الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون تيارت

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

الموسومة بـ:

مفاهيم وآليات القراءة بين التراث والحداثة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في إطارمشروع :

الدراسات اللغوية بين التراث والحداثة وأثرها في التواصل وتحليل الخطاب

إعداد الطالب :

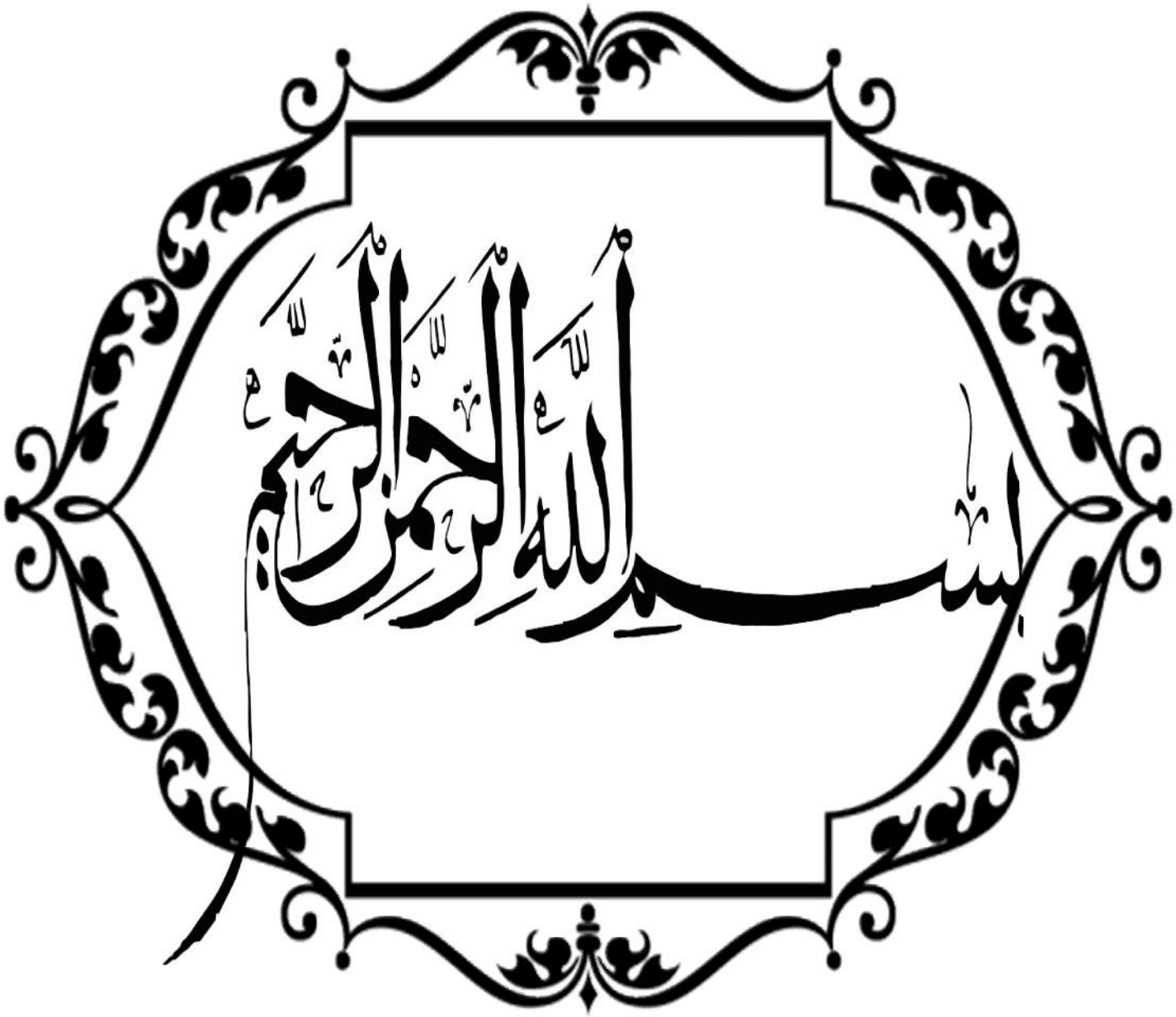
عبد القادر كحلول

إشراف الدكتور

غانم حنجار

أ.د- احمد عرابي	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيارت	رئيسا
د- غانم حنجار	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تيارت	مشرفا ومقررا
د- رشيد بن يمينة	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تيارت	عضوا مناقشا
د- عيسى حميداني	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تيارت	عضوا مناقشا
د- قادة قاسم	أستاذ محاضر"أ"	م ج تيسمسيلت	عضوا مناقشا

السنة الجامعية :1435 هـ - 1436 هـ / 2014–2015م


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

عملا بقوله تعالى :"ومنْ يَشكرْ فإنما يَشكرُ لنفسِهِ ومنْ كفرَ فإنّ اللهَ غنِيّ حميد" (لقمان/12) وقوله صلى الله عليه وسلم: " لاَ يشكر اللهَ منْ لاَ يَشكرَ الناسَ " وقوله أيضا:"تهادوا تحابوا".

فإني أتقدم إلى روح والدي وإلى أمي ومربيتي رحمهما الله تعالى اللذين أمادني بمدد الرعاية والحنان ، ومن خلفهما العائلة الكريمة.

إلى كل من كان سببا في تعليمي وتكويني

إلى الحاملين رسالة العلم والقراءة

أهدي هذا العمل المتواضع .

ومما تقتضيه أخلاق الطالب كلمة شكر معبرة عن ثناء صادق أقولها في فضل من ليس لي في جزاء إحسانهم إلاّ العرفان بالجميل إلى أستاذي المشرف الذي لم يدخر جهدا في سبيل توجيهي وإرشادي بنصائحه وأفكاره الصائبة التي أسهمت في إنجاز هذه المذكرة "غانم حنجار" الذي بذل جهدا في تقويمها وتنقيحها مما شابها من نقصان فلم يبخل عليّ بملاحظاته، فله، مني كل الشكر وجزاه الله، عني نظير إرشاده وإشرافه خير الجزاء .

ومن الوفاء أيضا أن أشكر النخبة من العلماء في جامعتنا هاته وإلى من سهر على العلم والتعلم في سائر الدور والجامعات والمشتغلين ببحث وإبراز التراث.

مقدمة

مقدمة

شكل النص القرآني موضوع الدراسات اللغوية والدلالية والإعجازية لما يحمله من قيمة جمالية أبهرت المتلقين وتجاوزت ماحازوه من فنون البلاغة والبيان، لانسجامه الدلالي وتماسكه اللغوي، فهو كتاب الله المحاط بعنايته وحفظه، مما حفز العلماء على التنقيب وإجلاء معاني القرآن ذلك أن تميز أساليبه فرض على المهتمين إيجاد آليات لفهم دلالته وكشف صيغه وتراكيبه والوقوف على مكمن وسر خرقه للمعيارية اللغوية تارة وفي إضفائه غموضا على معنى نستسيغه بالتدبر والقراءة تارة أخرى وهذا ما دفع المفسرين إلى اعتماد آليات لغوية متنوعة لدراسة الخطاب القرآني فاعتمدوا التفسير والتأويل وعلم الأصول والصرف والنحو والبلاغة إضافة إلى علم الكلام والفلسفة قصد فهمه وتدبره وتحسس معانيه، فلم يتوقفوا عند المعاني الظاهرة بل تجاوزوا ذلك إلى الدلالات المحتملة من أجل الوصول إلى أحكام الوجوب والتحريم والخصوص والعموم وغيرها، فكان استقراؤهم مميزا وأدواتهم خاصة، وهذا ما حفزنا إلى رصد الجذور الأولية للقراءة والتأويل عند أسلافنا المفكرين وكيف استعملوها ووظفوها لفهم النصوص ، خاصة إذا علمنا أن أكثر النقاد اتفقوا أن الإسهامات اللغوية لأسلافنا في التراث العربي لم يرق البحث فيها ما يستحق من عناية واهتمام حيث ما تزال مجالات كثيرة في تراثنا بكرا تحتاج إلى نظرة لغوية علمية واعية.

ومن ثم تباينت محاولات عدد كبير من الباحثين في علم التراث، فمنهم من اهتم بتحقيقه ومنهم من عنى ببحث النصوص ودراستها وتحليلها للكشف عن أوجه التفرد أو القصور فيها وعليه فمن غير المعقول تناول ذلك الكم الضخم من التراث اللغوي، لذلك اقتصرت هذه الدراسة على ما يخدم هذا الموضوع بناء على ما توصلت إليه البحوث اللغوية الحديثة بصفة عامة سعيا وراء إبراز الجهد الذي بذله التراثيون ووقوفا عند مقصدية الخطاب في بحثنا هذا الموسوم بآليات ومفاهيم القراءة بين التراث والحداثة، أما الهدف من هذه الدراسة فيكمن في الربط بين تراثنا اللغوي والدراسات الحداثية في مجال القراءة لتقديم صورة بسيطة لإحدى تجليات آليات القراءة.

أشار علماء اللغة حديثا إلى أن الموروث العربي تضمّن رؤى واضحة في كثير من قضايا القراءة والتأويل وضبط مقاصد النص والتي ربما لم تدركها النظريات الغربية إلا منذ قرن من الزمن على أبعد تقدير، ولذلك حملتنا الرغبة في تقصي الجهود القرائية خاصة فيما تعلق بالأدوات الموصلة إلى المعنى ومحاولة الجمع والتحليل بين ما خلّفه علماء التراث في مجال القراءة والتأويل ومقابلته بالدراسات

الغربية ومناهجها وصفا وتحليلا، فأردنا أن نسد ثغرة يسيرة في جدار البحث الأكاديمي في جامعتنا هاته إيمانا منا أن البحث العلمي عمل تكاملي، تتضافر فيه الجهود السابقة واللاحقة من أجل الوصول إلى نتائج وأحكام من شأنها خدمة المسار العلمي، وهذا لا يعني أني سابق وأصيل في تناول هذا الموضوع بل حقل القراءة والتأويل سبقني إليه علماء أجلاء وباحثون متمّرسون حاولنا، أن نقتدي بفضلهم لإثارة ما بدا لي واجب النظر لأن نذكر منهم عبد المالك مرتاض من خلال كتابه(نظرية القراءة)حيث يعتبر القراءة منهجا لتحليل النصوص وفق مستويات متعددة من أجل ترسيخ مفهوم القراءة بالمدلول السيميائي وكذا (قراءة النص وجماليات التلقي) لعبد الواحد محمود عباس الذي هو بمثابة دراسة مقارنة بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي وحميد لحميداني (القراءة وتو**ليد** الدلالة) وعلى حرب من خلال كتابيه (هكذا أقرأ ما بعد التفكيك)و (التأويل والحقيقة) ، وكتاب (نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها)لحسن مصطفى سحلول،فضلا عن دراسات كثيرة أخرى تطرق فيها أصحابها إلى القراءة والتلقي كل حسب توجهه لا يمكننا ذكرها كلها.

حقل الدراسات النصية عرف تطورا ملحوظا من حيث المناهج والنظريات والآليات وطرق معالجة النص، وأمام هذه التطورات ارتأيت مقاربة الظاهرة بإثارة بعض الأسئلة الهادفة كونها تعبر عن حيرة سكنت فكري وألمت بوجداني:

- فما القراءة؟ وما علاقتها بنظرية التلقي؟ ومن أهم روادها؟
- وما هي أهم المرتكزات والمرجعيات الابستمولوجية التي بعثت بها إلى الوجود؟
- وكيف استفاد منها النقاد على مستوى التنظير والإجراء؟
- أما عن أثرها في تراثنا كيف نجد بذورها وتجلياتها؟
- وما حدود التماس بين القدامى والمحدثين على مستوى قراءة النصوص؟

هذا ما تجتهد الدراسة في تلمس بعض الإجابات العلمية الصارمة لجملة ما أثير ضمن مخطط دراسي سمح بإراد مدخل وثلاثة فصول وخاتمة.

فما تعلق بالمقدمة فلا يخفى على كل من انتسب للدراسة الجامعية محتواها أما المدخل فهو عبارة عن مهاد نظري تم خلاله التعرف على ***نظرية القراءة والتلقي (النشأة والتحول)*** وعن الأسس الفلسفية والفكرية التي قامت عليها وكذا المرجعيات التي تحتكم إليها، كما قدمنا من خلاله

الطروحات النظرية الهامة التي جاءت بها نظرية التلقي والطروحات الإجرائية وكذا حضور جمالية التلقي في الخطاب النقدي العربي قديما وحديثا، حيث تم التعرض لنشأة النظرية في أرض ولادتها في حضن النقد الألماني فوجدنا طرحا جديدا يرتكز على رؤية نقدية لم نألفها حتى في النقد الغربي نفسه وتعرضنا لأعلامها وطرق انتقالها إلى النقد العربي، وتناولنا بالشرح والتحليل الظروف التاريخية والمنطلقات المعرفية والأصول الفلسفية لنظرية التلقي، بدء بالشكلانين الروس إلى ظواهرية رومان انجاردن مرورا بمدرسة براغ إلى هيرمينوطيقية جادامر ثم مؤسسي هذه النظرية وأخص ياوس وإزر وما قدّماه من فرضيات وأدوات تحليلية.

أما عن الفصل الأول فقد وسمته ب ***"آليات القراءة المصطلح والمفهوم"*** والذي خصصناه لمعاني القراءة والتفسير والتأويل والفهم وكل ما تعلق بالفعل القرائي في المعاجم اللغوية والاصطلاحية العربية منها والغربية بغية اكتشاف ورود كل مصطلح وخصوصيته حسب البيئة التي نشأ فيها، كما ركزنا في تقصي النظرية وتحليلها على أهم مقولات نقادنا القدماء منهم والمحدثين ثم عرّجنا على معاني المصطلحات عند منظري القراءة والتلقي في الغرب.

في حين كان الفصل الثاني حاملا لعنوان" ***فاعلية المجاز في قراءة النص***" وقد قسمناه إلى أربعة مباحث أما المبحث الأول فخصصناه لماهية المجاز ثم المبحث الثاني وتطرقنا فيه للمجاز بين الرفض والإثبات، والمبحث الثالث والرابع تناولنا فيهما أنواع المجاز والعلائق والقرائن ودعمنا كل ذلك بنماذج إجرائية، وضحنا من خلال هذا فاعلية المجاز في تحديد المعنى وأهم أساليبه في تحديد دلالة الألفاظ.

غير أن الفصل الثالث بسطت الحديث فيه عن"***آلية المجاز وأثرها في تحديد المعنى***" والذي كان خاصا بالجانب التطبيقي وآل البحث فيه إلى أربعة مباحث تطرقنا فيها إلى الجهود والكفاءات القرائية لعلماء التراث و أهم الأدوات الإجرائية عندهم تحديدا لمقصدية الخطاب واعتمدنا في ذلك النص القرآني أنموذجا لامتيازه بخاصية التأويل والتفسير وتعدد القراءة ،وركزنا في ذلك على بعض الممارسات القرائية والتأويلية، فجعلنا المبحث الأول لقراءة الطبري والمبحث الثاني لقراءة الرازي والمبحث الثالث للزمخشري ثم المبحث الرابع لقراءة الطوسي لتنوع هذه القراءات واختلافها من حيث المنهج والخلفية وحسب ما اعتمده كل مذهب من هذه المذاهب من آليات إجرائية في تحليل

النصوص مقاربة للمعنى حيث اتخذناها سندا لنا في تطبيق مفاهيم القراءة والتلقي، والمبحث الخامس خصصناه للترجيح بين القراءات وتعلق آلياتها بمفاهيم نظريات التلقي.

كلّ هذه القضايا ضبطها منهج دراسي تنوّع بين التاريخي واللغوي والأسلوبي اقتضاء لحال الظواهر المعرفية والمقاصد الدلالية، متوسلين في ذلك بمكتبة علمية جمعت بين المصدر والمرجع وبين الأصيل والجديد فضلا عن المخطوط والمجلاّت المتخصصة وفضاءات الانترنيت وكلّ عناوين هذه المجالات المعرفية مذكور مشخص في سياقه الخاص.

هذا الجهد في اقتناء المصادر والمراجع وفرزها واستثمارها شكّل لي صعوبة على مستوى التعامل لكنها ظلت محفوفة بالمتعة وفضلاً عن وفرة المصادر التي تناولت موضوع القراءة والتلقي في تراثنا فكان من الصعوبة بمكان فرزها واستخلاص معانيها وأحكام مؤلفيها.

إنه لمن سعادتي الغامرة أن أمثل اليوم بين يدي لجنتكم الموقرة في هذا المحفل الأكاديمي العلمي لأحظى بشرف مناقشتكم لهذه الأطروحة.

وأستهل هذا بكلمة أوجهها لأستاذي الجليل غانم حنجار لقبول هذا البحث والإشراف عليه ورعايته مذ كان فكرة إلى أن اكتمل عملا، فكم أتمنى أن تسعفني الكلمات لأعبر عن خالص شكري له على ثقته المفرطة في شخصي، وقد أحاطني بتوجيهاته النيرة وإشارته المعرفية، وكان أحسن ما تعلمت عنه تلك القيم النبيلة والخلال الكريمة كما عرفت فيه صرامة عالية ودقة منهجية منقطعة النظير وكان أحسنها لين جانبه وتواضعه في حشمة وحياء وهو معروف بذلك بين الأساتذة والطلبة، نسأل الله أن يمد أساتذتنا في دينهم وصحتهم وأهليهم بالعافية والهناء، خاتما بقول الشاعر:

أفادتكم النّعماءُ منّي ثلاثةً يديّ ولساني والضّميرَ المحجبا
وما كانَ شكري وافياً بنولكم ولكنّني حاولتُ في الجهد مذهبا.

كما أجدد شكري وامتناني للجنة العلمية الموقرة على تفضلها بقراءة هذا البحث، والصبر عليه وعلى ما تقدمه من ملاحظات علمية وتوجيهات رشيدة وتصويبات سديدة التي سأستفيد منها حتما في تجاوز ما قد يكون اعتور البحث من نقص أو قصور.

فإن وفقت فبفضل الله وتوفيقه وإن كانت الأخرى فلقصر باعي وقلة حيلتي.

وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم عليه توكلت وإليه أنيب وهو حسبنا ونعم الوكيل

تيارت1436هـ/2015م

مدخل

نظرية القراءة والتلقي: (النشأة والتحول)

إن التنقيب التاريخي لجذور آليات القراءة "**Lecture**" يحتم علينا التواصل" **Communication** "مع مختلف المناهج النقدية والروافد الأساسية لهذه النظرية، والتي تكونت في أغوار نظرية النقد ونمت ثم نشطت فرضيتها فصارت من أهم ركائز الدراسات النقدية.

وكما هو معلوم إن أي نظرية "**Théorie** " لا يكتب لها النضج الفكري والمنهجي إلا عبر معطيات تزود بمختلف المناهج والنظريات الأخرى، وهذا ما انطبق على نظرية التلقي التي انشحنت بحمولات كثيرة بداية من الدراسات اليونانية التي اهتمت بالمتلقي"**récepteur**" (الجمهور) من خلال نظرية المحاكاة والتطهير"**Catharsis**" ومفهوم التعالي وهي أرضيات فلسفية تأسست عليها نظرية التلقي " **Théorie de la Réception** " ولقد نتج عن هذا التفاعل"**Interaction**" والاندماج والتداخل خلط وعسر في تحديد المجال التاريخي للنظرية، فَفرضت مصطلحات ومفاهيم مبتكرة تعذر من خلالها احتواء مجالها الدلالي خاصة في ظل تطور الإنتاج الأدبي.

إن «نظرية التلقي نشأت من حوار عميق مع المناهج التي هيمنت بعد الحرب العالمية الثانية كالشكلانية والبنيوية" **Structuralisme** " والسيميوطيقا ونظرية التواصل والمقاربات الماركسية والتحليل النفسي للأدب، ومع الخلفيات الأبستمولوجيا والفلسفية والإيديولوجية التي وراء تلك المناهج».[1]

فنظرية التلقي نتاج مناهج مختلفة كان لها الدور البارز في ظهور ها واكتمالها إن «التحولات العميقة التي شهدتها الدراسات الأدبية والنقدية والجمالية"**Esthétique** "في العقود الأخيرة من هذا القرن، كانت ثمرة من ثمار التطور الفكري الحديث، والفلسفات المتعاقبة والإنجازات العلمية، التي ما لبثت ترج المعتقدات رجا، إلى درجة تدع إلى الاعتقاد بأن العقل البشري أوشك على أن يستنفذ قدراته الكاملة، ويعطي كل ما لديه من طاقات خلاقة، وفي هذا السياق المعرفي لم يكن الوعي

[1] – نظرية التلقي والنقد العربي الحديث، أحمد بو حسن، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، الرباط، ط1، 1994م، ص: 07.

النقدي والفكر الجمالي في منأى عن هذه التحولات الجذرية التي تركت أثارها الواضحة في طبيعة التلقي مخلفة أسئلة جوهرية تمخضت عنها تصورات نقدية وجمالية شكلت ما يعرف بـ (نظرية القراءة) "**Théorie de lecture** " أو (جمالية التلقي) " **Esthétique de la Réception**"».[1]

وهذا ما خلف كما هائلا من المفاهيم المصطلحية "**Terminologie** " للتلقي وجعل المشتغلين في حقل القراءة والتلقي يكابد لأجل حصر حدا فاصلا يلقى الإجماع بين أهل الاصطلاح.

1-الدلالة المعجمية:

إذا أردنا البحث عن المعنى اللغوي للتلقي في المعاجم العربية فإننا نجد أن مادة التلقي تدخل ضمن المفهوم العام للاستقبال **وقد** ورد لفظ التلقي في لسان العرب بمعان متقاربة حيث يقول ابن منظور (ت: 711هـ): «لقيَ فلانٌ فلانا ولاقاه لُقيانا وملاقاة وتلقَيا»[2].أي صادفه واستقبله فالمتلقي بهذا المعنى هو المستقبل، وقال «فلان يتلقى فلان أي يستقبله».[3]

فالتلقي أو الاستقبال بمعنى واحد عند ابن منظور، وقد يعود هذا التنوع إلى الاستعمال عند العرب يقال في الانجليزية "**Reception**" أي تلقي، ويقال "**Réceptive**" أي متلق أو مستقبل ويقال "**Toreceivce** " أي تلقى استقبل أخذ.[4] إن ما طرأ على مادة لقى دلاليا، سببه التطور الحياتي للمستعملي المصطلح وكذا التنوع والتطور في الأغراض والسلوك وعليه تم توظيف الكلمة ونقلها إلى سياقات أخرى جديدة مما أكسبها كما ثريا من التوليدات الدلالية.

[1] – القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم المحادثة، يوسف أحمد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م، ص: 152.

[2] – لسان العرب، ابن منظور ابو الفضل جمال الدين محمد(ت:711هـ)، دار صادر بيروت، ط3، 1993م، ج6/ 4065. مادة" لقي".

[3]– المصدر نفسه، ج685/08.

[4] – ينظر: المورد، روحي البعلبكي، قاموس عربي انجليزي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط08، 1996م، ص: 365.

ما نلاحظه أن الاستقبال أو التلقي مترادفان في المنظور الغربي أيضا، وقد ورد في تهذيب اللغة أيضا بمعنى الاستقبال، فيقول الأزهري(ت:370هـ): «تلقاه أي استقبله والتلقي هو الاستقبال».[1] فكلمة تلقى في المعجم العربي بمعنى استقبل.

وقد كان الإجماع على استعمال لفظة التلقي عند العرب في الغالب، قال تعالى:﴿ **وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيم** ﴾.[2]

وعليه فلفظ التلقي ماثل في التراث العربي وقد ورد المصطلح في كتاب الله بمعنى الفهم والفطنة إذ لا يتحقق ذلك إلا من خلال التلقي والاستقبال، ويكمن هذا الترادف بين الاستقبال والتلقي في طبيعة الاستعمال عند العرب خاصة عند العلماء في كيفية تلقي النص واستنباط الأحكام منه فهما وتأويلا.

2-الدلالة الاصطلاحية :

تبنى النظرية على مجموعة من التصورات والافتراضات وتتشكل ضمن منظومة من التعريفات والاصطلاحات التي تعطينا نظرة منظمة لظاهرة ما وإنما كانت النظرية من اجل طرح بدائل فكرية ونقدية بديلة للنماذج الرتيبة التقليدية، «فالنظرية عادة ما تكون نقدا مشاكسا لمفاهيم الإدراك المألوف، والأبعد من ذلك هي محاربة لكشف ما نُسلم به جدلا على أنه إدراك مألوف هو في الحقيقة تشييد تاريخي "**Historial Construction** "».[3]وبما أنها تخالف كل ما هو مألوف فإنها تسعى بالمقابل إلى التجديد والإبداع وفق معطيات العصر كما أنها تنتهج الدقة والعلمية في طرحها بخلاف المناهج التقليدية والمفاهيم الجاهزة مسبقا.

---

[1] – تهذيب اللغة، أبو منصور بن محمد الأزهري الهروي(ت:370هـ)، ج:07، تح: أحمد عبد الرحمان مخيمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ص: 276. باب "القاف واللام".

[2] – سورة النمل، الآية:06.

[3] – مدخل إلى النظرية الأدبية، جوناثان كولر، تر: مصطفى بيومي عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م، ص: 18.

وهذا ما ميز نظرية التلقي، فالتلقي «بمفهومه الجمالي يعني عملية ذات وجهين، إذ تشمل في آن واحد الأثر الذي ينتجه العمل الفني وطريقة تلقيه من قبل القارئ، ويمكن للقارئ أن يستجيب للعمل بعدة أشكال مختلفة، فقد يستهلكه أو ينقده، قد يُعجب به، أو يرفضه، وقد يتمتع بشكله ويؤول مضمونه ويتبنى تأويلا مكرسا أو يحاول تقديم تأويل جديد، وقد يمكنه أخيرا أن يستجيب للعمل بأنه ينتج بنفسه عملا جديدا».[1]

فالتلقي هو تلك الفعالية في المعنى" **Sens**" من خلال فعل القراءة " **Acte de lecture**" محاولا قول ما لم يقله النص، إما إعجابا أو رفضا وهذا يتوقف على حنكة المؤول وقدرته على محاورة النص، محاولا إبرام صفقة مع هذا الكائن، كاشفا عن عوامله لأن المتلقي في هذه النظرية طرفا فاعل متفاعل في عملية القراءة لأن نظرية التلقي ليست مجرد مقاربة"**Approche**" جمالية للنصوص في مستواها التحليلي فقط، إنما هي **نسق** فكري عام يعتمد المنهجية والتخطيط الذاتي القائم على العلمية ومرتكزا على فنون متنوعة وهذا ما نلاحظه في البيئة الألمانية التي نشأت في أحضانها هذه النظرية والتي ارتبطت «بالصيرورة التاريخية التي عرفها الفكر الألماني في المستوى الأدبي والنقدي، وليس معنى هذا أن التلقي مختصا بألمانيا وحدها دون غيرها من الآداب الإنسانية الأخرى، إلا أن القصد الفلسفي والنظري الذي اتخذته نظرية التلقي في ألمانيا، وما نتج عن ذلك من فرضيات نظرية وممارسات تطبيقية هو الذي جعل من ألمانيا المرجع الأساسي في تلك الفعالية النظرية».[2]

أي أن نظرية التلقي استلهمت مبادئها من الفكر الألماني بالدرجة الأولى، ثم تفاعلها مع آداب إنسانية ونظريات فلسفية تعلن بذلك ميلاد منهج نقدي جديد يدعي الاستقلالية في المفاهيم ويدعوا إلى تغيير القواعد القديمة وإعادة النظر في التعامل مع الأعمال الأدبية الحديثة.

[1] – الشعر ومستويات التلقي، الغريب خالد، سلسلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، 1999م، ج09/ 115.

[2]– نظرية التلقي والنقد العربي الحديث، أحمد بوحسن، ص: 11.

«وُضعت لإصطلاح التلقي ألفاظ مشتركة في مناهج الدراسات الأدبية الحديثة، وقد تعرض إيراد هذه الألفاظ (**أسماء وصفات**) بتسلسل تاريخي دقيق ومقبول بسبب كثرتها وتداخلها وصعوبة الفصل بينها ... وقد يكون (**التلقي**) و (**القراءة**) لفظين جديرين بالعناية لكونهما يؤديان الغرض المقصود».[1]

ويعود عدم تحديد المصطلحات بدقة إلى تقاطع الدراسات الأدبية مع النظرية وارتباطها بعلوم أخرى كالفلسفة وعلم النفس ،وكذلك إلى التجديد في المفاهيم بما يساير النهضة الأدبية الحديثة، الاستقبال والاستجابة مفهومان لصيقان بنظرية التلقي ومن الصعب فصل أحدهما عن الآخر إذ هي مسميات دالة على التلقي، والمتلقي هو المستجيب للنص وهو المستقبل وهو الفاهم وهو المرسل إليه وهو المخاطب وهو السامع والقارئ، إن المصطلحات الرئيسية المستخدمة في الدراسات الأدبية الحديثة هي أربعة أساسية وما عداها هو إما تبع لها أو مرادف وهي التلقي –القراءة– الاستقبال– الاستجابة، ونرى أن المصطلح الجامع لها هو التلقي، المصطلح الأساسي والقوة المهيمنة إلا أن مصطلح القراءة يبقى هو المستخدم والسائد في دراسة النقد الحديث.[2] ويعود هذا التيه في تحديد المصطلح خاصة في الدراسات النقدية إلى توالي الترجمات للتعريف بهذه النظرية، وما زاد الأمر تعقيدا أن أغلب الترجمات لم تنقل من الألمانية إلى العربية وإنما عن طريق لغة ثانية كالإنجليزية أو الفرنسية، وهذا الأمر لبسا مصدره المترجمون إلى هذه اللغة الوسيطة ثم إلى العربية.[3]

إن هذا الاختلاف في ضبط المصطلح يعود إلى الاختلاف في الرؤية والمرجعيات المعرفية، لكنه قد يشكل عائقا أمام النقاد عامة ونقاد الأدب العربي خاصة حين استثمروا ما جاءت به من أفكار مع عدم مراعاة الخصوصية العربية بما يخدم المنظومة النقدية العربية.

---

[1]– استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص: 27.

[2]– ينظر: المصدر نفسه، ص: 30.

[3] – ينظر: بحوث في القراءة والتلقي، نظريات التلقي، هالين فرناند وشوبر فيجن فرانك وأوثان ميشيل، تر: محمد حيز البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1998م، ص: 31.

وفي الأخير يظل مصطلح التلقي مصطلحا منفتحا بإجراءاته النقدية على المناهج النقدية والأدبية مجتمعة كانت أو منفردة وعلى تقنياتها، فيتيح الشمولية والموازنة والمقارنة، مما يتيح له قدرة الاحتواء والمسايرة على التنقل وفق إمكانيات القارئ المتعددة، ذلك أن القراءة المتقنة والواعية المدققة والمتوازية إذ دعمت بمنهج نقدي متميز وقارئ مرهف موهوب يملك حساسية نقدية ومعرفة لغوية وثقافية ونفسية، يمكن لها أن تفتح أفاق التجربة الإبداعية، ومن ثم تحقق لنا تجربة نقدية إبداعية صحيحة.[1]

وما نخلص إليه أن جمالية التلقي استفادت من كل ما سبقها من المعارف في إقامة هيكلها التنظيري مما جعلها تتسم بالانفتاح والقدرة على التفاعل بين عدة مناهج على اختلاف مشاربها، كما أنها أعادت الاعتبار للقارئ من منطلق كونه المنتج الفاعل في العمل الأدبي من خلال مكنوناته وتجاربه الجمالية التي يبثها في النص فيكتب له الديمومة والبقاء مع كل فعل قرائي يرتكز على مبادئ نظرية التلقي.

3- نظرية التلقي النشأة والتحول:

«نشأت نظرية التلقي في ألمانيا سنة 1966م بجامعة كونستانس " **Université de Constance** " على يد مجموعة من كبار العاملين في مجال الأدب والنقد، وأشهر روادها هانس روبرت ياوس (**Hans Robert Yauss**) *وفولف غانغ آيزر (**Wolf Gang Ezer**) وعدد آخر من المساهمين في نشأة هذه النظرية في وسط فكري متردي، وترتبط نظرية التلقي بالصيرورة التاريخية التي عرفها الفكر الألماني في المستوى الأدبي والنقدي، وليس معنى هذا أن التلقي مختص بألمانيا وحدها

[1] - ينظر: المسار في النقد الأدبي، دراسة في نقد النقد الأدبي القديم والتناص، حسين جمعة، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 2001م، ص: 08.

*-Hans Robert Yauss أحد أساتذة جامعة كونستانس ومن الرواد وهو باحث لغوي رومانسي، متخصص في الأداب الفرنسية، هدفه الربط بين دراسة الأدب والتاريخ على أساس أن النماذج الأدبية تعبير يستوحي خلاصة التجارب الإنسانية، (ولد سنة 1921م، تأثر بجورج غادمير وهايدغر ومن مؤلفاته- pour une esthitique de la reception. Experience esthétique et hermentique littéraire- وتوفي سنة 1997م). ينظر: نظرية الاستقبال، هولب روبرت، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 1992م. ص: 189-190.

دون غيرها من الآداب الإنسانية الأخرى».[1] فقد سبق هذا الظهور في ألمانيا عدة نظريات حاولت وصف النص ومقاربته وهذه الأعمال النقدية أسهمت في نشأة جمالية التلقي وكانت بمثابة الأصول المعرفية لها.

فهي تقاطع بين ثقافات وبيئات عدة أفرزت طروحات ونظريات كان لها الدور البارز في ظهور واكتمال معالم نظرية التلقي، ويصرح بذلك ياوس موضحا أنه: «منذ سنة 1966م استعارت جمالية التلقي من هانس جورج جدامر(**Hans George Cadamer**) *

فرضيات فلسفته التأويلية لتعارض خاصية الموضوعية في مناهج التأويل المتداولة في تدريس الأدب».[2]

فلا يمكن لأي نظرية كانت أن تنشأ مستقلة عن النقد الأدبي وهذا ما انطبق على نظرية التلقي التي ارتكزت على عديد الفلسفات ونهلت من مدارس كثيرة آلياتها وأدواتها، إلا أنها ثارت على المذاهب السابقة كالماركسية والشكلية الروسية "**Formalisme Russe**" وغيرها.

فركزت على حرية القارئ وأعلت من شأنه بعد ما كان تعامله مع النص في حدود إيديولوجية"**Idéologie**" تلغي ذاتيته، إذ كان دوره يقوم على الاستهلاك ليس إلا و «قد انتهى» «ياوس» من محاولاته في التغلب على هذا الانقسام إلى رؤية جديدة تضع القارئ في موضعه المناسب من النص وقد أطلق على هذه الرؤية «جمالية التلقي**Esthétique de la Réception**».[3]

---

[1] نظرية التلقي والنقد العربي الحديث، أحمد بوحسن، ص: 11.

*(Hans George Cadamer) هانس جورج جادا مير فيلسوف الماني ولد سنة 1900 م بماربورغ Marburgدرس الفلسفة في مناطق متعددة، تأثر بالكانتية الجديدة news kantismeوبالفلسفة الفينومينولوجية درس بعمق الفكر الفلسفي الاغريقي و جعل منه أنموذجا للفكر المتجذر في التاريخ أحدث تقاربا كبيرا بين آرائه في الفينومينولوجية و أراء هيدجر فكلاهما يرى أن المنهج التأويلي الذي يعتمد على قراءة الطرف الاخر، هو موقف ذاتي يرتبط بلحظة زمنية محددة و بتفاعل جدلي خاص. من أبرز مؤلفاته "الحقيقة والمنهج" 1960م «فن الفهم" " الهيرمينوطيقا الفلسفية " و" مشكل الهيرمينوطيقا"

[2] جمالية التلقي، هانس روبرت ياوس، ص: 104.

[3] نظرية الاستقبال، هولب روبرت، تر: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 1992م، ص:75.

وعليه تعتبر هذه النظرية بداية تغيير في المسار الفكري النقدي وميلاد لأفاق جديدة ركزت على البعد الجمالي للنص، فركزت على القارئ والقراءة والجانب التواصلي في نظرية الأدب وإذا أردنا أن ننصف المناهج السالفة قلنا إنها أسهمت ولو بالقليل في نضج نظرية التلقي والتي جعلت من كتابة تاريخ نشأتها في غاية الصعوبة جراء توالي النظريات والمناهج غور أفكارها وعلى هذا الأساس يعتقد ياوس «أن جمالية التلقي لا تزعم –كغيرها من المناهج الشمولية – رغم جزئيتها ومحدوديتها، فهي لا ترغب في أن تكون مبحثا مكتفيا بذاته مستقلا عن غيره»[1]. فقد أشر في عديد كتاباته إلى ذلك.

«إن معظم المذاهب النقدية تنهض في أصلها، على خلفيات فلسفية، على حين أننا لا نكاد نظفر بمذهب نقدي واحد يقوم على أصل نفسه، وينطلق من صميم ذاته الأدبية، وما ذلك إلا لأن الأدب ليس معرفة علمية مؤسسة، تنهض على المنطق الصارم والبرهنة العلمية، ولكنه معرفة أدبية جمالية أساسها الخيال والإنشاء، قبل أي شيء آخر».[2]

وهذا الأمر من المسلمات إذ لا يمكن أن تقوم أي نظرية وتتكون دون أن تستفيد وتغترف من مذاهب أخرى، مما يجعلها تنشأ على أسس غير حقيقية علميا والأدب عموما ينبني على الجمال والخيال.

«وهذا التقاطع بين الحقول المعرفية الشائكة جعلت (كونرجيم وستار ونسكي) يقر بصعوبة كتابة نظرية التلقي بسبب تعقد حقل البحث، ويبقى الاعتقاد السائد عند (فولفغانغ أيزر)* **Wolfgang Izer** أن مكمن الصعوبة في دراسة عملية التلقي لا يتمثل في طرفيها (**النص والقارئ**) بل في الحدث الحاصل بينهما».[3] فهذا اعتراف من منظري نظرية التلقي وكاتبها بصعوبة دراسة نظرية

---

[1] – نظرية الاستقبال، هولب روبرت، تر: رعد عبد الجليل جواد، ص:75-78.

[2]– في نظرية النقد متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها، عبد المالك مرتاض، دار هومة، الجزائر، ط1، 2002م، ص: 79.

*–ولد سنة 1926م اشتغل بالتدريس في عدة جامعات منها جامعة كونستانس وجامعة كاليفورنيا وهو عضو بأكاديمية هايدلبرغ للفنون والعلوم وهو مؤسس لوحدة البحث الشعرية والهيرمينوطيقا له عدة مؤلفات من أهمها "القارئ الضمني The Implied Reader–" "فعل القراءة Prospecting" " The Act of Reading أفق التوقع "وغيرها ولايزال إلى الآن يمارس نشاطه العلمي.

التلقي والإحاطة بكل حيثيتها لتقاطعهما مع مختلف المدارس والنظريات ولأنها تبنت أنواعا شتى من الأفكار مما يتطلب دراسة نقدية وكفاءة عالية للتمكن من احتواء عملية التلقي.

«وجملية التلقي ليست مبحثا مباحا للمبتدئين المتعجلين وتكمن هذه الصعوبة في أن ياوس يسعى إلى كتابة جديدة لتاريخ الأدب تتجاوز ظروف النشأة».[1]

فقد قامت وتأسست نظريات القراءة والتلقي على آليات الفهم والتفسير والتأويل وهي نظريات وسعت فضاء الدراسة، حيث تحول النص الأدبي في ظلالها إلى فضاء لغوي مترامي الأطراف منحت للقارئ المؤول سلطة تامة على النص.

أما عند العرب والمسلمين فقد فتح علم التفسير على النص القرآني باب الرأي والنظر فمارسوا عملية القراءة عليه وبذلك تنوعت أفهامهم واتسعت دائرة اجتهاداتهم انطلاقا من تأثراتهم الثقافية التي كانت ميّزتها المشارب الفلسفية والكلامية السائدة وبالخصوص حين توافدت العناصر الأعجمية فشكلت مجتمعا متجانسا يقبل الثقافة المخالفة والرأي الآخر.

وهذا ظاهر لمن يرصد فعل القراءة وعلاقته بالنصوص من خلال تتبعنا لأهم الممارسات القرائية في تراثنا النقدي والتي لا تحتاج إلى إثبات وبرهان أن القراءات توالت على أنواع شتى من ضروب الكلام شعرا ونثرا فكانت تلك القراءة تفسيرية تأويلية لما هو قائم من صلة بين القراءة والتفسير والتأويل.

وهذا الترابط بين هذه المفاهيم متولد من كون كل آلية من هذه الآليات لا تتحقق إلا من خلال ارتكازها على أداة أخرى فقد اتفق المشتغلون في حقل نظرية التلقي والمتعاملون في مجال فك

ينظر: فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب في الأدب، فولفغانغ ايزر، ترجمة: حميد لحميداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، ط ،1987، ص:9

[3] – التفاعل بين النص والقارئ، فولفغانغ إيزر، تر: الجيلالي الكدية، مجلة دراسات سيميائية أدبية، فاس، المغرب، 1992م، ع 07، ص: 08.

[1]– نحو جمالية التلقي، جان ستار وبنسكي، تر: محمد العمري، مجلة دراسات سيميائية أدبية، الدار البيضاء، المغرب، ع06، 1992م، ص: 43.

طلاسم النصوص أن القراءة الفاحصة والمثمرة لا تتحقق بمجرد اللقاء الأول مع النص، إنما يتحقق المراد إلا من خلال سلم قرائي متسلسل يكون تبعا لتأويلات متعددة وأفهام وتفسيرات شتى وصولا إلى جوهر المعنى.

وهذه المقاربات "**Approches**"في الحقيقة اختلفت وتباينت حسب الظروف والبيئات التي ولدت ونمت فيها، إن استقراء مفاهيم المصطلحات والآليات في التراث العربي الإسلامي صنعت لنفسها وجودا نوعيا في الممارسات القرائية حينما استنطقت النصوص، وهذا ما ظهر جليا في المدونات التفسيرية أو البلاغية من خلال علم التفسير والتأويل والأصول وعلم الكلام والبلاغة والنحو، والربط بين الآليات القرائية والأدوات المستعملة في التنقيب والحفر والترصد والكشف عن جواهر المعاني والإحاطة بمقاصد النصوص.

كما أن نظرية التلقي في مسيرتها، أو من خلال إرساء مبادئها مرت بثلاث مراحل أو محطات كما ترى بشرى موسى صالح، إذ تقول: «نجد أن العمر المنهجي الحديث يتطور على ثلاث لحظات: لحظة المؤلف وتمثلت في نقد القرن التاسع عشر التاريخي، النفسي والاجتماعي ... ثم لحظة النص التي جسدها النقد البنائي في الستينات من هذا القرن، وأخيرا لحظة القارئ أو المتلقي كما في اتجاهات ما بعد البنيوية ولاسيما نظرية التلقي في السبعينات منه».[1] فبالإضافة إلى المعطيات التي شكلت للنظرية أهم الدعائم والمبادئ فإن مفهومها السياسي مرتبط بالصراع الفكري الألماني مع النظام الماركسي الذي كان يعاني أزمة في الأدب وانحراف في التعامل مع النصوص بسبب إلغاء دور القارئ الفرد والتركيز على المجتمع، وهذا ما حاولت نظرية التلقي الخروج والثوران عليه، حيث فكت القيود التي كبلت الإبداع والتي جعلت القارئ لا يخرج في تعامله مع النصوص من معيارية الإيديولوجيات " **Idéologies**"وأحادية المعنى طاعة وخدمة للجماعة أو المذاهب أو ما يسمى بالقراءة الموجهة.

[1]- نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، بشرى موسى صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م، ص: 32.

رغم ما تدعيه نظرية التلقي في كونها المحرر الوحيد للقارئ خدمة وتطويرا للعملية الإبداعية إلا أنها أغفلت لسامع النص المبدع أحواله النفسية والاجتماعية والتي لا تفيد حسبها في التعامل مع النص، فأسهمت في تجاوز حدود المعرفة المعتمدة على التفسير إلى أفاق التأويل بحثا على دلالات النص.

كما تستقي جمالية التلقي في تجاربها من البحث السيميولوجي والتاريخ الأدبي، فتحاول الاستثمار في النتائج المحصل عليها في النقد الأدبي.

إن منهج النظرية يقوم على عدم التسليم بالإنتاج الفني التام أو الوصول إلى الحقيقة الكلية «فلا يفسر الطابع الجزئي لجمالية التلقي إذن من خلال عنايتها بالعلاقات بين الإنتاج والتلقي فحسب، بل أيضا بالاعتراف بأن أي إعادة لإنتاج فني ماضي محكوم عليها أن تظل جزئية»[1]، فإن طابع الجزئية في العمل الإبداعي قضية حتمية مسلم بها.

إن الدراسات النقدية ترى أن النص ليس له معنى موضوعي جاهز مهمة القارئ إخراجه للوجود، إن النص في المنظور الجديد مادة خام صماء والقراءة هي التي تبعث فيه الحياة عبر عملية عقلية شديدة التعقيد يباشرها القارئ متسلحا بترسانة من الآليات والذائقة التي هي أساس مشروع في القراءة ذلك أنه لن تتوفر للمتلقي-فيما يبدو-آليات القراءة الصحيحة التي يستطيع من خلالها الإلمام بجزئيات النص والإحاطة بظروفه وملابساته من غير حس جمالي نابع من ذاته، ويتجلى هذا الذوق في طابع آليات داخلية تجري على مستوى العقل ونشاطاته.[2] فالفن يتسم بطابع النسبية الخاصة لا يمكن له أن ينتج قراءة تامة وشاملة لكل عناصر الإبداع، فعلاقة النص بالقارئ تتحدد داخل آلياته، وتقاس بمدى ارتكاز فهمه على بنية النص والتمكن من فك رموزه وإضاءة الغامض فيه، فتتحقق بذلك القراءة الفعالة المنتجة. وهذا يتوقف على استراتيجية القارئ وآلياته في تجسيد المعاني المتوارية في أوعية

[1] -Hans robert Jauss. Pour une esthétique de la réception. Edit. Gallimard. Traduit. Par .Claude Maillard. Préface de jean Slarolimski.Paris .1978.p.521.

[2] ينظر: الخطاب الأدبي من النشأة إلى التلقي، دراسة تحليلية نموذجية، نواري سعودي أبو زيد، مكتبة الأدب، القاهرة، ط1، 2005م، ص: 84.

الألفاظ، هذا ما ركزت عليه نظرية التلقي والقراءة، والتي تجعل من القارئ المالك الحقيقي للنص، يقول عبد الله الغدامي «إن الشعراء يسرقون ما تبقى من أخيلتنا وليس لنا إلا أن نسترد حقنا من سارقه، فنحول النص إلينا عن طريق القراءة».[1] بمعنى أن القارئ يصبح المالك الحقيقي للنص فيرى فيه ذاته من خلال تجسيد ماضيه فيتفاعل ويفعِّل ويغير فيبدع بمحاولة تأسيس نص داخل نص.

