

أقانيم الوجود
المتلقي والنص والمعنى
قراءة في التراث الفكري العربي

د. خالد عبد الرؤوف الجبر

جامعة البترا - الأردن

أقانيم الوجود

المتلقّي والنصّ والمعنى

(قراءة في التراث الفكري العربي)

• سلسلة كتاب الشهر

تصدر عن:

وزارة الثقافة

عمان - الأردن

• الهيئة الاستشارية للنشر

(هجائيا)

د. أحمد راشد

د. باسم الزعبي

أ. زياد أبو لبن

أ. سالم الدهام

أ. علي عودة

أ. يحيى القيسي

د. خالد عبد الرؤوف الجبر

أقانيم الوجود

المتلقي والنص والمعنى

(قراءة في التراث الفكري العربي)

2006

- أقانيم الوجود: المتلقّي والنصّ والمعنى
- (قراءات في التراث الفكري العربي)
- د. خالد عبد الرؤوف الجبر
- الطبعة الأولى 2006
- سلسلة كتاب الشهر رقم 114
- الناشر: وزارة الثقافة
- عمان – الأردن
- شارع وصفي التلّ
- خلف جبري المركزي
- ص ب 6410 - عمان

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(2006 / 6 / 1673)

المحتويات

	الموضوع	الصفحة
7	إهداء	.1
9	مقدّمة	.2
19	رؤية النّقد العربيّ لدور المتلقّي في إنتاج النّصّ	.3
47	المعنى في التّراث الفكريّ العربيّ	.4
99	طُرُق المتلقّي في إنتاج معنى النّصّ القرآنيّ: آيات من سورة الرّحمن نموذجًا	.5
141	توثيق الإشارات الواردة في المُتون	.6
177	تَبَيُّتُ المصادر والمراجع	.7

إهداء

إلى أحبّتي الخالدين في الذاكرة:

فريدة،

وعُبادَة،

ويمان،

ورُواء،

وجنّي،

فالذاكرةُ خالدةٌ بهم.

خالد

مقدّمة

يُحاولُ الباحثُ هنا تقديمَ صورةٍ شبيهةٍ مُستقصاةٍ لثلاثةٍ موضوعاتٍ متّصلٍ بعضها ببعضٍ؛ تدورُ في محورينِ اثنينِ هُما: النَّصُّ، والمَعْنَى. غيرَ أنّ الجامعَ بينَ هذينِ المحورينِ هو المُتلقّي/ التّلقّي؛ ولذلك كانَ هذا الجامعُ هو الرّكيزةُ الأساسيّةُ التي اتّكأتُ عليها الموضوعاتُ الثلاثةُ، فكانَ أولُها دَوْرَ المتلقّي في إنتاجِ النَّصِّ، وكانَ ثانيها مُعالجَةُ المَعْنَى، وكانَ آخرُها مَخْصُوصًا بِدَوْرِ المتلقّي في إنتاجِ المَعْنَى.

وثمّةُ جامعٍ آخرُ يسمُ هذه البُحوثُ الثلاثةُ بِسِمَةِ قد تُحمَدُ آثارُها؛ ذلكَ لأنّ هذه البُحوثُ اتّخذتْ من الفكرِ العربيِّ التُّراثيِّ مجالها الزمّنيِّ، فكانَ أنِ انحصرتْ مصادرها الأساسيّةُ في المصادرِ التي تُمثّلُ هذا التُّراثَ بصورةٍ تكادُ تكونُ شاملةً؛ تنوّعتْ بينَ مصادرٍ نقديةٍ وبلاغيةٍ وفقهيّةٍ وتفسيريةٍ وتاريخيةٍ وفلسفيةٍ، وتعدّدتْ على وَفقِ تعدّدِ الآراءِ والاجتهاداتِ والطُّرقِ والطوائفِ والفرقِ؛ من أشعريةٍ وسُنّيةٍ وشيعيةٍ وإباضيةٍ، ومن اعتزاليةٍ وصوفيةٍ، وفلسفيةٍ عقْلانيةٍ إلى فلسفيةٍ إشراقيةٍ.

ولم يكنِ النهجُ الذي فرضَ مثلَ التناوُلِ الذي أبرزتهِ الفُقرتانِ المتقدّمتانِ نهجًا اعتباطيًا؛ لكنّه نهجٌ يسعَى إلى ترسيخِ رَفْضِ الإقصاءِ لأيِّ رأيٍ أو جهةٍ أو فرقةٍ أو اتّجاهٍ

من الجَهَةِ الواحِدَةِ، وإلى تجسيدِ فكرةٍ أنّ هذه الآراءَ والفرقَ والاتّجاهاتِ إنّما هي إسلاميّةٌ في أصولها، وأنّ من غيرِ المُنصِفِ ولا الموضوعيِّ استثناءً بعضها من صِفَةِ الإسلاميّةِ مَهْمَا يَكُنُ الفَهْمُ الذي وصَلَتْ إليه، والمَوْقِعُ الذي انطَلَقَتْ منه، والطَّرِيقُ الذي سَلَكَتُهُ في مُعالِجَةِ المَعْنَى: القَضِيَّةِ الكُبْرَى، والسَّبِيلِ الأوَّلِيّ لتحقيقِ المشروعِ الإسلاميِّ، وتَجسيدِ الرُّؤْيِ والتَّطلُّعاتِ، والتَّمهيدِ لإنجازِ التَّوقُّعاتِ؛ أي رَفْضِ فِكْرَةِ قَصْرِ صِفَةِ الإسلاميّةِ على جِهَةٍ واحِدَةٍ منها.

لقد أدّى كلُّ من الإقصاءِ والقصرِ دورًا أساسيًا في رَسْمِ مَعَالِمِ الفِتْنَةِ التي عاشتها المجتمعاتُ الإسلاميّةُ قديمًا، وما تَزَالُ تعيشُها حديثًا: فِتْنَةُ التَّكْفِيرِ؛ تكفيرِ طَرَفٍ لآخر، واتِّهامِ المَخْتَلِفِ بالزَّنْدَقَةِ والإلحادِ والمُروقِ والابتداعِ؛ وهي ذاتها الفِتْنَةُ التي أهدرت طاقاتِ الأُمَّةِ (بمفهومها المجرّد) على مدار عُصورٍ طويّلة، كما أهدرت دِمَاءَ كثيرٍ من المُفكِّرينَ والباحثينَ عن المَعْنَى (الحُرِّ) للنَّصِّ؛ المَعْنَى غيرِ المصبوغِ بِأَثَرِي الزَّمانِ والمكانِ، ولا المقصُورِ على ما تُوفِّرُه مَعَارِفُ المتلقِّي من فُرْصِ الفَهْمِ في حُدُودِها وأُطُرِها الدَّوقيَّةِ والعقليَّةِ واللُّغويَّةِ والعلميَّةِ.

من هُنا، من الرِّغْبَةِ في تَجَاوُزِ فِتْنَةِ الإقصاءِ والقصرِ؛ من مُحاوَلَةِ تَخْطِي كُلِّ المَزاعِمِ والادِّعاءاتِ بامتلاكِ الحَقِيقَةِ والحَقِّ المُطلَقينَ، واكتِشافِ المَعْنَى (الحُرِّ)؛ من التَّسليمِ بأنَّ الآراءَ والأفكارَ والأفهامَ - وإن تَخْتَلَفَ - يُمكنُ لها أن

تتَوَازَى وتتَقَاطَعُ، وتتَنَاقَى وتتَدَابَرُ، وتتَنَاسَجُ وتتَوَاشَجُ،
دُونَ أَنْ يَكُونَ أَيُّ مِنْهَا - بِالضَّرُورَةِ - هُوَ الْمَعْنَى الْمُرَادَ، أَوْ
الصَّحِيحَ الْأَوْحَدَ ... مِنْ هُنَا كَانَتْ هَذِهِ الْبُحُوثُ الثَّلَاثَةُ
خَاضِعَةً لِشَرْطِ مَوْضُوعِيٍّ أَسَاسِيٍّ: الْفَهْمُ صَاحِبٌ مَا دَامَ لَمْ
يَرِدْ نَصٌّ ظَاهِرٌ يَرْفُضُهُ، وَمَا دَامَ مِمَّا يَحْتَمِلُهُ النَّصُّ عَلَى وَفْقِ
الْمَنْظُومَةِ اللَّغَوِيَّةِ شِبْهِ النَّاجِرَةِ.

ارْتَكَزَتِ الْحَضَارَةُ الْعَرَبِيَّةُ - قَبْلَ الْإِسْلَامِ، وَمَعَهُ، وَبَعْدَ
ظُهُورِهِ فِي النَّاسِ - إِلَى رُكْنَيْنِ رَكْبَيْنِ هُمَا: النَّصُّ، وَمَعْنَاهُ.
فَالنَّصُّ قَبْلَ الْإِسْلَامِ كَانَ شِعْرَ الْعَرَبِ وَأَسْجَاعَ الْكَهَنَةِ
وَالْعَرَّافِينَ، فَضلاً عَنْ شُيُوعِ نُصُوصِ أُخْرَى فِيهِمْ كَالْتَّوْرَةِ
وَالْإِنْجِيلِ، ذَلِكَ لِأَنَّ قِبَائِلَ بَأَعْيَانِهَا كَانَتْ تَهَوَّدَتْ أَوْ تَنْصَّرَتْ.
وَالنَّصُّ بَعْدَ الْإِسْلَامِ هُوَ التَّشْرِيعِيُّ: الْقِرَاءَنُ الْكَرِيمُ وَالْحَدِيثُ
النَّبَوِيُّ الشَّرِيفُ، مَعَ مُوَازَاةِ النُّصُوصِ الْأُخْرَى مِنْ شِعْرِ
وَنَثْرِ وَغَيْرِهِمَا لِهَذَا النَّصِّ. وَقَدْ سَعَى الْمُسْلِمُونَ - وَمَا
يَزَالُونَ يَسْعَوْنَ - حَثِيثًا لِاسْتِخْرَاجِ مَا فِي النَّصِّ مِنْ قَوَاعِدِ
وَتَعْلِيمَاتٍ وَأَطْرُ يُمَكِّنُ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَى الْحَيَاةِ الْوَاقِعِيَّةِ الْمَعِيشَةِ
عَلَى مَسْتَوِيَاتِهَا الْمُتَعَدِّدَةِ، سِوَاءً مِنْهَا مَا يُخَصُّ الْفَرْدَ وَمَا
يُخَصُّ الْجَمَاعَةَ (الْأُمَّةَ وَالْمَجْتَمَعَ). وَلَعَلَّ التَّرْكِيزَ الْأَكْبَرَ فِي
هَذِهِ الْقَوَاعِدِ الْمُسْتَنْبَطَةِ كَانَ مِمَّا يُخَصُّ الْفَرْدَ، وَلِهَذَا مَا لَهُ مِنْ
عِلَاقَةٍ وَثِيقَةٍ بِالرَّغْبَةِ فِي النَّجَاةِ الْأُخْرَوِيَّةِ وَالْفَوْزِ بِالنَّعِيمِ
الْخَالِدِ، فَضلاً عَنْ اتِّصَالِهِ فِي جَوْهَرِهِ بِقَضِيَّةِ التَّنْظِيمِ السِّيَاسِيِّ

للمجتمع والاقتصاد والحكم، وهو الجانب الذي استولى عليه السلاطين والملوك والحكام بعد الخلفاء الأربعة، واستأثروا بمن يُنظرون فيه لأرائهم ورغباتهم وتوجهاتهم الحاسمة.

وإذا كان النص هو المصدر الأصل في التشريع؛ الذي هو منظومة القواعد والأحكام والقوانين والشروط الفقهية لممارسة الحياة الإنسانية ضمن الرؤية "الشرعية"، فقد كان فهم النص - لزاماً - هو الوسيلة الأساسية لتحقيق ذلك. من هنا علق العقل الإسلامي في دائرة مُغلقة هي دائرة النص الذي هو ناجز مُكتمل غير مُحْتَاج مُكْتَفٍ بذاته، فأصبح جهد العقل كله منصرفاً إلى معالجة النص من أجل فهمه؛ ولأن هذا الفهم هو الأصل في تحقق نتيجة خطيرة أضحت من مُسلمات هذا العقل؛ وهي إما النجاة والفوز، وإما الخسران المُبين، فقد ظهرت آفة العصب للرأي، وتبعته آفة الرفض والاتهام والتشكيك في النوايا، ومن ثم تبعها التكفير والرمي بالزندقة والإلحاد والهَرطقة والمروق.

هذا كله، وغيره كثير معه ومثله، برز إلى الوجود والجميع يُعالج النص نفسه - إلا ما كان من الخلاف في أمر الحديث النبوي وتوثيقه وتصحيحه وتضعيفه ورفض بعضه لأنه موضوع، وأمر جرح روايته وتعديلهم - فما معنى اختلاف الفهوم، وتعدد المعاني المستنبطة من نص واحد، مما تراه في إطار المذهب الواحد، والطائفة الواحدة، فضلاً عن مثوله بين الطوائف والمذاهب المتعددة؟؟

ثُمَّ قَوْلُهُ يَرُدُّهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، لَعَلَّهَا تَمَّتْ إِلَى مَا نَحْنُ فِي صَدَدِهِ بِسَبِيلٍ وَثِيقٍ؛ تِلْكَ هِيَ قَوْلُهُ: (إِنَّ الْقُرْآنَ صَالِحٌ لِكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ).

وَتَمَّةٌ مَا يُعِينُ عَلَى تَوْضِيحِ هَذَا الْمَسْأَلِ، وَيُضِيءُ هَذِهِ الْقَوْلَةَ، وَهُوَ مِنْ بَعْضِ أَجْزَاءِ النَّصِّ نَفْسِهِ، وَذَلِكَ هُوَ مَا تَجَسَّدَهُ آيَاتُ الْإِعْجَازِ الْعِلْمِيِّ وَأَشْبَاهُهَا، مِمَّا يَجِدُ لَهُ تَفْسِيرًا صَالِحًا فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَهُوَ مِنَ الْجِهَةِ الْوَاحِدَةِ امْتِدَادٌ بِالْمَعْنَى وَالْفَهْمِ إِلَى أَفْقٍ جَدِيدٍ، وَتَأْكِيدٌ لِلْمَعْنَى، بَلْ لِلْمَعَانِي الَّتِي فَهِمَتْ مِنْهُ فِي أَرْزَمَةٍ وَأَمْكَانَةٍ أُخْرَى، أَوْ قُلْ: لَا يَنْفِيهَا فِي أَقْلٍ التَّقَادِيرِ، مِنَ الْجِهَةِ الْأُخْرَى.

إِنَّ الَّذِي يُحَقِّقُ بُغْيَتَنَا كَامِنٌ فِي:

1. أَنْ فَهْمَ مَعْنَى النَّصِّ يَتَأَثَّرُ - لَا مَحَالَةَ - بِزَمَانِ الْفَاهِمِ وَمَكَانِهِ؛ أَيْ بَعْضَرِهِ وَبَيِّنَتِهِ.
2. أَنَّ اخْتِلَافَ عُصُورِ الْفَاهِمِينَ وَبَيِّنَاتِهِمْ يَقُودُ - عَقْلًا لَا حُكْمًا - إِلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي الَّتِي فَهَمُوهَا مِنَ النَّصِّ.
3. أَنَّ الْاِخْتِلَافَ الْمَوْصُوفَ فِي الْفِقْرَةِ (2) الْمَتَقَدِّمَةَ اخْتِلَافٌ طَبِيعِيٌّ مَوْضُوعِيٌّ مَقْبُولٌ طَالَمَا خَضَعَ لِلشَّرْطَيْنِ اللَّذَيْنِ تَقَدَّمَا أَنْفًا.
4. أَنَّ مَفْهُومَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ فِي كَلَامِنَا هَذَا كُلَّهُ إِنَّمَا يَتَجَسَّدُ فِي الْمَنْظُومَتَيْنِ الْمَعْرِفِيَّةِ وَالْقِيَمِيَّةِ الشَّامِلَتَيْنِ لِلْمَجْتَمَعِ

الإنسانيّ في تلك الرقعة من الأرض، وتلك الحقبة من تاريخ الوجود الإنسانيّ.

5. أنّ هذا المتقدّم كلّهُ يؤكّد حقيقةً واحدة: إنّ المعنى الكامن في النصّ إنّما هو المعنى (الحرّ)، وإنّ المعاني المتعدّدة التي تختلف بحسب الفاهمين وأزمنتهم وأمكنّتهم إنّما هي معانٍ (مقيّدة).

توارد الفلاسفة على اصطلاحيّ الكامن بالقوة (Potential)، والمتحقّق بالفعل (Actual)، وذلك لوصف الوجود والموجودات، فالكامن هو الموجود بالقوة، والمتحقّق هو الموجود بالفعل؛ ويمكن لنا تنزيل هذين الاصطلاحين - بلا تردّد - على المعنى (الحرّ) والمعنى (المقيّد).

المعنى (الحرّ) هو المعنى الموجود في النصّ بالقوة؛ هو المعنى المتحرّر من الشرط الإنسانيّ؛ إنّهُ كُرّةٌ مُكتملةٌ تمتلئُ أوصافَ الاكتمالِ والتّمامِ كلّها؛ هو المعنى المثاليّ "النّمودجيّ" الذي يُحقّق النصّ بنسبة 100%، فهو، إذا، 100% من المعنى الذي يحتمله النصّ؛ أو الطّاقة الكليّة للنصّ.

والمعنى (المقيّد) - قبالة ما تقدّم - هو الموجود بالفعل؛ هو النسبة المئويّة التي يجسّدُها فهمُ المتلقّي من المعنى (الحرّ)؛ هو الخاضع للشرط الإنسانيّ زماناً ومكاناً، أو قلّ:

معرفةً ومنهجًا في معالجة النصِّ ومُحاورته لمدّة تطول أو تقصر؛ تتعدّد مرّاتٍ أو تُقصرُ على مُجرّد الاتّصالِ به مرّةً يتيمةً. إنّهُ جزءٌ من الكُرّة: مركزها؛ مُحيطها؛ شريحةٌ منها؛ كُرّةٌ جزئيةٌ منها؛ تشويهُ لكَرونيّتها باجتزاءٍ شريحةٍ طويّلةٍ أو عرَضيةٍ منها؛ نسبةٌ تتراوحُ بين 1% و99% منه؛ لكنّه بالضرّورة لا يكونُ 0% ولا يكونُ 100%. فإذا مثّلَ نسبةً 0% فذلك دالٌّ على أنّ المفهومَ خارجُ البتّة عن حُدودِ النصِّ، وإذا مثّلَ نسبةً 100% فذلك دالٌّ على أنّه من فهُمٍ من هُو غيرُ خاضعٍ للشرطِ الإنسانيِّ في الزمانِ والمكانِ؛ أي إنّهُ فهُمُ الإنسانِ (الحُرِّ) بالمُطلقِ؛ أو قُلْ: هُو فهُمُ العقلِ الخالِصِ؛ وهذا هُو المعصومُ الذي تعلّمَ المعنى الذي أرادهُ صاحبُ النصِّ: إمّا وحيًا، أو إلهامًا، أو استدلالًا عقليًا خالصًا من الشوائبِ.

حُرّيّةُ الإنسانِ (المتلقّي)، إذا، هي بمقدارِ ما يصلُ إليه من حُرّيّةِ المعنى. بعبارةٍ أخرى: إنّ نسبةَ الحُرّيّةِ في الإنسانِ الحُرِّ مساويةٌ/ موازيةٌ لنسبةِ الحُرّيّةِ في المعنى؛ فمقدارُ ما يتحقّقُ بالفهمِ من المعنى الحُرِّ هُو مقدارُ ما يتمتّعُ به الفاهمُ من حُرّيّة. بهذا تُضحى الحُرّيّةُ كامنّةٌ - قبلَ كلِّ شيءٍ - في حُرّيّةِ الفهمِ؛ حُرّيّةِ المعنى؛ حُرّيّةِ الفكرة، وتباعدًا: حُرّيّةِ التّفكيرِ والاستنباطِ والضّوابطِ والحُدودِ التي تُنظّمُ الاجتماعَ

الإنسانيّ إذا كانَ المَجَالُ الذي يَحْدُثُ فِيهِ هذا كُُلُّهُ هُوَ النَّصُّ، بِمَا يَحْتَمِلُهُ مِنْ مَعَانٍ مَقَيَّدَةٍ فِي إِطَارِ المَعْنَى الحُرِّ.

المَعْنَى (الحُرُّ) مُجَسَّدٌ تَمَامًا فِي نُصُوصٍ مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}، وَمِثْلِ: {مَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا}. أَمَّا المَعْنَى المَقَيَّدُ فَهُوَ كَامِنٌ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (لَا يُصَلِّينَ أَحَدٌ مِنْكُمُ العَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قَرِيظَةَ)، فَقَيَّدَ قِسْمٌ مِنَ النَّاسِ "لَا" بِكُونِهَا نَاهِيَةً فَلَمْ يُصَلُّوا العَصْرَ حَتَّى وَصَلُوا؛ وَقَيَّدَ الآخَرُونَ "لَا" بِكُونِهَا نَافِيَةً عَلَى البِشَارَةِ، وَخَشُوا فَوَتَ الصَّلَاةَ فَصَلُّوا، وَأَقْرَأَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الطَّرْفَيْنِ كَلًّا بِمَا فَهَمَ؛ أَقْرَأَ المَعْنَيْنِ المَقَيَّدَيْنِ بِمَا اخْتَمَلَهُمَا النَّصُّ، وَبِمَا انْتَمَيَا إِلَى المَعْنَى (الحُرِّ) الذي أَرَادَهُ هُوَ.

والمَعْنَى (الحُرُّ) وَنظِيرُهُ (المَقَيَّدُ) كَامِنَانِ مَاثِلَانِ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: {فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}: قضاؤه بَيْنَهُمْ هُوَ المَعْنَى (الحُرُّ)، وَمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ هُوَ المَعْنَى المَقَيَّدَةُ ... هُوَ الاختلافُ والتَّعَدُّدُ فِي الاتِّجَاهَاتِ وَالنِّزَعَاتِ وَالرُّؤَى وَالأفكارِ وَالفُهُومِ.

المَعْنَى (الحُرُّ)؛ غَيْرُ المَقَيَّدِ بِشَرْطِي الزَّمَانِ وَالمَكَانِ، بِهَذَا الفَهْمِ، مَعْنَى تَقَدُّمِيٍّ مِنَ الجَانِبِ الوَاحِدِ، بِمَا تُمَثِّلُ المَعْنَى

المقيدة كلها محاولات لفهمه والإمساك به، وتُجسد كل محاولة لفهمه عبر الزمان تطويراً وامتداداً للمتقدم من معانيه المقيدة؛ هو أمامها دائماً وهي تسعى وراءه. أما المعنى المقيد فيتوسّع باستمرار، ويهدّب باستمرار، ويضاف إليه أو يُحذف منه باستمرار؛ سعياً للوصول به إلى غاية النهاية في الكمال والاكتمال، ليصبح المعنى الحر ذاته، وهذا ما تمثله النصوص ظنيّة الدلالة في اصطلاح أهل الفقه.

وهو ناجز متقدّم من الجانب الآخر؛ بما جسده النصُّ مُكتملاً في عصره الأول، وهذا ما تمثله النصوص قطعياً الدلالة على وفق اصطلاحات الفقهاء أيضاً.

المعنى (الحر) بصورة أخرى هو معنى النص، والمعنى (المقيد) بالصورة نفسها هو فهم النص؛ ولعلّ مشكلتنا الكبرى في الفكر العربي الإسلامي ماثلة في الخط بين معنى النص وفهمه؛ بين النص نفسه والنصوص التي دلت على فهم الناظرين فيه، حتى إنها أضحت بديلة عنه في أحيان كثيرة، وهذا ما تراه عند المتعصبين لمذاهبهم وطرقهم وطوائفهم. إنّ بعض هؤلاء اغتنوا بالنصوص التي تمثل فهم فقهاء مذاهبهم وشيوخهم وعلمائهم للنص عن النص نفسه، ولهذا حين تواجه بعضهم بآية قرآنية، أو بحديث شريف، تراه يكرّر كاللبغاء جملاً إمام مذهب أو شيخه التي قيلت قبل مئات السنين؛ تقول له: قال الله وقال رسول الله، وهو يقول: قال فلان وقال علان!

والطَّامَّةُ الكُبرى تَبْرُزُ عِنْدَنَا فِي اتِّجَاهَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ
مُتَضَادَّيْنِ؛ كِلَاهُمَا نَقِيضُ الْآخَرِ، وَنَقِيضُ نَفْسِهِ فِي آنٍ مَعًا:
أَحَدُهُمَا ارْتِكَاسِيٌّ يُقَيِّدُ الْمَعْنَى (الْحُرَّ) تَمَامًا بِعَصْرِ النَّصِّ
الْأَوَّلِ وَمَا يَلِيهِ: ظَنِّي الدَّلَالَةَ وَقَطَعِيهَا، وَالْآخِرُ يُرِيدُ تَحْرِيرَ
الْمَعْنَى مُطْلَقًا مِنْ عَصْرِ النَّصِّ: قَطَعِي الدَّلَالَةَ وَظَنِّيهَا.

هُمَا اتِّجَاهَانِ أَرْزَى كُلُّ مِنْهُمَا بِالْآخَرِ، وَبِنَفْسِهِ، وَأَرْزَى
مَعًا بِالنَّصِّ، وَبِالْمَعْنَى أَيْضًا، وَقَطَعَا السَّبِيلَ عَلَى كُلِّ الْفُهْمِ
وَالْأَرَاءِ وَالتَّوَجُّهَاتِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي الْمُنْطِقَةِ الْوَسْطَى مَا
بَيْنَهُمَا ... وَكَانَتْهُمَا تَمَثُّلًا قَوْلَ أَبِي فِرَاسٍ مَقْلُوبًا مُفْرَغًا مِنْ
فُحْوَاهُ، مَسْلُوبًا مِنْ نُعُوتِ الْجَمَالِ كُلِّهَا، حِينَ قَالَ:

وَنَحْنُ أَنَاسٌ لَا تَوَسُّطَ عِنْدَنَا لَنَا الصَّدْرُ دُونَ الْعَالَمِينَ،
أَوْ الْقَبْرُ

وَهُمَا اتِّجَاهَانِ يَتَحَرَّكَانِ ضِدَّ الْمُنْطِقِ وَالْعَقْلِ، وَضِدَّ
الْإِنْسَانِيَّةِ وَمَعَانِيهَا النَّبِيلَةَ الْجَمِيلَةَ، وَضِدَّ مُفْتَضِّلَاتِ الْفِكْرِ
وَمَسَارِ الْحَيَاةِ؛ هَذَا يُرِيدُ حَبْسَ الْإِنْسَانِ وَعَقْلَهُ وَمَعْرِفَتَهُ
وَطَرِيقَةَ تَفْكِيرِهِ وَنُظْمَ حَيَاتِهِ فِي مَكَانٍ مَا وَعَصْرٍ مَا، وَذَلِكَ
يَدَّعِي الرِّغْبَةَ فِي تَحْرِيرِ الْإِنْسَانِ مُطْلَقًا مِنَ الْقُبُودِ وَالضُّوَابِطِ
كُلِّهَا؛ بَلْ يُرِيدُ أَنْ يَجْعَلَ مِنْ نَفْسِهِ صَانِعَ نَفْسِهِ، وَخَالِقَ قَيْمِهِ
الْخَاصَّةِ بِهِ فِي صُغْدِ الْحَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ كُلِّهَا.

وَهُمَا، كَذَلِكَ، اتِّجَاهَانِ خَارِجَانِ عَلَى حَرَكَةِ التَّارِيخِ
الْإِنْسَانِيِّ، وَمِنْهَا عَلَى فَاعِلِيَّةِ الْوُجُودِ الْإِنْسَانِيِّ بَرُمَّتِهِ: هَذَا
يُعْطِلُ حَرَكَةَ التَّارِيخِ وَيُوقِفُهَا فِي نُقْطَةٍ ثَابِتَةٍ يَجْعَلُهَا مَحْوَرًا
حَيَاةِ الْخَلْقِ حَتَّى قِيَامِ السَّاعَةِ، وَذَلِكَ يُلْغِي التَّارِيخَ كُلَّهُ وَاقِفًا

عند حُدودِ نِقْطَةٍ هُوَ ابْتَدَعَهَا فَجَعَلَهَا نِهَآيَةَ التَّارِيخِ.

غَايَةُ الأَمْرِ، إِنَّ هَذِهِ البُحُوثَ الثَّلَاثَةَ تُعَالِجُ - فِي مَنْطِقَةٍ مِنْهَا مَشْتَرَكَةٌ - أَقَانِيمَ الوُجُودِ الإِنْسَانِيِّ فِي الفِكْرِ العَرَبِيِّ التُّرَاثِيِّ: المَتَلَقِّي، والنَّصِّ، والمَعْنَى؛ وَتَسْبُرُ جَاهِدَةً أَثَرَ المَتَلَقِّي فِي تَكْوِينِ النَّصِّ وَتَشكِيلِهِ وَإِنْتَاجِهِ، وَدَوْرَهُ فِي إِنتَاجِ مَعْنَى النَّصِّ؛ خَاضِعَةً فِي هَذَا كُلُّهُ لِشَرْطِ التُّرَاثِ، وَفَهْمِ التُّرَاثِ، وَرُؤْيَاةِ التُّرَاثِ.

والباحثُ يسألُ المولى القديرَ الحَكِيمَ الحِكْمَةَ والسَّدَادَ، وَأَنْ يَجْعَلَ فِي هَذِهِ الصَّفَحَاتِ مَا يَقْرَبُ مِنَ الحَقِّ والحَقِيقَةِ، إِنَّهُ سَمِيعُ الدُّعَاءِ؛ قَرِيبٌ لَا يَرُدُّ سَأْلاً.

خالد الجبر

عمّان، 15/5/2005

الفصل الأول

رؤية النقد العربي لدور المتلقي في إنتاج النصّ

ثمة إشارات كثيرة توارَد عليها النَّقْدُ العربيُّ تُبيِّنُ أنَّ بعضَ النُّصوصِ قدْ شُكِّتْ وَفَقَّ رَغَبَاتِ المِتلَقِّينَ، وَأَنَّهُمْ كَانُوا المِتلَكِّمِينَ فِي طَرِيقَةِ بِنَائِهَا، وَفِي أَغْرَاضِهَا وَمَعَانِيهَا؛ وَيَسْعَى هَذَا البَحْثُ إِلَى اسْتِجْلَائِهَا فِي المَقَامِ الأوَّلِ. غَيْرَ أَنَّ مَا يَرْمِي إِلَيْهِ حَقِيقَةٌ هُوَ الذُّظْرُ فِي مَدَى حُضُورِ المِتلَقِّي فِي ذِهْنِ المُبْدِعِ فِي لَحْظَاتِ إِبْدَاعِهِ لِلنَّصِّ، وَاعْتِبَارِهِ لِلْمِتلَقِّي ضِمْنًا مُحَدَّدًا مِنْ مُحَدَّدَاتِ بِنْيَةِ النَّصِّ الإِبْدَاعِيِّ؛ دُونَ أَنْ يَكُونَ هُوَ المِتلَكِّمَ المُبَاشِرَ فِي ذَلِكَ.

وَيَسْتَجْلِي البَحْثُ مَرَاحِلَ العَمَلِيَّةِ الإِبْدَاعِيَّةِ كَمَا رَأَاهَا النَّقْدُ العربيُّ قَدِيمًا، وَهِيَ تَضُمُّ ثَلَاثَ مَرَاحِلَ زَمَنِيَّةٍ؛ تَبْدَأُ أَوَّلَاهَا حِينَ يَشْرَعُ المِبْدِعُ فِي تَشْكِيلِ فِضَاءِ نَصِّهِ، وَالثَّانِيَّةُ حِينَ يُفْضِي بِهِ وَيُشَكِّلُهُ، وَتَكُونُ الأَخِيرَةَ حِينَ يُتِمُّ بِنَاءَهُ وَيُنْقِذُهُ وَيُفِيضُ مِنْهُ؛ لِيَكُونَ جَاهِزًا لِلتَّلَقِّي. وَإِذَا كَانَ تَلَقِّي النَّصِّ وَفِيهَا، وَمَا يَزَالُ، مُسْتَعْصِيًا عَلَى التَّوَصِيْفِ الأَدَبِيِّ الأَمَانِعِ الجَامِعِ، فَإِنَّ الإِبْدَاعَ أَعْصَى، وَإِنَّ تَوْصِيْفَهُ أْبْعَدُ مَنَالًا. وَهَكَذَا فَإِنَّ هَذِهِ المَرَاحِلَ لَا تَبْتَدَأُ لَنَا إِلَّا بِالتَّجْرِيدِ، لِأَنَّهَا مُتَدَاخِلَةٌ أَصْلًا؛ وَلَا سِيَّما حِينَ يَكُونُ الإِبْدَاعُ ارْتِجَالًا، وَهُوَ نَادِرٌ فِيمَا يَظُنُّ البَاحِثُ، فَالْمُرْتَجَلُ لَا يُشَكِّلُ نَصًّا مُكْتَمَلًا فِي الأَغْلِبِ الأَعْمَ.

وقد لا يكون ميسورًا تشكيل تصورٍ مختلفٍ الاتجاهٍ لثلاثية المبدع - النص - المتلقي¹؛ إذ إن هذا التصور التراتبي في حد ذاته مشكل إشكالاً عويصاً؛ والوصول في أمره إلى مقطعٍ حقٍّ ليس مؤاتياً إلا بالتجريد، فالقضية في الترتيب المذكور

أَيْفَا تَسْتَنْدُ إِلَى تَصَوُّرِ زَمَنِيٍّ مَحْضٍ؛ قَائِمٍ عَلَى أَنَّ النَّصَّ هُوَ صِلَةُ الْوَصْلِ بَيْنَ الْمَبْدَعِ وَالْمَتَلَقِّي، وَيَتَجَسَّدُ فِي أَيْسَرِ صَوْرِهِ فِي أَنَّ الْمَبْدَعَ يُشَكِّلُ نَصَّهُ الْإِبْدَاعِيَّ، ثُمَّ يُسَلِّمُهُ إِلَى الْمَتَلَقِّي الَّذِي يَقُومُ بِتَحْلِيلِ مَا يَحْوِيهِ.

وَإِذَا كَانَ لِلْمَتَلَقِّي مِنْ دَوْرٍ فِي إِنتَاجِ النَّصِّ الْإِبْدَاعِيِّ؛ سِوَى تَحْقِيقِهِ بِإِنتَاجِ مَعْنَى مَا لَهُ؛ بَحِيثٌ تَصْبِحُ الْخَطِيئَةُ فِي الثَّلَاثِيَّةِ الْآنْفَةِ الذِّكْرِ ثَلَاثِيَّةً: الْمَتَلَقِّي - الْمَبْدَع - النَّصَّ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَتَأْتِي إِلَّا مِنْ خِلَالِ ثَلَاثِيَّةٍ وَسَيْطَةٍ تَجَسَّدُ انْقِلَابَ الْإِتِّجَاهِ فِي الثَّلَاثِيَّةِ الْأُولَى؛ أَي: الْمَتَلَقِّي - النَّصَّ - الْمَبْدَع. لَكِنَّ هَذِهِ الْأَخِيرَةَ لَا يُمَكِّنُ تَحْقِيقَهَا إِلَّا فِي إِطَارِ وَعْيِ الْمَتَلَقِّي الَّذِي لَا يَتَشَكَّلُ إِلَّا مِنْ خِلَالِ النَّصُوصِ الْإِبْدَاعِيَّةِ أَصْلًا؛ وَهَذَا يُعِيدُنَا إِلَى عِلَاقَةِ تَرْتِيبِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ لَا بُدَّ مِنْهَا؛ هِيَ أَصْلٌ لِكُلِّ مَا تَقَدَّمَ مِنْ تَرْتِيبَاتٍ لِعُنَاوَرِ الثَّلَاثِيَّةِ نَفْسِهَا؛ وَهِيَ: النَّصُّ - الْإِنْسَانُ: مُبْدِعًا، وَمَتَلَقِّيًّا فِي أَنْ مَعَا، وَلَعَلَّ الْعِبَارَةَ الذَّائِعَةَ (فِي الْبَدْءِ كَانَتِ الْكَلِمَةُ) تُسَاوِقُ هَذَا الْفَهْمَ وَتُعَاوِضُهُ².

وَيُمْكِنُ فِي هَذَا الْإِطَارِ فَهْمُ تَشَكُّلِ النَّصِّ فِي الثَّقَافَةِ بِمَا هِيَ وَلَيْدَةُ النَّصِّ الْمَغَايِرِ أَوْ مَنْتَجَةُ النَّصِّ السَّائِدِ؛ أَي حِينَ يَكُونُ النَّصُّ وَلَيْدَ الثَّقَافَةِ أَوْ حِينَ يُنْتَجُهَا، وَيُنْتِجُ لَنَا هَذَا التَّصَوُّرُ تَمَثُّلَ جَدَلِيَّةِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ عُنَاوَرِ الْإِبْدَاعِ الثَّلَاثَةِ الْمَتَقَدِّمَةِ، بِمَعْنَى أَنَّ كَلًّا مِنْهَا يُؤَثِّرُ فِي صِنُوعِيهِ وَيَتَأَثَّرُ بِهِمَا، وَلَيْسَ عَسِيرًا فِي هَذَا الْإِسْيَاقِ تَصَوُّرُ ثَلَاثِيَّةِ: الْمَتَلَقِّي - الْمَبْدَع - النَّصِّ؛ إِذَا اتَّكَأْنَا عَلَى رُؤْيَةِ الْعَرَبِ لِلْمَتَلَقِّيِ الْفَائِقِ الَّذِي يَظْهَرُ تَأْثِيرُهُ فِي النَّصِّ

قبل التقائه؛ بما يجسّد وعيه من ذوقٍ خاصٍّ، وتوطّر رؤيته للإبداع من تشكيلٍ له مقوماته وبنائه.

ولعلّ مفهوم الذوق الفنيّ يحملُ في ثناياه هذه الفكرة؛ إذ إنّه اصطلاحٌ يشتملُ على كلِّ ما تشتملُ عليه جدليّةُ الإبداع والتلقّي، فلا بدّ لتشكّله أصلاً من إبداع، كما لا بدّ لتكوّنه وترسخه من تلقٍّ واعٍ لذلك الإبداع، ثمّ يُصبحُ فاعلاً في توجيه الإبداع نفسه؛ فالمبدعُ يتخلّقُ في ذوقٍ عصره، ويكوّنُ موقفاً منه إمّا: مُتماهياً فيه؛ أو مُغابراً له. وتختلفُ المغايرةُ من مبدعٍ لآخرٍ حتّى تصلَ حدَّ التّضادِّ أحياناً، ويُمكنُ التّمثيلُ لهذا الفهم بقضيّة عمودِ الشّعْر عند العرب.

إنّ ذوقَ عمودِ الشّعْر، وحُدودَ طريقةِ العرب، أو سنّةِ القُدّماء في الشّعْر؛ التي ظهرت عند ابنِ طباطبا والمرزوقيّ والأمدي³، تُمثّلُ ذوقَ المتلقّي في الإبداع؛ وفي حُدودِ هذا الذوقِ كانَ الشّاعرُ ينظّمُ بوحى من مُحدّداتِهِ ورؤيته للنّصِّ بنيةً وجمالاً. ولعلّ عمودَ الشّعْر يُجسّدُ حدَّ السّنان؛ أو لسانَ البدرِ إبداعاً، الذي أرادَ أصحابُ الرّؤية السّلفيّة للإبداع – من خلاله – تطبيقَ قولّتهم بأنّ ما مضى لا يُعوّضُ، وأنّه مكمنُ الجمالِ والمثالِ. ولعلّه أيضاً يمثّلُ رغبةً هوّلاءٍ في أن يظلّوا قادرينَ على مُقارَبةِ الإبداع؛ إذ إنّ اختلافَهُ سيحرّمُهم فرصةَ احتكارِ النّصِّ وتفسيره وفهمه والحكمِ عليه، أو يفرضُ عليهم التّغيّرَ استجابةً لاختلافِ النّصِّ وأدواته ووسائطِ تلقّيه⁴.

وَنَقَفُ فِي تَرَاثِ الْعَرَبِ الْإِبْدَاعِيِّ عَلَى إِشَارَاتٍ كَثِيرَةٍ تُبَيِّنُ أَنَّ بَعْضَ النَّصُوصِ قَدْ شَكَّلَتْ وَفُقَ رَغْبَةَ الْمُتَلَقِّي، وَأَنَّهُ كَانَ الْمُتَحَكِّمَ فِي طَرِيقَةِ بِنَائِهَا، وَفِي أَغْرَاضِهَا وَمَعَانِيهَا؛ وَذَلِكَ مِثْلُ ذِمِّ حَسَّانَ لِلْخَمْرِ بِأَمْرِ جَبَلَةَ الْغَسَّانِيِّ⁵، وَهَجَاءِ الْوُفُودِ لِلْحَجَّاجِ بَطَلِبِ سُلَيْمَانَ ابْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ حِينَ غَضِبَ عَلَيْهِ⁶، وَمَدِيحِ الْفَرَزْدَقِ لِابْنِ أُمِّ الْحَكَمِ بَبَيْتَيْنِ بَعْدَ أَنْ قَالَ لَهُ: "أَبَا فِرَاسٍ، دَعْنِي مِنْ شِعْرِكَ الَّذِي لَيْسَ يَأْتِي آخِرُهُ حَتَّى يُدْسَى أَوَّلُهُ ... قُلْ فِيَّ بَبَيْتَيْنِ يَعْطِقَانِ بِالرُّوَاةِ، وَأَنَا أُعْطِيكَ عَطِيَّةً لَمْ يُعْطِهَا أَحَدٌ قَطُّ قَبْلِي"⁷، وَمَدِيحِ الْأَخْطَلِ لِعَبْدِ الْمَلِكِ حِينَ قَالَ لَهُ: "إِنْ كُنْتَ تُشَبِّهُنِي بِالْحَيَّةِ وَالْأَسَدِ فَلَا حَاجَةَ لِي بِشِعْرِكَ، وَإِنْ كُنْتَ قَلْتَ مِثْلَ مَا قَالَتْ أُخْتُ بَنِي الشَّرِيدِ؛ ...، فَهَاتِ"⁸، وَمَدِيحِ أَبِي الْعَتَاهِيَةِ لِعُمَرَ بْنِ الْعَلَاءِ فَأَجْزَلَ فِي عَطَائِهِ لِأَنَّهُ قَصَرَ التَّشْبِيْبَ، وَأَطَالَ الْمَدْحَ⁹.

لَكِنَّ الَّذِي يَرْمِي إِلَيْهِ الْبَحْثُ هُنَا هُوَ النَّظْرُ فِي مَدَى حُضُورِ الْمُتَلَقِّي فِي ذَهْنِ الْمُبْدِعِ أَوْ أَنْ إِبْدَاعِهِ النَّصَّ، وَاعْتِبَارِ الْمُتَلَقِّي ضِمْنًا مُحَدَّدًا مِنْ مُحَدَّدَاتِ بِنْيَةِ النَّصِّ الْإِبْدَاعِيِّ؛ دُونَ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمُتَحَكِّمَ الْمُبَاشِرَ فِي ذَلِكَ. وَالْعَمَلِيَّةُ الْإِبْدَاعِيَّةُ فِي النَّقْدِ الْعَرَبِيِّ تَضُمُّ مَرَاحِلَ زَمْنِيَّةً ثَلَاثَةً؛ تَبْدَأُ أَوَّلَهَا حِينَ يَشْرَعُ الْمُبْدِعُ فِي تَشْكِيلِ فِضَاءِ نَصِّهِ، وَالثَّانِيَّةُ حِينَ يُفْضِي بِهِ وَيُشَكِّلُهُ، وَتَكُونُ الْأَخِيرَةُ حِينَ يُتِمُّ بِنَاءَهُ وَيُنْقِذُهُ وَيُفِيضُ مِنْهُ؛ لِيَكُونَ جَاهِزًا لِلتَّلَقِّي.

عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْمَرَاحِلَ قَدْ تَكُونُ مُتَدَاخِلَةً أحياناً؛ وَلَا سِيَّما

حين يكون الإبداع ارتجالاً، وهو نادرٌ فيما يظنُّ الباحثُ، ولا يُشكّلُ المرتجلُ نصّاً مُكتملاً في الأغلبِ -الأعمّ، فإن كانَ فحِكْمَةً قصيرةً؛ وإلاّ فمقطوعةً شعريّةً، أو خطبةً قصيرةً موجزةً، والناظرُ في البيانِ والتبيينِ يَقِفُ على نصوصٍ كثيرةٍ تُبَيِّنُ رهبةَ المرتجلين من جمهور المتلقين، وحصرَ بعضهم، وأنَّ مُجْمَلَ الخطباء كانوا يُعدّونَ لخطبهم¹⁰.

1. مرحلة تشكيل فضاء النصّ (مُراعاةُ بساطِ الحال)

قد يندبغي لمن يَخوضُ غوراً في هذه القضية أن يُجانبَ التعميمَ في مُعالجة شواهدِها؛ ذلك بأنَّ النصَّ الإبداعيَّ ليس ثابتاً في خصائصه وبنائه، وافترض أن المبدعَ يُخصِّصُ مساحةً ما من فكره للمتلقّي قضيةً شائكةً قد لا يسهلُ قياسُها، إذ هي مُعيّنةٌ تماماً عن المادّي الملموس؛ لكنّ الغرضَ يكمنُ في قياسِ مدى بُروزِها في الفكرِ العربيّ النقديّ.

ويفترضُ واقعُ ذلك الفكرِ وجودَ المتلقّي دائماً، ويوجّههُ المبدعينَ إلى مُراعاتِهِ واعتباره أثناءَ إبداعِهِم، وهو لا يبدأُ لحظياً ليُولَدَ تامّاً، بل يسبقُ مرحلةَ الإفضاءِ به تفكيرٌ وانشغالٌ، وهي مرحلةٌ يمثُلُ المتلقّي فيها بكلّ خصائصِهِ التي يُحتاجُ إلى اعتبارِها لكي يُوَدّي النصُّ دوره. ولعلَّ النصوصَ النثريّةَ (الخطابةُ والرّسائلُ) حازتْ نصيباً أكبرَ من الشعرِ في ذلك التوجيهِ؛ ويمكنُ تعليلُ هذه الظاهرةِ بما يُتاحُ للمبدعِ في المكتوبِ من وقتٍ، ويكونُ جمهورُ متلقّيها أظهرَ تحديداً للمبدعِ. أمّا الشعْرُ، فَلَعلَّ تعلقَهُ بالنفسِ والذاتِ، وغُموضَ

خصائص متلقيه، كانا وراء ذلك؛ إلا أن يكون متلقيه مقصوداً بعينه؛ وحينها يُجانب النصُّ الإبداع قليلاً أو كثيراً؛ لأنه يكون تلبيةً لطلب المتلقي، أو مراعاةً كاملةً لوجوده¹¹، وإن كان هذا لا ينفى عنه صفةَ الجمال، كما لا يُثبتها له أيضاً.

وأغلب الظنُّ أن قولَه (عليه السلام): (خاطبوا الناسَ على أقدارِ عقولهم)، ووعي العرب بما كان من شأن الخطاب القرآني حين يُوجَّه للعرب والأعراب فيوجز ويُشارُ به إشارةً، أو غيرهم فيردُّد ويُسهَّب فيه¹²، كان لهما أكبر الأثر في توجيه النقد نحو مقالة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وقولة لكلِّ مقام مقال. لكنَّ المدهش هو حرَف مضمون الحديث عن مراده لتكون الأمور في سياق: خاطبوا الناسَ على أقدارِ مقاماتهم!

إنَّ مراعاة طبقات العقول والأفهام أمرٌ له اعتباره في التأثير؛ فهذا لا يحدثُ إلا بذلك، وهو الذي أراد إليه الرسول (عليه السلام) من حديثه بالنظر إلى الوظيفة التواصلية للغة، وهو نفسه ما وجَّه إليه بعضُ النقاد بقولهم: "ومدارُ الأمرِ على إفهام كلِّ قومٍ بمقدارِ طاقتهم"¹³. لكنَّ التغيُّر الذي طرأ على المجتمع العربي كان عميق الأثر في تمييز طبقات اجتماعية متفاوتة، حتى كان من أمر بني العباس أن استقدّموا مجموعة من الحكماء الهنود إلى حاضرتهم، فجاء هؤلاء وهم يحملون معهم ما أطلق عليه (الصحيفةُ الهنديَّةُ)¹⁴ ممَّا يصفُ بلاغتهم، ورؤيتهم الطبقية للخطاب الإبداعي. ويبدو أن ما جاء فيها -

مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالخَطَابَةِ - قَدْ حَرَفَ مَسَارَ الذَّقِّ الْعَرَبِيِّ ذَحْوًا أَنْ
يَكُونَ طَبَقِيًّا؛ وَوَجَّهَ الْإِبْدَاعَ لِتَكُونَ مُخَاطَبَةُ الْقَوْمِ "عَلَى أَقْدَارِ
مَنَازِلِهِمْ" أَيْضًا¹⁵.

إِنَّ حُضُورَ الْمُتَلَقِّي فِي ذَهْنِ الْمُبْدِعِ لِحِظَةٌ شُرُوعِيَّةٌ فِي
تَشْكِيلِ فِضَاءِ النَّصِّ يَفْرِضُ عَلَيْهِ أُمُورًا كَثِيرَةً؛ يَتِمَّتُّ أَوَّلُهَا
فِي ضَرُورَةِ التَّوَجُّهِ إِلَيْهِ بِخَطَابٍ يَفْهَمُهُ، وَيُرَاعِي مَدَارِكَهُ
وَمَعَارِفَهُ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ عَنْهَا كَثِيرًا، وَعَلَى الْأَقْلِّ يَبْنِي عَلَيْهَا
مَا اسْتَطَاعَ لِيَجْذِبَهُ وَيُؤَثِّرَ فِيهِ؛ إِذْ يَمِيلُ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنْ تَأْتِيَهُ
مَا هُوَ أَعْرَفُ عِنْدَ النَّفْسِ أَكْبَرُ مِمَّا لَوْ كَانَ بَعِيدًا غَيْرَ مَأْلُوفٍ،
وَيُؤَكِّدُ هَؤُلَاءُ أَنَّ قَبُولَ النَّفْسِ لِمَا تَعْرِفُ يَفُوقُ قَبُولَهَا لِمَا لَا
تَعْرِفُ¹⁶، وَلِهَذَا كَانَتِ الْمُنْزِلَةُ الْأُولَى مِنْ مَنَازِلِ الْإِبْدَاعِ لَدَى
بَشَرٍ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى "ظَاهِرًا مَكْشُوفًا، وَقَرِيبًا مَعْرُوفًا"،
وَكَانَتِ الْبَلَاغَةُ التَّامَّةُ أَنْ يَكُونَ النَّصُّ بِحَيْثُ تَفْهَمُهُ الْعَامَّةُ
وَإِنْ كَانَتِ مَعَانِيهِ مَعَانِي الْخَاصَّةِ¹⁷.

وَلَعَلَّ هَذَا الْمُدْخَلَ إِلَى تَأْتِيرِ الْمُتَلَقِّي فِي النَّصِّ الْإِبْدَاعِيِّ
يَكْتَسِفُ عَمَّا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ النَّصُّ فِي تَشْكِيلِهِ وَبِنَيْتِهِ
التَّرْكِيبِيَّةِ، وَقَدْ نَاقَشَ السِّدَّكَائِيُّ أَحْوَالَ الْمُتَلَقِّي الَّتِي تَوَثَّرُ فِي
النَّصِّ فِي سِيَاقِ عَرْضِهِ لِمَا يَكُونُ عَلَيْهِ الْمُسْتَدُّ وَالْمُسْتَدُّ إِلَيْهِ
فِي بِنَاءِ الْجُمْلَةِ، فَإِذَا كَانَ الْمُتَلَقِّي يَعْرِفُ الْمُسْتَدَّ إِلَيْهِ؛ عَارِفًا
الْقَصْدَ إِلَيْهِ عِنْدَ ذِكْرِ الْمُسْتَدِّ، وَجَبَ حَذْفُهُ؛ إِمَّا لِضَيْقِ الْمَقَامِ،
أَوْ لِلاَحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ، وَإِمَّا لِتَخْيِيلِ أَنْ فِي
حَذْفِهِ: تَعْوِيلًا عَلَى شَهَادَةِ الْعَقْلِ، وَفِي ذِكْرِهِ: تَعْوِيلًا عَلَى
شَهَادَةِ اللَّفْظِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ، أَوْ لِإِيْهَامِ أَنْ فِي تَرْكِهِ تَطْهِيرًا

للسانِ عنه، أو تطهيراً له عن اللسانِ، أو القصدِ إلى عدمِ
التّصريحِ ليكونَ للمبدعِ سبيلٌ إلى الإنكارِ إنْ مسَّتْ إليه
حاجة، أو لأنَّ الاستعمالَ درَجَ على تركِه وحذفِه¹⁸.

أمّا لأحوالُ التي تقتضي إثباته؛ فإنْ يكونَ الخبرُ عامًّا
النسبةِ إليه وإلى غيره ممّا يستوجب التّخصيصَ، أو أنْ يُقصدَ
إحضاره في ذهنِ المتلقّي احتياطاً، أو للتنبية على غباءِ
المتلقّي، أو زيادة التّوضيحِ والتّقرير، أو تعظيماً لذكره، أو
للاستلذاذ به، أو جلباً لإصغاء المتلقّي فيبسّط الكلام بسطاً¹⁹.
وكذلك تعريفُ المسندِ إليه حينَ يُقصدُ بالكلامِ إفادة المتلقّي
فائدةً يُعتدُّ بمثلها، وبحسبِ بُعدِ احتمالِ تحقّقِ الحُكمِ أو
قُربه²⁰، أمّا تعريفه بالإضافة فيكونُ حينَ لا يكونُ عندَ
المتلقّي منه شيءٌ سِوى هذه بالإضافة والمقامِ مقامِ اختصار²¹،
أمّا إضماره فحينَ يكونُ المقامُ مقامَ حكايةٍ أو خطابٍ، ويكونُ
المسندُ إليه في ذهنِ السّامعِ مذكوراً أو في حُكمِ المذكورِ
لقرائنِ الأحوالِ²²، وحينَ يكونُ المقامُ مقامَ إحضارٍ له بعينه
في ذهنِ المتلقّي ابتداءً، فينبغي له أنْ يكونَ علماً²³، ولكلِّ
حالةٍ أُخرى تركيبٌ مخصوصٌ للمسندِ إليه والجملة²⁴.

كما عُنوا بسببِ من ذلكِ بمناسبة المعاني لأحوالِ
والمتلقّين، وكانهم جعلوها حقولاً معرفيّةً تتناسبُ ومنازلِ
المتلقّين؛ وواقعُ الأمرِ أنّ الطبقاتِ التي وصفوها في حديثهم
تابعةٌ للفظِ لا المعنى؛ ترى هذا في قولِ بشرٍ في صحيفته²⁵:
"ينبغي للمتكلّم أنْ يعرفَ أقدارَ المعاني، ويوازنَ بينها وبينَ

أقْدَارِ الْمُسْتَمْعِينَ وَبَيَّنَ أَقْدَارَ الْحَالَاتِ؛ فَيَجْعَلُ لِكُلِّ طَبَقَةٍ مِنْ ذَلِكَ كَلَامًا، وَلِكُلِّ حَالَةٍ مِنْ ذَلِكَ مَقَامًا؛ حَتَّى يُقَسِّمَ أَقْدَارَ الْكَلَامِ عَلَى أَقْدَارِ الْمَعَانِي، وَيُقَسِّمَ أَقْدَارَ الْمَعَانِي عَلَى أَقْدَارِ الْمَقَامَاتِ، وَأَقْدَارَ الْمُسْتَمْعِينَ عَلَى أَقْدَارِ تِلْكَ الْحَالَاتِ"، وَفِي هَذَا تَدْقِيقٌ وَعِنَايَةٌ بِأَنْ يُوَدِّيَ النَّصُّ الْأَثَرَ الْمُرَادَ مِنْهُ؛ وَإِلَّا كَانَ الْأَمْرُ كَمَا قَالَ الْعَسْكَرِيُّ²⁶: "وَرُبَّمَا غَلَبَ سُوءُ الرَّأْيِ، وَقِلَّةُ الْعَقْلِ عَلَى بَعْضِ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ؛ فَيَخَاطَبُونَ السُّوْقِيَّ وَالْمَمْلُوكَ وَالْأَعْجَمِيَّ بِالْفَاظِ أَهْلِ نَجْدٍ، وَمَعَانِي أَهْلِ السَّرَاةِ". وَلِهَذَا كَانَتْ الْمَنْفَعَةُ بِمُوَافَقَةِ الْحَالِ، وَمَا يَجِبُ لِكُلِّ مَقَامٍ مِنَ الْمَقَالِ²⁷.

والتَّنْبُّهُ إِلَى أَنْوَاعِ الْمُتَلَقِّينَ حَيَوِيٌّ فِي صَوْغِ النَّصِّ؛ وَكَذَلِكَ مَنَاسِبَةُ الْقَوْلِ لِكُلِّ نَوْعٍ؛ وَإِذَا كَانُوا قَدْ قَسَمُوا الْمُتَلَقِّينَ قِسْمَيْنِ: خَاصِّيًّا، وَعَامِّيًّا، وَرَأَوْا أَنَّ الْخَاصِّيَّ لَا يَنْتَفِعُ - مِنْ حَيْثُ يُحْتَاجُ أَنْ يَصَدَّقَ تَصَدِيقَ الْخَوَاصِّ - إِلَّا بِالْبُرْهَانِ، وَالْعَامِّيَّ لَا يَنْتَفِعُ - مِنْ حَيْثُ يُحْتَاجُ أَنْ يَصَدَّقَ تَصَدِيقَ الْعَوَامِّ - إِلَّا بِالْخَطَابَةِ، فَقَدْ أَوْجَبُوا "أَنْ تَكُونَ الْمَخَاطَبَةُ الَّتِي يَتَلَقَّاهَا الْعَامِّيُّ بِعَامِّيَّتِهِ مِنَ الْجِنْسِ الَّذِي لَا يَسْتَرْفِعُهُ عَنْ مَقَامِهِ اسْتِرْفَاعًا بَعِيدًا؛ كَأَنَّهُ مُتَعَالٍ عَنِ دَرَجَةِ مِثْلِهِ"²⁸. وَالْقَضِيَّةُ تُفَسَّرُ هُنَا بِمَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ الْخِطَابُ فِي ذَاتِهِ، وَفِي وَقْتِ الْإِفْضَاءِ بِهِ، بِحَيْثُ لَا يُذِيرُ فِي الْمُتَلَقِّيِّ كَرَاهَةً لِتَلَقِّيِ النَّصِّ؛ أَيْ أَذْهَابَ تُمْدُلٍ مَلْمَحًا نَفْسِيًّا لِلتَّلَقِّيِّ؛ لِأَنَّ الْمُبْدِعَ إِنْ لَمْ يَتَحَيَّنِ الْفُرْصَةَ الْمُنَاسِبَةَ لِلْإِفْضَاءِ بِمَا أَبْدَعَهُ لِلْمُتَلَقِّيِّ، فَأَتَاهُ "وَهُوَ ضَيِّقُ

الصَّدر، أو مشغولٌ ببعضِ الأمرِ"، كان ذلك سبباً في تعذر قضاء حاجته، وأضاع عليه فرصة القبول لمراده²⁹.

فعلى الخطيب أن يتجنب أفاظ صنّعتِه وتخصّصِه إن كان يُخاطب مَنْ ليس مثله؛ فإن كان يُخاطبُ جمهوراً متخصصاً مثله لزمته أفاظ ذلك التخصّص، لأنّ مَنْ هُم في مثل شأنه أفهم لتلك العبارات، وإليها أميل، وبها أشغف³⁰، وعليه إذا أراد بلوغ غايته في إقناع المخاطبين أن يتوخى "طباع الناس، ولكلّ زمانٍ طريقةً، ولكلّ إنسانٍ خليفةً"، ولهذا وجه الفارابي الخطيب بقوله³¹: "عاملِ الناسَ على خلائقهم، والتمس من الأمورِ حقائقها، واجرِ مع الزمانِ على طرائقه". وبه وجب على المبدع أن لا يستعمل فاخر الكلام ونادره ومُحكّمه إلا عند مَنْ يفهمه، فإن فعل فقد "ذهبت فائدة كلامه، وضاعت منفعة منطقته؛ لأنّ العامي إذا كلّمته بكلام العليّة سخر منك، وزرى عليك ... فينبغي أن يُخاطب كلّ فريق بما يعرفون، ويتجنب ما يجهلون"³².

ولهذا كان السكوت أحياناً أبلغ من الكلام؛ وذلك في الحالات التي لا يُنجح فيها القول، ولا ينفع المتكلم فيها إقامة الحجّة: "إمّا عند جاهلٍ لا يفهم الخطاب، أو عندّ وضيع لا يرهب الجواب، أو ظالمٍ سليطٍ يحكم بالهوى، ولا يرتدع بكلمة التقوى. وإذا كان الكلام يعرى من الخير، أو يجلب الشرّ، فالسكوت أولى"³³، وهو ذات ما تُفهم عليه كلمة الحقّ عند السلطان الجائر في حديث رسول الله (ع)؛ إذ إنّ النتيجة

المتوقعة بعد قولها غير حميدة لقائلها!

لكن ما تقدم كله يظل في نطاق الاستخدام الوظيفي للأغة، ومقصوراً على المخاطبات اليومية التي تدور بين الناس؛ سوى الخطابة مما يتصل بالإبداع. وهو، وإن كان يمثل جانباً من القضية، فإنه لا يمثل ما نحن في صده تمثيلاً كافياً؛ إذ إن مدار بحثنا كامناً في ملاحقة تأثير المتلقي في المبدع أثناء شروعه في تشكيل فضاء النص، ولعل هذا يتجلى في ما تصوّره النقاد من خصائص للنصوص الإبداعية ناظرين فيها إلى من ينلقاها؛ أي بما يهيئ الكلام للقبول من جهة ما يرجع للمقول له؛ ويكون له، في هذا المأخذ الذي به تُعذرُ الذفوس لقبوله، هيئات "من جهة ما يلحقه من العبارات"³⁴.

وفي هذا السياق نجدهم فصلوا القول في الرسائل المكتوبة؛ وجعلوا مبناها قائماً على الوضوح وسهولة المعنى؛ لأنها ترد على أسمع متفرقة متباينة في قدراتها اللغوية: "من خاصي وعمي، وأفهام مختلفة من ذكي وغبي"، فمتى كان "متسهلاً متساوياً، ومتسلسلاً متجاوباً، تساوت الأذان في تلقيه، والأفهام في درايته"³⁵. ورأى العسكري أن الإحاطة بالمعاني في الإبداع لا تتم إلا بالاستقصاء الذي يلزم للعامة، وأن الإيجاز يقصر على الخاصة. أما حين ترد الكتب على العامة والخاصة، والغبي والفظن، والرييض والمرتاض، فالإطناب فيها أولى³⁶.

وقسم ابن سنان طبيعة النصوص في بنية الخطاب أقساماً

هي: الإشارة والمساواة والتذليل، وأضاف³⁷: "إنّ التذليل يصلح للمواقف الجامعة، وبحديث يكون الكلام مخاطباً به عامّة الناس، ومن لا يسبق ذهنه إلى تصوّر المعاني"، والإشارة تصلح لمن "يقتضي حسن الأدب عنده التخفيف في خطابه"، والمساواة تصلح للوسط بين الطرفين.

إنّ مطابقة النصّ الإبداعيّ للحال والمقام تشتمل على معرفة مواقع القول وأوقاته وإمكانات المتلقين في احتماليه، وينضاف إليها في الإبداع القوليّ معرفة حقوق المجالس وحقوق المخاطبات فيها، والمبدع الحقّ هو الذي يدرك هذا كلاًه "فيعطي كلّ شيء من ذلك حقّه، ويضمّه إلى شكله، ويأتيه في وقته، وبحسب ما يوجبّه الرأى له؛ فإنه متى أتى الإنسان بكلام في وقته أنجحت طلبته، وعظمت في الصواب منزله"³⁸.

ولعلّ أكثر النقاد انصرفوا عن توصيف ما يكون فيه المتلقي مقصوداً مفرداً إلى توضيح ما يكون للمتلقين كافيّة؛ وذلك بسبب من إحساسهم بأنّ معالجة ما يتطلّب التوجّه إلى متلقّ بعيدة أيسر على المبدع من غيره؛ لما يقتضيه هذا المقام من تشكيل للنصّ بكيفيّة خاصّة، وثقتهم بأنّ المبدع والمتلقي الخاصّ قادران على الإفهام والفهم.

