وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعـــة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة
كلية الآداب و اللغات و الفنون
قسم اللغة العربية
تخصص: لسانيات الخطاب

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر

اللسانيات و التأويل
دراسة في تحليل الخطاب

الإشراف الأستاذ:

- دايري مسكين

إعداد الطالبة

- بلحية حنان

السنة الجامعية: 2019/2018

بسم الله الرحمن الرحيم

دعاء

وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ١٠٥

سور التوبة الآية 105

قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ٢٦ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ٢٨

سورة طه الآية 25 -28

اللهم إني أسألك خير المساءلة و خير الدعاء و خير النجاح و خير العلم و خير العمل و خير الثواب و خير الحياة و خير الممات و ثبتني و ثقل موازيني و حقق إيماني و ارفع درجتي، و تقبل صلاتي و اغفر خطيئاتي و أسألك العلى من الجنة.

كلمة شكر

الشكر و الحمد لله عزّ وجلّ وحده الذي وهبنا الحياة و منحنا القدرة و الطاقة لإتمام هذا العمل المتواضع.

بعد إتمام هذا العمل الذي نود أن نكون قد وفقنا فيه لا يسعنا إلا أن نتقدم بخالص شكرنا و عظيم امتنانا إلى من تعجز الكلمات على أن تعبر و تصف عطاءه بل و قد تعجز كلمات الشكر أن تعطيه حقه أستاذنا الفاضل الدكتور "دايري مسكين" جزاه الله عنا كل الخير و متعه بوافر الصحة و الطاقة الذي تبنى عملنا المتواضع منذ بداية الطريق حيث كان لتوجيهاته و مساعداته عظيم الأثر في ظهور البحث بهذه الصورة.

كما لا أنسى شكر جميع الأساتذة الأفاضل لقسم اللغة العربية و إلى كل من علمنا حرفا من الابتدائي إلى الجامعي.

كما نتقدم بالشكر و الاحترام إلى الأساتذة المناقشين.

إهداء

قال عز وجل:

۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾

صدق الله العظيم

إلى نور العيون... و رمش الجفون و السر المكنون و الحب المجنون في القلب المفتون و العقل الموزون و الصدر الحنون، إلى البلسم الشافي و القلب الدافئ و الحنان الكافي إلى أروع أم في الوجود أمي الغالية.

إلى الذي ناهت الكلمات في وصفه و عجز اللسان في ذكر مأثره إلى سندي و عوني و قدوتي إلى نور الضياء، مصدر فخري و ذخري إلى من سهر على راحتي و سعادتي أبي الغالي.

إلى من به أكبر و عليه أعتمد إلى شمعة متقدة تنير ظلمة حياتي إلى من بوجوده أكتسب قوة و محبة لا حدود لها إلى من عرفت معه معنى الحياة و الذي كان نورا قد غطى على أحزاني و أبدلها أفراح زوجي العزيز حفظه الله لي هو و عائلته.

إلى النجوم و الكواكب إلى الورود البهية إلى الذين قاسموني حنان الوالدين إخوتي محمد و زوجته إلهام و عادل و حسام و يونس.

إلى رمز البراءة إلى من يخجل القمر لجماله و عفته و روحه الطاهرة الزكية ابن أختي صهيب.

إلى روح جدتي الطاهرة مريم رحمها الله، و إلى منبر السعادة و الضمير النقي و النفس الهادئة و القلب الشريف جدي محمد و جدتي سعدية أطال الله في عمرهما.

إلى من عرفت كيف جدهم و علموني أن لا أضيعهم صديقاتي .

و أحلى إهداء إلى من لم أذكرهم سهوا لا عمدا، إلى كل من اتبع خطى الرسول صلى الله عليه و سلم، و السلف الصالح رضوان الله عليهم، و أحلى إهداء إلى كل عائلة بلحية و خريجي دفعة ماستر 2019.

خطة البحث

مقدمة

مدخل

ماهية اللسانيات

ماهية التأويل

ماهية الخطاب

الفصل الأول: اللسانيات العربية المعاصرة و إرهاصات التجديد

المبحث الأول: اللسانيات عند أبرز منظري العرب

المطلب الأول: إسهامات عبد الرحمن حاج صالح

المطلب الثاني: إسهامات الفاسي الفهري

المطلب الثالث: إسهامات عبد السلام المسدي

المبحث الثاني: اللسانيات العربية و مظاهر التجديد

المطلب الأول: الدراسات اللسانية عند العرب

المطلب الثاني: الدراسات اللسانية عند الغرب

الفصل الثاني: التأويل عند أبرز منظري الغرب و العرب

المبحث الأول: التأويل عند الغرب

المطلب الأول: التأويل عند القدامى

التأويل عند فريديريك شلاير ماخر

التأويل عند فيلهم دلتاي

التأويل عند هايدغر

المطلب الثاني: التأويل عند المحدثين

التأويل عند هانس غيورغ غادمير

التأويل عند بول ريكور

المبحث الثاني: التأويل عند العرب

المطلب الأول: التأويل عند القدامى

التأويل عند النحويين

التأويل عند الأصوليين

التأويل عند المفسرين

المطلب الثاني: التأويل عند المحدثين

الفصل الثالث: النموذج التطبيقي

المبحث الأول: التحليل اللساني لقصيدة "دعيني و قولي" للشنفرة

المبحث الثاني: التحليل التأويلي لقصيدة "أين ليلاي" لمحمد العيد آل خليفة

خاتمة

قائمة المصادر و المراجع

ملخص

الفهرس

مقدمـــة

الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علما، و علم الإنسان ما لم يعلم و الصلاة و السلام على المبعوث رحمة للعالمين و على آله الطيبين و الطاهرين و بعد:

يعد موضوع اللسانيات و التأويل في الدراسات الغربية و العربية من إحدى المواضيع التي حظيت باهتمام الدارسين، و لا يزال إلى غاية يومنا هذا إنتاج هذه الأمة، ولقد تعمدت الدراسات حول هذا الموضوع باعتبار هذا الأخير "اللسانيات و التأويل" محل نقاش في أيامنا هذه و لتكشف عن أبعادها و الإشكالات التي أصبحت تطرحها.

فقد شغلت اللسانيات كثيرا من العلماء و المفكرين و الفلاسفة، حتى غدت علم العصر، فهي تدرس اللغة دراسة علمية بعيدا عن الانطباعات القيمة التي انتشرت في العصور السابقة و لعل الاهتمام باللسانيات في العصر الحديث مرده إلى رغبة الإنسان في تلمس أسرار اللغة و الوقوف على تجلياتها، فهي جسرنا للتواصل و الألسنة، و بها نعبر عن أفكارنا و ننسج مشاعرنا، و هي الوسيط في التبادل الكلامي كانت و مازالت هي الشغل الشاغل للإنسان، فتراه دائب البحث في أعطافها و يستلهم معاشه منها، و يتوق إلى اقتناص أسرارها، لكن ظلت اللغة تتفكك لأن جزءً منها غامض و لم ينكشف بعد.

كما أن لكل الأمم نصيبها من التأويل، فقد اهتم به العرب كما اهتمت به باقي الأمم لما له دور هام في الحياة البشرية، وقد ارتبط في العهد القديم بالنصوص الدينية مما أدى إلى كثرة الآراء و الاختلافات في فهم تلك النصوص، فقد تسللت النظريات التأويلية إلى المجال الغربي و العربي

و وجدت مناصرين لها، ة رافعين لشعارها، و أقاموا مقامها مرجعيات بديلة شملت مجمل الفلسفات الوضعية و العقائد المادية التي عرفها الغرب منذ عصر النهضة.

فالحديث عن التأويل يقودنا إلى قدم الحضارات الإنسانية، يتفاوت في الطروحات، مما أدى إلى تعدد في المصطلحات، بتعدد الآراء و التي لا تخرج عن المعنى المراد له بوصفه وسيلة من وسائل الكشف عن مراد المتكلم، و معرفة ما تعنيه ألفاظه.

لقد أشار الباحثون الغربيون إلى التأويل بأوجه مختلفة، فمن رأى أنه التفسير، و منهم من اعتبره الشرح، و آخر ربطه بالفهم و هناك من ضمه إلى الترجمة، إلى غير ذلك من المصطلحات التي وردت عنهم على اختلافها في السياق اللغوي إلا أن المقاصد بها متقاربة و منصوبة تحت مفهوم الهرمنيوطيقا الذي أخذ بدوره ينحو منحنى متعددا بتعدد تنوع الخطاب أو اتساع المعرفة به و شموليته، و الكشف عن طاقاته.

و انطلقت من هذه الدراسة من إشكالية أساسية و هي:

- كيف تجلى الدرس اللساني الحديث عند العرب؟
- ما أثر اللسانيات العربية في الدراسات الغربية؟
- هل هناك علاقة قائمة بين التأويل في الفكر الغربي و العربي؟
- هل كل قارئ للنص هو مؤول؟

و للإجابة على هذه التساؤلات و غيرها سطرت و ارتأيت هيكلا تنظيميا للبحث و المعنون بـ: اللسانيات و التأويل دراسة في تحليل الخطاب، و أردت تبيين صفاته و خصائصه، و مدى حاجة الدارسين إليه و قامت خطته على مقدمة/ مدخل و يليهما ثلاثة فصول و كل فصل يضم مبحثين. و كل مبحث هو الآخر يضم ثلاث مطالب و خاتمة.

فقد خصصت الفصل الأول لتأهيل اللسانيات العربية المعاصرة و إرهاصات التجديد وقد تطرقت في مبحثه الأول: اللسانيات عند أبرز المنظرين العرب أما في المبحث الثاني فجاء بعنوان اللسانيات العرب و مظاهر التجديد.

أما الفصل الثاني فخصصته لتأهيل التأويل عند أبرز المنظرين الغرب و العرب وقد تطرقت فيه هو الآخر في مبحثه الأول بالتأويل عند الغرب قديما و حديثا، أما المبحث الثاني التأويل عند العرب قديما و حديثا، أما الفصل الثالث افتتحته بنصين مدروسين: (التحليل اللساني لقصيدة دعيني و قولي للشنفرى و قصيدة أين ليلاي لمحمد العيد آل خليفة محللة تأويليا) و تناولت القصيدتين بالشرح و التحليل و توصلت في الأخير إلى بعض النتائج استعرضناها في الخاتمة.

و من أسباب اختياري للموضوع هو التطرق إلى طرح فكرة اللسانيات و التأويل بغرض تسليط الضوء عليها و للبحث فيها و التوسع في مفهومها ومعرفة كيفية تطبيقها كما فيها من معارف و معلومات قيمة، فقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي الذي يتناسب طبيعة الموضوع، و كان لازما عليا معالجة هذه القضية أن أتبع في بعض الأحيان المسارات الغربية و العربية

على السواء، فكان المنهج التاريخي يتغلغل بعض مباحث هذا العمل، كما أفدنا من المنهج السميائي في دراسة البنية التركيبية للنصوص.

في حين اعتمدت على مراجع و مصادر أبرزها:

دروس في اللسانيات لـ: صالح بلعيد، و قضايا لسانية لـ: عبد العزيز عماري.

اللسانيات و اللغة العربية لفاسي الفهري، و مباحث تأسيسية في اللسانيات لـ: عبد السلام المسدي، و محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة لـ: شفيقة العلوي.

و فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا لـ: عادل مصطفى، و من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل لـ: بول ريكور، و تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف لـ: الزمخشري.

فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، و غيرها من المراجع و المصادر الأخرى.

و قد واجه هذا البحث جملة من الصعوبات التي تمثلت في وفرة المادة العلمية و كثرتها و تشابك المعلومات مع بعضها البعض، إذ كان من الصعب الإحاطة بها في وقت وجيز، كما أن الموضوع كان متفرعا يمس جوانب معرفية مختلفة، و بالرغم من هذه الصعوبات تم إنجاز الدراسة بتوفيق من الله و عونه.

و في الأخير أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من قدم لي يد العون و لو بالابتسامة لإنهاء هذا العمل، و لا يفوتني أن أتقدم بالشكر و الامتنان للأستاذ المشرف (دايري مسكين) على مجهوداته و الذي كان نعم المرشد و المعين في كل مراحل البحث و خطوات إنجازه، و الذي بفضله و بفضل الله استكملت مذكرتي متجاوزة كل الصعوبات، و أتمنى أن أوفق و لو بالجزء القليل في الإلمام بجوانب هذا الموضوع.

و نسأل الله العون و السداد و التوفيق و النجاح.

مدخل

أولا: ماهية اللسانيات

إذا نحن نتحدث عن اللسانيات، يستوقفنا هذا المفهوم للسانيات نفسها، فعلماء اللسانيات عامة متفقون على أن موضوع و منهجية اللسانيات كدراسة علمية للسان لم يحددا بدقة إلا بعد نشر كتاب "فرديناند دي سوسير" دروس في اللسانيات العامة "سنة 1916" أي بعد وفاته بثلاث سنوات، و كل دراسة تخص اللسان ستكون محددة بفترة ما قبل سوسير أو بعده.

أ. المعنى اللغوي للسانيات:

للسان دلالات: العضو من جهاز النطق (Langue)، و اللغة (الأصوات و الرموز) (Langue). فقد استخدم في القرآن الكريم لفظ اللسان بمعنى لغة في عدة مواضيع. نحو قوله تعالى: "وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٞ[1]"، و "وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ [2]".

و استخدم في الشعر العربي بالمعنى نفسه في قول طرفة:

و إذا تلسُنُني ألسُنُها إنني لسُت مؤهون عمر، أي أكلمها باللغة التي تفهمها و اللسان الذي تريده و في قول كثير: نمت لأبي بكر لسان تتابعت بعارفة منه فخصت و عمت[3].

[1] سورة النحل، الآية 103

[2] سورة إبراهيم، الآية 4.

[3] صلة التراث اللغوي العربي باللسانيات، د. مازن الوعر، مجلة التراث العربي، العدد1، ص20.

ففي هذه الشواهد جميعا استخدم اللسان مرادفا للغة.

و في الصياغة الصرفية: لسانيات: نسبة إلى اللسان (مفردا)، و هو استخدام شائع في المغرب العربي.

و ألسنية: نسبة إلى الجمع (ألسنة)، و هو استخدام شائع في المشرق العربي[1].

و يقابله في الأجنبية Linguistique إلى الكلمة اللاتينية (Linguo) بمعنى اللغة أو اللسان.

اصطلاحا: اللسانيات Linguistique

هي علم يهتم بدراسة اللغات الإنسانية و دراسة خصائصها و تراكيبها و درجات التشابه و التباين فيما بينها و يدرس اللغة من كل جوانبها دراسة شاملة[2].

و قد ظهر لفظ (Linguistik) كعلم موضوعي للسان البشري أول ما ظهر في ألمانيا ثم استعمل في فرنسا سنة 1826 و في إنكلترا ابتداء من 1855، و تعد سنة 1816 عند كثير من مؤرخي اللسانيات الأوربيين لحظة ميلاد اللسانيات و لصدور أول كتاب تحلل فيه لأول مرة في التاريخ عدة لغات من الوجهة التاريخية و على أساس المقارنة العلمية لغرض علمي بحت يتجنب فيه فرص الحدود

[1] المرجع السابق، ص21.

[2] في رحاب اللغة العربية، عبد الجليل مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2007، ص145.

و المعايير و التأمل الفلسفي و التحليل الأرسطو طاليسي و صاحب هذا الكتاب اللساني الألماني "فرانتس بوب Franz Boop [1].

و قد عرف مصطلح (Linguistique) عدة تسميات في اللغة العربية ظهرت في العصر الحديث في عناوين المقالات و البحوث العلمية، مثل مصطلح: علم اللغة، اللغويات، فقه اللغة، الألسنة، علم اللسان، علم اللسانيات...

و اللسانيات هي الدراسة العلمية للغة و الألسنة البشرية، و هي تهتم باللسان باعتباره نشاطا من النشاطات الإنسانية و الأكثر خصوصية لأن فهم وظيفة اللسان يمكننا من فهم الكثير من وظائف الكائن البشري[2].

و تم تبحث اللسانيات البشرية في الخصائص الذاتية المميزة للألسنة البشرية.

و قد عرف "أندري مارتيني" اللسان بقوله: "إن اللسان هو أداة تبليغ و عليها يعتمد في تحليل الخبرة الإنسانية التي تختلف من جماعة إلى أخرى".

بحيث ينتهي التحليل إلى وحدات ذات مضمون معنوي و صوت ملفوظ و هي العناصر الدالة على معنى monèmes و يتقطع هذا الصوت الملفوظ بدوره إلى وحدات مميزة و متعاقبة. و هي

[1] فرديناندي سوسير، دروس في الألسنة العامة، ترجمة صالح القرمادي و آخرون، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1985، ص41.

[2] الفارابي أبو نصر محمد بن طرخان، إحصاء العلوم، تحقيق:عمان أمين، القاهرة، 1931، ص18.

العناصر الصوتية أو الوظيفية phonèmes و يكون عددها محدودا في كل لسان و تختلف هي أيضا من حيث ماهيتها و النسب القائمة بينها باختلاف الألسنة[1].

فاللسانيات هي الدراسة العلمية للغة الإنسانية و هذا التعريف يتطلب معرفة أمرين هما: اللغة و الدراسة العلمية، عرف "دي سوسير" اللغة بأنها: نظام من الإشارات التي تعبر عن أفكار. أما العلمية فهي الدراسة أو الوصف الذي يسير على طريقة منهجية، و يقوم على أسس موضوعية بالإضافة إلى ملاحظات يمكن التحقق منها و إثباتها، و ذلك بالاستناد إلى إطار عام، أو نظرية عامة ملائمة للحقائق و المعلومات التي حصلنا عليها، فموضوع اللسانيات هو اللغة، يقول دي سوسير: إن موضوع اللسانيات الوحيد و الصحيح هو اللغة في ذاتها و لذاتها[2].

فاللسانيون اليوم يجمعون على أن علم اللسانيات، علم معياري (Prescriptive) أي أنه يبحث في جوانب الصواب و الخطأ في استعمال المفردات من حيث الدلالة و البنية، و ليس علما وصفيا (Discriptive) يصف المادة اللغوية في ذاتها دون البحث عن الصواب و الخطأ في الاستعمال.

يتضح من التعريفات السابقة أن موضوع اللسانيات هو اللغة البشرية الإنسانية و تعني: باللغة المنطوق (أمريكا الشمالية) و المكتوب (و الدراسات قديما أهملت الأولى) و اللغات الحية (المستعملة أداة

[1] في رحاب اللغة، عبد الجليل مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2007، ص145.

[2] فرديناند دي سوسير: علم اللغة العام، ترجمة الدكتور يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي، د. مالك يوسف المطلبي،العراق، بيت الموصل، 1988، ص21.

للتخاطب). فهي تحرس اللغة من كل جوانبها دراسة شاملة، ضمن تسلسل متدرج الصوت، الصرف النحو، و الدلالة و المعجم (و تتعدى ذلك اليوم إلى مجالات التواصل الأخرى الأسلوبية، التداولية)

ثانيا: ماهية التأويل

يعتبر التأويل من الناحية اللغوية ظاهرة لها أهميتها في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة و في تاريخ الفكر العربي بصفة خاصة منذ أن حاول الناس فهم النصوص الدينية في الكتب السماوية، و قد كان لظاهرة "التأويل" – و أزال – خصوصيته في تاريخ الفكر الإسلامي فقد لعبت فيه دورا مهما و خطيرا.

أ. التأويل لغة:

لعل أول تعريف لمصطلح التأويل قد أورده "الخليل بن أحمد الفراهيدي" في معجم العين حيث يقول: "و التأوّل و التأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، و لا يصح إلا بيان غير لفظه"[1].

كما جاء في لسان العرب لابن منظور معنى التأويل: "الأول الرجوع، أن الشيء يزول و ما لا رجع و أول إليه الشيء: رَجَعَه، و ألتُ عن الشيء: ارتددت يقال: طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع، و الأيل من الوحش: الوعل.

[1] الخليل بن أحمد الفراهيدي: تحقيق: مهدي المخزومي (1993م) و إبراهيم السمرائي (2001م)، معجم العين مؤسسة الإعلامي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1988، ج8، ص369.

قال الفارسي: "سمي بذلك لماله إلى الجبل يتحصن فيه، و في مادة (أول) مرتبطا بالثقة و التدبر في نصوص القرآن الكريم، فأول الكلام و تأوله دبره و قدره، و المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى تدليل لولاء ما ترك ظاهر اللفظ[1].

و ورد في معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت 395هـ): أن التأويل بمعنى الرجوع و يضيف ابن فارس معنى آخر، فيذهب إلى أن تأويل الكلام هو عاقبته، و يستدل على ذلك بقوله تعالى: "هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ[2].

أي عاقبته و ما يؤول إليه أمر الكتاب المنزل وقت بعثهم و نشورهم و يقول تأويل الكلام، و هو عاقبته و ما يؤول و ينتهي إليه.

و التأويل مصدر على وزن (تفعيل)، من أول، يؤول تأويلا، و مادة الكلمة هي أول[3].

و كذلك يذهب الزمخشري في المعنى اللغوي للتأويل "مأخوذة من الأول و هو الرجوع يقال أول الكلام تأويلا و تأويله، ديره و تدره و فسره و التأويل عبارة. فكان المؤول أرجع الكلام إلى ما يحمله من المعاني"[1].

[1] ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1994، (مادة أول)، ص130-52.

[2] سورة الأعراف، الآية 53.

[3] صلاح عبد الفتاح الخالدي: تعريف الدارسين، بمنهاج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط1، 2002م، ص25.

و بالرجوع إلى أصل استعمال لفظة التأويل عند العرب و اللغويين كانت تدور في ناحيتي الرجوع البيان و التفسير.

ب.المعنى الاصطلاحي للتأويل:

بعد تحديد المعنى اللغوي للتأويل "لابد من الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي و فيما يلي بعض المعاني الاصطلاحية:

- التأويل عند الغزالي: هو عبارة عن احتمالا يعضده دليل، يصير به أعلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر يشبه أن يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز[2].

يتضح من خلال تعريف الغزالي لمعنى التأويل أنه يهتم بالتأويل المجازي و هو صرف اللفظ عن ظاهره.

- و ذكر السيوطي في كتابه الإتقان في علوم القرآن قول المنارودي: "التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع[3].

[1] الزمخشري: تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط3، 2009، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ص19.

[2] أبو حامد الغزالي: المصطفى من علم الأصول، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، المجلد 1322هـ، 1960م، ص387.

[3] جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، مطبعة الحلبي، القاهرة، ج 1935م، ص173.

فلما توريد يذهب إلى القول باحتمال ألفاظ الآيات القرآنية لمعان أخرى غير معانيها اللغوية، و هو يرجح أحد تلك المعاني و لكن دون القطع بأنه المعنى المراد من اللفظ.

- و يذهب ابن الحزم إلى أن: "التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، و عما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن نقله قد صح إلا ببرهان و كان ناقله واجب الطاعة فهو حق و إن كان بخلاف ذلك طرح و لم يلتفت إليه، و حكم لذلك النقل أنه باطل[1].

و من هنا فابن حزم يتجاوز الحدود الظاهرة للألفاظ كما وضعت في اللغة من جهة كما يضع شروطا للتأويل و لمن يقوم به.

- كما عرف ابن رشد التأويل في فصل المقال فذكر أن: "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أ، يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بتسميته في تعريف أصناف الكلام المجازي[2].

يلاحظ من خلال تعريف ابن رشد للتأويل و الغزالي هناك التقاء بينها في إلحاق التأويل بالمجاز، فالمجاز وسيلة من وسائل فهم النص الديني.

[1] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، طبعة الخانجي 02، ج1، 1403هـ، 1973م، ص42.

[2] ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، المكتبة التربوية للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1987، ص18.

و التأويل في الشرع: "صرف [لفظ] عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحمل الذي يراه موافقا للكتاب و السنة[1].

و لقد ورد لفظ التأويل (تأويل، تأويلا، تأويله) في القرآن الكريم سبع عشرة مرة. و جاء مصطلح التأويل في تفسير البغوي: "صرف الآية إلى موافق كما قبلها و ما بعدها تحمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة عن طريق الاستنباط"[2].

من خلال تعريف محمد الحسن بن مسعود الفراء البغوي في كتابه معالم التنزيل في التفسير "تفسير البغوي" فنلاحظ تعلق التأويل بالآيات القرآنية و ضرورة مناسبة المعنى المؤول إليه اللفظ للسياق العام للآية عن طريق إعمال النظر و الاستنباط الذي لا يؤدي إلى معارضة الكتاب و السنة.

- و عرفه ابن قدامة: (صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال موجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر)[3].

يتبين من خلال ما تقدم عرضه من تعريفات اصطلاحية هناك عامل مشترك بينهما، و هو كون التأويل عبارة عن صرف اللفظ من المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ و يعضده دليل.

[1] علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص25.

[2] أبو محمد الحسن بن مسعود (الفراء البغوي): معالم التنزيل في التفسير، طبعة المنارة، القاهرة، 1345هـ، ص18.

[3] التأويل البعيد القريب و أثرهما في الحكم الأصولين د. نبيل غريب تسبيب الزبيدي، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، جامعة الموصل، المجلد 10، العدد 04، (2011/02/13م – 2011/05/05م)، ص256.

ثالثا: ماهية الخطاب

لقد أصبح مصطلح "الخطاب" في الآونة الأخيرة مصطلحا شائعا، إلا أنه تشعب، و صارت له دروب عديدة ومفاهيم مختلفة و لا متناهية، حتى بات العثور عليه و تحديده أمرا صعبا بادئ ذي بدء يتحدد المعنى اللغوي في عدة اتجاهات.

الخطاب لغة:

الخطاب في اللغة من الفعل الثلاثي خَطَبَ أي تكلم و تحدث للملأ أي لمجموعة من الناس عن أمر ما، أو ألقى كلاما، كما أنه الإجابة عن شيء ما و النطق به، أو مراجعة الكلام.

و قيد قيل في قوله تعالى ﴿وفصل الخطاب" هو أنه الحكم بالبينة أو اليمين، أو الفصل بين الحق و الباطل، و التمييز بين الحكم و ضده، أو الفقه في القضاء[1].

و الأصل في معنى الخطاب عند علماء اللغة العربية: الكلام الموجه، فقد جاء في لسان العرب أن الخطاب مراجعة الكلام بين طرفين أو أكثر في مقام التواصل، خطب: الخطب الشأن أو الأمر صغر أو عظم، و قيل: هو سبب الأمر، يقال ما خطبك؟ و تقول خطب خليل، و خطب يسير و الخطب: الأمر الذي تقع فيه المخاطبة، و الشأن، و الحال و منه قولهم: جل الخطب: أي عظم

[1] الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1397هـ، 1977م، ج1، ص63.

الأمر و الشأن، و في حديث عمر، و قد أفطروا في يوم غيم من رمضان، فقال الخطب يسير[1] و في التنزيل العزيز: "قال فما خطبكم" المرسلون.

و جمعه خطوب فأما قول الأخطل: "كلمع أيدي مشاكل مسلبة يند بن درس بنات الدهر و الخطب"، إنما أراد الخطوب فحذف تخفيفا و قد يكون من باب رهن و رهن، في الكافي لمحمد باشا الخطاب.

مصدر خاطب: المواجهة بالكلام، و يقابلها الجواب، الرسالة، و الخطابة.

مصدر خطب: عمل الأمر الشديد بكثرة فيه التخاطب، و غلبه استعمال الأمر العظيم المكروه، ج (خطوب)، الخطبة: مصدر خَطَبَ: ما يخطب به من الكلام[2].

المعنى الاصطلاحي للخطاب:

إن أغلب المرادفات الأجنبية الشائعة لهذا المصطلح مأخوذة من الأصل اللاتيني، و هو الاسم Discursus المشتق بدوره من الفعل Discurrere الذي يعني "الجري هنا أو هناك" أو "الجري ذهابا و إيابا" و هو فعل يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي و إرسال الكلام و المحادثة الحرة، و الارتجال[3]. من هذا المنطلق يفضي الاستعمال الاصطلاحي إلى معاني و دلالات

[1] أنظر: ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق أمين عبد الوهاب و محمد الصاوي العبيدي، دار أحياء الثرات العربي، بيروت، ط2، 1417هـ، 1997م، ج4، ص135.

[2] ابن منظور جمال محمد مكرم: لسان العرب، ج2، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص05.

[3] جابر عصفور: آفاق العصر، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، ص64.

أكثر تحديدا: إذ يتحول الخطاب إلى رسالة أو نص يكتبه كاتب إلى شخص آخر، و قد يكتب الخطاب شعرا و لكن الأشهر أن يكون نثرا[1].

و يصبح المنطوق اللغوي أو القول الشعري جزءا أساسيا من مفهوم الخطاب فهو الوحدة الأولى للخطاب، و علاقته به كعلاقة الجزء بالكل، إلا أنه يتميز عن الخطاب في كونه يستطيع أن يستقل بذاته، أي أنه ليس مشروطا بالخطاب، كما أنه يمكن أن يقيم علاقات متشابهة مع التحليل الخطابي.

و بذلك فإن المفهوم الاصطلاحي للخطاب يعني "الميدان العام لمجموع المنطوقات، أو مجموعة متميزة من المنطوقات أو هو ممارسة لها قواعدها..."[2].

و قد عرفه "التهاوني" بأنه: توجيه الكلام للغير للإفهام، و الخطاب: اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه[3].

و قال أبو البقاء الكفوي في "الكلمات": الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الإفهام، و إفهام من هو أهل للفهم، و الكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع، فإنه لا يسمى خطابا، و يراد بمصطلح الكلام: اللفظ الذي يحسن الوقوف عليه، نحو الجملة في مقام التواصل، أو الكلام الكثير[4].

---

[1] جابر عصفور: المرجع نفسه، ص65.

[2] خالد سيكي: التراث و الخطابة، مجلة جذور، النادي الأدبي، الثقافي بجدة، الرياض، ج8، مج4، محرم 1423هـ، مارس 2002م، ص424.

[3] التهاوني: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، ط، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1972م، ج2، ص175.

[4] الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ط1، الرسالة، بيروت، 1996، مادة خطب، شرح الكوكب المنير، ج1، ص339.

و قال محمود عكاشة: الخطاب: "القول المقصود من المتكلم "أنا، نحن" إلى المتلقي المخاطب (أنت أنتما، أنتم، أنتن) لإفهامه قصده من الخطاب صريحا مباشرا، أو كناية، أو تعريضا في سياق التخاطب التواصلي"، و له أشكال متنوعة في ممارسة الأداء الخطبة و الخِطبة و الحوار و المناقشة و المحاورة (المناضرة) و المداولة و المجادلة[1].

فالخطاب مرتبط أساسا حسب الباحثين بميشيل فوكو الذي يستخدمه لوصف الكيفية التي تعمل على الأنسقة في الثقافة الإيديولوجية و اللغة، و كيف تعكس هذه الممارسة السلطة و تحافظ عليها.

و في النهاية يمكننا القول أن مصطلح "الخطاب" يشير إلى الطريقة التي تشكل بها الجمل نظاما متتابعا تسهم به في نسق كلي متغير و متحدا الخواص و علة نحو يمكن معه أن تتألف الجمل في نظام بعينه ليشكل نصا مفردا أو تتألف النصوص نفسها في نظام متتابع لتشكل خطابا أوسع ينطوي على أكثر مفرد، و قد يوصف الخطاب بأنه مجموعة دالة من أشكال الأداء اللفظي تنتجها مجموعة من العلامات، أو يوصف بأنه مساق من العلامات المتعينة التي تستخدم لتحقيق أغراض معينة.

[1] د. محمود عكاشة: تحليل الخطاب في ضوء نظريته لأحداث اللغة، دراسة تطبيقية في أساليب التأثير و الإقناع الحجاجي النسوي في القرآن الكريم، دار النشر للجامعات، ط1، 2014، ص17.

الفصل الأول

اللسانيات العربية المعاصرة

و إرهاصات التجديد

سأحاول أن أعرض في هذا الفصل جملة من الجهود العربية في الدراسات اللسانية العربية المعاصرة و أهم إرهاصات التجديد التي كان لها الفضل الكبير في إزالة بعض الغموض الذي كان قد اجتاح اللسانيات، خاصة في الوطن العربي.

و حتى يسهل على الباحث العربي الرؤية الكاملة و الواضحة لهذا العلم.

المبحث الأول: اللسانيات عند أبرز المنظري العرب.

المطلب الأول: إسهامات الحاج عبد الرحمن صالح

إن الحديث عن البحث اللساني في الجزائر يأخذ مع وضع اللغة العربية بداية له و يأخذ ذلك الوضع طابعا خاصا إذ "أقيمت إصلاحات تعليم سنة 1969م حيث تم تعريب المراحل الأولى الابتدائية في سنة 1973م حدث إصلاح التعليم العالي، ثم كانت إعادة النظر في الإصلاح أي في المناهج و طرق التلقي مع سنة 1976م، و مع وصول الثمانينات كانت العلوم الإنسانية معربة"[1].

و بالاعتماد على اللغة العربية قامت الأبحاث في مختلف الميادين منها ميدان اللسانيات، حيث عرفت دراسات لغوية لعدد من الباحثين الجزائريين و يظهر هذا مثلا من خلال الأعمال العديدة للدكتور "عبد الرحمن الحاج صالح" بحيث بحث جانبا ثانيا في اللغة كما بحث الجوانب الحديثة منها أيضا

[1] التونسية نعيمة: الكتاب اللغوي في الجزائر، مذكرة تخرج لنيل إجازة، إشراف محمد دروسي، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب، 1993.

خصوصا المتصلة بتكنولوجيا اللغة و التي من بينها معهد الصوتيات علوم اللسان المنشأ سنة 1964م، و الطي حول وحدة البحث و التكنولوجيا اللغوية برئاسة الدكتور "الحاج صالح".

و بهذا أخذت الدراسات اللسانية في الجزائر تتوسع، ذلك بفضل جهود الباحثين منهم الدكتور "عبد الرحمن حاج صالح".

مشروع الذخيرة اللغوية العربية:

يسمى هذا المشروع بمشروع الذخيرة اللغوية العربية، و قد سماها المهندسون بقاعدة تنظيم المعطيات النصية كما يطلق عليه الانترنت اللغوية العربية و قد نشأ هذا المشروع من فكرة الاستعانة بالكمبيوتر "الحاسوب" و استغلال سرعته الهائلة في علاج المعطيات و قدرته العجيبة في تخزين الملايين من هذه المعطيات في ذاكرته لإنشاء بنك آلي من المعطيات يحتوي على أهم ما حرر بالعربية و ما سينتجه على مر السنين و يقول الحاج صالح: "فهذا المشروع يرمي إلى ضبط بنك آلي حاسوبي من النصوص القديمة و الحديثة بالعربية الفصحى"[1]، و جاء في كتاب صالح بلعيد أن مشروع الذخيرة اللغوية هو: "قاموس جامع يحصر جميع الألفاظ التي وردت في المعاجم العربية و التي استعملت بالفعل في النصوص، و وصلتنا من أمهات الكتب القديمة و الحديثة"[2]، فالذخيرة تعتبر بمنزلة ما دون بين الكلام العرب في عهد اللغويين العرب الأولين، و يقول عبد الرحمن حاج صالح: "إنها بنك نصوص لا بنك

[1] عبد الرحمن حاج صالح: بحوث و دراسات في اللسانيات العربية، الجزء الأول، موقع للنشر، الجزائر، طبع بالمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر، ص398.