فالقراءة بهذا المفهوم عملية تعيد للنص النابضات بعدما كان جسم لا حراك فيه، فتمدد له البعد الحياتي عن طريق استجوابه واستنطاقه من خلال الفجوات والرموز لفك طلاسمها فيجمع شتات النص، فيبني معنا جديدا يعبر به عن ذاته، رغم ذلك تبقى قراءة غير شاملة ذاتية تدخل ضمن سلسلة المقاربات والاحتمالات تتعدد بتعدد أفكار القرّاء وواقعهم فـ: «كل قراءة في النص تشكل واقعة مضافة».[2]

4-المدارس التي أثرت في النظرية:

لا يمكن لأي نظرية كانت أن تتأسس على فراغ، أو أن تحدث طفرة وهذا ما ينطبق على نظرية التلقي والتي بنيت على جملة من الأفكار الفلسفية والإيديولوجية: فـ «معظم المذاهب النقدية تنهض في أصلها على خلفيات فلسفية، على حين أنّا لا نكاد نظفر بمذهب نقدي واحد يقوم على أصل نفسه، وينطلق من صميم ذاته الأدبية، وما ذلك إلّا لأن الأدب ليس معرفة علمية مؤسسة تنهض على المنطق الصارم والبرهنة العلمية، ولكنه معرفة جمالية أساسها الخيال والإنشاء، قبل أي شيء آخر».[3]

---

[1] – الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى الاستراتيجية، عبد الله الغدامي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 1986م، ص: 288-289.

[2] – هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، على حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص: 21.

[3] – في نظرية النقد، متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد نظرياتها، عبد المالك مرتاض، دار هومة، الجزائر، ط1، 2002م. ص: 79.

فنظرية التلقي والقراءة اغترفت من ينابيع متنوعة وامتزجت بأفكار ومذاهب، شكلت الإرهاصات الأولى للنظرية، وقد لخصها روبرت هولب «**Robert Hulpe**» في قوله: «وعلى هذا الأساس أفردت في باب الإرهاص، خمس مؤشرات هي الشكلانية الروسية، بنيوية براغ ظواهرية رومان أنجاردن، هرمنيوطيقا هانز جادامر وسيسيولوجيا الأدب».[1]

4-1-الشكلانيون الروس:"Les Formalistes Russes"

لقد أسهم التحول الذي رفعت رايته الشكلانية بين القارئ والنص بتوسيع مفهوم الشكل والاهتمام بالإدراك الجمالي وتحديد عمل الفن والتركيز على تطبيقات التفسير، لقد بحث الشكلانيون الروس في آليات النص ومادة بنائه، وكيفية تحليله من داخله، يرى ياوس أن: «**نظرية التطور الأدبي** الشكلانية تعتبر بحق أحد أهم عوامل التجديد بالنسبة لتاريخ الأدب، فلقد أوضحت بأن التحولات التي تتم في التاريخ تندرج حين يتعلق الأمر بالأدب أو بغيره، ضمن نسق معين، كما حاولت أن تبني نسقا للتطور الأدبي.[2]

فإدراك الأدبية في النص أدى بالشكلانيين إلى تحقيق الطابع الجمالي فيه، لكن ما يعاب عليها إهمال دور القارئ وأهميته.

4-2-مدرسة براغ البنيوية:Structuralisme لقد تقاربت أهداف المدرسة مع ما تدعو إليه نظرية التلقي والقراءة وروادهما فلقد كانت أعمال موكارفسكي «**Jolur Mokarvski**» وتلميذه فليكس فوديكا «**Felix Vodicka**» من أكثر المصادر للنظرية سيادة في ألمانيا ... حيث ظهرت ترجمات

[1] نظرية التلقي، مقدمة نقدية، روبرت هولب، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، مصر، ط1، 2000م، ص: 48.

[2] ينظر: جمالية التلقي من اجل تأويل جديد للنص، هانز روبيرت ياوس، ترجمة رشيد بن حدو، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004م، ع 484، ص: 57.

ألمانيا لعدد كثير من كتاباته[1]. فقد حدد منظّرو هذه المدرسة الإطار العام للفن باعتباره نظاما دالا وان كل عمل فني بنية غير مستقلة عن التاريخ وهذا ما ساعد في فهم بنية النص الأدبي وتراكيبه.

4-3- سوسيولوجية الأدب:

والتي تهتم بالتحليل الاجتماعي والنفسي للتلقي وذلك بالتركيز على الظروف التي تم فيها التلقي وطبيعة القراء وأثر العلاقات الاجتماعية والنفسية في توجيه وتحديد العمل الأدبي التي يعتبر رسالة اجتماعية هدفها تحسين وضعية هذا المجتمع من خلال منح القارئ الآليات الفعالة وجعله في أحسن الظروف القرائية، كلها أسس قامت عليها نظرية التلقي.

إن تأثير النقد السوسيولوجي ورواده «**لاونثال Leolowenthal**» «و**جوليان هيريش Julian Hirsh**» بنظرية التلقي، يبدأ من الاهتمام بغائية الأدب وانطوائه على رسالة اجتماعية، لأن المتلقي والمجتمع هما جوهر العمل الأدبي وغايته[2] وكأن التلقي في سوسيولوجية الأدب من خلال القراءة يحسن أو يغير أو يمنح حلولا تعمل على وضعية المجتمع، هي مفاهيم ساهمت في بلورة جمالية التلقي.

4-4 – ظواهرية رومان انجاردن *Romme In Garden (أو الفينومينولوجيا):

كان الاهتمام في هذه المدرسة منصبا على العلاقة بين النص والقارئ فأكدوا على المتلقي ودوره في تحسين المعنى، فللظاهرتية الفضل في صياغة أهم مفاهيم نظرية التلقي لقد: «دعا نقاد القراءة وجمالية التلقي إلى تفاعل القارئ والنص، إعادة لثنائية الذات والموضوع الظاهراتية، فقد تأثر رواد هذه

---

[1] ينظر: نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، عبد الناصر حسن محمد، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، د ط، 1999م، ص: 76.

[2]– ينظر: نظرية التلقي، مقدمة نقدية، روبرت هولب، ص: 133.

* **Roman In Garden رومان انجردن :** 1893–1970درس الفلسفة والرياضيات على يد هوسرل، وعلى الرغم من اختلافه مع استاذه فانه كان يحظى لديه بتقدير كبير حصل على رسالة دكتوراه من جامعة فريبورغ Freiburg سنة 1918 م عن الحدس و العقل عند هنري برجسن و حصل على الاستاذية في الفلسفة سنة 1933 م. و كان يعد زعيم الفلسفة البولندية وواحد من اعظم علماء الجمال في العصر.

النظرية (**ولاسيما إيزر وياوس**) بالفكر الظاهراتي من إدموند هوسرل فغادامير حتى هيدجر واشتقوا مصطلحاتهم الخاصة ومفاهيمهم مثل (**أفق الانتظار أو التوقع**) "**Horizon D'attente** " و(المسافة الجمالية "**Distance Esthétique** " و (**فراغات النص**) و (**الواقع الجمالي**) التي أعانتهم على وضع قواعد لتقبل النصوص وتأويلها».[1]

كل هذه المفاهيم كانت معتمدة في نظرية التلقي في بناء مشروعها القرائي كما أن هناك مفاهيم أخرى أثرت في نظرية التلقي والتي حاولت الربط بين الذات القارئة والبنية النصية فلكل هذه المؤثرات من نظريات ومناهج كانت الإرهاصات الأولى التي أسهمت بشكل كبير في توجيه المسار العام الذي تقوم عليه نظرية التلقي رغم اختلاف التقنيات والآليات التي اعتمدها منظّرو هذه التيارات الفكرية والفلسفية خدمة لعملية التواصل والاستقبال فكانت بذلك نظرية القراءة والتلقي الوعاء المعرفي الذي يضم مختلف وجهات النظر والتعاليم التنظيرية التي سبقت ظهورها، فصارت بذلك ثمرة لكل هذه المدارس مما جعلها تهيمن على الساحة النقدية والأدبية.

4-5-تأويلية غادا مير:

عملت هيرمينوطيقا غادا مير «**Gadamer**» على تقديم مجموعة من الأدوات الإجرائية من خلال عملية التأويل والتفسير والفهم وكذلك توجيه استراتيجيات"**Stratégies** " القراءة، وحتى التأثير في رواد النظرية خاصة على ياوس تلميذ غادا مير.

«إن المبدأ الهيرمينوطيقي الذي يستلزم الإقرار بتحيز ملازم لكل تأويل، ليس الإرث الوحيد الذي تدين به التأويلية الأدبية لأختها الفلسفية، ذلك أن هيرمنيوطيقا غادا مير تحثها إضافة إلى ذلك على تطوير فعل الإدراك من خلال لحظات الفهم والتفسير والتطبيق الثلاث».[2]

[1]- ترويض النص، دراسة للتحليل النصي في النقد المعاصر، إجراءات ومنهجيات، حاتم الكبير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1998م، ص: 103.

[2] - جمالية التلقي من اجل تأويل جديد للنص، هانس روبيرت ياوس، ص: 104.

وحسب ما سردناه من مناهج وأفكار سبقت نظرية التلقي والتي تجسدت من خلال هذه المدارس والتي صبت في قوالب نظرية التلقي المعرفية «ووفقا لهذه الرؤية نشأت نظرية التلقي في ألمانيا لتفحص كل النظريات التي كانت مسيطرة، والتي تُعنَى بالمتلقي كعنصر أساسي في فهم النص وتشريعه لأن الدراسات السابقة كانت تهتم بالمبدع، وتهمل بالمقابل دور القارئ في الاستيعاب، وهو ماعدّ قصورا واضحا في فهم معادلة المؤلف النص والقارئ».[1] فحاولت نظرية التلقي والقراءة الاهتمام بالعناصر المغيبة في النص إكمالا للجمالية وتحقيقا للإبداع وطرائق المعرفة، وهذا ما جعلها تحقق مكانة كبيرة في الدراسات الأدبية وهذا بفضل روادها ياوس وإيزر.

«وإذا كان النجاح قد كتب لهذه النظرية، فإن ذلك لم يكن إلا بفضل مجهودات منظريها، وبعد نظرهم»[2].

وما نخلص إليه أن المدارس النقدية الحديثة كالشكلانية والبنيوية والتفكيكية وغيرها من المدارس التي لم يسعنا المجال لذكرها لها الأثر البالغ في نشأة جماليات التلقي.

5-القراءة والتلقي في النقد العربي القديم:

اتفق أهل الدراية من الأدباء والنقاد وأصحاب السير أن التلقي وليد البيئة العربية، فهي أمة سماع وتلق بسبب الشفوية؛ إذ كانت مادتها الأولى إن صح التعبير تصريف الكلام شعرا ونثرا، فلا يملك الرجل العربي ما يسد به فجوات عقله إلا تلك الأبيات يتلذذ بها حينا ويطرب لأجلها دهرا فيُرفع بها ذكره في أفاق القبائل والأمم، ولكن لا يكون هذا بالأمر اليسير حيث يعمد هذا الباث (**الشاعر Poète**) إلى نحت الكلمات وصهرها في قوالب لا يمكن تجاوزها وإلا تلقته سيوف الألسنة باللوم

[1] – تلقي النص الشعري لدى نقاد القرنين الثاني والثالث الهجريين، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة، شعبة النقد القديم، دباب قديد، جامعة قسنطينة، 2002م، ص: 62.

[2]– مدخل إلى نظرية التلقي، سلسلة علامات في النقد، حفيظ علوي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، 1999م، ج34، ع: 09، ص:86.

والسخرية، وهذا ما جعله وهو يصنع ذاك الصنيع وكأنه في مرحلة سكرات الاحتضار وليس له وراء هذه الصعاب إلا إرضاء السامع (**المتلقي**) ... الذي يراقبه اعتمادا **على** الذوق.

وليس الذوق ملكة بسيطة كما قد يُتوهم، ولكنه مزيج من العاطفة والعقل والحس ويقام عود هذا الذوق اعتمادا على صفاء الذهن وجودة القريحة وسلامة الفطرة، وهذا ما يجعلهم يهذبون الكلام ويقدمونه ويصدرون فيه الأحكام تارة ويحفزونهم بالعطايا تارة أخرى لدفعهم على صناعة الكلام فكان الشعراء يتكلفون في شعرهم فنونا من التكلف، إذ كانوا عمالا صناعا يعملون بشعرهم عملا ويصنعونه صناعة ويتعبون فيه أنفسهم تعبا شديدا.[1]

يقول الجاحظ: «وهم يمدحون الحِذَق والرفق والتخلص إلى حبات القلوب وإلى إصابة عيون المعاني ويقولون: أصاب الهدف: إذ أصاب الحق في الجملة ويقولون قرطس فلان وأصاب القرطاس وإذا كان أجود إصابة من الأول، فإذا قالوا: رمي فأصاب الغرّة وأصاب عين القرطاس، فهو الذي ليس فوقه أحد، ومن ذلك قولهم، فلان يفُلُّ الحزَّ ويصيب المفصل ويضع الهِناء مواضع النُّقب».[2]

وهذا ما يدل على أن في البيئة الجاهلية قراء يحسنون التعامل مع المقروء، بآليات بيئتهم بأدواتهم الخاصة وليس هذا كله إلا نموا واضحا لروح نقد عامة سرت بين شعراء الجاهلية، حتى يؤثروا في سامعيهم تأثيرا كاملا.[3] إذن فهي ثمرة قراءة أولية تعتمد على الذوق والإحساس ولكنها تختلف من متلق إلى آخر فقراءة تشترك فيها العرب جميعا، تتلذذ وتطرب وتتفاخر وكأنها قراءة أولية سطحية وقراءة تعمق لأصحاب الاختصاص من الشعراء وهم: «الذين كانوا لا يكتفون بإظهار الإعجاب أو السخط وإنما يعمدون إلى إبداء الملاحظات والآراء على ما يسمعون إما من تلاميذهم إن كانوا معلمين وإما من عامة الشعراء إن كانوا نقادا محكمين».[4]هي ممارسات قرائية أساسها الانطباع والذوق

---

[1]- ينظر: أصول النقد الأدبي، احمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط10، 1994م، ص: 12.

[2]- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن الجاحظ (ت: 255هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط07، 1998م، ج147/1.

[3]- ينظر: النقد، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1954م، ص: 23.

[4]- المرجع نفسه، ص: 27.

تهذبت واستقام عودها بفضل حركة الانتقال الذي شهدها النص في تلك البيئة من مرحلة الشفوية إلى مرحلة التدوين.

لم ترق هذه القراءة إلى التعليل العقلي القائم على التنظير العلمي أو التأسيس المنهجي، بل هي مجرد قراءة شكلت الإرهاصات الأولى للفعل القرائي قديما في تعامله مع النصوص، ثم ما فتئ أن تحولت العقول والألسنة وتهذبت بفضل اختلاف المتلقي إنه النص القرآني، حيث تأسست النقلة من الشفوية إلى الكتابة من ثقافة البديهة والارتجال إلى ثقافة الرؤيا والتأمل.

فكثر القراء وتنوعوا وامتزجوا بشعوب أخرى فاتسعت معارف الناس وكثرت المعاني وتعددت القراءات بتعدد الفرق فازدهر النقد وتهذب وأعلى من شأن المتلقي حيث اعتنى النقد العربي بالمتلقي سامعا وقارئا، وبلغت هذه العناية أوجها في عصور ازدهار النقد، وظهور المصنفات النقدية وتأثر النقد بالحقول المعرفية المجاورة مثل اللغة والكلام والفلسفة.

وبلغت هذه العناية حدا يدفعنا إلى القول إن النقد العربي وضع المتلقي في منزلة مهمة من منازل الأدب، وقصده بخطابه النقدي قصدا، وحثَّ الشعراء على أن يكون شعرهم متجها إليه، فهو الموئل الذي يقف الأدب عنده وهو الغاية من كل قصيد وإنشار.[1]

وهكذا صار الأدب العربي يشد أواصر التواصل بين القارئ والنص تحقيقا لعملية التواصل وإكمالا لعناصر الإبداع.

«وإذا كان طبيعيا أن يخلو تراثنا النقدي من فلسفة عامة تنتظم جماليات التلقي، أو مفهوم الاستقبال، فليس معناه أن رصيدنا النقدي، قد خلا من عناية رواده بهذا الموضوع، فعلى العكس من ذلك، كان اهتمامهم بموضوع الاستقبال مرتبطا في جملة أحكامهم بقضايا النص، ولهذا جاء مبثوثا

[1]- ينظر: استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، ص: 09.

في تضاعيف الأحكام، متعدد المفاهيم بتعدد الكلمات، أو باختلاف العوامل المؤثرة في تاريخ الأدب».[1]

لقد اهتم علماء التراث على اختلاف علومهم بقراءة النص تفسيرا وتأويلا وهذا ما نجده جليا في علم أصول الفقه فقننوا ووضعوا أسسا يرتكز عليها علم استنباط الأحكام وتيسيرها للمتلقي ولا يكون ذلك إلا بفهم النص اعتمادا على علوم شتى، فثمرة الاستدلال لا تظهر إلا بفهم النص.[2] فأولوا النصوص وحللوها تنقيبا عن المعاني ولا يكون ذلك إلا بالقراءة الفاحصة العميقة، فحرصوا على المعنى كل الحرص، حيث كانت مقصدية "**Intentionalité**"النصوص مبتغاهم، وهذا ما أشار إليه الشاطبي (ت:790هـ) حين قال: «إن الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناء أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية».[3]

والنقد العربي بكل مصادره المعرفية، ووسائله المتعددة في التعامل مع ضروب الكلام كان أكثر التزاما بطبيعة ونوعية العلاقة بين النص وأحوال المتلقي.[4]

وهذه العناية الفائقة بالمعنى مقصدها جلب المتلقي واستعطافه وتيسيرا له لفهم النصوص، وما يمكن استنتاجه أن النقد العربي الأدبي أولى عناية كبيرة بالتلقي حيث إنه كان حاضرا في كتابات النقاد إلا أنه كان بسيطا ولا يرقى لمستوى التنظير الحديث: «ففي تراثنا النقدي والبلاغي نصوص لا

---

[1]– قراءة النص وجمالية التلقي بين المذاهب العربية الحديثة وتراثنا النقدي، دراسة مقارنة، عبد الواحد محمود عباس، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص: 78.

[2] –ينظر: الموافقات في أصول الشريعة، إسحاق الشاطبي(ت:790هـ)، شرح عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط05، 2001م، ج117/04.

[3]– الموافقات في أصول الشريعة، إسحاق الشاطبي، ص: 114.

[4]– ينظر: قراءة النص وجمالية التلقي، عبد الواحد محمود عباس، ص: 93.

نستطيع أن نزعم وصولها إلى النضج الذي وصلت إليه هذه النظرية الحديثة، وان أصحابها يصدرون عن وعي مماثل».[1]

حيث كانت هناك إشارات وشذرات، تهذّبت واستقامت مع النص القرآني والذي يمثل أرقى مستويات القراءة والتلقي: «وللعرب ميزة في نظرية التلقي قد تجعل الآداب العربية افتراقا عن بعض الآداب الأخرى، وهذه الميزة مستمدة من عاملين أساسيين الأول القرآن الكريم، إذ أوجد نوعين من التلقي أحدهما مرتبط بالآخر، هما التلقي الشفاهي والقراءة، فالإنصات لتلاوة القرآن، والتلقي الشفاهي سيظل ما بقيت للزمان بقية، إذ لا يكتفي بقراءة القرآن فقط فلابد من السماع إذا والسماع تلق شفاهي دون شك».[2]

يمكن أن نجزم أن التلقي العربي متفرد متميز باعتماده على عامل المشافهة والسماع، إذ يعمد المتلقي إلى إصدار أحكام نقدية توجيها وتصحيحا وتقويما للخطأ.

«فإذا نظرنا من زاوية التلقي فإن البلاغة العربية القديمة هي بلاغة التلقي».[3] وقد حاولنا تتبع واستقراء "**Induction**" لبعض المتون والمدونات النقدية التراثية والتي اهتمت بالقارئ والمتلقي وقد وقفنا عند بعض أعلام النقد العربي القديم حيث تجاوزت أفكارهم زمانهم، وهي أكثر حضورا في النقد الحديث إذ ما أعدنا التمعن ودراستها وقراءتها بمفاهيم نقدية حديثة.

6-عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ):

يعتبر بحق شيخ البلاغة العربية والفصاحة وإعجاز القرآن، كما تميز نقد الرجل بالثراء والرؤيا وثراء الأفكار، كما يظهر ذلك جليا من خلال قضية «معنى المعنى» والتي تدل صراحة على المقصدية واجتهاد المتلقي في التقبض على المعنى «وما على القارئ إلا أن يبحث عنها من خلال الألفاظ ذاتها

[1] – قضية التلقي في النقد العربي القديم، فاطمة البريكي، دار العالم العربي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة دبي، ط1، 2006م، ص: 15.

[2] – استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، ص: 285.

[3] – المرجع نفسه، ص: 73.

أو أن يجتهد لبلوغها إذا كانت مختفية وراء ألفاظها».[1] فلو ركزنا على نظرية النظم مثلا والتي أولت اهتماما كبيرا بالأقطاب الثلاث للعملية الإبداعية لوجدناها شكلت الجمع فيها بين القراءة النحوية والقراءة الأدبية معتمدا فيها على العلاقات بين الألفاظ والأسباب تحقيقا لمواطن الجمال، ترتيبا وتركيبا، وهذا ما وقف عليه عبد المالك مرتاض في تقاليد القراءة العربية ووجدها بأنها تعمد المستوى اللغوي والمستوى النحوي والمستوى الأسلوبي.[2] ولأن منهج عبد القاهر يستند إلى نظرية في اللغة أرى فيها ويرى معي كل من يمعن النظر أنها تتماشى مع ما وصل إليه علم اللسان الحديث من أراء، حيث يقرر ما يقرره علماء اليوم من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل مجموعة من العلاقات، وهذا مما لا يدع مجال للشك ان الرجل كان صاحب بعد نظر؛ حيث سبق بأفكاره حدود زمانه[3]. وقد أولى عناية كبيرة بالمتلقي في طيات كتبه من خلال تركيزه على كيفية التأثير فيه والوصول إليه.

فالقارئ في نظر الجرجاني صاحب خبرة وملكة تحتم عليه توظيف كامل آليات القراءة وصولا إلى مقاصد النص وإن كانت هذه العملية محفوفة بالصعاب فهي: «كالجوهر في الصدف لا يبرز إلا أن نشقه عنه، وكالعزيز المحتجب لا يربك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه».[4] فالمتلقي عند الجرجاني منتج ثان للمعنى وهذا ما نجده في نظريات التلقي الحديثة فيما يتعلق بالتفاعل "**Interaction** " بين النص والقارئ واكتمال العملية الإبداعية في تكاثر الدلالات.

فالفهم والإفهام، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال كلها قضايا حرص من خلالها النقد العربي القديم على توجيه الشاعر أو الناثر (**الباث**) إلى الأخذ بعين الاعتبار التلقي، وهذه المقالة أصبحت

---

[1] القراءة وتوليد الدلالة، حميد لحميداني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2003م، ص: 107.

[2] ينظر: القراءة العربية، عبد المالك مرتاض، حوليات الجامعة للبحوث الإنسانية والعلمية، وهران،1995م، ص: 09.

[3] ينظر: في الميزان الجديد، محمد مندور، نشر وتوزيع مؤسسات ع، بن عبد الله، تونس، ط1، ،1988م، ص: 185.

[4] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ)، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط03، 2001م، ص:107.

«معيارا من معايير الجودة والذيوع الشعريين»[1] وكأنها قاعدة لا يمكن الخروج عنها، فكلمة المقام لا تخرج عما يريده المتلقي (**السامع**) ويتوقعه.

مما يعني أن الدارسين العرب القدامى قد تعاملوا مع النص وضروب الكلام بالتركيز عن وعي بالذي يتلقى هذا النص، كون المتلقي أو بالأحرى التلقي من مستلزمات العلمية الإبداعية.[2] وهذا ما جعلهم يبذلون الوِسع بتقويم النصوص من اجل خدمة المتلقي، وقد وصلتنا أخبار الشعراء وقد وصل بهم الحال حد الجنون بحثا عن الكلمات وانشغالهم بما يجذب المتلقي وصولا إلى استرضائه وهذا ما يسوقه ابن قتيبة (ت: 276هـ) حيث يقول: «وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار فبكى وشكا وخاطب الربع واستوقف الرفيق ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الضاغنين عنها ... فشكا شدة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة والشوق ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه ويستدعي به إصغاء الأسماع إليه لأن التشبيب قريب من النفوس، لائط بالقلوب لما قد جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل وإلف النساء، حلال أو حرام، فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه والاستماع له، عتب بإيجاب الحقوق فرحل في شعره وشكا النصب والسهر وسرى الليل وحر الهجير، وإفضاء الراحلة والبعير، فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء، وذمامة التأميل وقرر عنده ما ناله من المكارم في المسير، بدأ في المديح، فبعثه على المكافأة، وهزه للسماح وفضله على الأشباه، وصغر في قدره الجزيل»[3].

هي إذا مكابدة وصعاب ومسالك يتلمس من ورائها الباث إقبال المتلقي عليه، والتودد إليه إكمالا لدائرة التواصل وترصدا لهذا النص قراءة وفهما وتأويلا وترويضا وصولا إلى المعنى.

من كل هذا نلمس بدايات فعلية في عالم التلقي ونحن لا نريد أن نقحم(إقحام) "**Incorporation**" نظرية التلقي الغربية في موروثنا العربي بكل ما تحمله من أفكار ولكن نريد أن

---

[1] نظرية التلقي، بشرى موسى صالح، ص 60/59.

[2] ينظر: التلقي في النقد العربي القديم، رشيد يحياوي، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي، جدة، السعودية، 1996م، ج 05، ع 19، ص:247.

[3] – الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط1، 1981م، ج1/74-75.

نؤكد أن هناك تلقيا من نوع خاص منفرد ببيئته وبمراحله التي تدّرج ونما فيها واستقام عليها، حيث شهد كما سردنا تحولا جذريا بنزول القرآن (**النص**)، الذي حث المتلقي من الوهلة الأولى على القراءة.

يعتبر النص القرآني من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء لها، فهو فضاء دلالي وإمكان تأويلي وكل قراءة له هي اكتشاف جديد لأنها تستكشف بعدا مجهولا من أبعاد النص أو تكشف النقاب عن طبقة من طبقاته الدلالية.[1] إذن فالقراءة والتلقي أصلان متأصلان في الأمة العربية على الخصوص لهما ميزاتهما وخصوصياتهما.

«إن وجود مثل هذه الإشارات بصورة مبدئية يساعد على تكوين صورة متواضعة الملامح عن المتلقي في صورته الإيجابية الفعالة في بناء معنى النص، وهذه الصورة قد تتطور تطورا ملحوظا عند المفسرين وشراح الدواوين الشعرية بحيث تمثل عندهم الجانب التطبيقي المكمل لهذا الجانب النظري عند النقاد البلاغيين».[2] لانجزم أن التلقي في تلك الحقبة الزمانية قد تجاوز ذلك القصور والبساطة التي لزمته لفترة طويلة من الزمن كما لا يمكن أن ننفي ونجحف في حقه تلك الاسهامات ولو كانت عفوية في مجال عملية القراءة والتلقي.

«بدأ نقد القرن الرابع الهجري محكوما بسلطة هذا القارئ، نتيجة لتراجع مكانة المتلقي الصريح لتحول العصر من الشفاهية إلى الكتابية وتلون مقتضى الحال ببعد كتابي تراكمي، هيأته تجارب قرائه عبر التاريخ، وما استنبطوه من معايير إنتاجه وتلقيه».[3]

هي ثورة انقلابية في المفاهيم وتحول في مقاليد القراءة من الشفاهية إلى التدوين إلى الكتابة والضبط «فخصوصية حضور المتلقي في بعض فصول مدونة النقد العربي القديم، تكمن أساسا في ارتباط المعايير الجمالية " **Normes Esthétique** "، أو ما عرف مع تلخيص وتقعيد صاحب «شرح ديوان

[1]- ينظر: نقد الحقيقة، على حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط2، 1999م، ص: 07.

[2]- قضية التلقي في النقد العربي القديم، فاطمة البريكي، ص: 103.

[3]- نظرية التلقي، بشرى موسى صالح، ص: 68.

الحماسة» لجهود النقاد قبله بالمصطلح العربي الشهير «عمود الشعر» أو ما اختار أن يطلق عليه بعض الدارسين المحدثين مصطلح «أفق الانتظار» المستعار من نظرية جمالية التلقي الغربية».[1]

كما نجد في كتاب ابن طباطبا (ت: 322هـ) عيار الشعر اهتماما ظاهرا بالمتلقي وكذا في كتاب أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ) وإذا أردنا رصد وتتبع قضية التلقي وجدناها بين ثنايا كتب كثيرة في التراث لا يسع المجال لذكرها كلها، ولكننا وجدناها ماثلة في كتب البيان والتبيين وعيار الشعر وأسرار البلاغة، فهذا الجاحظ (ت: 255هـ) يوضح فيما تعلق بالعلاقات وأقدار الكلام بين المتكلم «**الباث**» والسامع «**المتلقي**» فيقول: «وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»[2]، وهذا يُظهر العلاقة بين النص والمتلقي والتي تبنى على الذوق الجمالي.

يقول الجابري إن الجاحظ جعل المتلقي أساس الكلام ومناطه فهو: «عنصر محدد وأساس في العملية البيانية بل وبوصفه الهدف منها»[3]، فغاية المبدع، المتلقي وكيفية التأثير فيه، وهذا ما أشار إليه الجاحظ في قوله هذا.

كما يعتبر كتاب عيار الشعر لابن طباطبا أهم أنموذجاً للتلقي والذي يوجه فيه الراغب في تكلف صناعة الشعر لأجل الجودة الشعرية، فالكتاب وثيقة نقدية تتحد فيها أعراف النظم الشعري بأعراف تلقيه.[4] وقد تطرق النقاد وعلماء التنقيب عن المصطلحات التراثية النقدية التي وردت في كتب التراث والتي لها علاقة وطيدة بالنظريات الحديثة، ومنها مصطلح «**الاعتدال**»

---

[1]- جمالية الألفة، النص ومستقبله في التراث النقدي، المبخوت شكري، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 1993م، ص: 29.

[2]- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، ص: 138.

[3]- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط07، 2004م، ص: 25.

[4]- ينظر: نظرية التلقي، بشرى موسى صالح، ص: 65.

والمقصود به: «عملية توازن يحقق من خلالها الشاعر الأنس والألفة، وحسن تلقي النص»[1] ولا يكون ذلك إلا من خلال دقة الباث فيما يريد تبليغه للمتلقي بتحقيق شيء من التوازن في البناء والتلقي معا.

وكذلك مصطلح «**اللذة**» والذي «يحمل في طياته مفهوم الأثر الذي تحققه درجة معينة من الانسجام في وعي المتلقي فتحدث هذه الاستجابة التي تسبب الشعور باللذة، في أنها تعمل سمة تقويمية لقبول النص».[2] فكانت اللذة هدف يتقاسمه الكاتب أو المتكلم والمتلقي بل يسعى كل منهما إليه.

فالشعور باللذة حديث عن الحالات النفسية للمتلقي وما يحدث له من أثار العمل الأدبي إما إيجابا وإما سلبا كالفرح والسرور أو الغضب والاضطراب والحزن، أو ما يسمى قديما في الدراسات اليونانية التطهير "**Catharsis** " فهو: «يتحدث بوضوح عن الحالات النفسية التي يتركها الأثر الشعري في نفس المتلقي أو ما يعرف اليوم بمعاني الاستجابة لنص ما عند المتلقي، هذا ما يكشف عنه ارتباط القصيدة بسيكولوجية المتلقي»[3].

فمعظم المدونات النقدية تسعى وتحرص على حضور القارئ الذهني والجسدي، كما أن النقاد العرب حاولوا إيجاد الآليات والأدوات التي من خلالها تحدث الاستجابة أو ما يعرف بمصطلح «**التمكين**»، يقول عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ) اعلم أن لكل نوع من المعنى نوعا من اللفظ هو به أحصى وأولى، وضروبا من العبارة هو بتأديته أقوم، وبالقبول أخلق، وكان السمع له أوعى

[1]- لغة النقد العربي القديم بين المعيارية والوصفية، عبد السلام محمد رشيد، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، ص: 72.

[2]- المرجع نفسه، ص: 74.

[3]-النقد الأدبي عند العرب واليونان، معالمه وأعلامه، قصي الحسين، المؤسسة المدنية للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003م، ص: 397.

والنفس إليه أميل.[1] لقد أجهدوا العقل واللسان لأجل تحقيق الاستجابة والتفاعل فيحدث التمكين والتأثير في السامع.

ويحرص الجرجاني على الاستجابة والتمكين بتحقيق الإصغاء والسمع لمضمون النص الأدبي، كما انه اهتم لحال المتلقي في كثير من كتبه ومنها كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه، فنراه يهتم بنوع المتلقين للشعر فالناقد العالم أو الذي يحتكم إليه في قضية الموازنة، لترجيح الكفة ينبغي أن يكون منصفا عادلا في قراءته، لإصدار الأحكام: «يستلزم قرّاء من نوع خاصّ يستطيعون التواصل معه، وفك ألغازه».[2]

من هذه المقبوسات يتضح أنه يؤكد على التواصل الأدبي بين الشاعر والمتلقي لتحقيق الجودة ولا يكون ذلك حسبه إلا من خلال العلوق بالقلب، وقبول النفس ... وكلها متعلقة بنفسية المتلقي «وملامح هذه اللغة تؤكد نشاط المتلقي، وترحم حدود استجابته وموافقته على شرائط متبصرة في النص، فهي مرتبطة بمعيارية التأثير بشكل عام».[3] وما يمكن استخلاصه أن الناقد العربي تفطن إلى أهمية الأحوال النفسية والمزاجية للمتلقي فهي أشد وطأ عليه في تحقيق عنصر الاستماع والاستمتاع بالنص.

«فالوجود القبلي للمتلقي المتخيل ومحاولة تخمين ردة فعله، عنصران هامان من عناصر عملية الإبداع نفسها».[4]وهكذا يمكن أن تبين صورة التلقي وانشغال الأدباء والنقاد والبلاغيين القدامى أمثال الآمدي (ت: 370هـ) وضياء الدين ابن الأثير (ت: 622هـ)و حازم القرطاجني (ت: 684هـ) وغيرهم حيث لا يتسنى لنا الوقوف على جميع كتبهم.

---

[1]- ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1973م، ص: 107

[2]- نظرية التلقي، بشرى موسى صالح، ص: 73.

[3]- لغة النقد العربي القديم بين المعيارية والوصفية، عبد السلام محمد رشيد، ص: 94.

[4]- العلاقة بين المبدع والنص والمتلقي، فؤاد المرعي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994م، ج 23، ع: 01-02، ص: 337.336.

«إن نظرية التلقي أو المتلقي بصفة عامة ساير مختلف الآداب قديما وحديثا عند اليونان أو العرب فهو ظِل كل نص أدبي لا ينفصل عليه، مما سمح لهذه النظرية أن تخترق أدبنا العربي الحديث محملة بترسانة من المناهج النقدية الدخيلة ترافقها مصطلحات تحتاج إلى بذل الجهد لترجمتها وإن صح التعبير لتصفيتها من ما شابها اليوم من الدخيل والبحث عن مقابل لها في لغتنا إزالة للّبس حيث لم يترجم حتى اليوم شيء يتعلق بنظرية الاستقبال عن الألمانية مباشرة رغم وجود عشرات بل مئات المختصين في الأدب الألماني القادرين على القيام بذلك»[1] لأن الترجمة تمت عبر لغة وسيطة إما بالانجليزية أو الفرنسية وليس عن اللغة الأم.

كان اهتمام النقاد العرب بهذه النظرية بالغا بعد تواصلهم معها، مما أسهم في توجيه الحركة النقدية العربية الحديثة.

فالمعلوم هو مجاراة المدارس الغربية، فما تكاد تبرز نظرية إلا تلقتها الأيدي والأنفس بالقبول فيحملها النقاد العرب على الأكتاف تبينا وترويجا لها بكل ما تحمله.

وهذا الاهتمام بالقراءة في الحقيقة يعود لكونها نشاطا تأويليا له جذور في الموروث العربي وتوالت الترجمات والكتابات من نقادنا المعاصرين للتعريف بهذه النظرية أمثال «حميد لحميداني وشكري المبخوت، وعز الدين إسماعيل ومحمود عباس، وعبد الرحمان طنكول».

ومن ضمن هذه الترجمات «**التأثير والاتصال**» «**الاستقبال**» «**التقبل**» «**التلقي والتواصل**» «**الواقع**» «**التجاوب**» «**التلقي**»، وتعددت مناهج النظرية بتعدد الأقاليم والبلدان واللغات المعتمدة، فوقع الاختلاف في الرؤى بسبب المرجعيات فتنوعت الآليات رغم اشتراكها في التوجه.

[1]- تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، عبد الله محمد الغذّامى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2،2005م، ص:103.

حاول نقادنا مجاراة النظرية الغربية محاولين استثمارها في نقدنا المعاصر، ومن نقادنا الذين أسهموا في نظرية التلقي «**محمد مفتاح**» وعليه شكلت الكتابات بداية التمثل للمناهج والنظريات المعاصرة.

ولكن ما يمكن أن نشير إليه أن هذا المنحى الاستيرادي للعقل النقدي العربي قد تترتب عنه أزمات نقدية وفكرية إن لم يُعن بشيء من التمحيص خوفا من التبعية للنقد الغربي، على اعتبار أن «تطورنا الأدبي والثقافي في العصر الحديث جاء على شكل قفزات وليس تطورا مرحليا، كما عبر عنه ناقد انجليزي قائلا: تطور الحركة الأدبية والثقافية في العالم العربي في القرن العشرين عبارة عن وثبات من مدرسة إلى أخرى دون تسلسل منطقي وتدرج طبيعي ... فعلى عكس حركة الأدب في أوروبا التي حدثت نتيجة التطورات الاجتماعية في حد ذاتها، لذلك فمن الأفضل أن يكون التطور من أصل الثقافة وليس منقولا عن غير».[1]

وعليه يجب أن نفكر فيما يخدم مسار نقدنا العربي وينسجم ويتسع مع خصوصية حضارتنا وتراثنا وهويتنا والابتعاد عن القوالب الجاهزة حتى نرفع من مستوى نقدنا وهذا لا يمنع التجديد والتطوير في الفكر النقدي العربي وجعله أكثر تقبلا واستجابة للنظريات النقدية التي تشهدها الساحة العالمية.

[1]– النص العربي ومناهج النقد الجديد، بوجمعة الوالي، مجلة التبيين، الجزائر،2003م، ع 29.ص:15

الفصل الأول

آليات القراءة المصطلح والمفهوم

القراءة

التفسير

التأويل

الفـهم

- **القراءة Lecture**

شغل مفهوم القراءة حيزا كبيرا في الدراسات النقدية المعاصرة حيث عكف الباحثون على دراسته من سبل مختلفة تخضع لمرجعيات أدبية شتى، مما أدى إلى اختلاف في الرؤى وتنوع في الطرح والتناول والفهم.

وإذا كان للدراسات الأدبية والنقدية تشعبات معرفية جاز لها أن تُظهر مصطلحات علمية " **Termes Scientifique** " تتجدد ديناميكيا كلما توغل البحث، حيث تعاقبت على التراث قراءات شتى اقتضاء لضروب الكلام المتنوعة، فظهر ذلك جليا في شكل لطائف وإشارات لم تخضع للتنظير المنهجي بقدر ما كانت مؤسسة على الذوق والانطباع.

ومن ثم ارتبطت هذه الممارسات القرائية بنصوص الشعر التي عُرفت قديما بالمحاكمات الشعرية في مقامات متخصصة لها ظروفها، مما يفهم من تلك المحاولات أنها باكورات في حقل القراءة التي من شأنها أن تعمل دلالات لغوية ومقامية نوضحها كالآتي:

1-المصطلح والمفهوم:

1-1-الدلالة المعجمية: ورد مصطلح القراءة بمعان متعددة تتنوع حسب الاستعمال وهي عملية معرفية تقوم على فك الحروف والرموز وصولا إلى مرحلة الفهم، ويعد لفظ القراءة أحد المصادر الثلاثة للجذر اللغوي قرأ ويقصد به في المعاجم العربية الجمع والضمّ وهذا ما بينه ابن منظور في اللسان فيقول: «قرأت الشيء قرآنا بمعنى جمعته وضممت بعضه إلى بعض، ومنه قولهم ما **قرأت** هذه الناقه سلىً قط، وما **قرأت** جنينا قط أي لم يفطم رحمها على ولد، قال: وفيه قول آخر: لم تقرأ جنينا أي لم تلقه».[1] إذن فمفهوم القراءة عند ابن منظور لا يخرج عن الجمع والرصف والضم وصولا إلى فهم المقروء.

[1]- لسان العرب، ابن منظور ابو الفضل جمال الدين محمد(ت:711هـ)، دار صادر بيروت، ط3، 1993م، ج1/ 128، مادة "قرأ".

«والقراءة بمعنى التبيين وذلك في تفسير ابن عباس رضي الله عنه للآية الكريمة﴿ فَإِذَا **قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قرء آنهُ** ﴾[1] يقوله: فإذا بيناه لك بالقراءة فاعمل بما بيناه لك»[2].

وقد ترد بمعنى المدارسة ويُستشف ذلك من المشتقات العرضية **قُراءه، ومُقارأةً، قُراءًا** بغير هاء: دارسه، يقال قرأت أي صرت **قارئا** ناسكا، وتَقرأً: تفقه، **قَرَأْت**: تفقهْت.

وينقل ابن منظور في اللسان عن الفراء (ت:207هـ) يقال رجل: **قارء** وامرأه **قرّاءة، وتقرأ**: تفقه.... وقال بعضهم: **قرأت: تفقهت**.[3]

«قرأ الكتاب: **يقرأهُ، قراءةً، قرآنا**: تبع كلماته نظرا ونطق بها، وتبع كلماته ولم ينطق بها وسميت حديثا بالقراءة الصامتة وقرأ الآية من القرآن نطق بألفاظها عن نظر أو عن حفظ».[4]

فمعنى القراءة في هذه الأقوال لا يخرج عن التهجي والمدارسة.

ونخلص إلى القول إن دلالة مفهوم القراءة استقراءا لمختلف المعاجم، تتلخص في التفقه والمدارسة ولا يكون ذلك إلا من خلال ضم وجمع المعنى المنفلت بين طيات السطور ليكتسب مفهوم القراءة في النص القرآني نوعا من القداسة والتنسك.

1-2-الدلالة الاصطلاحية:

إن اتساع اللغة العربية وقدرتها عل استيعاب العلوم والآداب والفنون أدى إلى تعدد المصطلح وتنوع الدلالات، يقول حازم القرطاجني (ت:684هـ): «ولا تشاح في الألفاظ كما أنه لا حرج على من عدل عما تقتضيه تلك الأسامي في المسميات».[5] إذ إنه من شروط المصطلح « وجود مناسبة أو

---

[1]- القيامة، الآية:18.

[2]- لسان العرب، ابن منظور، ج1/130.

[3]- ينظر: المصدر نفسه، ص:219.

[4]- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، (إشراف: شوقي ضيف)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ط4، ص:722.

[5]- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبو الحسن حازم القرطاجني (ت: 684هـ)، تح: محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 2007م، ص:252.

مشاركة أو مشابهة بين مدلوله الجديد ومدلوله اللغوي»[1] وعليه يرد لفظ القراءة في الاصطلاح وفق السياقات ومقامات الكلام حسب ما تفرضه خصوصية كل اصطلاح والملابسات والظروف الزمانية والمكانية التي تحيط به ،وإذا وقفنا على إجلاء مفهوم القراءة فهي « تلك العملية التي تبرز معنى ما من معاني النص بواسطة عدد من المفاهيم وبناءا على اختيار مستوى معين يتم اختراق النص، على أساسه لا يعمل قارئ النص كلاقط سلبي للرسالة وإنما يشارك الكاتب في إنتاج النص من جهة ربط المعاني بعضها ببعض وتبيان أثرها العام والخاص».[2]

لقد كانت في بادئ الأمر مصطلحا ذهنيا عقلانيا يقع استجابة لأثر نصي مدون فهي فعل اكتشاف قبل أن تكون فعل كشف من طرف القارئ الذي يجند كل طاقاته وحواسه من أجل الفهم والاستيعاب حيث ينتقل من مستوى التلقي إلى مستوى الإنتاج والإبداع.

وما دامت القراءة فعلا خلاقا، فقد انتقل مفهومها من الانتشاء والرغبة إلى سعة المشاركة في إعادة البناء والاستنتاج فقد نُظر إليها في الأبحاث والتنظيرات المعاصرة من زوايا مختلفة، حيث كانت هناك أبحاث في سيكولوجية القراءة وأخرى في سيميولوجية القراءة، فقد اتخذت أبعادا متعددة تبعا لتعدد منظريها[3].أي تبعا للمدارس النقدية التي ينتمي إليها كل ناقد وما تنتجه هذه الأخيرة من نظريات متباينة مما يفرض نوع من الخصوصيات والاختلافات في المصطلح.

ولقد «تطابق المعنى اللغوي والاصطلاحي بمعنى الأداء والتلاوة سواء كان ذلك جهرا أو سرا وهي تحريك النظر على رموز الكتابة منطوقة بصوت عال أو من غير صوت مع إدراك العقل للمعاني التي

[1]- معجم مصطلحات النقد العربي القديم، أحمد مطلوب، دار النشر مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 2001، م، ص:08.

[2]- مصطلحات التحليل السيميائي للنص " عربي، انجليزي، فرنسي"، رشيد بن مالك، دار الحكمة الجزائر، دط،2000م، ص:96.

[3]- ينظر: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، حسن مصطفى سحلول، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 2001م، ص:17،18،19.

ترمز في الحالتين».[1] وكأنها في هذا التعريف لا تخرج عن القراءة البسيطة دون القراءة العميقة؛ إذ تنحصر في تتبع الألفاظ ونطقها وهي: «طريقة قراءة القرآن ونطق ألفاظه ولابد لها من التلقي والسماع».[2] والمقصود تلك القراءة المتداولة بين الناس، أي التهجي وتتبع الكلمات.

كما وردت أيضا في قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر بمعنى التفسير أو الشرح للعلامات والرموز النصية وهي: «مفهوم يشير إلى تغيير الإشارات النصية باعتبارها عناصر رمزية معبرة عن النص وعن الحضارة التي نشأ أو ظهر فيها النص، وهذا المفهوم شائع في بحوث ودراسات النقاد الذين يعتمدون في أعمالهم عن نظرية التلقي والقراءة المفتوحة»[3]. أي هي قراءة اقتصرت على فك شفرات النصوص **"décodage "**من خلال شرح وتحليل الرموز الغامضة وتغييرها، و«القراءة **"lecture"** هي فك كود الخبر المكتوب وتأويل نص أدبي ما».[4]وهناك كما هو معلوم نوع من القراءة يختص أصحابها بفك الكلمات المبهمة المرمزة والتي هي على شكل طلاسم يستحيل للقارئ البسيط فك تشفيرها مما يستدعي خبراء هذا العلم.

وورد في معجم ديداكتيك اللغات أن القراءة في السيمائيات**"sémiologie"**الأدبية تشغيل مجموعة من عمليات التحليل وتطبيقها على نص معطى، فالقراءة إبداع وإنتاج مقابل للوصف أو الشرح الكلاسيكي للنص الأدبي، إنها قراءة لاشتغال النص أي للعمليات التي تؤسسه كنص من النصوص.[5] ما يمكن استخلاصه من الدلالة الاصطلاحية لمفهوم القراءة هو التطابق بين المعنى الاصطلاحي واللغوي، بمعنى القراءة البسيطة (التلاوة) الفاحصة كمرحلة أولى لقراءات تترا للنص لفك

[1]– معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، وهبة مجدي والمهندس كامل، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984م، ص:84.

[2]– المعجم المفصل في الأدب، التونجي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1999م، ص: 703.

[3]– قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، حجازي سمير سعيد، دار الأفاق العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص:66.

[4]– معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1985م، ص:175.

[5]– ينظر: تدريس الأدب، استراتيجية القراءة والإقراء، محمد حمود، منشورات ديداكتيكا، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993م، ص:16،17،18.

