

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الملك عبد العزيز بجدة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم اللغة العربية وآدابها

آليات التأويل في أمالي المرتضى

(دراسة نقدية)

The mechanisms of interpretation in Amali Al-murtaḍa
(critical study)

إعداد: أحمد سعيد صالح الغامدي

بحث مقدم كجزء من متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها

١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آليات التأويل في أمالي المرتضى

(دراسة نقدية)

The mechanisms of interpretation in Amali Al-murtaḍa (critical study)

إعداد: أحمد سعيد صالح الغامدي

بحث مقدم كجزء من متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها

١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م

آليات التأويل في أمالي المرتضى (دراسة نقدية)

إعداد:

(أحمد سعيد صالح الغامدي)

نوقشت الرسالة في يوم الموافق / / ١٤٢٨ هـ وتمت إجازتها.

أعضاء لجنة المناقشة

التوقيع

الاسم

الأستاذ الدكتور/ عمر بن قينة	جامعة الملك عبد العزيز (مشرفاً ومقرراً للجنة المناقشة)
الأستاذ الدكتور/ حسن محمد النعمي	جامعة الملك عبد العزيز (عضواً)
الأستاذ الدكتور/ صالح سعيد الزهراني	جامعة أم القرى (عضواً)

جامعة الملك عبد العزيز

١٤٢٨ هـ

٢٠٠٧ م

مستخلص الدراسة

اعتنت هذه الدراسة ببحث آليات التأويل في كتاب أمالي الشريف المرتضى، وهو واحد من أهم الكتب التي تنوعت فيها أساليب الوصول إلى المعنى. وفي سبيل ذلك درست أهم المنطلقات النظرية التي أسست لعلم التأويل في التراث، وأفضى تحليل الخطاب النقدي في عدد من المؤلفات ظهرت فيما بين القرنين الهجريين الثاني والخامس إلى أن هناك ثلاثة أنواع من الآليات شاع توظيفها عند تأويل النصوص الأدبية في النقد القديم، وهي الآليات النصية، والآليات اللغوية، والآليات الجمالية. ووقف القسم الأول من الدراسة على تصورات المرتضى حول مفهوم التأويل، بينما خصص القسم الثاني منها لدراسة آليات التأويل في الأمالي ونقدها. وخلصت الدراسة إلى ملاحظة بعض الصلات بين المفاهيم التي ترفد آليات المرتضى وتلك التي تقف خلف تكوّن هذه الآليات في النقد العربي القديم، وتلمست آثار تلك المفاهيم على أساليب بناء المعنى في كتاب أمالي المرتضى.

المشرف على الرسالة

أ. د. عميرة بن محمد بن قينة

رئيس القسم

د. عبد الله عويقل السلمي

(ABSTRACT)

In this study, the mechanisms of interpretation in *al-Amali*, by al-Sharif al-Murtadha are investigated. The introduction concentrates on the relationships of interpretation in the classical theories that appeared in critical books between the seventh and tenth century A.D. Three types of mechanisms of interpretation: textual, linguistic and aesthetic mechanisms are discussed. The first part in the study throws light on the theory of interpretation as al-Murtadha explained in his book. The mechanisms of interpretation in the book are examined and criticized in the second part. The conclusion of dissertation discuss, among other things, the relationships between the notion of interpretation in al-Murtadha's book and other concepts in the classical books that created most of these mechanisms in the classical criticism.

رئيس القسم
د. عبد الله عويقل السلمي

المشرف على الرسالة
أ. د. عميرة بن محمد بن قينة

المحتويات

التمهيد	١٦
١. (التأويل) مفهومه، واتجاهاته، وحدوده	١٧
٢. التأويل في الدراسات العربية القديمة	٢٧
<u>القسم الأول: المرتضى ومفهوم التأويل</u>	٦١
الفصل الأول: المرتضى وتكوينه الثقافي والعلمي	٦٢
الفصل الثاني: مفهوم التأويل عند المرتضى	٧١
<u>القسم الثاني: آليات التأويل في الأمالي</u>	١٠٠
الفصل الثالث: الآليات النصية	١٠١
الفصل الرابع: الآليات اللغوية	١٢٠
الفصل الخامس: الآليات الجمالية	١٦٨
الخاتمة	١٨٩
المصادر والمراجع	١٩٣
ملخص الدراسة باللغة الإنجليزية	٢٠٠
السيرة الذاتية	٢٠١

مقدمة:

يجمع المهتمون بالتراث العربي على أن كتب الأمالي تشكل جانبا مهما من التراث لا يمكن إغفاله أو نسيانه؛ إذ إن طبيعة هذه الكتب ومنهجها الخاص الذي تفردت به قد منحها آفاقا واسعة في علوم كثيرة وفنون شتى، ولعل التأويل بمسائله المتشعبة أحد أبرز هذه العلوم والفنون التي قامت عليها هذه المؤلفات المهمة، إن لم يكن عمادها الأول.

ومع ما تحفل به تلك المدونات من مادة علمية نادرة كانت ثمرة استنطاق النصوص بمختلف أنواعها إلا أنها قلما اجتذبت انتباه المهتمين بدراسة المعنى وقضاياها في التراث، ويبدو أن تصنيف هذه المؤلفات ضمن الأدب بمفهومه العام قد قلل من حظوظ تعرضها لأسئلة من هذا القبيل.

ولا شك في أن كتب الأمالي تتفاوت في مدى الاهتمام بنوعية النصوص وكيفية تأويلها، فبعضها يكتفي بشرح مفردات النصوص بأيسر الطرق وأقربها، وبعضها الآخر يولي هذه المسألة اهتماما أكبر ويتعمق في التفسير والنقد والتحليل. لكن الملاحظة التي التفت إليها الباحثون وسعوا إلى إثباتها ما وجدوه في أمالي الشريف المرتضى المسماة: (غرر الفوائد ودرر القلائد) من اهتمام واسع بإيراد أوجه متعددة لكل النصوص على اختلافها بما فيها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، مجوزا في ذلك إمكان الأخذ بالآراء جميعا.

وقد انقسمت مواقف دارسي أدب المرتضى ونقده تجاه هذه الملاحظة إلى قسمين: فمنهم من رأى في تعدد أوجه التأويل أبرز مأخذ يؤخذ عليه المرتضى. ويتكرر وصف تأويل المرتضى في دراساتهم بعبارات تتقارب أحيانا إلى حد التطابق، إذ كثيرا ما توصف طريقة بحثه عن المعاني بالتعسف والتكلف^١.

أما الفئة الأخرى من الباحثين فقد تبنت وجهة نظر مغايرة ترى في تعدد معاني النص الواحد دليلا على ثراء النصوص وجمالها، لهذا كان أصحاب هذا الاتجاه يؤكدون أن هذه الميزة التي تميز

(^١) انظر: عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٧م)، ١٩٥؛ ووليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٥م)، ٢٠٢؛ أحمد عبد الواحد، النقد الأدبي في آثار الشريف المرتضى، (جازان: نادي جازان الأدبي، ٢١٧).

تأويل المرتضى شاهدة على قدرة فذة على اقتحام فضاءات جديدة من الدلالة يفتقر إليها جهد كثير من النقاد.^{١٠}

غير أن هذه الفئة التي أعربت عن دهشتها لكثرة المعاني التي تسفر عنها تأويلات المرتضى لم تحاول دراسة كيفية الوصول إلى كل هذه الأوجه في النص الواحد، ومع ذلك فقد أفادت دراستنا هذه من النتائج التي توصلوا إليها؛ إذ أشعرتنا خلاصات دراساتهم بأن تأويل المرتضى، بأساليبه المتنوعة، يراوح بين الاختلاف عن التأويل في التراث وبين التوافق معه في المحافظة على بعض المفاهيم والمبادئ التي تشكلت فيه.

وكان ذلك منطلق هذه الدراسة التي تطلب منهجها أن تكون في قسمين بخمسة فصول بالإضافة إلى التمهيد والخاتمة. فالتمهيد يتكفل، في جزئه الأول، بدراسة مفهوم التأويل واتجاهاته وحدوده في التراث. وينطلق من المعاجم والمؤلفات المتخصصة، ويتأمل الفروق بين التأويل ومرادفاتهما الأخرى، بحثاً عن السمات الخاصة التي تميز التأويل وتحدد معالمه. ومن تتبع اتجاهات هذا المفهوم في حقول متعددة وقفنا على الحدود التي تؤطر للتأويل المقبول وتحد من التأويلات المنبوذة.

أما الجزء الثاني من التمهيد فقد اعتنى بالبحث عن أهم الركائز التي تؤسس للتأويل في المؤلفات النقدية في فترة امتدت حتى أواخر القرن الهجري الخامس. ومن دراسة نماذج ممثلة من تلك المؤلفات لاح لنا ثلاثة أنواع من أساليب الوصول إلى المعنى، فقد كان البحث عن المعاني يقوم، في أوقات، على استدعاء النصوص بشتى أنواعها بما فيها الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأخبار، وال نوادر، والأشعار. وسمي هذا النوع: (الآليات النصية). بينما ينتج المعنى، في بعض الأحيان، من تحليل لغة النص المعجمية وتراكيبه النحوية، وأطلقنا عليه: (الآليات اللغوية) تمييزاً له عن (الآليات الجمالية) التي تحلل فيها أساليب النص الجمالية بواسطة مفاهيم مستمدة من بعض حقول البلاغة العربية.

ووظفت الدراسة (تحليل الخطاب) بوصفه منهجاً للبحث في العلوم الإنسانية، سعياً إلى إيجاد تفسير علمي لشيوع أنماط معينة من آليات التأويل وأساليبه خلال تلك الحقبة الطويلة. وهو ما

(١) انظر: وليد خالص، المباحث النقدية في أمالي المرتضى، ط ٢، (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٩٥م)، ٥٦ وما بعدها؛ محمد الهدلق، تأويل المرتضى للنص الشعري، العدد (١) دورية جذور، نادي جدة الأدبي (٣٤٤٣٢٦)؛ صبري المواجدة، الشريف المرتضى ومنهجه في التفسير، مخطوط رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، (١٩٩٣م)، ٥٧؛ كاسد الزبيدي، منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم، (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٤م)، ٣١.

أوصلنا إلى تحديد عدد من المفاهيم التي يحيل عليها المؤلفون باطراد حين يوظفون تلك الآليات بأفرعها الثلاثة. إذ وجدناهم يقرنون بين لسان العرب والآليات النصية، وينشدون سبيل العرب حين يستعملون الآليات اللغوية، كما ألفيناهم يطلبون مذهب العرب حين ينتقلون إلى الآليات الجمالية، فكان لابد من دراسة آثار هذه المفاهيم في المؤلفات النقدية التي شكلت أفق المرتضى قبل الانتقال إلى كتاب الأمالي.

أما القسم الأول من هذه الدراسة فعنوانه (المرتضى ومفهوم التأويل). وتكوّن تبعاً لذلك من فصلين: سعى الأول منهما إلى إعطاء ملامح تاريخي عن شخصية المرتضى وظروف تكوينه الثقافي والعلمي. ويرتبط هذا الفصل بما يليه من خلال ما يقدمه من إضاءات تبرز العوامل التي أسهمت في تحديد المسار الذي انبنت عليه مفاهيم المرتضى النقدية. في حين اختص الفصل الثاني بدراسة مفهوم التأويل عند المرتضى، وفيه ألقى الضوء على الضوابط النقلية والعقلية التي تحكمت في تأويل نصوص كتابه. وبعد أن تبين أن هذه الضوابط مما يشترك فيه المرتضى مع مؤولين كثر سعت الدراسة إلى إثارة سؤالين اثنين كان في محاولة الإجابة عنهما ما يفسر التفاوت الواضح بين التأويل في الأمالي والكتب المشابهة، وهما: لماذا تعددت أوجه التأويل في الأمالي؟ وكيف تعددت؟ فمن خلال هذين السؤالين حللنا خطاب المرتضى النقدي فاقترنا من تصورات المرتضى النظرية عن هذا العلم، وتلمسنا المنطلقات التي تغذي ممارساته التأويلية، وهو ما ساعد على تجاوز الحيرة التي واجهت الدارسين فتباينت، من ثم، وجهات نظرهم حول تأويل المرتضى، وأوقفتمهم عند مرحلة اكتشاف تلك الظاهرة النادرة والتنويه بتفردھا.

وعُني القسم الثاني بالإجابة عن السؤال الرئيس الذي تقوم عليه هذه الأطروحة وهو: ما آليات التأويل في أمالي المرتضى؟ واقتضت الإجابة عنه التدرج في الإجابة عن أسئلة ثلاثة تفرعت عنه وشكلت مقومات الفصول التالية، وأولها: ما الآليات النصية التي يوظفها المرتضى في أماليه؟ وعلى هذا السؤال دار الفصل الثالث من هذه الدراسة، وفيه درست السياقات التي شكلتها النصوص التي ترد في تأويل المرتضى؛ بغية الوقوف على دوافع الاستعانة بها. لاسيما أن لتوظيف النصوص في هذا النوع من المؤلفات من الشيعوع ما دفع بعض الباحثين إلى وصفها بالظاهرة.

وإذ تبينت معالم تلك النصوص وأغراضها، انتقل البحث إلى سؤال فرعي ثانٍ كان عماد الفصل الرابع من هذه الدراسة وهو: ما الآليات اللغوية التي توصل المرتضى من خلالها إلى تحليل

النصوص وتفسيرها؟ وهنا كان لابد من تجزئة الآليات اللغوية إلى آليات معجمية تتعلق بمباحث اللفظة المفردة، وآليات تركيبية تختص بالمستوى التركيبي للعبارة.

وفي دراسة الآليات المعجمية اتضحت السياقات التي تبحث فيها مسائل الترادف والاشتراك والتضاد، وعلاقة هذه المسائل وما شاكلها بالتأويل. وهو ما أبرز أهمية دور اللفظة المفردة داخل السياق، لاسيما أن تلك المباحث تتأرجح بين السماع والقياس مما يجعل استخلاص المعاني متعلقا بأحكام ينبغي الإلمام بها.

أما في الجانب التركيبي فقد درست مباحث الحذف والتقديم والتأخير والزيادة وما شابهها. وهي مباحث تظهر مدى الوعي بأهمية السياق في إنتاج المعنى. وتكمن أهمية دراسة جهد المرتضى في هذا الجانب من حيث إنه يسبق تاريخيا نظرية النظم ويمهد لها.

ولما اقتصر الفصل الرابع على دراسة تحليل المرتضى للنصوص في المستوى غير المجازي للعبارات والجمل فقد كان الفصل الخامس يتساءل: ما الآليات الجمالية التي تم توظيفها في الأمالي؟ وقد ألفت محاولة الإجابة عنه الضوء على شخصية المرتضى النقدية وتنقلت معه في دراساته التطبيقية على النصوص الشعرية بما فيها تلك التي حوتها أقرب مؤلفاته الأخرى إلى الأمالي، وتأملت تصوراتها عن المفاهيم البيانية وكيفية توظيفه لها.

وفي الخاتمة ضبطت أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

وكان لابد لهذه الدراسة وهي تعتمز بحث آليات التأويل في أمالي المرتضى من التوسل بعدد من المصطلحات والمفاهيم، منها ما هو شائع وموظف في كثير من الدراسات المشابهة، ومنها ما يحتاج إلى التنويه بما يحيل عليه. من ذلك (آليات التأويل) والآليات كلمة تستعمل ((عندما تشبه بعض الظواهر بمحركات ذات مكونات، أو أجهزة متضافر عملها. من هذا المنطلق تصبح الآليات هي: أشكال اشتغال مكونات حدث، أو ظاهرة، أو مسار؛ ونظر لها انطلاقا من صلاتها، ومن علاقات التأثير والتأثير التي تربطها ببعضها البعض))^١. أما التأويل - وسيأتي الحديث عنه في موضعه - فهو تفسير يتميز بتحرره وابتعاده عن المعنى الذي قد يكون قصده صاحب النص الذي يتم تأويله. فيسند القارئ* المعنى إلى المقروء، بناء على معارف سابقة يتألف منها معجمه، مما يجعل

(١) شارلوت سيمور، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٢م)، ج٢، ٥٦٤. * قد تستعمل الدراسة في سياقات مختلفة القراءة والقارئ بمعنى التأويل والمؤول من دون أن تعول على ما يمكن أن يكون بين هذه المفاهيم من فروق دقيقة.

الكلام محتملا أكثر من وجه^١. من هنا يكون المقصود بآليات التأويل: الأدوات والمفاهيم التي توصل بها النقاد عموما، والشريف المرتضى خصوصا، للوصول إلى المعنى. ويدخل فيها كل المعارف التي وظفها الناقد، وجعلها وسيلة من وسائل الكشف عما تتضمنه النصوص من معان ومضامين فكرية دالة.

ولعل مصطلح (الآليات النصية) الأكثر حاجة إلى التحديد من بين المصطلحات الأخرى التي ستتحدد مقاصدها في مواضعها من البحث. وليست الآليات النصية إلا تلك النصوص التي تستدعى في أثناء تأويل نص آخر، فهي نصوص يستحضرها المؤول لبناء معنى أو توضيح قصد، أو كشف خفي أو غامض. وتتنوع هذه النصوص لتشمل النصوص الدينية (آيات قرآنية أو أحاديث نبوية) والشعرية، والسردية كالأخبار، والحكايات، وأسباب النزول، وما شاكل ذلك.

والشواهد مصطلح مألوف كان يمكن أن يقوم مقام الآليات النصية لولا بعض الاعتبارات المنهجية، منها: أن فكرة الاستشهاد ذات طبيعة استدلالية في أساسها، وبعض النصوص التي تدخل في إطار الآليات النصية تحمل صفة الاستشهاد، في حين يفتقد بعضها الآخر هذه الصفة؛ فيأتي النص لتوضيح نص آخر وشرحه وإضاءته. فضلا عن أن دلالة الشاهد قد أخذت، منذ وقت مبكر، في الاتساع والابتعاد عما كان يحمله في كتب النحو واللغة. فلم يعد الشاهد في الدراسات النقدية مقصورا على النصوص الاستدلالية، بل أصبح يعني: الجزء المقتطف من نص ما فيجري البحث عن خصائصه الفنية، وإبراز ما فيه من أساليب بلاغية^٢. وعلى هذا درجت بعض الدراسات المعاصرة في تسمية النصوص المدروسة في البلاغة العربية بالشواهد. لهذا كان اسم الآليات النصية أكثر دلالة في سياق التأويل من مصطلح الشواهد، مما يجعل مصطلح الآليات النصية يستوعب مصطلح الشواهد ويتجاوزه.

وتأتي هذه الدراسة لتثري جهودا علمية سابقة عنيت بدراسة أدب المرتضى ونقده، وهي جهود أضاءت جوانب مختلفة من شخصية المرتضى ونتاجه الفكري، ومن أقدمها كتاب: (أدب المرتضى من سيرته وآثاره) للدكتور عبد الرزاق محيي الدين، والذي جاء في خمسة أبواب استهله مؤلفه بدراسة تاريخية موسعة للحضارة الإسلامية في القرن الرابع، في البابين الأولين، والثالث جعله لسيرة المرتضى الشخصية والعلمية، والرابع خصصه لآثاره الثقافية والأدبية، أما الخامس منها ففي

(١) انظر: أحمد مطلوب، معجم النقد العربي القديم، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م)، ٢٨٩.

(٢) انظر: إدريس موحنت، مقارنة الشاهد الشعري في الكتب النقدية والبلاغية، مخطوط رسالة ماجستير، جامعة محمد الخامس، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٢/١٩٩٣م)، ٣٤.

أدب المرتضى. وقد قسم أدب المرتضى إلى قسمين: وصفي، وإنشائي. وفي الوصفي أشار إلى التفاتاته البلاغية، وأحكامه النقدية. وخلص الباحث إلى أن ((آراء المرتضى البلاغية كانت حلقة وصل بين ما بدأه الجاحظ من إشاعة الخواطر البلاغية عند نقد النصوص في كتابه البيان والتبيين وما انتهى إليه الجرجاني من تركيز تلك الخواطر وتصنيفها إلى أبواب مستقلة، وأن خواطره لو جمعت ووصلت ببعضها البعض لألفت شطرا كبيرا من مسائل البلاغة، وبخاصة ما كان أدخل منها في علم المعاني)).^١ ثم أكد هذه النتيجة بأن وصف المرتضى بأنه: ((من أقدر ناقد عصره، إن لم يكن أقدرهم جميعا على التصرف في النص، والتحكم في بواطنه وخفاياه، وبلوغ أقصى ما يحتمله من دلالات)).^٢

ومع أن دراستنا هذه تتفق مع ما توصلت إليه دراسة الدكتور محيي الدين في هذه النقطة تحديدا، إلا أننا نرى أن هذا الاستنتاج يفتقر إلى تحديد دقيق للإجراءات العملية التي سلكها المرتضى للوصول إلى المعاني، وإلى دراسة مفصلة للآليات التي وظفها في تأويل النصوص، وهو ما لم يتوقف عنده هذا الكتاب.

ولم يسهم ظهور كتاب الدكتور أحمد عبد الواحد: (النقد الأدبي في آثار الشريف المرتضى) في تحديد تلك الإجراءات؛ إذ إن أطروحة الكتاب تتلخص في أنه موازنة بين آراء المرتضى النقدية وآراء نقاد آخرين كالأمدي والقاضي الجرجاني، حرص الباحث من خلالها على إعادة كل إنجازات المرتضى النقدية الالفة إلى استفادته المباشرة من نقاد سبقوه أو عاصروه. وفي مبحث تحقيق النصوص، وتحت عنوان فرعي حمل اسم ((طابعه في تأويلها))^٣ وصف الباحث، في بضع صفحات، تأويل المرتضى في كتابه الأمالي وصفا عاما، وساق بعض الأمثلة على تكلف المرتضى وتعسفه في التأويل.

ويشي العدد الضئيل من الصفحات المخصصة لتأويل المرتضى (من ٢١٣ إلى ٢١٧) في كتاب عبد الواحد بأن تحديد كيفية وصول الشريف المرتضى إلى الدلالات لم يكن هدفا من أهداف دراسته.

وتندرج ضمن هذا النوع من الدراسات مقالة الدكتور أحمد المعتوق: (الشريف المرتضى حياته - ثقافته - أدبه ونقده)^٤ إذ درس فيها سيرة حياة المرتضى وعرف بأبرز مؤلفاته، ووصف طريقته في

(١) محي الدين، مرجع سابق، ٢١٨.

(٢) المرجع نفسه. (تكتفي دراستنا هذه بالعبارة المختصرة: المرجع نفسه للدلالة على الصفحة نفسها من المرجع المحال عليه سابقا).

(٣) المرجع نفسه، ٢١٣.

(٤) انظر: أحمد المعتوق، الشريف المرتضى حياته. ثقافته. أدبه ونقده، ع (٤٤) المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، ١٩٩٣م، (٦٧٣١)؛ وانظر له كذلك: مقالة: موقف الشريف المرتضى من قضية السرقات الشعرية، مجلة عالم الفكر، مج ٢٢، ع (٢) أكتوبر ١٩٩٣م، ٢٩٢-٣٤١.

التفسير بالرأي واستشهاده بالنصوص الشعرية والنثرية. وخلص إلى أن المرتضى واسع الثقافة، وأنه سبق النقاد إلى مناقشة بعض المفاهيم والمصطلحات ومنها السرقة غير المقصودة، وتوارد الخواطر. ولم تبحث مقاله التأويل وآليات الوصول إلى المعنى في الأمالي، أو في مؤلفات المرتضى الأخرى.

وإلى جانب هذه الجهود التي قصدت التعريف بآثار الشريف المرتضى بصورة عامة وجد كتابه الأمالي عناية عدد من الدراسات منها كتاب: (المباحث النقدية في أمالي المرتضى) ويدرس الكتاب الذي جاء في خمسة فصول نقد المرتضى الشعري تحديداً، خصص الفصل الأول لكتاب الأمالي وقارنه بكتب الأمالي الأخرى، ودرس منهج المرتضى في شرح الشعر في الفصلين الثاني والثالث، وخصص الرابع لردود المرتضى على الأمدى، أما الخامس فكان بعنوان قضايا ونظرات ويعرض لأهم قضيتين تناولهما المرتضى في كتابه وهي السرقات، والاختيارات الشعرية. ومع أهمية هذا الكتاب في إظهار بعض السمات التي تميز جهد المرتضى في تأويل النص الشعري إلا أنه لم يحدد الآليات التي وظفها المرتضى في شرح الشعر، كما أنه يغفل أهمية جهوده في تأويل النصوص الأخرى وعلى رأسها النص القرآني، وقد ألمح المؤلف إلى هذا النقص الذي يعتري كتابه بأن أشار إلى أنه ((لا يمكن أن نتبين أهمية شرح الشعر عند المرتضى بمعزل عن تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي))^١.

ولم تغب هذه الملاحظة عن ذهن الدكتور محمد الهدلق الذي أعد مقالة عن: (تأويل المرتضى للنص الشعري) أكد فيها ضرورة الإلمام بمنهج المرتضى في تأويل النص القرآني؛ ذلك أن المرتضى ((يقيس غريب الكلام والشعر على المتشابه من القرآن الكريم))^٢. على أن هذه المقالة سعت إلى جمع آراء المرتضى النقدية المتفرقة في بعض مؤلفاته الأدبية المتعلقة بتأويل النص الشعري بعامة وشعره على وجه الخصوص، ومقارنتها بآراء نقاد قدامى ومعاصرين. ولم تبحث أيّاً من الآليات التي تقوم عليها الدراسة الحالية، إذ لم تكن هذه الآليات محور اهتمامها، بل انصب اهتمام الباحث على الإشادة بآراء المرتضى النقدية والتنويه بمضامينها الفكرية غير المسبوقة. وانتهت المقالة بالتنبيه على أن آراء المرتضى لم تبحث بما فيه الكفاية، وأنها من الأهمية بحيث تتحتم دراستها والوقوف عندها وقفة مطولة.

(١) خالص، المباحث النقدية، مرجع سابق، ٤٩.

(٢) الهدلق، مرجع سابق، ٣٣٩.

أما تأويل المرتضى للنص القرآني في كتابه الأمالي فقد وجد اهتمام دارس آخر هو صبري المواجدة فجاءت رسالته العلمية: (الشريف المرتضى ومنهجه في التفسير) المقدمة لكلية الفقه وأصوله بالجامعة الأردنية لتبحث هذا الجانب وحده ولكن من وجهة نظر شرعية خالصة.

ولئن أفادت دراستنا هذه (آليات التأويل في أمالي المرتضى) من الدراسات التي سلف عرضها وسعت إلى سد الفراغ الذي خلفته، فإن مقاصدها الكبرى تلتقي مع غايات دراسات أخرى رامت بحث آليات التأويل في التراث العربي الإسلامي، وسيجد قارئ هذه الدراسة إحالات على هذا النوع من البحوث في بعض المواطن التي يقتضيها المنهج.

ولابد من الإشارة هنا إلى أننا قد اعتمدنا في دراسة كتاب أمالي المرتضى المسمى: (غري الفوائد ودرر القلائد) للشريف علي بن حسين الموسوي على طبعة دار الفكر العربي (١٩٩٨م) والتي ظهرت في مجلدين اثنين بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم. وكل الإحالات على (الأمالي) داخل هذه الدراسة تشير إلى هذه النسخة. ويأتي هذا الكتاب على رأس قائمة أهم المصادر التي اعتمدت عليها الدراسة، كما اعتمدت في بعض مفاصلها على كتابيه الآخرين: (الشهاب في الشيب والشباب) و(طيف الخيال).

أما أهم ما واجه هذه الدراسة من صعوبات فتتعلق بعدم العثور على كل مؤلفات المرتضى؛ إذ إن بعضها غير متوفر إما لأنه مفقود أو أنه لا يزال مخطوطاً، كما أن النسخة التي وقعت عليها من كتابه المهم: (الشهاب في الشيب والشباب) نسخة غير محققة، وبها بعض الأخطاء. ويمكن أن يضاف إلى هذه الصعاب طبيعة التأليف في كتاب الأمالي التي لا تتجه دائماً وجهة أدبية، بل تأخذ أحيانا منحى عقائدياً صرفاً تستعمل فيه النصوص لخدمة أهداف فكرية خاصة. فضلاً عن أن ثقافة المرتضى الموسوعية جعلته يطرق أبواباً قد تؤدي متابعته فيها إلى إخراج هذه الدراسة عن مسارها.

وأخيراً أقدم شكري الجزيل للأستاذ الدكتور عمر بن قينة المشرف على هذه الرسالة الذي كان له الفضل في الإرشاد، والتوجيه، والعناية بهذا البحث، وأقدر فيه روحه الأبوية التي شملني بها مدة ملازمتي له. كما أشكر الإخوة والأخوات القائمين على المكتبات في الجامعات المغربية على تيسيرهم لي الاطلاع على بعض المراجع التي أفدت منها في إعداد هذه الرسالة.

تمهید

أولاً: التأويل

مفهومه، واتجاهاته، وحدوده

تعد مادة (أول) في المعاجم العربية مادة ثرية للغاية مع ما تحمله من تناقضات؛ إذ تأتي في سياقات تشير إلى السياسة والتدبير والتأمل، وتشير في سياقات أخرى، إلى البلادة وضعف العقل^١. قد يكون هذا حال الكثير من المفردات في المعاجم وخاصة معجم (لسان العرب) الذي حرص صاحبه ابن منظور على استحضار جل السياقات الممكنة لكل مفردة، مصرحاً بموقفه المحايد، حيث اقتصر جهده على جمع المادة من بعض المعاجم السالفة، ولا يهتم كثيراً بإبداء آرائه حول ما يجمعه من مفردات. إلا أنه يخرج عن صمته المعتاد مع مفردة (تأويل) فيبيدي استغرابه من عدم وجود علم للتأويل في ثقافة قامت أصلاً على التأويل، يقول: ((وَأَوَّلُهُ وَتَأَوَّلُهُ: فَسَّرَهُ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩] أي: لم يكن معهم علم تأويله، وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه))^٢. وربما وضع ابن منظور بعبارته الأخيرة يده على ثغرة واضحة في التراث العربي.

إذ يبدو أن القدماء لم يفكروا في جعل التأويل موضوعاً للدراسة والتحليل. وهذا ما حدث للتفسير أيضاً. إذا اعتبرناهما علمين منفصلين. وقد عبر السيوطي عن ذلك بقوله: ((إن مما أهمل المتقدمون تدوينه.... علم التفسير الذي هو كمصطلح الحديث، فلم يدونه أحد لا في القديم ولا في الحديث))^٣.

أما أقدم الكتب التي وصلتنا حاملةً كلمة (تأويل) عنواناً لها فكانت في القرن الثالث، عند ابن قتيبة تحديداً*. وكان تأخر ظهوره على أغلفة المؤلفات عدة قرون منذراً بولادة متعسرة لهذا المفهوم في الفكر النقدي. وهذا أمر لم يكن ليثير الانتباه، لأول وهلة، لولا أن التأويل مفهوم قرآني في الأصل إذ يأتي في ستة عشر موضعاً منه*. وهو ما يعني بوضوح أن القرآن اصطفاه من بين مجموعة من المترادفات، التي لم ترد في القرآن أو أشار إليها في حالات نادرة، كالتفسير مثلاً الذي لم يرد

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت) مادة أول، ج٢، ١٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ١٣٤.

(٣) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٦م)، ١٩، ٢٠. وانظر في هذا الصدد: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م)، ٢٠.

* في كتابه: تأويل مختلف الأحاديث، وتأويل مشكل القرآن.

* ترد مفردة تأويل واشتقاقاتها في السور التالية: النساء: الآية ٥٩. ويوسف: الآيات ٦، ٢١، ٣٦، ٣٧، ٤٤، ١٠٠، ١٠١. والإسراء: آية ٣٥. والكهف في الآيتين: ٧٨، ٨٢. ويونس، الآية: ٣٩. وتكرر مرتين في آية واحدة في سورتي: آل عمران، الآية: ٧، والأعراف: الآية ٥٣.

سوى مرة واحدة*. وإذا تذكرنا الأثر الصريح الذي خلفته تعبيرات القرآن ومصطلحاته في الثقافة الإسلامية لم نجد سببا واضحا لتأخر شيوع استعمال هذا المصطلح إلى تلك المرحلة المتأخرة، وانضوائه مدة طويلة تحت مصطلحات أخرى كالمجاز أو المعنى أو التفسير.

وإذا كانت بعض المصادر القديمة تجعل التأويل والتفسير بمعنى واحداً، فإن الأحداث منها تشير إلى فروق واضحة بينهما. وقد عني كتاب (كشف الظنون)^٢ بتفصيل القول في هذه المسألة من خلال مقارنته اللافئة بين المفهومين والتي تختصرها في هذه الصورة:

التأويل	التفسير
. توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.	. بيان لفظ لا يحتاج إلا وجهها واحداً.
. ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة.	. القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا.
. تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر.	. بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً.
. يتعلق بالدراية.	. يتعلق بالرواية.
. متعلق بالاستنباط.	. مقصور على السماع والاتباع.
. خاص، يستعمل في الكتب الإلهية.	. عام، مع جميع النصوص.
. أكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل.	. أكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها.

ولئن نجحت مقارنة (خليفة) بين التأويل والتفسير في كشف اللبس الملازم للمفهومين. مما شجعه على أن يتحدث عن التأويل باعتباره علماً^٣. فقد أفرزت جملة من السمات التي تميز كل منهما؛ فالتأويل يحيل على تعدد في المعنى، واحتمالية في النتائج، بينما يحيل التفسير على المعنى الواحد، وبصورة قطعية. ويبدو أن إصرار بعض المؤلفين، ومنهم الشريف المرتضى، على استعمال مصطلح (التأويل) مبني على وعي تام بما يطبع التأويل من سمات. وهو اختيار يجد سنده في الممارسة التأويلية نفسها كما سنرى في حينه.

* سورة: الفرقان، الآية ٣٣.

(١) ينقل لسان العرب عن ثعلب قوله: ((التأويل والمعنى والتفسير واحد)). (ابن منظور، مرجع سابق، مادة: أول، ج٢، ١٣٥).

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٣٣٤، ٣٣٥.

(٣) انظر: خليفة، مرجع سابق، ٣٣٤.

ما يميز التأويل عن بقية المصطلحات المحيطة به هو أنه عملية رجوع. هذا ما ألحت عليه كثيرا كل المصادر التي حاولت تعريف التأويل، وحسبنا الإشارات المتكررة إلى هذه الكلمة في (لسان العرب) وحده^١. ولكن إذا كان التأويل رجوعا بالنص إلى نصوص أخرى، وكان التأويل مختصا بالنص القرآني و((يستعمل في الكتب الإلهية))^٢ فما الشيء الذي يحاول المؤول إرجاع القرآن إليه؟ ثمة نصوص كثيرة تحض على إرجاع لغة القرآن إلى أصلها العربي، وقد أورد السيوطي بعضها منها، من ذلك ما أخرجه البيهقي من حديث أبي هريرة مرفوعا: ((أعربوا القرآن والتمسوا غرائب))^٣. ويستبعد السيوطي أن يكون (الإعراب) في هذه النصوص متعلقا بعلم النحو؛ لأن إطلاق الإعراب على الحكم النحوي اصطلاح حادث^٤. ويبدو أن مثل هذه النصوص قد أسهمت، مع ما يحيل عليه المعنى اللغوي للتأويل، في تحديد الاتجاه المفترض أن يتخذه تأويل النص القرآني.

وإذا تأملنا تأويلات الدارسين الأوائل بصرف النظر عما اعتقدوا أنها تندرج تحته من الأسماء، صادفنا تأويلات متقدمة لبعض الصحابة احتفظت لنا بما بعض المصادر، منها (الإتقان) أيضا، الذي يورد هذا الخبر: ((بيننا عبد الله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن، فقال نافع بن الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه فقالا: إنا نريد أن نسألك عن أشياء في كتاب الله فتفسرها لنا...))^٥. والخبر طويل جدا، يكفي هذا الجزء منه لملاحظة أنه يسمي عمل ابن عباس تفسيرا، مع أن التفسير ليس بمستنكر عادة، إلا أن قوله: ((يجترئ... بما لا علم له به)) يشي بأنه وجد ابن عباس يفسر القرآن بصورة مغايرة لما عرف عن الصحابة في تفسيرهم بالمأثور، مما يعني أن الخبر يصف مؤولا ولا يصف مفسرا. وعلى أية حال، يبدو أن التأويل بغير ما أثر عن الرسول ﷺ قد أخذ، في صورته الأولى، اسم (التفسير بالرأي).

(١) يقول ابن منظور: ((الأوّل: الرجوع. آل الشيء يُؤولُ أولاً ومآلاً: رَجَعَ. وأوّل إليه الشيء: رَجَعَهُ. وألّث عن الشيء: ارتدّت. وفي الحديث: (من صام الدهر فلا صام ولا آل) أي: لا رجوع إلى خير، والأوّل الرجوع... وفي حديث خزيمة السلميّ: (حتى آل السّلاميّ) أي رجوع إليه المخ. ويقال: طَبَّختُ النّبِيذَ حتى آل إلى الثُّلث أو الرُّبُع، أي رَجَعَ)). (ابن منظور، مرجع سابق، مادة: أول، ج ٢، ١٣٤).

(٢) خليفة، مرجع سابق، ٣٣٥.

(٣) يشير السيوطي إلى كثرة الروايات في هذا الصدد بقوله: ((وأخرج مثله عمر وابن عمر وابن مسعود موقوفا)) (السيوطي، مرجع سابق، ٢٦٣).

(٤) انظر: المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه، ٣٠٣.

بيد أن هذا الخبر يدعم رأي من عد ابن عباس من بين قلة ممن لا يتحفظون من القول في القرآن برأيهم، في مقابل عدد لا بأس به من كبار الصحابة أثر عنهم تحفظهم الشديد من القول في القرآن بالرأي، يتزعمهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه الذي يؤثر عنه قوله: ((أي سماء تظلي، وأي أرض تقلني، إذا أنا قلت في آية من كتاب الله تعالى بغير ما أراد الله))^١. فهم يحتاطون لسؤال مرعب قد يواجههم به صاحب النص رضي الله عنه يوم القيامة: ((من أين قلت عني هذا))^٢.

ما يبعث على القلق في التفسير بالرأي، ويجعله في نظر بعضهم جرأة على القرآن، أنه يبحث عن معاني المتكلم بالقرآن رضي الله عنه، وهي مهمة عسيرة من غير شك، ولا يدفع عسرها إلا وجود النص المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم. لكن هذا النص غير متوفر على كل حال، ولذلك حكمة، كما يلاحظ الزركشي، الذي ينقل عن بعضهم قوله: ((علم التفسير عسير يسير، أما عسره فظاهر من وجوه؛ أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار؛ فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه، أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك متعذر إلا في آيات قلائل. فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد))^٣.

وإذا كانت الحكمة في ترك التنصيص على المعنى تقتضي التفكير والتدبر في آيات القرآن الكريم، فليس التدبر إلا الالتفات إلى مقاصد القرآن، بحثا عن الحقيقة التي ينشدها المسلم، كما يؤكد ذلك الشاطبي^٤، الذي يرى أن القرآن الكريم كان مصدر المعرفة الأول في الثقافة العربية الإسلامية؛ ف((فيه بيان كل شيء... والعالم به على التحقيق عالم بجملته الشرعية، ولا يعوزه منها شيء، والدليل على ذلك من أمور:

منها النصوص القرآنية، من قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^٥ الآية، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^٦، وقوله: ﴿مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^٧، وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م)، ج٣، ٢٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ج٣، ٢٧٦.

(٣) الزركشي، مرجع سابق، ج١، ٢٩.

(٤) انظر: الشاطبي، مرجع سابق، ج٣، ٢٤٤.

(٥) المائدة: ٣.

(٦) النحل: ٨٩.

(٧) الأنعام: ٣٨.

يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ^١، وأشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه هدى وشفاء لما في الصدور، ولا يكون شفاء لجميع ما في الصدور إلا وفيه تبيان كل شيء.

ومنها ما جاء من الأحاديث والآثار المؤذنة بذلك؛ كقوله ﷺ: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ حَبْلُ اللَّهِ، وَهُوَ النُّورُ الْمُبِينُ، وَالشِّفَاءُ النَّافِعُ، عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ، وَنَجَاةٌ لِمَنْ تَبِعَهُ، لَا يَعْوجُّ فَيَقْوَمُ، وَلَا يَزِيغُ فَيَسْتَعْتَبُ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ، وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ". فكونه حبل الله بإطلاق، والشفاء النافع إلى تمامه، دليل على كمال الأمر فيه... وعن عائشة: "أَنْ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَلَيْسَ فَوْقَهُ أَحَدٌ". وعن عبد الله بن عمر قال: "إِذَا أُرِدْتُمْ الْعِلْمَ فَأَثِيروا الْقُرْآنَ، فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ". وعن عبد الله بن عمر قال: "مَنْ جَمَعَ الْقُرْآنَ فَقَدْ حَمَلَ أَمْرًا عَظِيمًا، وَقَدْ أُدْرِجَتِ النَّبُوَّةُ بَيْنَ جَنْبَيْهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُوحَى إِلَيْهِ"... ومنها: التجربة، وهو أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً؛ وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة أهل الظاهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل^٢.

وقد أثبت هذا النص، على طوله لأهميته؛ إذ جمع فيه الشاطبي أهم النصوص التي أكدت مكانة القرآن المركزية في الثقافة العربية الإسلامية. ولا غرو بعد ذلك أن تتجه أنظار المؤلفين دائماً إلى البحث عن مقاصده، ولكن كيف نصل إلى مقصد المتكلم بالقرآن؟

ربما ورد هذا السؤال، بشكل أو بآخر، على ذهن بعض من حاول من القدماء تأويل النص القرآني، يشي بذلك ظهوره بشكل ضمني في المحاولات الأولى لدراسة التأويل، ولاسيما كتاب ابن قتيبة (تأويل مختلف الحديث). والذي بدا أنه يجب عن هذا السؤال من دون أن يصرح به، هذا ما يفهم من تناوله لأضرب متباينة من التأويل كلها تبحث عن معنى يفترض أن صاحبه أراده بعينه.

يعود الشاطبي* في وقت متأخر، إلى سؤال (القتبي). كما يسمي ابن قتيبة - ليعيد صياغته بصورة أكثر وضوحاً^٣. حيث يلاحظ الشاطبي أن أضرب التأويل التي تحدث عنها ابن قتيبة في كتابه المذكور آنفاً، تضعنا أمام جملة من المحاولات، جميعها قصد البحث عن معنى المتكلم بالقرآن

(١) الإسراء: ٩.

(٢) المرجع نفسه، ج٣، ٢٣٣-٢٣٤. والحديث ضعيف؛ انظر: الألباني، ضعيف الترغيب والترهيب، (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت)، حديث رقم: ٨٦٧.

*

(٣)

الكريم، لكنها سارت في اتجاهات مختلفة بحسب تصورات أصحابها الفكرية والمعرفية. وسنجد في نهاية المطاف أنها كلها مرفوضة عنده إلا الوجهة التي ارتضاها من قبله ابن قتيبة وبررها الشاطبي ودافع عنها بقوة. فماذا صنع ابن قتيبة أولاً؟

تحدث ابن قتيبة عن أضرب من التأويل سادت في عصره، منها:

١. التأويل الحرفي: وهو تأويل قوم أخذوا النصوص على ظاهرها، مع أنهم واجهوا نصوصاً لا يمكن أن تثبت صحتها، فضلاً عن أخذها على ظاهرها. وأخذ بعض النصوص بتلك الطريقة لن يكون من دون نتائج، بل ستكون طريقة ((تبعث على الإسلام الطاعنين، وتضحك منه الملحدين، وتزهق في الدخول فيه المرتادين، وتزيد من شكوك المرتابين))^١. ولهذا رأى ابن قتيبة أن الحاجة ماسة إلى أن ((يحتج لهذه الأحاديث محتج، أو يتأولها متأول. لكنهم أنسوا بالعيب، ورضوا بالقذف، وصاروا بالإمساك عن الجواب كالمسلمين، وبتلك الأمور معترفين))^٢.

٢. تأويل ((الروافض))^٣: ومن أمثلته: ((قولهم في قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾^٤ إنها عائشة رضي الله عنها))^٥. ولم يحتج ابن قتيبة لبيان تهافت هذا التأويل إلا أن يستدعي خبراً نجده بنصه عند الشاطبي يقول فيه: ((وكان بعض أهل الأدب يقول: ما أشبه تفسير الرافضة للقرآن إلا بتأويل رجل من أهل مكة للشعر، فإنه قال ذات يوم: ما سمعت بأكذب من بني تميم، زعموا أن قول القائل:

بيت زرارة محتب بفنائيه ومجاشع وأبو الفوارس نهشل

أنه في رجال منهم، قيل له فما تقول أنت فيهم؟ قال: البيت بيت الله، وزرارة الحجر، قيل فمجاشع؟ قال: زمزم، جشعت بالماء. قيل فأبو الفوارس؟ قال: أبو قبيس. قيل له: فنهشل؟ قال: نهشل أشده. وفكر ساعة، ثم قال: نهشل مصباح الكعبة، لأنه طويل أسود، فذلك نهشل))^٦.

٣. التأويل الكلامي: وهو تأويل يقوم على المقاييس والنظر، ولا يأبه أصحابه بمخالفة النصوص، ((ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يهتمون آراءهم في التأويل))^٧. وتشيع فيه المصطلحات الفلسفية

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد عبد الرحيم، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ٢٤.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ٧٠.

(٤) البقرة: ٦٧.

(٥) المرجع السابق، ٧١.

(٦) المرجع نفسه، ٧١؛ وانظر: الشاطبي، مرجع سابق، ج٣، ٢٦٧.

(٧) ابن قتيبة، المرجع السابق، ٢٥.

أو ((آلات النظر))^١ بتعبير ابن قتيبة. ولم يلاحظوا أن ((معاني الكتاب والحديث، وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة، لا تدرك بالطرفة، والتولد، والعرض والجوهر، والكيفية والكمية والأينية. ولو ردوا المشكل منهما، إلى أهل العلم بهما، وضح لهم المنهج، واتسع لهم المخرج))^٢.

التأويل بين الظاهر والباطن:

يرى الشاطبي أن كل الأنواع التي وردت عند ابن قتيبة يمكن أن تجمعها ثنائية الظاهر والباطن؛ فالتأويل الحرفي للنصوص تأويل ظاهري، وتأويل غلاة الشيعة تأويل باطني. لكن الإشكال الذي يواجه هذا التصنيف أن التأويلات التي أوردها ابن قتيبة عن بعض المتكلمين لم تأخذ بالظاهر وحده فيسلك أصحابها مع أهل الظاهر، ولم تبتعد كثيرا لتكون من التأويلات الباطنية. لهذا اجتهد الشاطبي في وضع معيار واضح يعينه على تصنيف كل تلك التأويلات.

يجل الشاطبي تأويلات المتكلمين التي أوردها ابن قتيبة على النحو التالي: ((من أرباب الكلام من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسع نسوة حرائر، مستدلا على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^٣ ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في مثنى وثلاث ورباع... ومنهم من فسر الكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^٤ بالعلم، مستدلين ببيت لا يعرف، وهو:

* ولا يكرسيء علم الله مخلوق *

كأنه عندهم: ولا يعلم علمه. ويكرسيء مهموز، والكرسي غير مهموز. ومنهم من فسر ﴿عَوَى﴾ في قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^٥ أنه تخم من أكل الشجرة، من قول العرب: غوي الفصيل يغوي غوى إذا بشم من شرب اللبن، وهو فاسد؛ لأن غوي الفصيل فَعَلٌ والذي في القرآن على وزن فَعَلٍ))^٦.

إلى غير ذلك من نماذج تؤكد أن ((هؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعا للرأي، وقد أدهم ذلك إلى تحريف كلام الله بما لا يشهد لفظه عربي ولا لمعناه برهان كما

(^١) المرجع نفسه، ٢٥.

(^٢) المرجع نفسه.

(^٣) النساء: ٣.

(^٤) البقرة: ٢٥٥.

(^٥) طه: ١٢١.

(^٦) الشاطبي، المرجع السابق، ج٣، ٢٥١.

رأيت))^١. ويستكثر الشاطبي من الأمثلة لحرصه على حسم تصنيف هذه الفئة من التأويلات الكلامية: ((وإنما أكثرت من الأمثلة، وإن كانت من الخروج عن مقصود العربية، والمعنى على ما علمت؛ لتكون تنبيهها على ما ورائها مما هو مثلها أو قريب منها))^٢.

ويذهب الشاطبي إلى أنهم لم يفهموا مراد الله من كلامه فانطبق عليهم قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُؤَلَاءَ الْقَوْمَ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^٣. ولا يقصد الشاطبي من ذلك أنهم لم يفهموا الكلام نفسه ((كيف، وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام. ذلك أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه))^٤.

قد يفهم من هذا ميل الشاطبي إلى الباطن لكنه في هذا الصدد يفرق بين نوعين من الباطن، فهناك تأويل الباطنية، أي: الباطن الفاسد، في مقابل الباطن الصحيح الذي يدعو إليه الشاطبي؛ فتأويل الباطنية ((ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم أهل الظاهر... وحاصل هذا الكلام أن المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه))^٥.

يخلص الشاطبي من كل ذلك إلى أن التأويل المعتبر للقرآن هو التأويل الباطني ((وكون الباطن هن المراد من الخطاب قد ظهر... ولكن يشترط فيه شرطان:

أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر والمقرر في لسان العرب، ويجري على مقاصد العربية. ثانيهما: أن يكون له شاهد نص أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض))^٦.

يخرج الشاطبي من قراءته للتراث التأويلي للقرآن، بأن البحث عن معنى المتكلم بالقرآن اتخذ ثلاث مسارات متباينة: مسار فرط، ومسار أفرط، وبينهما وسط ((فالحاصل أن لكل علم عدلا وطرفا إفراط وتفريط، والطرفان هما المذمومان، والوسط هو الحمود... فالذين أخذوه على التفريط قصرُوا في فهم اللسان الذي جاء به، وهو العربية، فما قاموا في تفهم معانيه ولا قعدوا... والذين أخذوه على الإفراط قصرُوا في معانيه من جهة أخرى، وقد تقدم... أن الشريعة أمية، وأن ما لم

(١) المرجع نفسه، ج٣، ٢٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ج٣، ٢٥٢.

(٣) النساء: ٧٨.

(٤) المرجع نفسه، ج٣، ٢٤٥.

(٥) المرجع نفسه، ج٣، ٢٤٤.

(٦) المرجع نفسه، ج٣، ٢٥٢.

يكن معهودا عند العرب فلا يعتبر فيها)^١. وأما الوسط ف((عليه أكثر السلف المتقدمين، بل ذلك شأهم، وبه كانوا أفقه الناس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه))^٢.

وما استطاع أهل الوسط الحفاظ على هذه المنزلة من الانحراف إلى الإفراط أو التفريط، إلا لأنهم، حسب الشاطبي، احتكموا إلى ((ضابط))^٣ يعصم تأويلاتهم من الزلل والخطأ، إذ كان ((لا بد من ضابط يعول عليه في مأخذ الفهم... وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه))^٤.

تكمن أهمية اللسان العربي عند الشاطبي في ناحيتين الأولى أنه يحدد المعايير التي يقتضيها الكلام العربي ومن ناحية ثانية يضمن وجود شاهد يعزز التأويل ((ولا بد لكل قول يجزم به أو يحتمل من شاهد يشهد لأصله، وإلا كان باطلا، ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم))^٥.

ومن هذا المنظور وبناء على هذه الخلفية يتأمل الشاطبي حدود التأويل في التراث العربي الإسلامي، فإن كانت الروايات قد تواترت عن السلف الصالح في ذم التأويل، فقد ورد عنهم ما يقتضي إعماله، ((وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق: أي سماء تظلني... الحديث))^٦، في حين جاء عنه عليه السلام ما يقتضي إعمال التأويل، مثل حديث الكلاله؛ ((فقد قال حين سئل عنها: أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، الكلاله كذا وكذا؛ فهذان قولان اقتضيا إعمال الرأي وتركه في القرآن، وهما لا يجتمعان))^٧. لكن الشاطبي لا يجد أن تلك النصوص تدفع بعضها بعضا؛ فبعد أن حدد ((المسبار))^٨ الذي يسير به تلك النصوص بدقة انتهى إلى أن التأويل ضربان:

أحدهما: جار على كلام العرب وموافقة الكتاب والسنة فهذا لا يمكن إهماله لعالم بهما^٩.

(١) المرجع نفسه، ج٣، ٢٦٤.

(٢) المرجع نفسه، ج٣، ٢٦٤.

(٣) المرجع نفسه، ج٣، ٢٦٧.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه، ج٣، ٢٧٦.

(٦) المرجع نفسه، ج٣، ٢٧٢-٢٧٣.

(٧) المرجع نفسه، ج٣، ٢٧٣.

(٨) المرجع نفسه، ج٣، ٢٥٥.

(٩) انظر: المرجع نفسه، ج٣، ٢٧٣.

وأما ثانيهما: فهو التأويل غير الجاري على موافقة العربية أو الجاري على الأدلة الشرعية؛ فهذا هو الرأي المذموم من غير إشكال؛ لأنه تقول على الله بغير برهان، فيرجع إلى الكذب على الله تعالى، وفي هذا القسم جاء التشديد في القول بالرأي في القرآن على ما جاء^١.

تتضح أهمية خلاصة الشاطبي . التي يفصل فيها اللسان العربي بين تأويل مذموم وتأويل مقبول . من خلال ما يعضدها من نتائج توصلت إليها دراسة التأويل في حقول مختلفة في التراث الإسلامي . إذ لا يظهر أنه من قبيل الصدفة أن يصل ثلاثة من أهم دارسي المنجز التأويلي في الثقافة العربية الإسلامية إلى النتيجة نفسها . ذلك أن ابن رشد ومن بعده الزركشي ، بعد أن درس كل منهما المنجز التأويلي في حقله ، توصل إلى خلاصة شبيهة بخلاصة الشاطبي . إذ يرى ابن رشد أن التأويل العربي المنسجم ينبغي أن يستند إلى قانون ، يضبط من خلاله ((إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في استعمال المجاز))^٢ . وهو مضمون ما سماه ((قانون التأويل العربي))^٣ .

وهذا ما يسميه الزركشي ((القانون العام))^٤ في التأويل؛ فهو يرى أن القرآن ((إنما أنزل بلسان عربي مبين... ومعلوم أن تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيهة وكشف معانيها، ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعول تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه، من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها، وسياقه وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم ويدق عنه الفهم))^٥ . ذلك أنه ((إنما يفهم بعض معانيه، ويطلع على أسرار مبانيه، من قوي نظره، واتسع مجاله في الفكر وتدبره، وامتد باعه، ورقت طباعه، وامتد في فنون الأدب، وأحاط بلغة العرب))^٦ .

وإذا كان (اللسان العربي) لدى السلف بمثابة الضابط أو القانون الذي يراقبون من خلاله تأويلات النص القرآني، ويضمنون به صحة المعنى الذي أرادته صاحب النص، فكيف تكوّن هذا الضابط؟ وكيف وظف النقد القديم هذا المفهوم بوصفه مفهوماً تأويلياً؟ وما دوره في اجتراف أنواع معينة من آليات التأويل؟ هذا ما يحاول الجزء الثاني من التمهيد الإجابة عنه.

(١) انظر: المرجع نفسه، ج٣، ٢٧٤.

(٢) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد الجابري، ط٣، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م)، ١٢.

(٣) انظر: المرجع نفسه.

(٤) الزركشي، مرجع سابق، ج١، ٢٨.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) المرجع نفسه، ج١، ٢٠.

ثانياً: التأويل في الدراسات العربية القديمة

يهدف هذا الجزء إلى تتبع مفهوم التأويل وآلياته في التراث العربي القديم، في حقبة تمتد حتى نهاية القرن الخامس الهجري، عصر الشريف المرتضى. وينطلق من الدراسات القرآنية ليس لأن القرآن متقدم تاريخياً عن الشعر، ولكن باعتبار أن التأويل مفهوم قرآني في الأساس قبل أن يكون مفهوماً نقدياً. ولأن نشأة التأويل ارتبطت في التراث بالدراسات القرآنية كان مما يعين على تمثله في صورة حركة متطورة، التركيز على بعض تلك الدراسات التي قامت حول القرآن الكريم. مع تسليمنا بعدم إمكانية الإمام بكل أبعاده لتشعبه بين حقول مختلفة، والتي كان لكل منها تأثيره الخاص في تحديد مساره واتجاهاته، قبل أن يصل إلى كتب النقد الأدبي وهو بهذا الثراء.

أما المؤلفات التي وقع عليها اختيارنا فقد حاولنا أن تكون بقدر الإمكان نماذج ممثلة في التراث البلاغي والنقدي؛ فلما كانت المؤلفات في تلك الحقبة من الغزارة بحيث لا يمكن أن يجمعها فصل واحد فضلنا الاقتصار على عدد محدود من المؤلفات حين توفرت فيها جملة من الخصائص، ومن ذلك: أنها تمثل اتجاهات مختلفة، فعلى سبيل المثال، يضطلع كتاب (مجاز القرآن) لأبي عبيدة بالوجهة اللغوية، وأما (معاني القرآن) للفراء فيتبنى وجهة نحوية، أما الوجهة البيانية فيمثلها عند المعتزلة الجاحظ بكتابه: (البيان والتبيين) و(الحيوان)، ويمثلها عند السنة ابن قتيبة بكتابه (تأويل مشكل القرآن) و(تأويل مختلف الحديث). وقد كانت هذه الكتب في بعض الأحيان نقطة ارتكاز لتحركات متنوعة تناقش من خلالها قضايا أثارها غير أصحاب هذه الكتب من سابقهم أو معاصريهم.

ومما يميز الكتب النقدية التي عرجنا عليها هنا، (كالبديع) و(الموازنة) مع ما ذكر آنفاً من مؤلفات، أنها كتب في صميم التأويل؛ ((فهي تحاول فهم النص وتعرف ظواهر الاستعمال اللغوي والتركيبية فيه... [في حين] انشغلت الكتب النقدية الأخرى بترتيب طبقات الشعراء وبيان خصائصهم)).^١

وإجمالاً فقد وفرت تلك المصادر مادة غزيرة لهذا الجزء من الدراسة بما حفلت به من آراء أثرت المفاهيم التي أردنا توظيفها والإفادة منه.

(^١) محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد الأدبي حتى القرن الرابع الهجري، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨هـ)، ١٢.

لسان العرب والآليات النصية

مرحلة التأسيس:

كثيرة تلك الروايات التي تظهر توقف عدد من الصحابة عند بعض آيات القرآن متسائلين عن المعنى الحقيقي وراء صورتها اللفظية، وهي مع كثرتها، لا تكشف لنا إلا القدر اليسير عن طبيعة الأسئلة التي أثارها النص القرآني في نفوس متلقيه. لكنها بالمقابل، تضعنا أمام إجابة واضحة ومحددة، وهي أن تأويل النص الإلهي وفهمه، لن يكون ممكنا من دون العودة إلى كلام العرب، شعره ونثره.

ويبدو أن ابن عباس كان من أوائل من اقترحوا هذا المنهج، يقول السيوطي: ((قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر... وأولى ما يرجع إليه في ذلك ما ثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخذين عنه، فإنه ورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن، بالأسانيد الثابتة الصحيحة)).^١

ومن جملة ما يروى عن ابن عباس ما عرف فيما بعد بمسائل نافع بن الأزرق، التي استعان ابن عباس في الإجابة عنها بأكثر من مئتي بيت من الشعر^٢. وقد عرف عنه قدرته على توظيف الشعر في تأويل الآيات، حتى بات كل من يسأله عن القرآن ينتظر أن يسمع منه شعرا^٣. وكان يبرر منهجه هذا بقوله إن: ((الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فلتمسنا معرفة ذلك منه))^٤. أو قوله: ((إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب))^٥.

والنصوص التي تبوّئ ابن عباس منزلة سامية في مجال تأويل القرآن لا حصر لها، وقد جمع السيوطي بإسناد عددا وافرا منها^٦. وهو ما يجعلنا نفترض وجود أثر عميق لهذا المنهج الذي يقترحه ابن عباس، ولهذه الأفكار الأولية في تأويل النص القرآني، عند المؤولين اللاحقين. فكيف كانت أصداء هذا المنهج، وما أثره على مسيرة التأويل وآلياته؟

(١) السيوطي، الإقتان، مرجع سابق، ٢٦٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٣٠٣، ٣٢٧.

(٣) يورد السيوطي عن أبي عبيد قوله في ابن عباس: ((إنه كان يُسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر)). (المرجع نفسه، ٣٠٢).

(٤) المرجع نفسه، ١١٩.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) انظر: المرجع نفسه، ٣١٤.

مجاز القرآن وبلورة المفهوم:

يستهل أبو عبيدة كتابه (مجاز القرآن) بعد تعريفه القرآن تعريفا مطولا، بهذه الملاحظة: ((إنما أنزل القرآن ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^١ وتصدّق ذلك في آية من القرآن، وفي آية أخرى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^٢)).^٣ وإذا كان المجاز عند أبي عبيدة لا يعني (المجاز) كما استقر مفهومه عند البلاغيين فيما بعد، بل كان يعني التأويل، إضافة إلى معان أخرى قريبة منه كالتفسير، والمعنى، والغريب، والتقدير. فهذا يضيف إلى ملاحظة أبي عبيدة السابقة أهمية أكبر.

والحق أن أبا عبيدة لم يأت بجديد حين أكد أن القرآن عربي اللسان، فقد سبقه القرآن نفسه، إذ قررها في آيات عدة، أورد بعضها أبو عبيدة في كتابه هذا. كما سبقه إليها الإمام الشافعي في رسالته في الفقه. يقول الشافعي: ((ومن جماع علم كتاب الله العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب)).^٤ لكن عربية القرآن بعد إثارة الإمام الشافعي لها، نحت منحى آخر، لا يخدم هذه القضية المهمة. والسياق العام لبعض نصوص الشافعي يبين أن المقصود باللسان في هذا المستوى: المستوى المعجمي، أي مستوى الكلمة أو اللفظة المفردة التي يفرض الشافعي أن يكون منها من غير (لسان العرب) في القرآن الكريم. ويؤكد (الباقلاني). أحد الذين تبناوا هذا الرأي ودافعوا عنه بقوة. أن القرآن الكريم ((لا أعجمي فيه، ونفي الأعجمي نفي لأن يكون فيه شيء يخالف لغة العرب من سائر اللغات)).^٥

هكذا اختزلت المسألة على أيدي بعض الفقهاء في هذه الجزئية المحدودة، وانقسموا، من بعد، بين منكر لوجود الألفاظ الأعجمية في القرآن ومثبت لوجودها. ويبدو أن الخوف على العلاقة التي تربط النص بقارئه، من أن يصيبها أدنى اختلال أو اضطراب، والخوف مما يمكن أن يصيب ثمره هذه العلاقة (الحكم الشرعي) من شبه ومزلق كان يقف خلف هذا البحث ((قليل الغناء))^٦ كما يصفه ابن رشد؛ لأنه ((إن كان في لسان العرب شيء من غير ألفاظها فقد عربته العرب تعريبا وغيرته تغييرا استوجب به اللفظ كونه من لغتها ومنسوباً إليها)).^٧

(١) الشعراء: ١٩٥.

(٢) إبراهيم: ٤.

(٣) أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سزكين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، ج١، ٨.

(٤) الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الفكر، د.ت)، ٤٠٠؛ وانظر للمزيد من التفاصيل: عبد العزيز عرفه، قضية الإعجاز وأثرها في تدوين البلاغة العربية، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥م)، ٩٤.

(٥) الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م)، ج١، ٤٠٢.

(٦) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ٥٦.

(٧) المرجع نفسه.

لم يرض أبو عبيدة، فيما يبدو، عن هذا المسار الذي سارت فيه هذه القضية؛ لهذا عاد إليها لينقلها من الحقل الفقهي إلى الحقل اللغوي البحت، جاعلا منها قضية تأويلية بامتياز.

يعد تميز النص الإلهي بهذه الخصيصة التي سماها أبو عبيدة (لسان العرب) من أهم سماته وأوضحها، وتأسس باعتبارها إحدى مسلماته الكبرى، لكنها لا تصف، حسب أبي عبيدة، طبيعته التي نزل بها فحسب، وإنما تحدد طريقة تأويله ومسلك قراءته أيضا، لذلك تصدرت اهتمامه وهو يسهم في بناء علم يريده أن يكون علما يحدد كيفية قراءة النص القرآني، والكشف عن معانيه، وبيان غاياته ومراميه، فكانت من أولى الأولويات التي نالت عنايته.