وقد بنى السكاكي رؤيته للإطناب والإيجاز في القرآن الكريم على الأساس المتقدّم؛ وقاسهما على ما سدّاهم متعارف الأوساط الذي هو اللفظ المطابق للمعنى وضعاً حسب، فرأى

في قوله تعالى³⁹: (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً، ولا يقبل منها عدلٌ، ولا تنفعها شفاعةٌ، ولا هم ينصرون)، أنه لم يؤثر إيجازه الذي هو: "واتقوا يوماً لا خلاصَ عن العقاب فيه لكل من جاء مُذنباً"، ذلك لأنه كلامٌ "مع الأمة لنقش صورة ذلك اليوم في ضمائرهم، وفي الأمة الجاهلُ والعالمُ، والمعترفُ والجاددُ، والمسترشدُ والمعاندُ، والفهمُ والبلأيدُ؛ لئلا يختصَّ المطلوبُ منهم بفهم أحدٍ دون أحد، وأن لا يكونَ بحيثُ يُناسبُ قُوَّةَ سامعٍ دونَ سامعٍ"⁴⁰.

ويُضيفُ حازمٌ اعتباراً آخرَ للحالِ والمقامِ باعتبارِ المتلقي؛ فيرى للإبداعِ طريقينِ: جدّاً، وهزلاً، وقد يجبُ أحياناً الجمعُ بينهما؛ بحيثُ يُؤخذُ من طريقةِ الهزلِ لطريقةِ الجدِّ المعاني التي في ذكرها "في بعض المواضع إطرابٌ وبسطٌ للذفوسِ، ومذهبٌ في ما خفَّ من الإحماضِ بحسبِ الأحوالِ التي تكونُ بها مستعدةٌ لقبولِ ذلك"، لكنَّ مُحدِّدَ هذا الوحيدِ هو "مقدارُ ما يُناسبُ طَبَعَ المخاطبِ"⁴¹.

ومِمَّا تختصُّ به طريقةُ الهزلِ أن تكونَ النفسُ "مُسيِّفةً إلى ذكر ما يُقبلُ أن يؤثرَ، وألا تقفَ دونَ أقصى ما يُوقِعُ الحِشمةَ، وألا تكبَّرَ عن صغيرٍ ولا ترتفعَ عن نازلٍ، وألا تطَّرحَ ما له باطنٌ هزليٌّ وإن كانَ له ظاهرٌ جديٌّ. وأن تردَّ ما يفهمُ منه الجدُّ إلى ما يفهمُ منه الهزلُ، بتخليصِ ذلك إلى حيِّزِ الهزلِ بما يُجعلُ مُخلصاً إلى ذلك من توطئةٍ أو غير ذلك .. ومن ذلك أن تُتحرَّى في عباراتها الرِّشاقةُ، ...، ومن

ذلك شيوخ العبارات الساقطة والألفاظ الخسيصة...،
ويُستساع في طريقة الهزل استعمال التصاريح التي
شاعت في ألسن الناس، وتكلم بها المحدثون، وإن لم تقع في
كلام العرب إلا على ضعفٍ وقلة⁴².

أما طريقة الجدّ، فعلى العكس تماماً من كل ما تقدّم؛
يقتصر فيها على العربي المحض، وعلى المعاني التي تطمح
إليها النفس بدون ما يثين ولا يسقط مروءة المتكلم والسماع،
ويطرح منها ما له ظاهرٌ شريفٌ وباطنٌ خسيسٌ، ويُدحرى
فيها أن تختصّ العبارات بالمتانة والرّصانة⁴³.

وتضمُّ مطابقة الكلام لمقتضى الحال ضرورة تنبّه المبدع
للأوصاف والممادح التي يتوجّه بها إلى ممدوحه؛ شريطة ألا
"يجعل الشيء منها حلية لمن لا يستحقّه"، بل تكون صادقة
وموافقة لما يليق به⁴⁴، كما تشمل مقامات أعيانها؛ مثل
المدح، والمفاخرة، والهجاء، والمراثي، ولا سيّما إذا أيد
المبدع عبارته فيها "بما يجذب القلوب من الصدق عن ذات
النفس، بكشف المعاني المختلجة فيها، والتصريح بما كان
يكتُم منها"⁴⁵. ومثل مقام التشكر والشكايّة، والتهنئة والتعزية،
والمدح والذمّ، والترغيب والترهيب، والجدّ والهزل، والكلام
ابتداءً أو رداً وإنكاراً، وبنائه على السؤال أو على الإنكار،
ومقام الكلام مع الذكي أو الغبي، ويضيف حازم إلى هذه
المقامات أن لكل كلمة مع صاحبها مقاماً، ولكل حدّ ينتهي
إليه الكلام مثله، ويرى أن حسن الكلام يُحقّقه "نظمه على

الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها⁴⁶.

ويجمع ابن خلدون ما تقدم كله في عبارة وجيزة دالة بما
وسمها (بساط الحال)، وذلك في سياق عرضه لفضل اللسان
المضري على غيره؛ إذ رأى أن بلاغته وبيانه أعرف؛ لأن
الألفاظ فيه دالة بنفسها على المعاني بأعيانها، ويضيف مبيّنا
أثر مراعاة الأحوال والمقامات في العبارة: "يبقى ما تقتضيه
الأحوال - ويسمى بساط الحال - محتاجاً إلى ما يدل عليه،
وكل معنى لا بد وأن تكتنفه أحوال تخصه؛ فيجب أن تُعتبر
تلك الأحوال في تأدية المقصود لأنها صفاته، وتلك الأحوال
في جميع الألسن أكثر مما يدل عليها بألفاظ تخصها بالوضع.
وأما في اللسان العربي فإنما يدل عليها بأحوال وكيفيات في
تراكيب الألفاظ وتأليفها؛ من تقديم أو تأخير أو حذف أو
حركة إعراب، وقد يدل عليها بالحروف المستقلة، ولذلك
تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة
على تلك الكيفيات⁴⁷.

2. مرحلة الإفضاء بالنص (استفزاز نشاط المتلقي)

ثمّة بُعدان أساسيان ينبغي تبيينهما لتوصيف المرحلة التي
يفضي فيها المبدع بنصه؛ أولهما زمني قائم على اللحظة التي
يُحس فيها نُضج النص في نفسه، واكتمال تشكيله، والآخر
كيفي تجسده طريقة إفضائه بنصه، وهذه إما أن تكون قوياً
بالإنشاد أو الخطابة أو الإلقاء على أسماع المتلقين، أو
كتابة. ومدار البحث هنا ليس النظر في هذه ولا تلك؛ إذ إن
بحث نيتك المسألين يوجه المسار نحو درس (تقنيات) غير

كامنة في النص بما هو نص، ويحرفه ليدرُسَ تَوابع وتحسيناتٍ مُصاحبةً لطريقة إلقاء النص وتلقّيه.

إنّما يتغيّرنا بحثنا هنا ما يستتبعه حضور المتلقّي في ذهن المبدع من آثار في النص نفسه؛ بعد إذ تشكّل النص في صورته العامّة، وسدّيق إلى غاية روعيّ فيها المتلقّي أيّما مُراعاة، وهذا يُحيل إلى مُلاحقة تلك الآثار، وتتبع الصور الخاصّة التي تظهر بها في النص. وعلى هدى هذا الفهم تخرُج الحيل الإعداديّة والإنشاد والأخذ بالوجوه من بؤرة القضية إلى حوافّها⁴⁸، ويقتصر البحث على بؤرته الخاصّة. يُشير ابن سينا إلى هذه الفكرة في سياق كلامه على التّخيل قائلاً: "إذا قدر الشّاعر على أن يُخيّل باللفظ وحده من غير حاجة إلى الغناء والتّلحين وأخذ الوجوه والنّفاق اعتدّ لصنعيه، وأعجب به، واستوجب عليه الإحماد"⁴⁹.

وقد يُجانِب الدقّة تصوّر أنّ المبدع يُشكّل فضاء نصّه أوّلاً، ثمّ يُحيل النظر في دواعي تنشيط المتلقّي ليُعمَل على تركيب عبارته بما يُحقّق له ذلك⁵⁰؛ إذ إنّ تفسير العمليّة الإبداعية مُعقّد بدرجة كافية يعسر معها قسّمُها مراحل تبدأ بهذا وتنتهي بذلك؛ ولكنّ التّجريد هنا مُجرّد مدخل قائم على تصوّر الأهمّ فالأهمّ؛ والأوسع فالأقلّ اتّساعاً، وبه يُمكن فهم ما يقوم في نفس المبدع لدى شروعه التّفكير في نصّه بتأثير ما: ذاتياً كان أم موضوعياً؛ وهو الأهمّ والأوسع، ثمّ انتقاله للتّفكير في كيفية تشكيل نصّه، ثمّ في ما يستفزّ متلقّيه ليُتابع التلقّي ويتأثر بما يتلقّى، وهي مرحلة لاحقة لذلك، ماثلة في

خِصَمَ الإِفْضَاءِ بِالنَّصِّ.

ومن الجدير بالذكر أن هذه القضية وثيقة الصلة بالصدّعة لا الطّبع؛ إذ إنَّ حُضُورَ المتلقّي في ذهن السّامع يفرضُ عليه التنبُّه إلى ما يُثيرُ نشاطه ويستفزُّه لتلقّي نصّه، ولهذا وجب على المبدع أن يكونَ صنّاعاً ماهراً؛ حاذقاً في صنّعتِه بحيثُ يُخرجُ نصّه في صورةٍ لطيفةٍ مقبولةٍ؛ تجتلبُ محبّةَ متلقّيه، "والناظر بعقله إليه، مستدعيةً لعشق المتأمل في محاسنه، والمتفرّس في بدائعه، فيحسنه جسماً ويحقّقه روحاً؛ أي يُتقّنه لفظاً ويبيدعه معنى" 51.

وأول ما يواجهنا من تلك الآثار هو مُراوحة المبدع بين أساليب متنوّعة، وتنقله بين فنون متباينة من القول تنسجُم بفعل قصده إلى مواءمتها⁵²، ويقفُ الباحثُ على تعليلٍ لطيفٍ لهذا التنقُّل، وبيانٍ مُحكمٍ لأثره في المتلقين بما يُثيرُ شهواتهم للتلقّي، وهو عائدٌ في أصله لِرغبة النفس الإنسانية عن البقاء على حالةٍ واحدة، وعزوفها عن اللون الواحد من القول إذا طالَ عليها.

يقولُ حازم⁵³: "إنَّ الحدّاقَ من الشعراء ... لمّا وجدوا الدّفوسَ تسأمُ التّمادي على حالٍ واحدة، وتؤثرُ الانتقالَ من حالٍ إلى حالٍ، ووجدوها تستريحُ إلى استئناف الأمر بعد الأمر، ...، ووجدوها تنفرُ من الشّيء الذي لم يتناه في الكثرة إذا أخذ مأخذاً واحداً ساذجاً، ولم يُتحيّل في ما يستجدُّ نشاطه النفس لقبوله بتنويجه والافتنان ... به، وتسكنُ إلى الشّيء ...

إذا أخذ من شئى ما أخذه التي من شأنها أن يخرج الكلام بها في معاريض مختلفة، واحتيل في ما يستجد نشاط النفس لقبوله من تنويحه ... اعتمدوا في القوائد أن يقسموا الكلام فيها إلى فصول يُدعى بكل فصلٍ منها مذحى من المقاصد؛ ليكون للنفس ... استراحةً واستجداداً بانتقالها من بعض الفصول إلى بعض، ... فالراحة حاصلةً بها لافتنان الكلام في شئى المذاهب المعنوية، وضروب مبانيه النظمية، واعتنوا باستفتاحات الفصول، وجهدوا في أن يهيئوها بهيئات تحسن بها مواقعها من النفوس، وتوقظ نشاطها لتلقى ما يتبعها ويتصل بها".

ولا يُسَدِّتَنى من هذا الانتقال بالمتلقى من فكرة جزئية أو صورة إلى غيرها؛ وهو ما أطلقوا عليه فن الاستطراد؛ ويجسد الجاحظ هذا الفن وغرضه ومواطنه تجسيدا تاماً في كتاباته، ويضيف إلى ذلك التنظير له، مؤكداً ضرورة المحافظة على وحدة النص بأن يكون التنقل بين جزئيات فيه، دون الإخلال بوحدته العامة. يقول⁵⁴: "وجه تدبير الكتاب إذا طال أن يُداوي مؤلفه نشاط القارئ له، ويسوقه إلى حظه بالاحتيال له؛ فمن ذلك أن يُخرجَه من شيء إلى شيء، ومن باب إلى باب؛ بعد أن لا يُخرجَه من ذلك الفن، ومن جمهور ذلك العلم".

ويؤكد الجاحظ أن هذا الباب ليس مما يدخل في البيان

والتبيين، ولا هو مما يسبق التفكير في تشكيل فضاء النص، لكنه يحدث في أثناء الإفضاء بالنص، بحيث تلتئم فكرته في موطن ما منه، فيجري معها المبدع بقدر " ما يكون تنشيطاً لقارئ الكتاب؛ لأن خروجَه من الباب - إذا طال - لبعض العلم، كان ذلك أروح على قلبه، وأزيد في نشاطه". يقول: "وليس هذا الباب مما يدخل في باب البيان والتبيين، ولكن قد يجري السبب، فيجري معه" 55.

ولعل هذا المذهب مأخوذ في أصله عن تقدم كائن عباس؛ إذ يروى عنه أنه كان يقول في مجلسه بعد الخوض في الكتاب والسنة والفقهاء والمسائل: "أحمضوا"، قال أبو الوفاء المهندس: "وما أراه أراد بذلك إلا لتعديل النفس لئلا يلحقها كلال الجد، ولتفتيس نشاطاً في المستأنف، ولتستعد لقبول ما يرد عليها فتسمع" 56.

وفي الإطار نفسه تقع المراحة بين طريقتي الجد والهزل؛ بما يحافظ على انتباه المتلقي، ويُدقي ذهنه متوقداً مشتاقاً لتلقي المزيد، وينشطه للتأمل والتحقق مما فيه من معانٍ وصور 57، وبهذا المعيار فضّل البحريُّ أبا نواسٍ على مسلم بن الوليد؛ وذلك لأنه "يتصرف في كلِّ طريق، ويبرع في كلِّ مذهب: إن شاء جد، وإن شاء هزل، ومسلم يلزم طريقاً واحداً لا يعداه، ويتحقق بمذهب لا يتخطاه" 58، وبمثل هذا كان أبو تمام يفخر بشعره، فإن شعر الشعاع إذا لم يكن نمطاً واحداً لم يملهُ السامع 59.

وارتأى بعضُ النقادِ والبلاغيينَ أنَّ العربَ استخدَمت كثيراً من الأساليبِ في تنشيطِ المتلقِّي ذهنيّاً، ودَفَعَه ليواصلَ التلقِّي دونَ سأمٍ أو مللٍ، وخصّوا منها الابتداءاتِ مثلَ النداءِ والعرضِ وأما بعدُ، ورأى ابنُ الأثيرِ أنَّ مثلَ هذه الأساليبِ في القرآنِ الكريمِ: ممّا يُوقِظُ السّامعينَ للإصغاءِ إليه، وكذلك الابتداءاتُ بالحروفِ، كقولهِ تعالى: (ألم)، و(طه)، و(حم) وغيرِ ذلك؛ فإنَّ هذا أيضاً يبعثُ الأسماعَ إليه؛ "لأنّه يقرع السّمعَ شيءٌ غريبٌ ليسَ بمثله عادة، فيكون سبباً للتطّلعِ نحوه والإصغاءِ إليه"⁶⁰.

وإذا كانَ الإطنابُ والإيجازُ والمساواةُ فنوناً تُناقشُ في إطارِ اقتضاءِ الموضوعِ والغرضِ اللّذينِ يحكّمانِ طولَ النّصِّ؛ فإنّها أيضاً ممّا يتناولُ إجمالاً في عرضِ ما يُثيرُ نشاطَ المتلقِّي، ولا سيّما إذا كانَ سماعاً؛ لأنّ المتلقِّي في تلكِ الحالِ يُضطرُّ إلى سماعِ المبدعِ، وقد يُطيلُ هذا الأخيرُ فيَمِلُّ السّامعونَ، ولهذا السّببِ فضّلوا شوبَ الإيجازِ بالإطنابِ؛ "ليخرُجَ السّامعُ من شيءٍ إلى شيءٍ، فيزداد نشاطه وتوفّرَ رغبته"⁶¹، ولهذا أيضاً علّقوا على حكايةِ إياسِ بنِ معاويةَ [انظرها في هامش 62] بقولهم: "وليسَ كما قال؛ لأنّ للكلامِ غايةً، ولِنشاطِ السّامعينِ نهايةً، وما فضلَ عن مقدارِ الاحتمالِ دَعا إلى الاستتقالِ، وصارَ سبباً للملالِ، فذلكَ هو الهذرُ والإسهابُ والخطلُ، وهو معيبٌ"⁶².

وقد ألحّت الرّغبةُ في التأثيرِ والإقناعِ على الفلاسفةِ والنّقادِ

المتأثرين بهم، فدر سوا قضايا تفصيلية كثيرة تُحقَّق ذلك، ونظروا في العوامل التي تدفع المتلقي إلى متابعة المبدع في إلقائه نصّه، وتستفزُّ نشاطه للتلقّي من تنويع أساليب الكلام، واحتيالٍ في ما يُجدد نشاط النفس لقبوله، فالمبدعون حقاً هم من حسّنوا فُصولَ كلامهم "وجهدوا في أن يهيئوها بهيئاتٍ تحسُن بها مواقعها من الذّوس، وتوقظ نشاطها لتلقّي ما يتبعها"⁶³.

والتفتوا إلى تشكيك المتلقي في معنى ما لإقناعه به، واستفزاز نفسه للتلقّي⁶⁴، ونظروا في خطاب التلّون أو الالتفات؛ إذ من فوائده "استفزاز السّامع والأخذ بوجهه، وحمل النفس بتنويع الأسلوب وطراءة الافتنان على الإصغاء للقول، والارتباط بمفهوميّه"⁶⁵. ويُعيده السّكاكي إلى سرياقه الحضاريّ عند العرب، مُقرّاً أنّه من الأساليب التي يستكثرون منها، "ويروون الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب أدخل في القبول عند السّامع، وأحسن تطريةً لنشاطه، وأملى باستدرار إصغائه ... أفتراهم يُحسِنون قِرى الأشباح فيخالفون فيه بين لونٍ ولونٍ، وطعمٍ وطعمٍ، ولا يُحسِنون قِرى الأرواح فلا يخالفون فيه بين أسلوبٍ وأسلوبٍ، وإيرادٍ وإيرادٍ"⁶⁶.

ويتصلُّ بهذا حُسن التّخلص وبراعة التّقليل بين الفنون المتقدّمة، ولا سيّما بين مَحوِرِ النصِّ الإبداعيِّ ومقاطعته ومفاصله، بما يمثّل مزجاً لكلِّ جزءٍ بما تقدّمه وما يليه،

ويحقّق الوحدة للنصّ، ويخصّصون براعة الاستهلال والتخلّص والخاتمة؛ فهي المواقف التي تستعطف أسمع الحضور، وتستميلهم إلى الإصغاء، وقد تفوّق البحريّ على نظرائه من الشعراء بحسن الاستهلال، على حين فاقه أبو تمام والمنتبّي بحسن التخلّص⁶⁷. لكنّ حُسن التخلّص يؤدّي وظيفة أخرى مهمّة؛ إذ إنّ "لطافة الخروج إلى المديح تؤدّي إلى ارتياح الممدوح" في قصيدة المدح⁶⁸، كما أنّ السامع "يكون مترقّباً للانتقال من الافتتاح إلى المقصود كيف يكون؛ فإنّ جاء حسناً، متلائم الطرفين حرّك نشاطه، وأعان على إصغاء ما بعده، وإلاّ فبالعكس"⁶⁹.

3. مرحلة الإفاضة من النصّ (تحكيك النصّ)

ينكشف التراث النقديّ عند العرب عن دعوة صارخة للتحكيك، ولعلّ بعض الدارسين قد وفّوا عند المسألة وقفةً عجلى، ولم يدقّقوا النظر في دلالاتها وتبعاتها؛ وهي لا شكّ قضية ذات خطر بيّن في تشكيل النصّ الإبداعيّ؛ فهي آخر مرحلة من مراحل إبداعه قبل إخراجها إلى المتلقين. ولعلّهم إنّما وهموا سوءاً في رأي الأصمعيّ الذي وصف المحكّكين بعبيد الشعر، فتأثروا به على غير ما أراد⁷⁰.

وقد فهم النقاد قديماً دلالة قول الأصمعيّ، وعرفوا أنّه إنّما أراد إلى بيان الفرق بين شعر الطبع الذي يميل إليه؛ وهو شعر يظهر فيه شيء من التفاوت في الجودة، ويتضمّن النوادر من الأبيات في القصيدة، وبين شعر الصنعة المحكّم

الْمُنَقَّحِ الْمُهَذَّبِ، وَهُوَ مَا يُبَيِّنُهُ الْجَاحِظُ حِينَ عَرْضَ لَهُ
بِقَوْلِهِ⁷¹: "نَكَرَ بَعْضُهُمْ شِعْرَ النَّابِغَةِ الْجَعْدِيِّ؛ فَقَالَ: مِطْرَفٌ
بِأَلْفٍ، وَخِمَارٌ بِوَافٍ. وَكَانَ الْأَصْمَعِيُّ يُفَضِّلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ،
وَكَانَ يَقُولُ: الْحَطِيبَةُ عَبْدٌ لِشِعْرِهِ؛ عَابَ شِعْرَهُ حِينَ وَجَدَهُ كَلَّهَ
مُتَخَيِّرًا مُنْتَخِبًا مَسْتَوِيًّا لِمَكَانِ الصَّنْعَةِ وَالتَّكْلِيفِ وَالْقِيَامِ عَلَيْهِ".

وَمِمَّا يُوَكِّدُ هَذَا التَّوْجِيهَ أَنَّ مِقْيَاسَ الْفُحُولَةِ؛ الَّذِي اعْتَمَدَهُ
الْأَصْمَعِيُّ فِي تَقْوِيمِ الشُّعْرِ وَالشُّعْرَاءِ، يَنْطَبِقُ عَلَى بَعْضِ
هَؤُلَاءِ الْمُحَكِّمِينَ عَبِيدِ الشُّعْرِ⁷²، وَيُوَكِّدُ الْجَاحِظُ هَذِهِ الرُّؤْيَا
فَيَجْعَلُ أَصْحَابَ الْقِصَائِدِ الْحَوْلِيَّاتِ الْمُنَقَّحَاتِ الْمُحَكَّمَاتِ فُحُولًا
مُفْلِقِينَ؛ لِأَنَّ وَاحِدَهُمْ "كَانَ يَدْعُ الْقِصِيدَةَ تَمَكْتُتُ عِنْدَهُ حَوْلًا
كَرِيْتًا، وَزَمَنَا طَوِيلًا، يُرَدِّدُ فِيهَا نَظْرَهُ، وَيُجِيلُ فِيهَا عَقْلَهُ
أَتَاهَا لِعَقْلِهِ، وَتَتَّبَعًا عَلَى نَفْسِهِ، فَيَجْعَلُ عَقْلَهُ زَمَامًا عَلَى رَأْيِهِ،
وَرَأْيَهُ عِيَارًا عَلَى شِعْرِهِ"⁷³.

وَلَقَدْ تَمَسَّكَ بَعْضُ النُّقَادِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا بِمَجْمُوعَةٍ مَحْدُودَةٍ مِنْ
الْأَبْيَاتِ الشُّعْرِيَّةِ تَصِفُ التَّحْكِيكَ وَالتَّنْقِيحَ، وَلَعَلَّ أَشْهَرَهَا أَبْيَاتُ
سُوَيْدِ بْنِ كُرَاعٍ⁷⁴، لَكِنَّ هَذِهِ الْأَبْيَاتَ لَا تَصِفُ التَّحْكِيكَ الْفَنِّيَّ
الَّذِي يُرَادُ إِلَيْهِ هُنَا، بَلْ تُظْهِرُ أَثَرَ رَهْبَةِ السُّلْطَةِ فِي الْمَبْدَعِينَ
حِينَ يُعَالِجُونَ إِبْدَاعَهُمْ؛ فَسُوَيْدٌ يَصِفُ مِقْدَارَ خَوْفِهِ مِنْ
السُّلْطَةِ؛ فَيُبْقِي عَلَى شِعْرِهِ حَبِيصًا يُنْقَفُهُ قَبْلَ إِخْرَاجِهِ لِلنَّاسِ، وَمَا
الزِّيَادَةُ الَّتِي كَانَتْ فِي نَفْسِهِ عَلَى قِصِيدَتِهِ سِوَى مَا أَرَادَهُ هُوَ؛
أَمَّا مَا قَالَ فَلَيْسَ إِلَّا مَا أُرِيدُ عَلَيْهِ، وَالْحَالُ هُنَا لَا يُخَالِفُ مَا
تَقَدَّمَ مِنْ دَوْرِ الْمَتَلْقَى فِي تَشْكِيلِ فِضَاءِ النَّصِّ؛ حِينَ يُجْبَرُ

المبدع على قول ما يُريده المتلقي من معانٍ بصياغته الخاصة!
يرى ابنُ خلدون أن التّحكّيك يُمثّلُ مرحلةَ خروج المبدع
من نصّه، فكأنّه نظرةُ الوداع الأخرى يُلقدها عليه قبل أن
يفقده من يده؛ ويُصبح ملكَ أيّمانٍ مُتلقّيه⁷⁵، ويُعالجُ رأيُ ابنِ
خلدون على إيجازهِ قضيّةً أساسيّةً في التّلقّي وإنتاج النصّ
الإبداعيّ؛ إذ يدعو المبدع إلى أن يُراجع نصّه بعد "الخلاص
منه بالتّنتيح والنّقْد، ولا يضرّ به على التّرك إذا لم يبلغ
الإجادة"؛ لأنّ الإنسان "مفتونٌ بشعره؛ إذ هو ذبّاتٌ* فكره
واختراعٌ قريحته"⁷⁶.

كيف يُمكنُ للمبدع المفتون بشعره أن يُراجعَه بالتّنتيح والنّقْد؟
ألا تقتضي تلك المراجعةُ أن يتخلّص من افتتانه بشعره، ويتّهم
رأيه فيه؟ إنّ التّحكّيك محاولةٌ لسبّك النصّ، وتجوّيده وتحسينه
ورمّ ما وهى منه، واستدراكِ الفارطِ الذي لم يدأت له أوّل
مرّة، والذي يفعل ذلك لا بدّ له من أن يقف من النصّ وقفةً
الناقد، أو على الأقلّ وقفةً المتلقّي⁷⁷؛ فينظرَ في نصّه بعينِ
الفاحص، ويُدقّق فيه تدقيقَ الخبير؛ سواءً أكان النصُّ قد قصِدَ
به متلقٍّ بعينه أم جمهورُ المتلقّين لا على التّحديد؛ ليكونَ له
من ذاته مرشِدٌ إلى عُيوبِ نصّه وجماليّاته، ومدى مطابقتها
للحال والمقام، وملاءمته وضوحاً أو غموضاً للغرض الذي
سبق إليه.

ومن الجدير بالذكر أن بعض المبدعين كانوا يرفضون

تحكيك إبداعهم، ناظرين إلى نصوصهم نظرة نقدية كئيبة لا جزئية، بعكس من كانوا ينظرون إلى أجزائها، ومن أولئك أبو تمام الذي يروي عنه الصولي أن علي بن العباس الرومي دخل عليه، وقد عمل شعراً لم يسمع بمثله قط، وانتقد عليه أحد أبيات القصيدة لأنه ليس كسائرهما، فقال له: "لو أسقطت هذا البيت!"، فضحك أبو تمام ساخراً وقال: "أتراك أعلم بهذا مني؟ إنما مثل هذا مثل رجل له بنون جماعة؛ كلهم أديب جميل متقدم، فيهم واحد قبيح متخلف، فهو يعرف أمره، ويرى مكانه، ولا يشتهي أن يموت. ولهذه العلة وقع مثل هذا في أشعار الناس" 78.

ويرى الجاحظ أنه ينبغي لمن كتب كتاباً "ألا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء، وكلهم عالم بالأمور، وكلهم متفرغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غفلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير" 79، والواقع الذي ينجلي عنه هذا الرأي يوسع المدى الذي يتوجب على المبدع أن يراعيه؛ بحيث يتفطن إلى ما قد يتفطن له غيره، ويؤجد ما وجد إلى ذلك سبيلاً. ولأن الكلام يستمتع به على قدر ما فيه من الحسن، فإنه يلزم من قرص قصيدة، أو حبر خطبة، أو ألف رسالة أن يتجنب العجب بما أبدع، والثقة بالنفس التي تعمي عن المساوى والخل، ولا ينتحله أو يدعيه لنفسه 80، بل عليه أن يعرضه على العلماء في عرض رسائل أو أشعار أو خطب أول الأمر. يقول الجاحظ: "فإن رأيت الأسماع تصغي له، والعيون تحدج إليه، ورأيت

من يطلبه ويستحسنه، فانتحلّه"، وإلا فإن كررت المحاولة
وفشلت، فتحوّل عنه إلى غيره⁸¹.

والتحكّيك يُؤدّي وظائف متعدّدة في النصّ؛ فهو تارة يكون
جمالياً، فيبدّل المبدع لفظاً من لفظ، أو حرفاً من حرف، أو
يحذف بعض عباراته التي يرتاب فيها، أو يحذف أكثر
القصيدة اكتفاءً بما يتبقى له من أبيات عيون؛ وعليه فإن له
دوراً أساسياً في صياغة النصّ، وتقليل العيوب فيه. وقيام
المبدع هنا بدور المتلقّي يبرز أثره في كثرة العيوب في
النصوص غير المحكّكة، وقتلتها في قسيميّتها التي أديم النظر
فيها المرّة تلو الأخرى. يوجّه العسكري المبدع إلى ضرورة
التحكّيك بقوله⁸²: "إذا عمّلت القصيدة فهذبها ونقّدها؛ بإلقاء
ما غتّ من أبياتها، ورث ورتّل، والاقْتصار على ما حسن
وفخم؛ بإبدال حرفٍ منها بأخر أجود منه؛ حتّى تستوي
أجزاؤها، وتتضارع هوداها وأعجازها".

وتارة أخرى يكون لتحقيق انتلاف النصّ، وإحكام سدّبه
ووَحدته، ويبدو أنّ هذا كان دافع التحكّيك أول الأمر عند
المبدعين العرب؛ على حين تغيّر دوره ليصبح جمالياً شكلياً
في عصور تالية، ولهذا رأى ابن رشيّق أنّ العرب لم تكن
تنظر في شعرها "بأنّ تجنّس أو تطابق أو تُقابل؛ فنترك لفظاً
لللفظة، أو معنى لمعنى كما يفعل المحدثون، ولكنّ نظرنا كان
في فصاحة الكلام وجزالته، وبسط المعنى وإبرازه، وإتقان
بنية الشعر، وإحكام عقْد القوافي، وتلاحم الكلام"⁸³.

ويبدو أنّ هذه الأنظار كانت بسبب من شفوية الإبداع وسماعية التلقي في البدايات، فلما أن تحوّل الأمر إلى الكتابة اختلف دور التحكيك؛ بما ترك من فرصة زمانية لكل من المبدع والمتلقي؛ ولهذا كانت الدعوة إليه - في العصر الذي انتشرت فيه الكتابة انتشاراً واسعاً - أوضح وأقوى، ووجه النقد مُبدعي عصورهم إليه قاصداً دون موارد، ونبهوهم على ضرورة اليقظة في إبداعهم بأن لا يُقلدوا القدماء في اللجوء إلى الضرورات. يقول ابن طباطبا بعد التنبيه على عدد من عيوب الشعير، وما كان القدماء يُضطرون إليه⁸⁴: "ينبغي للشاعر في عصرنا أن لا يُظهر شعره إلا بعد ثقته بجودته وحسنه، وسلامته من العيوب التي نُبه عليها".

وثلاثة يهدف التحكيك إلى توضيح النص، ونفي التعقيد اللفظي والمعنوي عنه؛ إذ قد يستعجم المعنى كما يستعجم اللفظ، ويشرد اللفظ كما يزد المعنى⁸⁵، وقد يكون أجل إثارة إعجاب المتلقي، وهو هنا يتناسب طردياً مع حالة متلقي النص فهما ذكاء ومعرفة وخبرة؛ فمن كان في طبقة المتلقي الواعي الخبير لزمه قدر من التحكيك أكثر مما يلزم غيره ممن هو أدنى رتبة⁸⁶، ولهذا كان النص المكتوب يلزمه قدر من التنقيف أكثر مما يلزم المنطوق، وقد بين بعضهم دقة التفريق بين النصين بما يتاح من زمن لإنشاء الأول وتلقيه، ومن اختيار، وما يضطر المبدع والمتلقي في الآخر تحت وطأة الزمن؛ فالمكتوب بهذا الاعتبار "يتصفح أكثر من

تَصَفِّحِ الْخِطَابَ؛ لِأَنَّ الْكَاتِبَ مُخْتَارٌ وَالْمَخَاطِبَ مُضْطَرٌّ، وَمَنْ يَرِدُ عَلَيْهِ كِتَابُكَ فَلَيْسَ يَعْلَمُ أَسْرَعْتَ فِيهِ أَمْ أَبْطَأْتَ؛ وَإِذَا يَنْظُرُ أَصَبْتَ فِيهِ أَمْ أَخْطَأْتَ، وَأَحْسَنْتَ أَمْ أَسَاءْتَ؛ فإِطَاؤُكَ غَيْرُ إِصَابَتِكَ، كَمَا أَنَّ إِسْرَاعَكَ غَيْرُ مَعْفٍ عَلَى غَلْطِكَ" 87.

وَإِذَا كَانَ رَأْيُ الْأَصْمَعِيِّ مِنَ الْأَرَءِ السَّابِقَةِ نَقْدِيًّا مِنْ حَيْثُ الزَّمَنُ، فَإِنَّ مَوَاقِفَ الْمُبْدِعِينَ مِنَ التَّحْكِيكِ أَسْبَقُ مِنْ رَأْيِهِ، وَتُظْهِرُ عِنَايَةَ الْقَوْمِ بِهِ، بَلْ إِنَّ شِيعَةَ قَبْلَ تَعْيِيدِ النَّقْدِ نَظْرِيًّا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ أَحَدَ أَسْسِ الْإِبْدَاعِ الشُّعْرِيِّ مِنْذُ الْبِدَايَاتِ. وَلِهَذَا ظَلَّ مِقْيَاسًا مِنْ مَقَايِسِ الْإِبْدَاعِ بَعْدُ، وَلَجَأَ إِلَيْهِ النَّقَادُ لِتَفْسِيرِ ظَوَاهِرَ تَتَّصِلُ بِطَبِيعَةِ شِعْرِ الشَّاعِرِ، وَمَوَاقِفِ الْمُتَلَقِّينَ مِنْهُ، بِمَا يَكُونُ هُوَ نَفْسُهُ مُتَلَقِّيًّا أَوَّلَ لِشِعْرِهِ، فَيُقَوِّمُ مُنَادَهُ، وَيَرْمُ وَهْيَهُ، وَيُصْلِحُ تَأَهُ.

كَانَ امْرُؤُ الْقَيْسِ بِهَذَا أَوَّلَ الشُّعْرَاءِ فِي رَأْيِ مَنْ أَخَذَ عَنْهُ ابْنُ رَشِيْقٍ، وَأَوَّلَ مَنْ زَعَمُوا أَنَّهُ عَالَجٌ شِعْرَهُ بِالثَّقَافِ، وَعَلِمَ بِهِ أَنَّهُ يَكُونُ أَفْضَلَ الشُّعْرَاءِ وَالْمَقَدَّمِ عَلَيْهِمْ 88، وَبِالْإِعْتِبَارِ نَفْسِهِ زَعَمُوا أَنَّ زُهَيْرًا كَانَ "يَعْمَلُ الْقَصِيدَةَ فِي سِتَّةِ أَشْهُرٍ وَيُهَذِّبُهَا فِي سِتَّةِ أَشْهُرٍ، ثُمَّ يُظْهِرُهَا"، وَهُوَ أَحَدُ الثَّلَاثَةِ الْمُتَقَدِّمِينَ فِي الشُّعْرِ 89، وَذَكَرُوا أَنَّ الْحَطِيبَةَ كَانَ يَعْمَلُ الْقَصِيدَةَ فِي شَهْرٍ وَيَنْظُرُ فِيهَا ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ، ثُمَّ يُبْرِزُهَا، حَتَّى عَدَّوْا مِنْ فَضْلِ صَنْعَتِهِ فِي الشُّعْرِ "حُسْنَ نَسَقِهِ الْكَلَامَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ" 90، وَكَانَ أَبُو نُوَّاسٍ يَعْمَلُ الْقَصِيدَةَ وَيَتْرُكُهَا لَيْلَةً، ثُمَّ يَنْظُرُ فِيهَا فَيُلْقِي أَكْثَرَهَا، وَيَقْتَصِرُ عَلَى

العيون منها، فلهذا قَصُرَ أكثرُ قصائده، وكانَ البحتريُّ يُلقِي من كلِّ قصيدةٍ يعمَلُها جَمِيعَ ما يرتابُ به، فخرَجَ شِعْرُه مُهَدَّباً، وكانَ أبو تَمَّامٍ لا يَفْعَلُ هذا الفِعْلَ، بلْ يَرْضَى بأوَّلِ خَاطِرٍ، فَنُعِيَ عَلَيْهِ عَيْبٌ كَثِيرٌ⁹¹.

و-لا بُدَّ في هذا السِّياقِ من الإشارةِ إلى أنَّ النِّصوصَ الإبداعيةَ ظَلَّتْ تتعرَّضُ للتَّنقيحِ على مرِّ العُصورِ، ويبدو أنَّ هذا كانَ دأبَ الرِّوَاةِ والنَّقَّادِ وجامعي الشُّعرِ وشارحيه؛ ولهذا ما لَه من خُطُورَةٍ في تغييرِ صورةِ النَّصِّ عَمَّا هُوَ عليه، إذ قَدْ يتعرَّضُ النَّصُّ مرَّاتٍ عِدَّةً للتَّنقيحِ بما يتوافقُ وذوقَ المتلقِّي أو الناقدِ أو الشَّارحِ، وقد سبقَ للمرزوقي الكَشْفُ عَن فِعْلِ أَبِي تَمَّامٍ في الأشعارِ التي اختارَها، وأَنَّهُ كانَ يُغَيِّرُ فيها بما يُخالِفُ عن روايتها في دواوين الشُّعراء. ومن ذلكَ تلكَ الرِّوايةَ الصَّريحةَ عن الأصمعيِّ وخلفِ الأحمرِ، وفيها يقولُ الأصمعيُّ أَنَّهُ قرأَ شِعْرَ جَريرٍ على خَلفِ الذي طَلَبَ إليه أنْ يُغَيِّرَ كَلِمَةً في بيتِ مِنْهُ*؛ فَلَمَّا نَبَّهَهُ على أَنَّها هَكَذا في شِعْرِهِ، وَأَنَّهُ قرأَها على أَبِي عَمْرٍو بنِ العلاءِ قالَ: "صَدَّقْتَ، وكذا قالَ جَريرٌ، وكانَ قَليلَ التَّنقيحِ لألفاظِهِ، وما كانَ أبو عَمْرٍو لِيُقرِّنَكَ إلاَّ كَمَا سَمِعَ. قُلْتُ: فَكَيْفَ يَجِبُ أنْ يَكُونَ؟ قالَ: الأجوَدُ أنْ يَكُونَ (خَيْرُهُ دونَ شَرِّهِ) فَاروهِ كَذَلِكَ. وقد كانتِ الرِّوَاةُ قَدِيمًا تُصَلِّحُ أشعارَ الأوائلِ. فقلتُ: واللهِ لا أرويه إلاَّ كذا"⁹².

الفصل الثاني

المَعْنَى
فِي التُّرَاثِ الفِكْرِيِّ العَرَبِيِّ

النَّصُّ هُوَ الْوَسِيطُ الْقَائِمُ بَيْنَ الْمَعْنَى وَالْمُتَلَقِّي بِمَا يُقَرَّبُهَا مِنْ فَهْمِهِ، وَيُجَلِّئُهَا لِعَقْلِهِ، وَيُظْهِرُهُ عَلَى الْخَفِيِّ مِنْهَا. وَهَكَذَا، فَإِنَّ الْمَعْنَى كَامِنٌ دَوْمًا خَلْفَ الْلفظِ، وَبِسَبَبِ مِنْ هَذَا الْكُمُونِ غَمُضَ الْحَدِيثِ عَنِ الْمَعْنَى؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَحْسُوسًا مَادِّيًّا يُمَكِّنُ حَصْرَهُ، فَكَانَ أَنْ تَعَدَّدَتْ أَنْظَارُ الْبَاحِثِينَ الَّذِينَ قَصَدُوا إِلَى تَبْيُنِهِ وَتَعْرِيفِهِ، وَوَصَفُوا كَيْفِيَّةَ إِدْرَاكِهِ وَفَهْمِهِ.

وَتَحَاوَلْ هَذِهِ الدَّرَاسَةُ أَنْ تُقَارِبَ الْأَنْظَارَ التَّرَاثِيَّةَ لِمُعَالَجَةِ الْمَعْنَى فِي الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ، وَتُعَالِجَ الْجَدَلَ الَّذِي دَارَ حَوْلَهُ؛ فَعَرَضَتْ لِمَفْهُومِ النَّصِّ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا، وَعِلَاقَةَ النَّصِّ وَالْمَعْنَى بِسِيَاقِ التَّلَقِّي، ثُمَّ مَفْهُومِ الْمَعْنَى وَتَقْسِيمَاتِهِ، مُبَيِّنَةً عَنِ الْفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ كُلِّ مِنَ الْمَفْهُومِ وَالذَّلَالَةِ. ثُمَّ فَصَّلَتْ الْقَوْلَ فِي ثَبَاتِ الْمَعْنَى وَتَغْيِيرِ الذَّلَالَةِ، أَوْ كَوْنِ الْمَعْنَى دَلَالَةً فِي الْمَعْنَى وَمَعْنَى الْمَعْنَى، كَاشِفَةً عَنِ ضَرُورَةِ الْفَصْلِ بَيْنَ غُمُوضِ الْمَعْنَى وَغُمُوضِ الذَّلَالَةِ؛ إِذْ لَا تُوصَفُ الْمَعْنَى بِالْغُمُوضِ.

كَمَا حَاوَلَتْ الدَّرَاسَةُ أَنْ تُحْدِلَ كُلًّا مِنَ الْمَعْنَى وَالذَّلَالَةِ عَلَى الْحَقْلِ الَّذِي يَرْتَبِطُ بِهِ كُلُّ مِنْهُمَا؛ فَأَرْجَعَتْ الْمَعْنَى إِلَى قَصْدِ الْمُبْدِعِ، وَرَبَطَتْ الذَّلَالَةَ بِفَهْمِ الْمُتَلَقِّي. ثُمَّ نَاقَشَتْ قَضِيَّةَ احْتِمَالِ النَّصِّ وَاتِّسَاعِ الْمَعْنَى فِي حَقْلِي -الْأَدَبِ وَالنَّقْدِ، وَالتَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ، فَالِاتِّسَاعِ قَضِيَّةً لَهَا خَطَرُهَا الظَّاهِرُ فِي إِثْبَاتِ مَعْنَى مَا وَاحِدٍ لِلنَّصِّ، أَوْ تَوْجِيهِهِ بِحَدِيثٍ يَحْتَمِلُ مَعَانِيَ مُتَعَدِّدَةً. ثُمَّ وَقَفَتْ عَلَى مَسْأَلَةِ كَيْفِيَّةِ فَهْمِ الْمَعْنَى وَإِدْرَاكِهِ، وَتَكشَّفَتْ فِي هَذَا السِّيَاقِ عَنِ رُؤْيَا وَاضِحَةٍ نَاضِجَةٍ لِلتَّرَاثِ الْفِكْرِيِّ الْعَرَبِيِّ، لِعَلَّهَا لَا تَقُولُ

وضوحًا ونضجًا عمّا وصلت إليه الدراسات اللغوية والنقدية الحديثة. وانتهت الدراسة إلى معالجة جماليات المعنى، واللذة التي يحسها المتلقي نتيجة كشفه.

* مفهوم النص لغة:

النص لغة هو الكشف والظهور⁹³، والمَنْصُوصُ هُوَ المَقْيَدُ المقابل لما يحتمل التأويل⁹⁴، وهو كلُّ "خطابٍ يُمكنُ أن يُعْلَمَ المرادُ به"، وكلُّ "كلامٍ يَظْهَرُ إفاذته لمعناه، ولا يَدْنَاوُلُ أكثرَ منه"⁹⁵، وهو "اللفظ الذي لا يحتملُ غيرَ ما فهمَ منه". ويلتبسُ النصُّ بالظَّاهِرِ أحياناً، وفرقٌ بينهما أن اللفظَ "إذا ظهرَ منه المرادُ يُسمَى ظاهراً بالنسبة إليه في اصطلاح أصول الفقه، وإن تأيّد ذلك بشهادة السدوق يُسمَى نصّاً"، وعرفه بعضهم بأنه "اللفظُ المفيدُ الذي لا يحتملُ غيرَ المقصودِ"⁹⁶ إظهاراً لقصدية قائله.

وبذلك فالنصُّ ما كانَ لفظه دليلاً بدونِ أن يتطرَّقَ إليه احتمال، أمّا الظاهرُ فما سبقَ مراده إلى فهمٍ سامعه، وتوجّه إليه احتمال⁹⁷، وهو ضدُّ الباطنِ، ولفظٌ معقولٌ يبتدِرُ إلى فهمٍ البصيرِ لجهةٍ يفهمُ الفاهمُ منه معنى، وله عنده وجهٌ من التأويلِ مُسوِّغٌ لا يبتدِرُه الفهم⁹⁸، وراعى بعضهم الدلالةَ ظنيّةً للظَّاهِرِ، وقطعيةً للنصِّ⁹⁹.

لكنّ مثلَ هذا التعلّقِ بينَ تركيبِ النصِّ وظهورِ معناه ودلالته يحرفُ الوجّهَةَ نحوَ استثناء كلِّ ما ليسَ معناه ظاهراً تماماً من أن يكونَ نصّاً، ويحيلنا على ما سمّاه ابنُ سينا اللفظَ النصَّ على المعنى، وما سمّاه السكاكي مُتعارَفَ الأوساطِ، وبهما

قاس كلُّ منهما النّصوصَ في قُربها وبعدها من الذي لا يُحمَدُ ولا يُذمُّ في باب البلاغة، فناقش ابنُ سينا التّغييراتِ التي يُمكنُ أن يكونَ عليها النّصُّ قياساً باللفظِ النّصِّ على المعنى¹⁰⁰، وناقش السّكاكيّ الإيجازَ والإطنابَ قياساً بمتعارفِ الأوساطِ، فالإيجازُ هو أداءُ المقصودِ من الكلامِ بأقلِّ من عباراتِ متعارفِ الأوساطِ، والإطنابُ أدأوه بأكثر من عباراتهم؛ فما صادفَ من ذلك موقعَهُ حُمدَ وإلّا ذمَّ، وسُمِّيَ الإيجازُ إذ ذاك: عيياً وتقصيراً، والإطنابُ: تطويلاً وتكثيراً¹⁰¹.

ويدبو أن أهلَ أكثرِ علومِ العربيّةِ قد اقتصروا في معالجاتهم للنّصِّ على النّظرِ إلى أجزاءٍ منه بما يخصُّ هذا العلمَ أو ذلك، فنظر البلاغيّونَ إلى الاستعارةِ والمجازِ والتّشبيهِ والكنايةِ وألوانِ البديع؛ ونظرَ النّحويّونَ إلى تركيبِ الجملةِ، ولم ينظروا في النّصِّ بوصفه الشّموليّ، وإنّما اقتصروا في نظرتهم على الكلامِ، وعلى أحواله الجزئيةِ بما تنطوي عليه عبارة المتكلم من إمكانية تحقّقها واقِعاً، أو استحالتها، ولهذا قسمَ سيبويه الكلامَ بحسبِ استقامته وإحاليته أقساماً؛ فمنه "مستقيمٌ حسنٌ، ومُحالٌ، ومستقيمٌ كذبٌ، ومستقيمٌ قبيحٌ، وما هو مُحالٌ كذبٌ"¹⁰²، وبهذا كانَ النّحوُ العربيُّ نَحْوًا جُمليًّا لا نَحْوًا نصّيًّا؛ والتفت الصّرفيّونَ إلى الكلمةِ مفردةً ووجوه دلاليتها الصّرفيّةِ من حيث الصّيغِ. وانعكست هذه النظراتُ الجزئيةُ في الدّرسِ النّقديِّ حيناً من الزّمنِ حتّى نُظرَ في البيتِ مستقلاً عن غيره، وفي التّفسيرِ حتّى فسّرتِ الآيةُ وحدها. لكنّ النّقدَ والتّفسيرَ كانا يخرُجانِ أحياناً عن هذا النهجِ في النّظرِ إلى النّصِّ في شموليّته، وإلى الآيةِ في سياقها الجزئيّ، وفي سياقها الكلّي أيضاً¹⁰³.

* مفهوم النص اصطلاحاً:

النص - في أي صورة من صورهِ - إنما هو تعبيرٌ عن المعاني القائمة في النفوس، المتصورة في الأذهان، المتصلة بالخواطر، الحادثة عن الفكر، وهي لا شك "مسئورة خفية، وبعيدة وخبئية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة"، ولا يقوى الإنسان على تعرف ضمير غيره إلا بتفهم ألفاظه وعباراته، وتأمل ما يزجيه إليه بالغة. فالنص هو الوسيط القائم بين المعاني والمتلقي بما يقربها من فهمه، ويجليها لعقله، ويظهره على الخفي منها، ويوقفه على غائبها ويقربه من بعيدها¹⁰⁴.

وثمة ما يدل على نظرة النقاد الشمولية إلى النص بوصفه وحدة واحدة؛ يتركب من جوانب متعددة حين يمتزج بعضها ببعض، وتتصهر في النص متماهية بانسجام لتصبح كلاً مكملاً؛ وذلك حين يعتنق اللفظ المعنى ويعترف به في ما تصوب به العقول، ويتلبسان متظاهرين في الاشتراك متوافقين، "وهناك يتجلى البيان فصيح اللسان، نجيح البرهان، وتري رائدي الفهم والطبع متباشرين، لهما من المسموع والمعقول" ما يمتع ويفيد¹⁰⁵.

والنص الجيد الذي تعارف عليه النقاد والبلاغيون هو النص المحكم المنسجم؛ الذي كانه الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض؛ "فمتى انفصل عضو واحد عن الآخر، وبأينه في صحة التركيب، غادر في الجسم عاهة تتخون محاسنه"¹⁰⁶، وهذا يقتضي

حُسْنَ التَّأْلِيفِ والرِّصْفِ الَّذِي يَزِيدُ الْمَعْنَى وَضَوْحاً؛ وَلَا يَتِمُّ ذَلِكَ إِلَّا بِوَضْعِ الْأَلْفَاظِ مَوَاضِعَهَا، وَتَمَكِينِهَا فِي أَمَاكِنِهَا؛ بِحَيْثُ تُضَمُّ كُلُّ لَفْظَةٍ فِيهِ إِلَى شِدْكَهَا دُونَ حَذْفِ إِلَّا مَا لَا يَفْسُدُ بِهِ الْكَلَامُ، وَكَذَلِكَ التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ¹⁰⁷. فَإِذَا تَحَقَّقَ لَهُ ذَلِكَ كَانَ بَعْضُهُ آخِذَا بِرِقَابِ بَعْضٍ؛ كَأَنَّمَا أُفْرِغَ إِفْرَاغاً مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفْصَلَ بَيْنَ أَجْزَائِهِ فَاصِلٌ مُسْتَهْجَنٌ، وَكَأَنَّهُ يَجْرِي عَلَى اللِّسَانِ كَمَا يَجْرِي الدَّهَانُ، وَبِهَذَا الْمَعْيَارِ اسْتَحْسَنُوا الْقَصِيدَةَ الَّتِي كَانَتْ بَيْتٌ وَاحِدٌ، وَالْبَيْتَ الَّذِي كَانَتْ لَفْظَةً وَاحِدَةً، وَاللَّفْظَةَ الَّتِي كَانَتْ حَرْفٌ وَاحِدٌ خِفَّةً وَسُهولةً¹⁰⁸.

وَيُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ هَذِهِ الرُّوْيَةَ لِلنَّصِّ إِنَّمَا كَانَتْ تَتَغَيَّرُ الْإِنْتِفَاعَ بِهِ بِمَا يُحْدِثُ مِنْ أَثَرٍ فِي مُتَلَقِّيهِ، وَلَمْ تَكُنْ فِي إِطَارِ نَظَرِةٍ نَقْدِيَّةٍ خَالِصَةٍ، وَلِهَذَا رَأَوْا فِي النَّصِّ وَسِيْلَةً لَا غَايَةَ فِي ذَاتِهِ؛ فَهُوَ مَتَى كَانَ "كَرِيْمًا فِي نَفْسِهِ، مُنْخَيَّرًا مِنْ جِنْسِهِ، وَكَانَ سَلِيْمًا مِنَ الْفُضُولِ، بَرِيْنًا مِنَ التَّعْقِيْدِ، حُبَّبَ إِلَى الذُّفُوسِ، وَاتَّصَلَ بِالْأَذْهَانِ، وَالتَّحَمَّ بِالْعُقُولِ، وَهَشَّتْ إِلَيْهِ الْأَسْمَاعُ، وَارْتَاخَتْ لَهُ الْقُلُوبُ، وَخَفَّتْ عَلَى الْأُسْدُنِ الرُّوَاةُ، وَشَاعَ فِي الْآفَاقِ ذِكْرُهُ، وَعَظُمَ فِي النَّاسِ خَطَرُهُ، وَصَارَ ذَلِكَ مَادَّةً لِلْعَالِمِ الرَّئِيْسِ، وَرِيَاضَةً لِلْمَتَعَلِّمِ الرَّيِّضِ"¹⁰⁹. وَلَعَلَّ هَذَا هُوَ السَّبَبُ الْأَجَلُّ فِي تَفْضِيْلِهِمُ لِلنَّصِّ الْمَطْبُوعِ عَلَى نَظِيْرِهِ الْمَصْنُوعِ؛ إِذْ رَأَوْا لِلطَّبْعِ رَوْنَقًا لَا يَكُونُ لِلصَّنْعِ، وَإِنْ جَعَلُوا الْمَصْنُوعَ الَّذِي خَلَا مِنْ آثَارِ التَّكْلُفِ وَالتَّرْكِيزِ عَلَى الشِّكْلِ، وَجَاءَ بِمَا فِي الْمَطْبُوعِ مِنْ مَعْنَى، أَفْضَلَ¹¹⁰.

وَقَدْ نَظَرُوا فِي النَّصِّ عَلَى هَدْيٍ مِنْ كَوْنِهِ غَيْرَ مَسْدُوقٍ بِمَا فِيهِ؛ مُبْدَعًا مُخْتَرَعًا، أَوْ مُسْتَمَدًّا مِنْ نُصُوصِ أُخْرَى سَبَقَتْهُ؛ فَيُضْحِي كَأَنَّهُ

لوحهً فسيّسائيّةً تشكّلت نتيجة إدامة النظر في نصوصٍ متميّزة؛ حتّى التصقّت معانيها بفهم المبدع، وترسّخت أصولها في قلبه، فأصبحت موادّ لطبعه، وذرب لسانه بألفاظها، فإذا "جاش فكره بالشعر أدّى إليه نتائج ما استفاده ممّا نظر فيه من تلك الأشعار، فكانت النتيجة كسبيكة مفرّعة من جميع الأصناف التي تُخرجها المعادن، وكما قد اعترف من وادٍ قد مدّته سيولُ جارية من شعابٍ مختلفة، وكطيب تركّب من أخلاطٍ من الطيب كثيرة، فيستغرب عيانه، ويغمض مُسْتَبْطَنُه" 111.

وقد تعدّدت روى النقاد للنصوص حين ميّزوا بين بنية كلّ نصٍّ من بنية غيره؛ وتعدّدت تبعاً لذلك شروطُ الإجابة في كلّ منها بحيث يحقّق الغاية القصوى من إبداعه، ويقترّب من درجة الكمال؛ ولهذا عدّ أبو سليمان المنطقي لكلّ جنسٍ من النصوص بلاغةً؛ دالاً بفعله ذلك على حدّس عميقٍ بالفوارق الدقيقة بين أجناس النصوص، ووعى بغاياتها وطبيعة انتشارها بين متلقّيها وتأثيرها فيهم؛ فجعل لكلّ من الشعر والمثل والنثر والخطابة مستوىً بلاغيّاً مناسباً¹¹².

ويؤكدُ مجملُ الفكر النقديّ والبلاغيّ عند العرب كَوْنُ النصِّ مقياساً لذاته؛ بقطع النظر عن قائله أو زمانه أو بيئته، ويُقتصرُ في نقدِ النصِّ على ما فيه من عناصر؛ وإن اختلفت النقاد فيما بينهم في أيّ العناصر أولى بالتقديم والاهتمام؛ لكنهم رفضوا المقاييس المتقدّمة الخارجة عن النصِّ، ورأوا أنّ الأسلم في نقدِهم النظرُ إلى ما في النصِّ "من نعت الألفاظ والمعاني؛ فأما قائله وتقدّم زمانه أو تأخره، فلا تأثير له في ذلك"، وإلى هذا كان

يذهب الجاحظُ وابنُ قتيبةَ والمبردُ والبدتريُّ والمعرِّيُّ، وهو
"الصَّحِيحُ الَّذِي لَا يَعْتَرِضُ الْعَاقِلَ فِيهِ شَكٌّ وَلَا شُبْهَةٌ" ¹¹³.

وإذا كنا نرى بعضَ الأحكامِ النقديةِ التي تَشِي بالنظرِ إلى مبدعِ
النَّصِّ لا نصِّه؛ مثلَ ما يُنسَبُ إلى النَّابِغَةِ الدِّبْيَانِيِّ فِي حِكْمِهِ
لِلْأَعَشَى عَلَى الْخَنَسَاءِ بِقَوْلِهِ: "لَوْلَا أَنَّ أَبَا بَصِيرٍ أَنْشَدَنِي آيْفًا، لَقُلْتُ:
إِنَّكَ أَشْعَرُ مَنْ فِي السُّوقِ"، فَإِنَّ مُجْمَلَ الدَّقْدِ اعْتَمَدَ النَّصَّ نَفْسَهُ،
وَبِهَذَا تُفَسِّرُ دَعْوَةَ الْقَاضِي الْجِرْجَانِيِّ خُصُومَ الْمُتَنَبِّيِّ إِلَى النَّظَرِ فِي
دِيَوَانِهِ بِقَوْلِهِ: "فَإِنْ قُلْتُ: كَثُرَ زَنُّهُ، وَقَلَّ إِحْسَانُهُ، وَاتَّسَعَتْ مَعَايِبُهُ،
وَضَاقَتْ مَحَاسِنُهُ. قُلْنَا: هَذَا دِيَوَانُهُ حَاضِرًا، وَشِعْرُهُ مَوْجُودًا مُمَكِّنًا،
هَلُمَّ نَسْتَقْرِئْهُ وَنَتَصَفَّقْهُ، وَنَقْلِبْهُ وَنَمْتَدِّنْهُ، ثُمَّ لَكَ بِكُلِّ سَيِّئَةٍ عَشْرُ
حَسَنَاتٍ، وَبِكُلِّ نَقِيصَةٍ عَشْرُ فَضَائِلٍ، فَإِذَا أَكْمَلْنَا لَكَ ذَلِكَ وَاسْتَوْفَيْتَهُ،
وَقَادَكَ الْإِضْطِرَارُ إِلَى الْقَبُولِ أَوْ الْبُهْتِ، وَوَقَفْتَ بَيْنَ التَّسْلِيمِ
وَالْعِنَادِ، عُدْنَا بِكَ إِلَى بَقِيَّةِ شِعْرِهِ، فَحَاجَّجْنَاكَ بِهِ" ¹¹⁴.

وبهذا الاعتبارِ نفسهِ رفضَ ابنِ سنانٍ أَنْ يُعْتَبَرَ الْكَلَامُ بِالْإِضَافَةِ
إِلَى الْمَخَاطَبِ بِهِ، وَلَا بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْمَخَاطَبِ؛ مَقْرَّرًا أَنَّهُ "لَيْسَ
لِلْمَخَاطَبِ تَأْثِيرٌ فِي حُسْنِ تَأْلِيفِ الْكَلَامِ وَقُبْحِهِ، وَلَوْ جَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ
الْكَلَامُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْمَخَاطَبِ لَجَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى
الْمَخَاطَبِ بِهِ" ¹¹⁵، وَكَأَنَّهُ يُرِيدُ إِلَى أَنَّ مَعْيَارَ الْكَلَامِ مُسْتَمَدٌّ مِنْ
الْكَلَامِ نَفْسِهِ، بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ مَبْدَعِهِ أَوْ مُتَلَقِّيهِ، وَهُوَ مَا يُوجِبُهُ نَحْوُ
مَفْهُومِ مِحْورِيٍّ لِلنَّصِّ مُجَرَّدٍ مِنْ أَيِّ اعْتِبَارٍ خَارِجٍ عَنْهُ، لَا مَبْدَعِهِ
وَلَا مُتَلَقِّيهِ وَلَا زَمَانَ إِنتَاجِهِ وَلَا مَكَانِهِ، فَهُوَ الْأَصْلُ الَّذِي تَعُودُ إِلَيْهِ
سَائِرُ الْفُرُوعِ الْأُخْرَى.

* النصّ والمعنى في سياقِ التلقّي:

تقدّم أنفاً في الكلام على مفهوم النصّ أنّ هذا المفهوم قائم على تعالُقٍ متينٍ بين النصّ والمعنى، وإذا كان هذا في سياق مفهوم النصّ من الناحية اللغويّة، فإنّ التعلُق يبرز مرّةً أُخرى على الصّورة نفسها من ناحية الاصطلاح. ويظلّ المعنى ملازمًا للنصّ وتصنيفاته المختلفة، ولا سيّما علاقة النصّ بالإبداع والتلقّي؛ وقد تقدّم أنّ النصّ هو الوسيطُ الإبداعيُّ بين المبدع والمتلقّي، ومن هنا فرّق النقاد بين النصّ العاديّ والنصّ الذي يجوز أن يدعى فيه الاختصاصُ والسبقُ والأوليّة، وجعلوا مدار التفريق بينهما ما يحتاجه المتلقّي من جهدٍ في تلقّي كلّ، فهو في الأوّل أمام نصّ مُبدعٍ لا يراوغ، ولا يُعملُ المتلقّي فيه فكره، نصّ مُكشّفٍ المعنى، ظاهر الدلالة غير فاتن؛ أمّا الآخر فهو الذي "ينتهي إليه المتكلّم بنظرٍ وتدبّر، ويناله بطلبٍ واجتهاد، ولم يكن كالأوّل في حضوره إيّاه، وكونه في حكم ما يُقابلُه الذي لا مُعانةَ عليه فيه، ولا حاجةَ به إلى المحاولة والمزاولة والقياس والمباحثة والاستنباط والاستثارة، بل كان من دونه حجابٌ يحتاج إلى خرقه بالنظر"116.

وحصرَ بعضُ النقاد غايةَ النصوص في إمكان أن تُحقّق الإفهام، أو أن تُحسّنه بما هي موقوفةٌ "على خاصّ ما لها في بُروزها من نفسِ القائل، ووصولها إلى نفسِ السامع"117، وإمّا أن تُحقّق أموراً ظريفةً أُخرى فتلذّد الإحساس، وتُثير في النفسِ طرافةً بجديتها وإدهاشها118.

ولعلَّ عبد القاهرِ نظرَ إلى هذا حينَ صنَّفَ النصوصَ ثلاثةَ أصنافٍ باعتبارِ قُدْرَتِها على إثارةِ دهشةِ المتلقِّي، ورأى أذاكَ أمامَ بعضها "لا تُكْبِرُ شأنَ صاحِبِه ... حدِّي تسنُوفِي القطْعَةَ، وتأتي على عِدَّةِ أبياتٍ"، على حينَ ترى في بعضها "الحُسْنَ يهْجُمُ عليكَ منه دَفْعَةً، ويأتِيكَ منه ما يملأُ العينَ غرابَةً، حدِّي تعرفَ من البيتِ الواحدِ مكانَ الرَّجُلِ من الفضلِ ... وذلكَ إذا ما أنشدتَه ووضعْتَ اليدَ فيه على شيءٍ، فقلتَ: هذا هذا! وما كان كذلكَ فهو الشعرُ الشَّاعرُ، والكلامُ الفاخرُ". أمَّا الصَّنْفُ الثالثُ فهو الذي تحتاجُ معه إلى أن "تستقرئَ عِدَّةَ قصائدَ، بل أن تَقْلِي ديواناً كاملاً من الشعرِ حتى تَجْمَعَ منه عِدَّةَ أبياتٍ" ¹¹⁹.