شفراته ورموزه تدبرا وشرحا وتحليلا، كما نلاحظ أن المفهوم الاصطلاحي للقراءة لم يقتصر عل تعريف أحادي، إذ شهد تنوعا في المفاهيم حسب اقتران كل معجم بالدراسات النقدية المختلفة.

2-القراءة في القرآن:

إن القرآن الكريم يحمل خصوصية إعجازاته التي لا يقاس عليها كلام، يقول مصطفى ناصف: «هذه الخصوصية جعلت القرآن ينأى عن كونه تابعا للظروف التاريخية المحدودة أو انعكاسا للعقل العربي كما يتوهم البعض فهو خالق لمعناه»[1]. وعليه فمعنى القراءة في السياق القرآني في قوله تعالى:﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ.** ﴾[2]. فالقرآن: معناه الجمع فمن قولهم: «قرأت الشيء إذا جمعته وهذا ما دل عليه قوله عزّ وجلّ أي فإذا جمعناه فاتبع جمعه»[3].

القراءة والإقتراء والقارئ والقرآن، والأصل في هذه الألفاظ يتقارب بمعنى الجمع، فكل شيء جمعته فقد قرأته.وورد في معجم ألفاظ القرآن بأن: « القُرأة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل وليس يقال ذلك لكل جمع، ولا يقال: قَرَأْتَ القوم إذا جمعتهم، ويدل ذلك على أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوه به قراءة»[4].ومدلول القراءة في هذه الاقوال لا يخرج عن معنى جمع المعاني من خلال ضم الكلمات الى بعضها البعض رصا ورصفا وهذا هو الجمع المراد، فقراءة الحروف منفصلة لا تؤدي المراد، إذ السياق لدلالة قراءة هو المحدد للمعنى.

إذن فدلالة الجمع ليست على إطلاقها وإنما يحكمها السياق خاصة إذا تعلق الأمر بورودها في السياق القرآني.

---

[1]- نظرية المعنى في النقد العربي، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1981م، ص:183

[2]- سورة القيامة، الآية: 17،18،19.

[3]- جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي على بن محمد(ت:643ه)، تح: على حسين البواب، مكتبة التراث، مكة، السعودية، ط1، 1987م، ج23/1.

[4]- معجم ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني(ت:502ه)، تج: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2008م، ص:668.

ارتبطت القراءة بلحظة نزول الوحي والتقاء أهل الأرض واتصالهم بالسماء لأجل قضية أجّل وأسمى فشرفت بذلك وسمى مقامها، كيف لا وقد كانت بأمر رباني.

وردت القراءة في النصوص القديمة بمعنى المعرفة والعلم والإيمان والهدى وكذلك وردت بمعنى سرد الوحي قال تعالى:﴿ **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** ﴾[1].

لقد استمدت القراءة قدسيتها من وحي القرآن الكتاب المنزل على النبي ﷺ و«القراءة إنما يمارسها الإنسان باسم ربه الذي خلق وبأمر صارم جازم منه تعالى، ذلك أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وليس من اللائق بخليفة الله في الأرض أن يكون أميا، بل يجب عليه أن يقرأ ليتخلص من جهله وأميته ويكون جديرا بسجود الملائكة له»[2].إن القراءة مطلب رباني يتوجب النفير والتعجيل وقد دلت النصوص الكثيرة على العلم والقراءة والتعلم لقد شرف مصطلح القراءة لورده في القرآن وما اختلفت الأمم المتعاقبة حول مصداقية القراءة قط.

ذكر علماء التفسير أن الأمر في سورة العلق بالقراءة «يقتضي المقروء قطعا وحيث لم يعين وجب أن يكون ذلك ما يتصل بالأمر حتما، فالمراد من قوله **"إقرأ"** أي ما يوحى إليك أي إقرأ القرآن مفعول اقرأ محذوف والمعنى: إقرأ ما أنزل عليك من القرآن مفتتحا **باسم ربك**... أي مبتدئا ثم كرر الأمر بقوله تعالى **"إقرأ"** أي افعل ما أمرت به تأكيدا للإيجاب وتمهيدا بما يعقبه قوله»[3].ولايكون ذلك إلا من خلال العلم ولا علم بدون قراءة، وهذا ما حدث بالفعل لأمة كانت تسعى لقوت يومها ولا انشغال لها إلا الرعي، محاولة إثبات وجودها عبر التطاحن والحروب على أتفه الأشياء فأكرمها الله بنعمة العلم والقراءة فصار رجالها قادة للشعوب والأمم.

---

[1]- سورة العلق، الآية".1،2،3،4،5

[2]- القراءة أولا، محمد عدنان سلام، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 2002م، ص:26.

[3]- البحر المحيط، تفسير البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف بن حيان النحوي الأندلسي(ت:745هـ)، جمهورية مصر العربية، القاهرة، مطبعة السعادة، ط1، 2000م، ج500/10.

ثم من خلال أفعال القراءة المتعددة، والقراءات القرآنية تلك الوجوه اللغوية والصوتية التي أباح الله بها قراءة القرآن تيسيرا وتخفيفا على العباد. فكأن المعنى يحصل من خلال القراءات المتوالية، حيث يتحقق المعنى ويحصل المراد من الخطاب الرباني؛ إذ تختلف وجوه القراءة وتتعدد وفق أحكام ونظم قد وُضعت لذلك.

ويتضح لنا من خلال هذه التعاريف وتتبعا لمدلولات القراءة عبر أبرز المحطات التاريخية أنها اتخذت بعدا واسعا حسب ما تبدعه القرائح، حيث عرف مفهوم القراءة تحولا واضحا فانتقل من المعنى المعروف البسيط إلى المعنى المتشابك المعقد، وقد ارتبط بالدراسات النقدية الكثيرة ؛إذ أصبح من الصعب التقبض على مفهوم القراءة فهي متشعبة المسالك والمفاهيم لأنها لا تدعي الاستقلال بناتجها بل تدعو إلى نوع من التكامل بين المعارف، فالقراءة هدم للاعتقاد[1]، فمفهوم القراءة إذن متعدد ليس له أدوات واضحة ولا مرجعية قارة، ولا موضوع خاص ويمكن أن يظهر في كل مرة ضمن احتمال مفهومي من الاحتمالات المذكورة، مما يعني أن اقترانه بالنقد يزيد في تقوية درجة الإشكال ولا يحله قط[2].

وقد جاء هذا القول ليؤكد صعوبة الإحاطة بهذا المصطلح مما أثر سلبا على إمكانية القبض وتحديد حقله الذي ينتمي إليه، ويعود ذلك لاغترافه من ينابيع نقدية كثيرة ولاسيما في المنظور الغربي من خلال ما تطرحه الدراسات النقدية وتؤسس له فلسفة التنظير الأدبي كما يظهر لاحقا.

فلقد حدثت شبه فوضى في التعامل مع المصطلحات وسبب ذلك اختلاف الثقافات واللغات المدروسة وهذا ما نراه جليا في التفاوت من حيث المفهوم المصطلحاتي بين المغرب العربي والمشرق العربي.

«وهذا ما جعل النقد العربي المعاصر يعاني من أزمة في المصطلح سواء في توحيد المصطلحات لدى النقاد أم في ضبط مفاهيمها، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بمصطلح وافد لذا نجد الشكوى والحيرة

[1]- ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي محمد علي(ت:1191هـ)، تح: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان ط1، 1996م، ج1306/2.

[2]- ينظر: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، محمد الدغومي، منشورات كلية الآداب، الرباط، المغرب، ط1، 1999م، ص:273.

عند الكثير من النقاد، إن إشكالية المصطلح تبدو ظاهرة في نقدنا العربي وربما يكون النقد الغربي متجاوزا إلى حد ما هذه الإشكالية»[1].

إذن فمعضلة تحديد المصطلح وضبطه ليست وليدة الساعة، هذا عند أهل الاختصاص الذين لم يستطيعوا الفصل في مفاهيم مصطلحاتية كثيرة فما بالك بالباحث المبتدئ «وحاصل ذلك أننا في خطاب النقد العربي وخطابات التنظير له نجد كلمة "قراءة" ما تزال مشحونة بدلالة عامة يصعب فيها تبين الحدود الفارقة بينها وبين المصطلح، خصوصا وأن الاستعمال يقرن الكلمة المصطلح بالنقد والنص فلا نعرف في أي سياق يتم هذا الاقتران وماهي مرجعياته بالإضافة إلى هذا حتى الذين يملكون وعيا بالإصطلاحة يميلون إلى جعل القراءة تسميته لفعل يصطنعونه مخالفة مع مناهج القراءة المعروفة بحيث يصير مصطلح القراءة دالة على عناصر شتى»[2].

هذا ما جعل مصطلح القراءة متوزع الحقول مفتوح الحدود يراها كثير من النقاد عملية معقدة وشائكة بفعل التأثيرات الثقافية التي أصابت النقد العربي المعاصر في بعده التنظيري، فلم يكن للعرب من خيار سوى السعي إلى استيعاب هذه العلوم رغبة في مواكبة الحضارة الغربية المتفوقة فكان لزاما عليهم نقل مصطلحات هذه العلوم إلى اللغة العربية، وصار كل ناقد يصنع لنفسه معجما دون مراعاة عواقب ذلك على البحوث العلمية ، وبذلك بدأت الترجمة وتعريب المصطلحات مستمرة حيث صرنا خلافا لأسلافنا نتسابق نحو كل جديد ، بحجة الانفتاح ومواكبة التطور العلمي .

3- القراءة في الفهم الغربي:

لقد تميزت المعاجم الغربية بتنوع الشرح وكثرة التعاريف للقراءة إذ وردت هذه الأخيرة بعدة معان فقد أورد **وليم راي William Ray** مفهوما للقراءة إذ يقول: «تعرف القراءة بأبسط مستوى البديهية

[1]- مفاهيم الشعرية، ناظم حسن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص:21.

[2]- حاضر النقد الأدبي (مقدمة)، إميل ستا يجر، تر: محمود الربيعي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1977م، ص:275.

الشخصية على أنها دمج بمجرى النص»[1].اي اندماج القارئ في النص ويبدأ ذلك من خلال القراءة البسيطة.

أ–فعل القراءة: «"**ACTE DE LECTURE**"وهو الأداء الذي يعتبر مهارة لغوية، وهو التمثل على أوجه عدة ومعرفة بنياته من خلال فاعلية القراءة».[2]

ب–نشاط القراءة: أي قراءة وفك رموز الكتابة وإعادة قراءتها.[3]يعني محاولة مقاربة النصوص من خلا لفك الطلاسم.

ج–طريقة الفهم: وهي الآلية التي من خلالها يتم إدراك وفهم المكتوب أي المنهج المتبع في فهم وضعية ما[4]،فكما هو معلوم أن لكل قارئ منهجية خاصة تعتمد أليات وأدوات ينفرد بها عن غيره.

د–فهم المحتوى: "**COMPRENDRE LE CONTENU** "التوصل إلى ربط ثم فهم العلاقة بين المكتوب وما تعمله من معنى معجمي أي القراءة إدراك للبناء المعجمي،[5]يعنى الإحاطة بالمحتوى والتراكيب.

هـ–القراءة بمفهوم التأويل: وهي القراءات المتعددة التي تنجز على نص أدبي، والقراءة هنا بمفهوم التأويل من خلال فهم ظاهر النص وصولا إلى المعنى وأحيانا تكون القراءة بمفهوم التأويل وصولا إلى معنى المعنى.

و–قراءة الملامح: وعموما يقصد بها التنبؤ بأشياء خفية اعتمادا على الملامح الظاهرة كاستنتاج وفهم تهديد من خطاب عادي أو قراءة الأفكار.

ومصطلح القراءة في الفرنسية **«LECTURE»** وورد في الإنجليزية **«READING»** في حين نجده في اللغة الألمانية فهو الفعل **«LESEN»**.

---

[1]– استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص:163.

[2]-Duden Deutsches Universalwörterbuch, Dudenverlag, Mannheim, 2003, artikel lesen, p1013, Dictionnaire, encyclopédique illustré, Larousse, Paris 1990, article lecture p889.

Le Robert Méthodique, le Robert, Paris 1990, article lecture, p801.

- Oxford Advances learner's dictionary, reading article OXFORD University presses venth edition, 2005, p1255.

[3]-Duden, Ibid. artikellesen p1013, Dictionnaire encyclopédique illustré Ibid. p899.

[4]-Duden, Ibid, artikellesen p1013, Le Robert Méthodique, Ibid. p801.

[5]-Duden, Ibid, artikel lesen p1013, Oxford vanced leaners Dictionary, Ibid, p1255.

وورد كذلك بمصطلح «LEKLURE» والذي ينتمي إلى حقل البيداغوجية، وقد عبر **إيزر** في كتابه فعل القراءة "DERAKT KESENSC THEORIE ASTHTIXHER WIRKING"الذي نشر سنة 1976 في ألمانيا وعن القراءة بالفعل « LESEN».

والقراءة عند **ألتو سير**ALTHUSSER والتي تعنى له الوصول إلى ما لا يصرح النص به ما دام النص لا يبوح بكل ما في جوفه، فالقراءة إذا هي إعادة فهم النص في سياقات غير معلنة، ناتجها اكتشاف لمدلولات ومواقف[1].

فهي القراءة الكاشفة العميقة التي تغوص في أعماق النص لاستنطاقه، من خلال توليد دلالات أخرى غير ظاهرة يكتب للنص من خلالها التجدد ومواصلة النبض.

أما في نظر **إيكو** فالقراءة تعمل على تنشيط النص الذي يعتبر كتلة مجردة، تحتاج إلى قارئ نموذجي «UN LECTEUR MODELE» يفعل " في التوليد مثلما فعل الكاتب في البناء والتكوين، ويكون قادرا على تحيين « ACTUALISATION » النص بالطريقة التي كان يفكر بها الكاتب"[2] ولتحديد أولويات القراءة النشيطة يطرح إيكو ثلاث مقولات هي الموسوعة « L'ENCYCLOPEDIE » الطوبيك « LE TOPIC » والعالم الممكن « LE MONDE POSSIBLE »[3].

1-الموسوعة: وهي الرصيد اللغوي والثقافي الضارب في السياق الاجتماعي الذي يصطلح عليه **إزر** «IZER»بالذخيرة أو السّجل «LEREPERTOIRE»الذي يفترضه النص ويستحضره القارئ كي يستطيع بين التمظهر الخطي لذلك النص وبين بنيته اللسانية، وبدون كفاءة "موسوعية" لا يمكن

[1]- ينظر: عصر البنيوية، أديت كير وزيل، ترجمة: جابر عصفور، منشورات عيون، الدار البيضاء، المغرب، 1958م، ص:51.

[2]- فعل القراءة واشكالية التلقي، محمد خرماش، مجلة علامات، المغرب، 1998م، ع:100، ص:54.

[3]- ينظر: المرجع نفسه، ص:54.

التعاون مع النص أو مساعدته على إنجاز مبتغياته ولا يمكن للقارئ أن يكون هو ذلك المشارك «COOPERANT» الفعال الذي يملئ الفراغات ويحمل التناقضات ويستخلص المقولات.[1]

2-الطوبيك: أو الموقع المفترض: الطوبيك* هو فرضية للقراءة إنه ترسيمه عامة يستعين بها القارئ للولوج إلى عالم النص، ويحدده **إيكو Emberto eco** بالعبارات التالية: إن الطوبيك نقطة خرساء بدائية داخل مسار تأويلي « إن الطوبيك أداة سابقة على النص أو هو ترسيمه من عند القارئ»[2]. ونستطيع أن نعبر عنه بالمخزون أوهو تلك التراكمات التي يستعين بها القارئ وقت الحاجة.

3-العالم الممكن:**LE MONDE POSSIBLE** «إن مفهوم العالم الممكن كما شرحه "إيكو" في كتابه "القارئ في الحكاية" " ضروري للحديث عن تخمينات القارئ وتوقعاته فحينما يزاول القارئ وظيفته الحدسية فهو يبني سلسلة من المرجعيات الممكنة التي قد تتطابق مع إمكانيات النص، بمعنى أنه يتخيل عالما افتراضيا يمكن أن يستوعبه النص، هو العالم الممكن الذي يعتبر محصلة الاستنباطات التي تسمح بها تجليات النص»[3]، وعليه فمفهوم العالم الممكن يشتغل باعتباره آلية من آليات القارئ على ثلاث مستويات:

1. بماهو أداة ضرورية للقارئ الكفء.
2. بإعتباره مسجلا في النص.
3. بتوجيه السلوك المفتوح «**PROPOSITIONNEL**» لكائنات النص ومكوناته.

---

[1]- ينظر: فعل القراءة واشكالية التلقي، محمد خرماش ،ص54.

*مصطلح استعاره إيكو من اللسانيات، ويمثل أداة متقبضيه أو فرضية تعاونية ينشئها القارئ ليتمكن من تعيين النص وفق إرفاماته الخطية والإشارة يفضل إيكو الطوبيك على مصطلح التيمة أو التناظر لأنه يرى في التوبيك ظاهرة تداولية لها علاقة مباشرة بالفعل الذي ينجز القراءة في حين أن القيمة أو التناظر يشكلا مظهرين دلاليين.

[2]- النص السردي نحو *سيمائيات للإيديولوجيا*، سعيد بن كراد، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1996م، ص:103.

[3]- فعل القراءة وإشكالية التلقي، محمد خرماش، مجلة علامات، 1998م، ع:100 ، ص:55.

وهكذا بدأ يتوسع مفهوم القراءة فاغتذى في حقيقته بعدا واسعا يشمل كل قراءة حول كل ما تنتجه القرائح وخصوصا ماله صلة بالإبداع، ومحاولة استحضار الغائب الذي كان مهمشا **"المؤلف"** في ظل الدراسات النقدية الحديثة.

ومن خلال ما سردناه من تعريفات لمصطلح القراءة يتضح أنه مشحون بمفاهيم كثيرة لارتباطه بالدراسات النقدية المختلفة حيث ارتبط فعل القراءة بعملية التأويل وهذا حسب ما أورده **فولف غانغ إيزر**، إذ يرى أن «هناك شيء واحد هو أن القراءة شرط مسبق ضروري لجميع عمليات التأويل الأدبي».[1]

والعلاقة تظهر إذا أمعن الباحث في مراحل قراءة النصوص وكأن القارئ يتفاعل مع النص محاولاً تأويل المبهم ومنه، ولايكون التأويل الاّ بعد القراءة الأولى.

[1] فعل القراءة، فولفغانغ إيزر، تر: حميد لحمداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، د.ط، 1995م، ص:11.

التفسير Exégèse

1-الدلالة المعجمية: أما لفظ التفسير فقد ارتبط بكتاب الله بيانا له وكشفا عن معانيه وتصريفات واشتقاقات كلمة الفسر ترتبط بالكشف والبيان والتوضيح والإظهار، قال ابن منظور (ت:711هـ) في اللسان: «الفسْرُ: البيان، يقال: فسر الشيء وفسره أي: أبانه والفَسْرُ كشف المغطّى والتفسير: البيان، وهو كشف المراد عن اللفظ المشكل»[1].

والتفسير مصدر على وزن تفعيل فعله الماضي رباعي مضعّف: **فسّر** ومادة الكلمة وجذرها الثلاثي فَسْرٌ.

وقال ابن فارس(ت:395هـ): «الفَسْرُ: كلمة تدل على بيان الشيء وإيضاحه، تقول: فسرت الشيء وفسرته»[2].أي بينته وأوضحته، وهو بمعنى الشرح دون تجاوز حدود الألفاظ بخلاف التأويل الذي يبحث في الماورائيات والأشياء التي تتأبّ الشرح إنما تحتاج إلى إعمال العقل.

وقال الراغب الأصفهاني(ت:502هـ): «التفسير إظهار المعنى المعقول، والتفسير في المبالغة كالفسر»[3].

ويقول الكفوي(ت:1094هـ): «التفسيرُ: الاستبانة والكشف، والعبارة عن الشيء بلفظ أيسر وأسهل من لفظ الأصل وقال أهل البيان: التفسير: هو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره»[4].

ومنه قول الله تعالى:﴿ **وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالحَقِ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرَا** ﴾[5].

---

[1]- لسان العرب، ابن منظور(**ت**:711**هـ**)، ج 55/5.مادة"فسر".

[2]- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس: تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الأردن، ط 1 ،2009م، ص:837.

[3]- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (**ت**: 502 هـ) تح: صفوان داودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1992م، ص:381.

[4]- الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط2، 1998م، ص:260.

[5]- سورة الفرقان، الآية:33.

ويذكر الجرجاني(ت:816هـ): «إن التفسير في اللغة راجع إلى معاني الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسَرة وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء يستلون بلونه على علة العليل كذلك المفسر يكشف عن نشأة الآية ومعناها والسبب الذي أنزلت فيه»[1].وهي ما يعرف اليوم بالعينة.

أما أبو حيان الأندلسي(ت:745هـ) فيقول: «يطلق التفسير أيضا على التعرية للانطلاق قال ثعلب: تقول فسرتُ الفرس: عريته لينطلق في حصره، وهو راجع لمعنى الكشف: فكأنه كشف ظهره لهذا الذي يريده منه من الجري»[2].ونخلص إلى القول إن كلمة التفسير مصدر مأخوذ من الفسر وهو كشف المغطى أو المبهم وإظهاره وتوضيح المعنى وكشف اللفظ المشكل وبيانه، والتّفسرة هي العينة التي يكشف بها الطبيب عن الداء. ومن ثَم فالتفسير هو الإبانة والكشف والإيضاح والتبين والتفضيل.

2-الدلالة الاصطلاحية:

لقد ارتبط المصدر "تفسير" بالقرآن فتحول من المعنى العام إلى المعنى الخاص وتفسير القرآن وما تعلق به من مباحث، قال الإمام الزركشي(ت:794هـ): «التفسير: علم يُفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم واستخراج أحكامه وحكمه»[3] أي فهم وكشف مراد الله وما يعضد هذا القول تعريف أبي حيان حيث قال: أنه: « علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها، التي تحمل عليها حالة التركيب، تتمات لذلك»[4].

وقد ارتبط علم التفسير في موروثنا الثقافي بكشف المعنى المراد في الآيات ومقاصدها، واستخراج دلالتها ثم التفاعل معها اعتقادا قال تعالى: ﴿**ولَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ**﴾[5] وقال

---

[1]- معجم التعريفات، الشريف الجرجاني، تح محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط1، 2004م، ص:57، باب "التاء".

[2]-البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مطبعة السعادة، جمهورية مصر العربية، القاهرة، مصر، ط7، ج1، 2000م، ص:13.

[3]-البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي(ت:794هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط3، 1980م، ج12/1.

[4]- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ص:13،14.

[5] سورة القمر: الآية 17.

تعالى: ﴿**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ**﴾[1].

أما ابن عاشور(ت:1390هـ) فالتفسير عنده: «إسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها، باختصار أو التوسع»[2]،فقد ربطه باستخراج المعاني.

وقد كثرت التعريفات حيث لا يتسع البحث لسردها، وإذ لخصنا فيها القول وجدنا أن جل التعريفات تتفق في كون التفسير علما يبحث عن مراد الله في القرآن وبيان معانيه واستخراج أحكامه والكشف عما أشكل فيه.

وباعتبار التفسير عملا للفكر يقوم على فك شفرة المعنى المحتجب بالظاهر وحيثما يتعدد المعنى يوجد التفسير الذي يجعل هذه المعاني المتعددة تتجلى وتتكشف لأن اللغة ليست مجرد مرآة تعكس الفكر، ووعاء يحمل المعاني بل إنها الفكر والمعنى، فاللغة تعبير عن اتساق الفكر والتفسير ضرورة للنص فهو آلية المفسر والمصباح الذي ينير له الطريق في غياهب النصوص، بحثا عن المعاني وتقفيا عن جوهر ولب القصد، وهذا ما جعل علم التفسير يحاط بعناية كبيرة من قبل علماء التراث فقدموا خدمة للبشرية منقطعة النظير.

3-مكانة علم التفسير:

ارتبط التفسير بالقرآن فحاز بذلك المنزلة العليا والمكانة الشريفة فكما هو معلوم أن قيمة أي علم وأهميته إنما تقاس بأهمية ما تعلق به وعليه اكتسب التفسير الرفعة والجلالة.

ذكر صاحب زاد المسير في علم التفسير عن إياس بن معاوية أنه قال: «مثل من يقرأ القرآن ومن يعلم تفسيره أولا يعلم، مثل قوم جاءهم كتاب من صاحب لهم ليلا وليس عندهم مصباح فتداخلهم لمجيء الكتاب روعة لا يدرون ما فيه، فإذا جاءهم المصباح عرفوا ما فيه»[3]،لقد اتفق العلماء على قيمة هذا الكتاب ومافيه من أسرار لم تتم الإحاطة بها الى يومنا هذا، إنه تشبيه صائب إذا جعل التفسير مصباح يزال به اللبس والإشكال ويكشف به المستور. وروى الحاكم عن ابن

[1] سورة القمر: الآية 29.

[2]التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 2008 م، ج11/1.

[3]- زاد الميسر، تفسير ابن الجوزي، أبو الفرج ابن الجوزي (ت:597هـ)، تح: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 2008م، ج4/1.

مسعود عن النبي ﷺ، أنه قال: «إن هذا القرآن مأدُبة الله في أرضه فتعلموا من مأدبته ما استطعتم»[1].وأخرج ابن ماجة في سننه أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ للهِ أَهْلينَ مِن النَاس قالُوا: يا رَسُول اللهِ مَنْ هُمْ؟ قالَ: هُم أَهْلُ القرآن، أهلُ اللهِ وخاَصَتِه»[2].

فقراءة النص القرآني هو السبيل إلى بلوغ هذا الخطاب الرباني ومقاصده التي بثها فيه الحق عز وجل والتي من خلالها تذعن عقول الناس وتسلم. «فإن الفكر العربي كان يبحث عن نفسه من خلال الوحي وفيما وراء الأثر والخبر فيرتحل داخل النص يتساءل ويغور وينقب، ويستنبط ويكشف فيعقل ما لم يعقل ويعيد تعريف ما قد عرف وخاصة أن النص آيات بينات والبيان أشد الكلام احتمالا لضروب التفسير وأصناف التأويل والآيات علامات فائضة أي إشارات ورموز وعوالم دلالية فسيحة"[3].

لقد اكتسى الفكر العربي حلة قرأنية صنع من خلالها مكانة له بين المدارس الأخرى، ثم حصل على ترسانة بيانية ليس لها مثيل في الثقافات الأخرى، تجعل من يحسن التعامل معها ان يصنع نقدا حصينا تهوي دونه كل المناهج والمدارس.

4-أنواع التفسير وأقسامه:

لقد تعددت الأراء حول التفسير وأنواعه عند علماء التفسير وهذا الطبري (ت:310هـ) يوردها في مقدمة تفسيره، فعن عبد الله بن عباس أنه قال: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرف العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى»[4].وهو الخاص بالغيبيات.

---

[1]- الترغيب والترهيب، ابن عبد القوي المنذري، تح: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2004م، ص:354.

[2]- المصدر نفسه، ج354/2 وقال الحافظ المنذري إسناده صحيح.

[3]التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، علي حرب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007م، ص:17.

[4]تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمدبن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ج38/1.

1-فأما الذي تعرفه العرب: فهو الذي يرجع فيه المفسر أو القارئ إلى لسانهم، وذلك في شأن اللغة العربية وعلومها وفروعها.

2-وأما ما لا عذر لأحد بجهله: وهو ما تتبادر الأفهام إلى معرفته وإدراك مضمونه من غير عناء في الفهم ولا مشقة في البحث وهذا في أيات الأمر والنهي والحلال والحرام والعقيدة والتوحيد.

3-وأما ما يعلمه العلماء: فذلك في أمور الاجتهاد في التفسير لاستنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية، وهذا في الآيات التي تحتمل المعاني الكثيرة والوجوه المتعددة.

4-وأما الذي لا يعلمه إلا الله تعالى: فإنه لا يجوز لأحد أن يخوض فيه كعلم الغيب وكذلك الأحرف المتقطعة في أوائل السور والآيات المتشابهات.[1]

5-قال الزركشي(ت:794هـ): «وكل لفظ في الآيات احتمل معنيين فصاعدا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء إعمال الشواهد والدلائل وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه»[2].

وقد قسموا التفسير من حيث مبدؤه ومصدره إلى قسمين:

التفسير بالمأثور وهو التفسير بالرواية، وهو إما تفسير القرآن بالقرآن، وإما بالسنة الصحيحة أو تفسير الصحابة للقرآن. ويعتمد فيه على الصحيح المنقول، وهو الذي يجب إتباعه والأخذ به لأنه طريق المعرفة الصحيحة وهو سبيل آمن للحفظ من الزلل والزيغ من كتاب الله تعالى.[3] أي هو ذلك التفسير الذي يعتمد على النقل الثابت القطعي الدلال أو هو المعتمد على المتواتر من أحاديث رسول الله ﷺ.

وهذا لا يعني أن المفسر الذي يعتمد المأثور يقوم بعمل آلي ليس لصاحبه من عمل فيه إلا النقل، بل هي قراءة يحتاج فيها المفسر إلى جهد لأجل تدبر واستنباط المعاني، ثم الجمع بين العلوم من خلال التوفيق بين الأدوات وصولا إلى المعنى المتبادر.

---

[1] -ينظر: أصول التفسير وقواعده، خالد عبد الرحمان العك، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1926م، ص:47.

[2] -البرهان في علوم القرآن الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي(ت:794هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1980م، ج1/165،164.

[3] - ينظر: مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 26 ،1996م، ج1/35.

5-التفسير بالرأي: ويسمى أيضا التفسير بالعقل أو بالدراية وقد عرفه الصابوني: «بأن المراد بالرأي هنا الاجتهاد المبني على أصول صحيحة وقواعد سليمة مشبعة، يجب أن يأخذ بها من أراد الخوض في تفسير الكتاب أو التصدي لبيان معانيه وليس المراد به مجرد الرأي أو مجرد الهوى أو تفسير القرآن بحسب ما يخطر للإنسان من خواطر أو بحسب ما يشاء».[1] وحسب رأي الصابوني فإن التفسير بالرأي أو ما يسمى بالتأويل نوعان:

تفسير محمود والذي له قواعد فمن أراد أن يفسر بالرأي يتحتم عليه أن يطلع على معرفة: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، والغريب والمشكل، والوقف والابتداء والقراءات وأوجهها والقراءات الشاذة التفسيرية، والأحاديث المبنية للمجمل والمفسرة للمبهم، والأحاديث المخصصة للعام والمقيدة للمطلق، ولا يستقيم التفسير إلا بها ولا يتجلى معنى النصوص القرآنية إلا معها، كما أن هذه العلوم لا تؤاخذ إلا بالنقل الصحيح ولا تنفك عن التفسير بالمأثور بل هي نابعة منه.[2]

والتفسير المذموم، فهو إما أن يكون المفسر جاهلا بعلوم القرآن واللغة المذكورة أنفا أو أن يفسر القرآن بهدف تحقيق أغراض مذهبه أو هواه وأن يجزم بمراد الله، قال تعالى:﴿ **وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾[3].

وهذا ما أدى إلى ظهور طوائف تحمل معتقدات جديدة أدت إلى خلق فرق متناحرة حول معاني النصوص، وكلّ يدعي الفهم والتحصيل وبأن جماعته هي الفرقة الناجية انتصارا للهوى ودعما لأفكار المذهب وتبريرا للمعتقد الذي تدعو إليه.

ولقد خلص زمرة من العلماء إلى ضرورة التفسير بالرأي وحاجاتنا إليه كبيرة خاصة في زماننا هذا الذي يختلف عن زمن أهل التراث الذين كانوا أهل دراية بأسرار العربية وقد عايشوا أسباب النزول بالوقائع التي عالجها القرآن دون حاجتهم في ذلك إلى تفسير جميع القرآن.

---

[1] – التبيان في علوم القرآن، محمد علي الصابوني، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص:153.

[2] – ينظر: أسباب الخطأ في القرآن، محمود محمد يعقوب، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، ط1، 2004م، ص:51.

[3] – الأعراف، الآية:33.

التأويل Interprétation

1-المصطلح والمفهوم:

تعتبر قضية التأويل من أهم القضايا التي شغلت الفكر الإنساني إذ اعتمدت البشرية التأويل محاوِلة إيجاد مبررات لظواهر الكون المتعددة واكتشاف ما خفي منها مرتكزة في ذلك على منطلقات فلسفية وإيديولوجية، كما ارتبطت حسب كتب التاريخ بتفسير الكتاب المقدس وهذا في كل الديانات السماوية غايتهم في ذلك التقبض على المعنى المقصود من خلال فك غوامض الألفاظ.

كما أن التأويل أخذ أبعاداً أخرى حسب تطور الحقب الزمانية ومسايرة للاختلاف الفكري ولقد اكتسبت مادة التأويل تعريفات ومفاهيم شتى، سنحاول من خلالها الوقوف على المعنى

11--**الدلالة المعجمية:** والتأويل لفظة يعرف معناها وفحواها من خلال موقعها وطبيعة استعمالها وقد تباينت معانيها في المعاجم ودلالتها حيث ورد التأويل بمعنى المرجع، إذ يرجع ابن منظور(ت:711هـ) مصطلح التأويل إلى الجذر (أول) من (الأَول) وهو الرجوع: آل الشيء يؤول أولا ومآلا، رجع وأول إليه الشيء، رجعه وآلت عن الشيء ارتددت، وفي الحديث الشريف: منْ صام الدهرَ فلا صام ولا آل أي: لا رجع إلى الخير.

والأول الرجوع وقيل أوَّل الكلام وتأويله: دبَّره وقدره وهو تفعيل من أوَّل يؤول تأويلا[1]، وهو بمعنى الأول أي الرجوع إلى أصل الشيء وجذره وما يدل عليه.

ومنه قول الأعشى:

«أُؤوِّلُ الحُكْم عَلى وَجْهِهِ لَيسَ قَضائي بِالهَوى الجائِرِ»

أي كان الشيء في حالة معينة وأصبح في وضعية أخرى.[2]

أي التغيير من حالة إلى أخرى وهو في هذا القول لا يختلف عن معنى الرجوع أيضا إلى الحالة الأصلية، والمراد بأصل الشيء المعنى الخفي أو الحكم.

---

[1] – ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج1/ 130، 131. مادة " أول".

[2] – ينظر: التأويل وصلته باللغة، السيد أحمد عبد الغفار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1990م، ص: 15.

قال الفراهيدي(ت:174هـ): «آل بمعنى رجع».[1]وهذا ما يدعم القول الأول.

قال تعالى:﴿ **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ** ﴾[2] يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم[3] ومنه أول الشيء أرجعه، وأول الكلام فسره ورده إلى الغاية المرجوة منه.[4]

أي ما يؤول إليه حالهم حين مرجعهم يوم البعث، ورد هذا ما يظهر في رد الكلام إلى المعنى المرجو منه.

العاقبة والمصير:

وهو عند الزركشي(ت:794هـ) الكشف عن عاقبة الأمر وما تصير إليه العاقبة في المقصود به فهو من المآل والعاقبة والمصير، استوحى هذا من آي الذكر الحكيم التي استشهد بها، غير أنه ذكر مع ذلك، أن بعضهم ربطه بالإيالة التي هي السياسة مثلما سيأتي.

قال: «التأويل أصله في اللغة من الأول وقولهم، ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلى ما تؤول العاقبة في المراد به، كقوله تعالى:﴿ **يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ** ﴾[5]»[6] أي تكشف عاقبته، ويقال آل الأمر إلى كذا أي صار إليه، وقال سبحانه:﴿ **ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا** ﴾[7] ، وأصله من المآل وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فآل أي صرفته فانصرف، فكان التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني»[8]، أي الشيء كان في وضعية معينة ثم تغير إلى وضعية أخرى ومنه صرف اللفظ إلى ما تبادر من المعاني الخفية اعتمادا على اللفظ.

---

[1] العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت:174هـ)، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ج3/ 369.

[2] الأعراف، الآية: 53.

[3] ينظر: معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد ابن فارس(ت:395هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الأردن، ط1، 2009م، ج1/ 160.

[4] ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص: 33. مادة "أول".

[5] الأعراف، الآية: 53.

[6] البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي(ت794هـ)، ج2/ 148-149.

[7] الكهف، الآية: 82.

[8]- التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، السعيد شرفة، تح: مختار الأحمدي، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 2005م، ص: 82.

«آل اللبن أي خثر، آل جسم الرجل إذا نحف ،قال: أول الكلام وتأويله: دبره وقدره وفسره أي التفسير والتأويل بمعنى واحد»[1].

نلاحظ أن الدلالة الثانية قريبة جدا من الدلالة الأولى فمعنى التغيير هو الصيرورة والرجوع ومن هنا يمكن أن نحصر الدلالتين في المعنى اللغوي الواحد والذي مفاده المصير أو العاقبة والرجوع.

الظهور:

«الآل: الشخص وهو ما نراه في أول النهار وآخره يرفع الشخوص».[2]

يعني الظهور والوضوح والتدبر، فعلى هذا يكون المعنى اللغوي للتأويل مرتبطا بالرجوع إلى الأصل الذي يعتبر مصدرا للعلم والمعرفة.

السياسة:

فالتأويل مشتق من الإيالة، وهي السياسة فكأن المؤول يسوي الكلام ويضعه في موضعه، قال الزمخشري (ت:538): «آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، وإئتالها، وهو مؤتال لقوله: مئتال عليهم، أي سائس محتكم».[3]

فالمؤول هو ذلك الحاكم الذي يؤول الرعية بحكمته، ووضعه للكلام (تسييرا للرعية) في موضعه الحسن وكأنه يختار المعنى المناسب في الموضع المراد.

وذهب الجوهري (ت:393هـ) إلى أن للتأويل علاقة وطيدة بالاستنباط وكل ما ينسجم مع المعنى اللغوي وهو الأخذ من الأول[4].فقدكان علماء التراث أكثر استعمالا لألية التأويل استنباطا للحكم الشرعي بحثا عما يؤول إليه الأمر خدمة للأمة.

---

[1] – لسان العرب، ابن منظور، ج 11/ 23.

[2]– التأويل وصلته باللغة، السيد أحمد عبد الغفار، ص: 15.

[3]– أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري(ت:538)، تح: محمد باسل عيون لسود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ج1/ 25. مادة "أول".

[4] –ينظر: تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل ابن حمّاد الجوهري(ت:393هـ) تح: أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 2008م، ج4/ 1627. مادة "أول".

واستقراء للغة التأويل في القرآن نجد أنه قد ورد في كثير من آياته على معان مختلفة، قال تعالى:﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**﴾[1] .

فهو في هذه الآية بمعنى التفسير والتعيين وقوله في سورة يوسف:﴿ **كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ** ﴾[2]، وقوله ﴾:﴿ **قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ**[3] وقوله:﴿ **قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ**﴾[4]، وقوله:﴿ **أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ**﴾[5]، وقوله:﴿ **هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًا**﴾[6].

فالمراد به في كل هذه الآيات نفس مدلول الرؤيا.[7]وكما نلاحظ من خلال هذه الأيات أن المعنى أختلف من آية الى أخرى فجاء بمعنى التفسير وبمعنى الشرح والتأويل وبمعنى الرؤيا.

وهكذا تنوعت دلالة التأويل من معنى إلى أخر فورد بمعنى الكشف والتفسير والتوضيح وإعطاء النصوص دلالات أخرى تمنح للألفاظ فسحة وإمكان وفضاء يسبح النص من خلاله في الاحتمالات والاستنباطات.

1-2- الدلالة الاصطلاحية :

يخضع مفهوم التأويل في الاصطلاح إلى وجهات نظر متعددة، فقد تنوعت تعريفاته بداية من الأصوليين إلى المفسرين والنحاة.

---

[1]- آل عمران، الآية: 07

[2]- يوسف، الآية: 06.

[3]- يوسف، الآية: 37.

[4]- يوسف، الآية: 44.

[5]- يوسف، الآية: 45.

[6] -يوسف، الآية: 100.

[7]- ينظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط07، 2000م، ج14/1.

فالتأويل في البرهان هو: «صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط».[1] فقد رُبط معناه عند الزركشي بتفسير كتاب الله، بحثا عن المراد بناءا على الاحتمال، دون الخروج عن الكتاب والسنة.

إن مصطلح التأويل في مؤلفات النحو المختلفة تدور في فلك حمل النص على غير ظاهره لتصحيح المعنى أو الأصل النحوي.[2]

وهذا ما جعل آلية التأويل ملاذ كل قارئ حيث تسمح له بخرق معيارية اللفظ من خلال صرف ظاهر اللفظ الى مالا يظهر للعيان.

ولا تخرج الدلالة النحوية لمصطلح التأويل في هذا القول عن الدلالة الاصطلاحية وهي صرف اللفظ إلى المعنى الأصلي الخفي، وقد عرفه الغزالي بقوله: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر».[3] فلا يكون تأويل اللفظ وصرفه إلى المعنى المؤول إلا بدليل يستند عليه وقرينة تحوله الى معنى خفي.

ويعرفه الشريف الجرجاني (ت:816هـ) بقوله: «التأويل في الأصل الترجيح وفي الشرع صرف اللغة عن معناه إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافق للكتاب والسنة».[4]

إذن فالتأويل صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر محتمل غير متبادر، وهو المعتمد على العقل.

وقد ضبطه علماء الأصول بشروط منها القرينة وعدم مخالفة الكتاب والسنة وهناك من يسميه التفسير بالرأي.

أما الراغب(ت:502هـ) فيرى: «أن التأويل يختص بالمعاني، وهو من الأول أي الرجوع إلى الأصل ومنه الموئل الموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا...

---

[1]- البرهان في علوم القرآن، الزركشي(ت:794هـ)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ج150/2.

[2] – ينظر: التأويل النحوي في القرآن الكريم، عبد الفتاح أحمد الحموز، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1984م، ص: 13.

[3] – تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، دار المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1993م، ج1/ 369.

[4] – معجم التعريفات، على بن محمد الشريف الجرجاني (ت:816هـ)، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، مصر، ط1، 2004م، ص: 95.

فالتأويل في الاصطلاح هو إخراج دلالة اللفظة من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعبارة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه».[1]

وفي هذا القول ظهرت آلية أخرى يتخذها القارئ كسند يرتكز عليه وهي المجاز للانفلات من ظاهر اللفظ الى ما يحتمله وهذا ما جعل الأصفهاني يربط التأويل بالدلالة المجازية ولكن دون الخروج عما عرف في لسان العرب وكأنه يقول ينبغي للمؤول ان يتنبه لأقوال العرب فهي معتبرة وأداة من أدوات التأويل والقراءة.

أما في المنظور الحديث فهو: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة».[2] فالتأويل آلية يستعملها القارئ لصرف الظاهر إلى الخفي من القول وسيلته في ذلك ومادته التي يرتكز عليها هي اللغة: «فالتأويل تقنيته وإستراتيجيته، فهو سؤال في النص وما قبل النص وتحرير للقول من فردنة القول لأن النص يتسع كالقول المختلف ويتلاءم مع التعددية الافتراضية في معانيه الكلية».[3] فعملية التأويل هي أقرب إلى الافتراض والاحتمال، ولا تدعي التقبض على الحقيقة بل هي مجرد مقاربة تجعل اللغة مطية لأجل الوصول، ولا تدعي التقبض على الحقيقة مطية لأجل الوصول إلى المستور أو المخفي، دون الخروج عن فضاء النص احتراما ومراعاة للسياق ولغة العرب ومع ذلك فإن كل المقاربات والتأويلات تبقى تلامس الحقيقة ولاتملك الحقيقة مما يعني انها مجرد قراءة لكثير من القراءات غير المنتهية والتي تلهث وراء المعنى الذي يتذبذب بين الإعلان والكتمان، ولكننا ندين لها بالاعتراف مادامت تراعي الأعراف ولاتخرج عن المعقول.

فناصف مثلا جعل: «مدار التأويل هو ما يكمن خلف الظاهر القاطع، ذلك الفراغ الخلاق أو اللاوجود هو عنصر أساسي من عناصر الثقافة الإنسانية يجب دائما أن نتجه إليه، المسكوت عنه لا يقل أهميته بأية حال عما ظهر وحسم أمره».[4]

---

[1] – مقدمة جامع التفاسير، أبو القاسم الراغب الأصفهاني(ت:502هـ)، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984م، ص: 456.

[2]– أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مساعد مسلم عبد الله، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ص: 445.

[3]– التأويل والاختلاف، محمد احمد الخضراوي، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، كتابات معاصرة فنون وعلوم، بيروت، 1996م، ج 07، ع 26، ص: 57.

[4]– نظرية التأويل، مصطفى ناصف، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 2000م، ص: 20.

أي يجب على القارئ المؤول أن يستنطق النص هذا الجسد المبهم، منقبا عن المعنى المراد أو مفاعلا للفظ فيحاول صقل الكلمات وربطها وإعادة النفث فيها بما تجود به مخيلته، فيخرج بذلك نصا جديدا ولد في أحضان النص القديم.

ويدعو أحد الباحثين إلى: «تكوين إطار معين للتأويل الذي يرتكز على إخراج اللفظ من حقيقته الموضوعة له في أصل اللغة إلى خصيصة التعبير التي تنطوي تحتها دوال المعنى"[1].

وهذا متوقف على الإبداع المؤول وقدرته على إنتاج دلائل أخرى.

وعليه فالتأويل آلية فعالة ونشيطة بها يتوصل القارئ إلى لب المعنى النابض أو كما يقول علي حرب: «ليس التأويل مجرد تقنية للبحث أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة، وإنما هو مجال للفهم يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء، فالمنهج ليس طريقا إلى الحقيقة وحسب، ولكن أيضا سبيل إلى تجديد فهمنا للحقيقة ذاتها وبذلك تتضاعف دلالة الوجود ويتسع معنى الحق».[2]

لقد تضمن القرآن الكريم نصوصا رأى أهل التأويل فيها مسندا لهم، إذ حثت على التأويل ومشروعيته، قال تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكتَابَ منْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكتَاب وَأُخَرُ مُتَشَابهَاتٌ فَأَمَّا الَّذينَ في قُلُوبهمْ زَيْغٌ فَيَتَّبعُونَ مَا تَشَابَهَ منْهُ ابْتغَاءَ الْفتْنَة وَابْتغَاءَ تَأْويله وَمَا يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إلَّا اللَّهُ وَالرَّاسخُونَ في الْعلْم يَقُولُونَ آمَنَّا به كُلٌّ منْ عنْد رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إلَّا أُولُو الْأَلْبَاب**﴾[3].

2-التأويل عند الغرب:

انبعث التأويل من رحم تدارس الكتب المقدسة وترعرع في ظل الفكر الديني عند الغرب والتأويلية أو ما يسمى الهيرمنيوطيقا والتي اتسعت خلال القرن التاسع عشر لتشمل وتعم كل النصوص ويعود

[1] - التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس حماد حمود، المطبعة الرستمية، منشورات الجامعة التونسية، تونس، دط،1981م، ص:329.

[2] التأويل والحقيقة قراءة تأويلية في الثقافة العربية، على حرب، ص: 23.

[3] آل عمران، الآية: 07.

الفضل في ذلك إلى شلايرماخر ودبلشي سلفا هايدغر والفيلسوف الألماني هانز جورج غادا مير ونظرية التأويلية تسعى لاكتشاف المعنى الصحيح والأصلي للنصوص العامة.

والتأويلية وفن التأويل لا تخرج عن كونها فن التعامل مع النصوص شرحا وكشفا لإزالة الإبهام والغموض.