يروى أبو عبيدة عن نفسه أن أحد كتاب الفضل بن الربيع سأله عن قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾^١ ((وقال: إنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله وهذا لم يعرف مثله. فقال له أبو عبيدة: إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرقي مضاجعي
ومسنونة زرق كأنياب أغوال

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به. فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل، وعزمت في ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن في مثل هذا وأشباهه وما يحتاج إليه في علمه، فلما رجعت البصرة عملت كتابي الذي سميته المجاز^٢)).

وهذا الذي يحكيه أبو عبيدة يلفتنا إلى أمرين: الأمر الأول، أن التساؤل يصدر عن كاتب للفضل بن الربيع، وهو في الغالب من الفرس المتعربين الذين لا يدركون أسرار التركيب العربي، وإن عرفوا مفرداته وأساليبه الشائعة. الأمر الثاني الذي يلفتنا إليه كلامه أن الحديث عن عربية القرآن والإلحاح على نزوله بلسان العرب إلحاح على سنن للقراءة والتأويل، فإذا تقرر أن القرآن نزل بلسان العرب فالنتيجة المنطقية أن يسلك في قراءته مسلك كلام العرب في تقرير معانيها.

يبدو أننا مع أبي عبيدة، وفي ضوء مسعاه إلى تأسيس مفهوم (اللسان) بوصفه مفهوما تأويليا، أمام مرحلة جديدة تمر بها دراسة القرآن الكريم؛ فقد كان الفهم العربي للقرآن هو المحرك الذي دفع أبا عبيدة إلى تأليف كتابه. وقد كانت الغاية من تأسيس مفهوم اللسان، والنظر فيه، والإلحاح عليه، بناء هذا المفهوم بناء نظريا، وتقديره مفهوما تأويليا، به يفهم القرآن، ووفق شرائطه يقرأ، واعتمادا على خصائصه يتم الكشف عن معانيه ودلالاته، وأبعاده. ولعل هذا ما كان يحمي السلف

(١) الصافات: ٦٥.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٢، ٢٥٥، ١٥٥.

من سوء التأويل ((فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه ﷺ أن يسألوا عن معانيه لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا به عن المسألة عن معانيه، وعمما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص. وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب، والمعاني))^١.

وهذا النص يؤكد أن مفهوم (اللسان) الذي نتحدث عنه . بحسب أبي عبيدة . ليس لسان العرب بإطلاق، بل لسان الذين نزل القرآن بلغتهم. فاللسان الذي يسعى أبو عبيدة إلى توظيفه في تأويل النص القرآني، ليس اللسان المشترك بين الجماعة اللغوية المتصفة بكونها عربية في كل زمان ومكان، وإنما لسان ((الذين أدركوا وحيه ﷺ))^٢ أي ذلك المشترك الذي تقتسمه الجماعة التي حضرت نزول الوحي، وحازت دلالة الألفاظ التي نزل بها واستعمالاتها المختلفة التي كانت لها عند العرب.

ربما كان هذا المنطلق الذي انطلق منه أبو عبيدة كفيلا بإنجاح نموذج التأويلي، لولا أن المرحلة التي عاصرها فرضت عليه نسقها، وألقت عليه بظلالها، ووجهت مسار اهتمامه وجهة أخرى. فملاحظة أبي عبيدة أن القرآن عربي اللسان، مهدت له السبيل لكي ينطلق في تأويل النصوص بناء على خلفية معرفية تعي النظام الذهني المتحكم في التركيب العرب، وخاصة أنه يعني بكلمة المجاز فيا يبدو: نحو العرب وطريقتهم في التفسير والتعبير. وعضوا عن ذلك تحول مفهوم اللسان ليكون مسوغا لاستدعاء النصوص الشعرية والنثرية مع كل قراءة تأويلية. ذلك أن استدعاء أخبار العرب وأشعارهم في عملية تأويل النصوص القرآنية أصبح مبررا أكثر من ذي قبل، بعد أن تقررت عربية القرآن. هذا ما توضحه حكايته مع كاتب الفضل بن الربيع، عندما رد المثال القرآني الذي سئل عنه إلى طريقة العرب التي نزل القرآن بها، ومنهجه في الكتاب كله يقوم على ذلك. ويغدو الشاهد الشعري الذي أكثر أبو عبيدة من استحضاره، ليس، فقط، استجابة للتقليد السابق الذي رسخه ابن عباس، ولكن لأن القرآن والشعر كلاهما عربي اللسان، فإذا أردنا أن نفهم القرآن فدونا أخبار العرب وأشعارهم.

ويبدو أن مقولة اللسان العربي للنص القرآني قد أسهمت في توظيف نسق تأويلي عام سيتشكل بوضوح فيما بعد، تحضر فيه النصوص الشعرية لأهداف محددة سلفا. والحقيقة أن عالم القرنين الأول والثاني الذي شكل أفق أبي عبيدة يتخذ له موقعا على تخوم ثقافة شفوية يسعى إلى

(١) أبو عبيدة، مرجع سابق، ج١، ٨.

(٢) المرجع نفسه.

أن يضع لها حداً، وقد كانت عملية جمع وتدوين الشعر الواسعة النطاق قد حددت للشعر مهمة خاصة عبرت عنها مقولة شهيرة لأحد معاصريه ((وفي الشعر مصنوع مفتعل موضوع كثير لا خير فيه، ولا حجة في عربية، ولا أدب يستفاد، ولا معنى يستخرج، ولا مثل يضرب))^١. وهذا المقتبس يحدد بدقة وظيفة الشعر، ويعين المواقع التي يستدعى فيها، ألا وهي العربية، أي اللغة ودراسة آليات اشتغالها وتأويلها، ف ((هذا ما ينبغي أن نلتمسه في الشعر، وهذا ما ينبغي أن يقدمه الشعر))^٢.

وإذا تأملنا منهج أبي عبيدة في التأويل، وجدناه ((يحاول شرح لفظ أو تركيب، ثم يستشهد على صحته بآية أو حديث في المعنى نفسه أو كلام العرب الفصيح، كالخطب والأمثال والأقوال المأثورة، وفي أغلب الأحيان بأبيات من الشعر القديم وخاصة الرجز منها، ويحرص دائماً على أن يؤكد صلة أسلوب القرآن بأساليب العرب، فيذكر في ختام كلامه أن العرب تفعل هذا))^٣. تغني هذه العبارة الموجزة، التي نقتبسها عن بعض دارسيه، عن الإكثار من الإحالات التي تظهر تحكم نوع خاص من الآليات التأويلية في (مجاز القرآن) والتي تستند على الاستشهاد بطريقة مكثفة، وتكثر من استحضار النصوص.

وإذا كان الاستشهاد بالقرآن أو الحديث أو أسباب النزول، أمراً شائعاً ومتعارفاً عليه عند المفسرين والأصوليين، فالإضافة التي سعى أبو عبيدة إلى تقديمها تتمحور في توظيف أخبار العرب وأشعارهم وأمثالهم وحكمهم في قراءاته التأويلية للنص القرآني، بدليل أنه يختم تأويلاته بالإحالة على العرب، وأنها تقول هذا أو تفعل ذلك. ويبدو أن إبقاء أبي عبيدة على هذا الترتيب، وعدم إخلاله به، لا يعدو أن يكون محاولة توفيقية بين برنامجين تأويليين يتقاسمان الاهتمام بنص واحد.

من هنا يمكن تسمية هذا النوع من الآليات التأويلية التي تعتمد على استدعاء النصوص الخارجية للوصول إلى المعنى: (آليات نصية). وهي آليات لا ينفرد بها كتاب أبي عبيدة بل إنها حاضرة في الأوساط المشتغلة بتأويل النص القرآني حضوراً قوياً.

(١) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمد محمود شاكر، (جدة: دارالمدني، ١٩٧٤م)، ٢٨.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) زغلول سلام، مرجع سابق، ٤٢.

قد يكون أهم ما سمح به مفهوم (اللسان)، باتساعه وشموليته، حضور (الآليات النصية) وتشكلها وتسويغ توظيفها؛ فاقترن الشاهد* بالتأويل في (مجاز القرآن). وحضرت النصوص القرآنية والحديثية والنثرية والشعرية بكثافة، بلا مسوغ في معظم الأحيان؛ وربما كانت معوضة لقصور أدوات التحليل العلمي الدقيق في تلك الفترة. وكان (اللسان العربي) بمثابة الموسوعة التي يخرج إليها المؤلف للترود بالنصوص التي توفرها أخبار العرب وأشعارهم وأمثالهم وحكمهم مدعماً بما تأويله. وبقدر ما يكشف هذا عن طبيعة تصور أبي عبيدة نفسه للعالم واللغة جزء منه، فإنه يرسم ملامح ممارسة تأويلية يشاركه فيها طائفة من المؤلفين، وهي، على أية حال، تحمل بصمات تلك المرحلة.

لكننا نصادف . ونحن نتتبع بعض مراحل تطور التأويل وآلياته . بعض آثار هذه المقولة في كتاب آخر لا يقل عنه أهمية هو (معاني القرآن).

معاني القرآن وتخوير المفهوم:

تجد مقولة اللسان العربي للقرآن التي تبلورت في (مجاز القرآن) صداها في كتاب الفراء (معاني القرآن). ومما يشهد بذلك، تكرر الإحالة على مسلك العرب وأساليب كلامهم في مواضع متفرقة من الكتاب^١. لكن هناك ما يوحي بتحول واضح للمفهوم عما هو عليه في (المجاز). ويتجلى أول مظهر من مظاهر هذا التحول في ندرة الشواهد، والشاهد الشعري تحديداً، مقارنة بما هو عليه الحال عند أبي عبيدة. ليس هذا فحسب بل ثمة اختلافات جوهرية أخرى يلاحظها قارئ الكتابين. مما يعني أننا لسنا أمام اختلاف بين شخصيتين، بقدر ما نحن أمام وجهتين متغايرتين: نحوية ولغوية. ولكي نتبين أهم الفروق بين الاتجاهين، نتأمل بعض تأويلات الفراء لنقف على وجه آخر من أوجه مفهوم اللسان العربي. يقول الفراء في تأويل قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾^٢: ((المكر ليس ليل ولا للنهار، وإنما المعنى: بل مكركم بالليل والنهار. وقد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل والنهار، ويكونا كالفاعلين، لأن العرب تقول: نهارك صائم، وليلك نائم، ثم نضيف الفعل إلى الليل والنهار، وهو في المعنى للآدميين كما تقول: نام ليلك، وعزم الأمر، إنما عزمه القوم. فهذا مما يعرف معناه فتتسع به العرب))^٣. ولكي يظهر الفراء العلاقة بين المجاز العقلي

* يرتبط اللسان بعلاقة حميمة مع الشاهد؛ يقول ابن منظور: ((الشاهد: اللسان من قولهم: لفلان شاهد حسن، أي عبارة جميلة... وفي قولهم: ما لفلان رؤاٌ ولا شأجداً: معناه ما له منظرٌ ولا لسان)). (ابن منظور، مرجع سابق، مادة: شاهد، ج٩، ١٢٤).

(١) انظر، مثلاً: الفراء، معاني القرآن، ط٣، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م)، ج١، ٢٨٩.

(٢) سبأ: ٣٣.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ٤٣.

والحقيقة في إسناد الفعل إلى غير فاعله، يرد العبارة القرآنية إلى كلام العرب، ليؤكد على وضوح الدلالة ((فهذا مما يعرف معناه)).

وإذا كان الفراء في المثال السابق يعتمد على الإسناد في تحديد المعنى فإن الصيغة الصرفية قد تصل به من خلال العودة إلى سبيل كلام العرب إلى الدلالة التي يرتضيها. يتوقف الفراء أمام قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾^١ فيقول: ((فيها الرضا، والعرب تقول: هذا ليل نائم، وسر كاتم، وماء دافق، فيجعلونه فاعلا، وهو مفعول في الأصل، وذلك أنهم يريدون وجه المدح والذم، فيقولون ذلك لا على بناء الفعل، ولو كان فعلا مصرحا لم يقل ذلك فيه، لأنه لا يجوز أن تقول للضارب: مضروب، ولا للمضروب: ضارب، لأنه لا مدح فيه ولا ذم))^٢. والمقصود بالمدح والذم هنا هو التعبير عن شيء وراء الوصف الظاهري. وبدون هذا الشيء لا يصح استعمال الصيغة في غير ما وضعت له، ومعنى ذلك أن الانتقال بالصيغة من معنى الفاعل إلى معنى المفعول يتضمن مدحا لا تعبر عنه الصيغة في دلالتها الأصلية.

إلى غير ذلك من أمثلة، وكلها توحى بأننا أمام منعطف جديد يأخذه مسار مفهوم لسان العرب. وسواء تحدثنا عند الفراء عن كلام العرب أو مقاصد العرب فنحن إنما نتحدث عن مظهر آخر للمفهوم السابق، مفهوم أقل عمومية، يسميه الفراء ((سبيل كلام العرب))^٣.

سبيل العرب والآليات اللغوية

يحفل كتاب الفراء (معاني القرآن) بالعديد من آليات التأويل التي وظفها الأسلاف، لكن بعض الدارسين ينفي أن يكون الفراء قد أضاف إلى التأويل إضافة حقيقية. وقد اجتهد عبد القادر حسين^٤. وإن لم يكن التأويل من بين اهتمامات دراسته. في بيان تهافت آليات التأويل عند الفراء؛ إذ خلص من دراسته في (معاني القرآن) للحذف، والزيادة، والتقديم والتأخير، والتكرير، والمجاز العقلي، والقلب وغيرها إلى أن الفراء ليس له إضافة تستحق الذكر؛ ذلك لأنه ((باهت الشخصية في كثير من مسائل البلاغة... في نقله عن السابقين، دون أن يضيف إلى ما قالوه شيئا يعتد به في تاريخ البلاغة، أو يكون له أثر في تطورها))^٥. لكنه يستدرك فيستثني من ذلك بعض المباحث

(١) الحاققة: ٢١.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ٢٤٣.

(٣) انظر مثلا، المرجع نفسه: ج١، ١٣٢، ٢٣٠، ج٣، ٤٣.

(٤) عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ١٩٩٨م).

(٥) المرجع نفسه، ١٨٠؛ وانظر الصفحات: ١٣٧، ١٨٢.

كالاستعارة. وهذا الاستثناء لا يقلل من وقع تلك الأحكام القطعية التي يراد منها إظهار الفراء بأنه ((ربما كان مقصرا عن السابقين))^١. ولعلنا نلاحظ أن معاني القرآن كتاب في تأويل النص القرآني وليس في مصطلحات البلاغة.

ومن مآخذه على الفراء كذلك أنه كثيرا ما ((يدخل في تفصيل يغلب عليه الطابع النحوي))^٢. وهذه مسألة لا جدال فيها؛ فالطابع النحوي يغلب على تأويل الفراء، ونماذجه التأويلية التي اطلعنا عليها في الفقرة السابقة تؤكد هذا بوضوح، إذ يحاول دائما الجمع بين خلفيته النحوية وبين كلام العرب في أغلب تأويلاته. ومن الطبيعي أن يقف نحوي كالفراء أمام تلك الظواهر ليتأملها ويحاول ردها إلى ما هو معروف من كلام العرب. ولعل هذه الخلفية النحوية هي التي جعلته يوظف مفهوم اللسان العربي للقرآن من منطلق آخر، مغاير لما هو عليه عند أبي عبيدة، الذي نقل عن الفراء وصفه له بأنه لا يعرف العربية^٣. ويمكن أخذ كلام الفراء هذا باعتباره اعتراضا على توظيف الإحالة على كلام العرب بطريقة أبي عبيدة؛ فالإحالة على كلام العرب عند الفراء، والنحاة عموما، إحالة على طريقة العرب في تركيب العبارة.

هكذا يصبح (سبيل العرب) مفهوما وصفيا يهدف إلى تأويل النظام الذهني الذي يتحكم في المتكلم العربي وتفسيره، ويندرج تحته مجموعة من المفاهيم التحليلية التي استشفها أسلافه النحاة من كلام العرب. هذا ما يؤكد نص شهير للخليل بن أحمد، حين سئل عن العلل التي يستعملها النحاة لتفسير الظواهر اللغوية. فقال: ((إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علة))^٤. وهنا يشير الخليل بوضوح إلى أن النظام الذي يحاول الباحث أن يكتشفه إنما هو نظام تمتلكه الجماعة اللغوية.

وعلى هذا يمكن أن يسجل للفراء أنه استطاع أن يلفت الانتباه إلى دراسة الإعراب باعتباره آلية تأويلية من خلال إظهار أنه وثيق الصلة بالمعنى من وجهين:
الأول: هذه القراءات المتعددة التي قرئ بها القرآن، ووجد لكل منها تأويلا في معاني الآيات التي قرئت بها.

الثاني: وجود أساليب لا يتضح معناها إلا بالإعراب.

(^١) المرجع نفسه، ١٨٢.

(^٢) المرجع نفسه، ١٨٣.

(^٣) انظر: ابن خلكان، مرجع سابق، ج٢، ١٥٢.

(^٤) الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، (القاهرة: دار العروبة، ١٩٥٩م)، ٨٥.

وإذا كانت شخصية النحوي تغلب على الكتاب وتأويلاته فإن هذه الشخصية تكاد تختفي أمام الآيات التي تعارض الفكر الاعتزالي، ونراه يعود إلى الشعر العربي باحثاً عن معنى جديد يلائم تلك الأفكار. يقول الفراء في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^١: ((إلا هو. قال الشاعر:

استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل

أي إليه أوجه عملي))^٢. وهذا هروب من التشبيه الذي تشير إليه كلمة الوجه.

وقد أدهشت مثل هذه التأويلات المعتزلة أنفسهم، يقول الشريف المرتضى معقبا على تأويلات مشابها للفراء: ((هذا الجواب ذكره الفراء وما رأيت له إلا له، ومن العجب تغلغله إلى مثل هذا؛ مع أنه لم يكن متظاهرا بالقول بالعدل. وعلى هذا الجواب لا شبهة في الآية، ولا سؤال للقوم علينا))^٣.

ويبدو أن طريقة الفراء هذه تغري المعتزلة بالبحث في الشعر عن سند لتأويلاتهم. وهذا ما جعل الجاحظ يسعى إلى تكريس هذا المنهج الذي يضمن لمفهوم (اللسان) حياة أطول.

البيان والتبيين: عودة إلى اللسان:

قد يكون النضال عن القرآن من أهم الأسباب التي حركت الجاحظ إلى تأليف بعض كتبه، فهو من بين من أعلنوا الذود عن القرآن الكريم وتصدوا لحمالات الطعن والتشكيك. وإخلاصه لهذه القضية جعله يناقشها في أكثر من مناسبة، مما جعل آراءه حولها متناثرة بين عدد من المؤلفات والرسائل. ويبدو أنه جمعها في كتاب لم يصلنا منه إلا منهجه الذي يقول عنه: ((وقد كتبت في الرد على المشبهة كتابا لا يرتفع عنه الحاذق المستغني، ولا يرتفع عن الريض المبتدئ. وأكثر ما يعتمد عليه العامة ودهماء أهل التشبيه من هذه الأمور ويشتمل عليه الفضل من حشوة الناس، ويخندع به المحدثون من الجمهور الأعظم، تحريف أي كثيرة إلى غير تأويلها، وروايات كثيرة إلى غير معانيها. وقد بينت ذلك بالوجوه المختصرة، وبالأشعار الصحيحة، والأمثال السائرة، واستشهدت بالكلام المعروف، وبالقياس على الموجود))^٤. وما يجعل الجاحظ أهلا لهذه المهمة أنه يجمع في شخصه شرطين لا غنى للمناضل عنهما: كونه متكلماً، إلى جانب معرفته باللسان العربي.

(١) القصص: ٨٨.

(٢) الفراء، مرجع سابق، ج٢، ٣٢٤.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ١٢٠.

(٤) الجاحظ، رسالة في نفي التشبيه، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ١٤١١هـ = ١٩٩١م)، ج١، ٢٨٩.

حين عزم أبو عبيدة على تقرير مفهوم اللسان حرص على أن ينتقى من القرآن ما يدعم تحليله، ويبدو أن هذه الطريقة تثير فضول الجاحظ، فعوضاً عن أن يتحدث في كتابه (البيان والتبيين) عن (البيان)، نجده يستهله بعرض مطول عن اللسان^١، يستغرق منه خمسة أبواب، يتصدره قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^٢. ولعل انطلاق الجاحظ من المنطلق نفسه، يؤكد أننا لازلنا أمام الفرضية نفسها، تلك التي تجاوز أسلافه ومعاصروه مرحلة التأكد من صحتها.

خلصت مقدمته الطويلة عن اللسان، بفضل قليل من الآيات وكثير من الحجج، إلى تأكيد عربية القرآن، مع أنها مسألة ليست موضع شك. ويبدو أن المحاولات المتكررة لإثبات عربية القرآن لا تعدو أن تكون محاولة فرض استراتيجيات تأويلية محددة تسوغ العودة إلى كلام العرب عند تحليل الآيات القرآنية وتأويلها. وهو ما يعلنه الجاحظ صراحة ((وللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإراداتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل))^٣.

يسعى الجاحظ من اعتماد هذا المنهج إلى نقض دعوى القائلين بمذهب الصرفة في الإعجاز. وفي رده على هذا المذهب يقترح الجاحظ كثيراً من ربط الإعجاز بالنظم، ويشير إلى الفرق بين نظم القرآن ونظم سائر الكلام ((وفرق ما بين نظم القرآن وتأليفه، فليس يعرف فروق النظر واختلاف البحث إلا من عرف القصيد والرجز، والمخمس والأسجاع؛ والمزاج من المنشور، والخطب من الرسائل، وحتى يعرف العجز العارض الذي يجوز ارتفاعه من العجز الذي هو صفة في الذات. فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام، ثم لم يكنف بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله، وأن حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي، وإن تفاوتوا في العجز))^٤. ومع أن الجاحظ يشير هنا إلى مسألة النظم، وله كتاب مفقود بعنوان (نظم القرآن)* لم يستطع أن يبلور من خلاله مفاهيم أكثر استنارة عن طبيعة بنية النص القرآني، كما فعل الجرجاني فيما بعد، كما سنرى لاحقاً.

(١) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: درويش جويدي، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م)، ١٤.

(٢) سورة إبراهيم: ٤.

(٣) الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٣)، ج١، ١٥٣.

(٤) الجاحظ: كتاب العثمانية، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مطبعة الكتاب العربي، ١٩٥٥م)، ١٦.

*

كان من شأن الحديث عن النظم في هذا الوقت المبكر أن يلفت انتباه المؤولين إلى ضرورة تأمل البنية النصية نفسها لولا هيمنة خطاب نقدي مسيطر. خطاب حدد للتأويل مسارا محددًا من خلال مقارنته بنظم كلام العرب. هذا ما يلاحظه كذلك أبو حيان الأندلسي الذي يقول: ((وكانت تفاسير المتقدمين أكثرها إنما هي شرح لغة ونقل سبب ونسخ وقصص، لأنهم كانوا قريبي عهد بالعرب وبلسان العرب))^١. ولهذا رأينا الجاحظ، صاحب أول محاولة لربط إعجاز القرآن بنظمه، يعود في تأويله إلى الشاهد والمثل من كلام العرب، بل إنه يحث الباحثين عليه بقوله: ((ومن خرج من آي من القرآن صار إلى الأثر، ومتى خرج من أثر صار إلى خبر، ويخرج من الخبر إلى الشعر إلى نوادر، ومن نوادر إلى حكمة عقلية ومقاييس سداد))^٢. ومن الطبيعي أن تحتل (الرواية) في مثل هذا التصور، مكانة رئيسية في تحصيل هذا النوع من المعرفة، مما أدى به إلى إبراز دورها في فصاحة اللسان، وتنمية قدرة المتكلم على البيان، حتى رأينا المعتزلة أكثر الناس حرصًا على حفظ الأشعار ورواية الأخبار، بل إن منهم من بلغ في ذلك شأوا بعيدا، فكان حظهم من المنقول لا يقل عن حظهم من المعقول^٣.

والنماذج التي تظهر طريقة توظيف الجاحظ كلام العرب عديدة، منها: ((وأما قوله عز وجل: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ﴾^٤ فالعسل ليس بشراب وإنما يحول بالماء شرابا أو بالماء نبيذا. فسماه كما ترى شرابا إذ كان يجيء منه الشراب. وقد جاء في كلام العرب أن يقولوا: جاءت السماء اليوم بأمر عظيم، وقد قال الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

فزعمو أنهم يرعون السماء وأن السماء تسقط. ومتى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها ومن حمل اللغة على هذا المركب، لم يفهم عن العرب قليلا ولا كثيرا. وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم وبه وبأشباهه اتسعت))^٥.

وإذا كان المجاز عند أبي عبيدة والفراء ليس قسيما للحقيقة أو مقابلا لها، وإنما هو مصطلح يترادف، بشكل عام، مع طرق التعبير ومسالكه، فإننا لأول مرة نواجه مع الجاحظ مصطلح المجاز

(١) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨هـ)، ج١، ١٣.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، ٢٣٥.

(٣) الجاحظ، الحيوان، مرجع سابق، ج٦، ٤٠٥.

(٤) النحل: ٦٩.

(٥) الجاحظ، الحيوان، مرجع سابق، ج١، ١٦٣.

باعباره قسيما للحقيقة، ويشير إلى كل الأنواع البلاغية كالمثل والتشبيه والاستعارة والكنائية، وإن لم نعدم في كتابات الجاحظ بعض الاستخدامات اللغوية له^١.

وقد كانت هذه النقلة في مفهوم المجاز على وشك أن توجه تأويل النص القرآني وجهة مختلفة عن الوجهة السائدة منذ أبي عبيدة التي تبحث عن سند لمجازات القرآن وعباراته في الشعر الجاهلي، غير أن غاية التعليم والتوضيح - ولم تكن بعيدة عن جهود الجاحظ بأي حال - حاولت رد كل تعبير مجازي إلى الشعر العربي وكلام فصحاء العرب. والجاحظ نفسه تابع أسلافه، واعتبر لغة العرب هي الأساس في فهم القرآن. ولا ننكر أن يكون الشعر العربي دليلا في فهم النص القرآني، ما دام كلام الله قد اتخذ اللغة العربية أداة توصيل. ولكن الآيات الخلافية التي كانت مثار جدل بين المتكلمين لا يمكن النظر إليها من خلال الشعر وحده ومواضع اللغة منفردة؛ فالإسلام قد جاء برؤية جديدة لطبيعة الذات الإلهية. وهي رؤية تتناقض مع واقع المعتقدات العربية الجاهلية. وعلى ذلك تعبر هذه الآيات - التي تصف الله سبحانه - عن وعي ديني جديد تماما على الشعور العربي، وعلى المدركات والمعارف التي تعبر عنها اللغة والشعر. وهذا الوعي كان يستخدم اللغة العربية للتعبير عن نفسه، ومن ثم كان الضروري أن يحدث تغيير في النسق المتعارف عليه في اللغة من أجل أن تتسع لحمل هذا الوعي الجديد.

وعلى ذلك فإن إرجاع هذه الآيات للشعر العربي ومجازه، رد لهذا الوعي والمعرفة إلى معرفة ووعي مختلفين عن هذا الوعي الجديد^٢.

لئن رأينا فيما مضى أن التأويل عند الجاحظ يوشك أن يأخذ صورة الكشف عن المجازات القرآنية ومقارنتها بكلام العرب، فلا يعني هذا أننا قد وقفنا على تصوراته عن التأويل بشكل واضح؛ فباستقراء المواضع القليلة التي يرد فيها نجد غموضا يلف تصوره لهذا المفهوم. وربما كانت طبيعة تأليفه السبب المباشر في هذا. لكن تعريفنا واضحا في مؤلفاته يستأثر به مفهوم آخر، هو (البيان)، وهو أهم مفهوم تبلور على يديه. فما علاقة البيان بالتأويل، وكيف أثر البيان في تصوراته للتأويل؟

(١) انظر: عرفه، قضية الإعجاز، مرجع سابق، ١٩٨.

(٢) انظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط٣، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م)، ١١٥؛ مصطفى ناصف، مسؤولية التأويل، (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م)، ١٦١.

تحددت وظيفة اللغة الأساسية عند الجاحظ في الإبانة، التي اعتبرها ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري لتبادل المعرفة والخبرة. والبيان عنده، كشف القناع عن المعنى كيفما كانت الوسيلة، لغة أم إشارة أم رسماً... ((فبأي شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضوع))^١. ويشترط في البيان ألا ((تستعين عليه بالفكرة، والذي لا بد منه أن يكون سليماً من التكلف، بعيداً عن الصنعة، بريئاً من التعقيد، غنياً عن التأويل))^٢. ورأي الجاحظ هذا الذي يشترط فيه أن يكون اللفظ غنياً عن التأويل يناقض موقف المعتزلة العام، وموقفه الخاص بوصفه أحد أشهر المعتزلة، وهو موقف يجد في التأويل مخرجاً للآيات التي لا تنسجم مع أصولهم الخمسة. إلا أن الذي أوقعه في هذا التناقض هو مفهوم البيان نفسه. فقد أسهم مفهوم (البيان) في إقصاء التأويل من دائرة اهتمامه، ولعل ((أبرز ما أسهم به صاحب (البيان والتبيين) في هذا الصدد، تنزيله مختلف الأساليب البلاغية المعروفة إلى عهده في حيز (البيان) الذي اتخذ منه إطاراً عاماً للبلاغة والفصاحة، وقد ترتب عن مباشرة المستوى الفني في اللغة من زاوية الوضوح والظهور بروز وظيفة الفهم والإفهام كوظيفة أساسية لكل فعل لغوي حتى أن أغلب حدود البلاغة التي أوردها تلح على ضرورة الإيفاء بها، ومن ثم اتخذت معياراً تحدد على أساسه قيمة الأساليب. وموقف الجاحظ الصارم من الغريب، وتشدده على شعراء الصنعة، وسخريته من علماء اللغة لفرط شغفهم بالغريب النادر، أمور لا تنفصل عن دفاعه عن الفهم والإفهام الذي تولدت عنه أغلب مقاييسه الأسلوبية))^٣.

وهذا التناقض الذي لاح لنا في موقف الجاحظ المتذبذب بين التأويل، الذي يفرضه مذهبه الاعتزالي، والبيان بحسب موقفه الأدبي، يشير إلى تناقض أعمق في النظرية النقدية العربية؛ فقد وجد النقاد أنفسهم أمام معادلة نجمت من نزول القرآن الكريم للناس كافة، واتجاهه بالدعوة إلى عامة الناس، واصطفاء رسول (أمي) ليبشر بهذه الرسالة يرمز إلى أنها تروم الوصول إلى كل القلوب والعقول. وما يفترضه ذلك من مواضع لغوية بين المتخاطبين مجردة عن كل مظاهر العدول والتوسع. غير أن خدمة الدعوة والتمكين لها في قلوب المدعوين إليها وعقولهم اقتضت أن يكون البناء اللغوي للنص في نهاية الفصاحة والبلاغة بحيث يعجز البشر عن مجاراته، ولا يتم ذلك إلا إذا

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، ج١، ١٠٦.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٨١م)، ٥٧٤.

كان النص يمثل قمة الخروج عن الطريقة العادية في تصريف اللغة وتسخيرها لأغراض إبلاغية عادية^١.

وهكذا أدى ارتباط التأويل بالمجاز القرآني إلى خلق مشكلة فكرية عند نقاد القرن الثالث، وظهرت بوادرها في الاضطراب الذي بدا عليه موقف الجاحظ المتناقض بين القول بالتأويل وما يلزمه من الاعتراف بالاحتمالات المتعددة للمعنى، وبين إقصاء التأويل لتعارضه مع قرب المعنى ووضوحه؛ من منطلق أن القرآن جاء لدعوة الناس كافة وليس للخاصة فقط. فظل مترددا بين هذين المفهومين ينتصر لهذا حيناً ولذلك حيناً آخر. ويبدو أن هذا الموقف موقف عام لا ينفرد به الجاحظ وحده بل يشاركه فيه جملة من معاصريه، بدليل أن كثيراً منهم أنكروا، في نهاية المطاف، وجود المجاز، تجنباً للخوض في قضايا التأويل الشائكة. لكن ظهور كتاب (تأويل مشكل القرآن) حاملاً هذا العنوان في هذا الوقت بالتحديد ينذر بقرب حسم هذا المشكل.

الدفاع عن اللسان:

يهدف ابن قتيبة من كتابه (تأويل مشكل القرآن)، كما يزعم، إلى الإجابة عن جميع الأسئلة المتداولة آنذاك عن القرآن الكريم. لكن السؤال الذي ينصب تفكيره عليه هو ما جدوى المجاز في القرآن؟ أولم يكن من الأفضل أن يعبر القرآن عن مراميه وأهدافه تعبيراً مباشراً، بدلاً من التجوز الموهوم في الدلالة؟ وأول ما يلاحظه ابن قتيبة الخبث الذي ينطوي عليه هذا السؤال، إذ القصد من ورائه الطعن في كتاب الله والتعريض بتضمنه الكذب لأن المجاز نقيض الحقيقة، والمتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة^٢.

وهنا يتفق ابن قتيبة مع خصومه المعتزلة في مواجهة خصم مشترك، فيؤكد أن المجاز ليس عجزاً في التعبير، بل على العكس من ذلك، إنه ثراء في العبارة، تنفرد به اللغة العربية، بل إن العجم أنفسهم لم يتسعوا في المجاز اتساع العرب^٣. وبهذه المناسبة، ينبري ابن قتيبة في حماسة شديدة للدفاع عن العرب، ويندفع في إحصاء ما خص الله به لغة العرب من بين اللغات الأخرى، حتى أنه لا يشك في أن الإرادة الإلهية قد تدخلت لحراسة الشعر، وأن الله سبحانه يتولاه برعايته ((وللعرب الشعر الذي أقامه الله تعالى مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعاً... وحرصه بالوزن

(١) انظر: المرجع نفسه، ٥٣٤.

(٢) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٣م)، ٢٤.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ٢٥.

والقوافي وحسن النظم، وجودة التخيير من التبدليس والتغيير، فمن أراد أن يحدث فيه شيئاً عسر ذلك عليه، ولم يخف كما يخفى في الكلام المنشور^(١).

قد لا نفهم سبب انشغال ابن قتيبة بالدفاع عن العرب وأشعارها ما لم ننظر إليه في هذا الإطار؛ فدفاعه عن العرب ينخرط ضمن أسس فرضيته التأويلية التي ينطلق منها، وهي: ((أن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإطالة والتوكيد، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللقن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي))^(٢). لقد أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وفيه مثل ما في لغة العرب من المجازات، غير أنه على أفضل وجه وأجمل نظم، وأعجز بيان. ولهذا فلن يتوصل إلى هذه المعرفة التي يتضمنها القرآن إلا من عرف مذاهب العرب ((إنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغاتها من دون جميع اللغات))^(٣).

هذا ما يجعله يكرس كتاباً للشعر سماه (الشعر والشعراء) ليثبت أن الشعر أداة ضرورية لاكتساب هذه المعرفة، وأنه ينقل خبرة ينبغي تملكها. ومقدمة هذا الكتاب تحدد بدقة الوظيفة التي يندمج فيها الشعر وتتمثل في المساعدة التي يقدمها في المعجم والنحو والقرآن والحديث. بما يوفره من معارف، منها: الأخبار النافعة، والأنساب الصحاح، والحكم والأمثال، ومكارم الأخلاق^(٤).

بهذه الخبرة يستطيع ابن قتيبة أن يواجه الشبه المثارة حول القرآن، ومنها شبهة الكذب، التي يسهل عليه إزالتها ((وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد والقريبة لا تسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم))^(٥). ولم يلاحظوا أن العرب تقول إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن: ((أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده، وبكته الريح والسماء والأرض يريدون المبالغة في وصف المصيبة به وأنها قد شملت وعمت. وليس ذلك بكذب، لأنهم جميعاً متواطئون عليه، والسامع له يعرف مذهب القائل فيه. وهكذا يفعلون، في كل ما أرادوا أن يعظموه ويستقصوا صفته. ونيتهم في قولهم: أظلمت الشمس، أي كادت تظلم.... ومعنى كاد هم أن يفعل ولم يفعل.... وأكثر ما في القرآن من مثل هذا فإنه يأتي بكاد، فما لم يأت بكاد، ففيه

(١) المرجع نفسه، ٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ٥٨.

(٣) المرجع نفسه، ٣٢.

(٤) انظر: ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق: عمر الطباع، (بيروت: دار الأرقم، ١٤١٨هـ = ١٩٩٧م)، ٢٢.

(٥) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ٩٩.

إضمامها))^١. المجاز . إذن . ليس كذبا، بل يقوم على حقيقة، والعرب تتجاوز في دلالات الكلمات كي تعبر عن هذه الحقيقة تعبيرا يحدث تأثيرا أقوى وأشد مما لو استعملت الكلمات استعمالا حرفيا تبعا لأصلها الذي وضعت له. وعلى هذا الأساس يصبح المجاز القرآني طريقة خاصة في إيقاع المعاني في النفس، تحدث تأثيرا وهزة لا تحدثها العبارة المجردة أو التعبير الحقيقي، ولن يعرف هذه المعاني إلا من اطلع على لسان العرب وعرف أساليبهم.

ويتوقف ابن قتيبة عند فكرة الكذب في المجاز ويعالجها من زاوية مخالفة، ((فلو قلنا للمنكر لقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾^٢: كيف كنت أنت قائلا في جدار رأيت على شفا انخيار: رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدارا يهم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. وأيا ما قال فقد جعله فاعلا، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم، إلا بمثل هذه الألفاظ))^٣. والإشارة إلى أن المجاز ضرورة تعبيرية لا يستطيع المتكلم منها فكاكا، حتى فيما يتصل بالحديث عن الله عز وجل، إشارة مهمة، فهذا ما تتيحه مواضع اللغة التي هي جزء من عالمنا المتناهي وتصوراتنا البشرية القاصرة. فإذا كانت اللغة . بحكم بشريتها . تعجز عن التعبير عن الحيوان والجماد دون أن تسند له الفعل والحواس، فما بالك حين تعبر هذه اللغة عن المطلق اللامتناهي السرمدي، إنها ولا شك لا بد أن تقع في التشبيه والتجسيد رغما عنها. وقد كان من الممكن لهذا الرأي أن يميز ابن قتيبة عن معاصريه جميعا، لولا أنه يعود ليربط المجاز بالمواطأة بين المتكلمين، وهو بذلك يعيد المجاز لمستوى العرف اللغوي، لا مستوى الضرورة التعبيرية^٤.

يتراجع ابن قتيبة عن تلك النظرة التي تقر بعجز المتكلم عن الكلام دون اللجوء إلى المجاز، ويتخطى ذلك ليحذر من الانطلاق في القول بالمجاز ((فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق))^٥. لكن الاستناد إلى المحفوظ من كلام العرب هو ما يجنب ابن قتيبة هذا الغلط الذي يقع فيه كثير من المؤلفين .

وفي هذا السياق تأتي الوعود التي يقطعها ابن قتيبة على نفسه في مقدمة كتابه (تأويل مشكل القرآن) بإيراد نظائر متنوعة للنصوص المراد تأويلها: ((وفي أشباه لهذا كثيرة، سنذكر ما نحفظ منها

(^١) المرجع نفسه، ٧٦.

(^٢) الكهف: ٧٧.

(^٣) المرجع نفسه، ٧٧.

(^٤) انظر: أبو زيد، إشكاليات القراءة، مرجع سابق، ١٧١.

(^٥) ابن قتيبة، المرجع السابق، ٦٩.

في كتابنا هذا مما أتى في كتاب الله، عز وجل، وأمثاله من الشعر، ولغات العرب، وما استعمله الناس في كلامهم))^١. ووفاء ابن قتيبة بوعده هذا هو ما يجعل آلياته التأويلية آليات نصية في مجملها، بحيث يكاد يعتمد كل تأويل على استدعاء نص سابق. وكأن الحمل على كلام العرب هو المخرج الملائم عند العجز عن التحليل والتخريج.

لكن الإلحاح على افتراض أن معرفة لسان العرب تضمن القدرة على تأويل النص القرآني وفهمه يشير إشكالا مريبا لا يغفله ابن قتيبة فيسارع إلى إزالته. فإذا كان القرآن قد نزل بلسان العرب، وعلى أسلوبها وطرائقها، فكيف غمض على العرب معرفة معاني بعض آياته، حتى احتاجوا لمن يقدح لهم زناد فكره، ويستخرج لهم معانيه بردها إلى الأسلوب العربي؟

لا يخفي ابن قتيبة خشيته من أن يؤخذ مفهوم لسان العرب على إطلاقه، فيتعارض مع مفهوم آخر من أهم المفاهيم في الثقافة العربية الإسلامية وهو مفهوم (الراسخين في العلم). فيستدعي هذه الفكرة التي تذكّر بأهمية العلماء، ودورهم في حل إشكالات التأويل وعجز الأمة عن تأويل كتاب الله لولا وجودهم*.

ويبدو أن هذا المفهوم قد فرض تصورات خاصة للقارئ، وتحديدًا قارئ النص القرآني. فإذا كان المعنى من وضع الله سبحانه فإن الوصول إليه لا يتحقق إلا على أيدي الراسخين في العلم؛ إذ ليس بوسع الجميع الإحاطة الدقيقة بمعنى النص القرآني. وينبغي على ذلك أن إرادة التفاعل والحوار المباشر بين الذات المتلقية والنص القرآني تغدو غير ذات أساس، إذ يلزم الاحتكام إلى هذه الطائفة الراسخة في العلم، التي تضطلع بمهمة الوساطة بين النص القرآني وجمهور المتلقين.

ويحيلنا هذا على إشارة الشاطبي التي ألمح فيها إلى أن مكانة القرآن الكريم المقدسة في نفوس المسلمين جعلت من هذا النص نصا محوريا في الثقافة العربية الإسلامية. وتحددت مركزية النص القرآني كونه نصا يقدم المعرفة ويمتلك الحقيقة. وربما كان هذا مما سمح بوجود وسيط قادر على استغلال التقاليد اللغوية للوصول إلى حقيقة القرآن ومقاصده.

وإذا كانت الحيلة من القول على الله بغير علم تبرر انفراد العلماء بتأويل النص القرآني، فمما يصعب تفسيره أن نكون أمام وساطة في الشعر أيضا، هذه الظاهرة البشرية الخالصة؛ إذ ظل العلم

(^١) ابن قتيبة، المرجع السابق، ٨٧.

* يورد ابن قتيبة جملة من النصوص الغامضة ثم يعقب عليها بقوله: ((في أشباه هذه كثيرة، لولا العلماء المنقبون... لطل علينا أن نطلع على خفياتها، أو نظهر مستورها)). (المرجع نفسه، ٦١-٦٢).

بالشعر يفسح المجال أمام نقاد قادرين على تأويله، ومعرفة المعاني التي يريدها الشعراء. ووظيفة الوسيط تلك هي التي تناوب عليها جل مفكري العرب وأدباؤهم ونقادهم لقرون عديدة. وإذا كان انتقال هذه الوظيفة إلى حقل النقد الشعري، إحدى بؤادر التأثير والتأثر بين النصين، فهل يعني هذا أن تأويل النص الشعري لن يفلت من تلك التصورات التي لمسناها في تأويل النص القرآني؟

مذهب العرب والآليات الجمالية

(البديع) والانتصار للمعنى القديم:

تتلخص أطروحة بديع ابن المعتز في ((ذكر لألوان البديع وشواهدا في الأدب العربي شعرا ونثرا. ويذكر مؤلفه ما أثر للون البديعي من شاهد في كتاب الله، ثم في حديث رسوله، ثم في كلام الصحابة وسواهم، ثم الأعراب وبلغاء الكتاب، ثم يذكر كثيرا مما أثر له من شواهد في الشعر العربي: الجاهلي فالإسلامي فشعر المحدثين، ويختتم الكلام على كل لون بذكر ما عيب من شواهده المتكلفة الخارجة عن حدود البلاغة وسحر البيان)).^١

والبديع على ضآلة حجمه عظيم الأثر على الكتب التي تلتها. وقد تتبع محقق الكتاب أثره في كتابات النقاد اللاحقين كقدامة والآمدني وأبي هلال العسكري وغيرهم، ليخلص إلى أنه ((كان لكتابه البديع دوي في الجامعات الأدبية، ثم شاع وذاع وعكف العلماء والأدباء عليه، وصار مصدرا ممتازا من مصادر الدراسات البيانية)).^٢ وقد تنبأ ابن المعتز بهذا الدوي الذي سيحدثه كتابه فحاول قطع الطريق على حساده بقوله: ((ولعل بعض من قصر عن السبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدثه نفسه وتمنيه مشاركتنا في فضيلته، فيسمى فنا من فنون البديع بغير ما سمينا به، أو يزيد في الباب من أبوابه كلاما)).^٣ ثم يعدد بعض الأساليب المتوقعة من الباحثين عن المنافسة على هذا الفضل. وإمعانا في إثبات سبقه يحدد تاريخ إنجازها: ((وما جمع فنون البديع، ولا سبقني إليه أحد، وألفته سنة أربع وسبعين ومائتين)).^٤

وهذا السبق التاريخي الذي حظي به ابن المعتز خلف آثارا إيجابية وأخرى سلبية، فمن إيجابياته تحويل انتباه الدارسين نحو جملة من المفاهيم النقدية الصالحة لتحليل النصوص؛ فالكتاب لم يقتصر على دراسة ((البديع بالمعنى الضيق المحدود، لأن ابن المعتز يذكر فيه الكناية والاستعارة والتشبيه،

(١) ابن المعتز، البديع، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م)، ١٧.

(٢) المرجع نفسه، ١٨.

(٣) المرجع نفسه، ٧٦.

(٤) المرجع نفسه، ١٥٢.

وهي من صميم البيان العربي))^١. وهذه مرحلة مهمة تمر بها أساليب البحث عن المعنى بتوظيفها أدوات ومفاهيم جديدة شكلت صورة أولية لآليات التأويل الجمالية. وهذا ما تؤكدته إشارة بعض الباحثين إلى أن كتاب ابن المعتز أول من فتق باب التحليل لمقومات الصياغة الفنية^٢.

أما الآثار الأخرى فتأتي نتيجة انشغال ابن المعتز بتحديد المفاهيم البيانية والتعريف بها، واستخلاصها من النصوص القديمة والحديثة، فانحصر عمله في جملة من الشواهد المقتطفة من نصوص متفرقة؛ فأضحت دراستها مستقلة، بمعزل عن النصوص، غاية في حد ذاتها. وهو بهذا يمهد السبيل للحضور المكثف لما سمي بالشاهد في البلاغة العربية، التي ستكسب على دراسة عدد محصور من الآيات، وتقدمها إلينا بوصفها تحقيقات جيدة ونماذج مقنعة.

اقتفى البيانيون أثر ابن المعتز في دراسة أساليب علم البيان منفصلة عن مجالها التأويلي المرتبط بالمعنى، من غير أن تكون مفاهيم تحليلية أو أدوات نقدية، والمعلوم أن علم البلاغة محكوم عليه بالألا يتجاوز الوصف إلى القواعد، كالنحو مثلا، لأنه لا يعلم الصحة والخطأ، إلا أننا رأيناها فيما بعد. كما يقول تمام حسان. قد ((تكلّموا... في الاستعارة وفي الكناية كما تكلم النحاة في باب الفاعل والمفعول، ولم يتناولوا النص تناولا مباشرا، ويستخرجوا منه ما يريدون أن يتكلّموا عنه، كما يفعل علم الأسلوب في الوقت الحاضر))^٣.

ومن القضايا النقدية المهمة التي يثيرها هذا الكتاب قضية الموازنة بين معاني القدماء والمحدثين التي كانت سببا من الأسباب التي وجهته إلى تأليفه، وهي التي ألهمت كتابا أساسيا مثل الموازنة للآمدي. ولعل الجذع المشترك بين الموازنتين هو (المشكلة الفنية) التي خلقها أبو تمام، وهذه حالة نموذجية لأثر يرغم النقد على التحليل.

وقد كان همُّ ابن المعتز إثبات أن هذا الفن مألوف عند العرب، وفي القرآن والحديث وكلام الصحابة، وأن المتأخرين لم يكونوا مبتكرين له، يقول: ((وإنما غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المحدثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع))^٤. لكن العرب كانت تستعمل كل ألوان البديع التي أكثر منها المتأخرون، غير أنها لا تفرط في استعماله، وأن ((حبيب بن أوس من

(١) المرجع نفسه، مقدمة المحقق، ١٧.

(٢) محمد الكتاني، تراثنا النقدي بين الرؤية والإنجاز، ضمن: كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، (جدة: نادي جدة الأدبي، ١٩٨٨م)، ٣٧٩.

(٣) تمام حسان، مداخلة وتعقيب، ضمن: قراءة جديدة، المرجع السابق، ٤٦٧.

(٤) ابن المعتز، مرجع سابق، ٧٦.

بعدهم شغف به حتى غلب عليه وتفرع فيه وأكثر منه فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض وتلك عقبى الإفراط وثمره الإسراف^(١).

يتماهى الانتصار لمعاني القدماء، الذي عبر عنه كتاب ابن المعتز، مع واقع العصر الذي عاش فيه مؤلفه؛ فقد ((نشأ ابن المعتز في عصر لم يخل من آثار التعصب للتراث الأدبي القديم، ومن المنكرين لمذاهب المحدثين في البيان والناعين عليهم ما افتنوا فيه من ألوان البديع... فكان لا بد لابن المعتز أن يدافع ويناضل هؤلاء المتعصبين))^(٢). مما أوقعه في تناقض يصعب تفسيره؛ فقد سعى للانتصار للقديم مع أنه يؤثر مذهب المحدثين ويستعمل البديع في شعره. وهي مفارقة، وقع فيها أبو تمام قبله، حين انتصر للقدماء في مختارات لا تتفق مع طريقتهم الشعرية. ويبدو أن المسألة لا تتعلق هنا بمجرد اختيار أدبي، ولكنها تتعلق باختيار ثقافي. لقد استجاب الشعراء، راغبين أم كارهين، للثوابت التي أرسنها فكرة (مذهب العرب) إحدى الآثار التي تولدت عن المفهوم الأساس (لسان العرب). وهكذا يتحتم على المعنى الخضوع دوماً لقيود خطاب شكلته المقولات التي تنتصر لمذهب العرب. الأمر الذي تبرزه بوضوح موازنة الآمدي.

(الموازنة) ومعايير إنتاج المعنى:

من البديهي أن أي تصور لمفهوم التأويل لا بد أن يستند إلى تصور ما. مهما كان غموضه. لطبيعة اللغة ووظيفتها. ونظرة الآمدي إلى اللغة. كما يصفها بعض دارسيه. نظرة جامدة تتلخص في أن اللغة تعكس بدقة وأمانة الظواهر والأشياء والمفاهيم، من دون أن يكون لها فاعليتها الخاصة في توجيه الفكر الإنساني ذاته^(٣). اللغة عند الآمدي جماع لألفاظ معدودة عينت عند العرب للأشياء، لتحضر بها هذه الأشياء في العقول عند الإشارة إليها. وتعيين الألفاظ للأشياء على النحو يعني أن وظيفتها هي استحضار الشيء المقصود في أذهان المخاطبين عند إطلاقه وإرساله من الفم. ومن ثم يمكن أن يسمى الشيء الذي وضع له اللفظ معنى، أي موضع العناية والقصد. إلا أن الألفاظ تنقسم إلى قسمين، فهي باعتبار الأوضاع الأصلية والإشارة المباشرة تسمى حقائق، وباعتبار الأوضاع التبعية والإشارة غير المباشرة تسمى مجازات. وعلى هذا الأساس، فإن المتكلم إما أن يستعمل اللغة استعمالاً حقيقياً، وإما أن يستعملها استعمالاً مجازياً، إلا أنه يفضل في الأدب

(١) المرجع نفسه، ٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ٢١. مقدمة المحقق.

(٣) انظر: جابر عصفور، الصورة الفنية، ط٣، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م)، ٢١٣.

الاستعمال المجازي لأنه ينطوي على التحسين، وإحداث خصوصية في المعنى، لا يحدثها الاستعمال الحقيقي.

وسواء كان الشاعر يعالج لغته في ظل هذا الاستعمال أو ذاك فإن عليه أن يخضع لمجموعة من القواعد الخاصة بكل منهما. فالاستعمال الحقيقي قاعدته الأولى أن تستعمل الألفاظ فيما وضعت له بدقة، فلا تشير إلا إلى المدلول الحقيقي المفرد الذي عينت له. أي أن اللغة ينبغي أن تكون ذات وظيفة إشارية محضة، بحيث يكون للكلمة فيها معنى واحد قائم بذاته، يتحكم في استعمالها وفي الغرض من النطق بها، دون أن يوضع في الاعتبار الفاعلية الخاصة للسياق في تحديد معنى الكلمة. وقد تحدد ذلك المعنى الفردي الثابت للكلمة من خلال نظام عربي، حددته الممارسة اللغوية للعرب الأقحاح الذين شهد لهم بالنقاء اللغوي. أما الاستعمال المجازي. وهو الانتقال بين الدلالات الثابتة. فعلى الشاعر أن يجعل الانتقال بين الدلالات والمعاني ظاهرا واضحا، يفهمه السامع بسهولة عن طريق القرينة المحددة، أو العلاقات المناسبة التي تربط بين المعاني وإلا وقع الشاعر في الخطأ. أي أن الشاعر ليس حرا حرية كاملة في هذا الاستعمال المجازي. إن عليه أن يرتبط بنوع خاص من العلاقات حددها له أسلافه من قبل، وأي خروج على هذه العلاقات المجازية المحددة سلفا، لا يعد خروجا على التقاليد والنظام اللغوي فحسب، بل يعد خروجا على قواعد العقل وعناصر الواقع الثابتة أيضا^١.

ومن الطبيعي أن ينتهي الآمدي في ظل هذه النظرة إلى رفض القياس على الشاذ في اللغة بوجه عام، والمجاز بوجه خاص، لأنه ((إذا اعتمدت العرب الشيء ضرورة لم يكن ذلك متأخرا))^٢. وما يصدر عن العرب على سبيل النادرة أو السهو لا يمكن أن يسوغه متأخر، أو يجعله أصلا يحتذى عليه أو يستكثر منه، وخلاصة الأمر أنه ((ينبغي أن ينتهي في اللغة إلى حيث انتهوا ولا يتعدى إلى غيره، فإن اللغة لا يقاس عليها))^٣.

وعندما يباشر الآمدي تطبيق نظريته تلك على استعارات أبي تمام فلا بد أن نسمع أمثال هذه الأحكام: ((هذا الذي وضعه أبو تمام ضد ما نطقت به العرب))^٤. و ((هذا ليس على طريقة العرب ولا مذهبهم))^١. ((وقد أغراه الله بوضع الألفاظ في غير مواضعها))^٢.

^١ انظر: المرجع نفسه، ٢١٥.

^٢ الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق: السيد أحمد صقر وعبد الله محارب، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م)، ج١، ٥٢٤.

^٣ المرجع نفسه، ج١، ٢١٦.

^٤ المرجع نفسه، ج١، ١٤٣.

يظهر كتاب (الموازنة) بشكل جلي كيف أصبح (مذهب العرب) حكما في الانتصار لنوع معين من التأليف ورفض نوع آخر كالذي يَرُدُّ عند أبي تمام، وانطلاقا من هنا يبسط الآمدي وصفه المسهب ((العمود الشعر))^٢ الذي يمثل له البحري وينوه به الكتابُ والأعراب والشعراء المطبوعون والبلاغيون. وهذا التعداد هام جدا لأنه يعرفنا بالحاجات التي يستجيب له الشعر العمودي، وهي كما يلي^٤:

. يؤمن دوام نمط شعري محدد ثقافيا ومقيم لعلاقة مع البداوة.

. يقترح نموذجا طبيعيا للقصيدة، وهكذا يؤمن دوام ممارسة ضامنة لتماسك نص شعري شامل.

. يثبت بلاغة واستعمالا للمحسنات البلاغية المستجيبة للمعايير المقبولة عند البلاغيين.

وباختصار يؤمن وظيفة تأويلية بإعداد متن من الشواهد تحيل على طرق قديمة في إنتاج المعنى.

وفي مثل هذا الوضع لا تعتبر الكتابة الشعرية ((مغامرة فردية، وهي أقل من ذلك لا تعتبر تجربة يعمد من خلالها الشاعر، ومن تلقاء ذاته، إلى إعادة تحديد معايير الخاصة باستمرار. والحقيقة الأكيدة أن الحاصل هو نقيض ذلك))^٥، بل أصبحت تندرج في مشروع عام لمجموع الثقافة العربية، التي يحتل الشعر موقعه فيها بوصفه ممارسة لغوية نموذجية، يفيض بأقوال قابلة لأن تحتزنها الذاكرة. ولعل الإلحاح على ربط فهم القرآن ومعرفته بالشعر قد حدد، بشكل نهائي، وضع الشعر وطبيعة وظيفته، تلك الوظيفة التي تنسجم تماما مع حجم مكانة الشعر في الثقافة العربية الإسلامية. وربما كان هذا مما يبرز معالم ثقافة مرتبة هرميا من حيث أهدافها، إلا أنها متوازنة في مكوناتها.

لقد تسلم نقاد الشعر مقولة (لسان العرب) التي تجعل الشعر في خدمة القرآن، بوصفها أمرا قارا؛ ((فقد حسمت خلال القرنين الهجريين الأولين الاستراتيجية الثقافية العربية الإسلامية. وكان من أدواتها الكبرى التمييز القائم بين العلوم الأصلية التي تنظم المعارف الدينية، والعلوم الفرعية التي تصنف المعارف الدنيوية بشكل هرمي، وذلك بتكليفها بوظائف محددة تحديدا دقيقا... ينبغي التذكير بأن الشعر قد تحدد ضمن تفكير من طبيعة إبستمولوجية. لقد اعتبر الإنتاج الشعري،

(^١) المرجع نفسه، ج١، ٤٩٥.

(^٢) المرجع نفسه، ج١، ٢٢٧.

(^٣) المرجع نفسه، ج١، ١٨.

(^٤) انظر: جمال الدين بن الشيخ، الشعرية العربية، ترجمة: مبارك حنون وآخرين، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦م)، ٣٥.

(^٥) المرجع نفسه.

الذي جمعه اللغويون، متنا على درجة كبيرة من التمثيلية ينبغي استخدامها لصياغة المعارف اللغوية. واعتبر الشعر ممارسة قادرة على إضفاء الشرعية على الاستعمال الذي تراد بلورته^(١).

إننا نفهم تبعاً لذلك لماذا لا يرقى أبو تمام إلى إنجاز هذه الوظيفة الأساسية المنسوبة إلى الشعر؛ فشعره يؤكد الطابع غير النموذجي؛ لأن هناك اختلالاً وتباعداً خارج السبيل الذي يؤدي إلى المعنى. يندرج ضمن جمالية مزعجة تتطلب استكناه واستنباط المعنى الذي يعبر عنه. فمعانيه تند عن التوصيل، كما ينبغي أن يتحقق في القصيدة. إنه يظل فالتا فيها، محتفياً في ثنايا مقوماتها اللغوية. وهو ينكشف عن طريق مفاجآت متعاقبة. لذلك يمكن القول إن أبا تمام يوصل من الدلالات أكثر مما يوصل معنى واحداً.

وهذا يعني أن الشعر، من الآن فصاعداً، لن يظل رافداً لتأويل النص القرآني بعد أن بدأ يتخلى عن وظيفته ويستقل بكيانه الخاص، وإذا كان ذلك كذلك، فهل يمكن أن يعاد تقويم الآليات السائدة والتفكير في آليات تأويلية تعتمد على خصائص محايدة، لا تبحث عن المعنى في نصوص أخرى؟

كتب الإعجاز وسؤال المفاضلة:

أظهرت رغبة النقاد الملحة في المحافظة على النمط الشعري القديم وقوعهم تحت تأثير المؤلفات التي عنيت بدراسة القرآن الكريم واتخذت من الشعر وسيلة لتحقيق هذه الغاية، ويؤكد ذلك نص لأبي حاتم السجستاني انتهى فيه إلى أنه ((لولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب، والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث رسول الله ﷺ والصحابة، والتابعين، والأئمة الماضين، لبطل الشعر، وانقرض ذكر الشعراء، ولعمى الدهر على آثارهم، ونسي الناس أيامهم، ولكن الحاجة بالمسلمين ماسة إلى تعلم اللغة العربية، ومعاني الألفاظ الغريبة في القرآن والحديث، والأحكام والسُنن، إذ كان الإسلام قد ظهر في جميع أقطار الأرض، وأكثر أهل الإسلام من الأمم هم عجم، وقد دعتهم الضرورة إلى تعلم لغة العرب، إذ كانت الأحكام والسُنن مبيّنةً بلسان العرب))^(٢).

(١) المرجع نفسه، ٧.

(٢) أبو حاتم السجستاني، الزينة، ١٢٣.

ولعل استعراض جهود بعض المؤلفين كأبي عبيدة والجاحظ وابن قتيبة قد أظهر أن هناك هدفاً يوحد جهودهم، وهو تنزيه كتاب الله تعالى عن الشبه والمطاعن. وكان الهمّ المعرفي الذي يتحرك في إطاره أولئك العلماء هو: كيف نزيل التناقض عن القرآن، وكيف نستفيد من الشعر في إثبات سلامة النص القرآني وتأكيده انسجامه؟ لهذا انصبت جهودهم على المقاربة بين أساليب النص القرآني والنص الشعري، باعتبار أن فهم النص القرآني متوقف على حفظ أكبر قدر من النصوص الشعرية، مع امتلاك القدرة على تأويلها؛ ذلك أن القرآن الكريم وإن كان معجزاً فقد أتى بلسان عربي مبين، والسبيل الوحيد لفهمه واستخراج معانيه مرتبط بمعرفة خصائص هذا اللسان. لذلك لم يكن سؤال المفاضلة بين النصين مما يشغل اهتمام المؤلفين.

ولقد أسهمت دراسات تنزيه القرآن بما أظهرته من خصائص لكلا النصين: القرآني والشعري في انبثاق سؤال آخر تطور عن سؤال التنزيه، يمكن تسميته بأنه (سؤال المفاضلة) مما دعا كتب الإعجاز إلى الالتفات إلى أهمية المفاضلة بين الشعر والقرآن. وحين انتقل عمل المتكلمين من التنزيه إلى البحث عن المزية والاحتجاج للنبوة بالإعجاز انبثق السؤال الجديد وهو: كيف يتفوق النص القرآني على النص الشعري العربي؟ وكيف يتفوق نص على نص إجمالاً؟ وهو سؤال معرفي مختلف اختلافاً بيننا عن سؤال التنزيه وإن كان الشعر هو القاسم المشترك بينهما.

نستطيع إذًا أن نميز سؤالين في التراث التأويلي تعاقبا على أذهان المؤلفين، وكلا السؤالين - التنزيه والمفاضلة - كان ماثلاً في أذهان الدارسين قبل أن ينتصف القرن الرابع أي قبل عصر المرتضى، لكن المرتضى اختار المضي في الإجابة عن سؤال التنزيه، وسعى إلى تلافي قصور إجابات مؤلفات القرون السابقة، لهذا كانت مؤلفات أبي عبيدة والفراء والجاحظ وابن قتيبة أهم مصادره في الدراسات القرآنية.

لكن المؤلفات التي نجحت في رد الشبه عن القرآن الكريم وصانته عن المطاعن، بما فيها كتاب الأمالي، لم تسع إلى بيان أسباب تفوق القرآن الكريم على الخطابات الأخرى ولم تتأمل أهم خصائصه الذاتية، لهذا كان لابد من التعرّيج على كتاب (دلائل الإعجاز) لعبد القاهر الجرجاني. وإن ظهر بعيد وفاة المرتضى - ففيه تتجلى أهم الثمار التي جناها علم التأويل من ربط فهم الشعر بتأويل النص القرآني.

دلائل الإعجاز: نظرية في التأويل:

وصف بعض الباحثين خطابا نقديا تشكل قبل عبد القاهر بقوله: ((لقد كان البحث في الإعجاز قبل عبد القاهر يوشك أن يدخل في إشكالية يصعب حلها، إشكالية تتمثل في وصف القرآن لذاته بأنه بلسان عربي مبين، وهو وصف جعل علماء اللغة والمفسرين يتخذون الشعر شاهدا على صحة العبارة القرآنية، أو بالأحرى شاهدا على عربيتها))^١.