وقد ملكت الذُّظْرَةُ النَّفْعِيَّةُ إلى النَّصِّ على النَّقادِ والمتكلمينَ وأصحابِ الأصولِ أمرَهم؛ إذ بما أن الانتِفاعَ بالنَّصِّ لا يتحقَّقُ إلا بفهمِه، فقد رفضوا إمكانيَّةَ الخِطابِ بالمُهْمَلِ ¹²⁰ "الذي لا موضوعَ له، فلا يُفْهَمُ منه شيءٌ"، ورأوا فيه عبثاً وهذياناً ونقصاً، ولهذا لم يُجيزوا على الله تعالى أن يُخاطِبَنَا به. ونظَرَ إلى النَّصِّ بهذا الاعتبارِ بَقِيْدٍ من شَرَطِ تَساْبِقِ معناه ولفظه إلى القلبِ والسَّمْعِ ¹²¹، وضرورة أن يكونَ في صدرِه دلالةٌ على معناه و غرضِ قائِلِه ¹²²، وبُنْيِ عليه أن خيرَ الشعرِ ما فهِمَتْهُ العامَّةُ ورَضِيَتْهُ الخاصَّةُ، ولمَّ يحجُبُه عن القلبِ شيءٌ ¹²³؛ فيكونُ ممَّا "يذهبُ السَّامِعُ منه إلى معاني أهله، وإلى قصدِ صاحِبِه" ¹²⁴، بما يدلُّ بعضُه على بعضٍ ¹²⁵.

والنَّصُّ الذي يُرادُ له البقاءُ على الدَّهرِ، ويؤمَلُ فيه تحقيقُ

الغرض الذي سبق له، يَنْبَغِي أَلَّا يَفْتَصِرَ عَلَى الْأَلْفَاظِ الَّتِي يَشِيْعُ اسْتِعْمَالُهَا فِي لَهْجَةٍ مَّا بَعِيذُهَا، أَوْ فِي بِيئَةٍ مَحْدُودَةٍ، بَلْ تَكُونُ أَلْفَاظُهُ مِمَّا يَتَعَارَفُ فِيهَا النَّاسُ "فِي اسْتِعْمَالِهِمْ، وَيَتَدَاوَلُونَهُ فِي زَمَانِهِمْ" ¹²⁶، فَلَيْسَ مَنْ أَتَى بِلَفْظٍ مَحْصُورٍ يَعْرِفُهُ طَائِفَةٌ مِنَ النَّاسِ "كَالَّذِي لَفْظُهُ سَائِرٌ فِي كُلِّ أَرْضٍ، مَعْرُوفٌ بِكُلِّ مَكَانٍ" ¹²⁷. وَقِبَالَةَ هَذِهِ الرُّوْيَةِ كَانَ النَّصُّ الَّذِي لَا يَنْتَفِعُ بِهِ مُتَلَقِّيهِ، وَلَا يُنْبِئُهُ بِمَعْنَاهُ عِنْدَ سَمَاعِهِ إِيَّاهُ، مُقْصَرًا ¹²⁸، وَكَانَ شَرُّ الْكَلَامِ مَا سُدِّلَ عَنْ مَعْنَاهُ ¹²⁹، وَخَيْرُهُ "مَا لَمْ يُحْتَجَّ مَعَهُ إِلَى كَلَامٍ" ¹³⁰؛ أَيْ أَنَّ خَيْرَ النُّصُوصِ "هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ" بِلَا تَوْسُطٍ، أَوْ بِقَرِينَةِ الْعَقْلِ حَسْبُ ¹³¹، وَأَحْسَنَ "الشَّعْرُ مَا يُوضَعُ فِيهِ كُلُّ كَلِمَةٍ مَوْضِعَهَا حَتَّى تُطَابِقَ الْمَعْنَى الَّذِي أُرِيدَتْ لَهُ، وَيَكُونُ شَاهِدًا مَعَهَا؛ لَا تَدْتَاجُ إِلَى تَفْسِيرٍ مِنْ غَيْرِ ذَاتِهَا" ¹³².

وَفِي السِّيَاقِ ذَاتِهِ وَوَجِهَ النَّصِّ الْمَعْقُودِ بِهَجُومٍ شَدِيدٍ؛ ذَلِكَ بَأَنَّ تَعْقِيدَهُ يُخِلُّ بِإِمْكَانِيَّةِ تَحْقِيقِ الْفَائِدَةِ، وَيُنْفِرُ مُتَلَقِّيهِ مِنَ الْمَتَابَعَةِ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُرْتَبِ التَّرْتِيبَ الَّذِي يُمَثِّلُهُ تَحْصُلُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْغَرَضِ؛ "حَتَّى احْتِجَ السَّامِعُ أَنْ يَطْلُبَ الْمَعْنَى بِالْحِيلَةِ"، لَكِنَّ بَعْضَ النُّصُوصِ الْمَمْتَازَةِ - كَالَّذِي سَمَّاهُ عَبْدُ الْقَاهِرِ الشَّعْرَ الشَّاعِرَ - يَقِفُ حِيَالَهَا الْمُتَلَقِّيُ الْوَقْفَةَ نَفْسَهَا فِي طَلَبِ الْمَعْنَى، وَفِي هَذَا تَنَاقُضٌ ظَاهِرٌ لَا أَكْثَرَ؛ إِذِ الْمَذْمُومُ فِي النَّصِّ الْمَعْقُودِ أَنَّهُ يُحَوِّجُ إِلَى الْفِكْرِ بِمِقْدَارٍ يَزِيدُ عَنِ مِقْدَارِ فَائِدَتِهِ، وَيُعَسِّرُ الطَّرِيقَ إِلَى الْمَعْنَى فَيُشْعَبُ ظَنَّ الْمُتَلَقِّيِ حَتَّى لَا يَدْرِي كَيْفَ يَطْلُبُهَا ¹³³.

* مَفْهُومُ الْمَعْنَى:

تُشِيرُ مُجْمَلٌ دَلَالَاتِ الْجَذْرِ (عَدَى) فِي اللُّغَةِ إِلَى الْقَصْدِ وَإِرَادَةِ الشَّيْءِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ¹³⁴، وَبِمَا أَنَّ هَذِهِ الْمَعَانِي جَمِيعَهَا تَدُلُّ عَلَى مَا لَيْسَ مَحْسُوسًا فَإِنَّ دَلَالََةَ الْمَعْنَى تَظَلُّ خَفِيَّةً بِحَيْثُ يُخْتَلَفُ عَلَيْهَا بَيْنَ اثْنَيْنِ، وَأَمَّا ارْتِبَاطُهَا بِالْقَصْدِيَّةِ فَهُوَ أَمْرٌ تَنَبَّهَ إِلَيْهِ الْفَكْرُ الْعَرَبِيُّ مِنْذُ الْبَدَايَاتِ الْمُبَكَّرَةِ، فَالْقَصْدِيَّةُ فِي كَلَامِ الْمَتَكَلِّمِ أَمْرٌ يَنْبَغِي إِظْهَارُهُ، وَتَقْرِيْبُهُ مِنَ الْمَتَلَقِّي، وَإِلَّا لَمْ يُوَدِّ الْكَلَامُ الْغَايَةَ مِنْهُ.

وَقَدْ تَنَبَّهَ الْفَكْرُ الْعَرَبِيُّ فِي مُجْمَلِهِ إِلَى كُمُونِ الْمَعْنَى خَلْفَ اللَّفْظِ، وَقَدْ غَمُضَ الْحَدِيثُ عَنِ الْمَعْنَى بِسَبَبِ مِنْ هَذَا الْكُمُونِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَحْسُوسًا مَادِّيًّا يُمَكِّنُ حَصْرَهُ، وَلِهَذَا تَعَدَّدَتْ أَنْظَارُ الْبَاحِثِينَ الَّذِينَ قَصَدُوا إِلَى تَبْيِيهِهِ وَتَعْرِيفِهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ رَأَى أَنَّهُ "مَا يُقْصَدُ بِشَيْءٍ" تَمَكِينًا لِقَصْدِيَّةِ مُنْشِئِ الْخُطَابِ¹³⁵، وَمِنْهُمْ مَنْ نَظَرَ إِلَى ضَرُورَةِ أَنْ يُرْبَطَ الْمَعْنَى بِمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ الْأَفْظَاءُ، فَعَرَفَهُ بِأَنَّهُ "الصُّورَةُ الذَّهْنِيَّةُ مِنْ حَيْثُ وُضِعَ بِإِزَائِهَا اللَّفْظُ، وَبِدُونِ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ لَا تُسَمَّى مَعْنَى"، لَكِنَّهُمْ اسْتَدْرَكُوا لِمَا رَأَوْا مِنْ أَنَّ الْمَعْنَى لَا يَقْتَصِرُ عَلَى مَا وُضِعَ لَهُ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ، فَنَظَرُوا إِلَيْهِ نَظْرَةً تَجْرِيدِيَّةً، وَاكْتَفَوْا "فِي إِطْلَاقِ الْمَعْنَى عَلَى الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ بِمَجْرَدِ صِلَاحِيَّتِهَا لِأَنَّ نُقْصَدَ بِاللَّفْظِ، سِوَاءِ وَضِعَ لَهَا لَفْظٌ أَمْ لَا"¹³⁶.

وَقَدْ شَكَّلَتْ هَذِهِ النَّظْرَةُ الْأَخِيرَةُ تَصَوُّرًا جَدِيدًا لِلْمَعْنَى؛ إِذْ إِنَّهُ إِنْ افْتَرَنَ بِاللَّفْظِ اتَّصَفَ بِالْإِفْرَادِ وَالتَّرْكِيبِ بِالْفِعْلِ، أَمَّا إِنْ كَانَ فِي صُورَتِهِ التَّجْرِيدِيَّةِ غَيْرَ مُقْتَرِنٍ بِاللَّفْظِ يَدُلُّ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ يَتَّصِفُ بِالْإِمْكَانِ¹³⁷، وَلَعَلَّ هَذِهِ النَّظْرَةَ تَتَعَالَقُ مَعَ النَّظْرِ إِلَى اللُّغَةِ بِوصْفِهَا عَاجِزَةً أحيانًا عَنْ أَنْ تُحِيطَ بِالْمَعَانِي فِي عِبَارَاتِهَا، فَالْمَعَانِي مَتَّسِعَةٌ وَالْعِبَارَاتُ مَحْدُودَةٌ، وَهُوَ مَا عَبَّرَ عَنْهُ الْجَاحِظُ إِذْ تَكَلَّمَ عَلَى الْأَفْظَاءِ الَّتِي يَقْبُحُ بِالْخَطِيبِ اسْتِعْمَالُهَا بِقَوْلِهِ: "وَإِنَّمَا جَازَتْ هَذِهِ الْأَفْظَاءُ

حِينَ عَجَزَتِ الْأَسْمَاءُ عَنِ اتِّسَاعِ الْمَعَانِي "138". كَمَا فَرَّقَ الْعُلَمَاءُ بَيْنَ الْكَلَامِ الْحَقِيقِيِّ، بِاعْتِبَارِهِمْ الْمَعْنَى الْمَوْجُودَ فِي النَّفْسِ، أَوِ الْمَعْنَى الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ دُونَ غَيْرِهِ، وَبَيَّنَّ الْكَلَامَ اللَّفْظِيَّ الَّذِي هُوَ "الْعِلْمُ بِنَظْمِ الْأَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ وَتَأْلِيفِ الْمَعَانِي الْمَفْهُومَةِ الْمَعْلُومَةِ عَلَى وَجْهِهِ مَخْصُوصٍ" 139.

وفي السِّبَاقِ نَفْسِهِ يَتَوَزَّعُ الْمَعْنَى عَلَى فِئَتَيْنِ فِي حَالِي إِفْرَادِ اللَّفْظِ وَتَرْكِيبِهِ، وَقَدْ أَشَارَ الرَّازِي إِلَى أَنَّ إِفَادَةَ الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ وَضْعِيَّةٌ، مُؤَكَّدًا أَنَّ الْأَلْفَاظَ حِينَ تَكُونُ فِي بِنْيَةِ الذُّنُومِ اللَّغَوِيَّةِ تَكُونُ مَفْصُورَةً عَلَى هَذِهِ الدَّلَالَةِ، أَمَّا حِينَ تَدْخُلُ فِي التَّرْكِيبِ فَإِنَّ إِفَادَتَهَا تُضْحِي عَقْلِيَّةً، وَهُوَ مَا يُحْدِلُ مَعَانِي النُّصُوصِ إِلَى هَذِهِ الْحَالِ؛ لِأَنَّهَا تَرْكِيبِيَّةٌ اسْتِعْمَالِيَّةٌ؛ عَقْلِيَّةٌ لَا وَضْعِيَّةٌ 140. لَكِنَّهُمْ نَظَرُوا إِلَى قَصْدِيَّةِ الْمُنْشِئِ وَإِرَادَتِهِ بِاعْتِبَارِ أَصْلِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ، وَجَعَلُوا الْكَلَامَ فِي ذَاتِهِ لَا يَحْمِلُ الْمَعْنَى، بَلْ يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى "بِقَصْدِ الْقَاصِدِ إِلَى التَّعْبِيرِ عَمَّا فِي النَّفْسِ" 141.

وَيَلْتَبَسُ الْمَعْنَى بِالْمَفْهُومِ؛ ذَلِكَ بِأَنَّ الْمَعْنَى مُتَعَلِّقٌ بِالْفَهْمِ، وَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ صُورَةَ الشَّيْءِ الذَّهْنِيَّةَ إِذَا حَصَلَتْ فِي الْعَقْلِ، فَإِنَّهَا بِاعْتِبَارِ فَهْمِهَا مِنَ اللَّفْظِ تُسَمَّى مَفْهُومًا، وَتُسَمَّى بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا تُعْنَى وَتُقْصَدُ مِنَ اللَّفْظِ مَعْنَى، وَقَدْ رَأَى بَعْضُهُمْ أَنَّ الْمَفْهُومَ "عِبَارَةٌ عَنِ الْمَاهِيَّةِ بِاعْتِبَارِ مُلَاحَظَةِ الْأَفْرَادِ عَلَى الْإِطْلَاقِ"، فَيَكُونُ الْمَفْهُومُ هُوَ الْمَعْنَى فِي صُورَتِهِ الْعَامَّةِ؛ وَالْمَعْنَى يُقَابِلُهُ بِكَوْنِهِ تَفْصِيلِيًّا يُخْصُّ بِهِ حَالَةً مِنْ حَالَاتِ الْمَفْهُومِ؛ فَالْمَفْهُومُ وَاحِدٌ بِاخْتِلَافِ أَفْرَادِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، أَوْ هُوَ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ تِلْكَ الْأَفْرَادِ جَمِيعِهَا، عَلَى حِينٍ قَدْ يَكُونُ الْمَعْنَى أَحَدَ أَفْرَادِ الْمَفْهُومِ فِي دَلَالَةِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَيْهِ 142.

وَقَدْ نَظَرَ الْقُدَمَاءُ فِي مَرَاتِبِ الدَّلَالَةِ فِي الوجودِ، مُؤَكِّدِينَ وَجُودَ
 الْمَعْنَى الذَّهْنِيَّ بِمَا يُشْبِهُ الْمَاهِيَّةَ الْمُسْتَقْلَلَةَ؛ فَهُوَ مَوْجُودٌ وَإِنْ لَمْ
 يُلْحَظْ، قَائِمٌ وَإِنْ يَكُنْ كَامِنًا، فَجَعَلُوا لِلشَّيْءِ وَجُودًا فِي الْأَعْيَانِ، ثُمَّ
 فِي الْأَذْهَانِ، ثُمَّ فِي الْأَلْفَاظِ، ثُمَّ فِي الْكِتَابَةِ، وَهَكَذَا تَدُلُّ الْكِتَابَةُ
 عَلَى اللَّفْظِ، وَاللَّفْظُ عَلَى الْمَعْنَى الَّتِي فِي النَّفْسِ، وَالَّتِي فِي النَّفْسِ
 هُوَ مِثَالٌ لِلْمَوْجُودِ فِي الْأَعْيَانِ¹⁴³. وَالْمَعْنَى بِهَذَا الْفَهْمِ كَامِنٌ فِي
 الْإِنْتِقَالِ مِنْ دَلَالَةٍ إِلَى أُخْرَى؛ فَمَا لَمْ يَكُنْ لِلشَّيْءِ ثُبُوتٌ فِي ذَاتِهِ لَمْ
 يَرْتَسِمِ فِي النَّفْسِ مِثَالُهُ، وَمَا ارْتَسَمَ فِي النَّفْسِ مِثَالُهُ فَهُوَ الْعِلْمُ بِهِ؛ إِذْ
 لَا مَعْنَى لِلْعِلْمِ إِلَّا مِثَالٌ يَحْصُلُ فِي النَّفْسِ مُطَابِقٌ لِمَا هُوَ مِثَالٌ لَهُ فِي
 الْحِسِّ، وَمَا لَمْ يَظْهَرْ هَذَا الْأَثَرُ فِي النَّفْسِ لَا يَنْتَظِمُ لَفْظٌ يُدَلُّ بِهِ
 عَلَيْهِ، وَمَا لَمْ يَنْتَظِمِ اللَّفْظُ الَّتِي تُرْتَبُ فِيهِ الْأَصْوَاتُ وَالْحُرُوفُ لَا
 تُرْتَسِمُ كِتَابَةً لِلدَّلَالَةِ عَلَيْهِ¹⁴⁴.

وَلَعَلَّ الْإِنْتِقَالَ مِنَ اللَّفْظِ الْمَادِّيِّ إِلَى الْمَعْنَى الذَّهْنِيِّ التَّصَوُّرِيِّ
 يُمَثَّلُ نَقْلَةً نَوْعِيَّةً مَعْرِفِيَّةً لِلإِنْسَانِ، وَبِهَذَا يَكُونُ اسْتِدْلَالُ الْمُتَلَقِّيِّ
 عَلَى مَعْنَى النَّصِّ ارْتِقَاءً فِي الْمَعْرِفَةِ¹⁴⁵، وَفِي هَذَا الْإِطَارِ يُوَازِنُ
 الْفَلَسَفَةُ بَيْنَ الوجودِ الْعَقْلِيِّ لِلْمَعْنَى، وَوُجُودِهِ الصُّورِيِّ وَوُجُودِهِ
 الْمَادِّيِّ، وَيَقَرَّرُونَ الْأَفْضَلِيَّةَ لِلوجودِ الْعَقْلِيِّ، يَلِيهِ الصُّورِيُّ ثُمَّ
 الْمَادِّيُّ النَّاجِمُ عَنِ الْإِمْكَانِ¹⁴⁶. وَيُمْكِنُ تَصَوُّرُ تَرْتِيبِ الْمَعْنَى فِي
 طَبَقَاتٍ مُتَلَحِّقَةٍ تَبَعًا لِمَرَاتِبِ وُجُودِهِ، فَبِإِخْوَانِ الصِّدْفَا يَرَوْنَ أَنَّ
 "الْجِسْمَ حِجَابُ النَّفْسِ، وَالنَّفْسَ حِجَابُ الْعَقْلِ، وَالْعَقْلَ حِجَابُ
 الْأَمْرِ، وَالْأَمْرَ حِجَابُ الْكَلِمَةِ، وَالْكَلِمَةَ حِجَابُ الْبَارِي"، وَفِي هَذَا
 يَكُونُ لِلْمَعْنَى فِي كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْإِنْتِقَالَاتِ طَبَقَةٌ جَدِيدَةٌ، فَكُلُّ

حِجَابٍ يَتَضَمَّنُ مَعْنَى هُوَ حِجَابٌ مَعْنَى يَلِيهِ فِي الرُّتْبَةِ مِنْ طَبَقَةٍ
 أُخْرَى، حَتَّى إِذَا مَا اكْتَنَهَتْ هَذِهِ الْأَسْتَارُ تُوصَلُ إِلَى حِجَابِ الْكَلِمَةِ،
 وَهُنَاكَ يَنْعَدِمُ الْمَعْنَى، وَيَتَوَحَّدُ الْعَاقِلُ بِالْمَعْقُولِ، وَتِلْكَ هِيَ غَايَةُ
 الْغَايَاتِ 147 .

وفي التراثِ الفكريِّ العربيِّ جدلٌ حادٌّ في نهائيةِ المفهُوماتِ أو
 لا نهائيتها؛ فقد رأى بعضُ المُفكرينَ أنَّ المَوْجُوداتِ محسوسةٌ أو
 معقولةٌ ليست لها جواهرٌ محدودةٌ، بل كلُّ واحدٍ منها جوهره أشياء
 غيرُ متناهيةٍ، فالمفهُومُ من أيِّ لفظٍ من الألفاظِ شيءٌ غيرُ محدودٍ
 الجَوْهر، ولكنَّ جوهره، وما يفهمُ منه، أشياء لا نهايةَ لها. غيرَ أنَّ
 ما نحسُّه لحظيًّا من جوهره، ونعقله منه، هو ذلك المحسوسُ أو
 المعقولُ الذي نزعُمُ أننا أحسنناه وعقلناه، وقد يجوزُ أن يكونَ شيئاً
 آخرَ غيرَ ذلك المحسوسِ أو المعقولِ من لفظه فقط، " لكنَّه هذا
 وشيءٌ آخرُ غيره ممَّا لم نحسُّه ولم نعقله، ... فإنَّ لم يقلْ قائلٌ إنَّ
 الطبيعةَ - طبيعةَ المفهُومِ من كلِّ لفظٍ - ليسَ هذا المقولَ الآن،
 لكنَّه أشياءٌ آخرُ غيرُ متناهيةٍ، بل قال: إنه هذا، ويجوزُ أن يكونَ
 غيرَ هذا ممَّا لم نعقله، فلا فرقَ في ذلك؛ فإنَّ الذي يجوزُ ويُمكنُ
 إذا وُضِعَ مَوْجُودًا لم يلزمُ منه محالٌ" 148 .

أما الوجهةُ الأخرى في القضيةِ، فهي قائمةٌ على رَفْضِ لا نهائيةِ
 المعانيِ والمفهُوماتِ، مُقرَّةً بأنَّ المفهُومَ من لفظِ الإنسانِ قد يُمكنُ
 أن يكونَ شيئاً آخرَ غيرَ المفهُومِ منه لحظيًّا، لكنَّ تلكَ المفهُوماتِ
 متناهيةٌ لا محالةً؛ لأنَّ لا نهائيتها تُبطلُ الحكمةَ، "وتجعلُ ما يُرسمُ
 في النفوسِ أشياءً محالةً على أنَّها حقٌّ، بأنَّها تجعلُ الأشياءَ كلها

مُمْكِنَةٌ أَنْ تُوجَدَ فِي جَوَاهِرِهَا وَجُودَاتٍ مُتْقَابِلَةً، وَوُجُودَاتٍ بِلا نِهَائِيَّةٍ فِي جَوَاهِرِهَا وَأَعْرَاضِهَا، وَلَا تَجْعَلُ شَيْئًا مُحَالًا أَصْلًا¹⁴⁹.

إِنَّ الْمَعْنَى فِي هَذَا التَّحْلِيلِ هُوَ الْمَاهِيَّةُ، وَاللَّفْظُ هُوَ الْوُجُودُ؛ الْمَعْنَى مَوْجُودٌ بِالْقُوَّةِ، وَلَا يُمَكِّنُ الْإِمْسَاكُ بِهِ بِفَهْمِهِ إِلَّا بِمَا يُحَقِّقُهُ بِالْفِعْلِ، وَهُوَ مُسْتَقِلٌّ بِذَاتِهِ تَفْضِيحُ اللَّغَةِ. وَالْمَعْنَى أَيْضًا هُوَ الْجَوْهَرُ الَّذِي تَخْتَلِفُ الْأَعْرَاضُ الَّتِي يَظْهَرُ بِهَا، فَهُوَ جَوْهَرِيٌّ قَدْ تَطَرَّأَ عَلَيْهِ تَغْيِيرَاتٌ عَالَجَهَا الْفَلَاسِيفَةُ بِوَصْفِهَا أَعْرَاضًا طَارِدَةً فَانِيَّةً، وَهَذِهِ الْأَعْرَاضُ هِيَ الْعِبَارَاتُ الَّتِي يَظْهَرُ فِيهَا الْمَعْنَى، وَهِيَ أَيْضًا الصُّورُ الَّتِي يُجَسِّدُ بِهَا فِي ذَهْنِ الْمُتَلَقِّينَ بِاخْتِلَافِهِمْ. وَلَعَلَّ قَوْلَهُمْ إِنَّ فُلَانًا طَبَّقَ الْمَفْصِلَ، وَقَرَطَسَ، وَأَصَابَ عَيْنَ الْمَاهِيَّةِ وَحَقِيقَةَ وَجُودِ الشَّيْءِ، وَأَصَابَ عَيْنَ التَّشْبِيهِ، عَائِدَةٌ فِي أَصْلِهَا إِلَى مِثْلِ هَذَا التَّصَوُّرِ، بِمَعْنَى أَنَّهُ أَصَابَ جَوْهَرَ الْمَعْنَى بِمَا لَا يُخْتَلَفُ فِيهِ¹⁵⁰.

وَالنَّاطِرُ فِي رُؤْيَا الْجَاحِظِ لِلْمَعَانِي بِوَصْفِهَا مَطْرُوحَةً فِي الطَّرِيقِ، وَأَنَّ النَّاسَ جَمِيعًا يَعْرِفُونَهَا وَإِنْ لَمْ يَكُونُوا عَرَبًا، وَأَنَّ أَلْوَانَهُمْ وَأَجْنَاسَهُمْ وَتَقَاتِيهِمْ لَا تُؤَثِّرُ فِي مِقْدَارِ تِلْكَ الْمَعْرِفَةِ، يَعْرِفُ أَنَّ الْجَاحِظَ لَمْ يَقْصُدْ إِلَى الْمَعَانِي الَّتِي نَفَهُمَهَا مِنْ النُّصُوصِ اللَّغَوِيَّةِ أَوْ الْإِبْدَاعِيَّةِ، إِنَّمَا ذَهَبَ إِلَى الْمَعَانِي الْمَجْرَدَةِ؛ أَوْ الْمَعَانِي الذَّهْنِيَّةِ وَالْأَعْرَاضِ الْعَامَّةِ الَّتِي هِيَ مَرْكُوزَةٌ فِي طِبَاعِ النَّاسِ، وَلِهَذَا كَانَتْ تَتِمَّةُ رُؤْيَا بِيَدِهِ بِأَنَّ جَعَلَ الْعِبْرَةَ بِمَعْرِضِ الْمَعْنَى وَصُورَتِهِ وَنَظْمِهِ. عَلَى أَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي يُفْهَمُ مِنَ النَّصِّ قَدْ يَكُونُ عَامًّا يَشْتَرِكُ أَهْلُ اللَّغَةِ جَمِيعًا فِي مَعْرِفَتِهِ، فَيَكُونُ مِنْ طَبَقَةِ

مَعَانِي الْعَامَّةِ، أَوْ مِنْ طَبَقَةِ الْمَعَانِي الْجُمْهُورِيَّةِ¹⁵¹، فَإِذَا كَانَ مَعْرِضُهُ وَصُورَتُهُ اللَّفْظِيَّةُ خَاصَّةً لَا يُفْهَمُ الْمَعْنَى مِنْهَا إِلَّا بِالتَّأْمُّلِ وَالرَّوِيَّةِ وَالِاسْتِنْبَاطِ كَانَ الْمَعْنَى فِي طَبَقَةِ مَعَانِي الْخَاصَّةِ، وَمِنْ الْمُتَصَوِّرَاتِ الدَّخِيلَةِ، وَهُوَ الَّذِي عَبَّرَ عَنْهُ بِشَرِّ ابْنِ الْمُعْتَمِرِ بِأَقْدَارِ الْمَعَانِي وَطَبَقَاتِهَا¹⁵².

ولعلَّ هذا هو ما قصد إليه النقاد حين فضلوا أن يكون المعنى المقصود هو الظاهر من الألفاظ، الواضح في مخارج الكلام¹⁵³، وهو الذي قصد إليه عبد القاهر بالمعنى، حين جعله المفهوم "من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة"، بل يكتفي المتلقي بدلالة اللفظ وحده "على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة"؛ أما المعنى الخاص فهو الذي يُحتاج في استخراجِه إلى فضلٍ تَلَطُّفٍ وتدبير، وهو ما أراد إليه بقوله معنى المعنى، ومثله بأنه "أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"، وجعل مداره على المجاز¹⁵⁴.

وإذا كان المعنى الحقيقي هو المعنى الوضعي من غير تأويل، أو الناتج عن استعمال الكلام في معناه بالتحقيق لغة أو عرفاً أو شرعاً¹⁵⁵، وهو المعنى الذي تناهى إليه جلُّ رواد الفكر اللغوي عند العرب، بأن وقفوا على حقيقة العلاقة القائمة بين "ألفاظ اللغة ومعانيها"، وعدوها ضرباً من "الاقتران الوضعي الذي لا يستند في منشئه لا إلى سبب طبيعي ولا إلى قرينة منطقيّة"¹⁵⁶، فإنهم نظروا إلى المعنى في إطار آخر يمثّل أثر الأبعاد الخارجية

المتنوعة التي تتداخلُ واللغة مؤثرةً في تشكيل بنيتها التركيبية والدلالية أيضاً¹⁵⁷.

في هذا الإطار يتشكّل معنى النصّ اللغويّ، وينتقل من بُعد ذاته إلى أبعاده الخارجية المتنوعة، وهو ملحظ لطيف من ملاحظ دراسة المعنى في الفكر العربيّ؛ حيث كثرت الإشارات إلى أنّ فهم معنى النصّ لا يكتُمِلُ إلاّ بمعرفة أبعاده الخارجية وملاّبساته التي تكتنفه، وفي هذا البعد يظهرُ انتلاف علوم العربية التي اتخذت من النصّ محوراً لوجودها وشرعيّتها، فالبلاغة العربية اتخذت من هذا الفهم الأخير للمعنى مدخلاً لدراسة تلاؤم التركيب اللغويّ الذاتي مع امتداداته الخارجية في نفس المتكلم ومتلقّيه، "وعلم الأصول يُعالج هذا البعد من خلال توظيف عناصره في فهم النصّ، واستيطان قصد المتكلم في تحديد المعاني الثاوية وراء عناصر التركيب اللغويّ"¹⁵⁸، ومن هنا جاءت تعريفات "اللغة متّصلة بوظائفها المتنوعة عبر تجلياتها المختلفة لدى الفرد ولدى الجماعة"¹⁵⁹.

* المعنى والدلالة: (ارتباط المعنى بقصد المبدع والدلالة بفهم المتلقّي)

من الأهميّة بمكان أن يُنظر في النصوص بعرض تبين مقاصد مُبدعيها، لكنّ القول بمثل هذا يُواجه غالباً بما أثير من كون المقاصد مُغيّبة، وأنّ المعنى في بطن الشاعر، وهما قولان - على ما لهما من خطرٍ - لا يُثبتان شيئاً كما لا ينفيان شيئاً، وليس من الصواب في شيء البناء عليهما أجل نفي أو إثبات؛ فهما مرتبطان

أصلاً بـسياقاتٍ فُصِدَ فيها إبهامُ المقاصِدِ وتغيُّبُها حتَّى لا يُؤخَذَ القائلُ بـجريرةِ قَوْلِهِ.

إنَّ افتراضَ قاعِدةٍ تعتمِدُ مثلَ هذَينِ القولَينِ يَشِي بِقَلْبِ ناموسِ التَّواصلِ باللُّغة؛ حيثُ يُفصِدُ بِها إلى تَأْلِيفِ اجْتِمَاعِيٍّ حَمِيدٍ؛ وما اهْتِمَامُ الفِكرِ الفِقهِيِّ والنَّقْديِّ والبلاغِيِّ عندَ العَرَبِ بالبَحْثِ عن مقاصِدِ المتكَلِّمِينَ إِيَّاهُ مَظْهَرٌ من مَظَاهِرِ تَأْصِيلِ وَظِيفَةِ اللُّغَةِ اجْتِمَاعِيًّا¹⁶⁰. وَإِذَا كَانَ كُلُّ مُتَكَلِّمٍ بِاللُّغَةِ إِذْما يَهْدِفُ بِكَلَامِهِ إِلَى غَرَضٍ مَّا، وَيَذْهَبُ فِي كَلَامِهِ نَحْوَ مَقْصِدِ مَّا؛ فَإِنَّ كَلَامَهُ يَحْمِلُ غَرَضَهُ وَمَقْصِدَهُ فِي ثَنَائِهِ، وَيُصْبِحُ الدَّورُ الأَسَاسِيُّ لِلْمَتَلَقِّيِّ هُنَا أَنْ يَقومَ بِعَمَلِيَّةٍ فِي اتِّجَاهِ مُعَاكِسِ، خَائِضاً فِي نَصِّ الكَلَامِ لِيَصِلَ إِلَى مُرَادِ المُتَكَلِّمِ؛ لَكِنَّهُ قَدْ لا يَصِلُ إِلَيْهِ بِالضَّرُورَةِ، وَهُنا كَانَ مَدَارُ تَرْكِيزِ العَرَبِ عَلَى صِيَاغَةِ الخِطَابِ بِحَيْثُ يَشْفُ عَنِ المَقاصِدِ.

ويُشيرُ الباحِثُ هُنَا إلى أَنَّ فَهْمَ مَعْنَى النِّصِّ قَدْ يَعتَرِضُهُ عَوَائِقُ تَعوُدُ فِي أَصْلِهَا إِلَى أَحَدِ أَمْرَيْنِ: أَوَّلُهُما غُرْبَةُ المَعْنَى عَلَى المَتَلَقِّيِّ؛ أَي "ما يَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي نَفْسِهِ"، وَالآخَرُ انْبِهَامُهُ "من جِهَةِ نِسْبَةِ اللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَيْهِ إِلَى فَهْمِ المُخاطَبِ"¹⁶¹. وَلِهَذَا قَسَمَ حازِمُ المَعانِي ثَلَاثَةَ بِهَذَا الِاعتِبَارِ؛ فَمِنْهَا المَعْنَى الضَّرُورِيُّ الَّذِي لا يَتِمُّ الغَرَضُ إِلَّا بِهِ، وَالْمُتَأَكِّدُ الَّذِي يَزِيدُ المَعْنَى حُسْنًا، وَمِنْهَا المَسْتَحَبُّ المائِلُ بِالغَرَضِ إِلَى حَيْزِ الرُّجْحَانِ¹⁶². كَمَا تَنقَسِمُ المَعانِي بِاعتِبَارِ قِصْدِيَّةِ المَبْدِعِ إِلَيْهَا: أَوَّلَ هِيَ المَقْصودَةُ والمَعْتَمَدَةُ، وَتَكُونُ مِنْ مَتْنِ الكَلَامِ وَنَفْسِ غَرَضِ المَبْدِعِ، وَثَوَانِيَّ غَيْرَ مَقْصودِ إِلَيْهَا، وَإِنَّمَا هِيَ اسْتِدْلالَاتٌ عَلَى الأَوَّلِ وَأَمثلةٌ لَهَا، "وَحَقُّ الثَّوَانِيَّ أَنْ تَكُونَ أَشْهَرَ فِي مَعْنَاهَا مِنَ الأَوَّلِ لِتَسْتَوْضِحَ مَعانِي الأَوَّلِ بِمَعانِيهَا المُمَثَّلَةِ

وقد قادَ الخطأ في فهمِ قضيةِ الوضوحِ والغموضِ في التراثِ النقديِّ العربيِّ، وجعلها متعلّقةً بالمعاني لا الدلالاتِ، إلى أخطاءٍ في الحكمِ على النصوصِ والنقدِ أحياناً؛ إذ سُمِّيتِ النصوصُ الواضحةُ الدلالةً على المعاني نصوصاً إعلاميةً خالصةً، وأُقصيتُ من النصوصِ الأدبية¹⁶⁴، وبدأ لبعضِ الباحثينِ أحياناً أن الذِّقْدَ العربيَّ كانَ يُوجَّهُ توجيهاً مباشراً إلى ضرورةِ توضيحِ المعاني؛ بحيثُ تكونُ النصوصُ مكشوفةً تماماً للمتلقينِ دونَ أن يُعملوا فيها عُقولهم، وأُطلقَ على هذا اللونِ من ألوانِ التلقّي (التلقّي السلبي)¹⁶⁵، والواقعُ أنه وجهٌ نحوَ توضيحِ الدلالةِ على المقاصدِ والأغراضِ بما يجعلُ المتلقّي قادراً على الوصولِ إليها.

فقد رأى النقادُ والبلاغيونَ ضرورةَ مُناسبةِ المستعارِ منه للمستعارِ له، وهي قائمةٌ أصلاً على مُقارَبةِ المشبّه به للمشبّه، ويعودُ كلُّ من المناسبةِ والمقارَبةِ في نهايةِ المطافِ إلى ما تقرَّرَ في العرفِ، فإذا كانَ لم يتقرَّرَ في العرفِ شَبْهُ بينَ طرفَينِ، بطَّأتِ إمكانيةُ الاستِعارةِ ووجبَ على المبدعِ أن يقتصرَ على التشبيهِ "حَتَّى يُعْقَلَ ما يُرِيدُه، ويبينَ الغرضَ الذي يقصده، وإلاَّ كانَ بِمَنْزِلَةِ من يُريدُ إعلامَ السامعِ أن عنده رجلاً هو مثلُ زيدٍ في العلمِ مثلاً، فيقولُ له: (عندي زيدٌ)، ويسومُه أن يعقلَ من كلامه أن أرادَ أن يقولَ: (عندي رجلٌ مثلُ زيدٍ)، أو غيرَه من المعاني، وذلكَ تكليفٌ عِلْمُ الغيبِ"166 .

وعلى مثل هذا جرت تعريفاتهم للبلاغة بأنها القول الذي "يُجَلِّي عن مَعزَاك؛ أي يوضح مقصدك، ويبيِّن للسامع مُرادك"، بما لا إغلاق فيه، وهي كشفُ المعاني بالكلام، والمعرفةُ بالقصد، وإيضاح الدلالة¹⁶⁷، و"قولٌ تُضطرُّ العقولُ لفهمه" و"إيضاح الملتبسات"¹⁶⁸. وكان مدار الأمر عندهم الفهم والإفهام¹⁶⁹، ومثله كان حُسْن الوصف "ما نُعت به الشيء حتى يكاد يُمثله عياناً للسامع"، وأبلغه "ما قلب السمع بصرًا"¹⁷⁰؛ وفي هذا السياق تفهم رؤيتهم للإبداع الجيد، وقصرهم إياه على إنهاء المعنى إلى قلب السامع، وتصويره في قلبه بحسن الدلالة عليه من غير تأويل، وهذه هي الصورة المثالية للإبداع والبيان¹⁷¹.

وإذا فهمنا مُراد كلامهم على أن أفضل مراتب الإبداع كاملة في القدرة على إفهام العامة معاني الخاصة بكلام مصون عن كل ما يخلُّ بالدلالة، مُهذَّب مرتب ترتيباً خاصاً، لا سوقي ولا مبتذل، أي بما تعرفه العامة ولا تتكلم به، بعيد عن الغريب المعقد¹⁷²، فإن مدار كلامهم هنا على المعاني العقلية المعنوية؛ والمعاني الدواني التي هي معان تدلُّ عليها المعاني، أي تلك التي يحملها التشبيه والمجاز بأشكاله، وليست تلك التي تحملها الألفاظ مباشرة.

من هذا المدخل يمكن تصوُّر توجيههم إلى أن التشبيه يؤدي دوراً أساسياً في التوضيح؛ لأنه يُخرج الأغمض إلى الأوضح، ويمثِّل الغائب الخفي الذي لا يُعتاد بالظاهر المحسوس المعتاد؛ فيكون حُسْن هذا لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد¹⁷³، وللسبب نفسه نصوا على أن "المجاز أبلغ من الحقيقة، وأن الاستعارة أقوى

من التصريح بالتشبيه، وأن الكناية أوقع من الإفصاح بالذكر، بما يُنتقل في هذه كلها من الملزوم إلى اللازم¹⁷⁴.

على أن المجاز - والتشبيه عامة - يكون على ضربين: أحدهما من جهة أمر بين "لا يحتاج فيه إلى تأويل، والآخر أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأويل"، وفرق بينهما أن الأول ما جمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواس، أما الآخر فما كان عقلياً، وانتقل فيه من الملزوم إلى اللازم بوسائط كثيرة¹⁷⁵. وثمة إشارات كثيرة دالة على تفضيلهم النوع الثاني الذي يندرج في إطاره الوحي الخفي، والرمز الحلو، والتعريض والتلويح والإيماء، دون التصريح والمشافهة والكشف، ورأوا ذلك "أحلى وأدمت"¹⁷⁶، وهو ما يؤكد العسكري برفض نظيره حين قال: "وما كان لفظه سهلاً، ومعناه بيئاً مكشوفاً، فهو من جملة الرديء المرذود"¹⁷⁷.

وينبني على هذا التأسيس ميلهم إلى المعنى اللطيف الذي يحتاج معه إلى فضل عناية وتأمل؛ مهما تكن درجة الكلام من البيان والوضوح؛ وهنا ينبغي للمتلقى أن ينبعث في طلب المعنى ليحصله ويجتهد في نبذه، ويشترطون لمثل هذا أن لا يكون محتاجاً إلى الغوص وكد الفكر؛ بحيث يتعب خاطر دون أن يجدي، ولكن بحيث يكون "كالجوهر في الصدف لا يبرز لك إلا بعد أن تشقه عنه، وكالعزير المحتجب لا يريك وجهه حتى تستأذن عليه، ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطر يؤذن له في الوصول إليه"، والمعاني التي تنال بعد طلبها أشهى إلى النفس¹⁷⁸.

إن النص المنكشف مرفوض في الفكر النقدي والبلاغي عند العرب؛ لأنه يفتقر إلى التأثير الذي هو غاية النهاية، وماله أن

يُعرض عنه المتلقون لأنه لا يُثيرهم أو يستفزهم؛ فالوقوف على تمام المقصود لا يُبقي للنفس شوقاً إليه؛ لأنّ تحصيل الحاصل مُحال، وإن لم تقف النفس منه على شيء أصلاً لم يحصل لها شوق إليه؛ "أمّا إذا عرفتُه من بعض الوجوه دون البعض، فإنّ القدرَ المعلوم يُشوقُها إلى تحصيل العلم بما ليس بمعلوم، فيحصل لها بسبب علمها بالقدر الذي علمته لذة، وبسبب حرمانها من الباقي ألم، فتحصل هناك لذاتٌ وآلمٌ متعاقبة. واللذة إذا حصلت عقيب الألم كانت أقوى، وشعور النفس بها أتم" 179.

وقد وصل الأمرُ برفض انكشاف النصِّ إلى الميل نحو الغرابة أحياناً، وعلة ذلك كامنة في أنّ الناس موكّلون "بتعظيم الغريب، واستطراف البعيد، وليس لهم في الموجود الراهن، وفي ما تحت قدرتهم من الرأى والهوى، مثل الذي لهم في الغريب القليل"، ولهذا أقرّ النقاد بأنّ المعنى المنبثق من غير معدنه أغرب، وكلّما كان أغرب كان أبعد في الوهم، فالطرافة والجدة تُعجبان وتُعجبان، وهما أصلٌ من أصول الإبداع¹⁸⁰. لكنّ هذا الميل إلى المعنى الغريب لم يكن كافياً ليسوّغ التعمية والإلغاز والمُحاجة، لأنّ الغاية "في تدقيق المعنى سبيلٌ إلى تعميته، وتعمية المعنى لكثرة؛ إلا إذا أريد به الإلغاز، وكان في تعميته فائدة مثل أبيات المعاني"، وبتأثير هذا قُبِح إخراج الظاهر المكشوف في التشبيه إلى الخافي المستور¹⁸¹.

* ثبات المعنى وتغيُّر الدلالة: (كون المعنى دلالة في المعنى ومعنى المعنى)

قام البحثُ والنقاشُ في تراثنا العربيّ حول علاقة اللفظ والمعنى على أساس نظرة ثنائية للغة؛ وافترض مؤسس على أسبقية

المعنى على اللفظ، أو المدلول على الدلالة؛ وهي نظرة تؤكد ثبات المدلول ووحده بين بني الإنسان جميعاً قبالة تغير الدال بتغير اللغة. وقد نلّمح اعتقاداً جازماً بأن المعنى جوهر ثابت لا يتغير بتغير الألفاظ التي تدل عليه؛ إذ لا يختلف إدراك هذا الجوهر من شخص لآخر؛ لأنه مُدركٌ عقليٌّ؛ والناس في المعقولات سواء¹⁸².

ومن الجدير بالذكر أن هذا التصور لدى علماء المسلمين قائم لدى غيرهم، بما يشبه أن يكون ركيزة فلسفية راسخة في جدلٍ ممتدّ حول القضية، فقد رأى فلاسفة اليونان قبلاً في ماهية الكلام أن المعنى جوهرٌ راسخٌ في النفس، وكان أفلاطون يرى "أن الألفاظ هي الجالبة للفساد...، ولهذا ينبغي أن ننطلق دائماً من الأشياء عينها، لا من الكلمات التي تُشير إليها، فالكلمات كالزئبق لا تستقر على ركيزة واحدة؛ في حين أن الحقيقة ثابتة لا تتقبل تغييراً ولا تبديلاً"¹⁸³.

وقد نرى تفريق السيرافي بين اللفظ والمعنى في هذا السياق، فالخلاف بينهما بحسب رؤيته كامنٌ في أن اللفظ طبيعيٌّ والمعنى عقليٌّ محضٌ، ولهذا "كان اللفظ باندأ على الزمان...، ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان؛ لأنّ مُستملى المعنى عقلٌ، والعقل إلهيٌّ، ومادة اللفظ طينيةٌ، وكلُّ طينيٍّ مُتَهافِتٌ"¹⁸⁴، وهو ذات ما نراه في تفريق قدامة بينهما حين ذهب إلى قسمة البيان على وجوه أربعة؛ وجعل أولها بيان الأشياء بذاتها بغير لغةٍ، وثانيها بيانها بما يحصل في القلب عند إعمال الفكرة، وثالثها نُطق اللسان، وأخرها بيان الأشياء بالكتابة، ثم جعل الوجهين الأول والثاني بالطبع فلا يتغيران، والآخرين بالوضع فهما يتبدلان¹⁸⁵.

وهكذا كانت النظرة إلى اللفظ بوصفه دلالة على المعنى¹⁸⁶،

وبهدي من هذا التصور قسّم المتقدّمون الدلالة باعتبار استدلال المتلقّي على المعنى بها أقساماً؛ فإنّ أمكن أن يستدلّ بها عليه من غير زيادة ولا نقصان بحكم الوضع؛ فإنّها تكون دلالة مطابقة ودلالة وضعيّة، والمعنى المستدلّ عليه هنا هو المفهوم الأصلي. فإنّ كان لمفهومها تعلّق بمفهوم آخر، وأمکن أن يستدلّ بها عليه بوساطة ذلك التعلّق وحكم العقل؛ فإنّها تكون دلالة عقليّة تضمّنيّة إذا تضمّن مفهومها الأصلي المفهوم الجديد، أو التزاميّة إذا كان لا يتضمّن بل خرّج عن حدّه¹⁸⁷. وحصرها الأصوليون في أربعة أصناف هي: دلالة عبارة النصّ، ودلالة إشارة النصّ، ودلالة النصّ، ودلالة اقتضاء النصّ، باعتبار ما يثبت من العبارة من معنّى، وباعتبار تأمّله أو ظهوره بلا تأمّل، وباعتبار استنباطه بالنظم أو بالرأي، وكون السّياق لأجله أو لا كونه، وإنّ ثبت بالعبارة أو بما اقتضته العبارة ممّا هو خارج عنها¹⁸⁸.

ويختلف الخطاب في النصّ الإبداعيّ عند العرب عنه في النصوص العلميّة العقليّة، ولعلّ أهمّ وجوه هذا الاختلاف قارّ في أنّ تلك العلوم يحتاج فيها إلى الدلالات اللفظيّة الوضعيّة؛ لأنّها لا تحتمل الزيادة والنقصان الموقّعين في الغلط والشبهة¹⁸⁹، وبهذا كانت أساليب الإيجاز والاختصار والتّطوير والإطناب والحذف والإضمار مستحيّلة التّطرّق على الدلالات الوضعيّة. "أما الإفادّة المعنويّة؛ فلاجل أنّ حاصلها عائد إلى انتقال الذّهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم، ثمّ اللوازم كثيرة، وهي تارة تكون قريبة وتارة تكون بعيدة، لا جرّم صحّ تأديّة المعنى الواحد

بِطُرُقٍ كَثِيرَةٍ، وَصَحَّ فِي تِلْكَ الطُّرُقِ أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا أَكْمَلَ مِنْ بَعْضٍ فِي إِفَادَةِ ذَلِكَ الْمَعْنَى وَتَأْدِيَّتِهِ، وَبَعْضُهَا أَنْقَصَ وَأَضْعَفَ"190.

إِنَّ تَعْرِيفَهُمُ لِلْبَيَانِ بِأَنَّهُ الْقُدْرَةُ عَلَى أَدَاءِ الْمَعْنَى بِعِبَارَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ¹⁹¹ أَمْرٌ مُذِيرٌ لِلْإِهْتِمَامِ، وَكَذَلِكَ إِقْرَارُهُمْ بِإِمْكَانِيَّةِ التَّعْبِيرِ "عَنِ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ بِلَفْظَيْنِ، ثُمَّ يَكُونُ أَحَدُهُمَا فَصِيحاً وَالْآخَرُ غَيْرَ فَصِيحٍ، مَعَ أَنَّ الْمُعَبَّرَ عَنْهُ وَاحِدٌ"192، وَمِثْلُهُ وَصُولُهُمْ إِلَى أَنَّ لِلتَّرَاكِيِبِ الَّتِي تُفِيدُ الْمَعْنَى مَرَاتِبَ كَثِيرَةً، وَأَنَّ لَهَا طَرَفَيْنِ وَأَوْسَاطاً؛ "فَالطَّرْفُ الْأَعْلَى هُوَ أَنْ يَقَعَ ذَلِكَ التَّرَكِيْبُ بِحَيْثُ يَمْتَنِعُ أَنْ يُوجَدَ مَا هُوَ أَشَدُّ تَنَاسُباً وَاعْتِدَالاً فِي إِفَادَةِ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنْهُ، وَالطَّرْفُ الْأَسْفَلُ هُوَ أَنْ يَقَعَ عَلَى وَجْهِ لَوْ صَارَ أَقْلَ تَنَاسُباً مِنْهُ لَخَرَجَ عَنْ كَوْنِهِ مُفِيداً لِذَلِكَ الْمَعْنَى، وَبَيْنَ هَذَيْنِ الطَّرَفَيْنِ مَرَاتِبُ مُتَبَايِنَةٌ تَكَادُ تَكُونُ غَيْرَ مُتَنَاهِيَّةٍ، وَاخْتِيَارُ أَحْسَنِهَا يَقْتَضِي الْفَصَاحَةَ فِي النَّظْمِ"193.

الْمَعْنَى بِالْمَفْهُومِ الْمُتَقَدِّمِ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ ثَابِتاً عَلَى اخْتِلَافِ الْعِبَارَةِ عَنْهُ، وَقَدْ كَانَ هَذَا الْمَلْحَظُ هُوَ الدَّافِعَ الرَّئِيسَ وَرَاءَ سَعْيِ النَّقَادِ الْعَرَبِ إِلَى الْبَحْثِ فِي السَّرِقَاتِ الشَّعْرِيَّةِ؛ ذَلِكَ بِأَنَّ مَا أُدْعِيَ سَرَقَتَهُ مِنَ الْأَشْعَارِ لَا يَخْرُجُ عَنْ هَذَا الْإِطَارِ إِلَّا مَا أَخَذَ بِتَشْكِيلِهِ اللَّغَوِيِّ¹⁹⁴. وَقَدْ دَفَعَ تَصَوُّرُ ثَبَاتِ الْمَعْنَى وَإِمْكَانُ التَّعْبِيرِ عَنْهُ بِعِبَارَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ بَعْضَ النَّقَادِ إِلَى التَّفْرِيقِ بَيْنَ الْمَعْنَى وَالذَّلَالَةِ، فَجَعَلَ الرَّمَانِي الْمَعْنَى حُضُورَهُ لِلنَّفْسِ بِسُرْعَةٍ إِدْرَاكٌ مَيَزاً لَهُ مِنَ الذَّلَالَةِ؛ لِأَنَّهَا حُضُورُهُ لِلنَّفْسِ وَإِنْ كَانَ بِإِبْطَاءٍ، وَرَبَطَ ذَلِكَ بِطَبِيعَةِ التَّرَكِيْبِ الَّذِي يَتَوَي الْمَعْنَى فِيهِ إِنْ مُنْكَشِفاً وَإِنْ مُعَقِّداً¹⁹⁵.

وَتَظْهَرُ الْفِكْرَةُ أَوْضَحَ حِينَ يَعْرِضُ الرَّازِي لِسُرْعَةِ الْفَهْمِ وَبَطْئِهِ،

مؤكداً أن الدلالات الوضعية ليست مما يتفاوت في فهمه سرعةً وبطناً؛ لأن معرفتها تابعة للعلم بوضعها من عدمه، "وجملة الأمر أن التفاوت بالسرعة والبطء إنما يكون في فهم المعاني" التي تدل عليها العبارات، وهذا لا يتصور "أن يوصف به دلالة اللفظ على مفهومه" الأصلي¹⁹⁶. وفي هذا تأكيد أن تفاوت الفهم يكون في الدلالات المعنوية العقلية لا الوضعية الأصلية، والتفاوت في الفهم سرعةً وبطناً لا يذفي التفاوت في مقدار تحصيل المعنى القارئ في النص.

وثمة توجية آخر يتعلق وما سديق آنفاً؛ يمثله ملحظ ثانوي في كلام عبد القاهر على المعنى ومعنى المعنى؛ حيث رأى أن المعنى الأول إنما هو دليل على المعنى الثاني، ووسيط بين المتلقي وبينه، ولهذا كان من شروط البلاغة أن يجعل المعنى "متمكناً في دلالاته، مستقلاً بوساطته"، يسفر بين المتلقي وبين معنى المعنى سفارة حسنة، ويبين عنه إبادة لطيفة حتى يخيل له أنه فهم المراد "من حاق اللفظ"، لقلّة الكلفة في تركيبه وسرعة الوصول إليه¹⁹⁷؛ أي أن المعنى الأول إنما هو دلالة الثاني، فهو معنى ودلالة في آن معا. وإذا طبقنا هذا الفهم على كنايةهم (فلان كثير الرماد) بان لنا أن المعنى هو أن تصاف فلان بكثرة الرماد في بيته، على حين أن الدلالة هي كثرة إشعاله الذيران طلباً للدفع أو الطهو أو غيرهما؛ أمّا تخصيص الطهو بكثرة الضيفان، ودلالة ذلك على الكرم فأمر أفهمناه البيئة الاجتماعية¹⁹⁸.

إذاً، فالعلاقة بين المتلقي والمعنى ليست مباشرة، بل تنبني أصلاً

على وسيطٍ هُوَ دلالةُ اللفظِ على المعنى، وقد يكونُ ذلكَ المعنى نفسه دلالةً على معنى آخرَ هُوَ المُراد، فإذا اختلفَ المتلقونَ في فُدراتهم على الانتقالِ من المعنى إلى معنى المعنى، فقد اختلفوا أصلاً في الوسيطِ الذي هُوَ الدلالة؛ على حين يَبقى المعنى المُرادُ ثاوياً في النصِّ بلا حراكٍ أو تغيُّر؛ لكنَّ مَسْرَبَ العبورِ إليه أدَّى بَمَنْ عبروه إلى الاستدلالِ عليه على أوجهٍ مُختلفة قريبةٍ أو بعيدةٍ.

ويؤكدُ هذا الفهمَ لتباينِ المعنى والدلالة ما يذهبُ إليه الجاحظُ من أنَّ البيانَ اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ "كشَفَ لك قِناعَ المعنى، وهتَكَ الحِجابَ دونَ الضميرِ، حتَّى يُفْضِيَ السامِعُ إلى حقيقته، ويهْجُمَ على مَحصوله، كائناً ما كانَ ذلكَ البيانُ، ومن أيِّ جنسٍ كانَ الدليلُ"¹⁹⁹، فطُرُقُ البيانِ قد تَختلفُ، وكذلك وُجوهُ الدلالةِ على حقيقةِ المعنى المستكنِّ في حجابِهِ؛ لكنَّ القصدَ إلى ما يَجعلُ تلكَ الطُّرُقَ والوجوهَ تُصيبُ عينَ حقيقته - أو كما قال الأَنْصاريُّ²⁰⁰: "البيانُ إخراجُ الشَّيءِ من حيزِ الإشْكالِ إلى حيزِ التَّجَلِّيِّ" - على أنَّها قد تُخطئُه فيُسْتَدلُّ على ما يُماسُّه أو يُقارِبُه أو يُغيِّرُه أحياناً، وهذا هُوَ بذاته اختلافُ الدلالةِ وثباتُ المعنى.

ومن الحَرِيِّ بنا هنا أنْ نَفْصِلَ بَيْنَ غُموضِ المعاني وَغُموضِ الدَّلالاتِ، فالْمَعاني لا تُوصَفُ بِالْغُموضِ والوضوحِ، لكنَّها تُوصَفُ بِأَنَّها مَعروْفَةٌ معلومَةٌ أو مجهولَةٌ؛ غريبةٌ أو مألوفةٌ؛ قريبةٌ أو بعيدةٌ؛ أصليَّةٌ أو مُغيِّرةٌ؛ حقيقيَّةٌ أو مجازيَّةٌ، بسيطةٌ أو مُركَّبةٌ، حسيَّةٌ أو عقليَّةٌ. أمَّا اصطِلاحُ الغُموضِ والوضوحِ فليسَ في حقيقته مِمَّا يتَّصِلُ بالمعاني إلاَّ بِمقدارِ ما تدلُّ عليها الدَّلالاتُ، وهو ما يُشيرُ إليه نصُّ فريْدٍ لِحازمٍ جاءَ فيه: "إنَّ المعاني، وإنْ كانت أكثرَ مقاصِدِ الكلامِ ومقاصِدِ القولِ نَفْتَضِي - لإعرابِ عنها،

والتصريح عن مفوماتها، فقد يُفصدُ في كثير من المواضع
إغماضها وإغلاق أبواب الكلام دُونها. وكذلك أيضاً قد نقصدُ تأدية
المعنى في عبارتين: إحداهما واضحة الدلالة عليه، والأخرى غيرُ
واضحة الدلالة لِضُرُوبٍ من المقاصد. فالدلالةُ إذن على ثلاثة
أضربٍ: دلالةٌ إيضاحٍ، ودلالةٌ إبهامٍ، ودلالةٌ إيضاحٍ وإبهامٍ
معاً» 201

احتمال النص واتساع المعنى

(1) في الأدب والنقد:

تُشير الروايات إلى مراجعة ابن أبي عتيق لابن قيس الرقيات في قوله:

تقدت بي الشهباء نحو ابن جعفر
سواءً عليها ليلها ونهارها

إذ سلم عليه مرةً بقوله: "عليك السلام يا فارس العمياء! فقال له: ما هذا الاسم الحادث يا أبا محمدٍ بأبي أذنت؟ قال: أنت سَمَّيت نفسك حيث تقول (وذكر البيت)، فما يستوي الليل والنهار إلا على عمياء! قال: إنما عنيت التعب. قال: فبيئتُك هذا يحتاج إلى ترجمانٍ يُترجمُ عنه" 202.

وإذا كانت الحادثة تُشير إلى إمكانية اختلاف المعنى الذي يفهمه المتلقي عن أصل المعنى الذي أراد إليه المبدع؛ فإنها تكتشف أيضاً عن سبب هذا الاختلاف؛ فابن قيس أراد إلى معنى استواء الليل والنهار على راحلته في سيرها على عادة العرب في أشعارهم، ووصف ما واجهته من مشقة في تذاب السفر وطول الطريق؛ لكن نصه احتَمَلَ غير ما أراد، حتى اتسع ليفهم منه ابن أبي عتيق وجهاً آخر هو عمى الراحلة، ولا ريب في أنه كان مُمازحاً بإطلاقه لقب فارس العمياء على الشعاع. وأهمُّ من هذا كلاًه قوله في نهاية الحوار بأن بيته يحتاج إلى ترجمانٍ يُترجمُ عنه؛ بما يدلُّ على أن المتلقي قد يصل إلى غير حقيقة المراد به!

فالنصُّ المحتمل، إذا، مُشكِّلٌ لما يتسع للدلالة على غير معنى

واحد مُحدّد، وإذا كانت النّصوصُ الإبداعيةُ حافلةً بمثلِ النّصِّ المتقدّم؛ فإنّ هذا يكشفُ عن ضرورةِ تباينِ فهمِ المتلقّين للمعاني عن الذي أرادَ إليه المبدعون، ويدخلُ في إطارِ ذلك إيهامُ السّامعينَ بِمعنى والمرادِ إليه غيرُه؛ إذ يَكونُ للنّصِّ استعمالانِ أو معنيان: قُربٌ وبعيدٌ، فيذهبُ المتلقّي إلى القريبِ في الحالِ إلى أن يظهرَ أنّ المرادَ به البعيدُ²⁰³. وهذا على ما رأى ابنُ سنانٍ "وإنّ قلَّ الدّاعي إليه إلا في اليسيرِ من المواضع، فلم تُجعلِ اللّغةُ العربيّةُ خاليةً منها"²⁰⁴.

والإتساعُ كما عرفه ابنُ رشيقي هو "أنّ يقولَ الشّاعرُ بيتاً يتّسعُ فيه التّأويلُ، فيأتي كلُّ واحدٍ بِمعنى، وإنّما يقعُ ذلكُ لاحتمالِ اللفظِ وقوّته، واتّساعِ المعنى"²⁰⁵، ورأى السّجلّماسيُّ أنّه مَخصوصٌ بِعُموماً "الاسمِ على إمكانِ الاحتمالاتِ الكثيرةِ في اللفظِ الواحدِ؛ بحيثُ يذهبُ وهُمُ كلُّ سامعٍ سامعٍ إلى احتمالٍ احتمالٍ من تلكِ الاحتمالاتِ، ومَعنى مَعنى من تلكِ المعاني"²⁰⁶، وهو عند التّحويينِ بابٌ من أبوابِ النّحوِ يُحمَلُ المعنى فيه على غيرِ وجهٍ ممّا يحتملُه الكلامُ²⁰⁷.

وقد أشارَ بعضُ النّقّادِ والبلاغيينَ إلى جمالِ هذا النهجِ من النّصوصِ لما يذهبُ القلبُ منها مَذهبَ شتّى²⁰⁸، لأنّه كالإتساعِ في التّعريضِ الذي هو أبلغُ من التّصريحِ، وذلكُ "لإتساعِ الظّنِّ في التّعريضِ وشِدّةِ تعلقِ النّفسِ به، والبحثِ عن معرفتهِ وطلبِ حقيقتِه"، ولو كانَ النّصُّ تصریحاً "أحاطت به النّفسُ علماً، وقبلتُه يقيناً في أوّلِ وهلةٍ، فكانَ كلّ يومٍ في نقصانٍ لِلسّيانِ أو مَلَلٍ يَعرِضُ"²⁰⁹. وإشارةُ ابنِ رشيقي الأَخيرةُ إلى أنّ المعنى المصرّحَ عنه يتناقضُ كلّ يومٍ بسببِ النّسيانِ أو المللِ إشارةً لطيفةً في غايةِ الأهميّةِ، وفي مُقابلِه يَكونُ المعنى المستورُ كلّ يومٍ في زيادةٍ؛ بِمعنى أنّ المتلقّي

ينشغلُ به أكثر فأكثرَ حتَّى يصلَ منه إلى مَقْنَعٍ.

وللنصِّ المُحتمِلِ مزيةٌ على نظيره المُنكشِفِ، وهو معدودٌ في بابِ البلاغةِ أكثرَ منه "لأنَّ نفسَ السامِعِ تَنسَعُ في الظنِّ والحسابِ"، على أنَّ كلَّ معلومٍ فهو هَيِّئٌ لكونِهِ مَحْصُوراً²¹⁰، وَيَقَعُ في هذا الإطارِ حَذْفُ جَوَابِ الشَّرْطِ أحياناً لدلالةِ الكلامِ عليه، إذ إنَّ "النفسَ تذهبُ فيه كُلُّ مذهبٍ، ولو وردَ ظاهراً في الكلامِ لاقتصرَ به على البيانِ الذي تضمَّنَه، فكانَ حذْفُ الجوابِ أبلغَ لهذه العلةِ"، والمتلقِّي في حالةِ كهذه يَسعى لِتَقْدِيرِ المحذوفِ؛ "ولا يُعَوَّلُ على نفسِ ما كانَ يَرُدُّ في اللفظِ فقط"²¹¹.