وهناك من فضل «فن التأويل لترجمة كلمة "**Herméneutique**" تميزا لها عن التأويل بمعنى " **Interprétation** "إذ أن البعض يفضل تعريبها بعلم التأويل»[1] أو التأويلية وهذا ما نجده في كتاب نظرية القراءة لعبد المالك مرتاض الذي يعترض على ترجمتها إلى الهيرمينوطيقا مقابل مصطلح "**Herméneutique**"ويعتبرها من أسوأ الاستعمالات اللفظية نطقا وسمعا في اللغة العربية المعاصرة، وأشدها إزعاجا للسمع، عكس مصطلح (التأويلية) لأنه أجمل وقعا وأول دلالة وأعذب صوتا.[2]

والهيرمينوطيقا أو علم التأويل أو نظرية التأويل فإن العامل المشترك يبقي دائما النص، ومحاولة الكشف عن المعنى الغائر فيه ومصطلح التأويلية في النقد الغربي لم يستقر على مفهوم واحد «فالتحول الدلالي الذي حصل لمصطلح الهيرمينوطيقا من خلال تطور الفلسفة اليونانية وتعاملها مع النصوص المقدسة وكذلك اختلاف الترجمة اليونانية واللاتينية فترجمته بـ "**Interprète** " أثرت على دلالة الهيرمينوطيقا "**Herménia**" وحدث تداخل بين اللفظين "**Interprétation**" و" **Herméneutique** "فالكلمة الأولى "**Interprétation** " تعني الجهد العقلي الذي تقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي في حين أن الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من اجل الوجود».[3] وهذا التباين في المفاهيم يعود إلى تعدد المناهج وكذلك نضج المصطلح من الناحية العلمية، وعليه فالتأويلية فعل قرائي ارتبط بالنصوص الدينية لكشف خباياها وتأويلها اعتمادا على العقل، كما أنها شهدت تطورا ملحوظا تماشيا مع الفلسفة اليونانية وكذا اللاتينية مما جعل المقاربات النصية تختلف حسب اختلاف البيئات

[1] – تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2002م، ص: 29.

[2] – ينظر: نظرية القراءة، عبد المالك مرتاض، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2008م، ص: 13.

[3] – النظرية التأويلية عند بول ريكور، حسن بن حسن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط02، 2003م، ص: 15.

والأزمنة وحمولة المصطلح بفعل الاحتكاك بمختلف أشكال الأدب وانفتاحه على مختلف النظريات الحديثة.

إن محاولة الكشف عن أوجه الاختلاف بين التأويل العربي الإسلامي، والتأويل الغربي، يستلزم دراسة مقارنة للمفهومين وهو ما قد يخرجنا عن الموضوع لكثرة أوجه الاختلاف بينهما، من حيث أن النظام المعرفي في الفكر الإسلامي يختلف اختلافا جوهريا في تعامله مع ظاهرة التأويل عن النظام المعرفي في الممارسة التأويلية الغربية، فإذا كان التأويل في الفكر العربي الإسلامي يُعنى بالجوانب الروحية المتجلية في مظاهر الوجود التي نظر إليها القرآن، فإن النظرية التأويلية الغربية تقوم على معطيات الواقع الحسي، ومن هنا تختلف المعرفة الإسلامية عن المعرفة الغربية، إذ للمعرفة في الفكر الإسلامي مصدران متكاملان، هما الوحي والكون والوسيلة لاكتساب المعرفة من كليهما هي العقل ولا سبيل لاكتسابها إلا به، وانطلاقا من اختلاف النظامين المعرفيين اختلفت المفاهيم والتصورات، وانطلق كل تأويل في نحت مصطلحاته انطلاقا من واقعه الثقافي.[1]

من خلال أقوال أهل الاختصاص يبدو لنا أنّ نتعامل مع هذه النظرية بما يحافظ على خصوصية نقدنا أو على الأقل يجب أن نسد كل الثغرات التي تفقد هوية نصوصنا وعليه لا نهتم بهذه الأمور ونشغل البحث بذلك حفاظا على المسار المرسوم لهذه الدراسة التي نحاول من خلالها تتبع حضور المصطلح في نظرية القراءة.

[1] ينظر: عزيز عدمان، إشكالية التأويل بين التراث العربي الإسلامي والنظريات الحديثة، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه من جامعة الجزائر، 2001م، ص: 566.

الفهم Compréhension

1-الدلالة المعجمية: الفهم في لغة العرب معناه العلم بالشيء ومعرفته كما دلّ أيضا على الادراك وجودة استعداد الذهن عند تلقى واستقبال الشيء وهي معان متقاربة ف: «الفَهْمُ: معرفتك الشيء بالقلب، فَهِمَه فَهْمًا وفَهَما وفهامةَ عَلِمَه، الأخيرة عن سيبويه فهمت الشيء: عقلته وعرفته، وفهَّمت فلانا وأفْهمته، وتفهَّم الكلام فهمه شيئا بعد شيء.

ورجل فَهِمٌ: سريع الفهم، ويقال: فَهْمٌ وفَهَمٌ وأَفْهَمَهُ الأمر وفهَّمه إياه: جعله يَفْهَمُه: سأله أن يُفهِّمه».[1]

((فهم: فهمت الشيء [فَهَما وفهْماً]: عرفته وعقَلته ... وقرأ ابن مسعود:﴿ **فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاً آتَيْنَا حُكْمًا**﴾[2]))[3].

ولا يكاد يختلف معنى الفهم عند الأزهري(ت370هـ) يقول: «يقال فهمت الشيء: أي عقلته وعرفته (وفهَّمت فلانا وأفْهمته) إذ عرفته، ورجل فَهِمٌ: سريع الفهم ويقال: فَهْمٍ وفَهَمٌ وتفهَّمت المعنى: إذ تكلفت فهمه».[4]

والمراد السرعة في إدراك الشيء وهو الذكاء وهذا ما كان يعرف العرب به قديما وهي الفراسة وسرعة معرفة الأشياء.

و«فهمه فهما: أحسن تصورهُ وجاد استعداده للاستنباط ويقال فهمت عن فلان وفَهمت منه فهم فاهم وفَهِم، وفهم جمع فِهام تفاهم: فهم شيئا فشيئا الفهم: حسن تصور المعنى وجودة استعداد الذهن للاستنباط».[5] ولايكون ذلك الاّ لمن سلم عقله وجاد، فأحسن التصور للأشياء وهكذا يحدث التواصل بين المتكلم أو الباث والمتلقي.

---

[1] - لسان العرب، ابن منظور، ج409/12. مادة " فهم".

[2] - الأنبياء، الآية: 79.

[3] - كتاب العين، الخليل من أحمد الفراهيدي، ج61/4. مادة " فهم".

[4] - تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري (ت370هـ)، ج335/6.

[5] - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط04، 2004م، ص: 704.

ويعضد هذا القول من حيث تقفِ أثر المعنى دون التعمق في مطاوي النص، قول الشريف الجرجاني(ت:816هـ) مبينا دلالة الفهم بأنه: «تصور المعنى من لفظ المخاطب»[1] و«فَهِم: يَفْهم فهمًا، فهو فَاهِم وفَهِمْ وفَهيم، فَهِم الأمر أو الكلام أو نحو ذلك أدركه: علمه أحسن تصوره استوعبه».[2]

وفهم الكلام وإدراك معناه يسهم حتما في نجاح واكتمال الدائرة التواصلية بين المتكلم الباث والمتلقي.

«والفَهِمُ: السريع الفهم، والفهم: تصور الشيء وإدراكه ومعرفته بالقلب والإحاطة به، وجمعه أفهام وفهوم».[3]

وإذا استقرأنا حد الفهم مما سُرد اتضح أنه لا يخرج عن الإدراك والإحاطة وحسن التصور ثم الاستنباط ولا يكون ذلك إلا من خلال سرعة الفهم وقوة حضور الذهن وقد تعلق الفهم عند أهل التراث عن طريق السماع؛ اذ كان التلقي عند أهل التراث يتعلق بالمشافهة أكثر من النص، وهذا ما يحيلنا على ما يبدو أن سرعة إدراك الأشياء عندهم مرتبط بقراءة ملامح وجه المخاطب فيكون إدراك المتلقي للأشياء متوقف على حنكته وتمكنه من كشف المراد فراسة وحكمة.

2 -الدلالة الاصطلاحية:

الفهم أو المفهوم:

«فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق، وفهم المعنى في محل السكوت أولى بالحكم في محل النطق».[4]وهذا ما تعلق بالنصوص والألفاظ، ويظهر كذلك من خلال هذا القول إن إطلاق صفة الفهم على ذلك الرجل الذي يعي معنى الألفاظ قبل النطق بها وتوضيحها، إنما هي منزلة لا يبلغها إلاّ من أراد الله به خيراً.

---

[1] – معجم التعريفات، الشريف الجرجاني(ت:816هـ)، ص: 142.

[2] – معجم اللغة العربية المعاصرة، احمد مختار عمر، عالم الكتب القاهرة، ط1، 2008م، ج1/1748.

[3] – الرائد (المعجم اللغوي الأحدث والأسرع)، جبران مسعود، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط04، 1992م، ص: 610.

[4]– الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تح: عبد الرحمان عفيفي، المكتب الإسلامي، لبنان، بيروت، ط1، 2010م، ج3/84-85.

فصحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما، فالفهم نور يقذفه الله في قلب العبد، ليميز بين الصحيح والفاسد وبين الحق والباطل ... ويمده حسن القصد، وتحري الحق.[1]

إذن فقد ارتبط الفهم في التراث بالنصوص والكشف عن المستور فيها كما تجاوز ذلك إلى فهم النص القرآني وتدبره وحسن الاستنباط منه، وكأن الفهم منزلة لا تتأتى إلا لمن وفقه الله لذلك فالناس مراتب في الفهم، إذ تتفاوت درجات أفهامهم.

قال الله تعالى:﴿ **وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ**﴾[2].

وأورد ابن القيم(ت:751هـ) في المدارج إن الله عز وجل ذكر هذين النبيين الكريمين، وأثنى عليهما بالعلم والحكم، وخص سليمان بالفهم في هذه الواقعة المعينة.

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه–وقد سُئل: «هل خصكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء دون الناس؟» –فقال: «لا، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، إلا فهمًا يؤتيه الله عبدا في كتابه وما في هذه الصحيفة، فكان فيها العقل، وهو الدّيات وفِكاك الأسير، وألا يقتل مسلم بكافر»[3]. وقد أشار في هذا الخبر أن الفهم هبة من الله للعبد واصفاءٌ لمن أراد الله به خيراً.

وفي كتاب عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: «والفَهْمُ الفَهْمَ فيما أدلى إليك»[4]، فالفهم نعمة من الله تعالى على عبده، ونور يقذفه الله في قلبه [يعرف به]، ويدرك به ما لا يدركه غيره [ولا يعرفه]، فيفهم من النص مالا يفهمه غيره، مع استوائهما في حفظه وفهم أصل معناه.

---

[1] – ينظر: أعلام الموقعين عند رب العالمين، أبو عبد الله محمد ابن القيم الجوزية(ت:751هـ)، تح: مشهور بن الحسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2002م، ج2/164-165.

[2] – الأنبياء، الآية: 78-79.

[3] – رواه البخاري: (111) و (3047) و (6915).

[4] – رواه البيهقي: 135/10.

فالفهم عن الله ورسوله عنوان الصديقية ومنشور الوراثة النبوية، وفيه تفاوتت مراتب العلماء، حتى عُدّا ألف بواحد، فانظر إلى فهم ابن عباس رضي الله عنهما، وقد سأله عمر، ولمن حضر من أهل بدر وغيرهم عن سورة النصر﴿ **إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ** ﴾[1].

وما خص به ابن عباس من فهمه منها «أنها نعي الله سبحانه نبيه إلى نفسه» وإعلامه بحضور أجله، وموافقة عمر له على ذلك[2].

وخفائه عن غيرهما من الصحابة وابن عباس إذ ذاك أحدثهم سناً، وأين تجد في هذه السورة الإعلام بأجله، لولا الفهم الخاص؟ ويَدّقُ هذا حتى يصل إلى مراتب تتقاصر عنها إفهام أكثر الناس، فيحتاج مع النص إلى غيره، ولا يقع الاستغناء بالنصوص في حقه، وأما في حق صاحب الفهم فلا يحتاج مع النصوص إلى غيرها.[3]

والفهم منزلة رفيعة من بلغها سما وحاز الفضل كله، إذ بالفهم تُعلى الدرجات، وتتفاوت الرتب وقد ذُكر في ثقافتنا الإسلامية في أكثر من موضع، كما انه قرن في القرآن كما سلف، بالحكم والعلم وخص بالتفضيل والثناء.

والتعامل مع النصوص وتطويعها لم يكن وليد الساعة ولكن ضارب في الزمن موغل في حضارتنا وما هذه النصوص إلا أكبر دليل على ذلك، وكيف كان الصحابة رضي الله عنهم جميعا يستفتون في نصوص قد استُغلقت على أفهام الناس.

يقول الجاحظ(ت:255هـ): «مدار الأمر على البيان والتبيُّن، وعلى الإفهام والتفهُّم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنه كلما كان القلب أشد استبانه كان أحمد، والمفهم لك والمتفهم عنك شريكان في الفضل».[4] ومن ذلك يتضح أن الجاحظ كان شديد الاهتمام بقضية الفهم والإفهام أي إفهام السامع وإقناعه، لذلك فهو يدخل المخاطب أو المتلقي كعنصر فعال في العملية البيانية، ليس

---

[1] - سورة النصر: الآية: 1

[2] – ينظر: أخرج البخاري (4642) و (7286) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن عمر رضي الله عنه، سألهم عن قوله تعالى:﴿ ***إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ*** ﴾... الحديث.

[3] – ينظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، أبو عبد الله محمد بن القيم الجوزية(ت:751هـ)، تح: بشر محمد عيون، دار البيان، دمشق، ط1، 1999م، ج1/56-57.

[4] – البيان والتبيين، الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر (ت:255هـ)، ج11/1.

هذا فحسب بل بوصفه الهدف الرئيس منها، الشيء الذي كان غائبا عن اهتمام الفقهاء الذين كان يهمهم بالدرجة الأولى قصد المتكلم في القرآن والسنة.

فالإقناع "**Persuasion**" والإفهام مزية تمتد إليها العقول وتذعن لها الأسماع، لأن الفهم كشف وإدراك لكل: «خفي دقيق فهو أخص من العلم، لأن العلم نفس الإدراك سواء كان خفيا أو جليا».[1] يعني أن العلم يحصل ربما بالتعلم بخلاف الفهم.

ولقد دلنا التهانوي (ت:1191هـ) في كشافه على أمر جلل إذ يقول: «وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم، فإن الدلالة عندهم هي المقصودة لإفهام المعنى مطلقا».[2] فهم ينكرون ذلك الكلام المبهم المجهول القصد، وكما هو معلوم أن وظيفة الفهم والإفهام أساسية تدور في فلكها باقي الوظائف، لذلك توقف أمر التكليف الشرعي على تحقق الفهم.

«فالشريعة تكون من القرب للفهم، والسهولة على العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدا، فإنها لو كانت مما لا يدركه الخواص لم تكن الشريعة عامة وأمية».[3]

فالمقصود ما يعلم بالذكاء بحيث يتميز به صاحبه عن غيره، «فإذا كان الكلام الوارد على الفهم منظوما مصفى من كدر العي، مقوما من أود الخطأ واللحن، سالما من جور التأليف موزونا بميزان الصواب لفظا ومعنى وتركيبا اتسعت طرقه ولطفت موالجه فقبله الفهم وارتاح له وأنسى به، وإذا ورد عليه على ضد هذه الصفة وكان باطلا محالا مجهولا انسدت طرقه ونفاه واستوحش عند حسه به وجسد به وتأذى به كتأذي سائر الحواس».[4] الفهم مكانة يُمكن بها المؤول القارئ ولا تكون لعامة

---

[1] – الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1996م، ص: 78.

[2] – كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان، تح: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، لبنان، ط1، 1996م، ص: 16.

[3] – الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي (ت:790هـ)، شرح عبد الله جراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط5، 2001م، ج02/ 397.

[4] – عيار الشعر، محمد أحمد بن طباطبا العلوي(ت:322هـ)، تح: عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2005م، ص: 20.

الناس وهذا ما حدث لسيدنا سليمان عليه السلام، فمن وفقه الله استأنس بها فكان أداته لكشف الغائب عن عقول الناس.

فالفطنة كالفهم والفطنة ضد الغباوة، ورجل فطن بيّن الفطنة، والفطنة الفهم والذكاء، وهي مهمة للأديب، قال القاضي الجرجاني(ت:392هـ): «وتجد فيها الشاعر أشعر من الشاعر، والخطيب أبلغ من الخطيب، فهل ذلك إلا من جهة الطبع، والذكاء، وحدة القريحة، والفطنة».[1]

فالفهم مقترن بالفطنة والذكاء في نظر الجرجاني إذ به تتفاوت درجات الفهم فهناك معاني شفافة متوارية خفية لا تجود بنفسها لأول وهلة لأي قارئ كان، وإنما يتقبض عليها صاحب الملكة القوية فهي: كالجواهر في الصدف لا يبرز لك، إلا أن تشقه عنه، وكالعزيز المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما تشمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه.[2]

ومن خلال هذا التشبيه يظهر أن قراءة هذا المحتجب الخفي صعبة المران، وقد أدرك هذا الامر أهل التراث، فالكشف عليه يحتاج الى مكابدة وذكاء.

فإذا أراد هذا الفاهم الغوص في أعماق النص فعليه أن يتسلح بالزاد المعرفي ثم يمتلك الآليات التي تسمح له بمحاورة النص بذوقه المرهف هي إذن أمور تدرك بالفكر اللطيف ودقائق يوصل إليه بثاقب الفهم.[3] حيث أدركوا أن القراءة أو الفهم أمر إلاهي، فلقد استخلص الأصوليون على لسان الغزالي مبدءا خطابيا بالغ الأهمية مفاده أن كل خطاب متضمن لأمر الفهم، هذا المبدأ يقتضي بداهة مبدأ سابقا عنه هو ضرورة كون هذا الخطاب حاملا لقصد الإفهام[4].ولقد تعارك أهل الطوائف حول ما تحمله النصوص وأعملوا العقل في كشف أوجهها واستنباط الأحكام منها قصد تحديد المقاصد وجمع المعاني ورصدها.

---

[1] – معجم مصطلحات النقد العربي القديم، أحمد مطلوب، ص: 313.

[2] – ينظر: عبد القاهر الجرجاني (ت:471هـ) أسرار البلاغة، ص: 141.

[3] – ينظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني(ت:471هـ)، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2008م، ص: 98.

[4] – ينظر: القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، يحي رمضان، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، أربد، الأردن، ط1، 2007م، ص: 172.

والمتلقي في تعامله مع النص يستعين بتراكمات أو أفهام سابقه، فالقارئ وهو يتوغل في مطاوي النص باحثا ومنقبا عن المقصد والمعنى فإنه يستعين بمفاهيم مسبقة قد ترسبت في مخيلته يستنجد بها وقت الحاجة.

«فيترتب على ذلك أن المرء إنما يقرأ إذ يقرأ يجمع حضوره، ذلك أن فهم المرء المسبق هو كل الحضور: القراءة ليست عملية (عقلية) "**Rational** " بل استنفار لكامل نطاق الممارسات الخاصة بالمعنى، عندما يقرأ المرء فإنه يراجع مرارا وتكرارا فهمه المسبق وحسه بموقفه الخاص قبالة النص»[1].

يحاول ان يبحث فيما تراكم عنده في تجاربه في ماضي أمته، ثم يعمد بعد ذلك الى الأليات التي تساعده على بث ما يريد وتجسيده في أرض النص ليصنع نصا أخر يقوم على أنقاض نصوص أخرى.

فأول لقاء تحاوري يعقده القارئ مع النص لأجل فهمه والتقرب منه والانحلال فيه وهو بذلك يحاول جمع شتات المعنى إن صح التعبير أو محاولة مقاربة المعنى لأن في الحقيقة لا يوجد فهم أصلي حقيقي فالمعنى الأصلي هو في كثير من الأحيان وهم وضلال وغاية لا تدرك، فالمعنى الأصلي قد مضى في ذمة نفسه ... تبدد فورا انبثاقه ولم يبق منه إلا تأويله، إنه كذكر النحل الذي يموت فور الإخصاب، يموت فور التقائه بحقيقته، لا يحكم (الأصل) إلا يوما واحدا يخلع بعده ويصبح سببا للحكم الأبدي الفعلي، التأويل.[2]

ليس هناك فهم يدعي التقبض على حقائق النص بل هناك مجرد تأويلات أو مقاربات فعملية الفهم أو القراءة الأولى يكتنفها الغموض واللاوضوح فهي: «تمثل مفارقة ملغزة، فأنت لكي تقرأ لابد لك أن تفهم مقدما ما يقال، ولكن هذا الفهم ينبغي أن يأتي من القراءة هاهن تبدأ في البزوغ تلك العملية (الديالكتيكية) المعقدة التي يشتمل عليها كل فهم حيث يقوم بإدراك معنى جملة من الجمل وفي الاتجاه المقابل يقدم التشديد والوضع اللذين لا يكون للكلمة المكتوبة معنى بدونهما، للتأويل الشفهي إذن جانبان فمن الضروري أن تفهم شيئا ما لكي تعبر عنه، إلا أن الفهم نفسه يأتي من

[1] – فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص: 18.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص: 18.

القراءة المؤولة من التعبير»[1]. وكل ذلك متوقفا على فهم القارئ وإدراكه لمآل النصوص ويتحدد ذلك بقدراته واستيعابه للمعنى و «يبقى مؤشر الفهم هو أكثر المؤشرات دلالة بالنسبة لموضوع دراسة مستويات القراءة ففيه تظهر إمكانيات القارئ الإدراكية والاستيعابية كما تظهر خبرته وتجاربه وميولاته اللاشعورية».[2]

ونظرا لتداخل المفاهيم أو ترابطها بحيث لا يفصل بينها سوى حاجز شفاف لا يكاد يُرى فالقراءة تأول والتأويل فهم، وقد استعمل لحمداني مصطلح التأويل معطوفا على القراءة في عدة مواضع، حيث تشكلت مصطلحات مركبة من قبيل «القراءة والتأويل» أو «القراءة التأويلية» وهو بهذا يسعى إلى التأكيد على أن التأويل وحده هو الذي يؤدي إلى توليد الدلالة. وإذا كانت القراءة تؤدي إلى الفهم، فإنه لا ينبغي التوقف هاهنا، لأن لحمداني يرى أنه ينبغي استبدال علاقة القراءة بالفهم، بعلاقة القراءة بالتأويل.[3] إذن فالفهم والتأويل متلازمان وهذا الأخير يشكل أحد حقول الفهم، لكن هناك من يرى أن قراءة الفهم هي المرحلة الأولى من ثلاث مراحل في القراءة التاريخية التي أرسى دعائمها ياوس «حيث يقدم فيها انطباعه الأول الذي يهم فقط الدلالات المباشرة من النص».[4]

وإذا كان مسلما به أن لا نص بدون تأويل فإن التأويل متعذر بدون قراءة وفهم لأن التأويل يتحقق بدرجة أعلى من الفهم وإذ كان أحيانا الفهم لا يصل الى هذه الدرجة أحيانا نفهم من هذا أن النص لا يمنح نفسه لأية قراءة أو متلقي إلا إذا أصبح وسيطا بين الذات المدركة (الفهم) وقدرتها التأويلية وكما يتصور المهتمون بالتأويل أن الفهم يقف عند حدود المعنى واستخلاصه (الفهم) ويمكن أن يقف عند هذه الحدود.[5]

إن الأكيد هو اعتماد التأويل شكلا من الفهم والاستيعاب، يتلوه الشرح والتفسير بيانا لهما إن النشاط التأويلي، الواحد لا يعني القراءة الواحدة بالضرورة، بل هو تكامل مجموعة قراءات تتظافر

---

[1] – فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، ص: 39.

[2] – القراءة وتوليد الدلالة، لحمداني حميد، المركز الثقافي العربي، ص: 226.

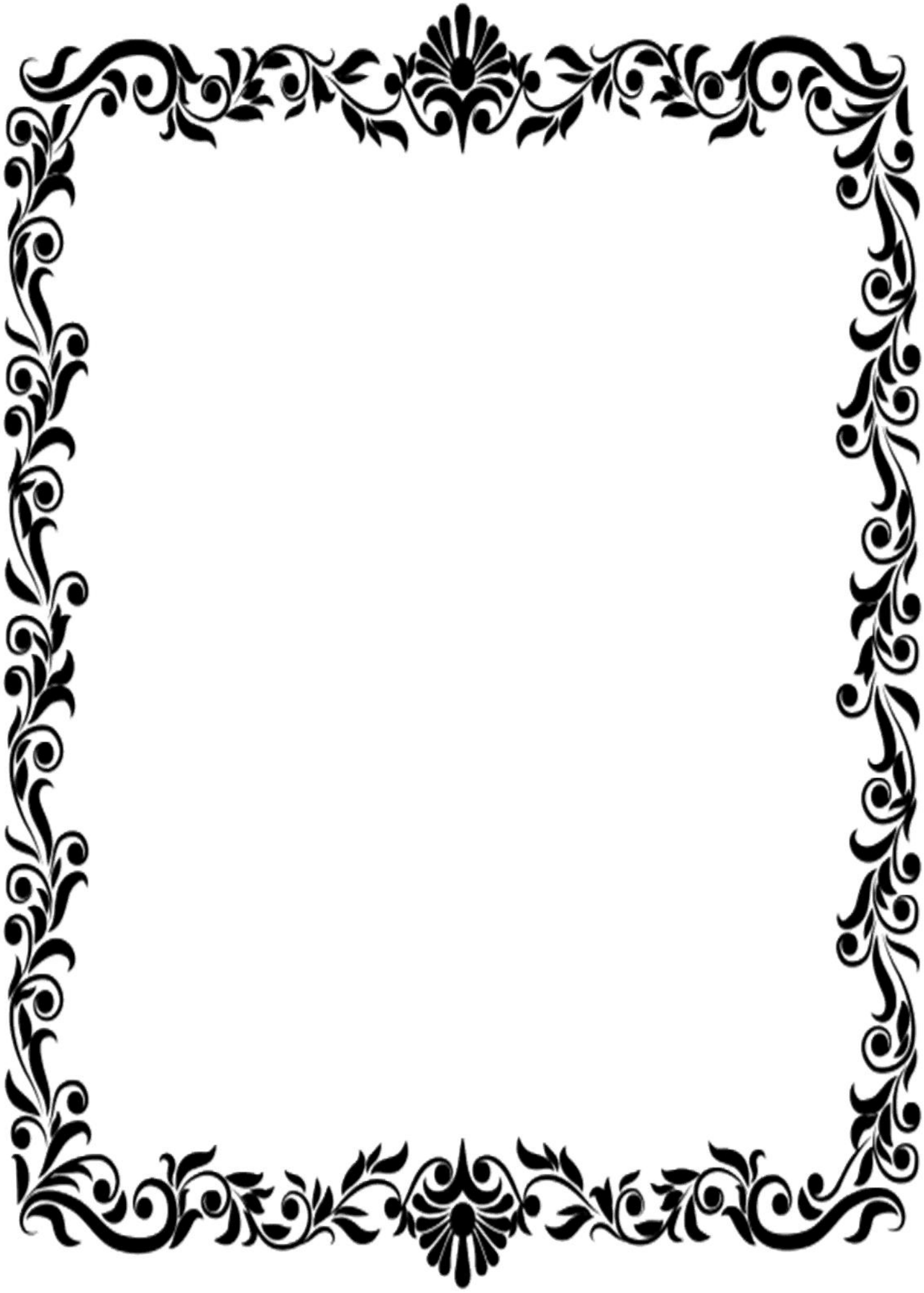
[3] – ينظر: المرجع السابق، ص: 07.

[4]– فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جاد امر، ص: 89.

[5] - ينظر: فلسفة القراءة وإشكالية المعنى من المعيارية النقدية إلى الانفتاح القرائي المتعدد، حبيب مونسي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2000م، ص:285.

قيما بينها لتحصل معنى أومعاني تزداد عمقا وتتجه نحو تعيين مستويات مختلفة من الفهم فالتأويل تأويلات أي يحول إلى قراءات متعددة[1].فهذه المفاهيم ماهي في الحقيقة الا مراحل لقراءة النصوص، فالفهم يرتبط بالقراءة السطحية، تلك القراءة التي يعمد فيها المؤول الى محاورة الألفاظ والتقرب منها اكتشافا وجسا لها، حتى إذا اقتحمها بقراءات أخرى استطاع أن يتجنب الملغم فيها ثم يجمع ويركب ويعيد الترتيب والبناء معتمدا على إمكانياته وآلياته وهنا يتحقق الإبداع.

[1] - ينظر: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، محمد شوقي الزين، ص: 19



الفصل الثاني

غطليق لحلي مني ريتيك ذ ص

ماهية المجاز

المجاز بين الرفض والإثبات

أنواع المجاز

المجاز اللغوي

انبهر العرب بجمال القرآن ولغته وحسن بيانه، فعقدوا العزم على التحصل والاغتراف من ينابيعه آملين بذلك الوصول إلى فن القول ذلك ما شكل عندهم ذائقة لغوية متأصلة بفضل المصدر الأول (القرآن) للتشريع وحقائق الكون.

فانكب جهابذة اللغة على هذا القرآن باحثين في أسرار لغته معتمدين على ملكة العقل وآلية التأويل وحشد الحجج لقراءة النصوص، بعدما حلت المصيبة الكبرى بوفاة النبي ﷺ كونه المرجع الوحيد فيما أُشكل واستُغلق عليهم في ألفاظ كتاب الله، فكانت الحاجة إلى حركة ذهنية وعقلية داخل النص، تحتم على القارئ الغور في أعماق اللفظة وأبعادها متخطيا حدودها معتمدا على آليات وأدوات هي وسائط ينطلق منها المؤول لاستنباط الأحكام الشرعية خاصة فيما تعلق بالمتشابه، حيث يلجأ القارئ إلى صرف الآية إلى معاني توافق السياق النصي المؤطر لها.

ولقد نَهّج أهل الأصول أقساما للألفاظ باعتبارات عديدة كالعام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم وغير ذلك، وكذلك قُسم اللفظ إلى حقيقة ومجاز وهذا الأخير صار مبحثا لغويا لا يستغنى عنه وهو ركن أساسي في اللغة العربية، وليس عارضا فيها، لأنه ظاهرة ماثلة في لغة العربية لا يمكن إنكارها في تحليل وقراءة النص الشرعي وصولا إلى مراد الله، لأن ثمة نصوصا كثيرة يصعب حملها على ظاهرها، فكان المجاز متنفس الفرق والمذاهب الإسلامية ومنفذا للقارئ لإعادة المعنى وبنائه من جديد عن طريق التأويل المجازي الذي يسهم في التعدد الدلالي للنص من خلال صرف اللفظة اعتمادا على آلية المجاز.

وتوضيحا لصورة المجاز وعلاقته بالفعل القرائي من حيث مقصدية الخطاب وخاصة القرآن الكريم نتعرض للمجاز لغة واصطلاحا بشيء من التفصيل، ثم نتطرق إلى اختلاف الفرق من حيث مشروعية المجاز والعمل به في القرآن خاصة واللغة العربية عامة، وكذا ارتباط الفعل القرائي عند علماء التراث على مستوى عملية التلقي من حيث تحديد المعنى وتعداداته بناء على تلوينات وتغيرات آلية المجاز.

فأردنا أن نجد كل هذا من خلال بعض الإجراءات القرائية عندهم لفك ما التبس على القارئ والوقوف على مواقفهم وهم يتعاملون مع الظاهرة اللغوية اعتمادا على مسلك المجاز في تحديد العلاقات بين دوال الألفاظ.

1-ماهية المجاز "Tropes "

1-1-الدلالة المعجمية: لم يتحدد مصطلح المجاز عند اللغويين القدماء بمدلوله الذي عرف به من بعد والمجاز في معجم العين بمعنى: «جزت الطريق جوازا، ومجازا، وجوازًا ... والمجاز: المصدر والموضع والمجازات أيضا... وجاوزته جوازا في معنى جزته، والتجاوز ألا تأخذه بالذنب، أي: تتركه»[1] فالمجاز في اللغة يعني العبور والمرور فنقول جاز الشيء أي تعداه، وتجاوزه، تركه دون مآخذه.

وعرفه ضياء الدين ابن الأثير (ت: 637هـ) بقوله: «وأما المجاز فهو ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة وهو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه، فالمجاز إذا اسم للمكان الذي يجاز فيه ... وحقيقته هي الانتقال من مكان إلى مكان فجُعل ذلك لنقل الألفاظ من محل إلى محل».[2]

والمقصود بالمجاز في قول ابن الأثير هو أن تتعدى المعنى الظاهر الموضوع إلى معنى خفي تجوزا، كأن نعبر ونرتحل من المعنى الموضوع في اللغة إلى معنى قريب منه.

أما الجرجاني الشريف (ت: 816هـ) فالمجاز عنده: «ما جاوز وتعدى عند محله الموضوع له إلى غيره، لمناسبة بينهما، أما من حيث الصورة أو من حيث المعنى اللازم المشهور أو من حيث القرب والمجاورة كاسم الأسد للرجل الشجاع، وهو اسم لما أريد به غير ما وضع له، وهو (**مفعل**) بمعنى (**فاعل**) من جاز إذا تعدى وكألفاظ يكنى بها الحديث».[3]

---

[1]- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت:147هـ)، ج272/1. مادة "جاوز".

[2]- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير (ت: 637هـ)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط3، 1979م، ج74/1.

[3]- كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، ص: 203.

ومن التعريفات السابقة للفظ المجاز والتجاوز نخلص إلى أنه يتعدى اللفظ المعني الذي وضع له في اللغة إلى معنى آخر متخطيا بذلك المعنى الحقيقي للكلمة اعتمادا على قرينة ما.

2-1- الدلالة الاصطلاحية:

اتفق علماء اللغة والأصول على دلالته الاصطلاحية والتي استمدت من المعنى اللغوي للكلمة فيعرفه عبد القاهر الجرجاني (ت :471هـ) بأنه: «هو كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول».[1]

أما ابن جني (ت: 392هـ) فالمجاز عنده: «دلالة على جميع الصور البيانية تارة وعلى المعنى المقابل للحقيقة تارة أخرى، بل على معالم الصورة الفنية المستخلصة من اقتران الألفاظ بالمعاني».[2]

فمن خلال هذا التعريف يتضح أن الحقيقة والمجاز ظاهرتان متقابلتان.

وقال السرخسي (ت: 490هـ): «هو كل لفظ مستعار لشيء غير ما وضع له بمناسبة بينهما أو لعلاقة مخصوصة»[3] ويدلنا السرخسي في هذا القول بأنه لا يتحقق المجاز إلا بوجود مناسبة أو علاقة تربط بينهما، وما يعضد هذا، قول الشريف الجرجاني (ت: 816هـ) بأن المجاز هو: «الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادته أي إرادة معناها في ذلك الاصطلاح».[4]

«واللغة الخالقة أو المبدعة هي في النهاية مجاز، أي اجتياز وعبور وهجرة وارتحال، وذلك بقدر ما الكينونة هي قلق ومغايرة أو تعارض وانفصام، لذا حريّ القول ان الكينونة هي في جوهرها رحلة لغوية، فباللغة يرتحل الإنسان على الدوام من العجمة إلى الفصاحة ، ومن المألوف إلي الجمالي، ومن

---

[1]- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (ت :471هـ)، ص: 351.

[2]- الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن الجني (ت: 392هـ)، تح: محمد علي النجار، دار المكتبة المصرية، القاهرة، مصر، ط02، 1952م، ج2/ 442.

[3]- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت: 490هـ) تح: أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1973م، ج170/1.

[4]- التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، ص: 24.

الثرثرة إلي الابداع، باختصار من الطبيعة إلي الثقافة .فالإنسان هو مجاز اذا صحّ التعبير: مجاز من الواقع إلى الرمزي ومن الشاهد إلى الغائب ومن الدال إلى المدلول، إنه ارتحال بين الدلالات، ارتحال مبعثه إحساس الكائن بالنقص والغياب ومرجعه عجز الكلمات عن قول الأشياء والذوات. ومجازية النص بقدر ما تعبر عن استلاب الكينونة، تحاول استرداد الهوية الضائعة، ولعل هذه الميزة أكثر ما تتوفر في الخطاب العربي».[1]

فمن خلال هذه التعاريف يتضح أن المجاز يسمح للألفاظ بالارتحال بين المعاني وكأنه يمدها بحركة متواصلة وديمومة لا تنقطع، مما يجعل النص منفتحا على قراءات متنوعة مثمرة بشرط توفر القرائن وعدم الخروج عن السياق العام.

2-المجاز بين الرفض والإثبات:

2-1-تطور المصطلح:

عند استقرائنا لتطور مصطلح المجاز وجدنا أراء متباينة للعلماء على اختلاف اتجاهاتهم تبين أن ثمة خلافا بين العلماء؛ إذا تباينت آرائهم بشأن وقوع المجاز في القرآن فأنكرت وجوده في اللغة تبعا لذلك، وكان من أكثر المنكرين لذلك وأشدهم الظاهرية، حيث أخذوا بظاهر الكتاب والسنة وأعرضوا عن التأويل والرأي.

وعدم ذكر مصطلح المجاز في القرآن الكريم لا يعني بتاتا أنه لا يحتويه، فقد ظهر لفظ آخر وهذا قبل نضج مصطلح المجاز وهو (المثل)، «وقد فتق القرآن الأذهان منذ وقت مبكر للبحث عن تسرب المجاز في القصة وسموه (مثلا) يراد به التعلم والفطنة».[2] وعليه فمصطلح المثل كما يظهر من أهم المصطلحات المجازية ورودا في القرآن وذلك من باب الشبه أو التشبيه، قال تعالى:﴿ **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا...** ﴾[3].

---

[1]- التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، على حرب، ص: 24.

[2]- الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983م، ص: 89.

[3]- البقرة، الآية: 17.

فمصطلح المثل ذُكر عند المفسرين من أمثال ابن عباس ومجاهد وغيرهما، وكذلك ورد عن أهل اللغة مما يدل على أن المجاز كان له حضور ولكن بمسميات أخرى، ، وقد تعددت وجوه اللفظ عند علماء البلاغة والتفسير وقرّبت الدراسات المفسر من مفهوم المجاز حيث نرى أن مصطلح (المجاز) يتقدم خطوة للأمام، إذ يكشف مقاتل عن العلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي في المثل وذلك حين يفسر الوجوه المختلفة لكلمة (ماء) في القرآن الكريم، فهو يرى لها وجوها ثلاثة هي المطر والنطفة، «والوجه الثالث: الماء، يعني القرآن، كما أن الماء حياة الناس، كذلك القرآن حياة لمن آمن به».[1] فكلمة مجاز ظهرت عند علماء التراث بأسماء أخرى كما أن هذه الألية استخدمت عندهم على نطاق واسع وهذا من خلال اعتمادهم على علائقها بين أصل اللفظة والمعنى المجازي، وهذا الظهور أشير إليه بمصطلح المثل.

وقد ذكره سيبويه (ت :180هـ) بغير اسمه، حيث سماه: اتساع الكلام والاختصار وهذا في تفسيره لقوله تعالى:﴿ **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ** ﴾[2] قال: «إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية، كما كان عاملا في الأهل».[3] فهو يعني باختصار الاتساع في المعنى المعتمد على فعل التأويل، فعبر عن المجاز بالاتساع واستعملت لفظة المجاز بمعان تقارب المعنى الاصطلاحي لها عند أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت:210هـ) في كتابه مجاز القرآن، وهي التفسير والتأويل وتوجيه الكلام وبدأ المصطلح يتبلور بفضل المعتزلة بسبب تأويلهم لآي القرآن التي يتنافى ظاهرها مع أصولها العقائدية.

---

[1]– الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط04، 1998م، ص: 99.

[2]- يوسف، الآية : 82

[3]– ينظر: الكتاب لأبي بشر عمر بن عثمان سيبويه (ت :180هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط03،1988م، ج211/3.

ويجمع النّقاد والباحثون في الشأن البلاغي على أن المصطلح نضج على يد أبي عثمان الجاحظ المعتزلي (ت :255هـ) ويعتبر أول من استخدم لفظة المجاز بمعناها الذي استقرت عليه في الحقل البلاغي لاحقا كقسيم للحقيقة.[1]

وهذا ما ظهر جليا في كتبه وخاصة كتاب الحيوان من خلال تفسيره لبعض النصوص فيلتمس لها معناها الخفي تأويلا عابرا بذلك ومتجاوزا مقتضى الظاهر، حيث اعتبر من أنكر المجاز بأنه جاهل بكلام العرب، وكذلك ابن قتيبة (ت :276هـ) من خلال كتابه تأويل مشكل القرآن ورده على من أنكروا وجود المجاز في القرآن ونعتهم بالجهل، كما أنه ورد في كتب أخرى إما استطرادا أو فصلا في كتاب.

كما ورد عند المبرد (ت :275هـ) والشريف الرضي (ت: 406هـ) وابن رشيق القيرواني (ت:456هـ) وابن سنان الخفاجي (ت: 466هـ) إلا أنه لم يستقل بمعناه الاصطلاحي إلاّ على يد عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ) الذي حدّه بقوله، وأما المجاز: فكل كلمة أريد بها غير ما وُضعت له في وضع واصفها لملاحظته بين الأول والثاني، فهي مجاز.[2] وهكذا بلغ المجاز مرحلة النضج العلمي على يد عبد القاهر الجرجاني فنهل العلماء من بعده وآثروا مؤلفاتهم به واستقام عوده على يد جهابذة العلماء من خلال الدراسات القرآنية والبلاغية فصار آلية من آليات فك مستغلق النصوص، فبلغ مرحلة النضج والكمال مع قدامه بن جعفر (ت: 337هـ) وعبد الجبار المعتزلي (ت: 415هـ)و أبي هلال العسكري (ت: 420هـ) وأبا علي الحسن بن رشيق (ت: 456هـ) وجار الله الزمخشري (ت: 528هـ) والسكاكي (ت: 626هـ) وغيرهم.

فانقسم العلماء بين مثبت ومنكر لوجود المجاز ويمكن التمييز فيما يرتبط بقضية المجاز بين ثلاثة اتجاهات أساسية:

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

[2]- ينظر: أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص: 324-326.

– الاتجاه الأول هو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية.

– والثاني هو اتجاه الظاهرية الذين وقفوا بشدة ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، ورفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني واعتبروها مما استأثر الله بعلمه، وقد ذهب هؤلاء إلى مدى بعيد في إنكار وجود المجاز لا في القرآن فحسب بل في اللغة كلها.

– أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الأشاعرة الذين حاولوا أن يقفوا موقفا وسطا بين المغالين في استخدام المجاز لتأويل النص وبين الرافضين لوجود المجاز[1]. إذن فالمجاز الخلاف فيه كثير مستفيض نحاول الوقوف على بعض أقوال العلماء بإيجاز.

2-2-المنكرون لوقوع المجاز:

لقد ادعى هؤلاء أنهم ليست بهم حاجة إلى التأويل المعتمد على آلية المجاز ويذهبون إلى أن ألفاظ القرآن الكريم كلها حقيقة، ولا يدخل المجاز في شيء منها، وامتد هذا الرفض للّغة تبعا، وأبرز من وقف هذا الموقف الفقيه الشافعي أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفراييني (ت: 418هـ) إذا يقول: «لا مجاز في لغة العرب».[2] كما يعتبر أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت: 728هـ) أشهر المنكرين للمجاز في القرآن وكذلك تلميذه أبو عبد الله بن القيم الجوزية (ت: 751هـ) رحمهما الله حيث كان إنكارهما مدججاً بالأدلة والبراهين مانعين وقوع المجاز في كتاب الله وفي لغة العرب شعرا ونثرا، دافعهم في ذلك إتباع سلف الأمة.

وقد أنكر تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز لأنه تقسيم محدث لم يعرفه السلف حيث قال رحمه الله: «وبكل حال، فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من

[1]– ينظر: إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط07، 2005م، ص: 123.

[2]– المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، تح: محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، دار التراث، القاهرة، ط03، 2008م، ج364/1.

الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وابن حنيفة والشافعي».[1]

وقد استدل بالدين رسول الله ﷺ في تحديد خيرية القرون بعد وفاته، كما أنه جعل أئمة النحو واللغة من أمثال عمرو بن العلاء والخليل وسيبويه وغيرهم من الذين سلمت أقوالهم من هذا التقسيم.

وقد اتهم المعتزلة الذين قالوا بالمجاز في كتاب الله، ومرد هذا الإنكار هو ما يحمله هذا التقسيم من مفاسد شرعية كتأويل الأسماء والصفات.

وحجتهم في عدم وقوع المجاز في القرآن الكريم، أن المتكلم بالمجاز إنما يتكلم به لضيق الحقيقة عليه فيما يتوصل إليه من الكلام إلى المخاطب فرأوا: «أن المجاز أخو الكذب، والقرآن منزّه عنه وأن المتكلم لا يعدل إليه الاّ إذا ضاقت به الحقيقة وذلك محال على الله، أما ابن القيم فقد سمى المجاز طاغوتا».[2]

إذن فقد تعالت أصوات الرافضين للمجاز تنزيها لله عز وجل عن التجوز والالتباس، والعدول إلى المجاز مع إمكان الحقيقة عبث وهذا ما أنكره كبار العلماء من أمثال ابن تيمية وابن القيم وعدّا ذلك من البدعة.

ومن حججهم كذلك الوضع والاستعمال، وقد أفحم ابن تيمية معارضيه بأن يثبتوا المعنى الحقيقي للّفظ المستعمل في غير معناه الحقيقي، لأن المجوزين يقولون في تعريف المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، أي هناك لفظ أولى بمعناه الحقيقي.

---

[1]- مجموع الفتاوى، ابن تيمية (ت: 728هـ) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن القاسم العاصمي، وابنه محمد، مطابع دار المرانية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1978م، ج88/17.

[2]- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، أبو عبد الله محمد ابن قيم الجوزية، (ت: 751هـ)، تح: محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط1، 2009م، ج241/1.

قال ابن تيمية (ت: 728هـ): «وإن قالوا: نعني بما وضع له، ما استعملت فيه أولا، فيقال: من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي تتخاطب بها عند القرآن وقبله، لم يستعمل قبل ذلك في معنى آخر وإذا لم يعلموا هذا النفي، فلا يعلم أنها حقيقة».[1]

إن هذه البراهين كلها دلت على تنزيه القرآن عن الخلط وعدم التعطيل والارتباك في وضع الألفاظ والأحداث، فألفاظ القرآن كلها حقيقة، منزهة عن كل نقصان.

والقرآن ألفاظه حقيقية لأنها دالة على معان قديمة، لا يسبق بعضها بعضا، فكيف يعقل عند هؤلاء، وضع أول يكون حقيقة، ووضع ثان يكون مجازا، فابن القيم يقر تبعا لشيخه أن الألفاظ في اللغة مقيدة لما استعملت له حتى يُضبط الكلام فلا يأتي مطلقا، وهناك ألفاظ مجردة من كل قيد تفهم ويتبين معناها من خلال التركيب وقد تلخصت أقوالهم إلى أن المجاز نقص وعجز وكذب، وهذا خلاف الحق، يستحيل في الذات الإلهية ممنوع في الخطاب القرآني.

والمانعون للمجاز حجتهم في ذلك إبعاد شبهة التجسيم والتعطيل والتشبيه ونفي المكان والجهة خاصة إذا جابهوا النصوص المتشابهات فإن الجدال فيها قد كثر ودارت حولها رحى المعارك، إما الإثبات أو النفي، وعلى كل حال كثرت أقوال وحجج المانعين وقد اكتفينا بما سرد وإلاّ فالأمر يحتاج إلى بحث مستقل.