[2] ينظر: صالح بلعيد، المؤسسات العلمية قضايا مواكبة العصر في اللغة العربية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، 1995م، ص05.

مفردات ثم أن هذه النصوص لا يصطنعها المؤلفون بل هي نصوص من اللغة الحية الفصحى المحررة أو المنطوقة"[1]، بحث هذا البنك يفترق عن البنوك المتواجدة كونه يمثل الاستعمال الحقيقي للغة العربية قديما و حديثا، و ذلك يكون موثق التوثيق الكامل.

نشأة مشروع الذخيرة اللغوية:

من أجل تجنيد هذا المشروع الحضاري بكل ما يحمل لفظ الحضارة من معاني التقدم الاجتماعي و الرقي العلمي و الفني و التطور الأدبي و التربوي عمل الدكتور الحاج صالح بكل جودة على التعريف بالمشروع من حيث الأهداف و مجال العمل و طبيعته بالفوائد العلمية التي يمكن من تحقيقه.

بدأ بإقناع الهيئات و المؤسسات الدولية بأهمية المشروع منذ أن عرض فكرة الذخيرة اللغوية العربية و بما أن حجم المعطيات التي ستدخل في ذاكرة الحاسوب كبيرة جدا كما هو معلوم، و يتعذر على ذلك أن تتكفل مؤسسة واحدة بهذا العمل مهما بلغت إمكانياتها و لهذا السبب تبنى المحركون لهذا المشروع مبدأ المشاركة الجماعية على مستوى الوطن العربي بحيث وافقوا على تبنيه في حدود ما تسمح به إمكاناتهم المادية و البشرية.

"وحصل هذا الاختيار في الندوة التأسيسية الأولى للمشروع الذي انعقد في الجزائر سنة 2001م جمعت عدد من الممثلين العرب لمؤسسات علمية و صدر منها بعض التوصيات"، و قد شارك في انعقاد الندوة التأسيسية لهذا المشروع مجموعة من الأساتذة المهمين من مختلف ربوع الوطن العربي[1].

[1] ينظر: عبد الرحمن صالح، المرجع نفسه، ص60.

فقد تدارس السادة المشاركون فكرة المشروع و أهميته و ضروریاته الفكرية و القومية و العالمية و سبل إنجازه و الاحتجاجات اللازمة له. "وقرروا إنشاء لجنة دائمة للإشراف و المتابعة برعاية المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم (ألسكو) من السادة المشاركين في الندوة و كذا اللجان الفرعية المحلية التابعة للجنة الدائمة تم انتخاب الدكتور "عبد الرحمن حاج صالح" رئيس المجمع الجزائري للغة العربية و صاحب فكرة المشروع رئيسا للجنة لمدة خمس سنوات على أن يكون مقرها الدائم في الجزائر العاصمة مع إمكانيات عقد اجتماعات في أي بلد عربي في استضافتها.

ثم انعقدت الندوة الثانية للمشروع في الخرطوم في ديسمبر 2002م باستضافة جامعة الخرطوم و خرجت بقرارات توصيات، و من أهم هذه القرارات تغيير لتسمية المشروع إلى "مشروع ذخيرة العربية" نظرا إلى أن مثل هذا المشروع و إن كان في أصله لغويا إلا أنه يتجاوز الجانب اللغوي إذ سيستفيد كل واد من بنك النص الأدبي في جميع فنون المعرفة، كما غير اسم اللجنة الدولية العربية المكلفة بمتابعة أعمال الإنجاز بتسمية جديدة و هي "الهيئة العليا" بجامعة الدول العربية[2].

[1] عبد الرحمن حاج صالح: اللغة العربية و تحديات العصر في البحث اللغوي و ترقية اللغات، نصوص أعمال ندوة "مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية"، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2001.

[2] عبد الرحمن حاج صالح: المرجع السابق، ص145.

أهداف مشروع الذخيرة اللغوية العربية:

يرمي مشروع الذخيرة العربية إلى إنجاز بنك آلي من النصوص العربية القديمة و خاصة التراث الثقافي العربي و الحديث، مثل الإنتاج الفكري العربي المعاصر و أهم الإنتاج العلمي العالمي بالعربية و هكذا للبنك النصي الآلي جانبان هما: الجانب اللغوي و الجانب الثقافي.

أ. الجانب اللغوي:

فهو "ديوان العرب" لأنه يمثل الاستعمال الحقيقي للغة العربية القديم و الحديث، من خلال الملايين من النصوص الأدبية للغة العربية و التقنية و فهرستها بكيفية آلية و مما طبع، و ما يستطيع و ينشر على مستوى الوطن العربي (المصطلحات، ألفاظ حضارية، بيانات تردد كل لفظة في النص الواحد الإعلام و غير ذلك...)، و إقامة الدراسات العلمية المقارنة في مختلف الميادين حول مجموعة معينة من المفاهيم العلمية. و البحث المنتظم عن تطور الفكر العلمي العربي بالاعتماد على تطور دلالات الألفاظ العلمية في داخل حقول دلالية غير الزمان[1].

فالغرض من بنك النصوص الآلي هو الجانب اللغوي و هو أن يكون قاعدة معطيات دائمة بحيث تقبل الزيادة و التصليح على الدوام، بحسب تطور المعلومات من خلال الاستعمال الحقيقي للغة العربية، و بالتالي أن يصير المصدر الأساسي لإنجاز المعجم الجامع للغة العربية الذي سيحرر العلماء

[1] عبد الرحمن حاج صالح: المرجع السابق، ص153.

و خاصة أعضاء المجامع العربية و إنجاز عدد كبير جدا زيادة على ذلك عن الدراسات و البحوث في اللغة العربية.

ب.الجانب الثقافي:

و منه العلمي و التربوي لأنه يجمع في محتواه و من خلال النصوص من جهة.

جميع المعلومات المتعلقة بجميع الميادين العلمية و التقنية و التاريخية و الاجتماعية و غيرها حيث "تمكن الباحث أيا كان و أينما كان من العثور على معلومات شتى من واقع استعمال العربية بكيفية آلية و في وقت وجيز".

و من جهة أخرى جميع الطرائق المتعلقة التعليمية المتعلقة بتحصيل مهارة معينة لتعليم اللغة العربية بحسب أعمال المتعلمين و مستواهم و لغة منشأهم، و لتعلم العلوم المختلفة بالعربية و غير ذلك بالإضافة إلى دعم عملية التعليم في الوطن العربي و خاصة في التعليم الجامعي و البحث العلمي و استخراج قوانين عامة متخصصة للألفاظ العربية في سياقاتها و تلبية حاجيات ميادين البحث العلمي و النظري و التطبيقي، و لهذا استدخل في الذخيرة اللغوية العربية أنواع كثيرة من النصوص منها:[1] الموسوعة العلمية و التقنية العربية أو المعنوية و طرائق التعليم العربية، و مختلف الطرائق لتعليم تقنيات معينة بمستويات متنوعة.

[1] صالح بلعيد: مصادر اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، ط4، 1994م، ص129.

فوائد الذخيرة اللغوية العربية:

من فوائدها على زيادة شموليتها و موضوعيتها لأنها مجموعة أحداث كلامية مدونة كما وردت و هي مثل شواهد اللغة و النحو لأمر حلها إذا كانت كثيرة في الاستعمال، و فائدة أخرى للذخيرة أنها تمكن الباحث من تتبع تطور الألفاظ عبر العصور و لا يمكن أن يتبع أي باحث هذا التطور من خلال مطالعته لجميع النصوص التي ظهرت منذ العصر الجاهلي، فالحاسوب هو الوحيد الذي يمكن الباحث من اكتشاف تحول المعاني، فلون هذه الذخيرة آلية معناه أن سرعة العثور فيها على ما يطلبه الباحث تكاد تكون سرعة الضوء، و يقول عبد الرحمن حاد صالح: "لا ينبغي أن يعتقد الباحث اللغوي في أن هذه الذخيرة ستلغي بها الأعمال العظيمة التي ينجزها العلماء –معاد الله – أن نعتقد مثل هذا، فالذخيرة في هذه الأعمال نفسها و ليس فيها إلا ما يحرره العلماء فالجديد فيها كما قلناه فقط اللجوء إلى الوسائل الآلية الجبارة و استغلالها كما تستغل حاليا في جميع الميادين التي تعالج فيها المعلومات"[1].

- رصد دقيق و شامل لاستعمال العربية في إقليم خاص في عصر من العصور.
- رصد منتظم و شامل للاستعمال الحقيقي لمصطلحات ميدان فني معين.
- تصفح لمعاني الكلمات من خلال سياقاتها عبر الزمن و تحديد تاريخ ظهور بعض الكلمات الفصيحة.

[1] ينظر: عبد الرحمن حاج صالح، المرجع السابق، ص101.

- تحليل لغة أو الكاتب أو شاعر أو خطيب و إحصاء مفرداته، كيفية آلية و غير ذلك.

فالذخيرة اللغوية هي إذن بنك آلي من النصوص القديمة و الحديثة، و أهم صفة تتصف بها هي سهولة حصول الباحث على ما يريده بسرعة، كذلك علاقتها بمشروع العلاج الأدبي للنصوص العربية.

المطلب الثاني: إسهامات عبد القادر الفاسي الفهري في الدرس اللساني الحديث.

لقد استمرت فكرة النهوض تراود العقل العربي عموما و العقل اللساني خصوصا و أصبح جل حديثنا عن ضرورة تجديد للنحو العربي القديم و جعله مواكبا مما ستجد في الميدان اللساني، و ذلك بالانفتاح على مقاربات لسانية جديدة لوصف ظواهر اللغة العربية و هذه الأفكار كانت وراء ظهور إشكالية النحو و اللسانيات و مما يبدو لي إن قيام نهضة لسانية تستدعي في نظرنا توضيح علاقة النحو باللسانيات الحديثة، مما سيمكن من لسانيات عربية أصيلة، أو لسانيات تكاملية بين النحو العربي القديم و اللسانيات الحديثة[1].

طرحت في اللسانيات العربية الحديثة إشكالية النحو و اللسانيات "هل نأخذ بما جاء به القدماء، من قواعد و أفكار لتحليل ظواهر اللغة العربية؟ أم نكتفي بالجديد اللساني الحديث؟ أم نوفق بينهما؟

اختلف اللسانيون العرب بصدد الإشكالية، سنرى نموذجا للفاسي الفهري و كيف عالج الإشكال.

[1] عبد العزيز العماري: قضايا لسانية، الطبعة الأولى، مطبعة سندي، مكناس، 2000، ص20.

يمثل الفاسي الفهري النظرية التوليدية في العالم العربي، النظرية التي أرسى دعائمها العالم الأمريكي "نعوم تشومسلي" "البنى التركيبية 1957"، و يقول أن الثقافة العربية انفتحت اللسانيات منذ أزيد من نصف قرن و رغم ذلك مازالت بعض أبجديات هذا العلم مغلوطة أو شبه مجهورة في سوق التداول و هذا يجعل الحصيلة ضعيفة مقارنة مع ما ينجز في الغرب... و في السياق نفسه مازالت اللغة العربية أمام تحديات جمة تجعلها في وضع لا تحسد عليه[1].

إن الفاسي الفهري يعمد على التعقيد و تطبيق النظرية التوليدية، على قواعد اللغة العربية بمختلف نماذجها، بداعي النموذج المعيار 1965، ثم المعيار الموسع 1978 ثم نظرية الرابط العاملي... و هو ما تترجمه مؤلفاته: اللسانيات و اللغة العربية في جزئين: المعجم العربي، البناء الموازي[2].

يشكل البحث في المعجم العربي و معالجة قضاياه، عند الباحث اللساني الفاسي الفهري، مبحثا غنيا بالمفاهيم النظرية و التطبيقية و ذلك ما يعزز اعتبار تجربته من التجارب اللسانية التوليدية الشمولية التي عالجت قضايا اللغة العربية تركيبا و دلالة و معجما.

[1] حوار مع عبد القادر الفاسي الفهري: lissanyat.blogspot.com/p/blog page11 html.

[2] عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال، الطبعة 3، 1993، ج1، ص40.

و يقوم تصور الفاسي الفهري لمعجم اللغة العربية على الإيمان بفكرة مفادها أنه لا يمكن حصر المادة اللغوية فيما هو مدون أو مكتوب و إضافة إلى هذا فقد بينا في عدة مناسبات أن المادة تختلف من عصر إلى عصر و من حقل إلى حقل و من مجموعة لسانية إلى أخرى[1].

و يبني تصور الفاسي للمعجم العربي على قضايا و إشكالات من بينها:

البحث المعجمي اللساني:

يقر الفاسي أنه لابد لبناء المعجم من الفصل في مستوى نظري بين المعلومة المعجمية و غيرها من المعلومات التي تعالج في المحلل النحوي، و يروم هذا الجهد النهوض بمعجم اللغة العربية الحديث بحيث يستجيب للمستجدات الاصطلاحية التي يفرضها التقدم الصناعي و التكنولوجي الفياض، غير أن هذا المجهود رغم أهميته إلا أنه لا يستدعي متطلبات عامة لا يقوم أي عمل معجمي إلا بها و منها:

- تحديد المادة المعجمية و طبيعتها و مصدرها.
- تحديد محتوى المداخل المعجمية.
- تمثل وضع القواعد التي تربط المفردات أو تحتسب ما هو حشو فائض ضمن المعلومات التي ترد أو يمكن أن ترد في المداخل[2].

[1] عبد القادر الفاسي الفهري: اللسانيات و اللغة العربية، دار برتقال، الطبعة 1993، ج1، ص47.

[2] الفاسي الفهري و قضايا المعجم العربي، www.lissaniyat.net.

و يرى الفاسي بصدد إشكاليته النحو و اللسانيات الحديثة، أن اللساني لا يقول كلاما معادا و مكررا و منه فلا فائدة من إعادة إنتاج ما قاله القدماء اللغويين لوصف ظواهر و قضايا اللغة العربية، على اعتبار أن الظروف التاريخية تغيرت، فاللغة العربية التي وصفها تمام حسان أو الفاسي الفهري أو أحمد المتوكل.

إن الفاسي الفهري لا يرى بصدد علاقة النحو القديم باللسانيات الحديثة أية فائدة يمكن أن تجنبها اللغة العربية، فلا جدوى بالتالي من الرجوع إلى مثون، حواشي القدماء لوصف اللغة العربية الحديثة، بل لابد من بلورة تصور جديد هو التصور التوليدي، و هو الذي قعد له الفاسي الفهري في مؤلفاته[1].

محاولة الفهري:

إن عبد القادر الفهري ينطلق من محاولته وصف العربية من اعتقاد مؤداة أن هناك حاجة إلى إعادة وصف العربية لأن اللغة التي وصفها سيبويه ليست هي اللغة الموجودة حاليا باعتبار كثير من خصائصها التركيبية و الصرفية و الصوتية "كما أن المعطيات التي نجدها عند القدماء معطيات ناقصة".

"و البديل الذي يطرحه الفهري يقوم على أن البحث في اللسانيات العربية يجب أن يقسم إلى ثلاثة أقسام:

[1] عبد القادر الفاسي الفهري: المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة، توبقال، ط1، 1986، ص32.

وصفي: و هو ما يسميه بلسانيات الظواهر التاريخية يؤرخ للعربية أو للفكر اللغوي العربي.

أبستيمي: يدخل فيه مكان نق بعض المفاهيم و ترجمتها من التراث إلى النماذج الحديثة و ترجمتها أمام الأصول و الأنظار التي يتبناها الفهري في وصف العربية مأخوذة من النظرية المعجمية الوظيفية كما طورها في إطار النحو التحويلي التوليدي[1].

فعبد القادر الفهري يعالج قضية الرتبة في الجملة العربية و هو يرى أن أصل الرتبة فيها هي من نمط:

فعل (ف) – فا (فاعل) – (مف1) مفعول به 1 – (مف2) مفعول به 2.

و يبرهن على صحة هذه النمطية بأدلة كثيرة، أما الجملة الاسمية التي لا يكون المسند فيها فعلا نحو:

"محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم" الفتح 29، "و بينها حجاب" الأعراف 49، فيلجأ فيها إلى افتراض رابط مقدر، هو (كان) مزود بسمة الجهة و الزمن و المركب الاسمي بعده فاعل و ليس المبتدأ كما قال النحاة و هذه الجمل توافق جملا تظهر فيه "كان" نحو "ما كان محمد أبا أحد من رجالكم" الأحزاب 47، و افتراضه هذا يوحد بين الجمل الفعلية و الجمل الاسمية أي يجعلها ترتدان إلى بنية عميقة واحدة و قد أطلق على هذا الافتراض "الافتراض الرابطي" و يعرض الفهري ضمن هذا الإطار ما أطلق عليه: التبئير Focalisation أو الموضوعة Topicalisation، و يثفه بأنه "عملية صورية يتم مقتضاها نقل مقولة كبرى Majou catégory كالمركبات الاسمية أو الحرفية

[1] د. عبد الحميد السيد مصطفى: المنهج التحويلي التوليدي، دراسات في اللسانيات العربية، بنية الجملة العربية، التراكيب النحوية و التداولية، علم النحو و علم المعاني، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2004م، ص86-87.

أو الوصفية... من مكان داخلي (أي داخل ج) إلى مكان خارجي (أي خارج ج)، أي مكان البؤرة نحو: "إياك نعبد" الفاتحة 05.

"و من مميزات التبئير أن العنصر المبأر لا يترك أثرا ضميريا في موقعه السابق (داخل ج) و يحتفظ بإعرابه الذي كان أسندوا إليه في ذلك الموقع و تخضع عملية النقل القيود اتكأ في بعضها الآخر على ما أطلق عليه تشومسكي: "التتابع السلكي" Successive cyclicity"، و يقتضي هذا المبدأ بأن يتم النقل من المصدر وفق تسلسل ينتهي إلى المكان الهدف و ذلك نحو قولك: من تريد أن تنتقد؟ حيث ميدان تحويل هذه الجملة من بيتها العميقة[1] هكذا.

- تريد أن أنتقد من؟
- تريد من أنتقد؟
- من تريد أن أنتقد؟

فـ (من) انتقلت من (1) إلى (2) إلى (3).

و يطلق على التغير الذي يحدث بعد الفعل و يغير محليا رتب الفضلات الزحلقة أو الخفق Scramlbling نحو:

- ضرب زيد الولد، و ضرب الولد زيد.
- و جاء البارحة كثير من الرجال، و جاء الكثير من الرجال البارحة.

[1] د. عبد الحميد السيد مصطفة، مرجع سابق الذكر، ص88-87.

و يمتنع أن نقول: "جاء كثرا البارحة من الرجال" لأن العنصرين (كثير) و (من الرجال) عنصران متلازمان.

و يظهر الفرق بين التبئير و الخفق في عدد من البنى فيها نوع من التصوير Quantification كالنفي و الحصر و الاستفهام و تتضمن ألفاظا خاصة نحو (شيء، أحد، قط...) أو سورا فارغا إذ لا ترد الأسوار الفارغة أو الألفاظ الخاصة في البنى التبئيرية لأن البؤرة تقع حاجزا في وجه التصوير فتصوير النفي مثلا لا يمتد إلى البؤرة و لا يتعداها إلى مكونات داخل الجملة، نحو:

- ما زيدا ضربت.
- ما زيدا ضربت أحد.
- ما زيد ضربت قط.

و لذا فالجملتان: 2، 3 ..... أما الجمل المخفوقة فإن تقديم المفعول بعد الفعل لا يغير ميدان التسوير، نحو: " لَن تَنفَعَكُمۡ أَرۡحَامُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡۚ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ " الممتحنة 03.

و مثل ذلك في الاستفهام: "قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِي رَبّٗا " الأنعام 164.

في حين يمتنع ذلك في الجمل المبأرة، نحو قال تعالى: "ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ " المائدة 116.

و على هذا فقاعدة الخفق "لا تؤثر بشكل يذكر في الصورة المنطقية للجمل و لذلك يمكن اعتبارها قاعدة أسلوبية لا تحويلية".

و يعالج الفهري ضمن قضية الرتبة ظاهرة التفكيك Dislocation و هو باعتبار الجهة نوعان تفكيك إلى يمين الجملة كما في (1) و تفكيك إلي يسارها كما في (2).

- زيد ضربته.
- ضربته زيد.

ففي (1) تفكيك إلى اليمين تولد عن طريق تحويل نقل، حيث نقل العصر المفكك (زيد) من موقع داخلي إلى موقع خارجي و ترك مكانه أثرا ضميرا و يختلف التبئير عن التفكيك في أن الأول مقيد بقيود إعرابية إذ يشترط فيه أن ترث البؤرة إعراب المصدر الذي انتقلت منه، أما العنصر المفكك فيكون مرفوعا دائما[1].

و خلاصة ما ننتهي إليه أن الثقافة العربية ضلت متشبثة بالتراث اللغوي العربي و منشدة إليه لظروف فرضتها مرحلة عصر النهضة و لم ذلك دون ظهور مفكرين حداثيين، إلا أن الجهود التي بذلت على هذا المستوى 'مستوى الحديث) لم تعد إلى التغيير المنشود، إذ ضلت الثقافة العربية في السنوات اللاحقة وفيه للتراث اللغوي العربي و منشدة إليه، و بذلك ضلت البحوث اللسانية غريبة على ثقافتنا، و قد استمر الوضع على ما هو عليه حتى بعد الانفتاح على اتجاهات البحث اللساني الحديث.

[1] د. عبد الحميد السيد مصطفى، مرجع سابق ، ص90-91.

المطلب الثالث: الدرس اللساني عند عبد السلام المسدي

1. تمثل اللسانيات في فكر المسدي:

لقد تسمت أعمال عبد السلام المسدي بثراء لغوي هام، و لم يكن باحثا مقتصرا على جانب واحد أو درسا متعلقا بمجال معين، فدراسته جابت كل مناحي اللغة منهجا و علما، فلم يحصر إنجازاته في جهة معرفية محددة، و إنما كان منصبا على القراءة و التحليل لأهم المناهج الإجرائية و المعارف النظرية مدركا جل الإدراك بأهمية ذلك في معرفة الغير، و الوقوف على الحقائق و استخلاص الإسهامات فذاك حسب المسدي الطريق المثلي لبسط الموروث اللساني العربي و المجد اللغوي العربي العريق بسطا لا تقلقه البواعث الخارجية و لا المستجدات الحضارية التي تفرضها الحياة العالمية فالمسدي لا محالة أدرك خطر هذا المنعرج اللغوي الكبير، و تساءل عن واقع اللغة العربية في ظل التحديات الأجنبية، و راح يسعى إلى قولية المكتسبات و القدرات الحضارية لصالح اللغة العربية وفق منوال علمي يكسي التراث لباس الحضارة بعيدا كل البعد عن الشوائب و الانحرافات. فأبحاثه كما أسلفنا موهبة بالإبداع المعرفي، فقد تناول قضايا اللغة وفق مبدأ علمي دقيق و تصور منهجي عميق له من الخصائص كامل التحليل و الشرح و الوصف.

2. أهمية اللسانيات في إثراء المعرفة اللغوية:

تتجلى أهمية اللسانيات عند المسدي من خلال ما استعمله من نظريات و مناهج رآها تتناسب و الواقع اللغوي العربي الحديث، و هذا ما عبر عنه في الكثير من مواقفه حول هذا العلم نجد من أقواله مثلا: "و من المعلوم أن اللسانيات قد أصبحت مركز الاستقطاب بلا منازع، فكل تلك العلوم أصبحت تلتجئ في مناهج بحثها و في تقدير حصيلتها العلمية إلى اللسانيات و إلى ما تنتجه من تقديرات علمية و طرائق في الاستخلاص"[1] باعتبار أنها العلم الذي يدرس حقائق و مناهج الظواهر اللسانية و بيان عناصرها و وظائفها و علاقاتها الإفرادية و التركيبية، فهذا التعريف الوصفي دليل أهميته و دور اللسانيات كعلم قائم بذاته في إثراء المعرفة اللغوية.

لا شك من أن المسدي ينطلق في دراسته اللسانية معتمدا على قواعد واضحة تعبر على وازعه الفكري و مبدئه المنهجي الذي ينبع من إيمانه الكبير بمقدرات اللسانيات كعلم عصري يمكن الاستفادة منه و تطويعه بما يناسب اللغة العربية، و يتسنى لنا هذا التعبير عن ذلك وفق ما يلي:

- يستند إلى دراسة التراث اللساني العربي القديم و استنطاق المكونات اللغوية.
- مطالعة المنجز اللساني العربي و التغلغل العميق في خصائصه.
- يعتمد المسدي في دراساته اللسانية غالبا على المنهج الوصفي، و هذا النوع من المناهج تلجأ إليه العديد من الأبحاث اللسانية المعاصرة.

[1] عبد السام المسدي: مباحث تأسيسية في اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010، ص10.

- لم يستثني المسدي بعض دراساته من المنهج التاريخي، فهو يعتبره الوسيلة المهمة في استحضار المواد المعرفية المستهدفة من الدراسة.
- و يظهر على المسدي اعتماده المنهج البنيوي في دراسات عديدة فهو يرى أن اللسانيات البنيوية ذات التحرك الآني قد مكننا من النظر بعمق في تراثنا اللغوي العربي.
- يرى "أن البنيوية رائدة الدراسات اللسانية و هي في نظره الأقرب إلى الرؤية العلمية و الموضوعية في الدراسات اللغوية الحديثة"[1].
- تقوم الدراسة اللسانية عند عبد السلام المسدي على الخطوات معينة و هي:

1) التجديد و التأسيس للقواعد الأولية للانطلاق في البحث و الإجراء.

2) دراسة الظاهرة اللغوية عبر كشف خصائص البناء العضوي اللغوي.

3) اعتماد قاعدة المدلولات في بناء الضبط الاصطلاحي اللساني.

كما يقوم المسدي في دراسته اللسانية على اعتماد الأبعاد الثلاثية الآتية:

البعد الأول: قراءة التراث عبر استعراض وجهة نظر علماء اللغة العربية للظاهرة اللغوية، و قد قام المسدي بحصر هذه الآراء المستخلصة فيما يسمى بقضية المواضعة.

البعد الثاني: قراءة مادة الفكر اللغوي عبر الملاحظة العلمية، و راح هنا يدرس كل ما يتعلق بنشأة اللغة و استطلاع الفكر اللغوي العربي في دراسة قضايا اللغة المختلفة.

[1] عبد القادر عبد الجليل، اللسانيات الحديثة، دار الصفاء، الأردن، ط1، 2002م، ص107.

البعد الثالث: التطلع إلى ما جاءت به اللسانيات الغربية في جميع معطياتها العلمية المعرفية و المنهجية و خاصة في شقها النظري أي اللسانيات العامة.

و من المعارف التي يتسم بها الفكر اللساني عند المسدي تجسيمه لهوية الحدث اللساني على خاصية حدث الجهاز الفيزيائي، فقد جعل الكلام مركزا في حيز صغير من حوله حيز أكبر منه يمثل الجهاز التواصلي، و هذا المركز تصدر منه أشعة تمثل حسب رأي المسدي ال..... و المتقبل و الصوت و الترامز و المواضعة و التركيب و التفكيك و الناتج من هذا كله تتداخل عناصر تكوين عملية التواصل، و تتحرك على مسيرة خط الزمن و الإنجاز في صورة تفاعلية خاضعة لمبدأ المد و الجزر و هنا نلحظ تيمنه بقانون التفاعل الفيزيائي[1].

و في الأخير نلحظ على المسدي توسعه العام في عالم المعارف اللغوية العربية و الغربية و طرقه أبواب المناهج المختلفة و اعتمادها وفق ما يتماشى مع رؤيته اللسانية، فهو ذو نظرة شمولية موسعة بإحاطات علمية تحمل في أحضانها أثر الفلسفة و العلوم التجريبية التي يستند إليها في أية دراسة لغوية حديثة فساعده ذلك على قراءة أفكار الغير و التغلغل في عطائهم و استحضار الماضي العربي بأسلوب حضاري بما يحفظ للعربية وصال التقدم في ظل عالم متقلب المعارف.

[1] ينظر: عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص201.

اللسانيات بين اللغة و الفكر عند المسدي:

من الواضح أن علم اللسانيات بكافة مجالاته و فروعه أضحى من أهم المواضيع المتداولة في العصر الحديث فقد شكل هاجسا فكريا صبغ جل مناحي الدراسة اللغوية بطابع تصويري منهجي مرده اختلاف القراءات ة الرؤى الفكرية التي أضحت تفسر هذا الطالع العلمي الجديد و الذي اجتاح الدرس اللغوي العربي الحديث بقوة و على غرار الكثير من الباحثين الذين كانت لهم مواقف و تفسيرات لهذه المعضلة المعرفية، كان للأستاذ عبد السلام المسدي أراء و أبحاث في هذا المجال المستجد في عالم اللغة العربية، فقد كان مطلعا على خبايا الفكر اللساني العربي من خلال التوغل في مناهجه و مدارسه و الوقوف عند مبادئه محاكيا في ذلك الملكة اللغوية العربية التراثية للقياس و الاستخلاص، و كان في قراءاته يجمع بين ما تقدمه اللسانيات كعلم إنساني لغوي حديث و بين ما تحمله من أفكار و مبادئ ورؤى فلسفية.

و لعل الهدف من هذا كله حماية أصالة التراث اللغوي العربي من واردات الفكر الذي قد يمس من مبادئه و السعي قدما إلى كيفية الاستفادة من اللسانيات كعلم لغوي حديث رائج في ظل التنافس العلمي الكبير، و لنا هنا أن نبين وفق ما نخلص إليه من دراسات المسدي نجده في كتابه "مباحث تأسيسية في اللسانيات" يعرج بدقة حول قضايا اللغة و الفكر وفق المسميات الآتية:

1. اللغة و المعرفة العلمية:

يقول المسدي في هذا الصدد: "ربما كان الناس يعرفون منذ زمن بعيد أن كل شيء يفكرون فيه فتفكيرهم فيه يمر من اللغة و ربما كانوا يعرفون أن ما يحسون به وما يستشعرون هو أيضا يتجلى لهم من خلال اللغة"[1].

يربط المسدي بين اللغة و الفكر و رآهما ظاهرة إنسانية ملازمة للوجود البشري منذ القدم، فالإنسان يعبر عما يدور بذهنه بلسانه باعتبار هذا الأخير المحرك الفعلي في كشف خبايا الأفكار و عرضها.

و لم يعد المسدي فرضية ما إذا كان الإنسان يدرك قيمة اللغة المعبرة في تحقيق غاياته الذاتية، و ربط ذلك بعنصري الحس و الشعور لأنهما مبدآن أساسيان في حصول الإدراك و هذا الإدراك يترجمه الجهاز اللغوي إلى عبارات تؤدي غاية ما و حاصل هذا أن الإنسان "خلق مستعدا بيولوجيا للكلام إلا إذا حال بينه و بين ذلك عاهة من العاهات الطبيعية"[2]

2. اللسانيات و فلسفة المعرفة:

يقول الأستاذ عبد السلام المسدي في هذا الصدد: "إن الظاهرة اللغوية ما انفكت تبسط أمام الفكر البشري منذ القديم صنفين من القضايا، أحدهما نوعي و الآخر مبدئي عام، فأما الصنف الأول فيتمثل في عناصر اللغة باعتبارها نظاما مخصوصا له مكوناته الصوتية و الصرفية و النحوية

[1] عبد السلام المسدي: مباحث تأسيسية في اللسانيات، المرجع نفسه، ص9.

[2] عبد الجليل مرتاض، اللغة و التواصل، مرجع نفسه، ص125.

و المعجمية، و لكل هذه الأوجه فرع مختص من فروع الدراسة اللغوية، و هذا الجانب من القضايا نوعي باعتبار أنه متعلق بكل لغة على حدة، و أما الصنف الثاني من القضايا فيتصل بالمشاكل المبدئية التي يواجهها الناظر في اللغة من حيث هي ظاهرة بشرية مطلقة، و يتدرج البحث في هذه السائل من تحديد الكلام و ضبط خصائصه إلى تحسس نواميسه المحركة له حتى يقارب قضايا أكثر تجريدا و أبعد نسبة كقضية أصل اللغة، و علاقة الكلام بالفكر، و تفاعل اللغة بالحضارة الإنسانية[1].

أراد المسدي أن يبين دوائر الأبحاث الفكرية الفلسفية فيما يتعلق بقضايا اللغة بصفة عامة و قضايا اللسانيات على وجه الخصوص و هو ما قسمه إلى قسمين:

- قسم طالت دراسته الجانب التركيبي، كالبحث في الظواهر الصرفية و النحوية و الدلالية.
- قسم يهتم بالجانب الإنساني للغة أي البحث فيها من منطلق أنها ظاهرة إنسانية لها أبعادها الخاصة.

3. المعرفة اللغوية و التراث الإنساني:

في هذا الباب يقول المسدي: "إن قراءة الميراث الإنساني منهج لا يعوزه التأسيس المعرفي في حد ذاته فكل قراءة كما هو معلوم في المنظور التواصلي العام تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، و ما التراث إلا موجود لغوي قائم الذات باعتباره نصا، و إعادة قراءته تحديد لتفكيك رسالة عبر الزمن، و هي بذلك

[1] عبد السلام المسدي: مباحث تأسيسية في اللسانيات، ص10.

إثبات ..... وجوده فكما أن الرسالة اللغوية عند بثها قد يتصادف أكثر من متقبل واحد فيفككها كل حسب أنماط جداوله اللغوية، فتعدد القراءة آنيا للرسالة الواحدة حسب تعدد المتقبلين، فكذلك تتعدد القراءة زمنيا يتعاقب المتقبلين و المفككين لبنائها على محور الزمن و التاريخ و هكذا تتأسس مشروعيته القراءة و المعاودة طالما جاز تعدد المتقبلين للرسالة الواحدة و جاز تنوع إدراكهم لأنساقها[1].

يرى المسدي أن علاقة المعرفة اللغوية بالتراث الإنساني هي علاقة تداخل و تكامل فلا وجود للغة خارج الحيز الإنساني و لا تقدم للإنسان بدون لغة.