والحق أن هذا النص يؤكد تصورا لمسناه بوضوح، وتؤكد لدينا أن مقولة اللسان العربي للقرآن كانت المقولة التي اتفق على البدء بها كل الدارسين، حتى غدت العامل المشترك بين مؤلفاتهم إلى درجة أن أصبح وجودها في خطب كثير من مؤلفات التراث أمرا لازما، الشيء الذي وجدناه في الكتب التي توقفنا عندها. فكيف نظر عبد القاهر إلى هذه الفرضية التي تقدم بها أسلافه؟

لئن ألمح المقتبس السابق إلى أن عبد القاهر الجرجاني قد انقلب على الخطاب النقدي المسيطر، فإن كتابه (دلائل الإعجاز) يشهد بأنه قد أقام نظريته الإعجازية، أو قل نظريته التأويلية بناء على المقدمة نفسها التي بنى عليها سابقوه نظرياتهم في تأويل النص القرآني، يقول: ((وذلك أننا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتها إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان))^٢. وإذا كان هذا هو التصور الذي ترسخ في أذهان الدارسين منذ زمن ابن عباس، فكيف سيقم الجرجاني نظريته الجديدة على مقدمات مستهلكة لم تسعف الأسلاف في الوصول إلى نتائج مهمة؟

الدفاع عن الشعر:

لا ينكر عبد القاهر علاقة الشعر بتأويل النص القرآني، ذلك أنه لا يمكن الوقوف على الكلام المعجز من دون معرفة الكلام الأدبي، والتوقف طويلا أمام خصائصه، لهذا استهل كتابه بمقدمة طويلة تستهلك منه الكثير من الصفحات، يدافع فيها عن الشعر بنفس النبرة التي لمسناها في دفاع ابن قتيبة عن الشعر، بل يأخذ به حماسه إلى وصف الصادّ عن الشعر بأنه كالصادّ عن سبيل الله^٣. ولعل هذا يعني قبوله التام للمبدأ القائل: إن العلم بلسان العرب سيؤدي إلى حل إشكال إعجاز القرآن والقدرة على تأويله، بل إنه يؤكد ذلك بقوله: إن ((هذه الوجوه من التعلق التي هو محصول

(١) أبو زيد، إشكاليات القراءة، مرجع سابق، ١٦٤.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، ٣، (القاهرة. جدة: دار المدني، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م)، ٨.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ٩.

النظم، موجودة على حقائقها وعلى الصحة وكما ينبغي في منظوم كلام العرب ومنتوره))^١. وفي موضع آخر يقول: ((وأن الجهة التي منها يقف، والسبب الذي به يعرف، استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم))^٢.

لكنه لا يقنع في هذه القضية بآراء السابقين عليه، ذلك أن ((غلط الناس في هذا الباب كثير، فمن ذلك أنك تجد كثيرا ممن يتكلم في شأن البلاغة إذا ذكر أن للعرب الفضل والمزية في حسن النظم والتأليف، وأن لها في ذلك شأوا لا يبلغه الدخلاء والمولدون، جعل يعلل ذلك بأن يقول: لا غرو، فإن اللغة لها بالطبع ولنا بالتكلف، ولن يبلغ الدخيل في اللغات والألسن مبلغ من نشأ عليها، وبدئ من أول خلقه بها، وأشباه ذلك مما يوهم أن المزية أتتها من جانب العلم باللغة. وهو خطأ عظيم وغلط منكر، يفضي بقائله إلى رفع الإعجاز من حيث لا يعلم))^٣. لاحظ الجرجاني اضطراب المنهج التأويلي الذي يصدر عنه القدماء حيث اختزلوا تأويل آيات القرآن في عمليات قياس على النظر والشبيه، ولم يزدوا في خروجهم إلى كلام العرب ((على أن ساقوا قياسا وبنوا عليه أنه ينبغي أن تظهر المزية في هذه المعاني ههنا حسب ظهورها هناك))^٤. من دون أن يتفرغوا لنقد داخلي حقيقي. وبما أن القرآن، وكذلك الشعر كلام ينتمي إلى اللغة، فلا شك أنه كلام يتميز بخصائص ومعان يمكن الوصول إليها وتحديدتها ((وإذا كان هذا هكذا علمت أنه لا يكفي في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا ما، وأن تصفها وصفا مجملا، وتقول فيها قولاً مرسلًا. بل لا تكون من معرفتها في شيء حتى تفصل القول، وتحصل، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم، وتعددها واحدة واحدة، وتسميها شيئاً شيئاً، وتكون معرفتك معرفة الصانع الحاذق الذي يعلم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المنجور))^٥. ويضيف: ((ولابد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة وعلة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وعلى صحة ما ادعينا دليل))^٦.

وبعد أن كشف الجرجاني عدم ملاءمة هذا المنهج التأويلي أوضح هدفه الذي ينشد تحقيقه من كتابه الدلائل، فدافعه أن يكون عمله ((سببا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل،

(١) المرجع نفسه، ٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ٨٧.

(٤) المرجع نفسه، ٥٦.

(٥) المرجع نفسه، ٨٧.

(٦) المرجع نفسه، ٨٧.

وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل))^١. وسيطلب منه هذا العمل أن يتبع استراتيجيتي الهدم والبناء.

المعرفة المشتركة:

لئن كان الخطأ الذي وقع فيه الأسلاف هو اعتقادهم بأن العلم باللغة كاف للوصول إلى التأويل الصحيح للقرآن الكريم، فإن عبد القاهر ينقض هذا التصور ليقوم على أنقاضه تصورا مغايرا، مؤكداً أن المعول عليه في التأويل هو ((في أمور خفية تدرك بالعقل...ولطائف تدرك بالفهم))^٢. ولزعزعة ذلك الاعتقاد السائد كان على عبد القاهر أن يقدم تصورا جديدا يسند المزية لا إلى اللغة في نفسها، ولكن إلى المتكلم: ((إن الفصاحة فيما نحن فيه، عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة))^٣. ويقصد بـ(واضع اللغة): اللغة بالتواضع. فليست اللغة إلا مجموعة من القوانين الوضعية، سواء على مستوى المفردات (الألفاظ) أو على مستوى التركيب (الجملة). وليست الألفاظ. فيما يرى عبد القاهر. إلا دوال على المعاني الجزئية المفردة، لا تكتسب دلالتها الكاملة، ومن ثم لا تكتسب معناها، إلا إذا دخلت في علاقات تركيبية مع غيرها من الألفاظ. كما يخرج عبد القاهر الألفاظ المفردة من أن تستحق في ذاتها أي وصف يضاف عليها وهي خارج تركيب بعينه. ومن هذا المنطلق يدفع بعض ما شاع عند بعض النقاد من استحسان الشعر للفظه.

وإذا كانت الألفاظ في اللغة مجرد دوال وضعية اصطلاحية اتفافية، فإن قوانين النحو التي تدخل الألفاظ على أساسها في علاقات، هي بدورها قوانين لا يملك المتكلم إزاءها إلا الخضوع؛ ((وذلك أن العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم. بأن إعراب الفاعل الرفع، أو المفعول النصب، والمضاف إليه الجر. بأعلم من غيره، ولا ذلك مما يحتاجون فيه إلى حدة ذهن، وقوة خاطر))^٤. وقوانين النحو التي يحددها عبد القاهر في خطبة (دلائل الإعجاز) قوانين عامة تتحدد على أساسها العلاقات الممكنة والمحتملة بين الألفاظ، سواء كانت هذه الألفاظ أسماء أو أفعالا أو حروفا. لكن هذه القوانين العامة لا تحصر العلاقات الفعلية التي يمكن أن يقيمها المتكلم بين ألفاظ اللغة التي لا حصر لها. ((إن عبد القاهر كان على وعي تام بالفارق بين اللغة والكلام ذلك الفارق الذي أرسى دعائمه العالم السويسري فرديناند دي سوسير، وطوره تشومسكي في تفرقة بين الكفاءة والأداء. إن قوانين النحو ومعاني الألفاظ تمثل عند

(١) المرجع نفسه، ١٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ٢٣١.

(٣) المرجع نفسه، ٣٢٤.

(٤) المرجع نفسه، ١٤٣.

عبد القاهر النظام اللغوي القار في وعي الجماعة، الذي تقوم على أساسه بوظيفتها الاتصالية، أما الكلام فهو التحقق الفعلي لهذه القوانين في الحدث الكلامي^١.

من هذه التفرقة بين اللغة والكلام . وهي تفرقة ضمنية على أية حال . يتحرك عبد القاهر ليصوغ مفهوم (النظم) الذي يميز على أساسه بين نوعين من أنواع طرائق الوصول إلى المعنى ((اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تعزى المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم))^٢. وهذا النص يضعنا أمام تعيين واضح لآليات التأويل لدى عبد القاهر، وتكاد تنحصر في نوعين من الآليات يفصل بينهما فصلا منهجيا مؤقتا. لكنه يفضل أن نبدأ معه بالقسم الثاني لأن الأول ((لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته))^٣.

النظم وآليات التأويل

أ. الآليات التركيبية:

وهذا النوع يحدده عبد القاهر ويدعونا لتأمله: ((فاعمد إلى ما توأصفوه بالحسن، وتشاهدوا له بالفضل، ثم جعلوه كذلك من أجل النظم خصوصا، دون غيره مما يستحسن له الشعر أو غير الشعر، من معنى لطيف أو حكمة أو أدب أو استعارة، أو تجنيس، أو غير ذلك مما لا يدخل في النظم وتأمله))^٤.

وليس النظم . كما يرى عبد القاهر . إلا أن تتوخى معاني النحو، وأحكامه، وفروقه ووجوهه^٥. وسبق أن اتضحت لنا مركزية علم النحو في نظرية عبد القاهر، لكن حديثه عنه حمل تفرقة ضمنية بين (أصول النحو) التي هي قوانين التركيب و(علم النحو) الذي يحاول أن يرسى قواعده، ويقوم (دلائل الإعجاز) على تفصيله. تنتمي أصول النحو إلى مجال قوانين اللغة، أما علم النحو فهو الذي يحصر الخصائص الفنية في الكلام شعرا ونثرا.

كما أنه يميز تمييزا واضحا بين فروق التركيب ووجوه التركيب؛ فوجوه التركيب اختيارات تتيحها اللغة، والعلم بها مشترك، أما الفروق فلا تحدث إلا بالمتكلم لا باللغة. والفروق بين التقديم والتأخير، وبين الإخبار بالوصف والإخبار بالفعل، وغيرها من الفروق التي تحدث عنها عبد

(١) أبو زيد، إشكاليات القراءة، مرجع سابق، ١٥٩.

(٢) عبد القاهر، مرجع سابق، ٩٧.

(٣) المرجع نفسه، ١٤٣.

(٤) المرجع نفسه، ١٥٦.

(٥) المرجع نفسه، ٢٣٤.

القاهر، هي فروق في الدلالة، تحول الكلام من مستوى إلى مستوى آخر. هذه الفروق هي مدار المعنى والدلالة؛ وهي فروق (شخصية) تحدد مستويات الكلام الأدبي وتفرق بين كلام وكلام، يقول الجرجاني: ((واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق والوجوه فنستند إلى اللغة، ولكننا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يصنع فيها))^١.

أما ما ينظم للمتكلم عملية الاختيار من هذه الوجوه فهو (الغرض). ذلك أن الغرض يقف خلف كل تركيب ((وإذا قد عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، من حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض... وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم))^٢.

وإذا كانت الاحتمالات التركيبية. التي فصل عبد القاهر القول في بعضها كالتقديم، والتأخير، والحذف، والفصل والوصل، وأشار إلى بعضها الآخر كالتركيب، والتعريف، والإضمام. هي عند عبد القاهر أدوات وتقنيات تتيح للمتكلم المجال للتعبير عن غرضه بأساليب شتى لا حصر لها، فهل يعني هذا أنه يعدها آليات تأويلية؟

يؤكد النص السابق أن الغرض الذي أراده المتكلم هو الذي دفعه إلى اختيار أحد تلك الاحتمالات، لذا فإن معرفتنا لهذا الغرض منوطة بمعرفتنا للخطوات التي اتبعها المتكلم في عبارته لنقوم بعملية معاكسة لما قام به لنصل إلى (الغرض) أو (المعنى). ووقفنا على الغرض يحتاج منا إلى الوقوف على (التصور الأصلي) للعبارة قبل أن يعاد تشكيلها بأن توضع في (النفس) وضعا يجعلها متساوية قبل أن ينشط الفكر في ترتيب مواقعها. هذا الترتيب يقول عنه عبد القاهر: إنه ((لا يكون في شيء حتى يكون هناك مقصد إلى صورة وصفة، إن لم يقدم فيها ما قدم، ولم يؤخر ما أخر، وبدئ بالذي ثنى به، أو ثنى بالذي ثلث به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة))^٣.

ب. الآليات الجمالية:

(١) المرجع نفسه، ٢٤٩.

(٢) المرجع نفسه، ٢٥٣.

(٣) المرجع نفسه، ٢٥٤.

نقع على تحديد لهذه الآليات في ما سماه القسم الأول في النص السابق ويعينه قوله: ((الذي تعود المزية فيه للفظ وحده))^١ وهو عنده ((الكنائية، والاستعارة، والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه، على الجملة، مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر، فما ضرب من هذه الضروب إلا وهو إذا وقع على الصواب وعلى ما ينبغي، أوجب الفضل والمزية))^٢. وإسناد المزية للفظ وحده أمر فيه تسامح، ذلك أن العلماء السابقين عليه قد استقروا على أن يعدوا الاستعارة والمجاز بعامة من محاسن الكلام، كما استقروا على أن يروا في المجاز أوصافا للفظ. ويبدو أن عبد القاهر لا يريد أن يجادل حول حسن الاستعارة والمجاز في ذاتهما، ولكنه في نصوص أخرى يحاول أن يرد جمال الاستعارة إلى النظم، دون أن يقصره على الاستعارة وحدها.

وخلاصة القول في هذا المكوّن: إن عبد القاهر يدرك أن هناك مستوى آخر من المعنى يفارق مستوى المعنى الناتج عن تفاعل العلامات اللغوية مع معاني النحو، فيما يطلق عليه عبد القاهر اسم (النظم). فالمعنى في المجاز يخضع لما يخضع له المعنى في غير المجاز من قوانين النظم، ويزيد عليه باجتماع حسن لفظه ونظمه في الوقت نفسه.

ويبين عبد القاهر كيف توصلنا هذه الآليات الجمالية إلى غرض المتكلم، وما يميز هذه الآليات أنها ليست كلها لفظية ولكن منها ما هو عقلي، مما يعني أن هذه الآليات ضربين: ((ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية، تصل بها إلى الغرض. ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل... وإذا قد عرفت هذه الجملة، فهانئا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفرض بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، كالذي فسرت لك))^٣.

وإذا كان عبد القاهر يرى أن الانتقال من (المعنى) إلى (معنى المعنى). في حالة المتلقي. يقع على سبيل الاستدلال، فإن الاستدلال الذي يعنيه عبد القاهر هو الاستدلال العقلي الذي يجعل المتلقي طرفا في عملية بناء المعنى عن طريق التأويل. وعملية الاستدلال التي يقوم بها المتلقي

(١) المرجع نفسه، ٩٧.

(٢) المرجع نفسه، ٢٦٥.

(٣) المرجع نفسه، ٢٦٥.

((بالنظر اللطيف))^١ وتؤدي به إلى التأويل، أشبه بأن تكون عملية معاكسة لما يقوم به الشاعر أو الكاتب، حين يعتمد في التعبير المجازي إلى إثبات معنى فلا يختار الألفاظ الدالة عليه في اللغة، بل يختار ألفاظا دالة على معنى آخر، وهذا المعنى الآخر من شأنه أن يكون تاليا للمعنى الأول من الناحية الوجودية، وهو المعنى الثاني أو (معنى المعنى) من زاوية المتلقي.

أن يقف عبد القاهر على تراث خمسة قرون من العمل المتواصل على دراسة النصوص فهذا يعني أنه وجد نفسه على قمة تراث سار في اتجاهين: اتجاه يعنى بصحة النص، واتجاه آخر يوازيه يعنى بجمال النص. فما كان منه إلا أن صاغ من هذا التراث آليات تأويلية تستمد مقوماتها من مجال صحة النص، وآليات تستمد مقوماتها هي الأخرى من مجال جمال النص. لتضاف إلى سابقها الآليات النصية. ومع هذا التفصيل تتخذ آليات التأويل صورتها النهائية في النقد العربي القديم.

وبعد، فرمما نكون قد أطلنا الوقوف عند نظرية النظم عند عبد القاهر، وما ذلك إلا لأننا رأيناها شكلت منعطفًا مهما في مسيرة آليات التأويل في التراث. صحيح أن التأويل قبل عبد القاهر، وإن اتجه اتجاهًا كبيرًا نحو توظيف الآليات النصية لكنه لم يغفل تمامًا آليات التأويل غير النصية سواء اللغوية منها أو الجمالية. غير أن تأويلات أسلافه لم تكن تستند إلى نظرية لغوية متماسكة تمنع تداخل الآليات وارتباكها، بقدر ما كانت تحيل على آراء متوارثة تنطلق تأويلاتهم متأثرة بها ومستجيبة لأحكامها. من هنا جاز لنا أن نرى في جهد عبد القاهر نقلة نوعية مرت بها دراسة النص القرآني وآليات تأويله في التراث.

مثل هذه النقلة النوعية التي شهدتها التأويل على يد عبد القاهر يتحدث الباحثون عن نقلة شبيهة بها أحدثها الشريف المرتضى؛ فالدكتور كاصد الزيدي يرى أن كتاب (أمالى المرتضى) مثل منعرجا مهما في مسيرة التأويل عند الإمامية، ويذهب إلى أن منهج المرتضى في هذا الكتاب منهج جديد مغاير لما كان عليه الحال قبله؛ إذ ((كان التفسير عند الإمامية حتى بداية القرن الرابع نقلًا، لا يتجاوز تفسير القرآن بالمأثور عن النبي ﷺ والأئمة وعدد من الصحابة والتابعين))^٢. مؤكداً أن البوادر الجديدة التي كان أساسها العناية بالرأي إلى جانب النقل، ظهرت على يدي الشريفين المرتضى وأخيه الرضي ((الذين كانا الممهدين للتفسير بالرأي عند الإمامية))^٣.

(١) المرجع نفسه، ١٦٥.

(٢) الزيدي، منهج الطوسي، مرجع سابق، ٣١.

(٣) المرجع نفسه.

وقبل أن نتأمل آليات التأويل في أمالي المرتضى نرى أنه من الضروري أن نقف أولاً عند تصوراته عن التأويل، وهو ما نخصص له القسم الأول من هذه الدراسة.

القسم الأول

المرتضى ومفهوم التأويل

الفصل الأول:

المرتضى وتكوينه الثقافي والعلمي

١ . عصره:

عاش الشريف المرتضى في بغداد خلال فترة الحكم البويهى، والذي بدأ سيطرته على العراق وبلاد فارس سنة ٣٢٠ هـ واستمر حتى دخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧ هـ واستيلائهم على السلطة. وكانت فترة من فترات الضعف في الخلافة العباسية، حافلة بالصراع السياسي. فالسلطة العليا كانت للحكام البويهيين، بينما كان الخليفة لا يزال يحتفظ بمنصبه الديني التقليدي المحدود النفوذ، وكان مضطرا إلى الخضوع لسلطة آل بويه لقوتها وسعة نفوذها. ومع ذلك فقد كان هناك صراع

خفي بينه وبين البويهيين على السيطرة والنفوذ. ونظرا لأهمية العراق من الناحية الدينية والتاريخية والاقتصادية كان الصراع بين أفراد أسرة بني بويه الكبيرة على الاستئثار بالحكم فيه شديداً، بالإضافة إلى ذلك فقد كانت دولتهم بكامل أجهزتها وسلطتها في صراع مستمر مع الدويلات الإسلامية الأخرى وخاصة مع الدولة الفاطمية في مصر؛ فقد كان البويهيون يطمعون في السيطرة على مصر وتوسيع دولتهم بينما كانت طموحات الفاطميين الإطاحة بعرش الخلافة في بغداد وبسط النفوذ على مُلك البويهيين أقوى وأشد^١.

رافق الصراع السياسي في هذه الفترة نزاع في الحياة الاجتماعية، وكان من أبرز مظاهره الخلافات الطائفية والعنصرية أو العرقية والتي تسببت عنها اضطرابات اجتماعية كثيرة. إذ ترك البويهيون كل طائفة من الطوائف الإسلامية تتمتع بحريتها المذهبية وتمارس معتقداتها الخاصة وتدافع عنها، وقد كان لهذه السياسة أثر سلبي تمثل في حدوث الفتن والنزاعات الشديدة والاعتداءات بين طبقات العوام من عدد الطوائف، وأثر إيجابي تمثل في المناقشات والمناظرات الفكرية والعقائدية التي شجعت على الحركة العلمية والثقافية في هذه الفترة.

أما الأحوال الاقتصادية فكانت في اضطراب شديد؛ ذلك أن حكام تلك الفترة تعارفوا على مصادرة أموال المبعدين عن المناصب السياسية وممتلكاتهم، وفرض الضرائب السياسية على سائر الممتلكات والمبيعات. فضلا عما كانت عليه حياة الأمراء والوزراء وذوي المناصب العالية والوجهاء من ترف وبذخ إلى حد الإسراف ومن نهم في جمع الأموال وامتلاك العقارات على حساب الطبقات المتوسطة والفقيرة، وبذلك كان الرفاه الاقتصادي في صالح الطبقات المتنفذة والملتفين حولها أو المنتفعين منها^٢.

لكن النزاعات السياسية والخلافات الاجتماعية التي حصلت في العراق في هذه الأثناء لم تظهر لها آثار سلبية كبيرة على النشاطات الفكرية والثقافية كما قد نتوقع، بل كان الأمر على العكس من ذلك؛ فقد شهدت هذه الفترة حركة علمية واسعة ونشطة، خلفت ذخيرة كبيرة من المؤلفات والأعمال الراقية في كثير من المجالات المعرفية.

وقد أسهم إعطاء الطوائف الإسلامية على اختلافها حرية التعبير عن أفكارها وتصوراتها، كما أشير إلى ذلك من قبل، في تنشيط الحركة الفكرية؛ حيث تمكنت جميع الطوائف والفرق المتفرعة

(^١) انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (حيدر أباد: دار المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ)، ج٧، ١٠٤.١٠٧.

(^٢) انظر: محمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (بيروت: مكتبة الخياط، ١٩٦٥م)، ٤٤٩.

عنها من إعلان نفسها وإثبات وجودها بكل ما أوتيت من وسائل الدفاع الفكري والثقافي. وكان من أبرز هذه الوسائل المناظرات والمناقشات العلمية، وتأليف الكتب والرسائل في المسائل العقائدية والكلامية. وكان للشيعة، وخاصة فرقة الإمامية منهم، دور كبير في هذه النشاطات. ومن علماء هذه الفرقة في هذه الفترة الذين كان لهم دور ظاهر في الدفاع عن فرقتهم وإبراز شخصيتها، وتوضيح عقائدها: محمد بن النعمان المعروف بالمفيد، وتلميذه الشريف المرتضى، ومحمد بن الحسن الطوسي. وتاريخ هؤلاء الثلاثة حافل بالنشاط العلمي لاسيما في مجال المناظرة والتأليف. روي أن المفيد ألف مائتي مؤلف في كثير من العلوم الإسلامية، كان لها الفضل في حفظ آراء فرقته الإمامية وتأويلاتهم. أما الطوسي فقد كان له - كما يقول المؤرخون^١ - كرسي الكلام في بغداد ولم يعط إلا للمتميز من أعلامها.

ولم يقتصر تأثير المناظرات الطائفية على تطوير الدراسات الكلامية والعقائدية والفقهية، وإنما شمل الدراسات القرآنية وما يرتبط بها من دراسات لغوية وبلاغية وأدبية أيضا؛ فكانت كل فرقة من الفرق الإسلامية تحاول دعم معتقداتها بالرجوع إلى القرآن الكريم والاستدلال بآياته كونه الكتاب الذي يحظى بتقديس كل الفرق. وهذا يقتضي أن يكرس علماء كل فرقة جهودهم للتمعن في دراسته وتفسير آياته وتحليلها لانتزاع ما يمكن أن يتخذ دليلا مقنعا يؤيد أفكارها أو يدحض خصومها. ونتيجة لكل ذلك ازداد الباعث على الاهتمام بتفسير القرآن والدراسات القرآنية وما يتبعها من دراسات. ومما زاد من الاهتمام بالدراسات القرآنية في هذا العصر أن رعايا الدولة البويهية من غير المسلمين كانوا يتمتعون بمثل ما يتمتع به المسلمون من الحرية العقيدية والفكرية، مما جعل الفرصة متاحة لهم لأن يعبروا عن آرائهم ومواقفهم تجاه العقائد الإسلامية وتجاه القرآن ومسألة الإعجاز فيه مما كان يثير الاهتمام لدى علماء المسلمين ويحثهم على الاستمرار في بحث قضية إعجاز القرآن بغية الدفاع عن كتابهم المقدس.

لكن هذه القضية - كما يلاحظ الدارسون - لم تكن جديدة على المجتمع الإسلامي فقد كانت بذور هذه الآراء منتشرة قبل هذه الحقبة، وهي التي أظهرت دور المعتزلة المهم في التصدي لتلك الآراء وتفنيدها. وكان من حصيلة الاهتمام بهذه القضية تأليف عدد كبير من المؤلفات والرسائل، احتفت بتدوين الشعر وأخبار العرب في ((ردة فعل أحدثتها هجمات أعدائهم من الشعوبيين))^٢. ذلك أنهم حاولوا الانتقاص من ((حضارة العرب وثقافتهم وتراثهم وعابوا كتابهم الذي هو مادة

(^١) انظر: الشريف المرتضى، طيف الخيال، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢م)، ٢١.

(^٢) وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس، (الدوحة: دار الثقافة، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م)، ٣٢.

دينهم، فكان ذلك حافزا للدارسين العرب على أن يتمسكوا بثقافتهم ويعتزوا بها، وأن يعتصموا بمبادئها التي هي شعرهم وأدبهم ولغتهم فيدرسوها دراسة عميقة^(١). وهكذا أصبح ((الشعر العربي مصدرا من مصادر المعرفة الكبرى ووعاء لها))^(٢). إذ استمد منه المعتزلة معلوماتهم عن الحياة العربية القديمة، ووفر لهم إجابات عن أسئلة خصوصهم. وكان من بين شاركوا في هذا المشروع النضالي الشريف المرتضى . الذي كان يجمع بين التشيع والاعتزال . ومما ساعده على القيام بهذه المهمة أنه ((حفظ من أخبار العرب وأشعارهم ولغتهم ما جعله في الرعيل الأول من الرواد والحفاظ والأدباء؛ وبكل هذا كان إمام عصره غير مدافع))^(٣).

٢ . حياته ودراسته:

ولد الشريف المرتضى علي بن الحسين بن موسى الموسوي ببغداد في رجب سنة ٣٥٥ هـ وتوفي في الكاظمية سنة ٤٣٦ هـ. وهو من أسرة حظيت بمنزلة اجتماعية ودينية وثقافية عالية، فبالإضافة إلى انتساب هذه الأسرة إلى علي بن أبي طالب عليه السلام، فقد ورثت الزعامة الدينية والاجتماعية لفرقة العلويين أو الطالبيين والتي كانت تشكل إحدى الطبقات الشريفة الكبيرة في المجتمع العراقي آنذاك. وتولى والد المرتضى نقابة العلويين كما تولى ولاية الحج وولاية مظالم المسلمين. وكان لهذا المنصب بالإضافة إلى النسب العلوي دور كبير في نفوذ هذه الأسرة وفرض احترامها في المجتمع العراقي.

وقد حرصت أسرته على تعليمه منذ الصغر فأخذته إلى الشيخ المفيد فقيه الشيعة الأمامية آنذاك فأخذ عنه الفقه، وأخذ الحديث عن أبي عبد الله الحسين بن علي بن بابويه القمي. وتلقى اللغة مع أخيه الشريف الرضي على الشاعر ابن نباتة السعدي. ثم صحب أبا عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، وتعلمذ عليه في الشعر والأدب ((وكانت دار المرزباني موئل العلماء والمتأديبين؛ فكان المرتضى يأخذ من علم الرجل، وممن يفدون إلى داره من شيوخ الأدب وعمده، ما هيا له ذخيرة كبيرة من الأخبار وروايات الشعر واللغة ظهرت آثارها في أماليه))^(٤). ومن أساتذته كذلك سهل بن أحمد الديباجي، وأبي الحسن الجندي، وأحمد بن محمد الكاتب، وغيرهم.

(١) المرجع نفسه.

(٢) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن، (عمان: دار الشروق، ٢٠٠١م)، ٥٦.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج١، ١٠. (مقدمة المحقق)

(٤) المرتضى، الطيف، مرجع سابق، ٢٢.

شب المرتضى وهو ((لا يؤثر على العلم شيئاً))^١. كما يقول ابن حجر - فصار من أبرز علماء عصره في الفقه والأصول وعلم الكلام والعقائد والتفسير والبلاغة، وخاصة أنه عاش ((في نعمة سابعة، وخير كثير، وثروة قل أن تنتهياً لمثله من العلماء؛ روي أنه كانت له ثمانون قرية بين بغداد وكربلاء... وقدروا ما تغله هذه القرى بأربعة وعشرين ألف دينار في العام))^٢. وقد كفلت له هذه الثروة البقاء ((في داره مكفول الرزق، مقضي الحاجات، لا يشغله ما يشغل غيره من شؤون الدنيا ومطالب الحياة، ولا يصرفه شيء عن القراءة والدرس والتصنيف والفتيا))^٣.

ويشيد بعض المؤرخين بمنزلة الشريف العلمية والأدبية، ويشيرون إلى تضلعه في علوم الشريعة واللغة والأدب في العراق، يقول عنه الثعالبي: ((وقد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف والأدب والفضل والكرم))^٤. ويقول عنه ابن بسام الأندلسي: ((كان هذا الشريف إمام أئمة العراق... إليه فزع علماؤها وعنه أخذ عظامؤها، صاحب مدارسها وجماع شاردها وواردها وأنسها، ممن سارت أخباره وعرفت أشعاره))^٥.

ولعل سيرة حياة المرتضى العلمية وواقع ظروفه الشخصية والاجتماعية والثقافية في بعض مراحلها ومستوياتها تدعم شيئاً من تلك الآراء التي ترشحه لمكانة علمية عالية. إذ تتحدث المصادر عن مجلس شهير للمرتضى يتردد عليه كثير من رجال الفكر والأدب والعلم أمثال أبي العلاء المعري، وابن جني وغيرهما من الأعلام، وعن صلواته العلمية والأدبية بعدد كبير من العلماء وذوي الثقافة ورجال الأدب أمثال الصابي، والحسين بن علي المغربي المعروف بالوزير المغربي، والقاضي التنوخي. فضلاً عن علاقاته الحميمة مع عدد من علماء المعتزلة الذين عرفوا بنشاطاتهم الفكرية البارزة كالقاضي عبد الجبار إمام المعتزلة آنذاك. وكل هذا ينبىء عن مكانة علمية تؤهله لأن يكون صديقاً وقريناً لهؤلاء العلماء. ومن المرجح أن هذه العلاقات قد أفادت المرتضى في تطوير ثقافته ونزعتة العلمية لما كانت تحفل به مجالس هؤلاء العلماء وخاصة المعتزلة منهم من مناقشات ونشاطات فكرية مختلفة الموضوعات والمناسبات والأهداف تشجع على المنافسة الفكرية وتزيد من الاهتمام بالعلم والتفرغ له.

(١) أورده: المعنوق، الشريف المرتضى، مرجع سابق، ٣٦.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج١، ٩.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) الثعالبي، تمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد قمبيحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م)، ٦٩.

(٥) ابن خلكان، مرجع سابق، ج٣، ٣١٥.

ومن بين العوامل التي كان لها دور مهم في صقل مواهب المرتضى الفكرية توليه سنة ٤٠٦ هـ جميع ما كان لأخيه وأبيه من مناصب ومهام دينية وسياسية تمثلت في تقلده نقابة العلويين، ومسؤولية الحج، وولاية المظالم. وهي مسؤولية تتجاوز إدارة شؤون طائفته إلى الدفاع عنها والرد على خصومها من أبناء الطوائف الأخرى، في عصر اشتدت فيه الخلافات والنزاعات الطائفية والعقائدية ((ويمكن القول بأن هذه المهمة قد شحذت مواهب المرتضى وزادت من نشاطاته الفكرية، وجعلت منه متكلماً قوياً النفوذ والتأثير لما كانت تقتضيه مناقشات ومناظرات مستمرة ومن مثابرة على الاستعداد التام لمثل هذه النشاطات))^١.

٣ . تلاميذه:

دفع حب العلم بالمرتضى أن جعل من داره مدرسة. وفوق ذلك كان يتعهد لطلابه وملازميه مدرسته بمكافآت مالية. وقد بلغ من اهتمامه الثقافي أن أوقف قرية زراعية من أملاكه الخاصة على قرايطس الفقهاء. وعرف عنه ولعه باقتناء الكتب، وقدر أن مكتبته ضمت ثمانين ألف مجلد.

ومن بين تلاميذه وملازميه الذين أصبحوا فيما بعد علماء وفقهاء بارزين، وعرفوا باهتماماتهم ونشاطاتهم الفكرية: محمد بن الحسن الطوسي، وحمزة بن عبد العزيز الديلمي، والقاضي ابن البراج. وقد سجلت أعمال هؤلاء. وأغلبهم من الشيعة الإمامية. شيئاً مما يدينون به للمرتضى في مجال العلم، وأشار بعضهم إلى قوة ارتباطه بأستاذه المرتضى.

٤ . مؤلفاته:

أحصى مترجمو المرتضى عدداً كبيراً من مؤلفاته التي تجاوزت سبعين عنواناً، غلب عليها الاتجاه المذهبي والعقدي^٢. ومن أهم كتبه التي تمثل هذا الاتجاه:

الانتصار:

يناقش هذا الكتاب ما يزيد عن (٣١١) مسألة فقهية، ويبين فيه المرتضى ما انفرد فيه الإمامية من وجهات نظر في المسائل، وما اتفقوا فيه مع الفرق الإسلامية الأخرى. والكتاب من أوائل الكتب التي اهتمت بالمسائل الخلافية في الفقه الإسلامي وقارنت بينها.

الذريعة إلى أصول الشريعة:

(^١ المعتوق، مرجع سابق، ٤٣.

(^٢ أوردها محمد أبو الفضل إبراهيم في مقدمة تحقيقه، انظر: المرتضى، الأمالي، ج١، ١٢-١٧.

يناقش المرتضى فيه عددا كبيرا من الموضوعات والمسائل المتعلقة بأصول الفقه الإسلامي، ويفرق بينها وبين ما يعد من أصول العقائد.

الشافى فى الإمامة:

ينقد هذا الكتاب كتاب (المغنى من الحجاج) للقاضى عبد الجبار الهمداني، ويناقش هذا الكتاب موضوعين هامين هما: الخلافة والإمامة. ويصور الكتاب طبيعة المناقشات والمناظرات العقائدية والكلامية التى كانت من أبرز النشاطات الفكرية فى عصر المرتضى.

أما اهتماماته الأدبية والنقدية فتتجلى فى ثلاثة من مؤلفاته إلى جانب ديوانه الضخم، وهى:

الديوان:

نظم المرتضى قصائد ديوانه فى موضوعات وأغراض متعددة منها: الوصف، والفخر، والغزل، والمدح، والرثاء، والإخوانيات، وغيرها من الموضوعات التى كانت مألوفة فى عصره.

والقصائد والمقطوعات الشعرية التى يضمها ديوانه تدل على أنها حصيلة فترة طويلة من حياته، فبعضها نظم فى سن مبكرة، كالقصيدة التى يذكر فيها الطائع بالله (ت ٣٨١هـ). كما أن هناك قصائد نظمها فى مناسبات متعددة خلال زمن امتد حتى سنة ٤٣٥هـ أى قبل وفاته بسنة، فقد نظم فى هذه السنة عددا من القصائد كان منها قصيدة فى رثاء جلال الدولة البويهى، وأخرى بمناسبة عاشوراء. من خلال ما سبق ذكره يمكن القول إن ديوانه الكبير حصيلة ما لا يقل عن (٥٥) عاما من عمره، مما يدل على خبرة واسعة وممارسة طويلة فى نظم الشعر.

الشهاب فى الشيب والشباب:

يحتوى هذا الكتاب على مجموعة كبيرة من النصوص الشعرية المختارة تزيد على ألف بيت. وأغلب هذه النصوص من شعره وشعر أخيه الشريف الرضى ومن أشعار أبى تمام والبحتري. وتكمن أهمية هذا الكتاب فى أنه يحتوى على مجموعة من النصوص الشعرية يجمع بينها موضوع واحد وهو وصف الشيب والشباب، ولعل هذا يمثل اتجاها غير مألوف فى الأدب العربى^١. والأهم من ذلك أنه يوضح منهج صاحبه فى النقد والموازنة والمقارنة بين النصوص الشعرية؛ فالمرتضى كثيرا ما يقارن ويوازن بين النصوص الشعرية المتفقة فى المعانى والأساليب والأغراض ويعلق عليها، كما أنه يناقش أو يعلق على بعض آراء الأمدى فيما يتعلق ببعض أشعار كل من أبى تمام والبحتري.

(^١) انظر: المعتوق، مرجع سابق، ٤٤.

طيف الخيال:

يجوي هذا الكتاب مجموعة كبيرة من النصوص الشعرية المختارة في وصف طيف الحبيب للشعراء الذين خصص لهم كتابه (الشهاب) وذكرناهم آنفا. والمنهج المتبع في كتابه (الطيف) هو نفسه المتبع في (الشهاب)؛ فالمرتضى يوازن ويقارن بين بعض النصوص التي يذكرها، كما يعلق على آراء الأمدى المتعلقة ببعض أشعار أبي تمام والبحثري.

ويرجح بعض المحققين أن هذا الكتاب ((كان فصلا من فصول كتابه (غرر الفوائد ودرر القلائد) المعروف (بأمالى المرتضى)... كما كان كتابه (الشهاب في الشيب والشباب) فصلا في كتابه المذكور))^١. ومع أن هذه الدراسة تتعامل مع هذين المؤلفين بوصفهما كتابين مستقلين إلا أنها استفادت من بعض نصوصهما طالما أنهما من نتاج المرتضى النقدي.

أمالى المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد):

وهو أهم كتبه وأشهرها عند الدارسين، ويأتي الكتاب في ثمانين مجلسا على جزأين: الأول (٤٨ مجلسا)، والثاني (٣٢ مجلسا). وملحق به زيادات عرفت بـ (تكملة الغرر) وهي طائفة أخرى من المسائل اختارها فيما كان يعرض له في مجالسه فيما بعد، وأشار بأن تضاف إلى الكتاب للتشابه بينهما في المنهج والمنحى^٢. ونال القرآن الكريم من مجالسه النصيب الأكبر؛ إذ خصص له سبعين مجلسا كان تأويل الآيات الكريمة فيه مدخلا للكلام يتفرع عنه مسائل أدبية ونقدية كثيرة حوaha المجلس الواحد. وجعل تأويل الحديث الشريف مدخلا للمجلس الثاني والثلاثين، أما المجالس التسعة الباقية فتوزعت بين استكمال مجالس متقدمة عليها، أو حوت صدرا كبيرا من تراجم الشعراء، وأخبارا مختلفة، وروايات عن خلفاء وأدباء وعلماء وأمور أخرى. وتضمن الملحق تسعا وعشرين مسألة في قضايا متفرقة مثل تأويل بعض الآيات الكريمة، وتأويل أحاديث نبوية شريفة، وبعض القضايا الكلامية والفقهية، وتفسير أبيات من قصيدة السيد الحميري المسماة المذهب، وناقش فيها كذلك مسألة الأحلام والتنجيم وغيرها من المسائل.

ومن عادة المرتضى - بعد انتهائه من التأويل - أن يختم مجلسه بالأشعار فيقف عند قصيدة ما أو أبيات يختارها أو قضية يثيرها مما لا علاقة ظاهرة له بالتأويل السالف. وهذا المنهج الذي نجده في كتاب المرتضى هو المنهج نفسه تقريبا الذي نلقيه في كتب الأمالى الأخرى، غير أنه من اليسير

(١) المرتضى، الطيف، مرجع سابق، مقدمة المحقق، ٣٥.

(٢) انظر: المرتضى، الأمالى، ج١، ١٨.

اعتباره كتابا في (علم التأويل)، ليس لأن مجالسه كلها تبدأ بكلمة تأويل: (تأويل آية، تأويل خبر)، ولكن لأنه انشغل بتقرير قواعد ومبادئ وأصول لعلم التأويل؛ ذلك ((أن هذه الأمالي وضعت أصلا للتأويل والتفسير))^١. يقول المرتضى مقررا هذه الحقيقة: ((وقد نهجنا طريق التأويل، وبيننا كيف التوصل إليه))^٢. وإذا كان ذلك كذلك، فما مفهوم التأويل عنده؟

الفصل الثاني:

(١) خالص، مرجع سابق، ٥٦.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٥٢.

مفهوم التأويل عند المرتضى

تعدد المعنى في الأمالي

مر بنا فيما مضى عبارات ساقها العلماء والمؤرخون في تقرّيب المرتضى والثناء عليه، ويمكن أن نضيف إليها هنا وصف ابن خلكان له بأنه ((مجمع على فضله، وأنه توحد في علوم كثيرة مثل علم الكلام والفقه وأصوله والأدب والنحو والشعر ومعاني الشعر واللغة وغير ذلك)).^١ وقول ياقوت

^١ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مرجع سابق، ج٣، ٣١٦.

عنه بأنه: ((مقدم في العلوم والأدب والنحو والشعر ومعاني الشعر واللغة وغير ذلك))^١. غير أن مثل تلك العبارات، وإن أبرزت جانبا من مكانته العلمية والأدبية، تظل بعيدة عن ملامسة أثر منجزه النقدي. أما الإضاءة التي نريدها هنا فتستطلع قراءة الدارسين لتأويل المرتضى تحديدا، رغبة في إجلاء جزء من ملامح المنجز التأويلي للشريف المرتضى.

١- رؤية قديمة:

لم يسلم كتاب الأماي من انتقاد كثرة الوجوه التي تسفر عنها تأويلات المرتضى، ويكشف الكتاب نفسه عن شيء من الاعتراضات التي واجهت هذه النزعة عند الشريف المرتضى، وفي سياق بعض الأسئلة التي يمهدها للتأويل أورد المرتضى عبارات كان يرددتها منتقده من أنه يصل إلى بعض المعاني بـ((الاستكراه والتعسف))^٢. وقد يكون ذلك علامة على أن النقد القديم قد أُلِفَ أن يكون التأويل بحثا عن المعنى الواحد، وحين يصادف القارئ القديم توجهها يبحث عن عدد غزير من المعاني فرمما عد ذلك نوعا من التعسف والتمحل. ويبدو أن إكثار الشريف المرتضى من الحث على وجوب ذكر عدد كبير من الوجوه في كل نص، كان محاولة منه لإقناع القراء بإمكان الوصول إلى أكثر من معنى للنص الواحد.

أما حواشي أصل (الأماي) فتفيض بالانتقادات الصريحة على تعدد دلالات النص وتنوعها*. وقد أظهر أحد مدونيهما تحفظه من تسجيل الملاحظات على الكتاب نفسه فحاول أن يخفف من وطأة هذا الإحساس بأن يعتذر لنفسه بأنه كتب بعض الأخبار والتعليقات ((لأنني رأيت السيد بدا غير محقق فيما أورده))^٣. وفي هذه الحالة، وحالات أخرى مشابهة كالتي يشرح فيها أشعارا سكت عنها المرتضى، أو ينسبها إلى قائلها، لا يجد الشارح حرجا في وضع اسمه على التعليق، غير أنه في أحيان أخرى كالتي يوجه فيها انتقادا للمؤلف يترك تعليقه غفلا من دون نسبة. وسواء عرفنا بعض أصحاب تلك التعليقات أو جهلنا نسبة بعضها الآخر، فإنها على أية حال تنقل لنا شكلا من أشكال التلقي القديم لتأويل المرتضى.

(١) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ج ٥، ٢١٦٥).

(٢) المرتضى، الأماي، مرجع سابق، ج ٢، ٣٨.

* هذه التعليقات وجددها محقق (الأماي) مدونة على حواشي الأصل. يقول عن عمله فيها: ((وقد أثبت جميع حواشي الأصل.... ووضعت هذه الحواشي بين أقواس تميزا لها عما وضعت من الشرح والتعليق)). (المرتضى، الأماي، ج ١، ٢٢). وكل ما نوره من تعليقات على تأويل المرتضى من داخل كتابه مقتبس من هذه الحواشي.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ٩٩، هامش رقم (٧).

(٤) للهوامش التي ذيلت بأسماء أصحابها انظر مثلا: المرجع نفسه، ج ١، ٤٠.

وجد أحدهم المرتضى يستنبط أربعة أوجه من قوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ الصَّاغِرِينَ﴾^١ فكتب في الهامش: ((معنى ﴿رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾؛ أي طلبت منه أن ينزل عن نفسه فيسلمها مني؛ هذا هو حقيقة هذه الكلمة))^٢. ولا يهمنا من هذا النص إلا ملاحظة الثقة التي يظهرها كاتب التعليق في الوصول إلى حقيقة المعنى المراد من الآية، وهو توجه يؤكد المعنى الواحد للنص، ويشكك في جدوى البحث عن المعاني المتعددة للنصوص.

وفي موضع آخر من الكتاب وعند ذهاب المرتضى إلى أن قول الشاعر: ((وتلحن أحيانا))^٣ يحتمل أكثر من معنى، منها: أنه أراد الكناية عن الشيء والتعريض بذكره، ومنها الفطنة وسرعة الفهم^٤. نجد هامشا لقارئ غير معروف يتعقب فيه المرتضى على تأويله السابق قائلا: ((اللحن من الغواني والفتيات غير مستكره... ثم ما الموجب لأن يتمحل للبيت وجه يسلبه حسن الطباق؟))^٥. وينتهي إلى ((أن المعنى هو اللحن الذي يضاد صواب الإعراب وإقامته))^٥.

وتكتظ حواشي الأمالي بمثل هذه التعليقات التي يستشف منها حرص أصحابها على المعنى الواحد للنص في مسعى حثيث للوصول إلى المعنى عينه الذي أراده المتكلم^٦.

ويبدو أن فكرة المعاني المتعددة التي يقود إليها تأويل المرتضى لم تجد قبولا عند بعض نظرائه؛ إذ يظهر أن لعبد القاهر على تأويل المرتضى بعض الملاحظات التي لا يذكره فيها بالاسم، ويكتفي بالتلميح من غير تصريح؛ فمن ذلك ما ورد في معرض إنكاره على بعض المؤولين إسرافهم في التأويل، وميلهم الشديد إلى تكثير الوجوه حتى إنهم: ((يستكروهون الألفاظ على ما لم تقله من المعاني))^٧. ثم يضيف: ((وليس التعسف الذي يرتكبه بعض من يجهل التأويل من جنس ما يقصده أولو الألباز، وأصحاب الأحاجي، بل هو شيء يخرج عن كل طريق، ويبين كل مذهب، وإنما هو سوء نظر منهم، ووضع الشيء في غير موضعه، وإخلال بالشرطة، وخروج عن القانون،

(١) يوسف: ٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ٤٥٤، هامش رقم (١).

* من قول الشاعر:

منطق صائب وتلحن أحيانا نا وخير الحديث ما كان لحنا.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ج١، ٤٢.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٤٢، هامش رقم (٢).

(٥) المرجع نفسه.

(٦) انظر: المرجع نفسه، مثلا: ج١، ٦٣، ٣٤٧، ٣٩٢، ٤٣٠، ج٢، ٧٧، ١٠٤.

(٧) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٤١٢هـ)، ٣٦٣.

وتوهم أن المعنى إذا دار في نفوسهم، وعقل من تفسيرهم فقد فهم من لفظ المفسر، وحتى كأن الألفاظ تنقلب عن سجيتها، وتزول عن موضوعها فتحمل ما ليس من شأنها أن تحمله، وتؤدي ما لا يوجب حكمها أن تؤدي^١). وفي موضع آخر يقترب فيه عبد القاهر من التصريح باسم المرتضى: ((ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يوهما أبدا في الألفاظ الموضوع على المجاز والتمثيل، أنها على ظواهرها، فيفسدوا المعنى بذلك، ويبتلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة، وبمكان الشرف. وناهيك بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثر في غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلال قد قدحوا به، ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق^٢). وسواء قصد عبد القاهر بكلامه السابق انتقاد المرتضى أو لم يقصد، فإنه يكشف عن وجود نهج آخر مخالف لمنهج المرتضى.

٢. رؤية معاصرة:

تبع كثير من الدارسين الدكتور عبد الرزاق محيي الدين في موقفه من تأويل المرتضى الذي تحتصره عبارته التالية: ((فمما أؤاخذه به، أو اختلف معه فيه، ولعه بكثرة التخريج والتأويل، وادعاء إمكان أن يراد بتعبير ما جملة معان، وأن يؤدي إلى جملة أغراض لا مانع من الأخذ بأحدها. وهي خاطرة التزمها، وعمل بها تحت ظروف قاسرة من عمله الفقهي، أو عمله الكلامي، وأسرى بها إلى عمله الأدبي النقدي... وأنا اختلف مع المرتضى في هذا الذي ذهب إليه، فإن العبارة لا تؤدي إلا معنى واحدا، ولا تشمل إلا على معنى واحد^٣). فقد وجد هذا الكلام قبولا واسعا عند الباحثين، حتى إن بعضهم اقتبس به نصه من غير إشارة إلى محيي الدين^٤. ومنهم من احتفى بهذه الآراء مؤكدا موافقته الصريحة عليها بقوله: ((وهذه ملاحظة صحيحة^٥). مضيفا من جهته: أن طابع المرتضى في تأويل النصوص ((يظهر فيه بعامة الميل إلى التكلف، والجنوح إلى الاستكراه والتعسف، والكد في استقصاء الوجوه المحتملة^٦). ومنهم من عبر عن موقف مشابه لموقف محيي الدين ومن تبعه بقوله: ((حِرْصُ المرتضى على أن يتكثر من ذكر الوجوه، وأن يأتي لكل آية بأكثر عدد ممكن من التأويلات، كان يحمل على التعسف في أحيان ليست بالقليلة، ولم تكن الوجوه المتعددة التي يوردها في تأويل الخبر الواحد دائما مقبولة أو مقنعة، أو في مستوى واحد من حيث الجلاء

(١) المرجع نفسه.

(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز، مرجع سابق، ٣٠٥.

(٣) محي الدين، أدب المرتضى، مرجع سابق، ٢٠٠-٢٠١.

(٤) حسن درويش، النقد العربي القديم أعلامه وأجهاته، (القاهرة: مكتبة النهضة، د.ت)، ١٤٤.

(٥) عبد الواحد، النقد الأدبي، مرجع سابق، ٢٥٢.

(٦) المرجع نفسه، ٢١٨.

الوضوح، بل كان أحيانا يتعسف الحكم تعسفا شديدا، وقد كان يكفيه ذكر وجه واحد واضح، أو وجهين، ليسلم من العسف والجور في الأحكام، ولكن ذلك . كما عرفنا . كان هو المنهج الذي ارتضاه لنفسه^(١) .

ولئن رأينا اتفاق القراءتين القديمة والمعاصرة على رفض مسلك المرتضى في التأويل فإن ذلك ينم عن أن تأويل المرتضى لم يحظ بالعناية اللازمة من الدارسين، وأنه لا زال بحاجة إلى قراءات لا تشغل بإصدار الأحكام. ولعل أهم ما تؤاخذ عليه بعض القراءات اتجاهها إلى تقديم خطاب معين دون اهتمام بتشريحه وكشف آليات تشكله المعقدة، فيصبح القارئ أسير المقروء. من هنا يكون التوقف عند تسجيل ميل المرتضى إلى كثرة الوجوه في التأويل موقفا غير كاف في إطار نقدي، بل ينبغي المضي أبعد من ذلك واستخراج المسلمات التي تقف خلف نقد المرتضى و((غرامه بالتأويل))^(٢) بعبارة أحد دارسيه. ويسعى هذا الجزء من الدراسة إلى إثارة سؤالين ربما أسهمت الإجابة عنهما في تبين ملامح مفهوم التأويل كما تصوره وصوره المرتضى، وهما: لماذا اهتم الشريف المرتضى بالبحث عن المعاني المتعددة، ولم يكتف بالمعنى الواحد؟ وكيف استطاع الوصول إلى هذا الكم الكبير من المعاني في كل نص؟

كانت الإجابة عن مثل هذين السؤالين عند بعض الدارسين، كالذين عرضنا لآرائهم في تأويل المرتضى، تنصب على مذهبه الاعتزالي. ولطالما كانت الانتماءات الفكرية التي تفسح عن نفسها كالاعتزال أو التشيع أو ما شابه ذلك، سببا في عزل الشخصية المدروسة عن محيطها الثقافي الواسع الذي تنتمي إليه، وحصرتها ضمن إطار محدود. ذلك أن تلك التوجهات الفكرية تغري الباحثين بمتابعة أثرها على تفكير الشخصية المدروسة، فتتحصر اهتماماتهم في اتجاهات تأخذها بعيدا عن المناخ الفكري العام الذي شكل وعيها، وتجعلها حبيسة لتلك الرؤية فقط. وقد كان بالإمكان دراسة المرتضى باعتباره معتزليا وعندها ستكون آراؤه الاعتزالية هي الآراء الطاغية على هذه الدراسة، كما كان بالإمكان أن تتوجه الدراسة إلى المرتضى باعتباره شيعيا وحينها ستكون التوجهات الشيعية بأصولها الخاصة هي مدار البحث، وستغفل الدراسة، بالضرورة، توجهاته الثقافية والفكرية التي لا علاقة لها بهذا التوجه أو ذاك. وفي المقابل فإن التجاهل التام للتوجهات الفكرية والمذهبية للشخصية المدروسة يحجب عنا زوايا مهمة من جوانب تفكيرها. لهذا سعت

(١) قصاب، التراث النقدي، مرجع سابق، ٢٠٩.

(٢) الهدلق، مرجع سابق، ٣٣٦.

دراستنا هذه إلى محاولة وضع المرتضى في موقعه العام داخل هذا التراث الذي يتسع لكل التوجهات الفكرية والمذهبية، باعتبار التراث كلا متكاملًا لا يمكن عزل جانب منه عن الآخر.

وللحق فالمرتضى نفسه هو من حدد هذا المسار الذي نحاول السير فيه؛ ذلك أن الناظر إلى مصادره في (الأمالي) يجدها خليطًا من كل هذه الروافد؛ وقد حاول أحد دارسيه حصر مصادره في (الأمالي) ليجده قد اعتمد مصادر كثيرة في تفسيره، ونوع في الأخذ عن تلك المصادر فقد أخذ عن علماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وعمن عاصره. فقد أخذ عن ابن عباس، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، والحسن البصري، ومجاهد، وعكرمة، وقتادة، وسعيد بن جبير، والطبري، والفراء، وقطرب، والأخفش، ومقاتل، والزجاج، والسدي، وابن جريج، والكسائي، والكلبي، وابن مقسم، والمفضل بن سلمة، والرماني، وأبي علي الجبائي، وأبي مسلم الأصبهاني، وأبي القاسم البلخي، ويحيى بن يعمر، وأبي الحسن الكاتب، وابن جنينا، والمبرد، وثعلب، وأبي عبيدة، والمرباني، وأبي بكر الأنباري، والمبرد، وابن الأعرابي^١. ويبدو أن الباحث، مع أنه بذل جهدًا مشكورًا في استقصاء مصادر المرتضى، قد سها عن ذكر بعض أسماء مهمة لمن اعتمد المرتضى على أعمالهم وأحال عليها مرارًا كالجاحظ وابن قتيبة. ولا شك في أن ورود كل تلك الأسماء في كتاب واحد يكشف عن تنوع كبير في مصادر مؤلفه، من هنا يكون إغفال هذا التنوع في قراءات الشريف المرتضى تلك تعطيلاً لجانب مهم من جوانب تفكيره.

ضوابط فهم النصوص

١. مراتب الأدلة:

تجمع أغلب الفرق الإسلامية على الاحتفاء بالعقل، وتتردد في كتاباتها نصوص كثيرة تحتفي بالعقل وتجعله أكرم المخلوقات على الله ﷻ. والقرآن الكريم نفسه يعلي من شأن العقل ويجعله مناط المسؤولية الإنسانية، ويذم أولئك الذين لا يعقلون ولا يفقهون. لكن أصحاب الفرق، وإن أجمعوا على مكانة العقل، اختلفوا حول ميادينه وتحديد مدى نشاطه .

وللمعتزلة على وجه الخصوص أسبابهم الخاصة التي دفعتهم إلى الاحتفاء بالعقل، منها أنهم يقولون بقدرة الإنسان على الفعل والاختيار، ومسؤوليته عن هذا الفعل يتضمن بالضرورة اعترافًا بوجود قوة مميزة لدى الإنسان تدفعه للاختيار بين الممكنات المختلفة، ومن ثم تحدد مسؤوليته عن

(١) انظر: المواجهة، الشريف المرتضى، مرجع سابق، ٥١، ٥٢.

اختياره. ومن الباحثين من يشير إلى أسباب أخرى كتأثرهم بالفكر الأجنبي، إلى غير ذلك من آراء بحثتها بتوسع دراسات أخرى^١.

ما يهمننا هنا هو أن المعتزلة قدموا العقل على النقل، وأعطوا العقل دوراً أولياً وسابقاً على ما سواه، وجعلوا الدليل السمعي تابعا للدليل العقلي ومتربا عليه. أي أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلاً، والدليل الشرعي فرعاً عليه. ويرتد هذا الفصل بين الدليل العقلي والدليل الشرعي، وتقدير أسبقية الأول على الثاني إلى الجبائين، أبي علي وأبي هاشم اللذين اتفقا على أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد والعدل ووجوب شكره، كما أنه يمكن أن يعرف الحسن والقبح على الجملة. وتختص الشريعة بأنها تكشف له عن الطرائق التي يستطيع عن طريقها أن يؤدي هذه الواجبات العقلية^٢. غاية الأمر أن المعتزلة - لأسباب كثيرة - حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساساً لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكدة لما في العقول ومتفقة معه، من دون أن تكون هي وحدها الدليل على وحدانية الله وعدله وسائر الأحكام العقلية.

لا يختلف موقف المرتضى عن موقف أصحابه المعتزلة، فالعقل عنده أول مراتب الأدلة؛ ((لأن العقل حجة على من أنذر ومن لم يُنذر))^٣. ومما يوفر لأدلة العقل مكاناً متقدماً عنده أنها ((لا يدخلها الاحتمال ولا الاتساع والمجاز))^٤. ومما يلفت الانتباه تأكيد المتكرر على هذه الخصلة التي يمتاز بها العقل عند الإشارة إلى أي دليل عقلي. وبناء على ذلك سيحتل الدليل النقلي المرتبة الثانية في سلم الأدلة عند المرتضى لقبوله الاحتمال والمجاز والتأويل. يتضح هذا الترتيب في قوله ((وإذا كنا قد علمنا بأدلة العقل التي لا يدخلها الاحتمال ولا الاتساع والمجاز قبح مؤاخذاً أحد بذنب غيره، وعلمنا أيضاً ذلك بأدلة السمع... فلا بد أن نصرّف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما يطابقها))^٥.

(١) انظر: أبو زيد، الاتجاه العقلي، المرجع سابق، ٤٥ وما يليها.

(٢) انظر: كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م).

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٢١.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٥٤.

(٥) المرجع نفسه، ج١، ٣٤٠. يقول المرتضى عن أدلة مخالفة الدامغة المستمدة من القرآن الكريم والتي تظهر ضعف حجته: ((أن المخالف لنا في هذا الباب من الاستطاعة لا يصح له فيه التعلق بالسمع؛ لأن مذهبه لا يسلم معه صحة السمع، ولا يتمكن مع المقام عليه من معرفة السمع بأدلته)). (المرتضى، الأمالي، ج٢، ١٦٣).

ويبدو أن لهذا الترتيب في الأدلة عند المرتضى أثرا صريحا في تعامله مع النصوص وعدم أخذها على ظاهرها .

٢. ما وراء الظاهر:

يعرف الشريف الجرجاني الظاهر بأنه: ((اسم لكلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملا للتأويل والتخصيص))^١.

وقد عرف عن المعتزلة خاصة عزوفهم عن الأخذ بالظاهر، إلا أن الفرق الأخرى، وإن أظهرت استنكارها هذه النزعة عند المعتزلة، تمارس بدورها العدول عن الظاهر وإن اختلفت دوافعها ومدى رغبتها في الاندفاع في هذا الاتجاه. لكن ما يميز المعتزلة عن غيرهم: حرصهم الدائم على استحضار الحجة. فمن مبادئ المرتضى، التي يستلهمها من الفكر الاعتزالي، أنه لا عدول من دون حجة؛ ((لأن ذلك تحكم بغير برهان))^٢، والتحكم لا يعجز عنه أحد. لهذا كان يصرح بأنه وأصحابه المعتزلة ((أحق؛ لأننا نعدل عن الظاهر لدلالة وأنتم تعدلون بغير حجة))^٣.

من هذا المنطلق يقرر المرتضى أن ((العدول عن الظاهر بالأدلة القاهرة واجب لازم مستعمل في أكثر القرآن))^٤. وقد يكون للمذهب الاعتزالي بفكره الخاص تأثيره في بعض تصورات المرتضى التأويلية، فقد وفر العدول عن ظاهر بعض الآيات القرآنية دعما مهما لطالما افتقرت إليه أصولهم. لكن آراء المرتضى في القضايا الاعتزالية لا تختلف في جوهرها كثيرا عن آراء شيوخ المعتزلة، وإن اختلفت في طريقة عرضها وكيفية الاحتجاج لها، وهي الآراء نفسها التي تتكرر عند جميع مفكريهم تقريبا بحيث لا تكاد تميز إضافة أحدهم الخاصة إلا في تفصيلات دقيقة. لهذا لن تشغل دراستنا بهذه التفصيلات. وما يهمنا تأكيدنا في هذا الموضوع أن مجيء ما يخالف وجهات النظر الاعتزالية في أي نص يدفع المرتضى إلى تأويله بصورة توافق تلك الرؤى. هذا ما تعبر عنه عبارته الصريحة: ((إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة

(١) الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط٤، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٨=١٩٩٨م)، ١٨٥.

(٢) المرتضى، الأمال، ج٢، ٣٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ٣٤٥.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٢١١.

ويوافقها، كما نفعل فيما يرد ظاهره مخالفا لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز)).^١.

إضافة إلى ما سبق ثمة نصوص خاصة تشكل حافزا من حوافز التأويل عند المرتضى ومنها ((أخبار الآحاد))^٢. وتأتي تأويلاته لهذه النصوص في سياق يتفق مع ما ساقه ابن قتيبة من نقد لنصوص تدم أجناسا من الطير والبهائم، ويتفق مع ابن قتيبة في أنه ينبغي ألا تؤخذ تلك النصوص على ظاهرها، حتى إن ثبتت صحتها: ((اعلم أن المعول فيما يعتقد على ما تدل الأدلة عليه من نفي وإثبات. فإذا دلت الأدلة على أمر من الأمور وجب أن نبني كل وارد من الأخبار إذا كان ظاهره بخلافه عليه، ونسوقه إليه، ونطابق بينه وبينه، ونجلي ظاهرا إن كان له، ونشترط إن كان مطلقا، ونخصه إن كان عاما، ونفصله إن كان مجملا، ونوفق بين الأدلة من كل طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة. وإذا كنا نفعل ذلك ولا نحتشمه في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، والمعلوم وروده، فكيف نتوقف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علما، ولا تثمر يقينا؟ فمتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها، وافعل فيها ما حكمت به الأدلة، وأوجبته الحجج العقلية؛ وإن تعذر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل؛ فليس غير الاطراح لها، وترك التعرّيج عليها؛ ولو اقتصرنا على هذه الجملة لاكتفيننا فيمن يتدبر ويتفكر))^٣.