2-3-القائلون بالمجاز:

اهتم علماء الأمة على اختلافهم وكذلك الفرق الأخرى كالشيعة وأغلب المعتزلة بشأن وقوع المجاز في القرآن، ولقد أثبت أهل اللغة والأدباء وعلماء الأصول والفقهاء المجاز مطلقا وانعقدت لذلك المناظرات واحتُشدت الحجج حيث اعتمد كل فريق على أليات وأدوت لتغليب وترجيح ما ذهب إليه كل فريق منهم.

[1]- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج7/ 97.

وقامت الحرب بينهم وبين معارضيهم ووصفوهم بالجهل وقلة الفهم، والبعد عن تصور الواقع والحقيقة ومن القائلين بالمجاز ابن قتيبة (ت: 276هـ) الذي أنكر عليهم ذلك وقال: «وأما الطاعنون على القرآن الكريم بالمجاز، فأنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد والقرية لا تُسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب للحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة وأينعت الثمرة ... ورخص السعر ونقول كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنما كُون ويقول: كان الله وكان بمعنى: حدث، والله –عز وجل– قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث فيكون، بعد أن لم يكن والله تعالى يقول: ﴿ **وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ**...﴾[1] وإنما كذّبَ به ويقول تعالى: ﴿...**فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ**...﴾[2] وإنما يُعزم عليه».[3]

فابن قتيبة (ت: 276هـ) عالم سني من خلال قوله هذا يؤكد على أن المجاز ضرورة لغوية لا مناص منه فقد أثبت للجمادات أفعال كأفعال الناس، وهذا الإثبات الذي ليس من جنسها ولا يناسبها قد يجر القارئ إلى متاهات لا مخرج منها إلا بآلية المجاز وصرف الألفاظ إلى معان أخرى اعتمادا على القرائن، لأننا إذا توقفنا على ظواهر الآيات ضاق الأمر علينا خاصة إذا تعلق الأمر بتأويل آيات ارتبطت بالذات الإلهية المنزهة عن كل نقصان.

ثم يرد قائلا: «ولو قلنا للمنكِر لقوله:﴿ ...**جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ**... ﴾[4] كيف كنت أنت قائلا في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدار يهم أن

[1]– سورة يوسف، الآية: 18.

[2]– سورة محمد، الآية: 21.

[3]– تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ) تح: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط2، 1993م، ص: 132.

[4]- سورة الكهف، الآية : 77

ينقض أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقضي، وأياما قال فقد جعله فاعلا، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم، إلا بمثل هذه الألفاظ».[1]

نلمس في رد ابن قتيبة غزارة في الفهم وقوة في الأدلة وجدية في الصواب واعتدال في الرأي، ومع كل ذلك فإنه ينكر على من أطلق العنان لحصان المجاز دون إلجام، لأن الامر كما هو معلوم في غاية الخطورة خاصة إذا أوكل لأيادي غير أمينة فتعثي في النصوص فساد ولا ترقب فيها لومة ناقد.

أما ابن جني (ت: 392هـ) فيرى أن أكثر اللغة مجازا لا حقيقة وقد أشار إلى ذلك في عدة مواضع في كتابه بل ذهب إلى أولويته في كلام العرب وقد وافق ابن قتيبة فيما ذهب إليه حيث يقول في هذا السياق: اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال نحو قام زيد وقعد عمر وانطلق بشر وجاء الصيف وانهزم الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية. فقولك: قام زيد معناه كان منه القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس والجنس يطبق جميع الماضي وجميع الحاضر، وجميع الآتي الكائنات من كل ما وجد منه القيام. ومعلوم انه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم هذا محال عند كل ذي لب فإذا كان كذلك علمت أن (قام زيد) مجاز لا حقيقة، وإنما هو وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير.[2] فابن جني يشير الى المجاز في اطاره البلاغي وهذا ما أكد عليه الآمدي في كتابيه الموازنة والنكت في إعجاز القرآن حيث يرى انه يستعمل المجاز إلاّ لمعان ثلاثة هي الاتساع والتوكيد والتشبيه.[3]

يبدو لي أن هناك إفراطا وغلوا في قول ابن جني أن اللغة كلها مجاز، فرغم ما للمجاز من دور في إلباس اللغة نوعا من المرونة والاتساع إلا أن المتفحص والباحث في اللسان العربي عامة والقرآن

[1]- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة الدينوري، ص: 133.

[2]ينظر: الخصائص، أبو الفتح عثمان ابن الجني، 447/2.

[3]- ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، عبد القاهر الجرجاني، تح: محمد خلف الله أحمد وزغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3 ،1976م، ص:87 ـ 91.

خاصة، أنه يجب التعامل بشيء من الحذر حين الخوض في عالم المعاني، لأنه إذا سلَمنا أن اللغة كلها مجاز فما الضابط في التعامل مع الألفاظ وكيف يتم الإجماع على الأقل في تحديد المجال المفاهيمي الذي يخضع له اللفظ كما أنه لا يمكن الجزم بأن اللغة كلها مجاز، ونفي إمكانية اللغة من حيث حقيقة الألفاظ وأصلها.

أما السيوطي (ت: 911هـ) في رده على المنكرين يقول: «وهذا باطل، ولو وجب خلو القرآن الكريم من المجاز لوجب خلوه من التوكيد، والحذف، وتثنية القصص، وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن الكريم لسقط شطر الحسن».[1] فالمجاز عنده من محسنات القرآن البلاغية، نابع من حاجة القارئ إليه، فمثلا عند تعاملنا مع قوله تعالى:﴿...**أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ**...﴾[2].يعلق الشريف الرضى (ت: 406هـ) على الآية مؤكدا على الاتساع والمبالغة فيقول وهذه استعارة كأنهم إذا أكلوا ما يوجب العقاب بالنار، كأن ذلك المأكول، مشبها بالأكل من النار وذلك أفظع سماعا، وأشد إيجاعا، وليس قول الرجل للآخر إنك تأكل النار، مثل قوله: إنك تأكل النار في بطنك، وليس إطلاقنا لفظة الاستعارة عليه سبحانه كإطلاقنا على غيره، لأنه سبحانه لا يأتي بالكلام المستعار، والمجاز لضيق العبارة عليه ... ولكن لأن ذلك اللفظ، أبعد في البلاغة منزعا، وأبهر في الفصاحة مطلعا والواحد منا في الأكثر إنما يستعيد إغلاق الكلام ويعدل عن الحقائق إلى المجازات، لأن طرق القول ضاق بعضها عليه فخالف السعة.[3] فبالإضافة إلى قوة ألية المجاز في فتح أبواب الألفاظ فإنه يضفي على الكلمة جمالا بحيث يؤثر في المتلقي الأثر البالغ وبه تكتمل الدائرة التواصلية، وقد لمسنا من خلال هذا القول إنه يفرق بين استعمال لفظ المجاز في حق الله عز وجل عن إطلاقه

[1] - الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين بن ابي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، تح: محمد شريف سكر ومصطفى القصاص، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1987م، ج109/3.

[2] - سورة البقرة، الآية: 174.

[3] -ينظر: تلخيص البيان في مجازات القرآن، أبو الحسن محمد ابن الحسين الشريف الرضي (ت: 406هـ)، تح: علي محمود مقلد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، 1986م، ص: 239-240.

على غيره، والذي إذا ضاقت عليه طرق القراءة واستعصت لجأ إلى المجاز اضطرارا وهذا منتفٍ في حق الله عز وجل الذي لا يعجزه شيء.

وحسب هذا القول فإن المجاز عنده أشد وقعا على المتلقين، وفي رد المجوزين حول تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز باعتبار استعمال اللفظ فيما وضع له إلى غير ما وضع له، فلا مانع عنده من أن نسمّي الأول حقيقة والثاني مجازا كتسمية اللفظ عند الأصوليين مطلق ومقيد وعام وخاص وكذلك كتقسيم النحاة الكلم إلى اسم وفعل وحرف.

ولا يمكن الجزم بأن المصطلح أحدث بعد القرون المفضلة، فهذا ليس محققا، وقد صرح به الإمام أحمد بن حنبل (ت :241هـ) رحمه الله في قوله تعالى:﴿ ...**إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ**... ﴾[1].

قال: «فهذا في مجاز اللغة، ليقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقا، إنا سنفعل بك كذا»[2] فيجوز للمرء أن يعبر عن نفسه بصيغة الجمع قصد التعظيم وهذا ما أثبته الإمام أحمد بوجود المجاز في الخطاب القرآني.

أما فيما يتعلق بمعرفة الوضع الأول للألفاظ فهذا مما لا يمكن تحقيقه، لكن أهل اللغة يقرون بالوضع الأول وهذا ما يظهر في المعاجم العربية من الألفاظ اللغوية ومدلولاتها الأصلية حقيقة وللمجاز استعمال في الحقيقة سابق.

كما أن هناك رداً للإمام الشوكاني (ت: 1250هـ) على الأسفراييني يقول فيه: «سبب هذا الخلاف تفريطه في الإطلاع على ما ينبغي الإطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة، وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تخفي على من له أدنى معرفة بها».[3]

---

[1]- سورة الشعراء، الآية: 15.

[2]- الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) تح: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2003م، ص: 92.

[3]- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ) تح: أبي حفص سامي بن العريب الأثدي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2000م، ج140/1.

من خلال ما سردناه من أمثلة وحجج بين الفريقين يظهر أن لكلٍ برهانا يستند إليه وعلى الباحث أن يتوفر على وسائل وأدوات تؤهله إلى ترجيح قول أو تبني رأي.

كما أن المقام لا يتسع لعرض كل أراء العلماء ومسائلهم وحججهم لنفي أو إثبات المجاز في لغة العرب وفي الخطاب القرآني لأن هذا الأمر يحتاج إلى بحث آخر، ولكن ما نهتدي إليه من كل هذا أنه لا يمكن إنكار المجاز في لغة العرب وكلام الله عز وجل وهذا ما عليه جمهور العلماء من اللغة والدين، وعليه لا يتأتى لنا رصد كل أقوال وحجج العلماء، فهذا ليس من باب بحثنا وإلاّ لنصرف العمل عن جوهره، وضاعت الأهداف المرجوة من الدراسة هاته، فما يهمنا أن المجاز آلية مهمة في الكشف عن خبايا النصوص.

3-أنواع المجاز: ينقسم المجاز إلى قسمين: مجاز عقلي ومجاز لغوي:

3-1-المجاز **العقلي**:**Métonymie**

ما يتوصل إليه عن طريق العقل أو بحكم العقل، وضرورة الفطرة وسلامة الذائقة فيخلّصنا من مأزق الالتباس وشبهات التعبير فالألفاظ فيه لم تنقل عن أصلها اللغوي، فهي تدل على ذاتها الوضعية بذاتها، يستشعر به عن طريق التركيب في العبارة والاسناد في الجملة.[1]

ويسمي عبد القاهر الجرجاني (ت: 276هـ) هذا النوع من المجاز حينما يسند اكتشافه إلى العقل السليم يسميه: مجازا عقليا. وحينما يتوصل إليه بحكم العقل يسميه: مجازاً حكمياً. وحينما يراه في الإثبات دون المثبت يسميه: مجازا في الإثبات. وحينما يظهر له من إسناد الجملة يسميه إسنادا مجازياً أو مجازا إسنادياً وعليه فإن للمجاز العقلي عند عبد القاهر أسماء عدة ترتبط بطرق الكشف عليه وتحديده، فهذا النوع من المجاز لا تدل عليه قرينة لفظية وإنما السبيل إلى الوصول إليه إنما هو سلامة

[1]- ينظر: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين علي الصغير، ص: 114.

العقل والفطرة فيتلمسه القارئ اعتمادا على تراكيب العبارة والإسناد. وعلاقته إسنادية أي: في إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له، ويسمى المجاز الحكمي والإسناد المجازي.[1]

فالعقل هو الكاشف لهذا المجاز، فليس في المفردات ما يدل على المجاز وإنما نتوصل إلى المجاز عن طريق التركيب والإسناد اعتمادا على العقل والفطرة السليمة، ويكون إسناد الفعل فيه إلى غير ما هو له علاقة بينهما مع وجود قرينة مانعة من الإسناد الحقيقي، قال تعالى: ﴿... **وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾[2] فقد نسبت الزيادة وهي فعل الله إلى الآيات لكونه سببا لها، وهذا الضرب من المجاز كثير في القرآن قال تعالى: ﴿ **تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا**...﴾[3] فقد أثبت الفعل وأرجعه إلى النخلة التي في الحقيقة لا تؤتي الأكل.

«وإلا فمعلوم أن النخلة ليست تحدث الأكل ولا الآيات توجد العلم في قلب السامع»[4] فإثبات الثمار لا يكون من النخلة ولكنه أسند الإنبات والاتيان مع أن الله هو المنبت لكل الثمار والزروع قال تعالى: ﴿ **إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ**﴾[5] رغم أنه في هذه الآية الكريمة استعملت كلمة (**يُذَبِّحُ**) و(**يَسْتَحْيِي**) استعملتا استعمالا حقيقيا لكنهما استندتا إلى فرعون وهو إسناد غير حقيقي، لأن فرعون ليس هو الذي ذبح الأبناء واستحيا النساء وإنما جنده الذين فعلوا ذلك وفرعون هو السبب. فالألفاظ دلت على حقيقتها في اللغة ولكنها خرجت إلى المجاز في الإسناد.

[1]- ينظر: أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص: 338.

[2] سورة الأنفال، الآية: 02.

[3] سورة إبراهيم، الآية: 25.

[4] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص: 398.

[5] سورة القصص، الآية: 04.

أ–قرائن المجاز العقلي في القرآن:

ولا يوجد مجال للشك في وجود المجاز العقلي في القرآن وهذا ما ثبت من خلال آي الذكر الحكيم ولا يستطيع القارئ أن يقف على هذه الأسرار الاّ إذا كان حاضر العقل متدبرا خاشعا متفحصا لكلماته، ولكنهم اشترطوا وجود قرائن تدلنا على إرادة الاستعمال المجازي دون الحقيقي والتي من خلالها يكتشف المجاز العقلي والقرائن أنواع يتوصل إليها من خلال صيغ القرآن المختلفة والقرائن مقسمة كالآتي:

• **القرينة اللفظية:** قال تعالى:﴿ **وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَآءَكِ وَيَا سَمَآءُ أَقْلِعِي** ...﴾[1] وقال أيضا:﴿...**فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ**... ﴾[2].

«لقد عبر الله عن إرادته في الكينونة المطلقة على سبيل المجاز بـ (**قِيل**) فقد خاطب من لا يعقل، وهو الجماد الذي لم يخاطب (الأرض) و (السماء) إذ هو ليس مما يعي الخطاب أو يدرك الامتثال والجدار ليس كائنا ذا إرادة، ولم تخرج هذه الألفاظ عن حقيقتها الأولى في اللغة، ولكنها خرجت إلى المجاز في الإسناد والقرينة التي دلت على المجاز مقاليه»[3].

فالقرينة اللفظية واضحة ولا تحتاج إلى إعمال جهد وإنما تُستخرج من ظاهر النصوص بخلاف القرينة غير اللفظية، وهذا ما يمكن للقارئ اكتشافه من خلال ملامسته الأولى، فلا تحتاج الى تأويل، المجاز فيها خاص بما أسند إليه ولم يكن في اللفظ.

• **القرينة غير اللفظية:** وستفاد من الجملة باستحالة صدور ذلك الشيء من فاعله عقلا، وإنما يكون من أمره، قال تعالى:﴿ وَجَاءَ **رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفا صَفا**﴾[4] وقال تعالى:﴿ ...**فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ**﴾[5] .

---

[1] - سورة هود، الآية: 44.

[2]– سورة الكهف، الآية: 77.

[3]– مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين علي الصغير، ص: 124.

[4]– سورة الفجر، الآية: 22.

[5]– سورة غافر، الآية: 78.

فالمجيء من هنا لأمر الله وقدرته وقوته وإرادته، وليس لذاته القدسية لأنه لا يوصف بالذات المتنقلة القادمة أو الذاهبة أو المتحركة، تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وكما لا يجوز عليه المجيء الذي بيناه، فإن أمره لا يمكن أن يأتي أو يجيء إلا على وجه مجازي محض، فأمر الله تعالى يصدر، ولا يأتي، وينفذ ولا يجيء ويطبق ولا يناقض، ومن خلال التعبير عنه بالقرآن علمنا ذلك من دلالة النص الفنية، وبذائقة فطرية. كما أن هذا ما اتفقت عليه الأمة من حيث العقيدة وتنزيه الله عن كل نقص أووصف أو تشبيه بالإنسان المحتاج العاجز وكما لاحظنا من خلال هذه الآيات أنه لا يمكن بحال من الأحوال الفصل فيها هكذا ظاهرا دون الغور والغوص في أعماقها والنظر في دبرها، فالقارئ المؤول لا مناص له من اعتماد آلية المجاز مخرجا من عسر الأمر، أو ربما من الوقوع في المحظور. [1]

ب–علاقات المجاز العقلي:

للمجاز العقلي علاقات في التركيب والجملة قال تعالى: ﴿..**وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**...﴾[2] هنا لابد من قيام التأويل، فالمجاز حاصل في إسناد الكلام إلى الله سبحانه.[3]وهذا ما تعلق بالمتشابه وقد اختلفت الطوائف والفرق حول كلام الله عزوجل وكذلك طريقة الكلام وصنفت الكتب في ذلك، وهناك من سلك مسلكا أخر واعتمد أليات تختلف عن ألية المجاز حيث اعتمد على الأيات المحكمات في تفسير الأيات المتشابهات وهو نوع من القراءة والتأويل.

- **السببية:** تكون العلاقة سببية أي ما بني إلى الفاعل وأسند إلى السبب، فإسناد عدم الكلام إلى الله سبحانه كان سببا لعدم رضا الله عز وجل عن هؤلاء القوم، ولقد توسع العلماء في علاقة المجاز العقلي ووجه الاستعمال المجازي ولا نريد أن نخوض في هذا العلم لسعته.

[1]– ينظر: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين علي الصغير، ص: 125.

[2]– سورة آل عمران، الآية: 77.

[3]– البيان من مهمته البلاغية إلى الوظيفية التأويلية، صباح عباس عنوز، مجلة القادسية، العراق، 2008م، ج: 11، ع 1، ص:33.

• **الزمانية:** وقد يسند الفعل أو ما في معناه إلى زمان حدوثه، قال تعالى:﴿ **وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى**﴾[1]. فالليل لا يسكن، ولكن في الليل تهدأ حركات الناس، فأجرى الله تعالى صفة السكون عليه، كون الليل هو الزمن الذي يقع عليه السكون.[2] والمجاز العقلي هنا دلالة ظاهرة العلاقة فيه زمانية، فالليل هو الزمن الذي تسكن فيه الأنفس وتهدأ فيه حركات الناس.

• **المكانية:** وربما جاءت العلاقة مكانية تأتي قبل الزمانية وفيها يسند الفعل أو ما في معناه إلى المكان المسند إليه، قال تعالى:﴿ **وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا** ﴾[3] فالفعل أخرج أسند إلى مكانه فالأرض لا تتصف بإخراج الأثقال، لأن الإخراج فعل القادر المختار الله ، فالمسند إليه حقيقة هو الله حيث اسند الفعل أو ما يقوم مقامه إلى المكان الذي وقع فيه، فالأرض ليست الفاعل الحقيقي بل هي الظرف المكاني الذي وقع فيه الفعل، فالمجاز عقلي علاقته المكانية.[4]فالأرض لم تقم بفعل الإخراج ولكن لما كان الإخراج منها نسب الفعل إليها.

• **المصدرية:** وتأتي العلاقة مصدرية بإسناد الفعل إلى مصدره، قال تعالى:﴿ **وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[5] ، فالمسند الفعل ينزغ والمسند إليه المصدر نزغ والأصل: ينزغ الشيطان الإنسان، فأما قوله تعالى:﴿ **يَنْزَغَنَّكَ.. نَزْغٌ** ﴾فيه اجتياز للاستعمال الحقيقي؛ إذ نسب الفعل إلى مصدره، ولم ينسب إلى صاحبه وهو الشيطان لأجل القرينة العقلية[6]. فالفاعل الأصلي والحقيقي هو الشيطان.

• **المفعولية:** وقد تكون العلاقة ما بني الكلام فيها للفاعل وأسند إلى المفعول به قال تعالى: ﴿...**أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا**...﴾[7] ، فالحرم لا يكون آمنا لأن الإحساس من صفات الأحياء إنما هو مأمون فجعله فاعلا وهو مفعول به يقع عليه الأمان.

---

[1] سورة الضحى، الآيتان: 01-02.

[2] ينظر: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، محمد حسين علي الصغير، ص: 45.

[3] سورة الزلزلة، الآية: 02.

[4] المرجع السابق، ص: 43.

[5] سورة الأعراف، الآية: 200.

[6] ينظر: أصول البيان العربي، محمد حسين علي الصغير، ص: 46.

[7] سورة القصص، الآية: 57.

• **الفاعلية:** وتكون العلاقة على ما بني للمفعول وأسند إلى الفاعل قال تعالى: ﴿ **وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا**﴾[1] أي حجابا ساترا، لأن المستور في الأصل هو القرآن.[2]والقدرة الكلية في الجعل في الحقيقة يعود إلى الله عز وجل. وما نخرج به من قناعات من خلال ما تم عرضه حول المجاز العقلي أنه أسلوب من أساليب اللغة العربية لا يمكن تجاهله، فهو يمنح للألفاظ سعة من خلالها يتجاوز المؤول حدود الحقيقة الى الخيال ساعيا وراء المعنى وقد تفنن علماء اللغة والبيان الى ابراز علاقات المجاز العقلي، حيث استنبطوها من خلال أساليب ووجوه الخطاب المتنوعة كما أنها في الوقت ذاته وسائل تساعد على بلاغة التعبير وحسنه.

3-2-المجاز اللغويTropes Linguistique :

فلا يختلف اثنان بأنه الأصل الموضوعي للمجاز، لأن مجاله رحاب اللغة في مرونة الاستعمال، وصلاحيتها في الانتقال من المعنى الأصلي مع وجود القرينة الدالة على المعنى الجديد لوجود المناسبة بينه وبينها، وتوافر الصلة بين المعنى الأولي والمعنى الثانوي، فإن كانت العلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي؛ وإن لم يكن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هي المشابهة، فهو المجاز المرسل.[3] فهو كثير الاستعمال مجاله واسع والعلاقة شرط من شروط تحققه وهي القرينة من حيث العلاقات، فإن كانت قائمة بين المعنى الأصلي أو الظاهر والمعنى الثانوي أو الجديد على أساس الشبه (المشابهة) وتطابق المعنيان الحقيقي والمجازي فهو المجاز الاستعاري وإن انتفت المشابهة كان مجازا مرسلا.

أ-أقسام المجاز اللغوي:

• **المجاز الاستعاري:Tropes Métaphorique**

فقد علمنا أن كل مجاز يبنى على التشبيه بدون الأداة ووجه الشبه يسمى استعارة "**Métaphore**" ، ولقد أزال أبو هلال العسكري (ت: 395هـ) اللبس عن المصطلح الاستعاري

[1] سورة الإسراء، الآية: 45.

[2]- ينظر: أصول البيان العربي، محمد حسين الصغير، ص: 43.

[3]- ينظر: ينظر: مجاز القرآن وخصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين علي الصغير، ص: 78.

حيث قال: «نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى، وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده، والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه».[1]ومن يكون هذا الناقل ؟ إنه القارئ الذي يقوم بهتك معيارية الألفاظ لغرض تحديد معنى غير متبادر، أو يحاول توسيعا في المعنى لكسر أفق توقع السامع، أو إلى تأكيد ما يصبو إليه من صنع وبناء لفضاء يريده.

قال تعالى:﴿ **الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**﴾[2] «والظلمات والنور: استعارتان للضلال والهدى».[3] «والظلمات والنور» استعارة للكفر والإيمان، لأن الكفر يجعل صاحبه في حيرة فهو كالظلمة في ذلك، والإيمان يرشد إلى الحق فهو كالنور في إيضاح السبيل، وقد يستخلص السامع من ذلك تمثيل حال المنغمس في الكفر بالمتحير في ظلمة، وحال انتقاله إلى الإيمان بحال الخارج من ظلمة إلى مكان نير.[4]وكأن الإيمان نور يضيء طريق الضال التائه في ظلمات المعاصي فيرشده الى الصراط المستقيم.

إنما شبه الكفر بالظلمات لأنه نهاية ما يتحير الرجل فيه عن طريق الهداية وشبه الإيمان بالنور لأنه نهاية ما ينجلي به طريق هدايته.[5]

الآية دالة على أن طرق الكفر والبدعة كثيرة وأن طريق الخير ليس إلا واحد، لأنه تعالى قال:

---

[1]- ينظر: كتاب الصناعيين، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت: 395هـ) تح: على البجاوي ومحمد أبو الفضل، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، مصر، ط02، 1971م، ص: 274.

[2]- سورة إبراهيم، الآية: 01.

[3]- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ) تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م، ج03/ 360.

[4]- ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 2008م، ج 180/13.

[5]- ينظر: تفسير الرازي "المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب"، محمد فخر الدين الرازي (ت: 606هـ) دار الفكرللطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981م، ج19/ 74.

﴿**لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾[1] فعبر عن الجهل والكفر بالظلمات وهي صيغة جمع وعبر عن الإيمان بالنور.[2]

فمن الظلمات إلى النور أي من الضلال إلى الهدى، فقد شبه الضلال بالظلمة والهدى بالنور فقد استعير النور للهدى والإيمان، وذلك لعلاقة المشابهة والمناسبة ويفهم هذا من سياق الآية.

فآلية المجاز هنا تجعل المؤول يتحكم في المعنى بحيث يصبح جليا لدى السامع وأكثر وضوحا من ذي قبل.

فعبد القاهر (ت: 471هـ) يقول في الاستعارة «إنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ».[3]

فالاستعارة عاملة في الألفاظ؛ إذ يتوسع اللفظ، فيتحرر من القيود، فالمجاز الاستعاري أداة فعالة في عملية التأويل بحثا عن مضمون النص وهذا ما يظهر جليا عندما نستقرئ آي القرآن والتي لا مناص ولامخرج للقارئ فيها إلاّ صرف اللفظ الى ما توارى، وهذه النصوص نجدها تدفع القارئ إلى التأويل، إذ لا يمكن بأي حال حملها على الحقيقة، قال تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ...**﴾[4] .

«وذلك أنه سبحانه لمّا أمرهم ببذل نفوسهم وأموالهم في الجهاد عن دينهم والمنافحة عن رسوله **عليه السلام** ضمن لهم على ذلك، الخلود في النعيم والأمان من الجحيم، كانت نفوسهم وأموالهم

[1] - سورة إبراهيم، الآية:1

[2]- ينظر: المصدر السابق، ص: 75. ج19

[3]- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 31.

[4]- سورة التوبة، الآية: 111.

بمنزلة العروض المبيعة، وكانت الأعراض المضمونة عنها بمنزلة الأثمان المنقودة وكانت الصفقة رابحة لزيادة الأثمان على السلع وأضعاف الأعراض عن القيم».[1]

فكما هو معلوم أن النفوس لا تدخل فيما يباع ويشترى ولكن من باب جمال المجاز وقوة التشبيه وكأن النفوس قد عرضها أصحابها للبيع فكانت أثمانها مغرية باهظة، كيف لا وهي الجنة، ولا نستطيع التوصل إلى هذه المعاني إلا بصرف الألفاظ إلى هذه المعاني المجازية اعتمادا على القرائن، فيكتسي الكلام حلة بيانية تطرب لها الأنفس وتذعن لها العقول.

- **المجاز المرسل:**

والمجاز المرسل مطلق محرر من كل القيود، وهو كثير في القرآن شواهده دليل على وفرته ولا يحتاج إلى إثبات وهو قائم على عدم المشابهة في العلامة فـ «المجاز المرسل هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير شبه».[2] فهو لفظ استعمل في غير معناه المعجمي، أي ما تواضع الناس عليه المتداول لدى المتخاطبين لعلاقة غير المشابهة رابطة بين اللفظ الجلي الحقيقي وبين معناه الخفي الذي يلزمه المقام أو السياق، ولايكون ذلك إلا بقرينة مانعة دافعة للمعنى الظاهر.

والمقصود بغير المشابهة أي بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي ومثاله في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ، قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ **لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى** ...﴾[4] فقد ذكر العلماء أن المراد بالقيام في الآيتين: «الصلاة، والعلاقة بين الصلاة والقيام،

---

[1]- تلخيص البيان في مجاز القرآن، محمد ابن الحسين الشريف الرضي (ت: 406هـ) تح: علي محمود مقلد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط2، 1986م، ص: 151.

[2]- الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، الخطيب القزويني (ت: 739هـ)، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص: 205.

[3]- سورة المزمل، الآية: 01.

[4]- سورة التوبة، الآية: 108.

هنا هي الجزئية فالقيام جزء من الصلاة»[1]، وفيه أن الجزئية هي أقوى العلاقات في المجاز المرسل وهناك علاقات كثيرة تميز المجاز عن غيره من أساليب البيان في إظهار المعنى الخفي بطريق التأويل نورد منها ما أشتهر على ألسنة العلماء، وبما تتحقق به ضرورة البحث، لأنه قد توسع البلاغيون في استخراج وجوه المجاز المرسل بما لا مسوغ لتكثيفه بلاغيا إذ بلغ حد التفريط المتعمد في علاقات مجازية قد تكون منفصلة حقا، ولكن أغلبها قد يكون متدخلا يصح أن يندرج تحت صنف فُصل عنه أو هو في مجراه ومقتضاه لذلك فتكثير هذه الأصناف إنما يحتاج إلى دقة فلسفية أو منطقية لا ذائقة بلاغية، والفلسفة والمنطق شيء والبيان العربي شيء آخر ونريد التعريف هنا بهذا المنحى بقدر ما نريد من استنباط الحالات المتواترة في مجاز القرآن اللغوي دون التأكيد على تلك التسميات التقليدية التي سبق منا القول فيها ضمن علاقات المجاز العقلي في القرآن، كالجزئية والكلية، والسببية والمسببة، والمحلية والحالية، والآلية والمجاورة والملزومية اللازمية، والمطلقية والمقيدية، وأضراب ذلك من التفريعات المتشابكة، والتصنيفات المتقاربة علاقات أهملنا الارتباط بها إلا جزئيا، مما تقتضيه ضرورة البحث وهذه الكثرة المتشعبة قد تخرجنا عن الجمال البلاغي والفطرة العربية، ولا يمكننا بحال من الأحوال إضافة الجديد إلى هذه العلاقات التي فُصل فيها عند أهل هذا الفن ،فمثلا نجدها عند احمد مطلوب والذي ضمها وأوصلها إلى عشرين علاقة[2] وعليه لا نريد الخوض فيها أو اجترار ما بحث فيه أصلا.

- **علاقات المجاز المرسل:**

-السببية : بأن يستعمل السبب في المسبب، فيطلق لفظ السبب، ويراد به المسبب، قال تعالى: ﴿...**مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ** ﴾[3] والمراد ما هم عليه في الدنيا من صمم

[1]- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين أحمد السبكي (ت: 773هـ) تح: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ج45/2.

[2]- ينظر: فنون بلاغية، أحمد مطلوب، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1975م، ص:111.

[3]- سورة هود، الآية: 20.

القلب وعمى النفس، فقد يخلق الله في المكلف ما يمنعه من الإيمان.[1] فيحجب الله عنهم الرؤية رؤية الحق والعمل به.

فتكون استطاعة السمع المنفية عنهم مستعارة لكراهيتهم سماع القرآن وأقوال النبي ﷺ[2] أي كانوا يعرضون عن السماع ويكرهون ذلك متغافلين عن قبول دعوة النبي ﷺ والعمل بالقرآن الكريم، ولما كان ذلك نتيجة السمع كانت العلاقة سببية.

-**المسببية:** بأن يستعمل المسبب في السبب، فيطلق لفظ المسبب ويراد به السبب، قال تعالى: ﴿... **وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا** ...﴾[3] أي: المطر: فالمطر سبب الرزق، والقرينة الإنزال من السماء، والرزق مسبب من المطر، فالرزق لا ينزل من السماء ولكن الذي ينزل المطر، فيروي الأرض وينشئ النبات.

- **الكلية** : بأن يستعمل الكل في الجزء، فيطلق اسم الكل على الجزء فالعلاقة الكلية، قال تعالى : ﴿...**يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ** ...﴾[4] فالأصبع لا يوضع كله، وإنما المراد طرفه، فالعلاقة كلية، فالمقصود الأنامل فقط ، أي أن يضع المُعرض عن الإيمان جزء فقط من الأصبع لكي يصده عن ذكر الله.

وهناك قول آخر للرازي والذي يرى أن الله يضرب في الأمثال لأهل النفاق من باب المشابهة، وأنه إذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق، واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وأن البرق يكاد يخطف أبصارهم فإذا أضاء لهم مشوا فيه، وإذا ذهب بقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لأن من أصابه البرق في الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينيه،

---

[1]- ينظر: التفسير الكبير، محمد فخر الدين الرازي، ج215/17.

[2]- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، ج36/12.

[3]- سورة غافر، الآية: 13.

[4]- سورة البقرة، الآية: 19.

إضافة الى هذه المعاناة أن نزول المطر وما يترتب عليه من نفع إلاّ انه ينتفى مع هذه الأحوال الضارة فكذا إظهار الإيمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن ولكنهُ صار ضارا لصاحبه لفقدان الإخلاص ،والممتنع يظن بأن إدخال الأصابع في الأذن سينجه ويجنبه الهلاك ولكنه لن ينجوا من غضب الله الذي يحيط به[1] .

والقرينة إذن في كل هذا عدم إمكان إدخال الأصبع بتمامها في الأذن، وهذا الصنيع ارتبط بمشركي قريش كذلك الذين عميت قلوبهم فعميت ابصارهم وانتقل ذلك الى الجوارح فعمدوا الى عدم الإصغاء لدعوة النبي ﷺ، وخوفا من تأثير جمال القرآن على أسماعهم لأنهم أهل بيان وصنعة للقول حيث أدخلوا الأنامل في الآذان خشية التأثر والانقياد.

-الجزئية : بأن يستعمل الجزء في الكل، فالعلاقة جزئية، قال تعالى : ﴿ ...**وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ**...﴾[2] أي نفس مؤمنة، وقد عبر بالجزء عن الكل.

-اللازمية: بأن يستعمل اللازم في المفهوم، فيطلق اللازم على الملزوم، قال تعالى: ﴿... **هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ** ... ﴾[3]إطلاق الاستطاعة على الفعل لأنها لازمة له، وقد ترتب على هذا الخطاب الرباني قراءات كثيرة نورد منها ما يحقق الغاية من هذه الدراسة ،يقول الرازي :قرأ الكسائي هل تستطيع بالتاء وهذه القراءة وردت عن علي وابن عباس وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت :كانوا أعلم بالله من أن يقولوا فهل يستطيع وإنما قالوا هل تستطيع أن تسأل ربك وعن معاذ بن جبل :اقرأني ﷺ هل تستطيع بالتاء ربك والمعنى المراد هل تستطيع سؤال ربكٍ ؟وقالوا هذه القراءة أولى من الثانية لأن هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى ،والثانية توجب شكهم في استطاعة الله ، ولاشك أن الأولى أولى لأن الثانية فيها إشكال ، وهو أنه تعالى حكى

[1] - ينظر: التفسير الكبير، محمد فخر الدين الرازي، ج17/218-220.

[2]- سورة النساء، الآية: 92.

[3]- سورة المائدة، الآية: 112.

عنهم أنهم ﴿**قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾[1] وبعد الإيمان كيف يجوز أن يقال أنهم بقوا شاكين في اقتدار الله تعالى على ذلك[2].

وهذا كقوله تعالى:﴿ **فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ** ﴾[3] عن ابن عباس قال المصلين[4] لأن لازم الصلاة التسبيح فأطلق اللازم على الملزوم (لزومه) وهي الصلاة.

-**الملزومية** : بأن يستعمل الملزوم في اللازم فيطلق الملزوم على اللازم مثال : جلست في القمر، أي في ضوئه والقرينة الجلوس، ومثله قوله تعالى:﴿ ...**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ** ...﴾[5] أي صلاتكم إلى بيت المقدس من الثواب.[6] فقد خشي الصحابة على مصير وجزاء صلاتهم وصلاة إخوانهم الذين ماتوا، حين كانوا يستقبلون بيت المقدس، فكثر الإشكال حول هذا الأمر فأنزل الله هذه الآية رفعا للبس وتثبيتا للقلوب.

-**العمومية**: بأن يستعمل العام في الخاص، فيطلق العام ويريد به الخاص، قال تعالى:﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ**﴾[7] **الْوَكِيلُ**﴾[7] قال: هذا أبو سفيان قال لمحمد ﷺ: موعدكم بدر حيث قتلتم أصحابنا، فقال محمد ﷺ: (عسى) فانطلق رسول الله ﷺ لموعده حتى نزل بدرا.[8] وتأويل هذه الآية أنها خاصة من حيث حيث الحكم متعلقة بشخص بعينه، ولكن اللفظ جاء عام لأن كلمة الناس تفيد العموم، والمعنى بهذا

---

[1] - سورة المائدة، الآية: 111.

[2] - ينظر: التفسير الكبير، محمد فخر الدين الرازي، ج137/12.

[3]- سورة الصافات، الآية: 143.

[4]- ينظر: تفسير القرآن الكريم، الحافظ عماد الدين ابن كثير (ت: 774هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ج39/07.

[5]-سورة البقرة، الآية: 143.

[6]- ينظر: تفسير ابن كثير، ج1/ 458.

[7] سورة آل عمران، الآية: 173.

[8]- تفسير ابن كثير، ج1/ 390.

الحكم شخص بعينه ولكنه لا ينفصل عن جنس الناس. وقيل المراد نعيم بن مسعود وهو مفرد وقيل الناس لأن نعيم من جنس الناس، فهو من العام الذي أريد به الخاص.[1]

وهذا وذاك متعلق بقراءة اعتمد فيها المجاز ألية للقراءة توضيحا للحكم واستنباطا للمعنى.

وكذلك كقوله تعالى:﴿ **وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ** ﴾[2]، ولم يعن كل الشعراء، وإنما فئة خاصة والذين هجوا الرسول ﷺ والذين عُرفوا بالغي والضلال والسفه، لذلك استثنى الله عز وجل منهم فئة خاصة حيث قال:﴿ **إِلَّا الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا...**﴾[3] .

أي في كلامهم: وقيل: هم الكفار يتبعهم ضُلال الإنس والجن والذين يخوضون في كل لغو: إذ يشتمون ويهجون الناس فأكثر أقوالهم كذبا، ثم استثنى الله عز وجل، كل من كان متلبسا من شعراء الجاهلية بذم الإسلام وأهله ثم تاب وأناب ورجع وأقلع، وعمل صالحا، وذكر الله كثيرا فإن الحسنات يذهبن السيئات.[4]

ودليل ذلك أن من الشعراء من كان يهجوا النبي ﷺ ويعترض له بالكلام الجارح ذما للإسلام وصدا عن سبيل الله، وهذا مبعث الغي وليس الشعر كل الشعر ودليل ذلك أن الله استثنى في كتابه أولئك الذين كانت ألسنتهم سهاماً وسيوفاً حادة على رقاب المشركين، إذن فهو عام أريد به خاص؛ فأطلق هذا العام على الخاص والمقصود فريق منهم.

-الخصوصية: بأن يستعمل الخاص في العام، فيطلق الخاص ويريد به العام ومثاله قوله تعالى:﴿...**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا** ...﴾[5]

---

[1]- ينظر: تفسير الجلالين على هامش القرآن الكريم، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت: 864هـ) وجلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط1، 2008م، ص: 72و الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري (ت: 538هـ)، ج660/1.

[2]- سورة الشعراء، الآية: 224.

[3]- سورة الشعراء، الآية: 227.

[4]- ينظر: تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، ج3/ 1368.

[5]-سورة الإسراء، الآية: 23.

وليس المقصود من النهي عن أن يقول لهما (أفٍّ) خاصة، وإنَّما المقصود النَّهي عن الأذى الذي أقله الأذى باللسان بأوجز كلمة، فيفهم منه النهي مماّ هو أشد أذى بطريقة فحوى الخطاب بالأولى[1] فقد نهى الله عن التأفف وهو في نظرنا أقل وأخف من حيث العقاب فما بالنا بما هو فوق هذا الفعل، إذن فالعبرة بالعموم كما جاء عن الأصوليين والمفسرين ، وهذا اتعاظا للمذنب والعاصي بأن يبتعد ليس على الحرام فحسب ولكن عن الحمى التي تعتبر بريد الكفر .

-اعتبار ما كان : بأن يستعمل اللفظ الذي وضع للماضي في الحال كما قال تعالى: ﴿ **وَآَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ**...﴾[2] أي الذين كانوا يتامى، إذ لا يسمى يتيما بعد ما بلغ، فتعطى له الحقوق والتصرف لأنه أصبح أهلا لذلك بعدما بلغ الرشد وزال عنه اليتم، لأن :« اليتامى اسم لصغير لا أب له ولا جد، وسماهم يتامى على معنى أنهم كانوا يتامى».[3]أي خاطبنا الله بالحالة التي كانوا عليها تذكيرا للعقول الغافلة واستعظاما لجرم أخذ مال اليتيم، لأنهم عندما بلغوا انتفى عنهم اليتم ولكن الحكم باق والمكلف ملزم بتنفيذه، وهذا لا يُعلم الاّ من خلال هذه الآلية، حيث يقربنا المجاز من تحصيل المعنى واكتشافه.

-اعتبار ما يكون : بأن يستعمل اللفظ الذي وضع للمستقبل في الحال، كما في قوله تعالى:﴿ ... **إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا** ...﴾[4] أي أعصر عنب خمر، أي العنب الذي يكون عصيره خمرا، فالعرب تسمى الشيء باسم ما يؤول إليه[5].

أي عصيرا يؤول أمره إلى الخمر، لأن حين يعصر الرجل العصير لا يكون خمرا يكون عصيرا، ويسمى المجاز بالأوْل، أي تسمية الشيء بما يؤول إليه، فيطلق الوصف على شيء بهذا الوصف في المستقبل

---

[1]- ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، ج15/ 70.

[2]- سورة النساء، الآية: 02.

[3]- ينظر: تفسير البغوي، معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، (ت: 516هـ)، تح: محمد عبد الله النمر، دار طيبة، الرياض، ط1، 1989م، ج159/2.

[4] سورة يوسف، الآية: 36

[5] ينظر: تفسير فخر الدين" المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب" محمد فخر الدين الرازي، (ت: 604هـ)، دار الفكر للطباعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981م، ج137/18.

أي أنه سيصير إلى ذلك الحال، قال تعالى: ﴿ **وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ، إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا** ﴾[1].

وفيه وجهان:

- **أحدهما:** أنهم يكونون في علمك كذلك. **والثاني** أنهم سيصرون كذلك.[2] فمآل حال هذا الولد مستقبلا هو الكفر والفجور، لكن هذا من الغيبيات التي لا يعلمها الاّ الله، وقد جاء هذا النبأ على لسان نوح والذي علمه من ربه، والمؤول لا يتمكن من ردّ القراءة الى ظاهر الألفاظ وحقيقتها، انما مرد ذلك الى آلية المجاز.

فالمجاز المرسل في (فاجرا كفارا) لأن المولود حين يولد لا يكون فاجرا، فالمراد به الرجل الفاجر باعتبار ما يؤول إليه بعد الولادة وما يصير إليه.

-المحلية: بأن يستعمل المحل ويراد الحال أي إطلاق اسم المحل على الحال، كإطلاق العين على الرؤية، قال تعالى:﴿ **تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا** ...﴾[3] أي بمرآي منا [4] فإرادة الحال من المحال كقوله تعالى: ﴿... **يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ** ...﴾[5] أي كون الشيء جعل فيه غيره، فالمراد اللسان الموجود في الفم، ولا يخفي أن الأمثلة كثيرة والعلاقات لا تنحصر فيما ذكرناه، إنما هناك علاقات كثيرة تكشف عن علاقة آلية المجاز المرسل بالقراءة والتأويل. والعلاقات كثيرة ومتنوعة لا يمكن الوقوف عليها كلها، ولكن ما يمكن الإشارة إليه أن لهذا النوع من المجاز تلوينات عديدة يستعملها القارئ كأدوات في تنقيبه عن المعاني.

---

[1] سورة نوح، الآيتان: 26-27.

[2] تفسير فخر الدين" المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب" محمد فخر الدين الرازي، ج146/30.

[3] سورة القمر، الآية: 14.

[4] تفسير ابن كثير، ج447/7.

[5] سورة آل عمران، الآية: 167.

- **مجاز الحذف:**

اشتهر عند العلماء أن الحذف نوع من أنواع المجاز، وهناك من سماه بالإيجاز، والإيجاز: في اللغة التقصير: فنقول: أوجزت الكلام، أي قصرته، وكلام موجز.[1]

وفي الاصطلاح: التعبير عن المعنى بأقل ما يمكن من اللفظ مع الوفاء به، وإلا كان إخلالا يفسد الكلام.[2] والإيجاز القصر والحذف، فالقصر: تقليل الألفاظ وتكثير المعاني، ومجاز الحذف، فوائده كثيرة فمنها التفخيم والإعظام وزيادة لذة بسبب استنباط الذّهن للمحذوف، فكلما كان الشعور بالمحذوف أعسر كان الالتذاذ به أشد وأحسن، وأسراره كثيرة للعلماء فيها أقوال، ومعنى المجاز أن يتجوز بالشيء موضعه وأصله، فالحذف بمجرّده لا يستحق الوصف به لأن ترك الذكر، وإسقاط الكلمة من الكلام، لا يكون نقلا لها عن أصلها إنما يتصور النقل فيما دخل تحت النطق، فيتغير بذلك المعنى ويترتب عليه تغير حكم من أحكام المجاز.[3]

فقد نجد في النص ألفاظا دالة على محتملات متعددة ويكون بالإمكان التعبير عنه بمثل ألفاظه وفي عدتها، ومن أمثلته قول تعالى:﴿ وَلَقَدْ **أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى، فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ**﴾[4] فدلالة ما غشيهم فيها من جوامع الكلم التي يستدل على قلتها بالمعاني الكثيرة[5] يعني ما غشيهم من الأهوال والأحداث التي لا يحيط بها إلّا الله عز وجل.

---

[1]- ينظر: البلاغة والتطبيق، أحمد مطلوب، دار ابن الأثير، جامعة الموصل، العراق، ط2، 2006م، ص: 179.

[2]- ينظر: نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، تح: نصر الله أوغلي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص: 145.

[3]- ينظر: أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ)، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط03،2001م، ص:317.

[4]- سورة طه، الآيات: 77-78

[5]- ينظر: البلاغة والتطبيق، أحمد مطلوب، ص: 184.