إن معرفة التراث الإنساني يمكننا من استنباط الأنظمة اللغوية و تصورها في مجموعة متداخلة من الدوائر بحيث تمثل البناء العام للنظرية اللغوية، إذ تحدد مختلف الفروض و تصور موقعها بعضها من بعض.

4. اللسانيات و التراث العربي:

يقول المسدي فيما يتعلق بعلاقة اللسانيات و التراث: "إن الفكر العربي قد شق طريقه من المعاصرة إلى الحداثة دون قفز مولد لقطيعة، و قد تسنى له ذلك بفضل انصهار المادة و الموضوع في تفكير رواده العقلانيين فكان الصراع المنهجي خصيبا إلى حد الطفرة أحيانا، لكن المنظور العربي مازال يتصارع و الحداثة من حيث هي موقف مبدئي، العرب يواجهون تراثهم لا على أنه ملك حضوري

[1] عبد السلام المسدي، مباحث تأسيسية في اللسانيات، مرجع نفسه، ص19-20.

لديهم، لكن على أنه ملك افتراضي يظل بالقوة ما لم يستردوه، و استرداده هو استعادة له و استعادته حملة على المنظور المنهجي المتجدد و حمل الرؤى النقدية المعاصرة عليه[1].

بعد رواج علم اللسانيات كعلم لغوي عصري حديث يدرس اللغة دراسة علمية باحثا في "حقيقتها و عناصرها و نشأتها و تطورها و وظائفها و علاقتها و قوانينها"[2]، فمي الطبيعي أن يكون له موطئ قدم في اللغة العربية لأسباب كثيرة أهمها الرغبة في تطوير اللغة العربية بما يتناسب و النمو الحضاري لكافة العلوم الإنسانية و غيرها من جهة، و سعيا من أهلها لإيجاد مكانة مرموقة تحفظ للغة الضاد توازنها و صيرورتها بين كافة اللغات في ظل عالم متقلب و متصارع حضاريا و فكريا و متسابق في اقتناء المعلومة و التقنية.

و لكن السؤال الذي يطرح نفسه بعمق و هذا ما يراه الأستاذ عبد السلام المسدي ضروريا هو كيف قابل اللغويون العرب علم اللسانيات؟ و كيف استفادوا منه؟

استطاعت اللسانيات أن تستحوذ على كافة الدراسات اللغوية الحديثة و المعاصرة كونها المستجد الجديد في حقل المعارف العلمية اللغوية، فتعددت فيها القراءات و الدراسات و المناهج و ظهرت فيها التخصصات، فقد اطلع اللغويون العرب على ما أفرزته الحضارة اللسانية الغربية بمختلف معطياتها المعرفية و المنهجية و كان لكل واحد منهم رأيه الخاص في تبني الفكر اللساني الغربي و إسقاطه على

[1] عبد السلام المسدي: مباحث تأسيسية، ص24-25.

[2] خليفة بوجادي: اللسانيات النظرية دروس و تطبيقات، ص9.

مكتسبات التراث اللغوي العربي، فكان لازما أن تختلف الإسقاطات و الاحتجاجات و التفسيرات في كيفية تلقي اللسانيات الغربية.

و هكذا فقد كان للمسدي تطبيقات معرفية أراد من خلالها استدراج المناهج الغربية في الدراسات اللغوية العربية، و الوقوف عند حقائقها و استنطاق خصائصها و الاستفادة منها.

المبحث الثاني: اللسانيات العربية و مظاهر التجديد

لقد حظيت اللسانيات باهتمام كبير من طرف الباحثين العرب و حتى الغربيين و تأسست المدارس خاصة بها، حيث استطاعوا أن يعطوا لهذا العلم حقه إلى جانب العلوم الأخرى، و سنعرض فيما يلي بشكل موجز مسار الدراسة اللسانية عند كل من العرب و الغرب.

المطلب الأول: الدراسات اللسانية عند العرب

1. جهود العرب في الدراسات اللغوية:

لا يخفى على أحد أن الدراسات اللغوية عند العرب كانت خدمة للقرآن الكريم و كان لأبي الأسود الدؤلي و من يليه من نحاة البصرة و الكوفة دور بارز في هذه الجهود إلى أن جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي خطا بالمحاولات السابقة خطوات واسعة تبدو آثارها في كتاب تلميذ سيبويه، و قد شارك الخليل في وصف أصوات اللغة العربية. و أتى تلميذه سيبويه بوصف لها أدق و أكمل ثم جاء ابن جني ليتوج هذه الجهود بكتابة سر صناعة الإعراب و و قد اثر عن علماء العربية تصورات عامة عن اللغة، نشأتها و حياتها، و عن الصلة بين اللفظ و دلالته، و قد كان لعلماء العربية كذلك دور بارز في الدراسات النحوية و يعد ما جاء به ابن هشام في كتابه "مغني اللبيب" حول الجملة. و ما جاء به عبد القاهر الجرجاني في نظريته النظم أساس من أسس التي سار عليها علم اللغة العربية و الذي يبدو أن النحاة و اللغويين العرب القدماء قد تركوا بصمات واضحة في الدرس اللغوي، و قد ساروا على النهج اللغوي الذي ترتضيه الدراسات اللغوية الحديثة، منهم على سبيل المثال ابن جني

و الجرجاني و ابن هشام الذين تناولوا اللغة و من قبلهم الخليل و سيبويه و ابن هشام و ابن سينا و الفارابي[1].

2. المدرسة الخليلية الحديثة و الدراسات اللسانية في العالم العربي:

لقد اشتهر العالم اللغوي الخليل بن أحمد الفراهيدي باختراعه للعروض و كثيرا ما يذكر في الكتب القديمة و الحديثة بلقب "صاحب العروض" و هذا إن كان اعترافا له بهذا الفضل إلا أنه ظلم بعض الجوانب إذ يعرف الرجل المثقف أن الخليل قد أبدع في جميع ميادين اللغة، و الدراسات اللغوية العربية خاصة فنحن مدينون له بجزء كبير مما أثبته العلماء المسلمون في علم الأصوات و النظام الصوتي العربي و كذلك الفكرة البديعة التي بني عليها أول معجم أخرج للناس و هي فكرة رياضية محضة سابقة لأوانها كما سنراه و ما يترتب عليها من المفاهيم الرياضية كمفهوم العملي (Fartorielle) و التركيب (Conkination) و مفهوم الزمرة الدائرية و غير ذلك كما ندين له بالكثير من التفاسير و التعليلات العلمية العجيبة للظواهر اللغوية العربية، و لا ننسى أيضا اختراعه للشكل و هو لا يزال مستعملا إلى يومنا هذا في الكناية العربية[2].

هذا و من الغريب جدا أن تكون هذه الأعمال التي لا تقل أهمية عن أعمال أكبر العلماء المحدثين في الأخرى مجهولة تماما عند أكثر الناس بل و مجهولة تماما في جوهرها عند أكثر الاختصاصيين المعاصرين هذا و قد حاولنا منذ ما يقرب من ثلاثين سنة أن نحلل ما وصل إلينا من تراث فيما يخص

[1] عاطف فضل: مقدمة في اللسانيات، دار المسيرة للنشر و التوزيع، ط1، 2011م، 1432هـ، ص101.
[2] تقدم اللسانيات في الأقطار العربية، وقائع ندوة جمهورية، أبريل، 1987، الرباط، ص367.

ميدان اللغة و خاصة ما تركه لنا سيبويه و أتباعه ممن ينتمي إلى المدرسة التي سميناها الخليلية و كل ذلك بالنظر في الوقت نفسه في ما توصلت إليه اللسانيات الغربية إلى أن ظهر فريق من الباحثين المختصين في علوم اللسان واصلوا ما ابتدأه الخليل و سيبويه و من تابعهما و لكن بعد التمحيص لما تركوه من الأقوال و التحليلات، أي بعد التحليل النقدي الموضعي لها حيث ظهرت النظريات الكثيرة و المنهج العلمية العامة، لدراسة الظواهر اللغوية و قد بدأت اللسانيات تنتشر دراستها شيئا فشيئا في البلدان العربية.

فالغاية من هذا البحث هو قبل كل شيء التعريف بهذه النزعة التي تصف نفسها بأنها امتداد منتقى للآراء و النظريات التي أثبتها النحاة العرب الأولون خاصة الخليل بن أحمد الفراهيدي و في الوقت نفسه مشاركة و مساهمة للبحث اللساني في أحدث صورة و خاصة البحث المتعلق بتكنولوجيا اللغة[1].

3. التفكير اللساني العربي الحديث:

لقد كانت اللغة العربية غير معروفة في العصور ما قبل الإسلام، و بعد مجيء الإسلام أخذت تكتسب مكانة بين اللغات في العالم، و بدت فجأة في غاية الكمال و سلسلة و غنية، بحيث لم يطرأ عليها أي تغيير إلى غاية يومنا هذا.

و لقد أشار الكثير من الباحثين إلى أهمية هذه اللغة، من بينهم "فيزياغ" بحيث قال: "ليست اللغة العربية أغنى لغات العالم فحسب، بل الذين نبغوا في التأليف بها لا يكاد يأتي عليهم العد، و إن

[1] تقدم اللسانيات في الأقطار العربية، وقائع ندوة جمهورية، أبريل، 1987، الرباط، ص368.

اختلفنا عنهم في الزمان و السجايا و الأخلاق. و أقمنا نحن الغرباء عن العربية و بينما ألفوه حجابا لا يتبين ما وراءه غلا بصعوبة"[1].

و لقد أثبتت اللسانيات حديثة عدد من الحقائق صار الكثير منها اليوم من المسلمات التي لا تجادل فيها و دخلت بذلك حيز البديهيات و اكتسبت أهميتها لا من أجل صحتها فحسب، بل لكثرة ما تفرغ عنها من مبادئ جزئية أفادت الباحثين في شتى الميادين مما له علاقة بظواهر اللسان و التبليغ سواء كان في المستوى النظري أو التطبيقي و أكثرها قد تفطن إليها النحاة و اللغويون العرب الأولون[2]، و سنذكر أهمها:

1) اللسان هو قبل كل شيء أداة التبليغ ة التخاطب، فتلك هي وظيفته الأصلية و غيرها من الوظائف فرع عليها.
2) اللسان ظاهرة اجتماعية لا فردية كونها مرتبطة بمجموع من الأدلة يتواضع عليها المستعملين.
3) لكل لسان خصائص من حيث الصورة و المادة.
4) اللسان نظام من الأدلة متواضع عليها و له بذلك بنى مجاز ظاهرة و خفية.
5) اللسان قوانين تجريدية لا عقلية.

[1] أنور الجندي: اللغة العربية بين حماتها و خصومها، مطبعة الرسالة، 2008، بيروت، ص03.
[2] ينظر: وقائع الندوة الجهوية، الرباط، 1981، منظمة الأمم المتحدة للعلوم و الثقافة، "تقدم اللسانيات في الوطن العربي"، ص11.

6) الوضع اللغوي و وضع إصلاحي بنيوي

و قد واجه البحث اللساني في العالم العربي عددا من العقبات و المشكلات المنهجية عرقلت طريقه و حاولت ظهور بحوث جدية في هذا الميدان.

و في ما يلي يمكن عرض بعض منها:

1. اللغة الموصوفة و أزمة المنهج:

يمكن أن تقسم المشكلة إلى شطرين هما:

أ. اللغة الموصوفة:

نقصد بها المادة اللغوية أو المعطيات التي يقوم بوصفها اللساني، و هذه اللغة الموصوفية التي أصبحت تمثل عائقا أمام تطور البحث اللساني العربي، ذلك أن اللسانيين اكتفوا بما أتى به القدماء بين معطيات. و لم يحاولوا وصف لغة أخرى بالاعتماد على جرد مواد جديدة انطلاقا من نصوص شفوية أو مكتوبة.

ب.أزمة المنهج:

نتج هذا الشكل تفريعا عن الإشكال الأول، فاستعمال المحدثين للمادة اللغوية القديمة و نتج عنه في غالب الأحيان استعمالهم لمناهج قديمة موروثة نظرا للعلاقة الوطيدة الموجودة بين الأصول التي وضعوها و موارد هذه الأصول.

و عموما يمكن الزعم أن طبيعة اللغة الموصوفة جرت جل اللسانيين العرب إلى طرح إشكالية المنهج اللائق لمعالجتها لكنهم لم يتوصلوا إلى حل و وقعوا في أزمة منهجية أفسدت عليهم الوصول إلى وصف كاف شاف للغة، مما نجم عنه تصورات خاطئة للكثير من القضايا النظرية[1].

2. تحديد اللغة العربية:

إن اللغة العربية كسائر اللغات الأخرى، و هي بصفتها "لغة" تنتمي إلى مجموعة اللغات الطبيعية و تشترك معها في العديد من الخصائص سواء من الناحية الصوتية أو التركيبية و الدلالية، و هي بصفتها "عربية" لا يعني أنها تنفرد بخصائص لا توجد في لغات أخرى، لا نكاد نجد ظاهرة في اللغة العربية، إلى إذا وجدنا مثيلا لها في لغة أو لغات أخرى، هند أوربية كانت أو غير هند أوربية.

[1] عبد القادر الفاسي الفهري: اللسانيات و اللغة العربية، دار التوبقال للنشر و التوزيع، ط1، 1955، ص51-21.

3. إدعاء العلمية و المنهجية:

تأخذ هذه الظاهرة أشكالا متعددة من تصور خاطئ للعلم إلى تصور خاطئ للافتراضات العلمية إلى تصور خاطئ لما يعتبر تطبيقا لنظرية ما ...الخ، و نأخذ كتأكيد لهذه الإدعاءات العلمية مثالين الأول لتمام حسان الذي نجده يرفض العلة. و نظرية العامل و الإعراب التقديري، كما يرفض الخروج من شيء ملاحظ إلى شيء مجرد بدعوى أن هذه الأشياء في نظره ليست من العلم، و أن العلم يجب أن يكتفي بالملاحظة الخارجية و التساؤلات عن الكيف، و لا يتعدى ذلك إلى التساؤل عن علة وجود الظاهرة، يقول في هذا المقام: "إن المعروف في كل منهج علمي من مناهج البحث في الوقت الحاضر أنه يعني أولا و أخيرا بالإجابة عن "لماذا" تتم هذه الظاهرة أو تلم لم يعد هذا منهجا علميا، بل لا مفر من وصفه بالحسد و التخمين و تفسير الإرادة و البحث عن الحكمة الإلهية في وجود هذه الظواهر[1].

أما المثال الثاني فلأنيس فريحة، و هو ينتمي إلى المدرسة الجديدة (الوصفيون) و هؤلاء يحللون اللغة إلى عناصرها كما يحلل الكيميائي مادة ما، و هما معا يرفضان كل التجريد و كل بنية افتراضية استنباطية (Hypothetico – De Ductué, structure) للتوصل إلى ما يتوصون إليه من نتائج[2].

[1] تمام حسان: مناهج البحث في اللغة العربية، دار الصفاء للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 1971، ص55-56.
[2] الفاسي الفهري، المرجع السابق، ص58.

4. تصور خاطئ للتراث العربي:

إن مواجهة الفكر اللغوي القديم بالفكر اللساني المعاصر يؤدي إلى نوع من اللاتاريخية إذ يضطرنا إلى الحكم على فكر نشأ في ظروف معرفية و تكنولوجية معينة بمقاييس عصر وصل فيه العلم و التكنولوجيا إلى نتائج لم يعد ممكنا معها أن تأخذ بتحليل القدماء، بل يمكن فقط أن تستأنس بها و أن نأخذ بعض الجزيئات فيها، أو بعض الخطوط العامة و لقد رأينا عددا من المفاهيم الوصفية عند القدماء (المبتدأ الخبر، الجملة الاسمية، و النواسخ...) لا يمكن الاحتفاظ بها في نموذج لساني حالي (نظرية العامل التي تحتاج إليها في الدرس اللساني الحديث ليست هي النظرية العامل عند القدماء)[1].

المطلب الثاني: الدراسات اللسانية في الغرب

لقد شهدت الدراسات اللسانية عند الغرب تطورا ملحوظا منذ القدم إلى غاية يومنا هذا فقد كانت في القديم خاصة عند الهنود، و يرجع سبب ذلك إلى الحاجة للمحافظة على النصوص الدينية الموجودة في الكتاب المقدس لدى الهندوس، و الذي كان ينعت آنذاك "الفيدا" (Vida) الذي يعد مركز الاستقطاب الفكر اللغوي[2].

و بهذا يتضح لنا أن تاريخ الإنسانية قد شهد حقا أبحاثا لسانية ضاربة في القدم و من الحقائق التي سجلتها، هي تلك المتصلة بجهود الهنود قديما في اللسانيات الصوتيات، كما أن الهنود أقاموا دراساتهم

[1] الفاسي الفهري، المرجع نفسه، ص61.

[2] محمد محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، ط1، 2004، دار كتاب الجديدة المتحدة، ص12.

تلك مع الدراسات في بقية العلوم باللغة السنسكرتية، و من أشهر نحاة الهنود النحوي "بانيني" الذي ألف كتاب "Astad Ryayi" معناه الكتب الثمانية و الأقسام الثمانية[1].

يشير "بانيني" في كتابه إلى أن جل أقواله استقاها من نحاة سبقوه، و قد اعتد كثيرا بهذا الكتاب و قد وصفه بلومفيد بقوله: "أن نحو بانيني يعد واحد من أعظم الشواهد القديمة التي تدل على تقدم العقل البشري"[2].

بالإضافة إلى اليونان الذين ركزوا على الجانب الصوتي سواء السواكن منها أو العلل و مثلوا كذلك النبر برموز خاصة به.

كما أنهم في نفس الوقت تفطنوا إلى "أن الصامت لا يمكن أن ينطق به إلا مع المصوت" و سموا المجموعة المتكونة من الصامت و المصوت (Syllable).

و قد استمر العديد من النحاة منهم "ديونيسوس" صاحب كتاب صناعة النحو و "ايلونيوس ديسكولي" صاحب كتاب "في التراكيب" الذي سلك فيه نهجا أكثر عمقا و استقصاء[3].

و في العصر الحديث أخذت الدراسات اللسانية الغربية في تطور كبير لم يعرف له مثيل و أخذت بذلك تتشعب، و كانت الشخصية الرئيسية وراء ظهور ذلك العلم هو اللساني الفرنسي "فرديناند

[1] عبد الرحمن حاج صالح: مدخل إلى علم اللسان البشري، موفم للنشر، الجزائر، طبع بالمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ص36.
[2] صلاح الدين حسيني: في اللسانيات العربية، المكتبة اللسانية، دار الفكر العربي، ط1، 1432هـ/2011م، ص33.
[3] عبد الرحمن حاج صالح، المرجع السابق، ص47.

دي سوسير"، الذي عرف لأول مرة في المجتمع العلمي من خلال مساهمته المهمة في اللسانيات الهند الأوربية[1].

و يعتبر دو سوسير هو الذي دشن اللسانيات بمفهومها الحديث و لم يتفوق عليه أحد في ذلك، ولقد أعقب الدراسة السوسيرية مجموعة من الاتجاهات اللسانية الحديثة تمثلت في مجموعة المدارس أهمها:

1. المدرسة الوظيفية (Fonctionnelle):

و تعني هذه المدرسة بكيفية استخدام اللغة بوصفها وسيلة اتصال يستخدمها أفراد المجتمع للتوصل إلى أهداف و غايات معينة و الجانب الوظيفي ليس شيئا منفصلا عن النظام اللغوي نفسه، فتداخل الأدوار في النظام اللغوي حسب نمط معين في كل لغة مرتبط ارتباطا مباشرا بالوظيفة التي تؤديها الجمل في السياقات المختلفة[2].

أفادت هذه المدرسة من مدرسة دي سوسير و لكنها طورت بعض الأصول و من أشهر مؤسسيها "تروبتسكي و رومان جاكبسون" وضعت هذه المدرسة نظرية كاملة في التحليل الفنولوجي.

و بعد رومان جاكسون Roman Jkobson و أندريه مارتينيه André Martinent من وراثي الفكر اللغوي لدى مدرسة براغ و أقامت هذه النظرية بتصور خاص للفونيم، و هذا التصور من ثنائية دي سوسير Ferdinand De Saussure و هي اللغة و الكلام و تتشكل في الأساس

[1] بوطارن محمد الهادي: المصطلحات اللسانية و البلاغية و الأسلوبية و الشعرية، دار الكتاب الحديث، د. ط، ص213.
[2] مصطفى غلفان: في اللسانيات العامة، دار الكاتب الجديد، ط1، 2001، ص184.

من لساني اللغات السلاقية و لعلماء هذه المدرسة أثر كبير في تطور اللسانيات و برزت ملامح البنيوية في هذه المدرسة بشكل واضح وبين ميزها عن المدارس اللسانية الأخرى، تهتم هذه المدرسة بكيفية أداء الوحدة الصوتية لوظيفتها لذا سميت اللسانيات (الوظيفية) و يهتم مؤسسوها بالفونولوجيا لذا سميت المدرسة (الفونولوجية).

استطاعت أن تطور الدراسات الفنولوجية و خاصة فيما أطلقت عليه الملامح المميزة Distenctive features للفونيم التي يتداولها علماء اللغة و غير علماء اللغة من علماء الأدب و نقاده و هو يقصدون بالملامح المميزة الخصائص التي تميز فونيما عن فونيم آخر، أو بعبارة أخرى الملامح النطقية و السمعية التي تحدد كل صوت من أصوات أي لغة، مثل موضوع النطق و صفته من حيث الجهر Voiced أو الهمس Voiceless أو الاحتماك Fractive أو الانفجار Plusive أو غير ذلك من الملامح الصوتية، و لعل دقة هذه الملامح المميزة لكل فونيم من فونيمات أي لغة و احتياجها إلى تحديد دقيق، لعل ذلك هو ما جعل علماء مدرسة براغ يرون ضرورة الاستعانة بالأجهزة و الآلات في الدراسات الصوتية و الفونولوجية فيما يعرف الآن بعلم الأصوات التجريبي[1].

[1] حلمي خليل: دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، مصر، د. ط، ص27.

منهج المدرسة الوظيفية:

بالرغم من التباين المنهجي بين المنهجين التاريخي و الوصفي إلا أن أعضاء مدرسة براغ يرون أن المنهج التاريخي لا يجدي نفعا في هذا المجال لأنه يقتصر على عرض تطور اللغة، و تغير عناصرها عبر التاريخ، و لا يمدنا بما نفهم به نظامها، و يعدون لذلك اللغة نظاما لا يمكن الفصل بين عناصره انطلاقا من مبدأ دراسة اللغة في ذاتها و لذاتها و عليه فإن منهجم ينطلق من تحديد اللغة باعتبارها نظاما وظيفيا يهدف إلى تحقيق التواصل و التحبير الذي يقتضي أن تحمل العناصر اللسانية شحنة إعلامية، و إذا جاز لنا التمييز بين رؤية الشكليين و الوظيفيين في النظر إلى اللغة فإننا نقول: اللغة عند الوظيفيين نظام من الوظائف و عند الشكلانيين نظام من البنى، و إذا كان التحليل الوصفي للوقائع الحالية التي إلى بيانات كاملة عن هذه اللغة، أفضل طريقة لمعرفة جوهرها و خواصها المميزة فإنه ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار تصور اللغة كنظام وظيفي عند دراسة حالات لغوية ماهية[1].

أهم المبادئ التي تقوم عليها المدرسة الوظيفية:

مفهوم الوظيفة و منه جاءت تسميتها، إذ إن الباحث هو الذي يسعى إلى الكشف عن القطع الصوتية التي تؤدي وظيفة داخل التركيب أي أنه يبحث عن الوحدات التي يمكنها أن تغير المعنى كلما استبدلت بأخرى، فتغير معنى الوحدات اللغوية دليل على أن لها وظيفة[2].

[1] نعمان بوقرة: اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها، عالم الكتاب الحديث، إربد، ط1، 1430هـ/2009م، ص86.

[2] شفيقة العلوي: محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، أبحاث الترجمة و النشر و التوزيع، ط1، 2004، ص18.

فالمعنى و الوظيفة إذا هما جوهر اهتمامات المدرسة الوظيفية الأوربية و بناء عليه فإذا أراد الباحث تحليل المدونة (Un corpus) اللسانية تحليلا وظيفيا، عليه أن يحصي مجموعة من الوحدات اللغوية، ثم يرتبها من حيث الشبه و الاختلاف (أي يقابل بينها) و إذ ذاك تتضح له الفوارق التي تعكس قيمتها الذاتية أي وظيفتها[1].

و مثال ذلك:

قال	الرجلُ
ستفر	الرجل
ذهب	الرجل

إن الملاحظة السريعة لهذه المدونة على المستوى الإفرادي تظهر أن ثمة ثلاث وحدات لسانية مختلفة من حيث البناء، و إن هذا التقابل هو الذي يعكس الفوارق الدلالية بينها، مما يؤكد أن لكل كلمة وظيفة داخل التركيب.

و ينطبق المنهج نفسه على المستوى الصوتي، فلو أخذنا مدونة مكونة من قاد – عاد – ساد ثم قمنا بتقطيعها إلى أصغر الوحدات غير الدالة أي الفونيمات، لا تضحت – حليا – الفوارق و التشابه سواء على مستوى المخرج (موضوع النطق) أو الصفة، على النحو المفصل أدناه:

/ق/ = لهوي + مجهور + شديد + مستعلي.

[1] المرجع السابق، ص19.

/ع/ = حلقي + مجهور + بيني.

/س/ = أسناني + ملموس + صفيري.

فهذا التقابل بين هذه الفونيمات على مستوى الصفة و المخرج، يؤكد أن لها جميعا وظيفة، و هي قدرتها على تغيير معاني هذه الكلمات.

التقطيع المزدوج (La double articulation):

إنه من أهم المبادئ التي تبنى عليها أفكار مارتيني، و هو الميزة التي تباين الأنظمة اللسانية البشرية عن التنظيمات الاتصالية الأخرى للغة الحيوان و الطبيعة و الإشارات.

و هو ينص على أن تحليل الوحدات اللغوية يتم على مستويين:

1) **التقطيع الأولي**: الذي يتكون من الكلمات الدالة أي المونيمات (Monème)

مثل: أحضر الولد الكتاب: ⇦ أحضر / أل / ولد / أل / كتاب.

2) **التقطيع الثانوي**: و هو ينطلق من هذه النتيجة ليقوم بتعليل تلك الوحدات المستقلة ذات المحتوى الصوتي و الدلالي إلى الفونيمات (Les phonèmes)، أي إلى أصغر الوحدات الصوتية المجردة من المعنى.

3) إن لهذا المبدأ قيمة لسانية و ذاك أنه يمنح اللغة القدرة على التعبير عن اللا متناهي من الأفكار و المعاني المجردة بواسطة هذا العدد المحصور من الفونيمات (أي الأصوات اللغوية

/ الحروف)، و هذا ما يؤسس مفهوم الاقتصاد اللغوي في اللسانيات (L'économie linguistique)[1].

2. المدرسة التوزيعية: (Distributionnelle):

لقد ظهرت المدرسة في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1930 و تميز منهجها بعلاقته بعلم النفس الذي كان مهيمنا آنذاك على الولايات المتحدة فقد كان ليونارد بلومفيلد (Leonard Blomm Field) صاحب أول نمط البنيوية التوزيعية و زعيم هذا المذهب أول من طبق في ميدان اللسانيات فرضيات السلوكيين حيث كان يعتبر الأحداث اللسانية ظواهر سلوكية من نوع خاص، فكل تصرف من أجل التبليغ يفترض أ، يرسل المتكلم تحت تأثير ظروف معينة (منبه) أصواتا تتطلب رد فعل (استجابة) من المخاطب[2].

فمفهوم التوزيع هو الموقع الذي يحتله العنصر اللساني ضمن حواليته المألوفة فيحدد توزيع عنصر بأنه مجموع العناصر التي تحيط به محيط عنصر (أ) يتكون من ترتيب العناصر التي ترد معه، أي العناصر الأخرى التي يتوافق كل منها في موقع معين مع العنصر في تركيب كلامي، و العناصر التي ترد مع العنصر (أ) في موقع معين تدعى انتقاء هذا العنصر لهذا الموقع[3].

[1] محمد صغير بنائي: المدارس اللسانية في التراث العربي و في الدراسات الحديثة، دار الحكمة، الجزائر، 2001، ص70.
[2] سليم بابا عمر: اللسانيات العامة المسيرة، الجزائر، 1990، د. ط، ص35.
[3] أحمد حساني: دراسات في اللسانيات التطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000، ص20.

فقد تأثر بلومفيلد بما كان يشاهد من تعدد اللغات في أمريكا كما تأثر بآراء "بيهيفيور" و نظريته السلوكية التي تجعل ردود الفعل اللسانية كغيرها من الردود تخضع لقانون الإثارة، هناك منبه (إشارة) تؤدي إلى الاستجابة برد فعل، فالكلام هو الآخر مبني على الإثارة (Stimulus) و الرد (في نوع العطاء و الأخذ للفعل المحرك و فعل الاستجابة من السامع و الرسالة الكلامية ينحصر معناها في هذا التبادل بجملة بين المنبه و المجيب و ما الكلام إلا تحريك للمعنى و للسامع و ارتداد منها نحو اللفظ و المتكلم).

فالعناصر التي يؤدي وجودها بجوار عنصر آخر إلى تغير البنية يسمى التوزيع لمثل ما يؤدي كيفية توزيع الأوراق في اللعب إلى تغيير اللعبة و النتيجة، فالعناصر التي تحيط بالمنبه و تجعل لدعمه أو لإبطال Centraliser مفعول البنية هي التي تشكل مادة التوزيع[1].

و العكس فالعناصر تكون العناصر التوزيعية التي تبطل مفعول البنية عناصر سالبة فتركب أكل زيد تفاحة علاقات موجبة بين زيد و أكل تفاحة و هي علاقات تقوم كلها على عناصر دائمة للشبكة بينما لو غيرنا الأجزاء يتغير تركيبها و قلنا تفا – زيد –حة – ل – أك، أو أ – كل /زيد / تفا / حتا (لأخرجناه من كمال البيان إلى مجال الهذيان) نجمع الأجزاء في توزيع خاص يؤدي إلى مجموعات موزعة متباينة فالأسماء أجزاء تقبل ال و الأفعال لا تقبلها و التوزيعية ترفض الرجوع إلى المعنى في البداية فقط لكنها تعود إلى اعتبار المعنى في النهاية للحكم على استقامة التركيب أو فساده، فالفروق

[1] محمد الصغير: المدارس اللسانية في التراث العربي، المرجع السابق، ص74.

في المعنى ناشئة عن الفروق في التركيب و كلاهما مرتبط بالآخر و تطبيق هذه القاعدة على أجزاء الكلام الواسعة ينشأ عنه تحليل الخطاب[1].

يتلخص منهج التوزيعية في أن المعالجة للغة عن طريق النصوص تبني أولا و أخيرا على السياقات الخطية، أي على معطيات صوتية فقط تتحدد من خلالها أقسام الخطاب بموقعها و ليس بوظيفتها التركيبية العامة و المبدأ الأساسي المعتمد من هذا، هو أن لكل وحدة لغوية توزيعا اقترانيا خاص بها و التوزيع في نظرهم هو مجموع السياقات التي تظهر فيها الوحدة و هذا التوزيع هو الذي يميز الوحدات المختلفة عن بعضها، فما يميز الوحدة / ينهق / مثلا عن الوحدة / يزأر / هو أن التوزيع الأزلي سيكون على الشكل التالي:

- ينهق الحمار أو الحمار ينهق.

و توزيع الثانية يكون على الشكل التالي:

- يزأر الأس أو الأسد يزأر.

و ليس العكس أبدا، إذ يتعذر التوزيع التالي:

- ينهق الأسد أو الأسد ينهق.
- يزأر الحمار أو الحمار يزأر.

[1] محمد الصغير: المرجع نفسه، ص75.

كما أن الوحدات: كتاب، قلم، سيارة، التي يمكنها أن تقترن بباء المتكلم مثلا في الأقوال:[1]

- كتابي جميل.
- قلمي أحمر.
- سيارتي جديدة...

3. المدرسة التوليدية التحويلية:

النحو التوليدي هو نظرة لسانية وضعها "تشومسكي" و معه علماء اللسانيات في المعهد التكنولوجي بماساشوسين (الولايات المتحدة، فيما بين 1965/1960م بانتقاد النموذج التوزيعي و النموذج البنيوي في مقوماتها الوصفية المباشرة باعتبار أن هذا التصور لا يصف إلا الجمل المنجزة بالفعل، و لا يمكنه أن يفسر عددا كبيرا من المعطيات اللسانية مثل الالتباس و الأجزاء غير المتصلة ببعضها البغض.

فوضع هذه النظرية لتكون قادرة على تفسير ظاهرة الإبداع لدى المتكلم و قدرته على إنشاء جمل لم يسبق أن وجدت أو فهمت على ذلك الوجه الجديد و النحو يتمثل في مجموع المحصول اللساني الذي تراكم في ذهن المتكلم باللغة، يعني الكفاءة Compétence اللسانية و الاستعمال الخاص الذي ينجزه المتكلم في حال من الأحوال الخاصة عند التخاطب و الذي يرجع إلى القدرة Performance الكلامية، و النحو يتألف من ثلاث أجزاء أو مقومات[2]:

[1] محمد الصغير: المدارس اللسانية في التراث العربي، المرجع نفسه، ص76.

[2] صالح حسين: اللسانيات و علم اللغة المعاصر، دار الكتاب الحديث، د. ط، ص252.

- مقوم تركيبي و يعني نظام القواعد التي تحدد الجملة المسموح بها في تلك اللغة.
- مقوم دلالي و يتألف من نظام القواعد التي بها تفسير الجملة المولودة من التراكيب النحوية.

و الشبكة النحوية Composante يعني البنية النحوية مكونة من قسمين كبيرين، الأصل الذي يحدد البنيات الأصلية و التحويلات التي تكون من الانتقال من البنية العميقة المتولدة عن الأصل إلى البنية الظاهرة التي تتجلى في الصيغة الصوتية و تصبح بعد ذلك جملا منجزة بالفعل[1].

و هكذا يولد الأصل ضربين من التراكيب:

- **أولا:** الأم سمعت صوتا.
- **ثانيا:** الطفل يغني.

و القسم التحويلي للنحو يمكن من القول:

- الأم سمعت أن الطفل يغني.
- ثم: الأم سمعت الطفل يغني[2].

و ليست هذه إلا بنية ملتبسة لا تصبح جملة فعلية منجزة إلا بنقلها إلى القواعد الصوتية و الأصل مكون من قسمين:

[1] محمد صغير بنائي، المرجع السابق، ص77.
[2] محمد صغير بنائي، نفس المرجع، ص77.