والمرتضى في نصه السابق يبين أن هناك طريقتين للتعامل مع مثل هذه النصوص فإما أن تطرح أو تؤول، لكنه يجذب طريق التأويل، فالتأويل يستمد من هذه النصوص أهميته ونجاعته ((وأما إضافة اعتقاد الحق إلى البهائم واعتقاد الباطل والكفر إلى البعض الآخر فمما تخالفه العقول والضرورات... وإذا ورد أثر في ظاهره شيء من هذه المحاولات؛ إما اطرح أو تؤول على المعنى الصحيح. وقد نهجنا طريق التأويل، وبيننا كيف التوصل إليه))^٤. لهذا لم يكن المرتضى يميل إلى رد الأخبار والأحاديث التي تأتي ظواهرها مخالفة للأصول، أو لا تطابق العقول، ولا يقطع على روايتها بالكذب ((إلا بعد ألا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل))^٥. ويؤكد منهجه هذا وقد سئل عن تأويل الحديث المروي عن النبي ﷺ والذي نصه ((إن الميت ليعذب ببكاء الحي عليه))^٦. وفي رواية

(١) المرجع نفسه، ج١، ٤٧٧.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ٣٤٢.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ٣٤٩.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٣٥٢.

(٥) المرجع نفسه، ج١، ٣١٨.

(٦) المرجع نفسه، ج١، ٣٣٢. والحديث صحيح. انظر: الألباني، صحيح الجامع، حديث رقم: ٣٧٢٣.

أخرى: ((من نيح عليه فإنه يعذب بما نيح عليه))^١. فأجاب: ((إنا إذا كنا قد علمنا بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال، ولا الاتساع، والمجاز قبح مؤاخذه أحد بذنب غيره، وعلمنا أيضا ذلك بأدلة السمع مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^٢ فلا بد أن نصرف ما ظاهره بخلاف هذه الأدلة إلى ما يطابقها. والمعنى في الأخبار التي سئلنا عنها. إن صحت روايتها. أنه إذا أوصى موص بأن يباح عليه ففعل ذلك بأمره فإنه يعذب بالنيابة عليه، وليس معنى يعذب بها أنه يؤخذ بفعل النواح، وإنما معناه أنه يؤاخذه بأمره بها ووصيته بفعلها، وإنما قال ﷺ ذلك لأن الجاهلية كانوا يرون البكاء عليهم والنوح فيأمرون به، ويؤكدون الوصية بفعله وهذا مشهور عنهم))^٣. فالشريف المرتضى قد حمل هذا النص دلالة ليست موجودة في ظاهره ليتفق مع نص آخر أقوى منه.

قد يفهم من هذا أن الظاهر عند المرتضى سطح تختفي تحته المعاني التي يسعى التأويل إلى استبطانها، ومع ذلك فربما كان ظاهر اللفظ في حالات كثيرة شرطا لصحة التأويل؛ فمما يحرص عليه تأويل المرتضى مراعاة الظاهر.

٣. مراعاة الظاهر:

مع أن المرتضى كثيرا ما يقيم تأويله بناء على جملة من الافتراضات التي لا تنظر إلى السطح الخارجي للعبارة وتستبطن البنية العميقة لها؛ فيرى أن في الكلام حذفًا، أو تقديمًا وتأخيرًا، أو غير ذلك كان يردد دائما: إن ((كل جواب مطابق الظاهر ولم يبين على المحذوف كان أولى))^٤. ولا يقبل التسرع في القول بالتقديم أو التأخير ((ما دام هناك وجه ظاهر يغني عن التقديم والتأخير))^٥. حتى صار الظاهر المرصد الذي يراقب به التأويل؛ فيحتكم إليه في تأويله هو، ويزن به تأويلات الآخرين، وتراه يردد بعد كل تأويل: ((وهذا التأويل يطابقه الظاهر))^٦، أو ((والظاهر بهذا الوجه أولى))^٧، أو ((فالظاهر لا حجة لهم فيه))^٨، أو ((فلا تعلق لهم بظاهره))^٩، أو ((فثبت بهذا أن

(١) المرتضى، المرجع نفسه.

(٢) الأنعام: ١٦٤.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٣٢.

(٤) المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٢٠.

(٥) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥١٧.

(٦) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٠٨.

(٧) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣١٨.

(٨) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٥٨.

(٩) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٣٥٩.

الظاهر شاهد لنا))^١. ((والظاهر بخلاف ذلك))^٢. ((ووجه الآية ما يشهد له ظاهر لفظها غير ما سلكه أبو مسلم))^٣.

وحقّي نتبين هذه المسألة بوضوح أكثر نتأمل تأويل المرتضى لقوله ﷺ : ((نية المؤمن خير من عمله))^٤. إذ يورد في مستهل تأويله سؤالاً مفاده: إذا كان من المعلوم أن النية أخفض ثواباً من العمل؛ فكيف يجوز أن تكون النية خيراً من العمل؟ وبعد أن يبطل معنيين ينقلهما عن بعض المؤلفين يستنبط من الحديث ثلاثة معان: الأول لا تحمل فيه لفظة (خير) في الخبر على معنى (أفعل) الذي هو للتفضيل والترجيح، ويكون معنى الكلام: ((إن نية المؤمن من جملة الخير من أعماله؛ حتى لا يقدر مقدر أن النية لا يدخلها الخير والشر كما يدخل ذلك الأعمال))^٥. ويضيف: ((فأما الوجهان اللذان خطرا بيالي إذا قدرنا أن لفظة خير محمولة على الفاضلة؛ فأحدهما أن يكون المراد: نية المؤمن مع عمله خير من عمله العاري من نية؛ وهذا مما لا شبهة أنه كذلك.

والوجه الثاني أن يريد: نية المؤمن لبعض أعماله قد تكون خيراً من عمل آخر له لا تتناوله هذه النية؛ وهذا صحيح لأن النية لا تجوز أن تكون خيراً من عملها نفسها. وغير منكر أن تكون نية بعض الأعمال الشاقة العظيمة الثواب أفضل من عمل آخر ثوابه دون ثوابها... وهذا الوجهان فيهما على كل حال ترك لظاهر الخبر لإدخال زيادة ليست في الظاهر، والتأويل الأول إذا حملنا لفظة خير على خلاف المبالغة والتفضيل مطابق للظاهر، وغير مخالف له، وفي هذا كفاية بمشيئة الله))^٦.

يكشف لنا ما سلف بعضاً من ملامح مفهوم التأويل كما نتصوره عند المرتضى إذ يبدو أنه: صرف النص عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله على نحو يجعل المعنى المحتمل لا يتعارض مع الظاهر. وإذا اتضح لنا ذلك، فلا شك في أن التأويل يأتي في مثل هذه المؤلفات، وفي ظروف كالتالي أحاطت بحياة المرتضى، لتحقيق أهداف وغايات محددة، فماذا يحقق التأويل عند المرتضى؟

(١) المرجع نفسه ، ج٢ ، ٢٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ج١ ، ٤٣٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ج١ ، ٤٢٧ .

(٤) المرجع نفسه ، ج٢ ، ٣١٦ .

(٥) المرجع نفسه ، ج٢ ، ٣١٧ .

(٦) المرجع السابق ، ج٢ ، ٣١٨ .

وظائف التأويل المنسجم

١. سؤال التأويل:

مرت بنا في الصفحات الأولى من هذه الدراسة إشارات، ورسائل صريحة تناوب على بعضها كثير من دارسي القرآن ومؤوليه الأوائل يفهم منها أن (وحدة النص القرآني) كانت موضع تشكيك من بعض المستعربين؛ إذ استعصى عليهم فهم النص القرآني، فوصموه بالتفكك وعدم الانسجام. ورأينا هناك أن هذه القضية كانت من أهم ما حرك بعض الدارسين إلى تأليف بعض مؤلفاتهم، والأهم من ذلك أنها كانت الباعث الوحيد المعلن عند كثير منهم للكتابة في التأويل.

ومع أهمية هذه القضية في التراث فإن المصادر لا تسعفنا بالنصوص التي تعبر عن آراء كل أطرافها؛ فلا نكاد نعثر على حد وسعنا. على نصوص أصيلة تتجراً على القرآن صراحة. ولم تتضح لنا رؤى أصحاب هذه التوجهات إلا من خلال ما تحفل به كتب التراث من آراء سجلها بعض من نذروا أنفسهم لمواجهة هذا الهجوم، وتطوعوا للإجابة عن أسئلة المتشككين والطاعنين*. ولن يخرج البحث، والحالة هذه، بنتيجة حاسمة في هذا الموضوع ما لم يعثر على تلك النصوص التي تحمل وجهات نظر أصحابها كما صرحوا بها. ولا يعني هذا أننا نسعى هنا إلى إنكار وجود محاولات من هذا القبيل، أو التشكيك في وجود من يعجز عن فهم القرآن فيبادر إلى اتهامه بالتناقض أو عدم التماسك، سواء في القديم أو في الحديث. غير أن الأمر يبدو أنه قد شهد بعض الانفعال والتوتر. ولا يمكن، مع ذلك، التقليل من أهمية شعور المؤولين، وغيرهم على كتاب الله كنص غير قابل للاستفسار لقدسيته، هذا الشعور الذي ربما اندفعوا، تحت وطأته، إلى التشكيك في نوايا كل من يسأل عن متشابه القرآن الكريم ومشكله.

والملاحظ أن الأسئلة التي أثيرت حول القرآن قد عادت على أصحابها بالكثير من التهم بالإلحاد والكفر، والسعي إلى بذر بذور الفتنة والشقاق. من بينهم، مثلاً، كاتب الفضل بن الربيع الذي تجرأ وسأل أبا عبيدة عن قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾^١ فقد عُذ هذا السائل خصماً ينوي هدم الدين وإشعال الفتنة؛ فإن كان أبو عبيدة لم يعبر عن ظنونه في محدثه صراحة؛ لأنه تبين له بعد أن تحرى عن سائله ((ذي الهياة الحسنة... [أنه] من جلساء الوزير وكتّابه، واسمه

* يزعم غياب النصوص بعض ما شاع في كتب التراث من وجهات نظر متطرفة معزوة لشخصيات بعينها؛ من ذلك مثلاً، ما نسب إلى النظام من القول بالصرفة إذ يبدو أنه لا يستند إلى نصوص ثابتة، وإنما هي جملة أقوال تناقلتها بعض المصادر عن بعضها البعض، مما دفع أحد الدارسين إلى التشكيك في صحة ما أثير عن النظام استناداً إلى أن: ((هذه القول لا تعطينا اليقين في نسبة القول بالصرفة إلى النظام... كما أننا لم يصلنا شيء ينسب إلى النظام في الاحتجاج لمذهب الصرفة)). (عرفه، قضية الإعجاز، مرجع سابق، ١٤٨-١٤٩).

(١) الصافات: ٦٥.

إبراهيم بن إسماعيل))^١، فإن الجاحظ، حين يستدعي الآية بتأويل أبي عبيدة لها، يورد سؤال الكاتب عينه، من دون أن يصرح باسمه، واصفا سؤاله بأنه: ((قول أهل الطعن والاختلاف))^٢.

لا يتحفظ ابن قتيبة، كالجاحظ، عن إظهار ريته من مثيري هذه الأسئلة، التي يلمح من خلالها مقاصد أصحابها الدفينة فينعتهم بأقسى النعوت: ((وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا، وابتغوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بأفهام كليله، وأبصار عليله، ونظر مدخول، فحرفوا الكلم عن مواضعه، وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف))^٣.

لكن ابن قتيبة يقدم نصا مهما في هذا السياق ربما اختصر وصف الحالة التي عاشتها الفرق الإسلامية وجدالها حول هذه القضية، حيث ينقل عن عبيد الله بن الحسن قوله: ((إن القرآن يدل على الاختلاف؛ فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب. والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين)). وسئل يوما عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال: ((كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله))^٤.

ومن الطبيعي أن الانحياز في مسألة العقائد إلى أحد الآراء يقتضي بالضرورة تفنيده ما عداه والرد عليه. وهو نشاط شاركت فيه كل الفرق، لسبب بسيط وهو أن ما تقبله إحداها ترفضه الأخرى، والعكس، ولأن كل فرقة تدعي استمداد أصولها من القرآن الذي وجدوا فيه متسعا لتأييد معتقداتهم، فكان بذلك، مصدرا لهم جميعا، وفي نفس الوقت موضوعا للتأويل من جانبهم جميعا أيضا.

وهكذا تحول المسلمون إلى فريق يدافع عن القرآن ضد الطاعنين عليه من الخارج، وفي الوقت نفسه تحولوا. فيما بينهم. إلى فرق يدافع كل منها عن فهمه الخاص وموقفه من النص القرآني^٥.

وليس الهدف مما تمت الإشارة إليه هنا التأريخ لوحدة النص القرآني كما تجلت في كتب التراث، مع أهمية هذا الموضوع وقيمتها العلمية، وإنما الغرض، إظهار ملمح من ملامح المناخ

(١) الحموي، مرجع سابق، ج٦، ٢٢٦٧.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، مرجع سابق، ج٢، ١٩٨.

(٣) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ٢٠.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، مرجع سابق، ٥٩.

(٥) انظر: عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م)، ٤٠٦.

الفكري الذي نشأ فيه التأويل ليجد نفسه معلقا بقضية الدفاع عن النص القرآني، وإبراز الاهتمام الذي نيّطت به هذه المسألة ضمن الإنجاز التأويلي في التراث، ومن ثم ملاحظة دور المرتضى في هذا الإنجاز.

وهذا ما يجعلنا نتقل مباشرة إلى الشريف المرتضى الذي نلمس عنده سعيا إلى تطوير الجدل حول هذه القضية. واللافت في كتابه ندرة الإشارة إلى النيات المضمرة التي طالما استشعرها الأسلاف من أسئلة السائلين؛ فلا يبدو أنه من قبيل الصدفة أن تخلو (الأمالي) أو تكاد، من كل نبرة حادة تجاه الأسئلة أو السائلين؛ فالمرتضى لا يتردد في أن يقول عن سائله بكل لطف: ((سأل بعض الإخوان))^١. ولعل عبارة المرتضى هذه بلغتها الهادئة تخفي تحتها شيئا ينبغي استظهاره. فكيف عالج المرتضى هذه القضية في أماليه؟

٢. اختيار النصوص:

تأتي نصوص (الأمالي)، والقرآني منها على وجه الخصوص، في سياقات متشابهة، انعكس ذلك من تشابه الأسئلة التي أثّرت حولها؛ فأكثر السياقات حضورا سياق رد الشبهات والمطاعن التي دارت حول تلك النصوص وتفنيدها. ومن عادة المرتضى أن يقدم أسئلة تتعلق بالنص المراد تأويله، غير أنه في بعض الحالات يورد مقدمة مقتبسة من كلام المخالفين تظهر الإشكال المفترض في النص. ومن الممكن أن تجمع هذه الأسئلة والمقدمات المنهجية في إطارين:

الأول: الاحتجاج لسلامة النصوص القرآنية من التناقض، أو ما بدا عليها ظاهريا من تناقض لدى البعض حين تعارضت في اجتهاداتهم مع نصوص أخرى. ويمثل هذا المحور الجزء الأكبر من تأويلات (الأمالي) ويقدم لهذه النصوص بمثل هذه المقدمة المنهجية: ((في هذه الآية وجوه من التأويل؛ كل منها يبطل الشبهة الداخلة على المبطلين فيها؛ حتى عدلوا بتأويلها عن وجهه، وصرفوه عن بابه))^٢. أو قوله: ((وفي هذه الآية وجوه من التأويل، تبطل ما ظنوه، وتدل على ما جهلوه))^٣. أو مثل هذا السؤال: ((بأي شيء تزيلون هذا التناقض؟))^٤.

(١) المرتضى، الأمالي، مرجع سابق، ج١، ٣٩. وقد ورد في مواضع نادرة من (الأمالي) ما يخالف هذا النهج كقوله: ((وقد ظن قوم من غفلة الملحدن وجهها لهم، أن الجواب عما سئل عنه في هذه الآية لم يحصل....)) (ج١، ٣٩). والطريف أن أحد دارسي المرتضى، وهو يتحدث عن (أديه الجم في الرد على المخالفين)) لاحظ خروجه هنا عن المعهود من كلامه فكتب: ((فقد وجدناه هنا قد خرج عن قاعدته هذه المرة.... وقد استعرضنا جميع مجالس أمالي المرتضى، فلم نجده خرج عن هذا النمط إلا في هذا المجلس)). (المواجهة، مرجع سابق، ٥٦).

(٢) المرتضى، المرجع السابق، ج١، ١.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ١١؛ وانظر: ج١، ٢٨.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٥٣.

وقد نجد له أسئلة ومقدمات تنطلق من منطلقات مذهبية كالتى تقول: ((ما تأويل هذه الأخبار على ما يطابق التوحيد وينفي التشبيه؟))^١. أو تقول: ما ورد في هذه الآية ((بخلاف مذهبكم))^٢.

أما عن التعارض بين النصوص فمنها ما يشير إليه بمثل هذه العبارة: ظاهر ما ورد في الآية ((بالضد من الخبر المروي عن النبي ﷺ))^٣. أو قوله: ((كيف يجوز أن يكونوا في الآخرة عمياء، وقد تظاهر الخبر عن الرسول ﷺ بأن الخلق يحشرون كما بدؤوا سالمين من الآفات والعاثات))^٤.

والثاني: الاحتجاج لبلاغة عبارات القرآن، وارتقائها في مدارج الاستخدام الفني للغة إلى مستوى معجز. وتندرج فيه تأويلات تعلق أساليب ومفردات بدت غريبة، لكنها تشغل من صفحات كتابه نسبة أقل من سابقتها. من ذلك النصوص التي يستهل تأويلها بقوله: ((كيف اختلف الوصفان والقصة واحدة))^٥. أو قوله: ((كيف يجوز أن يضيف البكاء إليهما. السماء والأرض. وهو لا يجوز في الحقيقة عليهما؟))^٦.

من هنا يتضح أن التأويل في (الأمالي) يهدف إلى إزالة صفة التناقض عن القرآن الكريم، كما رآها بعضهم، للوصول إلى إثبات انسجام النص القرآني ووحدته الكاملة. لكن أسئلة المرتضى حول النص القرآني لم تكن أسئلة جديدة كل الجدة، بل كانت في معظمها أسئلة قديمة تراكت على مدى قرون حول النص القرآني، لم تختلف كثيرا للغاية من إثارتها بين مؤول وآخر، منبئة عن تصور مشترك للتأويل، ينسجم مع تلك الوظائف التي نيطت به في التراث فلا يكاد يجيد عنها.

وإذا كان ذلك كذلك، فمن المهم أن نتأمل كيف استطاع المرتضى تحويل هذه القوادح إلى مدائح للنص القرآني، وما الأسس التي أقام عليها مشروعه التأويلي هذا؟

٣. توظيف الانسجام:

يبدو أن سؤال المرتضى المتكرر: ((بأي شيء تزيلون هذا التناقض؟))^٧ يركز على أسئلة أخرى من قبيل: لماذا توهم بعضهم بأن هناك تناقضا في النص القرآني؟ يفهم من تحليل المرتضى أنه يرى أن

(١) المرجع نفسه، ج١، ٣١٨.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ٧٠.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ٣٨.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٨٧؛ وانظر: ج١، ٣٢٤.

(٥) المرجع نفسه، ج١، ٢٥.

(٦) المرجع نفسه، ج١، ٤٦.

(٧) المرجع نفسه، ج١، ٥٣.

وصف القرآن بأنه متناقض إنما هو قراءة قاصرة تنبئ عن افتقادها بعض العناصر الضرورية لانسجامها وصحتها؛ ذلك أن تلك القراءات الخاطئة تعود في العادة إلى نوعين من القراء كلاهما قصر فهمه للقرآن بالشكل السليم، الأول عجز عن فهم طبيعة لغته فاتهمه بالخطأ والتناقض والاختلاف، والثاني ظن أنه يفهمه فأخطأ في تأويله فوقع في التناقض. مما يعني أن المرتضى يحاور نوعين من القراء في الأقل:

الأول: من الخارج، وهو من ليس بعربي ولا يعرف الأساليب العربية.
والآخر: من الداخل، ومن المدافعين عن القرآن، (ناقد أو مفسر) لكن معرفته بالعربية تظل موضع سؤال عند المرتضى.

وقد انعكس هذا التصور على منهج المرتضى في تأويل نصوصه؛ لهذا كان أي نص لديه في (الأمالي) يمر بمرحلتين متلازمتين: الأولى إزالة التناقض عن النص، والثانية استدعاء تأويلات أخرى، ولا يكاد يخلو أي تأويل له من تقويم لتأويلات النقاد الآخرين. وهذه المرحلة الأخيرة تفسر من إحدى الزوايا أكثر أوجه التأويل في نصوص الأمالي؛ فليست كل المعاني التي يوردها المرتضى للنص الواحد هي من استنباطه الخاص، بل هي في الغالب قراءات أخرى استحضرتها قراءة المرتضى حتى تكتمل صورة المعنى كما أرادها.

والفرق الذي يلاحظ على نقد المرتضى لكلا القراءتين . الداخلية والخارجية . ليس بالواضح لكنه يستشف من خلال تعامله مع القراءة؛ فقراءة الطرف الآخر (الخارجي) تستبعد غالبا وربما نعتت بنعوت تدل على أنها شبهة دخلت على النص لإبطاله وتعطيله. وتنعقد الإشارة إلى أصحاب هذه القراءات أو تكاد. ويبدو أنه يستفيد من هذه القراءات في جعلها منطلقا ينطلق منه للدخول في تأويل النص، وقد سبق أن أشرنا في الفقرة السابقة إلى بعض ما نقله عن هذا الفريق من أسئلة وكيف صاغ منها مقدمات منهجية تحدد موطن الإشكال في النص.

أما قراءة القارئ الداخلي (الناقد أو المفسر) فهي في الغالب ردود على تأويلات الفريق الأول، لهذا تقبل في بعض الحالات كما هي، وقد تعزز بشواهد في حالات أخرى، وقد تُضعف، كما أنها قد تُردُّ نهائيا في حالات نادرة إن تعذر توجيهها والاعتذار لها. ويذكر أسماء أصحاب هذه القراءات أحيانا، ويحيل على مصادرهم في أحيان أقل. وربما كان من المفيد أن نسوق هنا نماذج متنوعة من قراءاته لتلك القراءات، لولا أنها ستأتي في مواضعها من هذه الدراسة.

الاحتمال ومعنى النصّ

١. إزاحة معنى المتكلم:

رأينا فيما سبق مراعاة تأويل المرتضى عنصرين مهمين هما: العقل والظاهر، من هنا يضع المرتضى لتأويله قاعدة عامة تقول: ((إن أدلة العقل هي التي تتحكم في إثبات الأحكام والمعاني))^١. وتتيح له هذه القاعدة استحضار كل الوجوه التأويلية الممكنة؛ ذلك أنه لما كانت الألفاظ تحمل وجوها كثيرة بحكم طبيعتها صار كل معنى لا يتعارض مع العقل ولا يخالف الظاهر يحتمل أن يكون معنى مرادا من النص. يقول المرتضى: ((وليس يجب أن يجعل إطلاق الألفاظ المحتملة دليلا على إثبات الأحكام والمعاني ومعتزلة على أدلة العقول... لأن أكثر المتشابه قد يحتمل الوجوه الكثيرة المطابقة للحق الموافقة لأدلة العقول فيذكر المتأول جميعها))^٢.

تؤكد ممارسات المرتضى التأويلية إخلاصه لمقدماته النظرية هذه؛ فهو لا يفتأ يذكر بوجود إيراد المؤول جميع الوجوه الممكنة في كل نص، يقول: ((على المتأول أن يورد كل ما يحتمله الكلام مما لا تدفعه حجة، وإن ترتب بعضه على بعض في القوة والوضوح))^٣. ولطالما حرص المرتضى على إيراد جميع الوجوه المحتملة في النصوص؛ لهذا كان للنص الواحد عنده تسعة معان في بعض الأحيان^٤. ولا شك في أن هذه النزعة عند المرتضى تثير تساؤلا مهما، فإذا كان للنص الواحد هذا العدد الغزير من أوجه التأويل، فهل أراد صاحب النص كل تلك المعاني؟

من المعلوم أن أي تأويل لا يخرج عن أحد الاتجاهات الثلاثة التالية: فإما أن يكون التأويل بحثا عن معنى المؤلف أو بحثا عن معنى النص أو بحثا عن معنى القارئ^٥. والواقع أن التأويل في النقد القديم يوشك أن يكون مقتصرًا في مجمله على معنى المؤلف. لكن مما يسترعي الانتباه أن المرتضى لم يكن يظهر عنايته المستمرة بمراد المتكلم حتى وهو يؤول النص القرآني؛ فهو يبحث المؤول على ألا ينشغل بمعنى المتكلم وأن يورد كل الوجوه المحتملة ((ولا يقطع على مراد الله منها بعينه؛ لأن الذي يلزم مثل ذلك أن يعلم في الجملة أن يراد من المعنى ما يخالف الأدلة، وأنه قد أراد بعض الوجوه المذكورة المتساوية في الجواز، والموافقة للحق، وليس من تكليفنا أن نعلم المراد بعينه))^٦. هكذا

(١) المرجع نفسه، ج١، ٤٤٢.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ١٠٣٢١.

(٤) انظر: المرجع نفسه، ج١، ٢١٢٠٨.

(٥) انظر: أمبرتو إيكو، ملاحظات حول سيميائيات التلقي، ترجمة: محمد العمري، ضمن: دورية علامات، ع(١٠)، (١٩٨٨م)، ٣٠.

(٦) المرتضى، المرجع السابق، ج١، ٤٤٢.

يتخلص المرتضى من الحرج الذي لازم تأويل النص الديني، وهو ما ألقى بظلاله على التأويل حتى أصبح ممارسة مكروهة، حيث تخلص من عبء أثقل كاهل المؤولين السابقين وهو ضرورة مراعاة المعنى المفترض أن الله أراده، من خلال توصله إلى هذا المبدأ: وهو أن هذا الأمر ليس من تكليفنا، وكل ما ((على المتأول أن يورد كل ما يحتمله الكلام، من وجوه المعاني))^١.

ولا يماري الدارسون في أن هذه الرؤية تشكل ((تطورا نوعيا في النظر إلى النصوص، وتفسيرها))^٢ كما يذهب إلى ذلك الهدلق الذي يؤكد أن هذا الطرح مما ينفرد به المرتضى من بين المؤولين القدماء: ((أما بخصوص ما ذكره الشريف المرتضى من أنه ليس على مفسر غريب الكلام والشعر معرفة مراد المخاطب بعينه، وإنما يتعين عليه إيراد جميع التأويلات المحتملة، فإننا لا نعرف أحدا من السابقين عليه قد صرح بمثل هذه المقولة بهذا الوضوح))^٣.

ويرى الهدلق أن التأويل في النقد القديم قبل المرتضى قد شهد ميلا واضحا نحو البحث عن المعنى الواحد، فمن مقارنته النقدية بين المرتضى والآمدني يخلص الباحث إلى أن ((الآمدني يميل إلى المعنى الواضح الذي لا يحتاج إلى كد ذهن، ولا إلى إعمال فكر في الوصول إلى المراد منه، فهو إذاً كأنه يميل إلى المعنى الواحد، أو إلى المعنى الذي يتوقع أن الشاعر قد قصد إليه. ولم تكن هذه الطريقة هي طريقة الآمدني وحده، بل إنها كانت طريقة كثير من النقاد الآخرين))^٤. ولقد رأينا فيما سبق كيف واجه تأويل المرتضى جملة من الانتقادات، وهو ما يؤكد هذه النتيجة.

يتجاوز هذا الطرح الذي يطرحه المرتضى مسألة البحث عن المعنى الواحد للنص، ويقدم تصورا مبنيا على افتراض أن النص في الغالب يحتمل أكثر من معنى، وهذا لا ينافي عنده أن يكون المؤلف أراد كل تلك المعاني، ((لأن الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني؛ فيجوز أن يكون أراد المخاطب كل واحد منها منفردا، وليس عليه العلم بمراده بعينه؛ فإن مراده مغيب عنه، وأكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام))^٥.

(١) المرجع نفسه، ج١، ٣٢١.

(٢) الهدلق، مرجع سابق، ٣٤٢.

(٣) المرجع نفسه، ٣٤٣.

(٤) المرجع نفسه، ٣٢٨.

(٥) المرتضى، الأمالي، ج١، ١٩.

يتأكد موقف المرتضى القائم على الاهتمام بما يقوله النص أكثر من الاهتمام بمعنى المتكلم بقوله: ((لو جهلنا التأويل جملة لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة، وكان غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلم بما أطلقه من كلامه، ونعلم إن كان حكيمًا أن له غرضًا صحيحًا)).^١ وهنا يصرح المرتضى بعدم ضرورة معرفة قصد المتكلم، فذلك لا ينفي صحة القراءة وسيبقى بإمكان القارئ أن يصل إلى معنى ما يحقق له التوازن الذي تنشده قراءته.

وافترض الحكمة في صاحب النص لا يعني البحث عن معناه بالتحديد لكنه يعني أن لهذا النص معنى وغرضًا صحيحًا. وإزاحة معنى المؤلف، وهي غاية ما كان بمقدور المرتضى تحقيقه، مما يوفر للنص قراءة مستمرة على مر الأزمان. ولكن ما البديل عن معنى المؤلف؟

٢. تغييب معنى المتكلم:

يعلل المرتضى ضرورة أن يذكر المؤول كل الأوجه المحتملة للنص بغياب مراد صاحب، ولعله من النادر أن يتوفر المؤول على معنى نص منسوب إلى صاحبه، ولكن كيف يعالج المؤول نصًا علم مراد صاحبه؟ يورد المرتضى بيتًا للفرزدق ترد فيه لفظة: (شَعْرَ) التي تعنى في المعجم: رفع الرَّجُل^٢. يقول: ((وأما قول الفرزدق:

شغارة تقذ الفصيل برجلها فطارة لقوادم الأبيكار

فإنه من غريب شعره، وفسره الفرزدق قال: معنى (شغارة) أنها ترفع رجلها للبول)).^٣ وتمضي الرواية موردة معنى البيت على لسان الفرزدق وأنه أراد تعبير نساء جرير بأنهن راعيات، وذلك مما تعيره به العرب النساء^٤. وهذا الخبر نموذج واضح لحضور مراد المتكلم؛ فقد أوضح صاحب النص بعض معاني مفردات النص وبين مراده منه، فهل يمكن أن يكون للنص تأويل آخر؟ يقول المرتضى معقبا على تأويل الفرزدق: ((وعندي أن قوله: "شغارة" كناية عن رفع رجلها للزنا وهو أشبه بأن يكون مراده في هذا الموضع)).^٥ ودليل المرتضى على أن هذا التأويل هو الأقرب قول الفرزدق قبل هذا البيت:

كم عمّة لك يا جريرٌ وخالّة فدعاء قد حلبتُ عليّ عشاري
كتّا نحاذر أن تضيع لقاحنا وهما إذا سمعتُ دعاء يسارِ

(١) المرجع نفسه، ج١، ٣٩٩.

(٢) يقال: شغر برجله أي: رفعهما، وأصله في وصف الكلب إذا رفع رجله للبول انظر: المرجع نفسه، ج١، ١٠٢.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه.

ويضيف المرتضى: ((ألا ترى أنه قد وصفها بالوله، وترك حفظ اللقاح عند سماعها دعاء يسار؛ ويسار اسم لراع؛ فكأنه قد وصفها بالوله إلى الزنا والإسراع إليه، وترك حفظ ما استحفظته من اللقاح، فالأشبه أن يكون قوله: "شغارة" مع كونه عقيب البيت الذي ذكرناه محمولاً على ما أشرنا إليه)).^١

تستدعي مثل هذه النماذج اللافتة من نماذج التأويل في الأمالي التدقيق في قول المرتضى إن مراد صاحب النص ((مُعَيَّبٌ عَنْهُ))^٢ أي عن المؤول، ويبدو أن استعماله لصيغة اسم المفعول إشارة صريحة إلى أن مراد صاحب النص ليس غائباً بطبيعته، بل ينبغي أن يغيب عن ذهن المؤول؛ فلا ينشغل بما أراده صاحب النص بل عليه أن يبيّن معناه الخاص.

وتشي مناداة المرتضى المتكررة بإيجاد كل المعاني التي تحملها لغة النص بأنه منشغل بالبحث عن معنى النص تحديداً. ومع ذلك لا يتقدم بمشروع نظري واضح المعالم يطرح من خلاله بديلاً عن معنى المؤلف، لكن تأويله التطبيقي يشهد على سيره في هذا الاتجاه. هذا ما تؤيده تأويلاته في بعض مؤلفاته المطبوعة، فكتابه الأمالي حفل بتأويلات مطولة لآيات كثر الحديث عنها بين علماء التفسير، أو تباينت آراؤهم في تفسيرها. يقول أحد دارسيه: ((وعندما يأخذ الشريف المرتضى في تأويل الآيات يطلق ملكاته العقلية والأدبية العنان ويسبح في بحار التأويل بحرية وتدفق تثيران اهتمام القارئ ودهشته. ويدع في توليد المعاني حتى لا يترك آية إلا ويوجد لها بضعة معان كلها تحملها لغة الآية)).^٣

وليست الآيات القرآنية وحدها هي التي تلهم المرتضى للوصول إلى آفاق رحبة من الفضاءات الدلالية بل إن للنصوص الأخرى كالأحاديث والأشعار نصيبها الوافر من المعاني المتعددة. ولكي نقف على منهجه في هذا الصدد نتأمل تأويله الخبر المروي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْدُبَةُ اللَّهِ، فَتَعَلَّمُوا مَادِبَتَهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ؛ وَإِنَّ أَصْفَرَ الْبَيْوتِ لَجَوْفُ أَصْفَرَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ)).^٤ يقول: ((المأدبة في كلام العرب هي الطعام، يصنعه الرجل ويدعو إليه الناس، فشبّه النبي ﷺ ما يكتسبه الإنسان من خير القرآن ونفعه وعائده عليه إذا قرأه وحفظه، بما يناله المدعو من طعام الداعي وانتفاعه به... ويمكن في قوله مأدبة وجه آخر؛ وهو أن يكون وجه التشبيه للقرآن بالمأدبة وتسميته

(١) المرجع نفسه، ج١، ١٠٣.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج١، ١٩.

(٣) الهدلق، مرجع سابق، ٣٣٦.

(٤) الحديث ضعيف. انظر: الألباني، ضعيف الجامع، مرجع سابق، حديث رقم: ٢٠٢٤.

بها من حيث دعا الخلق إليه، وأمرهم بالاجتماع عليه، فسماه ﷺ مآدبة لهذا الوجه؛ لأن المآدبة هي التي يدعى الناس إليها، ويجتمعون عليها، وهذا الوجه يخالف الأول؛ لأن الأول تضمن أن وجه التشبيه من حيث النفع العائد على الحافظ للقرآن، كما ينتفع المدعو إلى المآدبة بما يصيبه من الطعام. وهذا الوجه الآخر تضمن أن التشبيه وقع لاجتماع الناس في الدعاء إليه، والإرشاد إلى إصابته. وليس يبعد أن يريد عليه السلام بالخبر المعنيين معا فلا تنافي بينهما^(١).

وفي تأويله لحديث أبي هريرة: ((أن النبي ﷺ نهى عن كسب الزمارة))^(٢). يذكر رواية أخرى تأتي فيه كلمة (الزمارة) بدلا من (الزمارة). ويسوق آراء ونصوصا تؤكد أنهما بمعنى واحد هو ((الزانية))^(٣). ثم يعقب بقوله: ((ولا أرى لإحدى الروایتين على الأخرى رجحانا؛ لأن كل واحدة منهما قد أتت من جهة من يسكن إلى قوله، ولكل منهما مخرج في اللغة، وتأويل يرجع إلى معنى واحد... والأولى أن يثبتا متساويين، ويكون الراوي مخيرا فيهما))^(٤).

أما حين تنتقل مع المرتضى إلى فضاء الشعر فإنه يحرص على أن يضع لنا عنوانا لافتا يقربنا إلى مفهوم (الاحتمال) عنده يقول: ((ومما يفسر في الشعر تفاسير مختلفة والقول محتمل الكل))^(٥). ثم يورد أبياتا كثيرة لعدد من الشعراء ويفسرها بتفسيرات متعددة تحملها كلها لغة الشعر، من ذلك وقوفه عند أبيات للبحثري في وصف الشيب يقول فيها:

شعرات أقصهن ويرجع من رجوع السهام في الأغراض
وأبت تركي الغديات والآ صال حتى خضبت بالمقراض

ليستخرج منها ثلاثة معان محتملة حيث يقول:

((معنى قوله رجوع السهام في الأغراض أنه لا يملك ردا لطلوع الشيب في شعره ولا تلافيا لحلوله فيجري في ذلك مجرى رجوع السهام إلى الغرض في أنه لا يملك مرسل السهم صده عنه، ولا رده عن إصابته. ويمكن في ذلك وجه آخر، وإن كان الأول أشف، وهو أن يريد بالأغراض المقاتل والمواضع الشريفة من الأعضاء فكأنما يرجع الشيب بعد قصه له، وطلوعه في شدة إيلامه وإيجاعه

(١) المرتضى، مرجع سابق، ج١، ٣٥٤-٣٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ٤٣١. لم أعر على الحديث بهذا اللفظ. وفي الألباني: ((نهى عن كسب الزمارة)). السلسلة الصحيحة، حديث رقم: ٣٢٧٥.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ٤٣٢.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٤٣٤.

(٥) المرجع نفسه، ج١، ١٨٩.

بإصابة السهم للمقاتل والفرائص. ويحتمل وجهاً آخر وهو أن السهام تنزع من الأغراض ثم ترجع بالرمي إليها فأشبهت في ذلك الشيب في قصه وطلوعه، ورجوعه إلى مواضعه^١.

ويقول في موضع آخر: ((ومما فسره أصحاب المعاني على وجه وهو بغيره أشبه، وأقل الأحوال أن يكون محتملاً للأمرين، فلا يقصر على أحدهما قول الخنساء:

يا صخر وراود ماء قد تناذره
أهل الموارد ما في ورده عار

لأنهم يقولون: مرادها بالبيت ما في ترك ورده عار، يظنون أنه متى لم يحمل على ذلك لم يكن له فائدة، ولا فيه مدح... وليس الأمر كما ظنوه لأنه يحتمل أن يريد أنه لا عار في ورده على ظاهر الكلام والفائدة فيه ظاهرة لأن البيت وإن تضمن ذكر ورود الماء فهو كناية عن ركوب الأمور الصعاب التي من جعلتها إيراد الماء غلبة وقهراً، فكأنها قالت: إنك تورده ماء قد تناذره الناس، وتركب أمراً صعباً قد نكل عنه الخلق، ولك بذلك حظ الشجاعة والبسالة، ومع ذلك فلا عار عليك في ركوبه، لأنه ربما فعل الإنسان فعلاً يحوز به أكثر الحظ من الشجاعة وإن لحقه بعض العار، من قطيعة رحم، أو نكث عهد، أو ما جرى هذا المجرى، فكأنها نفت عن فعله وجوه العار^٢)).

ولا يكتفي المرتضى بإيراد تأويلات متعددة لمعاني أشعار بعض الشعراء الآخرين بل إنه - وهذا هو الأهم - يفعل الشيء نفسه مع شعره هو؛ ففي مواضع متفرقة من مؤلفاته، يورد أبياتاً كثيرة من شعره هو ثم يفسرها عدة تفسيرات كذلك، ولا يقطع بتأويل بعينه مع أنه هو قائل تلك الأبيات، بل جعل ذلك كله جائزاً ما دامت لغة النص تحتمله، كما نرى في تأويله لأبياته التالية:

ألا حبذا زمن الحاجري
وإذ أنا في الورق الناضر
أجرر ذيل الصبا جامحا
بلا أمر وبلا زاجر
إلى أن بدا الشيب في مفرقي
فكانت أوائله آخري

يقول في تفسير هذه الأبيات:

((المراد بالورق الناضر هاهنا الشباب، وإنما يوصف بذلك لغضاضته وبهجته ورونقه. ومعنى "بلا أمر ولا زاجر" أنه لفرط جماحه وشدة تتابعه لا يؤمر ولا ينهى لليأس من إقلاعه وانصرافه. ويحتمل وجهاً آخر وهو أن يكون من حيث عصى العذال وخالف النصحاء كأنه غير مأمور ولا منهي ولا

^١ المرتضى، الشهاب في الشيب والشباب، (القسطنطينية، مطابع القسطنطينية، ١٣٠٣هـ)، ١٥٠١٤.

^٢ المرتضى، الأمالي، ٢٥، ٧٧.

مزجور وإن كان ممن أمر لفظاً ونهى... ومعنى "آخري": نهاية عمري ونهاية مدتي، ويحتمل أيضاً أن يريد أنه آخر سروري، ولذتي، وانتفاعي بالعيش ومتعتي. ويجوز أن يكونا جميعاً مراديين^١.

لعل النماذج التي اطلعنا عليها هنا، فضلاً عما مر بنا من نصوص، تكشف كيف تتعاقد آراء المرتضى وقراءاته التأويلية في صياغة بعض المبادئ التأويلية الصالحة لأكثر النصوص الدينية والأدبية. من هنا يكون من باب التعجل في إصدار الأحكام القول: ((لم يقرر المرتضى لنقده مبادئ عامه، مما حاول أن يستخلصه لنفسه، أو ينميه إن كان قد سبق إليه، ولم تعرف له أصول وقواعد يرد إليها ما يختلف في الحكم عليه))^٢؛ ذلك أن قارئ المرتضى لن يجد صعوبة في ملاحظة منطلقاته النقدية الواضحة. وهنا تلخيص لأهم مبادئه التأويلية التي تتعلق بفقرتنا هذه:

أ. ليس من تكليفنا البحث عن معنى المتكلم.

ب. لا ضرر من جهلنا قصد المتكلم.

ج. يجب أن يكون مراد المتكلم مغيباً عنا.

د. لمن أراد البحث عن مقصد المتكلم: أحد تلك المعاني أرادته المتكلم، ((ومنها وجوه تطابق الحق فيعلم في الجملة أنه قد أراد أحدها))^٣. وإذا لم تتناف الأوجه فربما أرادها جميعاً.

هـ من حق النص أن تورث كل ما تحتمله لغته من معان.

هذه بعض الأسس التأويلية التي يجليها مفهوم الاحتمال، ومع كل ذلك يبدو أن (الاحتمال) بما يجيل عليه من المرونة والتعدد قد سهل للمرتضى أن يتخلص من المعنى الواحد للنص، لكنه، كما يظهر، لم يدفعه إلى التخلص نهائياً من سلطة المتكلم. ولعل المرتضى حين سعى إلى تأسيس أصول ومبادئ لعلم التأويل قد واجه جملة من المحاذير التي فرضت عليه عدم القطيعة مع تراث أسلافه، لاسيما أنه يتعامل أساساً مع النص القرآني. فكانت إشارته إلى أن أحد هذه المعاني معنى وضعه المؤلف هي من بين ما يحافظ بها على المشتركات مع التصورات القديمة في ما يخص مقصدية النص. وربما فضل أن يقتصر إسهامه على محاولة تطوير بعض تلك التصورات بدلاً من نسفها، فخرج بمنهج توفيقى يحضر فيه معنى النص ومعنى المؤلف معاً. وعلى أية حال فقد كان تصور المتحرر من قيود البحث عن المعنى الواحد، وإشاعته مفهوم (الاحتمال) وتجريبه له مع شتى

(١) المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ٥٩، ٥٨؛ وانظر: الهدلق، مرجع سابق، ٣٣٢.

(٢) عبد الواحد، مرجع سابق، ٢٢٠.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٢١.

النصوص، خطوة مهمة نحو بناء المعنى بدلا من التفتيش عنه، وربما كان هذا مما يقرب تأويل المرتضى من التصورات الحديثة في التأويل.

بحثنا فيما مضى أسباب تعدد أوجه النص الواحد عند المرتضى انطلاقا من سؤالنا الأول في صدر هذا الفصل، وفيما يتبع نحاول البحث عن إجابة للسؤال الآخر الذي يستفهم عن كيفية التعدد في أوجه التأويل.

الأنس باللغة وأوجه التأويل

١. الألفة مع النص:

تكون لدى المرتضى من اطلاعه على أخبار العرب وأشعارهم رصيد كبير استند إليه كثيرا في تأويل النصوص. فكانت تأويلاته تتكى على خبرته الواسعة بكلام العرب وعاداتهم. يجيب أحد سائليه عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾^١ وقد سأله: كيف يصح أن يقول: ﴿وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ﴾ فيخاطب بذلك من لم يدرك فرعون ولا نجا من شره؟ فيقول: ((ذلك معروف مشهور في كلام العرب، وله نظائر؛ لأن العربي قد يقول مفتخرا على غيره: قتلناكم يوم عكاظ وهزمناكم؛ وإنما يريد أن قومي فعلوا ذلك بقومك. قال الأخطل يهجو جرير بن عطية:

ولقد سما لكم الهذيل فنالكم بإراب حيث يقسم الأنفالا
في فيلق يدعو الأراقم لم تكن فرسانه عزلا ولا أكفالا

ولم يلحق جرير الهذيل، ولا أدرك اليوم الذي ذكره؛ غير أنه لما كان يوم من أيام قوم الأخطل على قوم جرير، أضاف الخطاب إليه وإلى قومه؛ فكذاك خطاب الله تعالى بالآية إنما توجه إلى أبناء من نجى من آل فرعون وأحلافهم. والمعنى: وإذ نجينا آباءكم وأسلافكم؛ والنعمة على السلف نعمة على الخلف))^٢. وهذا النص نموذج ممثل لطريقة تأويل المرتضى الذي ينهل من الخبرة بعادة العرب وأخبارهم.

وفي مواضع أخرى ينتقد المرتضى تأويلات تعاملت مع النص النبوي بحذر شديد ولم تستعمله فيما يخدم الأهواء الآنية كالتى أثرت عن بعض الفرق، لكن المرتضى يرى في ذلك عجزا عن الوصول إلى المعنى الصحيح، لاسيما أن تلك النصوص لم تخرج عن مجاري كلام العرب، وينتهي

(١) الأعراف: ١٤١.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ١١٠.

تأويلاته لها بعبارة التي يكررها في مثل هذه المواطن: ((ولهذا نظائر في القرآن وكلام العرب وأمثالهم كثيرة ظاهرة على من له أدنى أنس بمذاهبهم، وتصرف كلامهم))^١.

من هنا يمكن القول إن المرتضى يريد من المؤول أن يوظف إدراكه لانسجام القرآن في ممارسته التأويلية، وخاصة إذا كان التأويل مكرسا للدفاع عن القرآن، ويبدو أن كثيرا من المدافعين عن هذا المبدأ يعجزون عن إدراك سر انسجام القرآن؛ فقد لاحظ المرتضى أن أخطاءهم التأويلية تفضح عدم وعيهم بوحدة النص القرآني وخلوه من التناقض والاختلاف، هكذا يغدو من يؤول القرآن وليس له أنس بلغته ظالما لنفسه، متعديا طوره. يقول المرتضى: ((وللعرب ملاحن في كلامها، وإشارات إلى الأغراض، وتلويحات بالمعاني، متى لم يفهمها ويسرع إلى الفطنة بها من تعاطى تفسير كلامهم، وتأويل خطابهم كان ظالما لنفسه، متعديا طوره))^٢.

يذكر مفهوم الأنس بلغة العرب* الذي يجعل منه المرتضى مسلكا تأويليا، بمفهوم الألفة الذي وظفه في عصرنا هذا أحد المستشرقين الفرنسيين المدافعين عن القرآن الكريم، إذ لاحظ (جاك بيرك) أن كثيرا من المستشرقين قد استعصى عليهم فهم القرآن الكريم فوصموه بالتفكك وعدم الانسجام. ولم يكن ذلك إلا نتيجة لافتقارهم إلى العدة المنهجية المطلوبة لمواجهة نص متفرد كالنص القرآني، يقول بيرك: ((ولقد شعر أولئك الذين قاربوا هذا المجموع من غير إعداد، أنه قد أحاط بهم لغزاته ولعدم انتظامه الظاهري، فتكلم كثير من الغربيين عن التفكك: فالخطاب ينتقل من موضوع لآخر، من غير متابعة من وغير أن يكون قد استنفد))^٣.

فمن غير الإعداد العلمي الذي يتطلبه النص الإلهي، ومن غير الألفة اللازمة للقارئ مع النص المقروء يصعب على المتعامل مع هذا النص الوصول إلى حقيقته العميقة، كما يشير إلى ذلك جاك بيرك بقوله: ((إنه من غير بلوغ الألفة مع النص، تلك الألفة التي يتمتع بها كثير من المؤمنين سابقا، الذين كانوا يحفظونه عن ظهر قلب، ويظهرون قادرين على تعيين أي فقرة منه بالإشارة إلى

(^١) المرجع نفسه، ج١، ٤٠٨.

(^٢) المرجع نفسه، ج١، ٣٥.

* يمكن أن نجد في كلام مهم لابن جني في الخصائص أساسا لمفهوم الأنس بلغة العرب، يقول: ((إن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة إليها، فإنما استهواه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطبت الكافة بها... ولو كان لهم أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها أو مزاوله، لحمتهم السعادة بما ما أصارتهم الشقوة بالبعد عنها. وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة)). (ابن جني، الخصائص، مرجع سابق، ج٣، ٢٤٥).

(^٣) جاك بيرك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: منذر عياشي، (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٦م)، ٣١٣٠.

كلمة أو فكرة، فإن تقدما متطورا بما فيه الكفاية في المعرفة القرآنية سيجعلكم تنتهون إلى البنية التالية: إن التبعثر المفترض في معالجة المواضيع القرآنية إنما هو ملازم لوحدة المجموع^(١).

ويبدو التشابه واضحا بين المفهومين اللذين وظفهما المرتضى وذاك بترك في تحليل العجز عن فهم القرآن؛ فالأنس والألفة يميلان على الخلفية الثقافية المحيطة بالنص القرآني، غير أن المرتضى يوسع هذا المفهوم ليحلل به انحراف القراءتين: المستعربة والعربية؛ فإن كان القارئ غير عربي فاحتمال افتقاده الأنس باللغة أكبر، ومن السهل على المرتضى حينها رد قراءته. أما إذا كان القارئ عربيا واختل فهمه النص القرآني؛ فإنه تلقائيا ينضم إلى زمرة من يفتقرون إلى الأنس بلغة القرآن التي نزل بها، ذلك أنها لغة توشك أن تكون عربية أخرى غير التي يتكلم بها الناس حتى قبل عهد المرتضى، يقول أبو عمرو بن العلاء: ((اللسان الذي نزل به القرآن وتكلمت به العرب على عهد النبي ﷺ عربية أخرى عن كلامنا هذا))^(٢). لهذا كان أبو عمرو حين يسمع شيئا يسير على منوالها يقول متحسرا: ((ذهب من يحسن هذا الكلام))^(٣).

وتظهر ممارسة المرتضى تعويلها على ذلك؛ فكثيرا ما يستهل تأويله بمثل قوله: ((إن للعرب فيما جرى هذا المجرى من الكلام عادة معروفة، ومذهبا معروفا عند من تصفح كلامهم وفهم عنهم))^(٤). أو يقول عقب مناقشته لتأويلات الآخرين، مؤكدا أن المعنى الذي وصل إليه هو المعنى اللائق: ((وهذا يبين أنه لا وجه غير ما ذكرناه في الخبر، وهو أشبه بمذاهب العرب وأولى بتفضيل القرآن وتعظيمه))^(٥). أو يقول: ((أما معنى الخبر فظاهر لمن كان له أدنى معرفة بمذاهب العرب في كلامها))^(٦). وإن رجع أحد المعاني على الآخر فبناء على ما هو ((أولى في لسان العرب))^(٧).

وإذا كان الأنس بكلام العرب هو معول المرتضى في تأويل نصوص القرآن والحديث، كما رأينا سابقا، فيبدو أن هذه الخلفية المعرفية هي التي مكنت المرتضى من مقارعة نقاد الشعر المتمرسين، إذ وجه إليهم انتقادات لاذعة حول جملة من تأويلاتهم، سيرد بعضها في موضع لاحق من الدراسة.

(١) المرجع نفسه، ٣١.

(٢) الخطابي، مرجع سابق، ٤٦.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرتضى، الأمالي، ١٦، ٢٣٣.

(٥) المرجع نفسه، ١٦، ٤١٤.

(٦) المرجع نفسه، ١٦، ٣٤١؛ وانظر: ١٠، ٤١٠.

(٧) المرجع نفسه، ١٦، ٩٥.

لعل ما قدمناه من نماذج يكفي لإظهار أثر مفهوم (الأنس بلغة العرب) في دفع المرتضى إلى كشف خبايا النصوص، وإظهار ما تحمله من مخزون ثقافي ومعرفي. لكن هذا المفهوم ربما أعان أيضا على تفسير تعدد وجوه التأويل عند المرتضى. ذلك أن ذكر الوجوه المختلفة يستلزم علما وافرا باللغة وسننها، كما أن من الوجوه ما هو قريب ومنها ما هو بعيد. يقول المرتضى: ((ليس يجب أن تؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها؛ فإن تجوزها واستعاراتها أكثر))^١. والإشارة الصريحة إلى كلام العرب تجعل منه الضابط لصحة الوجه الذي يذكره المؤول أو خطئه. يقول أحد دارسي المرتضى بعد أن يورد نصه الذي يقول فيه: ((وعلى المتأول أن يورد كل ما يحتمله الكلام، مما لا تدفعه حجة، وإن ترتب بعضه على بعض في القوة والوضوح))^٢: ((وهذه إشارة أخرى إلى أن إيراد الوجوه لا يراد منه التكاثر وحسب، أو التكلم خبطا بلبيل، بل لا بد من وجود الحجة على صحة هذه الوجوه، وليست هذه الحجة. فيما نعتقد. إلا كلام العرب وطريقتهم. ومن الجلي في هذا الأمر أن إيراد الوجوه يفسح المجال أمام الشارح كي يستعمل قدرته الشخصية في تذوق الشعر أولا وشرحه ثانيا. كما إنه لا يحد الشارح بوجه واحد يلتزمه، بل يعطيه قدرة التحرك داخل النص في محاولة فهمه مستخدما علمه باللغة والشعر وثاقب نظرتة للوصول إلى المعنى البعيد. فإذا أضيف إلى هذا وذاك تقليب الوجوه اكتملت أسس الشرح وقام على بناء مستقر ثابت))^٣.

٢. بين الأنس والموسوعة:

يجسد مفهوم الأنس عند المرتضى المشترك الساري بين المتخاطبين، والمعهود الذي ألفتة الجماعة اللغوية؛ إذ هو سجلها الثقافي والحضاري الذي تعبر عنه مفرداتها اللغوية. فهو يمثل جماع المعرفة التي يتقاسمها أفراد هذه الجماعة والتي تعطي للعلامة اللغوية بعدها الاجتماعي التداولي الذي يجعل منها وحدة ثقافية، وليس مجرد وحدة لسانية محضة لا تتجاوز البعد المعجمي الصرف.

يقترب مفهوم الأنس. لأنه بهذه الخصائص. اقترابا محدودا من مفهوم الموسوعة عند الناقد الإيطالي (إمبرتو إيكو) إذ يرى أن المؤلف يفترض وهو يبني نصه، أن يؤول بناء على قدرات القراءة اللسانية آخذا في الاعتبار اللسان بوصفه تراثا اجتماعيا، وهذا التراث ليس لغة معينة بوصفها مجموعة من القواعد النحوية، لكنه إضافة إلى ذلك كل الموسوعة التي بنيت من خلال ممارسة هذه اللغة. وينبغي على فعل القراءة أن يأخذ بعين الاعتبار هذه العناصر في مجموعها. وإن كان من غير

(١) المرجع نفسه، ج١، ٣٦٧.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ٣٢١.

(٣) خالص، المباحث النقدية، مرجع سابق، ٥٧.

المحتمل أن قارئاً واحداً يمكنه أن يتحكم فيها كلها. فإذا كنت أريد أن أوول نصاً فينبغي علي، كما يؤكد إيكو، أن أحترم رصيده الثقافي واللغوي؛ فاحترام هذا الرصيد لا يمكن أن يتحقق إلا بالاعتماد على الموسوعة أداة للفهم، ونموذجاً للتحليل^١.

تمثل الموسوعة بوصفها ((مفهوماً سيميائياً وفرضية إستمولوجية))^٢ المعارف التي تختزنها الثقافة داخل إرث المعارف الجماعية؛ ذلك أنها تلك المعارف الجماعية التي تسري بين أفراد مجتمع أو جماعة ما، والتي ليس من الضروري، ولا من الممكن أن يتحكم فيها فرد واحد مهما اتسعت معارفه، بل هي سمات المجموعة أو الجماعة باعتبارها كذلك؛ فهي المعرفة الجماعية المشتركة والموزعة بين أفراد مجتمع واحد أو جماعة ما.

يبدو أن هذه المعرفة المسماة عند إيكو (موسوعة) وعند المرتضى (الأنس بكلام العرب) هي الفارق الفاصل بين تأويل متعسف وتأويل منسجم. غير أن هذين المفهومين - مع ما يقدمانه من تفسيرات قد تبدو مقنعة - مع ذلك لا يصمدان كثيراً أمام النقد والاعتراض. ذلك أنه في الوقت الذي يصبح فيه الأنس عند المرتضى والموسوعة عند إيكو بمثابة الذاكرة الجماعية التي يجد فيها القارئ ((مخزناً لكل ما يتعلق بالمعرفة السارية ضمن سياق سوسيو ثقافي معين يُخشى أن يتحول هذا المفهوم إلى مجرد بنك للمعطيات، أو مجرد معجم يحصر النص، ويقتل إمكاناته الدلالية، ويشده شداً إلى البيئة التي أنتج فيها، فيمنعه من التأثير في الواقع، ومن حقه في تأسيس معرفة جديدة))^٣.

إن كان من شأن ما سبق أن يظهر التقارب في الظاهر بين المفهومين؛ فإننا لا ننكر أن البون بينهما سيظل شاسعاً؛ فالخروج إلى الموسوعة عند (إيكو) خروج للقارئ من أجل تشييد معناه الخاص مع مراعاة ما جاء في النص، من دون الانشغال بمعنى صاحبه، أما الخروج إلى كلام العرب وأشعارهم، كما يريد المرتضى من مفهوم الأنس، أو كما أراد أسلافه بمفهوم (لسان العرب) فإنه خروج للبحث عن معنى صاحب النص في حدود ما يسمح به نصه. وهذا الفارق دقيق لكنه حاسم.

(١) انظر: إمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م)، ٥٥.

(٢) المرجع نفسه، ٨٧.

(٣) يحيى رمضان، القراءة عند الأصوليين، مخطوط رسالة دكتوراه، (وجدة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الأول، ٢٠٠٢م)، ٤٥٤.

وبعد، فإذا كان التأويل عند المرتضى، مفهوما وأهدافا، يقترب من التصورات التي شاعت عن هذا المفهوم في التراث. فلماذا، إذًا، تعدد المعنى في تأويل المرتضى؟ وكيف وصل إلى كل تلك المعاني؟ انطلاقًا من هذين السؤالين، وداخل هذا الإطار، وجدنا أن فكرة الاحتمال من جهة تمنح المعنى تعددا وتنوعا تضحل معه فكرة المعنى الواحد، بعد أن استطاعت إزاحة معنى المتكلم. ومن جهة أخرى تتيح فكرة الأنس بلغة العرب للمرتضى مجالًا واسعًا يتحرك تأويله فيه عبر العودة المنظمة إلى كلام العرب وأخبارهم وأشعارهم، مكونًا من كل ذلك رصيда ثقافيا تمتح منه معانيه.

غير أن هذين المفهومين ربما كانا يجذبان تأويل المرتضى في اتجاهين متعارضين؛ فإذا كان مفهوم الاحتمال يدفع تأويل المرتضى خطوات إلى الأمام، فإن مفهوم الأنس يجذبه إلى الوراء، ويعقد صلوات وثيقة مع مفاهيم تحكمت في خطاب نقدي تشكل قبله، ومن بينها تلك المفاهيم التي توقفنا عندها في الفصل الأول وهي: لسان العرب، وسبيل العرب، ومذهب العرب، مما يؤكد أن الزمن لا يزيد مفهوم لسان العرب وما تولد عنه من مفاهيم إلا قوة ورسوخا حتى أصبحت من مسلمات خطاب التأويل في التراث، ليظهر بهذا التماسك والانصهار.

ولربما أمكننا الآن أن نتأمل آليات المرتضى في ضوء فهمه الخاص للتأويل لنرصد تجليات تلك المفاهيم التي كونها مع المفاهيم التي وظفها الأسلاف من خلال دراسة آلياته التأويلية في كتابه الأمالي وهو ما نخصص له القسم الثاني والأخير من هذه الدراسة.

القسم الثاني

آيات التاويل في الأمالي

الفصل الثالث

الآيات النصية

يدرس هذا الفصل أهم السياقات التي ترد فيها النصوص المعينة على التأويل؛ بغية الوقوف على دواعي استدعائها تماشياً مع غلبة توظيف النصوص في الأمالي على الآليات الأخرى.

الظاهرة النصية:

أشارت بعض الدراسات المهمة بالمعنى إلى عادة المؤولين في الاستعانة بالنصوص بمختلف أنواعها في أثناء تأويل النص القرآني، ولجلاء هذه الظاهرة في مباحث المفسرين وكثرتها أطلق عليها: ((الظاهرة النصية))^١. ويميز الدارسون في تأملهم لهذه الظاهرة بين نوعين من النصوص: النص موضوع التفسير، والنصوص المساعدة على تفسيره. والنصوص المساعدة هي المقصودة بالدراسة هنا.

وإذا كان المفسرون إجمالاً يجتمعون على أهمية الاستعانة بالنصوص في التأويل ويختلفون في طريقة توظيفها، فإن مما يجمع بين المناهج التفسيرية التدرج في الخروج إلى السياق الذي تشكله هذه النصوص، يقول ابن عبد السلام وهو يتحدث عن أنواع التفسير: ((وقد يتردد معنى الآية بين محامل كثيرة، يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موضع آخر أو السنة أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتمل الكلام معنيين، وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق كان الحمل عليه أولى))^٢.

واستدعاء النصوص القرآنية والنبوية عند المفسرين بالرأي. كما يظهر في الأمالي. متأثر في مجمله بفكرة تنزيه القرآن الكريم، إذ يحرص المؤول، وقد تبني الدفاع عن القرآن الكريم وإثبات انسجامه، على أهمية تطابق النصين القرآني والنبوي كحرصه على انسجام آيات القرآن الكريم فيما بينها، لهذا كان السياق اللغوي للآيات يمتد في الأمالي ليشمل الحديث الشريف، وتطابق النصين ووحدهما أمر التفت إليه في كل حقول المعرفة العربية الإسلامية التي عالجت النص القرآني.

أما السياق الأبعد الذي طلبوه للقرآن للكريم فهو كلام العرب، وقد انتقد الطبري هذا المذهب بقوله: ((وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف من أهل التأويل من يفسر القرآن برأيه على مذاهب كلام العرب))^٣. وعلماء التفسير بالرأي يعدون ابن عباس رضي الله عنه أصلاً لهذا المنهج التفسيري، لهذا نجد اسمه أكثر أسماء الصحابة دوراناً في مؤلفاتهم. وإذا كان ابن عباس قد دهم على

(١) انظر: محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى، (المملكة المغربية، وزارة الأوقاف، ١٩٩٦م)، ٨٤.

(٢) عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، ٢٢٠.

(٣) الطبري، تفسير الطبري، ج٣، ٤٥٦.

السياق الثقافي المحيط بالنص القرآني في شرحه بعض ألفاظ القرآن الكريم بأشعار العرب، فقد أحالوا عليه كثيرا في رجوعهم إلى السياق المقامي لآيات القرآن الكريم، وجل مرويات أسباب النزول مأخوذة عنه.

ولا ريب في أن رسوخ الاعتماد على النصوص المساندة في التأويل واستمرارها في التراث كل تلك القرون يدل على أنها تحقق أهدافا معرفية جديدة بالتأمل؛ لهذا نحاول أن نستجلي هنا أهم مظاهر حضور هذه النصوص وآثارها في أمالي المرتضى.