فإيجاز الحذف: «ما يحذف منه المفرد والجملة لدلالة فحوى الكلام على المحذوف ولا يكون إلا فيما زاد معناه على لفظه»[1]، ويقول ابن الأثير(ت:630هـ) واصفا أسلوب مجاز الحذف: «وأما الإيجاز بالحذف فإنه عجيب الأمر شبيه بالسحر وذاك أنك ترى فيه ترك الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق وأتم ما تكون مبينا إذا لم تبين، وهذه جملة تنكرها حتى تخبر وتدفعها حتى تنظر، والأصل في المحذوفات جميعا على اختلاف ضروبها أن يكون في الكلام ما يدل على المحذوف...»[2] يتضح أن لمجاز الحذف أثر بالغ في تأويل النصوص، و ما استغلق فيها، فهو شبيه بما يعرف في الدراسات النقدية الحديثة البياضات أو الفراغات، إذ يتحتم على القارئ المتمكن أن يربط بين أطراف النصوص وما انقطع منها بحثا عن مفاتيح ما حذف وما توارى ... ولا يتحقق له ذلك إلا بسحر مجاز الحذف، فيكسر ويفك ما أثقل عليه وما أتعبه من عناء البحث وأغلال أسرار النصوص، والحذف إذا قام على دليل وقرينة كان كالظاهر ،وكما هو معلوم أن المحذوف إذا دلت عليه الدلالة كان في حكم الملفوظ به كما أن اللغة العربية تميل الى الإيجاز والاختصار والضابط وجود قرينة ودليل على المحذوف، وإلاّ صار الأمر عبثا ولغوا ، وهذا مراعاة لأحوال النصوص ثم مقتضيات الحال .

-**وجوه الحذف** : فهي أنواع كثيرة في التراكيب ناتجة عن رغبة الباث (المتكلم) في الإيجاز والاختصار وورد الحذف في حديث الرسول ﷺ فقال : «**حذف السلام في الصلاة سنة**» وهو تحقيق وترك الإطالة فيه.[3]

والمحذوف إذا دلت عليه الدلالة كان في حكم الملفوظ به، والمعروف أن اللغة العربية تميل إلى الإيجاز واختصار الكلام، ومما يوضح ذلك ما جاء عن أبي عمرو بن العلاء حين سئل: أكانت

---

[1]- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير(ت:630هـ)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط3،1979م،78/2.

[2]-المصدر نفسه، 81/2.

[3]- ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج387/2، مادة "حذف".

العرب تطيل؟ فقال نعم لتبلغ، قيل: أفكانت توجز؟ قال: نعم ليُحفظ عنها: فالعرب إلى الإيجاز أميل وعن الإكثار أبعد.[1]

وشرط الحذف وجود قرينة تدل عليه، وإلا صار الكلام لغزا وضربا من ضروب التعمية، وقد اتفق علماء البيان أن للحذف أدلة ذكرها بعض العلماء منهم القزويني والتفتا زاني وابن القيم وأحمد مطلوب نجتزئ منها ما يلي:

- **أن يدل العقل على الحذف:** كحذف المضاف، مثال في قوله تعالى: ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ** ...﴾[2]، فقد دل العقل على الحذف والمقصود الأظهر يرشد إلى أن التقدير حرم عليكم تناول الميتة والدم ولحم الخنزير، لأن الغرض الأظهر من هذه الأشياء هو تناولها أن يدل العقل على الحذف والتعيين، ومن نحو قوله تعالى: ﴿ **وَجَاءَ رَبُّكَ** ﴾[3] والتأويل فيه جاء أمر ربك أو عذابه أو بأسه فيستحيل مجيء الرب تعالى، والدلالة العقلية تبين أن الجائي أمره، فيستقيم السياق بتقدير المحذوف وهذا نفيا للمشابهة والمثل.[4]

- **أن يدل العقل على الحذف والعادة على التعيين:** نحو قوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز ﴿**قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ** ...﴾[5] فهذه دلالة العقل بسبب أن الإنسان إنما يلام على كسبه فيحتمل أن يكون التقدير في حبه لقوله تعالى: ﴿... **قَدْ شَغَفَهَا حُبا**...﴾[6] وأن يكون في مراودته لقوله: ﴿ **وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ**...﴾[7] وقد دلت العادة على تعيين المراودة، لأن الحب المفرط لإيلام الإنسان عليه في العادة لقهر صاحبه وعدم قدرته على رده.

---

[1] ينظر: الخصائص، ابن جني، 84/1.

[2] سورة المائدة، الآية: 03.

[3] سورة الفجر، الآية: 22.

[4] ينظر: تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي، ص: 651.

[5] سورة يوسف، الآية: 32.

[6] سورة يوسف، الآية: 30.

[7] سورة يوسف، الآية:30.

- **أن تدل العادة على الحذف والتعيين:** من نحو قوله تعالى:﴿ ...**لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ**...﴾[1] والمسوّغ على الحذف هنا أنهم كانوا أخبر الناس بالحرب، فكيف يقولون بأنهم لا يعرفونها فتعين الحذف لذلك وتقديره: (مكان قتال) أي أنكم تقاتلون في موضع لا يصلح للقتال، ويُخشى عليكم منه.

الشروع في الفعل: مثال قول المؤمن بسم الله الرحمان الرحيم عند الشروع في القراءة، أو أي عمل يُقدم عليه، فالمراد بسم الله أقرأ ويقدر المحذوف ما جعلت التسمية مبدأ له.

ما يدل على السياق: كقوله تعالى:﴿ ... **فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا** ...﴾[2]، فلا يُكره الله على المغفرة بل الله يفعل ما يشاء، فإن كان أراد بهم نفعا نفعهم وإن كان أراد بهم ضرا ضرهم [3] أي : فمن يملك لكم من دفع مراد الله أو فتنته شيئا.

حذف المبتدأ: يحذف المبتدأ أي في كلام العرب، ولا يكون حذفه إلا مفردا، والأحسن حذف الخبر لأن منه ما يأتي جملة، ومن المواضع التي يحسن فيها حذف المبتدأ على طريق الإيجاز قولهم الهلال والله، أي هذا الهلال والله.[4]

ويقع حذف المبتدأ بعد فاء جواب الشرط، نحو قوله تعالى:﴿ **مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** ﴾[5]، أي فعمله لنفسه وإساءته عليها، ومثله قوله تعالى: ﴿...**فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾[6]أي فمطر خفيف يصيبها، فأتت أكلها أكلها دون الضعفين، والمعنى أن الإنفاق لابتغاء مرضاة الله له ثواب عظيم.[7] وابل فطل وهو الرذاذ واللين من المطر وهذا تشبيه لعمل المؤمن، فإن جزاؤه عظيم.

---

[1] سورة آل عمران، الآية: 167.

[2] سورة الفتح، الآية: 11.

[3] ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1390هـ)، ج162/26.

[4] ينظر: المثل السائر، ابن الأثير، ج89/2.

[5] سورة فصلت، الآية: 46.

[6] سورة البقرة، الآية 265.

[7] ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج53/3.

حذف الخبر: هناك مواضيع يحذف فيها الخبر من الكلام كما جاء في قوله تعالى:﴿ **قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ** ﴾[1] فخبر لا النافية للجنس محذوف تقديره أي علينا أو كائن، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ** ...﴾[2] ، فوت: اسم لا النافية للجنس، وخبرها محذوف أي: لهم، وقد كثر حذف خبر لا النافية للجنس حتى قيل: أنه لا يذكر.[3]

ما يحتمل حذف المبدأ والخبر، قال تعالى:﴿ ...**فَصَبْرٌ جَمِيلٌ** ...﴾[4] ، فيحتمل أن يكون المبتدأ المبتدأ محذوفا وتقديره: فأمري صبر جميل، ويحتمل أن يكون من باب حذف الخبر وتقديره: فصبر جميل أجمل[5]، فالتأويل حذف (فأمري) أو حذف لفظا (أجمل).

ومن أدلة مجاز الحذف أيضا:

- حذف الموصوفات (ما تقوم الصفة فيه مقام الموصوف).
- حذف الشروط في الأمر والدعاء.
- حذف أجوبة الشروط.
- حذف جواب لولا.
- وجواب لو.
- وحذف القسم.
- حذف جواب القسم.
- حذف بعض حروف الجر.
- حذف الأفعال.

---

[1]- سورة الشعراء، الآية: 50.

[2]- سورة سبأ، الآية: 51.

[3]- ينظر: إعراب القرآن، محمد الطيب الإبراهيمي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص: 369.

[4]- سورة يوسف الآية: 18.

[5]- ينظر: البلاغة والتطبيق، أحمد مطلوب، 194.

– حذف ضمائر الموصولات.

– وحذف المفاعيل.

– وحذف الجملة.

– وحذف فعل الأمر.

– وحذف الحال.

ومن أظهر أنواع الحذف:

– حذف الجملة

الحذف عموما بحث مترامي الأطراف، فهو ظاهرة منتشرة في كثير من أبواب النحو، والصرف والبيان، حيث كثر استعمال الحذف في الشعر الجاهلي.

ف «ما حذف منه الفعل كثرته في كلامهم حتى صار بمنزلة المثل، وقول ذي الرمة بصدد ذكر الديار والمنازل:

دِيَارَ مَية إذ مَيٌّ مُسَاعِفَةٌ ❖ ولا يَرى مِثلَها عُجْمٌ ولا عَرَب

بنصب (ديار) كأنه قال: أذكر ديار مية، ولكنه لا يذكر (أذكر) لكثرة ذلك في كلامهم واستعمالهم إياه[1] وموضوع الحذف مهم لعلاقته بنظرية الاقتصاد اللغوي التي كثرت حولها الدراسات النقدية مؤخرا ومجاز الحذف عموما مترامي الأطراف لا يمكن حصره في هذا البحث.

- **مجاز الزيادة:**

وأما الزيادة فقوله تعالى:﴿ ... **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾[2] على القول بزيادة الكاف، أي: ليس مثله شيء، فإعراب (مثله) في الأصل هو النصب، فزيدت الكاف، فصار جرا.

---

[1]- ينظر: الكتاب، لأبي بشر عمر بن عثمان سيبويه (ت: 180هـ)، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط03، 1988م، ج280/1.

[2]- سورة الشورى، الآية: 11.

أكثر أهل العلم قد ترادفت كلمتهم على زيادة الكاف بل على وجوب زيادتها في هذه الجملة، فرارا من المحال العقلي الذي يفضي إليه بقاؤها على معناها الأصلي من التشبيه، إذ رأوا أنها حينئذ تكون نافية الشبيه عن مثل الله[1] فمن خلال آلية المجاز يصير ذلك الحرف المزيد مؤثرا في المعنى تأثيرا بليغا، إذ به يتحدد المعنى ولو حذف أو غُير، لتغير تأويل القارئ وتعددت القراءات.

فلو رجعت إلى نفسك قليلا لرأيت هذا الحرف في موقعه محتفظا بقوة دلالته، قائما بقسط جليل من المعنى المقصود في جملته، وأنه لو سقط منها لسقطت معه دعامة المعنى أو لتهدم ركن من أركانه.[2] فلو أمعنا النظر في قراءات الجمهور لهذه الآية بناء على وجود الحرف واعتمادا على آلية المجاز، ثم تأويلاتهم لها مجردة من الحرف لتباينت القراءات واختلفت.

فلو قيل: «ليس مثله شيء» لكان ذلك نفيا للمثل المكافئ، وهو المثل التام المماثلة فحسب، إذ أن هذا المعنى هو الذي ينساق إليه الفهم من لفظ المثل عند إطلاقه، وإذا دب إلى النفس دبيب الوساوس والأوهام: أن لعل هنالك رتبة لا تضارع رتبة الألوهية ولكنها تليها، وأن عسى أن تكون هذه المنزلة للملائكة والأنبياء أو للكواكب وقوى الطبيعة، أو للجن والأوثان والكهان، فيكون لهم بالإله الحق شبه ما في قدرته أو علمه، وشرك ما في خلقه أو أمره ... فكان وضع هذا الحرف في الكلام إقصاء للعالم كله عن المماثلة وعما يشبه المماثلة وما يدنو منها، كأن قيل: ليس هناك شيئا يشبه أن يكون مثلا لله، فضلا عن أن يكون مثلا له على الحقيقة.[3]

أما التأويل الثاني وهو أدقهما مسلكا، أن المقصود الأولي من هذه الجملة وهو نفي الشبيه وإن كان يكفي لأدائه أن يقال:«ليس كالله شيء» أو «ليس مثله شيء» «لكن هذا القدر ليس هو كل ما ترمي إليه الآية الكريمة، بل إنها كما تريد أن تعطيك هذا الحكم تريد في الوقت نفسه أن تلفتك

[1]- ينظر: النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرآن)، محمد عبد الله دراز، عبد الحميد الدخاخني، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997م، ص: 132.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص: 133.

[3]- ينظر: النبأ لعظيم، محمد عبد الله دراز، ص: 133.

إلى وجه حجته وطريق برهانه العقلي ...فمثله تعالى لا يكون له مثل، تعني أن من كانت له تلك الصفات الحسنى وذلك المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له شبيه ولا يتسع الوجود لاثنين من جنسه، فلا جرم جيء فيها بلفظين كل واحد منهما يؤدي معنى المماثلة، ليقوم أحدهما ركنا في الدعوى، والآخر دعامة لها وبرهانا، فالتشبيه المدلول عليه بالكاف، لما تصوب إليه النفي تأّدى به أصل التوحيد المطلوب ولفظ (المثل) المصرح به في مقام لفظة الجلالة أو ضميره نية على برهان ذلك المطلوب»[1]. وهذا من عجائب أثر الحروف في المعاني وارتكاز أحكام العقائد والعبادات والمعاملات عليها، وهذا ما يجعلنا نتوجس خيفة من الاقتراب من حمى الكتاب الرباني تأويلا دون مبلغ علم فلسنا أهلا لذلك، لكن هذا لا يعني أن نتلاعب بالنصوص البشرية الأخرى ونختلي بها موجهنا في ذلك الهوى.

وبعد إن سر المجاز في تحقيق الفعل القرائي عجيب، إذ به تتسع المعاني وتتناسب وفق السياقات «فالقول بزيادة الكاف، أي: ليس مثله شيء، فإعراب مثله في الأصل هو النصب، فزيدت الكاف فصار جرا».[2]

أما ما يعضد القول الأول من حيث القراءة وتأويل النص القرآني قراءة الزركشي (ت: 794هـ) إذ يقول بزيادة (مثل) والتقدير: ليس كهو شيء، والقراءة المعتمدة على زيادة الكاف وهو المشهور، أو أن مثل خبر ليس، وهذا القول أيسر من القول بزيادة الاسم، وهذا ما ذهب إليه الزركشي والتقدير ليس مثله شيء.[3]

إذن ما تداول على ألسنة علماء التفسير أن (مثل) مجاز زيادة لأن المراد من الله عز وجل ظاهر بيّن دون (مثل) إذ التقدير ليس كهو شيء، وعليه فالقراءة المعتمدة على زيادة الكاف وهو المشهور وأن مثل تعرب خبر لِليس وهذا أيسر من القول بزيادة الاسم.

---

[1]- ينظر: النبأ لعظيم، محمد عبد الله دراز ، ص: 143.

[2]- الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع، الخطيب القزويني، (ت: 739هـ)، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص: 329.

[3]- ينظر:البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: 794هـ)، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط03، 1980م، ج2/ 275.

وهكذا فالقراءة والتأويل أفعال تسهم في تنوع الدلالات واتساع المعاني ومرونة الألفاظ وهذا ما يشير إليه علي حرب حيث يقول: «إن مفردة القراءة تحتاج مساحة الخطاب مقدمة بذلك مثالا على أن الكلمة تحيا حياتها ويتسع معناها باتساع مجالها التداولي وخرقها للمواضعات اللغوية عبر المجازات والاستعارات الفردية وكل مجاز هو عبور نحو فضاء جديد تنكسر معه قوالب المعرفة وحتميات الواقع»[1]. إن المجاز اقتضته النصوص المفتوحة وما يسمى اصطلاحا في علوم القرآن بالمتشابه وهو النص الذي يحتمل عدة تخريجات ومرادات بفعل الاجتهاد وعمل العقل.

وهذا ما يظهر العلاقة الوطيدة بين التأويل والقراءة واعتمادهما على ألية المجاز، إن القارئ الحقيقي هو الذي يخترق حدود الوضع اللغوي المعياري ليعبر إلى فضاء أخر غير منتظر، ولايكون ذلك إلاّ من خلال لغة الانزياح خارقا تلك القوالب الخانقة للكلمات، وعندئذٍ نستطيع ان نجزم بأن هذه القراءة فعالة نشيطة اكتست طابع المصداقية.

[1] ـ هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1 ،2005م، ص:16

الفصل الثالث

آلية المجاز وأثرها في تحديد المعنى

قراءة الطبري

قراءة فخر الدين الرازي

الزمخشري

الطوسي

لقد تقفى علماء التراث أثر المعنى فالتمسوه بين ثنايا الكلمات والتراكيب، واعتمدوا في ذلك على آليات متعددة وفق علوم وفنون كثيرة، كل بحسب ذوقه وتطلعه في علم النحو والبلاغة والأصول والتفسير والتأويل، إذ جعلوا كل علم قائما على نظرية ابتدعوها، فأسسوا لها وقننوا لكن دونما تنظيم أو بالأصح لم تخضع تلك المقولات إلى العلم التنظيري المعروف في زماننا هذا، فهذه نظرية النظم التي اعتمدها جل العلماء في ضبط دلالة الألفاظ اعتمادا على التسلسل المكاني أو الحيز الذي تسكنه اللفظة في بيت التركيب.

فمن خلال تلك البنية للكلمة بين اللفظتين يتحدد معناها، وهذا ما نراه متجليا في كتب كثيرة من كتب التفسير ولكن ما نحاول التركيز عليه هو آلية المجاز وعلاقتها بالفعل القرائي.

كثير ما التبس الأمر على المترصدين للمعاني في بحر الألفاظ إذا احتلت الألفاظ المعنيين الحقيقي والمجازي فلم يتوصل الناس إلى ترجيح يطفأ نار الخصام ويخمد فتيلها فدارت رحى الحرب بين الفرق الإسلامية والمدارس الفقهية واشتد الصراع الفكري، وامتد إلى العقائد والتوحيد والسبب في كل ذلك قصدية الألفاظ ومعانيها، وارتكز جل العلماء على آلية المجاز اتقاءاً للمحظور محاولين بذلك الدفاع عن العقيدة من خلال تقريب الأمة الإسلامية إلى فهم النص القرآني، وخاصة المتشابه منه، فكان المخرج من هذا الجبّ هو المجاز.

ولكن ليس الأمر بهذه البساطة فقد يحار المؤول بين المعنى الحقيقي والمجازي، خاصة إذا تزاحمت الأدلة واحتشدت البراهين وتوافقت القرائن، فلا يهتدي إلى سبيل مع العلم أن الله عز وجل أنزل كتابه على هذا القارئ العربي الذي نشأ في بيئة عربية وقد عاين نزول الوحي، ومنح شرف مصاحبة فاهمه؛ إذ كان قرآنا يمشي بين الناس، إلاّ أنه التُبس على القارئ الأمر وإذا كان هذا حاله فما حال القارئ في زماننا هذا والمنعزل والمنقطع عن ذلك النبع.

وسبب إشكال المتشابه أن القرآن الكريم يخضع في إلقاء معارفه العالية لألفاظ وأساليب معانيها محسوسة، ومن ثم لم تكن تفي بتمام المقصود إلا بالاعتماد على الكنايات والمجازات فوقع التشابه

فيها وخفي وجه المطلوب إلا على أولئك الذين نفذت بصيرتهم، وكانوا أعلى مستوى رفيع في العلم.[1]وكلمات القرءان مثقلة بالمعاني مشحونة بمختلف الدلالات بل هي ذات نفس وروح تتحرك وفق الزمان والمكان ملغمة ،ومع ذلك يجب على القارئ أن يتوجس خيفة كما ثبت عن حال الرعيل الأول رغم رسوخهم في العلم بل هم مهد العلم بما شربوه من نبع النبوة الصائب، فاستثناهم الله ووفقهم لفهم نصوصه الخفية فقال تعالى:﴿ ...**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**...﴾.[2]

فالتأويل منزلة لا يبلغها إلا لمن شاء الله له ذلك، لأن الرسوخ في العلم يوازي الخوف من الله المعبود والامتناع عن الشبهة، فكأن فعل القراءة (التأويل) منزلة جليلة وفتح من الله على من اصطفاه.

لقد كان النص القرآني المحفز الأساسي للنشاط التأويلي عند العرب في جو من الجدل العقائدي والخلاف حول القدر والصفات والجبر والحرية والتجسيم والإرجاء وكل ما يتعلق بالمتشابهات واختلفت القراءات بتعدد مرجعيات القارئ أو المستنبط للأحكام، كما أن التأويل في حد ذاته متوقف على دلالة اللفظ داخل السياق "**Contexte** " أو مقام الحال، كما أننا نود من خلال هذا المبحث أن نركز على بعض القراءات التي ارتكزت على آلية المجاز اعتمادا على الأدلة العقلية ،حيث يعتبر المجاز القلب النابض الذي يضخ الدماء في التأويل فيجعله أكثر حيوية من ذي قبل، فيُزال الغموض عن الكلام، خاصة إذا كان النص منطوياً ومتكتماً ويرفض البوح. فكلما اتسع المعنى وتجاوز الألفاظ، حل التأويل فيسد الثغرة، خاصة إذا استدعى المجاز فإنه أشد تأثيرا في القارئ "**Lecteur**" يقول أبو هلال العسكري (ت 395هـ) متحدثا عن فضل وأثر المجاز في المتلقي "**Récepteur**": «إنه يفعل في نفس السامع مالا تفعل الحقيقة».[3] .

---

[1]- ينظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطبطبائي (ت1402هـ)، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ج57/3.

[2]- سورة آل عمران الآية:07.

[3]- كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري (ت 395هـ)، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، مصر، ط02، 1971م، ص: 375.

كما انه يمنح الألفاظ توسعا في المعنى وقوة في التأثير ولقد تميزت قراءات أهل التراث وتنوعت حسب آلية كل قارئ، فقد اعتمدوا على أدوات كثيرة كالسياق وسبب النزول وآليات أخرى كالنحو والصرف والبلاغة، فاتخذوها مطية للتنقيب عن المعنى، وقد ركزنا في بحثنا هذا على الفعل القرائي المعتمد على آلية المجاز واتخذنا بعض النماذج الإجرائية سبيلا إلى ذلك عند علماء التراث وتتبعنا بعض الطرق والصور التي تكشف اللثام عن أهم الكفاءات القرائية عندهم.

«ولابد من القول إن النص الفائق يدعو قارئه إلى التأويل؛ إذ الألفاظ الموضوعة لا تستطيع الوفاء وفاء كاملا بكل أبعاد المعنى».[1] وكأن المعنى أكبر من اللفظ الذي ضاق به وأثقله، فلا يؤدي المراد الذي أوكله إليه الباث، مما يسهم في إنهاك المتلقي فيضعف عملية التواصل "**Communication**" "بينهما، يقول الجاحظ (ت 255هـ): «المعاني مطروحة في الطريق بعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك فإنما الشعر صناعة من النسيج وجنس من التصوير».[2]فالجودة اوالإبداع يتحقق بالقراءة المنتجة والتي من خلالها تظهر مهارة المؤول ،حيث يقوم بالنسج والصناعة والربط بين مالا يُربط ويُخترق ما يجب أن يكون ويُنتظر من المتلقي.

لقد اجتهد أهل التراث من القرّاء لنصوص كتاب الله فأعملوا الجهد لتمكين العامة من الناس من فهم الدين وإتباع أحكامه سواء تعلق الأمر بالعبادات أو المعاملات فاستنبطوا الأحكام وقعدوها تيسيرا لما استعسر وتحليلا وفهما لما استغلق وتشابه، وهم في كل هذا ممتثلين لأمر الله عز وجل القائل: ﴿ **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾[3].

[1]– استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص: 220.

[2]–الحيوان، الجاحظ عمرو بن بحر (ت:255هـ)، تح: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1969م، ج131/03.

[3]– سورة ص، الآية:29.

فالله أمرنا أن نفهم ونعقل ونشرح ونحلل ونقرأ آياته ولا يكون ذلك إلا بما يقتضيه ظاهر اللسان العربي، ولكن هذا لا يمنع من اختلاف القراءات والتأويلات للنص الواحد وهذا ما وقفنا عليه من خلال تباين التأويلات للمقروء الواحد، حسب اعتماد كل قارئ على الآلية، والأداة التي يرتكز عليها عند كل نص "**Text**"، ثم للخلفيات الأثر البالغ في تأويل القارئ.

ومما تشابه على الناس واختلفت حوله القراءات حتى إن بعض التأويلات بلغت حد الزيغ والظلال لفظ اليد.

–معنى اليد: وقد ذُكرت في آي القرآن بأوجه كثيرة قال تعالى:﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ...**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ **قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ** ﴾[2] وقال أيضا: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...**﴾[3].

اعتمد أهل التأويل في قراءة هذه النصوص على أدلة عقلية بعيدة عن الأدلة اللغوية، وقد ارتكزوا في ذلك على آلية المجاز، إلا أنهم اختلفوا في معناها، أتقرأ على ظاهرها دون تأويل أم تثبت دلالتها على الحقيقة دون تكييف؟

وعليه فالهدف العلمي والدراسة الأكاديمية تفرض علينا ألا نقف عند قراءة واحدة أو مؤلف واحد لتميز كل قارئ حسب مااعتمد من أدوات إجرائية خاصة لفك استغلاق النص ووقوفا عند القيم الجمالية التي يتحقق بها الفعل القرائي.

[1]– سورة الفتح، الآية:10.

[2]– سورة ص، الآية: 75.

[3]– سورة المائدة، الآية: 64.

قراءة ابن جرير الطبري[G]:(ت: 310هـ)

لقد فسرها إمام المفسرين ابن جرير الطبري بعدما أبطل كثير من الأقوال، ورجح مذهب السلف الصالح فقال: «ما أعلم به عباده أن نعمه لا تحصى، مع ما وصفنا من انه غير معقول:

- في كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع ما ينبئ عن خطأ قول من قال معنى اليد في هذا الموضع: النعمة.
- وصحة قول من قال: إن (يد الله) هي له صفة، قالوا: وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله، وقال به العلماء وأهل التأويل».[1]

فقد دحض أقوال بعض الفرق كثيرة وأثبت دلالة اليد على حقيقتها وانتصر لظاهر الألفاظ أي ما أثبته الله لنفسه من الصفات في كتابه الجليل وكذلك ما تواترت به الأخبار عن نبيه الكريم، عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

فالقول في تأويل قوله تعالى:﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ...**﴾[2].

«وهذا خبر من الله تعالى عن جرأة اليهود على ربهم، ووصفهم إياه بما ليس من صفته، توبيخا لهم بذلك، وتعريفا من نبيه ﷺ قديم جهلهم واغتراسهم به، وإنكارهم جميع جميل أياديه عندهم،

---

* هو محمد بن جرير بن زيد بن كثير غالب أبو جعفر الطبري ولد في طبرستان في بلاد فارس وكان أحد أئمة العلماء يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه لفضله، جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، كان عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني، عالم بالسنين وطرقها وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفا بأقوال الصحابة والتابعين كما أخبر عنه ما علم على أديم الأرض أعلم من ابن جرير، كان موهوب الغرائز ذو ذكاء فارق زاهد وورع له مصنفات كثيرة منها: تفسير الطبري، الفصل بين القراءات وغيرها توفي سنة 310 هـ رحمه الله. ينظر: معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ياقوت الحموي الرومي(ت623هـ)، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ج2441/06.

[1] تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تح: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ج133/3.

[2]- سورة المائدة، الآية:64.

وكثرة صفحه عنهم وعفوه عن عظيم أجذامهم، واحتجاجا لنبيه محمد ﷺ بأنه له نبي مبعوث ورسول مرسل».[1]

وكما هو معلوم من كتب السير أن الرسول ﷺ كان يخبرهم دائما بأمور هي من كتبهم ولكنهم أضمروها حتى لا يكشف أمرهم وإعلامهم به هي بمثابة حجة عليهم، بأنه نبي مرسل ولا ريب في ذلك يقول تعالى ذكره:﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ** ﴾من بني إسرائيل:﴿ **يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ** ﴾يعنون أن خير الله متمسك وعطاءه محبوس عن الاتساع عليهم.

ووصف تعالى ذكره «اليد» بذلك والمعنى العطاء، لان عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم، فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضا، إذا وصفوه بجود كرم، أو ببخل وشح وضيق بإضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف إلى يديه، ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارهم وأمثالها أكثر من أن يحصى، فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم.[2]

وفي هذا التأويل اعتمد على كلام العرب، وأسلوبه فريد في قراءة النصوص، إذ يتبع تسلسل الحجج "**Les Arguments**" تقوية ودعما لآلياته، أما فيما يخص افتراء أعداء الله بأن الله يده مغلولة وبأنه يبخل عليهم، تشبيها منهم واستهزاء «فقد رد الله عز وجل مكذبا لهم وساخطا عليهم، حيث قال:﴿ **غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ** ﴾ يقول: أمسكت أيديهم عن الخيرات، وقبضت عن الانبساط بالمعطيات، و﴿ **وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا**﴾ ﴿ **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ﴾ يقول: بل يداه مبسوطتان بالبذل والإعطاء وأرزاق عباده».[3]

هذا فيما يخص دلالة الآيات التي سبقت لفظ اليد ومعناها، فإن الطبري (310هـ) يقول: «اختلف أهل الجدل في تأويل قوله: بل يداه مبسوطتان، فقال بعضهم: عنى بذلك نعمتان وقال:

[1]- تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، ج129/3.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ج3/ 30.

[3]- المصدر نفسه، ج130/3.

ذلك بمعنى يد الله على خلقه» وذلك نعمه عليهم، وقال إن العرب تقول: «لك عندي يد» يعنون بذلك: نعمة.

وقال آخرون منهم: عنى بذلك القوة، وقالوا: ذلك نظير قول الله تعالى ذكره: ﴿ **وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ** ﴾[1].

وقال آخرون منهم: بل «يداه»، ملكه، وقال: معنى قوله:﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**...﴾[2] ملكه وخزائنه.

وقالوا: وذلك كقول العرب للمملوك: «هو ملك يمينه» و «فلان بيده عقدة نكاح فلانة» أن يملك ذلك، وكقول الله تعالى ذكره:﴿ ... **فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً** ...﴾[3].

وقال آخرون منهم، بل «يد الله» صفة من صفاته، هي يد، غير أنها ليست بجارحة كجوارح بني آدم، قالوا: وذلك أن الله تعالى ذِكره أخبر عن خصوصية آدم بما خصه به من خلقه إياه بيده.

قالوا: ولو كان معنى «اليد»، النعمة أو القوة أو الملك، ما كان لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم، إذ كان جميع خلقه مخلوقين بقدرته، ومشيئته في ذلك نعمة وهو لجميعهم مالك.[4]

فقد خص الله آدم عليه السلام بخلقه بيده، وهذا في الحقيقة عم جميع خلقه ولكن الله ذكر ذلك ليبين الفارق الحاصل بين آدم وجميع الخلق، وهو تكريما وتشريفا له عن سائر المخلوقات الأخرى.

وقد عمد الطبري إلى حشد كثير من الحجج ثم يحاول إبطالها، بما يراه أقرب إلى المعنى المراد، حتى انه يصفهم بأهل الجدل، وكأنه ضمنيا من خلال هذا الوصف بان مقارباتهم باطلة واهية.

---

[1]- سورة ص، الآية:45.

[2]- سورة المائدة، الآية: 64

[3]- سورة المجادلة، الآية:12.

[4]- ينظر: تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج131/3.

ثم يواصل إبطال أقوالهم فيقول وإذا كان كذلك بطل قول من قال: معنى: «اليد» من الله القوة والنعمة أو الملك في هذا الموضع.

قالوا: وأحرى أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون أن «يد الله» في قوله: ﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ** ...﴾[1] هي نعمته.

قيل: «بل يده مبسوطة» ولم يقل: «بل يداه» لأن نعمة الله لا تحصي كثرة، وبذلك جاء التنزيل، يقول الله تعالى:﴿ .... **وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا** ...﴾[2] قالوا: ولما كانت نعمتين، كانت محصاتين، قالوا فإن ظن أن النعمتين بمعنى الكثيرة فذلك من خطأ وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظة الواحد عن جميع جنسه، وذلك كقوله تعالى ذِكره﴿ **وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ**﴾[3].

وكقوله:﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ** ﴾[4]، وقوله: ﴿ **وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا** ﴾[5]، قال: فلم يرد بـ: «**الْإِنْسَانَ**» و« **الْكَافِرُ** » في هذه الأماكن إنسان بعينه ولا كافر مشار إليه حاضرا، بل عنى به جميع الإنس وجميع الكفار ولكن الواحد أدى عن جنسه.

قالوا: فأما إذا ثنى لا يؤدي في كلامها إلاّ عن اثنين بأعيانهما.[6]

وقد نصادف عند القارئ الواحد اختلافاً وتبايناً في الفعل القرائي للّفظ الواحد ويعود ذلك لآلية أخرى وهي السياق"**Contexte**"، حيث يقول السيوطي (911هـ): «وأما ما لم يرد فيه نقل فهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالاته

---

[1] - المائدة، الآية:64

[2] - سورة النحل، الآية: 18.

[3] - سورة العصر، الآية: 01-02.

[4] - سورة الحجر، الآية: 26.

[5] - سورة الفرقان، الآية: 55.

[6] - ينظر: تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري، ج132/3.

بحسب السياق».[1] فضرورة مراعاة المعنى السياقي أمر حتمي اتخذه المفسرون آلية لكي يعدلوا عن ظاهرة اللفظ إلى معنى آخر يفرضه السياق، وهذا ما يقول فيه ابن القيم (751هـ): «يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم».[2]

فالسياق هو الذي يحول الدلالة الظاهرة ويصرفها إلى دلالة أخرى، وللسياق الأثر النافذ في تحصيل المعنى كون الوحدة اللغوية تستمد معناها أو جزء منه من الوحدات التي ترتبط بها وتتسلسل معها ضمن التركيب، فهي قرائن تعيين على تحديد الدلالة، وهذا ما يدخل ضمن نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني والتي يرجع فيها سر البيان إلى الترتيب والتأليف والتناسق بين الألفاظ.

وهذا ما يسمى اليوم بنظرية السياق كما يدعوها أولمان وأتباعه[3] وعليه فالسياق "**Contexte** " آلية تساعد القارئ على فهم النص وفك رموزه وتحديد العلاقات وتفعيل الخطاب، ولا نريد أن نغوص في آليات أخرى حتى لا يأخذنا الأمر فنخرج عن جدة وهدف الدراسة.

وهناك آليات أخرى للقراءة وهذا ما تجلى من خلال تأويل الطبري للفظ اليد الذي ورد في سياق آية أخرى، قال تعالى: ﴿... **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ...﴾[4] وفي قوله: ﴿ **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ وجهان من التأويل أحدهما: « يد الله فوق أيديهم عند البيعة، لأنهم كانوا يبايعون الله ببيعتهم نبيه ﷺ والآخر: قوة الله فوق قوتهم في نصرة ﷺ. »[5] كما يظهر لنا كذلك ورود أداة أخرى في هذه القراءة وهي سبب النزول كقضية البيعة وهذه الحادثة التي حددت بنسبة كبيرة المعنى المقصود من ظاهر الألفاظ دون صرف للمعنى بخلاف قراءات أخرى عند كثير من الفرق كما سيأتي.

---

[1]- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين ابن بي بكر السيوطي، تحقيق: محمد شريف سكر ومصطفى القصاص، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1987م، ج183/2.

[2] بدائع الفوائد، أبو عبد الله محمد ابن القيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط4، 1986م، ج09/4-10.

[3] ينظر: علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، فايز الداية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط02، 1996م، ص: 30-31.

[4] سورة الفتح، الآية:10.

[5] تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، ج7/ 56.

فالطبري يعتمد في بحثه عن مقصدية الخطاب وقوفا على الظاهر من الألفاظ مستعملا آليات أخرى غير المجاز ومع ذلك لفقت له تهم في عقيدته ودينه من أقرانه، فعاش الفتن والمحن.

رغم ذلك يعتبر من كبار أهل التفسير عند أهل السنة والجماعة قاطبة سواء كانوا من أهل الحديث أم الحنابلة أم الشافعية أم المالكية أما أسلوبه في التفسير فعرف بقضية "**الظاهر المفهوم**"، والتي يتخذها أصلا للكشف والترجيح بين الأقوال والتوصل لقراءة الخطاب القرآني واعتماده الظاهر من النصوص منهجا اتخذه مخافة انجراف وانحراف قلمه نحو التأويل المذموم، وهو يعمد إلى أمر آخر يجعله شرطا من شروط التأويل وهي "**القرينة**" والتي تتمثل في سبب النزول أو تفسير القرآن بالقرآن أو كلام العرب أو قرينة أخرى تجعله يصرف اللفظة من معناها الظاهر إلى المعنى الخفي.

وهناك كثير من أقوال السلف يعضد هذه القراءة فهذا الإمام البغوي (ت 516هـ) يرى أن: «يد الله صفة من صفاته كالسمع والبصر والوجه وقال جل ذكره:﴿ ... **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ...﴾[1] وقال أئمة السلف من أهل السنة في هذه الصفات: أمرّوها كما جاءت بلاكيف».[2]

فالبغوي كذلك يفسر اليد على أنها ليست بمعنى القدرة والقوة والنعمة، بل هي من صفات ذاته عز وجل.

وهذا البيهقي(ت:458هـ) يقول: ومن الألفاظ التي استغلقت على علماء التراث واختلفت حولها القراءات وعُدّت من المتشابهات لفظ اليد وذهب بعض أهل النظر إلى أن اليمين يراد به اليد واليد لله صفة بلا جارحة، فكل موضع ذكرت فيه من الكتاب أو السنة فالمراد بذكرها: تعلقها بالمكان المذكور معها من الطيّ والأخذ والقبض والبسط والقبول والإنفاق وغير ذلك، تعلق الصفة الذاتية بمقتضاه من

[1]- سورة ص، الآية:75.

[2]- تفسير البغوي، معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي(ت516هـ)، تح: محمد عبد الله النمر، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1989م، ج76/3.

غير مباشرة ولا مماسة، وليس في ذلك تشبيه بحال.[1] فمن خلال هذه القراءة يتبين أن البيهقي لا يخرج في تأويله عن قراءة الطبري (ت: 310هـ) أي أن لله تلك صفات لكن دون تشبيه ولا تكييف، فلله يد ووجه ونفس كما ذكر في القرآن فله صفات بلا كيف فلا يقال: أن يده قدرته أو نعمته، لان فيه إبطال الصفة.[2] فالبيهقي أضاف لنا قضية مهمة في تحديد المعنى وهي السياق أو كما قال موضع الكلمة، فدلالة اللفظة تتحدد من خلال السياق، إذ تختلف باختلافه ووفقا لمرجعيات القارئ أيضا، فالكلمة الواحدة قد تتغير معانيها عند المستنبط نفسه بتغيير مواضعها.

قال البيهقي (ت 458هـ): قال بعض أهل النظر: قد تكون اليد بمعنى القوة، كقوله: ﴿...**دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ** ...﴾[3]، ذا القوة وبمعنى الملك والقدرة كقوله: ﴿... **وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ**...﴾[4] ،بمعنى النعمة كقولهم: له عند فلان يد، وتكون صلة، أي: زائدة كقوله: ﴿... **مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا**...﴾[5] أي: مما عملناه نحن، وبمعنى الجارحة كقوله: ﴿ **وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا**...﴾[6] ، فأما قوله: ﴿...**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ...﴾[7] فلا يحمل على الجارحة لأن البارئ واحد لا يتبعض، ولا على القوة والقدرة والملك والنعمة والصلة، لان الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس، ويبطل ما ذكره من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص، إذا الشياطين والأباليس وجماعة الكفرة خلقهم الله بقدرته، ونعمه على آدم غير منحصرة، فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقنا بخلق آدم، تشريفا له دون

---

[1]- ينظر: الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، (ت:458هـ)، تح: محمد زاهر ابن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 1993م، ص: 330.

[2]- ينظر: كتاب الفقه الأكبر، أبو حنيفة النعمان (ت:150هـ)، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، ط1، 1999م، ص: 42.

[3]- سورة ص، الآية: 17.

[4]- سورة آل عمران، الآية:73.

[5]- سورة يس، الآية:71.

[6]- سورة ص، الآية:44.

[7]-سورة ص، الآية:75.

خلق إبليس، تعلق القدرة بالمقدور، لا من طريق المباشرة، ولا من حيث المماسة وليس لذلك التخصيص وجه غير ما تبنه الله تعالى في قوله: ﴿... **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**...﴾[1].[2]

ومن الذين انتصروا لدلالة اليد على حقيقتها العثيمين الذي أثبت حقيقة اليد ؛إذ قال: «إذا شبهنا الخالق بالمخلوق يكون الخالق الكامل من جميع الوجوه مشابها في صفاته للمخلوق الناقص المقتصر إلى من يكلمه واعتقاد ذلك يقتضي لحوق الخالق بالمخلوق وهو تشبيه لكامل بالناقص وهذا لا يقبله عاقل»[3] فقد أنكر على المشبهة، بل أخرجهم من دائرة الإسلام مستعينا بأدلة عقلية لإثبات الصفات لله دون تشبيه أو تعطيل، وهو لا يحبذ ولا ينتصر لأصحاب التأويل الذين اعتمدوا في قراءة الصفات على غير ظاهر اللفظ وانتصروا لذلك باعتماد أليات شتى في صرف النصوص وتأويلها وهذا ما أنكره علماء الحديث أو أهل النص إن صح التعبير خاصة ما تعلق بالصفات والعقائد والغيبيات لأن: «بين الخالق والمخلوق تبايناً في الذات وهذا يستلزم أن يكون بينهما تباين في الصفات»[4] .

إذن فقضية التأويل أو التدبر كما أمرنا المولى عز وجل به في القرآن لفهم نصوصه بالامتثال لأوامره وتجنب نواهيه مشروعة بل واجبة على النخبة والصفوة لتذليل عقبات النصوص على العامة فدلالة اليد ظاهرة واضحة، ثابتة، ولكن ما تعلق بالكيف فلا يجب الخوض فيه، وهذا ما يقول به ابن تيمية(ت726هـ): «والله يعلم أن بعد البحث التام، ومطالعة ما أمكن من كلام السلف ما رأيت كلام أحد منهم يدل –لا نصا ولا ظاهرا ولا بالقرائن– على نفي الصفات الخبرية في نفس الأمر بل الذي رأيته أنهم يثبتون جنسها في الجملة، وما رأيت أحدا منهم نفاها، وإنما ينفون التشبيه،

---

[1]– سورة ص، الآية:75.

[2]– ينظر: الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ص: 314–319.

[3]– القواعد المثلى في صفات الله الحسنى وأسمائه الحسنى، محمد صالح العثيمين، تح: أسامة عبد العزيز، دار السلفية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م، ص: 30.

[4]–المرجع نفسه، ص: 26.

وينكرون على المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه، مع إنكارهم على من ينفي الصفات».[1] وقد اعتمد العثيمين على نصوص كثيرا لا تقول بالتأويل إنما تقف عند حدود اللفظة دون صرفها لتدعيم ما ذهب إليه وقد حذر رحمه الله من مغبة التأويل الفاسد.

ومن المتشابهات التي اختلفت القراءات حولها وتطاحنت، تأويلات الفرق لأجل الظفر بمعناها حديث احمد والترمذي وابن ماجه (حديث النزول)، عن عائشة **رضي الله** عنها عن النبي ﷺ قال: «**إِنَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَنْزِلُ لَيْلَةَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى السَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَغْفِرُ لأَكْثَرَ مِنْ عَدَدِ شَعْرِ غَنَمِ بني كَلْبٍ** ».[2] فقد توالت القراءات على هذا الحديث الذي عدّ من المتشابه حيث اختلفت الفرق في تأويل النزول فقال ابن حجر (ت:852هـ): «وقد اختُلف في معنى النزول على أقوال: فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة، تعالى الله عن قولهم، ومنهم من أنكر صحة الأحاديث وهم الخوارج».[3] فقد انحرفت معظم الفرق المبتدعة انحرافا واضحا وهذا ما نلاحظه من خلال هذه النصوص المتشابهة ومنهم من أوله على وجه يليق مستعملا في كلام العرب، ومنهم من أفرط في التأول حتى كاد يخرج إلى نوع من التحريف.[4] والحاصل أن تأويله بوجهين: «إما بأن المراد: ينزل أمره أو الملك بأمره، وإما بمعنى أنه التلطف بالداعين والإجابة لهم ونحو ذلك، والمعنى هنا أن العبد في هذا الوقت أقرب إلى رحمة الله منه في غيره من الأوقات، وانه تعالى يُقبل عليهم، والعطف في هذا الوقت بما يليق به في قلوبهم من التشبيه والتذكر الباعثين لهم على الطاقة».[5]

---

[1]- مجموعة الفتاوى ابن تيمية احمد بن عبد الحليم (ت:726هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن القاسم العاصي وابن محمد، مطابع دار المرانية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1978م، ج 109/05-110.

[2]- مسند الإمام أحمد بن حنبل (رضي الله عنه)، احمد بن حنبل (ت: 241هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ج238/6، "سند السيدة عائشة".

[3]- فتح الباري: شرح صحيح البخاري، الإمام الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 241هـ.)، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1999م، ج30/3.

[4]- ينظر: أقاويل الثقافة في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشبهات، زين الدين المقدسي الحنبلي (ت: 1033هـ) تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1985م، ص: 200.

[5]- المرجع نفسه، ص: 204.

فما نخلص إليه من خلال هذه القراءات فإنها تتوجس خيفة من انتهاك حِمى النصوص وقدسيتها وهي في المقابل لا تمانع التأويل أو القراءة، شريطة مراعاة سلطة النص وحرمته، إن أغلب هذه الآراء لا ترى للمجاز أثراً في تحديد المعنى ودلالته، بل تعتمد حقيقة الألفاظ دون صرف أو تجّوز، ولكن إذا سلمنا بهذا الطرح ورفضنا آلية المجاز في قراءات النصوص عامة دون المتعلقة بالغيبيات، فما المخرج من ضائقة الألفاظ التي لا يمكن ردها إلى حقيقتها ولو فعلنا لو لجنا دائرة الكفر، لأن هناك ألفاظا إذا قرأناها على ظاهرها خالفنا التفسير الشرعي والحقيقة الكونية لها، فمثلا عند تدبرنا لقوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ** ﴾[1]، هذه الآية لا تحمل على ظاهرها، لأنه إن حملت على ظاهرها فقد تنسب الإزاغة إلى الله تعالى، وهو منزه عنها، إذن فما معنى الدعاء بأنه عز وجل لا يفعلها، وهذا لا يجوز عليه سبحانه وهذا ما يجعل القارئ يفر الى آلية المجاز صرفا للألفاظ، وأمنا من غضب الله؛ إذ أن هناك كثيرا من الدلائل التي تؤيد أن الله لا يفعل ذلك لأنه من القبح، وإذ لم يحمل على الظاهر يحتاج إلى التأويل فهو إذن: متشابه كونه لا يقتبس علمه من الظاهر فوجب رده إلى المحكم في هذا المعنى وهو قوله تعالى: ﴿... **فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ** ...﴾[2].

وأمام حرمة وقدسية هذه النصوص التي لا يمكن ردها إلى الحقيقة يجد القارئ المتهيب من خشية الله نفسه على عتبة آلية المجاز تأويلا لما أشكل وتوارى، ولكن دون تجاوز الضوابط «لأن الفرق الإسلامية التي كان يكفّر بعضها بعضا نشأت من التأويل للشريعة من غير ضوابط عرفية وقوانين لغوية مما أدى إلى التباغض والحروب وتمزيق الشرع كل ممزق».[3]

---

[1]- سورة آل عمران، الآية:08.

[2]- سورة الصف، الآية:05.

ينظر: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص: 149.

[3]- التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994م، ص: 98.