أ. القسم أو الأصل التفريعي و هو مجموع القواعد التي تحدد العلاقات النحوية التي هي العناصر المقومة للبنية العميقة و تمثيلها في رموز تصفية هكذا ت س + ت ف، و (ت س) هو رمز للصنف الاسمي، و (ت ف) رمز للصنف الفعلي و العلاقة النحوية هي العلاقة بالفعل بالفاعل (ت = تركب. س = اسمي، ف = فعلي).

ب.المعجم أو قاموس اللغة هو مجموع الوجوه الصرفية المعجمية المحددة في أصناف من الخصائص المميزة، فنجد أن كلمة الأم تحدد في المعجم بأنها اسم مؤنث حي إنساني: فالأصل هو الذي يحدد الرموز: "ال" أداة التعريف "س" اسم، "ف" فعل في الحاضر و المعجم يستبدل كل ركز بكلمة من اللغة[1].

الأم (أل + م) زمان (ز) أنهت النسج.

قواعد تحويل هذه البنية العميقة إلى بنية ظاهرة.

ال + أم + زمان + ال + نسيج (الأم نسجت).

و في الوقت ذاته تخرج في قواعد صوتية: الأم أنهت النسيج فاستجبنا من خلال الأصل مجموعة من المقومات النهائية (Teminas)، و المكونات النحوية سواء من حيث العدد أو من حيث الحال.

و الخصائص الصوتية و النظرية يجب أن تمدنا بنظرية دلالية كونية قادرة على وضع قائمة بالمفاهيم الممكنة، و تتطلب إذا وجد أصل كوني يكون النسخة الأم التي تولد الخصائص الدلالية و في الأخير

[1] محمد صغير بنائي، المرجع السابق، ص79.

على هذه النظرية أن نقدن لنا نظرية تضبط التراكيب النحوية أعني (وضع) قائمة بالعلاقات النحوية الأصلية، و قائمة بالعمليات التحويلية التي تكون قادرة على إعطاء وصف بنيوي لجميع الجمل فهذه المواضيع تكون إذا مهام عالمية على النحو التوليدي أن يضبطها في وجوه لسانية كونية في مستوياتها الثلاثة، الصوتية، الدلالية و التركيبية[1].

4. المدرسة التحويلية (Transformationnelle):

و يقصد بالتحويل في النحو التوليدي التغيرات التي يدخلها المتكلم على النص فينقل البنيات العميقة المولدة من أصل المعنى إلى بنيات ظاهرة على سطح الكلام، و تخضع بدورها إلى الصياغة الحرفية الناشئة على التقطيع الصوتي[2].

فالتحويل ينطبق على امتداد الأصوات الملفوظة (المكتوبة) المتلاحقة في نص العبارة و الميل بها نحو مقامها الأخير.

فالتحويل و مقوماته لا يمس المعنى الأصلي للجمل، و لكن صورة المؤشرات التي هي وحدها قابلة للتغيير (و نقصد بالمؤشرات " Les marqueurs" العقد التي تضفر فيها خيوط الكلام).

[1] محمد صغير بنائي، المرجع السابق، ص80.
[2] المرجع نفسه، ص81.

فالتحويلات عمليات شكلية محضة تهم تراكيب الجمل المولدة من أصل المعنى و تتم بشغول الموقع أو بتبادل المواقع بإعادة صياغة الكلمات، أو باستخلافها حيث يستخلف الطرف المقوم بطرف آخر مكانه، أو بالإضافة مقوم جديد له[1].

و التحويلات تتضمن وجهين أساسيين: الأول يتم بتحويل البنية و الثاني باستبدال البنية و التحويل البنائي ينظر في التركيب المولد من الأصل و هل يمكن الحصول على بنية قابلة للتحويل أم لا؟.

و التحويل البنائي يمثل في إحداث تغييرات مختلفة، و في إعادة ترتيب البنية و مقوماتها التي هي موضوع التحليل، هذه هي عبارة مولدة من الأصل المؤلف من:

النفي + الأب + في الحاضر + + قراءة + الجريدة.

مما يلخص كالتالي:

النفي + الاسم + الزمان + فعل + اسم

فإن هذا التصنيف يؤدي إلى التحويل بالنفي إلى الجملة التالية:

الأب يقرأ الجريدة، و هناك تحويل آخر يسمى أواخر الكلمات، يسمى تحويل العقب (Terminale) يؤدي إلى نقل العقب إلى ما قبل الفعل = يقرأ – لا تقرأ، و هي تنشأ بعد أن تتم كل التغيرات بما فيها التغيير الناجم عن مطابقة بين الفعل و الفاعل و المبتدأ و الخبر مثلا، و هذا

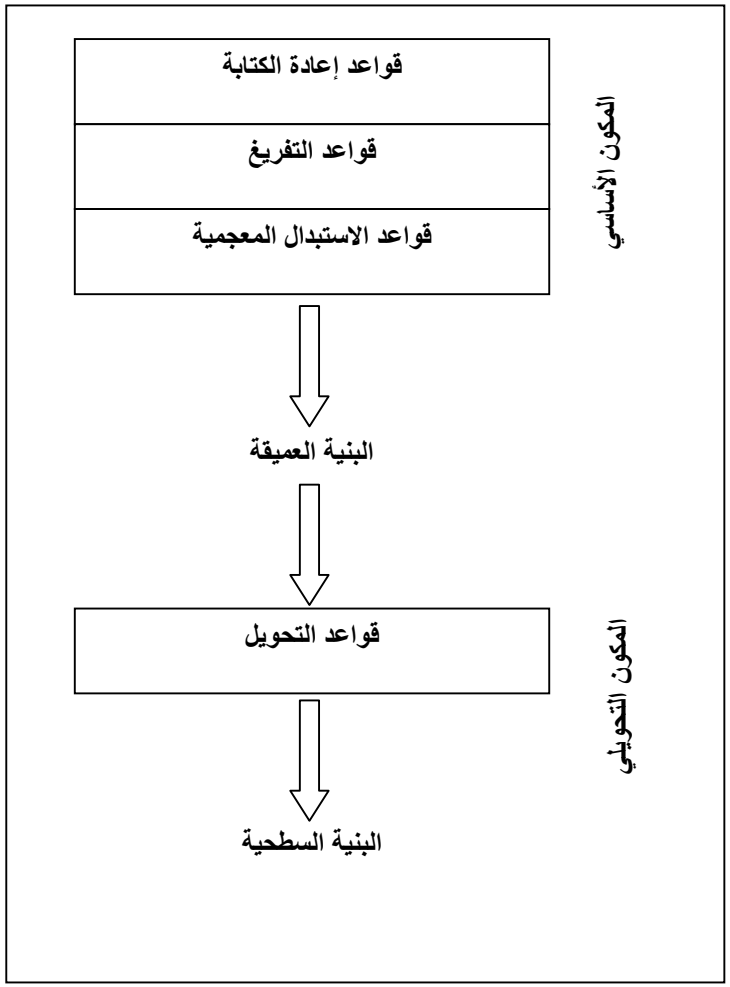
[1] محمد صغير بنائي، المرجع السابق، ص82.

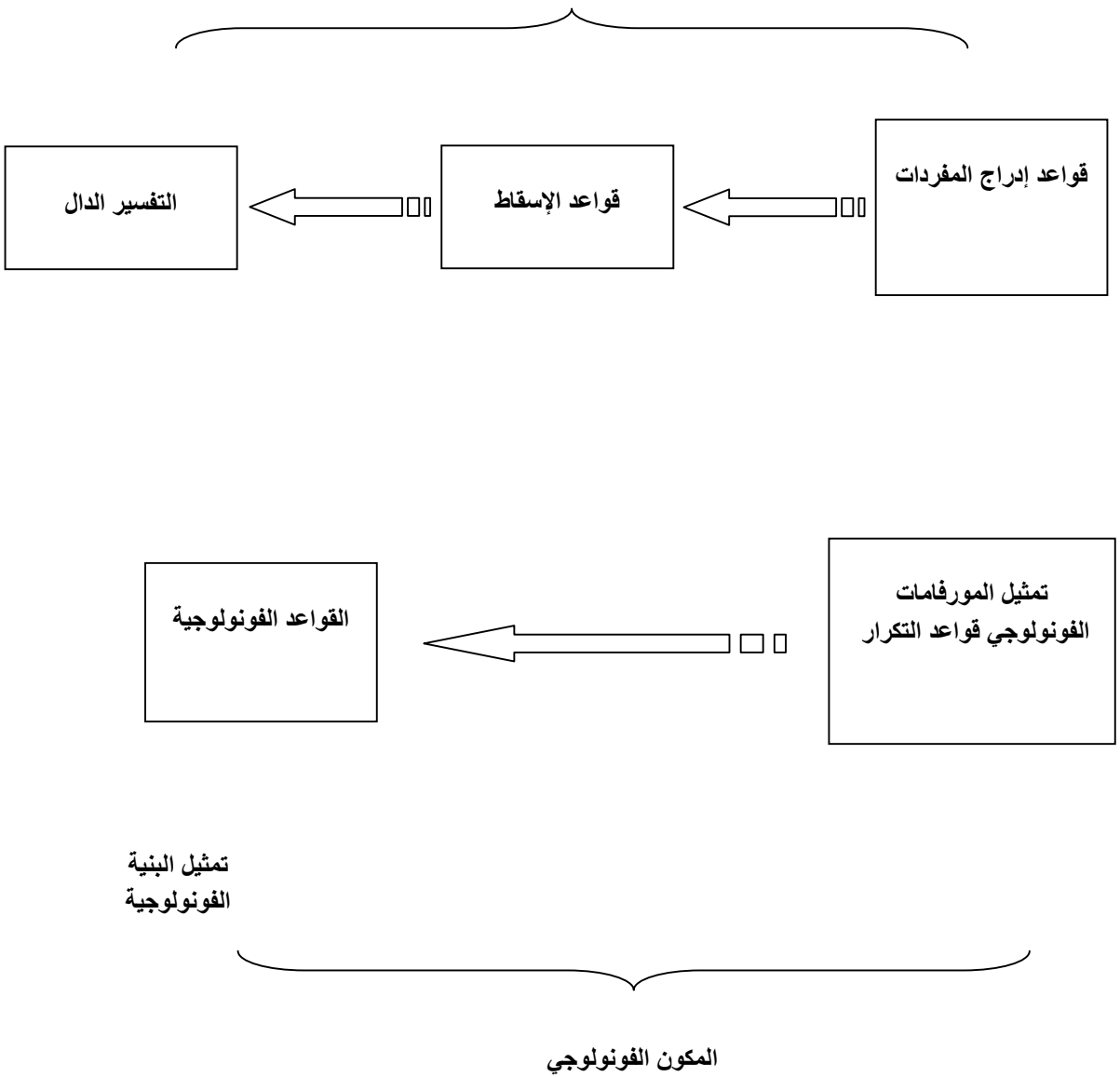
التحويل يسمى التحويل النهائي (Terminal derive) المشتق من الأصل و يمثل البنية السطحية للجملة المنجزة بالفعل بعد أن تكون أدرجت في الشبكة الصوتية "الأب لا يقرأ الجريدة".

و أحيانا يطلق المفهوم على المقوم موضوع التحويل، و هكذا يكون تغير المقومات في الأفعال الناقصة التي يؤتى بها لتتميم المعنى (كان + كتب) مجعولة لوصف التغيير الذي أدخل على المقوم يعني أن الجملة "كان كتب" تدل على فعل الكتابة في الماضي فقط فأصبحت تدل على وقوع الكتابة فعل آخر بعد إدخال كان على كتب[1].

[1] محمد صغير بنائي، المرجع السابق، ص83.

شكل القواعد التوليدية التحويلية





5. المدرسة البنيوية:

نشأت في أوائل القرن التاسع عشر، و قد نظر البنيويون إلى اللغات لأنظمة تتألف من أنماط من الأصوات و الكلمات، و قاموا بدراسة هذه الأنماط بهدف معرفة شيء عن بنية اللغة، و اعتقد البنيويون أن لكل لغة بنية مميزة لا يمكن مقارنتها ببنية لغة أخرى و أصبح عالم اللغة السويسري فاردیناند دي سوسير (Ferdinand De Saussure) أول زعيم للبنيويين.

تعود البنيوية في اللغويات إلى ما قبل عام 1930 في أوربا و الو. م. أ و تعني البنيوية منهجا جديدا في تناول حقائق معروفة بالنظر إلى وظيفتها في النظام كما تنظر إلى الوظيفة الاجتماعية في اللغة (الوظيفة التواصلية) إلى جانب التمييز بين الجوانب التاريخية و خصائص النظام اللغوي في لحظة زمنية محددة.

ظهر رواد البنيوية في أماكن متفرقة في أوائل القرن 19 لكن جهودهم كانت مبعثرة و لم تحظى بالاهتمام عند معاصريهم حتى ظهر فرديناند دي سوسير الذي ينظر إليه على أنه مؤسس اللسانيات البنيوية[1].

[1] مصطفى غلفان: في اللسانيات العامة، المرجع السابق، ص176.

مفهوم المدرسة البنيوية:

البنيوية Structualisme عي شبه إلى كلمة بنية التي ترجمت لكلمة Structure المأخوذة من الكلمة اللاتينية Structure التي تعني بناء و قد ارتبطت المدرسة البنيوية باللساني السويسري "دو سوسير" بعد دعوته المشهورة إلى التمييز بين الدراسات التعاقبية و الدراسات التزامنية و تشديده على مفهوم البنية و النظام في اللغة لم يكن دي سوسير معارضا للمنهج التاريخي في دراسة اللغة، بل إن تاريخه يشهد بأنه أمضى كل حياته تقريبا في دراسة اللغات و تطورها معتمدا على هذا المنهج و لكنه رأى أن اللغويين كثيرا ما يخلطون بين دراسة البنية، يوضح دي سوسير تفريقه بين الدراسات التعاقبية و الدراسات الزمنية حيث شبه اللغة برقعة الشطرنج حيث يتغير وضع الرقعة بإطراد تبعا لكل نقلة يقوم بها أحد اللاعبين و في كل مرة يمكن أن نصف وضع الرقعة وصفا كاملا بتحديد مواقع قطع الشطرنج وكذلك يمكن أن تفعل مع اللغة حيث يمكن وصفها في كل مرحلة زمنية من مراحلها وكما أنه في رقعة الشطرنج لا يهمنا في كل مرحلة من مراحلها ماذا حدث سابقا فكذلك اللغة في تطورها تطورا مطردا من مرحلة زمنية أخرى، و لكننا لا نستطيع بل يجب أن نصفها في كل مرحلة دون الرجوع إلى ما كانت عليه سابقا، تطرح البنيوية مبدأ الحضور و الشهادة يعني الوجود في النص فالعالم اللساني يقف عند حدود العبارة المنجزة بالفعل (في مدونة) محاولا تفسير البنية يعني هندسة العناصر الموجودة داخل النص و قيامها بذاتها و العكس فإن كل ما يمس التعبير (لكيفية تحقيق العبارة)[1].

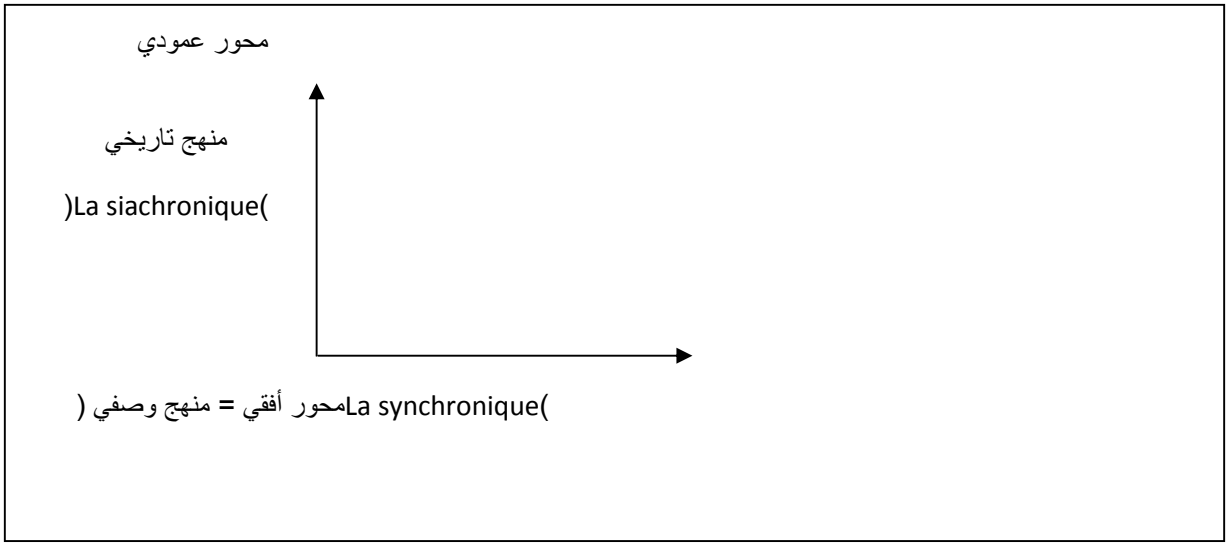
[1] محمد محمد يونس علي: مدخل إلى اللسانيات، ص65.

إن الهدف الأساسي للنظرية اللسانية البنيوية هو دراسة اللغة موضوع اللسانيات في ذاتها و لذاتها، أي دراستها دراسة وصفية آنية و سنعرض الآن أهم المبادئ التي استخلصها دو سوسير من دراسته للغة و التي ساهمت في نشأة هذا الاتجاه البنيوي الأوربي.

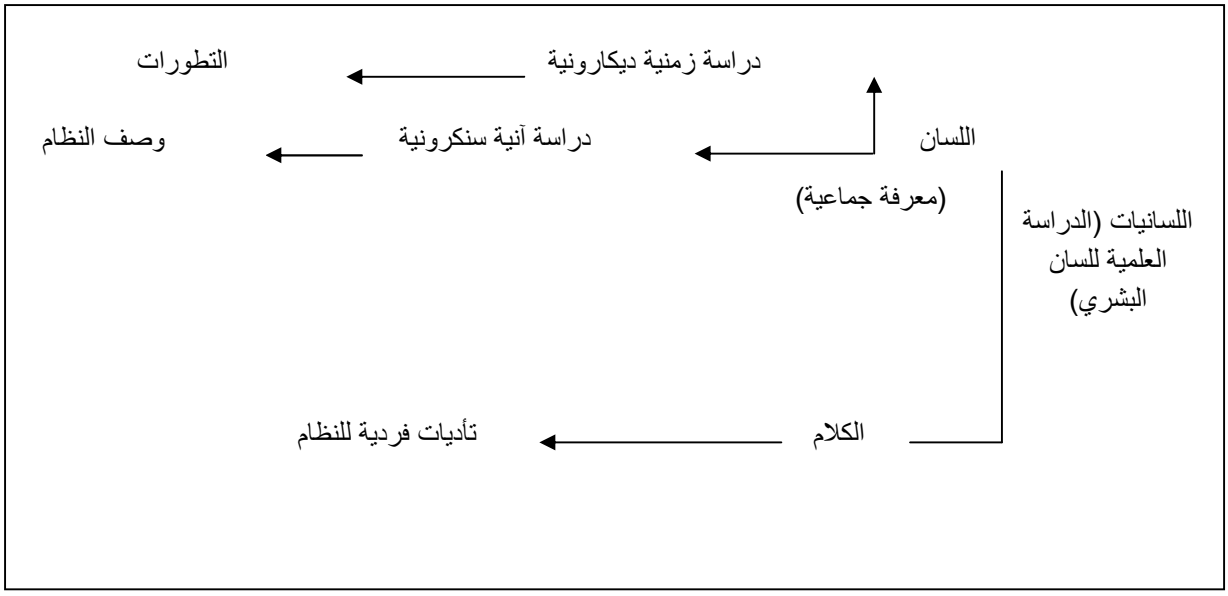
1. لقد ميز دو سوسير بين الدراسة الوصفية للغة في بعدها الداخلي و بين الدراسة التاريخية، فاللساني هو الذي يهتم بالنظام الداخلي للغة ليكشف عن قوانينه و أصوله و أما المعرفة بالعوامل السياسية و الحضارية و الجغرافية و الثقافية للغة، فتعد ثانوية، ذاك لأنها لا تضيف جديدا للدرس اللساني البنيوي، و لا تنقص شيئا من قيمة النظام اللغوي، ولقد أكد دو سوسير هذا الطرح من خلال "لعبة الشطرنج"[1].
2. فالدراسة الزمنية تهتم بتعاقب الأزمنة لأجل الكشف عن التطورات التي تلحق اللغة، لذلك فهي أشبه بالمحور العمودي ينظر التمثيل أدناه في حين يعمل المنهج الوصفي هذه الجوانب التعاصرية، إذ أنه يركز الباحث ألألسني اهتمامه على وصف جوهر اللغة و شكلها أي أنه يصنف نظامها الداخلي.

[1] ميشال زكريا: علم اللغة الحديث، المبادئ و الأعلام، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط2، 1983، ص225.

لذلك دعا دي سوسير إلى إخراج التحليل التاريخي (الدياكروني) عن الدراسات اللسانية، و الاهتمام فقط بتتبع الأصول الأولى للغات و تأكيد المنشأ المشترك لها، كما كان الأمر سائدا خلال القرن 19 في إطار المنهج التاريخي المقارن[1].



و يمكننا توضيح هذا التمييز بين المنهجين الوصفي و التاريخي من خلال ما يلي:



[1] ميشال زكريا، علم اللغة الحديث، ص226.

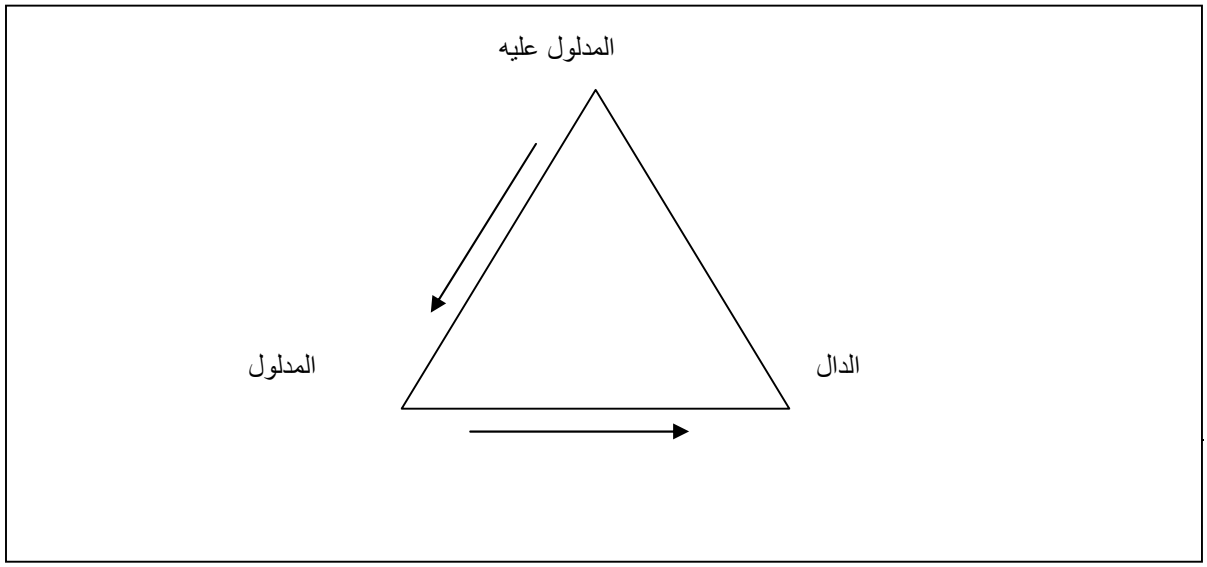
إن اللغة نظام من الإشارات (Système de signes) التي تشير للمقصود بنية التبليغ و التخاطب و التواصل، فاللغة أصوات يعبر بها الناس عن أغراضهم قصد الإبانة و الإفهام (فلكل واحدة منها لفظ إذا ذكر عرف به مسماه ليمتاز عن غيره، و يعني ذكره عن إحضاره إلى مرأة العين فيكون ذلك أقرب و أخف و أسهل من تكلف إحضاره)[1].

إن اللساني لا يهتم بالمرجع (المدلول عليه) الموجود في الواقع أي (Le référant) و الذي يحيل على العنصر المحسوس المادي، بل إن اهتمامه منصب على المدلول (المفهوم) و عليه فالدليل اللساني عند دي سوسير (Le signe linguistique) ما يربط بين: المدلول (المفهوم) و الصورة الصوتية التي تشير إليه.

إن الدليل اللساني عند دي سوسير يتكون من أمرين هما:

أ. الدال (Le signifiant) و هو مجموعة الأصوات القابلة للتقطيع أي الصورة الصوتي.

ب.المدلول (Le signifié) و هو المفهوم أو المعنى الذي يشير للدال[2].



التفريق بين اللغة و الكلام (Langue / Parole) إن اللغة تسبق الكلام حسب دي سوسير، ما دامت نظاما يتسبب في إيجاد الخطابات الممكن وضعها.

و لقد عرف دي سوسير اللسان (اللغة) فقال: "اللسان هو رصيد يستودع في الأشخاص الذين ينتمون إلى مجتمع واحد بفضل مباشرتهم للكلام و هو نظام نحوي، يوجد وجودا تقديريا في كل دماغ ... و بفصلنا للسان عن الكلام، نفصل في الوقت نفسه ما هو اجتماعي عما هو فردي، ما هو جوهري عما عو إضافي أو عرضي[1].

إن اللغة إذا عمل جماعي موجود في ذهن المتكلمين بكيفية اعتباطية لا شعورية، إنها مجموع الأصوات و الدلالات المختزنة في ذاكرتهم.

و أما الكلام، فهو الممارسة الفردية الذاتية لهذه اللغة في ظروف مادية، أي هو طريقة تجسيد المتكلمين لهذا النظام اللغوي، و بناء على هذا التعريف فاللسان يعد موضوع اللسانيات لا الكلام ذي الطابع الفردي.

اللسان نظام (ترتبط فيه جميع أجزائها بعضها ببعض)، و يقوم هذا الارتباط على أساس اتحاد الهويات أو اختلافها، فالتباين أي التقابل بين الوحدات هو النظام الذي تبني عليه اللغات جميعها فالوحدات اللسانية لا تكتسب هويتها (قيمتها) Sa valeur إلا إذا أمكن استبدالها بأخرى و لا يتحقق هذا

[1] المرجع نفسه، ص23.

الأمر (... إلا إذا اكتسبت كل لفظة مجموعة من الصفات تقابل بها كل واحدة من الألفاظ الأخرى)[1].

و بهذا، فإن اللسان بفضل نظامه الداخلي يستطيع أن يؤدي الوظيفة التي وضع من أجلها، و هي وظيفة التبليغ و التخاطب، و أما هدف اللساني فقد يأت الكشف عن خواص هذا النظام، أي استخراج البنية التي تقوم عليها كافة الألسنة البشرية، على اختلاف رقعها الجغرافية و من هذا، سيطر هذا المفهوم في الحقل اللساني إذ غدا منهجا علميا تعتمده العلوم الاجتماعية، الإنسانية و النفسية في تحليلاتها[2].

6. المدرسة النسقية (كوبنهاجن):

تأسست على يد الباحث الدنماركي "لويس هامسليف كوبنهاجن" الذي اقترح مفهوم غلوسيماتيك (Glossematique) باشتقاقه من الكلمة الإغريقية "غلوس" و التي تعني اللغة لتعين النظرية المستخلصة بين نظرية دي سوسير التي تجعل من اللغة غاية لذاتها، لا وسيلة لتحقيق الغاية مقصود بالكلام.

[1] ينظر: ميشال زكريا: الألسنة علم اللغة الحديث – المبادئ و الإعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، ط2، 1983، ص 253.

[2] عمايرة خليل أحمد: في نحو اللغة و تراكيبها، منهج و تطبيق، عالم المعرفة، جدة، ط1، 1984، ص40.

و الغلوسيماتيك تقوم على النقد الجاد للسانيات التي سبقتها، و جاءت من مجال اللغة بانتصابها خارج الشبكة اللغوية و اهتمامها بالإجراءات (غير لسانية) التي تهدف إلى مصادرها الأولية[1].

و النسقية تنتصب على العكس من ذلك داخل اللغة التي تصدر منها و إليها و لا تخرج من دائرة اللغة المتطور إليها، و هي تسعى إلى إبراز كل ما هو مشترك بين جميع اللغات البشرية و هكذا تختلف الغلوسيماتك عن النظرية الإنسانية فمظاهر اللغة لا تبصر مرة واحدة و لا تتبدل مثل الظواهر الطبيعية بحيث يمكن دراستها دراسة علمية على عكس هذه الظواهر اللسانية.

و تهتم النظرية قبل كل شيء باللسانيات فإذا أثبتت نجاعتها توسع بها إلى العلوم الإنسانية الأخرى و لكي تمكن قبول نتائجها يجب أن تتفق و التجربة الفعلية و قد أسسها هيلمسلف على ما سماه مبدأ L'empirisme التجربة الشاهدة و لكي تتصف بالشمولية و تكون بسيطة سهلة الإدراك ما أمكن[2].

فالنظرية الاستقرائية (التقليدية) حسب هيلمسلف تدعي الانطلاق من الجزء إلى الكل و إن المعطيات الخاصة إلى العامة، يعني القوانين المنطقية، فهي قبل كل شيء تلخيصه و تعميمه و هي لا تستطيع تجاوز الظاهرة اللسانية الخاصة فعبارات مثل العامل و الشرط و الماضي و الاسم و الفعل و المفعول فيه و المبتدأ أو الخبر لا يمكنها أن تنطلق من النص الملفوظ المعبر أو من جميع العبارات الملفوظة المجعولة للتعبير.

[1] شفيقة علوي: محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، مرجع سابق، ص51.

[2] محمد صغير: المدارس اللسانية في التراث العربي و في الدراسات الحديثة، (د ط)، ص65.

لهذا وجدت أن اللغة عند هذه المدرسة هي الركيزة الأساسية التي تبني عليها نظرياتها و قواعدها.

طور هيلمسلف النظرية النسقية لأنه يعطي الشكل الأولية المطلقة في دراسة اللسان، و اتجه بها اتجاها خاصا حيث لم يعتمد في دراسة الوحدات اللسانية على مبدأ التقابل و هو المفهوم الأول لدى دي سوسير لأن هذا المبدأ يؤدي داعما إلى منح الوحدات اللسانية صفة الإيجابية.

بينما يعتبر هيلمسلف الوحدة في غاية السلبية أي أنها لا تحدد نفسها بنفسها، و إنما بمجموع العلاقات الشكلية التي تقيمها مع بقية وحدات اللسان، وبصفة أخرى فهو يبحث أساسا على طبيعة العلاقات التناسقية لمختلف العناصر اللسانية التي يتشكل منها نص ما[1].

و قد انطلق هيلمسلف في نظريته من أصلين هما:

1) أن اللغة ليست مادة Substence و إنما هي صورة أو شكل Forme.

2) أن جميع اللغات تشترك في كونها تعبيرا Expression ثم محتوى Contenu [2].

و معنى هذا أن مهمته عالم اللغة عند هيلمسلف تنصب على الصورة أو الشكل إذا هو مناط الخلاف بين اللغات، في حين أن الدلالات أو المعاني أمر مشترك بينها.

[1] سليم بابا عمر: اللسانيات العامة، المسيرة، الجزائر، 1990، د. ط، ص28.

[2] حلمي خليل: دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، مصر، الإسكندرية، د. ط، ص27.

و يرى أن كل وحدة من وحدات اللغة مهما صغرت، لا يمكن معرفة طبيعتها إلا في وجود الوحدات الأخرى، أي بعبارة أخرى أن كل عنصر من عناصر اللغة المنطوقة Spoken أو المكتوبة Written لا يزيد عن كونه نقطة في شبكة من العلاقات.

فمثلا نحن نعرف أن الفرق بين الصوت الصامت Consonant و الصائت Vonel يمكن في أن الصائت قد يقوم أو يستقل في مقطع Syllable من المقاطع، بينما الصامت لا يمكن له ذلك في بعض اللغات قد نجد أن الصفة قد تتبع الموصوف في الإعراب و الافراد و التشبيه و الجمع و التأنيث و التذكير... الخ.

كما في اللغة العربية و لكن (الجلوسيماطيقا) لا تكتفي بمثل هذه العلاقات التي تتصل بوحدة معينة أو عنصر معين . و إنما حاولت أن تبحث عن القانون العام الذي يحكم مثل هذه، على اختلاف بين وحدات اللغة من حيث طبيعتها أو بنيتها[1].

إذ تقوم هذه المدرسة على اعتبار اللغة كيانا صوريا مستقلا، و أنها شكل أكثر من كونها مادة و يخضع هذا الشكل أو الكيان إلى نسق من العلامات الداخلية يمكن دراستها بنوع من المعادلات الجبرية [2].

[1] د. حلمي خليل: دراسات في اللسانيات التطبيقية، المرجع نفسه، ص28.

[2] كريم زكي حسام الدين: أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1985، ص61.

منهج هيلمسلف في التحليل اللساني:

وصف المنهج بأنه استنتاجي تحليلي يقوم على مبدأ التجريب الذي يقوم عند هيلمسلف على الملاحظة و الاختبار، جامعا بين ثلاثة معايير هي: اللاتناقص و الشمولية و البساطة و إذا توافرت هذه الشروط أمكن للدارس من أن يحلل البنى اللغوية إلى وحداتها الأصغر التي تتكون منها، و من ثم يحصل في كل درجة من درجات الاستنتاج على وحدات دنيا لا تقبل التحليل مجددا أن تحليل المستوى التعبيري ينتج:

1) نصوصا كثيرة لا نهاية لها.
2) جملا كثيرة غير محدودة.
3) أجزاء من جمل غير محدودة.
4) كلمات كثيرة لا نهاية لها، و إذا كانت محدودة في قوائم القواميس و المعاجم إلا أنها كلمات كثيرة غير محدودة من الناحية النظرية، و هذا يعني أن منهج التحليل ينطلق من البنى الكبرى (النص) ليصل إلى تحديد العناصر الأساسية النهائية من حروف و فونيمات و في مجال تحليل المضمون يمكننا استبعاد بعض الوحدات اللغوية من التحليل لأنها تتضح من خلال ارتباطها بوحدات لغوية أخرى[1].

[1] نعمان بوقرة: اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها الراهنة، عالم الكتاب الحديث، إربد، ط1، 1430هـ/2009م، ص116.

الفصل الثاني

التأويل عند أبرز منظري

الغرب و العرب

المبحث الأول: التأويل عند الغرب

المطلب الأول: التأويل عند القدامى

التأويل عند فريدريك شلاير ماخر (1768 – 1834):

تعتبر شالايرماخر أول فيلسوف حاول وضع مبادئ و أسس للهرمنيوطيقا و هو الذي أخرج الهرمنيوطيقا من إطارها الديني، و اهتم بها كمنهج و أداة للإشغال على النصوص ذ مهما كان نوع النص وإيضاح بنيتها الداخلية و الوصفية، و وظيفتها المعمارية و المعرفية، و البحث عن الحقائق المضمرة فيها، و ربما المطموسة لاعتبارات تاريخية و دينية و قد أكد شالايرماخر على الجانب اللغوي و التاريخي للنص[1].