كما يدخلُ فيه الإيجازُ المحمودُ؛ وهو التَّعبيرُ عن المعنى بأقلِّ لَفْظٍ مُمكنٍ؛ وبهذا الاعتبارِ قد تَحتمَلُ العبارةُ غَيْرَ وَجْهِ للمعنى، "حتَّى يَخْتَلِفَ النَّاسُ في فَهْمِهِ، فيسبقُ إلى قومٍ دونَ قومٍ بحسبِ أقساطِهِم من الذَّهْنِ وصِحَّةِ التَّصَوُّرِ"²¹². والنصُّ إذا كانَ منكَشِفاً بيِّناً "أنَّه لا يَحتمَلُ إلاَّ الوجهَ الذي هوَ عليه؛ حتَّى لا يُشكِلَ، وحتَّى لا يُحتاجَ في العِلْمِ بأنَّ ذلكَ حقُّه وأنَّه الصَّوابُ إلى فِكْرٍ ورويَّةٍ، فلا مِزِيَّةَ. وإنَّما تَكُونُ المِزِيَّةُ وَيَجِبُ الفضلُ إذا احتَمَلَ في ظاهرِ الحالِ غيرَ الوجهِ الذي جاءَ عليه وَجْهاً آخرَ، ثمَّ رأيتَ النفسَ تندبُ عن ذلكَ الوجهِ الآخرِ، ورأيتَ للذي جاءَ عليه حُسْداً وقبولاً يَعْدَمُهُما إذا أنتَ تركتَهُ إلى الثَّاني"²¹³.

وقد سعى بعضهم للخروجِ من مأزِقِ أيِّ الوجهَيْنِ هوَ المرادُ حينَ يَحتمَلُ النصُّ كليهما، ولا سيَّما إذا خلا من الدَّلالةِ على أنَّ المرادَ به إحدى الحقيقتَيْنِ؛ فذهبوا إلى وجوبِ حَمْلِ الكلامِ عليهما حتَّى يكونا

مُرَادَيْنِ بِذَلِكَ²¹⁴، وَمَتَى لَمْ يُمَكِّنْ حَمْلُ الْكَلَامِ عَلَيْهِمَا جَمِيعاً، فَلَا بُدَّ أَنْ يَنْوِطَ الذَّاظِمُ بِاللَّفْظَةِ أَوْ الْأَلْفَاظِ الَّتِي بِهِذِهِ الصِّدْفَةُ مِنَ الْقِرَائِنِ مَا "يُخَلِّصُ مَعْنَاهَا إِلَى الْمَفْهُومِ الَّذِي قَصَدَهُ، حَتَّى يَكُونَ الْمَعْنَى مُسْتَبِيناً، وَذَلِكَ حَيْثُ يُقْصَدُ الْبَيَانُ"²¹⁵، وَإِلَّا خَرَجَ الْكَلَامُ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ فَائِدَةٌ، وَاقْتَضَى ذَلِكَ دَفْعَ اللَّبْسِ وَالْإِيهَامِ بِمَا يُفْهَمُ وَيُبَيَّنُ²¹⁶.

وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ التَّفَاوُتَ مُمَكِّنٌ وَكَامِنٌ فِي الدَّلَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ لَا الْوَضْعِيَّةِ؛ فَالْأَخِيرَةُ لَا- يُمَكِّنُ تَطَرُّقَ النِّقْصَانِ وَالزِّيَادَةِ إِلَيْهَا؛ وَلِذَلِكَ كَانَ التَّعْبِيرُ عَنْهَا بِطَرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ غَيْرِ مُمَكِّنٍ، وَصَحَّ ذَلِكَ فِي الدَّلَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ بِمَا هِيَ تَعْلِيْقٌ مَعْنَى بِمَعْنَى ثَانٍ وَثَالِثٍ؛ "فَإِذَا أُرِيدَ التَّوَصُّلُ بِوَاحِدٍ مِنْهَا إِلَى الْمَتَعَلِّقِ بِهِ، فَامْتَنَى تَفَاوُتَتْ تِلْكَ الثَّلَاثَةُ فِي وُضُوحِ التَّعْلُقِ وَخَفَائِهِ، صَحَّ فِي طَرِيقِ إِفَادَتِهِ إِلَى الْوَضُوحِ وَالْخَفَاءِ"²¹⁷.

فِي ضَوْءِ هَذَا الْفَهْمِ يُمَكِّنُ النَّظْرُ فِي تَعْرِيفِهِمُ الْبَلَاغَةَ بِأَنَّهَا "إِجَاعَةُ اللَّفْظِ وَإِسْبَاغُ الْمَعْنَى"، وَبِأَنَّهَا "مَعَانٍ كَثِيرَةٌ فِي أَلْفَاظٍ قَلِيلَةٍ"، أَوْ "لُمَحَّةٌ دَالَّةٌ"، وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ يُعْتَدُّ بِمُرَاعَاةِ "دَقَائِقَ فِي الْفُرُوقِ فِي الْمَعَانِي الْمَدْلُولِ عَلَيْهَا"²¹⁸؛ ذَلِكَ بِأَنَّ الْاِخْتِلَافَ أَصْلًا يَتَعَلَّقُ بِإِدْرَاكِ التَّفْصِيلِ لَا الْإِجْمَالِ الَّذِي تَسْبِقُ النَّفُوسُ إِلَيْهِ، وَالتَّفَاوُلَ بَيْنَ مُتَلَقٍّ وَآخَرَ يَقَعُ فِيهِ حَيْثُ لَا يَسْتَوِي "الْبَلِيدُ وَالذَّكِيُّ، وَالْمَهْمَلُ نَفْسُهُ وَالْمُنَيَّقُ الْمُسْتَعِدُّ لِلْفِكْرِ وَالتَّصَوُّرِ"²¹⁹.

وَإِذَا كَانَتِ الْمَعَانِي الَّتِي تَدُلُّ عَلَيْهَا النَّصُوصُ الْمُحْتَمَلَةُ "تَخْتَلِفُ فِي الْبَسَاطَةِ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ وَالْعَقْلِ، وَالْعَاقِلِ وَالْعَاقِلِ"²²⁰، فَإِنَّ ذَلِكَ عَائِدٌ إِلَى أَنَّ النَّصَّ الْمُحْتَمَلَ فِي ذَاتِهِ "صَلَفٌ نَبِيَاهُ لَا يَسْتَجِيبُ لِكُلِّ

إنسان ... وهو مركَّبٌ من اللفظِ اللغويِّ والصَّوغِ الطَّباعيِّ والتأليفِ الصَّناعيِّ والاستعمالِ الاصطِلاحِيِّ، ومُستَمَلَهُ من الحِجاءِ، ودَرْيُهُ التَّمييزُ، ونسْجُهُ بالرَّقَّةِ والحِجاءِ في غايَةِ النَّشاطِ؛ وبِهَذَا يَقَعُ التَّبايُنُ وَيَتَسَعُّ التَّأْوِيلُ²²¹، ولعلَّ العِلَّةَ وراءَ ذلكَ أَنَّهُ تُعْتَمَدُ فِيهِ الصُّورُ الذَّهْنِيَّةُ العَقْلِيَّةُ ما بيَّنَ معقولٍ ومدسوسٍ، وأنَّ فضاءَهُ مُتَّسِعٌ بما يُنتِجُ المجالَ للاختلافِ.

ويبدو أنَّ هذه النَّصوصَ كانتَ مَطْلَبَ قَوْمٍ حَتَّى صاروا يَسْتَجِيدُونَ ما لا يُوقَفُ على مَعْنَاهُ إِلَّا بِكَدِّ، وَيَسْتَحْقِرُونَ "الكلامَ إذا رَأَوْهُ سَلِيساً عَذْباً وَسَهْلاً حُلُواً"²²²، ولا رَيْبَ في أنَّ الذي دَفَعَهُم إلى مثلِ ذلكَ إِنَّمَا هُوَ طَلِبُهُم لِلْمَعْنَى، ورغبتُهُم في أنْ يَكُونَ النَّصُّ مِمَّا يُذْهِلُ عن النَّفسِ، ويُثيرُ اسْتِغْرازَها لِتَكُونَ طَمَّاحَةً إلى الفَوْزِ بالمعنى بعدَ نَصَبِ؛ حَتَّى إِنَّ بَعْضَهُم فَضَّلَ من الكلامِ ما اسْتَبْتَبَهُم "حَتَّى لا يُوقَفَ على مَعْنَاهُ إِلَّا بِالتَّوَهُمِ"، وإنَّ كانَ النَّهْجُ الغالِبُ في التُّراثِ مُمَثِّلاً في أنَّ السَّهْلَ أَمْدَعُ جانِباً، وأَعَزُّ مَطْلَباً، وهو أَحْسَنُ موقِعاً، وأَعْدَبُ مُسْتَمَعاً²²³.

وقد تُعيدُنَا هذه القضيَّةُ إلى ما أَثيرَ حَوْلَ شِعْرِ أَبِي تَمَّامٍ؛ إذ إنَّ غَوْصَهُ على المعاني جَعَلَ في الاستِدلالِ على حقائقِها عُسْراً، وحاجَةً إلى الكَدِّ والفِكرِ وطولِ التَّأَمُّلِ، بل إنَّ منها ما لا يُعْرَفُ إِلَّا بِالظَّنِّ والحدسِ، ولا "يَجِدُ المتأوِّلُ له منه مَخْرَجاً إِلَّا بِالطَّلَبِ والحيلةِ والتَّمَحُّلِ الشَّدِيدِ"²²⁴، وعِلَّةُ ذلكَ كَلَّه أَنَّهُ "أتى في شِعْرِهِ بِمَعَانٍ فلسفِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ، والنَّصُّ في حالةٍ كهذه يَحْتَمِلُ الدَّلالةَ على غيرِ مَعْنَى واحدٍ، ويقَعُ المتلقِّي أحياناً في حيرةٍ من أمرِهِ"²²⁵.

ويُشيرُ القاضي الجرجانيُّ إلى أنَّ تعقيدَ شعرِ أبي تَمَّامٍ وغموضه في الدلالة على معانيه لم يُسقطْ شِعْرَهُ، وهي إشارةٌ إلى أنَّ النَّصَّ المحتَمَلَ كانَ له مسارُه ووجودُه في الأدبِ والنَّقدِ، ويعيدُ الاختلافَ في معانيه إلى القضيةِ المتقدِّمةِ آنفاً، حتَّى "صارَ استخراجُها باباً مُنفرداً يَنسبُ إليه طائفةٌ من أهلِ الأدبِ، وصارت تُتطارحُ في المجالسِ مُطارحةً أبياتِ المعاني وألغازِ المعنى" 226.

وبهذا كانَ البحثُ في أوجهِ الاشتباهِ والاحتمالِ في الدلالةِ أمراً لا مفرَّ منه؛ فقد أعادَ الرَّمانيُّ أسبابَ الإشكالِ إلى ثلاثةٍ؛ هي "التَّغْيِيرُ عن الأَعْلَبِ كالتَّقْدِيمِ والتَّأخِيرِ وما أشَبَهَهُ، وسُلوْكُ الطَّرِيقِ الأَبْعَدِ، وإيقاعُ المُشْتَرَكِ"، مشيراً إلى أنَّ أبياتَ المعاني لا تُخْرُجُ عن هذه الأسبابِ 227. أمَّا ابنُ سِدنانٍ فيبَدِّثُ في القضيةِ في إطارِ شموليِّ منطقيٍّ، فهو يَجْعَلُ الأسبابَ التي لأجلِها يَغْمُضُ الكلامُ على المسامعِ سِتَّةً: اثْنينِ منها في اللفظِ بأنْفِرادِهِ، واثْنينِ في تأليفِ الألفاظِ بعضها مع بعضٍ، واثْنينِ في المعنى، ففي اللفظِ المفردِ يَدْخُلُ استعمالُ الغريبِ والمُشْتَرَكِ، وفي المركَّبِ يَدْخُلُ فَرْطُ الإيجازِ وإغلاقُ النِّظْمِ كأبياتِ المعاني، أمَّا في المعنى فإنَّ يكونَ دَقِيقاً لَطِيفاً أو أنْ يُحْتاجَ في فَهْمِهِ إلى مَقَدِّماتٍ إذا تُصوِّرتْ بُنيَ ذلكَ المعنى عليها 228، وهذه كُلُّها ممَّا يَجْعَلُ النَّصَّ مُحْتَمِلاً والمعنى مُتَّسِعاً بَيْنَ أنْ يُفْهَمَ تماماً أو لا يُفْهَمَ أصلاً.

ولعلَّ حازِماً لا يُخالفُ كثيراً عن رأيِ ابنِ سِدنانٍ؛ فهو يَحْصُرُ أسبابَ غموضِ الدلالةِ على المعاني في ثلاثةٍ، فَمِنْها "ما يرجعُ إلى المعاني أنفسِها، ومنها ما يرجعُ إلى الألفاظِ والعباراتِ المدلولِ بها

على المعنى، ومنها ما يرجع إلى المعاني والألفاظ معاً". أمّا ما يرجع إلى المعاني فإن يكون المعنى "وُضِعَتْ صُورُ التَّرْكِيبِ الذَّهْنِيِّ فِي أَجْزَائِهِ عَلَى غَيْرِ مَا يَجِبُ فَتُنْكَرُهِ الْأَفْهَامُ لِذَلِكَ، فَقَدْ لَا تَفْهَمُهُ عَلَى وَجْهِهِ، وَقَدْ لَا تُهْدَى إِلَى فَهْمِهِ بِالْجُمْلَةِ. أَوْ يَكُونُ بَعْضُ مَا يَشْتَمَلُ عَلَيْهِ الْمَعْنَى مَظْنَّةً لِانْتِصَافِ الْخَوَاطِرِ فِي فَهْمِهِ إِلَى أَنْحَاءِ مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ، ...، وَكَلَّمَا كَانَتْ الْأَوْصَافُ فِي هَذَا مُؤْتَلَفَةً مِنْ أَعْرَاضِ الشَّيْءِ الْبَعِيدَةِ لَمْ تَنْهَدِ الْأَفْكَارُ إِلَى فَهْمِهِ إِلَّا بَعْدَ بَطْءٍ" 229.

غَيْرَ أَنَّهُ يُضَيَّفُ إِلَى مَا قَرَّرَهُ ابْنُ سِدْنَانٍ فِي شَأْنِ دَقَّةِ الْمَعْنَى وَاتِّسَاعِهَا، وَاحْتِمَالِ النَّصِّ فِيهَا، أَنْ يَكُونَ "مُضْمَنًا مَعْنَى عِلْمِيًّا أَوْ خَبْرًا تَارِيخِيًّا، أَوْ مُحَالًا بِهِ عَلَى ذَلِكَ، وَمُشَارًا بِهِ إِلَيْهِ ... أَوْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُضْمَنًا إِشَارَةً إِلَى مَثَلٍ أَوْ بَيْتٍ أَوْ كَلَامٍ سَالِفٍ بِالْجُمْلَةِ ... أَوْ يَكُونُ الْمَعْنَى قَدْ قُصِدَ بِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى بَعْضِ مَا يَلْتَزِمُهُ مِنَ الْمَعْنَى وَيَكُونُ بِسَبَبِ مَنْهُ عَلَى جِهَةِ الْإِرْدَافِ أَوْ الْكِنَايَةِ بِهِ عَنْهُ، أَوْ التَّلْوِيحِ بِهِ إِلَيْهِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَكَلَّمَا كَانَ الْمَلْتَزِمُ بَعِيدًا كَانَ الْمَعْنَى بَعِيدًا" 230.

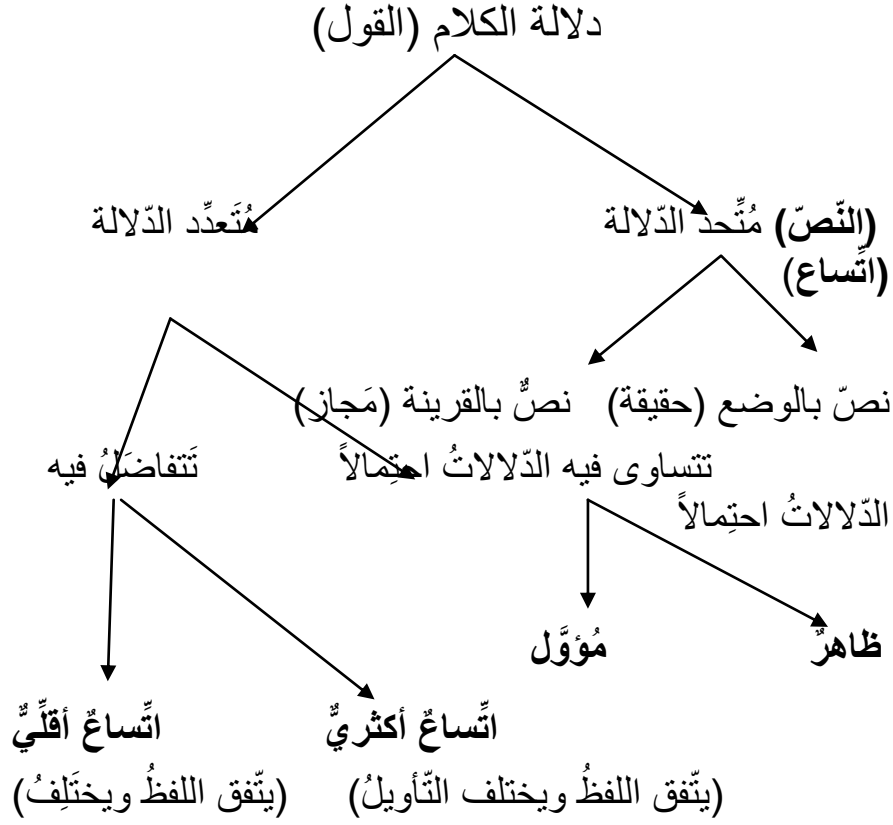
(2) فِي التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ:

ذَهَبَتْ مَجْمُوعَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمَفْسِّرِينَ إِلَى أَنَّ النَّصَّ الْقِرَانِيَّ مِنَ النَّصُوصِ الْمُحْتَمَلَةِ، وَقَدْ اسْتَنَّدَ هَؤُلَاءِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) 231، وَإِلَى قَوْلِ عَلِيِّ (كَرَّم): "لَوْ شِئْتُ لَأَوْقَرْتُ سَبْعِينَ بَعِيرًا مِنْ تَفْسِيرِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ"، وَقَالَ غَيْرُهُ: "لَا كَلَّ آيَةَ سِبْطُونَ أَلْفَ فَهْمٍ، وَمَا بَقِيَ مِنْ فَهْمِهَا أَكْثَرُ"، وَرَأَى آخَرُونَ أَنَّ الْقِرَانَ "يَحْوِي سَبْعَةَ وَسَبْعِينَ أَلْفَ عِلْمٍ وَمَائَتِي عِلْمٍ؛ إِذْ كُلُّ كَلِمَةٍ عِلْمٌ، ثُمَّ يَتَضَاعَفُ

ذلك أربعة أضعاف²³²، مستندين في هذا إلى أن لكل كلمة ظاهراً وباطناً وحداً ومطلّعا، واستند إليه بعض السلف فزاد أن هذا "مطلق دون اعتبار تراكيبه وما بينها من روابط، وهذا لا يُحصى، ولا يَعْلَمُه إلا الله عز وجل"²³³.

وقد اتكأ الغزالي على مثل هذه الذصوص ليخرج بنتيجة مفادها "أن في القرآن مُتَسَعاً لأرباب الفهم"²³⁴، وبني عليه أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير "فهو مخبر عن نفسه، وهو مُصِيبٌ في الإخبار عن نفسه، لكنه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده ومَحَطُّه"²³⁵. وهو، وإن كان يرد على أهل الظاهر، فإنه يرسخ مفهوم الاختلاف والتنوع في مقارنة المعنى في النص المحتمل، وإن كان النص الديني بذاته.

لكننا ينبغي لنا أن لا نتوهم ذهاب هؤلاء إلى انفتاح النص المحتمل على أبوابه مُشَدِّراً إما لا يتناهى من وجوه الاحتمال؛ إذ لا بد من حدود تضبط ذلك، وتوطر تلك الوجوه في إطار يحكمها حتى لا يكون النص دلالة في معنى لا دلالة، ولهذا نرى ثمة سعياً لتأصيل حدود منطقية ولغوية لما يمكن أن يكون عليه الاحتمال. وأول شرط هو "تقادم الاحتمالات، وتكافؤ التأويلات والأدلة العاضدة للتأويلات؛ فإن ترجح أحد الاحتمالين، واعتضد أحد التأويلين، خرج عن جنس الاتساع... وذلك أن اللفظ الدال إما أن يتحد مدلوله وإما أن يتعدد، فإن اتحد مدلوله فهو النص، وفي قسمه يدخل البيان المتقدم، وإن تعدد مدلوله فإما أن يكون متساوي الدلالة بالنسبة إلى مدلوله، أو يكون أظهر في بعضها"، فإن تساوت الدلالات فهو المجمل، والاتساع جزء من المجمل؛ أما ما رجحت فيه الدلالة على معنى، فإن حمله عليه التفاتاً إلى ظهوريته هو الظاهر، وحمله على المعنى المرجوح التفاتاً إلى التأويل هو المؤول²³⁶.



والإتساع قسمان؛ أحدهما ما اتَّفَقَ لَفْظُهُ الْبَيِّنَةُ وَاخْتَلَفَ فِي تَأْوِيلِهِ، وهو الأَكْثَرِيُّ، وعلى هذا النحو منه "عامةُ الخِلافِ" في القرآن وفي الحديث²³⁷، والآخرُ ما اتَّفَقَ لَفْظُهُ مِنْ جِهَةٍ وَاخْتَلَفَ مِنْ أُخْرَى، فنراه على صورةٍ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ عَلَى غَيْرِهَا، وهذا يُخْتَلَفُ فِي مَعْنَاهُ بِحَسَبِ الْاِخْتِلافِ فِي صَوْرَتِهِ اللَّفْظِيَّةِ، وهو الأَقْلِيُّ²³⁸.

ويؤكدُ الحَسَنُ اليوسُيُّ هذه الرُّؤيةَ لِاحْتِمَالِ النَّصِّ؛ مُعِيداً اتِّسَاعَ الْمَعْنَى وَقَابِلِيَّةَ النَّصِّ لِلتَّأْوِيلِ؛ وَإِمْكَانِيَّةَ تَعَدُّدِ وُجُوهِ الْفَهْمِ إِلَى الْاِحْتِمَالِ "الواقِعِ فِي التَّرْكِيبِ"، وفي الضَّمائِرِ وَذَوِ ذَلِكَ²³⁹، وَعَلَيْهِ فَإِنَّ اِحْتِمَالَ النَّصِّ رَهْنٌ بِاحْتِمَالِ تَرْكِيبِ اللَّفْظِ فِيهِ، وَهِيَ

رؤية توافق ما ذهب إليه عبد القاهر قبلاً حين رأى بعضهم ينقل الكلام في معناه عن صورة إلى صورة من غير أن يُغيّر من لفظه شيئاً، طلباً لتوسيع مجال التّأويل والتّفسير؛ "حتّى صاروا يتأولون في الكلام الواحد تأويلين أو أكثر، ويفسّرون البيت الواحد عدّة تفاسير، وهو على ذلك الطّريق المُزلّة الذي ورّط كثيراً من النّاس في الهلكة ... ذلك لأنّه قد يدفع إلى الشّيء لا يصحّ إلاّ بتقدير غير ما يريه الظّاهر؛ ثمّ لا يكون له سبيل إلى معرفة ذلك التّقدير إذا كان جاهلاً بهذا العلم، فيتسكّع عند ذلك في العمى، ويقع في الضّلال" 240.

وقد يكون من أسباب الاتّساع اعتقاد أنّ الشّيء على حال من العظم "بحيث يرى أنّ الألفاظ لا تحيط به، ولا يوفّي البسط في العبارة ما ينبغي فيه، فيوماً له إيماء، أو يُذكر ما يُفخّمه؛ لتذهب النّفس في تأويله كلّ مذهب"، شريطة أن لا تخرج في تأويلاتها عن حدود سياقات أخرى يُذكر فيها ذلك الشّيء؛ ممّا يدعو هنا إلى ضرورة فهم النّصّ مُضافاً إلى نصوص أخرى وردّ فيها طرف منه، ويضرب ابن البناء المراكشي مثلاً لهذا بدعيّ الجذّة الذي ذكّر في القرآن بما لا يفصله تماماً، لكنّه يفهم في ضوء الأثر المعروف من أنّ فيها ما لا عين رأت، ولا أُذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر 241.

ومن المدهش حقّاً، في ما قاد إليه احتِمال النّصّ واتّساع المعنى في بعض الآيات الكريمة، أن يقف الباحث على بلوغ المفسّرين والمؤلّين بآية منها وجوهاً من المعاني كثيرة؛ وذلك في قوله تعالى: (إنّما نُملّي لهم ليُرّدادوا إنّما) 242، حيث يُذكر الشّريف الرّضي أنّ للمفسّرين والمؤلّين فيها سنّة عشر وجهاً، ولم يخطئ الرّضي أيّاً

منها إلا بما يدعو النظر والعقل إلى رده، وبحكم تضارب بعض منها مع نصوص أخرى قرآنية صريحة في الدلالة على المراد. على أن هذا العدد من التفسيرات والتأويلات مما ينبعث على الدهشة وحده²⁴³!

ويذكر الجاحظ أن أبا عليّ الأسدي كان قعداً للتفسير في المسجد سناً وثلاثين سنة، وأنه ابتدأ للناس بتفسير سورة البقرة، "فما ختم القرآن حتى مات؛ لأنه كان حافظاً للسّير ولوجوه التأويلات، فكان ربّما فسّر آية واحدة في عدّة أسابيع"²⁴⁴. ولعلّ في هذا ما يسوّغ مقالة عليّ (كرم) المتقدمة في هذه الجزئية.

كَيْفِيَّةُ فَهْمِ الْمَعْنَى وَإِدْرَاكِه

نَظَرَ بَعْضَ النَّقَادِ وَالْبَلَغِيِّينَ إِلَى الْفَهْمِ بِوَصْفِهِ نَاتِجَ آلَةٍ كَالْجَوَارِحِ؛ أَوْ بِاعْتِبَارِهِ نَاتِجاً عَنِ جَارِحَةٍ مِنْهَا؛ وَلِهَذَا قَرَنَهُ ابْنُ طَبَّاطَبَا إِلَيْهَا حِينَ جَعَلَ عِيَارَ الشَّعْرِ أَنْ يُورَدَ عَلَى الْفَهْمِ النَّاقِدِ أَوْ النَّاقِبِ، مُؤَكِّداً أَنَّ الْعِلَّةَ فِي قَبُولِهِ لِلْحَسَنِ، وَنَفْيِهِ لِلْقَبِيحِ مِنْهُ، مُمَاتِلَةً لِفِعْلِ حَوَاسِّ الْبَدَنِ فِي مَا تَتَقَبَّلُهُ أَوْ تَنْفِيهِ وَتَسْتَكْرِهُهُ، "فَالْعَيْنُ تَأْلَفُ الْمِرْأَى الْحَسَنَ وَتَقْذَى بِالْمِرْأَى الْقَبِيحِ الْكَرِيهَ، وَالْأَنْفُ يَقْبَلُ الْمَشَمَّ الطَّيِّبَ وَيَتَأَذَى بِالْمُنْتَنِ الْخَبِيثِ، وَالْفَمُّ يَلْتَذُّ بِالْمَذَاقِ الْحَلْوِ وَيَمُجُّ الْبَشِعَ الْمُرِّ، وَالْأُذُنُ تَنْشَوِّفُ لِلصَّوْتِ الْخَفِيضِ السَّاكِنِ وَتَتَأَذَى بِالْجَهِيرِ الْهَائِلِ، وَالْيَدُ تَنْعَمُ بِالْمَلْمَسِ الدَّالِيِّ النَّاعِمِ، وَتَتَأَذَى بِالْخَشَنِ الْمُؤْذِي، وَالْفَهْمُ يَأْنَسُ مِنَ الْكَلَامِ بِالْعَدْلِ الصَّوَابِ الْحَقِّ، وَالْجَائِرِ الْمَعْرُوفِ الْمَأْلُوفِ، وَيَتَشَوِّفُ إِلَيْهِ، وَيَتَجَلَّى لَهُ، وَيَسْتَوْحِشُ مِنَ الْكَلَامِ الْجَائِرِ، وَالْخَطَا وَالْبَاطِلِ، وَالْمُحَالِّ وَالْمَجْهُولِ الْمُنْكَرِ، وَيَنْفِرُ مِنْهُ وَيَصُدُّ لَهُ" ²⁴⁵.

وَيُحِيلُ الْجَاحِظُ مَسْأَلَةَ الْفَهْمِ إِلَى الْقَلْبِ، فَيَجْعَلُهُ آتَهُ؛ قَائِلاً إِنَّ مَدَارَ الْأَمْرِ "عَلَى الْبَيَانِ وَالتَّبْيِينِ، وَعَلَى الْإِفْهَامِ وَالتَّفْهَمِ، وَكَلَّمَا كَانَ اللِّسَانُ أَبْيَنَ كَانَ أَحْمَدَ، وَكَلَّمَا كَانَ الْقَلْبُ أَشَدَّ اسْتِبَانَةً كَانَ أَحْمَدَ، وَالْمُفْهَمُ لَكَ، وَالْمَتَفَهَّمُ عِنَّا، شَدْرِيكَانَ فِي الْفَضْلِ" ²⁴⁶. وَيَذْهَبُ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ إِلَى أَنَّ الْعَقْلَ وَظَيْفَةَ الْقَلْبِ، وَالْقَلْبُ هُوَ مَحَلُّ النَّظَرِ وَالتَّفْكِيرِ وَالتَّأْمُلِ، وَأُتْبِتَ لِلنَّظَرِ بِالْقَلْبِ أَسْمَاءٌ مِنْ جُمْلَتِهَا "التَّفْكِيرُ وَالتَّبْحُثُ وَالتَّأْمُلُ وَالتَّدْبِيرُ وَالرَّوْيَةُ وَغَيْرُهَا" ²⁴⁷. وَلَعَلَّ مَذْهَبَ الْمُعْتَزَلَةِ مَأْخُودٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ²⁴⁸: (لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا، وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا، وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا)، وَقَوْلِهِ ²⁴⁹:

(أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا)، وآياتٍ كثيرةٍ أُخْرَى مِثْلَهَا²⁵⁰.

غَيْرَ أَنْ بَعْضَ الْمَفْكَرِينَ ذَهَبُوا إِلَى تَعْرِيفِ الْفَهْمِ بِدِقَّةٍ؛ حِينَ عَرَفُوهُ بِقَوْلِهِمْ: "الْفَهْمُ هُوَ حَصُولُ الْعِلْمِ بِمَا لَمْ يَكُنْ مَعْلُومًا"²⁵¹، وَخَصَّصَ بَعْضُهُمُ التَّعْرِيفَ بِأَنْ قَصَرَهُ عَلَى فَهْمِ الْمُتَلَقِّي شَيْئاً بِلَفْظٍ مِنْ مُخَاطَبِهِ²⁵²، وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّ لِلْفَهْمِ مَرَاتِبَ تَتَمَثَّلُ فِي ثَلَاثٍ هِيَ: الشُّعُورُ وَالْإِدْرَاكُ وَالْإِحَاطَةُ، وَجَعَلُوا الْإِحَاطَةَ أَعْلَى مَرَاتِبِ الْفَهْمِ بِمَا هِيَ "إِدْرَاكُ الشَّيْءِ بِكَمَالِهِ ظَاهِراً أَوْ بَاطِناً، وَالْإِسْتِدَارَةُ بِالشَّيْءِ مِنْ جَمِيعِ جَوَانِبِهِ"²⁵³.

أَمَّا الْإِدْرَاكُ فَإِنَّ تَعْرِيفَاتِهِ يَدْخُلُ فِيهَا الْوُقُوفُ عَلَى حُدُودِ الشَّيْءِ²⁵⁴، وَالْإِحَاطَةُ بِالْمَرْنِيِّ دُونَ الرُّؤْيَا²⁵⁵، وَعِبَارَةٌ عَنْ "كَمَالٍ يَحْصُلُ بِهِ مَزِيدٌ كَشَفٍ عَلَى مَا يُخَيَّلُ فِي النَّفْسِ مِنَ الشَّيْءِ الْمَعْلُومِ مِنْ جِهَةِ التَّعَقُّلِ بِالْبُرْهَانِ أَوْ الْخَبَرِ"²⁵⁶، وَأَطْلَقَهُ بَعْضُهُمْ عَلَى الصُّورَةِ الْحَاصِلَةِ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْمَدْرِكِ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ جَزَائِيَّتِهِ أَوْ كَلِّيَّتِهِ، تَجْرِيدِهِ أَوْ مَادِّيَّتِهِ، جَوْهَرِيَّتِهِ أَوْ عَرْضِيَّتِهِ، حُضُورِهِ أَوْ غِيَابِهِ، وَكَذَلِكَ أَطْلَقُوهُ عَلَى الْإِحْسَاسِ²⁵⁷. وَالَّذِي اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ رَأْيُ الْمُحَقِّقِينَ "أَنَّ حَقِيقَةَ إِدْرَاكِ الشَّيْءِ حُضُورُهُ عِنْدَ الْعَقْلِ: إِمَّا بِنَفْسِهِ وَإِمَّا بِصُورَتِهِ الْمُنْتَزَعَةِ أَوْ الْحَاصِلَةِ ابْتِدَاءً، الْمُرْتَسِمَةِ فِي الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ الْمَدْرِكُ، أَوْ أَلْتَبَهُ الَّتِي بِهَا الْإِدْرَاكُ"، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِمْ²⁵⁸: "إِدْرَاكُ الشَّيْءِ هُوَ أَنْ تَكُونَ حَقِيقَتُهُ مُتَمَثِّلَةً عِنْدَ الْمَدْرِكِ يُشَاهِدُهَا مَا بِهِ يُدْرِكُ". وَقَدْ جَعَلُوهُ قِسْمَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا الْجَزَائِي الَّذِي يَحْتَاجُ آلَةَ بَدَنِيَّةً لِحْصُولِهِ، وَيُسَمَّى بِهَذَا إِحْسَاساً، وَالْآخَرُ كَلِّيٌّ، وَيُقَالُ لَهُ "التَّعَقُّلُ وَالنُّطْقُ أَيْضاً، وَلَا تَحْتَاجُ النَّفْسُ النَّاطِقَةَ عِنْدئذٍ إِلَى آلَةٍ؛ بَلْ يَحْصُلُ لَهَا بِذَاتِهَا، وَمِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ يُقَالُ لَهَا الْعَقْلُ أَيْضاً، وَلَا يَتَعَلَّقُ هَذَا

الإدراك إلا بالذوات المجردة والمفاهيم الكلية²⁵⁹.

وقد نظر بعضهم في المسألة باعتبار علاقة العقل بالفهم والإدراك، وجعلوها علاقة السبب بالنتيجة، فالفهم كما يرونه هو "مقدمة العقل"²⁶⁰، وقد يُسمى الفهم عقلاً، فيُصيح اعتدال المعنى قرين اقترابه من دائرة الفهم والعقل، والعقل لا- يقبل إلا المعنى²⁶¹، وتُصيح المعاني صوراً ذهنية تتلبس أفاضاً، ومن ثم تُصيح مفهومات²⁶². وينبغي أن لا يُضللنا مُصطح النفس؛ إذ هي صنو العقل، فهي "جوهر عقلي متحرك بذاته"²⁶³، وهي "معدن الفكر والفهم، وهما باب التمييز والذهن"²⁶⁴. وأطلق المناطق على الفهم الروية، وعرفوها بأنها "صورة بشرية في جبلة روحانية"؛ قبالة البديهة التي جعلوها قدرة روحانية في جبلة بشرية²⁶⁵.

أما التعقل فهو "موافقة بحث النفس عن الأشياء بقدر ما هي عليه" في حقيقتها²⁶⁶، أو حصول صورة "مساوية للمعلوم في العالم"²⁶⁷، ولا يتجاوز التعقل إدراك الشيء من "حيث هو هو، لا من حيث شيء آخر، سواء أخذ وحده أو مع غيره"²⁶⁸، وهنا ينبغي أن يكون الشيء المتعقل "مجرداً عن العوارض الغريبة واللواحق المادية"²⁶⁹.

والتفكير بما هو قسيم التعقل يدور في نطاق المعرفة الذاتية، وهو "تصرف القلب في معاني الأشياء لإدراك المطلوب"²⁷⁰، أو "إحضار ما في القلب من معرفة الأشياء" والنظر فيها كأنها في معاينة المتفكر²⁷¹. وفي السياق نفسه يكون التخيل، لكن فرق بين

التفكير والتخيل أن أولهما مقصورة حركة النفس فيه على المعقولات، أما الآخر فحين تتحرك النفس في المحسوسات²⁷². وإذا كان الإحساس هو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفةً بهيئةٍ مخصوصةٍ من الأين والكم والكيف وغيرها، فإن التخيل "إدراك ذلك الشيء مع تلك الهيئة، ولكن في حالة غيبته بعد حضوره"²⁷³.

ويُفصل المفكرون العرب في شأن الإدراك والفهم تفصيلاتٍ دقيقةً تنم على وعي وفضل عناية، ومن ذلك ترتيبهم المُدركات في سلم الإدراك - إن جاز التعبير - فهم يرون أن إدراك الشيء مُجَملاً أسهل من إدراكه مُفصلاً، وأن حضور صورة شيء تتكرر على الحس أقرب من حضور صورة شيء يُقل وروده عليه، وأن استحضار الأمر الواحد البسيط أيسر من استحضار غير الواحد المركب، وأن ميل النفس إلى الحسيات أتم منه إلى العقليات، وأن النفس إما تعرف أقبَل منها إما لا تعرف لمحبتها العلم طبعاً، وأن تجدّد صورة عندها أحب إليها وأدّ عندها من مُشاهدة مُعادٍ مكرور، وأن لكلّ جديد لذة عند النفس، وأن الإلف مع الشيء وصورته لا يُورث الكراهة، فالإلف أصلاً لا يتحصّل إلا بتكرّر الورود²⁷⁴.

ويدخل في ذلك التفصيل عنائهم بكيفية حصول المعنى في ذهن المتلقي، ورسم مسارٍ عمليّة الفهم، ويوصل حازم القرطاجني للقضية بتقرير أن المعاني هي الصُّور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، وأن كلّ شيء له وجوده المُتعيّن خارج

الذَّهْنِ؛ بِمَعْنَى أَنْ كُلَّ شَيْءٍ لَهُ صَوْرَتُهُ الْخَاصَّةُ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مُتَعَقِّلاً، وَمَعْنَاهُ هُنَاكَ مَعْنَى قَائِمٌ بِذَاتِهِ؛ أَوْ هُوَ مَعْنَى جَوْهَرِيٌّ كَامِنٌ فِيهِ؛ فَإِذَا أَدْرَكَ الذَّهْنُ الشَّيْءَ حَصَلَتْ لَهُ صَوْرَةٌ فِي الذَّهْنِ تُطَابِقُ مَا أَدْرَكَ مِنْهُ، فَإِذَا عَبَّرَ الْمُدْرِكُ "عَنْ تِلْكَ الصَّوْرَةِ الذَّهْنِيَّةِ الْحَاصِلَةِ عَنِ الْإِدْرَاكِ، أَقَامَ اللَّفْظَ الْمُعَبَّرُ بِهِ هَيْئَةً تِلْكَ الصَّوْرَةِ الذَّهْنِيَّةِ فِي أَفْهَامِ السَّمَاعِيْنَ وَأَذْهَانِهِمْ، فَصَارَ لِلْمَعْنَى وَجُودٌ آخَرٌ مِنْ جِهَةِ دَلَالَةِ الْأَلْفَاظِ" عَلَيْهِ²⁷⁵.

وهو ما يؤكِّده ابنُ سينا قبله في كلامه على الاقتِراناتِ القائمةِ بينَ المسموعاتِ والمفهوماتِ؛ بوصفها اقتِراناتٍ عقليَّةٍ اصطلاحيةٍ من منطلقِ التَّوَاضُعِ عَلَى اللُّغَةِ، فَمَا دَامَ أَنَّ الْقَوْمَ تَوَاضَعُوا عَلَيْهَا، وَوِاطَأَ تَالِيَهُمْ أَوْلَاهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَسَأَلَمَهُ عَلَيْهِ، فَإِنَّ مَعْنَى "دَلَالَةِ اللَّفْظِ أَنْ يَكُونَ إِذَا ارْتَسَمَ فِي الْخِيَالِ مَسْمُوعٌ اسْمٌ ارْتَسَمَ فِي النَّفْسِ مَعْنَى، فَتَعْرِفَ النَّفْسُ أَنَّ هَذَا الْمَسْمُوعَ لِهَذَا الْمَفْهُومِ، فَكَلَّمَا أُوْرَدَهُ الْحِسُّ عَلَى النَّفْسِ انْتَبَهَتْ إِلَى مَعْنَاهُ"²⁷⁶.

ويُضِيفُ حَازِمٌ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى الذَّهْنِيَّ مِنْ جِهَةِ دَلَالَةِ الْأَلْفَاظِ مَا تُقِيمُهُ رُسُومُ الْخَطِّ فِي الْأَفْهَامِ مِنْ هَيْئَاتِ الْأَلْفَاظِ، "فَتَقُومُ بِهَا فِي الْأَذْهَانِ صُورُ الْمَعَانِي؛ فَيَكُونُ لَهَا أَيْضاً وَجُودٌ مِنْ جِهَةِ دَلَالَةِ الْخَطِّ عَلَى الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَيْهَا"²⁷⁷. ولعلَّ في هذه السِّلْسِلَةِ مِنْ تَتَابُعِ الدَّلَالَاتِ عَلَى الْمَعَانِي مَا يُسَوِّغُ عُسْرَ التَّلَقِّيِّ قِرَاءَةً؛ إِذْ تَفْصِلُ بَيْنَ الْمَتَلَقِّيِّ وَالْمَعَانِي سِلْسِلَةٌ مِنَ الْمَرَاحِلِ؛ أَوْ لَاهَا دَلَالَةُ الرَّسْمِ عَلَى اللَّفْظِ بِمَا لَا يَشْتَبَهُ وَلَا تَحْرِيفَ فِيهِ أَوْ تَصْحِيفَ أَوْ تَغْيِيرَ، وَثَانِيَتُهَا دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الصَّوْرَةِ الذَّهْنِيَّةِ عِنْدَهُ عَنِ الشَّيْءِ، وَثَالِثَتُهَا دَلَالَةُ الصَّوْرَةِ الذَّهْنِيَّةِ الَّتِي عِنْدَهُ عَلَى الشَّيْءِ الْمَتَعَيَّنِ خَارِجَ ذِهْنِهِ؛ وَيَقْضِي الْفَهْمُ الْكَامِلُ التَّامُّ فِي حَالَتِهِ الْمَثَالِيَّةِ أَنْ تَتطَابَقَ الصَّوْرَةُ

الذَّهْنِيَّةُ لِلشَّيْءِ عِنْدَ مَنَشِئِ الكَلَامِ وَمَتَلَقِّيهِ، أَوْ فِي أَقْلٍ تَقْدِيرٍ أَنْ تَتَقَارَبَ الصُّورَتَانِ بِمَا لَا يَجْعَلُهُمَا مُخْتَلِفَتَيْنِ اخْتِلافًا كَبِيرًا، وَهَذَا الَّذِي رَأَوْهُ فِي مُقَارَبَةِ التَّشْبِيهِ، وَمُنَاسِبَةِ الْمُسْتَعَارِ مِنْهُ لِلْمُسْتَعَارِ لَهُ.

وبهذا العيارِ نفسه نظروا في البديهة باعتبارها وسيلة المبدع والمتلقي للإفهام والفهم، وحبذوا أن "يكونَ أندياشُ اللفظِ للفظِ في وزنِ أندياشِ المعنى للمعنى، وهُنَاكَ يَقَعُ التَّعَجُّبُ لِلسَّامِعِ؛ لِأَنَّهُ يَهْجُمُ بِفَهْمِهِ عَلَى مَا لَا يُظَنُّ أَنَّهُ يَظْفَرُ بِهِ، كَمَنْ يَعْذَرُ بِمَأْمُولِهِ عَلَى غَفْلَةٍ مِنْ تَأْمِيلِهِ"²⁷⁸. وقد وضَّح عبد القاهر هذه القضية حينَ عرضَ لِنَتَابِعِ الألفاظِ وتتابعِ المعاني على ذهنِ المتلقيِ وسَمِعِهِ، فالناظرُ في شأنِ المعاني باعتبارِ حالِ المتلقيِ يراها تقعُ في نفسه "من بعدِ وقوعِ الألفاظِ في سَمْعِهِ"²⁷⁹، لكنَّ فَهْمَ المعنى لا يَتِمُّ إِلَّا من بعدِ أن ينتهيَ الكلامُ إلى آخره²⁸⁰.

وهو نفسه ما يؤكِّده عبد القاهر بِرَفْضِهِ أَنْ يَكُونَ المعنى المقصودُ هو الذي يفهمه المتلقي من الألفاظِ في إفرادها، وإصراره على أن المعنى هو ما يُحصِّله المتلقي من مجموعِ الكلمِ، وأنه معنى واحدٌ لا معانٍ متعدِّدة؛ يقول²⁸¹: "اعلم أن مثلَ واضعِ الكلامِ مثلُ من يأخذُ قِطْعًا من الذهبِ أو الفِضَّةِ، فيذِيبُ بعضها في بعضٍ حتَّى تصيرَ قِطْعَةً واحدةً؛ وذلكَ أنكِ إذا قلتِ: ضربَ زيدٌ عمرًا يومَ الجمعةِ ضربًا شديدًا تأديبًا له، فإنك تحصلُ من مجموعِ هذه الكلمِ كلُّها على مفهومٍ هو معنى واحدٌ؛ لا عدَّةُ معانٍ كما يتوهمه الناسُ، وذلكَ لأنك لم تأتِ بهذه الكلمِ لتفديدهِ أنفسَ معانيها، وإنما جئتِ بها لتفديدهِ وجوهَ التعلُّقِ ... وإذا كان ذلكَ كذلكَ؛ بان منه وثبت أن المفهومَ من

مَجْموعِ الكَلِمِ معنَى واحدٍ لا عِدَّةٌ مَعانٍ".

ويشترطُ السَّكَاكِيُّ لفَهْمَ المعنى أنْ يَكُونَ مِمَّا "يُثْبِتُهُ اعتقادُ المَخاطَبِ؛ إمَّا لِعُرْفٍ أو لغيرِ عُرْفٍ"، ومتى كانَ لمفهومِ اللفظةِ التي تدلُّ على مفهومِها بغيرِ زيادةٍ ولا نُقصانٍ (دلالةٌ وضعيَّة) تَعَلُّقٌ بمفهومٍ آخرٍ؛ سواءً كانَ داخِلاً فيه (دلالةٌ تَضْمُن) أو خارِجاً عنه (دلالةٌ التِزام)، فهذه هي الدَّلالةُ العقليَّة، ومتى صحَّ ذلكَ للمتكلِّمِ من المَخاطَبِ أمكذُه "أنْ يَطْمَعُ من مُخاطَبِهِ في صِحَّةِ أنْ يَنقَلِ ذَهْنُهُ من المفهومِ الأَصليِّ إلى الآخرِ بواسطةِ ذلكَ التعلُّقِ بينهما في اعتقادِهِ"²⁸². وهكذا فإنَّ لِمَعْرِفَةِ المتلقِّي بوضَعِ اللفظِ لمفهومِهِ، وقدرتِهِ على الانتقالِ من المعنى الأَصليِّ إلى المعنى الآخرِ، دَوْرًا حيويًّا في الاستِدلالِ على المعنى وفَهْمِهِ.

والقضيَّةُ أنفًا تدلُّنا على أنْ فَهْمُ المعنى لا يَتِمُّ مباشرةً فورَ سَماعِ اللفظِ أو قراءتِهِ، إنَّما يستلزمُ الفَهْمُ انتقالَ المتلقِّي من دلالةِ اللفظِ: مسموعاً ومقروءاً، على صورتهِ الذَّهنيَّة؛ إلى دلالةِ الصَّورةِ الذَّهنيَّةِ على ما يُطابِقُها أو يُقارِبُها في الواقعِ المتعيَّن خارِجِ الذَّهنِ، ولعلَّ هذا الانتقالَ هو الذي يُسبِّبُ اختلافَ الفَهْمِ لنصٍّ ما، ويسبِّبُ سُرْعَةَ الفَهْمِ أو تراخيَّه، ودِقَّتَهُ أو بُعْدَهُ؛ ذلكَ بأنَّ الصَّورَ التي ندركُها للأشياءِ في العالمِ المتعيَّنِ إذْما هي صورٌ متعدِّدةٌ للشَّيءِ الواحدِ، كما أنَّ تطابُقَ الصَّورةِ الذَّهنيَّةِ للأشياءِ قد لا تَحْصُلُ إلاَّ في المفهوماتِ الأَصليَّةِ؛ أو الدَّلالاتِ الوضعيَّةِ؛ على حينِ أنَّ الانتقالَ من المفهوماتِ الأَصليَّةِ إلى غيرها هو المشكِلُ في الفَهْمِ أحياناً كثيرةً؛ وهُنا يَكُونُ التَّبائُنُ والاختلافُ

مشروعاً، بل مُسَلِّماً، ويشي نصُّ لطيفٍ لعبدِ القاهرِ بهذه
الرؤيَّة؛ حيثُ يقرَّرُ تغيُّرَ المعاني المستفادَةِ من الألفاظِ ذاتِها وهي
على الترتيبِ المخصوصِ ذاتِه²⁸³.

ويخصُّ الباحثُ في هذا الإطارِ رؤيَّةً بارِعَةً للحسنِ اليوسيِّ يبيِّنُ
فيها آليَّةَ الفهمِ؛ وكيفَ يتصرَّفُ المتلقِّي في النصِّ بحيثُ يفهمُ منه
شيئاً قد يُخالفُ ما أريدُ. يقولُ²⁸⁴: "اعلمُ أنَّ فهمَ المعنى عندَ سماعِ
لفظِ القائلِ يكونُ على وَجْهَيْنِ: أحدهما أن يكونَ لدلالةِ اللفظِ
المسموعِ عليه في الخارجِ؛ إمَّا حقيقةً أو مجازاً، إمَّا لغَةً وإمَّا
عُرْفاً. ثانيهما أن يكونَ كذلك في وَهْمِ السَّماعِ ولا حاصلَ له في
الخارجِ، فتحصُّلُ له الفائدةُ بحسبِ ما طرَقَ وَهْمُه". ويرى أن هذا
الوجهَ الثاني يكونُ بحسبِ "الخارجِ في حُكْمِ السَّماعِ من غيرِ
اللفظِ؛ كصريِّرِ البابِ وصوتِ الطائرِ"، وقد مثَّلَ له بأنَّ ثلاثةَ نفرٍ
استمَعوا بائعاً يصيحُ: (يا سَعَتَرَ بَرِّي)، "فسبَقَ إلى فهمِ واحدٍ منهم
أنَّ الصائحَ يقولُ: (اسعَ ترَ بَرِّي)، وفهمَ الآخرُ أنه يقولُ: (السَّاعةُ
ترى بَرِّي)، وفهمَ الآخرُ أنه يقولُ: (يا سَعَةَ بَرِّي)، وكانَ سَماعُ
الثلاثةِ جميعاً من الحقِّ تعالى، إلا أنَّ كلَّ واحدٍ منهم فهمَ على
حسبِ حالِه"²⁸⁵.

ويُتابعُ تفصيلَ الوجهِ الأوَّلِ الكثيرِ المشهورِ، فيقصرُه على "أنَّ
يُسَمَعُ لفظُ مُشْتَرَكٍ أريدَ به معنَى، فيُفهمُ معنَى آخرَ من معانيه، أو
حقيقةً أريدَ به معناه فيُفهمُ مجازَه، وقد يتعدَّدُ الفهمُ بحسبِ الاحتمالِ
الواقعِ في التركيبِ وفي الضمائرِ ونحوِ ذلك"، ويسوقُ مثلاً عليه
قولَه:

فَلَوْلَا هَوَى نَجْدٍ وَطَيْبُ نَسِيمِهَا وَرِيحُ حُزَامِهَا إِذَا سَاوَقَ

الفَجْرَا

مُعَلِّقاً بِقَوْلِهِ: "وَكُلُّ أَحَدٍ نَجْدُهُ مَا تَوَجَّهَ إِلَيْهِ، وَإِنْ لَا يَرْتَفِعُ حِسْداً
فَهُوَ مَرْتَفِعٌ مَعْنَى" 286، وَمُوكِّداً أَنَّ السَّمَاعَ قَدْ يَكُونُ "فِي فَهْمِهِ أَخْفً
حَالاً مِنَ الْمُعَبَّرِ، فَإِنَّ الْفُهْمَ أَقْرَبُ إِلَى الْعَلْبَةِ، وَالتَّعْبِيرَ أَقْرَبُ إِلَى
الِاخْتِيَارِ" 287.

جَمَالِيَّاتُ الْمَعْنَى وَوَدَّةُ الْكَشْفِ

لَا يَنْحَصِرُ جَمَالُ النَّصِّ وَاللَّفْظِ فِي الْجَانِبِ الشَّكْلِيِّ حَسْبُ؛ إِذْ إِنَّ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى أَثْرًا مَبَاشِرًا فِي جَمَالِهِ، فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ مِمَّا يَأْلَفُهُ الْمُتَلَقِّي. وَيَكَادُ ابْنُ الْأَثِيرِ يُسَلِّدُ جَمَالَ اللَّفْظِ فِي مَرَاهِلَ لَا يَنْتَقِلُ الْمُتَلَقِّي إِلَى مَرَحَلَةٍ تَالِيَةٍ مِنْهَا حَتَّى يَكُونَ مَتَمِّعًا بِخَصَائِصَ تَوْهَلُهُ لِذَلِكَ الْإِنْتِقَالَ، وَهُوَ يَجْمَعُ مَنَاحِي الْجَمَالِ كُلَّهَا لِيَتَوَجَّهَ بِكَوْنِ اللَّفْظِ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى. فَاللَّفْظُ الْفَصِيحُ لَدَيْهِ "هُوَ الظَّاهِرُ الْبَيِّنُ، وَإِنَّمَا كَانَ ظَاهِرًا بَيِّنًا لِأَنَّهُ مَأْلُوفٌ الْإِسْتِعْمَالِ، وَإِنَّمَا كَانَ مَأْلُوفٌ الْإِسْتِعْمَالِ لِمَكَانِ حُسْنِهِ، وَحُسْنُهُ مُدْرَكٌ بِالسَّمْعِ، وَالَّذِي يُدْرَكُ بِالسَّمْعِ إِنَّمَا هُوَ اللَّفْظُ؛ لِأَنَّهُ صَوْتٌ يَأْتَلِفُ عَنْ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ؛ فَمَا اسْتَلَذَّهُ السَّمْعُ مِنْهُ فَهُوَ الْحَسَنُ، وَمَا كَرِهَهُ فَهُوَ الْقَبِيحُ، وَالْحَسَنُ هُوَ الْمَوْصُوفُ بِالْفَصَاحَةِ، وَالْقَبِيحُ غَيْرُ مَوْصُوفٍ بِفَصَاحَةٍ؛ لِأَنَّهُ ضِدُّهَا لِمَكَانِ قُبْحِهِ"²⁸⁸.

وَيَنْبَغِي لَنَا هُنَا التَّنْوِيهُ عَنْ تَعَالُقِ حَمِيمٍ فِي النِّقْدِ الْجَمَالِيِّ بَيْنَ جَمَالِ التَّشْكِيلِ وَانْكَشَافِ الْمَعْنَى أَوْ خَفَائِهِ، وَقُرْبِهِ مِنَ الْمُتَلَقِّي أَوْ بُعْدِهِ عَنْهُ، وَإِقْبَالِهِ عَلَيْهِ وَعَلَى تَأْمُلِهِ أَوْ نُفُورِهِ مِنْهُ؛ إِذْ إِنَّ التَّفَكِيرَ فِي شَأْنِ الْمَعْنَى مَرَحَلَةٌ تَالِيَةٌ لَتَلَقِّي اللَّفْظِ، وَيَتَرْتَّبُ عَلَى هَذَا نَتِيجَةٌ مَنْطِقِيَّةٌ طَبِيعِيَّةٌ تَتَمَثَّلُ فِي أَنَّ الْمُتَلَقِّيَ لَنْ يَسْعَى لِتَجْسِيدِ الْمَرَحَلَةِ التَّالِيَةِ إِلَّا إِذَا وَجَدَ فِي الْأُولَى مَا يُغْرِيهِ وَيُثِيرُهُ. وَفِي سِيَاقِ كَهَذَا تَوَوَّلُ جَمَالِيَّةُ التَّشْكِيلِ بِالْمُتَلَقِّي إِلَى أَحَدِ أَمْرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَسْتَمْتِعَ بِهَا وَحَدَّهَا، فَإِذَا بَحَثَ عَنْ مَعْنَى وَرَاءَ التَّشْكِيلِ الرَّائِقِ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا، أَوْ وَجَدَ مَا يُمْتِعُ فَهَمَّهُ كَمَا اسْتَمْتَعَ سَمْعُهُ، وَإِمَّا أَنْ يَرْفُضَ عَنِ النَّصِّ لِمَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ مِنْ جَمَالِيَّاتٍ²⁸⁹.

إنَّ تَعَلُّقَ الْجَمَالِ بِالْفَهْمِ وَارْتِيَاحَ نَفْسِ الْمُتَلَقِّي، وَبَلُوغَهُ الْفَائِدَةَ مِنْ طَرِيقِ الْمَعْنَى، جَعَلَ جَمَالَ اللَّفْظِ تَبَعاً لِقَدْرَتِهِ عَلَى الْإِبْلَاحِ وَإِنْ وَحِيّاً وَلَحْظاً، وَلاِسْتِثْنَاءِ فِي الْمُتَلَقِّي طَاقَاتِهِ لَيْسَتْجَلِي الْمَقْصُودَ فِي ثَنَائِي الْكَلَامِ، وَهَذَا مَا سَمَّاهُ أَبُو سَلِيمَانَ الْمُنْطَقِي بِلَاغَةَ الْعَقْلِ، وَعَرَّفَهَا بِقَوْلِهِ: "أَنْ يَكُونَ نَصِيبُ الْمَفْهُومِ مِنَ الْكَلَامِ أَسْبَقَ إِلَى النَّفْسِ مِنْ مَسْمُوعِهِ إِلَى الْأُذُنِ، وَتَكُونَ الْفَائِدَةُ مِنْ طَرِيقِ الْمَعْنَى أْبْلَغَ مِنْ تَرْصِيعِ اللَّفْظِ وَتَقْفِيَةِ الْحُرُوفِ، وَتَكُونَ الْبَسَاطَةُ فِيهِ أَغْلَبَ مِنَ التَّرْكِيبِ، وَيَكُونَ الْمَقْصُودُ مَلْحُوظاً فِي عُرْضِ السَّنَنِ، وَالْمَرْمَى يُتَلَقَّى بِالْوَهْمِ لِحُسْنِ التَّرْتِيبِ" 290 .

بِهَذَا يُصْبِحُ الْجَمَالُ مَدْخِلاً أَصِيلاً لِلتَّلَقِّي عِنْدَ الْعَرَبِ، فَهُوَ الْعَامِلُ الْأَهْمُ فِي تَحْقُوقِ النَّصِّ لَدَى الْمُتَلَقِّينَ، وَبِغَيْرِهِ يَظَلُّ النَّصُّ مُفْرَداً لِقُبْحِهِ؛ فَإِنَّ الْقُلُوبَ إِذَا نَفَرَتْ مِنْ "التَّأَلِيفِ الْمَسْتَبْشَعِ بَعَدَتْ عَنِ تَلَقِّي الْمَعْنَى، وَمَثَلُ ذَلِكَ رَجُلٌ أَتَقَفَ مَعَانِيَهُ بِكَلَامٍ فِيهِ ضُرُوبٌ مِنَ الْخَطَأِ وَاللَّحْنِ، فَهُوَ إِذَا وَرَدَ عَلَى الْأَسْمَاعِ نَفَرَتْ مِنْهُ الْقُلُوبُ اسْتِشْاعاً لِمَا فِيهِ مِنَ اللَّحْنِ وَالْخَطَأِ، وَكَانَ ذَلِكَ النَّفَارُ مَا يُبْعِدُهَا عَنِ تَلَقِّي الْمَعْنَى" 291 .

وَقَدْ قَرَنَ أَهْلُ الْكَلَامِ جَمَالَ الصَّوْرَةِ السَّمْعِيَّةِ لِلْأَلْفَافِ بِجَمَالِيَّةِ الْفَهْمِ الْعَقْلِيِّ وَلَذَّةِ الْمَعْرِفَةِ، وَلِهَذَا تَرَاهُمْ يَذْفُونَ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ تَضَمُّنَهُ الْغَرِيبَ وَالْوَحْشِيَّ، بَلْ جَعَلُوهُ يَكْثُرُ "فِي كَلَامِ الْأَوْحَاشِ مِنَ النَّاسِ، وَالْأَجْلَافِ مِنْ جُفَاةِ الْأَعْرَابِ الَّذِينَ يَذْهَبُونَ مَذَاهِبَ الْعُنْجُهِيَّةِ"، وَرَأَوْا أَنَّ الْمُخْتَارَ هُوَ النَّمَطُ الْأَقْصَدُ "الَّذِي جَاءَ بِهِ الْقُرْآنُ، وَهُوَ الَّذِي جَمَعَ الْبَلَاغَةَ وَالْفَخَامَةَ إِلَى الْعُدُوبَةِ

والسهولة²⁹²، وكان مما رآه الباقلاني في القرآن أن اجتنابه
الودشي المستكره، والصنعة المتكلفة، جعله "قريباً من الأفهام؛
يُبادرُ معناه لفظه إلى القلب"²⁹³.

ومن الأصول المهمة في حُسن الكلام في النقد العربي "وَضْعُ
الألفاظِ مَوْضِعِهَا حَقِيقَةً أَوْ مَجَازاً لَا يُنْكَرُهُ الِاسْتِعْمَالُ، وَلَا يَدْعُو
فِيهِ"، ومن ذلك "الأ يَكُونُ فِي الْكَلَامِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ حَتَّى يُوَدِّي ذَلِكَ
إِلَى فِسَادِ مَعْنَاهُ وَإِعْرَابِهِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ، أَوْ سُلُوكِ
الضَّرُورَاتِ حَتَّى يُفْصَلَ فِيهِ بَيْنَ مَا يَقْبَحُ فَصْلُهُ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ؛
كَالصَّلَةِ وَالْمَوْصُولِ وَمَا أَشْبَهَهُمَا"²⁹⁴.

وفي السياق نفسه نفهم تلك العلاقة بين الكد والاستكراه،
والتوعير والتعقيد والتعقر، وبين انغلاق المعنى، وأنبهاهم المغزى،
ونفهم لماذا ردّ النقاد الكلام "إذا كان لفظه غتاً، ومعرضه
رتاً... ولو احتوى على أجل معنى وأنبله، وأرفعه وأفضله"²⁹⁵.

إن التعقيد، والمعاظلة، والمداخلة الشديدة بين الكلام بحيث
يركب بعضه بعضاً، تفوق لا محالة إلى ذفور المتلقي من النص
نفسه حال تلقّيه، وتؤدي بكل محاولة منه لفهم المعنى، أو
تذوق الجمال²⁹⁶، ومثلها التكرار واستعمال الغريب غير المألوف
من الكلام، وكذلك الإشارات المجهولة المبهمة، مما يحتاج إزاءه
إلى التفكير والبحث والسؤال، ولهذا رأوا أن أجمل النثر والنظم ما
كان "يدلُّ بعضه على بعض، ويأخذُ بعضه برقاب بعض...
أرادوا المعاني إذا وقعت ألفاظها في مواقعها"²⁹⁷.

ولا ينبغي لنا أن نفهم من هذا التوجيه إلى أن يكون المعنى

مُنْكَشِفًا تَمَامَ الْإِنْكَشَافِ كَمَا قَدَّمْنَا مِنْ قَبْلِ؛ إِذْ مَدَّارُ الْأَمْرِ هُنَا وَضَعُ الْأَفَاطِظِ مَوَاضِعَهَا كَمَا تَقْتَضِيهَا الْمَعَانِي، وَلَعَلَّ الْمَصْطَلَحَ الَّذِي اسْتَعْمَلَهُ ابْنُ طِبَاطِبَا لِلدَّلَالَةِ عَلَى هَذَا أَوْضَحُ فِي الْإِبَانَةِ عَنِ الْمُرَادِ؛ دَالًّا عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: (سُهُولَةُ الْمَخَارِجِ) قَاصِدًا بِهَا إِلَى النِّظْمِ الْخَطِيِّ الَّذِي لَا تَعْقِيدَ فِيهِ²⁹⁸. لَكِنَّ النِّقَادَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الْمَعْنَى الَّذِي يُدْتَلُّ عَلَيْهِ مِنَ التَّأْمُّلِ، وَمُعَالَجَتِهِ مَعَالِجَةً لَطِيفَةً، أُدْخِلَ فِي بَابِ الْفِصَاحَةِ وَالْجَمَالِ مِمَّا كُشِفَ حِجَابُهُ لِأَوَّلِ وَهَلَةِ؛ "لَأَنَّهُ كَالِاسْتِدْلَالِ فِي اللُّغَةِ، وَالْغَالِبُ أَنَّهُ يَزِيدُ عَلَى الْمَوَاضِعِ السَّابِقَةِ، وَلِأَنَّهُ مَوَاضِعَةٌ تَخْتَصُّ"²⁹⁹.