ومنشأ هذا الخلاف تعدد إسقاطات القرّاء واحتجاجهم بغير ما جاء به القرآن، كل حسب حزبه ومرجعيته.

ومن خلال الإجراءات القرائية عند الطبري يتبين أنه يرتكز على التفسير النقلي ولكن يشترط في ذلك الصحة والتواتر ويرُد ما سوى ذلك إلاّ بدليل موثوق وسند متين، كما يذم التفسير المعتمد على الرأي ويحتكم إلى كلام العرب ويتخذه مرجعا للترجيح.

قراءة الفخر الرازي[G] (ت: 406هـ):

لقد نفى الأشاعرة قدرة العقل وحده على الاستنباط، وأوكلوا هذه القدرة إلى المشيئة الإلهية، فلقد كان تفريط الأشاعرة بقدرة العقل ردة فعل على إفراط المعتزلة في هذه القدرة وإخضاع الشرع والدين لها، كما وضعوا تصورات دقيقة عن قضية المحكم والمتشابه واعتمدوه أسسا للتأويل في تعاملهم مع المتشابه.[1]

فجاء التأويل عندهم ردة فعل وهذا ما جعلهم ربما وقعوا في إشكالات عديدة جلبت إليهم الشبهة ومعاداة أهل الحديث أو النصية أي الذين يأخذون بظاهر النصوص دون تأويل.

فسبيلهم تأويل الظاهر نفورا من التجسيم أو التشبيه، فعطلوا دلالة الألفاظ من حيث الظاهر قال الفخر الرازي: «إن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لابد من التأويل في بعض ظاهر القرآن»[2].

من خلال هذا الرأي فإن التأويل عنده أمر لا مفر منه للقارئ في بعض متشابه القرآن؛ إذ لا يمكن بحال من الأحوال رد الكلام إلى الحقيقة وإلا فقد ارتكبنا إثما عظيما في حق الخالق عز وجل وعليه فدلالة اليد عنده ارتبطت بتأويلات مهمة اعتمد فيها على أدوات متنوعة نحاول اقتفاء أثرها من خلال قراءته لهاته النصوص.

---

* محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين أبو عبد الله الرازي، كان فقيها حكيما وأديبا، عالما موسوعيا في الفيزياء والرياضيات والطب والفلك، يلتقي نسبه مع أبي بكر الصديق، ولد في الري (طبرستان) سنة 544هـ، له تصانيف كثيرة من أهمها (مفاتيح الغيب)، (المحصول)، (المطالب العالمية في علم الكلام)، و (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)، توفي سنة 604هـ. ينظر: معجم الأدباء، إرشاد الاريب الى معرفة الأديب، ياقوت الحموي الرومي، ج2585/6.

[1]- ينظر: منهج المتكلمين في فهم النص القرآني، بشار جبر محمود الأعرجي، رسالة دكتوراه، جامعة الكوفة، العراق، 2000م، ص: 112-124.

[2]-أساس التدريس في علم الكلام، الفخر الدين الرازي (604هـ) تح: احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، 1986م، ص: 105.

قال تعالى:﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ** ... ﴾[1] ، قال الرازي: «غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى:﴿ **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا** ﴾[2] قالوا: والسبب فيه أن اليد آلة لإكثار الأعمال لاسيما لدفع المال ولإنفاقه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب، وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والأنامل ،فقيل للجّواد: فياض الكف مبسوط اليد ويقال للبخيل: كز الأصابع مقبوض الكف جعد الأنامل، فإن قيل: فلما كان قوله:﴿ **يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ** ﴾عبارة عن عدم الممكنة من البذل والإعطاء، ثم إن عدم المكفة من الإعطاء تارة يكون لأجل البخل وتارة يكون لأجل الفقر وتارة يكون لأجل العجز، فكذلك قوله:﴿ **غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ**﴾دعاء عليهم بعدم القدرة والممكنة، سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل وعلى هذا التقدير فإنه يزول الإشكال»[3] .وهذا التشبيه المشين والدال على عدم القدرة ،فالوصف بكل أنواع النقص محال في الذات الإلهية وهذا ما جعل إمكانية الصرف واردة ،أما دلالة اليد عندهم فقد أخرجوها من الدائرة الضيقة والمتعلقة بالجزء العضوي الجارحة ،فوسعوا في مدلولها بأن ارتكزوا في ذلك على ما تؤديه هذه الآلة من البسط وهو الجود والكرم أو الانقباض و هو الشح والبخل.

ما ظهر لنا من خلال تأويل هذه الفرق مما استقيناه من قراءة الرازي انه بالإضافة إلى اعتماده على آلية المجاز اعتمد على تفسير القرآن بالقرآن، حيث يوثّق ويثّبت ويدعم ما ذهب إليه، كما يظهر من خلال الاستنباطات التي يلجأ لها من حين لآخر في قراءته ؛إذ يلجأ إلى أدوات أخرى ، حيث قال :«فإن قيل: إذا كان هذا الغل إنما حكم به جزاء لهم على هذا القول، فكان ينبغي أن يقال: فغلّت أيديهم، قلنا: حذف العطف وإن كان مضمرا إلا أنه حذف لفائدة، وهي أنه لما حذف

[1] - المائدة، الآية:64

[2] – سورة الإسراء، الآية:29.

[3] – تفسير الرازي "المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب"، فخر الدين محمد الرازي (604هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981م، ج44/2.

كان قوله:﴿**غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ** ﴾كالكلام المبتدأ به، وكون الكلام مبتدأ به يزيده قوة ورشاقة لأن الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره».[1]

وهو من خلال ذلك يرُد على القراءة التي اعتمدت على الحقيقة ولكن بأدوات أخرى؛ إذ يصفهم بالمجسمة، فيقول: اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى، فقالت المجسمة: إنها عضو جسماني كما في حق كل واحد واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿**أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ**﴾[2] وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء، فلو لم تحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلها، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له، قالوا: وأيضا اسم اليد موضوع لهذا العضو، فحمله على شيء آخر ترك للغة، وإنه لا يجوز. واعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس بجسم، فالجسم لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما محدثان، ومالا ينفك عن المحدث فهو محدث ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار، وكل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء، وكل ما كان كذلك كان قابلا للتركيب والانحلال، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه، وكل ما كان كذلك فهو محدث، فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسما، فيمتنع أن تكون يده عضوا جسمانيا.[3] من هذه القراءات والتأويلات فإنه يجنح إلى الاستنباطات المنطقية والعقلية التي لا يمكن ردها حيث تؤول كلها إلى نتائج مدعمة للخروج عن ظاهر الألفاظ.

[1]- تفسير الرازي "المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب"، فخر الدين محمد الرازي، ج45/12.

[2]- سورة الأعراف: الآية، 195.

[3]- ينظر: المصدر السابق، ج45/12.

وعليه فمن خلال تتبع قراءته لمعنى اليد في سورة الفتح، قال تعالى:﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا** ﴾[1] .

فيقول: «يحتمل وجوها، وذلك أن اليد في الموضعين إما أن تكون بمعنى واحد، وإما أن تكون بمعنيين، فإن قلنا إنها بمعنى واحد، ففيه وجهان:

أحدهما: (يد الله) بمعنى نعمة الله عليهم فوق إحسانهم إلى الله.

وثانيهما: أي نصرته إياهم أقوى وأعلى من نصرتهم إياه.

يقال: اليد لفلان، أي الغلبة والنصرة والقهر، وأما إن قلنا إنها بمعنيين: فهي في حق الله بمعنى الحفظ، وفي حق المبايعين بمعنى الجارحة، واليد كناية عن الحفظ، يحفظهم على البيعة».[2]

رغم أن عديد النصوص تثبت دلاة الأعضاء ظاهرا وحقيقة ولكن الرازي ينظر اليها من زاوية أخرى، حيث نجد في كتب السلف من أهل السنة من ردّ هذا القول معتمدا في تفسيره على حقيقة الألفاظ فأثبت الأعضاء والجوارح لله تعالى، كما جاء وثبت في القرآن بصريح الآيات والأحاديث إلا أن الرازي ردّ هذه القراءة، معتمدا في ذلك على حجج كثيرة جاء فيها: احتج من أثبت الأعضاء، والجوارح لله تعالى بقوله تعالى:﴿ **قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ** ﴾[3] في إثبات يدين لله تعالى بما يدل عليه ظاهرها.

- أن من قال إنه مركب من الأعضاء والأجزاء، فإما أن يثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن ولا يزيد عليها، وإما أن يزيد عليها، فإن كان الأول لزمه إثبات صورة لا يمكن أن يزاد عليها في القبح، لأنه يلزمه إثبات وجه بحيث لا يوجد منه إلا مجرد رقعة الوجه لقوله: ﴿ ...**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ**

[1]- سورة الفتح: الآية،10.

[2]- تفسير فخر الدين" المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب" محمد فخر الدين الرازي، ج87/28.

[3]-سورة ص، الآية:75.

إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ ...﴾ [1] ويلزمه أن يثبت في تلك الرقعة عيونا كثيرة لقوله: ﴿... **تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ...**﴾[2] وأن يثبت جنبا واحدا لقوله تعالى: ﴿... **يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ** ﴾[3]، وأن يثبت على ذلك الجنب أيدي كثيرة لقوله تعالى: ﴿... **مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا...**﴾[4] وبتقدير أن يكون له يدان فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله ﷺ: «**الحَجَرُ الأَسْوَدُ يمينُ اللهِ فِي الأرضِ**»، وان يثبت له ساقا واحدا لقوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ** ﴾[5] ، فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه ويكون عليها عيون كثيرة وجنب واحد وأيدي كثيرة وساق واحد، ومعلوم أن هذه الصورة أقبح الصور، فكيف يقول العاقل إن رب العالمين موصوف بهذه الصورة وتعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيراً.

- أنه في ذاته سبحانه وتعالى، إما أن يكون جسما صلبا لا ينغمز البتة فيكون حجرا صلبا وإما أن يكون قابلا للإنغماز فيكون لينا قابلا للتفرق والتمزق، وتعالى الله عن ذلك.

- إن كان لا يمكن التحرك عن مكانه كان كالزمن المقعد العاجز، وإن كان يمكنه التحرك كان محلا للتغيرات، فدخل تحت قوله: ﴿... **لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ** ﴾[6].

- إن كان لا يأكل ولا يشرب ولا ينام أو لا يتحرك كالميت، وإن كان يفعل هذه الأشياء كان إنسانا كثيرا التهمة محتاجا إلى الأكل والشرب والوقاع وذلك باطل[7].

- إنهم يقولون إنه ينزل كل ليلة من العرش إلى السماء الدنيا، فتقول لهم حين نزوله: هل يبقى مدبرا للعرش ويبقى مدبرا للسماء الدنيا حين كان على العرش، وحينئذ لا يبقى في النزول فائدة، وإن لم يبق مدبرا للعرش، فعند نزوله يصير معزولا عن إلهية العرش والسموات.

---

[1]- سورة القصص، الآية:88.

[2]- سورة القمر، الآية:14

[3]- سورة الزمر، الآية:56.

[4]- سورة يس، الآية:71.

[5]- سورة القلم، الآية:42.

[6]- سورة الأنعام، الآية:76.

[7] - ينظر: تفسير الرازي، "المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب"، فخر الدين الرازي، ج26، /299.

• إنهم يقولون إنه تعالى أعظم من العرش، وإن العرش لا نسبة لعظمته إلى عظمة الكرسي وعلى هذا الترتيب حتى ينتهي إلى السماء الدنيا، فإن كان كذلك كانت السماء الدنيا بالنسبة إلى عظمته كالذرة بالنسبة إلى البحر، فإذا نزل فإما أن يقال إن الإله يصير صغيرا بحيث تسعه السماء الدنيا، وإما أن يقال إن السماء الدنيا تصير أعظم العرش وكل ذلك باطل ثبت أن العالم كرة، فإن كان فوق بالنسبة إلى قوم كان تحت بالنسبة إلى قوم آخرين، وذلك باطل وإن كان فوق بالنسبة إلى الكل فحينئذ يكون جسما محيطا بهذا العالم من كل الجوانب، فيكون إله العالم على هذا القول فلكا من الأفلاك.

• إنما زيفنا إلهية الشمس والقمر لثلاثة أنواع من العيوب أولها كونه مؤلفا من الأجزاء والأبعاض وثانيها كونه محدودا متناهيا وثالثهما كونه موصوفا بالحركة والسكون والطلوع والغروب، فإذا كان إله المشبه مؤلفا من الأعضاء والأجزاء كان مركبا، فإذا كان على العرش كان محدودا متناهيا وإن كان ينزل من العرش ويرجع إليه كان موصوفا بالحركة والسكون فهذه الصفات إن كانت منافية للإلهية وجب تنزيه الإله عنها بأسرها، وذلك ببطلان قول المشبهة، وإن لم تكن منافية للإلهية فحينئذ لا يقدر أحد على الطعن في إلهية الشمس والقمر.

• قوله تعالى:﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** ﴾[1]، ولفظ الأحد مبالغة في الوحدة وذلك ينافي كونه مركبا من الأجزاء والأبعاض.

• قوله تعالى:﴿ ... **وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ** ...﴾[2] ولو كان مركبا من الأجزاء والأبعاض لكان محتاجا إليها وذلك يمنع من كونه غنيا على الإطلاق، فثبت بهذه الوجوه أن القول بإثبات الأعضاء والأجزاء لله محال.

والذي نخلص إليه أن السلطان العظيم لا يقدر على عمل شيء بيده إلا إذا كانت غاية عنايته مصروفة إلى ذلك العمل، فإذا كانت العناية الشديدة من لوازم العمل باليد أمكن جعله مجازا عنه عند قيام الدلائل القاهرة.[3] أما الفخر الرازي فمنهجه جلي معروف إذ يعتمد على العقل، فهو من كبار

[1]- سورة الإخلاص، الآية:01.

[2]-سورة محمد، الآية:38.

[3] -ينظر: تفسير الرازي" المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، فخر الدين الرازي، ج26، /299-231.

متكلمي الأشاعرة أما طريقته في تتبع المعنى وكشفه فإنه يتتبع أقوال الفرق الكلامية فيتوسع في نقل جهودهم القرائية حيث ينقل آرائهم بأمانة فيعمد إلى عرض آراء الخصوم كلها حتى قيل عنه أنه يقرر مذهب خصمه تقريرا بحيث لو أراد خصمه فعل ذلك ما استطاع وهذا من المأخذ على تفسيره هذا.

فالتلقي عند الأشاعرة يعتمد على العقل حيث يفسرون جنوحهم للتأويل بالاضطرار لا بالاختيار ذلك أنهم رأوا أن الدفاع عن القرآن والإسلام في وجه الملاحدة لا يتم إلا بتأويل بعضه ليوافق البعض الأخر المتفق مع القواطع العقلية تجنبا للتناقض الذي يقع فيه أصحاب العقول القاصرة، حيث لا يمكن ترك الآيات هكذا دون تأويل كالاستواء مثلا.[1]

ومن خلال تقصي قراءة الرازي فانه يعتمد على الاستنباطات والاستطرادات، كما انه يحيل في شروحه إلى المسائل النحوية، والشعر العربي والعلوم الكونية لتضلعه فيها، لأنه كان مجادلا ماهرا اعتمد العقل لاستنباط المعاني وتوضيح الأحكام، فهي نوع من القراءة اختص بها الرازي ومن انتهج سبيله.

[1] - ينظر: منهج الأشاعرة في العقيدة، سفر بن عبد الرحمان الحوالي، الدار السلفية، الكويت، ط1،1990م، ص:86-90.

قراءة الزمخشري[G] (ت:538هـ):

لقد اعتمد المعتزلة كثيرا على العقل باعتباره أداة المعرفة ووسيلة للجدل والنقاش، وبه عمدوا إلى تأويل النصوص وتحليلها، كما أنهم اعتبروا المواضعة أساس للغة إذ بها يشار إلى الأشياء وكأن الكلمات رموز تحيل إلى الأشياء، أو ما يعرف في الدراسات الحديثة السيميولوجيا "**Séméiologie** " (علم الرموز) وهو أحد العلوم التي استخدمت لتدل على اللغة وغيرها من الأنظمة الرمزية والإشارية.[1]

كما أسسوا حركتهم ومعتقدهم على أسس كان لها دور كبير وفعال في النشاط الفكري وعلم الكلام، فالنصوص التي تخالف ما ذهبوا إليه تؤول بما يلائم معتقدهم فكان للعقل سلطان قائم على النص، حيث ظهرت مهاراتهم الأدبية والبلاغية فمارسوا الفعل القرائي والاستنباط على النص الشرعي والنشاط الشعري، قال تعالى:﴿ **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ...**﴾[2].

جاء في الكشاف أن: «غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ومنه قوله تعالى:﴿ **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا** ﴾[3]، ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط أولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه لأنهما كلامان متعقبان على حقيقة واحدة، حتى انه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء قط ولا يسعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها، وقد استعملوها حيث لا تصح اليد.

---

* هو أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، جار الله، ولد بزمخشر في خوارزم سنة 467هـ، حصّل العلوم ومنها أصول الفقه، الحديث، التفسير، علم الكلام وعلوم العربية، معتزلي المذهب، له مصنفات كثيرة منها أساس البلاغة، أطواق الذهب، الأمالي وجواهر اللغة وغيرها، كان شديد التواضع، غزير الأدب، ورعا، صالحا، توفي سنة 538هـ رحمه الله. ينظر: الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت562هـ)، تح: عبد الرحمان اليماني مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط2، 1980م، ج6/297.

[1]- ينظر: محاضرات في الألسنة العامة، فرديناند دي سوسير، ترجمة، يوسف غازي ومجيد النصر، منشورات المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، ط1، 1986م، ص: 37.

[2]- سورة المائدة، الآية:64.

[3]- سورة الإسراء، الآية:29.

جَاد الحِمَى بَسطَ اليدين بوابِل شكرتُ نَداه تِلَاعه ووِهاده.

جاد أي أمطر، كناية عن الكريم والتلعة الأرض المرتفعة والوهدة الأرض المنخفضة وهو مجاز فإن قلت: قد صح أن قولهم﴿ ... **يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ** ... ﴾[1] عبارة عن البخل، فما تصنع بقوله: **غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ** ... ؟ ومن حقه أن يطابق ما تقدمه وإلا تنافر الكلام وزلّ عن سننه.

قلت: يجوز أن يكون معناه الدعاء عليهم بالبخل والنكد، ومن ثم كانوا أبخل خلق الله وأنكدهم ونحوه بيت (الأبشر النخعي):

بَقَّيْتُ وَفْرِي وَانْحَرَفْتُ عَنِ العُلَا ولَقِيتُ أَضْيَافِي بِوَجْهِ عَبُوسِ

ويجوز أن يكون دعاءٌ عليهم بغل الأيدي حقيقة، يغللون في الدنيا أسارى، وفي الآخرة معذبين بأغلال جهنم، والطباق من حيث اللفظ وملاحظته أصل المجاز، كما تقول: سبني سب الله دابره أي قطعه، لأن السب أصله القطع، فإن قلت: كيف جاز أن يدعوا الله عليهم بما هو قبيح وهو البخل والنكد؟ قلت: المراد به الدعاء بالخذلان الذي تقسو به قلوبهم، فيزيدون بخلا إلى بخلهم ونكدا إلى نكدهم، أو بما هو مسبب عن البخل والنكد من لصوق العار بهم وسوء الأحدوثة التي تخزيهم وتمزق أعراضهم، فإن قلت: لما ثنيت اليد في قوله تعالى:﴿ ... **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ... ﴾وهي مفردة في﴿ ... **يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ** ... ﴾؟ قلت: ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله عن نفسه أن يعطيه بيديه جميعا فبني المجاز على ذلك.[2] اعتمد الزمخشري (ت: 538هـ) في قراءة هذه الآية على المجاز المحض دون آلية أخرى بالإضافة إلى استناده على أشعار العرب، دلالة على أهميته، فالقرآن قد نزل بلغة العرب كما انه يصرف الآيات التي تتصادم مع مذهب المعتزلة عن مقتضى النص، إذ يعمد إلى الكناية تارة وإلى أدوات البيان المتعددة تارة أخرى، كما ذكر ابن خلدون (ت: 808هـ) أن تفسير الزمخشري كله مبني

[1] - سورة المائدة، الآية:64

[2] – الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، تح: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1989م، ج268/2.

على علم البيان، بالإضافة إلى اتقائه علم الإعجاز الجمالي وبلاغته في القرآن حيث برع فيه وهذا ما يظهر جليا في تفسيره، إذ الغالب عنده هو انتقال دلالة المجاز في تفسيره من الحسي إلى المعنوي، على أساس المشابهة كما نلمس من خلال تفاسيره كأنه يحيلها إلى التضمين "**Implicite** " فهو يهتم بالمعاني غير المصرح بها في الألفاظ إما التي تشكل المعنى أو تمثل قصد المخاطب.

فمثلا يؤول اليد في سياق آخر فيمنحها دلالة أخرى وعند تأويله لقوله تعالى: ﴿... **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ...﴾[1] فيقول: «يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين، هي يد الله، والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى: تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما، كقوله تعالى: ﴿ **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا** ﴾[2] ، والمراد بيعة الرضوان ﴿... **فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ** ...﴾[3] فلا يعود ضرر نكثه إلا عليه».[4]

اعتمد في تفسيره هذا على المجاز وعلى سياق الآية في صرف مدلول اليد إلى يد ﷻ هروبا من القول بإثبات اليد لله عز وجل، كما دلت عليه ظاهر الآية ونظمها (التركيب)، وهذا ما يتجلى لمعنى ودلالة اليد عنده في سياق آخر.

قال تعالى:﴿ **قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ، قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ** ﴾[5] .

فإن قلت: ما وجه قوله: ﴿ **خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾ قالت: قد سبق لنا أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرهما، حتى قيل لمن لا يدين له،

---

[1]- سورة الفتح، الآية:10.

[2]- سورة النساء، الآية:80.

[3]- سورة الفتح، الآية:10.

[4]- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: 538هـ)، ج538/05.

[5]- سورة ص، الآية:75-76.

يداك أوكتا « إذا شده بالوكاء » لم يبق فرق بين قولك هذا مما عملته يداك، ومنه قوله تعالى: ﴿... **مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ** ﴾[1] و﴿ **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾ فإن قلت فما معنى قوله: ﴿ **قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ** ﴾[2] قلت: الوجه الذي استنكر له إبليس السجود لآدم، واستنكف منه أنه سجود لمخلوق فذهب بنفسه وتكبر أن يكون سجوده لغير الخالق، وانضم إلى ذلك أن آدم مخلوق من طين وهو مخلوق من نار.[3]

إن حجّة إبليس في تكبره على السجود هو ذلك التفاوت بين مادة الخلق بين الملائكة وآدم والتي هي في نظر الشيطان مانعه من السجود لمن هو أقل منه شأنا، ولكن في المقابل لم يعيد أي اهتمام ولم يلتفت لسجود الملائكة لآدم وهو أقل منهم قوة وشأنا ولكنهم امتثلوا أمر الله عز وجل إجلالا وعبادة وانقيادا. «فقيل له: ما منعك أن تسجد لما خلقك بيدي؟ أي: ما منعك من السجود لشيء هو كما تقول مخلوق خلقته بيدي، لا شك في كونه مخلوقا امتثالا لأمري وإعظاما لخطابي كما فعلت الملائكة؟ ... لداعي حكمة دعاني إليه، من إنعام عليه بالتكرمة السنية وابتلاء للملائكة، فمن أنت حتى يصرفك عن السجود له ... وقيل:﴿ **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾لما خلقت بغير واسطة، وقرئ:﴿**بِيَدَيَّ**﴾كما قرئ: معنى (بمصرخي) وقرئ (بيدي) على التوحيد

﴿ **مِنَ الْعَالِينَ** ﴾ممن علوت وفقت، فأجاب بأنه من العالمين حيث قال:﴿ **أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ** ﴾ وقيل:﴿**أَسْتَكْبَرْتَ** ﴾الآن، أم لم تزل منذ كنت من المستكبرين».[4] فمن خلال هذه القراءة للفظ اليد عند الزمخشري (ت: 538هـ) في سياقات مختلفة، يظهر لنا أنه لم يخرج عن آلية المجاز استعمالا وصرفا لظاهر لفظة اليد حين يمنحها دلالة أخرى، كالقوة والرفعة مع العلم أنها صفات الله لا اختلاف في ذلك، لكن هذا لا يمنع إثبات اليد لله عز وجل، كما يليق بذاته الإلهية، وهذا معلوم

[1]- سورة يس، الآية:71.

[2]- سورة ص، الآية:75.

[3]- ينظر: الكشاف، جار الله الزمخشري، ج281/05.

[4]- الكشاف، جار الله الزمخشري، ج283/5.

عند أهل التراث ولكنه مع ذلك لا يثبت دلالة اليد وقوفا عند اللفظة على الحقيقة إتباعا وتجسيدا لاعتقاد المعتزلة، ثم هروبا من التجسيم، والملاحظة كذلك أن القراءات اختلفت وتباينت وذلك لأنه كما ذكرنا في بحثنا هذا وما جاء على لسان العلماء أن النص لا يثبت على معنى واحد وذلك لأن المجاز يدور ويرتحل حيث ما دار المعنى فيتعدد ويتنوع.

وهذا ما جعل القراءات للنص الواحد تختلف حسب تأويل كل متلقي وثقافته وما يختلجه من عقائد وأحوال نفسية، وعلى كل قد ثبت بما لا يحتمل الشك أن لأهل التراث جهودا وإسهامات قرائية وقوفا على مقصدية الخطاب، وقد وظفوا آليات لغوية وسياقية كثيرة اختلفت حسب كفاءة وخلفية كل قارئ والعلم الذي بزغ فيه، وأكثر ما يشد الباحث في هذا المجال كما ظهر علم التفسير والتأويل وعلم الأصول والبلاغة والنحو وغيرها وإضافة إلى علوم أخرى كالفلسفة والمنطق، فلمسنا من خلال دراستنا أنهم اتخذوا النص القرآني مادة للبحث والتشريح، فتزاحمت أقلامهم وتسابقت للظفر بالمعنى، وهذا ما جعل تلك الجهود القرائية تسعى إلى أعلى مراتب الجمال البياني والإبداع الفني لارتباطها بأعلى أنموذج للنصوص وهو النص الرباني.

وقد حاولنا البحث والجمع والوصل بين طريقة قُراء النص وتصور المعنى عند أهل التراث والحداثة توضيحا لأهمية تلك الجهود والكفاءات القرائية والتي ربما تحتاج من الدارسين والنقاد العرب إعادة قراءتها ومن ثم الاستثمار فيها وتنظيرها وفق خصوصياتها وتماشيا ومراعاة لتطلعات مجتمعنا وبما يفرضه علينا زماننا، لأن هذه الإسهامات لا تقل شأنا عما وصل إليه النقاد من نظريات في حقل القراءة عند الغرب.

لقد جسد الزمخشري (ت: 538هـ) من خلال قراءته مسلك المعتزلة في التأويل حتى قال فيه ابن خلدون (ت: 808هـ): «والعناية به، أي علم البيان، لهذا العهد عند أهل المشرق في الشرح والتعليم منه أكثر من غيره ... وسبب والله أعلم أنه كمالي في العلوم الإنسانية والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران، والمشرق أوفر عمرانا من المغرب كما ذكرنا، أو نقول لعناية العجم وهم معظم أهل

المشرق كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن، وهو أصله».[1] وهذا ما جعله يحظى بمكانة بين التفاسير: فهو جهد متفرد من جهود أهل التراث في القراءة والتأويل، أما أسلوبه في القراءة، فإنه يعمد إلى عرض ما يؤديه اللفظ فيما وضع له على وجه الحقيقة، وما يؤديه حيث يخرج عن أصل دلالته إلى دلالة أخرى معتمدا على آلية المجاز التي أصرف فيها دون حد، ثم يستشهد بشاهد لها، لأنه ينطلق من الحسي إلى المعنوي على أساس المشابهة فيثبت حجته بالشواهد، والملاحظ من استعمالات الزمخشري وتأويلاته انه أكثر من بحث واعتماد المجاز.

وهذا الرسم البياني يوضح نوع ومآل كل قراءة.

التفسير

لفظ اليد ← الله ← إثبات ← أيديهم ← هذا ما عليه السلف

التأويل

لفظ اليد ← الله ← صرف ← البيعة ← هذا ما عليه المعتزلة ومن والاهم

يد رسول الله ﷺ

[1]– مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون، (ت: 808هـ)، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلغي، دمشق، سوريا، ط1، 2004م، ج475/2.

قراءة ابن الحسن الطوسي (ت: 460هـ):

وأما قراءة معنى اليد فإنها تستعمل على خمسة أوجه:

- أحدها: الجارحة.
- والثاني: النعمة.
- والثالث: القوة.
- والرابع: الملك.
- والخامس: تحقيق إضافة الفعل.

قال الله تعالى:﴿ ... **أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ** ﴾[1] معناه القوة ويقال لفلان على فلان يد أي نعمة وله علىّ يد أشكرها أي نعمة، وقال الشاعر:

له في ذوي الحاجاتِ أيدٍ كأنها مواقعْ ماء المزنِ في البلد القفرِ

ومثل ذلك يقولون له عليه صنع حسنة، وقوله:﴿ ... **بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**...﴾[2] أي توليت خلقه وقوله:﴿ ... **غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ** ...﴾[3] قيل في معناه قولان:

- قال الزجاج (ت: 311هـ) وغيره: معناه ألزموا البخل على مطابقة الكلام الأول فهم أبخل الناس.

---

*- هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي ولد بطوس في خراسان من بلاد فارس، ولد في (385هـ) تفوق في العلم والفقه والاستنباط ، يعتبر شيخ الطائفية لدى الشيعة ذو منزلة عظيمة، عارف بالأخبار والرجال ومن الذين تلقى عليهم العلم الشريف المرتضى، فكان عالما جاذبا بطريقته ومقنعا بأسلوبه، وقفا على الدليل والبرهان واسع الصدر حسن الأخلاق، ومن مؤلفاته التبيان في تفسير القران، ما يُعلّل وما لا يُعلّل في علم الكلام، العُدّة في أصول الدين وأصول الفقه وغيرها توفي في 460هـ.ينظر: الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت562هـ)،ج263/8. ، و ينظر: التبيان في تفسير القرآن، أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: 460هـ)، تح: احمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م . "مقدمة الكتاب".

[1]- سورة ص، الآية:45.

[2]- سورة البقرة، الآية:237.

[3] - سورة المائدة، الآية 64.

– قال الحسن وأبو علي: «غلت أيديهم في جهنم»، وقوله: «بل يداه مبسوطتان» تكذيب منه تعالى لما قالوا وإخبار أن يديه مبسوطتان أي نعمة مبسوطة، وقيل في وجه تثنية اليد ثلاثة أقوال:

- أنه أراد نعمة الدنيا ونعمة الدين أو نعمة الدنيا ونعمة الآخرة.
- المراد قوتان بالثواب والعقاب والغفران والعذاب بخلاف قول اليهود إن يده مقبوضة عن عذابنا.
- أن التثنية مبالغة في صفة النعمة مثل قولهم: لبيك وسعديك، أو كما يقول القائل: بسط يديه يعطي يمنة ويسرة ولا يريدون الجارحة وإنما يريدون كثرة العطية.

وقال الأعشى (ت: 07هـ):

يداك يدُ مجد فَكفٌّ مفيدة وكفٌّ إذا ما ضُّن بالزاد تنفقُ.[1]

والمتفحص لتفسير الشيعة أنهم يقدسون معنى الجارحة على المعاني الأخرى وهي قراءة تقترب من قراءة السلف خاصة قراءة الطبري، إلا أنهم يشترطون السياق في تحديد مقصدية أو قصدية الخطاب " **Intentionnalité de Discours** " ويختلف عندهم معنى اليد حسب الموارد ،وقد: ذكروا لليد معاني مختلفة في اللغة غير الجارحة كالقدرة والقوة والنعمة والملك وغير ذلك، لكن الحق أن اللفظة موضوعة في الأصل للجارحة وإنما استعملت في غيرها من المعاني على نحو الاستعارة لكونها من الشؤون المنتسبة إلى الجارحة فالأشياء التي نسبوها للجارحة هي التي يُتصرف فيها اعتمادا على اليد ظاهرا، كالإنفاق والصدقة والكرم وغيرها.

يقول الطبطبائي: (ت: 1402هـ) يختلف معنى اليد باختلاف الموارد فمثلا عند قوله تعالى: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ...﴾[2] و قوله: ﴿... **أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ...﴾[3] يراد به القدرة

[1]– ينظر: التبيان في تفسير القرآن، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: 460هـ)، تح: احمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ج582/3.

[2]– سورة المائدة، الآية:64.

[3]– سورة ص، الآية:75.

وكمالها، وقوله: ﴿ **فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾[1] وقوله: ﴿ **تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾[2] إلى غير ذلك يراد بها الملك والسلطة وقوله: ﴿... **لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ** ...﴾[3] يراد بها الحضور ونحوه.[4] وعلى هذا النحو اختلفت دلالة اليد حسب ما يقتضيه السياق، فمعاني النعمة والقدرة والسلطة والحكم أعمال تؤدي باليد وتنجز بهذه الجارحة، لذلك نسبت لها، أما البسط المقصود به الإنفاق والقبض الدال على البخل صفتان وصفوا بهما المولى عز وجل استهزاءا واستكبارا مدّعين بأن يد الله أصبحت مقيدة بالأغلال، تعالى الله عن ذلك جاء في تفسير الأمثل: أن اليهود ذكروا اليد بصيغة المفرد كما جاء في الآية موضع البحث، فرد الله عليهم وقد ثنى كلمة اليد حيث قال: ﴿... **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ...﴾، وهذا بالإضافة إلى تأكيد الموضوع، هو كناية لطيفة تظهر عظمة جود الله وعفوه وذلك لأن الكرماء جدا يهبون لما يشاءون للغير بيدين مبسوطتين أما دلالة اليدين عنده عز وجل كناية عن القدرة الكاملة أو إشارة إلى النعم المادية والمعنوية[5] .

والحاصل من هذه القراءات للنص الواحد أنها اختلفت وتباينت فصار الفعل القرائي خاضع لمنظومات قرائية متعددة، أفرزت خلافا بين قراء القرآن، إذ هو في الحقيقة خلاف في المرجعيات والأسس الثقافية التي تم الاستناد عليها، فأسهمت في صرف وتوجيه دلالة النصوص، مما جعل بعض الفرق تنتهك قدسية وهيبة الخطاب القرآني ،فتحاول التغيير في البنية التركيبية لأجل التأويل دون مراعاة حتى لمسالك العرب في فنون القول، مما جعل كثير من القراءات توصف بأنها ترف تأويلي أو فوضى قامت على أثرها حروب في العقائد مازالت تلقي بضلالها إلى يومنا هذا.

---

[1]- سورة يس، الآية:83.

[2]- سورة الملك، الآية:01.

[3]- سورة الحجرات، الآية:01.

[4]- ينظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطبطبائي (ت: 1402هـ)، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1997م. ج34/06.

[5]- ينظر: الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، إيران، ط1، 1984م، ج570/3.

«إن طائفة من المفسرين من الفرق المبتدعة قد اتخذوا المجاز سلما للتأييد مذاهبهم المنحرفة ومعتقداتهم الباطلة وذريعة للوصول إلى مبادئهم الخاطئة المبنية على إنكارهم لمعاني آيات الأسماء والصفات الحقيقية، أو تأويلهم إياها بمعاني غير صحيحة، إذ نراهم يقفون أمام الآيات التي تبدو في ظاهرها غريبة مستبعدة موقف النفور من جواز إرادة المعنى الحقيقي، والتخلص من هذا الظاهر المستغرب بصرف نصوص الوحي عن حقيقتها وحملها على المجاز أو التمثيل، وبهذا ارتكبوا جريمة التحريف لفظيا أو معنويا».[1]

لقد جاءت أراء الأشاعرة في بداية الأمر لفهم بيان أصول الدين بالمنطق والاستدلال مستمدين ذلك من الآراء الكلامية السابقة متخذين حلا وسطا بين أصحاب الحديث وأهل السنة من جهة ومذهب المعتزلة من جهة أخرى، باستعمالهم العقل في دقة حججهم بالرد على المعتزلة رجحوا مقوله: «النظر واجب بالعقل»، من حيث هو مصدر الإلزام لمعرفة الله، وبالرد أيضا على أهل النص من السنة وأهل الحديث الذين يميلون إلى الإيمان بالشرع لا غير، ومن هنا كانت أراء الأشعرية الكلامية قائمة على الجمع بين العقل والإيمان فالأشاعرة على خلاف المعتزلة الذين اعتمدوا في الفعل القرائي على المدارك العقلية .

أما قراءة المعتزلة، فإنهم جعلوا الأمر أكثر تعقيدا خاصة في تعاملهم مع بعض الصفات، إذ نفوا أغلبها، فهذا النظّام (ت221هـ) وهو من كبار المعتزلة يقول: إن صفات الله إنما هي صفات سلبية لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها، فإذا قلت إنه عالم أثبت لله علما هو ذاته ونفيت عن ذاته الجهل، وعن ذاته العجز ودللت على أن هناك مقدورا له.[2] هي إذن قراءة فلسفية حادت عن الصواب، كما أنها لا تقوم على أي قرينة تذكر، وقد خالفت نصوصا قطعية لا تحتاج إلى تأويل في كتاب الله.

[1]- أسباب الخطأ في التفسير، طاهر محمود محمد يعقوب، دار بن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2004م، ص: 246.

[2]- ينظر: ظهر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1969م، ج75/04.

أما تأويلات الشيعة فإنها لا تلتزم بمنهج واضح وآلية واحدة، كما انها قراءة تعتمد بالإضافة إلى آلية المجاز على السياق، ثم إنهم في قراءة اليد يعمدون إلى إلباسها معاني كثيرة حسب موردها في النص، زيادة على ذلك فإنها قراءات تخدم المذهب لا غير.

أما السلف الصالح فقد تبرأ من كل تشبيه وتعطيل معتبرين أن الله تعالى واحد في ذاته وصفاته امتثالا لقوله تعالى:﴿ **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾[1].

وقد جاءت الردود الدامغة لمن صرف وأول وشبه وعطل وجسم ومنها ما أورده ابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ) حيث قال: «إذا كان معلوما أن إثبات رب العالمين، عز وجل إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا قلنا لله يد، وسمع، وبصر، فإنما هو إثبات صفات أثبتها الله تعالى لنفسه، ولا نقول: إن معنى اليد القدرة، ولا أن معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول: إنها جوارح ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات الفعل، ونقول إنما ورد إثباتها لأن التوقيف ورد بها ووجب نفي التشبيه عنها.[2] فهو النفي المطلق للتأويل خاصة في آيات الصفات؛ اذ المعول عندهم هو مبدأ التسليم دون صرف.

فالقراءة السليمة والمذهب الحق في الصفات هو إمرارها على ظاهرها من غير تأويل، ولا تحريف ولا تكلف ولا تعسف ولا جبر، ولا تشبيه ولا تعطيل، وان ذلك هو مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم».[3] أما فيما يتعلق بالرد على شبهة عدم التأويل والتنفير منه خاصة فيما خُفي على العامة فقد أثبت السلف أن الأمر يتخلله اللبس وعدم الفهم والخلط، لأن القرآن محكمه ومتشابهه معلوم المعنى، ولم يقل أحد من السلف، إن في القرآن آيات لا يعرف أحد معناها، بل هذا

---

[1]- سورة الأعراف، الآية:180.

[2]- ينظر: ذم التأويل، ابن قدامة المقدسي(ت:620هـ)، تح: بدر الدين عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1986م، ص: 15.

[3]- التحف في مذاهب أهل السلف، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: 1255هـ)، تح: شريف محمد فؤاد هزاع، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، الشارقة، الإمارات العربية، ط02، 1995م، ص: 130-137.

القول يجب القطع بأنه خطأ، كيف والله تعالى أمرنا بتدبر القرآن مطلقا حيث قال تعالى:﴿ **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾[1]

وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، ومالا يعقل له معنى، لا يُتدبر ولم يستثنى شيئا منه نُهي عن تدبره.

والتدبر بدون الفهم ممتنع، والله ورسوله صلى الله عليه وسلم إنما ذم من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وفسره عن جهل وسفه وهوى ليتخذ منه حجة للمذهب الباطل.

فأما من تدبر المحكم والمتشابه كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفة معناه فلم يذمه الله بل أمر بذلك ومدح عليه.[2]فليس التنفير من التأويل بعينه وإنما يقع الإثم والوعيد لمن اعتمد الهوى قراءة ولم ينضبط بأدوات التأويل المتفق عليها فالله سبحانه وتعالى نفى العلم بتأويل المتشابه، ولم ينف العلم بمعناه وتفسيره، وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذه المسألة.[3]

وهذا ما ظهر من خلال قراءات بعض الفرق الضالة التي انتهكت حرمة النصوص وقدسيتها فأطلقت عنان التأويل اعتمادا على آلية المجاز لكن دون مراعاة لأدنى ايجابيات القراءة، فركبوا المعاني وعمدوا إلى لب النصوص خدمة للأفكار والمذاهب، فارتكبوا جناية التحريف واختلوا بالألفاظ فحمّلوها مالا تقدر على حمله ولا تطيق.

إن استعمال آلية المجاز استعمالا مطلقا لها مزالق خطيرة على فهم القرآن، وعلى اللغة أيضا، قد يؤدي إلى انعدام الضوابط الدلالية المعلومة، لتحديد مقاصد النصوص.

وما نخلص إليه من خلال هذه القراءات أنه لا يمكن أن نسد أبواب المجاز ونمنع على القارئ إمكانيات قرائية أثبتها العلماء ثم عُرف القراءة إن صح التعبير.

---

[1]- سورة ص، الآية:29.

[2]- ينظر: الإكليل في المتشابه والتأويل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تح: الشيمي شحاته، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 2009م، ص: 9

[3]- ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية احمد بن عبد الحليم، ج3/275-284.

ويبدوا لي انه إذا تم رد المجاز مطلقا ونفيه فما الحكمة من التدبر في آيات القرآن الذي أُمرنا به، وكيف يتم النظر إلى ما تشابه في كتاب الله، فقد قال الزركشي (ت: 794هـ) :«ليحث العلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه، والبحث عن دقائق معانيه، فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القرب... فلو كان القرآن كله محكما لا يحتاج إلى تأويل أُسقطت المحنة، وبطل التفاضل واستوت منازل الخلق، ولم يفعل الله ذلك، بل جعل بعضه محكما ليكون أصلا للرجوع إليه، وبعضه متشابها يحتاج إلى الاستنباط والاستخراج ورده إلى المحكم ... ومنها إظهار فضل العالم على الجاهل».[1]

فلا يمكن بحال من الأحوال أن يأمرنا الله عز وجل بالتدبر والتأويل وفهم النصوص وفي الوقت ذاته يعجزنا بعدم تحصيل المقصود، إنما العجز في المعاني الغيبية كالصفات والبعث، فإن الله عز وجل يتحدى كل من سولت له نفسه كشف المستور بامتلاكه كل آليات القراءة والتفسير والتأويل إلاّ أنه يصاب بالانبهار أمام النص الرباني، وعليه فالقارئ المبحر في عالم النصوص خاصة التي تؤدي إلى مالا يحمد عقباه، فتجلب غضب الله عز وجل، فلا وسيلة ولا أداة ولا مخرج للقارئ إلا المجاز وتأويلها دون معارضة الدين والعقيدة.

1- المجاز وعلاقته بمقصدية الخطاب:

لقد كان المجاز مخرجا مهما وحلا ضروريا في معالجة المسائل والقضايا التي وقفت عندها الفرق والمذاهب الإسلامية خاصة فيما يتعلق بالصفات الإلهية ورؤية الله واليوم الآخر وغيرها من المتشابهات التي أثارها التفسير الظاهري أو الباطني للقرآن الكريم، فأدى المجاز إلى رحابة في اللغة تجاوزت الألفاظ اللغوية إلى أعلى مستويات التطور الدلالي الإبداعي.

[1]- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج75/02.

فآلية المجاز مخرج كل قارئ من مأزق ظاهر الألفاظ، وحرج انغلاق النصوص، حيث لا يمكن بأي حال من الأحول أن ينصرف التفسير إلى الظاهر لان مثل هذا التفسير يتنافى مع جلالة الخالق وعلوه سبحانه.[1]

فبهذه الألية يتحرر القارئ من قبضة صور الألفاظ الحقيقية إلى سعة في الخيال ورحابة في المعاني، فتفتح له أبواب التأويل وتوليد الدلالات وتضخ بذلك دماء جديدة في النصوص التي تجعل المؤول يرى فيها صوره فيتفاعل ويعيش في كنفها مدة من الزمن، وبذلك تكتب حياة جديدة للنص مشتركة بينه وبين قارئه.

«أعلم أن من حق المجاز إذا استعمل ألا يراعي معناه كما يراعي ذلك في الحقائق، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة، لأنه إن رُوعي معناه وجعل نابعا له وأجرى حيث يجري معناه حل محل الحقيقة».[2]

فهذا الخرق الذي يتحقق على واقع الألفاظ بفضل آلية المجاز يجعل للمتلقي سلطان على النص فيشكل المعاني وفق قوالب يصنعها هو بإبداعه الخاص مع المحافظة على جدران الألفاظ التي قد يستعملها أوعية لأفكاره فتنقاد وفق ما يريد ووفق ما يصنع.

وهذا ما أكد عليه الجرجاني (ت: 471هـ) حيث يقول: «المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة»[3]. فلقد تحقق الفعل القرائي عند علماء التراث بحكم الآليات التي استعملوها تحقيقا للمعنى أومقصدية النصوص، مما جعلها في فسحة متواصلة، مما يسمح لها بمسايرة الأزمان دون أن تموت، وهذا ما لاحظناه من خلال آلية المجاز.

---

[1]- ينظر: استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، ص: 221 أو ص: 22.

[2]- المغني في أبواب التوحيد والعدل، أبو الحسن القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، تح: طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ط2، 1965م، ج188/05.

[3]- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 55.

يقول على حرب في فاعلية المجاز: «ولكن ما الذي يحيل اللفظة من محض علامة إلى فسحة خالقة؟ وما الذي يكسب النص الأدبي قدرته على الإيحاء؟ إنه «المجاز» فالنص البلاغي لا يقول الأشياء بحرفيتها أو بشكلها الساذج والغَفْل، ولا يقرر الأمور بطريقة مباشرة أو بلغة المعادلات، بل هو يلجأ دوما إلى الكناية والاستعارة ويتوصل التلويح دون الإيضاح وهذه الطاقة على الإيحاء التي يمتلكها المجاز هي التي تشكل الفسحة التي تقوم بها اللغة الشعرية والأدبية عامة».[1]

إن التطبيقات والإجراءات المجازية والقراءات المرتكزة على المجاز أعطت لنا المناخ الفني والبياني والجمالي للقراءة الإبداعية دون الإخلال بالبناء اللغوي.

«فاللغة لا تقول الأشياء، بحرفيتها أو بشكلها الساذج والغفل، لأن المجاز يقيم الفجوة بين الكلمات والأشياء ويقتضي عودة المعنى، وكل عودة هي استعادة، وكل استعادة هي اختلاف بقدر ما هي تشابه، والمعنى إذ يعاد ولا يتكرر بل يتحول إلى طبقة متراكمة من التأويلات، واللغة تتسع للمحكم كما للمتشابه وتحتاج لتأويل يستعيد الدلالة المفقودة أو الأصلية».[2]

فالمجاز يعطي للقارئ إمكانية التأويل والقراءة ويجعل النص في حيوية دائمة لا ينفصل المجاز على تحديد هوية الكلام الذي ينصرف التأويل المجازي إليه، فالكلام المجازي يسمح بالاتساع بل هو الفضاء الذي يتحرك فيه التأويل.[3] فالقارئ المتمكن هو ذاك الذي يخرج عن المألوف بخرقه المعايير الضيقة للكلمة فيُلبسها ما يشاء دون المساس بأساس البناء ودون إقحام أو تجني أو تحريف وإذا استطاع أن يمتلك مفاتيح المجاز فإنه لا محالة يخرج عن المألوف اللغوي فتتعدد دلالات المعاني وتتسع وتتكاثر الاحتمالات.