رأى شالايرماخر "إن سوء فهم خطاب معين هو الذي يولد الحاجة إلى الفهم إن شالاير ماخر قد أكد على فهم (قصد) المؤلف في النص، و ماذا أراد أن يقول؟ فكل نص حسب رأيه مبني على فكرة داخلية كامنة فيه، و لكي نصل إلى هذه الفكرة الداخلية فلا بد أن يكون هناك وسط، و هذا الوسط هو اللغة، و التركيبة النحوية و الفيلولوجية للنص، و لإتمام عملية الفهم فلا بد من تحليل المصطلحات و العبارات اللغوية المستعملة، إذ صرح شالايرماخر بأنه لكي تصل إلى قصد المؤلف

[1] من نظرية المعرفة إلى الهرميموطيقا، مجدي عز الدين حسن، دار يفور للطباعة و النشر، العراق، 2013، (دون طبعة)، ص120

و ماذا أراد أن يقول، فلا بد من العمل على جانبين بالتوازي و هما: الحالة النفسية للكاتب أثناء كتابة النص، و الظروف التاريخية التي كتب فيها النص.

إن نظرة شالايرماخر إلى الهرمينوطيقا كانت بناء على وصفها بفن الفهم معتبرا أن الهرمينوطيقا كانت لم يكن لها وجود كمبحث عام، فليس هناك سوى أفرعها المنفصلة، و هو بذلك يعلن في جملة واحدة عن هدفه الأساسي، ألا و هو: "تأسيس هرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم"[1].

و يؤكد شالايرماخر على أن هذا الفهم هو فهم واحد من حيث ماهيته، سواء أكان للنص تشريعا أو نصا دينيا أو عملا أدبيا، فعلى الرغم من الفروق بين هذه المجالات إلا أن وراء هذه الاختلافات تكمن وحدة أصيلة فجميع تلك النصوص تمثل في جسد لغوي، و من تم فلابد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة، فالفكرة العامة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكون المعنى أي ما كان صنف النص.

و ينظر شالايرماخر إلى الهرمينوطيقا العامة بأنها لم يكن لها وجود سابق فلم تكن هناك إلا أفرعها كالهرمينوطيقا الفيلوجية (فقه اللغة) و اللا هوية، و القانونية، و من هنا فقد عمل جاهدا على تأسيس الهرمينوطيقا التي لم تكن موجودة، و هي لهرمينوطيقا العامة، حتى عجّ مؤسسها و قرن اسم بها.

و هكذا يتأكد لدينا أن الهرمينوطيقا في رؤية شالايرماخر هي عملية: تلقي القول و فهمه، فعملية الفهم عنده هي: فن الفهم و للوصول إلى فهم النص، يطرح شالايرماخر سؤاله: كيف يتم على وجه

[1] فهم الفهم: مدخل إلى الهرميوطيقا، عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2007، ص97.

الدقة فهم العبارات و الكلمات منطوقة كانت أو مكتوبة؟ و يلخص إلى أن الفهم هو علاقة حوارية بين طرف متحدث و آخر مستمع، و يعد هذا الأخير متلقيا لسلسلة مكونة من الكلمات، و يمكن السامع أو القارئ أن يستشق معانيها، و انتهى به المطاف إلى أن يعد أن الهرمينوطيقا هي فن الإصغاء.

و إذا تقرر أن فريدريك شلايرماخر هو مؤسس الهرمينوطيقا العامة، فإن ما توصل إليه بفن الإصغاء يوحي بأن المصغي أو المتلقي يمارس عملية التأويل التي يعدها شلايرماخر فنا يهتم بطريقة الاشتغال على النصوص، و ذلك بتبيان بنيتها الداخلية و الوصفية و وظيفتها المعيارية و المعرفية و ليس غريبا أن يذهب شلايرماخر إلى هذا التصور باعتباره من البربوتستانتيين الذين دفعوا الهرمينوطيقا "دفعا جديدا بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة و كيف عالجت النص المقدس وفقا لطريقة الاناجيل الأربعة"[1].

و لقد قامت تأويليته شلايرماخر على أساس أن "النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، و بالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، و يشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه، و العلاقة بين الجانبين هي علاقة جدلية في فكر شلايرماخر[2]، و بعد أن أكد على هذه العلاقة و حاجتها إلى التأويلية، فإنه ينطلق و في حسبانه تصور معين لجانبي النص اللغوي و

[1] فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، هانز جورج غادمير، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006م، ص65.

[2] مفتاح التأويل: قراءة في التراث الإنساني، محمد شوقي الزين، ص8، نقلا عن مقال الهرمنيوطيقا و المنهج، مركز الدراسات و البحوث الإنسانية، على الرابط: http://www.cerlso.com/detail-dirasat1.asp?idz=8

النفسي و ليضع قواعد الفهم من خلال ذلك التصور، و هذه هي الهرمينوطيقا الرومانسية إذ احتلت عند شلايرماخر حيزا مهما في فكره، حتى عرفت به حيث إنه يعد ممثلا لها.

لقد كانت محاولات شلاير ماخر هي أن يوحد بين الهرمينوطيقا و الفهم، حتى أصبح هذان المصطلحان مترادفان، فقد أخذت الهرمينوطيقا على يده شكل إعادة تشييد النصوص و البحث عن المحتوى القادم من سوء الفهم، وقد استطاع أن يفرض اسمه في عالم الدراسات الهرمنيوطيقية التأويلية و خاصة الرومنسية منها – كيف سبقت الإشارة – على الرغم من أنه لم ينشر كثيرا من أعماله الفلسفية، إلا أنه يعد رائدا في التأسيس لـ: "عتبة الانتقال من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي الإنساني"[1].

و من هذه الأمور اللافتة للنظر أن تأويليته للنصوص قامت على "تصوره للفهم بوصفه منبثقا من الحياة و نابعا من علاقته بالحياة"[2].

فهو فهم حياتي، إذ هو جزء من بنات أفكاره التي لن تجد حياة إلا بوجود حياة صاحبها، و عدم إقصائه لأنه أجدر من غيره ليقرب إلى الأذهان ما رمى إليه في لفظه بأوضح برهان.

و لئن كان شلايرماخر لم يعد صاحب النص كثيرا، حيث نظر إليه من خلال عمليته الذهنية، فهو أحسن رأيا ممن أبعدوا صاحب النص، فليت شعري أي حياة تبقى بمحاولة فهم النص بحجب

[1] أنظر: الهيرمنيوطيقا و المنهج، مركز الدراسات و البحوث الإنسانية، المرجع السابق.
[2] فهم الفهم، د. عادل مصطفى، المرجع السابق، ص111.

صاحبه الأصلي الذي أبدعه و حرمه من الحياة بالتطاول على قتله، كما تعمد إلى ذلك الفلسفة التفكيكية.

فالتأويل عند شلايرماخر يتكون من لحظتين متفاعلتين، اللحظة اللغوية (لتحديد المعنى وفقا لقوانين اللغة و موضوعيتها) و لحظة سيكولوجية (ترتكز على ما هو ذاتي و فردي بالنسبة للمؤلف، أن تفهم النص بوصفه واقعا في تفكير المؤلف بمعنى أن تحاول تشييد الفكر نفسه الخاص بالمؤلف من خلال تأويل نصه)[1].

فلقد كان لشلايرماخر رٍاي في بداية نظرياته الهيرمينوطيقية، تقضي إلى اعتبار اللحظة اللغوية عاملا في فهم النص انطلاقا من تلمس لغته ثم ما لبث أن حدث تحول حاسم في فكره، فقد تخلى عن رأيه الأول، و تبنى فطرة أن الهرمينوطيقا تتجاوز اللغة و اقف على العملية الذهنية للمؤلف و ذلك أن اللغة لم تعد مرادفة للفكر في رأي شلايرماخر.

و من هنا رأى كيميرلي و غادامير أنه قد ضل الطريق و شغله غموض "التاريخ"، و حتى عن الأهمية المركزية للغة في التأويل[2]، و باختصار كانت جهود شلاير ماخر التأويلية ترمي بشكل عام إلى تحويل الفهم إلى علم منظم، و ذلك بتنظيم الملاحظات المتفرقة في وحدة متماسكة منهجيا و التي بدورها يمكن أن ترشدنا في عملية استخلاص المعنى من أي نص.

[1] من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة محمد برادة و حسان بورقية، عين الدراسات و البحوث الاجتماعية و الإنسانية، ط1، 2001، ص

[2] عمر مهيبل: هانز جورج غادامير، خطاب التأويل، خطاب الحقيقة "الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، بيروت، العددان 112-113، خريف 99، شتاء 2000، ص40.

فلهم دلتاي (1833 –1911):

لقد كان دلتاي (Wilelm Dillkey) معاصر النيتشة، وكتب مقدمة لعلوم الروح و بعض المقالات الأخرى التي توحي لنا بمسيحية لا نطية، عالج من خلالها بطرح الابستيمولوجي، العلاقة بين العلوم التي تخص الإنسان في بعده الأخلاقي و الاجتماعي و السياسي بالعلوم التي تسمى نفسها آنذاك بالعلوم الطبيعية[1].

حيث بدأ دلتاي عمله التأويلي من حيث انتهى شلايرماخر على أساس إتمام تشكيل قواعد شاملة للفهم، مدرجا التفسيرات الفيولوجية و اللاهواتية ضمن حقل المعرفة التاريخية، أي توثيق الربط أكثر بين الفيولوجيا و العلم التاريخي.

من تم اتجه لمعالجة قضايا التاريخ، و تاريخ العلوم خصوصا علوم الأخلاق و السياسة، لقد دافع دلتاي عن نظريته التي كانت تستهدف وضع حد بين التاريخ و العلم منطلقا من مفهومه الجديد للعلم[2]، "إننا نفهم فهما تاريخيا، لأننا أنفسنا كائنات تاريخية".

فعلى عكس فلاسفة الوضعية و علمائها الذين وحدوا بين العلوم الطبيعية و علوم الفكر من حيث المنهج قصد تجنب الذاتية و عدم الدقة في مجال الإنسانيات كان دلتاي يدرك الاختلاف الجوهري القائم بين مادة العلوم الطبيعية (الطبيعة) و كمادة علوم الفكر (العقول البشرية و نتاجاتها الفكرية).

[1] من محتويات بن الترقي و آخرون: سؤال الأصل، مقاربات في فلسفة التاريخ، دار العرب للنشر و التوزيع، ط ، 2008، وهران، الجزائر، ص09.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا الاختلاف بالضبط هو الذي يفرض في نظر دلتاي تطبيق منهج مخالف تماما لمنهج العلوم الطبيعية، فالمادة الأولى في حاجة إلى تفسير، أما الثانية فهي في حاجة إلى فهم أو تأويل. "إننا نفهم الحياة الإنسانية الطبيعية"[1].

و عليه، فإن قيام مشروع هو مونيطيقي جديد يستوجب إعادة بلورة الوضع المعرفي للفهم و ذلك بتحويل موضوعه من دراسة ظواهر الطبيعة إلى دراسة الإنسان لذاته كظاهرة فردية (من الداخل) و بوصفه ذاتا تاريخية مرتبطة بسياق أو خبرة تاريخية (من الخارج)[2].

من هنا كان دلتاي يعتقد أنه لا مرد للعلوم الإنسانية أو علوم الروح من بناء صرح منهجي يقوم على الموضوعية أو العلمية، و ذلك لتحرير الهرمونيطيقا من النظرة التاريخية و النزعة النفسية (السيكولوجية) التي كانت سائدة في ألمانيا في القرن التاسع عشر، فلم تكن النزعة المثالية في رأيه، ذلك البديل الصائب الذي يقدم رؤية موضوعية لفهم تعبيرات الحياة الداخلية أو بعبارة أخرى فإنه يبحث عن إعادة الاعتبار للمعرفة في العلوم الإنسانية و ذلك بردها إلى أساسها الهرمونيطيقي.

لقد أعاد دلتاي السؤال القديم لسقراط "اعرف نفسك بنفسك" إلى حيز الدراسة التاريخية بفضل ما اعتمده من طريقة نفسية في تأويل المعرفة التاريخية و أعاد تركيب السؤال على نحو أن الإنسان لا يعرف ما يحيط به، علا التجربة النفسية فقط و يعرف ذلك عن طريق التاريخ، و من خلال التاريخ، لذا يبدو أن دلتاي وضع التاريخ في وسط محور العملية المعرفية الداخلية للإنسان، أولا من حيث هي

[1] غادمير: الحقيقة و المنهج، تر: حسن ناظم و علي حالم صالح، دار أويا للنشر، طرابلس، ط1، 2007، ص120.
[2] عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا و التأويل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2008، ص188.

استبطان، و ثانيا الخارجية من حيث هي وقوف على الأخبار و الأحداث[1]، كما أعاد دلتاي بهذه الكيفية لمفهوم المعاش Vécu أو Erlebniss حيويته و طرحه من جديد لمفهوم مركزي لقاعدة ربط العلوم، علما أنه كان أول من استعمل و وظف هذا المفهوم في المعاش و الإبداع الشعري، بحيث "كان الأول الذي أعطى توظيف لوصف مفاهيمي للمصطلح و الذي أصبح بسرعة كلمة في متناول مجموعة كبيرة، و يتعين كمفهوم قيمي. و لذا من البديهي أن الكثير من اللغات الأوربية أخذته دون ترجمته[2].

إن التجربة التي يقصدها دلتاي تختلف تماما عن التجربة التي نصادفها في بحث الطبيعة، و هي التجربة المعيشية، إذ تعني كل ما هو معطى مباشرة للوعي الفردي، فالإنسانية تكف كما يرى هايرماس عم الوجود كمجرد حالة لحادثة فيزيائية و تصبح الحالات الإنسانية حالات معيشة كخيرات، هكذا كانت مقولة التجربة الحية Erlebnis منذ البدء، مفتاح نظرية دلتاي في علوم الفكر، فقد جعل عملية فهم تغييرات الحياة معقولة طبقا لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة هنالك علاقة متبادلة بين فهم التعبير، و بين التجربة الحية ذلك أن التجربة مضت أو تخص ذاتا غريبة تصبح حاضرة في تجربتي الخاصة، في سيكولوجية الفهم كسيكولوجيا و كتجربة بديلة، تنحدر فكرة المنادة في الهرمونطيقا الخاصة بعلوم الروح التي لم يتجاوزها دلتاي إطلاقا[3].

[1] نبيهة قارة: الفلسفة و التأويل، دار الطبعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص51.

[2] غادمير: الحقيقة و المنهج، المصدر نفسه، ص122-123.

[3] يرغن هابرماس، المعرفة و المصلحة، تح: حسن صقر إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002، ص142.

فكما سبق و أن ذكرنا يميز دلتاي بين نوعين من التجربة:

أ. التجربة المعيشة Erlebnis و التي استعملها في وصف علوم الروح أو العلوم الإنسانية.

ب.التجربة العلمية Erfabuing التي تخص علوم الطبيعة فالتجربة في طابعها العلمي تعني تكرار المعطيات، و النتائج للوصول إلى تنظير عام و متفق عليه.

لعل هذا ما جعل دلتاي يؤكد مثلما أكد سلفه شلايرماخر على أنه لا يمكن للفهم أن يكتمل وسيطا، أو يبلغ غايته المرجوة إلا إذا وقف بتمعن و تريث. بل بعشق عند كل ما هو جزئي، و قد تحقق الفهم تفاعلا و تناغما إلى الذي يليه في رحلة عن الفهم ذاته لا تنتهي فهما و تأويلا، حيث لا حقيقة إلا حقيقة الفهم و لا عالم إلا عالم الفهم، و لا إنسان إلا إنسان الفهم، و لا تاريخ إلا تاريخ الفهم، و لا تأويل إلا تأويل الفهم، بهذا فقط يتحرر المشروع التأويلي و معه الإنسان من سلطة الأصل المتعالي، و بدل الحديث عن تاريخ التأويلات و تسلطها على رؤية الكائن و جعله يتناهى إبداعيا إلى مجرد ماهية تاريخية يرجى استعادتها، يتم إشاعة فكرة (دينامية الفهم) كإجراء منهجي في يد الإنسان ليحرر ذاته من أوهام التاريخ، معيدا تشكيل أشياء الماضي و كل ماله صلة بإرث الإنسان الأول بطريقة مغايرة.

إننا نلاحظ أن دلتاي كور الهرمنيطيقا نحو العلوم الإنسانية على أساس التأويل و قد حاول تأسيس منهج للعلوم الإنسانية يترافق مع منهج العلوم الطبيعية (التجريبية)، و وجد دلتاي أن كل معرفة يلتبسها الإنسان تكون عن طريق التجربة، بيد أن التجربة وحدها لا تكفي، و ميز دلتاي بين العلوم

الطبيعية (التجريبية) و العلوم الإنسانية (علوم الروح)، و ذلك في طريقة اكتساب هذه العلوم، حيث اعتبر أن (التفسير) ميدانه العلوم الطبيعية، في حين أن (الفهم) ميدانه العلوم الإنسانية كما يظهر ذلك في مقولته الشهيرة "ليس بإمكاننا أن نشرح الإنسان و إنما نحن نفسر و نشرح الطبيعة و نفهم و سؤال الإنسان"[1].

يبدو أن الإشكالية الأساسية قد بقيت كما كانت، و هي كيف نحصل على تأويل صحيح أو كيف نفهم الحقيقة؟

يؤكد دلتاي على أنه بواسطة اللغة التي هي وسيطين المؤلف و القارئ يمكن الوصول إلى المعرفة الكاملة، و ذلك عبر فهم و تأويل هذه اللغة، و بمساعدة معرفة الحالة النفسية للكاتب مع معرفة الظروف التاريخية التي كتب فيها النص.

مارتن هايدغر (1889 – 1976):

لقد اختلف هيدغر في نظريته أو تصوره للفهم عن الفلاسفة الذين سبقوه من مثال شلايرماخر و دلتاي حيث أن هيدغر انتقل إلى فهم النصوص بمختلف أشكالها و كذلك فهم الحياة الإنسانية و الاجتماعية أو كما أطلق عليها دلتاي بعلوم الروح إلى فهم الوجود، "فالفهم عند هيدغر هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي فيه، الفهم ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص آخر و لا هو القدرة على إدراك معنى تغيرات الحياة على

[1] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و التأويل، مرجع سابق، ص195.

مستوى أعمق، الفهم ليس شيئا تمتلكه بل هو شيء تكونه، الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم أو عنصر مكون من عناصر الوجود في العالم"[1].

فالفهم عند هايدغر يرتكز على فهم الوجود الإنساني و علاقته بالعالم الذي يعيش فيه، فالفهم مرتبط ارتباطا ضروريا بالوجود فلا يمكن للموجود أن يوجد دون فهمه للممكنات وجوده و تحقيقها في العالم الذي يوجد فيه، فالفهم هو سابق عن جميع الأفعال التي يقوم بها الموجود.

فهذا الكائن المقذوف الملقى به Etryte في العالم هو موجود في هذا العالم بالقرب من الأشياء و مع غيره من الناس، المتميز عن سائر الكائنات بعلاقته بالوجود و حمله هم السؤال الدائم عنه و ما كان كذلك إلا أنه يستطيع أن ينمي ذاته و يطور رؤيته للوجود انطلاقا من الدخول في علاقة مع ذاته، و هو ما لا يحصل عليه بقية الكائنات الموجودة معه في العالم فالحجر يوجد أن يكون، و لكنه لا يملك الدخول في علاقة مع نفسه[2].

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يفهم وجوده و أن يدخل في علاقة مع ذاته و ذلك من خلال التساؤل المستمر عن وجوده في هذا العالم لكي يطور ذاته و يحقق إمكانيته في العالم الذي وجد فيه، "فهايدغر يميز بين الوجود و الفهم، الفهم هو الوجود الوجودي لا مكان وجود الموجود و أنه كذلك بطريق يغلق فيها هذا الوجود على نفسه و ما يكون وجوده قابلا له، و لا يستطيع

[1] عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط1، القاهرة، رئية للنشر و التوزيع، 2007، ص

[2] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص213.

الموجه أن يفهم المواقف إلا ضمن الإمكانيات المتاحة له التي يحققها بواسطة الإسقاط، كان التأويل الفينومينولوجي انشغالا على الإمكانيات المسقطة في الفهم[1].

و أن الإسقاط يجب أن يقوم على أساس، كما أن الفهم يرتبط بموقف المرء غير أن ماهية الفهم تكمن لا في مجرد فهم موقف المرء بل في كشف الإمكانيات الملموسة للوجود داخل الأفق الخاص بموقع المرء في العالم[2]، فالفهم هو الخاصية الأساسية للوجود الإنساني و الموجود لا يمكن أن يفهم موقفه إلا من خلال الإمكانيات التي يسقط عليها عملية الفهم لكي يحققها في العالم الذي يوجد فيه و من هنا يمكن القول أن الإسقاط مرتبط بالمستقبل الذي يسعى الفرد إلى تحقيق فيه وجوده الخاص بما يرى هايدغر ألا نتصور الفهم كشيء ميتا فيزيقي يتجاوز الوجود الخاص للإنسان بل الشيء الغير منفصل عنه، "إن هايدغر لا ينفي وجهة نظر دلتاي ذات التوجه الخبروي بقدر ما يضعها في سياق أنطولوجي، و يتجلى ذلك في الحقيقة أن الفهم لا ينفصل عن المزاج و أن الفهم لا يمكن تخيله بدون عالم أو معنى و النقطة المحورية هنا هي أن الفهم عند هايدغر أصبح أنطولوجيا[3].

فهايدغر شأنه شأن دلتاي لا ينظر إلى الفهم كشيء ميتا فيزيقي خارج العالم الذي يوجد فيه الإنسان بل هو مرتبط به، فهايدغر لا يرفض تصور دلتاي لفهم الإنسانية و أن الفهم مرتبطا بالطبيعة الإنسانية، و أنه لا يمكن أن يحدث الفهم خارج العالم دون معنى معين إلا أن هايدغر ارتقى بهذا

[1] علي حبيب الفريوي، مارتن هايدغر: الفن و الحقيقة أو الإنهاء الفينولوجي ، ط1/ بيروت، دار الفرابي ،2008،ص57

[2] عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، مرجع سابق، ص223.

[3] المرجع نفسه، ص223-224.

التصور إلى مجال أنطولوجي يرتكز على فهم الوجود الإنساني، و أن الفهم هو "سمة أساسية لاكتمال مشروع الكائن الإنساني لتحقيق وجوده و الانفتاح على الآخر، كما أن الحقيقة أضحت إذ ذاك باعتبارها أليشيا Alithia في أصولها الإغريقية و التي تعني اللا تحجب أو سلب الحجب و الخفاء أو كشف (عدم خفاء الموجود) Unverborgentheit كشفا لما هو محجوب على نحو يجعله مشروع وجود غير مكتمل أو هو في طور الاكتمال[1]، فالإنسان في وجوده مع الآخرين و الاتصال معهم لا يكون إلا إذا كشف هذا لاموجود عن نفسه و ظهر و تجلى في الوجود".

و وجود الكائن الإنساني و اكتمال حقيقة وجوده مرتبطة بالفهم و ليس بفهمه لذاته فقط بل كذلك لانفتاحه على العالم و على الآخر.

و التأويل من هذا القبيل مهمته أساسية لفهم الوجود و الكشف عن المحجوب حتى يتجلى و يظهر و نجد السبب في إنكار هايدغر لفكرة هوسرل أنها لم تؤسس على وعي انطولوجي يفهم الوجود[2].

فإمكانية تحقيق الوجود في عالم الاكتمال وجود هذا الموجود يحصل من خلال الفهم و هذا الفهم لا يختص بهم الذات فقط و إنما يمتد إلى فهم العالم و فهم الآخر أي الموجود الذي تصادفه في هذا العالم و ذلك لنصل إلى فهم الوجود العام و هنا نجد هايدغر ينتقد هوسرل في أنه لم يؤسس الأنا أو الذاتية المتعالية على أساس أنطولوجي. و يرى هايدغر "أن الآنية في اتجاهها إلى الموجودات و إدراكها

[1] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص215.

[2] فرقودة فاطمة: التأويل الهايدغري و قراءة لهرلدرلين (الإصغاء إلى صوت الوجود)، مجلة الحوار الثقافي، مجلة فصلية أكادمية محكمة، الجزائر، عدد خريف و شتاء 2016، ص21.

لها، لا تحتاج إلى مغادرة مجالها الداخلي الذي تتصورها حبيسة فيه و عنها، و هي بحسن طبيعة وجودها الأولية موجودة دائما في الخارج بالقرب من الموجود الذي تلتقي به في عالم تم اكتشافه بالفعل"[1] .

فالآنية موجودة دائما في الخارج من خلال الأفعال التي تقوم بها في العالم كما أن الآنية عند هايدغر ليست متعالية عن العالم مثلما قال هوسرل بالذاتية المتعالية، و إنما الآنية تختفي أو تحجب عن الوجود و لهذا فهي موجودة في الداخل بما أنها توجد في العالم تحتاج إلى الكشف عن ذاتها و تحقيق وجودها و رأى هايدغر أن "الفهم نوعان أصيل و غير أصيل، فهو أصيل إذا نبع من الذات و تطابق معها و استجاب لها و هو غير أصيل إذا أدرك الآنية من جهة العالم أي إدراكها"[2].

فالفهم الأصيل يكون نابع من الذات أي أن الذات تفهم ذاتها و تستجيب لإمكانياتها و تحقيقها أما الفهم غير الأصيل فهو أن الذات لا تفهم ذاتها باعتبارها موجودا مميزا عن الموجودات الأخرى و إنما باعتبارها فقط وجودا في العالم يسير على نمط ذلك العالم فهايدغر لم يربط الفهم بكينونة الآنية فقط و إنما تعدى إلى فهم العالم، فكلما فهم العالم يؤدي ذلك إلى فهم الوجود و العكس صحيح و من هذا المنطلق ربط هايدغر الفهم بالتفسير، فكل تفسير يضعنا في سياق الفهم كما أننا يجب أن نفهم مسبقا ما علينا تفسيره، و هنا انتقل هايدغر من فهم كينونة الآنية باعتبارها موجودا في العالم إلى فهم العالم من خلال تفسيره.

[1] عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرجع سابق، ص244.

[2] مارتن هايدغر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الرزاق الغفار مكاوي د. ط، القاهرة، دار الثقافة، 1977، ص79.

فربط هايدغر الوجود باللغة لأن الوجود كظاهرة تكشف نفسها بنفسها و تعبر عن حقيقتها و وجودها عن طريق الكلام أو القول الذي هو عبارة عن لغة كما يرى هايدغر "إن وظيفة اللغة الجوهرية هي التعبير عن الكينونة أو الوجود، لقد تحدث هايدغر عن الإنسان باعتباره كائنا أنطولوجيا ثم تناول أهم ما يميز هذا الإنسان ألا و هو الكلام و يتحدث عن اللغة على انطولوجي أيضا فيقول: "إن الفكر مخبأ داخل اللغة و اللغة هي منزلة الوجود"[1].

فوظيفة اللغة عمد هايدغر ليست التواصل و تبادل وجهات النظر و إنما هي الكشف عن طريق الكلام الذي يعتبر الخاصية الأساسية التي تميز الإنسان على باقي الكائنات الأخرى، و أن اللغة هي الحيز الذي يحوي الوجود، "و إنما اللغة بما هي فعل قول أو تكلم تتجاوز مجرد كونها أداة في يد الإنسان للتواصل أو مجرد وسيلة ثانوية للتعبير عن الأفكار فليس الإنسان هو من يستعمل اللغة بل إن اللغة هي التي تعبر من خلاله، أو عبره تمارس وجودها في هذا العالم"[2]

و بما أن اللغة هي مجال الفهم و التفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم و التفسير و ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة، بل الآخر القول يفهم من خلال اللغة و ليست اللغة وسطا بين العالم و الإنسان و لكنها ظهور العالم و انكشافه بعد أن كان مستترا،

[1] إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة مارتن هايدغر، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص65.

[2] عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص226.

إن اللغة هي التي تجلي الوجودي للعالم مثل هذه الظاهرية هرمينوطيقية بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات و الوعي الإنسانيين و لكنه يتبع من تجلي الشيء الذي نوجهه[1].

و بهذا فإن الفهم و التفسير يحصل في نطاق اللغة لأن القول بفهم عن طريق اللغة لكي يظهر العالم و ينكشف للإنسان بعدما كان متخفيا متحجبا في اللغة و أن اللغة هي انكشاف و طهور الوجود في العالم و هنا تتجسد الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية التي تعتبر أن الفهم لا يقوم على الوعي و إنما على ظهور و تجلي الشيء الذي تتجه إليه و هذا الشيء هو الوجود الإنساني. "فإذا لم يكن هذا الوجود البشري قادرا على الكلام، فإن كل الموجودات بوصفها موجودات ستبقى شيئا منغلقا أمامه و لهذا يقول ريتشار صون إن الوجود هناك Dasien سيبدو و كأنه قد اخترع اللغة بذاته، في حين أنه في حقيقة الأمر قد اكتشف ذاته فقط في اللغة و معها لأن اللغة تتخلل الوجود الإنساني"[2].

بمعنى أن القدرة على الكلام هي التي تجعل الموجود البشري ينفتح على العالم و على الموجودات الأخرى و بهذا فإن الدارس أو الوجود هناك قد كشف عن ذاته و ظهر للوجود عن طريق اللغة و بهذا فإن الموجود البشري لا يمكنه أن يرفع التحجب عن ذاته و عن العالم إلا من خلال اللغة "ففي اللغة ثمة شيء مشترك، شيء يفهمه الجميع يظهر على الوجود، و فوق ذلك ليست مساءلة هايدغر الجذرية للوجود فعالية فئوية أو خاصة بل إن الرغبة كانت تتمثل في إلزام المرء من خلال قوة لغوية

[1] فرقودة فاطمة: التأويل الهايدغري و قراءة لهرلدرلين (الإصغاء إلى صوت الوجود)، مرجع سابق، ص22.

[2] سعيد توفيق: في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، ط1، بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 2002، ص41.

على العمل من أجل البحث عن الكلمة التي تمسك به"[1]، و منه فإن اللغة تحوي شيء مشترك بين جميع الموجودات البشرية و هو الكلام الذي يكشف عن التحجب و إخفاء الموجود ليظهر في الوجود و بهذا فإن هايدغر يلزم الإنسان بأن تصبح له قدرة لغوية يعبر من خلالها عن الوجود، "و هذا هو السبب في حقره في أسس اللغة الخفية بحثا عن لغة ما، أما العلاقة بين اللغة و ما تدل عليه فهي أيضا علاقة مضللة إذ ليست اللغة هنا و الوجود هناك، و ليس الرأي هنا و الشيء يرتأى هناك، بل إن هايدغر في كسره و تمزيقه الانتهاكيين للغة السائدة الذين من خلالها استهل لغته الخاصة يستدرج موضوع تساؤلاته أي الوجود"[2]، كأننا نجد هايدغر قد ربط الوجود بالزمان و ذلك لأن الدازاين أو الوجود هناك لا يتحقق وجوده إلا في إطار الزمان "لأن الدازاين المنشغل يحسب مع الزمان و يفهم نفسه كموجب في الزمان، و يجب إذن تفسير الأصل التكويني لفكرة الزمان التتابعي و اللا متناهي انطلاقا من الزمانية الأصلانية للدازين"[3].

و فهذا فإن الدازاين المستعمل بالسؤال عن الوجود لا يفهم ذاته إلا من خلال أنه موجود في الزمان و هذا الزمان لا يمكن تفسيره و فهمه إلا عن طريق الوجود الأصل للدازين في الزمان، "و أن الوجود هو الذي يتجدد في ذلك الثبات الذي يستغرق الزمان في مضيه، و مع ذلك فنحن لا نعثر عن الزمان في أي مكان كشيء موجود، أي على نحو ما يوجد شيء معين. الوجود ليس شيئا معينا و من

[1] هانز جورج غادمير: طرق هايدغر، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، ط1، بيروت، دار الكتاب الجديد المتعدة، 2007، ص163.

[2] هانز جورج غادمير: طرق هايدغر، لمرجع نفسه، ص163.

[3] مرجع نفسه، ص165.

ثمة فهو ليس من الزماني في شيء، إلا أنه من حيث هو كينونة في الحضور يتحدد من خلال الزمان"[1].

نلاحظ أن مصطلح دازين Dasein (الوجود هنا) الذي هو من ابتكار مارتن هايدغر قد غير مسار الهرمنيوطيقا، حيث انتقلت من مبحث الأبستمولوجيا إلى اعتباره فرعا من الأنطولوجيا العامة أي أن فلسفته كانت على العكس من فلسفة شلايرماخر، و أدى هذا الأمر إلى تغيير السؤال من كيف نفهم؟ إلى كيف نوجد؟.

أصبحت عملية الفهم عند هايدغر مسألة أنطولوجية مرتبطة مباشرة بوجود الإنسان، أي قدر المرء على إدراك ممكنات الوجود ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه، إذ أن الفهم ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء نكون، أي الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم Dasein، و بهذا حض هايدغر فكرة الذات، المواضيع التي كانت سائدة، و أكد على أن الذات بوجودها في العالم هو تفهم الموضوع، و ليس هناك موضوع منفصل عن الذات لأنه مسألة آنية.

المطلب الثاني: التأويل عند المحدثين

1. التأويل عند هانس غيورغ غادامير (1900-2002):

إن الرغبة في تحديد العقلانية و الاهتمام أكثر بالإنسان و وجوده و الإعلاء من شأنه، هي التي حفزت غادمير لتأسيس مشروع عقل تأويلي يعانق الماضي و يتميز عنه، فلقد أراد غادمير لفلسفته أن

[1] مارتن هايدغر: التقنية الحقيقة و الوجود، ترجمة: المركز الثقافي العربي، د. ت، ص91.

تكون فلسفية تأويلية منفتحة على الأفكار و الأداء. و تتميز عن الفلسفة النسقية الدوغماتية و لعل هذا ما لأجله تقوم فلسفة غادمير الهرمونيطيقية، إذ أن مشروعه يتجاوز مجرد وضع أسس لبناء نظرية لا مكان لها في واقع الإنسان و تجربته في الحياة. و إلا قمنا قيمة الدعوة إلى عالمية الممارسة التأويلية أو التأسيس الهرمونيطيقي في الظاهرة اللغوية، بوصفها الوسيط الذي يتواصل به الإنسان مع الآخر و ليس مجرد تقليعة من العبارات البلاغية التي تبقى مجرد لعبة من المعايير و القواعد المجردة، لذلك غالبا ما يطرح غادمير فكرة شمولية الفهم التأويلي المؤسس على العلاقة مع العالم، مرورا عبر اللغة على اعتبار أن الفهم هو الممارسة لحياتنا و لإمكاناتها[1].