وَالسَّبَبُ نَفْسُهُ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ السَّمْعَ يَمْجُجُ وَرُودَ الْمَعَانِي الْمَكْرُورَةِ الْمَشْهُورَةِ عَلَيْهِ، وَذَهَبَ قَوْمٌ "إِلَى اسْتِحْسَانِ الْمَعْنَى الْغَرِيبِ"³⁰⁰، وَرَأَوْا أَنَّ الْمَبْدِعَ إِذَا تَلَطَّفَ فِي مُقَابَلَةِ الْمُتَلَقِّي "لِشَوْبِ ذَلِكَ بِمَا يُلْبِسُهُ عَلَيْهِ؛ فَقَرَّبَ مِنْهُ بَعِيدًا، أَوْ بَعَدَ مِنْهُ قَرِيبًا، أَوْ جَلَّ لَطِيفًا، أَوْ لَطَّفَ جَلِيلًا، أَصْغَى إِلَيْهِ فَوَعَاهُ، وَاسْتَحْسَنَهُ السَّمَاعُ وَاجْتَبَاهُ"³⁰¹. وَقَدْ أَشَارَ الْجَاحِظُ إِلَى تَكُونِ هَذَا الْإِتِّجَاهِ مِنْذُ عَهْدِ مَبَكَّرٍ؛ إِذْ نَقَلَ عَنِ النَّظَامِ دَعْوَتَهُ النَّاسَ لِاجْتِنَابِ كَثِيرٍ مِنَ الْمَفْسِّرِينَ الَّذِينَ يَنْصِبُونَ أَنْفُسَهُمْ لِلْعَامَّةِ؛ ذَلِكَ بِأَنَّ أَكْثَرَهُمْ "يَقُولُ بِغَيْرِ رَوَايَةٍ عَلَى غَيْرِ أُسَاسٍ، وَكَلَّمَا كَانَ الْمَفْسِّرُ عَنْدهُمْ أَغْرَبَ كَانَ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ"³⁰²، وَعَلَّقَ الْجَاحِظُ نَفْسَهُ عَلَى ذَلِكَ مُؤَكِّدًا رَأْيَ النَّظَامِ بِقَوْلِهِ: "وَلَيْسَ يُؤْتَى الْقَوْمُ إِلَّا مِنَ الطَّمَعِ، وَمِنْ شِدَّةِ إِعْجَابِهِمْ بِالْغَرِيبِ مِنَ التَّأْوِيلِ"³⁰³.

ثُمَّ؛ إِذْنًا، مَا ظَاهَرَهُ التَّنَاقُضُ فِي التَّرَاثِ النَّقْدِيِّ وَالْبَلَاغِيِّ عِنْدَ

العرب حِيالَ أُلْفَةِ المعنى أو غرابته؛ حيثُ يُرَكِّزُ بعضُ النقادِ على ضرورةِ ظُهورِ المعنى للمتلقِّي، على حينِ يميلُ بعضهم الآخرُ إلى الإغرابِ والاستطرافِ والإبهامِ، ممَّا يقوِّدُ إلى توقُّعِ أنَّ هُنَاكَ اتِّجاهينِ مختلفينِ في قضيَّةِ جمالِ المعنى، وهو توقُّعٌ يستندُ إلى ظاهرِ التناقُّضِ بينَ المسارينِ!

يقرُّ ابنُ سينا لَذَّةَ العبارةِ بما تُفهمُ، ويُقرُّ استكراهَ الإغرابِ لما لا يُفهمُ³⁰⁴، وهو خيرٌ ما يمثِّلُ الاتجاهَ الأوَّلَ فضلاً عمَّا تقدَّم من آراءٍ نقديةٍ في مطلعِ الكلامِ على جماليَّةِ المعنى، لكنَّ أكثرَ النقادِ الذين امتزجَ نقدُهم بثقافتهم الفلسفيةِ مالوا إلى نقيضِ قولَةِ ابنِ سينا؛ فقد نرى إلى عبدِ القاهرِ الجرجانيِّ في كلامه على الكنايةِ والتعريضِ، وكيفَ يذهبُ المبدعونَ في الصِّفَةِ وإثباتها مذهبَ التعريضِ؛ فإذا فعلوا ذلكَ "بدتْ هُنَاكَ مَحاسنُ تملأُ الطَّرْفَ، ودقائقُ تُعجزُ الوصفَ، ورأيتَ هُنَاكَ شِعراً شاعراً، وسحراً ساحراً، وبلاغةً لا يكْمُلُ لها إلاَّ الشَّاعرُ المُفْلِقُ، والخطيبُ المُصقِّعُ. وكما أنَّ الصِّفَةَ إذا لمْ تأتِكَ مُصرِّحاً بذكرها، مكشوفاً عن وجهها، ولكن مدلولاً عليها بغيرها، كانَ ذلكَ أفخَمَ لسانها، وألطفَ لمكانها؛ كذلكَ إثباتُكَ الصِّفَةَ للشَّيءِ تُثبِّتُها له إذا لمْ تُلقِه إلى السَّامعِ صريحاً، وجئتَ إليه من جانبِ التعريضِ والرَّمزِ والإشارة، كانَ له من الفضلِ والمزية، والحسنِ والرونقِ، ما لا يقلُّ قليله، ولا يُجهلُ موضعُ الفضيلةِ فيه"³⁰⁵.

ويرى حازمُ القرطاجنيُّ أنَّ النفوسَ لها "تحركٌ شديدٌ للمحاكياتِ المستغربةِ"؛ لما تُخيِّلُ هذه المُحاكياتُ للنفوسِ ما لم يكن لها عهدٌ به من قبلُ، والنفوسُ تستطرفُ غيرَ المعهودِ أكثرَ من الذي

اعتادته³⁰⁶، وتكون أشدَّ إعجاباً بالمتماثلات أو المتشابهات أو المتخالفات التي يعزُّ وجودها؛ إذ لا تجدُ "للمناسبة بين ما كثر وجوده ما تجدُ لما قلَّ من الهزّة وحُسنِ الموقع"³⁰⁷. وإلى مثلِ هذا ذهبَ السّجلّماسيُّ في كلامه على جماليّة المجاز: من حيث تحقيقه أصلَ الغرض من الشعر، وهو التّخييلُ والاستفزاز، وعرفه بقوله: "هو القولُ المُستفزُّ للنفس؛ المُتديّنُ كذبُه، المُركَّبُ من مقدّمات مخترعة كاذبة تُخيّلُ أموراً وتُحاكي أقوالاً"، وبما أنّ الشعرَ مبنيٌّ على التّخييلِ والاستفزاز، وليكون القولُ المخترعُ المتديّنُ كذبُه أعظمَ تخيلاً واستفزازاً وإلذاذاً للنفسِ "لمزيدِ الغرابةِ والطّراةِ، ولولوعِ النفسِ بذلك"، فإنّه يكونُ "أذهبَ في معناه"³⁰⁸.

إنّ لمفاجأة المتلقّي بالجديدِ المستطرفِ، والغريبِ الذي لم يخطر بباله، أثراً مُحققاً في إحساسه باللذّة، ولا سيّما إذا أتى بالشّيء من غيرِ بابِه، وتذوّقَ جمالِ النّادرِ الذي لم يعهده ذهنُه، وهذا ما جعلهم يرونَ في التشبيهِ الذي يكونُ فيه المشبّه به نادرَ الحضورِ في الدّهْنِ، غايةَ النّهايةِ في الحسْنِ، من حيثُ يستطرفه المُتلقي "استطرافَ النّوادرِ عندَ مُشاهدتها"، ويستلذُّ به "استلذاذها لجِدَّتِها، فكلُّ جديدٍ لذّة"³⁰⁹. وهو ما عدّه حازمٌ تشبيهاً مُخترعاً لما لم يتداو له النّاسُ، ورأى أنّه "أشدُّ تحريكاً للذّفوسِ ... لأنّها أنسدتُ بالمعتادِ فرّبما قلَّ تأثرها له، وغيرُ المعتادِ يفجؤُها بما لم يكنْ به لها استئناسٌ قطُّ"³¹⁰.

ليسَ غريباً، إذّا، أن يُنظرَ في سياقِ كهذا إلى المجازِ بوصفه أبلغَ من الحقيقة، في كثيرٍ من الكلام، بما يحسُنُ موقعه في القلوبِ

والأسماع، وإذا عرفنا أنّ كلّ ما عدا الحقائق "من جميع الألفاظ، ثمّ لم يكن مُحالاً، فهو مجاز"، تبيّن لنا أنّ كثرة المجاز بصنوفه في التعبير الأدبيّ، بل اللغويّ بعامة. وإذا بحثنا عن سبب تفرّد المجاز بهذه القيمة الجماليّة وجدنا النقادّ والبلاغيين يُعيدون الأمر إلى "احتماله و جوه التّأويل"، ولهذا صار "التّشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز" 311.

ولعلّ هذه التّوجيهات تكشّف عن أصل جماليّة المجاز بفنونه المختلفة، وهي لا شكّ كامنة في علاقة المتلقّي بالمعنى الذي يتكشف عنه النصّ الإبداعيّ، وقدرته على وُلوج سطح النصّ غوراً إلى أعماقه، بل في احتمال النصّ للتأويل، واتّساعه ليحمل محاملاً متنوّعة تنضوي في نهاية المطاف تحت عبارة واحدة. وليس الإبهام ببعيد عن هذا الإطار لما في إبهام الشّيء "من التّهويل والإكبار له، والتّفخيم لشأئه، لطموح النفس فيه كلّ مطمح، وذهابها في شأنه كلّ مذهب"، ومرّد ذلك إلى وُلوع "النفس بتصوّر المعاني، وعنايتها بتحصيلها وتفهمها"، فإذا ورد عليها اللفظ المشتمل على إبهام معنى ما "اشرأبت ونزعت إلى تصوّر المعنى المدلول عليه باللفظ، فإذا حاولته فأنبهم عليها، هالها الأمر، وطمحت فيه كلّ مطمح، وذهبت في تأويله - لا تساعه عليها - كلّ مذهب" 312.

بهذا، تُضحى العلاقة بين إحساس المتلقّي باللذّة وبين تجلّي معاني النصّ لذنه واضحة تامّة الوضوح؛ فاللذّة ناتجة أصلاً عن ظفر المتلقّي بالمعنى بعد جموحه، وفوزه بالخبيئة اللطيفة المتوارية خلف

حُجِبِ اللَّفْظِ الْكثِيفَةَ، وَ هَذَا مُسْتَصْفَى دَعْوَةِ الْمَرْزُوقِيِّ الَّتِي وَجَّهَهَا
لِلْمُبْدِعِ بِأَنْ يُلَطِّفَ الْمَعْنَى، وَيَأْخُذَ " مِنْ حَوَاشِيهِ حَتَّى يَتَّسِعَ لَهُ اللَّفْظُ،
فِيؤَدِّيهِ عَلَى غُمُوضِهِ وَخَفَائِهِ، حَتَّى يَصِيرَ الْمَدْرِكُ لَهُ، وَالْمَشْرِفُ
عَلَيْهِ، كَالْفَائِزِ بِذَخِيرَةٍ اغْتَنَمَهَا، وَالظَّافِرِ بِدَفِينَةٍ اسْتَخْرَجَهَا" 313 .

وَيُنْضَافُ إِلَى مَا تَقَدَّمَ لَفْتَةً لَطِيفَةً لِبَعْضِ النُّقَادِ إِلَى الْجَمَالِ وَالْقَبْحِ
بِاعْتِبَارِ الذَّفْعِ وَالضَّرَرِ؛ إِذْ قَصَرُوا الْجَمِيلَ عَلَى الذَّافِعِ، وَعَلَّلُوا
نُزُوعَ النَّفْسِ إِلَى الْجَمَالِ بِسَبَبِ مَنْ نُزِعَهَا إِلَى الْفَضِيلَةِ، عَلَى أَنَّ
النَّفُوسَ تَخْتَلِفُ فِي فَهْمِهَا لِلنَّفْعِ، وَنَظَرَتِهَا إِلَى الْجَمِيلِ بِاعْتِبَارِ
تَجَارِبِهَا الذَّائِتَةِ وَأَدْوَابِهَا الْخَاصَّةِ، وَكَذَلِكَ بِالنَّظَرِ إِلَى عُمُقِ التَّجْرِبَةِ
وَعُمُرِهَا. يَقُولُ ابْنُ سِينَا: "إِنَّمَا عَرَفُوا مِنَ الْخَيْرِ النَّافِعَ الَّذِي عِنْدَهُمْ
بِحَسَبِ سِدْنِهِمْ، وَكَأَنَّهُ اللَّذَّةُ وَمَا يَجْرِي مَعَهَا، وَالْفِكْرُ الْمَبْنِيُّ عَلَى
الْفِطْرَةِ. وَ هَذِهِ الْفِكْرَةُ إِذْ مَا تَجَذَّبُ إِلَى الذَّافِعِ الَّذِي بِحَسَبِ الْمَفْكَرِ
وَ عِنْدِهِ، وَأَمَّا الْجَاذِبُ إِلَى الْجَمِيلِ، فَهُوَ الْفَضِيلَةُ لَا الْفِطْرَةَ" 314 .

إِنَّ الْجَمَالَ فِي هَذِهِ الْحَالِ يُضْحِي وَسِيلَةً لَا غَايَةَ، فِي إِطَارِ
وِظِيفِيٍّ لِلنَّصِّ كَوْنَهُ يُؤَدِّي إِلَى غَيْرِهِ، وَلَا يُكْتَفَى بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ بِمَا
يُحَقِّقُ مِنْ مَتْعَةٍ جَمَالِيَّةٍ خَالِصَةٍ، فَالشَّعْرُ الْجَمِيلُ عِنْدَ ابْنِ طَبَّاطَبَا هُوَ
الَّذِي يُمَازِجُ الرُّوحَ وَيُلَائِمُ الْفَهْمَ، وَيَكُونُ أَنْفَذَ مِنَ السَّحْرِ، وَأَخْفَى
دَبِيبًا مِنَ الرُّقَى، فَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ "سَلَّ السَّخَانِمَ، وَحَلَّلَ الْعُقْدَ، وَسَدَّخَى
الشَّحِيحَ، وَشَجَّعَ الْجَبَانَ" 315، وَهُوَ عِنْدَ ابْنِ رَشِيقٍ "كَلَامٌ: يَحْسُنُ
فِيهِ مَا يَحْسُنُ فِي الْكَلَامِ، وَيَقْبُحُ مِنْهُ مَا يَقْبُحُ فِي الْكَلَامِ، وَيَقْدِرُ حُسْنَهُ
وَقُبْحَهُ يَكُونُ نَفْعُهُ وَضَرَرُهُ" 316 .

وإنّ وظيفة الإمتاع التي تركزُ على الجمالِ أساساً إنّما هي
مدخلٌ لغيرها من الوظائف التي يمكنُ أن يؤدّيها النصُّ الإبداعيّ،
ولكنّها تظلُّ هي الأصلَ الذي لا سبيلَ إلى تحقيقِ الوظائفِ
الأخرى من دونه، لأنّ الجمالَ مسرّبٌ للمعرفةِ والأخلاقِ والتأثيرِ
والإقناعِ والتواصلِ؛ غيرَ أنّه قد لا يكونُ مأموناً إذا حرّفت فيه
الحقائق، وزوّرت فيه القضايا، ولوّذت فيه اصطلاحات المبادئ
والقيم، وهو ما حرص العربُ قديماً على اجتنابه - نظرياً على
الأقل!

الفصل الثالث

طُرُقُ الْمُتَلَقِّي فِي إِنتَاجِ مَعْنَى النِّصِّ
آيَاتُ مِنْ سُورَةِ الرَّحْمَنِ نَمُودَجًا

يتغيًا هذا البحثُ التعريفَ بالطُّرقِ التي سَلَكَها مُتَلَقُّو النِّصِّ
القرآنيِّ بُغْيَةً إِنْتَاجَ مَعْنَاهُ، وَيَحْصُرُها في طَرِيقَيْنِ اثْنَتَيْنِ؛ هُما
التَّفْسِيرُ والتَّأْوِيلُ؛ ذَلِكَ بِما عَدَّ الشَّرْحَ صِنُوعَ التَّفْسِيرِ، وبِما أَخْرَجَ
التَّأْوِيلَ مِنْ طَرُقِ إِنْتَاجِ مَعْنَى النِّصِّ لِأَنَّهُ لا يَنْطَلِقُ مِنَ النِّصِّ، بَلْ
مِنْ فِكْرَةٍ عِنْدَ الْمُتَأَوِّلِ يَلُوي عُنُقَ النِّصِّ لِكَي يُوَافِقَها.

وقد فَرَّقَ الباحِثُ بَيْنَ فَهْمِ الْمُتَلَقِّي لِمَعْنَى النِّصِّ، وَتَعْبِيرِهِ
بِالكلامِ عَن ذَلِكَ الْمَعْنَى؛ كَمَا فَرَّقَ بَيْنَ التَّفْسِيرِ بِما هُوَ نَقْلِيٌّ ثابِتٌ
يَنْبَغِي أَنْ لا يَكُونَ لِلرَّايِ أَثَرٌ فِيهِ، وَالتَّأْوِيلِ بِما هُوَ عَقْلِيٌّ مُتَغَيِّرٌ
يَعْتَمِدُ عَلى قُدْرَاتِ الْمُؤَوِّلِ وَمَوْقِفِهِ. وقد اسْتَنَدَ الباحِثُ في هَذَا كَلِّهِ
إلى ما اسْتَقْصَاهُ مِنْ آراءٍ وَنُصُوصٍ لِلْعُلَماءِ المُسْلِمِينَ.

وسَعِيًّا مِنْهُ لَتَجْسِيدِ القُضايَا النِّظريَّةِ في صَدْرِ البَدْثِ، أَقامَ
الباحِثُ دِراسَةً تَطْبِيقِيَّةً لِمَجْمُوعَةٍ مِنْ آياتِ سُورَةِ الرَّحْمَنِ في
اثْنينِ وَعَشْرينِ تَفْسِيرًا مَثَّلَتْ أَتْجَاهاتٍ مُتبايِذَةً، وَاتَّخَذَها نَمُودَجًا
يُوضِّحُ بِهِ الفِرقَ بَيْنَ التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ وَالتَّأْوِيلِ، وَنَظَرَ في
تَوظيفِ سِياقِ الآياتِ الجُزْئِيِّ، وَسِياقِها القِرائِيِّ الكُلِّيِّ، وَمَعارِفِ
المُتَلَقِّيْنَ، مِنْ أَجْلِ إِنْتَاجِ مَعانِي تلكِ الآياتِ.

حالاتُ التَّلَقِّي

قَدْ يَبْدُو لِلوَهْلَةِ الأُولَى أَنَّ المُتَلَقِّي إِذْما يَقُومُ بِعَكْسِ ما يَقُومُ بِهِ
المُبدِعُ لِفَهْمِ المَعْنَى وَتَجْسِيدِهِ، وَتَميلُ النِّظَرَةُ السَّائِدَةُ إلى أَنَّ
المُبدِعَ يُودِعُ نَصَّهُ رِسالَةً (شِيفرَةً) يَقُومُ المُتَلَقِّي بِتَحليلِها لِيَصِلَ
إلى المَقْصُودِ، وَهَذَا يَجْعَلُ النِّصَّ الإِبداعيَّ كَأَيِّ نِصِّ لِعُويٍّ آخَرَ،

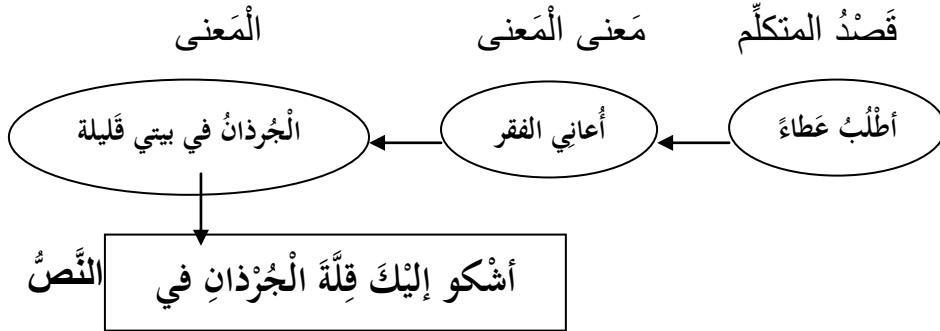
بل يُفقدُه إنسانيتَه ويُحيلُه إلى دائرة تحليل الرموز العسكريَّة، وهو إن كان يلامس الحقيقة من جانب أن بعض النصوص - كالألغاز والمعاني - صديقت لتكون كذلك؛ فإن نصوصاً أخرى كثيرة لا يمسها هذا التحليل من قريب ولا من بعيد، لا سيما تلك التي يصل معناها إلى النفس بغير واسطة ولا تحليل.

ومن المهم هنا أن نعيد النظر في وصف عبد القاهر الجرجاني للكيفية التي تترتب فيها ألفاظ النص بحسب ترتب المعاني في نفس المبدع، ثم كيفية ترتب المعاني في نفس المتلقي بحسب وصول الألفاظ إلى سمعه، فالمبدع "لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر في المعاني ويرتبها في نفسه". أما المتلقي فإن "المعاني لا تقع مرتبة في نفسه إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه"³¹⁷. ويؤكد في مواطن أخرى أن المتلقي لا ينظر إلى معاني الألفاظ مفردة حسب، إنما يحصل من جملة مثل (ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تاديباً له) "من مجموع هذه الكلام كلها على مفهوم هو معنى واحد، لا عدة معان كما يتوهمه الناس"³¹⁸، ولا يدرك المعنى إلا "من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره"³¹⁹، وهو ما يؤكد مرة أخرى حين يتكلم على أن بعض التشبيه ينتزع ويفهم من مجموع الكلام³²⁰.

ولعل ما يصفه عبد القاهر يُمثل الحالة المثالية للتلقي باعتبار وصول المتلقي إلى تمام معنى المبدع ومقصده، لكنه يكشف عن حالات أخرى من قبيل الاستدلال بمعنى ما قال على معنى آخر يتضمنه، ويمكن تمثيل حالات التلقي بحسب ما تقدم في أربع هي:

1. **حَاذَةُ كَمَالِ التَّلَقِّي:** وَيَسْتَدِلُّ فِيهَا الْمُتَلَقِّي بِالنَّصِّ عَلَى الْمَعْنَى
الَّذِي قَصَدَ إِلَيْهِ الْمُبْدِعُ تَمَاماً مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نَقْصَانٍ،
وَيَكْشِفُ عَنْ مَقْصَدِهِ وَغَرَضِهِ، وَيُمَثِّلُهَا مِثْلُ قَوْلِ
الْأَعْرَابِيَّةِ الَّتِي عَبَّرَتْ لِلْخَلِيفَةِ عَنْ حَاجَتِهَا بِقَلَّةِ الْجُرْدَانِ فِي
بَيْتِهَا: (أَشْكُو إِلَيْكَ قَلَّةَ الْجُرْدَانِ فِي بَيْتِي)، وَظَنَّ أَكْثَرَ مُتَلَقِّي
كَلَامِهَا أَنَّهَا تَصِفُ حُسْنَ الْحَالِ، عَلَى حِينٍ فَهَمَّ الْخَلِيفَةُ الْمَقْصُودَ
بِقَلَّةِ الْقُوتِ:

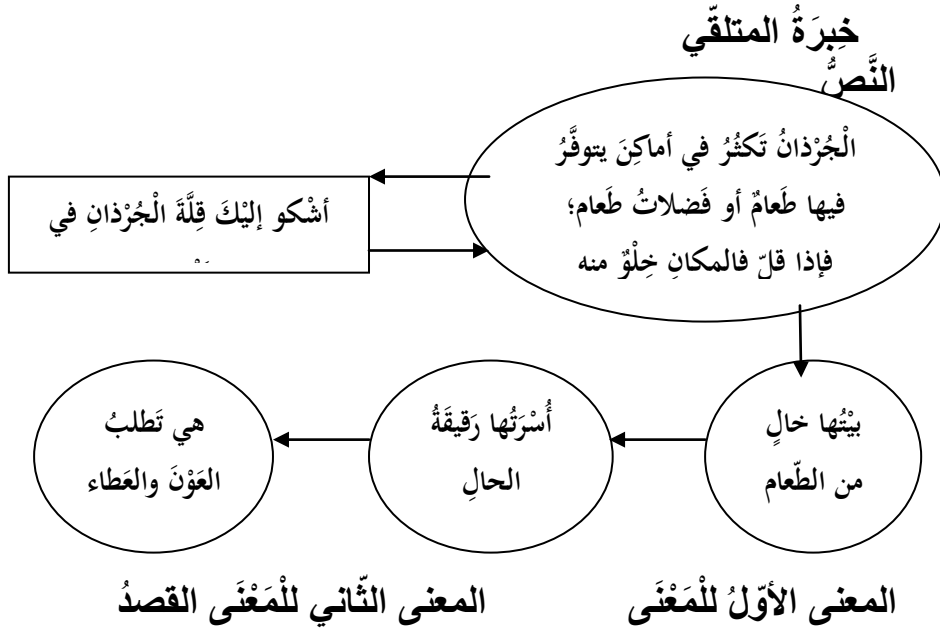
(1) عَمَلُ الْمُبْدِعِ



وَيَتَوَصَّلُ الْمُتَلَقِّي إِلَى قَصْدِ الْمَرْأَةِ مُسْتَدِلًّا بِالنَّصِّ عَلَى مَعْنَاهُ
الظَّاهِرِ، لَكِنَّ فِيهِ تَنَاقُضًا لَا يَسْتَقِيمُ فَهَمُّهُ لِلْعَاقِلِ؛ إِذِ انَّ قَلَّةَ
الْجُرْدَانِ مِمَّا يُحْمَدُ فَلَا يُسْتَكْفَى مِنْهُ، فَيَسْتَدِلُّ بِهَذَا الْمَعْنَى عَلَى مَعْنَاهُ،
وَهُوَ أَنَّ قَلَّةَ الْجُرْدَانِ دَلِيلُ قَلَّةِ مَا تَقَاتُ بِهِ؛ فَهِيَ تَكْثُرُ حَيْثُ
يَتَوَفَّرُ لَهَا طَعَامٌ أَوْ فَضْلَاتُ طَعَامٍ، وَقَلَّتْهَا دَالَّةٌ عَلَى انْعِدَامِ شَيْءٍ
مِنْ ذَلِكَ (خَبْرَةُ الْمُتَلَقِّي). لَكِنَّ ثَمَّةَ مَا يَثِيرُ تَسْأُولَ الْمُتَلَقِّي عَنْ هَدَفِ
الْمَرْأَةِ؛ إِذِ لِمَ تَلَطَّفَتْ فِي قَوْلِهَا وَاتَّخَذَتْ مِنَ الْإِشَارَةِ مَوْلِجًا؟ وَلِمَ

تَشْكُو إِلَّا إِذَا اعْتَقَدْتَ أَنَّ مَنْ تُخَاطِبُهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُعِينَهَا عَلَى فَقْرِهَا؟ هَذَا إِلَى أَنَّ بَسَاطَةَ الْحَالِ وَهَيْئَةَ الْأَدَاءِ لَا بُدَّ دَلَالًا عَلَى غَرَضِهَا مِنْ شَكْوَاهَا، وَهُوَ طَلَبُ الْعَوْنِ وَالْعَطَاءِ:

(2) عَمَلُ الْمُتَلَقِّي



2. **حَالَةُ فَصُورِ التَّلَقِّي:** لَكِنَّ كَمَالَ التَّلَقِّي الْمُتَقَدِّمِ قَدْ لَا يَنْطَبِقُ إِلَّا عَلَى حَالَاتٍ قَلِيلَةٍ؛ وَدَلِيلُ ذَلِكَ أَنَّ بَقِيَّةَ الْمُتَلَقِّينَ سِوَى الْخَلِيفَةِ فِي الْمَثَلِ الْمُتَقَدِّمِ لَمْ يَعُوا مَا الَّذِي تُرِيدُ إِلَيْهِ الْمَرْأَةُ، وَقَدْ يَكُونُ لَنَا أَمْثَلَةٌ كَثِيرَةٌ أُخْرَى فِي هَذَا الْقَبِيلِ، كَشَكْوَى امْرَأَةِ قَلَّةٍ مَا يَأْتِيهَا زَوْجُهَا لِعَمَرَ (رَض) وَعَلِيٍّ (كَرَّم) إِلَى جَوَارِهِ: (إِنَّ زَوْجِي يَقُومُ اللَّيْلَ وَيَصُومُ النَّهَارَ)، فَلَمْ يُدْرِكْ عَمْرٌ مُرَادَهَا حَتَّى نَبَّهَهُ عَلَيَّ عَلَيْهِ. وَلِهَذَا فَإِنَّ

الْمُتَلَقِّي فَذْ يُقَصِّرُ عَنْ مُرَادِ الْمَبْدِعِ وَمَعْنَاهُ، وَهُوَ الْحَالَةُ الْأُخْرَى؛
وَذَلِكَ حِينَ يَقْتَصِرُ الْمُتَلَقِّي عَلَى الْمَعْنَى الظَّاهِرِ مِنَ النَّصِّ، وَلَا
يَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى مَعْنَى هُوَ مَعْنَاهُ، وَهَذَا الَّذِي وَصَفُوهُ بِأَنْ يُؤْتَى
الْمَتَكَلِّمُ مِنْ سَوْءِ فَهْمِ السَّامِعِ. وَقَدْ اصْطَلَحُوا عَلَى مِثْلِ هَذِهِ
الْحَالَةِ بَعْلَظِ السَّامِعِ فِي فَهْمِ الْمُرَادِ³²¹.

3. حَالَةُ فَيْضِ التَّلَقِّي: وَفِيهَا قَدْ يُخَالِفُ الْمَعْنَى الَّذِي يَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ
الْمُتَلَقِّي ذَلِكَ الَّذِي أَرَادَهُ الْمَبْدِعُ، لَكِنَّهُ لَا يَقِفُ فِي فَهْمِهِ عِنْدَ
ظَاهِرِ الْمَعْنَى، وَلَا يَتَوَصَّلُ إِلَى مَقْصِدِ الْمَبْدِعِ؛ بَلْ يَسْتَنْبِطُ
مَقْصِدًا آخَرَ غَيْرَ ذَلِكَ، وَيُظَلُّ مَعْنَى الْمَعْنَى وَاحِدًا دُونَ
تَغْيِيرِ، وَلَيْسَ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يَكُونَ هَذَا الَّذِي تَوَصَّلَ إِلَيْهِ مُنَاقِضًا
لِمَا أَرَادَ إِلَيْهِ الْمَبْدِعُ؛ لَكِنَّهُ لَيْسَ هُوَ تَمَامًا. وَلَعَلَّ خَبْرَةَ
الْمُتَلَقِّي، وَالْمَامَةَ بِمَا آلَتْ إِلَيْهِ أَفْهَامُ غَيْرِهِ مِنَ الْمُتَلَقِّينَ، هُمَا مَا
يَقْدَحُ ذِهْنَهُ لِيَتَوَصَّلَ إِلَى مَقْصِدِ مُغَايِرِ، وَيُمْكِنُ التَّمَثِيلُ لِهَذِهِ
الْحَالَةِ بِمَا أوردَهُ ابْنُ رَشِيْقٍ فِي بَابِ الْإِتْسَاعِ³²².

فَقَدْ عَلَّقَ عَلَى تَأْوِيلَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ لِبَيْتِ لَامِرِيِّ الْقَيْسِ قَائِلًا: "وَلَعَلَّ
هَذَا مَا مَرَّ قَطُّ بِبَالِ امْرِئِ الْقَيْسِ، وَلَا خَطَرَ فِي وَهْمِهِ، وَلَا وَقَعَ فِي
خَلْدِهِ وَلَا رُوعِهِ"، وَحِينَ عَرَضَ لِبَيْتِ أَبِي نُوَاسٍ:

أَلَا فَاسْقِنِي خَمْرًا وَقُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ وَلَا تَسْقِنِي سِرًّا
إِذَا أَمَكَنَّ الْجَهْرُ

قَالَ: "فَزَعَمَ مَنْ فَسَدَرَهُ أَنَّهُ إِذْ مَا قَالَ (وَقُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ) لِيَلْتَدَّ
السَّمْعُ بِذِكْرِهَا كَمَا التَّدَّتْ الْأَعْيُنُ بِرُؤْيِيِّهَا، وَالْأَنْفُ بِشِدْمِهَا، وَالْيَدُ
بِلَمْسِهَا، وَالْفَمُّ بِذَوْقِهَا. وَأَبُو نُوَاسٍ مَا أَظْنَهُ زَهَبَ هَذَا الْمَذْهَبَ، وَلَا
سَلَكَ هَذَا الشُّعْبَ، وَلَا أَرَاهُ أَرَادَ إِلَّا الْخَلَاعَةَ وَالْعَبَثَ الَّذِي بَنَى عَلَيْهِ

القصيدة"، ثم حاول تأكيد رؤيته بتحليلاتٍ أُخرى³²³.

وحيث يعرضُ لبَيْتِ الفرزدَقِ:

أَخَذْنَا بِآفَاقِ السَّمَاءِ عَلَيْكُمْ لَنَا قَمَرَاهَا وَالنُّجُومِ الطَّوَالِغُ

وما ذهب إليه الكسائي - ممّا علّمه الأمين والمأمون - من أنّ المقصودَ بالقمرين إنما هو الشمس والقمر على جهة التغليب؛ لأنّ القمرَ دائرٌ في الاستعمال أكثرَ من الشمس، وقول المفضل في تفسير البيت: "بل مراده بالقمرين جدالك إبراهيم ومحمد صلى الله عليهما، وبالنجوم الطوالع أنت وأباؤك الطيبون"، عقّب القيرواني بقوله: "فأعجب الرشيد بذلك ووصد له". والفرزدق ما قصد إلى شيء من ذلك ولا أرادَهُ، ولا علم أنّ الرشيد بعده يكون أمير المؤمنين، وإنما أراد أن كل مشهور فاضل فهو لنا عليكم، ومذا لا منكم، فحُنْ أشرفُ بيتاً، وأظهرُ فضلاً، وأبعدُ صوتاً. إلا أنّ التي جاء بها المفضل ملحّة أفادت ما³²⁴.

4. **حالة سوء التلقي:** وهي تتسع لتشمل غير الحالات المتقدمة؛ ويدخل فيها ما يمكن تسميته حوار الطرشان؛ حيث لا تكون العبارة مفهومة المراد، ولا يتوصل المتلقي لمعنى يحتمله النص، أو لا يتوصل لمعنى ما على الإطلاق، وليست هذه الحالات مما نريد الخوض فيه لأن الأسباب الكامنة وراءه تزيد على الحصر، ولا سبيل لتحديدّها؛ وإنما اقتصرنا في بحثنا هذا على حالتَي كمال التلقي وفَيْضِهِ؛ بما أشرنا في البدء إلى أنّ مفهوم المتلقي المقصود يرتكز على كونه واعياً قادراً على الفهم وإن بالتلميح والتعريض.

الْمُتَلَقِّي وَفَهْمُ مَعْنَى النَّصِّ

رأى الأستاذ الجابري أنّ أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز في الكلام العربي "المُبين كامنّة في كون الأساليب البلاغيّة العربيّة تجعل المخاطب أو المتلقي يُسهّم في إنتاج المعنى المقصود بواسطة عمليّة استدلالية؛ ينتقل فيها من خلال اللفظ ومعناه المتعارف عليه إلى المعنى الذي يقصده المتكلم" ³²⁵، غير أنّ التلقي لا يتمّ "إلاّ مع تمام فراغ البال"، وقد لا يفهم المتلقي المعنى "إلاّ بالتفهّم" سعياً وراء المعنى والقصد ³²⁶.

وقد تأكّد لنا أنّ "الكلام نفسه هو الدالّ على المراد به إذا تكاملت شرائطه"، وأنّ العارفين باللغة قادرون على الاستدلال به على معانيه، وجاز أن يُفسّروه، وإنّ تقدّم "البعض على البعض من حيث يتقدّم في معرفة اللغة، ويبرز فيها، فيكون بهذه الطريقة أعرف، وهذا إنّما يتفاوت حال العلماء فيه إذا كان الكلام في المتشابه وما يلتبس" ³²⁷. وأنّ النصّ الذي لا يُعالج إلاّ بالتأويل "يتفاوت تفاوتاً شديداً؛ فمنه ما يقرب مأخذهُ ويسهل الوصول إليه، ويُعطي المقدّاة طوعاً؛ حتّى إنّهُ يكاد يُدخل الضرب الأوّل الذي ليس من التأويل في شيء،...، ومنه ما يُحتاج فيه إلى قدر من التأمل، ومنه ما يدقّ ويغمض حتّى يُحتاج في استخراجهِ إلى فضل رويّة وأطف فكرة" ³²⁸.

وتأكّد أيضاً أنّ دلالة النصّ الحاسمة على المعنى نادرة في

النصوص الإبداعية، ومنهم من جعلها نادرة في كتاب الله وسنة رسوله الكريم؛ من حيث كان المقصود بها "الاستقلال بإفادة المعنى على قطع مع انجسام جهات التأويل والاحتمال" 329. على أن النص قد يكون دالاً على المراد أحياناً بذاته، أو بقريضة تقترب إليه، أو يدلُّ هو مع القريضة، فهو دالٌّ على معناه بوجهين؛ إما بمجرد، وإما به وبالقريضة، وهو الذي توجبه اللغة، أما ما تشابه على المتلقي أمره فهو غير دالٍّ إلا بالعقل لا بالنص 330، وبهذا يصبح المتشابه والمحكم سيئين؛ لأنه لا يجوز في الحكمة أن يخاطب بكلام إلا ويراد به معنى ما.

وإذا كان العارف باللغة يستدلُّ بالنص المحكم على معناه بظاهره، ويستغني عن فكر مُتجدد، وكان المتشابه "لا بدُّ من فكر مُجدد" لعبوره 331؛ لأنه "ربما يدق ويلتبس كما يدق كثير من المدرجات؛ فيحتاج في تمييزه إلى تكرار الإدراك والتأمل" 332، فإن أمر الوصول إلى المعنى والتعبير عنه متعلق بطريقة الاستدلال والاستنباط، فقد يتوصل إلى معان كثيرة أو قليلة، وتكون هذه القلّة والكثرة "بحسب الذطر وتكلف المشقة وما يسهله الله عز وجلّ بفضل الذكاء والفتنة نحو معرفة الكلام" 333. وفي هذا بيان عن أن معالجة النص غير مرة قد تتيح معاني أخرى لا يلتفت إليها من المرة الأولى، وأن التفتيش عنها وترجيح النظر في النص يكشفان عن أشياء منها قد لا تواتي أول الأمر.

وقد أشار الجاحظ إلى درجات في تلقي النص نفسه حين أهدى

كُتِبَ فِي الإِمَامَةِ لِلْمَأْمُونِ بِقَوْلِهِ: "وَلَمَّا قَرَأَ الْمَأْمُونُ كِتَابِي فِي الإِمَامَةِ فَوَجَدَهَا عَلَى مَا أَمَرَ بِهِ، وَصِرْتُ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ أَمْرَ الْيَزِيدِيِّ بِالنَّظَرِ فِيهَا لِيُخْبِرَهُ عَنْهَا. قَالَ لِي: قَدْ كَانَ بَعْضُ مَنْ يُرْتَضَى عَقْلُهُ، وَيُصَدَّقُ خَبْرُهُ، خَبَرَنَا عَنْ هَذِهِ الْكُتُبِ بِأَحْكَامِ الصَّنْعَةِ وَكَثْرَةِ الْفَائِدَةِ، فَقُلْنَا لَهُ: قَدْ تُرِبِي الصِّدْفَةَ عَلَى الْعَيَانِ! فَلَمَّا رَأَيْتُهَا رَأَيْتُ الْعَيَانَ قَدْ أُرْبَى عَلَى الصِّدْفَةِ، فَلَمَّا فَلَيْتُهَا أُرْبَى الْفُلِّي عَلَى الْعَيَانِ كَمَا أُرْبَى الْعَيَانُ عَلَى الصِّدْفَةِ"³³⁴، فَهَذِهِ دَرَجَاتٌ فِي تَلْقَى النَّصِّ سَمَاعاً مِنْ مَتَلَقٍّ آخَرَ، ثُمَّ بِقِرَائَتِهِ قِرَاءَةً عَادِيَّةً، ثُمَّ بِتَأْمُلِهِ وَقَلْبِهِ وَتَفْتِيْشِهِ.

وَيُؤَكِّدُ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ أَنَّ النَّصَّ يَجِبُ فَهْمُهُ كَمَا أَرَادَ مُبْدِعُهُ؛ لِأَنَّ فِي ذَلِكَ إِضَاعَةً لِحِكْمَةِ التَّخَاطُبِ بِاللُّغَةِ بَيْنَ النَّاسِ، وَلِذَلِكَ احْتَرَزَ الْغَزَالِيُّ فِي التَّأْوِيلِ بِأَنْ قَصَرَهُ عَلَى الْخَوَاصِّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ، وَهَمَّ فِي رَأْيِهِ الْأَوْلِيَاءُ الْغَارِقُونَ فِي بَحَارِ الْمَعْرِفَةِ، الْمَتَجَرِّدُونَ مِنْ دُنْيَا الشَّهَوَاتِ، وَحَرَّمَهُ عَلَى الْعَوَامِّ لِأَنَّ فَهْمَهُمْ قَاصِرٌ عَنِ إِدْرَاكِ حَقِيقَةِ كَثِيرٍ مِنَ الْآيَاتِ الْمَوْهَمَةِ لِلتَّشْبِيهِ³³⁵. وَبِهَذَا رَفَضَ الظَّاهِرِيُّونَ إِدْرَاجَ الْقِيَاسِ وَالْإِجْمَاعِ فِي مَوَاقِفِ التَّشْرِيْعِ، وَصَرَّحَ ابْنُ حَزْمٍ قَائِلاً: "إِنَّمَا عَلَيْنَا طَلَبُ أَحْكَامِ الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ الثَّابِتَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ع)، إِذْ لَيْسَ الدِّينُ فِي سِوَاهُمَا أَصْلاً، وَلَا مَعْنَى لَطَلَبِنَا هَلْ أُجْمِعَ عَلَى ذَلِكَ الْحُكْمِ أَوْ اخْتَلَفَ فِيهِ"³³⁶، وَبِمِثْلِهِ أَيْضاً رَفَضَ التَّأْوِيلَ وَالْإِلْهَامَ تَمَسُّكاً بِأَوْلِيَةِ النَّصِّ وَظَاهِرِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ³³⁷، دُونَ الْقَطْعِ بِأَنَّ احْتِجَابَ الْمَعْنَى دَالٌّ عَلَى عَدَمِهِ³³⁸.

لكنَّ النَّصَّوَصَ بذاتها مُتفاوتةٌ في درجة حاجتها إلى التَّأويلِ
والنَّظَرِ، وترجيحُ النَّظَرِ فيها قد يُنتجُ عنه معانٍ متعدّدة،
فالمعنى المستنبطُ إذن لا يُمكنُ أن يكونَ واحداً في النَّصِّ نفسه؛
"-لأنَّ الملحوظَ بسيطاً والمدروكَ بعيداً، والنَّاظرينَ كثيرينَ،
والباحثينَ مختلفينَ" كما رأى المنطقيُّ أبو سليمان، والكثرةُ في
رأيه "فاتحةُ الاختلاف، والاختلافُ جالبٌ للحيرة" 339.

ودرجاتُ الفهمِ تختلفُ بحسبِ حالاتِ المستمع؛ "فهناك مَنْ لا
حظَّ له في الفهمِ سوى الاستلذاذ، كأنَّه يسمعُ الكلامَ ويأذُّ لموقعه
من أذنيه حيثُ إنَّ حظَّه في الاستلذاذ لا في الفهم، وهناك سَماعُ
الشَّبابِ وأربابِ الشَّهواتِ الذينَ يؤوِّلونَ الكلامَ حسبَ أحوالِ
أنفسِهِم، فإذا كانَ عاشقاً أوَّلَ كلِّ ما سمعَه في العشقِ وإنَّ لم
يكنْ منه. وهناك مَنْ يسمعُ الكلامَ ويؤوِّلهُ على أحوالِ نفسه في
مُعامَلتِهِ مع الله عزَّ وجلَّ، وهوَ سَماعُ المريدينَ؛ إذ لا مقصدَ
لديهِم سوى معرفةِ الله؛ فإذا سمعَ ذَكَرَ وصلَّ وهَجَرَ أو طَمَعِ أو
يأسِ أنزلها على أحوالِ نفسه، وأولها تأويلاتٌ تُناسِبُ هذه
الأحوال" 340.

وقد يقتضي فهمُ معنى النَّصِّ المعرفةَ بسياقه، لا سيَّما إذا
كانَ نصّاً مقروءاً؛ فالسياقُ في النَّصِّ الذي يُتلقَى سَماعاً
مواكبٌ للتلقّي، غيرَ أنَّ تلقّي النَّصِّ المكتوبِ يُواجهُ عوائقَ
كثيرةً لما يفتقرُ إليه أحياناً من تحديدِ سياقه وتنغيمه وإعرابه
بما يلبسُ معناه، وبهذا برزت قضيةُ أسبابِ النُّزولِ في
التفسيرِ بما تُساعدُ على فهمِ الآيات؛ إذ من فوائدها "الوقوفُ

على المعنى وإزالة الإشكال. قال الواحدي: لا يُمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها. وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن. وقال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يُعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يُورث العلم بالمسبب "341.

ومن المشهور الذي هو في حكم المُسلم أن يفهم النص في ضوء شبيه به، قريب منه في المعنى واللفظ، وهذا ما درج عليه الشراح والمفسرون والمؤولون؛ إذ الجمع بين المتقاربين أدل، وقد يكون قياس النص الجديد على نص معروف مثله مما يكشف عن بعض جوانبه، ولهذا شاع أن يُفسر الشعر بالشعر، والقرآن بالقرآن، والحديث بالحديث، أو أيها بنفسه وبغيره.

وينبغي التنبيه في هذا المقام على أن مجرد فهم معنى النص إنما هو الأصل في إنتاج معناه، وليس التعبير بالكلام أو غيره عن ذلك الذي فهم³⁴²؛ وقد لا تكون عبارة المتلقي عن المعنى الذي فهمه ممثلة حتى لفهمه هو، وعليه فإن نص المتلقي في التعبير عن ما يفهمه من معاني النص الإبداعي يظل خاصاً به، ولا يُعبّر بالضرورة عن المعنى الذي أريد إليه في النص. ومن هنا نفهم قول التوحيدي: "إن الكلام على الكلام صعب... فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعض"343؛ لأنه محاولة في الأصل للإمساك بمعنى النص، ثم محاولة للتعبير عن ذلك المعنى بنص جديد³⁴⁴؛ وبين النص الأصلي والجديد يظهر الفرق واضحاً!

طُرُقُ الْمُتَلَقِّي فِي إِنتَاجِ مَعْنَى النَّصِّ

1. تَفْسِيرُ النَّصِّ:

يَمِيلُ الْبَاحِثُ إِلَى عَدِّ التَّفْسِيرِ وَالشَّرْحِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَإِنْ اقْتَرَنَ التَّفْسِيرُ فِي الْأَغْلَبِ الْأَعْمِّ بِالنَّصِّ الْقِرَائِيِّ، وَالشَّرْحُ بِالشَّعْرِ وَغَيْرِهِ؛ لِأَنَّ الْقَضِيَّةَ لَا تَعُدُّو أَنْ تَكُونَ تَفْرِيقاً بَيْنَ النَّصِّينِ³⁴⁵؛ فَهُمَا عَلَى هَذَا الْاِخْتِلَافِ الطَّفِيفِ لَا يُؤَدِّيَانِ مَعْنِيَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ بَيْنَهُمَا حَدٌّ فَاصِلٌ، وَلِهَذَا قَالَ أَحَدُ الْعُلَمَاءِ فِي عُسْرِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ: "أَمَّا عُسْرُهُ فَظَاهِرٌ مِنْ وَجْهِهِ؛ أَظْهَرُهَا أَنَّهُ كَلَامٌ مُتَكَلِّمٌ لَمْ يَصِلِ النَّاسُ إِلَى مُرَادِهِ بِالسَّمَاعِ مِنْهُ، وَلَا إِمْكَانِ الْوَصُولِ إِلَيْهِ، بِخِلَافِ الْأَمْثَالِ وَالشُّعْرِ؛ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ عَلِمَهُ بِمُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ بِأَنْ يَسْمَعَ مِنْهُ"³⁴⁶، كَمَا تَوَارَدَ عَلَى تَسْمِيَةِ الشَّرْحِ تَفْسِيراً عِدَّةً مِنَ الْعُلَمَاءِ، مِثْلَ ابْنِ جَنِّي الَّذِي سَمَّى كُتُبَهُ الشَّارِحَةَ لِديوانِ الْمُتَنَبِّي (الْفَسْرَ)³⁴⁷.

والتَّفْسِيرُ فِي اللُّغَةِ رَاجِعٌ إِلَى مَعْنَى الظُّهُورِ وَالْإِبَانَةِ وَالْكَشْفِ، وَالْمُفَسِّرُ شَأْنُهُ أَنْ يَكْشِفَ "شَأْنَ الْآيَةِ وَقَصَصَهَا وَمَعْنَاهَا وَالسَّبَبَ الَّذِي أَنْزَلَتْ فِيهِ، ...، فَالتَّفْسِيرُ كَشْفُ الْمُغْلَقِ مِنَ الْمُرَادِ بِلَفْظِهِ، وَإِطْلَاقُ الْمُحْتَبَسِ عَنِ الْفَهْمِ بِهِ"³⁴⁸، وَقَدْ اشْتَرَطَ عَبْدُ الْقَاهِرِ أَنْ يَكُونَ التَّفْسِيرُ بَيَاناً لِلْمُفَسِّرِ، "فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَبْقَى مِنْ مَعْنَى الْمُفَسِّرِ شَيْءٌ لَا يُؤَدِّيهِ التَّفْسِيرُ وَلَا يَأْتِي عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ فِي تَجْوِيزِ ذَلِكَ الْقَوْلَ بِالْمُحَالِ، وَهُوَ أَنْ لَا يَزَالَ يَبْقَى فِي مَعْنَى الْمُفَسِّرِ شَيْءٌ لَا يَكُونُ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ سَبِيلًا"³⁴⁹.

وَقَدْ قَرَنَ السَّجْلَمَاسِيُّ التَّفْسِيرَ بِالنُّصُوصِ غَيْرِ الْمُسْتَقْلَةِ بِذَاتِهَا

في الدلالة، المُفْتَقِرَة إلى غَيْرِها لِإِبْهَامِ فِيهَا عَرَضاً أو قَصْداً، وجَعَلَهُ قَسِيمَ الْبَيَانِ الَّذِي تَسْتَقِلُّ فِيهِ النَّصُوصِ بِذَاتِهَا فِي الدَّلَالَةِ³⁵⁰، على حين أشارَ بعضهم إلى أنَّ تَفاسيرَ السَّدَفِ تَخْتَلَفُ من جِهَةِ أَنَّهُمْ قَرِيبو عَهْدِ بِلِسَانِ الْعَرَبِ، وَأَنَّهُمْ كَانُوا يُدْرِكُونَ تِلْكَ الْمَعَانِي كُلَّهَا من غيرِ تَوْقُفٍ و-لا تَعَلُّمٍ، وَلِذَلِكَ كَانَتْ أَكْثَرُ تَفاسيرِهِمْ "شَرَحَ لُغَةً وَنَقَلَ سَبَبٍ وَنَسَخٍ وَقَصَصٍ"³⁵¹، وبسببِ من هَذَا رَأَى ابْنُ عَاشُورٍ أَنَّ عَدَّ التَّفْسِيرِ عِلْماً تَسْمُحُ، وَلا يُقْبَلُ بَعْدَهُ كَذَلِكَ إِلَّا كَمَا لو كانَ شَرَحَ الشَّعْرِ عِلْماً³⁵².

إِنَّ الْمَفْسَّرَ الشَّارِحَ يَدْخُلُ فِي مَفْهُومِ الْمَتَلَقِّي بِمَا لَهُ من حُضُورٍ فِي إِنْتَاجِ مَعْنَى النَّصِّ، لَكِنَّهُ يَسِيمُ الْمَعْنَى بِسِمَاتِ خَاصَّةٍ قَدْ تُخَالِفُ الْمَعْنَى الْمُرَادَ؛ لِأَنَّهُ فِي الْأَصْلِ مِنْبَثِقٌ فِي التَّفْسِيرِ وَالشَّرْحِ مِنْ مَعْرِفَةٍ وَخِبْرَةٍ وَبِيئَةٍ اجْتِمَاعِيَّةٍ وَعِلْمِيَّةٍ وَثِقَافِيَّةٍ؛ وَبِإِشْرَاقِ قِرَاءَتِهِ وَهُوَ مُنْطَوٍ سَلْفاً عَلَى أَنْسَاقِ مَعْرِفِيَّةٍ قَبْلِيَّةٍ سَابِقَةٍ عَلَى حَدَثِ الْقِرَاءَةِ، تُسَهِّمُ فِي تَكْيِيفِ فَهْمِهِ لِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ، أَوْ أَدَائِهِ لَهُ³⁵³، وَإِذَا سَلَّمْنَا بِأَنَّ النَّصَّ يَدْتَجُّ أَصْلاً فِي ظُرُوفِهِ الْخَاصَّةِ مِمَّا يُقَابِلُ مَا تَقَدَّمَ؛ بِمَعْنَى أَنَّ لَهُ حُدُوداً خَاصَّةً بِهِ تَحْكُمُ مَعْنَاهُ الَّذِي يُرِيدُهُ مُبْدِعُهُ³⁵⁴، فَإِنَّ تَوْقُعَ مُغَايِرَةِ فَهْمِ الْمَتَلَقِّي لِمَقْصُودِ الْمُبْدِعِ أَمْرٌ يَكَادُ يَكُونُ طَبِيعِيًّا مَنْطِقِيًّا لا سَبِيلَ إِلَى دَفْعِهِ³⁵⁵.

لَقَدْ اكْتَنَزَتْ تراثنا التفسيري بالتنازع حول كيفية إدراك المعنى في القرآن، وتمحور "هذا التنازع حول اتجاهين؛ أحدهما يُقدِّسُ المأثورَ بالسَّماعِ، والثَّانِي يُعْطِي من شأنِ العَقْلِ والاجْتِهَادِ فِي تَقْدِيمِ ما يَتَرْتَبُ عَلَى إِعْمَالِ الرَّأْيِ"³⁵⁶، وَوَقَفَ كَثْرَةٌ من

السلف في تفسيرهم عند حدود النص؛ باعتباره مستقلاً لا يحتاج شيئاً من خارجه في الاستدلال على معانيه³⁵⁷، وزاد أهل الظاهر بأن أخذوا بظواهر النصوص في معناها، فلا يضيفون شيئاً من عندهم، ولا يحدفون من مؤداها البسيط شيئاً، وأنكروا أن يكون في القرآن رمز؛ وإنما هو حق على ظاهره³⁵⁸.

ومستند أصحاب النقل والرواية في التفسير كامن في أن الأوائل كانوا أقرب عهداً بالنص؛ وهم لذلك أدرى بمعانيه ومقاصده؛ ونظروا في أي تفسير يخالف المأثور بوصفه خروجاً على ذلك الفهم³⁵⁹، متكئين على روايات وآثار لم تفهم حق فهمها، متوجسين خيفة من أن يفعلوا في المحذور. ورغم علمهم أن القرآن أنزل هدى للناس، وأنه حجة الله على خلقه، وأنه لا يكون حجة إلا بعدما يُعلم تفسيره، وأن طلب تفسيره واجب؛ فإنهم توقفوا عند حد قوله عليه السلام: (من قال في القرآن بغير علم فلينبأ مقعده من النار)، وفي رواية أخرى: (من فسّر القرآن برأيه)³⁶⁰.

ويبدو أن ثمة خطأ في الفهم بين التفسير بالرأي والتفسير بغير المأثور؛ إذ إن بعض المفسرين يوظفون الروايات المأثورة والذوق في التفسير؛ لكنهم يصلون إلى غير ما يصل إليه غيرهم؛ فالأحاديث المتقدمة لا تحرم النظر في النص القرآني أجل الوصول إلى معناه، وإنما تحرم التفسير بغير علم قصداً إلى الرأي، ويظهر ذلك من قول أبي بكر (رض) حين سئل عن الأب في قوله تعالى³⁶¹: (وفاقه وأباً)، فأجاب: "لا أدري ما الأب! فقيل له: قل من ذات نفسك يا خليفة رسول الله. قال: أي سماء تظلني، وأي أرض تقطني إذا

قُلْتُ فِي الْقُرْآنِ بِمَا لَا أَعْلَمُ³⁶².

كَمَا نَرَى جِلَاءَ ذَلِكَ الْخَلْطِ فِي رَوَايَاتٍ كَثِيرَةٍ أُخْرَى،
فَالسِّيَاطِي يُقَرِّرُ أَنَّ التَّفْسِيرَ بِالرَّأْيِ يَقْصَدُ بِهِ إِلَى تَفْسِيرِ
الْآيَةِ لِأَجْلِ مَذْهَبٍ حَادِثٍ يَعْتَقِدُهُ الْمَفْسِّرُ؛ وَلَا سِيَّامَا إِذَا كَانَ
لِلصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَالأئِمَّةِ فِي الْآيَةِ تَفْسِيرٌ مَّا³⁶³، وَرَدَّ
الْفَضْلُ بْنُ عَيْسَى عَلَى أَحَدٍ مَنْتَقِدِيهِ بِأَنَّهُ يُفْسِّرُ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ
قَائِلًا: "فَهَلْ تَرَانِي أَحْرَمٌ حَلَالًا أَوْ أَحِلُّ حَرَامًا؟"³⁶⁴، وَرَأَى
الْمَاوَرِدِيُّ أَنَّ بَعْضَ الْمُتَوَرِّعِينَ قَدْ حَمَلَ حَدِيثَ الرَّسُولِ (ع)
فِي تَحْرِيمِ التَّفْسِيرِ بِالرَّأْيِ "عَلَى ظَاهِرِهِ، وَامْتَنَعَ مِنْ أَنْ
يَسْتَنْبِطَ مَعَانِيَ الْقُرْآنِ بِاجْتِهَادِهِ لَوْ صَحِبَهَا الشَّوَاهِدُ، وَلَمْ
يُعَارِضْ شَوَاهِدَهَا نَصٌّ صَرِيحٌ"³⁶⁵.

وَالْوَصُولُ إِلَى مَعْنَى النَّصِّ فِي التَّفْسِيرِ بِالنَّقْلِ أَوْ الرَّوَايَةِ
وَالْمَأْثُورِ لَيْسَ يَسِيرًا عَلَى مَا يُظَنُّ، بَلْ هُوَ أَعْسَرُ مَسْأَلًا مِنْ
النَّظَرِ فِي النَّصِّ دُونَ رُجُوعِ إِلَى رَوَايَاتٍ وَرَدَتْ عَنْهُ، وَيَتَطَلَّبُ
تَحْدِيدَ الرَّوَايَةِ وَمَصْدَرَهَا وَرُتْبَتَهَا: أَهِيَ عَنِ الرَّسُولِ (ع)، أَمْ
عَنِ الصَّحَابَةِ، أَمْ التَّابِعِينَ، وَيَنْبَغِي التَّنَبُّهُ مِنْ بَقِيَّتِهَا وَسَدِّهَا حَتَّى
لَا يَكُونَ التَّفْسِيرُ ضَرْبًا مِنَ الْهَذْيَانِ؛ وَأَهْلُ هَذَا النَّهْجِ يَعْتَمِدُونَ
التَّفْسِيرَ اللَّغَوِيَّ فِي آخِرِ الْمَرَاتِبِ بَعْدَ انْعِدَامِ نَقْلِ يُطْمَأَنَّ إِلَيْهِ³⁶⁶.

وَقَدْ اسْتَنَّدَ أَصْحَابُ التَّفْسِيرِ بِالرَّأْيِ وَالدَّرَايَةِ وَالْعَقْلِ عَلَى حُجَجٍ
مَنْطِقِيَّةٍ فِي جَوَازِ طَرِيقَتِهِمْ فِي مُعَالَجَةِ النَّصِّ لِفَهْمِ مَعْنَاهُ؛ إِذْ إِنَّ
مَا رُوِيَ عَنِ الذَّبِيِّ (ع) فِي التَّفْسِيرِ قَلِيلٌ؛ وَاللَّهُ تَعَالَى "لَمْ يَأْمُرْ
نَبِيَّهُ بِالتَّنْصِيصِ عَلَى الْمُرَادِ"؛ وَلِهَذَا أَضْحَى "الْعِلْمُ بِالْمُرَادِ
يُسْتَنْبَطُ بِأَمَارَاتٍ وَدَلَائِلَ، وَالْحِكْمَةُ فِيهِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَرَادَ أَنْ يَتَفَكَّرَ

عبأده في كتابه ... فصار ذلك دليلاً قاطعاً على جواز التفسير
من غير سماع من الله ورسوله" ³⁶⁷.

ومن الجدير بالذكر أن بعض المفسرين تفهموا خطورة
التوقف بالتفسير عند المنقول؛ لارتباط التفسير بالعلوم
الأخرى ولما يؤديه من وظيفة معرفية وفكرية، ولأنه يُناقض
الحكمة القائلة بصلاح النص لكل زمان ومكان؛ وقد نتج عن
الولع بالتوقيف والذقل أن أصبَح الناس يُغفرون فيه "الذقل ولو
كان ضعيفاً أو كاذباً، ويتقون الرأي ولو كان صواباً حقيقاً"،
ولذلك فإن كثيراً من التفاسير إنما هي "عالة على كلام سابق
بحيث لا حظ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار
وتطويل"، ولهذا آل الأمر بالتفسير إلى أن أصبَح "تسجيلاً يُقيدُ
به فهم القرآن، ويُضيق به معناه" ³⁶⁸.

ولم تك هذه النظرة مما رآه الدارسون حديثاً حسب، إنما هي
ضاربةٌ بجذورها في التراث بعمق، فقد نعى الغزالي على أولئك
الذين يقتصرون في تفسيرهم على حكاية المنقول، ولم يُسمهم
مفسرين بل جعلهم مؤدبين لما سمعوا، فهم مثل حفظة القرآن وحاملي
الأخبار والأحاديث، وهؤلاء وإن كان لهم دورٌ إيجابيٌّ ففي النقل
والحفظ لا غير؛ "ودرجة الحافظ الناقل كدرجة مُعلم القرآن الحافظ
له، ودرجة من يعرف ظاهر معانيه كدرجة المفسر، ودرجة من
يعتني بعلم أسامي الرجال كدرجة أهل النحو واللغة؛ لأن السند في
الرواية آلة النقل"، وهؤلاء جميعاً علماء القشور والأصداف ³⁶⁹.

ودعا الغزالي إلى استنباط العلوم من القرآن، لا بقصد العلوم

الطَّبِيعِيَّةَ حَسْبُ، وَإِذَا الْعُلُومُ الَّتِي لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا لِأَرْبَابِ الْفَهْمِ
وَالْمَخْتَصِّينَ بِالْفِيوضَاتِ، وَمِثْلُهَا لَا يَتَحَقَّقُ بِمُجَرَّدِ الْوُقُوفِ عَلَى
ظَاهِرِ النَّصِّ؛ لِأَنَّ "مُجَرَّدَ ظَاهِرِ التَّفْسِيرِ لَا يُشِيرُ إِلَى ذَلِكَ، بَلْ
كُلُّ مَا أَشْكَلَ فِيهِ عَلَى النَّظَارِ، وَاخْتَلَفَ فِيهِ الْخَلَائِقُ فِي التَّنْظِيرَاتِ
وَالْمَعْقُولَاتِ"، وَرَأَى أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ لَا يَقَعُ فِي الْقُرْآنِ بِتَفْصِيلَاتِهِ،
بَلْ فِيهِ رَمُوزٌ تُشِيرُ إِلَيْهِ، وَهِيَ لَا تَتَأْتِي إِلَّا بِالْعُبُورِ مِنَ الْقَشْرِ إِلَى
اللُّبِّ 370 .

وَيَمِيلُ الْبَاحِثُ بَعْدَ هَذَا الْإِجَازِ إِلَى جَعْلِ التَّفْسِيرِ مَقْصُورًا
عَلَى الذَّقْلِ وَالرَّوَايَةِ وَالْأَثَرِ، وَإِلَى أَنَّهُ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِفَهْمِ الْمَعْنَى
الظَّاهِرِ لِلنَّصِّ دُونَ تَعَمُّقِ فِيهِ، فَهُوَ سَطْحِيٌّ يُعَالِجُ الْقُشُورَ بِأَنْ
يَكْشِفَ وَجْهَ النَّصِّ لَا أَكْثَرَ؛ سِوَاءَ أَكَانَ ذَلِكَ بِتَفْسِيرِ بَعْضِ
كَلِمَاتِهِ، أَمْ بِذِكْرِ سِيَاقِهِ وَمُلَابَسَاتِهِ، أَمْ بِشَرْحِ مُجْمَلِ عِبَارَةِ النَّصِّ
بِعِبَارَةٍ أُخْرَى تُسَاوِيهَا (؟) فِي الْمَعْنَى.

