناسبك
-2 ت أو م نلمش اءات:
- 204أ- ت عرفن لئمش اءات
- 207ة- ضبط لئى لن لئمش اءة
- 2081 صحت الإسبد
- 2112 ظف مئش لئى لئغب و نئتمئشا
- 2133 ظف مئ لئعئت و نئبى ج
- 215ج- اب لئبت و ناه ج ف نلمش أ
- 226ئيف موم الخئش فناس بعة عند ابن نئبت
- 233مئت أو م نلمش اءات
- 2331- إه زلئ سئحش أ
- 2352- أناز لئى و ناز بءوا و لئبئى ئى
- 2413- وانم لئ صلاة
- 2444- و لئف ئب عئهم إذا عبءوا و لئبئش
- 245كئبص ذق و اكئى لئبئح
- 2476 لئونك ج لئ وئى
- 2503 ت أو م نئف شءات

- 252 انُسُ بُ
- 254 - الاَّبُّ
- 256 -ان هذي
- 258 -لخِيبء
- 260 -لخِمْك
- 262 -لئ ح
- 268 4 مت أو م لِحشوف
- 269 (-فِبِ عُّ) على
- 270 (بِبء لِحشِبِ عُّ) عن
- 271 (-عن بِبِ عُّ بِبء لِحش)
- 272 (- إنِبِ عُّ بِي غ)
- 274 (-على بِبِ عُّ) ي
- 274 (-للبء بِبِ عُّ) ي
- 275 (-لام لِحشِبِ عُّ) ان
- 276 ضِتَّت
- 279 لئَّت ل صِّدس و نَّش اج غ
- 303 فہشس لئ یاضُغ