هذا ما جعله يعلن بلا تردد أن الهم الذي يتكفل به مشروعه الهرمونيطيقي هو تأسيس فلسفة تأويلية كونية، تعمل على توسيع أدبيات الحوار بين الثقافات و الحضارات، عبر الفهم كممارسة تأويلية و جعل الإنسان يلتفت إلى ذاته و إلى العالم من حوله، رغبة في الفهم، هذا الأخير ليس شكلا خاصا للعلاقة بالعالم بل هو "أصل كينوني" هو شكل الكينونة نفسها للوجود في العالم أي أن "عالمية التأويل" هي الاعتراف بتناهي الإنسان و حدود اللغة، هي استفاد منطوقاتها الداخلية كنواة منتجة و خلافة تسمح بتواصل الأفراد و تعميق الحوار[2].

[1] War nke Georgia, Gadamar, hermé neutique : tradition et raison ; tr, Jakes Colson, P.U.F, Paris, 1991, p61.

[2] غادمير: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، دار الأمان، الرباط، ط3، 2017، ص30.

بهذا فإن التأويل الفلسفي الذي يرومه غادمير، يتناول مجالات أكثر كينونة هي الفن و اللغة و التاريخ، التي تعبر عن كل المنتجات الإنسانية ضمن أطرها الاجتماعية، حاملة لمعاني لابد من اكتشافها للوعي الإنساني من خلال عقل أراده غادمير أن يكون عقلا تأويليا يحمل في طياته النظرية و التطبيق عن طريق الممارسة التأويلية.

لقد استحق غادمير و بجدارة فضل إعادة إدراج الهرمونيطيقا في قلب الجدل الفلسفي و التي أخذت في التوسع على نطاق واسع متجاوزة بذلك حدودها المحلية[1].

كما أن غادمير تميز بدعوته إلى إنشاء أنطولوجيا جديدة تتجاوز فهم الوجود إلى حدث فهم الفهم فإذا كان يصبو إلى تجاوز مجرد الإسهام في مواصلة ما بدأه شلايرماخر و دلتاي و فرويد، فقد أعاد تأويل و مراجعة المشاريع الفلسفية الكبرى، بدأ من السؤال السقراطي، مرورا بأفلاطون و أرسطو و ديكارت و هيغل و ماركس و فرويد، وصولا إلى السؤال الهايدغري، و هو بصيغة هذا، يروم إلى ترسيخ الهرمونيطيقيا، بما هي فن الحوار و الفهم التساؤلي داخل التفكير الفلسفي و تثبيتها ممارسة واعية، فهما قلقا يبقى للفلسفة دورها الحاسم عبر فن السؤال، ألا و هو تحديد أدواتها، و إعادة تأويل المعرفة تأويلا مغايرا يتجاوز حدود الميتافريقا، فلسفة غادمير، إذ تعد فتحا فلسفيا جديدا أصيلا غير مسبوق، و آخر محطة في تطور الفكر الهرمونيطيقي[2].

[1] غادمير: فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص34.

[2] تأويل النار يخ و تاريخية التأويل، مجدي عز الدين حسن الحوار المتمدن، العدد 3662، 2012/03/03، 17:30.

البنية الإنطولوجية للفهم:

في سياق صياغة غادمير لفلسفته في التأويل، كان عليه أن يعيد النظر في العلوم الإنسانية أو العلوم الفكر كما سماها دلتاي Dilthy من خلال نقد الأسس التي تقوم عليها و هي التي تستند إلى خلفية الابستمولوجية و توجهها رؤية و صحية علموية على غرار ما يحصل في العلوم الطبيعية أو علوم المادة بمعنى مساءلة هذه الأسس للكشف عن تناهيها الخاص و استحالة تشكيل معرفة صحيحة تعتمد بالمطلق على الصرامة المتودولوجيا[1].

و يتحدث غادمير عن خصائص للعلوم الإنسانية تختلف عن العلوم الطبيعية حيث ترتبط بالرقة و الدقة و فن الممارسة الذاتية أكثر منه بمنهاج مطبقة و قواعد صارمة، الطابع لهذه العلوم يتجلى في مفهوم التكوين الفكري انطلاقا من فكرة العلم الحديث، فهذا التكوين رقة و دقة حذاقة و تعلم و ممارسة ذاتية و فراسة[2]، و يوضح الأمر أكثر عنها ما يقول: تقترب خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس للفنان أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي[3]، فالعلوم الإنسانية تحتاج عنده إلى مفردات جديدة مثل: الحذاقة و الرقة و الشاعرية و الحساسية و الذوق أي ثمة ما يمكن تسميته استقراء فنيا لفكر التشكيل الذاتي و شروطه النفسية و أول ما نلاحظه هو استعادته مفهوم الذاتية لموقعه في العلوم الإنسانية فالذات لا يمكن التخلص منها، كما أنها ليست مصدر الخطأ كما

[1] غادمير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص، ص12-13-14.

[2] نبيهة قارة: الفلسفة و التأويل، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، 1998، ص23.

[3] غادمير: فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص18.

هو الحال في المنظور العلمي، أي مع غادمير هناك تجاوز لثنائية الذات و الموضوع كما هي مطروحة في نظرية المعرفة "و هي الفكرة التي اخذها هايدغر عن موسرل و طورها إلى فكرة الوجود الإنساني في العالم باعتبارها خاصية تميز أسلوب وجود الإنسان كوجود منخرط في العالم لا ينفصل فيه الوعي عن الأشياء التي توجد في عالمه"[1]، و هي الفكرة التي أخذها لأن فلسفته الهرمنيوطيقية تريد أن تقع مع كل التحديدات المذهبية.

و الترسيمات المنهجية التي تدعي وجود الحقيقة الموضوعية فالحقيقة تضل دائما حقيقة إنسانية بمعنى أنها تضل لحقيقة بالنسبة لنا، و ليست حقيقة في ذاتها.

و كما أن مفهوم الحقيقة عنده يعود إلى هايدغر فعلاقة الذات بالحقيقة هي علاقة انفتاح و انكشاف، كما أ، معرفة معنى و حقيقة ظواهر الوجود الإنساني لا تحتاج بالضرورة إلى وصف و ملاحظة هذه الظواهر على نحو ما يعتقد الوضعيون من خلال الفصل بين الذات و الموضوع و إنما نحتاج في حالات كثيرة إلى الإنصات و المحادثة، و عبور الهوة القائمة بين الذات و الموضوع لأن حقيقة أو معنى الظاهرة لا يكون معطى لنا بالضرورة بصورة مباشرة، أو جاهزة فإنها بالتالي تحتاج إلى تفسير أي إلى نشاط هرمينوطيقي و لذلك تسمى الحقيقة "أليتيا Aletlela" و هي كلمة تعني حرفيا "كشف حجاب عن" و على ذلك فإن التفسير يعني هنا السماح للحقيقة أن تنكشف عن ذلك النحو حينما يمارس عملية فهم الحقيقة باعتبارها تنتمي إلى عالمه المعاش و إلى سياقه التاريخي

[1] هانز جورج غادمير: الحقيقة و المنهج، الخطوط الأساسية لتأويليته الفلسفية، ترجمة: حسن ناظم علي حاكم صالح، ط1، دار أويا، 2007، ص24.

الذي يحيا فيه أي حينما يلتزم بالبعد الأنطولوجي لعملية الفهم الذي كان بمثابة نقطة تحول رئيسية في الهرمينوطيقا ففهم الحقيقة في التفسير الأنطولوجي معناه أن المفسر محكوم بالشرط الأنطولوجي لوجوده، أي محكوم بزمانيته، أي لم يعد مجرد جهد ذاتي يقوم به الفرد حاليا موضوع ما إنما هو نمط وجود الكائن نفسه في هذا الوجود[1].

لقد كان عمل غادمير استمرار لعمل أستاذه هايدغر، و لكنه اختلف مع أستاذه في المنهج، و في كتابه "الحقيقة و المنهج" يشير غادمير إلى أن المنهج ليس طريقا إلى الحقيقة بل – و حسب رأيه – إن المنهج يتعامل مع الحقيقة على أسس موضوعية سلفا، بهذا تكون الحقيقة معروفة مسبقا، غير أن هذا لا يتم مع العلوم الإنسانية، لأن تطبيق المنطق الاستقرائي الذي يستخدم في العلوم التجريبية لا يمكن استخدامه في العلوم الإنسانية، أما المسألة الأخرى التي أثارها غادمير فهي (الأحكام المسبقة) و (المعرفة المكتسبة على مدى حياة الفرد)، و التي دعا دلتاي إلى التخلص منها أثناء محاولة فهم نص ما، حيث يؤكد غادمير على أن عملية الفهم يبدأ أولا من بوابة الذات، و تلعب الأحكام المسبقة دورا أساسيا فيها.

ابتكر غادمير مصطلح "انصهار الآفاق" و يعني أن أي عملية فهم لابد أن تبني على الهرمنيوطيقا و ألا تحصر نفسها في آفاق الماضي "التاريخ" انبثاق النص، بل هي حوار بين آفاق المؤول الحاضر

[1] L.G. Godmer, verit et méthade les grandes lignes d'un bermeneutique philosophique, p101.

و أفاق الماضي للنص، و لا يتم الحوار إلا بعد انصهار الآفاق (الماضي و الحاضر) و بذلك تحقق الفهم[1].

2. بول ريكور ولد سنة 1913:

ما وراء التأويلية الرومانسية .

بخصوص ما قدمه ريكور بخصوص جدل التفسير و الفهم فهو يقدم تحليلا للكتابة ليكون نظيرا لتحليل النص بوصفه عملا من أعمال الخطاب يقول "مادام فعل القراءة يشكل نظيرا لفعل الكتابة.فان الجدل بين الواقعة والمعنى الذي يشكل جوهر بنية الخطاب. يولد جدلا متلازما له في القراءة بين الفهم و الاستيعاب، إن الفهم يمثل للقراءة ما تمثله واقعة الخطاب بالنسبة لنطق الخطاب و ان التفسير للقراءة يمثل ما يمثله الاستقلال النصى و اللفظي للمعنى الموضوعي للخطاب، لذالك تتطابق البنية الجدلية للقراءة مع البنية الجدلية للخطاب[2].

و يؤكد ريكور أنه مثلما يظل جدل الواقعة و المعنى ضمنيا يصعب التعرف عليه في الخطاب الشفوي فمن المستحيل تماما تحديد جدل التفسير و الفهم في الموقف الحواري: أي المحادثة.

[1] فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص130.

[2] بول ريكور: نظرية التأويل – الخطاب و فائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، الناشر المركز الثقافس العربي، المغرب، ط1، 2003، ص118.

يرى ريكور، و هو يتحدث عن التفسير و الفهم، أن هناك تداخل بينهما معتبرا أن التفسير ميدان تطبيقه التبادلي يكون في العلوم الطبيعية، يقول موضحا ذلك: "حيث تكون هناك وقائع خارجية ينبغي ملاحظتها و رصدها، تعرض الفروض على التحقق التجريبي بحث تعطي قوانين عامة مثل هذه الوقائع، و تحيط نظريات شاملة بالقوانين المتفرقة في كل نسقي، و تندرج العمليات الافتراضية الاستنتاجية في تعميمات تجريبية، ثم يكون بوسعنا بعد ذلك أن نقول إننا نفسر و المعادل المناسب للتفسير هو الطبيعة مفهومة على أنها الأفق المشترك للوقائع و القوانين و النظريات و الفرضيات و عمليات التحقق و الاستنتاجات، أما الفهم حسب ريكور في ميدان تطبيقه الأصيل هو العلوم الإنسانية، يقول شارحا ذلك: للعلم علاقة تجارب ذوات أخرى أو عقول أخرى متشابهة لعقولنا و ذواتنا، و هي تعتمد على انطواء أشكال التعبير من نوع أسارير الوجه و الإيماءات و العلامات اللفظية و الكتابية على معنى، كما تعتمد على الوثائق و النصب، التي تشترك مع الكتابة....[1].

إن الثنائية بين الفهم و التفسير في التأويلية الرومانسية هي ثنائية الابستمولوجية و أنطولوجية معا فهي حسب ريكور، تضع في مقابلة منهجيتين و عالمين من الوقائع الطبيعية و العمل و ليس التأويل بطرف ثالث، و لا هو باسم الجدل بين التفسير و الفهم فهو يقول: "بل التأويل حالة خاصة من حالات الفهم، هو الفهم حين يطبق على تغيرات الحياة المكتوبة، و في نظرية للعلامات تغض

[1] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2003، ص119.

الطرف عن الفرق بين الكلام و الكتابة، و قول كل شيء لا يؤكد على جدل الواقعة و المعنى، يمكن توقع أن يظهر التأويل بوصفه مجرد مقاطعة ملحقة بإمبراطورية الاستيعاب أو الفهم[1] .

كما ذهب ريكور إلى أن هناك توزيعا مختلفا لمفاهيم الفهم و التفسير و التأويل قوامه أن الخطاب إذا أنتج بوصفه واقعة فإنه يفهم بوصفه معنى، هنا يستند الفهم المتبادل إلى الاشتراك في عالم المعنى نفسه.

يوضح ريكور ذلك بقوله: "ففي مناقشة شموية على سبيل المثال يجد الانتقال إلى حياة نفسية غريبة دعمه في التطابق في عالم المعنى المشترك، و بذلك يكون جدل التفسير لعملية مستقلة بذاتها من تخارج الواقعة و المعنى الذي يكتمل بالكتابة و قوانين الأدب التوليدية، و هكذا يميل الفهم الذي هو أكثر اتجاها نحو الوحدة القصدية للخطاب و التفسير الذي هو اتجاها نحو البنية التحليلية للنص، إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة[2].

إذن فمصطلح التأويل حسب ريكور لا ينبغي أن يطبق على حالة فهم جزئية منفردة، أعني التعبيرات الحياتية المكتوبة بل على كامل العملية التي تحيط بالتغيير و الفهم، يقول: "و التأويل بصفة جدل التفسير و الفهم و الاستيعاب يمكن إرجاعه إلى المراحل الابتدائية من السلوك التأويلي الذي يعمل في

[1] المرجع نفسه، ص119.
[2] المرجع نفسه، ص120.

المناقشة أهلا، و في حين يصح أن الكتابة و التأليف الأدبي وحدهما يقدمان تطويرا كاملا لهذا الجدل فلا ينبغي الإحالة إلى التأويل بوصفه إقليما من أقاليم الفهم"[1].

يضيف أيضا: "و من أجل تقديم عرض علمي لجدل التغيير و الفهم كمرحلتين من عملية فريدة اقترح وصف الجدل أولا لنقله من الفهم إلى التفسير ثم لنقله من التفسير إلى الاستيعاب، و في المرة الأولى سيكون الاستيعاب نمطا معمدا من الفهم تدعمه إجراءات تفسيرية في البداية، الفهم مجرد تخمين و في النهاية يرضي الفهم مفهوم التملك، سيبدو التفسير إذن بوصفه وساطة بين مرحلتين من الفهم ماذا عزل عن هذه العملية العينية فسيكون مجرد ضيع للمنهجية"[2].

من التخمين إلى التصديق:

يطرح ريكور سؤالا مهما و هو: لماذا ينبغي أن يتخذ أول فعل من أفعال الفهم شكل تمين؟ و ما الذي يجب تخمينه في النص؟ يقول ريكور: "قد يمكن ربط الضرورة التي تقضي بتخمين معنى النص ما بنوع من 'الاستقلال الدلالي' لا يتوافق المعنى اللفظي للنص مع المعنى العقلي أو قصد النص. فهذا القصد يحققه النص و يلعبه معا لأنه لم يعد يحمل صوت شخص حاضر، النص أخرس، لا صوت له، هنا تحصل علاقة غير متناسبة بين النص و القارئ يتحدث فيها الشريكان على لسان كليهما النص أشبه بقطعة موسيقية و القارئ أشبه بعازف الأوركسترا الذي يطلع تعليمات التنغيم و بالتالي

[1] نظرية التأويل – الخطاب و فائض المعنى، بول ريكور، ص120.
[2] المرجع نفسه، ص121.

فليس الفهم مجرد تكرار للواقعة الكلامية في واقعة تشبيهة بل توليد واقعة جديدة تبدأ من النص[1] و يضيف ريكور قائلا: "علينا أن نخمن معنى النص لأن قصد المؤلف بعيد عن متناول أيدينا، و لعل اعتراضي على التأويلية الرومانسية، هنا يتضاعف و يزداد قوة، ليس السبب في مشكلة التأويل هو عدم إمكان نقل التجربة النفسية للمؤلف بل يمكن في طبيعة القصد اللفظي للنص، و يدل تخطي المعنى للقصد على أن الفهم يحدث في فضاء غير نفسي، بل دلالي تحث فيه النص نفسه منفصلا عن القصد العقلي لمؤلفه[2]، فحسب ريكور إذا كان المعنى الموضوعي شيئا آخر غير القصد الداني للمؤلف فيمكن تشكيله بطرق مختلفة و سوء الفهم ممكن، بل لا يمكن تحاشيه، و لا يكون بالمستطاع حل مشكلة الفهم الصحيح عن طريق عودة بسيطة إلى موقف المؤلف المزعوم، و لا مصدر آخر سوى هذا المفهوم التخمين يقول موضحا أكثر: "لأن ترجمة المعنى إلى المعنى اللفظي للنص هو التخمين بعينه، إذا كنا نفتقر إلى وجود قواعد للقيام بتخمينات صحيحة، فإن هناك مناهج للتصديق على تلك التخمينات التي نقوم بها، و كلا الطرفين مطلوب في هذا الجدل الجديد، إذ يتطابق التخمين مع ما يسميه "شلايرماخر" بالتكهن بينما ينطبق التصديق على ما يسميه بالقواعدي، و كلاهما ضروري لعملية قراءة النص[3].

يواصل بول ريكور قائلا: ما الذي يجب تخمينه من طرف الفهم؟

[1] المرجع نفسه، ص121-122.

[2] بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ص122.

[3] المرجع نفسه، ص123.

أولا: إن تفسير المعنى اللفظي للنص يعني تفسيره ككل، و نحن هنا نعتمد على تحليل النص بصفته عملا أكثر مما نعتمد على تحليل الخطاب بصفته مكتوبا و عمل الخطاب أكثر من مجرد تتابع خطي للجمل بل هو عملية تراكمية كلية يقول بول ريكور: "و ما دامت هذه البنية المتعينة للعمل لا يمكن استمدادها من بنية الجمل المفردة، فإن النص بذاته نوعا من التعدد اللفظي الذي هو غير تعدد المعاني في الألفاظ المفردة، و غير غموض الجمل المفردة، و هذا التعدد النصي سمة نموذجية تسم أعمال الخطاب المعقدة و تنفتح بها على تعدد الأبنية، و العلاقة بين الكل و الأجزاء كما في عمل فني أو لدى الحيوان تتطلب نوعا معينا من الحكم..."[1].

ثانيا: إن تفسير نص ما يعني تفسيره منفردا يمكن مقارنة النص بصفته كلا و بصفته كلا منفردا بموضوع تمكن رؤيته من جوانب متعددة و لكن لا تمكن من رؤيته من جميع الجوانب دفعة واحدة و لذلك فلا عادة بناءا لكل ناحية منظورية مشابهة للناحية المنظورية في الموضوع المدرك يمكن دائما أن تربط الجملة نفسها بطرق مختلفة بهذه الجملة أو تلك، باعتبارها حجز الزاوية في النص، ينطوي فعل القراءة، إذا على نوع معين من الواحدية، و هذه الواحدية هي التي تضفي على التخمين سمة التأويل.

ثالثا: أن تتضمن النصوص الأدبية أفاق معاني ضمنية يمكن تحقيقها بطرق مختلفة و ترتبط هذه السمة ارتباطا مباشرا بدور المعاني الاستعارية و الرمزية.

[1] المرجع نفسه، ص123-124.

يقول ريكور: "إذا صحّ القول دائما بوجود أكثر من طريقة لتفسير النص فلا يصح القول أن التأويلات متساوية، فالنص يقدم ميدانا محدودا من الأبنية الممكنة و يتيح لنا منطق التصديق أن نتحرك بين حدي الدوغماتية و الشكية، بل يمكن دائما الوقوف مع أو ضد تأويل معين و المواجهة بين التأويلات و الفصل بينهما، و البحث عن اتفاق حتى لو كان هذا بعيدا عن متناول أيدينا"[1].

من التفسير إلى الاستيعاب:

يرى ريكور أن الوظيفة المرجعية للنصوص الملتوية تتأثر تأثيرا عميقا عند غياب موقف مشترك بين الكاتب و القارئ، فهي تتجاوز الدلالة الظاهرية لأفق الواقع المحيط بالموقف الحواري معتبرا هذا الجدل بين التفسير و الاستيعاب هو النظير لهذه المغامرات في الوظيفة المرجعية للنص في نظرية القراءة.

كما يذهب ريكور إلى أن التجريد يتسبب في العالم المحيط الذي تجعله الكتابة ممكنا و تحققه الأدب في وجود موقفين متعارضين و هنا يقول ريكور: "إما أن تبقى كقراء في نوع من حالة التعليق فيها يخص أي نوع من المجال به إلى الواقع أو تحقق خياليا الإحالات غير الظاهرية الضمنية للنص في موقف جديد و هو موقف القارئ في الحالة الأولى بعامل النص ككيان لا واقع له، و في الحالة الثانية تختلف القراءة و المفهوم بوصفه تفاعلها الجدلي"[2].

[1] بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ص124-125.

[2] بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب و فائض المعنى، ص128.

و هكذا يكون فعل القراءة يصل إلى الأعماق فالنص يتكلم عن عالم ممكن و عن طريقة ممكنة يوجه بها المرء ذاته فيها، و أبعاد هذا يفتحها و يفضحها مع النص نفسه حسب ريكور: "هو المكافئ للغة المكتوبة في الإحالة الظاهرية بالنسبة إلى اللغة المنطوقة، و هو يتعدى مجرد وظيفة التأشير و الكشف عما يوجد أصلا، و بهذا المعنى يتعالى على وظيفة الإحالة الظاهرية المرتبطة باللغة المنطوقة، و هنا يكون الكشف في الوقت نفسه خلا لنمط جديد من الوجود"[1]، كما أنه تحدث أيضا عن مسألة جوهرية و هي الجدل بين التفسير و الفهم. يقول: "يسعى التأويل في مرحلته الأخيرة إلى المساواة و المعاصرة و الاندماج بمعنى المشابهة و تحقق هذه الغاية بمقدار ما يتحقق التأويل معنى لنص القارئ الحاضر"[2]، يضيف: "ليس قصد المؤلف الذي يفترض أن يختفي وراء النص ليس السياق التاريخي المشترك بين المؤلف و قراءة الأصلاء، و لا حتى فهمهم هم أنفسهم من حيث هم ظواهر تاريخية و ثقافية ما ينبغي تملكه هو معنى النص نفشه، مفهوما بالمعنى السيال المتحرك بوصفه اتجاه الفكر الذي يفتتحه النص..."[3].

و أخيرا و ليس آخرا ستبقى نظرية التأويل بحاجة إلى الغوص فيها أكثر فأكثر، حتى لا تترك الفرصة لكل من هب و دب يؤول النصوص وفق ما يريد، و تكون الخطورة أكبر عندما يتعلق الأمر بالنص الديني، و من ثمة فالأمر بحاجة إلى آليات منهجية لقراءة النص، أي النص.

[1] المرجع نفسه، ص130.
[2] المرجع نفسه، ص144.
[3] المرجع السابق، ص145.

المبحث الثاني: التأويل عند العرب

المطلب الأول: التأويل عند القدامى

1. التأويل عند النحويين:

لا ريب أن التأويل عند النحويين هو عبارة عن دراسة تراكيب العربية، من جهة الحذف و الزيادة و التقديم و التأخير و التضمين و الجمل على المعنى و تقدير الإعراب، أي: تخريج كل ما جاء على غير قواعد النحويين و بأي طريقة من طرائق التخريج[1]، فاستعمل النحاة مصطلح (التوجيه) أحيانا و مصطلح (التأويل) أحيانا أخرى، فالتأويل إذن هو توجيه النص، و يطلقون التوجيه و يريدون به تأويل النص، و أحيانا يطلقون الجمل[2].

ذكر السيوطي في الاقتراح نقلا عن أبي حيان إنه قال: "و إنما يسوغ التأويل إذا كانت الجادة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول"[3] و ابن الأنباري أيضا سبق بقوله من جملة ما ذكره في الاعتراض على الاستدلال بالفعل من جهة المتن و مثل له بقوله: "مثل أن يقول الكوفي: الدليل على جواز ترك صرف ما ينصرف في ضرورة الشعر قول الشاعر:

[1] الشهين الحلبي: الدار الموصل في علوم الكتاب، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم دمشق، (د ط)، الجزء5، ص589-590.
[2] سيبويه: الكتاب، عبد السلام هارون الخانجي، القاهرة، ط3ص163-356-301.
[3] جلال الدين السيوطي: الاقتراح في علم الأصول، ط1، دار البريوي، دمشق، 1427هـ/2006م، ص138.

وممن ولدوا عا مر ذو الطول و ذو العرض

فترك صرف عامر و هو منصرف، فدل على جوازه فيقول البصري "إنما لم يصرفه لأنه ذهب به إلى القبلة و الحمل على المعنى كثير في كلامهم" [1].

و يبدو و كما ذكر الدكتور عبد إن اللغويين قد استخدموه بدون تعريف أول الأمر، ثم عرفوه في العصر المتأخر، و من الأهمية بمكان لابد أن نلتفت إلى نقطة مهمة، بل إلى نقطتين و هما متى نزول النص نحويا، و نطاق هذا التأويل، فالتأويل النحوي نريد أن نقصره على الموارد و المواضيع التي تحدث هذا التأويل، نحو قول مراحم العقيلي[2].

فقالوا تعرفها المنازل من منى و ما كل من يغشى مني أنا عارف

فقد جاءت (كل) مرفوعة و كان يجب أن تأتي منصوبة بوقوع (عارف) عليها، فيقول الفراء تعليلا لذلك: "فلم يقع عارف على (كل) و ذلك أن في (كل) تأويل.

و ما من أحد يغشى (مني: أنا عارف، و لو نصت لكان صوابا و ما سمعته إلا رفعا)، فالتأويل له غاية نحوية، إذ لم يأت بفرض فيهم النص، و إنما جاء للتعليل للإعراب، فالتأويل عند النحاة هو خروج الكلام عن مقتضى القاعدة لأن الكلام العربي لابد أن يأتي على هيئة نموذج معروف و طبقا لقواعد محددة لا شذوذ فيها و لا تناقض، فإذا جاء المبتدأ مثلا في غير موضوعه من الخبر، أو كان

[1] ابن الأنباري: الإغراب في جدل الإعراب، (ط1، 2)، 1957، دار الفكر، بيروت، ص49-50.
[2] ينظر: شعر مزاحم العقيلي، مرجع سابق، ص105.

الاسم منصوبا بلا ناصب ملفوظ فهناك حاجة ماسة للبحث عن العلل، و لذا لجئوا إلى تأويل النص تأويلا عقليا، أي: أضافوا إليه ما ينقصه أو حذفوا منه ما زاد عليه، أو أضمروا ما لابد من وجوده، كأنه يمثل صنعة ذهنية، قال الأشموني في قوله تعالى: "إن كل شيء خلقناه بقدر" القمر 49، النصب يترجح لأنه نص في عموم خلق الأشياء خيرها و شرها بقدر، وهو المقصود وفي الواقع ابهام كون الفعل وصفا مخصصا و(بقدر) هو الخبر و ليس المقصود إبهامه وجود شيء لا يقدر لكنه غير مخلوق و إنما كان النصب نصبا في المقصود، لأنه لا يمكن جعل الفعل وصفا، لأن الوصف لا يعمل فيما قبله، فلا يفسر عاملا[1].

فالتأويل وجد في النحو نتيجة نظر عقلي عميق، كانت له أسبابه غير المباشرة من تأثر النحاة بطريقة الباحثين في العلوم التي صاحبته و عاصرته و بخاصة تأويل التفسير، أما أسبابه المباشرة حقا فهي الأصول النحوية الأخرى حيث اعتصر النحاة النصوص اللغوية اعتصارا لتتوافق مع ذلك الأصول[2].

و أن بعض النصوص لا يمكن حملها على الظاهر، إذ يؤدي إلى التناقض و الابتعاد عن الحقيقة العلمية و الواقع[3].

[1] جلال شمس الدين: التعليل اللغوي عند الكوفيين، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، ط1، 1994، ص140.
[2] نور الدين الأشموي الشافعي: شرح الأشموني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ، 1998م، ص115-116.
[3] كريم حسين الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 2006، ص117.

و قد ارتبط مفهوم التأويل كما يذكر تماما حسان بلفظ الرد كما في قوله تعالى: "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَـٰزَعۡتُمۡ فِى شَىۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا" النساء 59[1]

و قال ابن أم قاسم المرادي في الجني الداني: "تنبيه: مذهب سيبويه و المحققون من أهل البصرة (في) لا تكون إلا للظرفية حقيقة أو مجازا، و ما أوهم خلال ذلك رد بالتأويل إليه[2]، و يتابع الدكتور تمام حسان بقوله: "فمن (أول) فرعا فقد جعله (يئول) إلى أصله أي فقد (رده) إلى أصله[3].

فالتأويل عند النحاة باختصار يحتاج إليه عندما يكون النص أو الكلام قيد خروج مما تعارفت عليه العرب، فإن وجه ذلك الخروج أو التعارض لجئوا إلى التأويل، و قيل الدخول في مواضع التأويل النحوي، فما إعراب (زحفا) فهل تعرب حالا لأن النحاة يقولون الحال ما صح وقوعه جوابا لسؤال (كيف) فإذا طبقناه على المثال كيف جاء زيد فالجواب زحفا، فوقعت جوابا (لكيف)، و تواجهنا مشكلة أخرى هو أن زحفا: مصدر، و المصدر لا يبين هيئة فإذن لابد من تأويله بـ: (زواحفن فإن قيل يمكن إعراب زحفا: مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره جاء زيد يزحف زحفا.

و الجملة الفعلية في موضع نصب على الحال، و هذا أيضا لا يخلو من تأويل.

[1] تمام حسان، الأصول، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1991، ص138.

[2] الحسن بن قاسم المرادي، الجني الداني، تح، فخر الدين قباوة،، محمد نديم فاضل، دار الملتقى، ط1، 2008، ص251، 252.

[3] تمام حسن، الأصول، مرجع سابق، ص128.

لبيان هذه المسألة هناك ضابطة مفادها أن كلا من الفعل و الاسم يحتاج إلى بيان الهيئة، فإن بينت بالمنصوب هيئة الفعل، فالمنصوب مفعول مطلق، و إن بينت بالمنصوب هيئة الاسم فالمنصوب حال أمثلة ذلك.

1) جلس زيد مؤدبا، فالمؤدب هو (زيد، لا (جالس) و (مؤدبا) حال.

2) مر زيد سريعا (فالسرعة) وصف المرور لا للمارة فالمنصوب مفعول مطلق.

و لكن الدراسات اللغوية لا تهتم بجانب الصدق و الكذب، بخلاف الدراسات المنطقية، فالنحوي يحلل العبارة الكاذبة، كما يحلل العبارة الصادقة، و لا يهمه منها إلا التعليل اللغوي و النحوي[1].

2. التأويل عند الاصوليين:

إن المتتبع لمصطلح التأويل عند الأصوليين يجد أن المصطلح له معنيين و كل معنى كان له دلالته المختلفة، و التي كانت نتاج فكر المفسرين، ففي المرحلة الأولى المبكرة نجد أن معنى مصطلح التأويل كان بسيطا غير مركب، حيث قرن الأصوليون التأويل بمعنى التفسير فلا فرق بين المصطلحين بذكر الطبري (ت310هـ) في تفسيره قال أبو جعفر: "و أما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير و المرجع و المصير"[2].

[1] تمام حسن، مناهج اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة 01، 1990.

[2] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن التأويل أي القرآن: تحقيق الأستاذ محمد شاكر، ط1، عمان، دار الإعلام، بيروت، دار ابن ابن حزم، 2002م، مج5، ص258.

و قال أبو القاسم النيسابوري و البغوي و الشوكاني و غيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب و السنة عن طريق الاستنباط.

أما تعريف التأويل عند بني أبو هلال (ت395هـ): "إنه استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازا أو حقيقة، و ربما يكون تعريف القاضي عبد القاهر الجرجاني (ت 740هـ): التأويل في الأصل الترجيح و في الشرع الصرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب و السنة[1].

و يعرفه الجويني (ت478هـ) بـ "رد الظاهرة إلى آل إليه ما له في جعوة المتكلم"[2].

و عند الن تيمية هو "هو عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[3] و كل هذه التعريفات كانت محل نقاش بين الأصوليين.

فالكلام في التأويل عند علماء الأصول يتطلب الكلام في نقطتين رئيسيتين الأولى و هي مجال التأويل عندهم، و الثانية أنواع هذا التأويل من مقبول و مردود قريب و بعيد فالنبدأ بالنقطة الأولى.

[1] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفعول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، 1937، ص143.

[2] الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1977، ج1، ص193.

[3] ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرابي، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، ص13.

الأمر الأول: قرر الأصوليون أنه لا يصوغ الاجتهاد في كورد النص المفسر أو القطعي و التأويل ضرب من الاجتهاد، و عليه فلا يجوز التأويل القطعيات، لأن الشارع – عز و جل – عندما حدد مراده بنص صريح قاطع إنما قصد إلى استبعاده من أن يكون مثارا للاجتهاد و التأويل كما يلي:

- إما يكون النص يتعلق بحقائق ثابتة كما في العقائد.
- و إما لكونه يتعلق بمصلحة جوهرية ثابتة لا تتغير بتغيير الأزمنة و الأمكنة، كالغرائض الميراثية أو العقوبات النصية على الجرائم.
- و إما لكون النص الصريح القاطع يتعلق بأمهات الفضائل و أصول الأخلاق.

و على ذلك نفهم أن مجال التأويل هو النصوص المحتملة و هي ما يسمى عند الأحناف بـ "الظاهر و النص".

الأمر الثاني:

في أنواع التأويل عند الأصوليين:

قال السبكي رحمة الله تعالى في "جمع الجوامع" و معه حاشية الصبان و غيره "فإن حمل الدليل فصحيح، أو لما يظنه دليلا ففاسد، أو لا شيء فلعب لا تأويل"[1].