2. تَأْوِيلُ النَّصِّ:

إِذَا كَانَ التَّفْسِيرُ وَالشَّرْحُ يَتَعَامَلَانِ مَعَ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ السَّطْحِيِّ
لِلنَّصِّ؛ وَيُعَالِجَانِ قُشُورَهُ، فَإِنَّ مُجْمَلَ تَعْرِيفَاتِ التَّأْوِيلِ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّهُ
يُعْنَى بِمَعْنَى الْمَعْنَى، وَبِمَا يَحْجُبُهُ اللَّفْظُ الْكَثِيفُ مِنْ مَعْنَى لَطِيفٍ،
فَهُوَ صَدْرَفٌ لَلْفِظِ عَنْ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ إِلَى مَعْنَى يَحْتَمِلُهُ بِدَلِيلٍ يَعْضُدُّهُ
حَتَّى يَصِيرَ أَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ مِنَ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ 371، وَعَلَى
هَذِي مِنْ هَذَا عَالَقَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ بَيْنَ التَّأْوِيلِ وَالْمَجَازِ، فَجَعَلُوهُ شَبِيهًا
بِالْبَحْثِ عَنِ الْمَقْصُودِ بِالْمَجَازِ فِي النَّصِّ بِمَا هُوَ صَدْرَفٌ لِلْمَعْنَى عَنِ
دَلَالَةِ النَّصِّ الظَّاهِرَةِ بِقَرِينَةٍ تَكْشِفُ الْمَرَادَ 372 .

ويرتبط التأويل في الفكر العربي الإسلامي بمفهومي الظاهر والباطن، وتعدّد وجوه القرآن الكريم، ويروون في هذا المعنى أحاديث فيها³⁷³: (إنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطأعاً)، وروايات أخرى عن الصحابة فيها عن ابن عباس قوله³⁷⁴: "القرآن ذلولٌ ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه"، وقول أبي الدرداء³⁷⁵: "لا يفقه الرجل كلّ الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهاً"، ولعلها هي الوجوه التي قصد إليها ابن عباس بقوله³⁷⁶: "أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلالٍ وحرام، ووجه لا يسع أحداً جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله".

وفي رواية أخرى ذكرها الطبرسي: "أنه قسم وجوه التفسير على أربعة أقسام: تفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير تعرفه العرب بكلامها، وتفسير يعرفه العلماء، وتفسير لا يعرفه إلا الله عز وجل". ويفصل الطبرسي القول فيها قائلاً: "فأما الذي لا يُعذر أحدٌ بجهالته فهو ما يلزم الكفاية من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد، وأما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم، وأما الذي يعلمه العلماء فهو تأويل المتشابه وفروع الأحكام، وأما الذي لا يعلمه إلا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة"³⁷⁷.

وقد اختلفت تأويلاتهم للنصوص المتقدّمة، فمنهم من رأى "أنّ ظاهر الآيات تلاوتها، وباطنها التأويل"، ورأى بعضهم أنّ ظهرها ما ظهر منها لأهل العلم بالظاهر، وبطنها ما تضمّنته من الأسرار التي أطلع الله عليها أرباب الحقائق³⁷⁸، وينقلون في هذا المعنى رواية عن

ابن مسعود (رض) أنه قال: "أما الظاهر والباطن ففي معناه أوجه؛ أحدها أنك إذا تحدثت عن باطنها وقصدت على ظاهرها، وقفت على معناها"³⁷⁹، وهي رواية ظاهرة التلفيق؛ إذ قياس الباطن على الظاهر يقتضي معرفته أصلاً ليقاس، فإذا عرّف فما الداعي لقياسه به؟

بهذا الفهم يضحى الباطن أهم من الظاهر لأن فيه المبتغى، وعليه التعويل في فهم المقصود، ويصبح التأويل هو المسار الوحيد لعبور الظاهر إلى الباطن، ولهذا مال الشاطبي إلى أن كل من زاع ومال عن الصراط فبمقدار ما فاتته من باطن القرآن فهماً وعلماً، وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه؛ إذ الباطن غالباً ما يحوي المعاني التي بها تشهد الربوبية وتتحقق العبودية³⁸⁰.

ومدار قضية التأويل قبولاً ورداً نابغ من آية الراسخين في العلم؛ وهي قوله تعالى³⁸¹: (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 ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)، وقد أشكلت هذه الآية حتى بلغت وجوه تفسير المتشابه فيها ما يربو على خمسة عشر وجهاً، واختلف المفسرون في الوقف على (إلا الله)، فمنهم من جعله الأصل، ومنهم من وقف على (في العلم) وجعل الكلام بعده مستأنفاً³⁸².

فَمِمَّا ذَكَرَهُ الشَّرِيفُ الرَّضِيُّ - بَعْدَ أَنْ أَتَى عَلَى الْأَقْوَالِ الْمُخْتَلِفَةِ فِي الْآيَةِ - أَنَّ الْعُلَمَاءَ الْمُحَقِّقِينَ يَقِفُونَ "عَلَى مَنْزِلَةِ وَسْطَى وَطَرِيقَةِ مُثْلَى، فَلَا يُخْرِجُونَ الْعُلَمَاءَ هَهُنَا عَنْ أَنْ يَعْلَمُوا شَيْئاً مِنْ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ جُمْلَةً، وَلَا يُعْطَوْنَهُمْ مَنْزِلَةَ الْعِلْمِ بِجَمِيعِهِ، وَالِاسْتِيْلَاءِ عَلَى قَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ، بَلْ يَقُولُونَ: إِنَّ فِي التَّأْوِيلِ مَا يَعْلَمُهُ الْعُلَمَاءُ، وَفِيهِ مَا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، مِنْ نَحْوِ تَعْيِينِ الصَّغِيرَةِ، وَوَقْتِ السَّاعَةِ، وَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَهَا مِنَ الْمَدَّةِ، وَمَقَادِيرِ الْجَزَاءِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ" ³⁸³، وَيَتَّفِقُ الزَّرْكَشِيُّ مَعَ هَذَا الْفَهْمِ بِلَا خِلَافٍ ³⁸⁴. وَهُؤُلَاءِ مَالُوا إِلَى أَنَّ الْكَلَامَ تَمَّ عِنْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى (إِلَّا اللَّهُ)، وَأَنَّ الرَّاسِخِينَ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ بَرَدَّ الْمُتَشَابِهِ إِلَى الْمُحْكَمِ، وَالِاسْتِدْلَالِ عَلَى الْخَفِيِّ بِالْجَلِيِّ، وَعَلَى الْمُخْتَلَفِ فِيهِ بِالْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُهُ بِالْعِلْمِ الْقَدِيمِ، لَا بِتَذَكُّرٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا دَلِيلٍ ³⁸⁵.

أَمَّا الَّذِينَ وَقَفُوا عَلَى قَوْلِهِ (إِلَّا اللَّهُ)، فَمَقْصُودُ الْبَحْثِ عِنْدَهُمْ أَنَّ مُحْكَمَ الْقُرْآنِ يُعْمَلُ بِهِ، وَمُتَشَابِهُهُ يُؤْمَنُ بِهِ، وَيُوقَفُ فِي تَأْوِيلِهِ إِنْ لَمْ يُعَيَّنْهُ دَلِيلٌ قَاطِعٌ ³⁸⁶. وَأَمَّا مَنْ قَالَ بِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ شَيْءٌ اسْتَأْتَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ، "بَلْ أَوْقَفَ الْعُلَمَاءُ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَوْرَدَ هَذَا مَدْحاً لِلْعُلَمَاءِ، فَلَوْ كَانُوا لَا يَعْرِفُونَ مَعْنَاهُ لَشَارَكُوا الْعَامَّةَ وَبَطَلَ مَدْحُهُمْ"، وَوَقَفَ هُوَ-لِإِثْمِ-عَلَى (فِي الْعِلْمِ)؛ لِأَنَّ مَقْصُودَ الْبَحْثِ عِنْدَهُمْ أَنَّ الْكِتَابَ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ وَبَيَّنَّتْ ³⁸⁷، وَلِأَنَّ حَدِيثَهُ (ع) ³⁸⁸: (وَبَيْنَهُمَا مُتَشَابِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) دَالٌّ عَلَى أَنَّ الْقَلِيلَ مِنَ النَّاسِ يَعْلَمُهَا ³⁸⁹.

وَإِذَا جَازَ لِلْبَاحِثِ أَنْ يُدْلِيَ بِرَأْيِهِ؛ فَإِنَّ صَرِيحَ الْآيَةِ دَالٌّ بِمَا لَا يَقْبَلُ شَكًّا عَلَى:

1. أن القرآن فيه مُحْكَمٌ وفيه مُتَشَابِهٌ، وإذا كان المحكَّمُ هوَ المسنَّقَلُ بذاته في الدلالة على معناه؛ غيرَ المحتاجِ إلى غيره في تفسيره وفهمه، الظاهرَ معناه من ظاهر لفظه، فإنَّ قسماً من القرآن يتَّصِفُ بالمُحْكَمِ، والمتشابهُ يُمثِّلُ القِسْمَ الآخرَ منه !

2. أنَّ للمُتَشَابِهِ من القرآنِ تأويلاً بِحُكْمِ النَّصِّ؛ والخلافُ قائمٌ على اشتراكِ الرّاسخينِ في العلمِ في فهمه، وليسَ على وجوده في الأصلِ من عَدَمِهِ .

3. أنَّ ذَمَّ طَلَبِ تَأْوِيلِ المتشابهِ من القرآنِ مُعَلَّقٌ بالذِّينِ في قلوبهم زَيْغٌ لا بَعَامَّةَ طالبي التَّوِيلِ، وبِما يبتَغِي أولئك الفِتْنَةَ؛ فإنَّ بطلتِ العِلَّةُ بطلَ المعلولُ؛ وعليه فإنَّ النَّصَّ يَحْكُمُ بِوُجُوبِ طلبِ التَّوِيلِ على أن لا يكونَ ابتِغَاءَ الفِتْنَةَ، وأن لا يكونَ مأخوذاً عَن مِثْلِ أولئك إن عُلِمُوا.

4. أنَّ المتشابهَ - بما يُمثِّلُ نسبةً لا بأسَ بها من آياتِ الكتابِ العزيزِ - هوَ مناطُ الخِلافِ بينَ المسلمينَ؛ لأنَّه ممَّا يُخْتَلَفُ فيه لِعَدَمِ ظُهورِ معناه من ظاهر لفظه، ولَمَّا كانت الآياتُ الموهمةُ بالتَّشْبِيهِ والتَّجْسِيمِ داخِلةً فيه، وكانَ فَهْمُها على غيرِ المرادِ ممَّا يُضِلُّ ويُخْرِجُ عن المِلَّةِ؛ كانَ فَهْمُها وتأويلُها على الوجهِ المُرادِ أصلاً من أصولِ الدِّينِ والاعتقادِ؛ وإلاَّ كانَ في القرآنِ ما يَحْتَمِلُ التَّقْيِضَيْنِ.

5. أنَّ الخِطابَ بالمهمَلِ ممَّا لا يَجوزُ على الله أن يُخاطِبَنا به، وإلاَّ انتقضتِ الحُكْمَةُ من الخِطابِ أصلاً، والخِطابُ بما لا

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا هُوَ - جَلَّ شَأْنُهُ - مُمَاتِلٌ لِلخِطَابِ بِالْمَهْمَلِ؛ إِلَّا إِذَا كَانَ مِمَّا أَرَادَ بِهِ أَنْ يَخْتَلِفَ النَّاسُ فِيهِ؛ وَعَلَى هَذَا يَكُونُ تَعَالَى سَبَباً فِي اخْتِلَافِهِمْ وَهُوَ يَدْعُوهُمْ إِلَى نَبْذِ ذَلِكَ، وَيَدْعِي عَلَى مَنْ فَرَّقُوا دِينَهُمْ شَيْعاً، وَفَرَحَ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ³⁹⁰.

6. أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِتَدْبِيرِ الْقُرْآنِ، وَالتَّدْبِيرُ لَا يَكُونُ لِلْمُحَكَّمِ بِمَا كَانَتْ آيَاتُهُ ظَاهِرَةً الْمَعْنَى، وَإِنَّمَا يَكُونُ لِمَا تَشَابَهَ مِنْهُ، وَلَمَّا كَانَ مُتْلَقًا الْقُرْآنِ الْعَادِيِّونَ غَيْرَ قَادِرِينَ عَلَى الِاسْتِنْبَاطِ وَالتَّحْلِيلِ، وَكَانَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ هُمْ الْمَقْصُودِينَ بِالتَّدْبِيرِ قَبْلَ غَيْرِهِمْ، فَقَدْ بَانَ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ بِتَدْبِيرِهِمْ وَتَقْصِيهِمْ وَتَحْرِيهِمْ.

7. أَنَّ قَرْنَ هَذِهِ الْآيَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)، وَالْأَمْرُ هُنَا أَظْهَرَ مِنْ أَنْ يُتَأَوَّلَ، فَرَدُّ الْمَخْتَلَفِ فِيهِ إِلَى مَا يَفْتَحُ إِغْلَاقَهُ مِنَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، أَوْ حَدِيثِ الرَّسُولِ، أَوْ عُقُولِ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ يَكْشِفُ عَنْ مَعْنَاهُ .

وعلى ما تقدّم فإنّ التّأويلَ ثابتٌ بحُكمِ النَّصِّ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُذْفَى عِلْمُ الرَّاسِخِينَ بِهِ، وَإِلَّا فَإِنَّ الْحُجَّةَ لَا تَقُومُ عَلَى النَّاسِ بِاتِّبَاعِ الْكِتَابِ كُلِّهِ، بَلْ بِاتِّبَاعِ بَعْضِهِ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، لَكَانَ بَعْضُ الْكِتَابِ حُجَّةً وَبَعْضُهُ لَيْسَ حُجَّةً، وَهَذَا ضَرْبٌ مِنَ الْمَحَالِ³⁹¹، وَلِهَذَا رَأَى الْمُعْتَزِلَةَ أَنَّ التَّأْوِيلَ "يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لِلْعُلَمَاءِ، لَا مِنْ كُلِّ وَجْهِ يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي الْوَجْهِ الْمَقْصُودِ مَعْلُومًا فقط؛ فَأَمَّا مَا عَدَا ذَلِكَ فَالْوَاجِبُ أَنْ يُنْظَرَ فِيهِ، فَمَا دَلَّ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ يُعْلَمُ دُونَ مَا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ"³⁹².

وقد بلغ التّأويلُ عند المتصوّفة والمناطقَةِ حدّاً لم يبلغه عند غيرهم؛ فمِمّا يُؤثرُ عن سهلِ ابنِ عبدِ الله التّستريّ قوله: "لَوْ أُعْطِيَ الْعَبْدُ بِكُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ أَلْفَ فَهْمٍ لَمْ يَبْلُغْ نِهَايَةَ مَا أَوْدَعَهُ اللَّهُ فِي آيَةٍ مِنْ كِتَابِهِ؛ لِأَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ، وَكَلَامُهُ صِفَتُهُ"³⁹³، وكما أنّه ليسَ لله نِهَايةٌ، فكذلك لا نِهَايةٌ لفهْمِ كلامه، وإنّما يفهَمُ كلُّ بِمقدارٍ ما يُفْتَحُ عليه"³⁹⁴، وهو ما يفهَمُ من تعريفِ أبي سليمان المنطقيّ لما سمّاه بلاغَةَ التّأويلِ، وقال إنّها "التي تُخْرَجُ لِعُمُوضِهَا إِلَى التّدْبِيرِ وَالتّصْفُوحِ، وَهَذَانِ يُفِيدَانِ مِنَ الْمَسْمُوعِ وَجُوهاً مُخْتَلِفةً كَثِيرَةً نَافِعَةً، وَبِهَذِهِ الْبَلَاغَةِ يُتَسَعَّ فِي فَهْمِ أَسْرَارِ مَعَانِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا، وَهِيَ الَّتِي تَأُولُهَا الْعُلَمَاءُ بِالِاسْتِنْبَاطِ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَكَلَامِ رَسُولِهِ ...، وَمَنْ أَجْلَهَا يُسْتَعَانُ بِقُوَى الْبَلَاغَاتِ الْمَتَقَدِّمَةِ بِالصِّفَاتِ الْمُمَثِّلَةِ؛ حَتَّى تَكُونَ مُعِينَةً وَرَافِدَةً فِي إِثَارَةِ الْمَعْنَى الْمَدْفُونِ، وَإِنَارَةِ الْمَرَادِ الْمَخْزُونِ"³⁹⁵.

ولعلَّ الغزاليّ أكثَرُ المتقدِّمينَ اهتماماً بالتّأويلِ، وهو يعتَمِدُهُ سبيلاً لِعُبُورِ النَّصِّ إِلَى خَفَايَاهُ وَكَوَامِنِهِ، نَاطِرًا فِي النَّصِّ الظَّاهِرِ بِوصفه عَالَمَ الشَّهَادَةِ وَالْمَلَكِ الْمُوصِلِ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالْمَلَكُوتِ، وَالْقِشْرَ الَّذِي يَحْجُبُ اللَّبَّ، وَالصَّدْفَ الَّذِي يَسْتَكُنُّ فِيهِ الدُّرُّ. فَكُلُّ كَلِمَةٍ فِي الْوَجُودِ "تَحْتَهَا رُموزٌ وَإِشَارَاتٌ إِلَى مَعْنَى خَفِيٍّ"، وَمَا مِنْ شَيْءٍ "فِي عَالَمِ الْمَلَكِ وَالشَّهَادَةِ إِلَّا وَهُوَ مِثَالٌ لِأَمْرٍ رُوحَانِيٍّ مِنْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ كَأَنَّهُ هُوَ فِي رُوحِهِ وَمَعْنَاهُ، وَلَيْسَ هُوَ فِي صُورَتِهِ وَقَالِبِهِ"³⁹⁶. وَلَمَّا كَانَ الْوَصُولُ إِلَى اللَّبِّ يَسْتَحِيلُ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الْقِشْرِ؛ فَإِنَّ الْوَصُولَ إِلَى الْمَعْنَى لَا

يكونُ إلاّ عبورِ اللفظِ³⁹⁷، وهكذا فإنَّ "التأويلَ يجري مجرى التعبيرِ"، وإنَّ "كُلَّ" ما يَحْتَمِلُهُ فَهْمُكَ فإنَّ القرآنَ يُلقِيهِ إِلَيْكَ على الوجهِ الذي لو كُنْتَ في النَّومِ مُطالِعاً بِروحِكَ اللُّوحَ المدفُوعَ، لَتَمَثَّلَ ذلكَ لكَ بِمثالٍ مُناسبٍ يَحْتَاجُ إلى التَّعبيرِ "398".

ولابنِ عربيِّ كلامٌ ظاهرٌ التَّنَاقُضُ في التَّأويلِ؛ إذ يُوكِّدُ في موطنٍ أَنَّهُ: "ما في الكونِ كَلامٌ لا يُتَأَوَّلُ...، فَمِنَ التَّأويلِ ما يَكُونُ خطأً عَن مُرادِ المتكَلِّمِ، وإنَّ كانَ التَّأويلُ إصابَةً من كلِّ وَجْهٍ؛ سِوَا أخطأ مُرادِ المتكَلِّمِ أو أصابَ، فَمَا مِن أمرٍ إلاّ وَيُقْبَلُ التَّعبيرَ عَنْهُ، ولا يَلْزَمُ في ذلكَ فَهْمُ السَّامِعِ الذي لا يَفْهَمُ ذلكَ الاصطِلاحَ، ولا تلكَ العبارةَ"³⁹⁹، ثُمَّ يَنفي قولَهُ المُتقدِّمَ في موطنٍ آخرَ بقولِهِ: "وكلُّ ما لا يَقْبَلُ التَّأويلَ عِندي، أو لا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، فَمَا أوردْتَهُ أصلاً"، مُشيراً إلى ما أكَّده التَّسْتِريُّ قَبْلُ من لا نِهائِيَّةَ فَهْمِ كلامِ اللهِ؛ حيثُ لَمْ يَزْعَمْ بأنَّه بلغَ الحدَّ في ما فَهَمَ مِنْهُ، لأنَّ "وجوهَ الفَهمِ لا تَنحَصِرُ في ما" فَهَمَ⁴⁰⁰.

لكنَّ لَهُ عَيرَ هَذينِ النَّصَّينِ ما يَصِفُ بِهِ إنتاجَ مَعنى النَّصِّ من طريقِ التَّأويلِ وصنفاً دقيقاً؛ إذ يُبيِّنُ البَدءَ بِصِياغَةِ المبدِعِ عِبارَتَهُ عن مَعناه؛ ثُمَّ كيفَ تَصِلُ إلى المتلقِّي، وما يَدورُ في ذَهِبِهِ وَخِيارِهِ من فِعْلٍ يُمكِّنُهُ من عبورِ النَّصِّ أو لا يُمكِّنُهُ. يقولُ بِما يوكِّدُ الفَهمَ الذي قَدَّمناهُ في مُفتَتِحِ هذهِ الجِزِيَّةِ من حالاتِ التَّلَقِّي⁴⁰¹: "اعْلَمَ أَنَّ كُلَّ مُنلَفِّظٍ من النَّاسِ بِحَدِيثِهِ، فإنَّه لا يَنلَفِّظُهُ حَتَّى يَتَخَيَّلَهُ في نَفْسِهِ، وَيُقيِمُهُ صِوَرَةً يُعبِّرُ عَنْهَا،...، وإذا كانَ هذا، وكانَ ما يُتَخَيَّلُ يُعبَّرُ كالرُّؤيا، كذلكَ يُعبَّرُ كُلُّ كلامٍ وَيُتَأَوَّلُ،...، والتَّأويلُ عِبارَةٌ عَمَّا يؤولُ إِلَيْهِ ذلكَ الحديثُ الذي حَدَّثَ عِنْدَهُ في خِيارِهِ المتلقِّي، وما

سُمِّيَ الإِخْبَارُ عَنِ الْأُمُورِ عِبَارَةً إِلَّا لِكَوْنِ الْمُخْبِرِ يَعْبُرُ بِمَا يَتَكَلَّمُ بِهِ؛ أَيْ يَجُوزُ بِمَا يَتَكَلَّمُ بِهِ مِنْ حَضْرَةِ نَفْسِهِ إِلَى نَفْسِ السَّمَاعِ؛ فَهُوَ يَنْفُلُهُ مِنْ خَيَالٍ إِلَى خَيَالٍ؛ لِأَنَّ السَّمَاعَ يَتَخَيَّلُهُ عَلَى قَدْرِ فَهْمِهِ، فَقَدْ يُطَابِقُ الْخَيَالَ الْخَيَالَ؛ خَيَالِ السَّمَاعِ مَعَ خَيَالِ الْمُتَكَلِّمِ، وَقَدْ لَا يُطَابِقُ؛ فَإِذَا طَابَقَ سُمِّيَ فَهْمًا عَنْهُ، وَإِنْ لَمْ يُطَابِقْ فَلَيْسَ بِفَهْمٍ. ثُمَّ الْمُحَدَّثُ عَنْهُ قَدْ يُحَدِّثُ بِلَفْظٍ قَدْ يُطَابِقُهُ كَمَا هُوَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ؛ فَحِينَئِذٍ يُسَمَّى عِبَارَةً، وَإِنْ لَمْ يُطَابِقْهُ كَانَ لَفْظًا لَا عِبَارَةً؛ لِأَنَّهُ مَا عَبَّرَ بِهِ عَنْ مَحَلِّهِ إِلَى مَحَلِّ السَّمَاعِ".

إِنَّ مَا تَقَدَّمَ يَكْتَسِفُ النَّقَابَ عَنِ تَمَائِزِ التَّأْوِيلِ عَنِ التَّفْسِيرِ، وَإِنْ كَانَا طَرِيقَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ لِإِنْتِاجِ مَعْنَى النَّصِّ، فَالْوَاضِحُ أَنَّ الْعُلَمَاءَ قَصَرُوا التَّفْسِيرَ عَلَى الْجَوَانِبِ الْخَارِجِيَّةِ لِلنَّصِّ دُونَ النَّصِّ ذَاتِهِ، فَهُوَ "عَلْمُ نَزُولِ الْآيَةِ وَسُورَتِهَا وَأَقَاصِيصِهَا، وَالْإِشَارَاتِ النَّازِلَةِ فِيهَا، ثُمَّ تَرْتِيبِ مَكِّيَّهَا وَمَدَنِيَّهَا، وَمُحْكَمِهَا وَمُتَشَابِهِيَّهَا، وَنَاسِخِهَا وَمَنْسُوخِهَا، وَخَاصِّهَا وَعَامِّهَا، وَمُطْلَقِهَا وَمُقَيَّدِهَا، وَمُجْمَلِهَا وَمُفَسَّرِهَا، وَزَادَ فِيهَا قَوْمٌ عِلْمَ حَلَالِهَا وَحَرَامِهَا، وَوَعْدِهَا وَوَعِيدِهَا، وَأَمْرِهَا وَنَهْيِهَا، وَعَبْرِهَا وَأَمْثَالِهَا. وَهَذَا الَّذِي مُنْعَ فِيهِ الْقَوْلُ بِالرَّأْيِ". أَمَّا التَّأْوِيلُ فَهُوَ صَدْرُ الْآيَةِ إِلَى مَا تَحْتَمِلُهُ مِنَ الْمَعَانِي، وَالْمَوْوَلُ لَا يَسْتَعْنِي أَبَدًا عَنِ مُقْتَضِيَاتِ التَّفْسِيرِ⁴⁰².

وَالِى مَثَلِ هَذَا الْفَرْقِ يَذْهَبُ ابْنُ عَرَبِيٍّ حِينَ يَجْعَلُ التَّفْسِيرَ خَاصًّا بِظَهْرِ الْآيَةِ، وَيَخْصُ التَّأْوِيلَ بِبَطْنِهَا⁴⁰³، وَعَلَيْهِ فَالْمَفْسَّرُ نَاقِلٌ وَالْمَوْوَلُ مَسْتَنْبِطٌ⁴⁰⁴، وَيُضِيفُ الرَّاغِبُ الْأَصْفَهَانِيَّ فُرُوقًا

أخرى تتساقط وما تقدم؛ إذ حدّ التفسير بأنه بيان غريب الألفاظ، والتأويل ببيان الجمل ومعانيها، كما غلب استعمال التأويل في الكتب الدينية، على حين أنّ التفسير يكون فيها وفي غيرها⁴⁰⁵.

وبهذا المفهوم فإنّ التفسير هو مدخل للتأويل، فهو يعتمد الدلالة اللفظية الوضعية التي يتوصّل إليها بوساطة الوضع فقط؛ أمّا التأويل فيستدلّ بالدلالة العقلية، ولا يكتفي بمعرفة أصل الوضع ليصل إلى فهم المراد؛ بل لا بدّ من العقل ليُدلّل المعنى على معنى آخر ملازم له؛ كما هو الحال في الدلالة اللزومية. والتفسير إذن يدخل في مفهوم دلالة المطابقة، أمّا التأويل فتتصوي تحته دلالة الالتزام والتضمّن، وبينما يتعلّق بالأول بالدلالات الحقيقية للألفاظ، يراوغ الآخر في فضاء المجاز، وهو ما نبّه عليه الغزالي بجعله المجاز داخلاً في التأويل بما يشبهه⁴⁰⁶، وأكّده الجرجاني حين حصر الفرق بين التفسير والتأويل في العلاقة بين الكلام والمعنى؛ فإن كانت العلاقة حسية كان فهم المعنى والتعبير عنه تفسيراً، أمّا إن كانت عقلية فإنّ فهم المعنى والتعبير عنه هو التأويل⁴⁰⁷.

ولعلّ الفهم المتقدم - وإن وجد من يُعارضه⁴⁰⁸ - يجعلنا نتمسك بفهم خاص للمعنى في التراث العربي، فهم قائم على ثبات المعنى وتغيّر الدلالة، وارتباط المعنى بقصد المُبدع وتعلّق الدلالة بالمتلقّي، وأنّ المعنى متعلّق بالدلالة الوضعية والحقيقية، على حين يكون المدلول كامناً في الدلالة العقلية ومعنى المعنى

والمجاز. وعليه يُمكن القول بأن التفسير ثابت لا يتغير بما هو نقلٌ مقصورٌ على الرواية وشرح المفردات بألفاظٍ تحمل ذوات معانيها، وأن التأويل مُتغيرٌ بما هو عقلي قائمٌ على الدراية ومُحاورَةٌ النص بما لا يُهمَلُ مُتطلبات التفسير؛ بل يلجُ إليه منها.

ولعلَّ هذا الفهم وحده هو الذي يُمكننا من فهمِ عِلَّةِ قابليَّةِ بعض الأحكام الشرعية للتغيرِ بتغيرِ الأزمانِ والـأعرافِ؛ ذلك بأنَّ الشريعة الإسلامية "تنقسمُ قسمين: مقاصدٌ ووسائلٌ؛ فالْمقاصدُ هي الحُكْمُ والأهدافُ والغاياتُ المقصودةُ لذاتها، وهي مُرادُ الله تعالى من التكليفِ، أمَّا الوسائلُ - الأحكامُ - فهي ليست مقصودةً لذاتها، بل لتَحقيقِ المقاصدِ"⁴⁰⁹. وبهذا فإنَّ الحُكْمَ الشرعيَّ المُبديَّ على مصلحةٍ تحفظُ مقصودَ الشارعِ يجبُ أن يتغيرَ إذا تغيرت المصلحةُ حفاظاً على مقصودِ الشارعِ؛ فالْمقصدُ أوَّلاً وهو الأصلُ، والحُكْمُ ثانياً لأنه وسيلةٌ، وعليه ينبغي أن يُكَيَّفَ الحُكْمُ مع مقصوده سوي في الأحكام التوقيفية؛ لأنها قائمةٌ على مصالح ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال والأزمات؛ كأحكام العبادات مثلاً⁴¹⁰.

3. تَأْوِيلُ النَّصِّ:

يُنْبَغِي التَّدْقِيقُ فِي الْمَيِّزِ بَيْنَ التَّأْوِيلِ وَاصْطِلَاحِ آخَرَ يُشْبِهُهُ حَتَّى يَشْتَبِهَ بِهِ أحياناً؛ وَهُوَ التَّأْوِيلُ الَّذِي يُنْطَلِقُ فِيهِ الْمُدَّأْوِلُ مِنْ فِكْرَةٍ مَّا انْفَدَحَ ذَهْنُهُ عَنْهَا؛ ثُمَّ يُحَاوِلُ النَّصَّ بَلِيٍّ عُنُقَهُ لِيَقْسِرَهُ عَلَى قَوْلٍ مَا يُوَافِقُ فِكْرَتَهُ، وَهُوَ مَا نَبَّهَ عَلَيْهِ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ، وَفِيهِمُ السِّيَوطِيُّ بِقَوْلِهِ: "قَوْمٌ اعْتَقَدُوا مَعَانِيَّ ثُمَّ أَرَادُوا حَمْلَ أَلْفَاظِ

القرآن عليها"، وهو يفسدُهم قسَمَيْنِ: أَوْلَيْنِ وَآخِرِينَ، وَالْأَوْلُونَ صِنْفَانِ فِي تَعْرِيفِهِ؛ فَهُمُ "تَارَةً يَسْلُبُونَ لَفْظَ الْقُرْآنِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ وَأُرِيدَ بِهِ، وَتَارَةً يَحْمِلُونَهُ عَلَى مَا لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ وَلَمْ يُرَدَّ بِهِ، وَفِي كِلَا الْأَمْرَيْنِ قَدْ يَكُونُ مَا قَصَدُوا نَفِيَهُ أَوْ إِبْثَاتَهُ مِنَ الْمَعْنَى بَاطِلًا، فَيَكُونُ خَطُؤُهُمْ فِي الدَّلِيلِ وَالْمَدْلُولِ. فَالَّذِينَ أَخْطَؤُوا فِيهِمَا مِثْلُ طَوَائِفَ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ اعْتَقَدُوا مَذَاهِبَ بَاطِلَةً، وَعَمَدُوا إِلَى الْقُرْآنِ فَتَأَوَّلُوهُ عَلَى رَأْيِهِمْ" 411.

وَتَمَّةٌ تَأَكِيدُ عَلَى خُطُورَةِ التَّأْوُلِ بِمَا هُوَ تَوْظِيفٌ لِلنَّصِّ لِغَايَاتٍ وَمَصَالِحٍ شَخْصِيَّةٍ أَوْ عَامَّةٍ؛ لِأَنَّهُ يُقَلِّبُ الْغَايَةَ مِنَ النَّصِّ الْمَتَّوَّلِ، وَيُحِيلُ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْمُنْتَلَقِيِّ وَالْمُبْدِعِ إِلَى عِلَاقَةٍ يَغْلِبُ عَلَيْهَا الْمَكْرُ وَالْخَدِيعَةُ، وَأَهْلُ الْأَلْغَاتِ بِأَسْرِهِمْ "إِنَّمَا يَحْمِلُونَ أَلْفَظَهُمُ الْمُطْلَقَةَ عَلَى مَا يَسْبِقُ مِنْهَا إِلَى أَذْهَانِهِمْ مِنَ الْمَعْنَى، وَلَا يَتَأَوَّلُونَ مِنْهَا عِنْدَ انْطِلَاقِهَا شَيْئًا، وَلَا يَحْمِلُونَهَا عَلَى مَا تَقْتَضِيهِ أَغْرَاضُهُمْ وَمَصَالِحُهُمْ" 412. وَيَشِيرُ عَبْدُ الْقَاهِرِ إِلَى أَنَّ مَصِيرَ التَّأْوُلِ إِلَى انْكِشَافٍ وَإِنْ كَانَ خَافِيًا عَلَى النَّاسِ؛ لِأَنَّهُ يُخَالِفُ النَّهْجَ الصَّحِيحَ فِي التَّلْقِي 413. وَيَجْعَلُ ابْنُ جَنِّي التَّأْوُلَ فِي قَبِيلِ تَحْرِيفِ الْكَلَامِ بِمَا هُوَ "تَغْيِيرُهُ عَنِ مَعْنَاهُ؛ كَأَنَّهُ مِيلَ بِهِ إِلَى غَيْرِهِ، وَأَنْحُرِفَ بِهِ نَحْوَهُ" 414، وَيَجْعَلُهُ السَّكَّاكِيُّ فِي جُمْلَةٍ مُوَافِقَةٍ مَعْنَى النَّصِّ الظَّاهِرِ غَيْرِ الْمُرَادِ لِهَوَى الضَّالِّ الَّذِي يَتَمَسَّكُ بِذَلِكَ الْمَعْنَى لِمَا وَافَقَ هَوَاهُ 415.

وَإِذَا كَانَ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ الْمَعَاصِرِينَ قَدْ نَعَى عَلَى الْمَتَقَدِّمِينَ نَظَرَهُمْ إِلَى التَّفْسِيرِ بِالرَّأْيِ، أَوْ بِالتَّأْوِيلِ عَلَى "أَنَّهُ غَيْرُ

موضوعي؛ لأنّ المفسّر لا يبدأ من الحقائق التاريخيّة والمعطيات اللغويّة، بل يبدأ بموقفه الراهن مُحاولاً أن يجد في النصّ سنداً لهذا الموقف⁴¹⁶، فإنّه إنّما يدعو إلى تأوّل النصوص لا إلى تأويلها، ولو أنّه كان موضوعياً شيئاً ما لما نعى عليهم رفضهم التأوّل؛ لأنّ التأوّل لا علاقة له بتلقّي النصّ أو تفسيره أو تأويله؛ بل لا علاقة له بالنصّ إلاّ خادماً لفكرة خارجة عنه، إنّ اعتداءً على النصّ لا باعتبار الغلط في فهمه أو تأويله؛ فذلك ممّا يتيحه النصّ ويُنْتِجُه التراث، ولكنّه اعتداءً مقصودٌ بما هو توظيفٌ له لأغراضٍ شخصيّة. ولعلّ المتقدّمين الذين يذعرون عليهم رفض ما يريدون أكثر حدائثةً وعلميّةً في تعاملهم مع النصّ انطلاقاً ممّا فيه !

آيات من سورة الرحمن نموذجاً

يَقْتَضِي البَدْثُ تَوْضِيحَ أَثَرِ المُنْتَلَقِي فِي إِدْتَاجِ مَعْنَى النِّصِّ بِمِثَالِ تَطْبِيقِيٍّ؛ وَذَلِكَ ابْتِغَاءَ رَسْمِ الحُدُودِ الفاصِلَةِ بَيْنَ التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ وَالتَّأْوِيلِ فِي صُورَةٍ عَمَلِيَّةٍ، وَمِنْ أَجْلِ تَبْيُنِ مَدَى صِدْقِ التَّحْلِيلِ النَّظْرِيِّ الَّذِي قَدَّمَهُ البَاحِثُ أَنْفَاءً، وَاسْتِكْشَافِ حُدُودِ التَّزَامِ أَهْلِ التَّأْوِيلِ وَالتَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ بِالنَّظَرِ الَّتِي سَبَقَتْ فِي هَذَا الجُزْءِ مِنَ البَحْثِ.

وَقد نَهَدَ البَاحِثُ إِلَى هَذِهِ المُعَالَجَةِ بِأَنْ اخْتَارَ نَصًّا لَا هُوَ بِالمُحْكَمِ وَلَا هُوَ بِالمُتَشَابِهِ؛ بَعِيداً عَنِ الجَوَانِبِ العَقْدِيَّةِ أَوْ المَذْهَبِيَّةِ مِمَّا قد يَسُودُهُ الاختِلَافُ أَصْلاً؛ مَفْضِلاً أَنْ يَكُونَ النِّصُّ مِنْ خَارِجِ مَا صَدِغَ قَصْداً لِيَكُونَ مُشْكِلاً للتَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ كَالأَلْغَازِ وَالمُعَمَّى وَأبْيَاتِ المَعَانِي؛ لِأَنَّ هَذَا كَلَامُهُ مِمَّا قُصِدَ بِهِ إِلَى أَنْ يُخْتَلَفَ فِيهِ، أَوْ كَانَ بِحُكْمِ تَرْكِيْبِهِ حَمَّالاً أَوْجُهُ. وَتَرَاءَى لِلبَاحِثِ اخْتِيَارُ هَذِهِ الآيَاتِ الخَمْسِ مِنْ سُورَةِ الرَّحْمَنِ⁴¹⁷: (مَرَجَ البَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالمَرْجَانُ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ).

وَخِيَلٌ لِلبَاحِثِ أَيْضاً أَنَّ الإِقْتِصَارَ عَلَى عَدَدٍ قَلِيلٍ مِنَ التَّفَاسِيرِ قد لَا يُؤَدِّي الغَرَضَ؛ لِأَنَّ مَا قد لَا يَقَعُ عَلَيْهِ الاختِيَارُ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ فِيهِ مَذْهَبٌ مُخَالَفٌ طَرِيفٌ يَكْشِفُ عَنِ جَوَانِبِ لَا تَتَأْتَى بِالنَّظَرِ فِي مَا اخْتِيرَ، فَوَقَفَ عَلَى مَجْمُوعَةٍ تَتَكَوَّنُ مِنْ اثْنَيْنِ وَعِشْرِينَ تَفْسِيرًا، تَوَزَّعَتْ عَلَى مُخْتَلَفِ العُصُورِ حَتَّى العَصْرِ الحَاضِرِ، وَتَبَايَنَتْ مَذَاهِبُ المَفْسِّرِينَ فِيهَا مَا بَيْنَ أَهْلِ سُنَّةٍ وَشِيعَةٍ إِمَامِيَّةٍ اثْنِي عَشْرِيَّةٍ

وإِبَاضِيَّةٍ وَصَوْفِيَّةٍ، وَلَمْ يَتَأْتِ لِلْبَاحِثِ الْوَقُوفُ عَلَى أَيِّ تَفْسِيرٍ
لِلْإِسْمَاعِيلِيَّةِ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ؛ فَكُلُّ مَا لَهُمْ مِنْ تَفْسِيرَاتٍ مُتَنَائِرٍ لَا
يَضُمُّهُ مُصَنَّفٌ.

وَاتَّخَذَ الْبَاحِثُ لِنَفْسِهِ مَنَهَجًا يُنَاسِبُ الْغَرَضَ الَّذِي يَسْعَى إِلَيْهِ
فِي هَذَا السِّيَاقِ؛ فَبَدَأَ بِذِكْرِ مَعَانِي الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ الْمَفْسَّرَةِ
تَفْسِيرًا، يَتْلُوهَا مَعَانِيهَا فِي التَّأْوِيلِ؛ ثُمَّ يَبْدَتْ فِي تَوْظِيفِ سِيَاقِ
الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ، وَتَوْظِيفِ نُصُوصِ أُخْرَى مُشَابِهَةٍ لَهَا،
وَتَوْظِيفِ الْوَجُوهِ اللَّغَوِيَّةِ وَالْقِرَاءَاتِ، وَالرَّوَايَاتِ الْمَأْتُورَةِ
وَالْأَخْبَارِ، وَالْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ وَالْخَبَرَاتِ الَّتِي يَمْلِكُهَا الْمَفْسَّرُونَ
أَوْ الْمُؤَوَّلُونَ مِمَّا يَسُودُ عَصْرَهُمْ، وَيُبَيِّنُ مَا أَصَابَ أَهْلَ
التَّفْسِيرِ أحيانًا مِنْ خَلْطٍ بَيْنَ التَّفْسِيرِ وَمُحَاوَلَةِ دَرْءِ شُبُهَةِ مُنَاقِضَةِ
النَّصِّ لِمَا هُوَ شَائِعٌ فِي الْعُرْفِ وَالْمَعْرِفَةِ.

- معاني الآيات في التفسير:

* يَذْهَبُ أَكْثَرُ التَّفَاسِيرِ الْمُخْتَارَةِ إِلَى أَنَّ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ تَعْنِي:
أَرْسَلَهُمَا وَسَوَّاهُمَا وَحَسَدَنَهُمَا وَخَلَّاهُمَا وَتَرَكَهُمَا وَخَلَطَهُمَا، وَأَنَّ
الْمَقْصُودَ بِالْبَحْرَيْنِ يَحْتَمِلُ بَحْرَ الْهِنْدِ وَفَارِسِ وَبَحْرَ الرُّومِ،
أَوْ الْمَلْحَ الْأَجَاجَ وَالْعَدْبَ الْفُرَاتَ اتِّكَاءً عَلَى الْآيَةِ⁴¹⁸: (وَمَا
يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَدْبٌ فُرَاتٌ سَائِعٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مَلْحٌ أَجَاجٌ
وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا)،
وَالْآيَةِ⁴¹⁹: (وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَدْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مَلْحٌ
أَجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحَجْرًا مَحْجُورًا). وَقَدْ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ
إِلَى أَنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ بَحْرُ الذَّيْلِ وَبَحْرُ الرُّومِ؛ أَوْ بَحْرُ الْقُلْزَمِ

وَالْيَمِينَ (أ-لأحمر) وْبَحْرُ الشَّامِ (أ-لأبيض المتوسط)، وْبَحْرُ
المَشْرِقِ وْبَحْرُ المَغْرِبِ، على حِينِ عَمَمَ آخَرُونَ فَجَعَلُوا
المَقْصُودَ أَيَّ بَحْرٍ مَالِحٍ وَأَيَّ بَحْرٍ عَذْبٍ، وَمَالَ غَيْرُهُمْ إِلَى أَذِهِ
بَحْرُ السَّمَاءِ وَبَحْرُ الأَرْضِ؛ أَي الأَمْطَارِ والمِيَاهِ التي تَغْمُرُ
جِزَاءً مِنْ سَطْحِهَا، وَمَالَ المَتَأَخَّرُونَ إِلَى أَنَّ القِصْدَ هُوَ نِسْبَةُ
تَوْزِيعِ المَاءِ المَالِحِ فِي المَحِيطَاتِ وَالبِحَارِ، وَالعَذْبِ فِي
جَوْفِ الأَرْضِ التي تَنْفَجِرُ عَنْهُ فَتَجْرِي العِيُونَ وَالأَنْهَارُ،
وَاخْتَلَفَ فِي أَيِّهِمَا هُوَ المَالِحُ وَأَيِّهِمَا هُوَ العَذْبُ، فبَعْضُهُمْ رَأَى
العَذْبَ الأَنْهَارَ السَّارِحَةَ بَيْنَ النَّاسِ، وَالمَالِحَ المَحِيطَاتِ، وَرَأَى
آخَرُونَ أَنَّ العَذْبَ بَحْرُ السَّمَاءِ، وَالمَالِحَ بِحَارُ الأَرْضِ ⁴²⁰.

* وَفِي مَعْنَى يَلْتَقِيَانِ؛ قِيلَ أُرْسَلَهُمَا مُتَدَاخِلَيْنِ فِي وَضْعِهِمَا فِي
أ-الأَرْضِ قَرِيبٍ بَعْضُهُمَا مِنْ بَعْضٍ، وَأُرْسَلَهُمَا مُتَجَاوِرَيْنِ
مُتَدَلِّقَيْنِ لِأَفْصَلِ بَيْنَ المَاءَيْنِ فِي مَرَأَى العَيْنِ، وَذَلِكَ
كَدِجَلَةَ تَدْخُلُ البَحْرَ فَتَشْفُهُ فَتَجْرِي فِي خِلَالِهِ فِرَاسِيخَ لَا يَتَغَيَّرُ
طَعْمُهَا، وَقِيلَ يَلْتَقِي بَحْرَا السَّمَاءِ وَالأَرْضِ كُلَّ عَامٍ مَرَّةً حِينَ
يَنْزِلُ المَطَرُ، يَسْتَوِيَانِ، وَجَرِيَانُ الدِّيَابِيعِ وَالأَنْهَارِ لِيَتَصَبَّ فِي
مَاءِ البِحَارِ وَالمَحِيطَاتِ وَلَا يَزَالَانِ يَلْتَقِيَانِ، وَقِيلَ أَفَاضَ أَوْلَهُمَا
العَذْبَ عَلَى أ-الأَخْرِ المَالِحِ، وَيَتَجَاوِرَانِ وَيَتَمَاسُ سَطْوَحُهُمَا،
وَرُوي أَنَّ بَحْرَ النِّيلِ كَالْفِضَّةِ البَيْضَاءِ فِي البَحْرِ المَالِحِ يَجْرِي
فِيهِ حَتَّى يَصِلَ البَرَّ، وَقِيلَ بَحْرَا فَارِسِ وَالرُّومِ يَلْتَقِيَانِ فِي
المَحِيطِ لِأَنَّهُمَا خَلِيجَانِ يَتَشَعَّبَانِ مِنْهُ، وَاخْتِلَاطُهُمَا فِي مَبْدَأِ
تَشَعُّبِهِمَا مِنْهُ (?)، وَقِيلَ فِي مَصَدَّبِهِمَا فِيهِ، وَأُرْسَلَهُمَا إِرْسَالًا

غَيْرَ مُنْحَازٍ بَعْضُهُمَا مِنْ بَعْضٍ؛ أَي مُتَدَاخِلِينَ فِي وَضْعِهِمَا فِي
-الْأَرْضِ قَرِيبٍ بَعْضُهُمَا مِنْ بَعْضٍ، وَقِيلَ مَنَعَهُمَا أَنْ يَلْتَقِيَا
بِالْبَرَزَخِ، وَلَا يَخْتَلِطَانِ⁴²¹.

* أَمَّا مَعْنَى بَيْنَهُمَا بَرَزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ؛ فَقِيلَ لَا يَطْغَى الْمَالِحُ عَلَى
الْحَلْوِ لِيُحَوِّلَهُ إِلَى مَالِحٍ تَبْطُلُ الْحَيَاةُ بِهِ، وَلَا يَطْغَى الْحَلْوُ عَلَى
الْمَالِحِ لِيُحَوِّلَهُ إِلَى حَلْوٍ فَتَبْطُلَ بِذَلِكَ مَصْلَحَةُ مُلَوِّحَتِهِ، بَلْ يَبْقَى
لِكُلِّ مِنْهُمَا حَدُودُهُ وَخُصُوصِيَّتُهُ فِي نِطَاقِ الْحَاجِزِ الْخَفِيِّ الْخَاضِعِ
لِقُدْرَةِ اللَّهِ، وَقِيلَ لَا يَخْتَلِطَانِ لِأَنَّ بَيْنَهُمَا عَزْمَةً مِنْ اللَّهِ لَا يَبْغِي
أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، وَلَا يَطْغَى عَلَيْهِ: لَا الْعَذْبُ عَلَى الْمَالِحِ وَلَا
الْمَالِحُ عَلَى الْعَذْبِ، وَقِيلَ لَا يَطْغِيَانِ عَلَى النَّاسِ، وَلَا يَتَجَاوِزَانِ
حَدِيثَهُمَا الْمُرْسُومَيْنِ، وَلَا يَبْغِي أَحَدُهُمَا مُمَازَجَةَ الْآخَرِ، وَقِيلَ
بَيْنَهُمَا حَاجِزٌ مِنَ الْأَرْضِ فَلَا يَخْتَلِطَانِ، وَبَيْنَهُمَا حَاجِزٌ مِنَ الْخَلْقِ
فَلَا يَبْغِيَانِ عَلَيْهِمْ فَيُغَيِّرُ قَانِمَهُمْ، وَلَا يَطْلُبَانِ حَالًا غَيْرَ الْحَالِ الَّتِي
خُلِقَا عَلَيْهَا.

وَالْبَرَزَخُ أَجْرَامُ -الْأَرْضِ، وَقُدْرَةُ اللَّهِ، وَالْخَلْقُ بَيْنَهُمَا،
وَالْمُسْلِمُونَ، وَالْجَزَائِرُ، وَقِيلَ إِنَّ مَاءَ الْأَنْهَارِ لَا يَخْتَلِطُ بِالْمَاءِ
الْمَلْحِ، بَلْ هُوَ بِذَاتِهِ بَاقٍ فِيهِ، وَهَذَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ أَوْ حَدِيثٍ
صَحِيحٍ، وَإِلَّا فَالْعِيَانُ لَا يَقْتَضِيهِ (!) وَقِيلَ هُوَ الْحَاجِزُ مِنَ
الْأَرْضِ لِنَلَا يَبْغِي هَذَا عَلَى هَذَا، وَهَذَا عَلَى هَذَا، فَيَفْسُدُ كُلُّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا الْآخَرَ وَيُزِيلُهُ عَنْ صِفَتِهِ الَّتِي هِيَ مَقْصُودَةٌ مِنْهُ، وَمَا بَيْنَ
السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يُسَمَّى بَرَزَخًا وَحَجْرًا مَحْجُورًا، وَلَا يَبْغِي
أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ بِالْمُؤَازَجَةِ وَإِبْطَالِ الْخَاصِيَّةِ مَعَ أَنَّ مَنْ

شأنهما الاختلاط على الفور، بل يبقيان على حالهما زماناً يسيراً،
وأنفصال كل واحد منهما عن الآخر دليل القدرة، وقيل إنه لما لم
يحدّد فكله مراد؛ أنّهما لا يبعغان على شيء ولا يدعي أحدهما
على صاحبه ولا يتجاوزان حدّ الله لهما⁴²².

* وأما معنى فبأيّ آلاء ربّكما تكذبان الأولى والثانية؛ فإنّ
التفاسير لم تعتنِ بذكر المقصود بها، فهي واضحة المعنى،
غير أنّ بعضها قال بعدها: ... مما يتعلّق بهذه الظاهرة
العجيبة⁴²³؟ ... أي نعماء ربّكما⁴²⁴؟ ... من عدم اختلاطهما
وإغراق ما بينهما من الأرض ومن السّفَر في كلّ منهما على
حدة، ومن إبطال المالح حلاوة العذب، ومن الاصطياد في كلّ
منهما لما فيه من سمك وجواهر، ... من التزيين بهما وإزالة
الخفقان وتتنّ ريح الأنف والفم وضعف الكبد والكلى
والحصى⁴²⁵؟ ... وليس من البحرين شيء يقبل التّكذيب لما فيه
من الفوائد والعبر⁴²⁶؟

* وأما في معنى يخرُج منهما اللؤلؤ والمرجان: فقيل يخرُج
ويخرُج، وقيل يخرُجان من البحر المالح خاصّة، أو من ملّتي
العذب والمالح، وقيل لا يخرُجان منهما جميعاً وإنّما
من بعضهما، وقيل يخرُجان من المالح في المواضع التي تقع
فيها الأنهار والمياه العذبة، أو تتبع فيها عيون عذبة، وهذا
مشهور عند الغوّاصين، فلذلك قال منهما، وقيل أنّ تكوّن هذه
الأشياء في البحر بزول المطر؛ لأنّ الصّدْف تفتح أفواهها
للمطر؛ فيكون الأصداف كالأرحام للنّطف، وقيل إنّهما يخرُجان

من بحر النيل؛ إلا أن الأجود والأكثر يكون من المالح؛ وقيل إنما يخرجان من المالح، وقيل يخرجان من ملتقى البحرين، ويردده المشاهدة فإتتهما يخرجان من المالح مُطلقاً، وقيل لما التقيا صارا كواحد⁴²⁷.

وقيل: اللؤلؤ الدرُّ والمرجانُ هو الخرزُ -الأحمرُ أو الحجرُ -الأحمرُ، واللؤلؤُ كِبَارُ الدرِّ وعِظَامُه والمرجانُ صِغَارُه، وماءُ البحرِ كالجسدِ المُغذِّي، ويدلُّ على أنه من المَطَرِ ما اشدُّهَر من أن السدنة إذا أُجِدبت هزلت الحيتانُ وقلَّت الأصدافُ والجواهرُ، واللؤلؤُ يتكوَّن في بحر الهندِ وفارس، والمرجانُ ينبتُ في البحرِ كالشجرِ، وإذا (كَلَسَ المرجانُ عَقَدَ الزُّبُقَ)؛ فمِنه أبيضٌ وأحمرٌ وأسودٌ، وهو يُقوي البصرَ كُحْلاً، ويُنَشِّفُ رُطوبَةَ العينِ، والمرجانُ ينبتُ في بحر الرومِ -والإفرنجِ كالشجرِ وهو الفصلُ المشتركُ بين المعدنِ والذباتِ، واللؤلؤُ هو الذي عرفه الناسُ ممَّا يخرجُ من أصدافِ البحرِ من الحَبِّ، وأمَّا المرجانُ فجمْعُ مرجانةِ أي اللؤلؤةِ الصَّغيرةِ، وقيل إنهما عكسُ ما تقدَّم؛ فالمرجانُ ما كَبُرَ وعَظُمَ من الدرِّ، واللؤلؤُ ما صَغُرَ⁴²⁸.

- معاني الآيات في التَّأويلِ:

تَكَادُ التَّفاسيرُ المذكورةُ تَقِفُ عِنْدَ حُدُودِ المعاني المتقدِّمةِ للآياتِ؛ لكنَّ أقلَّ القليلِ منها يَخْرُجُ عن تلكِ الحدودِ، ويؤوِّلُ الآياتِ تأويلاتٍ تُخالفُ ظاهرَها، ولعلَّ التَّنائِيَةَ التي

أُفْعِمَتْ بِهَا الْآيَاتُ قَدْ أَتَاكَ مِثْلَ ذَلِكَ الْخُرُوجِ، وَقَدْ انْحَصَرَتْ
التَّأْوِيلَاتُ فِي هَذِهِ الْمَعَانِي:

* قَالَ أَهْلُ الْإِشَارَةِ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ
يَلْتَقِيَانِ): فَاطِمَةُ وَعَلِيٌّ (ع). (بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ): مُحَمَّدٌ (ص).
(يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ): الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ (ع) ⁴²⁹.

* وَقِيلَ: هُمَا بَحْرَا الْعَقْلِ وَالْهَوَى. (بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ) لُطْفُ اللَّهِ
سُبْحَانَهُ. (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ) أَي التَّوْفِيقُ
وَالْعِصْمَةُ. وَقِيلَ: بَحْرَا الْحُجَّةِ وَالشُّبُهَةِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخُ النَّظَرِ
وَالِاسْتِدْلَالِ، يَخْرُجُ مِنْهُمَا الْحَقُّ وَالصَّوَابُ ⁴³⁰.

* وَقَالَ ابْنُ عَرَبِيٍّ فِي تَأْوِيلِهَا: " (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ) بَحْرَ الْهَيُولَى
الْجِسْمَانِيَّةِ الَّذِي هُوَ الْمِلْحُ الْأَجَا، وَبَحْرَ الرُّوحِ الْمَجْرَدِ الَّذِي
هُوَ الْعَذْبُ الْفُرَاتُ، (يَلْتَقِيَانِ) فِي الْوُجُودِ الْإِنْسَانِيِّ، (بَيْنَهُمَا
بَرْزَخٌ) هُوَ النَّفْسُ الْحَيَوَانِيَّةُ الَّتِي لَيْسَتْ فِي صَدْفَاءِ الْأَرْوَاحِ
الْمَجْرَدَةِ وَلَطَافَتِهَا، وَلَا فِي كُدُورَةِ الْأَجْسَادِ الْهَيُولَانِيَّةِ وَكَثَافَتِهَا،
(-لَا يَبْغِيَانِ) لَا يَتَجَاوَزُ أَحَدُهُمَا حَدَّهُ فَيَغْلِبُ عَلَى الْآخَرِ
بِخَاصِّيَّتِهِ، فَلَا الرُّوحُ يُجْرَدُ الْبَدْنَ وَيُمَزَجُ بِهِ وَيَجْعَلُهُ مِنْ جَنْسِهِ،
وَلَا الْبَدَنُ يُجَمِّدُ الرُّوحَ وَيَجْعَلُهُ مَادِّيًّا، سُبْحَانَ خَالِقِ الْخَلْقِ
الْقَادِرِ عَلَى مَا يَشَاءُ! (يَخْرُجُ مِنْهُمَا) بِتَرْكِيبِهِمَا وَالتَّقَائِمِهَا لَوْلُؤُ
الْعُلُومِ الْكَلْبِيَّةِ وَمَرْجَانِ الْعُلُومِ الْجَزَائِيَّةِ؛ أَي لَوْلُؤِ الْحَقَائِقِ
وَالْمَعَارِفِ، وَمَرْجَانِ الْعُلُومِ النَّافِعَةِ كَالْأَخْلَاقِ وَالشَّرَائِعِ " ⁴³¹.

وَيَنْبَغِي لَنَا أَنْ نُلَاحِظَ هُنَا بَعْنَايَةَ شَدِيدَةً: أَنَّ مَا أوردَتْهُ بَعْضُ
كُتُبِ التَّفْسِيرِ عَلَى أَنَّهُ تَأْوِيلٌ لِلآيَاتِ الْمَذْكُورَةِ لَا عِلَاقَةَ لَهُ

بالتأويل؛ إنما هو تأولٌ محضٌ، فما تقدم أعلاه لا ينطلق من النص نفسه، بل هو إفحامٌ للنص ليطبق فكرة ما عذد المتأولين من أهل الإشارة والباطن.

- توظيف سياق النص في التفسير والتأويل:

إن وضع النص في سياق سديقه النصي يقود لا محالة إلى توجيهه وجهة ما يثير السياق؛ إذ قد ينجلي عن المراد منه إذا قرن بنص آخر مُحكَمٌ يُشبهه، وقد يزداد المراد منه خفاءً إن كان النص الذي قرن إليه غامضاً حمّالاً أوجه. ومن الجدير ذكره أن خمسة تفسيرات حسب نظرت في الآيات بما تتعلق بالآيات قبلها وبعدها، ثلاثة منها قديمة، واثنان حديثان، وقد أعطت لتفسير الآيات أبعاداً لطيفة، وأكسبت المعاني المستنبطة عمقاً؛ وإن كانت تسعى في غاية الأمر إلى تحليل بنية السورة كلها، وأسباب ورود هذه الألفاظ لا غيرها في الآيات. وهذا بيان ببعض اللطائف الناتجة عن السياق:

* أتكات مجمل التفاسير على اقتران الآيات المذكورة بالآيات المشابهة من سورتَي فاطر والفرقان، وكانت نتيجة ذلك المحتومة هي التوجه بمعنى البحرين إلى العذب الفرات والمالح الأجاج، ولما كان بحرا فارس والروم مالحين أصلاً، فقد اقتضى ذلك الاستدراك بإضافة بحر عذب، فكان إما بحر النيل، وإما المخزون الجوفي في باطن الأرض، أو الينابيع والأنهار والعيون، وإما بحر السماء الذي هو المطر. وقد

توجّه بعضُ المفسّرينَ إلى أنّ الفهمَ الأخيرَ لا يُوافقُ الذّطرّةَ اللغويّةَ والحجرَ المدجورَ في نصِّ آياتِ الفرقانِ، فقالَ بأنّ البرزخَ لا يُمكنُ أن يكونَ بينَ السّماءِ والأرضِ، وعليه نفي هؤلآءِ بحرِ السّماءِ وبحرِ الأرضِ!

* يُمهّدُ الفخرُ الرّازيَ للآيةِ بما قَبَلَهَا، ويصلُّها وصلّاً لطيفاً؛ مُعلّلاً لترتيبِ الكلماتِ فيها بما يقتضيه سياقُها وانسجامُها، فيقولُ⁴³² "في تعلُّقِ الآيةِ بما قَبَلَهَا: لَمَّا ذَكَرَ تَعَالَى المَشْرِقَ والمَغْرِبَ، وهُمَا حَرَكَتَانِ فِي الفَلَكِ، نَاسَبَ ذَلِكَ ذِكْرُ البَحْرَيْنِ؛ لِأَنَّ الشَّمْسَ والقَمَرَ يَجْرِيَانِ فِي الفَلَكِ كَمَا يَجْرِي الإنسانُ فِي البَحْرِ، قَالَ تَعَالَى⁴³³: (وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ)، فَذَكَرَ البَحْرَيْنِ عُقْبَ المَشْرِقَيْنِ والمَغْرِبَيْنِ، وَلِأَنَّ المَشْرِقَيْنِ والمَغْرِبَيْنِ فِيهِمَا إِشَارَةٌ إِلَى البَحْرِ لِانْحِصَارِ البَرِّ والبَحْرِ بَيْنَ المَشْرِقِ والمَغْرِبِ، لَكِنَّ البَرَّ كَانَ مذكوراً بِقَوْلِهِ تَعَالَى⁴³⁴: (وَالأَرْضَ وَضَعَهَا)، فَذَكَرَ ههنا ما لَمْ يَكُنْ مذكوراً".

ومن اللطائف التي توصلَ إليها الرّازي بسياقِ الآياتِ في سورة الرّحمنِ تعليلُه ذِكْرَ اللؤلؤِ والمرجانِ؛ إذ قالَ: "أَيُّ نِعْمَةٍ عَظِيمَةٍ فِي اللؤلؤِ والمرجانِ حتّى يذكُرُهُما اللهُ مع نِعْمَةِ تَعَلُّمِ القرآنِ وَخَلْقِ الإنسانِ؟ وَفِي الجَوَابِ قَوْلانِ: الأوَّلُ أَنَّ نَقولَ: النِّعْمُ مِنْهَا خَلَقَ الضَّرورِيَّاتِ كالأرضِ التي هي مَكانُنا، ولولا الأرضُ لَمَّا أمكَنَ وجودُ التَّمكينِ، وكذلك الرِّزْقُ الذي به البقاءُ، ومنها خَلَقَ المُدْتاجِ إليه، وإن لم يَكُنْ ضروريّاً؛ كأنواعِ الحبوبِ وإجراءِ الشَّمْسِ والقَمَرِ، ومنها النِّافعُ وإن لَمْ يَكُنْ مُحتاجاً إليه؛ كأنواعِ

الفواكه، وخلق البحار من ذلك؛ كما قال تعالى⁴³⁵: (والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس)، ومنها الزينة وإن لم يكن نافعاً كاللؤلؤ والمرجان؛ كما قال تعالى⁴³⁶: (وتستخرجون حليّة تلبسونها)، فالله تعالى ذكر أنواع النعم الأربعة التي تتعلق بالقوى الجسمانية، وصدّرها بالقوة العظيمة التي هي الروح وهي العلم بقوله⁴³⁷: (علم القرآن). والثاني أن نقول: هذه بيان عجائب الله تعالى لا بيان النعم، والنعم قد تقدّم ذكرها هنا، وذلك لأن خلق الإنسان من صلصال، وخلق الجان من نار، من باب العجائب لا من باب النعم، ولو خلق الله الإنسان من أي شيء خلقه لكان إنعاماً؛ إذا عرفت هذا فنقول: الأركان أربعة: التراب والماء والهواء والنار، فالله تعالى بيّن بقوله⁴³⁸: (خلق الإنسان من صلصال) أن الإنسان خلقه من تراب وطين، وبيّن بقوله⁴³⁹: (خلق الجان من مارج من نار) أن النار أصل لمخلوق عجيب، وبيّن بقوله (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) أن الماء أصل لمخلوق عجيب، بقي الهواء، لكنّه غير محسوس، فلم يذكر أنه أصل مخلوق، بل بيّن كونه منشأ للجواري في البحر كالأعلام⁴⁴⁰.