١. القرآن والحديث والسياق اللغوي:

السياق في مجال تحليل النصوص، هو سلسلة الأفكار التي تجسد نصا ما، ويعرفه بعضهم بأنه: ((مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمها، وعليه يتوقف الفهم السليم لها، أو هو المحيط اللساني الذي أنتجت فيه العبارة))^١. على أن العناصر الحافة بالعبارة يمكن أن تكون قريبة، كما يمكنها أن تكون بعيدة عن متن النص، ومن ثم يتغير معنى العبارة طبقا للمساق الذي توجد فيه. وما دام الأمر كذلك، يقتضي الواجب ألا يكون تأويل الكلمة أو الجملة في استقلالية أو تفرد، وإنما من خلال مراعاة سياقها.

ومراعاة المرتضى لسياق الآيات تظهر في حرصه الشديد على ألا تتعارض المعاني التي يصل إليها مع معاني آيات أخرى، وهي الفكرة التي يعبر عنها غالبا بـ((المطابقة))^٢. والمطابقة التي يطلبها المرتضى ليست محصورة بين الآيات فحسب بل بين الآيات والأحاديث النبوية الشريفة.

أ. النص القرآني:

النص الأساسي في الأمالي المقصود بالتأويل هو الآيات القرآنية، فيها تفتتح مجالس الكتاب، و(تأويل آية) هو العنوان الغالب على مجالس الأمالي. وتحدد اختيار المرتضى لآيات بعينها وتأويلها بناء على ما يمكن أن يثار حولها من أسئلة، أي: باعتبارها من متشابه القرآن وتحتاج إلى تأويل. ومن وسائل المرتضى في تأويل متشابه الآيات الاستعانة بآيات أخرى، وهي في الغالب آيات محكمات عنده.

(١) خديجة الفيلاي، المعنى بين البلاغيين والمفسرين والأصوليين، مخطوط رسالة دكتوراة، (كلية الآداب، فاس: ٢٠٠٢م)، ٤٦٣.

(٢) انظر مثلا: الأمالي، ج١، ٤٤٣، ٧٦.

وتقسيم آي القرآن الكريم إلى متشابه ومحكم ورد المتشابه منه إلى المحكم: منهج اعتزالي، انتهجه المرتضى وسخر مجالسه لنصرته. ولأن الخوض في هذه القضايا يخرج هذه الدراسة عن أهدافها نشير باختصار إلى نماذج من استشهاده بالنصوص القرآنية، وتتجاوز الدخول في تفصيلات حول المضامين الفكرية التي تصادفنا في أثناء عرض منهجه في استثمار النصوص القرآنية في إثبات معانيه.

حرص المرتضى على إثبات وحدة النص القرآني وانسجامه، فهو لا يفتأ يؤكد تنزيه كتاب الله عن التناقض والاختلاف ((ومعلوم أن كلامه تعالى لا يتناقض))^١. وترسيخ هذا المبدأ يوفر له فرصة الاستفادة من أي آية من القرآن وفي أي سورة منه بما أنه نص واحد لا يختلف ولا يتناقض، والوعي بهذه الوحدة يتطلب الحذر من المؤول كي لا يبني معنى آية يناقضه معنى آخر لآية أخرى. يقول المرتضى: ((قال الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^٢ وقد ظن قوم من غفلة الملحدین وجها لهم أن الجواب عن عما سئل عنه في هذه الآية لم يحصل، وأن الامتناع منه إنما هو لفقد العلم به))^٣. ويبين المرتضى أن في هذه الآية وجوها من التأويل تبطل ما ظنوه، منها: ((أنهم سألوا عن الروح الذي هو القرآن، وقد سمى الله القرآن روحا في مواضع من الكتاب، وإذا كان السؤال عن القرآن فقد وقع الجواب موقعه))^٤. أما ما يدعم هذا الجواب ويقويه عند المرتضى فهو: ((قوله تعالى بعد هذه الآية ﴿وَلَكِنَّ شَيْئًا لَنُذْهِبَنَّ بِالَّذِي أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَاَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾^٥ فكأنه قال تعالى: إن القرآن من أمري... ولو شئت لرفعته وأزنته وتصرفت فيه))^٦. ويتضح اعتماد المرتضى على السياق اللغوي للآية حين انتقل إلى الآية التي تليها ليؤكد أن الروح هنا هي القرآن فيزيل وهم السائل بأن الجواب لم يقع. وإذا كان المعنى هنا قد تحدد بالانتقال إلى آية التالية للآية موضوع التأويل فإن المعنى يترجح عند المرتضى في مواضع أخرى بالعودة إلى الآية السابقة لها^٧.

(١) المرتضى، الأمل، ج٢، ٣٢٠.

(٢) الإسراء: ٨٥.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ٣٩.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) الإسراء: ٨٦.

(٦) المرجع السابق.

(٧) انظر: المرجع نفسه، ج١، ٣٤٢.

وينتقل المرتضى إلى المطابقة بين الآيات المتشابهة والآيات المحكمة، وهنا يتسع سياق الآية المقصودة بالتأويل ليشمل آيات من سور مختلفة، يقول المرتضى عن تذكير الكناية في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ . إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^١ : ((قوله تعالى: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ كناية عن اجتماعهم على الإيمان، وكونهم فيه أمة واحدة؛ ولا محالة أنه لهذا خلقهم؛ ويطابق هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^٢)).^٣ وهكذا يوظف المرتضى معاني الآيات القرآنية القريبة من الآية موضوع التأويل أو البعيدة عنها مستثمرا مبدأ رد المتشابه إلى المحكم.

وتظهر طريقة المرتضى في توظيف النصوص القرآنية لتأويل الآيات القرآنية منهجه الخاص في استثمار المبدأ التأويلي الإسلامي الذي يرى أن القرآن يفسر بعضه بعضا لإثبات قضايا فكرية لا علاقة للنص القرآني بها في أحيان كثيرة.

ب . النص النبوي:

يدرك المرتضى أن الحديث النبوي لا ينفصل عن القرآن الكريم، وأن وحدة النص القرآني ملازمة لوحدة النص النبوي بما أن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى، لهذا حرص على أن يكون بناؤه لمعنى الآيات منسجما مع معاني النص النبوي، وسعى إلى إزالة وهم أي تعارض بينهما. وحرص المرتضى على وضع الآيات في سياقها العام جعله يشمل الحديث الشريف في هذا السياق، وقد أشار المرتضى إلى أن هذه الوحدة لا تحقق إلا عند من لديه اطلاع واسع على النصين معا. وهو بذلك يرد على من أثار عنه الطعن على رواية الأحاديث إن هي تعارضت مع تأويلاته للنصوص القرآنية. ولم يكتف بذلك، بل حدد منهجه في التعامل مع الحديث الشريف مظهرا رفضه هذا المنهج بقوله: ((إن الأخبار التي يخالف ظاهرها الأصول، ولا تطابق العقول لا يجب ردها والقطع على كذب رواتها إلا بعد ألا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل)).^٤

والمأمل أسئلة المرتضى عن الآيات القرآنية يجدها مقترنة في الغالب بنصوص من الأحاديث النبوية وهو ما يؤكد أن المؤول حين يؤول الآية يستدعي في الوقت نفسه تأويل نصوص نبوية قد تؤثر معانيها في بناء معاني الآيات. من ذلك قوله: ((إن سألت سائل عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ

(١) سورة هود: ١١٨، ١١٩.

(٢) الذاريات: ٥٦.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج١، ٧٠.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٣١٢.

في هذه أَعْمَى فَهُوَ فِي الْأَخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا^١ فقال: كيف يجوز أن يكونوا في الآخرة عميا؟ وقد تظاهر الخبر عن الرسول ﷺ بأن الخلق يحشرون كما بُدِئُوا سالمي من الآفات والعاهات^٢.

ولأن المرتضى يهدف من تأويل الآيات القرآنية، في كثير من الأحيان، إلى الوصول إلى غايات تتحكم فيها منطلقاته الخاصة فقد كان يواجه نفسه بأسئلة تقرر معنى الآية والحديث في سياق واحد في مسعى لتبديد حجج من قد يواجهه بهذا النص، ومن ذلك: إيراد قوله تعالى: ﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾^٤ متسائلا: ((هل يطابق معنى الآيتين والمراد بالنفس فيهما ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: قال الله تعالى: (إذا أحب العبد لقائي أحببت لقاءه، وإذا ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإذا ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منه، وإذا تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا، وإذا تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا) أو لا يطابقه؟^٥.

ولا يهمننا في هذا السياق ما يجيب به المرتضى بقدر ما يعيننا ما تظهره أسئلته السالفة من أساليب التناول العقلي لنصوص الحديث والذي تغذيه نزعة المؤول الفكرية. وإذا تجاوزنا ذلك يمكن أن نستنبط من مجمل توظيفه نصوص الحديث، ولو من خلال أسئلته التي عبرت عن مداخلة التأويلية، أن فهمنا للقرآن الكريم لا يكتمل من دون إمامنا التام بالحديث النبوي الشريف، وهكذا تصبح العودة إلى الحديث الصحيح في تأويل النص القرآني ضرورة تأويلية، بما أن النص النبوي شارح للنص القرآني ومفصل لما سكت عنه.

٢. الرواية والسياق المقامي:

لا تقل أهمية المقام أو السياق الحالي عن السياق اللفظي فكلاهما ضروري للوصول إلى المعنى الدقيق؛ لأن الكلمة إذا أخذت منعزلة عن السياقين اللفظي والحالي تظل محتملة لصنوف من المعاني والدلالات.

(١) الإسراء: ٧٢.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج١، ٨٧.

(٣) المائدة: ١١٦.

(٤) آل عمران: ٢٨.

(٥) المرجع السابق، ج١، ٣٢٤. الحديث المروي عن أبي هريرة في المراجع المعتمدة يبدأ بقوله: ((يقول الله أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه، إذا ذكرني... الحديث)). انظر، الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، حديث رقم ١٤٨٧.

ويتجلى وعي المرتضى بالسياق المقامي في كثير من المواقف التأويلية، منها تفضيله تأويلا لقوله ﷺ: ((لا تسبوا الدهر فإن الدهر هو الله))^١ وهو تأويل مبني على معرفة معتقدات المخاطبين وحقيقة أفكارهم، يقول: ((وقد ذكر قوم في تأويل هذا الخبر أن المراد لا تسبوا الدهر، فإنه لا فعل له، وإن الله مصرفه ومدبره، فحذف من الكلام ذكر المصرف والمدير، وقال: "هو الدهر". وفي هذا الحديث وجه آخر هو أحسن من ذلك الذي حكيناه، وهو أن الملحدين، ومن نفى الصانع من العرب كانوا ينسبون ما ينزل بهم من أفعال الله تعالى كالمرض والعافية، والجذب والخصب، والبقاء، والنفاء إلى الدهر، جهلا منهم بالصانع جلّت عظمته، ويذمون الدهر ويسبونه في كثير من الأحوال، من حيث اعتقدوا أنه الفاعل بهم هذه الأفعال، فنهاهم النبي ﷺ عن ذلك وقال لهم: لا تسبوا من فعل بكم هذه الأفعال ممن تعتقدون أنه هو الدهر، فإن الله تعالى هو الفاعل لها))^٢.

والأخبار المأثورة عن العرب من أهم منابع التي يستقي منها المرتضى معرفته بأساليب حياة العرب ومعتقداتهم، لهذا حرص على أن يورد في سياق تأويله السالف خبرا عن الأصمعي جاء فيه أنه قال: ((ذم أعرابي رجلا فقال: هو أكثر ذنوبا من الدهر))^٣. ويتضح أثر مراعاة السياق المقامي للنص الذي عدل بموجبه المرتضى عن أخذ هذا النص على المجاز كعادته^٤.

وتتبع أغراض إيراد المرتضى للحكايات والأخبار الأدبية يسفر عن أن من بينها معرفة المذاهب الفكرية للشعراء والخطباء والمتكلمين، حتى يتسنى له تأويل كلامهم وفق مذاهبهم، ولذلك خصص المرتضى فصولا عدة في الأمالي، منها الفصل الذي يستهله بقوله: ((ومن كان من مشهوري الشعراء ومتقدميهم على مذاهب أهل العدل))^٥ ويسوق عن ذي الرمة خبرا يؤكد فيه ((أن هذا الخبر صريح في قوله بالعدل واحتجاجه عليه، وبصيرته فيه))^٦. وحين يؤول بيته الذي جاء فيه:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

يرر المرتضى قوله: (فعولان) وعدوله عن (فعلولين) حسب ما يقتضيه النحو، بأنه ((إنما تحرز ذو الرمة بهذا الكلام من القول بخلاف العدل))^٧.

(١) المرجع نفسه، ج١، ٧٠. والحديث صحيح. انظر الألباني، صحيح الجامع، مرجع سابق، حديث رقم: ١٣٢٦٩.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ٧١.

(٤) انظر مواضع أخرى يتحدد فيها المعنى بناء على السياق المقامي: المرجع نفسه، ج١، ١٠٦؛ ١١٨؛ ٢٢٦.

(٥) المرجع نفسه، ج١، ١٩؛ وانظر: ج١، ١٢٧ وما بعدها.

(٦) المرجع نفسه، ج١، ٢٠.

(٧) المرتضى، الأمالي، ج١، ٢٠؛ وانظر تأويله بيبي لبيد وترجيحه أن ((يحمل مراده على موافقة المعروف من مذهبه)) بناء على الخبر الذي يسوقه عنه. (المرجع نفسه، ج١، ٢١).

ومما يتصل بالسياق المقامي اتصالا وثيقا أسباب نزول الآيات القرآنية، والأخبار التي ترد عن الصحابة في تأويل الآيات بحكم أنهم شهدوا نزولها. ومن أمثلة أخبار أسباب النزول: ما رواه في تأويل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^١ والسؤال عن هذه الآية: ((أنه تعالى نفى الجناح عن الذين آمنوا... والإشكال إنما هو في اشتراط الإيمان وعمل الصالحات؛ وليس لذلك تأثير معقول في نفي الجناح))^٢. ويجيب المرتضى بكلام طويل جاء في نهايته: ((وقد قيل إن السبب في نزول هذه الآية أنه لما نزل تحريم الخمر قال المسلمون: كيف بإخواننا الذين تناولوا الخمر قبل نزول تحريمها، وما توا وهي في أجوافهم؟ وكيف بإخواننا الطائفين في أطراف البلاد وهم لا يشعرون بهذا التحريم؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية تطيبا لنفوسهم، إعلاما لهم: أن من يطعم - ما لم يبين له تحريمه - لا جناح عليه.

وقيل أيضا: إن الآية وردت في قوم حرموا على أنفسهم اللحوم، وسلكوا طريق الترهيب؛ كعثمان بن مظعون وغيره، فبين الله سبحانه أن الحلال لا جناح في تناوله، وإنما يجب التجنب للمحرم، وهذه الأسباب لا تبقى معها مسألة عن سبب تخصيص المؤمنين بنفي الجناح. وكل هذا واضح))^٣. ويورد المرتضى هنا خبرين في سبب نزول الآية، وكلاهما يدعم رأيه.

أما الأخبار التي تتضمن تأويلات الصحابة ويستند إليها المرتضى في تأويله فيستأثر ابن عباس بالقدر الأكبر منها، ومن ذلك: وجه يعتمده المرتضى في تأويل قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾^٤: ((لم يكن لهم في الأرض عمل صالح يرفع منها إلى السماء)). ويستشهد بما روي عن ابن عباس رضي الله عنه حين سئل: ((أوتبكيان على أحد؟ قال: نعم، مصلاه في الأرض ومصعد عمله في السماء))^٥.

ومنها ما رواه عن ابن عباس في تأويل قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون﴾^٦ وذهب إلى أن المراد بالإنسان آدم عليه السلام دون غيره، ذلك ((أن آدم عليه

(١) المائدة: ٩٣.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٧٤.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ٣٧٨.

(٤) الدخان: ٢٩.

(٥) المرجع السابق، ج١، ٥٣؛ وانظر: ج١، ٤٦٥؛ ج٢، ٥٦.

(٦) الأنبياء: ٣٧.

السلام لما خلق وجعلت الروح في أكثر جسده وثب عجلان مبادرا إلى أثمار الجنة، وقال قوم بل هم بالوثوب، فهذا معنى قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾^١.

وتتضح أهمية الآثار الواردة في الآيات عند المرتضى، ومدى تأثيرها على توجيهه للآيات؛ فعلى إثرها يتحدد أخذ الآية على الحقيقة أو على المجاز، وقد ظهر ذلك بشكل جلي حين ذكر في تأويل قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾^٢ أن المؤولين اختلفوا في المراد بالتنور، فمنهم من حمل اللفظ على الحقيقة باعتبار أنه أراد بالتنور وجه الأرض وأن الماء نبع وظهر على وجه الأرض وفار. ومن المؤولين من حمل المراد بالتنور على المجاز وتعددت آراؤهم فيه^٣.

أما المرتضى فبعد أن أورد كل الآراء ذهب إلى أن ((أولى الأقوال بالصواب قول من حمل الكلام على التنور الحقيقي؛ لأنه الحقيقة وما سواه مجاز؛ ولأن الروايات الظاهرة تشهد له؛ وأضعفها وأبعدها من شهادة الأثر قول من حمل ذلك على شدة الغضب واحتداد الأمر تمثيلا وتشبيها؛ لأن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسع مع فقد الرواية))^٤.

ولعل أهم ما يدل عليه هذا المجهود التأويلي الذي استقصى فيه المرتضى كل الأخبار الواردة في النص، أن النصوص الخبرية قد أعانته كثيرا على بناء معانيه التأويلية بتشكيلها سياقيا حاليا للنص يعين على فهمه وتأويله. وهذا يؤدي بنا إلى فكرة جوهرية أكدها جهد المرتضى في تأويل النص القرآني؛ وهي فكرة غنى النص القرآني، بحيث يصح أن يستخرج منه تأويل بعد آخر بحسب تفاوت الآليات التأويلية المستعملة وطبيعتها.

٣. النص الشعري والسياق الثقافي:

حرص المرتضى على الاستفادة من الشعر وجعله أساسا لما جاء في القرآن من أساليب تساءل عنها الأعاجم ومن بعدت قريحتهم عن كلام العرب، ولم يدركوا مرامي النص القرآن وأهدافه من إخراج الكلام مخرجا جماليا قصرت عنه أفهامهم. وكان هدف المرتضى أن يوجد لكل أسلوب من

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ٤٦٦.

(٢) هود: ٤٠.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ١٧٠.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ١٧١.

أساليب القرآن نظيرا من الشعر؛ لأن القرآن حين أراد أن يؤثر في القوم خاطبهم بما يفهمون من الكلام الرفيع، وما ألفوه في أشعارهم التي كانت تؤثر فيهم غاية التأثير.

ولأن المرتضى كان يرسم إطارا عاما للغة القرآن الكريم بواسطة الشعر ظلت النصوص الشعرية في الأمالي مكرسة في أكثر حالاتها لخدمة النصوص المستهدفة بالتأويل؛ إذ كان المرتضى . فيما يقول أحد دارسيه .: ((يسوق الشعر في أحيان كثيرة لتوضيح معنى آية كريمة أو حديث شريف، ويستعين بهذا الشعر لخدمة هذين الغرضين))^١. وهو ما لاحظته كذلك محقق ديوانه الذي يقول: ((إن المرتضى جعل الأدب في كتابه غرر الفوائد ودرر القلائد طريقا إلى تفسير القرآن المجيد، فاعتمده وسيلة لا غاية وابتداء لا انتهاء))^٢.

ولا يعني هذا انحسار اهتمام المرتضى بالشعر وحصره في وظيفة نفعية، بل لقد لمس المرتضى من الخصائص الجمالية والفنية لهذا النص ما لم يلمسه من النقاد من تفرغ لدراسته وألف في ذلك المؤلفات، ولعل الفصل الخامس من هذه الدراسة يبرز شيئا من ذلك. أما ما يلي فينظر إلى النص الشعري عند المرتضى باعتباره نصا مساعدا على التأويل، ويحاول استجلاء مظاهر استدعاء البيت الشعري ودواعيه في أثناء تأويل النص الأصلي. والنص الأصلي قد يكون: آية قرآنية أو حديثا نبويا، أو خبرا أدبيا، أو نصا شعريا أيضا. وللنص الشعري المساعد في الأمالي أكثر من مظهر، منها:

أ . الشعر مع الآيات والأحاديث:

الوجه الغالب على حالات استدعاء الآيات الشعرية في الأمالي هي الاستشهاد اللغوي على معاني الألفاظ، أو على معرفة العرب بالأساليب الماثلة التي يعدل فيها عن التراكيب المفترضة. ويولي المرتضى الشاهد الشعري أهمية قصوى، وخاصة شواهد الألفاظ وإن استشهد أحيانا بنصوص من القرآن الكريم أو الحديث الشريف*.

وقد رد المرتضى عددا من التأويلات، مع اعترافه بقرئها، بحجة أن أصحابها لم يشفعوها بنص لغوي يؤكد صحتها. يورد تأويل الحسن البصري لقوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون﴾^٣. قال الحسن: ((يعني بقوله ﴿مِنْ عَجَلٍ﴾ أي: من ضعف وهي النطفة

(١) خالص، المباحث النقدية، مرجع سابق، ٧٦.

(٢) الشريف المرتضى، ديوان الشريف المرتضى، تحقيق: رشيد الصفار، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٨٥)، ج١، ٢١.

* يأتي الاستشهاد بالحديث على الألفاظ اللغوية في مواضع محدودة للغاية. انظر مثلا: الأمالي، ج١، ٦٥.

(٣) الأنبياء: ٣٧

المهينة الضعيفة))^١. ويعلق المرتضى على هذا التأويل: ((وهذا قريب إن كان في اللغة شاهد على أن العجل يكون عبارة عن الضعف أو معناه))^٢. ويبرر المرتضى تشدده في هذا الصدد بأنه يعد المعنى اللغوي للمفردة الذي يصل إليه المؤول دعوى يدعيها فإن لم يأت عليها بدليل من كلامهم فلا طائل من ورائها*.

وتكتسب الشواهد اللغوية على الألفاظ عنده أهميتها من حيث قدرتها على إيضاح المعاني المتعددة لاستعمالاتها للفظ من جهة ومن جهة أخرى قدرتها على إبراز الإيحاءات والظلال الهامشية للمعنى، يستدعي المرتضى مجموعة من الآيات الشعرية في تأويل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ﴾^٣ بعد أن أوضح المعنى المعجمي لكلمة يزجي وهو: يسوق، لكن المرتضى يلمس في الإجزاء أبعادا أخرى ليست في السُّوق؛ فيأتي بنصوص شعرية توحى بهذه الظلال: ((ولابد أن يلحظ في هذا الموضع السوق الضعيف الرفيق، يقال منه: أزجى يزجي إجزاء، وزجى يزجي تزجية، إذا ساق... قال عدي بن الرِّقاع:

تزجي أغنَّ كأنَّ إبرةً روقه قلمُ أصاب من الدواة مدادها

وقال الأعشى:

الواهبُ المائة الهجانَ وعبدها عودًا تُزجى خلفها أطفالها

أراد بالعود الحديثة النتاج؛ ومعنى "تزجي": أي تسوق أطفالها وراءها سوقا رفيقا؛ لأنها تحن فتبع أطفالها؛ وقال مالك بن الرب المازني:

ألا ليت شعري هل أبيتُّ ليلةً بوادي الغضى أزجي القلاصَ النَّواجيا))^٤.

ولو اكتفى المرتضى بالمعنى المعجمي للكلمة لما اتضحت دلالة إجزاء السحاب وهي السوق الخفيف الرفيق.

ولا تقتصر أهمية الشواهد الشعرية على بيان معاني الألفاظ بل تمتد لتكون أدلة على أن العدول عن التراكيب المألوفة قد ورد في كلامهم، لهذا نجده يؤكد على سننهم في التقديم والتأخير والحذف والزيادة وما شابه ذلك بإيراد أشعارهم المتضمنة لهذا العدول. ويدفع المرتضى إلى هذا

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ٤٦٩.

(٢) المرجع نفسه؛ وانظر مناقشته للرأي الآخر في الآية نفسها والذي ذهب فيه إلى أن العجل بمعنى الطين، وبجته في كتب اللغة عن شاهد لهذا المعنى، ومع أنه وجد في كتاب لثعلب شاهدا يأتي فيه العجل بمعنى الحمأة، إلا أنه يظل مترددا في قوله.

* يقول المرتضى تعليقا على أحد الأجوبة: ((وكان يجب على من أجاب بهذا الجواب أن يستشهد على ذلك بما يكون حجة فيه وإلا فلا طائل فيما ذكر)). (المرجع

نفسه، ج١، ١٤٣٩).

(٣) سورة النور: ٤٣.

(٤) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٠٣.

النوع من الاستشهاد أسئلة تثار حول هذه الأساليب الواردة في القرآن فيبادر إلى إثبات أنها مألوفة عند العرب.

حين سئل المرتضى عن معنى (أو) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^١ إذ إن ظاهرها يفيد الشك الذي لا يجوز على الله سبحانه وتعالى. فذهب إلى أن أحد أوجه معانيها: ((أن تكون ﴿أَوْ﴾ دخلت على سبيل الإبهام فيما يرجع إلى المخاطب، وإن كان الله تعالى عالما بذلك غير شك فيه، لأنه تعالى لم يقصد في إخبارهم عن ذلك التفصيل، بل علم عز وجل أن خطابهم بالإجمال أبلغ في مصلحتهم، فأخبر تعالى أن قسوة قلوب هؤلاء الذين ذمهم كالحجارة أو أشد قسوة، والمعنى أنها كانت كأحد هذين لا يخرج عنهما... قال لبيد:

تمنى ابتائي أن يعيش أبوها وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

أراد: هل أنا إلا من أحد هذين الجنسين، فسبيلي أن أفنى كما فنيا))^٢. يبرر استدعاء بيت لبيد علاقة بين أسلوبين، ذلك أن فهم السائل لكيفية بناء المعنى في النص الشعري يتيح له تصور معنى الآية؛ فالبيت يتعمد الإبهام على المتلقي، بالإضراب عن ذكر تفاصيل لا تعني السامع، وبيت لبيد يوضح أهمية هذا الأسلوب بجلاء؛ والمعنى في بيت لبيد ((هو أن يخبر بكونه ممن يموت ويفنى، ولا يخل به إجمال ما أجمل من كلامهن فأضرب عن التفصيل؛ لأنه لا فائدة فيه، ولأنه سواء كان من ربيعة أو مضر فموته واجب. وكذلك الآية، لأن الغرض فيها أن يخبر تعالى عن شدة قسوة قلوبهم، وأنها مما لا تنثني لوعظ، ولا تصغي إلى حق، فسواء كانت في القسوة كالحجارة أو أشد منها، فقد تم ما أجرى إليه من الغرض في وصفها وذمها، وصار تفصيل تشبيها بالحجارة وبما هو أشد قسوة منها كتفصيل كونه من ربيعة أو مضر، في أنه غير محتاج إليه، ولا يقتضيه الغرض في الكلام))^٣. تعكس مراوحة المرتضى بين تأويل النص الشعري وتأويل الآية تمازجا بين نصين بنيا على قاعدة مشتركة هي الإبهام على المتلقي رغبة في الاختصار والإيجاز الذي هو من أظهر ما يمتاز به كلام العرب.

والتكرار من الأساليب التي انتهجها القرآن في بضع سور منه وأثارت أسئلة عند من يظن أنه مستقبح في كلام العرب دائما، فيتصدى المرتضى لإجابة عن سؤال عن وجه التكرار في سورة

(١) البقرة: ٧٤

(٢) المرجع السابق، ج٢، ٥٥.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٥٥.

الكافرين، وما الذي حسن إعادة النفي، وعن التكرار أيضا في سورة الرحمن، وسورة المرسلات ويجيب: ((فأما التكرار في سورة الرحمن فإنما حسن للتقرير بالنعم المختلفة المتعددة، فكلمة ذكر نعمة أنعم بها قرر عليها، ووبخ على التكذيب بها... وهذا كثير في كلام العرب وأشعارهم، قال المهلهل بن ربيعة يرثي أخاه كليباً:

على أن ليس عدلاً من كليب إذا طرد اليتيم عن الجزور
على أن ليس عدلاً من كليب إذا ما ضيم جيران المحير
على أن ليس عدلاً من كليب إذا رجف العضة من الدبور

...وقالت ليلي الأخيلىة ترثي توبة بن الحميري:

لعمري لأنت المرء أبكي لفقده بجد ولو لامت عليه العواذل
لعمري لأنت المرء أبكي لفقده ولو لام فيه ناقص الرأي جاهل
لعمري لأنت المرء أبكي لفقده إذا كثرت بالملحمين التلائل

...فخرجت في هذه الأبيات من تكرر إلى تكرر لاختلاف المعاني التي عددها على نحو ما ذكرناه^(١).

ويظهر هذا المثال والأمثلة الأخرى المشابهة له، وقد ورد منها الكثير في الفصل السابق، أن حرص المرتضى على مناظرة الأساليب القرآنية بأساليب العرب في كلامهم البليغ يهدف إلى ربطها بالسياق الفني والجمالي الذي اعتاده العرب في نصوصهم الشعرية، مما يعني أن الغاية من استحضار النص الشعري ليست دائماً غاية استدلالية، يكون فيها النص دليلاً وحجة على دعوى معينة، بل تتجاوز ذلك إلى أن تكون توظيفاً تأويلياً لجمالية هذه الأساليب لتقريب المعنى الجمالي في الآية، وهنا يكون النص الشعري دليلاً إلى المعنى وهادياً إليه أكثر منه دليلاً على صحة رأي ما.

ب . الشعر مع الشعر:

قد نلمس فرقا دقيقا في استدعاءات المرتضى للنصوص الشعرية المساعدة في تأويل نصوص شعرية أخرى، فالنص المستدعى مرتبط، في الغالب، بالمعنى وليس باللغة أو الأسلوب، أي أن المناظرة بين النصين تركز على المعنى. ويظهر من توظيفه لهذه النصوص ملاحظته ما بين النصوص من علاقات يمكن استثمارها للوصول إلى معنى النص الأصلي.

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٢٥.

وقد درست العلاقات بين النصوص الشعرية قبل المرتضى تحت مبحث السرقات، وهو مبحث تناوله كل النقاد القدماء تقريبا، إلا أن رؤية المرتضى لموضوع السرقات كانت من النضج بحيث أجمع دارسوه على تمييزها، وأهم مظهر من مظاهر هذه الرؤية الناضجة يلخصه وليد خالص بقوله: ((إن المرتضى لم يستخدم مصطلح السرقة البتة وما يتفرع عنه من مصطلحات مثل الإغارة والسلب والاصطراف وغيرها، بل اكتفى باستعمال الأخذ والنظر وما يشابههما... وأخذ المرتضى بالمصطلحين السابقين وابتعاده عن هذه المصطلحات التي تشوبها القسوة يجعله بمنأى عن الإفراط ليبقى مبحث السرقات عنده ذا غاية نقدية صرفة)).^١

ويوافق على هذا الرأي باحث آخر يكاد يجزم بأن الكثير من تفاصيل دراسة عبد القاهر عن السرقات مبنية على استنتاجات الشريف المرتضى، يقول أحمد المعتوق بعد أن درس عددا من آراء المرتضى في تحولات المعنى عند الشعراء: ((إن المرتضى في تصريحاته السابقة يشير في الحقيقة إلى فكرة الصورة الشعرية التي تحدث عنها عبد القاهر الجرجاني فيما بعد وناقشها وحللها بشكل أكثر تطورا من المرتضى، إلا أن المرتضى سبقه إلى إدراكها وربطها بموضوع الاشتراك في المعاني)).^٢

ويبدو أن تصورات المرتضى المتطورة إلى الصورة الشعرية كانت نتيجة طبيعية لمنهج في دراسة الشعر، فقد كان من اللافت في جهد المرتضى النقدي تعمقه في دراسة موضوعات بعينها فهو لا يتشعب في تناول الموضوعات النقدية، ومؤلفاه (الشهاب في الشيب والشباب) (وطيف الخيال) شاهدان على ذلك، ويعلل المرتضى حرصه على تتبع معان محددة عند الشعراء بشغفه بملاحظة ((المعاني وهي في القلوب متقلبة)).^٣

وأول ما يستثير ذهن المرتضى وهو يؤول القصيدة تكرر بعض المعاني الجزئية عند الشاعر نفسه، وبما أن الشاعر لا يكرر في شعره إلا ما رسخ في قلبه وكد فيه ذهنه، فقد وجد المرتضى في هذه الفكرة دليلا من أدلة براءة الشعراء من السرقة، لهذا كان تكرر المعنى عند الشاعر أحد أهم أساليبه في دفع تهم السرقة. يجد المرتضى وهو يعرض أبيات منتقاة من صالح شعر النظام أن معناها العام يتشابه مع بيت أبي العتاهية الذي يقول فيه:

إذا هم النديم له بلحظ تمشت في محاسنه الكلوم

(١) خالص، المباحث النقدية، مرجع سابق، ١٥٤.

(٢) انظر: أحمد المعتوق، موقف الشريف المرتضى من قضية السرقات الشعرية، مجلة عالم الفكر، مج ٢٢، ع (٢) أكتوبر ١٩٩٣. م. ٢٩٢. ٣٤١.

(٣) المرتضى، الطيف، مرجع سابق، ٢١.

فيقول معلقاً: ((وأبيات النظام تتضمن معنى بيت أبي العتاهية، ولسنا ندري أيهما أخذ من صاحبه، والنظام يكرر هذا المعنى في شعره، فمن ذلك قوله:

رق فلو بزت سراييله علقه الجو من اللطف
يجرحه اللحظ بتكراره ويشتكى الإيماء بالطرف))^١.

وتتبع المرتضى للصورة الشعرية عند الشاعر ومراقبة تحولاتها وتقلبها في قلبه يتطلب منه وهو يؤول القصيدة استدعاء أبيات أخرى صاغها الشاعر في مناسبات مختلفة، وهذا ما دأب عليه المرتضى في أثناء تأويله قصائد أخيه الشريف الرضي على سبيل المثال^٢.

وهذا الشغف بتتبع المعاني جعل المرتضى يلمس مكوناً مهماً من مكونات جمال الشعر وهي قدرته على تحريك قصائد الآخرين والاستفادة منها، لهذا نجده ينتقل في إثر الصورة الشعرية من قصيدة إلى قصيدة، ومن بيت إلى بيت، حتى يثبت في النهاية الإحسان في تصويرها إلى شاعر بعينه.

يستحسن المرتضى قصيدة للخنساء تقول فيها:

جارى أباه فأقبلا وهما يتعاوران ملاءة الحضر
حتى إذا نزت القلوب وقد لزت هناك العذر بالعذر
برزت صفيحة وجه والده ومضى على غلوائه يجري
أولى فأولى أن يساويه لولا جلال السن والكبر
وهما كأتهما وقد برزا صقران قد حطا إلى وكر

لكن هذه القصيدة من القصائد المستهجنة عند النقاد؛ إذ ((قيل لها: ما مدحت أحاك حتى هجنت أباك))^٣. ويدافع المرتضى عن صورة الأب والأخ بقوله: ((ولعمري إنها قد بلغت في مدح أخيها من غير إزراء على أبيها النهاية؛ لأنها جعلت تقدم أبيه له عن قدرة منه على المساواة، وعن غير تقصير منه، وإنما أفرج له عن السبق معرفة بحقه، وتسليماً لكبره وسنه))^٤. وينطلق المرتضى في استقصاء أبعاد هذه الصورة عند الآخرين يقول: ((وكأن الخنساء نظرت في هذا المعنى إلى قول زهير يصف حمار الوحش:

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ٤٥٣.

(٢) انظر: المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ٢٧، ٥٢.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج١، ٩٨.

(٤) المرجع نفسه، ٩٩.

فشح بها الأماعر فهي تهوي هوي الدلو أسلمها الرشاء

فليس لحاقه كلحاق إلف ولا كنجائها منه نجاء

يقدمه إذا احتفلت عليها تمام السن منه والذكاء

ويشبه أن يكون الكميت أخذ من الخنساء قوله في مخلد بن يزيد...^١ . ويلاحق تقلبات هذه الصورة بحثاً عن أفضل ما قيل فيها: ((ومن أحسن ما قيل في المساواة والمقاربة . وهو داخل في هذا المعنى، مناسب له قول عباد بن شبل...))^٢ ولا يتوقف المرتضى حتى يصل إلى أبيات لعدي بن الرقاع يقول عنها المرتضى: ((وهذا المعنى وإن كان هو معنى الخنساء بعينه فقد زاد في استيفائه عليها زيادة ظاهرة، صار من أجلها بالمعنى أحق منها))^٣ .

أفاد المرتضى من هذا المجهود الاستقصائي في دراسة الصورة الشعرية من نواحي مختلفة، فمن نتائجه البارزة تمكنه من تحقيق الروايات المختلفة في الأبيات، وترجيح الرواية التي تناسب مع المعنى الكلي للقصيدة، يؤول المرتضى قصيدة للشماخ جاء فيها:

كأن ذراعها ذراعاً مدلة بعيد السباب حاولت أن تعذرا

ممجدة الأعراق قال ابن ضرة عليها كلاماً جار فيه وأهجرا

ويقول عن هذين البيتين: ((شبه ذراعها وهي تتذرع في مشيها بذراعي امرأة مدلة على أهلها ببراءة ساحتها، وقد حكى عنها ابن ضرته كلاماً أهجر فيه، أي أفحش؛ فهي ترفع يديها وتضعهما تعتذر وتحلف وتنضح عن نفسها))^٤ . ويورد المرتضى رواية أخرى في قوله: ((بُعيد السباب أي: عقيب المسابة، قامت تعتذر إلى الناس؛ فقوم يروونه: بعيد الشباب))^٥ ويرجح الرواية الثانية؛ ((لأن المرأة على هذه الرواية تكون نصفاً من النساء فهي أقوم بحجتها من الحدثة الغرة، ويشهد لهذه الرواية الأخيرة قول الآخر :

كأن يديها حين يقلق ضميرها يدا نصفٍ غيرى تعذر من جرم))^٦ .

ويأتي ترجيح المرتضى لقوله (بعيد الشباب) بعد سلسلة طويلة من تأمل صورة الناقة عند الشعراء، وقد انتهى إلى أن أحسن صورة لها هي التي تكون فيها امرأة في منتصف العمر ((فهذا من دقيق المعاني وحسن التشبيه والمبالغة))^١ .

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ١٠٢.

(٣) المرجع نفسه، ١٠٤.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ٥٥٧.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) المرجع نفسه.

ج . الشعر مع الأخبار الأدبية:

من بين ما يؤوله المرتضى في مجالس الأمالي الأخبار والحكايات الأدبية، ويستعين المرتضى بالشعر في تأويلاته لها، لبيان معاني الألفاظ الغريبة الواردة فيها، إلا أن أشد ما يلفت الأنظار في هذا الصدد تأويله للأخبار التي تصنف ضمن باب التعريض في الأدب العربي والتي تسلك عند البيانيين ضمن باب الكناية، فالتعريض قول يحيل على معرفة مشتركة بين القائل والسامع بنص معين، وتأويل هذا الكلام من طرف ثالث يظهر معرفته هو الآخر بهذا النص.

يروى المرتضى هذا الحكاية: ((لقي شريك النميري رجلا من بني تميم، فقال له التميمي: يعجبني من الجوارح البازي، فقال له شريك: وخاصة إذا صاد القطا))^٢. وتتوقف الحكاية عند هذه النقطة الغامضة. ولعل سياقها الذي أتت فيه يحلي شيئا من غموضها؛ فقد ساقها المرتضى مع مجموعة من الأخبار في ((باب الجوابات الحاضرة المستحسنة التي يسميها قوم المسكنة))^٣ مما يعني أن هذا الحوار المقتضب يدور بين خصمين، نجح أحدهما في إسكات الآخر، أما تأويلها عند المرتضى فهو: ((أراد التميمي بقول البازي قول جرير:

أنا البازي المطل على نمير
أتيح من السماء لها انصبابا

وأراد شريك بقوله: "إذا صاد القطا" قول الطرماح:

تميم بطرق اللؤم أهدى من القطا
ولو سلكت سبل المكارم ضلّت))^٤.

يكشف تأويل المرتضى لهذه الحكاية، والحكايات المشابهة لها، عن أن بناء المعنى لا يقوم دائما على تحليل معاني ألفاظ النصوص معجميا؛ لأن الألفاظ لا تحيل على المعاني المعجمية بقدر ما تحيل على نصوص تختزنها موسوعة القارئ، وكلما ازدادت طاقة هذه الموسوعة أوصلت صاحبها إلى تأويل أكثر انسجاما.

لكن هذا لا يعني استغناء مستقبل الرسالة بالمعرفة الخارجية، والظروف المحيطة بها ليحيط بمعناها، بل لا بد له أن ينطلق في فك شفرتها من الداخل.

(١) المرجع نفسه، ج١، ص٥٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ص٢٨٩.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ص٢٧٣.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ص٢٨٩؛ وانظر أمثلة مشابهة يؤول الكلام فيها بالإحالة على نصوص شعرية: (المرتضى، الأمالي، ج١، ص٢٩١).

الفصل الرابع:

الآليات اللغوية

تعدد أساليب التحليل اللغوي في الأمالي، ففي طور ينبثق المعنى من طبيعة الكلمة المفردة، وفي أطوار أخرى يعتمد المؤول على تركيب الجملة في تحديد المعنى. ويقف هذا الفصل على جهود المرتضى في دراسة الألفاظ والتراكيب وإسهاماته في تطوير هذا النوع من الدراسات.

اللغة بين السماع والقياس:

اللغة عند المرتضى هي الإطار العام للنص القرآني، لأن القرآن الكريم يخاطب قوما، اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون خطابهم بما يفهمون. وتأويل هذا الخطاب يتطلب إحاطة تامة بأسرار هذه اللغة. ولقد برهن تأويل المرتضى بجانيبه النظري والتطبيقي على أن تأويل النص القرآني يتطلب متلقيا خبيرا بلسان القوم، تكونت خبرته من معاشة نصوص العرب وأشعارها وأمثالها وفنون تصرفها في ألفاظها وتراكيبها، ولهذا كان تفسير المرتضى الأولي لما لم يحسن تأويله من نصوص دينية أو شعرية هو قلة خبرة المؤول بكلام العرب.

والحديث عن القارئ الخبير ومقوماته المفترضة ليس جديدا في التراث؛ فمن مسلمات النقد الأدبي القديم أن تأويل الشعر يتطلب ناقدا حصيفا، وعالما قديرا؛ ذلك أن مما ترتب عن السياق الشفوي الذي نشأ في ظلله الشعر العربي القديم انتشار ظاهرة الرواية باعتبارها قناة صوتية يمكن اعتمادها، وحدها، في نقل الشعر وتلقيه وتداوله عبر الأجيال والعصور. ولما كان الشعر العربي قد تهيأ فنياً ليحمل شفويا، كان ذلك من شأنه أن يعرض ملامح النص وصورته الأولى لعاديات الزمن، فيلحقها الخلل والاضطراب قد يصل في بعض الأحيان إلى طمس صورة هذا النص كما أصدره مؤلفه أول مرة ونسبته إلى غير مؤلفه الأصلي، لاسيما أن بعض الرواة قد استغلوا هذه السمة الفنية فأفسدوا الشعر وخلطوا السقيم بالصحيح.

وللمرتضى تنبيهات كثيرة إلى خطورة التهاون في الرواية، وما لحق أشعار المتقدمين من ضرر بالغ على يد الرواة المتخربين المتهتكين، ولهذا خصص فصلا في أماليه دل فيه على سوء مذاهب أولئك الرواة في التفریط في الأمانة. وحرص صاحب الأمالي على تسميتهم بأسمائهم؛ تشهيرا بهم، وإظهارا لمعرفة العلماء بهم حتى لا يطغى الشك في كل أشعار المتقدمين ((وهم وإن كان عددهم كثيرا فقد أقلهم الله وأذلهم بما شهدت به دلائله الواضحة، وحججه اللائحة على عقولهم من الضعف، وآرائهم من السخف))^١.

(^١) المرجع نفسه، ج١، ص١٤٥.

وقد بينت جهود المرتضى في ضبط الروايات وتصحيحها الأثر الصريح لمثل هذه التدخلات، مما يجعلها من صميم الوظائف المعرفية للمؤول؛ فليست المسألة مقتصرة على نسبة النصوص إلى أصحابها فقط، بل لارتباط صحة الرواية بصحة المعنى الكلي للنص. وقد كشف المرتضى عن تحريفات تعرضت لها النصوص. بقصد أو بغير قصد. أثرت بشكل عميق على المعنى المراد ولولا أن بصيرة المتلقي تسعفه في هذه المواقف لما تميز الصحيح من الفاسد.

وإذا كان الشعر قبل التدوين قد تعرض للتغيير والانتحال فإن الشعر في عصور التدوين قد تعرض في بعض ألفاظه للتحريف والتصحيف ولا يتميز ذلك إلا عند من عرف دلالات الألفاظ والمعاني التي تؤديها في مواقعها المختلفة، من ذلك مثلا الرواية التي وردت في قول جرير:

إن العيون التي في طرفها حور قتلنا ثم لم يحين قتلاتنا

يقول عنها المرتضى: ((وقد روي: "ثم لم يحين قتلاتنا" وهذه رواية شاذة لم تسمع من عالم ولا محصل، ومعناها ركيك ضعيف))^١.

ومن النصوص التي تعرض بعض ألفاظها للتحريف وتعامل معها النقاد كما هي من دون فحص دقيق قصيدة البحترى التي جاء فيها:

سيرديك أو يثويك أنك مُحْلِسٌ إلى شقة ييكيك بعد مآبها

يقول المرتضى: ((وجدت الآمدي يروي هذا البيت "أنك محبس" بالباء؛ وتفسير ذلك أن المعنى أنك موقوف إلى أن تصير إلى هذا؛ من قولك: أحبست فرسا في سبيل الله، وأحبست دارا؛ أي وقفته؛ والرواية المشهورة: "أنك محلس" باللام، والمعنى أنك متهىء للرحيل ومتخذ حلسا، والحلس: هو الكساء الذي يوضع تحت الرحل؛ وهو أشبه بالمعنى الذي قصده البحترى، وأولى أن يجتاره؛ مع دقة طبعه وسلامة ألفاظه))^٢.

وقد دأب المرتضى على تعقب النقاد المجمع على رسوخ أقدامهم في نقد أشعار القدماء، وسعة علمهم بلسان العرب، فأظهر تشككه في مقدار ما حصله أولئك النقاد من العلم بهذا اللسان، وقد نال الآمدي النصيب الأوفر من هذه التعقبات وكشف المرتضى كثيرا مما سماها ادعاءاته الخبرة بكلام العرب، يقول عن فشله في تأويل بيت للبحترى يعتمد على المثل العربي الشهير (من يتجمع يتقعق عمده): ((والآمدي على كثرة ما يدعيه من التنقيب والتنقيب على علوم

(^١) المرجع نفسه، ج١، ٣٢٧، ٣٢٨.

(^٢) المرجع نفسه، ج٢، ٢٣٠.

العرب إن كان لم يعرف هذا المثل ومعناه فهو طريف، وإن كان قد سمعه وجهل أن معنى بيت البحري يطابقه فهو أطرف))^١. وليس المراد أن تنقيب الآمدي وتنقيره لم يسعفاه في فهم مثل من أمثال العرب فحسب، بل يشير المرتضى إلى وقوع الآمدي في خطأ لغوي صرف وهو ارتجاله صيغة لم تسمع في لفظة وردت في البيت ((ولم يسمع في تمليت: ملة، وهذا خطأ على خطأ))^٢.

وإذا كانت ملاحظة المرتضى هذه تدل على أهمية السماع عن العرب في اشتقاقاتهم وهيئة ألفاظهم وتصاريفها، فإن تحديدا دقيقا لمعنى اللفظة إن كانت من المشترك أو المترادف أو المتضاد، لن يحصل ما لم يتوفر المتلقي على سعة اطلاع بالعلوم اللغوية، وقد تتبع المرتضى هفوات من هذا النوع لشراح الشعر ومؤوليه، يقول عن الآمدي أيضا: ((ووجدت الآمدي قد نزل في معنى قوله:
يشري جديد بياضها بسواد

لأنه قال: معنى يشري يبيع... وإنما ذهب على الآمدي أن لفظة "يشري" تقع على الأمرين المضادين؛ فتمحل ذكر الخضاب الذي لا معنى له هاهنا))^٣.

وله على الصولي استدراكات لغوية في عدد من المواضع منها تفسيره لقول أبي نواس:
وتسف أحيانا فتحسبها مترسما يقتاده أثر

يقول المرتضى: ((وقد وهم الصولي في تفسير هذا البيت؛ لأنه قال: إن أبا نواس جمع الأثر آثارا، ثم جمع الآثار أثارا، ثم خفف فقال: أثر. وليس يحتاج إلى ما ذكره وإنما ذهب عليه أنه يقال في الأثر: أثار وأثر وإثر؛ ثلاث لغات))^٤. كما لاحظ عليه أيضا في تأويل آخر أنه أخطأ في تفسير كلمة ((البواقيل))^٥ التي وردت في شعر لأبي نواس واعتقد الصولي أنها تعني السفن الصغار، والصواب أن: ((البواقيل جمع بوقال وهو آلة على هيئة الكوز المعروفة تعمل من الزجاج وغيره))^٦.

وإذا كان المتلقي الخبير بلغة العرب قادرا على تجاوز ملابسات الألفاظ واحتمالات ما يلحقها من نقص في حالاتها المختلفة فكذلك هو الحال مع قضايا ذات الصلة بالتركيب الظاهر أو المفترض إما بالحذف أو الزيادة أو بالتقديم والتأخير إلى غير ذلك مما يخضع لأحكام دقيقة فصلها النحاة. وقد سجل المرتضى ملاحظات مهمة على بعض المؤولين المشتغلين بمعالجة النص القرآني

(١) المرجع نفسه، ١، ٦٢٥.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ٢٠، ٢١. وانظر الأمالي، ١٦، ٦٢٢.

(٤) المرتضى، الأمالي، ٢٦، ٢٨٢.

(٥) المرجع نفسه، ١٦، ٥٦٠.

(٦) المرجع نفسه، ١٦، ٥٦٠.

خاصة وارتكابهم أخطاء جوهريّة بتقدير محذوفات تتعارض مع التركيب النحوي السليم للجملّة، والأمثلة في هذا كثيرة، منها ما اعترض به علي ابن قتيبة حين قدر حذفاً في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾^١ فقد ذهب ابن قتيبة إلى أن المعنى: ((وسل من أرسلنا إليه قبلك من رسلنا؛ يعني أهل الكتاب))^٢. وقد أخطأ ابن قتيبة في تقدير (إليه) ((لأن لفظة (إليه) لا يصح إضمارها في هذا الموضع؛ لأنهم لا يجيزون: "الذي جلست عبد الله" على معنى الذي جلست إليه، لأن (إليه) حرف منفصل عن الفعل، والمنفصل لا يضم، فلما كان القائل إذا قال: "الذي أكرمت إياه عبد الله" لم يجز أن يضم "إياه" لانفصاله من الفعل كانت لفظة إليه منزلته))^٣.

ومما يتجاوز حدود اللفظة إلى مستويات أعم، ما يفترض في القارئ القدرة على تمييز أساليب الإنشائية والخبرية التي تخرج على غير ظاهرها لأغراض فنية، وتناول النصوص من غير التوفر على الدراية الكافية في هذا الصدد عرضت النصوص وأصحابها إلى الظلم والحيث، يقول المرتضى: ((وقد ظلم الأمدى البحترى في قوله:

لا العذل يردعه ولا التعذيف عن كرم يصدّه

قال الأمدى: وهذا عندي من أهجى ما مدح به خليفة وأقبحه، ومن ذا يعنف الخليفة على الكرم أو يصدّه، إن هذا بالهجو أولى منه بالمدح))^٤. بينما يرى المرتضى أن النفي في البيت خرج مخرج التقدير؛ فكأنه قال: لو عنف وعذل لم صدّه ذلك عن الكرم، وهذا له نظائر في القرآن، وفي كلام العرب كثير مشهور^٥.

والأمثلة في المستوى اللغوي أكثر من أن تحصى، وسيرد بعضها معنا في البحث التفصيلي للآليات اللغوية. وقد تجلّى هذه النماذج، وإن تفاوتت ميادينها، واختلفت مناسباتها، شيئاً من المقومات المفترضة في المتلقي الخبير بلغة العرب، القادر على تمحيص النصوص وتخليصها من معوقات الفهم والتأويل، وهو ما حرصت الأمالي على إبراز ملامحه وتحديدها.

(١) الزخرف: ٤٥.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٨١.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ٩٣.

(٥) انظر: المرجع نفسه.

ولعل ما مضى يظهر أن تأويل النص في المستوى اللغوي لا ينحصر في جانب واحد هو الجانب اللفظي، ذلك أن المعالجة اللغوية في الأمالي تأخذ في العادة منحنيين: الأول يعتمد فيه على الآليات المعجمية والتي تتعلق بطبيعة المفردة داخل السياق ومعناها ومبناها، وآليات تركيبية يتوصل بها إلى المعنى اللغوي للنص اعتماداً على تراكيبه، وفيما يلي تفصيل ذلك.

أولاً: الآليات المعجمية

من الحقائق الثابتة في التراث التأويلي العربي أن دراسة معاني المفردات المعجمية كانت أسبق وأكثر اتساعاً من دراسة التراكيب والأساليب، وهي ظاهرة لغوية وتاريخية ما زالت بحاجة إلى كثير من البحث والدرس^١.

وقد تصدرت الدراسة المعجمية اهتمامات المرتضى، فأولى دراسة الألفاظ وتحليلها جل عنايته، وخصص لها جهداً بارزاً بالقياس إلى المؤولين الآخرين، وينفرد المرتضى في هذا المجال بأمر يؤدي النظر فيه إلى استجلاء قضايا دلالية ذات أهمية كبيرة في الموروث النقدي، فهو يقوم بعمل تطبيقي يدأب فيه على تفصيل جوانب دلالة اللفظة. والإشارة إلى تفرد المرتضى بمثل هذا الأمر لا تنفي عن النقاد الآخرين عنايتهم بالألفاظ، وإنما تؤكد أن الغاية من هذا الدرس هي ما يميز المرتضى، فقد كان الدافع إلى دراسة الألفاظ وتحليلها عند كثير منهم تتبع الأخطاء والاستدراك على الشعراء، ولا يخفى جهد الأمدي. مثلاً. في تتبع أخطاء أبي تمام خاصة.

يتبلور على يد المرتضى منهج نقدي ينتصر لصحة اللفظة ويدلل على دقة اختيارها، في منحى مخالف لما درج عليه النقد الأدبي قبله، ومع أن المرتضى يوجه الشعر لخدمة النص القرآني فقد أسهم تلمسه لجوانب التطور الدلالي للألفاظ ومراقبته التنويع في استعمالاتها في إبطال الكثير من الأحكام النقدية المتواترة عن الشعر المحدث وما يثار حول الضرر الذي لحق بالأدب على يد بعض المحدثين. ولا شك في أن مثل هذه الرؤية مما يساعد على ردم الهوة العميقة بين القديم والمحدث الناجمة عن تلك الأحكام المتوارثة*.

(١) انظر: المالكي، دراسة الطبري، مرجع سابق، ٣١٢.

* ربما اتضحت بعض ملامح هذا المنهج حين ننتقل إلى دراسة الآليات الجمالية في الأمالي.

وقد سار المرتضى وفق منهج دقيق مكنه من تحديد أبعاد الألفاظ ودلالاتها، يركز على الاستعانة بمجموعة من المحددات منها: السياق الاجتماعي، وسيقاق الحال، وسيقاق اللغة، والشواهد بمختلف أنواعها.

أما مراعاة السياق الاجتماعي للفظ فكانت من المحددات البارزة لمعاني الألفاظ في الأمالي ذلك أن معنى اللفظ خاضع للعرف وما استقر عليه من قيم اجتماعية وفنية تعبيرية، يقول المرتضى في تأويل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾^١: ((ووجدت بعضهم يتأول هذه الآية على أن المراد بـ ﴿ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾: من جهد نفسه في العبادة وحمل عليها؛ وقال: "هذا يليق بأوصاف الأنبياء عليهم السلام، ولا تمنع النبوة منه". وهذا أيضا غير صحيح؛ لأننا قد بينا أن لفظة ﴿ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ يُدْمُ بها في التعارف، فكيف تجري على المدح؟ ومن هذا الذي يسمى من جهد نفسه في العبادة بأنه ظالم نفسه بالإطلاق))^٢.

كما كانت مناسبة اللفظ للمعنى السياقي مما يعين المؤول على تحديد معنى اللفظة بطريقة صحيحة، ويعبر المرتضى عن هذه المناسبة باللياقة ومشتقاتها؛ فيكثر في الأمالي مثل هذه العبارة التي تصف معنى لفظ: ((إلا أنه لا يليق بهذا الموضوع وإذا حمل عليه لم يفد شيئا))^٣.

وإلى جانب السياق اللغوي يستند المرتضى في تحديد معنى اللفظ إلى السياق المقامي ويربط المرتضى معاني الألفاظ بما أثر عن العرب من عاداتهم اليومية وأحوالهم ومعايشهم، يقول في تفسير غريب ألفاظ خبر رواه عن الأصمعي: ((أما قوله: "حل أهلها برميلة" أظن أن المعنى فيه الإخبار عن قلة اللبث وسرعة الانتقال، لأن الرمل ليس بمنزل مقام للقوم، لأنهم كانوا يختارون في منازلهم جلد الأرض وهضبها والأماكن التي لا تستولي السيول عليها، فخص الرميلة لهذا المعنى))^٤.

أما الشواهد فكانت من أهم وسائل توضيح اللفظة وبيان معانيها؛ وتنوع في الأمالي فتشمل النص القرآني والحديث الشريف والنصوص الشعرية والنثرية. وتبرز الشواهد وجوه استعمالات العرب للكلمة ومعانيها؛ إذ لا بد أن يفهم الكلام العربي في ضوء السلوك والثقافة الإنسانيين بما أنه جزء منهما.

(١) فاطر: ٣٢.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٦٥.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ٣٥؛ وانظر: ج١، ١٣١؛ ٣٠٤؛ ٣٠٥؛ ٣٢٢.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ١٠٦.

وحين يتعذر وجود الشاهد من كلام العرب يعمد المرتضى إلى من يسميهم المحققين والمحصلين من أهل اللغة^١. ويقوم منهجه في هذا الجانب على التصريح بشهادة علماء اللغة على استعمال اللفظ كأن يقول: ((ووجدت بعض المتقدمين في علم اللغة يحكي في كتاب له...))^٢. أو يقول: ((اختلف أهل اللغة في الأفلاذ فقد قال ابن السكيت...))^٣ أو يقول: ((هكذا ذكر ابن دريد))^٤. ولا تقتصر مظان اللفظة عند المرتضى على كتب اللغة والمعاجم بل تشمل أيضا. في استقصاء ودأب. آراء المفسرين المتقدمين وأقوالهم في معاني اللفظة، ويكتسب صنيعة هذا سمة علمية غاية في الدقة؛ فالآراء منسوبة إلى قائلها، ومقارنته لتلك الآراء والتوفيق فيما بينها تجعل عمله نموذجا فريدا في الدراسات المعرفية لمعاني الألفاظ ودلالاتها.

يحدد السماع عن العرب، إذًا، المدى المسموح به للمؤول في التصرف في معاني الألفاظ، لكن الألفاظ تعالج عند المرتضى من منظورين: المنظور الأول هو معنى اللفظ، وهو المحكوم عنده بالسماع عن العرب لاسيما علماء اللغة الذين أخذوه مشافهة عن العرب، أما المنظور الثاني فهو هيئة اللفظ وبنيته، وهنا يسد القياس مسد ما لم يسمع من العرب، يقول المرتضى في تأويل له: ((على أنه لو لم يكن مسموعا إلا الأذن (بالتحريك) لجاز التسكين، مثل: مَثَلٍ ومَثَلٍ، وشَبَّهٍ وشَبَّهٍ ونظائر ذلك كثيرة))^٥.

(١) آليات مرتبطة بطبيعة اللفظ:

أ. المعنى المعجمي:

يشير المرتضى إلى المعنى المعجمي للفظ بمجموعة من العبارات المتقاربة منها: الأصل، أو في اللغة، أو في كلام العرب، أو عند العرب^٦. ويفهم منها المعنى الأساسي للفظ قبل أن تطرأ عليه أي من التحولات الدلالية، أي المعنى الذي يحمله اللفظ في المعجم العربي.

ويُلحظ على المعاني الأصلية التي ترد في الأمالي تفاوت استقرار دلالتها؛ فقد حافظ بعضها على دلالتها الأصلية، في حين تغيرت دلالة بعضها الآخر وهجر معناه الأصلي، ويرتبط رجوع

(١) المرجع نفسه، ج١، ٣٢٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ج١، ٤٣٥.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ٩٦. وانظر: ج١، ١٧١؛ ٤١٨؛ ٤٢٣؛ ٤٨٣؛ ٤١٨٩؛ ١٩٠.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ١٥. وانظر: ج١، ١٦؛ ١٩؛ ٦٠؛ ٢٣٤؛ ٢٣٧؛ ٢٤٨؛ ٢٤٩؛ ٢٤٠؛ ٢٣٩؛ ٢٤؛ ١٠٢.

(٥) المرجع نفسه، ج١، ٦٥.

(٦) انظر مثلا: المرجع نفسه، ج١، ٢٨٩، ٣٤٧، ٣٤٣؛ ج٢، ٢٥.

المؤول إليه بغاية تحويل المعنى السياقي للنص نحو وجهة مغايرة للمعنى المباشر، وهو ما لجأ إليه في تأول قوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾^١ فقد تساءل بعضهم فقال: ((ما جرت عادة مشركي العرب بوصف رسول الله ﷺ بذلك، بل عادتهم جارية بقرفه بأنه ساحر... حوشي من ذلك كله))^٢. لكن المرتضى يبين وجها آخر للفظه مسحور بالعودة إلى المعنى المعجمي لها، يقول: ((السحر في لغة العرب: الرئة وما تعلق بها، فيها ثلاث لغات: سحر وسحر وشحر، وقيل: السحر ما لصق بالحلقوم والمريء من أعلى الجوف؛ وقيل: إنه الكبد؛ فكأن المعنى على هذا: إن تتبعون إلا رجلا ذا سحر؛ خلقه الله بشرا كخلقكم))^٣. وهو معنى يختلف كثيرا عن المعنى المتداول للكلمة.

ومن مظاهر عودة المرتضى إلى المعنى الأصلي للفظ ملاحظته أن التطور الدلالي الحاصل في لفظة ما في عصره لا يعطي نفس المعنى الذي هو عليه في النص. ويبدو أن لفظ (الذرية) أخذت تضيق دلالاته في وقت المرتضى لتدل على الأبناء الصغار؛ فذرية فلان تعني أطفاله^٤، وقد يعيق هذا التخصيص في الدلالة فهم آيات ترد فيها لفظة الذرية، يقول المرتضى معلقا على أحد التأويلات: ((ولو كانوا بصفة الأطفال في تلك الحال لم نوجب عليهم ما أوجبناه... وإنما أتى على من اشتبه عليه تأويل الآية من حيث ظن أن اسم الذرية لا يقع إلا على من لم يكن كاملا عاقلا؛ وليس الأمر كما ظن؛ لأننا نسمي جميع البشر بأنهم ذرية، وإن دخل فيهم العقلاء الكاملون))^٥. ويستدل على ذلك بأن القرآن، في مواضع أخرى، وصف الذرية بالصالح ((ولفظ الصالح لا يطلق على من كان كاملا عاقلا))^٦. ويستفيد المرتضى من تخصيص دلالة الصالح في إعطاء دلالة أعم للذرية التي يبدو أنها قد استقرت على المعنى المخصص ((بحالة الطفولية))^٧. كما يقول المرتضى - مما يجعله يردف تأويله المبني على هذا المعنى بتأويل آخر في حالة ((استبعدوا تأويلنا وحملنا الآية على البالغين المكلفين))^٨. ولاشك في أن لمعالجة المرتضى المعاني المعجمية أهمية كبيرة للدراسات الدلالية المعنية بملاحظة تطور الألفاظ وتغير دلالاتها.

(١) الإسراء: ٤٧

(٢) المرتضى، الأمالي، ج ١، ٥٧٨.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ٢٩.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) المرجع نفسه، ج ١، ٣٠.

(٧) المرجع نفسه.

(٨) المرجع نفسه.

ب . المشترك اللفظي* :

هو أن تنصرف الكلمة الواحدة إلى معنيين أو أكثر بدلالة متساوية على المعاني في لغة واحدة. وبعبارة مختصرة: ما اتحدت صورته واختلف معناه. والمشترك اللفظي من بين أهم الآليات المعجمية وأكثرها حضورا في الأمالي؛ فبواسطته يفتح المرتضى للنص آفاق المعاني والدلالات، ويقدر ما يمكن أن تدل عليه اللفظة ويتناسب مع الظاهر تتعدد معاني النصوص وتتفرع.