[1] ابن السبكي عبد الوهاب: جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية، (د ط)، (دت)، ج2، ص88.

فأفاد كلامه هذا، و مثله ما ذكره الإمام أبو حامد الغزالي في "المستصفى" أن حمل النص على غير الظاهر إذا كان لدليل استدعى ذلك و هو القرينة المرجحة كان التأويل صحيحا لا شيء فيه، بل في بعض الحالات يصبح ضروريا لا محيد عنه[1].

أما إذا كان لدليل ضعيف لا يظهر له وجه فهو ضعيف إذ لا يلجأ الفقيه إلى عدم الأخذ بظاهر النص إلا دليل قوي يحوجه إلى ذلك، أما إذا كان لا دليل فهو هوى، و قد اشتد نكير أهل العلم على أهل الأهواء لأن فعلهم هذا و إن الأصوليين و الفقهاء بعدما اتفقوا على وجوب الجمع و التأويل بين الأدلة المختلفة في بادئ الرأي اختلفت اتجاهاتهم في مقدار الأخذ بذلك و الرفض له فمنهم المتساهل الذي يقبل كل أنواع الجمع و لو بتأويل بعيد، و منهم المتشدد فلا يقبل إلا التأويل القريب، و له في ذلك شروط كثيرة لقبوله، و منهم المتوسط بين ذلك، فتبين أنهم ثلاثة اتجاهات[2].

الأول: و هو المتساهل و هذا ما ذهب جماعة من أهل الحديث، و منهم الظاهرية، و حجتهم في ذلك هو أنه لا تعارض في نصوص الشرع مع وجوب الأخذ بها كلها دون إهدار شيء منها، فإذا لم يكن أمامهم إلا التأويل البعيد سلوكه بشرط ألا بكون بحيث يخرج به الأدلة المتوافقة عن روح الشرع و لا يكون خارقا لإجماع الأمة.

[1] الغزالي/ أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول مكتب التحقيق الأستاذ محمد شاكر، ط1، عمان، دار الإعلام، بيروت، دار ابن حزم، 2002م، مج5، ص258.

[2] صالح محمد أوديب، تفسير النصوص ، بيروت، المكتب الإسلامي، 1993م، ، ط4، ج2، ص266.

الثاني: المتشدد في ذلك، و هو مذهب أهل الرأي و منهم الأحناف و بعض الشافعية و الإمام مالك – رحمة الله تعالى – و بعض أصحاب الحديث و هذا جعلهم يردون أحاديث كثيرة صحيحة لأنها خالفت في نظرهم نصوص قطعية من قرآن سنة متواترة أو قياس أو عمل أهل المدينة الذي هو من أصول مالك – رحمة الله تعالى – إلى غير ذلك.

الثالث: المتوسط في الأخذ بالتأويل، و هذا ما ذهب الجمهور من المفسرين و المحدثين و جمهور الشافعية و الحنابلة و بعض الظاهرية، فلم يرفضوا جميع التأويلات القريبة و البعيدة، و لم يقبلوا كل ذلك بلا قيد و لا شرط، بل قبلوا ما كان صحيحا متلائما مع روح الشرع، و رفضوا الباطل غير المتوافق مع ذلك و لذلك فإنهم اشترطوا شروطا للأخذ بالتأويل، منها ما هو محل اتفاق فلنذكر هذه الشروط بشيء من الإيجاز:

الشرط الأول:

تحقيق التعارض و ذلك بأن يكون كلا الدليلين صحيحا، فالقرآن لا يعارضه حديث ضعيف، بل الحديث الضعيف من مرسل أو شاذ أو منكر لا يعارضه حديث صحيح الإسناد و المتن، فإذا ما حصل هذا التعارض الموهوم سقط الضعيف و بقي الصحيح القوي.

الشرط الثاني:

ألا يؤذي الجمع بالتأويل إلى بطلان نص من النصوص أو جزء منه و مثاله في قوله تعالى وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ " المائدة 6 (قرأت أرجلَكم بفتح اللام، و أرجلِكم بكسرها)، فحمل الشيعة قراءة الكسر على العطف على رُؤُوسِكُمُ بمعنى أنه يجزئ مسح الرجل في الوضوء، و هذا الحمل فيه محظوران: الأول أنه يهدر كل الأحاديث الموجبة لغسل الأرجل، و أصرحها حديث: "ويل للأعقاب من النار"[1]، و الثاني: أنه باتفاق الناس لا يجب مسح الرجل إلى الكعب فيكون قيد الكعب لا فائدة من إيراده، و هذا ما ينزه عنه كلام الله عز و جلّ[2].

الشرط الثالث:

أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلا للتأويل، بأن يكون محتملا لذلك بوضعه اللغوي و لو احتمالا بعيدا، و اللفظ القابل للتأويل هو الظاهر و النص عند أصحاب أبي حنيفة – رحمة الله تعالى – و هو الظاهر عند غيرهم.

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1422هـ، 2001م، ص55.

[2] المرجع نفسه، ص123.

مثال قوله تعالى: "وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ " [البقرة 228] فالمطلقات لفظ عام يتناول الزوجة المدخول بها و الصغيرة و المحتاضة و الأيسة و الحامل و غيرها، و الأصل أن العام يشمل كل أفراده لكن جاءت نصوص صرفت هذا العموم عن ذلك و منها قوله تعالى:

"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ " [الأحزاب 42] فخرج بهذا النص الزوجة الغير مدخول بها.

و قوله تعالى: "وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ" [الطلاق 4] فخرج من هذه الأية الصغيرة و الأيسة و الحامل.

و هذا التخصص نوع من أنواع التأويل و من تخصيص العموم يمكن أن نقول مثله في تقييد الطلق و في صرف الأمر من الوجوب إلى الاستحباب و صرف اللفظ من مدلوله الحقيقي إلى المجازي كالسرخسي و عبد العزيز البخاري، و خالفهم من رأيهم[1].

الشرط الرابع:

أن يحمل المعنى الذي أول إليه و لو باحتمال مرجوح و إلا كان التأويل فاسدا، و على ذلك فيجب أن يوافق المعنى أحد الاستدلالات التالية:

1) **الوضع اللغوي**: فالصلاة هي الدعاء و الزكاة هي التطهير و الصوم هو الإمساك.

[1] الشنقيطي، محمد بن المختار ت1393هـ، مذكرة في أصول الفقه، ط5، المدينة المنورة، مكتبة العلوم و الحكم، 1422هـ/ 2001م، ص279.

2) **الحقيقة الشرعية**: و هو الاستعمال الذي وضعه الشارع لهذه الكلمة فيجوز صرف الكلمة لهذا المعنى دون المعنى اللغوي، بل نصوص الشرع في أصلها لا تحمل إلى الحقيقة الشرعية حتى يأتي ما يرجح غير ذلك.

3) **الحقيقة العرفية**: و هي عامة كاستعمال الدابة لذوات الأربع و الغائط كما يخرج من الإنسان و هو مستقذر![1].

و خاصة و هي مثل حركات الإعراب عند النحاة و اصطلح سائر الفنون من فقه و حديث و غيرها، فيجوز صرف اللفظ عن ظاهره لهذه المعاني العرفية عام كانت أو خاصة، و هذا التأويل كما ذكرت في أول كلامي ثلاثة أقسام:

أ. قريب يكفي فيه أدنى مرجح كما في قوله تعالى: "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ" [المائدة 6]، فقد أول القيام هنا إلى إرادة الصلاة أو العزم عليها.

ب. بعيد عن الفهم لا يترجح على الظاهر إلا بأقوى منه و لا يكفي فيه أي دليل، بل لابد من دليل قوي يجعله تأويلا شائعا.

و مثاله قول النبي صلى الله عليه و سلم لغيلان الثقفي عندما أسلم عن عشر نسوة: "أمسك أربعا و فارق سائرهن".

[1] الزركشي، بدر الدين بن محمد بن عبد الله بن بهادر، ث794هـ، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء للكتب العربية، 1957م، ج1، ص13.

فقد أول الحنفية الأمر بالإمساك باستيفاء الأربع الأول إن كان الزواج أكثر من عقد، أو بابتداء الزواج بأربعة منهن إن كان في عقد واحد و هذا لأنهم يقيسون أنكحة الكفار على أنكحة المسلمين.

ج. تأويل باطل متعذر و هو ما لا يحتمله اللفظ و مثاله تأويل الرافضة لقوله تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ" [المائدة 106]، فقد أولوها بأن المراد من غير قبيلتكم[1].

الشرط الخامس:

أن يستند التأويل إلي دليل صحيح يصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، و أن يكون هذا الدليل أقوى من الظاهر، و إلا فإن الأصل الأخذ بالظهر، و هذا الشرط هام و إلا جنحنا إلى الأخذ بالرأي المجرد و الهوى الذي ذمه الله و رسوله و السلف رضوان الله تعالى عليهم و هذه الأدلة التي يصلح أن تكون مرجحا هي أحد هذه التالية:

أ. نص من كتاب أو سنة:

مثال قوله تعالى: "حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ" [المائدة 03]، فهذا يقتضي تحريم كل شيء من الميتة حتى جلها، لكنه لما أخرج مسلم في "صحيحه" رقم 363 من كتاب الحيض أن النبي صلى الله عليه و سلم قال في شاة ميمونة رضي الله عنها التي ماتت فجروها ليرموها: "ألا أخذتم إهابها قد يغتموه فانتفعتم به؟ فقالوا إنها ميتة، فقال "إنما حرم من الميتة أكلها" فهذا صرف العموم في الآية عن ظاهره.

[1] الأمدي، سيف الدين أبو الحسن، ت631هـ، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط الشيخ إبراهيم العجوز، (دون رقم طبعة)، بيروت، دار الكتب العلمية، ج3، ص50.

ب.الإجماع:

و شرطه أن يكون إجماعا متيقنا صحيحا لاموه ما يرفع المخالف في وجه العامل بالسنة بجهل منه

و مثاله قوله تعالى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ "

[الجمعة 09].

فهذه الآية ظاهرها أنها تعم الرجال و النساء و العبيد و الأطفال، لكن الإجماع أخرج غير الرجال البالغين من عموم النص[1].

ج. القياس:

و هو موضع خلاف بين أهل العلم، و منهم من اشترط أم يكون جليا، و هذا لقياس الأمة على العبد في سراية العتق من البعض إلى الكل، فإن الفارق بينهما لا تأثير له.

د. حكمة التشريع و مبادئه العامة:

و هذه النطة يجب أن يقف عندها الفقيه طويلا حتى لا يرد نصوص الشرع بالهوى.

[1] المرجع السابق، ص51.

الشرط السادس:

أهلية الناظر للتأويل، و ذلك بأن يكون صاحب ملكة فقهية تؤهله للنظر، و إلا كان قائلا على الله تعالى بلا علم و الله عز و جل يقول: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ" [الإسراء 36].

و شروط جواز النظر و الاجتهاد مجموعة أهمها العلم بكتاب الله تعالى و المقصود أنه يعلم آيات الأحكام و يفهمها، و لا يشترط أم يكون حافظا لها ثم العلم بالسنة النبوية المطهرة و ذلك بمعرفة أحاديث الأحكام و استحضارها و تمييز صحيحها من سقيمها و ناسخها من منسوخها و أيضا عليه أن يعرف مواطن الإجماع المعتبر الذي يدان الله تعالى به، الإجماع الموهوم الذي غايته عدم العلم بالمخالف، و أيضا يجب عليه أن يعرف مواطن الخلاف فلا يشذ بقول يخالف المتقدمين و المتأخرين هذا و عليه أن يكون ملما بعلم أصول الفقه فإن مفتاح الاجتهاد و أداته و بغيره يخبط الباحث الناظر خبط عشواء[1].

و مثله التفقه في اللغة العربية و معرفة معانيها جيدا، فإن أغلب التأويلات الفاسدة ما جاءت إلا من العجمة.

و يحسن أن يكون المجتهد الناظر سليم الاعتقاد عدلا و رعا و إلا فقدت الثقة به و بكلامه.

[1] الجصاص، الإمام حجة الإسلام أبو بكر أحمد بن علي الرازي، ت 370هـ، أحكام القرآن (دون طبعة)، بيروت، دار الكتاب العربي، ج3، ص315-316.

3. التأويل عند المفسرين:

لقد احتل مفهوم التأويل حيزا معتبرا في المجال التداولي العربي الإسلامي و ارتبطت به المعارك الكلامية، و ما أروع ما قاله ابن قيم الجوزية: "و بالجملة فافتراق أهل الكتابين و افتراق هذه الأمة على ثلاث و سبعين فرقة إنما أوجبه التأويل، و إنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل وصفين و الحرة و فتنة ابن الزبير و هلم بالتأويل... فما امتحن الإسلام بمحنة قط و إلا و سببها التأويل"[1]، علما أن التأويل يختلف من أمة إلى أمة و من فرد إلى فرد داخل الأمة نفسها، بل قد يختلف حيانا جزئيا أو كليا لدى الفرد الواحد، فبينما ترى المفسر ملتزما بظواهر النصوص تراه تارة أخرى مؤولا، و من يستعرض تاريخ التأويل القديم للعهدين بتياراته المختلفة، و التأويل العربي الإسلامي باتجاهاته المتباينة و التأويل الحديث بمنظوراته المتعددة تبين له صحة هذه البديهية[2].

و أخذت قضية قراءة النص القرآني موقعا متميزا في الدراسات الإسلامية و الغربية، فطفق المسلمون يفسرون القرآن الكريم و بجميع نواحيه فتارة نجد تفسيرا اعتنى بالجانب اللغوي و أخر اعتنى بالجانب الفقهي هكذا تعددت الاتجاهات فحصل التأويل.

و قد وردت كلمة (التأويل) في القرآن الكريم في سبع سور هي (آل عمران في الآية 07، النساء الآية 159، الأعراف الآية39، يونس الآية 39، يوسف الآية 21، 24، 36، 44، 45، 100،

[1] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تح، مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبيدة، المجلد 4، ص251.
[2] محمد مفتاح، التلقي و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة 2، 2001، ص217-218.

101، الإسراء الآية 30، الكهف الآية 78، 82)، و هناك أمور ثلاثة تدعو إلى التأويل في القرآن الكريم.

1) ترتيب القرآن في المصحف لا على حسب النزول.

2) احتواء القرآن الكريم على مجازات لا يمكن حملها على الحقيقة.

3) هناك آيات متشابهة ظنية الدلالة[1].

و قد عبر سيبويه في (الكتاب) عن المجاز بالاتساع في قوله تعالى: وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ "[يوسف 36][2].

و كان منشأ التأويل نابعا من الاختلاف في التأويل في القرآن قوله تعالى: ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ "[آل عمران 7]، و من الجدير بالذكر أنه وجد اتجاهان عند المفسرين في فهم التأويل الذي أشارت إليه الآيات الكريمة المتقدمة.

1) اتجاه يرى أن التأويل من مقولة المفهوم المدلول عليه باللفظ.

2) اتجاه آخر يرى أن التأويل ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل هو من الأمور العينية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، و أنه موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها و متشابهها.

[1] المرجع نفسه، ص220.

[2] تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف، لزمخشري، خالد سومافي، تح: عمر بلخير، دار جامعة مولود معمري، الجزائر، تيزيوزو، ط1، 2011، ص30 فما بعدها.

و الاتجاه الأول ينضوي تحته نظريتان:

- **النظرية الأولى**: ترى أن التأويل بمعنى التفسير[1].
- **النظرية الثانية**: المراد بالتأويل هو المعنى المخالف لظاهر اللفظ و هذا هو الشائع عند المتأخرين.

و هاتان النظريتان لا تخلوان من الأشكال، فعلى الثانية يلزم منها أن هناك آيات مخالفة للظاهر مما يؤدي إلى اللبس و الاشتباه، و هو مما ينزه القرآن عنه.

أما الاتجاه الثاني الذي يرى أن التأويل من الأمور العينية، فتأويل الكلام هو حقيقته الثابتة في الخارج قال ابن تيمية: "إن المراد من التأويل هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا و إنشاء، كان تأويله نفس الفعل المطلوب، و إن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به".

و قال السيد الطبطبائي: "إن الحق في تفسير التأويل إنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة و أنه موجود لجيمع الآيات القرآنية محكمها و متشابهها"[2].

و الأصل حمل النصوص على ظاهرها، و أحيانا يلجأ إلى التأويل لأنه الحمل على الظاهر و قد نقل القاسمي في تفسيره عن لبن تيمية قوله: "نحن نقول بالمجاز الذي قام دليله، و بالتأويل الجاري عن نهج السبيل، و لم يوجد في شيء من كلامنا و كلام أحد ما، أن لا نقول بالمجاز و التأويل، و الله عند كل

[1] ابن تيمية، التفسير الكبير، تح: عبد الرحم عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، (دون طبعة)، 2008، مجلد 2، ص108.
[2] محمد حسين الطبطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، القسم الثاني، ص49.

لسان، و لكن نذكر من ذلك ما خالف الحق و الصواب، و ما فتح به الباب إلى هدم السنة و الكتاب، و اللحاق بمعرفة أهل الكتاب"[1].

و مما يدل على أن التأويل رد إلى الأمر الواقعي العيني إنه إذا ما قورن بالتعبير فنرى أن التأويل أعم منه فكل تعبير تأويل و ليس كل تأويل تعبيرا، لذا يقال تأويل الرؤيا كما يقال تعبير[2].

و لنأخذ نموذجين لتفسيرين مختلفين، لنرى كيف أن التأويل، اختلف في كل اتجاه، فالتفسير الأول هو تفسير (تنزيل القرآن عن المطاعن) للقاضي عبد الجبار و هو كتاب مطبوع و الناظر في الكتاب يجد أن أسلوبه يوحي أنه تعددت القراءات عن النص القرآني، فقال في المقدمة: "إنه لا ينتفع بكتاب الله إلا بعد الوقوف على معاني ما فيه، و بعد الفصل بين محكمه و متشابهه"[3]، و ذكر أن كثيرا من الناس قد صل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى: "سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلأَرۡضِ ﷺ " [الحشر1، الصنف1] حقيقة في الحجر و المدرو الطير و النعم و ربما رأوا في ذلك تسبيح كل شيء من ذلك فالقاضي عبد الجبار يوسع قراءته للنص القرآني بدليل قوله بعد الكلام السابق " و من اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقرؤوه"[4].

[1] محمد جمال الدين القاسمي: تفسير القاسمي (محاسن التأويل)، تح، محمد عبد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1376ه/1957م، ص6159.

[2] الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، دار العلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ط4، 1430ه/2009م، ص320.

[3] القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، تح: رضوان السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008م، ص30-31.

[4] القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، مرجع سابق، ص3-4.

و من أمثلة ذلك في الكتاب قوله في سورة الفاتحة الكتاب مسألة، "قالوا: الحمد لله: خير، فإن كان حمد نفسه فلا فائدة لنافيه، و إن أمرنا بذلك فكان يجب أن يقول: قولوا الحمد لله، و جوابنا عن ذلك أن المراد به الأمر بالشكر و التعليم لكي نشكره، لكنه و إن حذف الأمر، فقد دل عليه بقوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"[الفاتحة 5] [1] ، و هكذا اتضح أن القاضي عبد الجبار يمضي في قراءة النص القرآني قراءة متأمل، نلاحظ ما قاله في سورة هود ما نصه" مسألة: و ربما قيل في قوله تعالى: "أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ" [هود 17]، ما الفائدة في هذا الابتداء و لا خبر له؟ و جوابنا: أن الخبر قد يحذف إذا كان كالمعلوم و المراد: أفمن كان بهذا الوصف كمن هو يفكر و لا سلك طريق العبادة و ما توجيه البيئة[2].

و يظهر فكر المعتزلة جليا في أصل من أصولهم و قاعدة الوعد و الوعيد إذ يقول عبد الجبار في قوله تعالى: "۞ يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" [النحل 111]، فقال هذه الآية من أقوى ما يدل على ما نذهب إليه في الوعيد، لأنها تدل على أنه تعالى يوصل إلى كل أحد حقه من غير نقصان، و لو أنه تعالى أزال عقاب المذنب بسبب الشفاعة لم يصبح ذلك[3].

[1] المصدر نفسه، ص9.
[2] المصدر السابق، ص182.
[3] المصدر نفسه، ص362.

و هذا تأويل و تعسف، فأين ذهبت الآيات الواردة في إثبات الشفاعة كقوله تعالى: "قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَـٰعَةُ جَمِيعًا " [الزمر 44]، أو لغيره نحو قوله تعالى: "لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَـٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَـٰنِ عَهْدًا" [مريم 87]، و غير ذلك من النصوص.

فإن قيل: لماذا كانت قراءة القاضي عبد الجبار للقرآن و هكذا طريقة يمكن صوغ الجواب بأن يقال: إن القاضي عبد الجبار يرفض القول الذي يقول إن المتشابه في القراءات هو الحروف المقطعة في أوائل السور، لأن ذلك يؤدي بالضرورة إلى قبول الرأي القائل بعدم إمكانية معرفة المتشابه، و قيل القاضي عبد الجبار رأي الحسن البصري في معنى الحروف المقطعة، و هي أن هذه الحروف ليست إلا أسماء السور، فعنده الحروف المقطعة ليست من قبيل المتشابهة الذي استأثر الله عز و جلّ بعلمه فيظهر من كلام القاضي عبد الجبار أنه يخضع دلالة القرآن كله لدلالة العقل، و هذا يكشف على أن قراءة النص الواحد تختلف باختلاف العصور و العوالم الثقافية، بل تتعارض بتعارض الأيديولوجيات و الاستراتيجيات و أبرز مثال يقدمه لنا هو النص القرآني، و هو من أكثر النصوص حثا على القراءة و استدعاء لها و على كثرة النظر و التدبر في السموات و الأرض لقوله تعالى: "**قُلِ** ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ" [يونس 101]، فابتعدت قراءات القرآن قد اختلفت الآراء و تعددت بحسب

المدارس الكلامية و المذاهب الفقهية، و بحسب الفروع العلمية و الاختصاصات الفكرية، بل بحسب أشخاص العلماء و لو كانوا على مذهب واحد، أو ينتمون لمدرسة فكرية واحدة[1].

و من عقيدة المعتزلة، قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، فقد قال القاضي عبد الجبار في قوله تعالى: إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا" [الأنفال من 2إلى 4]، و كل ذلك يدل على أن الإيمان قول و عمل و يدخل فيه كل هذه الطاعات، و إن المؤمن لا يكون مؤمنا إلا بأن يقوم بحق العبادات و متى وقعت منه كبيرة خرج من أن يكون مؤمنا[2].

أما النموذج الثاني هو التفسير المنسوب لابن عربي.

لابن عربي يمكن التطرق لذكر التفسير الإشاري الصوفي المقبول منه و المرفوض، و باختصار فالكشف الإشاري هو كشف رباني و فيض إلهي، يفضيه الله تبارك و تعالى على قلب من صفا قلبه و طهرت نفسه[3].

وما أحسن ما قاله الشيخ العماري في هذا الصدد: "التفسير الإشاري الذي يسلكه الصوفية في تفاسيرهم، و ذلك أنهم حين يتكلمون على آية من القرآن يقرون تفسيرها اللفظي كما ذكره

[1] القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، مرجع سابق، ص30-31.

[2] القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص170.

[3] محمد أحمد بن عثمان قاهار الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، ص259/2.

المفسرون، و يؤخذون منها بعد ذلك معنى إشاريا يتصل بما يفيضون فيه من مقامات و أحوال و معارف و أسرار[1].

فالتفسير الإشاري المقبول هو ما تحصل لدى المفسر بعض الإشارات و الفيوضات الإلهية في تأويل الآيات القرآنية، و هي لا تتعارض مع ظواهر القرآن، و لا تلغيها، أما التفسير الإشاري الذي يجعل القرآن تابعا لا متبوعا، فهو مرفوض لا يمكن قبوله.

و من التفاسير التي استعملت التفسير الإشاري تفسير الألوسي، حتى قال: "و أما كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك و يمكن التطبيق بينهما و بين الظواهر المرددة، و ذلك من كمال الإيمان و محض العرفان لا أنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلا، و إنما المراد فقط[2].

و قال ابن تيمية: "و أما أرباب الإشارات الذين يثبتون ما دل اللفظ عليه و يجعلون المعنى المشار إليه مفهوما من جهة القياس و الاعتبار، فحالهم كحال الفقهاء العالمين بالقياس و الاعتبار، و هذا حق إذا كان قياسا صحيحا لا فاسدا و اعتبارا مستقيما لا منحرفا"[3].

[1] عبد الله محمد الصديق الغماري الحسني الإدريسي: بدع التفاسير، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، القاهرة، ط3، 2010، ص150.

[2] ابن تيمية: كجموع الفتاوى الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ص28/2.

[3] علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التزيل، دار الفكر بيروت، (دون طبعة)، 1979م، ص1/1.

و الآن أصبح العلم الإشاري (Sémiotique) علما قائما برأسه يدعى بعلم السيميائيات (Sémantic) و هو لا يمكن إنكاره، و قد دخل في جميع فروع العلم.

ندخل الآن في تفسير ابن عربي لنرى مدى انطباقه مع التفسير الإشاري المقبول أولا و قبل ذكر نماذج من تفسيره كيف أن التأويل الإشاري الصوفي قد يأخذ بالنصوص القرآنية بعيدا عزما، لأن ابن عربي كما أخبر عن نفسه، فإنه ذكر أنه كان يتلو القرآن من قلبه، لا من لسانه فحسب، و أنه عرف ذلك ذوقا، أي: عن تجربة خاصة، فوجد في هذه الحالة ما لم يجده لحفظ حروفه، و علم من معانيه ما لم يكن، فتلاوة القرآن من القلب لا من طرف اللسان هي الوراثة الكاملة للرسول صلى الله عليه و سلم، ذلك أن القارئ يجد حلاوة القرآن في قلبه، فكأنما أنزل إليه خاصة، فيكون القرآن جديدا فإذا وجد هذه الحلاوة تفوق كل لذة فذلك الذي نزل عليه القرآن الجديد، و في رأيه أن نزول القرآن في قلب مؤمن هو نزول الحق في سره، و هو قولهم: "حدثني قلبي عن ربي من غير وساطة"، فيكون ذلك نوعا من التعليم أو الإعلام الإلهي.

و قال في المقدمة: "فتذكرت خبر من أتى ما ازدهاني مما وراء المقاصد و الأماني قول النبي الأمي الصادق (عليه أفضل الصلوات) من كل صامت و ناطق: "ما نزل من القرآن من آية إلا و لها ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع"، و فهمت منه أن الظهر هو التفسير و البطن هو التأويل[1].

[1] تفسير الخازن، المرجع السابق، ص1/7-8.

و قال أيضا: "وقد نقل عن الإمام المحق السابق جعفر محمد الصادق أنه قال: لقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لا ينتصرون، و روي عنه أنه أخر مغشيا عليه و هو في الصلاة، فسئل عن ذلك فقال: مازلت أردد الآية حتى سمعت من المتكلم لها[1].

فهو يفسر (الم) بأن الألف إشارة إلى ذات الذي هو أول الوجود، و اللام إلى العقل الفعال المسمى جبريل و هو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ و يفيد إلى المنتهي، و الميم إلى محمد (صلى الله عليه و سلم) الذي هو آخر الوجود تتم به دائرته و تتصل بأولها[2].

أنظر إلى تأويل ابن عربي إلى الحروف المقطعة، فهو يجعلها من المتشابهة الذي علمه عند الله، بل قضى بهذه التأويلات مبينا إن هذه التأويلات هي إشارية.

فابن عربي يضع له منهجا في التأويل، فقال في فصل عقده في (الفتوحات المكية) قال: "مراتب رجال الله في فهم مراتب القرآن أعلم أن رجال الله على أربع مراتب: رجال لهم الظاهر، رجال لهم الباطن رجال لهم الحد و رجال لهم المطلع، فإن الله سبحانه لما أغلق دون الخلق باب النبوة و الرسالة أبقى لهم باب الفهم عن الله فيما أوحى به إلى نبيه (صلى الله عليه و سلم) في كتابه العزيز فكان علي بت

[1] المصدر نفسه، 23/1.

[2] ابن عربي: الفتوحات الملكية، تح: عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1985، السفر الثالث، 187.

أبي طالب (رضي الله عنه) يقول: "إن الوحي قد انقطع بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم و ما بقي إلا أن يرزق الله عبدا فنها في هذا القرآن"[1].

و ابن عربي عنده علي من أصحاب العلم الباطن[2].

و قال: "لعلك يا بني، تشتهي أن يتلو الحق عليه كتابه، و أنت ملاحظ نفسك موجود مع أبناء جنسك، هيهات إذا أراد الحق أن ينزلك هذا المقام و يسمعك تلاوته و على حسب نل يريد، أما من حيث صفعه و أما من حيث فعله على اختلاف، فمتى شاء هذا بك أفناك عنك و جردك منك، و بقيت في الوجود شبحا مفقودا، فإذا فعل بك تلاه عليك"[3]، و قال أيضا: "و لا تظن يا بني، أن تلاوة الحق عليك و على أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة، ليس هذا حظ الصوفي بل تلاوة قلبك سبحانه و تعالى، لتعقل عنه إن كنت عالما، قال الله تعالى: " وَمَا يَعۡقِلُهَآ إِلَّا ٱلۡعَٰلِمُونَ"

[العنكبوت 43][4]. و من غرائب تفسيره ما ذكره في قوله تعالى في وصف قوم نوح:وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا كُبَّارٗا [نوح 22]، فقال لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو فقال في مكرهم: "وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ

[1] ينظر المصدر السابق، الفتوحات المكية السفر الثالث: 248/2.

[2] ابن عربي: مواقع النجوم و مطالع أهل الأسرار و العلوم، دار نينوي للدراسات، بيروت، (دون طبعة)، ص82

[3] المصدر نفسه، ص66.

[4] ابن عربي: فصوص الحكم، تح: أبو علاء العفيفي، دار الكتب العلمية، بيروت، (دون طبعة)، 2003، ص72.

وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا" [نوح 23]، فأنهم لو تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجها يعرفه من يعرفه و يجهله من يجهله[1].

و كلام ابن عربي موهم، إذ كيف تكون الدعوة إلى الله مبكرا، و الله يقول: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ" [فصلت 33]، لكن قد يعتذر لابن عربي، لأنه يعتقد بوحدة الوجود، و إن كل شيء سوى الله يعد خيالا و وهما لا على نحو الحقيقة و يمكن أن نتأمل في كلام ابن عربي بأن كون الدعوة إلى الله عز و جل مكرا، هذا في نظر الكفار بدليل تنظيره، يقول تعالى: "لا تذرن آلهتكم..." و بدليل قوله تعالى حكاية عن المشركين: "اجعل الآلهة أله واحد إن هذا الشيء عجاب" [ص 5]، فهم يعتقدون بتعدد الآلهة، لذا جعلت عقيدة التوحيد و سورة التوحيد (الإخلاص) قاسميتن لظهور المشركين فقد نقل في الفتوحات عن الإمام زين العابدين.

يا رب جوهر علم لو أبوح بـه لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

و لا ستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونـه حسنا

و نقل أيضا أقوالا فيها أسرار و خروج عن المألوف، و قال بعد ذلك: و ينبغي للعاقل العازف أن لا يأخذ عليهم في إنكارهم، فإنه في قصة موسى مع خضر مندوحة لهم، و حجة للطائفتين... و بهذه

[1] ينظر: الفتوحات المكية، السفر الأول، 162.

القصة عينها تحتج على المذكرين، و لكنه لا سبيل إلى خصامهم، و لكن نقول كما قال العبد الصالح: قَالَ هَـٰذَا فِرَاقُ بَيۡنِي وَبَيۡنِكَۚ " [الكهف 78].

و إلا فابن عربي يقول في كتابه (الفتوحات المكية): "فما إخوتي المؤمنين ختم الله لنا و لكم بالحسنى. لما سمعت قوله تعالى في الآية حينما قال هو عليه السلام لقومه المكذبين به و برسالته: "قَالَ إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ" [هود 54]، فأشهد عليه السلام قومه مع كونهم مكذبين على نفسه بالبراءة من الشرك بالله، و الإقرار بحديثه، و لما علم عليه السلام أن الله سبحانه و تعالى سيوقف العبادة و سألهم عما هو عالم به، لإقامة الحجة لهم أو عليهم حتى يؤدي كل شاهد شهادته[1].

إذا التأويل يلعب دورا كبيرا عند علماء التفسير (المفسرون).

التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة عن طريق الاستنباط، و هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، و كما وضع له في اللغة إلى معنى آخر فإن كما نقله قد صح ببرهان، و كان نقله واجب الطاعة فهو حق و إن كان نقله بخلاف ذلك طرح و لم يلتفت إليه و حكم ذلك النقل الباطل.

[1] نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل ذ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير، بيروت، (دون طبعة)، 1983م، ص266.

المطلب الثاني: التأويل عند المحدثين

لقد تسللت نظريات "التأويلية الحديثة" إلى المجال العربي، و وجدت مناصرين لها، و رافعين لشعارها و لا سيما الفئة التي اقتنعت أو أقنعت بضرورة تجاوز المرجعية الإسلامية، و أقاموا مقامها مرجعيات بديلة شملت مجمل هذه الفلسفات الوضعية و العقائد المادية التي عرفها الغرب منذ عصر النهضة، إذ إن مبدأ الاستقلال الدلالي و الإيمان بحرية التأويل المطلقة ظلت مرتبطة بالنصوص الإنسانية (الأدبية التاريخية...) و لم يتجرأ أصحابه. أي مبدأ الاستغلال الدلالي، على تطبيقه في النص القرآني، إلا أن تراجع المؤسسات الإسلامية، و تخلفها عن واجبها في المجتمع، و قوة الصراع بين الفكر الإسلامي و نظيره العلماني فك كثير من الأصوات عن عاتقها، و أصبح من السهل الادعاء بأن القرآن "نص لغوي" و حسب و أن المدخل اللغوي كاف لتفسيره و استخلاص معانيه.

و بعد مناقضة صافية لدلالات مفهوم التأويل في التداول الثقافي الغربي، نشير إلى أراء بعض المفكرين المعاصرين العرب حول المفهوم.

لكن قبل ذلك نقول بأن أغلب الباحثين يتفقون حول معناه الرئيسي، باعتباره فعلا عقليا، لا يقف عند المعنى المتبادر و الظاهر للكلمة (الجملة) أو النص، بل يتعدى ذلك إلى الغوص في المعاني العميقة و استخراجها، و يبقى بعد ذلك اختلاف العبارات و التوجهات المؤطرة للتعريف.