* واهتم برهان الدين البقاعي في تفسيره بأن يمهّد في التفسير للآية أو الكلمة التالية؛ فيؤسّس تفسيرها على ما تقدّمها في نظم الآيات، ومن ذلك قوله: "ولما كانت باحة البحر لجري المراكب كساحة السماء لجري الكواكب، مع ما اقتضى ذكره من تضمّن المشارق والمغرب للشّتاء الحاصل فيه من الأمطار ما لو جرى على القياس لأفاض البحار، فأغرقت

البراري والقفار، وعلت على الأمصار وجميع الأقطار، فقال: (مرج)؛ أي أرسل الرّحم (البحرين) أي الملح والعذب، فجعلهما مضطربين، من طبعهما الاضطراب؛ حال كونهما (يلتقيان)؛ أي يتماسان على ظهر الأرض بلا فصل بينهما في رؤية العين، وفي باطنها؛ فجعل الحلو آية دالة على مياه الجنة، والملح آية دالة على بعض شراب أهل النار لا يروي شاربهُ ولا يغنيه، بل يحرق بطنهُ ويُعييه"441.

وهو يُحاول دائماً أن يصل إلى المقصد والمراد من الآية، فقال في لا يبغيان: "فمتى حفرت على جنب المالح وجدت الماء العذب، وإن قرّبت الحفرة منه، بل كلما قرّبت كان أحلى، فخلطهما الله سبحانه في رأي العين وحجز بينهما في رأي عين القدرة، هذا وهما جمادان لا نطق لهما ولا إدراك، فكيف يدعي بعضكم على بعض أيها المدركون العقلاء؟"442.

* ومما يستفاده القمّي النيسابوري من سياق النص أنه ينهي دَوامة البحث في كيف يخرج منهما، والأصل أنه لا يخرج إلا من البحر المالح، ويؤيد فهمه أنه يخرج منهما كليهما بالآية الكريمة في سورة فاطر: (ومن كل تأكلون لحمًا طرياً وتسُدّخرون حليةً تلبسونها)، إذ قال بعدها: "فلا حاجة إلى هذه التكاليف"443.

- توظيف المعرفة في التفسير والتأويل:

تفيد التفسيرات على اختلافها في تناول الآيات المختارة من الوجوه اللغوية للألفاظ، لا سيما في تفسير المرج والبرزخ واللؤلؤ والمرجان. أما التأويلات؛ فإنها تبني عليها دون أن

تُهْمَلَهَا، وَالنَّاظِرُ فِي تَأْوِيلِ ابْنِ عَرَبِيٍّ يَجِدُ الْعَذْبَ وَالْمَالِحَ الْأَجَاجَ فِيهِ، وَإِنْ وَجَّهَهُمَا نَحْوَ الْجِسْمَانِيَّةِ وَالرُّوحِيَّةِ، وَمِثْلَهُ الْمَيْبِدِيُّ أَيْضاً، وَقَدْ حَاوَلَ الْبِقَاعِيُّ أَنْ يَعْبُرَ الْآيَاتِ وَصُولاً إِلَى مُرَادِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنْهَا، فَاسْتَنْتَجَ حِكْمًا وَمَوَاعِظَ، وَنَجِدُ ذَلِكَ عِنْدَ ابْنِ عَطِيَّةٍ أَيْضاً حِينَ قَالَ بَعْدَ تَفْسِيرِ الْمَرْجِ بِلَا بَغْيٍ⁴⁴⁴: "وَالْعِبْرَةُ فِي هَذَا التَّأْوِيلِ مُنِيرَةٌ".

وَاعْتَمَدَتْ أَغْلَبُ التَّفْسِيرَاتِ عَلَى الرَّوَايَاتِ وَالْأَخْبَارِ الْمَأْثُورَةِ؛ حَتَّى إِنَّ أَكْثَرَهَا لَمْ يَخْرُجْ عَنِ تِلْكَ الرَّوَايَاتِ فِي قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ؛ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ بَعْضِ الْمَفْسِّرِينَ الَّذِينَ وَظَّفُوا بَعْضَ الْمَعَارِفِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَتَوَاضِعَةِ فِي تَفْسِيرِهِمْ، وَخَاصَّةً التَّفْسِيرَاتِ الْحَدِيثَةَ نَوْعاً مَّا؛ كَتَفْسِيرِ سَيِّدِ قَطْبٍ، وَالطَّبَّاطِبَائِيِّ وَفَضْلِ اللَّهِ؛ عَلَى أَنْ قُدِّمَاءَ الْمَفْسِّرِينَ وَظَّفُوا مَا تَنَاهَى إِلَيْهِمْ أَيْضاً، وَإِنْ كَانَ بَعْضُهُ لَا عِلْمَ فِيهِ، إِذْ مَا هُوَ مُجَرَّدٌ أَوْ هَامٌ وَخُرَافَاتٍ؛ مِثْلَ تَكُونِ اللَّوْلُوِّ نَتِيجَةً وَصُولِ مَاءِ الْمَطَرِ إِلَى أَفْوَاهِ الْأَصْدَافِ، وَمِثْلَ انْتِشَاعِ الْأَنْهَارِ مِنَ الْبِحَارِ!

لَكِنَّ التَّفْسِيرَاتِ الْحَدِيثَةَ لَمْ تَزِدْ عَلَى تَوْظِيفِ الْمَعَارِفِ الْحَدِيثَةِ فِي التَّفْسِيرِ لِلْوَصُولِ إِلَى الْمَعْنَى الْعَامَّةِ لِلآيَاتِ، بَلْ اقْتَصَرَتْ عَلَى تَوْضِيحِ مَعَانِي بَعْضِ الْمَفْرَدَاتِ، فَسَيِّدُ قَطْبٍ مِثْلًا يُجْرِي حَدِيثًا تَفْصِيلِيًّا عَنِ اللَّوْلُوِّ وَالْمَرْجَانِ، وَكَيْفَ يَتَشَكَّلَانِ وَيَنْمُوَانِ، وَيَصِفُ أَمَاكِنَ وَجُودِهِمَا، وَيَنْقُلُ عَنْهُ فَضْلُ اللَّهِ هَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ، دُونَ أَنْ يَفِيدَا مِنْهَا فِي اسْتِنْتَاكِ مَعْنَى مَا لِلآيَاتِ بِوصفها وَحَدَّةٍ وَاحِدَةٍ، وَعَلَى ذَلِكَ فَالتَّفْسِيرَاتُ الْحَدِيثَةُ لَيْسَتْ حَدِيثَةً فِي مَنْهَجِهَا، وَإِنَّمَا هِيَ حَدِيثَةٌ فِي الْمَعْلُومَاتِ الَّتِي تَوْظِفُهَا، وَتَظَلُّ كِبَعْضِ تَفَاسِيرِ الْقُدِّمَاءِ، تَدُورُ

في إطار الرواية والشرح اللغوي.

وقد وظّف بعض المفسرين وجوه القراءات القرآنية في تفسيرهم؛ في مثل يَخْرُجُ، أو يُخْرَجُ، أو يُخْرِجُ، أو نُخْرِجُ، عند الزمخشري والطبرسي وآخرين. لكن وجوه القراءات لم تُؤدَّ جديداً في المعنى، ولا أبة مثلاً بإمكانية قراءة (بينهما برزخ ... يُخْرِجُ منهما اللؤلؤ والمرجان) وهي قراءة يحتملها النص، وكانت ستحلُّ مشكلاً ظلوا يدورون حوله؛ رغم أنهم ركزوا على أنّ مخرج اللؤلؤ والمرجان إنما يكون في مواضع حلوة من المالح!

ومن الطريف هنا أنّ الرازي قد استخدم معرفته كاملة في تفسير الآيات؛ ولم يكن يتناول الآية بالتفسير إلا بعد أن يفترض مجموعة من الأسئلة حول ملاحظتها فيها، ثم يبدأ بالإجابة التي هي التفسير أو أحد وجوهه، ويبدو أنه كان يفتعل أسئلة يظن أنّ غيره يقف عندها حائراً، أو يثيرها في ذهن من يقرأ تفسيره لإقناعه بما يريد!

- التّأوّلُ ذرءاً لما يُظنُّ تناقضاً بين النصِّ والعلم السائد:

يبدو أنّ مسألة خروج اللؤلؤ والمرجان من البحرين كليهما، أو من أحدهما دون الآخر، أو من موضع التقائهما، كانت شغل المفسرين الشاغل، ولهذا توقّف خمسة عشر تفسيراً وتأويلاً عندها، ولم يتجاوز عنها إلا بعضهم كابن عربي، وفضل الله، وتفسير الحسن البصري بما هو غير مكتمل.

ويكشف ابن عطية عن الجدل الذي كان دائراً حول المسألة من

قَدِيمٍ، يَقُولُ⁴⁴⁵: "وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِي قَوْلِهِ (مِنْهُمَا)، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَخْفَشُ فِي كِتَابِهِ الْحِجَّةِ: وَزَعَمَ قَوْمٌ أَنَّهُ قَدْ يَنْفَرُجُ اللَّوْلُو وَالْمَرْجَانُ مِنَ الْمَلْحِ وَمِنَ الْعَذْبِ ... وَرَدَّ النَّاسُ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ؛ لِأَنَّ الْحَسَّ يُخَالِفُهُ، وَلَا يَخْرُجُ ذَلِكَ إِلَّا مِنَ الْمَلْحِ ... وَقَالَ جُمْهُورٌ مِنَ الْمُتَأَوَّلِينَ: إِنَّمَا يَخْرُجُ ذَلِكَ مِنَ الْأَجَاجِ فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي تَقَعُ فِيهَا الْأَنْهَارُ وَالْمِيَاهُ الْعَذْبَةُ، فَلِذَلِكَ قَالَ (مِنْهُمَا)، وَهَذَا مَشْهُورٌ عِنْدَ الْغَوَاصِينَ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَعِكْرِمَةُ: إِذَا تَدَكَّوْنَا هَذِهِ الْأَشْيَاءَ فِي الْبَحْرِ بِذُرُورِ الْمَطَرِ؛ لِأَنَّ الصَّدْفَ وَعَيْرَهَا تَفْتَحُ أَجْوَاهَا لِلْمَطَرِ ... وَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ مَا مَعْنَاهُ: إِنَّ خُرُوجَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ إِذَا هِيَ مِنَ الْمَلْحِ؛ لَكِنَّهُ قَالَ (مِنْهُمَا) تَجُوزاً ... قَالَ الرَّمَّانِيُّ: الْعَذْبُ فِيهِمَا كَاللَّقَاحِ لِلْمَلْحِ"⁴⁴⁶.

صَحِيحٌ أَنَّ بَعْضَ الْمَفْسِدِينَ بَدَثُوا وَسَأَلُوا مَنْ يَعْرِفُونَ مِنْ صَيَّادِي اللَّوْلُو وَالْبَدَّارِينَ؛ لَكِنَّ الْمَعْضِلَةَ الْكُبْرَى كَانَتْ أَنَّ مَا تَوَقَّرَ لَهُمْ مِنَ الْمَعْرِفَةِ لَمْ يَكُنْ كَافِيًا لِحَسْمِ الْقَضِيَّةِ، وَلَمَّا رَأَى أَكْثَرُهُمْ أَنَّ ثَمَّةَ مَا يَظْهَرُ عَلَى وَجْهِهِ التَّنَاقُضَ بَيْنَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَالسَّنَدِ الْمَشْهُورِ الْمُشَاهِدِ؛ فَقَدْ خَشِيَ هَوْلًا أَنْ يُثِيرَ مِثْلَ هَذَا شَيْئًا مِنَ التَّشْكِكِ فِي صِحَّةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ؛ وَلِهَذَا سَدَعُوا مِنْذُ الْبِدَايَاتِ إِلَى تَأْوُلِ هَذِهِ الْآيَةِ عَلَى وَجْهِهِ مِتَّفَقَةً وَالْوَاقِعَ الْمَشَاهِدَ، أَوْ عَلَى الْأَقْلَى تَخَفُّفٌ مِنْ جِدَّةِ مَا ظَنُّوهُ تَنَاقُضًا بَيْنَ النَّصِّ وَالْمَعْرِفَةِ السَّنَدَةِ.

وَلَوْ أَنَّ هَذَا التَّأْوُلَ لَمْ يَكُنْ، وَلَوْ أَنَّ مُحَاوَلَةَ تَلْفِيْقِ التَّفْسِيرِ بِمَا يُخْفِي أَوْ يَسُدُّرُ مَا يُظَنُّ تَنَاقُضًا - وَليْسَ بِهِ - لَا تَكُونُ، لَوَجَدَ الْمَفْسِدُونَ وَالْفُقَهَاءُ وَالْعُلَمَاءُ أَنْفُسَهُمْ أَمَامَ مُشْكِلٍ يَدْتَاجُ بَدَثًا

وتنقيباً وتفسيراً مُقنعاً، وأكانَ هذا وحده كفيلاً بتنمية روح
البحث، وفُصولِ الدرسِ والتفتيشِ، وهذه آفةٌ أُخرى من آفاتِ
التأولِ في تراثنا.

خُلاصَةُ البَحْثِ

أظهر البحثُ أنَّ تَوْجُسَ الخِيفَةِ من مُحاولَةِ فَهْمِ مَعاني النِّصِّ القرآنيِّ لا مُبرَّرَ له؛ ذلكَ لأنَّ فَهْمَ عُلمائنا المتقدِّمينَ لقولِهِ (ع): (من فسَّرَ القرآنَ برأيه فقد كَفَرَ)؛ يُوضِّحُ تماماً أنَّ المقصودَ به هُمَ أولئكَ الذينَ يتدخَّلونَ في مثلِ أسبابِ النزولِ؛ أو قِصَّةِ الآيةِ مِمَّا رُوِيَ، وأولئكَ الذينَ يُحاولونَ تَأوُّلَ الآيةِ لِتُوافقَ أهواءَهُمُ الخاصَّةَ. أمَّا مُحاولَةُ الوصولِ لمعنى النِّصِّ القرآنيِّ بفَهْمِهِ فلا حَرَجَ على مَنْ يُحاولها إذا مَلَكَ مُقوماتِ اللغةِ والعقلِ. ودلَّ اختلافُ متلقِّي الآياتِ المدروسةِ من سورةِ الرَّحمنِ على جَوازِ ذلكَ؛ فَهْمَ لَمْ يصلوا إلى مَعنى واحدٍ، بل إلى مَعانٍ متعدِّدة.

وقد خرَجَ الباحثُ بنتيجةٍ أُخرى مهمَّةٍ؛ قِوامُها انعدامُ الفروقِ الجوهريةِ بينَ المعاني التي أنتجها المتلقِّونَ المحدثونَ وتلكَ التي أنتجها المتلقِّونَ القَدَماءُ؛ فسيدُ قطبٍ ومحمدُ حسينٍ فضلَ اللهُ مثلاً لَمْ يُضيفا شيئاً لمعاني الآياتِ عندَ القَدَماءِ؛ إلاَّ ما استفادَهُ الاثنانِ من العلومِ الحديثَةِ في الحديثِ عن طبيعَةِ اللؤلؤِ والمرجانِ، وكيفيةِ تَكُونِهما؛ بما يُظهرُ أثرَ العلومِ والمعارفِ في التَّأويلِ في كلِّ عصرٍ؛ وأنَّ التَّأويلَ لهذا السَّببِ يتغيَّرُ بينَ عَصْرٍِ وآخرٍ بهِذِهِ مِمَّا يطرأُ من معارفٍ.

ومن النَّتائجِ المهمَّةِ أيضاً أنَّ متلقِّي الشَّيعةِ الإماميةِ المحدثينَ؛ مثلَ فضلِ اللهِ والطَّبَّاطبائيِّ؛ قد جانبوا ما ذهبَ إليه قَدماؤُهُمُ؛ مثلَ الميبديِّ، في مَعاني الآياتِ. ولهذا فإنَّ الناظرَ في تفسيرِ

العالمين آنفي الذكرِ وتفسيرِ سيّد قطب مثلاً لا يجدُ فروقاً كبيرةً.
ولعلّ الباحث قد خلصَ -من مُجملِ ما تقدّم- إلى أنّ المسلمين
القدماء قد فرقوا تفريقاً واضحاً بينَ فهمِ النصِّ والتعبيرِ
عنه بالكلامِ أو الكتابة، فالفهمُ شيءٌ والتعبيرُ عنه شيءٌ مختلفٌ
جداً، وقد يكونُ الذي يفهمه المتلقّي من النصِّ معنىً قريباً من
الذي قصده المبدعُ، لكنّ العبارةَ عن هذا الذي فهمه تبعُدُ به -أو
تقربُ- بمقدارِ قدرته على اختيارِ الألفاظِ الدالّةِ بديقّةٍ عمّا يريدُ.
كما كان تفريقهم بينَ التفسيرِ والتأويلِ والتأويلِ في غايةِ الدقّة؛
جاعلين من الأوّل ثابتاً لا يتغيّرُ، ومن الثاني مرناً قابلاً للتغيّرِ
والتجدّد، ومخرجين الأخيرَ من سياقِ التلقّي أصلاً.

توثيق الإشارات الواردة في المَثُون

¹ هي ذات الثلاثية التي يشير إليها الفلاسفة بقولهم: (قائل وقول ومُخاطَب أو سامعون)، انظر: ابن سينا، أبا علي الحسن بن عبد الله، الشفاء - الخطابة، ص55.

² إن هذا المفهوم ذو أصولٍ دينية؛ فالكلمة مروية عن المسيح (ع)، ولعلَّ الجمع بين قول عليّ (كرم) إن الله تعالى "كانَ ولم يكنْ شيءٌ معه"، وبين قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقولَ له كُنْ فيكونُ)، وقول بعض المتكلمين إن أمره مُعلَّقٌ بين الكاف والنون، يحمِلُ المفهوم ذاته، حتَّى إن بعضهم حين ردوا على القائلين بتوقيفية اللغة استناداً إلى آية: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)، قالوا: إنَّ من شأن الخطابِ بها أن تكون معلومة قبلَ له وللملائكة؛ حتَّى يستقيم الخطابُ بها!

³ محمد بن أحمد بن طباطبا، عيار الشعر، ص ص52-53، المرزوقي، شرح ديوان الحماسة، ق1 ص8 وما بعدها، الأمدى، الحسن بن بشر، الموازنة بين الطائيين، 1 ص11.

⁴ انظر: شكري المبخوت، جمالية الألفة، ص29، بشرى صالح، نظرية التلقي - أصول وتطبيقات، ص ص71-72.

⁵ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، تعليقة من أمالي ابن دريد، ص111.

⁶ الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، 1 ص379.

⁷ القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، 2 ص ص128-129.

⁸ الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، 1 ص393.

⁹ العمدة، 2 ص133، وانظر في مثله حديث بعض الرُّجَّازِ مع نصرِ بنِ سيار (الشعر والشعراء، 1 ص21).

¹⁰ روى الجاحظ أن عُثْمَانَ (رض) صعد المذبرَ فأرتجَ عليه، فقال: "إنَّ أبا بكرٍ وعمرَ كانا يُعَدَّانِ لهذا اليومَ مقالاً، وأنتم إلى إمامٍ عادلٍ أحوجُّ منكم إلى إمامٍ خطيبٍ". انظر: البيان والتبيين، 2 ص250.

¹¹ انظر إجابةً بشار حين سئل عن تفاوت شعره، وكيف يقول مرةً: (غَضْبَةٌ مُضْرِيَّةٌ)، ثم يقول: (رَبَابَةٌ رَبَّةُ الْبَيْتِ): "كانَ هذا من قولِي لها أحبُّ إليها وأحسنُ عندها من (قفا نَبِكِ من ذكري حبيبٍ ومذرل)، أو: "إنما أخاطبُ

كُلًّا بِمَا يَفْهَمُ"، المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، ص313. وما رواه ابن دريد عن شبة بن عقاب وما مدح به المنصور وابنه (تعليقة من أمالي ابن دريد، ص187)، والجاحظ عن غيلان ابن خرشة الضبي كيف وصف نهراً مادحاً ثم أذعى عليه قادحاً بحسب موقف مؤمله منه (البيان والتبيين، 1 ص ص394-395).

¹² يقول الجاحظ: "قد رأينا الله عز وجل ردد قصدة موسى وهود، وهارون وشعيب، وإبراهيم ولوط، وعاد وثمرود، وكذلك ذكر الجنة والنار وأمور كثيرة؛ لأنه خاطب بها جميع الأمم وأصناف العجم، وأكثرهم غبي غافل، أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب" (البيان والتبيين، 1 ص105)، وقال في موطن آخر: "ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكي عنهم، جعله مبسوطاً وزاد في الكلام" (الحيوان، 1 ص94)، وانظر: العسكري، أبا هلال الحسن ابن عبد الله بن سهل، كتاب الصناعتين، ص193.

¹³ البيان والتبيين، 1 ص93.

¹⁴ مما جاء فيها: "أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة؛ وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوق" (البيان والتبيين، 1 ص92)، وانظر في شأن الصحيفة كتاب الصناعتين، ص19. ويرى الباحث أن صحيفة بشر بن المعتمر قد تأثرت بالصحيفة الهندية إلى حد ما، وكذلك تأثر بها الجاحظ في بعض آرائه، وبرز أثرها أكثر في كتابه (التاج في أخلاق الملوك)، كما ظهرت أوضح عند أبي هلال الذي فصل القول في تفسيرها وبنى عليه بعض توجيهاته النقدية (كتاب الصناعتين، ص19-20، ص ص31-32).

¹⁵ انظر: البيان والتبيين، 1 ص93، كتاب الصناعتين، ص156-159. ويمكن النظر إلى الأدب الثوري الديواني، وحتى بعض الإخوانيات في العصور المتأخرة في هذا السياق؛ والنظر في كتب مثل صبح الأعشى للقلقشندي، وحسن التوسل إلى صناعة الترسل لشهاب الدين محمود الحلبي يقف على طبقية مقبنة وسمت الأدب، وانصرف الإبداع ليكون قريباً من حس الشارع في فنونه الشعبية؛ ولو أن بعض الأدب الثوري الرسمي كالرسائل الجهادية قد حقق أهدافاً جيدة على المستوى الجهادي ضد المغول

والصليبيين؛ لكن نصيب الإبداع فيه ظل قليلاً.

¹⁶ السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، ص 352 - 353، وانظر مناقشتهم لقوله تعالى: (طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ) (سورة الصافات: 65)؛ إذ رأى بعضهم أن هذا التشبيه لا يُفيد لما كانت العرب "لا تعلم ما هي رؤوس الشياطين"، وشرط التشبيه أن يكون المشبه به معلوماً للمخاطب، وأوضح في وجه الشبه من المشبه، ورأى بعضهم أنه مما اعتادوه في تشبيه غير المعلوم بمثله (الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن حسن، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، 1 ص 309)، ويرى الباحث أن المسألة غير ذلك؛ لأنها قائمة على تشبيه ما نقر القرآن منه بما نقر منه؛ وشجرة الزقوم وطلعها في حقلٍ دلاليٍّ مرتبطٍ بالعقاب، والشياطين ورؤوسها محصورة في الحقل نفسه، ونفس الذي سدمع القرآن وتفهم ما فيه حول ذلك لا بدّ تنفر من كليهما، فهي تعرف شيئاً عنهما بالتخيّل في صورة قبيحة مخيفة!

¹⁷ البيان والتبيين، 1 ص 136.

¹⁸ مفتاح العلوم، ص 176.

¹⁹ المصدر نفسه، ص 177-178.

²⁰ المصدر نفسه، ص 178.

²¹ المصدر نفسه، ص 186-187.

²² المصدر نفسه، ص 179-180.

²³ المصدر نفسه، ص 180.

²⁴ انظر في كونه موصولاً: المصدر نفسه، ص 181-183، وكونه اسم إشارة: المصدر نفسه، ص 183-184، وموصوفاً ومؤكداً ومبيناً مفسراً: المصدر نفسه، ص 188، ص 189، ص 190-191، وكونه مقدماً أو مؤخراً: المصدر نفسه، ص 194، وكونه مقصوراً على المسند: المصدر نفسه، ص 196-197، وانظر الحصر والقصر ب(إنما): المصدر نفسه، ص 294، ص 295-296.

²⁵ البيان والتبيين، 1 ص 138-139، كتاب الصناعتين، ص 135، وانظر: القرطاجني، أبا الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 90.

²⁶ كتاب الصناعتين، ص 27، ويمثلون له بقول أبي علقمة الذحويّ لحجّامه:

"اشدُّ قَصَبِ المِلازِمِ، وَأرْهَفَ ظُبَاةَ المِشارِطِ، وَأَمَرَ المَسْحَ، وَأَسْتَنْجَلَ الرِّشْحَ، وَخَفَّفَ الوَطْءَ، وَعَجَّلَ النِّزْعَ، وَلَا تُكْرِهَنَّ أَيْبًا، وَلَا تَمْنَعَنَّ أَيْبًا. فَقَالَ لَهُ الحَجَّامُ: لَيْسَ لِي عِلْمٌ بِالْحُرُوبِ".

²⁷ البيان والتبيين، 1 ص 136، كتاب الصناعتين، ص 135، ويستشهدون على هذا بفعل الرسول (ع) في رسائله إلى غير العرب بما تسهل ترجمته، على حين راسل العرب باللفظ الفخم "لما عرف من فضل قوتهم على فهمه"، انظر: كتاب الصناعتين، ص 154-155.

²⁸ الشفاء - الخطابة، ص 2، والعبارة البرهانية ما استخدم فيها الألفاظ والنظوم الأصلية، أما الخطابية فيصحب العبارة فيها تغييرات (المجاز) ونظوم مختلفة (التقديم والتأخير)؛ وهذا يشبه الحديث عن اللغة المنكشفة التي يكون النظم فيها خطياً أفقياً، والألفاظ كما هي في العرف الوضعي، واللغة المجازية الجمالية (اللغة الإبداعية).

²⁹ أبو الفرج قدامة بن جعفر، (المنسوب إليه) نقد النثر، ص 164.

³⁰ البيان والتبيين، 1 ص 139.

³¹ الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، كتاب في المنطق- الخطابة، ص 42، وانظر: محمد رضا مبارك، استقبال النص عند العرب، ص 113.

³² كتاب الصناعتين، ص 31-32.

³³ المصدر نفسه، ص 14.

³⁴ منهاج البلغاء، ص 346 - 347، ص 365، والكلام له مأخذ من جهة ما يرجع إليه في نفسه، ومن جهة ما يرجع إلى قائله، أو المقول فيه، أو المقول له، وكل من هذه المتقدمة لها تأثير فيه باعتبار من الاعتبارات. وقد أطلق الفلاسفة على ما يرجع إلى القائل والمقول فيه الحيل الإعدادية، وسماها بعضهم "التوابع والترتيبات والتدسينات"، وهي خارجة عن اللفظ والمعنى، قال ابن سينا: "منها ما يتعلق بهيئة اللفظ ونغمته، ومنها ما يتعلق بهيئة القائل فيخيل معاني، أو يخيل أخلاقاً واستعدادات نحو أفعال أو نحو انفعال، وهذا هو الشيء الذي يسمى الأخذ بالوجوه، ويسمى نفاقاً. وهذا كما أنه يصلح للشعر، فقد يصلح للخطابة؛ فإن التخيل قد يعين على الإقناع والتصديق، ومنها الصنف المستعمل في النغم"، انظر: الشفاء- الخطابة، ص 197.

³⁵ شرح ديوان الحماسة، ق 1 ص 18.

³⁶ كتاب الصناعتين، ص 190.

³⁷ الخفاجي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن سنان، سرّ الفصاحة، ص243، وانظر حديثه عن الإيجاز والإسهاب وتعليقه كلاً بمن يؤجّه إليه الخطاب: المصدر نفسه، ص241، وانظر: عيار الشعر، ص44، منهاج البلغاء، ص163، وسمي الذّطق بالدلالات الوضعيّة وحدها أصل المعنى، وقسم الكلام بحسب درجة استعماله بين الخاصّة والعامّة، وما يصلح منه للتغيير وما لا يصلح بحسب المخاطب به. انظر: سرّ الفصاحة، ص385-386، الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين، المجازات النّبويّة، ص172، الشعر والشّعراء، 1 ص21، عيار الشعر، ص44.

³⁸ نقد النثر، ص108، ص ص163-164.

³⁹ سورة البقرة: آية 123.

⁴⁰ مفتاح العلوم، ص ص281-282، وانظر قوله في الآية: (إنّ في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك تجري في البحر بما ينفع النّاس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبثّ فيها من كلّ دابّة، وتصريف الرّياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون) (سورة البقرة: 164) إنّ فيها إطناباً مقصوداً، وتترك إيجازه وهو "إنّ في ترجّح وقوع أيّ ممكن كان، على لا وقوعه، لآيات للعقلاء"، وتابع: "لكونه كلاماً لا مع الإنس فحسب، بل مع الثقلين، ولا مع قرن دون قرن، بل مع القرون كلّهم قرناً قرناً إلى انقراض الدّنيا؛ وإنّ فيهم لمن يعرف ويقدر من مركّبي التّقصير في باب النّظر والعلم بالصّانع من طوائف العوّا، فقل لي: أيّ مقام للكلام أدعى لتترك إيجازه إلى الإطناب من هذا؟" (المصدر نفسه، ص281).

⁴¹ منهاج البلغاء، ص333.

⁴² المصدر نفسه، ص ص331-332، وهو يمثّل لتيّار أهل طريقة الهزل بأبي نواس في أكثر أشعاره التي لم يلجئها إليها ممدوحه!

⁴³ المصدر نفسه، ص ص328-329.

⁴⁴ المصدر نفسه، ص170.

⁴⁵ عيار الشعر، ص ص54-55.

⁴⁶ منهاج البلغاء، ص ص168-169.

⁴⁷ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدّمة، ص ص555-556، رغم أنّه يساوي بين اللغات كلّها (المصدر نفسه، ص554)، وانظر في طبقات الكلام

والإفهام ومطابقتيه للحال والمقام: البيان والتبيين، 1 ص 116، ص 145، الحيوان، 1 ص ص 47-48.

⁴⁸ انظر في الإنشاد: يوسف بكّار، بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، ص 238، إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر العربي، ط 5، 1981، ص 164، علي الجندي، الشعراء وإنشاد الشعر، خالد الغريبي، الشعر ومستويات التلقي، مجلة أفلام، ع 4، أب - أيلول 1998، ص 37.

⁴⁹ الشفاء - الخطابة، ص 201.

⁵⁰ يرى ابن الأثير مثل هذا الرأي، ففي سياق مناقشته لآراء النقاد والبلاغيين في الالتفات، وأنه مما يثير نشاط السامع، ويلجأ إليه المبدع لهذا الغرض، رأى أن هذا الكلام سخيّف؛ لأنّ التسليم به يعني أنّ النصّ كان ممبلاً، وفتر نشاط السامع، فلجأ المتكلم إلى الالتفات ليجدّد نشاطه، ورأى أنّ هذا الرأى يقدح في الكلام الجيد الذي لا التفات فيه، والكلام بعامة، لأنّه لو كان فيه مقدار من الجودة لما ملأه السامع (ضياء الدين نصر الله ابن محمد بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 2 ص 3)، وواقع الأمر أنّ ما قاله كان يكون افتراضاً صحيحاً لو كان النصّ يصدّر عن المبدع في لحظة واحدة؛ لكنّ ما يحدث في لحظة واحدة هو الكلام العاديّ لا النصوص الإبداعية!

⁵¹ عيار الشعر، ص 161، وانظر منهج البلاغ، ص 347، وقد ساق حازم الحديث عن استخدام الضمائر وصيغ الوصف والتشبيه، وصيغ الأمر، والالتفات من صيغة خطاب إلى إخبار، وطول الكلام وقصره؛ ثمّ فصلّ القول في اقتضاء أغراض الشعر لترتيب خاصة من هذه كلها (منهج البلاغ، ص ص 347-353).

⁵² انظر: منهج البلاغ، ص 16 حيث يقول: "يحسن أيضاً أن يفصّد تنويع الكلام من جهة الترتيبات الواقعة في عباراته .. فيكون أخفّ على النفس وأوقع منها بمحلّ القبول".

⁵³ المصدر نفسه، ص ص 295-296.

⁵⁴ البيان والتبيين، 3 ص 366.

⁵⁵ المصدر نفسه، 1 ص 186.

* الإحماض أكل الإبل الحَمْض (النبات المالح أو الحامض) بعد الخلّة (النبات الحلو) قبل ورود الماء؛ ويروون كلاماً لبعض التابعين فيه: "الأذن مجاجة

- وللنفس حمضة؛ أي أن الأذان لا تأتي كل ما تسمعه، وهي مع ذلك ذات شهوة لما تستنظره من غرائب الحديث ونوادر الكلام (اللسان، حمض)، وهنا يُقصد بالفعل الانتقال من لون من الحديث إلى غيره!
- ⁵⁶ التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد، الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 60، وانظر: المصدر نفسه، 3 ص ص 190-191 في التمويه على المتلقي بزخرقة النص.
- ⁵⁷ نقد النثر، ص 154، وانظر: فاطمة البريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، ص 188.
- ⁵⁸ العمدة، 2 ص 104.
- ⁵⁹ المصدر نفسه، 2 ص 105.
- ⁶⁰ المثل السائر، 3 ص 120، والنص من كتاب الصناعتين، ص 437، وانظر: منهاج البلغاء، ص 296.
- * لهذا أوصى (ع) الخطباء والأئمة أن لا يُطيلوا في صلاتهم أو خطبهم، وعندما جاءه من يشكو معاذ ابن جبل لأنه كان يطيل بهم الصلاة والخطبة قال له: (أفتان أنت يا معاذ؟).
- ⁶¹ كتاب الصناعتين، ص 193.
- ⁶² المصدر نفسه، ص ص 174-175، وكان من شأن إياس أن قيل له: "ما فيك عيب غير أنك كثير الكلام! قال: أفتدمعون صواباً أم خطأ؟ قالوا: بل صواباً! قال: فالزيادة في الخير خير".
- ⁶³ منهاج البلغاء، ص ص 295 - 296، وانظر: ص 321.
- ⁶⁴ السجلماسي، أبو محمد القاسم الأنصاري، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص 276.
- ⁶⁵ المصدر نفسه، ص 443، وانظر ص 442، العمدة، 2 ص 46، مجد الدين أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشعر، ص 689.
- ⁶⁶ مفتاح العلوم، ص 199، وفي هذا الفهم لأثر الالتفات يذوق السكاكي وغيره من التقاد والبلاغيين، انظر: عبد الله بن المعتز، كتاب البديع، ص 58، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، نهاية الإيجاز في دراية ص 137، الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 73.

67 القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتدبي وخصومه، ص48.

68 العمدة، 1 ص217.

69 التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، مختصر المعاني في حاشية تلخيص المفتاح، ص388، وانظر: منهاج البلغاء، ص295، ص321، حيث رأى أن البيت التالي لبيت التخلّص أهمّ ممّا يسبقه؛ لأنّ المتلقّي في البداية يكون في كامل نشاطه، وهو يفقد بالتلقّي شيئاً من نشاطه، ولهذا تكون الحاجة مستمرة لاستثارتِه واستفرازه! وانظر توظيف المبالغة لاستثارة المتلقّي: العمدة، 2 ص54، ونفت الكلام لا على مقتضى الظاهر: مفتاح العلوم، ص174، وبناء النصّ على آخره لإثارة المتلقّي وتشويقه بانتظار نهاية الكلام: كتاب الصناعتين، ص442.

70 انظر مثلاً: البيان والتبيين، 1 ص206، الشعر والشعراء، 1 ص23.

71 البيان والتبيين، 1 ص206، ويؤكد فهمه هذا بقوله: "وقالوا: لو أن شِعْرَ صالح بن عبد القدّوس، وسابق البربري، كان مُفْرَقاً في أشعار كثيرة لصارَتْ تلك الأشعارُ أرفعَ ممّا هيَ عليه بطبقات، وأصارَ شِعْرُهُمًا نَوَادِرَ سائِرَةً في الآفاق. ولكنّ القصيدة إذا كانت كلها أمثالا لم تسر، ولم تجر مجرى النواذر، ومتى لم يخرج السامع من شيء إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع"، ورأى ابن رشيّق ضيّد بقوله: "ولا يكون الشاعر حاذقاً مجوداً حتى يتفقد شِعْرَهُ، ويُعيد فيه نظره، فيسقط رديّه، ويثبت جيّدَه، ويكون سَمْحاً بالركيكة منه، مُطْرِحاً له، راغباً عنه؛ فإن بيتاً جيّداً يُقاوم ألفي رديء"، انظر: العمدة، 1 ص200.

72 انظر: الموشح، ص83، ص85، ص90، ص106، الشّريف المرتضى، علي بن الحسين، أمالي المرتضى، 1 ص269، وانظر مناقشة أستاذنا مرحوم إحسان عباس للقصيدة في تاريخ الدّقد الأدبي عند العرب، ص38-41، ويؤكد ابن قتيبة التوجية إلى أن الأصمعي أراد التفريق بين المطبوع والمصنوع بقوله: "ومن الشعراء المتكلّف والمطبوع؛ فالمتكلّف هو الذي قوّم شِعْرَهُ بالتقاف ونقحه بطول التفتيش، وأعاد فيه النظر بعد النظر؛ كزهير والحطيئة، وكان الأصمعي يقول: زهير والحطيئة وأشباههما عبيد الشعر؛ لأنهم نقحوه، ولم يذهبوا فيه مذهب المطبوعين، وكان الحطيئة يقول: خير الشعر الحولي المنقح المحكك" (الشعر والشعراء، 1 ص23).

73 البيان والتبيين، 2 ص9.

⁷⁴ يقول سويد: (البيان والتبيين، 2 ص12، الشعر والشعراء، 1 ص23)

إذا خفت أن تُروى عليّ ردّتها وراء التراقي خشية أن تطّعا
وجسّمني خوف ابن عفان ردّها فنقّفتها حولاً جريداً ومربعا
وقد كان في نفسي عليها زيادةً فلم أر إلا أن أطيع وأسمعا

⁷⁵ ومثله يرى ابن رشيق؛ إذ يقول في شأن الصنعة والطبع إن العرب لم يتنبهوا إلى الصنعة "حتى صنع زهير الحوليات على وجه التنقيح والتنقيف؛ يصنع القصيدة ثم يكرّر نظره فيها خوفاً من التعقيب، بعد أن يكون قد فرغ من عملها في ساعة أو ليلة، وربما رصد أوقات نشاطه فتباطأ به عمله" (العمدة، 1 ص129).

* لعلها بنات فكره، على أن ما أثبت له وجه أيضاً!

⁷⁶ المقدمة، ص ص574-575.

⁷⁷ روى الجاحظ عن عمرو بن عبّيد أنه كان "لا يكاد يتكلّم، فإذا تكلم لم يكذب يطيل. وكان يقول: لا خير في المتكلّم إذا كان كلامه لمن شهده دون نفسه"، وهي دعوة ليكون المبدع أحد متلقّي كلامه (البيان والتبيين، 1 ص ص114-115).

⁷⁸ الصوّلي، أبو بكر محمد بن يحيى، أخبار أبي تمام، ص ص114-115، وانظر قوله: "أبو تمام أعلم بجيد الشعر قديمه وحديثه" (المصدر نفسه، ص ص118).

⁷⁹ الحيوان، 1 ص88، وينقل نصوصاً أخرى لمبدعين يرفضون فيها الرأى الفطير، ويفضّلون تجويد الكلام وتنقيحه، منها قول البعيث الشاعر: "إنّي والله ما أرسل الكلام قضيياً خشيباً، وما أريد أن أخطب يوم الحفل إلا بالبايت المحكك"، وقول عبد الله بن وهب الراسبيّ على الكلام يوم عقدت له الخوارج الرياسة: "وما أنا والرأى الفطير، والكلام القضيبي؟"، وحين فرغوا من بيعته قال: "دعوا الرأى يغب، فإن غوبه يكثف لكم عن محضه" (البيان والتبيين، 1 ص ص204-205).

⁸⁰ الإمتاع والمؤانسة، 1 ص65، وقد نقل التوحيدي رأياً لأحدهم قال فيه: "ليس شيء أنفع للمدشئ من سوء الظنّ بنفسه، والرّجوع إلى غيره، وإن كان دونه في الدرجة، وليس في الدنيا محسوب إلا وهو محتاج إلى تنقيف، والمستعين أحزم من المستبدّ، ومن تفرّد لم يكمل، ومن شاور لم ينقص".

⁸¹ البيان والتبيين، 1 ص203.

⁸² كتاب الصناعتين، ص 139.

⁸³ العمدة، 1 ص 129.

⁸⁴ عيار الشعر، ص 47.

⁸⁵ الإمتاع والمؤانسة، 1 ص 65.

⁸⁶ مفتاح العلوم، ص 578-579، حيث يقول السكاكي إن المبدع الذي يتعرض بإبداعه لمتلقين أيقاظ متفطنين؛ لا يُبارون قوة ذكاء وإصابة حدس وجدّة المَعِيّة وصدق فراسة، عليه أن يحتاط "في ما يتعمد رواجه عليهم، لا يألو فيه تهذيباً وتنقيحاً"، أكثر مما لو صادف "الشمل سكارى تُدير عليهم الغباوة كؤوسها، وجثثاً تغرز في سِنَّةٍ من الغفلة رؤوسها!"

⁸⁷ الإمتاع والمؤانسة، 1 ص 65.

⁸⁸ ينقل عنه ابن رشيقي قوله: (العمدة، 1 ص 200)

أدود القوافي عني زيادا زياد غلام جريء جرادا

فلما كثرن وعنننه تخير منهن شتى جبادا

فأعزل مرجانها جانباً وأخذ من ذرها المستجادا

⁸⁹ البيان والتبيين، 1 ص 204، كتاب الصناعتين، ص 141، ويرى الباحث أن هذا التحديد إنما كان لموافاة الحول الكامل الذي سُميت قصائده بالحواليات نسبة إليه!

⁹⁰ كتاب الصناعتين، ص 141، العمدة، 1 ص 129.

⁹¹ كتاب الصناعتين، ص 141، وقد ذمى القاضي الجرجاني على أبي تمام كثرة الغث في شعره قياساً بالجيّد منه، وبعد أن ساق أمثلة على سوء شعره جاء بمثال رائق، ثم قال: "أعجب من ذلك شاعر يرى هذه الغرر في ديوانه كيف يرضى أن يقرن إليها تلك الغرر، وما عليه لو حذف نصف شعره فقطع السن العيب عنه، ولم يشرع للعدو بابا في ذمه؟"، ويذكر أن في شعر المتنبي شيئاً من ذلك! (الوساطة، ص 22-23).

* البيت هو: (فيا لك يوماً خيرُهُ قبل شرِّه تغيبَ وأشديه وأفصَرَ عاذله).

⁹² العمدة، 2 ص 248، وغير خاف ما في الرواية من تأكيد على فعل الرواة

بالأشعار التي يروونها، بل إن أهل الغناء كانوا يصنعون مثل هذا الصنيع أحياناً بالأشعار التي يتخذونها لغنائهم، وتسير الأبيات المغناة على روايتها، ويُترك الشعر في أصله. انظر: كلام أستاذنا ناصر الدين الأسد، القيان والغناء في العصر الجاهلي، ص ص 211-215.

⁹³ لسان العرب، وتاج العروس، ومختار الصحاح، (نصص).

⁹⁴ روى الجاحظ عن أحد الحكماء وقد سُئِلَ: ما جُماع البلاغة؟ فقال: "معرفة السليم من المعتل، وفصل ما بين المضمن والمطلق، وفرق ما بين المشترك والمفرد، وما يحتمل التأويل من المنصوص المقيد" (البيان والتبيين، 2 ص 104).

⁹⁵ مجمع البحوث الإسلامية، شرح المصطلحات الكلامية، (النص).

⁹⁶ المصدر نفسه، المادة نفسها.

⁹⁷ لسان العرب، وتاج العروس، ومختار الصحاح، (ظهر).

⁹⁸ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي، 1 ص 385.

⁹⁹ ناصر حميد الشيخ المبارك، الظاهر اللغوي في علوم العربية في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، ص 38.

¹⁰⁰ أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا، الشفاء - الخطابة، ص 204، ولعل المسألة عنده وعند السكاكي تحيل مباشرة إلى مفهوم الانزياح الدلالي في النقد الحديث!

¹⁰¹ أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي، مفتاح العلوم، ص ص 276 - 277، ويقصد به أخذ كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في التأدية للمعاني فيما بينهم، وقد كان دقيقاً في ذلك حين قال: "أما الإيجاز والإطناب؛ فلكونهما نسبيين، لا يتيسر الكلام فيهما إلا بترك التحقيق، والبناء على شيء عرفي"، وكأته يقصد بمتعارف الأوساط المساواة؛ حيث يكون اللفظ على قدر المعنى حسب! ويذل عليه تعريف السجلماسي للمساواة بقوله: "قول مركب من أجزاء فيه مساوقة لمضمونها مطابقة له من غير زيادة ولا نقصان"، ويجعله في المرتبة العالية والطبقة الرفيعة، فإن "الألفاظ بما هي ذوات معانٍ، والمعاني بما هي ذوات ألفاظ، ينبغي لكل منهما أن يكون طبقاً للآخر، وإن أمكن إمساس اللفظ شبه المعنى فهو أتم وأفضل" (أبو القاسم الأنصاري، المنزع البديع في أساليب البديع، ص 183).

102 سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، 1 ص 52، وأمثلة ذلك قوله: "فأما المستقيم الحسنُ فقولك: أنيتك أمس، وسأتيك غداً. وأما المحالُ فإن تنقض أول كلامك بآخره، فتقول: أنيتك غداً، وسأتيك أمس. وأما المستقيم الكذبُ فقولك: حملتُ الجبلَ، وشربتُ ماءَ البحرِ، ونحوه. وأما المستقيم القبيحُ فإن تضع اللفظَ في غير موضعه نحو قولك: قد زيداً رأيتُ، وكَي زيداً يأتيك، وأشبه هذا. وأما المحالُ الكذبُ فإن تقول: سوفَ أشربُ ماءَ البحرِ أمس". والملاحظُ هنا أن هذا كله مما يُعتمدُ في تقسيمه على المعنى لا اللفظِ سيوى ما كان من أمر المستقيم القبيح، ففي اللفظِ علته.

103 كانت محاولة ابن تيمية تفسير سورة النور قريبة من النظر الكلي، ولهذا بدأ تفسيرها بمقدمة عن السورة كلها!

104 البيان والتبيين، 1 ص 75، والحديثُ هنا مقصورٌ على معنى النصِّ اللغوي!

105 شرح ديوان الحماسة، ق 1 ص 8، وانظر: المنزع البديع، ص 249.

106 العمدة، 2 ص 117.

107 كتاب الصناعتين، ص 161، وانظر عيار الشعر، ط 3، ص 52، العمدة، 1 ص 285 - 286.

108 البيان والتبيين، 1 ص 67، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 2 ص 244، العمدة، 1 ص 257، عيار الشعر، ص 83 - 84.

109 البيان والتبيين، 2 ص 7، 8، وفيه أيضاً "كانَ قميناً بحسنِ الموقعِ، وبانفتاحِ المستمع".

110 أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، 1 ص 34، وجعل الدينوري أفضل النصوص أسديراً، وسماه المَطْمَع؛ وأراد به "الذي يطمع في مثله من سماعه، وهو مكان النجم من يد المذناول"، ومطمع الشعر حسد الروي، سهل الألفاظ، بعيد من التعقيد والاستكراه، قريب من أفهام العوام، وكذلك اختار للخطيب والكاتب. انظر: العمدة، 1 ص 129، القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 25.

111 عيار الشعر، ص 48، والمقبوس يحمل فكرة التناص نفسها، ويُشار هنا إلى وصية ابن خلدون لمن أراد أن يكون مبدعاً بأن يُنمّي ملكة لسانه، بمطالعة النصوص الجيدة وحفظها أولاً، وإلى ما كان يفعله بعضهم من محاولات المراسم والدربية؛ كحفظ أبي نواس أربعة عشر ألفاً أو جوزة،

- وحفظ خالد بن عبد الله القسري ألف خطبة؛ ويشترطون ذلك بأن يتناسى المبدع محفوظه؛ بمعنى أن يصبح المحفوظ جزءاً من تشكيل الذات المبدعة، ويتمهى الذاتي به ليتشكّل عن ذلك أسلوب خاص به!
- ¹¹² الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 141.
- ¹¹³ سرّ الفصاحة، ص 329، وانظر: ص ص 148-149.
- ¹¹⁴ الوساطة، ص 53.
- ¹¹⁵ سرّ الفصاحة، ص 244.
- ¹¹⁶ أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ص 251 - 252، وانظر له: دلائل الإعجاز، ص 133.
- ¹¹⁷ الإمتاع والمؤانسة، 3 ص 144، وانظر: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 259، وقال الجاحظ إنهم مدحوا "التخلص .. إلى إصابة عيون المعاني، ويقولون: أصاب الهدف إذا أصاب الحق جملةً، وقرّطس .. إذا كان أجود إصابة ..، فإن قالوا: رمى فأصاب الغرّة، وأصاب عين القرطاس، فهو الذي ليس فوقه أحد" (البيان والتبيين، 1 ص 147).
- ¹¹⁸ الإمتاع والمؤانسة، 3 ص 144، تلخيص الخطابة، ص 260، وانظر: عيار الشعر، ص ص 105-111، في النصوص المستكرهة.
- ¹¹⁹ دلائل الإعجاز، ص 133.
- ¹²⁰ انظر في القضية: المحصول في علم الأصول، 1 ص ص 169-170، وقد خالف بعض الحشويّة عن هذا الرأي، فأجازوا أن يُخاطبنا تعالى بالمهمّل، ورأوا أن القرآن والسنة مملوءان بما لا يفهم من الحشو، واستدلوا على ذلك بأوائل كثير من السور (الأصوات المقطعة)، وادّعوا الجواز لما وقع خطاب المكلفين بها، وقد رفض المعزلة الخطاب بالمهمّل أيضاً (القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص 347، 356)، أمّا أوائل السور التي استدلّ بها الحشويّة فقد اختلف في دلالتها على بضعة وثلاثين قولاً، انظر: (أبا جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 1 ص 86).
- ¹²¹ البيان والتبيين، 1 ص 115.
- ¹²² المصدر نفسه، 1 ص 116، عيار الشعر، ص 69.

- 123 العمدة، 1 ص 123، وانظر: مفتاح العلوم، ص 417.
- 124 البيان والتبيين، 2 ص 281، وانظر وصفه لحديث رسول الله (ع) وبيانه ونفعه (المصدر نفسه، 2 ص ص 17-18).
- 125 الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، 2 ص 299.
- 126 أسرار البلاغة، ص 9.
- 127 العمدة، 1 ص 93.
- 128 كتاب الصناعتين، ص 36، وانظر: أبا الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص 127.
- 129 العمدة، 1 ص 201.
- 130 الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 139، وفيه أن أعرابياً وقف على مجلس الأخفش، فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحارَّ وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أبا العريب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا!".
- 131 المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص 361، وانظر ص 360، 375، 376.
- 132 عيار الشعر، ص ص 168-169.
- 133 دلائل الإعجاز، ص 378، وانظر: أسرار البلاغة، ص ص 56-57، البيان والتبيين، 2 ص 270، كتاب الصناعتين، ص ص 45-46، 134، العمدة، 1 ص 220، 221-222، 261، 2 ص 264، 265-266، مفتاح العلوم، ص 416، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 30، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ص 575.
- 134 انظر: لسان العرب، وتاج العروس، ومختار الصحاح، (عنى).
- 135 السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ص 234، والشديء في تعريفهم هو "ما يجوز أن يُخبر عنه، وتصح الدلالة عليه".
- 136 الأحمذ نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، 3 ص 28.
- 137 المصدر نفسه، 3 ص 283، وقضية اتصافه بالفعل والإمكان قضية فلسفية

محضّة؛ لكنّ هذا الوصف قد يُعيدُ الذّهْن إلى تقسيماتِ اللّغويين بين اللّغة بوصفها نظاماً مُجرّداً قائماً، وبين الكلام الذي هو استعمالٌ للمجرّد. وهكذا فالمعاني مُجرّدة تظلُّ في نطاقِ الممكن ما لم تُستعمل ويُعبّر عنها بالألفاظِ تدلُّ عليها !

¹³⁸ البيان والتبيين، 1 ص 141، وانظر في القضية: مصطفى ناصف، مشكلة المعنى في النقد الحديث، ص 131، درويش الجندي، الرمزية في الأدب العربي، ص ص 105-106، شوقي ضيف، في النقد الأدبي، ص ص 110-111.

¹³⁹ شرح المصطلحات الكلامية، (الكلام اللفظي)، (الكلام الحقيقي)، (الكلام النفسي)، وقد فرّق الأشاعرة بين الكلام الحسيّ (إيجاد الحروف والأصوات الدالّة على المعاني)، وبين المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي، وقال بعضهم: "معنى قائم بذاته يُعبّر عنه بالعبارات المختلفة يُسمّى كلاماً نفسياً".

¹⁴⁰ فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسن الرّازي، التفسير الكبير - مفاتيح الغيب، 1 ص 23.

¹⁴¹ المستصفي، 1 ص 85.

¹⁴² شرح المصطلحات الكلامية، (المفهوم)، فالمفهوم هو ما يُفهم من كلمة مثل (بيت)، باختلاف البيوت وألوانها وأحجامها، والمعنى قد يكون ما يفهمه واحدنا من الكلمة بانطباقها على صورة ما في ذهنه، أو ما سمّاه السدّاكي خزّانة الصّور. انظر: مفتاح العلوم، ص 351.

¹⁴³ مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ص 72، ص 74.

¹⁴⁴ أبو حامد الغزالي، معيار العلم، ص 75، ص 76، وفي التّراث يُفرّق بين العلم والمعرفة بأنّ العلم لا يقنّضي سبق جهل بالمعلوم بخلافها؛ إذ لا تكون المعرفة بالشيء إلا من بعد جهل به، ولهذا كان من أسماء الله العالم. انظر: زكريّا بن محمّد الأنصاري، الحدود الأنيقة والتّعريفات الدّقيقة، ص ص 66-67.

¹⁴⁵ أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، السّياسة المدنيّة، ص 35، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 65. وانظر: سعد الدّين كليب، البنية الجماليّة في الفكر العربيّ الإسلامي، ص ص 34-35.

¹⁴⁶ أبو علي الحسن بن عبد الله، الشّفاء - الإلهيات، ص 409، وانظر له:

المبدأ والمعاد، ص 81.

¹⁴⁷ إخوان الصفا، جامعة الجامعة، ص ص 79-80، والإنسان إذا بلغ تلك الرتبة حيث يكون "العاقل والمعقول والعقل فيه شيئاً واحداً بعينه .. كملت سعادته" (السياسة المدنية، ص 35).

¹⁴⁸ آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 132؛ وهذا يُذكر بمقالة: "رأي في المسألة صوابٍ يحتملُ الخطأ، ورأيك خطأً ويحتملُ الصواب".

¹⁴⁹ المصدر نفسه، ص ص 133-134.

¹⁵⁰ البيان والتبيين، 1 ص ص 104-109، ص ص 14-149.

¹⁵¹ المصدر نفسه، 1 ص ص 138-139. وانظر: منهاج البلغاء وسراج الأدياء، ص ص 24-25، وهي المتصوّرات الأصيلية، وما "يشترك في فهمه الخاص والعام" (منهاج البلغاء، ص ص 188-189). وانظر: أسرار البلاغة، ص 251، حيث يقول عبد القاهر: "فإن كان ممّا اشترك الناس في معرفته وكان مستقراً في العقول والعادات، فإن حكم ذلك .. حكم العموم .. ومن ذلك التشبيه بالأسد.. لأن هذا ممّا لا يختص بمعرفة قوم دون قوم، ولا يحتاج في العلم به إلى روية وتدبر وتأمل، وإنما هو في حكم الغرائز المركوزة في النفوس".

¹⁵² البيان والتبيين، 1 ص ص 138-139. وانظر: أسرار البلاغة، ص 251، منهاج البلغاء، ص 23، وفيه: "فالمعاني المتعلقة بهذه الطرق الخاصة ببعض الجماهير لا تحسن في المقاصد العامة المألوفة التي يُدعى بها نحو ما يستطيه الجمهور .. وإنما تكون أصيلة في الشعر إذا كان غرض الكلام مبنياً على محاكاتها".

¹⁵³ البيان والتبيين، 1 ص 111.

¹⁵⁴ دلائل الإعجاز، ص 272.

¹⁵⁵ مفتاح العلوم، ص ص 358-359.

¹⁵⁶ عبد القادر المهيري وزميله، النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي، ص 32.

¹⁵⁷ لطيفة النجار، منزلة المعنى في نظرية النحو العربي، ص 28. وينفسد المعنى باعتبار وظيفة اللغة أقساماً ثلاثة، فقد يكون وصفيّاً (مرجعياً -

أصلياً) من حيث يصف حالةً في العالم الموضوعي، أما التعبيرُ فيُشخصُ الحالةَ النفسيةَ التي يُريدُ إليها المعبرُ عنه، فهو ما يقصدُ إليه المبدعُ، وأما حينَ تُستخدَمُ اللغةُ في المجتمعِ بما تعكسُ العلاقاتَ والمحدداتَ الاجتماعيةَ، فإنَّ المعنى هنا يتأثرُ بالسياقاتِ الاجتماعيةِ الخارجيّةِ التي تُلابِسُ العبارةَ عنه (المصدر نفسه، ص ص14-15).

158 المصدر نفسه، ص ص31-32.

159 النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي، ص12.

160 انظر مثلاً دلائل الإعجاز، ص272، منهاج البلغاء، ص14، ومن الجدير ذكره هنا أنَّ مجملَ مَنْ تطرَّقَ للتلقّي عند العربِ حاولَ أنْ يقسِرَ التّراثَ على فكرةِ نفي المقاصد، ومنهم مَنْ وقعَ في تناقضٍ حينَ ذهبَ إلى ما تقدّمَ من نفي المقاصد، ثمَّ قالَ: "إنَّ التّأويلَ في المجازِ العقليّ يعتمدُ على قدرةِ المتلقّي في اكتشافِ حقيقةِ الإسنادِ من خلالِ معرفةِ نوايا الشاعرِ ومقاصده". انظر: محمد رضا مبارك، استقبال النّصّ عند العرب، ص226. ومثله حمّادي صمّود الذي رفضَ فكرةَ المقاصدِ ثمَّ قالَ بأنَّ غايةَ المجازِ القصوى "هي التّأثيرُ في السّامعِ تأثيراً تتحقّقُ معه مقاصدُ صاحبِ النّصِّ"، انظر: التّفكيرِ البلاغيّ عند العرب، ص230، وإلى مثل ذلكَ ذهبت فاطمة البريكي أيضاً معتمدةً على نصِّ مقطوعٍ من سِياقه للقاضي الجرجانيّ جاءَ فيه: "باب التّأويلِ واسعٌ والمقاصدُ مُغيبَةٌ". انظر: فاطمة البريكي، قضية التلقّي في النقد العربي القديم، ص72. وانظر في نصِّ القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص374، وهو لا يذفي فكرةَ المقاصد، وإنما يقولُ بنغيبها عن المتلقّي لأنّه لم يتلقَ عن الشّاعرِ مباشرةً ليعرفَ مقصده، ولهذا أوصى باتّباعِ موقعِ اللفظِ والاستشهادِ بالظّاهر. وللقاضي عبد الجبار رأي طريفٌ في ذلك. انظر: المغني في أبواب التّوحيد والعدل، ص37.

161 منهاج البلغاء، ص132.

162 المصدر نفسه، ص131، وكأني بحازمٍ يتواردُ على اصطلاحاتِ أهلِ الفقه: الفرضُ والسُنّةُ المؤكّدةُ والمستحبُّ!

163 المصدر نفسه، ص ص23-24.

164 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّصّ- دراسات في علوم القرآن، ص199.

165 قضية التلقّي في النقد العربي القديم، ص51، حيثُ رأت فاطمة البريكي أنّ هذه القضية "تمثّل صورةً من صور التلقّي السلبّي الذي كان شائعاً في تراثنا النقديّ والبلاغيّ القديم!"

166 أسرار البلاغة، ص ص247-248، مُعلّقاً على بيتِ أبي تَمّام: (وكان المَطلُّ في بَدءِ وَعَوْدِ دُخاناً للصَّنِيعَةِ وهي نارُ)

167 كتاب الصّناعتين، ص42. وانظر: البيان والتبيين، 1 ص 113، 106، 161-162، العمدة، 1ص247.

168 كتاب الصّناعتين، ص6، ص ص51 - 52.

169 البيان والتبيين، 2 ص39.

170 العمدة، 2 ص ص294-295.

171 كتاب الصّناعتين، ص6، العمدة، 2 ص53.

172 انظر : كتاب الحيوان، 1 ص ص89-90، أسرار البلاغة، ص109، العمدة، 1 ص 247.

173 سرّ الفصاحة، ص290. وانظر: ص273، 351، العمدة، 1ص287، دلائل الإعجاز، ص290، كتاب الصّناعتين، ص ص240-243. والعسكريّ يفصلُّ في هذا فيجعلُ أجود التشبيه على أربعة أوجه، هي "إخراج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه،...، والوجه الآخرُ إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة،...، والوجه الثالثُ إخراج ما لا يُعرفُ بالبديهة إلى ما يُعرفُ بها،...، والوجه الرَّابعُ إخراج ما لا قوّة له في الصّنعَة إلى ما له قوّة فيها". وقد أدّى التشبيه في البيان العربيّ وجوهاً من الوظائف بما جسّد المعنى وقربّه من الألفهام؛ مثل التبليغ والإفادة والتبيين والتخصيص والتأثير والتأكيد (عبد الباري سعيد، أثرُ التشبيه في تصوير المعنى- قراءة في صحيح مسلم، ص ص7-13).

174 مفتاح العلوم، ص412، أسرار البلاغة، ص ص92-93، دلائل الإعجاز، ص117، سرّ الفصاحة، ص134، 247، كتاب الصّناعتين، ص ص268-269، وقد عرفها ابن أبي الإصبع المصريّ بقوله: "الاستعارة تسميّة المرجوح الخفيّ باسم الرّاجح الجليّ". انظر: بديع القرآن، ص19.

175 أسرار البلاغة، ص ص69-70.

¹⁷⁶ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ص1-230. ويقرر السجلماسي أن الكناية أبدأ "أحلى موقعاً من التصريح" لما تحدثه من لذة للمتلقى، ويرد كل وجه المجاز إلى التشبيه في أصلها؛ وهو الذي يوجد التخييل الملد للنفس. انظر: المنزح البديع، ص244. وانظر: جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص326.

¹⁷⁷ كتاب الصناعتين، ص ص64-65.

¹⁷⁸ أسرار البلاغة، ص ص105-107، وانظر: ص72. وقد أشار عبد القاهر إلى أن البحثري من الشعراء النادرين في تقريب المعاني الدقيقة، ورد البعيد الغريب منها إلى المألوف القريب، وأن ذلك كان نهجه في كثير من قصائده التي مدح بها المتوكل؛ لكنه لما خالف عن نهجه نقل شعره عليه لما أصبغ غير قادر على فهم معانيه (المصدر نفسه، ص ص110-111).

¹⁷⁹ الفخر الرازي، المحصول في علم الأصول، 1 ص ص125-126.

¹⁸⁰ البيان والتبيين، 1 ص ص89-90. وانظر: عيار الشعر، ص55، دلائل الإعجاز، ص ص397-398، أسرار البلاغة، ص ص98-99، العمدة، 1 ص ص243، ص ص302-311، كتاب الصناعتين، ص348، 423، سرّ الفصاحة، ص259، مفتاح العلوم، ص ص359-360، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص200.

¹⁸¹ كتاب الصناعتين، ص ص29، 153، 257. وانظر: أسرار البلاغة، ص ص253، 278، سرّ الفصاحة، ص265، مفتاح العلوم، ص ص387-388.

¹⁸² الإمتاع والمؤانسة، ص71، وهذا مضمون بعض محاوره السيرافي ومثي بن يونس التي ساقها التوحيد.

¹⁸³ كمال يوسف الحاج، فلسفة اللغة، ص ص20-21.

¹⁸⁴ المقابسات، ص75.

¹⁸⁵ نقد النثر، ص ص9-11.

¹⁸⁶ الدلالة في أصلها قد تكون لفظية أو غير لفظية باعتبار دلالة اللفظ على المعنى أو دلالة غيره على المعنى (مثل دلالة الإشارة والنسبة عند الجاحظ). انظر: جامع العلوم، 2 ص105.

¹⁸⁷ مفتاح العلوم، ص ص329-330. ويجعلون في الأخيرة دلالة الاقتضاء والإشارة والإيماء باعتباريات أخرى. انظر: معيار العلم، ص72، الحدود الأنيقة، ص79.