يوفر المشترك اللفظي بما ينطوي عليه اللفظ الواحد من تعدد في المعاني مجالا للمرتضى يرفد مبدأ التعدد في معاني النصوص عنده، هذا التعدد الذي كان من بين أهم العوامل التي أبرزت تأويل المرتضى من بين كل تأويلات القدماء، وقدمته على كثير من أقرانه. يقول المرتضى في تأويل خبر ترد فيه كلمة (استنتل): ((ووجدت بعض المتقدمين في علم اللغة يحكي في كتاب له قال: "تقول استنتلت الأمر استنتلا إذا استعددت له، واستنتل الرجل تفرد من القوم، ويقال: استنتل أشرف" والمعاني تتقارب، والخبر يليق بكل واحد منها))^١.

ويتعدد معنى لفظة (السر) عند العرب فيأخذ صوراً مختلفة، يذكر المرتضى بعضها في تأويله أبيات أحد المعمرين وهو زهير بن جناب، جاء فيها:

أميناً على سر النساء وربما أكون على الأسرار غير أمين

يقول المرتضى: ((وقوله: "أميناً على سر النساء" السِّرُّ: خلاف العلانية، والسر أيضاً: النكاح.... وكلام زهير يحتمل الوجهين جميعاً؛ لأنه إذا كبر وهرم لم تهيبه النساء أن يتحدثن بحضرته بأسرارهن، تهاونا به أو تعويلاً على ثقل سمعه، وكذلك هرمه وكبره يوجبان كونه أميناً على نكاح النساء لعجزه عنه))^٢.

وتتقارب معاني بعض الكلمات المشتركة وتدور في فلك معنى عام واحد مما يوحي بأنها تعود إلى أصل واحد، ويتيح ذلك للمرتضى التوفيق بين نصوص متباعدة في الظاهر وإيجاد علاقات بينها وروابط خفية تجمعها انطلاقاً من لفظ واحد يتكرر في كل منها. يتأمل المرتضى تعدد معاني (السَّوْم) في كلام العرب فيجدها متعددة وقد وردت هذه المادة في القرآن في عدد من المواضع

* تختلف نظرات الباحثين نحو طريقة عرض الظواهر اللغوية المعروفة بـ(الترادف، والمشارك اللفظي، والتضاد) إذ تفضل بعضها دراسة هذه الظواهر تحت عنوان واحد، ويؤيد بعضها الآخر دراسة كل منها على حدة. (انظر: حلمي خليل: العربية والغموض دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨م، ١٠٢).

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ٤٣.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ٢٤٢.

منها: قوله تعالى: ﴿وَالْحَيْلِ الْمُسَوِّمَةِ﴾^١ ينقب المرتضى عن لفظة (السوم) عند المؤولين الذين تشعبت آراؤهم، فقد قيل^٢: إنها المعلّمة بعلامات؛ مأخوذ من السيمياء وهي العلامة.

وروي عن الحسن البصري قال: سَوِّمَ نواصيها وأذناها بالصفوف.

وقيل: إن المسومة هي الحسان.

وروي عن مجاهد قال: هي المطهمة.

وقال سعيد بن جبير: بل هي الراعية.

لكن كل هذه المعاني للفظة السوم . فيما يرى المرتضى . يمكن أن يجمعها معنى واحد: ((وكل يرجع إلى أصل واحد، وهو معنى العلامة؛ لأن تحسين الخيل يجري مجرى العلامة فيها؛ التي تعرف بها وتتميز لمكانها؛ وقد قيل: إن السوم من الرعي يرجع إلى هذا المعنى أيضا، لأن الراعي يجعل المواضع التي يرهاها علامات أو كالعلامات بما يزيله من نباتها، ويمحوه من آثارها؛ فكأن الأصل في الكل متفق غير مختلف))^٣.

والانطلاق من تعدد معاني اللفظ نحو تكثير معاني النص سمة غالبية على تأويل المرتضى، فالنص الذي تصل وجوه معانيه إلى تسعة أوجه يكون الدور الأكبر في الوصول إلى هذا العدد للمشترك اللفظي: ف (صرف) في قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^٤ الآية. يأخذ معان عدة منها: منع، وعدل، حكم؛ كما أن لفظة (الآيات) يمكن أن تأخذ المعاني التالية: المعجزات، العلامات، القرآن، مختلف الأدلة؛ وهذا يمكن المرتضى من أن يصل إلى هذا العدد من أوجه من المعاني في هذه الآية^٥.

يتيح تعدد معاني اللفظ للمرتضى أن يؤول الآيات وفق مبادئ مسبقة، ومن ذلك لفظ (الإذن) في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^٦ وحتى لا يحمل الإذن هاهنا على الإرادة فيقتضي ذلك أن من لم يقع منه الإيمان لم يردده الله منه، يذهب المرتضى إلى أن للإذن معان عدة منها:

(١) آل عمران: ١٤

(٢) انظر: المرتضى، الأمالي، ج ١، ٦١٥ - ٦١٦.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ٦١٧.

(٤) الأعراف: ١٤٦

(٥) انظر: المرتضى، الأمالي، ج ١، ٣٠٨ - ٣١٣.

(٦) يونس: ١٠٠.

الأمر: ويكون معنى الكلام: إن الإيمان لا يقع إلا بعد أن يأذن الله فيه ويأمر به^١. والتوفيق، والتيسير والتسهيل ((ولاشبهة في أن الله يوفق لفعل الإيمان ويلطف به، ويسهل السبيل إليه))^٢. والعلم من قولهم: ((أذنت لكذا وكذا إذا سمعته، وعلمته، وأذنت فلانا بكذا إذا أعلمته، فتكون فائدة الآية الإخبار عن علمه تعالى بسائر الكائنات فإنه ممن لا يخفى عليه الخفيات))^٣.

وبقدر ما يستثمر النص الاشتراك في معاني الألفاظ في تكثير معانيه يفضل النص أحيانا دلالة محددة للفظه تحجب ما سواها، وتكون تلك الدلالة ثمرة تعاون المؤول و النص لخلق هذه الدلالة. يقوم ترجيح المرتضى لمعنى من بين مجموعة معان يحيل عليها اللفظ المشترك بناء على الظلال المعنوية التي تحملها الكلمات، فكلمة (المذروان) تشترك في المعاني التالية: الجانبان من كل شيء، والمنكبان، والفودان (جانبا الرأس) وفرعا الإلئتين^٤؛ يرجح المرتضى من بينها المعنى الذي يضيف للنص دلالة خاصة، فقد تعددت الآراء في (المذروين) في قول الحسن البصري: ((ما يشاء أن ترى أحدهم أبيض بضًا، يملخ في الباطل ملخا، ينفض مذرويه ويقول: هاأنذا فاعرفوني))^٥. فمما قيل فيها: ((أراد الحسن بهما فرعي المنكبين، يقال ذلك للرجل إذا جاء باغياً يتهدد))^٦. لكن المرتضى يرى أنهما يحيلان على فرعي الإلئتين تحديدا: ((لأن من شأن المختال الذي يزهى بنفسه أن يهتز ويتثنى، فتتحرك أعطافه وأعضاؤه، ومذرواه من جملة ما يهتز ويتحرك، لأنهما بارزان من جسمه، فيظهر فيهما الاهتزاز، وإنما خص المذروان بالذكر مع أن غيرهما يتحرك، على طريق التقييح على هذا المختال والتهجين لفعله))^٧.

ج . الترادف:

هو توالى الألفاظ المفردة على معنى واحد. ولطالما كان القول بترادف الألفاظ في اللغة محل خلاف بين العلماء والدارسين، لكن المرتضى يبدو منصرفا عن الإسهام في الجدل المستمر حول الاعتراف بوجود الترادف في اللغة أو إنكاره؛ فلا أصداء واضحة في الأمالي لاختلاف الآراء وتضاربها في هذه القضية، والتي يبدو أنها تتصل بتصورات خاصة عن الغموض والوضوح؛ إذ تنطلق فكرة الإنكار من تنافي وضوح المعاني مع وجود الألفاظ المترادفة، أما الفريق المقر بوجود الظاهرة فيرى أن

(١) المرتضى، الأمالي، ج ١، ص ٣٨.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٥٦.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) المرجع نفسه.

(٧) المرجع نفسه.

الألفاظ المترادفة لم تأت في العربية عبثاً وإنما جاءت لأغراض ومقاصد أدبية، لعلها من باب التوسع في سلوك طرق الفصاحة، أو أن أحد المترادفين أجلى في تعبيره عن المعنى من الآخر.

ويدعم رأي منكري الترادف ملاحظة بعضهم أن بين الألفاظ فروقا لا يمكن إغفالها، وإن تمادى بعضهم في التماس الفروق نصرة لرأيه، لكن المرتضى لا يرى أن الفروق الدقيقة بين الألفاظ تحول دون عدها مترادفة، وموقفه صريح في القول بترادف الألفاظ؛ فقولهم: ((أمتلني، وأقديني، وأقصني بمعنى واحد))^١. والكتاب يحفل بالكثير من الأمثلة المشهورة لمترادفات قيل إن بينها فروقا واضحة كالكذب والمين^٢ والنأي والبعء^٣، والأود واللدد^٤. وهذه الألفاظ في عرف المرتضى متطابقة في المعنى حتى أنها إذا أتت متعاقبة في نص ما وجي البحث لها عن علة تبرر تكرار المعنى، وهي في عادة لا تخرج عن هذه العلة: ((وإنما حسن تكرار المعنى لاختلاف اللفظ، وللعرب مذهب معروف في هذا))^٥.

وجد المرتضى في القول بالترادف مخرجا تأويليا لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^٦ إذ واجهه سؤالاً مفاده: ((كيف يكون ذلك، والفرقان هو القرآن، ولم يؤت موسى عليه السلام القرآن؛ وإنما اختص به محمد ﷺ؟))^٧. يقول في إجابته: ((أن يكون الفرقان بمعنى الكتاب المتقدم ذكره؛ وهو التوراة، فلا يكون هاهنا اسما للفرقان المنزل على محمد ﷺ، ويحسن نسقه على الكتاب لمخالفته للفظه، كما قال تعالى: ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾^٨ وإن كانت الحكمة مما يتضمنها الكتاب، وكتب الله تعالى كلها فرقان، يفرق بين الحق والباطل، والحلال والحرام. ويستشهد على هذا الوجه بقول طرفة:

فمالي أراي وابن عمي ما لكا متى أدن منه ينأى ويبعد

فنسق يبعد على ينأ وهو بعينه، وحسن ذلك اختلاف اللفظين))^٩.

(^١) المرجع نفسه، ج١، ١٣١؛ ويقول في موضع آخر: ((تقول العرب: لأقيم من مبلك، وجنك، وأودك، ودراك، وضلعك، وصدغك، وظلعك (بالطاء) وصغوك، وصعرك، وصدرك، كل هذا بمعنى واحد)). (المرجع نفسه، ج١، ٢٠١٥).

(^٢) انظر: المرجع نفسه، ج١، ١٠٦.

(^٣) يقول ثعلب: ((النأي ما قل من البعد، والبعء لا يقع إلا لما كثر)). (ثعلب، مجالس ثعلب، مرجع سابق، ج١، ٤٣).

(^٤) انظر: المرتضى، الأمالي، ج١، ٦٧.

(^٥) المرجع نفسه، ج١، ٢٨٩.

(^٦) البقرة: ٥٣.

(^٧) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢٥٨.

(^٨) البقرة: ١٥١.

(^٩) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢٥٨.

ولئن كانت الفروق لا تحول دون القول بالترادف في اللغة فإن للفروق عند المرتضى أهميتها في تشكيل معنى النص، وهي أحيانا من مرجحات اصطفاء الكلمة من بين مترادفاتهما؛ ف((الأمسح والأجرب بمعنى المصطرم الذكر، إلا أن الأمسح يزيد على معنى الأجرب زيادة ظاهرة))^١. وقد ظهرت إرادة المبالغة في هذا الوصف حين تستعمل كلمة الأمسح.

ويعود اهتمام المؤلفين بفكرة الترادف بين الألفاظ ومحاولته تقنين استعمالها إلى أن توفر البدائل في اللغة دليل على سعتها وقدرتها على الإحاطة بكل المقامات، وقد أفرد المرتضى صفحات ذات عدد في الأمالي تبين فضل المرادف في تخلص بعض العلماء من مواقف شديدة الحرج، كواصل بن عطاء الذي يتعذر عليه نطق الراء فتهديه حيلته إلى استعمال مرادفات ((نزع منها الراء وكانت على البديهة))^٢ تحميه من شماتة الأعداء. ومع أن مشكلة واصل حالة فردية إلا أنها كانت عند المتأخرين من أدلة أهمية الترادف في العربية، يقول السيوطي: ((وقد كان بعض الأذكياء في الزمن السالف أثلغ، فلم يُحفظ عنه أنه نطق بحرف الراء، ولولا المترادفات تعينه على قَصْده لما قَدَّر على ذلك))^٣.

ولا شك في أن الترادف كان طريقا إلى التجديد والتنويع الفني كاستعمال القرآن للفظ الواقعة، والغاشية، والطامة، والقارعة بمعنى القيامة، لتجديد اللفظ وإلباس المعنى حلة جديدة، وربما ألقى اللفظ بظلاله على معنى آخر فأكسبه بذلك جمالا وجدة. ولئن كان الترادف شاهدا على ثراء اللغة؛ فقد كان توظيفه في الأمالي دليلا على أنه من بين آليات التأويل المهمة في النقد القديم.

د . التضاد:

المقصود بالتضاد: أن يكون اللفظ دالا على معنيين متضادين. وهذه الدلالة المتعارضة دفعت ببعض الدارسين إلى إنكار وجود الأضداد في العربية، وعلل المنع التي تساق في منع الترادف هي نفسها التي يعلل بها إنكار وضع اللفظ الواحد لمعنيين متضادين. لكن توظيف المرتضى للأضداد يكشف عن أهمية هذه الظاهرة وقيمتها الفنية.

يلاحظ المرتضى أن الأضداد من الوسائل التي يبتكرها المتكلم لإعطاء نصه أكثر من معنى في آن واحد، فتتجاوز المعاني ولا تتعارض، وهذا رافد من روافد الثراء التي توفرها اللغة لمن أراد أن

(١) المرجع نفسه، ج١، ص٨١.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ص١٥٥.

(٣) السيوطي، المزهري، مرجع سابق، ج١، ص١٢٦.

ينهل من منابعها الغنية. وقد حاول تحليل الدلالات التي اكتسبتها بعض الآيات القرآنية نتيجة وجود لفظ من ألفاظ الأضداد فيها، يقول في تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لُتَجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾^١: ((وقد روى أهل العربية: أخفيت الشيء بمعنى سترته، وأخفيته بمعنى أظهرته... فإن قيل فأي معنى لقوله: إني أسترها لتجزى كل نفس بما تسعى، أو أظهرها على الوجهين جميعاً؟ وأي فائدة في ذلك؟

قلنا: الوجه في هذا ظاهر، لأنه تعالى إذا ستر عنا وقت الساعة كانت دواعينا إلى فعل الحسن والقبيح مترددة، وإذا عرفنا وقتها كنا ملجئين إلى التوبة، بعد مقارفة الذنوب ونقض ذلك الغرض بالتكليف واستحقاق الثواب به، فصار ما أريد من المجازاة للمكلفين بسعيهم، وإيصال ثواب أعمالهم على وقت انقطاع التكليف عنهم.

فأما إذا كانت لفظة ﴿أُخْفِيهَا﴾ بمعنى الإظهار فوجهه أيضاً واضح؛ لأنه تعالى إنما يقيم القيامة، ويقطع التكليف ليجازي كلا باستحقاقه، يفى مستحق الثواب ثوابه، ويعاقب المسيء باستحقاقه، فوضح وجه... [الآية] على المعنيين جميعاً))^٢.

ويبدو أن الشعراء الذين يهتمون بتدقيق المعاني قد أفادوا من هذه الظاهرة فلفظت معانيهم وتعددت، يتناول المرتضى نصوصاً شعرية من جملة ((ما يفسر في الشعر تفاسير مختلفة، والقول محتمل الكل))^٣ ومنها بيت امرئ القيس:

فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها لما نسجتها من جنوب وشمال

وبعد أن يعدد خمسة أوجه في البيت، يضيف وجهاً سادساً ((وهو أن يكون معنى "لم يعف رسمها" أي لم يزد ويكثر فيظهر حتى يعرفه المترسم؛ ويثبت المتأمل، بل هو خافٍ غير لائح ولا ظاهر. ثم قال من بعد:

فهل عند رسم دارس من معول

فلم يتناقض الأول؛ لأنه أثبت الدروس له في كلا الموضعين. ولا شبهة في أن "عفا" من حروف الأضداد التي تستعمل تارة في الدروس، وأخرى في الزيادة والكثرة؛ قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَفَوا﴾^٤ أي كثروا، ويقال: قد عفا الشَّعْرُ إذا كثُر... وهذا الوجه عندي أشبه مما تقدم))^١.

(١) طه: ١٥

(٢) المرجع السابق، ج ١، ٣٣٣.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ١٨٥.

(٤) الأعراف: ٩٥.

ولا ينكر المرتضى التفاوت بين المعاني التي يصنعها مثل هذا النوع من الكلمات، ويظهر دور المؤول في توجيه النص نحو المعنى الأكثر ملاءمة للمعنى السياقي للعبارة، والمؤولون درجات أمام هذه الكلمات فمنهم من يرتقي بها إلى معان عريضة ومنهم من يتضاءل أمامها، يعلق على تأويل للآمدي لبيت البحري الذي يقول فيه:

وأخو الغبينة تاجر في لمة يشري جديد بياضها بسواد

قائلا: ((ووجدت الآمدي قد نزل في معنى قوله:

يشري جديد بياضها بسواد

لأنه قال: "معنى يشري يبيع؛ وأراد أن الغبين من باع جديد بياضه بسواد، وأراد بالسواد الخضاب؛ فكأنه ذم الخضاب". والأمر بخلاف ما ذكره، وما جرى للخضاب ذكر، ولا هنا موضع للكناية عنه، ومعنى "يشري" هاهنا ابتاع؛ لأن قولهم: شريت يستعمل في البائع والمبتاع جميعا؛ وهذا من الأضداد، نص أهل اللغة على هذا في كتبهم؛ فكأنه شهد بالغبن لمن يبتاع الشيب بالشباب ويتعوض عنه به))^٢.

وقد تحولت الصورة الشعرية للبيت حين أعطى المرتضى معنى يبتاع لكلمة يشري، وامتد تأثيرها على النص بآتمه؛ إذ برزت لحظة إنسانية تعلوها الحسرة ويملؤها الشعور بالغبن، وصورت خيبة أمل امرئ باغته الشيب فجأة معلنا ضياع شبابه الذي هو رأس ماله، ولاشك في أن اللفظة تحمل عند اختيارها كل ما يمكن أن تزودها به التجارب الشخصية أو المتخيلة.

أما اعتبار المرتضى أن الآمدي قد نزل في هذا التأويل؛ فلأنه ربط بين التاجر والبيع وذهب إلى أن يشري بمعنى يبيع فأول السواد بالخضاب ولا فائدة من وجوده في النص؛ إذ لا حسرة ولا غبن مع الخضاب؛ ((وإنما ذهب على الآمدي أن لفظة "يشري" تقع على الأمرين المضادين؛ فتمحل ذكر الخضاب الذي لا معنى له هاهنا))^٣. وترتب على الخطأ الأول سوء فهم البيت كله.

أحال المرتضى في تأويلاته السابقة على كتب أهل اللغة لإثبات أن اللفظة تفيد معنيين متضادين وهذه طريقتة في مجمل النصوص التي يوظف فيها آلية التضاد، وهذا يبين أن المرتضى لا يحرص على وجود الشواهد في الأضداد بقدر ما يحرص على حصول الاتفاق بين علماء اللغة

(^١) المرجع نفسه، ج٢، ١٩٣-١٩٥؛ وانظر: ج١، ٤٩٧.

(^٢) المرجع نفسه، ج١، ٦٢٢؛ وانظر: المرتضى الشهاب، مرجع سابق، ٢٠-٢١.

(^٣) المرتضى، الأمالي، ج١، ٦٢٤.

حول هذه الألفاظ، وعبارته التي وردت معنا آنفا وهي: ((وهذا من الأضداد، نص أهل اللغة على هذا في كتبهم))^١ تؤكد أن الاجتهاد في اعتبار هذه اللفظة أو تلك من الأضداد غير متيسر للكل. ولعل شرط إجماع علماء اللغة على دلالة اللفظ على معنيين متضادين من بين العوامل التي حدثت من كثرة هذه الألفاظ مثلما حدثت من التوسع في توظيفها في الأمالي مقارنة بالآليات العجمية الأخرى.

٢. دور اللفظ باعتبار هيئته:

أ. الجذر اللغوي:

قد تقوم بين كلمات جاءت على صيغ مختلفة صلة رحم معينة قوامها اشتراك هذه الكلمات في أصول ثلاثة فتكون فاء الكلمة وعينها ولامها فيهن واحدة. وهذه الصلة تدرس في الصرف تحت اسم الاشتقاق، أو الاشتقاق الصغير كما يسميه ابن جني تمييزاً له عن الاشتقاق الكبير الذي لا يعترف بالترتيب في حروف المادة كشرط من شروط الاشتقاق، والأكبر الذي يعتمد في دعوى الاشتقاق على التشابه في المخرج بين أي حرفين يحل أحدهما محل الآخر كَنَعَقَ وَهَقَّ.

والجذر اللغوي هو الذي يسمح بانتزاع لفظ من لفظ لموافقته إياه في حروفه الأصلية، لمناسبته له في المعنى. ويوظف الاشتقاق بهذه الصفة القائمة على ملاحظة الروابط بين الكلمات في الأمالي في غياب عن الحديث عن الأصل والفرع، وهو ما انشغلت به الدراسات الصرفية في البحث عن أصل الاشتقاق وكونه المصدر أم الفعل، بما يشي باقتناع المرتضى ببعدها هذا الاتجاه في البحث عن المنهج اللغوي لدراسة النصوص وتأويلها.

وثمة أمر يلحظ عند توظيف المرتضى لهذه الآلية المعجمية وهو تصريحه بأن هذا الوجه لم يذكر من قبل، وأنه غير مسبوق إلى هذا التحليل المعجمي، وكأن هذه الخصبية اللغوية قد غابت عن أذهان المؤولين والشرح عند تحليل النصوص، أشار المرتضى إلى هذا الأمر في مواضع عدة منها في تأويل قول الشاعر:

حلت الخمرُ وكانت حراماً وبلائي ما أَلَمَّتْ تحلّ

فقد ذكر مؤولو هذا البيت عدة أوجه في قوله: (حلت الخمر) على أنها من الحلال، ولكن للمرتضى رأي آخر: ((ويحتمل أن يريد "بحلت" نزلت وأقامت؛ من الحلول الذي هو المقام؛ لا من الحلال؛ فكأنه وصف بلوغ جميع آراهه وحضور فنون لذاته، وأنها تكاملت بحلول الخمر؛ التي فيها

(١) المرجع نفسه، ج١، ٦٢٢.

جميع اللذات؛ وهذا الوجه وإن لم يشر إليه أحد ممن تقدم في تفسير هذا البيت فالقول يحتمله، ولا مانع من أن يكون مراداً^(١).

ويقول في تأويل الخبر المروي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه الذي جاء فيه قوله: ((من أحبنا أهل البيت فليستعد للفقر جلباباً، أو تجفافاً))^(٢): ((ويمكن أن يكون في الخبر وجه ثالث تشهد بصحته اللغة؛ وهو أن أحد وجوه معنى لفظة الفقر أن يحز أنف البعير حتى يخلص إلى العظم أو قريب منه، ثم يلوى عليه الحبل، يذلل بذلك الصعب، يقال: فقره يفقره فقراً إذا فعل ذلك به، وبعير مفقور وبه فقرة، وكل شيء حزته وأثرت فيه فقد فقرته تفقيراً، ومنه سميت الفقارة، وقيل سيف مفقر؛ فيحمل القول على أنه عليه السلام أراد: من أحبنا فليزم نفسه وليخطمها وليقدها إلى الطاعات، ويصرفها عما تميل إليه من الشهوات، وليذللها على الصبر عما كره منها، ومشقة ما أريد منها؛ كما يفعل ذلك بالبعير الصعب، وهذا وجه في الخبر ثالث لم يذكر، وليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب))^(٣).

يدلل المرتضى على أن القارئ يستطيع بواسطة التحليل الاشتقائي للفظ أن يستخلص معان إضافية من النص، لكن تحليل اللفظ بهذه الطريقة يسير عند المرتضى وفق ضوابط محددة أوضحها المقتبس السالف، فليست كل الكلمات التي تحلل بهذه الصورة كلمات استعملها العرب؛ حين جعل أبو مسلم الأصبهاني في تأويل قوله تعالى: ﴿وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَنَ جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاءُ﴾^(٤) الجبال اسماً للبرد نفسه، من حيث كان مجبولاً مستحجراً، رأى المرتضى أن ((هذا غلط؛ لأن الجبال وإن كانت مشتقة من الجبل والجمع فقد صارت اسماً لذي هيئة مخصوصة. ولهذا لا يسمي أحد من أهل اللغة كل جسم ضم بعضه إلى بعض. مع استحجار أو غير استحجار. بأنه جبل، ولا يخصون بهذا اللفظ إلا أجساماً مخصوصة))^(٥).

اهتدى المرتضى من خلال تحليله الكلمات وبمبحث أصل اشتقاقها إلى تمييز دلالات الألفاظ المترادفة ومعانيها الجزئية وتحليل مقاصد العرب من وراء وضع الألفاظ المترادفة، فقد لاحظ أن

(١) المرجع السابق، ج١، ٢٨١.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ١٧.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ١٩.

(٤) النور: ٤٣.

(٥) المرتضى، الأمالي، ج١، ٣٥٩.

الألفاظ تتفاوت في قوة تأثيرها في النفس؛ فالثريب . مثلا . يختلف عن اللوم والتقريع وما شاكل ذلك، يقول: ((الثريب مأخوذ من لفظ الثرب، وهو شحم الجوف فكأنه موضوع للمبالغة في اللوم والتعنيف والتقصي إلى غايتها))^١. والمبالغة التي أفادها الثريب أشد وقعا في النفس من المرادفات الأخرى.

ويعمد المرتضى كثيرا إلى تحليل الألفاظ بحثا عن المبالغة التي تحققها اللفظة، ويجعل المعنى الذي تفيده المبالغة هو المعنى الأكثر احتمالا من بين المعاني الأخرى، يقول في تأويل سورة آيات من سورة البلد وعند بلوغه قوله تعالى: ﴿يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾^٢ قال: ((بممكن في ﴿مَقْرَبَةٍ﴾ أن يكون غير مأخوذ من القرابة والقربى؛ بل هو القرب، الذي هو من الخاصرة، فكأن المعنى أنه يطعم من انطوت خاصرته ولصقت من شدة الجوع والضر؛ وهذا أعم في المعنى من الأول وأشبه بقوله: ﴿ذَا مَقْرَبَةٍ﴾^٣ لأن كل ذلك مبالغة في وصفه بالضر؛ وليس من المبالغة في الوصف بالضر أن يكون قريب النسب. والله أعلم بمراده))^٤.

وقد أفلح المرتضى في تأويلاته السابقة في إثبات أن تحليل الألفاظ بواسطة الجذر اللغوي أداة طيعة من أدوات المؤول التي تلاحظ العلاقات بين الكلمات، ولاشك في أن هذه الطريقة في توليد الألفاظ بعضها من بعض تجعل اللغة جسما حيا تتوالد أجزاءه ويتصل بعضها ببعض بأواصر قوية واضحة، وهذا الارتباط بين ألفاظ العربية الذي يقوم على ثبات عناصر مادية ظاهرة وهي الحروف أو الأصوات الثلاثية وثبات قدر من المعنى سواء كان باديا ظاهرا أو خفيا مستترا خصيصة من خصائص هذه اللغة تشعر بما بين ألفاظها من صلوات حية. يقول محمد المبارك عن توظيف الجذر اللغوي للكلمات ((إن هذه الخاصة هي صدى ما في العقلية العربية من خصائص التفكير المنطقي والعلمي))^٥.

ولعل إشارات المرتضى المتكررة إلى أن المعنى الذي توصل إليه في اللفظ لم يذكر من قبل دليل على أن توظيف هذه الآلية من بين ما يمكن أن يعد من إضافات المرتضى لآليات التأويل اللغوية، وكأن المرتضى بتحليلاته الدلالية يحاول لفت انتباه النقاد والدارسين إلى أن يأخذوا في عنايتهم أدق

(١) المرجع نفسه، ج١، ٤٥٣.

(٢) البلد: ١٥.

(٣) البلد: ١٦.

(٤) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢٩١.

(٥) محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ط٧، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ٨١.

صنوف العلاقات المتداخلة بين المعاني، وأن يعنوا بأصغر العناصر في المبنى وبالإيماءات الجانبية وبالظلال التي قد تمر دون أن يلحظها قارئ عارف بالأثر المدروس؛ فهي ظلال لا يلمحها إلا المتمرس.

ب . الصيغة:

هي القالب الصرفي الذي تصاغ على قياسه الكلمات التي ترجع إلى أصول اشتقاقية وهي: الاسم والصفة والفعل، ومعنى هذا أن الصيغة تخص الكلمات المتصرفة والمشتقة، لذا فالضمير والظروف والأدوات لا صيغ لها^١.

١. دلالة المشتقات:

التفت المرتضى إلى ظاهرة استخدام الصيغ استخداما مجازيا في القرآن وكلام العرب، وحلل دلالاتها؛ فمن أحد أوجه تأويل قوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾^٢: ((أن يكون معنى مسحورا أي ساحرا، وقد جاء لفظ مفعول بمعنى فاعل، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾^٣ أي ساترا، والعرب تقول للمعسر: مُلْفَج، ومعناه مُلْفَج؛ لأن ماضيه أَلْفَج فجاءوا بلفظ المفعول وهو الفاعل))^٤.

وقد يبدو المرتضى متفقا مع من يشترط أن تكون الصيغة مسموعة عن العرب، ظهر هذا من تردده في توجيه المعنى على اعتبار أن صيغة (مشؤوم) بمعنى شائم؛ لأن ((بعض العلماء يطعن على هذا... فيقول: العرب لا تعرف: "فلان مشؤوم على فلان" وإنما هذا من كلام أهل الأمصار؛ وإنما تسمي العرب من لحقه الشؤم مشؤوما))^٥. والحقيقة أن المعاني الصرفية عند المرتضى هي أكثر المعاني مرونة، ومعالجته لموضوع الصيغة يدفع باتجاه إعادة النظر في علل النحاة في عدم عن طبيعة هذه الدلالة، فهم يتكلمون عن أثر الوزن في التمييز بين الدلالات ويتجاهلون أساس وجود هذه الصيغ.

٢ . المصادر:

(١) انظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها ط٢، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، ٢١٠.

(٢) الإسراء: ٤٧

(٣) الإسراء: ٤٥

(٤) المرتضى، الأمالي، ١٦، ٥٧٨.

(٥) المرجع نفسه.

يتأمل المرتضى المصادر التي تأتي مع الأفعال، تلك المصادر التي يعتقد أن وظيفتها تأكيد أفعالها فحسب، فيستبعد علة التأكيد أولاً؛ لأن هذا التعليل لا يكشف عن المعاني التي يهدف العربي الفصيح من إيرادها، يقول المرتضى: ((فأما قول القائل: ضربته ضرباً، وما أشبه ذلك من ذكر المصادر مع الأفعال وفي ذكر الأفعال من غير المصادر لدلالاتها عليه، فله وجهان: أحدهما أن يكون نفى صفة الضرب اختصاراً؛ وأراد ضرباً شديداً مبرحاً؛ فحذف؛ أو يكون أراد أنه باشر الضرب وتولاه؛ لا أنه أمر به؛ فقد يقال: ضربه إذا أمر بضربه؛ ولا يكادون يقولون: ضربه ضرباً إذا أمر بضربه، ولم يباشره))^١. هذا الفهم لغايات استعمال العربي للمصادر مع الأفعال في كلامه يتيح للمرتضى الوصول إلى عدد من دلالات المصادر التي اكتفى غيره بالقول إنها للتأكيد، ومن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^٢ فلهذا المصدر دالتان عند المرتضى: إما أنه أراد الفضل والمدح، أو أنه سمع كلامه من غير واسطة، ولا متحمل له^٣.

٣. دلالة صيغ الأفعال على الزمان:

يذهب المرتضى إلى أن استعمال الفعل في دلالاته الماضية يفيد ما لا تفيد صيغته في المضارع معتمداً على طبيعة المعنى أو الحدث، وكونه مع صيغة الماضي أمراً مؤكداً محقق الوقوع؛ يقول في تأويل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾^٤: ((ويمكن أن يكون قوله تعالى: ﴿كَذَّبُوا﴾ وإن كان بلفظ الماضي المراد به الاستقبال، ويكون وجه التكذيب لما كان معلوماً منهم لو أظهرت لهم الآيات جعل ذلك كأنه واقع، فبني الخطاب عليه، ولهذا نظائر في اللغة كثيرة))^٥.

ولـ(كان) عند المرتضى وضعها الخاص، إذ يخصص لها صفحات عدة من كتابه ويتأمل دلالاتها في القرآن الكريم، ويخلص إلى أن دخول لفظة (كان) في القرآن الكريم على العلم والقدرة لا يقتضي ظاهرها الاختصاص بالماضي دون المستقبل، ومن ذهب إلى هذا فعن جهل بتصرف العرب في هذه اللفظة؛ ذلك أن للعرب في استعمالاتها ((مذهباً معروفاً مشهوراً لأن أحدهم يقول: كنت العالم، وما كنت إلا عالماً، وعليماً خبيراً؛ وما كنت إلا الشجاع، وإلا الجواد؛ ويريدون بذلك كله الإخبار عن الأحوال كلها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها؛ ولا يفهم من كلامهم سوى ذلك؛

(١) المرجع نفسه، ج٢، ٣١٣.

(٢) النساء: ١٦٤.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣١٢.

(٤) الأعراف: ١٤٦.

(٥) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣١٤.

وإذا كانت هذه عبارة عما ذكرناه فصيحة بليغة . والقرآن نزل بأفصح اللغات وأبلغها وأبرعها .
وجب حمل لفظة (كان) إذا دخلت في كونه عالما وقادرا على ما ذكرناه^(١) .

ويتضح التفاوت في استثمار المؤولين لدلالات الصيغ حين نقارن تأويل المرتضى بتأويل بعض
من ينقل عنهم تأويلهم دلالة (كان) في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(٢) ((قيل: إن القوم
شاهدوا من آثار علمه وحكمته تعالى ما شاهدوا، فأخبرهم أنه لم يزل عليما حكيما، أي فلا تظنوا
أنه استفاد علما وحكمة لم يكن عليهما))^(٣) .

أما المرتضى فيتعمق في تحليل هذه الصيغة واقتراحها بالصفات النفسية، وكيف يخرج وصف
الصفات النفسية بالحال أو الاستقبال عن معناها المراد، يقول في تأويل الآية السابقة: ((حين أراد
تعالى أن يخبرنا عن كونه عالما في الأحوال كلها لم يقل: هو عالم في الحال أو في الاستقبال؛ لأن
ذلك لا ينبىء عن كونه عالما فيما مضى؛ فعدل عن ذلك إلى إدخال لفظة (كان) الدالة على
الأزمان الماضية كلها، ومن كان عالما فيما لم يزل من الأحوال فلا بد من كونه عالما لنفسه وذاته؛
لأن الصفات الواجبة فيما لم يزل لا تكون إلا نفسية، والصفات النفسية يجب ثبوتها في الأحوال
كلها: الماضية والحاضرة والمستقبل؛ فصار دخول (كان) في العلم والقدرة مطابقا للغرض وموجبا
لثبوت هذه الصفة في جميع هذه الأحوال، وليس كذلك لو علق العلم بالحال أو المستقبل؛ وهذا
وجه جليل الموقع))^(٤) .

ولا يظهر المرتضى في الأمثلة السابقة مهتما بالبحث عن قرائن ليعزو إليها تجويز استعمال
(كان) بدلالاتها العامة على الأحوال كلها. أما حين يؤول العدول عن صيغة الماضي إلى صيغة
الحال أو الاستقبال فثمة تلويح بوجود قرائن تسمح بهذا العدول. يقول المرتضى في تأويل قوله
تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾^(٥): ((فأما قوله: ﴿مَنْ كَانَ فِي
الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ فهو كلام مبني على الشرط والجزاء، مقصود به إليهما، والمعنى: من يكن في المهدي
صبيًا، فكيف نكلمه؟ ووضع في ظاهر اللفظ الماضي موضع المستقبل لأن الشارط لا يشرط إلا
فيما يستقبل، فيقول القائل: إن زرتني زرتك؛ يريد إن تزرتني أزرك؛ قال الله تعالى: ﴿إِنْ شَاءَ جَعَلْ

(١) المرجع نفسه، ج٢، ٢٣٤ .

(٢) النساء: ١٧ .

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ١٩٨ .

(٤) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢٩٧ .

(٥) مريم: ٢٩ .

لَكَ حَيْرًا مِنْ ذَلِكَ^١ يعني إن يشأ يجعل^٢). والمرضى هنا يشير إلى وجود قرينة تميز استعمال صيغة الماضي في موضع المستقبل وهي دلالة السياق على الشرط؛ فالشرط لا يكون إلا فيما يستقبل كما يقرر النحاة، يقول المرضى موضحاً: ((ومما يقوي مذهب من وضع لفظة الماضي في موضع الحال والاستقبال قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١١٦] ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤] وقولهم في الدعاء: غفر الله لك وأطال بقاءك وما يجري مجرى ذلك. ومعنى الكل: يفعل الله ذلك بك؛ إلا أنه لما أمن اللبس وضع الماضي في موضع المستقبل^٣). ويؤكد المرضى أن العرب حين تأمن اللبس تستعمل صيغة الماضي في صورة المستقبل أيضاً: ((ومما جعلوا فيه المستقبل في موضع الماضي قول الصلتان العبدى يرثي المغيرة بن المهلب: وانضح جوانب قبره بدمائها فلقد يكون أخا دم وذبايح معناه: فلقد كان كذلك^٤)).

والخلاصة التي يخرج بها قارئ الأمالي من توظيف المرضى لآلية الصيغة هي أن أخذ كثير من الصيغ على ظاهرها إهدار لكثير من المعاني التي تحتلها، وقد نجح المرضى في الوصول إلى دلالات ما كانت ظواهر الصيغ توصل إليها، ودل جهد المرضى في تحليل الصيغ على أن عناية اللغويين بعلم التصريف لم تنبع من ملاحظتهم أهميته لصون اللسان عن الخطأ في المفردات، أو لرغبتهم في وضع قواعد تضبط قوانين اللغة في الكتابة كما يظن بعضهم، وإنما لإدراكهم خطره في إنتاج المعنى وتأويله. وقد أفاد العلماء الذين خلفوا المرضى من التفاتاته لدلالات الصيغ في تأويل القرآن الكريم كما تجلى ذلك واضحاً في كشف الزمخشري على سبيل المثال^٥.

ج . الجمع والإفراد والتثنية:

وقد جاء في كتاب بدائع الفوائد: ((وفي ذكر المفرد والجمع وأسباب اختلاف العلامات الدالة على الجمع، واختصاص كل محل بعلامته، ووقوع المفرد موقع الجملة وعكسه، وأين يحصل مراعاة الأصل؟ وأين يحسن العدول عنه؟ وهذا فصل نافع جداً يطلعك على أسرار هذه اللغة العظيمة

(١) الفرقان: ١٠.

(٢) المرضى، الأمالي، ج٢، ١٩٧.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ١٩٨.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ١٩٩.

(٥) انظر: الزمخشري، الكشاف، (بيروت، دار الفكر، ١٩٧٧م)، ج٢، ٢٦٧.

القدر))^١. وقد لمس المرتضى شيئاً من هذه الأسرار حين تأمل هذه الظاهرة في كلام العرب وحاول تفسير ما ورد منها في القرآن الكريم.

١ . خطاب الواحد بلفظ الجمع:

عني المرتضى بتتبع أسرار وضع اللفظ في موضعه، فبحث في مدى ملاءمته لمعناه من حيث مخرجه العددي في كثير من الآيات، منها في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^٢ فقد سأل المرتضى نفسه فقال: ((لم قال: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ والرواية وردت بأن القاتل كان واحداً؟ وكيف يجوز أن يخاطب الجماعة بالقتل والقاتل بينها واحد))^٣. ويجيب بقوله: ((فأما إخراج الخطاب مخرج ما يتوجه إلى الجميع مع أن القاتل واحد فعلى عادة العرب في خطاب الأبناء بخطاب الآباء والأجداد، وخطاب العشيرة بما يكون من أحدها، فعلت بنو تميم كذا، وقتل بنو فلان فلانا؛ وإن كان القاتل والفاعل واحداً من بين الجماعة))^٤. ويفهم من تحليل المرتضى أن الخطاب بالجمع يفيد تضخيم الحدث والمبالغة في إبرازه، لهذا ارتبطت مثل هذه المخارج عند العرب بسياقي المدح والفخر؛ ((لأن العربي قد يقول مفتخراً على غيره: قتلناكم يوم عكاظ وهزمناكم، وإنما يريد أن قومي فعلوا ذلك بقومك))^٥.

٢ . خطاب الاثنين بخطاب الجمع:

يُسأل المرتضى عن قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾^٦: ((كيف خاطب آدم وحواء عليهما السلام بخطاب الجمع وهما اثنان؟))^٧. ويجيب: بأنه تعالى ((خاطب الاثنين بالجمع على عادة العرب في ذلك؛ لأن التثنية أول الجمع، قال الله تعالى: ﴿إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ عَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾^٨ أراد حكم داود وسليمان عليهما السلام؛ وكان بعض الصحابة يتأول قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ [النساء: ١١] على معنى: فإن كان له أخوان؛ قال الراعي:

أخليدُ إن أباك ضافَ وساده همان باتا جنبهً ودخيلا

(١) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تحقيق: أحمد عبد السلام، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج١، ٨٩.

(٢) البقرة: ٧٢.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ١٩٢.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه، ج٢، ٩٤.

(٦) البقرة: ٣٦.

(٧) المرتضى، الأمالي، ج٢، ١٥٥.

(٨) الأنبياء: ٧٨.

فعبير بالهماهم وهي جمع عن الهمين؛ وهما اثنان)).^١.

ويظهر من هذا المثال أن المرتضى يكتفي أحيانا بتعليل خروج اللفظ على مثل هذه الصفة بالإحالة على نماذج أخرى من القرآن الكريم والشعر، وكأنه يحرص على إثبات الظاهرة أكثر من حرصه على تحليلها.

٣ . خطاب الجمع بلفظ الواحد:

يبين المرتضى أن من الأسلوب القرآني درج على توجيه الخطاب للرسول ﷺ والمعنى للجميع على سبيل التعريض بأن يخاطب واحدا والمراد غيره كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيْخْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾^٢ فالمخاطب النبي والمراد غيره؛ لعصمة النبي ﷺ من الشرك^٣.

وقد يدخل في هذا الباب إحالة المرتضى على عادة العرب التي جرت على أنه متى أمن اللبس أضاف المتكلم الكلام إلى نفسه، وهو يتكلم بلسان الغير. وهي التي يؤول عليها قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾^٤ نافيا أن يكون موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه، وإنما سأها لقومه. وتدفعه نصرته لأصول المعتزلة إلى مخالفة ظاهر الآية مخالفة صريحة، يقول: ((وليس لأحد أن يقول: لو كان عليه السلام إنما سأله الرؤية لم يصف السؤال إلى نفسه فيقول ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾^٥ ولا كان الجواب مختصا به؛ وهو ﴿لَنْ تَرَانِي﴾^٦ وذلك لأنه غير ممتنع وقوع الإضافة على هذا الوجه؛ مع أن المسألة كانت من أجل الغير؛ إذا كانت هناك دلالة تؤمن اللبس وتزيل الشبهة)).^٧ ويبدو أن الزمخشري قد اطلع على تأويل المرتضى لهذه الآية إذ نجد تأويله لها يستلهم تحليل المرتضى^٨.

كانت هذه أهم الآليات التي تعتمد على دراسة الألفاظ المفردة في الأمالي، وتمثل تلك الدراسة ضربا من الآليات اللغوية، وهي أقرب إلى التصور اللغوي الحديث في دراسة النصوص وتأويلها،

(١) المرتضى، الأمالي، ج٢، ١٥٥.

(٢) الزمر: ٦٥.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٨٢.

(٤) الأعراف: ١٤٣.

(٥) الأعراف: ١٤٣.

(٦) الأعراف: ١٤٣.

(٧) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢١٧.

(٨) يقول: ((لأنه إذا زجر عما طلب، وأنكر عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى، وقيل له: لن يكون ذلك: كان غيره أولى بالإنكار، لأن الرسول إمام أمته، فكان ما يخاطب به أو ما يخاطب راجعاً إليهم)). (الزمخشري، مرجع سابق، ج٢، ٢٨٤).

فنحن نبدأ تأويل النص بمعرفة حدود الدلالة في اللفظة ومن ثم تتبع أثرها في التركيب وعلاقتها بالسياق، ومع أن الدلالة ستكون محدودة بالسياق فإننا نحتفظ خلال عمليات الاستيعاب بالدلالة المعجمية، ولا بد من الوضوح في المنطلق لفهم النص بكامل ما يصل بين أطرافه وما يحيط به من أجواء.

وفيما يلي نتأمل أهم الآليات التي تعنى بأسرار التراكيب ودلالاته في الأمالي.

ثانياً: الآليات التركيبية

١. الحذف:

للجملة العربية نظام معين في ترتيب مفرداتها وفي تركيبها، غير أن نظامها هذا ليس جامداً، فلا يعني احترامه حتمية الخضوع له، بل يتسم بمرونة تجيز مخالفته والخروج عنه؛ لتحقيق أغراض دلالية أخرى. ومن بين الظواهر التي يتعرض لها الكلام ظاهرة الحذف، وبالنظر إلى ما يكتسبه الحذف من دلالات هامة في تركيب الجملة العربية عقد له المرتضى فصلاً ليدل على مدى ارتباط الأغراض التواصلية بالوجوه التركيبية التصويرية، مبيناً فاعلية المخاطب ودور المقام في صياغة الكلام، وفصل القول في ظاهرة الحذف كاشفاً عن أسرار هذه الآلية التأويلية ومقتضياتها الدلالية.

حظي الحذف بعناية بالغة من لدن المرتضى، ويبدو أن نفسه كانت تنازعه في تأليف كتاب عن الحذف، ليبين خطره في تأويل كتاب الله الكريم. يقول المرتضى: ((اعلم أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طلباً لتقصير الكلام وإطراح فضوله، والاستغناء بقليله عن كثيره؛ ويعدون ذلك فصاحة وبلاغة. وفي القرآن من هذه الحذوف، والاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير مواضع كثيرة نزلت من الحسن في أعلى منازل؛ ولو أفردنا لما في القرآن من الحذوف الغريبة، والاختصارات العجيبة كتاباً لكان واجباً)).^١

يعلل المرتضى وجود الحذف في الكلام العربي بالرغبة في الإيجاز والاختصار، ومع أنه كثيراً ما يقرن بين الإيجاز والاختصار إلى أن الفروق بينهما واضحة عنده. فالإيجاز نوعان: إيجاز بالحذف وإيجاز بالاختصار (بالقصر كما سمي فيما بعد) والفرق بينهما دقيق كما يقول: ((والحذف غير الاختصار. وقوم يظنون أنهما واحد؛ وليس كذلك لأن الحذف يتعلق بالألفاظ؛ وهو أن تأتي بلفظ

(^١) المرجع السابق، ج ٢ / ٣٠٩

يقتضي غيره ويتعلق به، ولا يستقل بنفسه؛ ويكون في الموجود دلالة على المحذوف، فتقتصر عليه طلبا للاختصار، والاختصار - الإيجاز بالقصر - يرجع إلى المعاني هو أن تأتي بلفظ مفيد لمعان كثيرة لو عبر عنها بغيره لاحتيج إلى أكثر من ذلك اللفظ، فلا حذف إلا وهو اختصار، وليس كل اختصار حذفاً^(١). وهي التفرقة التي أخذت صورتها النهائية في البلاغة العربية.

يشير المرتضى إلى الفراغ الذي ينتج عن حذف جزء من أجزاء النص، ويذهب إلى أن النص بحالته تلك ((غير مستغن بنفسه؛ بل يقتضي كلاماً آخر غير أنه لما كان فيه دلالة على ما حذف حسن استعماله))^(٢). ويمثل لذلك بقول الشاعر:

فلا تدفوني إن دفني محرم عليكم، ولكن خامري أم عامري

((لأنه أراد: فلا تدفوني بل دعوني تأكلني التي يقال لها: خامري أم عامر؛ وهي الضبع))^(٣).

ويؤكد المرتضى أن منتج النص يتعمد ترك نقص في كلامه وينتظر من يتممه، ويسند المرتضى هذه المهمة إلى المخاطب، مؤكداً أن صاحب النص يعول عليه لملء هذا الفراغ. يشرح المرتضى هذه الفكرة في معرض تعليقه على حذف في أحد النصوص القرآنية: ((وهذا تفسح وتوسع في البلاغة يحار فيها العقل استحساناً واستغراباً؛ وتعويل على أن المخاطب بذلك على إرساله والعدول عن تفصيله يضع كل شيء منه في موضعه؛ وكم في القرآن من هذه الغرائب في الفصاحة والعجائب والحذوف والاختصارات التي لا يتجاسر بليغ ولا فصيح على الإقدام عليها، والمرور بشعبها خوفاً من الزلل والخلل))^(٤).

ومع أن المرتضى مسبوق في إشارته إلى أن الحذف دليل على شجاعة العربية، إلا أن كلامه هنا يكشف إضافته الحقيقية لهذا الاستنتاج، فجسارة النص تتحدد بقدر ما يعول منتجه على المخاطب، لهذا كان تردد الفصحاء والبلغاء أحياناً على الإقدام على الحذف تفويتاً لملكة القارئ التي استغلها القرآن وأنتج نصاً أورد فيه من الحذوف والاختصارات ما يحار فيها العقل استحساناً واستغراباً.

ومقومات القارئ القادر على سد فراغات النص، وتقدير الحذوف فيه يختصرها المرتضى في القارئ ذي الخبرة بكلام العرب، فهو القارئ الذي تثق العرب في قدرته على تأويل خطابها مهما

(١) المرجع نفسه، ج٢، ٧٣.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ٧٤.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ٧٣.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ٣٧٦.

بلغت درجة المحذوف منه. وهذا يعني أن للحذف عند العرب أدلة وشروطا ودلائل ومسوغات وأغراضا، استقصاها المرتضى وفصل فيها القول وضرب فيها الأمثلة في أثناء تأويلاته المتفرقة في الكتاب ولضيق المقام نحاول اختصار كلامه قدر المستطاع.

للحذف عند المرتضى قرائن ومؤشرات بعضها من جهة العقل وبعضها من جهة اللغة، فمن القرائن العقلية ورود ما لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام. وتتحول هذه القرينة إلى هدف جزئي من أهداف التأويل في الأمالي، وتكون دافعا لافتراض كلام محذوف ((يقتضي نزاهة نبي الله تعالى)).^١

أما المؤشرات التي من جهة اللغة فهي قرينة السياق اللغوي التي أظهر المرتضى بجلاء آفاق المشاركة الفعلية لأكثر من طرف في تأويل النص وإنتاج معناه فهي بمثابة الشفرة المشتركة التي يتراسل النص والقارئ بواسطتها لاكتشاف المحذوف وتقديره. وهو ما تعبر عنه إشارة المرتضى المتكررة إلى أن الحذف يحدث وفي النص ((دلالة على ما حذف)).^٢ وهذه بعض النصوص التي ترشد سياقاتها المرتضى إلى تقدير حذف فيها.

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^٣ وعطف الفرقان على الكتاب في هذه الآية إشارة عند المرتضى إلى أن في النص حذفاً؛ لأنه تعالى ((أراد: آتينا موسى الكتاب ومحمدا الفرقان؛ لأنه عطف الفرقان على الكتاب الذي أوتيته موسى عليه السلام، وعلمنا أنه لا يليق به، لأن الفرقان ليس مما أوتيته موسى عليه السلام، وجب أن نقدر ما يطابق ذلك. ومثله قول الشاعر:

تراه كأن الله يجده أنفه وعينيه إن مولاه له وفر

لما كان الجدع لا يليق بالعين، وإن كانت معطوفة على الأنف الذي يليق به الجدع، أضمرنا ما يليق بالعين، وهو البخص وما يجري مجراه)).^٤

وهناك مؤشرات نوعية في النصوص لا يلتفت إليها إلا من طالت ممارسته للأصيل منها، وزادت حساسيته اللغوية ليستطيع ملاحظة مواضع خاصة حذف فيها بعض الألفاظ أو الجمل باطراد دفعا للإطالة، فالنصوص تحافظ على المهم من ألفاظها وتتخلص من فضولها، من ذلك.

(١) المرجع نفسه، ج١، ٤٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ٤٥.

(٣) البقرة: ٥٣.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ٣٧٥.

على سبيل المثال . جملة القول التي يقدر المرتضى سقوطها من عدد من النصوص التي يتأولها؛ لأن من عادة العرب ((إضمار القول في مثل هذا الموضوع واختصار الكلام إذا طال وكان في الموجود منه دلالة على المفقود)).^١ ومحافظة النص على طول مفترض عامل شكلي يتعلق بتقليد جمالي راسخ في التصور العربي للنصوص.

ومراعاة الجانب الفني والجمالي في النص أهم مسوغات الحذف عند المرتضى، ويرى أن تضمن النص المحذوفات وعدم التصريح بها نتيجة طبيعية لانشداد المتكلم العربي إلى المبالغة في تجميل عباراته وتأنيقها. والغموض عند المرتضى رمز الصناعة والأناقة في كلام العربي الذي ينفر من التصريح المباشر عن أغراضه ((فالإضمار مع قوة الدلالة أحسن من الإظهار، وأدخل في البلاغة والفصاحة)).^٢ وتفضيل المرتضى الغموض الذي يخلقه الحذف مبني على اقتناعه بأهمية دور المخاطب في تشكيل معنى النص؛ إذ إن فنية النص تحول دون التصريح بالمعنى.

٢. الزيادة:

الزيادة آلية تأويلية مثلها مثل الحذف إلا أنهما آليتان متقابلتان؛ فالتقدير والإضمار المعبر عنهما بالحذف إضافة إلى بنية النص، بينما الزيادة إنقاص من هذه البنية. وتعني الزيادة عند المرتضى زيادة لفظ في التركيب لفائدة مجددة.^٣ وقوله: (مجددة) يخرج الألفاظ المترادفة؛ فإنها زيادة في اللفظ على المعنى لفائدة لغوية، ولكنها ليست جديدة.

ومفهوم الزيادة مفهوم نحوي في الأساس، نجح المرتضى في بلورته وإعادة صياغته. وقد انطلق المرتضى في دراسة الزيادة من مراجعة الدراسة النحوية لها، فتأمل نماذجهم وحلل إشاراتهم إلى بعض الألفاظ التي ينطبق عليها مفهوم الزيادة كما يفهمه المرتضى.

لاحظ المرتضى أن الألفاظ التي يعلل النحاة ورودها في التركيب بعلة التأكيد، هي الألفاظ التي ينطبق عليها مفهوم الزيادة؛ لهذا اهتم بدراسة هذا النوع من الشواهد، وقد كانت دراسته هذه بمثابة تطوير لمفهوم التأكيد عند النحاة.

أ. زيادة الكلمات:

^١ المرجع نفسه، ج٢، ٧١.

^٢ المرجع نفسه، ج٢، ٣٧٦.

^٣ انظر: المرجع نفسه، ج٢، ٣١٢.

النموذج الأهم لتعليل زيادة الكلمات عند النحاة بأنها للتأكيد هو المفعول المطلق، ويؤكد المرتضى أن التأكيد وحده لا يعلل استعمال المصادر مع الأفعال، ويخص من ذلك المصادر الدالة على نوع الفعل وصفته باعتبارها أبرز أمثلة التأكيد عند النحاة، يقول المرتضى: ((وكنت أملت قديماً مسألة أوضحت فيها أن التأكيد لا بد فيه من فائدة، وخطأت من ذهب إلى خلاف ذلك، وبينت أن كل موضع ادعي فيه أنه للتأكيد من غير فائدة مجددة، فيه فائدة مفهومة، وأن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا﴾^١ ما ورد هذا المصدر للتأكيد على ما يقوله قوم؛ بل لفائدة مجددة؛ لأنه تعالى أراد متاباً جميلاً مقبولاً واقعا موقعه))^٢.

ب . زيادة الحروف:

يحلل المرتضى بعض الأمثلة التي وردت عند النحاة وزعموا أنها تتضمن حروفاً ((زائدة لا معنى تحتها وإنما دخلت للتأكيد))^٣ وعدوا من ضمن ذلك قول العرب: ((ما إن في الدار زيد))^٤ والنحاة يقولون بزيادة (إن) في مثل هذا الموضع، لكن المرتضى يحلل هذا المثال بحثاً عن فائدة معنوية لـ(إن) في هذا التركيب، يقول: ((فأما قولهم: ما إن في الدار زيد، فيشبه أن يكون دخولها لفائدة تزيد عن قولهم: "ما في الدار زيد" لأنهم إذا قالوا: "ما في الدار زيد" جاز أن يريدوا أنه لا تصرّف له في الدار ولا تأثير لكونه فيها؛ فكأنه ليس حالاً فيها؛ لأنهم أبداً يقولون: ما في هذه البلدة أمير؛ ولا لهذا الناس مدبر؛ يريدون السياسة والتدبير. فإذا قالوا: "ما إن في الدار زيد" أو "ما إن للبلد أمير" فلا بد أن يريدوا: أنه ليس فيها على الحقيقة من ذكره))^٥. ولا يستبعد المرتضى أن يفهم النحاة مثل هذه الدلالات وإن عللوا زيادتها بالتأكيد. ويتضح دور المرتضى في تطوير مفهوم التأكيد عند النحاة باشرطه أن يكون التأكيد في مثل الكلام السابق دالاً على الفائدة فمن ((قال إنها دخلت للتوكيد يجب أن يكون مراده ما قصدناه وشرحناه، لأن التوكيد متى لم يكن تحتها فائدة كان دخوله عبثاً))^٦.

ج . دلالات الزيادة:

(١) الفرقان : ٧١ .

(٢) المرتضى، الأمل، ج٢، ٣١٢ .

(٣) المرتضى، الأمل، ج٢، ٣١٠ .

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ٣١١ .

(٥) المرجع نفسه .

(٦) المرجع نفسه، ج٢، ٣١٢ .

يكشف المرتضى دلالات لزيادة ألفاظ ربما احتجبت دلالة زيادتها عن كثير من الدارسين، ذلك أن الوصول إلى هذه الدلالات يتطلب تأملا طويلا لكلام العرب، والمثال السابق شاهد قوي على إدراك المرتضى لأغراض زيادة (إن) في قولهم: ما إن في الدار زيد. ((أما قول العرب: "الأمر ما جدع قصير أنفه" وقولهم: "الأمر ما يسود من يسود" وادعاء من ادعى أن (ما) هاهنا زائدة لا معنى تحتها وإنما دخلت للتأكيد؛ فالأولى غير ما ذكره؛ ومعنى قولهم: لأمر ما كان كذا وكذا أنه لأمر لست به عارفا؛ لأنهم لا يكادون يقولون: لأمر ما كان كذا وكذا وأنا به عارف؛ وإن جاز أن يقولوا: لأمر كان كذا وكذا وأنا به عارف؛ وإنما قالت: الزباء: "الأمر ما جدع قصير أنفه" لأنها كانت جاهلة بسبب قطع أنفه، وغير عالمة به، وهذا يبطل قول من جعلها زائدة بغير فائدة)).^١

والتكرار زيادة في اللفظ تقتضي من المرتضى تأويل ما ورد منه في القرآن الكريم بفائدة تليق بفصاحته وبلاغته من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَعَشِيَهُمْ مِّنَ الْيَمِّ مَا عَشِيَهُمْ﴾^٢ ففي هذه الآية وجه ((لم يذكر فيها، يليق بمذهب العرب في استعمال هذا اللفظ وهو أن تكون الفائدة في قوله تعالى: ﴿مَا عَشِيَهُمْ﴾ تعظيم الأمر وتفخيمه؛ كما يقول القائل: فعل فلان ما فعل، وأقدم على ما أقدم، إذا أراد التفخيم... ويدخل في هذا الباب قولهم: هذا هذا وأنت أنت. وفي القوم: هم هم... كل ذلك ارادوا تعظيم الأمر وتكبيره)).^٣

هذه المعرفة الدقيقة بأساليب العرب تعين المرتضى كذلك على تذوق الأشعار واستنباط معاني الزيادة فيها، وهي المسماة عند النقاد (الحشو) وكانت تعلق عادة بالمحافظة على وزن البيت من الخلل، يقول عن بيت أبي تمام:

أثاف كالحدود لظمن حزنا ونوى مثل ما انفصم السوار

((وقد عاب عليه قوله: "لظمن حزنا" بعض من لا معرفة له، وقال: لفائدة من قوله: "حزنا"، ولذلك فائدة؛ وذلك أن لظم الحزن يكون أوجع وأبلغ، فتأثيره اظهر وأبين، وقد يكون اللطم لغير الحزن)).^٤

وإصرار المرتضى على العثور على فائدة تحت كل لفظ يوقعه أحيانا في الاضطراب، فقد ذهب بعض المفسرين إلى زيادة (ما) في قوله تعالى: ﴿لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤَهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾^١ باعتبار

(١) المرجع نفسه، ج٢، ٣١٣.

(٢) طه: ٧٨.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج١، ٣٥٠.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ٣٤٤ وانظر كذلك: ج١، ٥٥٧.

أن الكلام يتم من دونها ويكون التقدير: لتندر قوما أنذر آباؤهم. لكن المرتضى يلح على إيجاد فائدة خفية لهذا اللفظ، فيرى ((أن يراد بها التنكير؛ كأنه [تعالى] قال: ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا﴾ وتقف، ثم تبتدئ فتقول: ﴿أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ كما يقول القائل: أكلت طعاما ما، ولقيت جماعة ما، ويكون الغرض التنكير والإجمال؛ وليست لفظة "ما" هاهنا زائدة؛ لأن حد الزائد أن يكون دخوله في عدم الفائدة كخروجه؛ وهي هاهنا مفيدة على ما بيناه))^٢. وقد ذهب أكثر أهل التفسير إلى أن المعنى على النفي، وهو الظاهر من السياق لترتيب ﴿فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ على ما قبله^٣. ويرجع حرص المرتضى على البحث عن فائدة تحت كل لفظ إلى أن القول بالزيادة من دون فائدة ينافي حكمة العرب، وقد دلت ((الأدلة الواضحة على أن العرب مع حكمتهم لا يتكلمون بما لا يفيد، وأن الكلام الذي ما وضع أصلا إلا لفائدة قليلة في وجوب الفائدة ككثيره؛ فرمما ظهرت هذه الفائدة لكل متدبر، وربما خفيت))^٤.

٣. التقديم والتأخير:

التقديم والتأخير باعتباره مفهوما تأويليا من المفاهيم التي لم تحظ بتأصيل نظري في الأمالي، وتطبيقاته في الكتاب محدودة، وجل ما نقع عليه منها يندرج ضمن آراء منسوبة إلى مفسرين أو نخاة نقلها المرتضى وأخضع بعضها للنقد والتحليل، ولعل هذا القدر القليل من الاستعمالات كاف في الحكم على وضوح هذا المفهوم في ذهن الناقد.

والتقديم والتأخير سنة من سنن كلام العرب كما يقول المرتضى: ((والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير))^٥. ومن أمثله على هذه الظاهرة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾^٦ لأن الطهارة إنما تجب قبل القيام إلى الصلاة^٧. ومنها قول الشاعر:

لمحقوقة أن تستجيب لصوته وأن تعلمي أن المعان موفق

يريد: أن الموقف معان^٨.

(١) يس: ٦.

(٢) المرتضى، الأمالي، ٢٠، ٢٧٤.