---

[1]- التأويل والحقيقة، على حرب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط02، 2007م، ص: 28.

[2]- قراءات غير بريئة في التأويل والتلقي، أمينة غصن، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

[3]- ينظر: استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، ص: 220.

وهذا ما أشار إليه أرسطو: «وكلما تضمنت العبارة معاني، ازدادت روعة»[1] فالمجاز يحرك التعبيرات الثابتة الصماء أو الجامدة ويجعلها وثيقة متحركة موحية ومؤثرة وهذا ما يؤكده ابن سينا (ت: 428هـ) حيث يقول: «واعلم أن القول يرشق بالتغيير والتغيير هو ألا يستعمل كما يوجبه المعنى فقط، بل أن يستعير ويبدل، ويشبه».[2] فلا تعني القراءة شيء إذا انحصرت بين جدران المعاني إن صح التعبير، فلا تكاد تأتي بجديد، إنما القراءة المرجوة تلك التي تحرك النص وتعيد تحريك نبضاته بعدما كان لا حراك فيه.

فالنص الذي يقرن بحادثة معينة وفق حيزا زمنيا محدد فإنه حتما يصير عبدا لذلك الزمن «فالنص الذي يعكس الواقع لا أهمية له لأنه ينتهي بانتهاء الواقع الذي يتحدث عنه، فنحن لا نرجع إلى مقدمة ابن خلدون لكي نتعرف إلى الواقع الذي عاصره المؤلف، وإنما نرجع إليها لكي نفهم الواقع الراهن أو لكي نستشرف مستقبلا قد يأتي، فالنص ليس مرآة الواقع وإنما يشغل المسافة بين ما يقع وما يمكن أن يقع، وربطه بالواقع إهدار لكينونته...»[3].

أن يكون النص منطقة للتفكير أو حقلا للبحث معناه أن يحتاج إلى قراءة تحول من مجرد إمكان إلى فعل معرفي منتج، ولهذا فشرط القراءة وغاية وجودها أن تختلف عن النص الذي تقرأه وأن تكتشف فيه مالا يكشفه بذاته، أو ما لم ينكشف فيه من قبل وأما القراءة التي تقول ما يريد المؤلف قوله: فلا مبرر لها أصلا لأن الأصل هو أولى منها ويغني عنها: إلا إذا كانت القراءة تدعى أساسا أنها تقول ما لم يحسن المؤلف قوله وفي هذه الحالة تغني القراءة عن النص وتصبح أولى منه، وهكذا ثمة قراءة تلغي النص، تقابلها قراءة تلغي نفسها هي أشبه بلا قراءة وأعني بها القراءة الميتة التي هي نوع من اللغز أو الهدر والثرثرة.[4] فالقراءة المقصودة هي تلك القراءة التي تتجاوز الظاهر، ظاهر الألفاظ

---

[1]- الخطابة، أرسطو طاليس، تر: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1979م، ص: 190.

[2]- الشفاء، ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص: 27.

[3]- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، على حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص:31.

[4]- ينظر: نقد النص، على حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط02، 1999م.

وحقيقتها ولكن لا يتحقق هذا الإمكان إلا بالتأويل الذي يحيا في مجال المجاز، وهذا ما ورد عند علماء التراث بكثافة إبداعية من خلال قراءة النصوص عامة والخطاب الرباني خاصة، إذا ما تعلق الأمر بالضني الدلالة والتي تستوعب وتقبل الاحتمالات الكثيرة.

ف: «ما كان يشكل الحقل العام والوحدة الدنيا التي ينصب عليها التأويل هو التشابه، فحيثما كانت الأشياء تتشابه، وحيثما كان هناك تشابه كان هناك معنى وكان بالإمكان الحفر وراءه».[1]

فالمجاز يمنح للفعل القرائي المجال والمناخ الإبداعي الذي يسبح فيه القارئ فيحاول أن يجسد ويصنع معنى يخترق به السائد، فيتربع على عرش النص ويمتلكه.

يقول على حرب: «أن يقرأ الواحد لكي يخلق ويبتكر فيما هو يكتب ويفكر، لكي يتغير ويغير عبر ما تنسج عنه القراءة من سلاسل الإحالة وشبكات الاستعارة أو من مجازات الخيال ومركبات الفهم، ولذا مع كل قراءة خصبة وفعالة نعبر نحو أفق جديد، تتشكل معه بؤر جديدة للمعنى أو تتغير خرائط الفهم».[2]

فلا يُعترف في منطق التلقي والقراءة، بقراءة صماء لا تأتي بجديد، حيث لا تخرج عن حدود الكلمة وإن أسمى درجة تبلغها بأن تنقب على قصد الباث لا غير فتكون حبيسة المؤلف مكبلة بأغلاله.

والمجاز بالإضافة إلى انه يسهم في تحقيق المعنى من خلاله الدلالة غير المباشرة إلى الأصل

فهو ينهض بوظيفة جمالية قوامها التأثير في نفس المتلقي فهو يشده ويثيره للبحث عن المعنى وامتلاكه والقبض على الدلالة الكامنة، فتترسخ وتصبح أوقع في نفس المتلقي فتنفذ إلى وجدانه[3]، لقد

---

[1]- جينيا لوجيا المعرفة، ميشال فوكو، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط02، 2008م، ص: 44.

[2]- هكذا أقرأ بعد التفكيك، على حرب، ص: 14.

[3]- ينظر: التلقي في النقد العربي، مراد حسن فطوم، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2013م، ص: 254.

اتفق أكثر أهل البيان والمشتغلين في حقل النصوص والمنقبين عن المعاني ان لآلية المجاز دور هام في تحقيق الفعل القرائي فهو يمنح للقارئ دلالات واسعة في أفاق المعرفة.

فيكتب النص مسحة تخيلية بفضل المجاز والذي يجعل الألفاظ أكثر طواعية للقارئ يتصرف فيها أنّ يشاء.

يقول على حرب: «اللغة المجازية تتطلب على الدوام التفسير والتأويل فما دامت الألفاظ كنايات واستعارات، ومادامت الكلمات حقوق واحتمالات».[1]

وهذا ما يجعل القراءة مثمرة وفعالة، فالقارئ لا يتوقف عند النصوص منبهرا عاجزا بل عليه أن يخترق حصون النص، فاتحا ومغيرا، فيضفي على النص دلالات جديدة واحتمالات اكتسبها من تجاربه يبثها وينفثها في الكلمات اعتمادا على آلية المجاز التي تسعفه ليجعل النص يعيش مدة أطول.

وبفعله هذا ليس متجنيا أو مستوليا على نصوص غير، فالنص لم يعد ملكا لصاحبه.

«نرى أن النصوص ليست وقفا على أمة أو طائفة، وإنما لها طابعها الإنساني الشامل ولها إشعاعها خارج أطر الزمان والمكان ... فتتراوح فيها الأصالة والمعاصرة وتتفاعل الثقافات وتترأى الذوات على نحو متبادل».[2] حيث يكتب للنص الديمومة الزمانية والبقاء طويلا لأنه لم يتحدد بزمن معين أو شخص بعينه أو ثقافة منحازة، هي خصائص إذن يتصف بها كل نص منفتح على عدد لا متناهي من القراءات والتأويلات.

يقول على حرب: «إنه متعدد المعنى، ملتبس الدلالة، كثيف المفهوم، متوتر الوجهة، إشكالي القضية والأطروحة ... لذا فهو يحتمل غير قراءة بقدر ما يختزن مالا يتناهى من القراءات التي تراكمت وتفاعلت في ذهن مؤلفه لكي تسهم في تشكيله وظهوره».[3] فيجب على القارئ إذا أراد

[1]- التأويل والحقيقة، على حرب، ص: 51.

[2]- المرجع نفسه، ص: 20.

[3]- هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، على حرب، ص: 23.

أن يحقق الدائرة التواصلية أن يسمح للنص بمعانقة المستقبل ولا يربطه بحادثة معينة، أو أن يدعي امتلاكه بمجرد احتمالاته، فالنص قابل ومنفتح على قراءات كثيرة.

ففعل القراءة يبحث عن طرائق لتشغيل النص وإخراجه من مدار الجمود إلى الحركة إلى التنفس في فضاءات المعرفة والانفلات من الدائرة المغلقة حسب تفاوتات القارئ فالقبض على القراءة ليس بالأمر الهين ولا بالكم النهائي، فالقراءة هي الإسهام في النفاذ إلى دواخل النص ورصد قوانين بنائه المتكتمة في صميمه والمتسترة في أقاصيه وأغواره.[1]

وهذه المغامرة القرائية اتجاه جاذبية النصوص أرغمت كما أسردنا على أسلافنا حتمية الانشغال بهذا الوافد الجديد والذي إذا أردنا تصنيفه ومقارنته بالنصوص الأخرى حسب ما يدعي أهل الحداثة بأنه يعلو ولا يعلى عليه وهذا ما جعل أقلام وألسنة القراء تهيئ مختلف الآليات والأدوات استنباطا للمعنى.

والشواهد التي أوردناها تؤكد أن بيئة ما بعد الإسلام شهدت حركة قوية تجاه القرآن بما يحمله من نصوص وخطاب حيث بدأ الاهتمام به يأخذ حيزا كبيرا طغى على كل شيء.

فقد تميزت هذه البيئة بنوعين من الخطاب، خطاب شعري جاهلي وخطاب رباني وهذا ما تميز به التلقي العربي إن صح التعبير، وكذا القراءة التي كابد أصحابها مشقة التأويل نظرا لحساسية النص.

فعلماء التراث آنذاك لم يستنطقوا النص القرآني وفق خطابه الواسع، فعمدوا إلى آليات تخرجهم من هذا الحرج، فبدأت حركة التفسير والتأويل والفهم، وكثرت عندهم الفرق وتنوعت مناهج البحث والاستنباط.

[1]- ينظر: فعل القراءة، النشأة والتحول، حبيب مونسي، منشورات دار الغرب، وهران، الجزائر، ط2، 2002م، ص: 152-153.

«لقد عني النقد العربي منذ وقت مبكر بالتشبيه الحسي وإخراج الأغماض إلى الأوضح في عملية التشبيه البلاغي، وقد فتح الأسلوب القرآني أمام الفكر النقدي العربي أفقا واسعة وأحدث تحولا جذريا في طبيعة التفكير البلاغي».[1]

وهذا ما حفز القارئ ودفعه إلى إيجاد تفسيرات وإضاءات تلك الأغماض على أساس التأويل المجازي والذي له وقع كبير على نفسية السامع، بالإضافة إلى أنه يوسع الدائرة التخيلية الإبداعية للقارئ، وهذا ما يتوقف على المخزون المعرفي ورحابة الفكر وتعدد الآليات وتنوع المرتكزات وهذا ما يجعل القارئ ينوع في القراءات وتتعدد حسب طاقته التأويلية وهذه الظاهرة الإيجابية في التلقي يقول في شأنها عبد القاهر الجرجاني: «أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر».[2]

فلكل قراءة معنى بقدر تعمق القارئ في أغوار النص، وهذا ما يحتم على المؤول ألا يدعي التقبض على المعنى الحقيقي للنص وأنه قد استنفد النص قراءة، وعليه تعددت القراءات واختلفت الآليات وتنوعت التفسيرات، وكلما تقدمنا في سجلات تاريخ النقد العربي تباينت القراءات ووجهات النظر للنص الواحد.

«فالنص لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني واستنباط الدلالات ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته، ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفذها تفسيرا واحدا متأمل ولا يمكن حصر معرفتها من طريق واحد بعينه أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو اتجاه معين، فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب إفراغها في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيها وحصر دلالتها».[3]

وعلى كل لا نحاول من خلال استقراءنا للمدونات التراثية أن ندعي بأن كل نظرية حديثة لعلمائنا السبق في تجسيدها ولا نقول إن نظرية التلقي بكل ما تحمله من مرجعيات ومفاهيم حديثة في

[1]- استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، ص: 209.

[2]- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: 258.

[3]- التأويل والحقيقة، على حرب، ص: 18.

النقد الغربي، سلبت من تراثنا النقدي، ولكن علينا ألا نقحم ولا نغالي ولا نتعصب، ولكن أن ننظر إلى الأمور بعين منصفة بل يجب ألاّ نغلق باب الإفادة من كل المكتسبات النظرية والابتعاد عن الأحكام الجاهزة الباطلة وإسقاط المقولات والنظريات على تراثنا.

خاتمة

خاتمة

من خلال هذه الدراسة لمفاهيم وآليات القراءة بين التراث والحداثة في جانبها التنظيري والتطبيقي واستقراء لأهم المقولات والكتابات التي أسهمت في تنمية الخطاب النقدي العربي في حقل القراءة انتهت الدراسة إلى نتائج يمكن أن نتخذها منطلقات لأبحاث مفتوحة في السياق النقدي وهي كالآتي:

- ✓ لقد أنتج علماء التراث باختلاف تخصصاتهم في علم التأويل والتفسير والأصول والبلاغة وعلم الكلام نوعا من القراءة العالمة المتفحصة، حيث أسسوا لذلك آليات قرائية متميزة، استمدوها من القرآن واللسان العربي خدمة للمعنى.
- ✓ إن نفي أو إثبات المجاز قضية شغلت فكر علمائنا على مر العصور إلا أن الغالبية العظمى كانوا مجّوزين له في القرآن واللغة والرأي السديد التوسط والاعتدال في استخدامه.

ولقد أثبتت الدراسة أن المجاز آلية معتبرة ومهمة في كسر القواعد المعيارية للألفاظ وخرق للرتابة وتنوع في الدلالة.

- ✓ المجاز ألية تؤسس لجمالية الخطاب النقدي من خلال الفعل القرائي.
- ✓ إن تعامل أهل الأصول مع النص ومحاولة قراءة وتحليل دلالاته إنجاز يقترب من بعض المقاربات المعاصرة في مجال القراءة والتلقي.
- ✓ لقد فتح الخطاب الشرعي للقارئ باب الاجتهاد فتعددت بذلك القراءات والمقاربات النصية وهذا ما يجعلنا نجزم بأنها حرية معلنة للمتلقي الذي هُمش في النظريات الغربية.
- ✓ إن التفكير في تكييف نظرية التلقي مع أي نص تراثي ليس بالأمر الهين، ومحاولة البحث عن نظيرها في أصولنا النقدية عمل عبثي لأن هذه الأخيرة نشأت وتطورت في سياق ثقافي يختلف عن بيئتنا العربية، لذا وجب تثبيت معارفنا الأصيلة دون الخلط ثم الاستفادة من مختلف التيارات الفكرية الوافدة.

- ✓ النص القرآني حمال أوجه كونه مجالا خصبا لتأويلات لا حصر لها مما يجعل المتلقي أمام حتمية تخريجات إبداعية ضمن ما يعرف بعلم الاستنباط.
- ✓ إن القراءة في المنظومة النقدية العربية تتميز عن نظيرتها الغربية بشيء من القداسة والانضباط لارتباطها بالنص القرآني الذي يتوفر على مصداقية لا نجدها في أي بيئة أخرى.
- ✓ إن الكفاءات القرائية لعلماء التراث في مجال القراءة والآليات المعتمدة في ذلك، امتازت بشيء من الخصوصية تماشيا وطابع البيئة، وعليه لا يمكن أن نصفها بالنقص ونحاكمها بقوانين زماننا إقحاما للمقولات الغربية عليها.
- ✓ إن النقد العربي قد تفاعل مع نظرية التلقي حيث استثمر في مبادئها ومفاهيمها وانقاد وراء ما رسمه أعلامها خاصة إزر وياوس.
- ✓ أسهمت الكتابات العربية في تقريب نظرية التلقي من القارئ العربي فأعانته على استثمار أدواتها ضمن الثقافة العربية.
- ✓ جاء مصطلح القراءة بمفهوم التلقي على اعتبار أن عملية القراءة هي تلقي تفاعلي بين القارئ والنص كما أن القراءة لا تعبر بالضرورة عن معنى كلي شامل إنما توحي في إطار جزئي بكيفية التعامل مع النصوص.
- ✓ تتفاعل المنظومة النقدية العربية مع نظرية القراءة باستثمار مبادئها واتباع أعلامها.
- ✓ إن النظريات النقدية الغربية التي اهتمت بالقارئ أو المتلقي لا تكاد تنطلق من منطلق فلسفي واحد فهي نتاج تراكمات فكرية مختلفة كان لها الأثر البالغ في نشأة جمالية القراءة والتلقي.
- ✓ اكتسبت نظرية التلقي أهمية كبيرة في الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة لتجاوزها النظرة الأحادية في تحديد طبيعة العمل الإبداعي حيث استوعبت كل أقطاب تلك العملية واستنفذت كل إمكانات الاتجاهات السابقة.
- ✓ لقد أبدعت مدرسة كونستاس أنماطا جديدة في عملية القراءة فكان ذلك بمثابة ثورة في تاريخ الأدب في الغرب حيث امتد ذلك إلى الدراسات النقدية العربية.

ومع كل ما تم التطرق إليه وذكره من نتائج، يبقى الأمر مستعصيا أن نخرج بنتائج دقيقة ومحددة في مشروع القراءة والتلقي، وعليه تبقى مقتضيات البحث العلمي الحق تمنعنا من ترك الأبواب

ترتج أمام أفاق جديدة، فلابد من أن يوصل كل بحث إلى فتح أبواب تستفيض دراسات أخرى في مجال القراءة والتلقي.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

الفهارس الفنية

فهرس الآيات

السورة	الآيات	رقمها	الصفحة
البقرة	﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا...﴾	17	75
	﴿ ...يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ... ﴾	19	95
	﴿ ...وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ...﴾	143	97
	﴿ ...أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ...﴾	174	83
	﴿ ... بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ...﴾	237	139
	﴿ ...فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾	265	104
آل عمران	﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾	7	56
	﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾	8	124
	﴿ ... وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ... ﴾	73	121
	﴿. وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ... ﴾	77	88
	﴿ ...لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ... ﴾	167	104
	﴿ ... يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ... ﴾	167	100
	﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴾	173	97
النساء	﴿ وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ... ﴾	2	99
	﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾	80	135

	﴿ ...وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ... ﴾	92	96
المائدة	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ ...﴾	3	103
	﴿ قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾	111	97
	﴿ ... هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ... ﴾	112	96
	﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ...﴾	64	114
الأنعام	﴿ ...لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾	76	130
الأعراف	﴿ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾	33	52
	﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ ﴾	53	54
	﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ ﴾	53	54
	﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾	180	143
	﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ ﴾	195	128
	﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾	200	89
الأنفال	﴿ ... وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾	2	86
التوبة	﴿ لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى... ﴾	108	93
	﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ...﴾	111	92
هود	﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي ... ﴾	44	87
	﴿ ...مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾	20	94
يوسف	﴿ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾	6	56
	﴿ وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ... ﴾	18	81
	﴿ ...فَصَبْرٌ جَمِيلٌ... ﴾	18	105

	﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ... ﴾	30	103
	﴿ ... قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا... ﴾	30	103
	﴿ قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ ... ﴾	32	103
	﴿ ... إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ... ﴾	36	99
	﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ ﴾	37	56
	﴿ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ ﴾	44	56
	﴿ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ ﴾	45	56
	﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾	82	76
	﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾	100	56
إبراهيم	﴿ الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾	1	91
	﴿ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا... ﴾	25	86
الحجر	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴾	26	118
النحل	﴿.... وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ... ﴾	18	118
الإسراء	﴿ ... فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا... ﴾	23	98
	﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا ﴾	29	127
	﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا ﴾	45	90
الكهف	﴿ ...جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ... ﴾	77	81
	﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾	82	54

طه	﴿ وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى، فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ﴾	78-77	101
الأنبياء	﴿ وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴾	79	62
المومنون	﴿ وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالحَقِ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرَا ﴾	33	47
الفرقان	﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا ﴾	55	118
الشعراء	﴿ ...إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ... ﴾	15	84
	﴿ قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ﴾	50	105
	﴿ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴾	224	98
	﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا... ﴾	227	98
النمل	﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾	6	8
القصص	﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾	4	86
	﴿ ...أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا... ﴾	57	89
	﴿ ...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ... ﴾	88	130
سبأ	﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ ... ﴾	51	105
يس	﴿ ... مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴾	71	121
	﴿ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾	83	141
الصافات	﴿ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴾	143	97

ص	﴿ ...دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ ... ﴾	17	121
	﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾	29	113
	﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا... ﴾	44	121
	﴿ وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ﴾	45	117
	﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾	75	114
الزمر	﴿ ... يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ ﴾	56	130
غافر	﴿ ... وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا ... ﴾	13	95
	﴿ ...فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ ﴾	78	87
فصلت	﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾	46	104
الشورى	﴿ ... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾	11	106
محمد	﴿ ...فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ... ﴾	21	81
	﴿ ... وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ ... ﴾	38	131
الفتح	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾	10	114
	﴿ ... فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا ... ﴾	11	104
الحجرات	﴿ ... لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ... ﴾	1	141

القمر	﴿ ولَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ للذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِر ﴾	17	48
	﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ ﴾	29	49
	﴿... تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ...﴾	14	130
المجادلة	﴿ ... فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ... ﴾	12	117
الصف	﴿ ... فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ... ﴾	5	124
الملك	﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾	1	141
القلم	﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾	42	130
نوح	﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا، إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾	26-27	100
المزمل	﴿ يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ، قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾	2-1	93
القيامة	﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ. ﴾	-17 19 -18	39-36
الفجر	﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾	22	87
الضحى	﴿ وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴾	2-1	89
العلق	﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾	-2 -1 5 -4 -3	40
الزلزلة	﴿ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴾	2	89
العصر	﴿ وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾	2-1	118
النصر	﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴾	1	65
الإخلاص	﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾	1	131

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

أولا: المصادر

أحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية

1. مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن القاسم العاصمي وابنه محمد، مطابع دار المرانية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1978م.

2. الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق: الشيمي شحاته، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط1، 2009م.

أحمد ابن علي ابن حجر العسقلاني

3. فتح الباري، شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1999م.

أحمد بن حنبل

4. الرد على الجهمية والزنادقة، تح: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2003م.

5. مسند الإمام أحمد بن حنبل (رضي الله عنه)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

أبو إسحاق الشاطبي

6. الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط5، 2001م.

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي

7. الأسماء والصفات، تحقيق: محمد زاهر ابن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 1993م.

أبو البقاء أيوب ابن موسى الكفوي

8. الكليات، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط2، 1998م.

أبو بشر عمر بن عثمان سيبويه

9. الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 03 ،1988 م.

أبو بكر محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسي

10. أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

بدر الدين محمد ابن محمد عبد الله الزركشي

11. البرهان في علوم القرءان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر ط3، 1982م.

بهاء الدين أحمد السبكي

12. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

أبو جعفر محمد ابن الحسن الطوسي

13. التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري

14. تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

جلال الدين بن ابي بكر السيوطي

15. الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد شريف سكر ومصطفى القصاص، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1987م.

16. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، دار التراث، القاهرة، ط03، 2008م.

جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي

17. تفسير الجلالين على هامش القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.

أبو الحسن محمد ابن الحسين الشريف الرضي

18. تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق: علي محمود مقلد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط2، 1986م.

أبو الحسن القاضي عبد الجبار الأسد آبادي

19. المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ط2، 1965م.

أبو حيان محمد بن يوسف ابن حيان النحوي الأندلسي

20. البحر المحيط، تفسير البحر المحيط، مطبعة السعادة، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط1، 2000م.

أبو حنيفة النعمان

21. كتاب الفقه الأكبر، مكتبة الفرقان، الإمارات العربية، ط1، 1999م.

الخطيب القزويني

22. الايضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، تحقيق، ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1 ،2003م.

أبو عبد الله محمد ابن احمد القرطبي

23. مقدمة تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، تحقيق: محمد طلحة بلال منيار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

أبو عبد الله محمد ابن القيم الجوزية

24. أعلام الموقعين عند رب العالمين، تحقيق: مشهور بن الحسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2002م.

25. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: بشر محمد عيون، دار البيان، دمشق، سوريا، ط1، 1999م.

26. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط1، 2009م.

27. بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط4، 1986م.

ابن عبد القوي المنذري

28. الترغيب والترهيب، تحقيق: محمد ناصر الدين الالباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2004م.

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ

29. البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، ط07، 1998م.

30. الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1969م.

علي ابن محمد الآمدي

31. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرحمان عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

على ابن محمد السخاوي

32. جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق: على حسين البواب، مكتبة التراث، مكة، السعودية، ط1، 1987م.

أبوبكرعبد القاهر الجرجاني

33. أسرار البلاغة، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط03، 2001م.

34. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1973م.

35. دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، سوريا ط1، 2008م.

عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون

36. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلغي، دمشق، سوريا، ط1، 2004م.

أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير

37. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، ط3، 1979م.

أبو الفتح عثمان ابن الجني

38. الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار المكتبة المصرية، القاهرة، مصر، ط02، 1952م.

أبو الفداء الحافظ عماد الدين ابن كثير

39. تفسير القرآن العظيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

أبو الفرج ابن الجوزي

40. زاد الميسر، تفسير ابن الجوزي، تحقيق: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 2008 م .

أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري

41. أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

42. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م.

أبو القاسم الراغب الأصفهاني

43. التبيان في علوم القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

44. مقدمة جامع التفاسير، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1984 م.

45. مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1992م.

ابن قتيبة الدينوري

46. الشعر والشعراء، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1981 م.

47. تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، مصر، ط2، 1993م.

أبو محمد الحسين ابن مسعود البغوي

48. تفسير البغوي، معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1989م.

محمد أحمد بن طباطبا العلوي

49. عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005م.

محمد حسين الذهبي

50. التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، 2000م.

محمد علي التهانوي

51. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

محمد علي الصابوني

52. التبيان في علوم القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

محمد ابن علي الشوكاني

53. إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الاثدي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2000م.

54. التحف في مذاهب أهل السلف، تحقيق: شريف محمد فؤاد هزاع، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، الشارقة، الإمارات العربية، ط02، 1995م.

محمد فخر الدين الرازي

55. تفسير فخر الدين" المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب"، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.

56. نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، تحقيق: نصر الله أوغلي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

57. أساس التدريس في علم الكلام، أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1، 1986م.

محمد الطاهر ابن عاشور

58. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 2008 م.

أبو هلال العسكري

59. الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1996م.

60. كتاب الصناعتين، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، مصر، ط02،1971م.

ثانيا: قائمة المعاجم

أحمد مختار عمر

61. معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 2008 م.

أحمد مطلوب

62. معجم مصطلحات النقد العربي القديم، دار النشر مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

إسماعيل ابن حمّاد الجوهري

63. تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 2008م.

إبراهيم أنيس وآخرون

64. المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

باتريك ثار ودو دومينيك منغنو

65. معجم تحليل الخطاب، ترجمة: عبد القادر المهيري حمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس،2008م.

جبران مسعود

66. الرائد (المعجم اللغوي الأحدث والأسهل)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1992م.

أبو الحسين أحمد ابن فارس

67. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الأردن، ط1، 2009 م.

الخليل بن أحمد الفراهيدي

68. العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003 م.

خير الدين الزِركلي

69. الأعلام، (قاموس تراجم)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15،2002م.

الراغب الأصفهاني

70. معجم ألفاظ القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2008م.

روحي البعلبكي

71. المورد قاموس عربي –انجليزي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط8، 1996م.

رشيد بن مالك

72. معجم مصطلحات التحليل السيميائي للنص عربي انجليزي فرنسي، دار الحكمة، الجزائر د.ط، 2000م.

سمير سعيد حجازي

73. قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر، دار الافاق العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001 م.

أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني

74. الأنساب، تحقيق: عبد الرحمان اليماني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط2، 1980م.

سعيد علوش

75. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.

علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني

76. معجم التعريفات، على بن محمد الشريف الجرجاني (ت:816هـ)، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط04، 1998م

أبو الفضل جمال الدين محمد ابن منظور

77. لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1993م.

أبو منصور ابن محمد الأزهري الهروي

78. تهذيب اللغة، تحقيق: أحمد عبد الرحمان مخيمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

مجمع اللغة العربية

79. المعجم الوسيط، (إشراف: شوقي ضيف) مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ط4، 2004م.

محمد التونجي

80. المعجم المفصل في الادب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 ،1999م.

وهبة مجدي والمهندس كامل

81. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1984م.

ياقوت الحموي الرومي

82. معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

ثالثا: المراجع

–العربية:

أحمد مطلوب

83. فنون بلاغية دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1975م.

84. البلاغة والتطبيق، دار ابن الاثير، جامعة الموصل، العراق، ط2، 2006م.

أحمد عبد الغفار

85. التفسير والنص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002م.

86. التأويل وصلته باللغة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1990م.

أحمد بو حسن

87. نظرية التلقي والنقد العربي الحديث منشورات كلية الادب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، الرباط، 1994 م.

أحمد الشايب

88. أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط10، 1994م.

أحمد أمين

89. ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1969م.

أمينة غصن

90. قراءات غير بريئة في التأويل والتلقي، دار الآداب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

بشرى موسى صالح

91. نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2001م.

حبيب مونسي

92. فلسفة القراءة وإشكالية المعنى من المعيارية النقدية إلى الانفتاح القرائي المتعدد، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2000م.

93. فعل القراءة، النشأة والتحول، منشورات دار الغرب، وهران، الجزائر، ط2، 2002م.

حسن مصطفى سحلول

94. نظريات القراءة والتأويل الادبي وقضاياها، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، 2001م.

حسين جمعة

95. المسار في النقد الأدبي، دراسة في نقد النقد الأدبي القديم والتناص، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 2001م.

حميد لحمداني

96. القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2003م.

حماد حمود

97. التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، المطبعة الرستمية، منشورات الجامعة التونسية، تونس، دط، 1981م.

حاتم الكبير

98. ترويض النص، دراسة للتحليل النصي في النقد المعاصر، إجراءات ومنهجيات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1998م.

خالد عبد الرحمان العك

99. أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط2، 1926م.

زين الدين المقدسي الحنبلي

100. أقاويل الثقافة في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشبهات، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.

سعيد بنكراد

101. –النص السردي نحو سيمائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1996م.

سفر بن عبد الرحمان الحوالي

102. منهج الأشاعرة في العقيدة، الدار السلفية، الكويت، ط1990،1م.

السعيد شرفة

103. التأويل في التفسير بين المعتزلة والسنة، تحقيق: مختار الأحمدي، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 2005م.

ابن سينا

104. الشفاء، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.

شوقي ضيف

105. النقد، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1954م.

صالح عبد الفتاح الخالدي

106. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، سوريا، ط03، 2008م.

طاهر محمود محمد يعقوب

107. أسباب الخطأ في التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2004م.

عادل مصطفى

108. فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.

على حرب

109. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

110. نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الرباط، ط4،2005 م.

111. نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط2، 1999م.

112. التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.

عبد الفتاح أحمد الحموز

113. التأويل اللغوي في القرآن الكريم، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1984م.

عبد المالك مرتاض

114. في نظرية النقد متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها، دار هومة، الجزائر، ط1، 2002م.

115. نظرية القراءة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2008م.

عبد الله محمد الغذّامي

116. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى الاستراتيجية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 1986م.

117. تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2،2005م.

عبد الناصر حسن محمد

118. نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، د ط، 1999م.

عبد السلام محمد رشيد

119. لغة النقد العربي القديم بين المعيارية والوصفية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.

عبد الواحد محمود عباس

120. قراءة النص وجمالية التلقي بين المذاهب العربية الحديثة وتراثنا النقدي، دراسة مقارنة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

فاطمة البريكي

121. قضية التلقي في النقد العربي القديم، دار العالم العربي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط1، 2006م.

فايز الدابة

122. علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط02، 1996م.

فريد الزاهي

123. النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003م.

قصي الحسين

124. النقد الادبي عند العرب واليونان معالمه واعلامه، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003م.

ابن قدامة المقدسي

125. ذم التأويل، تحقيق: بدر الدين عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1986م.

كافي منصور

126. علم القراءات، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، دط،2003م.

محمد عدنان سالم

127. القراءة أولا، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط2، 2002م.

محمد الدغومي

128. نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الآداب، الرباط، المغرب، ط1، 1999م.

محمد حمود

129. تدريس الأدب، استراتيجية القراءة والإقراء، منشورات ديداكتيكا، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993م.

محمد المبارك

130. استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.

محمد مندور

131. في الميزان الجديد، نشر وتوزيع مؤسسات ع، بن عبد الله، تونس، ط1، ،1988م.

محمد أديب صالح

132. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط4 ،1993م.

محمد شوقي الزين

133. تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط01، 2002م.

محمد صالح العثيمين

134. القواعد المثلى في صفات الله الحسنى وأسمائه الحسنى، تحقيق: أسامة عبد العزيز، دار السلفية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2005م.

محمود محمد يعقوب

135. أسباب الخطأ في القرآن، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 2004م.

محمد حسين علي الصغير

136. أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.

137. مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

محمد حسين الطبطبائي

138. الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

محمد حسين الذهبي

139. التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، 2000م.

محمد الطيب الابراهيمي

140. إعراب القرآن، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

محمد عبد الله دراز

141. النبأ العظيم (نظرات جديدة في القرءان) تحقيق: عبد الحميد الدخاخني، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997م.

محمد عابد الجابري

142. بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط07، 2004م.

محمد مفتاح

143. التلقي والتأويل، مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1994م.

مصطفى ناصف

144. نظرية التأويل، النادي الثقافي الأدبي، جدة، السعودية، ط1، 2000م.

145. نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط2، 1981م.

146. الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1983م.

مناع القطان

147. مباحث في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2 ،1996م.

مساعد مسلم عبد الله

148. أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1984م.

مراد حسن فطوم

149. التلقي في النقد العربي في القرن الرابع هجري، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2013م.

المبخوت شكري

150. جمالية الألفة، النص ومستقبله في التراث النقدي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 1993م.

ناظم حسن

151. مفاهيم الشعرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

ناصر مكارم الشيرازي

152. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، إيران، ط1، 1984م.

نصر حامد أبو زيد

153. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط07، 2005م.

154. الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط04، 1998م.

155. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط08، 2011م.

نواري سعودي أبو زيد

156. الخطاب الأدبي من النشأة إلى التلقي، دراسة تحليلية نموذجية، مكتبة الأدب، القاهرة، ط1، 2005م.

يحي رمضان

157. القراءة في الخطاب الأصولي، الاستراتيجية والإجراء، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، أربد، الأردن، ط1، 2007م.

يوسف أحمد

158. القراءة النسقية، سلطة البنية ووهم المحادثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2003م.

رابعا: الأجنبية

159. -Dictionnaire encyclopédique illustré, article lecture, Larousse, Paris ,1997.

160. - Duden, Deutsches Universalwörterbuch, Dudenverlag, Mannheim, artikle lesen, 2003.

161. - Izer(Wolfgang), L'acte de lecture, théorie de l'effet esthétique, traduit par Evelyne Sznycer, Pierre Mardaga éditeur, 1976.

162. - Jauss (Hans Robert), pour une esthétique de la réception, Edit. Gallimard, traduit par : Claude Maillard, préface de : jean Starobinski, paris, 1978.

163. - Le Robert Méthodique, article lecture, le Robert, Paris 1990.

164. - Oxford Advanced learner's dictionary, reading article OXFORD University press, Seventh edition, 2005.

خامسا: المترجمة

أديث كير زويل

165. عصر البنيوية من ليفي ستروس إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، منشورات عيون، الدار البيضاء، المغرب، 1958م.

أرسطو طاليس

166. الخطابة، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1979م.

إيميل ستا يجر

167. حاضر النقد الأدبي (مقدمة) ترجمة: محمود الربيعي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1977م.

جوناثان كولر

168. مدخل إلى النظرية الأدبية، ترجمة: مصطفى بيومي عبد السلام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م.

جان ستار وبنسكي

169. نحو جمالية التلقي، ترجمة: محمد العمري، مجلة دراسات سيميائية أدبية، الدار البيضاء، المغرب، 1992م.

فردينا ند دي سوسير

170. محاضرات في الألسنة العامة، ترجمة، يوسف غازي ومجيد النصر، منشورات المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، ط1، 1986م.

فولفغانغ ايرز

171. فعل القراءة، ترجمة: حميد لحمداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، دط،1995م.

172. التفاعل بين النص والقارئ، ترجمة: الجيلالي الكدية، مجلة دراسات سيميائية أدبية، فاس، المغرب، العدد 07، 1992م.

ميشال فوكو

173. جينيا لوجيا المعرفة، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، المغرب، ط02، 2008م.

هانس روبرت ياوس

174. جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الادبي، ترجمة: رشيد بن حدو، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1 .2004م.

175. جمالية التلقي والتواصل الأدبي، مدرسة كونستانس الألمانية، ترجمة: سعيد علوش، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986م.

هولب روبرت

176. نظرية الاستقبال، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 1992م.

177. نظرية التلقي، مقدمة نقدية، ترجمة: عز الدين إسماعيل، بمكتبة الاكاديمية، القاهرة، مصر، ط1، 2000م.

هالين فرناند وشوبر فيجن فرانك وأوثان ميشيل

178. بحوث في القراءة والتلقي، نظريات التلقي، ترجمة: محمد حيز البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1998م.

سادسا: الدوريات

بوجمعة الوالي

179. النص العربي ومناهج النقد الجديد، مجلة التبيين، عدد 29.الجزائر، 2008م.

حفيظ علوي

180. مدخل إلى نظرية التلقي، سلسلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ج34، عدد 9 ،1999م.

حسن بن حسن

181. النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط02، 2003م.

رشيد يحياوي

182. التلقي في النقد العربي القديم، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، عدد 19، ج 05، 1996م.

عبد المالك مرتاض

183. القراءة العربية، حوليات الجامعة للبحوث الإنسانية والعلمية، وهران،1995م.

صباح عباس عنوز

184. البيان من مهمته البلاغية إلى الوظيفية التأويلية، مجلة القادسية، العراق، عدد1، ج: 11، 2008م.

محمد خرماش

185. فعل القراءة واشكالية التلقي، مجلة علامات، عدد100، المغرب، 1998م.

محمد أحمد الخضراوي

186. التأويل والاختلاف، كتابات معاصرة فنون وعلوم، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، بيروت، لبنان، 1996م. ج7، ع26.

الغريب خالد

187. الشعر ومستويات التلقي، سلسلة علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ج09، 1999م.

فؤاد المرعي

188. العلاقة بين المبدع والنص والمتلقي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج23، عدد 2،1، الكويت، 1994م.

سابعا: المخطوطات

عزيز عدمان

189. إشكالية التأويل بين التراث العربي الإسلامي والنظريات الحديثة، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه من جامعة الجزائر، 2001م.

دباب قديد

190. تلقي النص الشعري لدى النقاد القرنين الثاني والثالث الهجريين، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة، شعبة النقد القديم، جامعة قسنطينة، 2002 م.

بشار جبر محمود الأعرجي

191. منهج المتكلمين في فهم النص القرآني، رسالة دكتوراه، جامعة الكوفة، العراق، 2000م.

المواقع الإلكترونية

www.almultaka.not.fdhk بيان القرآن كمدخل لإعادة القراءة، عبد الرحمان الحللي.

المعجم المفصل في الأدب، التونجي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1999م، ص: 703.

فهرس الموضوعات

كلمة شكر

اهداء

مقدمة ..... أ

مدخل

نظرية القراءة والتلقي: (النشأة والتحول)

مدخل: 06

الدلالة المعجمية: 07

الدلالة الاصطلاحية: 08

نظرية التلقي النشأة والتحول: 11

المدارس التي أثرت في النظرية 17

الشكلانيون الروس:"Les Formalistes Russes" 18

مدرسة براغ البنيوية:Structuralisme 18

سوسيولوجية الأدب: 19

ظواهرية رومان أنجاردن (الفينومينولوجيا): 19

تأويلية غادا مير: 20

القراءة والتلقي في النقد العربي القديم: 21

عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ): 25

الفصل الأول:

آليات القراءة المصطلح والمفهوم

الأول: القراءة lecture 35

المصطلح والمفهوم: 35

الدلالة المعجمية 35

الدلالة الاصطلاحية 36

القراءة في القرآن: 39
القراءة في الفهم الغربي: 42
التفسير Exégèse..... 47
الدلالة المعجمية: 47
الدلالة الاصطلاحية: 48
مكانة علم التفسير: 49
أنواع التفسير وأقسامه: 50
التفسير بالرأي 52
التأويل..... 53
المصطلح والمفهوم 53
الدلالة المعجمية 53
الدلالة الاصطلاحية..... 56
التأويل عند الغرب 59
الفهم 62
الدلالة المعجمية 62
الدلالة الاصطلاحية..... 63

الفصل الثاني:

فاعلية المجاز في قراءة النص

ماهية المجاز..... 73
الدلالة المعجمية 73
الدلالة الإصلاحية: 74
المجاز بين الرفض والإثبات: 75
تطور المصطلح: 75
المنكرون لوقوع المجاز: 78
القائلون بالمجاز: 80

أنواع المجاز: 85
المجاز العقليMétonymie : 85
قرائن المجاز العقلي في القرآن: 87
قرينة لفظية: 87
قرينة غير لفظية: 87
علاقات المجاز العقلي: 88
السببية 88
الزمانية: 89
المكانية: 89
المصدرية: 89
المفعولية: 89
الفاعلية: 90
المجاز اللغوي:Tropes Linguistique 90
أقسام المجاز اللغوي: 91
المجاز الاستعاري: 91
المجاز المرسل: 93
علاقات المجاز المرسل: 94
السببية: 94
المسببية 95
الكلية: 95
الجزئية: 96
اللازمية: 96
الملزومية: 97
العمومية: 97
الخصوصية: 98

اعتبار ما كان..... 99
اعتبار ما يكون: 99
المحلية 100
مجاز الحذف 101
وجوه الحذف 102
أن يدل العقل على الحذف 103
أن يدل العقل على الحذف والعادة على التعيين..... 103
أن تدل العادة على الحذف والتعيين 104
الشروع في الفعل..... 104
ما يدل على السياق..... 104
حذف المبتدأ 104
حذف الخبر 105
مجاز الزيادة 106

الفصل الثالث:

آلية المجاز وأثرها في تحديد المعنى

قراءة ابن جرير الطبري: 115
قراءة الفخر الرازي (ت: 406هـ): 126
قراءة الزمخشري (538هـ): 133
قراءة ابن الحسن الطوسي (ت: 460هـ): 139
المجاز وعلاقته بمقصدية الخطاب 145
الخاتمة 155
فهرس الآيات..... 159
قائمة المصادر و المراجع 165
فهرس الموضوعات 184

ملخص:

ظهرت نظرية القراءة باعتبارها نظرية يتم فيها تبئير الفعل النقدي على المتلقي والذي غُيب في المدارس النقدية السياقية والنسقية ردها من الزمن، وهذا ما عجل بظهور دعائم نظرية جديدة للعمل الأدبي. والتساؤلات التي نطرحها في هذا الإطار تتعلق بنقدنا العربي عامة والقديم منه على وجه الخصوص، فهل كان لأهل التراث إسهامات واهتمامات بالقراءة والتلقي؟ وكيف جسدوها من خلال ابتكار آليات الفهم والتأويل؟

من أجل مقاربة مثل تلك التساؤلات جاء هذا البحث المعنون بـــآليات ومفاهيم القراءة بين التراث والحداثة وقد حاولنا فيه استقصاء ورصد الجهود القرائية في المدونات النقدية العربية القديمة، وسعينا من خلال ذلك إلى الكشف عن وجود نوع من القراءات المتميزة والتي لامسناها من خلال بحثنا وأشد ما يلاحظ أن الشق التنظيري فيها لم يرقى إلى المستوى المرجو إنما كانت تلك المقولات على شكل شذرات أفكار. وقد لحظنا أن علماء التراث بمختلف أنواع العلوم التي تضلعوا فيها أنتجوا كما هائلا من الممارسات القرائية المتميزة والتي تحمل بين جنباتها ما يميزها عن غيرها وهو الخطاب الرباني القرآن الكريم. إن بحث ومحاورات التراث وإحيائه من جديد واستقرائه من كل الجوانب سمح لنا بالوصول إلى نتائج مهمة تبرز لنا معرفة العرب وامتلاكهم لآليات قرائية متميزة يجب الإفادة منها وصقلها وتوظيفها بما يساعد القارئ العربي خصوصا ثم محاولة الإفادة مما قدمه الغرب في حقل القراءة.

الكلمات المفتاحية: القراءة، نظرية القراءة، نظرية التلقي، جمالية التلقي، مدونة النقد العربي القديم، فعل القراءة، مقاربة، أفق الانتظار، المسافة الجمالية، المقصدية، التفسير، التأويل، الفهم، المجاز.

***Résumé* :**

La théorie de la lecture a émergé comme une théorie qui focalise l'acte critique sur le récepteur, qui a été enterré dans la caisse des écoles contextuelle et systémiques. Et ce qui a précipité l'émergence des piliers d'une nouvelle théorie de l'œuvre littéraire.

Les questions qu'on se pose dans ce contexte concernent notre critique arabe, et plus précisément sa partie ancienne. Est-ce le patrimoine du peuple a des contributions et des intérêts dans la lecture et la réception ? Comment cela été, en créant des mécanismes de compréhension et d'interprétation?.

Afin d'aborder ces questions, cette recherche intitulé mécanismes et concepts de lecture entre tradition et modernité a tenté d'étudier et de surveiller les efforts d'alphabétisation dans des trésoreries arabes, et nous avons cherché à travers elle de détecter la présence d'une sorte de lectures distinctes et est le plus noté que incision endoscopique qui ne vivent jusqu'au niveau souhaité, mais ces déclarations étaient sous forme de pépites idées.

Pour ca nous avons essayé de collectionner et d'analyser ce que nous avons été en mesure de faire une offre pour exposer la théorie de la lecture, en mettant l'accent sur les programmes et les méthodes qui ont suivi, on s'est appuyé sur les principales sources de leurs propriétaires et leurs propres concepts sans médias afin d'éviter les projections des théories occidentaux sur les lectures arabes sous n' importe quelle forme.

Nous avons remarqué que les scientifiques du patrimoine avec les différents types de science dont ils ont produit une énorme quantité de pratiques d'alphabétisation en circulation qui portent sur ses rives ce qui la distingue de l'autre ,le discours Seigneur Coran.

La recherche et les conversations du patrimoine et le faire revivre et le déduite de tous les côtés nous ont permis d'atteindre des résultats importants soulignent notre connaissance des Arabes et de leurs possession des mécanismes d'alphabétisation distincte en bénéficier et raffiné et les employer afin d'aider le lecteur arabe, en particulier en essayant de construire de ce qu' l'occident fait dans le domaine de la lecture.

Mots clés :Lecture, Théorie de lecture, Théorie de la Réception, Esthétique de la réception, Ancien corpus critique arabe, Acte de lecture, Approche, Horizon D'attente, Distance esthétique, Intentionnalité, Exégèse, Interprétation, Compréhension , Tropes.