- 188 انظر: التعريفات، ص109، جامع العلوم، 2 ص 107، 3 ص283.
- 189 نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص40. وهذه الدلالة "يستحيل تطرُق الكمال والنقصان إليها؛ فإن السامع للفظ إما أن يكون عالماً بكونه موضوعاً لمسمّاه، أو لا يكون؛ فإن كان عالماً به عرف مفهومه بتمامه، وإن لم يكن عالماً به لم يعرف منه شيئاً أصلاً"، أمّا العقليّة المعنويّة فهي "ليست دلالة نفس الصّيغة على معناها، بل دلالة معناها على معنى آخر" (المصدر نفسه، ص49)، وواضح أنه يُعيد صياغة رؤية عبد القاهر للمعنى ومعنى المعنى!
- 190 المصدر نفسه، ص ص40-41. وفي مثل هذا يقول حازم: "إنّ المعاني التي تتعلّق بإدراك الحسّ هي التي تدور عليها مقاصد الشعر، وتكون مذكورة فيه لأنفسها، والمعاني المتعلّقة بإدراك الذهن ليس لمقاصد الشعر حولها مدار"، وسبب ذلك أنّ المعاني المتعلّقة بإدراك الذهن "ليس الحسّ والتبجّح والغرابة فيها واضحاً ووضوحه فيما يتعلّق بالحسّ" (منهاج البلغاء، ص29).
- 191 يقول السكاكي: "أمّا علم البيان فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرُق مختلفة؛ بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان، ليحتزّز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه" (مفتاح العلوم، ص162).
- 192 دلائل الإعجاز، ص394، وهو يُشير إلى إجماع العقلاء على ذلك. وانظر: نهاية الإيجاز، ص49.
- 193 نهاية الإيجاز، ص41. ويُشير الجاحظ إلى هذه الفكرة حين قال: "نظرنا في الشعر القديم والمحدث فوجدنا المعنى يُقلّب ويُؤخذُ بعضه من بعض"، انظر: أبا إسحق إبراهيم بن علي الحصري، زهر الآداب وثمر الألباب، 3 ص666.
- 194 حسن طبل، المعنى الشعري في التراث النقدي، ص ص202-207.
- 195 أبو الحسن علي بن عيسى الرّماني، الذّكت في إعجاز القرآن، ص98. وانظر: منهاج البلغاء، ص ص416-417.
- 196 دلائل الإعجاز، ص275، نهاية الإيجاز، ص47.
- 197 دلائل الإعجاز، ص275.
- 198 انظر المثال وتحليله في: نهاية الإيجاز، ص ص49-50.

- 199 البيان والتبيين، 1 ص76.
- 200 الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص69.
- 201 منهاج البلغاء، ص172. ويُشيرُ حازمٌ إلى فضلِ دلالةِ الإبهامِ أحياناً علي دلالةِ الإيضاحِ "مَنْ قِيلَ أَنَّ إِبْهَامَ الشَّيْءِ حَامِلٌ عَلَى الطُّمُوحِ إِلَيْهِ، وَبَاعَتْ عَلَى اسْتِدَادِ الْحَرِصِ عَلَيْهِ؛ لَوْلَوْعَ النَّفْسِ أَيْدِئاً بِإِخْرَاجِ مَا فِي الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ، وَمِنْهُ تَفْصِيلُ الْمَجْمَلِ وَبَيَانُ الْمُبْهَمِ" (نفسه، ص422)، ويؤكدُ في موطنٍ آخرٍ أنَّ دلالةَ الوضوحِ متعلِّقةٌ بالمعاني الجمهوريّة، أمّا دلالةُ الإبهامِ ودلالةُ الوضوحِ والإبهامِ معاً فهما ممّا يتعلّقُ بالمعاني الخاصّة التي لا يَعْرِفُهَا كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَلَقِّينَ (المصدر نفسه، ص ص28-29).
- 202 أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 4 ص315.
- 203 مفتاح العلوم، ص427. وحديثهم عن الاشتراكِ غيرُ بَعِيدٍ مِنْهُ، فَهُوَ "أَنَّ يَكُونَ اللَّفْظُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَيْنِ". انظر: العمدة، 1 ص96.
- 204 سرّ الفصاحة، ص50.
- 205 العمدة، 2 ص93. وهو جزءٌ من المَجْمَلِ من حيثِ احتماله معانيَ مختلفةً وتأويلاتٍ متباينة (السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2 ص18)، والاسمُ والقضايا المشتركة عند أهل الظاهر، وهو القسمُ السّابعُ من أقسامِ الدلائلِ النَّصِّيِّ، ويتمثّلُ في دلالةِ الاسمِ المشتركِ أو القضيةِ المشتركةِ على عدّةِ معانٍ وأحكامٍ بطريقٍ متكافئٍ مُستَوٍ، بمعنى أنّ تلكَ المعاني والأحكامَ تقعُ وقوعاً حقيقيّاً لا مجازيّاً. انظر: أبا محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، 3 ص129، 5 ص107، التّقريبُ لِحدِّ المنطقِ والمدخلِ إليه، ص140، ويجعلُ الرّمانيّ والسّجلماسيّ نوعاً من التّضمينِ في الاتّساعِ بما هوَ "قولٌ يدلُّ على مَعْنَى دَلَالَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ" (النّكت في إعجاز القرآن، ص94، المنزَعُ البديع، ص ص210-213).
- 206 المنزَعُ البديع، ص429.
- 207 أبو علي الحسن بن أحمد الفارسيّ، كتابُ الشّعْر، 1 ص31، كما ذكره ابنُ جَنِّي في بابِ توجُّهِ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ إِلَى مَعْنَيَيْنِ اثْنَيْنِ. انظر: الخصائص، 3 ص164.
- 208 المغني في أبواب التّوحيد والعدل، 16 ص406، العمدة، 1 ص274، 2 ص88.

- 209 العمدة، 2 ص ص172-173.
- 210 المصدر نفسه، 1 ص251.
- 211 سرّ الفصاحة، ص ص246-247.
- 212 المصدر نفسه، ص248. وصِحَّةُ التَّصَوُّرِ يُقْصَدُ بِهَا هُنَا قِيَامُ الصَّوْرَةِ الذَّهْنِيَّةِ فِي الْعَقْلِ مُقَابِلِ الْأَلْفَافِ بِمَا يُحْدِثُ الْفَهْمَ!
- 213 دلائل الإعجاز، ص289.
- 214 الشَّريف الرَّضِيّ، حقائق التَّأْوِيلِ فِي مُتَشَابِهِ التَّنْزِيلِ، ص11.
- 215 منهاج البلغاء، ص ص184-185، وقد سبق للقاضي عبد الجبَّار أن رأى أنه "قد يحسن من أحينا الخطابُ بالمشتبهِ إذا كان له غرض يكُدُّ معه خاطر المخاطَب، ويبعث على زيادة تدبُّر وتأمُّل، ويعدلُ به عن طريق الحفظ والتقليد". انظر: المعني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص377، وانظر في ما لا يُقصدُ فيه الإبانةُ والتَّصريحُ: منهاج البلغاء، ص ص174-175، 177، 178-179، 190.
- 216 سرّ الفصاحة، ص261. وفيه حاجةُ المتلقِّي إلى إحكام الأصول قبلَ فهمِ الفروع، وحاجةُ المبدع إلى إحسانِ العبارةِ وإيضاحِ الدلالةِ على المعاني الدقيقةِ اللطيفةِ؛ بحيث لا يكونُ المعنى الدقيقُ اللطيفُ منكشِراً تماماً، ولا مَجْهولاً تماماً، بل مثلما قال ابنُ رُشدٍ: "وليسَ ينبغي أن يكونَ المعنى أيضاً ممَّا إذا قِيلَ لَمْ يُفْهَم، أو عَسَرَ تَفْهَمُهُ، كما أنه ليسَ ينبغي أن يكونَ إذا قِيلَ مَعْرُوفاً من سَاعَتِهِ، ولكن يَكُونُ ممَّا يُضِلُّ الْفِكْرَ الْقَلِيلَ". انظر: أرسطو طاليس، فنّ الشِّعر، ص292. وانظر منهاج البلغاء، ص ص150-152، 175، وفيه: "فَلْيُجْتَهَدَ فِي مَا يَرْفَعُ الْإِبْهَامَ أَوْ اللَّئِسَ الْوَاقِعَ بِذَلِكَ مِنَ الْأَقْرَائِنِ الْمُخْلِصَةِ لِلْكَلامِ إِلَى مَا نُحْيِي بِهِ نَحْوَهُ؛ فَإِنَّ وُرُودَ الْمَعْنَى غَامِضاً فِي كَلَامٍ قُصِدَ بِهِ الْإِبَانَةُ مِمَّا يُوعَزُ سَبِيلُهُ، وَيَزِيلُهُ عَنِ الْاِعْتِدَالِ وَالِاسْتِواءِ مَعَ مُنَاقَضَتِهِ لِلْمَقْصَدِ".
- 217 مفتاح العلوم، ص329.
- 218 العمدة، 1 ص242.
- 219 أسرار البلاغة، ص ص27-29، 120-121، وانظر: ص252.
- 220 الإمتاع والمؤانسة، 3 ص134.

- 221 المصدر نفسه، 1 ص ص 9-10.
- 222 كتاب الصناعتين، ص 60.
- 223 المصدر نفسه، ص ص 32-33.
- 224 الموازنة بين أبي تمام والبحتري، 1 ص 29، وانظر: 2 ص 125.
- 225 المصدر نفسه، 1 ص 27، وانظر: بشرى صالح، نظرية التلقي، ص 70.
- 226 الوساطة، ص 417.
- 227 العمدة، 2 ص ص 266-267.
- 228 سرّ الفصاحة، ص 260.
- 229 منهاج البلغاء، ص 173.
- 230 المصدر نفسه، ص ص 172-173، وانظر: ص 174، ص 334 (في الاشتراك وإيهام المشترك حيث لا يكون الكلام نصّاً على معنى واحد).
- 231 سورة النحل: آية 89.
- 232 أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 1 ص 296.
- 233 بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1 ص ص 16-17.
- 234 إحياء علوم الدين، 1 ص 296.
- 235 المصدر نفسه، 1 ص 297.
- 236 المنزح البديع، ص ص 429-430.
- 237 المصدر نفسه، ص 431، وانظر مناقشته لبعض الأمثلة: ص 432.
- 238 المصدر نفسه، ص 430. وانظر: ص 437، الخصائص، 3 ص ص 169-170.
- 239 أبو علي نور الدين الحسن بن مسعود اليوسفي، المحاضرات في الأدب واللغة، 2 ص 421.
- 240 دلائل الإعجاز، ص 360.
- 241 ابن البناء المراكشي العددي، الروض المريع في صناعة البديع، ص 121.
- 242 سورة آل عمران: آية 178.
- 243 حقائق التأويل في متشابه التنزيل، ص ص 276-290.
- 244 البيان والتبيين، 1 ص ص 368.

²⁴⁵ عيار الشعر، ص52، وانظر: ص ص53-54، ويُوافقه المرزوقي في هذا. انظر: شرح ديوان الحماسة، ق1 ص9، وللاطلاع على مناقشة جابر عصفور للقضية انظر: مفهوم الشعر؛ دراسة في التراث النقدي، ص53.

²⁴⁶ البيان والتبيين، 1 ص ص11-12.

²⁴⁷ المغني في أبواب التوحيد والعدل، 12 ص4. وانظر: دلائل الإعجاز، ص112.

²⁴⁸ سورة الأعراف: آية 179.

²⁴⁹ سورة الحج: آية 46.

²⁵⁰ انظر مناقشة عبد القاهر الجرجاني لقوله تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) (سورة ق: آية 37) في: أسرار البلاغة، ص ص267-268، الرسالة الشافية في الإعجاز، ص98.

²⁵¹ شرح المصطلحات الكلامية، (الإدراك).

²⁵² أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص23.

²⁵³ المصدر نفسه، ص18.

²⁵⁴ شرح المصطلحات الكلامية، (الإدراك).

²⁵⁵ المصدر نفسه، المادة نفسها.

²⁵⁶ المصدر نفسه، المادة نفسها.

²⁵⁷ المصدر نفسه، المادة نفسها.

²⁵⁸ الكليات، ص22.

²⁵⁹ المصدر نفسه، ص18.

²⁶⁰ أبو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص102.

²⁶¹ ابن حزم الظاهري، رسائل ابن حزم، 3 ص365.

²⁶² السيد علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ص150. وقد أورد التوحيدي في المقابسات ما يُسوِّغ مثل هذه الرؤية، إذ سُئِلَ أبو بكر القومسي: "ما معنى قول بعض الحكماء: الألفاظ تقع في السمع، فكلمًا اختلفت كانت أحلى، والمعاني تقع في النفوس، فكلمًا اتفقت كانت أجلى؟ فأجاب بأن الألفاظ "يستملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد في نفسه، والتبدد بنفسه، والمعاني تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد بها، والتوحيد لها، ولهذا

- تبقى الصورة عند النفس فنيةً وملكةً، وتبطل عند الحس بطولاً تاماً، وتمحى محواً. والحس تابع للطبيعة، والنفس متصلة بالعقل، وكانت الألفاظ على هذا التنسيق والتدرج من أمة الحس، والمعاني المعقولة فيها من أمة العقل".
انظر: المقابسات، ص 36-37.
- 263 المقابسات، ص 209.
- 264 المصدر نفسه، ص 140.
- 265 الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 142.
- 266 معجم المصطلحات الكلامية، (التعقل).
- 267 المصدر نفسه، المادة نفسها.
- 268 المصدر نفسه، المادة نفسها.
- 269 الكليات، ص 118.
- 270 التعريفات، ص 28، جامع العلوم، 1 ص 332.
- 271 التعريفات، ص 28.
- 272 جامع العلوم، 1 ص 279.
- 273 محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص 307.
- 274 مفتاح العلوم، ص 349-351.
- 275 منهاج البلغاء، ص 18-19.
- 276 ابن سينا، الشفاء - العبارة، ص 3-4.
- 277 المصدر نفسه، ص 19، وهو يُخصّص تلك الحالة بقوله: "إِذَا اخْتِيجَ إِلَى وَضْعِ رُسُومٍ مِنَ الْخَطِّ تَدُلُّ عَلَى الْأَلْفَافِ مَنْ لَمْ يَتَهَيَّأْ لَهُ سَمْعُهَا مِنَ الْمُتَلَفِّظِ بِهَا"، وكأنه يُشير إلى أن أصل التفاهم يكون بالمخاطبة والحوار والمباشرة!
- 278 الإمتاع والمؤانسة، 2 ص 147.
- 279 دلائل الإعجاز، ص 358، ويؤكد هذا نفسه في سياق رَفُضِ النَّظْرِ فِي الْمَعَانِي وَالْأَلْفَافِ بِاعْتِبَارِ حَالِ السَّمَاعِ، وَإِصْرَارِهِ عَلَى وَجُوبِ النَّظْرِ فِيهَا بِاعْتِبَارِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ؛ لِأَنَّهَا تَقَعُ مِنْهُ بِحَسَبِ تَرْتِيبِ الْمَعَانِي أَوَّلًا فِي نَفْسِهِ وَذِهْنِهِ، أَمَّا عِنْدَ الْآخَرِ فَبِحَسَبِ تَرْتِيبِ الْأَلْفَافِ فِي سَمْعِهِ. انظر: المصدر نفسه، ص 391.
- 280 المصدر نفسه، ص 385.
- 281 المصدر نفسه، ص 388-389.

- 282 مفتاح العلوم، ص ص329-330.
- 283 دلائل الإعجاز، ص359.
- 284 المحاضرات في الأدب واللغة، 2 ص ص419-420.
- 285 انظر في توضيحه الطريف لذلك: المصدر نفسه، 2 ص ص420-421.
- 286 المصدر نفسه، 2 ص424.
- 287 المصدر نفسه، 2 ص ص425-426، والإشارة إلى أن الفهم أقرب إلى الغلبة تؤكد التوجه إلى أن المتلقي يفهم بحسب ما يغلب عليه من حال أو معرفة؛ على حين يكون المعبر حراً في اختيار العبارة التي يريد عن حاله!
- 288 المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 1 ص82.
- 289 هذا مجمل حديث ابن طباطبا عن تقسيم الذصوص وفق جمالها تشكيلاً ومعنى (عيار الشعر، ص45).
- 290 الإمتاع والمؤانسة، 2 ص ص141 – 142.
- 291 شرح رسالة الرماني، ص66، وانظر ص101، ص102، ص108، البيان والتبيين، 1 ص ص378-380، كتاب الصناعتين، ص3، ص ص27-28، الإمتاع والمؤانسة، 2 ص52.
- 292 أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص ص33-34.
- 293 إعجاز القرآن، ص63.
- 294 سرّ الفصاحة، ص ص124 – 125، وانظر: ص ص71 – 72.
- 295 كتاب الصناعتين، ص67، وانظر: عيار الشعر، ص ص42 – 43.
- 296 سرّ الفصاحة، ص126، ص183.
- 297 المصدر نفسه، ص186، وانظر ص70، ص113، عيار الشعر، ص42، كتاب الصناعتين، ص10.
- 298 انظر عيار الشعر، ص73، ص81، ص89 حديث يقول: "التي خرجت خروج النثر سهولة وانتظاماً".
- 299 المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص200، وانظر عيار الشعر، ص55.
- 300 سرّ الفصاحة، ص ص335 – 336.
- 301 عيار الشعر، ص160، وانظر: أسرار البلاغة، ص203، العمدة، 1

- ص93.
- ³⁰² الحيوان، 1 ص343
- ³⁰³ المصدر نفسه، 1 ص346.
- ³⁰⁴ الشفاء – الخطابة، ص228.
- ³⁰⁵ دلائل الإعجاز، ص305.
- ³⁰⁶ منهاج البلغاء، ص96.
- ³⁰⁷ المصدر نفسه، ص46.
- ³⁰⁸ المنزوع البديع، ص252.
- ³⁰⁹ مفتاح العلوم، ص ص341 – 342.
- ³¹⁰ منهاج البلغاء، ص 96، وهو يُخالف الأمدّي في استعارات أبي تمام غير المألوفة (الموازنة، 1 ص ص227 – 228).
- ³¹¹ العمدة، 1 ص226، وانظر الشفاء – الخطابة، ص202.
- ³¹² المنزوع البديع، ص ص266 – 267، وانظر: رأي السكاكي في الكلام لا على مقتضى الظاهر، مفتاح العلوم، ص174.
- ³¹³ شرح ديوان الحماسة، 1 ص ص18 – 19، وانظر: الشفاء – الخطابة، ص205.
- ³¹⁴ الشفاء – الخطابة، ص158.
- ³¹⁵ عيار الشعر، ص54، وانظر: إحسان عباس، تاريخ الذّقد الأدبي عند العرب، ص129.
- ³¹⁶ العمدة، 1 ص69.
- ³¹⁷ دلائل الإعجاز، ص ص416-417، وانظر: ص ص358-359، ص391.
- ³¹⁸ المصدر نفسه، ص ص388-389.
- ³¹⁹ المصدر نفسه، ص 385.
- ³²⁰ أسرار البلاغة، ص 268.
- ³²¹ انظر: الفارابي، أبا نصر محمد بن طرخان، كتاب في المنطق – العبارة، ص 24.

322 العمدة، 2 ص ص 43-96.

323 من الجدير ذكره هنا أنّ عبد الله الغدّامي أضافَ إلى هذا النَّصِّ ما ليس منه، فقد جعلَ النَّصَّ على هذه الصّورة: "إنَّ أبا نُواسٍ مُنْتَشِداً بهذا التّفسيرِ، دَخَلَ على النَّاقِدِ فَقَبَّلَ يَدَهُ ورأسَهُ وقالَ له: بِأبي أنتَ وأُمِّي! فَهَمَّتْ من شِعري ما لَمْ أفهم"، وهو يُحيلُ على ابنِ رَشيقِ في الصّفحةِ نفسِها، ونَصُّ ابنِ رَشيقٍ هُوَ المَثبُتُ أعلاه في المَثَنِّ! ولعلّه أرادَ إثباتَ نَفْيِ فِكرةِ قِصديّةِ المَبدِعِ بتحريفِ الكَلِمِ عن مواضعه! انظر القصيدَةَ والنَّصَّ المُضادَّ، ص 132.

324 العمدة، 2 ص ص 43-96.

325 محمّد عابد الجابريّ، بنيةَ العقل العربيّ، ص ص 13-14.

326 البيان والتبيين، 2 ص 41.

327 المغني في أبواب التّوحيد والعدل، 16 ص 361.

328 أسرار البلاغة، ص ص 71-72.

329 الإتيان في علوم القرآن، 2 ص 31.

330 المغني في أبواب التّوحيد والعدل، 16 ص 360، وانظر ص 376، ومثله المجازُ الذي يُصبحُ باقتِرانِه بالقريظةِ نفسَ الحقيقةِ، ومثله أنّ "مواطأةَ المخاطِبِ مع المخاطَبِ تَجعَلُ الكلامَ المَحتمِلَ غيرَ مُحتمِلٍ" (المصدر نفسه، 16 ص 381).

331 المصدر نفسه، 16 ص 378، وانظر ص 375.

332 المصدر نفسه، 16 ص ص 212-213.

333 المصدر نفسه، 16 ص 308.

334 البيان والتبيين، 3 ص ص 374-375.

335 أبو حامد محمد بن محمد الغزاليّ، إجماع العوامّ عن عِلْمِ الكلامِ، ص 54.

336 أبو محمد عليّ بن أحمد بن حزم الظّاهريّ، مراتبُ الإجماع، ص 8، وانظر قريباً منه الإحكام في أصول الأحكام، 4 ص 141، وقال أيضاً: "ينبغي لكلِّ طالبِ حقيقةٍ أن يُقرَّ بما أوجبه العقلُ، ويقرَّ بما شاهدَ وأحسَّ، وبما قامَ عليه البرهانُ .. وأن لا يسكُنَ إلى الاستقراءِ أصلاً؛ إلا أن يُحيطَ علماً بجميعِ الجزئياتِ التي تحتَ الكلِّ الذي يحكّمُ فيه، فإن لم يقدرْ فلا يقطعْ في الحكمِ على ما لم يُشاهدْ، ولا يحكّمِ إلا على ما أدركه دونَ ما لم يدركْ"

(التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه، ص 166).

³³⁷ عبد اللطيف شرارة، ابن حزم - رائد الفكر العلمي، ص 98.

³³⁸ التقريب لحدّ المنطق، ص ص 192-193، وفيه يقول: "ليس... كونه المرء لا تتشكّل له الحقائق يُنكره بقايد في البرهان...، ولو جاز لكلّ من لا يتشكّل في نفسه شيء أن يُنكره، لجاز لأخشم أن يُنكر الروائح، والذي وُلد أعمى أن يُنكر الألوان، ولنا أن نُنكر الفيل والزرافة، وكلّ هذا باطل".

³³⁹ الإمتاع والمؤانسة، ص 109.

³⁴⁰ إحياء علوم الدين، 2 ص ص 389-393.

³⁴¹ الإتيان، 1 ص 28، وانظر بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1 ص 23، وانظر قول عليّ (كرم): "سلوني، فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم. وسلوني عن كتاب الله، فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار، أفي سهل أم في جبل" (محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، 1 ص 483).

³⁴² لأنّ التعبير عن المعنى الذي يفهمه المتلقّي من النصّ قد يتخذ أشكالاً كثيرة؛ منها أن يُترجم عنه بعبارة له الخاصّة باللّغة تفسيراً وتأويلاً وشرحاً، وإما أن يتأثر وينفعل فيسلك سلوكاً ما، أو لا يتأثر ولا ينفعل فلا تدر منه حركة أو فعل، وقد يُعبر عنه بالرسم والتشكيل والموسيقى، وقد يُعيد صوغه في نصّ إبداعيّ خاصّ به، وقد يحتفظ بما فهمه لنفسه، كما قد يُعدّل أو يؤكد بعض الأفكار والمفاهيم في ذهنه دون أن يُعبر عنه!

³⁴³ الإمتاع والمؤانسة، ص 131.

³⁴⁴ هذا مضمون قول عبد القاهر: "إنك لا تُفسد الشرجب حتّى يكون معناه مَجْهولاً عند السامع، ومُحالاً أن يكون للمجهول دلالة.. وإنّ المعنى في تفسيرنا الشرجب بالطويل أن نعلم السامع أن معناه هو معنى الطويل بعينه، وإذا كان ذلك كذلك كان مُحالاً أن يُقال: إن معناه يدلّ على معنى الطويل، والذي يُعقل أن يُقال: إن معناه هو معنى الطويل" (دلائل الإعجاز، ص ص 410-411).

³⁴⁵ حرص العلماء قديماً على التمييز بين النصّ القرآنيّ والنصوص البشريّة من وجوه كثيرة أهمّها ذفي الشبه بينها في الاصطلاح؛ وقد شغلت القضية حيزاً لا بأس به من مساحة التفكير البيانيّ والإعجازيّ، انظر (الإتيان، 1 ص

50، البرهان، 1 ص 208، المقدمة، ص 567، الشّريف الرّضيّ أبو الحسن محمد بن الحسين، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص ص 295-296، (375-376)، وقد صرّح ابن سنان الخفاجيّ بذلك حين قال: "أمّا الفواصلُ في القرآن فإنّهم سَمَوْها فواصلَ ولَمْ يُسَمِّوها أسجاعاً، وفرّقوا فقالوا: إنّ السّجّع هو الذي قُصِدَ في نفسه، ثُمَّ يُحْمَلُ المعنى عليه، والفواصلُ التي تَتَّبِعُ المعاني ولا تَكُونُ مقصودةً في أنفسها .. وأظنُّ أنّ الذي دَعا أصحابنا إلى تسمية كلِّ ما في القرآن فواصل، ...، رَغْبَةً في تَنْزِيهِ القرآن عن الوصفِ اللاحقِ بغيره من الكلام" (سرّ الفصاحة، ص ص 202-204).

³⁴⁶ البرهان، 1 ص 16.

³⁴⁷ المصدر نفسه، 2 ص 147.

³⁴⁸ المصدر نفسه، 2 ص 147.

³⁴⁹ دلائل الإعجاز، ص 397.

³⁵⁰ المنزِع البديع في تجنيس أساليب البديع، ص 414.

³⁵¹ أبو حيّان محمّد بن يوسف الأندلسيّ، البحر المحيط، 1 ص 13.

³⁵² محمّد الطّاهر بن عاشور، تفسير التّحرير والتّنوير، م 1 ج 1 ص 12، وانظر له أليس الصّبح بقریب، ص 184.

³⁵³ جابر عصفور، قراءة التّراث النّقديّ، ص 153، مصطفى السّعدني، قراءة المعنى الشعريّ، ص 100.

³⁵⁴ لا يُدّ من التّنبيه هنا على أنّ للنّصّ القرآنيّ خصوصيّة تميّزه من غيره، وأنّ هذه العبارة - فيما يتّصل بالنّصّ القرآنيّ - يُمكن أن يُمثّل لها بما تداوّلهُ بعضُ المُسلمين بعد عصر الصحابة في شأن قولهِ تعالى: (و لا تُلقُوا بأيديكم إلى التّهلكة)؛ حين جعلوا المُستفاد من معناها عدَمَ خَوْضِ المُسلم في ما قد يُعرّضهُ لِبَطشِ الحُكّام الظّالمين مثلاً، وضرورة التّزام الصّمت إذا كان الكلام يؤدّي إلى المضرّة. حتّى قال قائلٌ من بين المتجادلين: إنّها نزلت بعد أن ركّن المُسلمون إلى الدّعة، وتلّهوا عن القتال والإعداد، والتّفنّوا إلى حرّثهم وزرّعهم!

³⁵⁵ سنقّف على هذه النّقطة بالتّفصيل في سياق التّطبيق على الآيات الكريمة!

³⁵⁶ مصطفى السّعدني، تمعّن النّصّ - قراءة نقديّة لأعراف الفهم البشريّ للخطاب القرآنيّ، ص 17.

- ³⁵⁷ الإِتقان، 2 ص 175، وفيه أنّ مَنْ أرادَ التفسيرَ "طَلَبَهُ أَوَّلًا مِنَ الْقُرْآنِ؛ فَمَا أُجْمِلَ مِنْهُ فِي مَكَانٍ فَقَدْ فُسِّرَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ".
- ³⁵⁸ ابن حزم الظَّاهريّ، الْمُحَلَّى فِي الْفِقْهِ، 1 ص 13، وانظر ابن حزم - رائد الفكر العلميّ، ص 72.
- ³⁵⁹ البيان والتبيين، 1 ص ص 290-291، الإِتقان، 2 ص ص 177-178، ابن تيمية، معارج الوصول، ص 34، مقدّمة ابن خلدون ص ص 552-553.
- ³⁶⁰ أبو الليث نصر بن محمد السمرقنديّ، تفسيرُ القرآن الكريم (المسمّى بحر العلوم)، 1 ص ص 207-209.
- ³⁶¹ سورة عبس، آية 31.
- ³⁶² أبو جعفر محمد بن جرير الطَّبْرِيّ، جامع البيان في تأويل القرآن، 1 ص 78، مناهل العرفان، 2 ص 56، تفسير بحر العلوم، 1 ص ص 209-210.
- ³⁶³ الإِتقان، 2 ص 178.
- ³⁶⁴ البيان والتبيين، 2 ص ص 290-291.
- ³⁶⁵ البرهان، 2 ص 162.
- ³⁶⁶ الإِتقان، 2 ص 179، البرهان، 2 ص ص 156-161، وانظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النَّصِّ- دراسات في علوم القرآن، ص 252.
- ³⁶⁷ البرهان، 1 ص 16.
- ³⁶⁸ انظر تفسير التَّحْرِيرِ وَالتَّنْوِيرِ، مج 1 ج 1 ص 7، أليس الصَّدْبُحُ بِقَرِيبٍ، ص 186.
- ³⁶⁹ الغزالي، جواهر القرآن، ص 20، وانظر: المصدر نفسه، ص 30، إحياء علوم الدِّين، 1 ص 102.
- ³⁷⁰ إحياء علوم الدين، 1 ص 296.
- ³⁷¹ انظر الغزالي، المستصفى، 2 ص 49، الإحكام في أصول الأحكام، 3 ص 199، أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشَّاطِبيّ، الموافقات في أصول الشريعة، 3 ص 82، محمّد حسين الذهبي، التفسير والمفسِّرون، 1 ص 31، التَّهَامِي نُقْرَة، الاتِّجَاهَاتِ السُّنِّيَّةِ وَالْمَعْتَزَلِيَّةِ فِي تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ، ص 13، مفهوم النَّصِّ، ص 14، ص ص 258-259، ورأى مصطفى ناصف أنّ الهرمانيوطيقا

موجودة في كُتُب تفسير القرآن والفلسفة الإسلامية بمفوماتٍ أُخرى تطبيقيةً لا تنظيريةً، وأنها "ليست قضيةً خاصةً بالفكر الغربي، بل قضيةٌ لها وجودها المُلحُّ في تراثنا العربي القديم والجديد على السواء" (نظريّة التأويل، ص 17).

³⁷² انظر جواهر القرآن، ص ص 8-9، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المُقال - من كتاب فلسفة ابن رُشد، ص 22. ويتَّفَقُ الجميعُ تقريباً على هذا المفهوم (سوى المتصوّفة)، فأهل الظاهر أصلاً يروون التأويل انحرافاً بالنصّ عن مساره الطبيعي؛ إذ يروون اللغة مكتملةً مُطابِقةً لذاتها، ولا تحتاج للبحث عن ظاهرٍ وباطنٍ إلا ما كان له قرينةٌ تصرّفه إلى معنىٍ غير معناه الظاهر، فهو نصٌّ بالقرينة (الإحكام في أصول الأحكام، ص 42، 52)، ويرى الشيعة الإمامية أنه لا يجوز لأحد أن يحمل المأثور من القرآن أو السنة إلا على ظاهرهما المتبادر للأذهان إلا بسلطانٍ يخرُج به عن ظاهره، وقد صرّح الموسوي أن "هذا ما عليه الأمة المسلمة بجميع مذاهبها" (عبد الحسين شرف الدين، النصّ والاجتهاد، ص 3).

³⁷³ شهاب الدين السيّد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ص 6.

³⁷⁴ المصدر نفسه، ص 7.

³⁷⁵ الإِتقان، ص 185، وانظر نصوصاً أُخرى في إحياء علوم الدين، ص 1 ص 297-298، ويشير الغزالي في بعضها إلى ترديده (ع) البسْمَلَةُ عشرين مرّةً بقوله إنه "لا يكون إلا لتدبّره باطن معانيها، وإلا فترجمتها وتفسيرها ظاهرٌ لا يحتاج مثله إلى تكرير"

³⁷⁶ البرهان، ص 74، وانظر الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ص 6، وقد أضاف إليه "ومن ادّعى علمه سوى الله فهو كاذب". وقد وهم بعض الباحثين حين جعلوا قول ابن عباس حديثاً، وتابوا ابن كثير في وهمه ذلك أيضاً (انظر البريكي، قضية التلقّي في النقد العربي القديم، ص ص 93-94)، مع أنّ الباحثة أوردت الرواية أيضاً عن الطبرسي في الصفحة ذاتها بوصفها أثراً لابن عباس لا حديثاً للرّسول الكرم (ع)!

³⁷⁷ أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي، مَجْمَع البيان في تفسير القرآن،

11 ص.

³⁷⁸ الإِتقان، 169، 1 ص 285.

³⁷⁹ المصدر نفسه، 1 ص 184-185، وانظر تَمَعِين النَّصِّ، ص ص 28-29.

³⁸⁰ الموافقات في أصول الشريعة، 3 ص 26، ومن الحقُّ هنا أنْ نُدكَّرَ بأنَّ المعنَزَلَةَ رفضوا فِكْرَةَ الظَّاهر والباطن، والتَّنزِيلَ والتَّأويلَ؛ مُحاولينَ بذلك الرَّدَّ على الشَّيْعَةِ الذينَ جَعَلُوا من القرآن والسُّنَّةِ ظاهريينَ، وجَعَلُوا المَرْجِعَ إلى الباطنِ الذي لا يَعْلَمُهُ إلاَّ الإمامُ الحُجَّةُ؛ واحتجَّ القاضي عبد الجبار قائلًا: "ولا حُجَّةَ في الزَّمان، بل الدَّلالةُ قد دَلَّتْ على أنَّ الأئمَّةَ لا تسلكُ إلاَّ طَريقَةَ القرآن والسُّنَّةِ، فإذا أوجِبوا الرُّجوعَ إليهم، وإلى الحُجَّةِ في الزَّمان، وذلك متعذِّرٌ، فقد سَدَّوا بابَ معرفةِ الإسلامِ" (المغني في أبواب التَّوحيد والعدل، 16 ص ص 363-364)، وفي ذلك نقاشٌ وردودٌ ليسَ هذا موضعُها!

³⁸¹ سورة آل عمران، آية 7.

³⁸² أبو محمد الحسين بن مسعود، تفسير البغويِّ (المسمَّى معالم التَّنزيل)، 1 ص 321، الإِتقان، 2 ص 3، البحر المحيط، 1 ص 450، ويُقتضى التَّنبيه على أنَّ الحشويَّةَ ألزَموا الوقفَ على (إلاَّ الله)، واتَّخذوا من ذلك حُجَّةً على جوازِ أنْ يُخاطَبَنا اللهُ تعالى بالمُهْمَلِ الذي لا معنى له.

³⁸³ الشَّريف الرضيُّ أبو الحسن محمد بن الحسين، حقائق التَّأويل في متشابه التَّنزيل، ص 8.

³⁸⁴ البرهان، 2 ص 166.

³⁸⁵ البحر المحيط، 1 ص 454، الإِتقان، 2 ص 5، مناهل العرفان، 2 ص 178، البرهان، 2 ص 75.

³⁸⁶ الإحكام في أصول الأحكام، 1 ص 492، تفسير البغوي، 1 ص 321، البحر المحيط، 1 ص 452.

³⁸⁷ بقوله تعالى: (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ) (سورة هود، آية 1).

³⁸⁸ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، 1 ص 116، صحيح مسلم - كتاب الإيمان، 1599.

³⁸⁹ قال الذَّوويُّ: "الرَّاسِخُونَ يَعْلَمُونَ تَأويلَهُ" (شرح الذَّوويِّ على صحيح مسلم، 16 ص 218)، وهو موافقٌ في ذلك لابن عباسٍ ومُجاهدٍ ومجموعةٍ من

العلماء (الإتقان، 2 ص 3، البرهان، 2 ص ص 72 - 73، المستصفي، ص 69).

³⁹⁰ انظر عَفَّت الشَّرْقَاوِي، قضايا إنسانية في أعمالِ المفسرين، ص 44.

³⁹¹ يُخَالِفُ البَاحِثُ هُنَا مَا ذَهَبَ إِلَى اسْتِنْتَاجِهِ مُحَمَّدٌ رِضَا مَبَارَكٌ مِنْ أَنَّ ظَاهِرَ الآيَاتِ يَحْكُمُ بِأَنَّ التَّأْوِيلَ مَنْسُوبٌ إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ (استقبال النص عند العرب، ص 222).

³⁹² المغني في أبواب التوحيد والعدل، 16 ص 379.

³⁹³ ينبغي التفريق بين النظر إلى كلام الله بوصفه صفة له، وصفته قديمة قدمه تعالى، وبين من عدّه مخلوقاً حادثاً، فالأولى للأشاعرة بما جعلوا الكلام صفة المتكلم أزليّةً أبديةً غير محدودة، والأخرى نظرية المعتزلة التي تجعله مخلوقاً حادثاً مبادئاً للمتكلم، ولهذا لم يفرّق المعتزلة بين كلام الله وكلام البشر باعتبارها لغة تكلم في خصائص كلامهم، ولهذا كانت دلالاته محدودة مثل دلالة كلامهم!

³⁹⁴ البرهان، 1 ص 9.

³⁹⁵ الإمتاع والمؤانسة، 2 ص ص 142-143، وهو يقصد بلاغات العقل والبدية والشعر والأمثال والخطب.

³⁹⁶ جواهر القرآن، ص ص 28-29.

³⁹⁷ مفهوم النص، ص 305.

³⁹⁸ المصدر نفسه، ص 31.

³⁹⁹ أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن عربي، الفتوحات المكيّة، 3 ص ص 453-454؛ وانظر قول ابن رشيقي: "ولكلّ كلام وجه وتأويل" (العمدة، 1 ص 102)، ويؤكد الزُّهْرِيُّ أهميّة اللغة للمؤول بقوله: "إذما أخطأ الناس كثيراً من تأويل القرآن لجهلهم بلغة العرب" (أبو حاتم أحمد ابن حمدان الرازي، كتاب الزينة في الكلمات العربيّة الإسلاميّة، ص 116). كما بين الزركشي شيئاً من خطأ التأويل في إدراك الحقيقة أحياناً بما ينبع عن الأفهام أو بما نقصت هي عن إدراكه (البرهان، 2 ص 80).

⁴⁰⁰ محيي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، ص 5.

⁴⁰¹ الفتوحات المكيّة، 2 ص 181.

⁴⁰² البرهان، 2 ص ص 148-149، وهو ذاته تفريق السهروردي بينهما.

انظر (عبد القاهر بن عبد الله، غوارف المعارف، ص ص 25-26)، مفهوم النص، ص 264.

⁴⁰³ تفسير القرآن الكريم، ص 4.

⁴⁰⁴ البرهان، ص ص 165-166، وانظر: المصدر نفسه، ص ص 149-150.

⁴⁰⁵ الرّاغب أبو القاسم حسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 31.

⁴⁰⁶ المستصفي، ص 49.

⁴⁰⁷ التعريفات، ص 72، ويمثّل لذلك بأنّ قوله تعالى: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) يُمَكِّنُ أَنْ يُعَالَجَ بوجْهَيْنِ؛ فإنّ أراد به إخراج الدّجاجة من البيضة فهو تفسير، وإنّ أراد إخراج المؤمن من الكافر كان تأويلاً.

⁴⁰⁸ كابن الأثير الذي رَفَضَ هذا التّوجُّه بقوله: "وذهب بعضهم في الفرق بين التفسير والتأويل إلى شيء غير مُرَضٍ" (المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص 1، 75)، ولم يتنبّه محمّد رضا مبارك إلى موقف ابن الأثير، فبنى عليه ما يخالف وجهته، لأنّه يفرّق بينهما على أساس أنّ التفسير يُعالج المفردات والتأويل يُعالج النصّ، ثمّ يستشهد بنصّ ابن الأثير (استقبال النصّ عند العرب، ص 223)، وهو خطأ ظاهر!

⁴⁰⁹ محمّد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 146.

⁴¹⁰ محمّد مهدي القطناني، أثر اختلاف الأزمان في تغيير الأحكام، مقدّمة الباحث، وانظر في القضية الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 286. وتعدّ نظريّة المقاصد في الاجتهاد مواءمةً إلى حدّ بعيدٍ لما نحنُ بصددِه؛ إذ إنّ المحدّد الأساسي للاجتهاد يكمنُ في معرفة مقاصد الشارع في كلّ مسألة، ثمّ تمكّن المجتهد من الاستنباط بناءً على فهمه فيها، على حين يكون التّمكّن من الاستنباط بالوسائل المعروفة عند الأصوليين، والمعارف التي يُحتاج إليها في فهم الشريعة مدخلاً خادماً للوصف الأوّل، وكانها التفسير الخادِم للتأويل (الموافقات في أصول الشريعة، ص ص 105-107، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ص 15-18).

⁴¹¹ الإتقان، ص 178.

⁴¹² النصّ والاجتهاد، ص 3، وانظر: المصدر نفسه، ص 4.

- 413 دلائل الإعجاز، ص 504، ويسميه حيناً آخر الإفراط في التأويل، واستكراه الألفاظ على ما لا تُقله من المعاني "حُبّاً للتشوّف، أو قصداً إلى التّمويه، وذهاباً في الضلالة" (أسرار البلاغة، ص 289).
- 414 أبو الفتح عثمان بن جني، سرّ صناعة الإعراب، 1 ص 16.
- 415 مفتاح العلوم، ص 591، وانظر مزيداً في البيان والتبيين، 1 ص 188، أسرار البلاغة، ص 76، 290، سرّ الفصاحة، ص ص 133-134.
- 416 نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 15.
- 417 سورة الرّحمن، الآيات 19-23.
- 418 سورة فاطر، آية 12.
- 419 سورة الفرقان، آية 53.
- 420 جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الدرّ المذثور في التفسير بالأمثور، 7 ص 613، جامع البيان في تأويل القرآن للطبري 11 ص ص 586-587، الشيخ إسماعيل حقي البروسوي، تنوير الأذهان من تفسير روح البيان، 4 ص 204، تفسير البغوي المسمّى معالم التنزيل، 4 ص 269، أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، تفسير الحسن البصري، 2 ص ص 315-316، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 4 ص 445، نظام الدين محمد ابن الحسن النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 6 ص 229، أبو البركات عبد الله بن أحمد الدسفي، تفسير الدسفي، 3 ص 412، تفسير ابن كثير، 7 ص 455، محمد بن يوسف أطفيش، تيسير التفسير للقرآن الكريم، 13 ص ص 19-20، القاضي عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 15 ص 329، هود بن محكم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، 4 ص 263، أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، جواهر الحسان في تفسير القرآن، 4 ص ص 242-243، محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، 21 ص 310.
- 421 المصادر نفسها، الصفحات نفسها.
- 422 المصادر نفسها، الصفحات نفسها.
- 423 من وحي القرآن، 21 ص 310.
- 424 تفسير كتاب الله العزيز، 4 ص 263.
- 425 تيسير التفسير، 13 ص ص 20-21، تفسير ابن كثير، 7 ص 456.

- 426 تنوير الأذهان، 4 ص 204.
- 427 انظر المصادر المذكورة في هامش 420.
- 428 انظر المصادر المذكورة في هامش 420.
- 429 أبو الفضل رشيد الدين الميبدي، تفسير كشف الأسرار وعدة الأبرار، 9 ص 412، وانظر تفسير الذعالي، 4 ص 243، وينقل فيه أن الثعلبي قد جاء بالرواية عن الثوري، الدرر المذثور في التفسير بالمأثور، 7 ص 614-615، والرواية أصلاً حديث رواه ابن عباس وأنس ابن مالك عن النبي (ص)، مجمع البيان في تفسير القرآن، 9 ص 258، وينقل الرواية عن سلمان الفارسي وسعيد بن جبير وسفيان الثوري، وتابح: "ولا غرو أن يكونا بحرّين لسعة فضلهما وكثرة خيرهما، فإن البحر يسمى بحرًا لسعته"، والطريف أن تفسير الشيعة الإمامية الحديثيين لا يأتيان على ذكر الرواية، وهما تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي، ومن وحي القرآن لمحمد حسين فضل الله!
- 430 تفسير كشف الأسرار وعدة الأبرار، 9 ص 412.
- 431 تفسير القرآن الكريم، 2 ص 286.
- 432 أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، التفسير الكبير، 10 ص 350.
- 433 سورة الأنبياء، آية 33.
- 434 سورة الرحمن، آية 10.
- 435 سورة البقرة، آية 164.
- 436 سورة فاطر، آية 12.
- 437 سورة الرحمن، آية 2.
- 438 السورة نفسها، آية 14.
- 439 السورة نفسها، آية 15.
- 440 التفسير الكبير، 10 ص 352-353.
- 441 برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 7 ص 382.
- 442 المصدر نفسه، 7 ص 382.
- 443 العلامة نظام الدين الحسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، 6 ص 229. وإلى مثله في الجزئيتين المتقدمتين ذهب السيد محمد

-
- حسين الطَّبَّاطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، 19 ص ص 112-113،
وكذلك سيّد قطب، في ظلال القرآن، 23 ص ص 681-683.
⁴⁴⁴ المحرّر الوجيز، 15 ص 329.
⁴⁴⁵ المصدر نفسه، 15 ص ص 331-332.
⁴⁴⁶ انظر هذه الأقوال والتفاسير في هامش 420.

تَبَيَّنُ الْمَصَادِرُ وَالْمَرَاجِعُ

1. آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، قَدَّمْ لَهُ وَشَرَحَهُ إِبرَاهِيمُ جَزِينِي، (بيروت: دار القاموس الحديث، دبت).
2. الاتِّجَاهَاتُ السُّنِّيَّةُ وَالْمَعْتَزَلِيَّةُ فِي تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ، التَّهَامِي نُقْرَةُ، (القاهرة: دار القلم، 1982).
3. الإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، (القاهرة: المطبعة الأزهرية، 1925).
4. إِيْجَامُ الْعَوَامِّ عَنِ عِلْمِ الْكَلَامِ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تصحيح المعتصم بالله البغدادي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985).
5. أَثْرُ اخْتِلَافِ الْأَزْمَانِ فِي تَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ- رسالة ماجستير، محمّد مهدي القطناني، (عمّان: الجامعة الأردنية، 1989).
6. أَثْرُ التَّشْبِيهِ فِي تَصْوِيرِ الْمَعْنَى- قراءة في صحيح مسلم، عبد الباري سعيد، ط1، (القاهرة: 1992).
7. الإِحْكَامُ فِي أَصُولِ الْأَحْكَامِ، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980).
8. إحياء علوم الدّين، أبو حامد الغزالي، سلسلة كتب الشعب، (القاهرة، دار الشعب، دبت).
9. أخبار أبي تمام، الصُّوْلِيّ، أبو بكر محمد بن يحيى، تحقيق خليل عساكر وآخرين، (بيروت: المكتب التجاري، دبت).
10. استقبال النّصّ عند العرب، محمد رضا مبارك، ط1، (عمّان: دار الفارس، 1996).
11. أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني،

- ط1، تحقيق محمد الفاضلي، (بيروت: المكتبة العصرية، 1998).
12. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999).
13. الأغاني، أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، (بيروت: دار الثقافة، 1955).
14. أليس الصُّبْحُ بقريب، محمّد الطّاهر بن عاشور، (تونس: الشركة التونسية لفنون الرّسم، 1988).
15. أمالي المرتضى، الشّريف المرتضى، علي بن الحسين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1954).
16. الإمتاع والمؤانسة، التّوحيدي، أبو حيّان علي بن محمد، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزّين، (طهران: منشورات الشريف الرّضي، د.ت).
17. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، (القاهرة: مطبعة السّنة المحمّديّة، د.ت).
18. البحر المحيط، أبو حيّان محمّد بن يوسف الأندلسي، ((الرياض: مكتبة النّصر الحديثة، د.ت)).
19. البديع في نقد الشعر، مجد الدّين أسامة بن منقذ، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1960).
20. بديع القرآن، ابن أبي الإصبع المصريّ، ط1، تحقيق حفني محمد شرف، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1957).
21. البرهان في علوم القرآن، بدر الدّين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1957).
22. بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، يوسف بكار، ط2، (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنّشر، 1983).

23. البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، سعد الدين كليب، (دمشق: وزارة الثقافة، 1997).
24. بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986).
25. بيان إعجاز القرآن- ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، (القاهرة: دار المعارف، 1968).
26. البيان والتبيين، الأجاظ، عمرو بن بحر، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، د.ت).
27. تاريخ الذقن الأدبي عند العرب، إحسان عباس، ط2، (عمّان: دار الشروق، 1997).
28. التعريفات، السيد علي بن محمد الجرجاني، (القاهرة: المطبعة المحمدية، 1321 هـ).
29. تعليقة من أمالي ابن دريد، ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، ط1، تحقيق السيد مصطفى السنوسي، (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون، 1984).
30. تفسير البغوي (المسمى معالم التنزيل)، أبو محمد الحسين بن مسعود، تحقيق خالد العكّ ومروان سوار، (بيروت: دار المعرفة، 1986).
31. تفسير التحرير والتّوير، محمد الطاهر بن عاشور، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997).
32. تفسير الحسن البصري، أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، جمع وتوثيق محمد عبد الرحيم، ((القاهرة: دار الحديث، د.ت)).
33. تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين محمد ابن الحسن النيسابوري، بعناية زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996).
34. تفسير القرآن العظيم، الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، بعناية محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).
35. تفسير القرآن الكريم، محيي الدين بن عربي، بعناية عبد الوارث محمد علي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001).

36. تفسيرُ القرآنِ الكريمِ (المسمّى بحر العلوم)، أبو اللّيث نصر بن محمد السّمَرَقنديّ، تحقيق ودراسة عبد الرّحيم الزّرقّة، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1985).
37. التّفسير الكبير، أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، (بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 1997).
38. التّفسير الكبير – مفاتيح الغيب، فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسن الرّازي، (القاهرة: المطبعة البهية، 1938).
39. تفسيرُ كتابِ الله العزيز، هود بن محمّد الهوّاري، تحقيق بلّحاج بن سعيد شريفّي، (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1990).
40. تفسير كشف الأسرار وعُدّة الأبرار، أبو الفضل رشيد الدّين المبيديّ، باهتمام علي أصغر حكمت، (طهران: 1380 هـ).
41. تفسير النّسفيّ (المسمّى مدارك التّنزيل وحقائق التّأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد النّسفيّ، تحقيق يوسف علي بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيّب، 1998).
42. التّفسير والمفسّرون، محمّد حسين الذّهبي، (بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، 1976).
43. التّفكير البلاغيّ عند العرب، حمّادي صمّود، (تونس: كليّة الآداب، 1994).
44. التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، تحقيق إحسان عبّاس، (بيروت: دار ومكتبة الحياة، د.ت).
45. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشّريف الرّضيّ أبو الحسن محمد بن الحسين، تحقيق محمد حسن، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1955).
46. تلخيص الخطابة، ابن رشد، تحقيق محمد سليم سالم، (القاهرة: 1967).
47. تمّعين النّصّ – قراءة نقدية لأعراف الفهم البشريّ للخطاب القرآنيّ، مصطفى السّعدني، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1994).
48. تنوير الأذهان من تفسير روح البيان، الشّيخ إسماعيل حقّي البروسدويّ، اختصار وتحقيق محمّد علي الصّابوني، (دمشق: دار القلم، 1989).
49. تيسير التّفسير للقرآن الكريم، محمد بن يوسف أطفيش، (عُمان:

- وزارة الثقافة والتراث القومي، 1994).
50. جامعة الجامعة، إخوان الصفا، تحقيق عارف تامر، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1970).
51. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ط3، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999).
52. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الأحمّد ذكريّ، عبد الذبيّ بن عبد الرسول، (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1329هـ).
53. جماليّة الألفه، شكري المبخوت، ط1، (تونس: المجمع التّونسيّ للعلوم والآداب والفنون، 1993).
54. جواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، ((بيروت: مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، د.ت)).
55. جواهر القرآن، أبو حامد الغزالي، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983).
56. الحدود الأنيفة والتّعريفات الدّقيقة، زكريّا بن محمّد الأنصاري، ط1، تحقيق مازن المبارك، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991).
57. ابن حزم - رائد الفكر العلميّ، عبد اللطيف شرارة، ((بيروت: المكتب التجاري، د.ت)).
58. حقائق التّأويل في مُتشابه التّنزيل، الشّريف الرّضيّ، ط1، شرحه محمد الرّضا آل كاشف الغطاء، (قم: دار الكتب الإسلاميّة، د.ت).
59. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنّي، تحقيق محمد علي النّجار، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت).
60. الدرّ المذثور في التّفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تصحيح نجدت نجيب، (بيروت: دار إحياء التّراث، 2001).
61. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، ط1، تقديم وشرح ياسين الأيوبي، (بيروت: المكتبة العصرية، 2000).
62. الذريعة إلى مكارم الشريعة، أبو القاسم حسين بن محمد الرّاغب

- الأصْفَهَانِي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1980).
63. رسائل ابن حزم، ابن حزم الظاهريّ، ط1، تحقيق أستاذنا المرحوم إحسان عبّاس، (بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 1983).
64. الرّسالة الشّافية في الإعجاز، عبد القاهر الجرجانيّ، تحقيق عبد القادر حسين، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1977).
65. الرّمزيّة في الأدب العربي، درويش الجندي، (القاهرة: دار نهضة مصر، 1960).
66. روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، شهاب الدّين السيد محمود الألوّسي، (بيروت: دار الفكر، 1978).
67. الروض المريع في صناعة البديع، ابن البنّاء المراكشيّ العدديّ، تحقيق رضوان بنشقرون، (الدار البيضاء: الدار المغربيّة، 1985).
68. زهر الآداب وثمر الألباب، أبو إسحق إبراهيم بن عليّ الحصريّ، تحقيق صلاح الدّين الهوّاري، (بيروت: المكتبة العصريّة، 2001).
69. سرّ صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جنّي، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، (دمشق: دار القلم، 1985).
70. سرّ الفصاحة، أبو محمد عبد الله بن سنان الخفاجيّ، صحّحه وعلق عليه عبد المتعال الصّعيدي، (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد عليّ صبيح، 1969).
71. السّياسة المدنيّة، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابيّ، ط1، تحقيق فوزي متري نّجار، (بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، 1964).
72. شرح ديوان الحماسة، أبو عليّ أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، (القاهرة: مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، 1967).
73. شرح المصطلحات الكلاميّة، قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، (إيران: دار البصائر، 1415هـ).
74. الشّعراء وإنشاد الشّعريّ، عليّ الجندي، (مصر: دار المعارف، دبت).
75. الشّعريّ والشّعراء، أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة

- الدَيْنَوْرِيّ، (بيروت: دار الثقافة، دبت).
76. الشّعر ومستويات التلقّي، خالد الغريبي، مجلّة أقلام، ع4، آب - أيلول 1998.
77. الشّفاء - الإلهيّات، أبو علي الحسن بن عبد الله، تحقيق محمد يوسف موسى وآخرين، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد، 1960).
78. الشّفاء - الخطابة، أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا، تحقيق محمد سليم سالم، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، 1954).
79. الشّفاء - العبارة، ابن سينا، تحقيق محمود الخصري، (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1960).
80. الصورة الفنّية في التراث النّقدّي والبلاغيّ عند العرب، جابر عصفور، ط3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993).
81. الظّاهر اللغويّ في علوم العربيّة في ضوء الدّراسات اللغوية الحديثة، ناصر حميد الشّيخ إبراهيم المبارك، رسالة دكتوراه مخطوطة (عمّان: الجامعة الأردنيّة، 2003).
82. العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، القيروانيّ، أبو عليّ الحسن بن رشيق، ط5، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، 1981).
83. عيار الشّعر، محمد بن أحمد بن طباطبا العلويّ، ط3، تحقيق محمد زغلول سلام، (الإسكندريّة: منشأة المعارف، دبت).
84. غوّارف المعارف، عبد القاهر بن عبد الله، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1966).
85. الفتوحات المكيّة، أبو بكر محيي الدّين محمد بن علي بن عربي، (بيروت: دار صادر، دبت).
86. فلسفة اللغة، كمال يوسف الحاجّ، (بيروت: دار النّشر للجامعيين، 1959).
87. فنّ الشّعر، أرسطو طاليس، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط1، (بيروت: مكتبة دار الثقافة، 1973).
88. فصل المّقال - من كتاب فلسفة ابن رُشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1978).

89. في ظلال القرآن، سيّد قطب، (بيروت: 1971).
90. في النقد الأدبي، شوقي ضيف، (القاهرة: دار المعارف، د.ب.).
91. قراءة التراث النقديّ، جابر عصفور، (جدة: نادي جدة الثقافي، 1990).
92. قراءة المعنى الشعريّ، مصطفى السّعدنيّ، (الإسكندريّة: منشأة المعارف، 1994).
93. القصيدة والنصّ المضادّ، عبد الله الغدّامي، (بيروت، المركز الثقافي العربيّ، 1994).
94. قضايا إنسانيّة في أعمال المفسّرين، عفتّ الشّرقاوي، (بيروت: دار النهضة العربيّة، 1978).
95. قضيّة التلقّي في النقد العربيّ القديم- رسالة ماجستير، فاطمة البريكي، (عمّان: الجامعة الأردنيّة، 2001).
96. القيان والغناء في العصر الجاهليّ، ناصر الدّين الأسد، ط3، (بيروت: دار الجيل، 1988).
97. الكتاب، سيبويه، عمرو بن عثمان، تحقيق إمّيل بديع يعقوب، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999).
98. كتاب البديع، عبد الله بن المعتزّ، ط3، تحقيق إغناطيوس كراتشكوفسكي، (بيروت: دار المسيرة، 1982).
99. كتاب الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، 1996).
100. كتابُ الزّينة في الكلمات العربيّة الإسلاميّة، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرّازي، عارضه بأصوله وعلّق عليه حسين فضل الله الهمداني، (القاهرة: 1957).
101. كتاب الشّعير، أبو عليّ الحسن بن أحمد الفارسيّ، ط1، تحقيق محمود الطنجيّ، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988).
102. كتاب الصّناعتين، العسكريّ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، ط2، تحقيق محمد عليّ البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1952).
103. كتاب في المنطق- الخطابة، الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، تحقيق محمد سليم سالم، (القاهرة: الهيئة المصريّة

- العامّة للكتاب، 1976).
104. كتاب في المنطق - العبارة، الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، تحقيق محمد سليم سالم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976).
105. كشّاف اصطلاحات الفنون، محمّد علي الفاروقي الدهانوي، تحقيق لطفي عبد البديع، (المؤسسة العصريّة العامّة، 1963).
106. الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، بعناية عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث، 1997).
107. المبدأ والمعاد، أبو علي الحسن بن عبد الله، طُبِعَ باهتمام عبد الله نوراني، (طهران: 1984).
108. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين نصر الله بن محمد بن الأثير، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1995).
109. المجازات النّبويّة، الشّريف الرّضي، أبو الحسن محمد بن الحسين، تحقيق مروان العطية ومحمد رضوان الدّاية، (دمشق: 1987).
110. مَجْمَع البيان في تفسير القرآن، أبو عليّ الفضل بن الحسن الطّبرسي، بعناية إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997).
111. المحاضرات في الأدب واللغة، أبو علي نور الدين الحسين بن مسعود اليوسفي، تحقيق وشرح محمّد حجّي وأحمد الشّرقاوي إقبال، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982).
112. المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، القاضي عبد الحقّ بن غالب ابن عطية، تحقيق المجلس العلمي بتارودانت، (المغرب: 1991).
113. المحصول في علم الأصول، الفخر الرّازي، ط1، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999).
114. مختصر المعاني في حاشية تلخيص المفتاح، سعد الدين مسعود بن عمر التّفّازاني، ط1، (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938).

115. مَرَاتِبُ الإِجْمَاعِ، أَبُو مُحَمَّدٍ عَلِيٌّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَزْمِ الظَّاهِرِيِّ،
(القاهرة: 1357هـ).
116. المَسْتَصْفَى، أَبُو حَامِدٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ الْغَزَالِيِّ، ط2، (القاهرة:
المكتبة التجارية الكبرى، د.ت).
117. مشكلة المعنى في النقد الحديث، مصطفى ناصف، (القاهرة:
مطبعة الرسالة، 1970).
118. المعنى الشعري في التراث النقدي، حسن طبل، ط2، ()
القاهرة: دار الفكر العربي، 1998).
119. معيارُ العلم، أبو حامد الغزالي، تحقيق سليمان دُنْيَا، (القاهرة:
دار المعارف، 1969).
120. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار الأسد
آبادي، بإشراف طه حسين وإبراهيم مدكور، (القاهرة: وزارة
الثقافة والإرشاد القومي، 1960-1965).
121. مفتاح العلوم، السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، ط1،
ضبط وشرح نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلميّة،
1983).
122. المفردات في غريب القرآن، الرّاغب أبو القاسم حسين بن
محمد الأصفهاني، تحقيق محمد سيّد كيلاني، ((بيروت: دار
المعرفة، د.ت)).
123. مفهوم الشعر: دراسة في التراث النقدي، جابر عصفور، ط3،
(بيروت دار التنوير، 1983).
124. مفهوم النصّ- دراسات في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد،
(القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1993).
125. المقابسات، أبو حيان التّوحيدي، ط1، تحقيق حسن السّدنوبي،
(تونس: 1991).
126. مقاصد الشريعة الإسلاميّة، محمّد الطّاهر بن عاشور،
(تونس: الشركة التّونسيّة، 1988).
127. المقدّمة، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تحقيق علي عبد
الواحد وافي، (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1962).
128. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزّرقاني،
(القاهرة: دار إحياء الكتب، 1952).
129. المنزّع البديع في تجنيس أساليب البديع، أبو محمد القاسم

- الأنصاري السّجلّماسيّ، ط1، تحقيق علال الغازي، (المغرب: مكتبة المعارف، 1980).
130. مَنزَلَةُ المعنى في نظريّة النّحو العربيّ، لطيفة النّجار، (عمّان: رسالة دكتوراه مخطوطة أعدت في الجامعة الأردنيّة 1995).
131. منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبو الحسن حازم القرطاجنيّ، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989).
132. من وحي القرآن، محمد حسين فضل الله، (بيروت: دار الملاك، 1998).
133. الموازنة بين الطائنين، الأمدي، الحسن بن بشر، تحقيق السيّد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف، 1961).
134. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، (بيروت: دار المعرفة، 1975).
135. موسيقى الشعر العربي، إبراهيم أنيس، ط5، 1981.
136. الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، المرزباني، أبو عبيد الله محمد بن عمران، تحقيق محمد عليّ البجاوي، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت).
137. الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائيّ، (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، 1342هـ).
138. النّص والاجتهاد، عبد الحسين شرف الدّين، تحقيق أبو مجتبي، (بيروت: الدار الإسلاميّة، 1404هـ).
139. نظريّة التّأويل، مصطفى ناصف، (جدة: النادي الثقافي الأدبي، 2000).
140. نظريّة التلقّي - أصول وتطبيقات، بُشرى صالح، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001).
141. النظريّة اللسانيّة والشعرية في التراث العربي، عبد القادر المهيري وزميلاه، (تونس: الدار التونسيّة، 1988).
142. نظريّة المعنى في النّقد العربي، مصطفى ناصف، (القاهرة: دار القلم، 1965).
143. نظم الدّرر في تناسب الآيات والسُّور، برهان الدّين إبراهيم بن عمر البقاعيّ، خرّج آياته وأحاديثه عبد الرزاق غالب المهدي، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995).

-
144. نقد الشعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر، ط3، تحقيق كمال مصطفى، (القاهرة: مكتبة الخانجي، دت).
145. نقد النثر (المنسوب إلى) أبي الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي، (القاهرة: المطبعة الأميرية).
146. النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق محمد خلف الله أحمد ومحمد زغول سلام، (القاهرة: دار المعارف، 1968).
147. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي، تحقيق وتقديم إبراهيم السامرائي ومحمد بركات أبو علي، (عمان: دار الفكر، 1985).
148. نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن حسن، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، (بيروت: دار ابن حزم، 1999).
149. الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي، (بيروت: المكتبة العصرية، دت).