(٣) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ج٦، ١٥١.

(٤) المرتضى، الأمالي، ٢٠، ٣١٤.

(٥) المرجع نفسه، ١٠، ٤.

(٦) المائدة: ٦.

(٧) المرتضى، الأمالي، ١٠، ٤.

(٨) انظر: المرجع نفسه، ١٠، ٤٦٦.

وقد درس التقديم والتأخير في بعض مؤلفات النقد القديم بوصفه سببا من أسباب الغموض؛ ذلك أنه قد يتسبب في غموض المعنى نتيجة لنظم الكلم أو تركيبه تركيبا مخالفا للنمط السائد في نظام الجملة العربية. وبيت الفرزدق مثال شهير في هذا الصدد:

وما مثله في الناس إلا مملكا أبو أمه حي أبوه يقاربه

قال شيخه المرزباني: ((ففي هذا البيت من التقديم والتأخير ما قد أحال معناه وأفسد إعرابه))^١. وفي هذه الحالة يعنى التحليل بإظهار الجانب السلبي في مثل هذا الاستعمال، أما في الأمالي فيأخذ التقديم والتأخير منحى البحث عن الفائدة المتوخاة من التقديم والتأخير، وإبراز المعنى الجديد الذي يصنعه تقديم أجزاء من العبارة أو تأخيرها.

تدخل بعض أمثلة التقديم والتأخير في الأمالي في باب التوسع والتسامح في التعبير الذي هو شكل من أشكال الغموض المحببة التي تميز العربية في رأي المرتضى، فحين يسمع العربي قولهم: عرضت الناقة على الحوض، يعلم أن المعنى: ((إنما هو عرضت الحوض على الناقة))^٢. وكذلك ((قولهم: إذا طلعت الشعري استوى العود على الحرباء؛ يريدون: استوى الحرباء على العود))^٣. وفي هذا ما يعزز مبدأ الثقة في المخاطب الذي يتبناه المرتضى، غير أن هذا لا يعني خلو مثل هذه التعبيرات من الفائدة؛ فالتقديم والتأخير لا يخلو من فائدة عند المرتضى يقول مرجحا ((قراءة من قرأ: ﴿يُفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾^٤ بتقديم المفعولين على الفاعلين؛ وهو اختيار الكسائي وأبي العباس ثعلب، فيقتل بعضهم ويقتلون، وهو أبلغ في وصفهم، وأمدح لهم، لأنهم إذا قاتلوا وقتلوا بعد أن قُتِل بعضهم كان ذلك أدل على شجاعتهم وقلة جزعهم وحسن صبرهم))^٥. ويبدو أن المرتضى يشير بكلمة (أبلغ) إلى معنى المبالغة في وصفهم وهي ما يبحث عنه في كثير من الأساليب وهي الفائدة التي يشترطها في العدول عن المستوى الافتراضي في التعبير.

ينتظر المرتضى من كل من يذهب إلى أن في تركيب نص ما تقدما وتأخيرا أن يخرج بفائدة من هذا الافتراض، ويتحتم ذلك في تأويل الآيات القرآنية خاصة. يحكي المرتضى تأويلات عدة في قوله تعالى: ﴿حُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون﴾^٦ منها: ((ما أجاب به أبو

(١) المرزباني، الموشح، تحقيق: علي الجاوي، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت)، ٨٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ٤٦٦.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) التوبة: ١١١.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ٢٢٤.

(٦) الأنبياء: ٣٧.

عبيدة وقطرب بن المستنير وغيرهما من أن في الكلام قلبا، والمعنى: خلق العَجَل من الإنسان))^١.
 يميز أصحاب هذا التأويل بين نوعين من التركيب: أحدهما مائل، وهو (خلق الإنسان من عَجَل)
 والآخر مفترض وهو (خلق العَجَل من الإنسان). وعلى هذا فلا بد أن تكون الآية قد عدلت عن
 التركيب المفترض لإفادة معنى لا يستفاد إلا مع التركيب المائل، هذا ما تعبر عنه مناقشته هذا
 الجواب: ((ويبقى على صاحب هذا الجواب مع التغاضي له عن حمل كلامه تعالى على القلب أن
 يقال له: وما المعنى والفائدة في قوله: "خلق العَجَل من الإنسان"؟ أتريدون بذلك أن الله تعالى
 خلق في إنسان العجلة؟ وهذا لا يجوز؛ لأن العجلة فعل من أفعال الإنسان، فكيف تكون مخلوقة
 فيه لغيره؟ ولو كان كذلك لما جاز أن ينهاهم عن الاستعجال في الآية فيقول: ﴿سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا
 تَسْتَعْجِلُون﴾ لأنه لا ينهاهم عما خلقه فيهم))^٢.

ولأن هذا التأويل المبني على مقارنة بين تركيبين: مائل، ومحمّل لم يخرج بفائدة تسوغ هذا
 الافتراض فغيره أولى منه عند المرتضى الذي يرجح أن المراد من الآية ((المبالغة في وصف الإنسان
 بكثرة العَجَل))^٣. وهذا المعنى لا يتحقق بافتراض عدول عن تركيب إجباري إلى تركيب اختياري،
 لأن الكلام ليس في المستوى العادي للعبارة، وإنما هو في المستوى المجازي حيث لا يمكن عقد
 المقارنات بين التراكيب، ولهذا فضل المرتضى المعنى الذي وصل إليه؛ لأن ((هذا الجواب الذي
 قدمناه من غير حاجة إلى القلب والتقديم والتأخير؛ وإذا كان هذا المعنى يتم وينتظم على ما ذكرناه
 من غير قلب فلا حاجة بنا إليه))^٤.

والملاحظ أن المرتضى لا يسارع إلى افتراض وجود تقديم أو تأخير في النص، إذ يتردد في كتابه
 قوله: ((وهذا وجه ظاهر يغني عن التقديم والتأخير))^٥. ويفهم من هذا أن المرتضى يفضل المعنى
 الذي يظل النص معه محافظا على صورته الأولى، وهي قاعدة من القواعد التي تنظم توظيف آليات
 التأويل في الأمالي لا تختص بالتقديم والتأخير وحده، بل بكل الآليات التركيبية الأخرى، ومنها آلية
 الحذف (الأثيرة لديه) إذ يرى المرتضى أن ((كل جواب مطابق الظاهر ولم يبن على محذوف كان

(^١) المرجع السابق، ج١، ٤٦٦.

(^٢) المرجع نفسه.

(^٣) المرجع نفسه.

(^٤) المرجع نفسه، ج١، ٤٦٨.

(^٥) المرجع نفسه، ج٢، ٢٤٣.

أولى))^١. لكنه حين يخيّر نفسه بين التقديم والتأخير وتقدير محذوف يجعل التقديم والتأخير أولى من تقدير محذوف^٢.

وتتأثر بعض استعمالات التقديم والتأخير في الأمالي بالغايات الاعتزالية المتحكمة في الكتاب وصاحبه، وفي تلك الحالات لا يهتم المرتضى ببناء المفهوم بقدر اهتمامه ببناء الذات والمذهب، فيوظف التقديم والتأخير بما يحقق هذه الأهداف الخاصة، وهنا نجد يفترض أن التراكيب الحالية لبعض النصوص تشير إلى أخرى تلائم تلك الغايات، من ذلك مثلاً تأويله قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾^٣ إذ يرى أن من بين الأوجه التي تحتملها الآية: ((أن يحمل الكلام على التقديم والتأخير، ويكون تلخيصه: ولقد همت به، ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها))^٤. ويستشهد بكثير من النصوص على جواز تقديم جواب (لولا) عليها. ومعلوم أن المرتضى يجيد عن ظاهر الآية بدافع التنزيه؛ ليبين أن الهمّ لم يقع من نبي الله يوسف عليه السلام.

٤ . الفصل والوصل:

استدرك المرتضى على بعض المفسرين تأويلات لهم لم يراعوا في بناء معانيهم ضوابط الفصل والوصل، ومن أمثلة ذلك اعتراضه على تأويل أبي علي الجبائي قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^٥ قال الجبائي: ((عنى بقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ أي أسمعهم، وبصرهم، وبين لهم أنهم إذا أتوا مع الناس إلى موضع الجزاء سيكونون في ضلال عن الجنة، وعن الثواب الذي يناله المؤمنون في ذلك اليوم))^٦. ويعقب المرتضى بقوله: ((وهذا من جملة المواضع التي استدركت على أبي وينسب فيها إلى الزلل... على أن أبا علي جعل قوله تعالى: ﴿لَكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ من صلة قوله تعالى: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ وتأوله على أن المعنى به: أعلمهم وبصرهم بأنهم يوم القيامة في ضلال عن الجنة. والكلام يشهد بأن ذلك لا يكون من صلة الأول وأن قوله تعالى: ﴿لَكِنِ﴾ استئناف لكلام ثان))^٧.

(^١) المرجع نفسه، ج٢، ١٢٠.

(^٢) انظر: المرجع نفسه، ١، ٤٥٤.

(^٣) يوسف: ٢٤.

(^٤) المرجع السابق، ج١، ٤٧٧.

(^٥) مريم: ٣٨.

(^٦) المرجع السابق، ج٢، ٩٨.

(^٧) المرجع نفسه.

ويبين المرتضى أهمية مراعاة مواضع الفصل والوصل في تأويل النصوص بقوله: ((وأظن أن أبا علي إنما أنسه بهذا الجواب أنه وجد تالياً للآية لفظ أمر... والكلام لا تشبته معانيه من حيث المجاورة؛ بل الواجب أن يوضع كل منه حيث يقتضيه معناه))^١. وهذا ما دفعه إلى البحث في خصائص حروف العطف وبيان أثرها في المعنى^٢.

٥. النفي والاستفهام:

استعان المرتضى بالشعر في دراسته أسلوب النفي في القرآن، وعوّل عليه كثيراً في إيضاح طرائق النفي عند العرب التي لا يخضع بعضها لقواعد محددة، بقدر ما يخضع لنوع من الممارسة للبلغ من كلامهم. وقد ظن بعضهم أن بين بعض الآيات تناقضاً نجم عن نفي القرآن الشيء في مواضع وإثباته في مواضع أخرى. ومن ذلك على سبيل المثال: ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ. وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾^٤ وقوله تعالى: ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾^٥. والسؤال كما يعرضه المرتضى: ((ظاهر هذه الآيات ظاهر الاختلاف؛ لأن بعضها ينبئ عن أن النطق لا يقع منهم في ذلك اليوم، ولا يؤذن لهم فيه، وبعضها ينبئ عن خلافه))^٦. ويقف المرتضى على آراء ذهبت إلى أن يوم القيامة يوم طويل ممتد فقد يجوز أن يمنع النطق في بعضه، ويؤذن لهم في بعض آخر، لكنه يضعف هذا الجواب احتكاماً للظاهر؛ لأن هذا المعنى يوجب ((أن يكون قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ في بعضه، والظاهر بخلاف ذلك))^٧.

ويرى المرتضى أن ((الجواب السديد عن هذا أن يقال: إنما أراد الله تعالى نفي النطق المسموع المقبول الذي ينتفعون به، ويكون لهم فيه عذر وحجة... ومثل هذا قول الشاعر:

أعمى إذا جارتني خرجت حتى يوارى جاري الخدر
ويصم عما كان بينهما سمعي وما بي غيره وقر

وقال الآخر:

لقد طال كتمانك حتى كأنني برد جواب السائل عنك أعجم

(١) المرجع نفسه؛ وانظر: ج ٢، ٢٨٩.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ج ١، ٤٤٠، ٤٦٢٨، ج ٢، ١٠٨، ١٨١، ٢٢٤، ٣٥٥، ٣٧٦.

(٣) هود: ١٠٥.

(٤) الرسائل ٣٥، ٣٦.

(٥) الصفات: ٢٧.

(٦) المرتضى، الأمالي، ج ١، ٤٣.

(٧) المرجع نفسه.

وعلى هذا التأويل زال الاختلاف، لأن التساؤل والتلاؤم لا حجة فيه^١. وقد وجد هذا التحليل صدى واسعاً عند المفسرين وتبناه كثير منهم، وحرص بعضهم في دفاعه عنه على أن ينسبه إلى صاحبه المرتضى وإن أشار بعضهم إلى أن ثمة بعداً قد يلاحظ على هذا التأويل^٢.

ومن تحليلاته العميقة لدلالات النفي والاستفهام في القرآن الكريم تحليله للأسلوب الذي جاء عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾^٣ إذ كانت تأويلاته ومناقشته للأراء الواردة فيها تدل على أهمية مراعاة صحة التركيب واتفاقه مع ما أثر من كلام العرب، ومن تأويلاتها عنده: ((أن يكون (فلا) بمعنى الجحد وبمنزلة (لم) أي: فلم يقتحم العقبة؛ وأكثر ما يستعمل هذا الوجه بتكرير لفظ (لا) كما قال سبحانه: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى﴾؛ وكما قال الحطيئة:

وإن كانت النعماء فيهم جزوا بها وإن أنعموا لا كدروها ولا كدوا

وقلما يستعمل هذا المعنى من غير تكرير لفظ؛ لأنهم لا يقولون: لا جئتني وزرتني، يريدون: ما جئتني؛ فإن قالوا: لا جئتني ولا زرتني صلح؛ إلا أن في الآية ما ينوب مناب التكرار ويغني عنه، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ [البلد: ١٧] فكأنه قال: فلا اقتحم العقبة ولا آمن؛ فمعنى التكرار حاصل^٤. ويظهر من تحليل المرتضى هذا استفادته من سياق الآية في السورة لاستنباط دلالة التكرار التي اعتيدت في مثل هذا الأسلوب في كلام العرب وأشعارهم.

ولبعض المؤولين رأي آخر في هذه الآية فقد ذهب بعضهم إلى أن هذا الأسلوب أسلوب استفهام ((أي: فهلا اقتحم العقبة؟ أو أفلا اقتحم العقبة؟))^٥. لكن المرتضى يرد جوابهم هذا ويستضعفه معتمداً على معايير الحذف، يقول: ((وهذا الجواب ضعيف جداً؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَلَا﴾ خال من لفظ الاستفهام، وقبيح حذف حرف الاستفهام في مثل هذا الموضع، وقد عيب على عمر بن أبي ربيعة قوله:

ثم قالوا تحبها؟ قلت بهرا عدد القطر والحصى والتراب^٦.

(١) المرجع نفسه، ج١، ٤٤.

(٢) انظر مناقشة رأي المرتضى هذا في: أبي حيان، تفسير البحر المحيط، ج٨، ٢٦٩؛ الألويسي، تفسير الألويسي، ج٨، ٣٦٩.

(٣) البلد: ١١.

(٤) القيامة: ٣١.

(٥) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢٨٧.

(٦) المرجع نفسه، ج٢، ٢٨٨.

(٧) المرجع نفسه.

٦. الأمر والنهي:

سبق المرتضى إلى تحليل دلالات الأمر والنهي البلاغية وخروج صيغتهما عن معانيها الأصلية، واستخرج الكثير من المعاني التي أتت بصيغ الأمر والنهي المباشرة وقصد بها معان غير مباشرة لأنه ((قد يرد ما هو بلفظ النهي وهو غير نهي على التحقيق، كما يرد ما هو بصفة الأمر وليس بأمر))^١.

فمما خرج من الأمر عن صيغته الأصلية إلى دلالة أخرى هي التقرير والتنبيه على مكان الحجّة: قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^٢: ويشرح المرتضى هذه الدلالة بقوله: ((أن يكون الأمر وإن كان ظاهره ظاهر أمر، فغير أمر على الحقيقة؛ بل المراد به التقرير والتنبيه على مكان الحجّة، وقد يرد بصورة الأمر ما ليس بأمر، والقرآن والشعر وكلام العرب مملوء بذلك))^٣.

ويذهب المرتضى إلى أن بعض الدلالات التي تخرج إليها صيغة الأمر في كلام العرب دلالات نهي في الحقيقة، فالعرب تخرج كلامها. فيما يرى المرتضى. مخرج الأمر أحيانا وهي تريد المبالغة في التعليل والزجر والإنكار، ومما تأوله المرتضى على هذه الدلالة قوله ﷺ: ((مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستحي فاصنع ما شئت))^٤. فمن وجوه تأويل هذا الخبر عنده: ((أن من لم يستحي من المعايير والمخازي والفضائح صنع ما شاء، والظاهر ظاهر أمر والمعنى تعليل وإنكار... وهذا نهاية التعليل والزجر والإخبار عن كبر الذنب في اطراح الحياء، ويجري مجرى قولهم: بعد أن فعل فلان كذا فليفل ما يشاء، وبعد أن أقدم على كذا فليقدم على ما شاء؛ والمعنى المبالغة في عظم ما ارتكبه، وقبح ما اقترفه))^٥. ويتعمق المرتضى في تحليل دلالة صيغة الأمر التي يتوقف بعضهم عند دلالتها على الإباحة ليضيف إلى الأمثلة السابقة الأمر في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا

شِئْتُمْ﴾^٦ متلمسا فيها دلالة أبعد وهي المبالغة في التعليل والإنكار والزجر^٧.

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ٣١١.

(٢) البقرة: ٣١

(٣) المرتضى، الأمالي، ج ٢، ٦٨.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ٧٥. والحديث صحيح. انظر: الألباني، مشكاة المصابيح، ج ٣، ٩٩.

(٥) المرجع نفسه، ج ١، ٧٦.

(٦) فصلت: ٤٠.

(٧) انظر: المرتضى، الأمالي، ج ١، ٧٥.

ومما جاء من القرآن الكريم على صيغة النهي وليس بنهي . فيما يرى المرتضى . قوله تعالى :
﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^١ يقول: ((قوله تعالى :
﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ﴾ وإن كان ظاهره النهي ليس بنهي على الحقيقة... وإنما ذلك تخفيف عنه ﷺ
وترفيه، ورفع كلفة المشقة))^٢.

وقد لاحظ المرتضى أن النهي عن الفعل لا يعني دائما احتمال وقوعه من المنهي، استنتج
ذلك بصيغ النهي التي خوطب بها النبي ﷺ في القرآن الكريم، يقول: ((النهي لا يكون إلا عن
قبیح لا محالة، لكن النهي لا يدل على وقوع الفعل المنهي عنه؛ لأنه قد يُنهي عن الفعل من لم
يواقع قط، ألا ترى أن النبي ﷺ نهي عن الشرك وسائر القبائح، كما نهيينا، ولم يدل ذلك على
وقوع شيء مما نهي عنه منه))^٣.

ومما سبق يتضح أن المرتضى قد وظف الأمر والنهي لاستنباط كثير من المعاني ولعل منهجه
هذا قد لفت أنظار البلاغيين الذين جاؤوا من بعده إلى اكتشاف الكثير من دلالات أسلوب الأمر
والنهي في القرآن الكريم وفي الشعر.

٧. الالتفات:

يعرف المرتضى الالتفات بأنه ((الانتقال من خطاب إلى غيره، ومن كناية عن مذكور إلى مذكور
سواه))^٤. ويستشهد على هذه الظاهرة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا. لِتُؤْمِنُوا
بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾^٥ يقول: ((فانصرف عن مخاطبة الرسول إلى
مخاطبة المرسل إليهم، ثم قال: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ يعني الرسول ﷺ ثم قال: ﴿وَتُسَبِّحُوهُ﴾ وهو يعني
مرسل الرسول؛ فالكلام واحد متصل بعبءه ببعض، والخطاب متنقل من واحد إلى غيره؛ ويقول
الهدلي:

يا لهف نفسي كان جدة خالد وبياض وجهك للتراب الأعفر

ولم يقل: وبياض وجهه.

وقال كثير:

(١) طه: ١١٤.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٥٨.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ٣٦٠.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ٢٣٣.

(٥) الفتح: ٩٨.

أسى بنا أو أحسن لا ملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

فخاطب ثم ترك))^١.

ويبدو أن الالتفات عند المرتضى مختص بمخالفة الضمائر، كما هو عند كثير من الدارسين العرب، لكن بعض الدراسات المعاصرة^٢ تميل إلى توسيع مفهوم الالتفات في التراث العربي الإسلامي، وتفضل عدم الاقتصار على معالجة العدول في الضمائر وحدها، ومتابعة لوجهة النظر هذه ندرج بعض مباحث المرتضى في العدول عن المطابقة ضمن هذا المبحث.

أ . المخالفة في الضمائر:

من المواطن القرآنية التي يشير المرتضى إلى أنها تضمنت مخالفة في الضمائر قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾^٣ يقول: ((فخاطب الجماعة بالتيسير في البر والبحر، ثم خص راكب البحر))^٤. ومع أن المرتضى يشير إلى هذه المخالفة في الضمائر في الآية غير أنه لا يتوقف عندها كثيرا كما فعل بعض المهتمين باستكناه مثل هذه الدلالات فتعددت الآراء حول هذه المخالفة، أما المرتضى فاكتفى بهذه الإشارة المقتضبة؛ لأن الحديث عن هذه الآية يأتي في سياق الاستشهاد على تأويل آية أخرى كان الالتفات فيها مخرجا من شبهة كما يقول المرتضى^٥.

ب . المخالفة في العدد:

من مواطن المخالفة بين الأفراد والتثنية في الأمالي قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^٦ إذ يروي المرتضى آراء بعض المفسرين في هذه الآية حيث ذهبوا إلى أن اليد هاهنا الفضل والنعمة. ومجىء اليد بمعنى الفضل والنعمة - كما يقول المرتضى - معروف في اللغة، متظاهر في كلام العرب، وينبغي على ذلك ((أن يكون الوجه في تثنية النعمة من حيث أريد بها نعم الدنيا ونعم الآخرة... ويمكن أيضا أن يكون بتثنية النعمة أنه أريد بها النعم الظاهرة والباطنة))^٧. غير أن هذا التأويل يغفل النكتة في العدول عن

(^١) المرجع السابق، ج٢، ٢٣٤.

(^٢) انظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م) ٣٣، ٥٣.

(^٣) يونس: ٢٢.

(^٤) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢٣٤.

(^٥) انظر: المرجع نفسه.

(^٦) المائدة: ٦٤.

(^٧) المرجع السابق، ج٢، ٣.

الإفراد إلى التثنية؛ فقد جاءت لفظة اليد مثناة لدحض تلك الفرية بعد أن ذكرت مفردة على أسنة أصحابها، يقول المرتضى عن هذا العدول: ((وثنى اليدين تأكيداً للأمر وتفخيماً له؛ ولأنه أبلغ في المعنى المقصود من أن يقول: بل يده مبسوطة))^١. وقد أفاد التحول عن إفراد اليد تكذيبهم وإظهار أنه تعالى لا يعجزه شيء.

ومن مواطن الالتفات التي استوقفت المرتضى العدول عن الإفراد إلى الجمع في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾^٢ فقد تساءل: ((كيف وحد الكناية في مواضع وجمعها في آخر؟ فقال: ﴿مَنْ آمَنَ﴾ و﴿آتَى الْمَالَ﴾ و﴿وَأَقَامَ الصَّلَاةَ﴾ ثم قال: ﴿وَالْمُوفُونَ﴾ و﴿الصَّابِرِينَ﴾؟

ويجب: ((وأما توحيد الذكر في موضع وجمعه في آخر؛ فلأن ﴿مَنْ آمَنَ﴾ لفظه لفظ الوحدة، وإن كان في المعنى للجمع، فالذكر الذي أتى بعده موحدًا أجري على اللفظ وما جاء من الوصف بعد ذلك على سبيل الجمع مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُوفُونَ﴾ و﴿الصَّابِرِينَ﴾ فعلى المعنى))^٣.

ج . المخالفة النحوية:

وموازاة الالتفات في العدد الحاصل في الآية السابقة تحول أسلوبه آخر من الرفع إلى النصب خرجته المرتضى بقوله: ((فأما نصب ﴿وَالصَّابِرِينَ﴾ ففيه وجهان:

أحدهما المدح، لأن مذهبهم في الصفات والنعوت إذا طالت أن يعترضوا بينها بالمدح أو الذم؛ ليميزوا الممدوح ويفردوه، فيكون غير متبع لأول الكلام... والوجه الآخر في نصب ﴿وَالصَّابِرِينَ﴾ أن يكون معطوفاً على ذوي القربى، ويكون المعنى: وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين))^٤.

ومن الأساليب التي وردت في الأمالي: العدول عن المطابقة في الخبر، ذلك أن جواب الاسم بالاسم. كما يلاحظ المرتضى. أكثر في كلام العرب وأحسن من جوابه بالفعل^٥، وعليه أتت

(١) المرجع السابق، ج٢، ٦٥.

(٢) البقرة: ١٧٧.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج١، ٢١٢.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) المرجع نفسه، ج٢، ٢٩٠.

القراءة المشهورة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ . فَكُ رَقَبَةً . أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ ﴾^١ إلا أن هناك ما يرجح قراءة: ﴿ فَكُ رَقَبَةً . أَوْ أَطْعَمَ ﴾ باعتبارها عدولا عن الجواب عن الاسم بالاسم إلى الجواب بالفعل. يقول المرتضى: ((وليس يمتنع أن يفسر اقتحام العقبة . وإن كان اسما . بفعل يدل على الاسم؛ وهذا مثل قول القائل: ما أدراك ما زيد؟ يقول، مفسرا: يصنع الخير، ويفعل المعروف، وما أشبه ذلك، فيأتي بالأفعال))^٢.

٨ . الإعراب

الإعراب هو تغير أواخر الكلم تبعا لاختلاف مواقعها واختلاف ما يؤثر فيها في الجملة. والوظيفة التي يضطلع بها الإعراب، كما يؤكد النحاة، هي إزالة اللبس، ويعنون به تعدد الاحتمالات في دلالة العبارة. يتضح هذا المفهوم في حديث ابن يعيش، مثلا، عن رفع الفاعل دون المفعول: ((الفاعل يظهر برفعه فائدة دخول الإعراب الكلام من حيث كان تكلف زيادة الإعراب إنما احتمل للفرق بين المعاني التي لولاها لوقع اللبس؛ فالرفع إنما هو للفرق بين الفاعل والمفعول اللذين يجوز أن يكون كل واحد منهما فاعلا ومفعولا))^٣. غير أن الإعراب والمعنى قد لا يتوافقان، وفي هذه الحالة يستمسك عادة بالمعنى؛ فالإعراب في خدمة المعنى، يتضح المعنى بسلامته ويغض باختلاله*.

يرتبط التأويل بالإعراب في كثير من المواضع في الأمالي، وتتأكد صحة المعنى عند المرتضى حين يستقيم إعراب النص بعد الفراغ من اقتراح أي تغيير في بنيته. وتحتفظ لنا الأمالي بصور من المآخذ على بعض المؤلفين ممن فاتهم مراقبة مطابقة المعنى للإعراب، من ذلك، على سبيل المثال، ما سجله المرتضى في إحدى تأويلاته على المفسرين ومعربي القرآن، يقول: ((وما رأينا أحدا من المفسرين لهذه الآية . على اختلافهم وذكرهم كل ما تقتضيه وجوه الإعراب في آيات القرآن . تعرض لذكر المفعول ولا قال: إنه ظاهر ولا مقدر محذوف يدل الكلام عليه. وهذا على كل حال تقصير ظاهر))^٤. ولعل هذا يؤكد أن الإعراب عند المرتضى عامل أساسي من عوامل مراقبة صحة المعنى لهذا كان توظيفه له في كتابه على درجة كبيرة من الضبط والاعتدال.

(١) البلد: ١٢ . ١٤ .

(٢) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢٩٠ .

(٣) ابن يعيش، شرح المفصل، (بيروت، عالم الكتب، د.ت) ج١، ٧٣ .

* يقول ابن جني في باب: (تجاذب المعاني والإعراب): ((هذا موضع كان أبو علي . رحمه الله . يعتاده ويلم به، ويعت على المراجعة له وإلطاف النظر فيه. وذلك أنك تجد في المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى متجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر وهذا يمنعك منه. فمتى اعتورا كلاما ما أمسكت بعروة المعنى وارتحت لتصحيح الإعراب)). (ابن جني، الخصائص، مرجع سابق، ج٣، ٢٥٥).

(٤) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٠٧ .

أ. معاني علامات الإعراب:

١. معاني الرفع:

يربط النحاة بين الرفع والإسناد، لهذا كان الإسناد المعنى الرئيس الذي يرفع من أجله الاسم في الجملة سواء أكان هذا الإسناد بالأصالة أم بالإتباع. ويستوي في هذا وقوع الاسم مبتدأ مع وقوعه خبراً أو فاعلاً أو نائباً عن الفاعل، فالمعول عليه أن يكون مسنداً أو مسنداً إليه. وقد يخفى الإسناد في بعض المواضع أو يلتبس بموقع إعرابي آخر، فيأتي بذلك متلوناً بدلالات مختلفة تناسب المواضع وتسوغ الرفع عليه، وهناك مواضع عدة يتلون فيها الإسناد دلالياً أو يأخذ فيها صوراً مختلفة، ومما ورد منها في الأمالي: ملاحظة المرتضى أن من عادة العرب الإخبار عن المصدر بالاسم، وهو ما جاء عليه قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾^١ إذ ((أخبر عن البر (بمن) والبر كالمصدر، و(مَنْ) اسم محض... والعرب تقول: إنما البر الذي يصل الرحم ويفعل كذا وكذا))^٢. وقد وجد المرتضى بعض النحاة يقدر أن المعنى: ولكن البر بر من آمن بالله واليوم الآخر^٣. على حذف المضاف. لكون المبتدأ معنى والخبر عينا؛ بينما نجد المرتضى يميل إلى المعنى الأول ويستشهد بهذه الآية بمعناها هذا في مواضع أخرى. والمرتضى حين يجيز هذا التركيب يستشف دلالة المبالغة في التعبير القرآني بامتداح البار حتى كأن الإنسان ذا البر هو البر بعينه.

٢. دلالة النصب:

ذهب بعض المحدثين في دلالة النصب إلى ((أن الفتحة لا تدل على معنى كالضمة والكسرة، فليست بعلامة إعراب، وإنما هي الحركة المستحبة عند العرب التي يحبون أن يشكّل بها آخر كل كلمة في الوصل ودرج الكلام. فهي في العربية نظير السكون في لغتنا العامية))^٤ لكننا نرى النحاة يربطون بين النصب ومعنى المفعولية ذلك ما نجده عند المبرد مثلاً، الذي يقول: ((اعلم أنه لا ينتصب شيء إلا على أنه مفعول أو مشبه بالمفعول في لفظ أو معنى))^٥. وهذا ما نراه عند المرتضى في كثير من مواضع النصب عند المرتضى من ذلك اعتراضه على مذهب بعض النحاة في مثل قول المتنبي:

ابعد بعدت بياضاً لا بياض بعده لأنت أسود في عيني من الظلم

(١) البقرة: ١٧٧.

(٢) المرتضى، الأمالي، ج١، ٢٠٨.

(٣) انظر: سيويه، الكتاب، ج١، ٢١٢.

(٤) إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩م)، ٧٨.

(٥) المبرد، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عضيمة، (القاهرة: د. ن، ١٩٦٣م)، ج٤، ٢٩٩.

إذ اختلف المرتضى مع من حمل مثل هذه الصيغ على الشذوذ وسعى إلى تأويل ما جاء منها مخالفا لقواعدهم. يقول: ((قوله: "لأنت أسود في عيني" كلام تام، ثم قال: "من الظلم" أي: من جملة الظلم، كما يقال حر من أحرار، ولقيم من لثام، أي من جملتهم))^١. ويصل المرتضى إلى أن (أسود) ليست للمفاضلة والتعجب كما تقول: هو أفضل من زيد، أو كقولك: زيد أضرب من عمرو، وفي مثل هذين المثالين يكون الجار والمجرور في موضع النصب؛ لأنه على تقدير: غالب زيد عمرا في الضرب فغلبه، فيكون في معنى المفعول. يقول المرتضى: ((ولفظة (من) في بيت المتنبي في موضع رفع؛ لأنها وصف لأسود؛ وإذا أريد المفاضلة والتعجب كانت منصوبة الموضع بأسود، كما تقول: زيد خير منك، فمك في موضع نصب بخير، كأنه قال: قد خارك يخيرك، أي يفضلك في الخير))^٢. يتضح من هذا أن دلالة النصب التي يلاحظها المرتضى في الجار والمجرور كانت قرينة من القرائن التي هدته إلى هذا المعنى. ويفهم مما سبق أن موقع المفعولية لا يتعلق بالعلامة الإعرابية وحدها، فقد تختلف العلامة أو تتخلف، ومع ذلك يراعى المحل الإعرابي للمفعولية الذي يرتبط بالمعنى.

ب. تعدد أوجه الإعراب:

رصدت بعض الدراسات أسباب تعدد أوجه الإعراب فعرضت لذلك أسبابا عدة، منها: الحذف واختلاف النحاة في المحذوف، والتنغيم والموقف الكلامي المرتبط به، وغياب العلامة الإعرابية، والإعمال والإلغاء، والقطع والاستئناف والإتباع^٣. وتنطلق هذه الدراسات من سؤال مفاده: هل يتبع التعدد الإعرابي بالضرورة تعدد دلالي؟

تتبع بعض الدارسين تخريجات معري القرآن وخرج بالنتيجة التالية: ((أن تعدد أوجه الإعراب لا يرتبط ارتباطا ضروريا بالتعدد الدلالي))^٤. ولقد شكلت كتب إعراب القرآن للمرتضى مصدرا من أهم مصادره في الأمالي وكثيرا ما أحال على آراء أصحابها وتأويلاتهم. ولأن المعنى كان محور هذا الكتاب فقد ارتبطت كل التخريجات النحوية فيه بالمعنى ارتباطا وثيقا. ومن الأمثلة التي تظهر هذا الارتباط، إضافة إلى ما سبق ذكره في فقرات سابقة: ورد في الأمالي أن في انتصاب النجوم والقمر في قول جرير:

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ٩٣.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) انظر: محمد حماسة عبد اللطيف، مقالة: تعدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية، ضمن: دراسات عربية وإسلامية، (القاهرة: دار الزهراء، ١٩٨٤م) ج٢، ٩٣؛ وكذا: محمد خضير، الإعراب والمعنى في القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ١٦٠.

(٤) خضير، المرجع نفسه، ١٢٩.

الشمس طالعةٌ ليست بكاسفةٍ تبكي عليك نجومَ الليل والقمر

ثلاثة أوجه^١:

١. أنه أراد أن الشمس طالعة وليست مع طلوعها كاسفةً نجومَ الليل والقمر، لأن عظم الرزء قد سلبها ضوءها؛ فلم يناف طلوعها ظهور الكواكب.
٢. أن يكون انتصاب ذلك كما ينتصب في قولهم: لا أكلمك الأبد، والدهر، وطول المسند، وما جرى مجرى ذلك؛ فكأنه أخبر بأن الشمس تبكيه ما طلعت النجوم وظهر القمر.
٣. أن يكون القمر ونجوم الليل باكين الشمس على هذا المرثي المفقود، فبكتهن؛ أي غلبتهن بالبكاء؛ كما تقول: باكاني عبد الله فبكيته، وكاثرتني فكاثرتته، أي غلبته وفضلت عليه.

ج . التخريج النحوي:

يتأمل المرتضى تحريجات النحاة ويلاحظ أن أهدافها البعيدة قد تغيب عن الأذهان، إلا أنه يجد في الانتقادات التي يوجهها النحاة تسلية لما يتعرض له هو نفسه من اتهامات بالتمحل والتعسف في التأويل، يقول المرتضى: ((وأصول العربية مملوءة من هذا؛ فإنهم يتمحلون ويتطلبون العوامل التي لا تظهر في تمام الكلام، ويقدرّون فيها التقديرات البعيدة حراسة للأصول، ونصرة لما دل عليه الدليل. ومن تصفح تمحلهم للعامل في الحال إذا عري الكلام كله من تصريح به، وتغلغلهم إلى ضعيف وقوي وبعيد وقريب علم أن الذي سلكناه... طريق صحيح لا اعتراض عليه))^٢. ووجه المقارنة بين تأويل المرتضى وتحريجات النحاة هو دعوى وجود أصل مخالف لما عليه الظاهر. وإذا كان المرتضى قد اتهم بالتعسف والتمحل في البعد عن الظاهر فقد هوجم النحاة على دعوى الأصل هذه، وافترض وجود اختلاف بين ما نلفظه وبين النموذج الأساسي الذي نصدر عنه، ودعا بعض من وهم إلى الأخذ بالصورة النهائية التي تؤول إليها صورة الكلام من غير التفات إلى دعاوى النحويين في تلك الأصول ولا إلى التفصيلات التي أوردوها فيها؛ لأنها بزعمهم تعقد النحو. والحقيقة أن من يذهب إلى هذا القول يغفل عن أمر مهم تنبه إليه النحويون، ولم يدرك المأزق العقلي الذي يحاولون التخلص منه، ذلك هو التناقض الذي يربك دراستهم، فلم يكن هؤلاء اللغويون يجنحون إلى هذه التخريجات إلا مضطرين، لا أنهم كانوا ميالين إليها مسرعين كما يذهب بعض الباحثين، بل كانوا يشددون على الالتزام بالظاهر ما أمكن^٣.

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ٥٢، ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ٣١٤.

(٣) انظر: ابن جني، الخصائص، مرجع سابق، ج١، ٢٦٥.

وقد شهد عصر المرتضى (القرن الخامس) أقوى دعوة صريحة إلى الاكتفاء بظاهر العبارة، وتجاوز تقديرات النحاة؛ فقد دعا ابن مضاء الظاهري إلى التمسك بالقيمة المادية للكلام والقبول بالواقع اللغوي، والتعليل بعلّة واحدة وهي أن يقال: ((كذا نطقت به العرب))^١. ويصدر ابن مضاء في هذا عن رفض لمبدأ القياس الذي يقوم على القيمة العقلية للغة التي هي من خيالات النحويين في نظره، ولهذا السبب يقبل بالعلل التي تظهر في الكلام دون المستنبطة، فالفرق عنده ((بين العلل الأول والعلل الثواني أن العلل الأول بمعرفتها تحصل لنا المعرفة بالنطق بكلام العرب المدرك منا بالنظر، والعلل الثواني هي المستغنى عنها في ذلك))^٢.

يظهر هذا الاعتراض على النحاة القيمة المهمة لتفريق سوسير بين اللغة والكلام، ومع أن النحاة لم يدركوا موطن الخلط - كغيرهم من اللغويين في جميع الأصقاع حتى كشف عنه سوسير - إلا أنهم على الأقل شعروا بوجود المشكلة، وحاولوا التوفيق بين العقلي المجرد والصورة الذهنية المناقضة التي يؤول إليها الكلام، وأما من اعترض عليهم ودعا إلى إلغاء تعليلاتهم فلم يشعر بوجود المشكلة أصلاً، وهم بهذا لهم عليه فضل التنبيه والسبق.

والحقيقة أن مشكلة ابن مضاء تكمن في تركيزه على الجانب الكلامي، وتمسكه بالألفاظ المنطوقة (كذا نطقت به العرب) وأما تتبع الصور التجريدية، أو القيمة العقلية للرمز اللغوي فلم يكن يشغله، ولهذا لم يكن لتعليلات النحاة من قيمة عنده لأنه لا ينشغل بالمعاني العقلية، ولأبي علة أصبحت الصورة الكلامية على ما هي عليه. وقد غفل عن أمر مهم وهو أننا لو منعنا رد الجمل إلى أصول تولد منها أو تنزاح عنها، وفرضنا كل جملة أصلاً في بابها لاقتضى هذا ألا يكون للنحو قياس، بل ولا وجود، لأن مقتضى التسليم بهذه المقولة يعني أن تكوين الجملة في العربية يكون لها آلاف الصور المحتملة؛ إذ كل جملة أصل في بابها، وهذا يمنع تصنيف الجمل إلى أنواع، وكيف يمكن أن نزع أن لدى العربي مئات الأصول التي يكون بها جملته؟

لقد أزاح سوسير بتفريقه بين اللغة والكلام الكثير من مشكلات التأويل في التراث العربي، فأعاننا على تغيير نظرنا إلى مشكلات الحذف والتقدير والتأخير وغيرها من قضايا التركيب، ذلك أن كل ما يقدر من محذوفات إنما يقصد به أنه قائم في العقل، أو قل قائم في اللغة، ولكنه محذوف من الكلام، وكل تقديم وتأخير إنما هو واقع في الكلام دون اللغة، إذ إن اللغة بما

(١) ابن مضاء، الرد على النحاة، تحقيق: شوقي ضيف، ط٢، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ٦٧.

هي نظام لا يختلف ترتيبها، ولكن الصورة التنفيذية للكلام هي التي تتغير، وعلى هذا الأساس نفهم كلام النحويين عما هو الأصل، وأن ما خرج عن الأصل هو دواعي التنفيذ، أي دواعي الكلام.

وبعد، فلقد كان توظيف المرتضى للآليات اللغوية بشقيها المعجمي والتركيبى يكشف عن وعي عميق بدور الكلمة في ذاتها وفي محيطها السياقي؛ ولعل اهتمام المرتضى باللفظة لم يكن إغفالا لدور السياق في تحديد معناها بقدر ما هو إدراك لما يمكن أن تحمله من إichاءات وظلال معنوية لا يؤديها إلا كلمات بعينها. ولئن أبرز احتفاء المرتضى بالألفاظ أهمية اختيار الكلمة في بناء النص فقد أظهرت معالجته للآليات التركيبية أهمية إدراك العلاقات التي تجمع بين الألفاظ داخل التركيب، ويزداد تقديرنا لجهود المرتضى هذه إذا تذكرنا أن مثل هذه المعالجة اللغوية الواعية للمعنى لم يكتسب في التراث هذا الزخم إلا بعد نظرية النظم.

وإذا كان ما مضى يبرز دور المرتضى في تطوير دراسة الجمل والعبارات في مستواها غير الجمالي، فإن الفصل التالي يتأمل دراسته للمستويات المجازية للكلام.

الفصل الخامس:

الآيات الجمالية

تعدد اهتمامات المرتضى وتشعب في أكثر من اتجاه على نحو يغدو من غير الممكن حصره في حقل معرفي واحد. وقد أظهرت الفصول السابقة من هذه الدراسة المرتضى مفسرا وعالما لغويا مما يفسح المجال لأن تتأمل الصفحات التالية إنجازه النقدي، وإن كان هذا الجانب من شخصيته قد وجد اهتماما واضحا من دارسيه حتى أن الجوانب الأخرى تكاد تطوى حين نتأمل مسيرته النقدية الحافلة. ولا شك في أن حضور النص الشعري والقضايا المتعلقة به في الأمالي من الوفرة والأهمية بما يعنى من تسويغ المنحى المنهجي لهذا الفصل الذي يعنى ببحث آليات تأويل النص الشعري تحديدا.

العلاقات البيانية:

تحدد في البلاغة العربية أن العلم الذي يدرس الصورة الشعرية ويقدم أدوات لتحليلها هو (علم البيان) من حيث هو: إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان^١. وينطوي هذا التحديد على أمرين:

الأول: إن موضوع علم البيان ليس مطلق المعنى، وإنما يتجه صوب المعاني التي تتفاوت على جهة الوضوح والخفاء، أو على جهة القرب والبعد. وهذا التفاوت لا يظهر بالدلالات الوضعية، وإنما يتحقق أساسا بالدلالات العقلية التي تحتوي على الكناية والتشبيه والمجاز. وبذلك تصبح الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه التي تنشأ بالمجاز، الرديف الموضوعي للبيان. أما الدلالة الوضعية فإنها توقع المتكلم في منطقة التواطؤ والابتدال، وتجعل معانية مكرورة لا إثارة فيها ولا تجديد. من هنا يكون التفاوت الدلالي قرين الجودة والإبداع المصاحبين لكل عمل فني.

الثاني: يمتاز البيان باعتماده على الدلالة الفنية والتخييلية التي تنشأ بالمجاز بوصفه دليل الجودة والإبداع، ولذلك سمي مجازا أي انتقالا من ضيق الدلالة الوضعية نحو مجالات سياقية واسعة ممتدة الأطراف. فصانع البيان يستطيع العبور بمعاني الألفاظ من أوضاع قديمة ومعتادة إلى أخرى جديدة أكثر توسعا ورحابة، لملاحظة علاقة بين اللفظ الحقيقي المستعمل ومعنى اللفظ المجازي الحديث.

هذه العلاقة بين المعنيين: الحقيقي والمجازي هي التي يمكن تسميتها (العلاقات البيانية) بوصفها محصلة للتفاعل بين المعنى الأول والمعنى الثاني. وتبني هذه العلاقات إما على أساس

(^١) انظر: السكاكي، مفتاح العلوم، (القاهرة: مطبعة الباي الحلبي وأولاده، ١٩٣٧م)، ٧٧؛ والقزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١م)، ٣٢٦.

المشابهة أو على أساس المجاورة واللزوم^١. ذلك أن هذه العلاقات قد تربط بين أمرين متشابهين بالتشبيه والاستعارة، مع فارق في التركيب النحوي لكل منهما. فإذا كان التشبيه يستند في تركيبه إلى ذكر الطرفين معا بتمثيل صورة المشبه في صورة المشبه به، فإن الاستعارة قد تستغني عن أحدهما دون الآخر، إما بحذف المشبه وتسمى استعارة تصريحية، أو بحذف المشبه به وتسمى استعارة مكنية.

وقد تربط بين أمرين متلازمين في الدلالة، يكون أحدهما مضمنا في الآخر، أو جزءا منه أو سببا فيه، أو لازما عنه. ويسمى هذا الارتباط في البلاغة العربية (الدلالة اللزومية) أو (المعنى البعيد) ويصطلح على تسميته في النقد الأدبي بـ(الإيجاء) لأنه يقوم على استدعاء اللوازم فيكون المعنى المباشر والمعنى البعيد سفرا في المعاني اللازمة عن بعضها البعض^٢. وينهض بتأدية هذه العلاقة اللزومية في البلاغة العربية: المجاز المرسل والكناية، مع فارق في التركيب النحوي لكل منهما. فالمجاز المرسل يستدعي قرينة دالة على المحذوف في التركيب المجازي، وهي القرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي، فيما تستغني الكناية عن القرينة، باعتبارها تستعمل اللفظ على وجه الحقيقة، لكن لا ليكون مقصودا بالذات، بل لينتقل منه إلى لازمه المقصود، المعنى البعيد، لما بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي من علاقة اللزوم^٣.

هذا على مستوى التخطيط العام، أما إذا أردنا أن نتبع كل الفروع والأنواع التي تمخضت عن هذه العلاقات في البلاغة العربية، فثمة أنواع كثيرة وعديدة مما لا يتسع هذا المقام لذكرها وتفصيلها بشواهدها وشواردها. وما دام موضوع هذه الدراسة يقتصر على دراسة المتن البلاغي الوارد في كتاب أمالي المرتضى، فإن الأولى هو متابعة هذه العلاقات في هذه الحدود ما أمكن.

ويبدو أن العلاقات البيانية اللزومية لم تكن تثير حماس المرتضى مقارنة بمجال المشابهة التي كانت أكثر حظا في كتابه دراسة وتحليلا. ولذلك فإنه حين التفت في دراسته لدلالات اللزوم، جاء حديثه عنها متلفعا بظلال باهتة وشاحبة ضمن إشارات عابرة ولمحات معترضة. وهي إشارات لا تعيننا على إدراك المكون المعرفي لهذه العلاقات الذي نستطيع من خلاله الوقوف على القوانين المتحكمة في استعمالها البلاغية، وتحصيل الوظائف التي تنهض بتأديتها في العمل الفني. ثم إن تتبع العلاقات البيانية في كل تفاصيلها وتضاريسها قد يبدو في ذاته عملا مرهقا لا ينطوي على

(١) انظر تمام حسان: الأصول، (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ٣٢٨.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ٣٢٩.

(٣) انظر المرجع نفسه.

قيمة علمية أكيدة؛ لأن الأهم من ذلك رصد المنحى النظري العام الذي طبع دراسة المرتضى للعلاقات المجازية التي تصل اللفظ بالمعنى في العمل الإبداعي. لهذا كان لا مناص من تجاوز دلالة المجاورة والاختصار على القسم الأول الذي يشتمل على المشابهة وما يدخل تحته من تشبيه واستعارة. ويأتي الاهتمام بالمشابهة من اعتبارين اثنين: أولهما، أن المشابهة أوسع العلاقات البيانية مجال تحليل وتطبيق. وثانيهما، أن المشابهة أكثر المصطلحات دوراناً على لسان المرتضى. وهذا الاهتمام البالغ بوسيلة أساسية من وسائل التصوير والتخييل التي تنطوي عليها اللغة البيانية والجمالية، يبعث على الاطمئنان للحصيلة النظرية المتمخضة عن موضوع المشابهة في هذا الكتاب.

١. التشبيه:

التشبيه نزعة فطرية ملازمة لطبيعة الذات الإنسانية، ووسيلة من وسائل التعبير الشعري الأنيق، ونمط من أنماط التصوير الفني الدقيق الذي لا يختص بجنس دون آخر، ولا يقتصر على بيئة دون أخرى. وقد قيل: إن التشبيه مبني على تلمحه النفس من اشتراك بعض الأشياء في وصف خاص يربط بينها، لهذا كان من أقدم صور البيان^١. لكن هناك من يرى أن التشبيه وسيلة هامة من وسائل التفكير والاكتشاف. فهو وسيلة تفكير كونه يجسد فعل العقل الواضح لا الخيال الجامح، ذلك الفعل الذي يتم عبر ما تنسجه الروية من علاقات وطيدة بين أشياء مختلفة في الأجناس ومتابعة الزمان والمكان. وهو وسيلة اكتشاف لأنه على مبدأ التداعي، فالشيء يستدعي إلى الذهن شيئاً آخر يماثله في صفة بارزة تنكشف من خلاله حقيقته وهويته. وعملية التداعي هي في حد ذاتها عملية من عمليات الاكتشاف، حيث يتم بها، ومن خلالها، اكتشاف شيء آخر لوجود علاقة بينهما إما في حالة التشابه والتماثل النسبي، وإما في حالة التضاد والاختلاف الكلي^٢.

والتشبيه في مجمل الدراسات النقدية العربية المعاصرة لا يكاد يحظى بالمكانة التي كان عليها في النقد القديم، و لدى بعض الدارسين المحدثين توجهات واضحة للتقليل من شأنه حين يقارن بالأساليب الأخرى كالاستعارة مثلاً^٣. وربما اتخذت مثل هذه المواقف تجاه التشبيه نتيجة إفراط عدد كبير من النقاد القدماء في الاحتفاء بالتشبيه، ومغالاتهم في الاعتداد به.

(١) انظر: على الجندي، فن التشبيه، (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٥٧م)، ج١، ٥٠.

(٢) انظر: شكوي عزيز الماضي: في نظرية الأدب، (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣م)، ١٤٨.

(٣) راجع مكانة التشبيه عند كل من: مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، (بيروت: دار الأندلس، د. ت) ١١٩؛ وأدونيس، زمن الشعر، (بيروت: دار العودة، ١٩٨٣م)، ١٥٤ وما بعدها.

على أن الحديث عن التشبيه على ما نحو ما كان يفهمه البيانون الذين تناولوه بالدراسة والتحليل خلال الحقب التي سبقت المرتضى يستلزم استدعاء مجمل التعريفات والتصنيفات التي تعاطت مع هذه الوسيلة التصويرية في المشهد البلاغي، وقد يطول بنا الحديث لو تتبعنا فهم النقاد والبلاغيين القدماء لماهية التشبيه، إذ تعدد حدوده في الاصطلاح بعدد علماء البيان واختلاف ثقافتهم وبيئاتهم، وتفاوت درجات نمو أفكارهم وأذواقهم. وعلى الرغم من تعدد هذه الحدود والتعريفات، واختلافها شكلا ومظهرا، فهي تتحد مضمونا وجوهرا؛ إذ تقوم كلها على فكري الانفصال والمقاربة، التي ترى في التشبيه مجرد علاقة تقارب بين طرفين متمايزين هما المشبه والمشبه به لا اشتراك بينهما في صفة أو أكثر، أو في مقتضى وحكم ذهني لها^١. أي أن هذه العلاقة التقاربية تستند دوما إلى مماثلة تنهض إما على أساس من الحس، وإما على أساس من العقل والوهم. ولكن مهما تكن طبيعة هذه العلاقة فهي لا تستدعي أبدا اشتراك الطرفين في جميع الوجوه أو الصفات؛ لأنه لو حدث ذلك لاضطرب مفهوم التشبيه، واهتزت قيمته في الأذهان؛ إذ يصبح أحد الشئيين ليس شبيها بالآخر أو مماثلا له، ولكن متحدا به ومتقمصا ذاته، بحيث يصعب، بل يستحيل التمييز بينهما. ولا يخفى ما في ذلك من تمرد على أهم الأسس التي يركز عليها مفهوم التشبيه والتي تتمثل بالخصوص في فكري المقاربة والانفصال النسبي بين طرفيه.

من هنا نفهم سر قول قدامة بن جعفر: ((إنه من الأمور المعلومة أن الشيء لا يشبه بنفسه ولا غيره من كل الجهات، إذ كان الشئان إذا تشابها من جميع الوجوه ولم يقع بينهما تغاير البتة اتحدا، فصار الاثنان واحدا))^٢. وذهابه إلى أن أحسن تشبيهاهم ((ما أوقع بين شئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد))^٣. ولم يكن قدامة بدعا في طرح فكري الانفصال والمقاربة، بل كان مسبوقا بالجاحظ والمبرد. أما المبرد فقد جعل حسن الشعر موقوفا على المقاربة في التشبيه، إذ قال: ((أحسن الشعر ما قارب فيه القائل إذا شبه، وأحسن منه ما أصاب به الحقيقة))^٤. أما الجاحظ فلعله أول من أرسى دعائم فكرة الانفصال عندما قال: ((وقد يشبه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس، والغيث والبحر، والأسد والسيف، وبالحيّة والنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حدّ الإنسان، وإذا ذمّوا قالوا: هو الكلب

(١) راجع حدود التشبيه عند كل من: قدامة: نقد الشعر، مرجع سابق، ١٠٩؛ والرومي في رسالته: النكت في إعجاز القرآن؛ والباقلاني: بيان إعجاز القرآن، ضمن: ثلاث رسائل، مرجع سابق، ٧٤، ٣٨.

(٢) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مرجع سابق، ١٠٨.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ج١، ٣٨٥.

والخنزير، وهو القرد والحمار، وهو الثور، وهو التيس، وهو الذيب، وهو العقرب، وهو الجعل، وهو القرني؛ ثم لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم، ولا يُخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود (وهذه الأسماء)^١. وهي الفكرة التي تلقفها المبرد، فكشف عن كنهها، وعبر عن حقيقة مغزاها حينما قال: ((واعلم أن التشبيه حدًا؛ لأن الأشياء تشابه من وجوه، وتباين من وجوه؛ فإنما ينظر إلى التشبيه من أين وقع، فإذا شبه الوجه بالشمس والقمر فإنما يراد به الضياء والرونق، ولا يراد به العظم والإحراق))^٢. وسرعان ما انتقلت فكرتا الانفصال والمقاربة إلى النقاد والبلاغيين المتأخرين، وقلما نجد واحدا من هؤلاء لا يؤمن بها، ولا يصدر عنها في حديثه عن التشبيه سواء في تحديد حقيقته وطبيعته، أو في فهم دوره ووظيفته^٣.

وخلاصة القول: إن التشبيه، وفقا لهذا التصور، تشكيل لغوي خالٍ من أية مسحة شعورية أو عاطفية، يجمع بين طرفين في صفة أو أكثر، تكون إما حسية أو وهمية. وسواء اختلف الطرفان أو اتفقا فإن ذلك لا يمس جوهر التشبيه في شيء باعتباره علاقة لغوية تقوم على المقارنة، وتكشف عن الصفة البارزة في المشبه عن طريق محاكاته بالمشبه به بوصفه الأقوى في الصفة نفسها والمعروف بها في أذهان الخاصة والعامة.

داخل هذا الإطار المفاهيمي العام الذي بنى صرحه الجاحظ ورحب أفاقه المبرد نظر الناقد والبلاغي القديم إلى التشبيه نظرة يتخللها شعور بالإعجاب والإجلال والتقدير فاعتبره ((من أشرف كلام العرب، وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم))^٤. وهو باب كأنه لا آخر له؛ لأنه ((جار كثيراً في كلام العرب، حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم، لم يبعد))^٥. وهو مع ذلك غرض مهم، وفن أساس من الأغراض والفنون الشعرية الأكثر تداولاً عند شعراء الجاهلية القدماء^٦.

أما الشريف المرتضى فقد حافظ على بعض الأفكار التي استقرت عند أسلافه، ومنها فكرة الانفصال التي أعاد التذكير بها بقوله: ((وقد تشبه العرب الشيء بغيره في بعض وجوهه؛ فيشبهون المرأة بالظبية والبقرة ونحن نعلم أن في الظباء والبقر من الصفات ما لا يستحسن أن يكون في

(١) الجاحظ، الحيوان، مرجع سابق، ج١، ٦٥.

(٢) المبرد، مرجع سابق، ج٢، ٣٥٤.

(٣) انظر مثلاً: قدامة: نقد الشعر، مرجع سابق، ١٠٩؛ والعسكري: الصناعتين، ٢٦٢/١؛ وابن سنان: سر الفصاحة، ٢٤٦؛ وحازم: المنهاج، ٢٢٠. وراجع فكرة المقاربة عند ابن طباطبا: عيار الشعر، ٢١١؛ والقاضي الجرجاني: الوساطة، ١٢٣؛ والمرزوقي: شرح ديوان الحماسة ٩/١؛ وابن رشيق: العمدة، ٢٨٦/١.

(٤) الحسن بن وهب: البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديشي، (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٧م)، ٥٨.

(٥) المبرد، مرجع سابق، ج٢، ٢٣٤.

(٦) انظر: ثعلب، قواعد الشعر، ٢٨؛ وابن وهب: البرهان، مرجع سابق، ٥٨.

النساء، وإنما وقع التشبيه في صفة دون صفة ومن وجه دون وجه))^١. كما أن منهجه في دراسة التشبيه يذكر بمناهج المؤلفات التي سبقتها؛ إذ يقوم على اختيار موضوعات بعينها وتتبع ما نظم فيها قديما وحديثا. ومن أهم الموضوعات التي اختارها: وصف الرواحل بالسرعة والنحول^٢، ووصف الأثافي والرماد^٣، ووصف المصلوب^٤، ووصف العليل^٥، ووصف الذئب^٦، إلى غير ذلك مما دارت حوله تشبيهات الشعراء. وأغلب هذه العناوين مثبتة بنصوصها في كتاب ابن أبي عون (التشبيهات)*. فضلا عن أن هناك بعض الملاحظات التي أوردها المرتضى تعكس تأثيره بالمقاييس القديمة في التشبيه وإن لم يعتمد عليها كثيرا إلا أنها تسمعنا صدق القواعد التي تحدث عنها أسلافه. فمن المقاييس التي اعتمدها وكانت شائعة في عصره تعدد المشبه به. يقول: ((تأملت ما اشتملت عليه تشبيهات الشعراء فوجدت أكثر ما شبهوا فيه الشيء بالشيء الواحد، أو الشيئين بالشيئين، وقد تجاوزوا ذلك إلى تشبيه ثلاثة بثلاثة، وأربعة بأربعة، وهو قليل؛ ولم أجد من تجاوز هذا المقدار إلا قطعة مرت بي لابن المعتز، فإنها تشبيه ستة أشياء بستة أشياء))^٧.

إلا أننا إذا تأملنا دراسة المرتضى للتشبيه التي توزعت بين الأمالي وكتايبه الآخرين: (الطيف) (والشهاب) ترجح لنا أن المقاييس التي تحدد التشبيهات الجيدة قد بدأت في التغير، ونكتشف من مجمل ملاحظات المرتضى أن حسن التشبيه عنده ليس موقوفا على كثرة الوجوه الجامعة بين المشبه والمشبه به، ولا تتحدد قدرة الشاعر عنده على إصابة أكثر ما يمكن من وجوه الشبه بين الطرفين المتشابهين عند المقارنة، وإنما نحن بصدد توجه يرى أن حسن التشبيه يكمن في الجمع بين الأشياء المتباعدة. وهو ما يعني أن الشاعرية الحقة هي في القدرة على الجمع بين البعيدين حتى يصير بينهما مناسبة واشتراك^٨.

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ٢٦.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ج١، ٥٥٣ وما بعدها.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ج٢، ٢٨.

(٤) انظر: المرجع نفسه، ج٢، ٢٤٧.

(٥) انظر: المرجع نفسه، ج٢، ٢٦٠.

(٦) انظر: المرجع نفسه، ج٢، ٢٨٧.

* طبع لأول مرة في كمردج سنة ١٩٥٠م بتحقيق محمد معيد خان.

(٧) انظر: المرتضى، الأمالي، ج٢، ١٠٧-١١٣.

(٨) انظر: المرتضى، الأمالي، ج١، ٣٢٥. والمرتضى يبدي إعجابه الشديد دائما بالتشبيهات الغريبة، وهذا نموذج من تحليلاته لها: يقول المرتضى عن قصيدة له: ((وَأما البيت الأخير فغريب المعنى لأن لون البياض أنصع الألوان وأشرفها وأحسنها، هذا في الجملة، وإذا كان البياض بدلا من الشيب كان مستقيحا مستهجننا ومنفورا عنه متباعدة منه، وهذا من عجائب لون الشيب ومن لطيف ما نبه عليه. وتشبيه الشَّعْر الذي ابيضَّ بعضه وباقيه أسود بالغراب الأبقع من غريب التشبيه... وأنه غير متداول مبتذل)). (المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ٥٥).

يعزز هذا الموقف نفور المرتضى من المعاني المألوفة كالتى يجدها بكثرة في شعر مروان بن أبي حفصة، إذ يصف كثيرا من تشبيهاته بعبارات من هذا النحو: ((هذا متداول مشهور))^١ وذاك ((معنى متداول مطروق))^٢ وهذا المعنى ((متكرر في الشعر جدا))^٣. ورأيه الأولي في مروان أنه أشعر من كثير من أهل زمانه وطبقته، إلا أنه دون مسلم بن الوليد وبشار بن برد^٤. واحتلاله هذه المرتبة راجع إلى أنه ((غير متصرف في المعاني ولا غواص عليها ولا مدقق لها))^٥. في حين يمتاز عنه مسلم بقدرته على ((تنقيح الألفاظ، وتدقيق المعاني، وحسن الألفاظ، ووقوع التشبيهات))^٦. وتفضيل المرتضى لمنهج مسلم بن الوليد يجلي تصوره للمعنى الشعري المستطرف الذي يقوم على التشبيهات غير المألوفة، وهي السمة المميزة لمذهب البديع الذي بدأه مسلم وطوره أبو تمام.

ولا نعثر عند المرتضى على تحديد دقيق للتشبيه، لكنه عنده نوع من الإيجاز، لا يخترع صيغته إلا البلغاء. ويقوم على المبالغة في الوصف والتصوير وخاصة ما يرقى إلى ما يسميه: ((المبالغة التامة))^٧ وهي التي يتباعد فيها طرفا التشبيه، بحيث يخفى وجه الشبه فيها أو يكاد، ومن شروط اكتمالها أن يتعد الشاعر عن تعليل وجه الشبه، بحيث يتاح للمتلقى فرصة البحث عن علاقة ما بين الطرفين*. ويبدو أن كثيرا من الشعراء يتحاشون توظيف هذا اللون من المبالغات في تشبيهاتهم؛ تجنباً لسهام النقد، وإرضاء لأذواق طائفة عريضة من المتلقين. غير أن بعض شعراء البديع - كمسلم وأبي تمام - يكثر من منها، لهذا كانوا عرضة لهجوم النقاد الداعين إلى الاقتصاد في الوصف، وهو ما حمل المرتضى على الدفاع عن مثل هذه المبادرات.

وإذا أنعمنا النظر في بعض الصور التي يدافع عنها المرتضى كي نقترّب من فهم تصوراتها عن ماهية التشبيه وطبيعته كانت صورة المصلوب أوضح الأمثلة وأكثرها اتصالاً بالتصورات النقدية المتأخرة التي كتب لها الشيوع والانتشار. يورد المرتضى أبياتا لأبي تمام يقدم لها بقوله: ((ومن

(١) المرتضى، الأمل، ج١، ٥٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ٥٣٤.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ٥٣٥.

(٤) انظر: المرجع نفسه، ج١، ٥١٨.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) المرجع نفسه.

(٧) المرجع نفسه، ج١، ٦٢٥.

* يعلق المرتضى على بعض التشبيهات بقوله: ((ولو شبه وترك التعليل لكان أجود)) انظر: المرجع نفسه، ج١، ٥٤٥.

مستحسن ما قيل في وصف المصلوب قول أبي تمام الطائي في قصيدة يمدح بها المعتصم، ويذكر قتل الإفشين وحرقه وصلبه))^١ ثم يذكر أبياتا من القصيدة جاء فيها:

يا مشهدا صدرت بفرحته إلى أمصارها القصى بنو الأمصار
رمقوا أعالي جذعه فكأتما رمقوا الهلال عشية الإفطار

ويبدو أن صورة المصلوب في هذا السياق صورة غير مألوفة عند بعض النقاد كابن عمار الذي يروي عنه المرتضى أنه عد هذا الوصف من أخطاء أبي تمام، فيقول: ((ومن عجيب الأمور أن أبا العباس أحمد بن عبيد الله بن عمار ينشد هذه الأبيات المفردة في الحسن في جملة مقابح أبي تمام وما خرجها، بزعمه، من سقطه وغلطه. ويقول في عقبها: "ولم يسمع بشعر وصف فيه مصلوب بأغث من هذا الوصف"... وليت من جهل شيئا عدل عن الخوض فيه والكلام عليه، فكان ذلك أولى به))^٢.

ولئن ظهر ذوق المرتضى متميزا عن أذواق كثير من النقاد بما يحمله من تقدير للصور الفنية فإن هذا لا يجنب عنا أنه يوشك أن يقاسم النقاد الآخرين تصورات طالما اعترض عليها. فالصورة التي تنال إعجابه في القصيدة المذكورة آنفا صورة باهتة تذكر بصورة أخرى بالغ النقاد في إطرانها، وهي التي يشبه فيها ((المصلوب بالعاشق المرتحل والمتمطي من الكسل))^٣. وعلى الرغم من تنافر الصورتين: صورة المصلوب مع صورة العاشق فإن ذلك لم يمنع جل النقاد من الإعجاب الشديد بهذا التشبيه، لأن الحرص على التشابه الشكلي بين أطراف التشبيه ظل مهيمنا على الذوق العام إلى حد استحالت معه التشبيهات الشعرية إلى مجرد صيغ تعبيرية جوفاء، وأكسية براءة تثير بروعتها الفنية، ودقة نسجها وحبكتها، إعجاب النقاد والبلاغيين القدماء.

إن التشبيه المصيب أو الحسن الذي استحق إشادة المرتضى ومن تبني موقفه هو الذي يجعلنا نقف موقف الدهشة والاستغراب، وذلك بجمعه بين أعناق المتنافات وربطه بين المختلفات في الأجناس في شبه خفي ينأى عن المألوف والمعتاد، وهو الذي يظهر من مكان لم يعهد ظهوره منه، ويخرج من موضع ليس بمعدنه؛ لأن مثل هذا التشبيه يوقفنا على شيء لا يمكن توقعه، وينبهننا إلى شبه غامض لا ينجلي إلا بعد التألق في استحضار الصور، وتذكرها، وعرض بعضها على بعض،

(١) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٢٤٧.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ٢٤٩.

(٣) انظر تعليق الجرجاني على قول الشاعر:

كأنه عاشقٌ قد مدَّ صفحتَهُ ... يومَ الوداعِ إلى توديعِ مرتحلٍ

(الجرجاني، أسرار البلاغة، مرجع سابق، ٢٤٥).

والتقاط النكتة المقصودة منها وتجريدها من سائر ما يتصل بها^١. ولا ريب في أن العثور على المشابهات الخفية يقتضي من الشاعر بذل جهد فكري يرقى به إلى مستوى النبوغ والعبقرية باعتبارها أعلى مراحل الشاعرية عندهم، ولكن كيفما كانت طبيعة هذا الجهد المبذول فلن يعدو الجمع الخلاق بين الأشياء المختلفة في الجنس، وإصابة شبه خفي له أصل في العقل، يجعل بينهما مناسبة صحيحة، واشتراكا معقولا.

ومع أن هذه النظرة تتجاوز نظرة الأسلاف وتخفف من وطأة المقاييس التي كانت سائدة بينهم إلا أن هذا النموذج الذي اصطف المرتضى مع قلة من النقاد للدفاع عنه يظل قاصرا وجزئيا؛ إذ يقف عند حدود التشابه الشكلي بين الطرفين، سواء أكان هذا التشابه قريبا واضحا، منبثقا عن العفوية والتقائية الحرة والطبع الذي لا تكلف معه، أو بعيدا خفيا يصدر عن العقل المدقق والفكر المتأمل، والجهد المتصنع والمتعمل، دون ربط هذا التشابه بالانفعالات والمشاعر الإنسانية، أو بالشعور المهيم على الشعراء في نقل تجاربهم الروحية، والذي يعد جوهرها حيويا في تشكيل أنماط الصورة المجازية، وفي إضفاء طابع القوة والصدق أو الشعرية الأدبية عليها. إن ما يهمننا اليوم في التشبيه ليس التأليف السوي بين كلماته، ومدى دقة المناسبة العقلية أو الوهمية أو الحسية بين طرفيه بقدر ما يهمننا المحتوى النفسي لهذه الكلمات، ومدى فاعلية الإحساس والشعور في انتقاء الأشكال الفنية القادرة على عرضهما عرضا حيا ومؤثرا على نحو يستحيل معه الفصل بين ما هو شكلي خارجي، وبين ما هو نفسي داخلي؛ لأن ((الشعور ليس يضاف إلى الصورة الحسية، وإنما الشعور هو الصورة، أي أنها هي الشعور المستقر في الذاكرة، الذي يرتبط في سرية بمشاعر أخرى، ويعدل منها، وعندما تخرج هذه المشاعر إلى الضوء، وتبحث عن جسم، فإنها تأخذ مظهر الصور في الشعر أو الرسم أو البحث))^٢.

من هنا يمكن القول: إن تشبيه المصلوب المحترق بالهلال أو العاشق لن يحملنا إلى داخل التجربة النفسية للشاعر بقدر ما يحملنا إلى بوتقة جهده الصناعي المتكلف ومجال معاينته الحسية لا الحدسية أو الشعورية، تلك المعاينة التي غالبا ما تهدف إلى مخاطبة الأبصار والأسماع أكثر من مخاطبة المشاعر والوجدانات، وهي في مخاطبتها الأبصار والأسماع لا تعيد تركيب العالم المعطى في الشعر على نحو يتجاوز سلبية المحاكاة إلى ضرب من الإبداع، بل تقف عند حدود المعطيات المادية المدركة بالحس، ناقلة إياها نقلا حرفيا في تشكيل لغوي مسكون بهاجس التكلف، مثقل بقيود

(^١) انظر: الجرجاني، المرجع نفسه، ١٠٨، ١١٠، ١٢٧.

(^٢) عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨م)، ١٣٥.

الصنعة والتعمل، خال من كل إيقاع حزين، دافئ بلحظة إنسانية حانية، لحظة الحثف والنهاية غير المنتظرة. تلك اللحظة التي يمكن أن يتداخل فيها الحوار الصامت والحركة والألفاظ لتولد سيلا متدفقا من المشاعر الإنسانية التي تهز كياننا، وتحرك سواكننا بما تحدثه في أعماقنا من تقمصات وجدانية، وانفعالات وتشنجات نفسية.

فشعرية التشبيه وفق هذا التصور لا تقوم على الإصابة في الوصف، والمقارنة بين الأشياء البعيدة في صفة حسية أو في حكم ومقتضى ذهني لها، وإنما تقوم على ما يتضمنه من قيم نفسية ومحتويات شعورية. وليس مرد ما نصفه من جمال ولطف وحسن إلى نسبه المنطقية وتشابحه الشكلي، وإنما مرده في الأساس إلى قدرته على نقل فكرة الشاعر وعاطفته نقلا معبرا، وتصوير الشيء تصويرا دقيقا مشحونا بروح الشاعر ونفسه ووجدانه، بحيث نشعر كلما قرأناه أو سمعناه وكأننا نحادثه ونشاركه أفكاره ومعاناته ومآسيه. فالشاعر العظيم لا يصور من أجل التصوير، بل من أجل التعبير. كما أنه لا يحاكي الأشياء كما هي في الطبيعة بل يضيف عليها من روحه ونفسه ما يجعلها تعبر عن ذاته ومشاعره، وتوحي بمواقفه الإنسانية، وانفعالاته النفسية التي يتشكل منها نسيج تجربته الشعرية.

وإذا كنا قد اقتربنا من فهم تصور المرتضى للتشبيه على صعيد إنتاج المعنى فلربما انجلت أمامنا تصوراته للتشبيه في مستويات التلقي والتأويل. ذلك أن المعنى الذي يتكون عبر آلية التشبيه محكوم عند المرتضى، ومن يشاركه هذا الفهم، بما يثيره من الدهشة والمفاجأة الممتعة للمتلقي. لذلك اشتروا عند إيقاع الائتلاف بين المختلفات أن يدرك العقل هذه العلاقة التي تربط بين الطرفين وإلا أصبح التشبيه ضربا من الخيال لا يجدي نفعاً، ويفقد، من ثم، ركائزه الأساسية: الفهم والبيان والتوضيح. فالشاعر إذاً لا يخلق علاقات جديدة من خياله؛ فالأشياء المتشابهة ماثورة في الوجود، غير أن منها ما هو ظاهر، ومنها ما هو خفي، والشاعر الحاذق هو الذي يستطيع بفكره الثاقب وأفقه الواسع أن يدرك الأشياء الغامضة فيخرجها إلى العقول. وبهذا الفهم يصبح الشاعر باحثاً عن المعاني الخفية الموجودة من قبل ليقوم بتشكيلها في بناء جديد وعلاقة صحيحة ومعقولة.

وهكذا تظل وظيفة التشبيه في حدود ما رتبته القدماء وأقروه، طريقة في التعبير يصبح معها المعنى أكثر وضوحاً وجللاء في ذهن المتلقي، لهذا كان من الممكن أن يجتلب لتوضيح أو تأكيد معنى قد اكتمل في غيبة عنه.

٢. الاستعارة:

يبدو أن اهتمام النقاد والبلاغيين العرب القدماء بالتشبيه بوصفه وسيلة فنية، وأداة بيانية استقام بها البناء الفني للشعر منذ العصر الجاهلي وساعدت على حفظه وبقائه، قد انعكس أثره على مكانة الاستعارة؛ ذلك أن التشبيه يبقي الأشياء على حالها، ويحافظ على حدودها المتميزة وفقا لمنطق الزمان والمكان، ويفيد الوضوح والتبيان؛ فهو ضرب من القياس يقوم على حمل فرع على أصل لمناسبة بينهما، ويؤدي إلى المعرفة بالأدلة والبراهين، حتى أن الشاعر مهما تكلف وتصنع أو أبعد وأغرب فلن يعمل إلا على مقابلة شيء بآخر وعقد صلة بينهما مستعينا في ذلك بأدلة حرفية أو فعلية أو اسمية ظاهرة أو مضمرة هي أداة التشبيه. أما الاستعارة فتعبت بالحدود والفواصل، وترتبط بالذات أكثر مما ترتبط بمعطيات الكون والطبيعة الخارجية، وهي إذ تفيد اتحاد المشبه بالمشبه به تفيد العينية لا الغيرية أي أنها تنفي الحدود بين الأشياء وتحطم الجسور الممدودة بينهما، مما يستحيل معه الحفاظ على ملامحها الأساسية المتفردة. ولعل ذلك قد أسهم في عزوف النقاد القدماء عن بحث خصائصها، على الرغم من قيمتها التي لا تقل شأنًا عن التشبيه، فاعتبروها تارة من قبيل الغلو والإفراط والإحالة التي تتخطى حدود الواقع المحسوس والحقيقة الثابتة، وتارة أخرى ضربا من ضروب التجوز المنحرف عن الممارسة الفنية المألوفة والاستخدام اللغوي المعتاد.

ولأول وهلة يلمس المتأمل في مؤلفات النقد والبلاغة في الفترة التي سبقت المرتضى التهوين الضمني من شأن الاستعارة؛ إذ قلما نعر على واحد من هؤلاء النقاد يعزو إلى الاستعارة مزية ما من المزايا التي يمكن من جهة أن تبرز منزلتها في كلام العرب وأشعارها وآدابها، وتكشف عن صلتها الوثيقة بأغراض الشعر وأنحاءه وأركانه، أو بانتقائه وحفظه وروايته، أو بالفطنة والبراعة والمفاضلة فيه*.

ولو ألقينا نظرة سريعة على بعض المؤلفات النقدية في القرن الرابع الهجري لوجدناها تغفل أهمية الاستعارة؛ فقد تجاهلها ابن طباطبا في عيار الشعر، وأدرجها قدامة ضمن عيوب الشعر، واعتبر ما سماه بـ((فاحشها))^١ قرينا للمعاظلة التي عدها من قبيل مداخلة بعض الكلام فيما ليس

* تنبدي هذه الفكرة جلية لو قمنا بمقارنة بين منزلة التشبيه ومنزلة الاستعارة عند النقاد والبلاغيين؛ فقد قيل: ((إن التشبيه من أشرف كلام العرب وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم)) (ابن وهب، البرهان، مرجع سابق، ٥٨)؛ ((وهو باب يتفاضل فيه الشعراء وتظهر بلاغة البلغاء)). (الرماني، النكت، مرجع سابق، ٧٥) ((التشبيه كثير في الكلام لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد)). (قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مرجع سابق، ٢٨). واعتبر التشبيه المصيب ركنا من أركان الشعر الأربعة. (انظر: المرزباني، الموشح، مرجع سابق، ٢٧٣) كما اعتبرت الإصابة في التشبيه سببا من أسباب اختيار الشعر وحفظه. (ابن قتيبة، الشعر والشعراء، مرجع سابق، ٨٤). أما الاستعارة فلا حظ لها من ذلك كله.

^١ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مرجع سابق، ٤٥.

من جنسه^١. وأخضعها الآمدي لنظرة لغوية صارمة بددت روح الفن فيها، ووسمتها بالقبح والبعد والرداءة؛ لكونها خروجاً عن التقاليد الجارية الثابتة. أما عند القاضي الجرجاني، فقد خرجت من جملة الأبواب التي كانت العرب تفاضل فيها الشعراء، واعتبرها زينة مستأنفة يمكن الاستغناء عنها، شأنها شأن التجنيس والمطابقة وغيرهما من ضروب البديع التي لا تمس لب الشعر في شيء، فالعرب كما يقول: ((لم تكن تعباً بالتجنيس والمطابقة، ولم تكن تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض))^٢.

ولقد شاع اعتقاد بين بعض الباحثين مفاده أن هذا الوضع ظل على ما هو عليه حتى أتى عبد القاهر الجرجاني، وحينها أخذت الاستعارة مكانتها اللائقة بما على يديه. غير أن هناك ما يشير إلى أنها بدأت في تحصيل هذه المكانة على يد الشريف المرتضى؛ إذ نجح في إبراز بعض خصائصها من جهة، وإظهار تماثل رؤى النقاد الذين غمطوها حقها من جهة أخرى.

لم يكن منتظراً من ناقد في ذلك العصر أن يولي الاستعارة كل ذلك الاهتمام، وخاصة مع تنامي ظاهرة تحامل النقاد على استعارات شعراء البديع، ودأبهم في إظهار تكلفهم في طلبها، إلا أن المرتضى فاجأ الجميع بإبداء تعاطفه الشديد مع الاستعارات البعيدة، وتفانيه في الرد على منتقدي شعراء البديع والانتصار لاستعاراتهم*. ويبدو أنه وجد في تجربة أبي تمام تحديداً كل المقومات التي يطلبها في الاستعارة. ومع أن أبا تمام لم يكتب في الموضوعات الأثيرة لدى المرتضى، كالطيف والشيب، إلا أبياتاً يسيرة غير أنها كانت أساساً صالحاً ينطلق منه لمراجعة الكثير من الأحكام النقدية المتداولة عنها.

كان إلحاح أبي تمام على الاستعارة مداراً لكثير من النقد الذي خص به أبو تمام؛ لأنه أكثر منها أولاً، ثم جاء بما يخالف ما ألفه القدماء منها. قال صاحب الصناعتين بعد أن عاب مجموعة من استعارات أبي تمام: ((وقد جنى أبو تمام على نفسه بالإكثار من هذه الاستعارات وأطلق لسان عائبه وأكد له الحججة على نفسه))^٣. وإذا كان الإكثار منها هو المأخذ الذي أخذه عليه أبو هلال فقد أشار الآمدي إلى أن العلة في رد أكثر هذه الاستعارات إنما يعود إلى بعدها وغرابتها؛ ذلك أن

(١) انظر: المرجع نفسه.

(٢) القاضي الجرجاني، الوساطة، مرجع سابق، ٣٧.

* صحيح أن ثمة محاولات لدفع بعض الانتقادات التي واجهها أبو تمام. كدفاع الصولي مثلاً. إلا أن تلك المحاولات تظل بعيدة عن إقناعنا بقبول فني لاستعارات أبي تمام في حد ذاتها. انظر تقويم ردود الصولي على منتقدي أبي تمام عند: عبد الله محارب، أبو تمام بين ناقديه قديماً وحديثاً، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٢م)، ٨٧.

(٣) أبو هلال العسكري، الصناعتين، مرجع سابق، ٢١٥.

((العرب إنما استعارت المعنى لما ليس له إذا كان يشبهه في بعض أحواله، أو كان سببا من أسبابه فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه))^١.

استخرج المرتضى جل الاستعارات التي أدرجها النقاد من ضمن سقطات أبي تمام وأخطائه، لاسيما الأمدى وما حواه كتابه (الموازنة). وفي سبيل الدفاع عنها أفرد صاحب الأمالي صفحات عدة من كتابه هذا وكتابين آخرين هما: (طيف الخيال) و(الشهاب في الشيب والشباب). والحق أن منافحته تلك اتخذت إستراتيجيات عدة لم يحالفه التوفيق إلا في القليل منها، وخاصة حين يعمد إلى العودة للمعجم لشرح الألفاظ الشعرية شرحا لغويا^٢. أو حين يحاول إثبات ملاءمة المستعار للمستعار منه^٣. ومع أنه كان يردد باستمرار إن الشعر لا يؤخذ بطريقة الأمدى القائمة على المماحكات اللفظية والتدقيق اللغوي، كقوله: ((وأول ما نقوله: إن الشاعر لا يجب أن يؤخذ عليه في كلامه التحقيق والتحديد، فإن ذلك متى اعتبر في الشعر بطل جميعه، وكلام القوم مبني على التجوز والتوسع والإشارات الخفية والإيماء على المعاني تارة من بعد، وأخرى من قرب، لأنهم لم يخاطبوا بشعرهم الفلاسفة وأصحاب المنطق؛ وإنما خاطبوا من يعرف أوضاعهم ويفهم أغراضهم))^٤. إلا أنه كان يتخطى نظيره السابق وينجرف إلى تحليل بعض الاستعارات تحليلا لغويا تفقد معه رونقها وجمالها، حتى أنه بالإمكان أن يقال: إن دفاعات المرتضى عن الاستعارة قد شابها الكثير من القصور مما أفسد جمالياتها التي يستشعرها ويعجز عن تفسيرها بعيدا عن طريقته اللغوية فخرج بها من ميدان الشعر إلى ميادين الجدل والمقارعة بالحجج. وقد يقال كذلك إن دفاعه عن استعارات أبي تمام خاصة قد سار في بعض الأحيان في طريق معاكس لما يريده الشاعر. لكن الذي يجعلنا نستكثر هذا الجهد. رغم محدوديته. أنه كان يأتي في وقت اشتد فيه النفور من استعارات الشعراء، وتواعدت فيه حدة التعليقات النقدية عليها*. ذلك أن اختلاف المرتضى مع

(^١) الأمدى، الموازنة، مرجع سابق، ج١، ٢٦٦.

(^٢) انظر: مثلا دفاعه عن قول أبي تمام:

نال راسي من نغرة الهم لما لم ينله من نغرة الميلاذ

(المرتضى، الأمالي، ج١، ٦١٢-٦١٣).

(^٣) المرجع نفسه، ج١، ٦١٠.

(^٤) المرجع نفسه، ج٢، ٩٥.

* يمكن أن نستحضر في هذا السياق مقولة القاضي الجرجاني التي جاء فيها: ((إذا جاءتك الاستعارة... كقوله:

رقت حواشي الدهر فهي تمرؤر وغدا القرى في حله يتكسر

فاسد مسامعك، واستعش ثيابك، وإياك والإصغاء إليه، واحذر الالفتات نحوه؛ فإنه مما يُصدئ القلب ويُعميه، ويطمس البصيرة، ويكدّ القريحة)). (القاضي الجرجاني،

الوساطة، مرجع سابق، ١٢).

من سبقه، ومعارضته الصريحة لأرائهم في الاستعارة، يثير تساؤلاً مشروعاً عن أبعاد هذا الاختلاف ودلالاته.

يلفت النظر في حديث المرتضى عن الاستعارة كثرة ما ينسبه لها من صفات الحسن، واعتبارها سبباً لفصاحة الكلام وروعته، ولو خلا منها لكان بعيداً عن البلاغة، يقول: ((كلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات. ولهذا السبب كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة؛ فإن الكلام متى خلا من الاستعارة وجرى كله على الحقيقة كان بعيداً عن الفصاحة، برياً من البلاغة))^١. وقد عدّها مرتعاً خصباً للانطلاق والتخلص من القيود لإبداع المعاني وابتكارها، فالاستعارات كما يردد باستمرار واسعة فسيحة^٢.

ينتقل المرتضى من الحديث عن مكانة الاستعارة في الشعر، في نقلة مهمة، إلى تلمس بعض الخصائص الكامنة فيها، وهي لفظة مبكرة لأسلوب جمالي مهمل عند كثير من نقاد الشعر. وقد لاحظ أنها أقدر الأساليب البيانية على الإيجاز والاختصار، أو بعبارة معاصرة، أقدرها على تحقيق (الكثافة الدلالية). ويبدو ميل المرتضى إلى الاستعارة مبرراً إذا نُظر إليها من هذه الزاوية، فالاستعارة أكثر أساليب التعبير قدرة على تقديم المعاني الكثيرة بالقليل من اللفظ ((وإنما فضل الكلام الفصيح بعضه على بعض، لقوة حظه من إفادة المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة))^٣.

والحق أن الإيجاز عند المرتضى لا يختص بأسلوب جمالي بعينه، فهو الغاية منها جميعها، يقول: ((وأنت إذا تأملت ضروب المجازات التي يتصرف فيها أهل اللسان في منظومهم ومنثورهم وجدتها كلها مبنية على الحذف والاختصار.... وإنما الكلام أبلغ وأفصح لأن كلامه قتل بحذفه ومعانيها بحالها))^٤. ويفهم من كلام المرتضى هذا أن الوظيفة التي تحققها (ضروب المجازات) متمثلة في تكثيف المعنى وتقليل اللفظ، واللافت في هذا الطرح أنه لا يعد تلك الأساليب البيانية معرضاً حسناً للكلام كما أثر عن بعض النقاد والبلاغيين، بل يعي دورها المؤثر في تكثيف المعنى وتركيزه. ولعل هذه فكرة مركزية في تأويل المرتضى؛ فالوظائف التي تسند إلى هذه الأساليب الجمالية ليست وظيفة شكلية صرفة، بل إن المرتضى يشير إلى وظيفتها التداولية التي يكون فيها المتلقي مدعواً لا إلى الاستجابة فقط بل إلى التأويل وسبر أغوار المعنى من خلال اكتشاف ما تنطوي عليه

(١) المرجع نفسه، ج١، ٤.

(٢) انظر: المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ٣٤.

(٣) المرتضى، الأمالي، ج٢، ٣٠٩.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ٣١١.

الاستعارات والكنائيات والمجازات؛ ذلك أن ((للعرب ملاحن في كلامها، وإشارات إلى الأغراض، وتلويحات بالمعاني متى لم يفهمها ويسرع إلى الفطنة بما من تعاطى تفسير كلامهم، وتأويل خطابهم كان ظالما نفسه، متعديا طوره))^١.

ويشير المرتضى إلى أن الإيجاز والاختصار من أهم مقومات الكلام العربي الفصيح ((اعلم أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار طلبا لتقصير الكلام واطراح فضوله، والاستغناء عن كثيره؛ ويعدون ذلك فصاحة وبلاغة))^٢. وقد دعت هذه النظرة إلى الاحتفاء بالأساليب الجمالية على اختلافها إلا أنها تفاوتها في الكثافة الدلالية جعله يميل إلى الاستعارة ويزيد من امتدادها، بل قد يبدو أحيانا مغاليا في تفضيلها على التشبيه، إذ أكد أن الشعر متى خلا من الاستعارة وجرى كله على الحقيقة (في إشارة منه فيما يبدو إلى أن حظ التشبيه من الحقيقة أكثر من حظه من المجاز) كان برياً من الفصاحة بعيداً عن البلاغة. وقد رأينا في التشبيه يستقصي أليات المبالغة ويكد في طلب ((المبالغة التامة))^٣ التي يتردد بعض الشعراء في توظيفها؛ لأن التشبيه في النهاية عبارة مسهبة لمعنى موجز فلا تتحقق كثافة المعنى إلا بالمبالغة القصوى في الوصف ومحاوله إخفاء وجه الشبه؛ يقول: ((ولعمري إن الشعر موضوع على الاختصار والحذف والإشارة))^٤.

الاستعارة - إداً - هي المبالغة التامة بعينها، ذلك أنها معنى كثير في عبارة موجزة إلى أقصى حد. وقد اتضح ميل المرتضى الشديد إلى العبارة المقتضبة والمعنى المتماسك في مجمل موازناته بين الشعراء المحدثين؛ ((لأن الشعر إنما يحمده فيه الإشارة والاختصار والإيماء إلى الأغراض وحذف فضول القول))^٥. وقد يفسر نفور المرتضى من المعنى المترهل موقفه الخاص من بعض الشعراء كابن الرومي على سبيل المثال، إذ إن ((من شأن ابن الرومي أن يورد المعنى ثم يأخذ في شرحه في بيت آخر وإيضاحه ثم تشعيبه وتفريعه؛ فرما أخفق وأكدى، وربما أصاب فأصمى))^٦. ولا شك في أن المعنى المكشوف يفقد التلقي لذته ويحرم المتلقي متعة الاكتشاف والمعاشية ((وكم بين أن يفهم المعنى ويلحظ من غير لفظ صريح وبين أن يأتي فيه لفظ مصرح في البلاغة والفصاحة))^٧.

(١) المرجع نفسه، ج١، ص٧.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ص٣٠٩.

(٣) المرجع نفسه، ج١، ص٦٠٣.

(٤) المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ص٨٣.

(٥) المرجع نفسه، ص٣٩.

(٦) المرجع نفسه.

(٧) المرتضى، الأمالي، ج٢، ص٣١٢.

يغدو لهذه الملاحظات قيمة معنوية تستحق الذكر حين تؤخذ باعتبارها مؤشرات على شكل مغاير لما اعتدنا رؤيته في النقد القديم؛ إذ تشي بتحول أعم في موقف النقاد، تنال فيه الاستعارة تقديرا واضحا في كتاباتهم. والأهم من ذلك أن تعاطف النقاد مع الاستعارات وانجذابهم نحوها حين يقترن بالحديث عن سمات خاصة تميز الاستعارة عن وسائل التعبير الأخرى يتضاءل حضور الملاحظات اللغوية الصرفة القائمة على التدقيق والتحقيق اللغوي المتعجل وتكاد تختفي معه المقاييس المنطقية المعتادة. ولعل نظرة سريعة على المؤلفات النقدية المتأخرة عنه تدعم رؤية مفادها أن خطوة المرتضى كانت من الأهمية بحيث يمكن اعتبارها بداية مسار جديد كان يمكن للبحث البياني أن يأخذه.

يعد ابن رشيق من أبرز الداعين إلى الاحتفاء بالاستعارة حتى أنه جعلها: ((أفضل المجاز وأول أبواب البديع. وليس في حلي الشعر أعجب منها، وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها، ونزلت موضعها))^١. ولابن سنان^٢ كذلك إشارات لا تبعد عن إشارات صاحب العمدة. لكن احتلال الاستعارة هذه المنزلة المهمة لا يفسر إلا من خلال وصف حقيقة دورها في المعنى. وهذا السبيل الذي حاول عبد القاهر الجرجاني أن يعزز السير فيه. وهنا قد يجد المتأمل أن المرتضى وعبد القاهر يسيران في درب واحد.

يرى عبد القاهر أن الاستعارة تشبیه شديد الاقتصاد، وتفيد النقل من جهة، والادعاء من جهة أخرى، ولا يعتمد إليها إلا للمبالغة والإيجاز والاختصار، يقول: ((ومن خصائصها التي تُذكر بها، وهي عنوان مناقبها، أنَّها تُعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تُخرج من الصدفة الواحدة عدَّة من الدُّرر، وتُخَيِّ من العُصن الواحد أنواعاً من الثَّمر))^٣. وكونها كذلك يعني من جهة أنَّها عبارة مختزلة ومقتضبة بصورة شديدة، ويعني من جهة أخرى أنَّها مشحونة شحنا قويا مما يجعل منها طاقة إيجابية وإمكانية متنوعة لأكثر من معنى. ولا يستبعد أن تكون الكثافة الدلالية التي تتمتع بها الاستعارة راجعة من ناحية إلى طبيعتها وحقيقتها، ومن ناحية أخرى إلى كونها أشد توغلا في شعاب التخيل وأكثر قابلية للتأويل. أما طبيعة الاستعارة فتكمن في كونها عبارة موجزة لمعنى مسهب، وأما حقيقتها فهي إما نقل اللفظ من أصله في اللغة إلى غيره، وإما ادعاء معنى الاسم للشيء. وسواء كانت نقلا أو ادعاء فإنها تبدو أساسا فنيا مختلفا كل الاختلاف عن التشبيه

(١) ابن رشيق، العمدة، مرجع سابق، ج١، ٨٨.

(٢) انظر: ابن سنان، سر الفصاحة، مرجع سابق، ٣٧.

(٣) الجرجاني، أسرار البلاغة، مرجع سابق، ١٤.

في ماهيته وحكمه وأداته وأسلوبه. فالتشبيه كما يقول الجرجاني ليس هو الاستعارة، ولكن الاستعارة كانت من أجل التشبيه، وهو كالفرض فيها أو السبب في فعلها^١.

من هنا تظهر قدرة الاستعارة على الإيجاز، وإعطاء العديد من المعاني بالقليل من اللفظ؛ ذلك أنها لا تقف عند حدود الدلالة المنطقية أو الذهنية المفترضة في التشبيه، بل تتجاوزها لتشمل الدلالة الحقيقية والمعنى الظاهر للكلمة المستعملة استعمالاً استعارياً. إذ لا شيء يحول بين السامع وبين تمثل الدلالة أو المعنى القريب المباشر، صحيح أن هناك قراءة محددة يفرضها السياق على السامع تقتضي منه التغاضي عن هذا المعنى الظاهر لكن هذا لا يلغي المعنى الأصلي المفهوم من ظاهر اللفظ، لأن هذا المعنى يظل موجوداً، ويحظى بنفس القدر من الاهتمام الذي يوليه السامع للمعنى المجازي المراد أصلاً. ولكي تتحقق الاستعارة لا ينبغي أن تكون المشابهاً مهيمنة على وعينا. ذلك أن التناوب بين الوعي بالمشابهاً القائم على عملية منطقية مزدوجة التجريد هو الذي يحقق الاستعارة بمعناها الكامل. وهذا ما نبه إليه بعض النقاد القدماء حين قالوا: إن من شرط الاستعارة حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه^٢. وهو ما يعني استحضر المحتوى الدلالي برمته للكلمة المستعملة استعمالاً استعارياً. وكأن الناقد القديم قد شعر بقيمة هذا المحتوى الدلالي وإسهامه الفاعل في إيجاد الاستعارة وتحقيقها، وإضفاء طابع القوة عليها. تلك القوة التي تجعل كل استعارة قادرة على تجاوز العلاقة الضيقة المفترضة في التشبيه، وتتجاوز الصفة المهيمنة والمعنى المشترك بين طرفيها.

أما ثاني الخصائص التي ينسبها عبد القاهر إلى الاستعارة فتتمثل في قدرتها على الفعل والحركة، وبعث الحياة والحيوية في الجوامد التي لا حياة لها أصلاً، وتكشف هذه الخاصية من قوله: ((فإنك لترى بها الجمادَ حيّاً ناطقاً، والأعجمَ فصيحاً، والأجسامَ الحُرْسَ مُبينَةً، والمعاني الخفيّةَ باديةً جليّةً، وإذا نظرتَ في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعزُّ منها، ولا رُوْنَق لها ما لم تَرُها، وتجدُ التشبيهاً على الجملة غير مُعجِبةٍ ما لم تكُنْها، إن شئتَ أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل، كأنها قد جُسِّمت حتى رأتها العيون، وإن شئتَ لطفتِ الأوصاف الجسمانية حتى تعود رُوحانية لا تنالها إلاّ الظنون))^٣. ولا شك في أن هذا القول يتضمن من سمات النضج ما يقربه كثيراً من التصورات النقدية الحديثة؛ إذ تتسق هذه الإشارة الوجيهة مع معنى (التشخيص) في النقد

(١) المرجع نفسه.

(٢) انظر مثلاً: الفوري، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: د.ن، ١٩٧٨م)، ج٢، ٢٣٨.

(٣) الجرجاني، أسرار البلاغة، مرجع سابق، ١٤.

الحديث؛ فالتشخيص في الفن يعني: ((إلقاء رداء من الذات على الوجود ومنحه القدرة على التحسس والشعور... فيتحول الوجود من صورة واقعية جامدة دقيقة الأصباغ إلى قطعة من حياة واضحة التعبير ناطقة الملامح، تتمثل فيها الحركة والحياة والدفق))^١.

هذه الخاصية بعينها سبق أن ألمح إليها المرتضى ودافع عنها في أكثر من موضع من مؤلفاته، بل يمكن القول: إنها ممكن خلافه مع الأمدي حول شعر أبي تمام. فالأمدي ينفر من تشخيص المجرد نفورا شديدا، ويحمل على أبي تمام بكل قسوة، ويكاد يخرج عن وقاره، فيكيل الألفاظ المليئة بالتأنيب حيناً والاستهزاء حيناً آخر*. لكن موقف المرتضى من التشخيص الذي شغف به أبو تمام وأكب عليه محاولاً تطويره وتنميته، يختلف عن موقف الأمدي، ويبدو اختلاف الرجلين واضحاً في تصور الحدود التي ينبغي للاستعارات أن تحافظ عليها؛ فإذا كان الأمدي يرى أن المبالغة في التصوير وتجريد الأشياء أو ((الاستقصاء))^٢ كما يسميه قد دفع بأبي تمام إلى تجاوز الحدود المقبولة في الاستعارة فوق في السخف والخطأ، فإن ذوق المرتضى يستسيغ هذه المبالغات من أبي تمام ويطرب لها، في حين يؤاخذ البحتري . مع إعجابه به . على تصويره الأشياء كما هي؛ لأن من يصور الشيء على ما هو عليه ((لا فصاحة لكلامه ولا بلاغة ولا براعة. وكم من مخبر عن الشيء على خلاف ما هو به، لكلامه القبول، وإلى القلوب الوصول))^٣. يعارض المرتضى بكلامه هذا رأياً للأمدي ذهب فيه إلى أن ((التلخيص))^٤ بوصفه نقيضاً للاستقصاء وبديلاً عنه قد وفر لتجربة البحتري الشعرية الاستحسان والقبول؛ ((لأنه اعتمد أن يخبر بالأمر على ما هو، مع حسن عبارته، وبراعة نسجه وجودة تلخيصه ومتخير ألفاظه))^٥.

وإذا كانت فكرة التلخيص قادرة على أن تفسر عبارة الأمدي التي يقول فيها: ((اعرف هذا فإن حدود الاستعارة معلومة))^٦ فالمرتضى، ولأنه شاعر، يدرك أن الشاعر يتحرر في صوره الفنية الشعرية من قيود كثيرة. لهذا كان يتلمس الجمال في الصور الشعرية بما تسعفه أدواته الفنية ذاهباً إلى

(١) بن ستره عبد الحق، الصورة الفنية، مخطوط رسالة ماجستير، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠م)، ١١٦.

* بعد أن يسرد الأمدي أبيات أبي تمام التي تضمنت الاستعارات المستهجنة في رأيه يقول: ((فجعل كما ترى، مع غنائه هذه الألفاظ، للدهر أهدعاً، ويذا تقطع من الزند، وكأنه يصرع، وجعله يشرق بالكرام، ويفكر ويتسم وأن الأيام بنون له، والزمان أبلق، وجعل للممدح يداً، ولقصائده مزامير إلا أنها لا تنفخ ولا تزمز، وجعل المعروف مسلماً تارة ومرتبداً تارة أخرى... وهذه استعارات في غاية القباحة والهجانة والغبث والبعد عن الصواب)). (الأمدي، الموازنة، مرجع سابق، ١، ٢٦٧).

(٢) انظر: المرجع نفسه، ج٢، ٣٢.

(٣) المرتضى، الطيف، مرجع سابق، ٣٩.

(٤) انظر: الأمدي، الموازنة، مرجع سابق، ج٢، ٣٧-٣٨.

(٥) المرجع نفسه؛ وانظر: المرتضى، طيف الخيال، مرجع سابق، ٣٩.

(٦) الأمدي، الموازنة، مرجع سابق، ج١، ٢٧٦.

أن ميادين الاستعارات واسعة فسيحة، وأن الشعراء استعاروا ما هو أبعد مما يعترض عليه الأمدي. ولا غرابة بعد ذلك أن يظل المرتضى متعقبا تعليقات الأمدي على كل استعارة من تلك الاستعارات مدافعا عن المعاني التي تشكلها المبالغة والاستقصاء. يورد المرتضى تعليق الأمدي على قول أبي تمام:

زارني شخصه بطلعة ضيم عمرت مجلسي من العواد

يقول: ((قال الأمدي: قوله: "عمرت مجلسي من العواد" لا حقيقة له وما رأينا ولا سمعنا أحدا جاءه عواد يعودونه من الشيب ولا أن أحدا أمرضه الشيب، ولا عزاه المعزون عن الشباب... قال: فأحب أبو تمام أن يخرج عن عادات بني آدم ويكون أمة وحده)).^١ ويرد المرتضى على كلام الأمدي بأن أبا تمام ((لم يرد العيادة الحقيقية التي يغشى فيها العواد مجالس المرضى، وإنما تلتطف في الاستعارة والتشبيه وأشار إلى الغرض إشارة مليحة. والمعنى: أن الشيب لما طرقي، كثر عندي المتوجعون لي منه والمتأسفون على شبابي؛ فسماهم عوادا تشبيها بعائد المريض الذي من شأنه أن يتوجع له ممرضه، ولما كثر المتفجعون له من الشيب حسن أن يقول: "عمرت مجلسي من العواد"؛ لأن هذه العبارة تدل على الكثرة والزيادة)).^٢ ولنلاحظ أن المبالغة التي تتوسلها الاستعارة في مثل هذا البيت تولد العمق والثراء وتبعد النص عن السطحية والضحالة في التصوير.

يستمر المرتضى، بدأب، في تتبع ملاحظات الأمدي على استعارات أبي تمام حتى أنه يعاتبه على سكوته عن التعليق على الاستعارات الجيدة، كما يتعقب تعليقاته التي يبدي فيها استحسانه على استعارات الأمدي، فيعيد شرح المعنى بالطريقة التي يراها أكثر قربا لمراد الشاعر. والحصيلة التي نخرج بها من متابعة هذا السجل المستمر مع الأمدي وغيره هي أن المرتضى معجب بالصور الفنية التي تشخص فيها الأشياء المجردة، وإن ظل تأمله لها يراوح بين الصواب والخطأ.

ومع أن المرتضى لم يقترح منهجا بديلا للمناهج التي سار عليها نظراؤه في دراستهم الاستعارة غير أن انتقاده المتكرر لأساليبهم يعكس رغبة أكيدة في العثور على المنهج الملائم، يقول عن بعض ملاحظات الأمدي: ((ليس هذا تتبع من يعرف الشعر حق معرفته)).^٣ ويعرض بمنهجه مرة أخرى بقوله: ((ليس يحتمل الشعر هذه المحاسبة والمناقشة، والإشارة فيه تكفي)).^٤ والأمثلة كثيرة في هذا

(١) المرتضى، الأمالي، ج١، ٥٤٣؛ وانظر: المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ٢٣.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ٣٤.

(٤) المرتضى، الطيف، مرجع سابق، ١٢٢.

الصدد*، ولا شك في أن الوعي بحساسية اللغة الشعرية ورهافتها، واستعصائها على المنطق العقلي بقواعده الصارمة يدفع إلى تأمل طبيعة هذه اللغة وتفرداها. الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى أي محاولة يكون هدفها الاهتمام بدراسة خصائص أيّ من أساليب التعبير الفني على أنها محاولة جادة لتحويل وجهة البحث البياني نحو الوجهة الصحيحة. وستكون هذه الخطوة ذات تأثير واضح لو استطاعت اجتذاب خطوات أخرى من شأنها أن تعزز البحث في طبيعة المقومات الجمالية وأثرها في المعنى، والكشف عن العلاقات المتجاوبة في العمل الفني بين الشكل والمحتوى، وبين الصياغة والمضمون. لكن المتتبع لمسيرة الدراسات النقدية العربية يجدها قد توجهت إلى مدار البيان في بعده الوظيفي الذي يعني بسلطان الكلام وتأثيره في المتلقي، واعتبار هذا المدار هدفا قارا ومحورا تتحلق حوله كل اهتمامات النقاد والبلاغيين العرب.

الخاتمة:

انطلقت هذه الدراسة من تصور للتأويل أنفق على أهم سماته في حقول معرفية متنوعة استهدفت دراسة نص واحد في التراث هو النص القرآني. وحين طوّفنا بين عدد من المؤلفات النقدية بحثًا عن الركائز التي يتأسس عليها هذا النوع من التأويل المجمع عليه توصلنا إلى تحديد ثلاثة مفاهيم يطرّد الاستناد إليها عند توظيف أيّ من أساليب الوصول إلى المعنى، وهي المفاهيم التي دعوناها: لسان العرب، وسبيل العرب، ومذهب العرب. وهي تسميات اقتبسناها من بعض كتاباتهم. وترجح لنا من تأمل هذه المفاهيم أنها ربما كانت مسؤولة، إلى حد كبير، عن نشوء آليات بعينها؛ بتشكيلها خطابا نقديا متماسكا.

وقد بدا لنا أن لتلك المفاهيم قدرةً على أن تتجاوز في طورٍ، وتتناسخ لتظهر في صور جديدة في أطوار أخرى. مما يرجح أن من بين هذه المفاهيم مفهومًا أساسيًا، ليس المفهوم الآخر إلا من بعض صوره. ووجدنا في لسان العرب ما يؤهله لأن يكون ذلك المفهوم المحوري. لاسيما أننا لمسنا إطباق المؤولين، على اختلاف مشاربهم وتنوع اهتماماتهم، على أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، ولن يتيسر تأويله إلا لمن ألمَّ بخفايا هذا اللسان وتضلع في علومه.

* من لوازم تعقباته للنقاد: ((وهذه مطالبة بما لا يطالب به الشاعر)). أو قوله: ((وقد عاب عليه من لا معرفة له بنقد الشعر)). (انظر مثلا: المرتضى، الأمالي، ج ١، ٥٦٦؛ المرتضى، الشهاب، مرجع سابق، ١٥، ٢٣).

ومن هذا المنفذ دخل الشعر إلى ميدان تأويل النص القرآني؛ فد(الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه))^١ مما يجعل الشعر أهم الأدوات التي يستعان بها على توجيه المعنى. وقد أتاح الانفتاح على الشعر، بوصفه السياق العام الذي تشكل فيه النص القرآني، انفتاحاً على سياقات أخرى لغوية ومقامية جعلت استدعاء النصوص السمة الأبرز في المراحل المبكرة من مراحل التأويل. وحين خطا التأويل خطوة متقدمة مما استمده من دراسة النحاة للنص الإلهي من مفاهيم تعين على التحليل الأسلوبي، أخذ لسان العرب صورة أخرى أطلقنا عليها سبيل العرب. فقد أخذت الإحالة على كلام العرب تتجه نحو تأمل طريقة تركيبهم للعبارة، من خلال مقارنة الأساليب القرآنية بالأساليب الواردة في كلام العرب. لكن سلطة هذا المفهوم تجلت في قدرته على جذب خطوات النحاة إلى الخلف، وشدها للبقاء عند مرحلة المقارنة بين الأساليب، دون التماذي في افتراضات قد لا تجد لها أصلاً عند صاحب الخطاب. وقد بلغت هذه الرؤية ذروتها حين أصبحت المطالبة بالاكْتفاء بالقول: ((هكذا نطق العرب))^٢ مطالبةً منهجيةً منظمَةً.

وحين عرجت الدراسة على مؤلفات المهتمين بتأويل الشعر وحده لاحظنا نفور النقاد من معاني المحدثين، واستهجانهم أي مبادرات تصب في هذا الاتجاه. وكانت مبرراتهم التي تساق في مناسبات مختلفة تدور حول ضرورة المحافظة على التقاليد الشعرية القديمة، وإبقاء مذهب العرب في الشعر على ما هو عليه. وقد كشف لنا ذلك شيئاً من طبيعة تصوراتهم عن الشعر ووظيفته التي لا تخرج عن تيسير فهم النصوص الدينية. وهو ما يعيدنا إلى المفهوم الأساس الذي نذر الشعر لخدمة النص الأهم والأكثر نفعاً.

على أساس من هذه المفاهيم بنى المرتضى تصوراته للتأويل وآلياته، فكانت فكرة الأُنس بلغة العرب التي تختصر مقومات القارئ الخبير معبرةً عن صلات وثيقة مع هذا الإرث. غير أن فكرة الاحتمال التي قدمها المرتضى نقلت التأويل في الأمالي نقلةً نوعيةً بما زحزحت عنه من مقاييس أثقلت كواهل الأسلاف. ولأنها نجحت في تحييد معنى المؤلف، فقد تكاثرت المعاني الممكنة في النص، وتعددت الوجوه بقدر ما تسمح به لغته.

وقد أظهرت دراسة آليات التأويل في الأمالي الأثر الصريح لهذه التصورات على تأويل المرتضى؛ إذ لم يعد هناك حدود لما يمكن أن يتعرض له النص من آليات، وواجه كل نص صوراً

(١) ابن سلام، الطبقات، مرجع سابق، ج١، ٣٤.

(٢) ابن مضاء، الرد على النحاة، مرجع سابق، ٤٥.

متعددة من الأساليب والأدوات بحثًا عن كل المعاني المحتملة، لهذا حفلت الأمالي بالعديد من الآليات التأويلية.

جاءت الآليات النصية في الأمالي ملبيةً لغايات فرضتها استراتيجيات تأويلية. وقد أراد المرتضى من استحضار نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف، بوصفها السياق اللغوي للنص القرآني، إثبات وحدة النص الإلهي وانسجامه. هذه الوحدة التي تتجاوز مسألة استحالة فهم أيّ جزء منه بمعزل عن الأجزاء الأخرى، إلى تأكيد أن تأويل نصوص القرآن غير ممكن من دون فهم نصوص الحديث الشريف الذي جاء مفصلاً لما أجمله القرآن أو سكت عنه.

وشكلت النصوص الثرية سياقات حالية للنصوص، ذلك أن ملاحقة المعنى تقتضي ضرورة مراعاة المقام والسياق وضمهما إلى دائرة النص وجعلهما من بين مكوناته التي تعطيه هويته، مما يضمن فعالية الفهم والتأويل.

وأكد توظيف النص الشعري في تأويل النص القرآني بوصفه السياق الثقافي للنص القرآني أن القارئ المستهدف: هو القارئ العربي اللسان الذي تشرب خصائص هذه اللغة، وآمن بأن النص العربي الفصيح ليس صافياً شفافاً على الدوام، بحيث يمكن اكتشاف محتوياته بيسر وسهولة، بل هو فعل لغوي، فيه الظاهر الواضح، وفيه الخفي الغامض الذي يحتاج إلى تأمل وفكر.

أما الآليات اللغوية بفرعيها المعجمي والتركيبى فقد برهن المرتضى من خلالها على صحة المبدأ التأويلي الذي يربط بين معرفة لسان العرب وبين معالجة النص القرآني قراءة وفهماً. وقد كشف جهده في الجانب المعجمي عن أهمية المنجز اللغوي المتعلق بالمفردات وقيمتها المعرفية، إذ نجحت جهود اللغويين في المحافظة على لغة أقرب الأمم إلى لغة القرآن الكريم.

ودلل الجانب التركيبي من الآليات التأويلية في الأمالي على أن علوم العربية، على اختلافها، يسرت لعلم التأويل أن يحظى بمناهج موضوعي يكسبه المشروعية، فكانت المعاني التأويلية المنسجمة للآيات في الأمالي هي المعاني التي تجيزها القواعد اللغوية حسب العلاقة اللغوية التي بين لغة القرآن الكريم واللغة العربية المقننة، إذ ليست كل قراءة مقبولة، ولا كل تأويل مشروع.

أما دراسة الآيات الجمالية في هذا البحث فقد بينت ميزةً طبعت الدراسات النقدية خلال الحقبة التي شكلت أفق المرتضى، وهي كونها دراسات وظيفية تحرص في المقام الأول على البعد الوظيفي للكلام القائم على التأثير والمنفعة. وهو ما رسم تصوراً للبيان في مكوناته وعلاقاته وأنواعه

من الزاوية التي تصل الطبيعة بالوظيفة، والماهية بالمهمة. من هنا كان البحث في خصائص اللغة الشعرية من زاوية الوظيفة التي تؤديها في العمل الفني. وبهذا استطاعت تلك الدراسات تقديم الأدب في مستواه الاجتماعي بوصفه قاعدة للمنفعة.

ومن هنا جاء الاحتفاء بالمتلقي، وهو ما أفضى إلى الاهتمام بمرجعية النص، أي الاهتمام بالمعنى وما يحيل عليه في الواقع، وغدت الصياغة الجمالية غير مطلوبة في ذاتها ولذاتها. وهو ما أدى إلى الانصراف عن الشكل الفني للأدب في المرجع الخارجي للواقع المباشر، ومن ثم إغفال شعور المبدع وأحاسيسه.

لهذا كانت أبرز مقومات التشبيه عند النقاد هي القدرة على إثارة دهشة المتلقي واستغرابه. وهو التصور الذي دافع عنه كتاب الأمالي، وحشد له المرتضى من الحجج ما عزز له الذبوع والانتشار.

أما الاستعارة، فقد كان الالتفات إلى بعض خصائصها الفنية منذرا بتحويل مجرى البحث عن مساره الذي سار فيه، لو ترافق مع ذلك وعيٌ بمشكلة اختزال الإبداع الأدبي ضمن بعد واحد هو البعد النفعي، وجعل مدار التلقي مدار الاهتمام. إلا أن تطوفا على المؤلفات النقدية التي احتفت بالاستعارة، حتى المتأخر منها عن الأمالي، لم يؤكد إلا أن طبيعة الشعر في النقد القديم محددة بمواصفات لا تسمح له بالخروج عن وظيفة النفع والإفادة.

والله الموفق إلى الصواب

المصادر والمراجع

- . أدونيس، علي أحمد سعيد، زمن الشعر، (بيروت: دار العودة، ١٩٨٣م).
- . إسماعيل، عز الدين، الشعر العربي المعاصر، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨م).
- . الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت).
- . === صحيح الترغيب والترهيب، ط ٥، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٢هـ).
- . الألوسي، شهاب الدين، تفسير الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).
- . الأمدي، الحسن بن بشر، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق: السيد أحمد صقر وعبد الله محارب، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م).
- . إيكو، أمبرتو، القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م).
- . === ملاحظات حول سيميائيات التلقي، ترجمة: محمد العماري، ضمن: دورية علامات، ع(١٠)، (١٩٨٨م)، ٦٥ - ٣٠.
- . الباقلائي، القاضي أبو بكر، التقريب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- . بيرك، جاك، القرآن وعلم القراءة، ترجمة: منذر عياشي، (بيروت: دار التنوير، ١٩٩٦م).
- . التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد الألباني، ط ٣، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- . الثعالبي، أبو منصور، تتمة بيتمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد قمبيحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- . ثعلب، أحمد بن يحيى، مجالس ثعلب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة، د.ن، ١٩٨٣م).
- . الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجليل، ١٤١١هـ/١٩٩١م).
- . === كتاب العثمانية، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مطبعة الكتاب العربي، ١٩٥٥م).
- . === البيان والتبيين، تحقيق: درويش جويدي، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).
- . === كتاب الحيوان، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، ٢٠٠٣).
- . الجرجاني، الشريف، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط ٤، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

- . الجرجاني، القاضي، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي البجاوي، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت).
- . الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: جدة: مطبعة المدني، ١٤١٢هـ).
- . ===، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط ٣، (القاهرة: جدة: دار المدني، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م).
- . ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر. تحقيق: كمال مصطفى، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٦٢م).
- . الجمحي، ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، (جدة: دارالمدني، ١٩٧٤م).
- . الجندي، علي، فن التشبيه، (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٥٧م).
- . ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢م).
- . ابن الجوزي، عبد الرحمن، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (حيدر أباد: دار المعارف العثمانية، ١٣٥٨هـ).
- . حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها ط ٢، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩).
- . ===، الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).
- . الحسن بن وهب: البرهان في وجوه البيان، تحقيق: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٧م).
- . حسين، عبد القادر، أثر النحاة في البحث البلاغي، (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ١٩٩٨م).
- . الحموي، ياقوت، معجم الأدباء إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م).
- . أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨هـ).
- . خالص، وليد، المباحث النقدية في أمالي المرتضى، ط ٢، (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٩٥م).
- . خضير، محمد، الإعراب والمعنى في القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت).
- . الخطابي، حمد بن محمد والرماني، علي بن عيسى والجرجاني، عبد القاهر، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ط ٤، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).
- . الخفاجي، ابن سنان: سر الفصاحة، تحقيق: علي فودة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣٠م).
- . ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت، دار الثقافة، د.ت).

- . خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت).
- . خليل، حلمي، العربية والغموض دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨م).
- . درويش، حسن، النقد العربي القديم أعلامه واتجاهاته، (القاهرة: مكتبة النهضة، د.ت).
- . راضي، عبد الحكيم، نظرية اللغة في النقد العربي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م).
- . ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).
- . ===، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد الجابري، ط ٣، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م).
- . ابن رشيق، أبو علي الحسن القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).
- . رمضان، يحيى، القراءة عند الأصوليين، مخطوط رسالة دكتوراة، (وجدة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الأول، ٢٠٠٢م).
- . الزجاجي، أبو القاسم إسحاق، الإيضاح في علل النحو، تحقيق مازن المبارك، (القاهرة: دار العروبة، ١٩٥٩م).
- . الزركشي، برهان الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٤م).
- . الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، (بيروت، دار الفكر، ١٩٧٧م).
- . أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط ٣، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م).
- . ===، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية الحجاز عند المعتزلة، ط ٥، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣م).
- . الزبيدي، كاصد، منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم، (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٤م).
- . السكاكي، أبو يعقوب يوسف، مفتاح العلوم، (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٩٣٧م).
- . سّلام، محمد زغلول، أثر القرآن في تطور النقد الأدبي حتى القرن الرابع الهجري، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨هـ).
- . السمعاني، عبد الكريم، أدب الإملاء والاستملاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

- . سيوييه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٩م).
- . سيمور، شارلوت، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم و المصطلحات الأنثروبولوجية، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٢م).
- . السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت).
- . ===، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٦م).
- . الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م).
- . الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الفكر، د.ت).
- . ابن الشيخ، جمال الدين، الشعرية العربية، ترجمة: مبارك حنون ومحمد الوالي ومحمد أوراغ، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦م).
- . صمود، حمادي، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٨١م).
- . ابن طباطبا، محمد بن إبراهيم العلوي، عيار الشعر، تحقيق: عباس عبد الساتر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م).
- . الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨م).
- . طبل، حسن، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٨م).
- . عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من القرن الثاني حتى القرن الثامن، (عمان: دار الشروق، ٢٠٠١م).
- . ابن عبد السلام، عز الدين، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، (القاهرة: دار الحديث، د.ت).
- . عبد الحق، بن ستر، الصورة الفنية، مخطوط رسالة ماجستير، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠م).
- . عبد العال، فؤاد ومرغلاني، محمد أمين وغزالي، فؤاد محمد، دليل كتابة الرسائل الجامعية بجامعة الملك عبد العزيز، (جدة: مركز النشر العلمي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م).
- . عبد اللطيف، محمد حماسة، مقالة: تعدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية، ضمن: دراسات عربية وإسلامية، (القاهرة: دار الزهراء، ١٩٨٤م).
- . عبد الواحد، أحمد، النقد الأدبي في آثار الشريف المرتضى، (جازان: نادي جازان الأدبي، ١٤٢١هـ).

- . أبو عبدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: فؤاد سزكين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت).
- . عرفه، عبد العزيز، قضية الإعجاز وأثرها في تدوين البلاغة العربية، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥م).
- . العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تحقيق: مفيد قمبحة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١م).
- . عصفور، جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط ٣، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢م).
- . ابن عقيل، أبو عبد الرحمن الظاهري، العقل اللغوي، (مكة المكرمة: نادي مكة الثقافي الأدبي، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م).
- . ابن أبي عون، إبراهيم بن محمد، التشبيهات، تحقيق: محمد معيد خان (كمبردج: د.ن، ١٩٥٠م).
- . الفراء، أبو زكريا يحيى بن أحمد، معاني القرآن، ط ٣، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣م).
- . الفيلاي، خديجة، المعنى بين البلاغيين والمفسرين والأصوليين، مخطوط رسالة دكتوراة، (كلية الآداب، فاس: ٢٠٠٢م).
- . ابن قتيبة، أبو محمد الدينوري، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد عبد الرحيم، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- . ===، الشعر والشعراء، تحقيق: عمر الطباع، (بيروت: دار الأرقم، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).
- . ===، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).
- . القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، ط ٣، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م).
- . القزويني، جلال الدين الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١م).
- . قصاب، وليد، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٥م).
- . ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق: أحمد عبد السلام، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).
- . الكتاني، محمد، تراثنا النقدي بين الرؤية والإنجاز، ضمن: كتاب قراءة جديدة لتراثنا النقدي، (جدة: نادي جدة الأدبي، ١٩٨٨م).
- . الماضي، شكري عزيز، في نظرية الأدب، (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣م).
- . المالكي، محمد، دراسة الطبري للمعنى، (المملكة المغربية، وزارة الأوقاف، ١٩٩٦م).
- . المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، ط ٧، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).
- . المرشد، أبو العباس محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: عبد الخالق عضيمة، (القاهرة: د. ن، ١٩٦٣م).

- . ===، الكامل في اللغة والأدب، (بيروت، مؤسسة المعارف، د.ت).
- . محارب، عبد الله بن حمد، أبو تمام بين ناقديه قديما وحديثا، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٢م).
- . محيي الدين، عبد الرزاق، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٧م).
- . المرتضى، الشريف علي بن حسين الموسوي، الشهاب في الشيب والشباب، (القسطنطينية، مطابع القسطنطينية، ١٣٠٣هـ).
- . ===، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. (القاهرة: دار الكتب العلمية، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م).
- . ===، طيف الخيال، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢م).
- . ===، ديوان الشريف المرتضى، رشيد الصفار، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٨٥).
- . المرزباني، محمد بن عمران، الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، تحقيق: علي البجاوي، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت).
- . المرزوقي، أبو أحمد بن محمد، شرح ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، (القاهرة، لجنة التأليف والنشر، ١٣٧١هـ / ١٩٥١م).
- . مصطفى، إبراهيم، إحياء النحو، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩م).
- . ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق: شوقي ضيف، ط ٢، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢).
- . مطلوب، أحمد، معجم النقد العربي القديم، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٩م).
- . ابن المعتز، عبد الله بن جعفر، البديع، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م).
- . المعتوق، أحمد محمد، الشريف المرتضى حياته ثقافته أدبه ونقده، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ع (٤٤)، الكويت، (١٩٩٣م)، ٦٧.٣٠.
- . ===، موقف الشريف المرتضى من قضية السرقات الشعرية، عالم الفكر، مج ٢٢، ع (٢) أكتوبر ١٩٩٣م. ٢٩٢. ٣٤١.
- . المقدسي، محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (بيروت: مكتبة الخياط، ١٩٦٥م).
- . ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، د.ت).
- . المواجدة، صبري، الشريف المرتضى ومنهجه في التفسير، مخطوط رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، (١٤١٤هـ / ١٩٩٣م).
- . موححات، إدريس، مقاربة الشاهد الشعري في الكتب النقدية والبلاغية، مخطوط رسالة ماجستير، جامعة محمد الخامس، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٢/١٩٩٣م).

- . ناصف، مصطفى، ناصف، مصطفى، نظرية المعنى في النقد العربي، (بيروت: دار الأندلس، د.ت).
- . ===، مسؤولية التأويل، (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).
- . النويري، شهاب الدين، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٣م).
- . الهدلق، محمد، تأويل المرتضى للنص الشعري، العدد (١) دورية جذور، نادي جدة الأدبي (٣٤٤.٣٢٦).
- . الوائلي، كريم، الخطاب النقدي عند المعتزلة، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م).
- . ابن يعيش، أبو البقاء موفق الدين، شرح مفصل الزمخشري، (بيروت، عالم الكتب، د.ت).

(SUMMERY)

In this study, the mechanisms of interpretation in *al-Amali*, by al-Sharif al-Murtadha are investigated. The introduction concentrates on the relationships of interpretation in the classical theories that appeared in critical books between the seventh and tenth century A.D. Three types of mechanisms of interpretation: textual, linguistic and aesthetic mechanisms are discussed.

The study is divided into two parts. The first one contains two chapters; The author "his life, the age he lived in, etc" is focused in *chapter1*, and mechanisms of interpretation in the Arabic heritage are investigated in *chapter2*. Therefore the first part in the study throws light on the theory of interpretation as al-Murtadha explained in his book.

The second part contains three chapters "*chapter3* to *chapter5*". In this part in a hole the mechanisms of interpretation in the book are examined and criticized.

The conclusion of dissertation discuss, among other things, the relationships between the notion of interpretation in al-Murtadha's book and other concepts in the classical books that created most of these mechanisms in the classical criticism.

.الاسم : أحمد سعيد صالح آل هادي الغامدي

.الحالة الاجتماعية: متزوج وأب لثلاثة أطفال .

.من مواليد مدينة العقيق بمنطقة الباحة .

.حصل على البكالوريوس في اللغة العربية من كلية المعلمين بالطائف عام ١٤١٣هـ .

.يحمل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها تخصص أدب ونقد من قسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم

الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، بتقدير ممتاز ومعدل تراكمي : ٤،٨٥ .

.يعمل حالياً مشرفاً تربوياً بمركز إشراف النسيم التربوي التابع للإدارة العامة للتعليم بمحافظة جدة .

.شارك بعدد من الدراسات والبحوث المتعلقة بمجال عمله التربوي .

.حضر العديد من الملتقيات الأدبية والنقدية في مناطق متفرقة في المملكة .

التحق وهو على رأس عمله، بعدد من الدورات التدريبية، منها:

تاريخها	مدتها	جهة التنظيم	مكانها	الدورة
١٤٢٧هـ	فصل دراسي	الإدارة العامة للتدريب	جامعة أم القرى	دورة تطوير المناهج
١٤٢١هـ	أسبوع	الإدارة العامة للتقويم والقياس	التدريب التربوي بالطائف	برنامج التقويم الصفّي
١٤٢٧هـ	٣ أيام	الإدارة العامة للتدريب	فندق الماريوت-الرياض	اتخاذ القرار وحل المشكلات
١٤٢٥هـ	يوم واحد	إدارة التدريب التربوي	التدريب التربوي بجدة	تقنيات العرض اللغوي
١٤٢٢هـ	٣ أشهر	إدارة التدريب التربوي	مركز الحصون للحاسب الآلي	إدخال بيانات ومعالجة نصوص
١٤٢٢هـ	٣ أشهر	إدارة التدريب التربوي	مركز الحصون	وورد/ ويندوز/ إكسل
١٤٢٩هـ	يوم واحد	إدارة التدريب	مركز التدريب التربوي	القيادة التربوية