يعرض عبد الفتاح الحموز تصوره للتأويل، و هو تصور لم يخرج عن المعهود و المألوف عند أغلب الباحثين الذين كتبوا في الموضوع إذا لم يأت بجديد عند تطرقه لتعريف التأويل سوى ذكره لمصطلحات

كثيرة قال عنها بأنها مرادفات للتأويل "وهي تدور في فلك جمل النص على عير ظاهره لتصحيح المعنى أو الأصل النحوي"[1]، و يذهب أحمد عبد الغفار إلى أقرب من هذا عندما يقول اختصاص التأويل بالمعنى الثاني "أو الدلالة المجازية"[2]، و عند صاحب "المصطلح الصوفي" نجد تحويرا لعبارة "الدلالة المجازية للكلمات"، بحيث يصبح التأويل عنده هو "العثور عن طريق الظاهر الحرفي إلى الباطن الإشاري (أو الرمزي)، حيث يسمح النص بتحويل المعنى الموضوعي إلى المعنى الروحي[3]، و هذا العنق العبارة حتى تنسجم مع انتصار الكاتب لنزعته الصوفية، أما عبد الهادي عبد الرحمان، فالتأويل عنده فعل قصدي بعيد عن التلقي العفوي و المؤول يقوم بإلقاء ظاهر الخطاب لكي يتملك ما يعتبره باطنه...[4].

و يرى عبد القادر الرباعي أن أصل التأويل الرجوع و الارتداد "و هو لا يكون إلا بعد وضوح المعنى أما التفسير و التدبر فقد يعني به الميل على مقصده الذاتي، نحو فهم خاص يأتي منسجما مع تقدير ذات المتدبر" [5] . أما محمد الكتاني فقد اعتبر التأويل "منهجا في فهم القرآن، و إدراك معانيه المتشابهة" [6].

[1] عبد الفتاح أحمد حموز: التأويل النحوي في القرآن، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 1984م، ص17.

[2] أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل، و صلتها للغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د، ت)، ص62، و ذكر أيضا أن ظاهرة التأويل تتعلق بالأسلوب كالمفردات للتوصل إلى قصد السياق، أنظر له النص القرآني بين التفسير و التأويل، دار النهضة العربية، ط1، 2002م، ص73.

[3] محمد مصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة و التأويل، مطبعة فيدي برانت، الرباط، ط1، 2000م، ص69.

[4] عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، مؤسسة الانتشار العربي، لندن، بيروت، القاهرة، ط1، 1999، ص342.

[5] عبد القادر الرباعي، التأويل: دراسة في آفاق المصطلح، عالم الفكر، الكويت، 2002م، ص151.

[6] محمد الكتاني: جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة، بيروت، 2000م، ص525.

فالخطاب القرآني يمثل رسالة إلهية إلى بني الإنسان، تنتظم في سلسلة معينة لتنتج دلالات كثيرة و غنية بالمعاني، و تحقق أثرا على أرض الواقع، و يخلق الخطاب تفاعلا حواريا مع المجال الاجتماعي الذي يعد مهادا لتلقي موضوعه، فيتجادل مع غيره من الخطابات، و يشتبك مع وعي المخاطبين في محاولة لدفعهم إلى حقل قناعاته، و على هذا الأساس، إن المحور التشريعي في النص القرآني يقوم على وظيفة التغيير، و تم إن قوة الخطاب القرآني تكمن في عرض فهمها للطبيعة التاريخية المتحولة التي تشكل حياة الإنسان، و ذلك لاحتوائها في كليته الشاملة المتجاوزة لحدود الزمان و المكان انطلاقا من ثراء النص و عنى دلالته.

و في سياق عرض إحدى القراءات الجديدة للنص القرآني، فقد ظهرت محاولات نصر حامد من خلال جل ماراكمه من التبات أهمها "مفهوم النص" يدور محورها حول تأويل النص القرآني بمناهج معاصرة نقدا و تحليلا، و لذلك سنقف عند مفهوم التأويل عند هذا الباحث الذي شكل العمود الفقري لكتاباته.

يذكر نصر حامد أبو زيد أنه إذا كانت "الحضارة" تتمركز حول "نص" بعينه، يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن التأويل – و هو الآخر للنص – يمثل آلية هامة من آليات الثقافة و الحضارة في إنتاج المعرفة، قد يكون هذا التأويل مباشر، أي ناتجا عن تعامل مباشر مع النص و توجه قصدي

إلى استخراج دلالاته و مغزاه، و هذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية، و قد يكون التأويل تأويلا غير مباشر نجده في مجالات العلوم الأخرى[1].

و بعد أن أشار إلى التأويل بنوعيه: المباشر و غير المباشر، و دوره المركزي في قيام الحضارة، انتقل إلى عروض فكرته الأساسية و المحورية، و التي جعلها فاتحة لبعض كتاباته، إذ لم يسأم من تكرارها و لم يمل من اجتزازها، كأنه اكتشف إبداعا في مجال دراسة التراث الإسلامي، و محصلة فكرته يدور حول ما يلي:

إنه من الثابت تاريخيا أن مصطلح "التأويل" كان هو المصطلح السائد و المستخدم دون حساسية للدلالة على شرح و تفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح "التفسير" أقل تداولا، لكن الذي حصل أن مصطلح "التأويل" بدأ يتراجع بالتدريج، و يفقد دلالاته المحايدة، و يكتسب دلالة سلبية و ذلك في سياق عمليات التطور و النمو الاجتماعيين، و ما يصاحبهما عادة من صراع فكري و سياسي[2].

كما أرجع نشأة تأويل النصوص الدينية في التراث العربي الإسلامي إلى الفرق السياسية الدينية، في سياق ما عرف بحقبة "الفتنة" في التاريخ المبكر للدولة العربية الإسلامية[3]، و في تبريره لهذه النتيجة استشهد ببعض الأقوال المتناثرة في كتب التاريخ و التفسير منها ما يروي عن علي – حين رفع

[1] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 1998م، ص09.

[2] نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص174.

[3] نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، نفس المرجع، ص173.

الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، طلبا للاحتكام إلى القرآن – "بالأمس حاربناهم على تنزيله و اليوم نحاربهم على تأويله"، و كذلك وجود بعدد التأويلات بدأ من القرن الأول الهجري، و الذي عرف نموا في القرون التالية حتى صار مصطلح "المؤولة" يضم إلى جوانب الخوارج الشيعة والمعتزلة و المتصوفة، و لعل أبرز الأحداث التي شهدها القرن الرابع تزكي هذا التبرير، خاصة "الانتصار السياسي ممثلا في تأييد الدولة العباسية بدأ من عصر المتوكل للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت في عصر المؤمن و المعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي، و تعادي الموقف الفقهي السني"[1].

و هكذا من خلال سرد هذه الأحداث المتناثرة و الجمع بينها في هذا السياق حوصلة إلى أنه "من الطبيعي أن يكون لهذا المشهد الذي يصعب فيه التمييز بين السياسي و الفكري، أو بين الدنيوي و الديني، تأثيره في إلصاق دلالة "التحريف" بدلالة التأويل[2]. و من تم تحول مصطلح "التأويل" في الفكر الديني إلى "مصطلح مكروه حساب مصطلح التفسير"، و من وراء هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة، سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة...، و في مقابل ذلك يكون وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي بأنها "تفسير" وصفا يستهدف إضفاء صفة الموضعية و الصدق المطلق على هذه التأويلات[3]، و هذا المسلك في الفكر الديني صاحب التفسير و الموضوعية "ليس في حقيقته مغايرا لمسلك الاتجاهات الرجعية في التراث التي وصمت بدورها كل التأويلات المتناقضة [لها]، بأنها تأويلات فاسدة أو مستكرهة، و قد تم تصنيف

[1] نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، نفس المرجع، ص175.
[2] نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، المرجع السابق، ص175.
[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصل، المرجع السابق، ص219.

أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهل البدع، و ذلك في مقابل أهل السنة و الجماعة، و هما المعتزلة و الصوفية[1]، و ذلك لأن خطأ المعتزلة يرجع إلى جانبي الدليل و المدلول، و أن خطأ الصوفية يرجع إلى الدليل فقط.

و من تم فإن التفسير الصحيح عند أهل السنة هو الذي يعتمد على سلطة القدماء، أي الذي يستند إلى النقل، و معناه ما ورد عن الرسول صلى الله عليه و سلم و أصحابه الذين شهدوا للوحي و الرسالة و ذكر أن "التمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد... يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي و الإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين"[2].

و لتأكيد دعواه قدم مثلا، و هو تفسير "الرعد"، "بأنه ملك يسوق السحاب بوسطه" و ذكر أن المفسر الحديث حين يتشبث بهذا التفسير يجد نفسه في صدام مباشر مع حقائق العلم[3] . و بهذا الأسلوب الاستهزائي ينطلق من الموقف النقيض في صيغة تعميمية كما يخفي تعارض الإسلام و حقائق القرآن مع معطيات العلم الحديث، و لم يكلف الكاتب نفسه الرجوع إلى مكان الحديث للتأكد –أولا– من درجة صحة الحديث أو ضعفه، و تخريج ذلك في الكتاب، بل اكتفى بالتلميح للسيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن"، و إطلاق الأحكام الجاهزة، كما أضفى على نفسه كل صفات العلمية و العقلانية، و حشر الاتجاه الآخر في إطار الجهل و الخرافة!

[1] نصر حامد أبو زيد، نفس المرجع، ص220.

[2] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، نفس المرجع، ص220.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص222.

و مما زاد الطين بلة، عدم التزامه بالمنهج العلمي الذي يدعيه حيث سارع إلى تعميم الأحكام قبل استقراءها و فحص جزئياتها، فقد قاده المثال الذي ذكره إلى "أن يستنتج "أن الخطأ الجوهري في موقف أهل السنة قديما و حديثا –بهذا الإطلاق– هو النظر إلى حركة التاريخ و تطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات"[1].

و من خلال هذه النتائج الفاسدة و المغرضة التي توصل إليها الكاتب، ندب نفسه إلى بيان الفرق بين التفسير و التأويل، و مجال استخدام كل منهما و قبل أن نتابع أفكار نصر حامد، نتوقف قليلا عند بعض التعقيبات، نعرضها كما يلي:

إن تفسير القرآن الكريم –خلال القرن الأول– "كان يتضمن سائر العلوم المختلفة سعيا لإيضاحه فكان المفسرون هم اللغويين، و هو المحدثين، و كانوا هم المؤرخين و رواة المغازي و السير، و حينما صار تفسير القرآن فرعا علميا مستقلا و مميزا في نهاية القرن الثاني، و بداية القرن الثالث، ظهرت بعض التفاسير مثل: تفسير مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) و تفسير ابن إسحاق (ت 151هـ) و هذه التفاسير و غيرها جمعت كثيرا بين عمل اللغويين و المحدثين من حيث الاهتمام بالرواية و عمل المؤرخين من حيث الاهتمام بمناسبات النزول[2].

[1] نصر حامد أبو زيد، نفس المرجع، ص223.

[2] عبد القادر التيجاني، التفسير التأويلي و علم السياسة، إسلامية المعرفة، ع10، السنة 3، خريف 1418هـ، 1997م، ص45.

المهم أن التداخل بين التفسير و غيره من العلوم كان قائما لمراحل طويلة من تاريخ العلوم الإسلامية لأن الاتصال بين القرآن و سائر شعب الحياة ظل اتصالا قويا، و هذا يوضح أن ما ذهب إليه نصر حامد و غيره من حصر التفسير في اتجاهين فقط، اتجاه يعتمد على العقل و التأويل كان مصيره دائما التشويه و الهجوم، هو حكم أغلبي و تصنيفي مقصود و فضلا عن هذا الاتجاه الموسوعي في التفسير برزت بعض اتجاهات أهل الاختصاص التي تدعوا إلى حصر التفسير في علوم اللغة مثلا، و تزعم هذا التيار المبكر أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 210هـ) في كتابه "مجاز القرآن" الذي قال في مقدمته: "إنما أنزل بلسان عربي مبين ... فلم يحتج السلف و لا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه و سلم أن يسألوا عن معانيه، لأنهم عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، و عما فيه من كلام العرب مثله من الوجوه و التلخيص"[1]، و لقد تصدى لهذا الادعاء و قاومه علماء كثيرون أبرزهم الباقلاني و ابن تيمية في كتابه "الإيمان"، حيث رأو فيه تحكما للغة في القرآن و القرآن عندهم حاكم على اللغة[2]

و مهما كان الأمر، فإن التضييق على التفسير في مباحث اللغة، قاد أصحاب هذا الاتجاه إلى إشكالات لم يكن الخروج منها يسيرا إلا بتطوير نظرية المجاز كما فعل المعتزلة[3].

[1] أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تح محمد فؤاد سركين، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1981م، ج1، ص8.
[2] ينظر أبو بكر البالقاني، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1987، ص388-390.
[3] عبد القادر التيجاني، التفسير التأويلي و علم السياسة، مرجع سابق، ص46.

بخصوص ربط دلالة النص بالأفق التاريخي و الثقافي لنزوله، فكما هو واضح عند ناصر حامد أن الارتكاز على المعنى التاريخي وحده يؤدي إلى الوقوع في تعارض محرج بين هذه الدلالة المرتبطة بزمن نزول النص، وبين صلاحيته لكل زمان و مكان، كما يؤدي هذا الارتكاز إلى الوقوع في وهم المطابقة بين النص المفسر و النص المفسر، و معلوم أن مثل هذا الكلام قد وقع للكاتب اضطراب في فهمه.

كما أن هذا الأمر يعد بابا خطيرا تسلل منه أعلب المفكرين الذين اشتغلوا على النص القرآني منادين بفتح آفاق التأويل على مصراعيه بل إن هناك تيار آخر لا يقل خطورة عن هذا، و الذي تجاهل المعنى "التاريخي" و أنتج تأويلات شاذة، و هذا التيار أشار إليه أبو حيان الأندلسي حين قال: "و قد جرنا الكلام يوما مع بعض من عناصرنا، فكان يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم الآيات متوقف على ذلك، و العجب له أنه يرى أقوال هؤلاء كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف متعارضة ينقض بعضها بعضا... و على قول هذا المعاصر، يكون ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير و معانيه و دقائقه و ما احتوى عليه من علم الفصاحة و البيان و الإعجاز لا يكون تفسيرا حتى ينقل بالسند إلى مجاهد و نحوه، و هذا الكلام ساقط!"[1].

إذ أن هذه الطائفة الشاذة المعارضة للتفسير بالرأي استندت إلى بعض الآثار الهالكة، فأنكرت تأويل القرآن على مقتضى ما تشير إليه اللغة و العلوم التي اكتسبها المفسر، و لعل العلماء الذين ناصروا باعتدال التفسير بالرأي كانوا على وعي بخطورة ما يؤدي إليه توقف الأنظار عن معانقة كتاب الله

[1] أبو حيان التوحيدي، البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود و آخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ج1، ص104.

و استخلاص معانيه، بحسب تغير الأزمان و الأحوال ففتحوا باب الاجتهاد في التفسير، و أدركوا سر قابلية المعنى القرآني للتجدد و الاختلاف[1].

أما قول نصر حامد عن التفسير، فمن خلال نظره في بعض المصادر اللغوية، و أقوال بعض المفسرين لاحظ أن الفرق بين التفسير و التأويل يتمثل في أن عملية التفسير تحتاج دائما إلى "التفسرة" و هي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل اكتشاف ما يريد، في حين أن التأويل عملية لا تحتاج.

أما التأويل فيعرفه علي حرب بقوله: "هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله إنه انتهاك النص و خروج بدلالة، و لهذا فهو يشكل إستراتيجية أهل الاختلاف و المغايرة، و به يكون الابتداع و التجديد أو الاستئناف و إعادة التأسيس و مأزق التأويل أنه بوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه"[2].

و يمكن القول أن التأويل هو البحث عن معنى محتمل من معان متعددة و عدم ربط النص بمعنى واحد أو حقيقة واحدة، و هذا ما يجعل النص يحتمل عدة معاني أو قراءات، و مأزقه في نظر علي حرب هو عدم التمييز بين استعمال النص بلغة أمبرتو إيكو، أي التأويل السيئ و المغلوط للنص و بين تأويله أي قراءة النص انطلاقا من سياقه، و من خلال البحث عن الدلالات المحددة التي ضمنها المؤلف نصه، و التي تندرج في فضاء إيحاءات النص.

[1] مصطفى تاج الدين، النص القرآني.

[2] علي حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكر، نفسص المرجع، ص22.

و يلخص التأويليون المعاصرون أن هناك حاجة ماسة للتأويل، و خاصة التأويل الديني خصوصا و النصوص التأسيسية في التراث عموما، من خلال اقتراحات تقنيات القراءة و أدوات في فهم النص لكشف التوظيفات الإيديولوجية و الوثوقية للنصوص المقدسة من طرف حراس الحقيقة، و إبراز الفرق بين التأويل و النص، و القراءة و اللغة، فالتأويل مغاير للنص و القراءة مختلفة عن اللغة. فالنص لا يتوقف عم كونه محلا لتوليد المعاني و استنباط الدلالات و لا مجال لأحد أن يقبض حقيقة و مال ذلك أن الأصول و المراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل و لا يمكن حصر معرفتها عن طريق واحد بعينه أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين، فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق بعينه أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين، فالنصوص التي هي موئل الفكر حق يصعب إفراغه في نسق منطقي صارم، أو ضبط معانيها، و حصر دلالتها [1].

و عليه فإن التأويلية تبحث في أزمة المعنى، و تريد الوصول إلى معنى المعنى، خاصة و أنها تقر أن المعنى لا يكتمل، و أن له عدة وجوه و مستويات، أي لا يمكن القبض عليه فالمعنى متعدد و مختلف و ذلك ردا على كل إرادة تستهدف توحيد المعنى و استهلاكه، فالمعنى لم يعد يحمل أسدال الإطلاق و التعالي و القداسة دائما لهذا الوسيط، بل تعتمد أحيانا على حركة العقل في اكتشاف أصل الظاهر، أو في تتبع عاقبتها، و من تم فإن تفرقة العلماء بين التفسير و التأويل يمكن تلمسها في الجوانب اللغوية، و من هذه الجوانب أنهم يقصرون التفسير على الجوانب المختلفة الخارجية للنص مثل

[1] علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص71.

العلم بأسباب النزول المكي و المدني... أي كل العلوم الممهدة للتأويل، و على ذلك يكون التفسير جزءا من عملية التأويل[1].

و إلى جانب نصر حامد أبو زيد نذكر إسهامات الباحث "علي حرب" الذي عرف بكتاباته التأويلية في الفكر العربي المعاصر و لعل من أهم كتبه في هذا المجال كتابه "التأويل و الحقيقة: قراءات في الثقافة العربية"، حيث يربط التأويل بالتعدد الاختلاف فيقول: "إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة و أن كل تأويل إعادة تأويل، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحي لم يقل فيه مرة واحدة، و في مطلق الأحوال فإن التأويل يبنى على الفرق و التعدد و يفترض الاتساع في اللفظ و فيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو أن يكون التأويل نهائيا"[2].

و يميز علي حرب بين التفسير و التفكيك و التأويل، و يوضح الاختلافات الموجودة بين هذه المصطلحات الثلاثة، فيعرف التفسير بأنه "يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف و معنى الخطاب و غالبا ما يستعمله السلفيون و دعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة و مشروعية الانتماء، و هو لا يقتصر على المذاهب و الديانات بل يشمل أيضا أصحاب الإيديولوجيات الحديثة فالماركسيون يتعاملون مع نصوص ماركس بمنطق الشرح و التفسير و لهذا

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص232-233.

[2] علي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط1، عام 1999م، ص261.

يشكل التفسير إستراتيجية للممهات و المحافظة لكن مأزقه أن الكلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره[1].

[1] علي حرب: الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000م، ص21.

الفصل الثالث

النموذج التطبيقي

المبحث الأول: التحليل اللساني لقصيدة "دعيني و قولي" للشنفرة.

دَعِيني وقُــولي بَعْـدُ مَــا شِئْتِ إِنَّنِي سَيُغْـــدَى بِنَعْشـــي مَرَّةً فأُغَيَّـبُ

خَرَجْنـــا فَلَـــمْ نَعْهَدْ وقَلَّتْ وَصاتُنا ثَمَانِيَـــةٌ مـــا بعدَهـــا مُتَعَتَّـــبُ

سَراحـــينُ فِتيـــانٍ كأنَّ وُجوهَهُـــمْ مصابيـحُ أو لـــونٌ من المـاء مُذْهَـبُ

نمُرُّ بِرَهْـــوِ المـــاء صَفْحاً وقد طوتْ ثمائلُنـــا والـــــزَّادُ ظَـــنٌّ مُغيَّـــبُ

ثلاثـــاً علـى الأقـــدام حتى سَمَا بِنَا على العَوْص شَعْشَاعٌ من القوم مِخْرَبُ

فَثَاروا إلينـــا في السَّـــواد فَهَجْهَجُوا وَصَوَّتَ فِينَـــا بالصّبـاح المثَـــوِّبُ

فشـــنَّ عليهـمْ هـــزَّةَ السّيف ثابِتٌ وصَمَّـــمَ فِيهِـــمْ بالحُسَـامِ المسَيَّبُ

وظلْـتُ بفتيـــانٍ مَعِـي أَتَّقِيهُـمُ بِهِنَّ قليـــــلاً ساعـــةً ثُمَّ خُيِّبُـــوا

وقـــد خَـرَّ منهـم راجـلانِ وفارسٌ كَمِـــيٌّ صَرَعْنَـــاهُ وَخُـومٌ مُسَلَّبُ

يشُـــنُّ إليـــه كلُّ رِيْـــعٍ وقَلْعـــةٍ ثمانيـةٌ وَالقـــومُ رِجْـــلٌ وَمِقْنَـــبُ

فلمَّـا رآنـــا قُوْمُنَـا قِيـــلَ أَفْلِحُـــوا فَقُلْنـــا اسْأَلُوا عن قائـلٍ لا يُكَـذَّبُ

التعريف بصاحب القصيدة:

اسمه ثابت بن أوس بن الأزد بن الغوث أسرته بنو شبابة بن فهم بن عمر بن قيس بن عيلان الملقب بالشنفرى هو عمر بن مالك الأزدي من بني الحارث بن ربيعة (توفي عام 70 قبل الهجرة، الموافق

(لـ 525م)، هو شاعر جاهلي من أفتك الصعاليك و أعداهم، من قبيلة الأزد اليمنية و يعني اسمه (غليظ الشفاه). و يدل أن دماء حبشية كانت تجري فيه، نشأ في بني سلامان من بني فهم فلما كبر عرف أن أسر صغيرا و قيل هم أخواله أخذوه بعد مقتل والده فنشا فيهم فلما علم غادرهم و أقسم أن يقتل منهم 100 رجل، و يرجح أن خص بغزواته بني سلامان بن مفرج الأزديين ثأرا لوالده و انتقاما منهم، و كان الشنفرى سريع العدو لا تدركه الخيل حتى قيل: (أعدى من الشنفرى) و كان يغير على أعداءه من بني سلامان برفقة صعلوك فتاك هو تأبط شرا من قبيلة فهم العدنانية و هو الذي علمه الصعلكة.

قيل أنه سمي بالشنفرى لغلظة شفتيه مما يشير إلى سواد لونه و قيل بل لحدة في طبعه، و هو يعتبر من فحول الطبقة الثانية و من أفضل شعراء الجاهلية، فقد نشأ في بيئة صحراوية، و قد ثأر لوالده انتقاما بعد مقتله، فقتل مائة رجل من هذه القبيلة، و قد ترك إرث كبير من الأدب العربي، فكان من أشهر ما كتب قصيدة لأمية العرب و قد عاصر الإسلام و لكنه قتل قبل الهجرة النبوية و كان على الجاهلية.

أما عن وفاته فقد قتل على يد بني سلامان، و قد تحدث عنه الأصفهاني صاحب كتاب الأغاني و قال أنه كان رجل شديد البأس، و قد ذكر أنه قد قتل مائة رجل لأبيه إتماما لنذر كان قد نذره.

تمهيد:

نسعى في هذا التحليل البنيوي، لقصيدة دعيني و قولي" للصعلوك الشنفرى إلى الكشف عن قدرة التحليل اللساني على دراسة و تحليل الخطاب الشعري و سنأخذ من مختلف مستويات الدرس اللساني و آليات و أدوات الاشتغال المستوى الأصوات، و المستوى الصوتي و المستوى الصرفي و المستوى المعجمي و المستوى التركيبي، ثم المستوى الدلالي، و عليه كيف يمكن الاستناد إلى المعارف اللغوية / اللسانية في التحليل اللساني و الوقوف عند خصائصه، أو بعبارة أوضح، كيف يمكن تحليل قصيدة "دعيني و قولي" صوتيا و صرفيا و معجميا و تركيبيا و دلاليا.

المستوى الصواتي و الأصواتي:

بقرائتي لقصيدة الشنفرى المعنونة بـ "دعيني و قولي"، يكن الوقوف عند الجانب الأصواتي لها من خلال حضور الأصوات التالية:

الأصوات الشديدة: و ذلك نحو

أولا: صوت الدال: إن صوت الدال صوت يتسم بخصيصة (مجهور + شديد)، و قد لجأ الشاعر إلى استعماله في مطلع قصيدته (دعيني و قولي)، و هو عنوان القصيدة أيضا، إنما ليؤكد شدته و قوته في مواجهة الأعداء، لأن المقام لم يعد يسمح بالتراجع إلى الوراء أو التردد، أو التساهل.

ثانيا: صوت الباء: يتميز هذا الصوت بسمات (مجهور + شديد + شفوي)، و هذه الصفات إنما تعكس صفات شخصية البطل: القوي، الشجاع، الصارم و الصعلوك، لكن ما نلحظه هو هيمنة صوت الباء مقارنة بباقي الأصوات الشفوية الأخرى (الميم في: مصابيح، الماء... الخ) و (الواو في: وجوه، قوم، لون...الخ)، بل الأكثر من ذلك حين جعل الباء المضمونة رويا للقصيدة في نحو: (فأغيب و متعب)، و هلما جرا و إن استعمال الشاعر الصعلوك لمثل هذه الأصوات خاصة الشفوية، إنما هو دليل على وجوده القوي، و رغبته في فرض صوته باعتباره ذلك الشخص السّهم و الشديد و البطل... الخ، و كلها صفات يتحلى بها الصعاليك كافة.

الأصوات الصفيرية:

تتلخص هذه الأصوات في أصوات: الصاد و الزاي و السين، إنها أصوات ذات طبيعة غنائية، و من سماتها (صفيري + منفتح + استفال) إن توظيفه لمثل هذه الأصوات ذات الطبيعة الغنائية، إنما ليعطي لقصيدته سمة موسيقية و جرسا رنانا في أذن السامع و نذكر من نماذجها في القصيدة على سبيل الذكر الحصر، ما يلي: السين في (سراحين) و (السواد) و الزاي في (الزاد)، و الصاد في (وصاتنا) و (صوت) و غيرها من النماذج.

الأصوات المهموسة:

ما يمكن أن ألاحظه من خلال قراءتي للقصيدة هو أن الشاعر عند إلى استعمال الأصوات المهموسة كلما وصف أو ذكر العدو (قوم .....)، و ذلك من قبيل: التاء (مهموس + رخو) في (فثأروا) و الهاء (مهموس + رخو) في (فهجهجوا)، و التاء (مهموس + شديد) في (قلت)، للدلالة على الوقف و الهمس، و ضعف العدو كذلك، إن الأصوات المهموسة دالة على الضعف و التردد و الخوف لذلك سعى الصعلوك إلى استعمالها كلما ذكر الخصم (قوم خثعم)، في مقابل استعماله لأصوات شديدة ومهجورة للدلالة على قوته، و شدة إخوانه الصعاليك.

على كل كان هدفنا في هذا هو الوقوف عند القيمة التعبيرية للصوت و مدى اتفاقه مع الجرس الموسيقي للقصيدة، و الدلالات التي أرادها الشاعر أن تبرز إن الأصوات داخل السياق الصوتي للقصيدة بمثابة أفعال تؤدي المعنى، و من هنا يتعين علينا مراعاة الدلالة الفنية لكل صوت على حدة إذ لابد من معرفة طاقة كل صوت و إيحاءاته التعبيرية.

أما بخصوص المستوى الصواتي فإنه يمكن للمعنى داخل القصيدة أن يؤدي صوتيا من خلال بعض الظواهر الموسيقية المصاحبة للغة في إطار ما يصطلح عليه بـ: التطريزات، و هو مجال الدراسات الصواتية الحديثة خاصة ما اتصل بالنبر و التنغيم، هذان العنصران اللذان لهما مكانة مهمة في تقطيع الكلام و فهمه في اللغتين الفرنسية و الإنجليزية، و يظهر هذا النوع من الظواهر الصواتية في أثناء أداء

الجمل الاستفهامية و التعجبية و الندائية في اللغة العربية التي تتطلب مقامات صوتية معينة لا يتحصل الفهم لدى المتلقي إلا بحضورها و حسن احترامها في الكلام.

و بهذا يتبين لنا أن الدرس اللساني في جانبه الصواتي الأصواتي، له الامكانية على تحليل الخطاب الأدبي الشعري نموذجا، و هو ما لاحظناه لكن ماذا عن باقي المستويات؟ و لنجعل المحور الثاني مقصورا على تناول المستوى الصرفي و دوره في تحليل الخطاب الشعري.

المستوى الصرفي:

إن علم الصرف يعني بدراسة بنية الكلمات و أحوال هيئاتها من اسم متمكن و فعل متصرف و قولنا كذلك يعني أنه لا يدرس الاسم المبني و لا الفعل الجامد، و سنحاول في دراستنا هذه، أن نلامس بعض الصيغ الصرفية المهيمنة، و دلالاتها المختلفة في علاقتها بمضمون القصيدة.

الصيغ الصرفية للأفعال:

باستقرائي للقصيدة ألاحظ أن تزخر برزمة من الأفعال الماضية ذات الصيغة الصرفية (فعل)، و أقدم نماذج لها من قبيل: (خرجنا، قلت، شن، ثاروا...)، إن لهذه الصيغة دلالة تتجسد في الثبات و اللزوم و الأصل، لذلك كان الأصل في الأفعال البناء علاوة على ذلك فإن للفعل الماضي إحالة على زمن قبل زمن التكلم، و الارتباط بالماضي و الذاكرة أيضا و هي من سمات العرب القدامى.

كما نجد صيغا أخرى للأفعال نحو صيغة (فعل) نحو (صمم) و (صوت) و (غيب) و (كذب) و (أفلح)، فهذه الصيغ الرباعية المزيدة، بحرف الألف أو التضعيف، دالة على التعدية و المبالغة و التكثير، و يعود سبب توظيفها من قبل الصعلوك إلى رغبته في إضفاء قوة و صرامة على الأحداث لمرافقة لهذه الأفعال.

اسما الفاعل و المفعول:

تغلب على القصيدة صيغة اسم المفعول المشتقة من الفعل الرباعي نحو (متعب، مذهب، مغيب مسيب، مسلب... الخ)، بل الأكثر كم ذلك يكاد اسم المفعول يرد في كل بيت، إنها صيغ دالة على وصف من وقع عليه الفعل، بمعنى أنها صيغ تجاوزت تحديد من وقع عليه الفعل، بمعنى أنها صيغ تجاوزت تحديد من وقع عليه الفعل إلى ذكر أوصافه أيضا، و قد لجأ الشاعر إلى استعمالها كألفاظ واصفة للعدو، في وصفه للمعركة التي خاضها الصعاليك دفاعا عن كرامتهم التي كادت أن تسلب.

يضاف إلى ذلك، ورود صيغة اسم الفاعل نحو (ثابت، فارس، قائل...الخ) و هي صيغ دالة على وصف من قام بالفعل و بالعودة إلى القصيدة، نجد أن الشاعر استعمل صيغة اسم الفاعل للدلالة عليه هو كفارس تارة و تأبط شرا تارة أخرى. إنها صيغة ارتبطت أكثر بقوم الصعاليك، وصفا لأفعالهم الشديدة و قيمهم الشجاعة.

كما وظف الشاعر صيغا لجمع التكبير الدالة على الكثرة نحو (فعلان) في (فتيان) و (فعائل) في (تمائل) و (فعاليل) في (مصابيح) و (سراحين)...الخ.

إنها صيغ لجمع الكثرة في اللغة العربية تدل على عدد يزيد عن ثلاثة و يتجاوز عشرة، إنها دلالة على لهيب المعركة و قوة التضارب و المصارعة.

دراسة المورفيمات الداخلة على الأفعال:

و نذكر منها: النون في (خرجنا) كمورفيم دال على الشاعر و أصدقائه الصعاليك، و الياء في (دعيني و قولي) العائد على الشاعر كمفعول به و الواو في (خيبوا) كفاعل، و التاء في (ظلت، شئت) و السين و الياء في (سيغدى)، فالسين مورفيم دال على المستقبل كحرف للتنفس، و الباء مورفيم دال على المضارعة...الخ.

- مورفيم التعريف أل: الماء، الزاد، السواد، الأقدام، الصباح، وهلما جرا.
- حروف الجر: من، الباء، على...الخ.
- تنوين الرفع: في (ثمانية، ثابت، فارس) و الجر في (فتيان) و النصب في (صفحا)...الخ.
- مورفيم المثنى: (رجلان / أن)
- الضمير "هم" الدال على المفعولية: (أتقيهم)
- مورفيمات معجمية: حسام، رجل...الخ.
- مورفيم النوع الكلامي: مورفيم دال على الفعلية نحو (شن، خر...) و مورفيم النصب في (هزه)، و مورفيم الجر نحو (الحسام).

- مورفيم الزمن: الماضي نحو (شن، صمم...) و الحاضر نحو (يغدى نمر...) و الأمر مثل (اسألوا).
- مورفيم اشتقاقي: نحو اسم الفاعل (قاتل، فارس)، و اسم المفعول من قبيل: المسيب، مغيب و ما في صيغتهما.

إن التحليل الصرفي للغة العربية و اعتماده في تحليل الخطاب الشعري، لهو كفيل بتحديد دلالات مهمة و تقديم تفسيرات عديدة و لعل من ضمنها دلالات صيغ الأفعال، و المشتقات و بعض اللواصق (مورفيمات) التي هي عبارة عن لواحق أو سوابق و غيرها مما يمكن أن يدرج ضمن اهتمام المجال الصرفي، و عليه يكون قد اتضح أن للمستوى الصرفي، هو الآخر دور مهم في تباين خصائص النص الشعري، و الكشف عن إيحاءاته المتعددة، لكن ماذا عن لمستوى المعجمي؟

المستوى المعجمي:

يعني المستوى المعجمي بدراسة الألفاظ المستعملة في القصيدة، و مختلف الكلمات المهيمنة على لغة القصيدة، و باستقرائنا للنص الشعري يتبين لنا أن الألفاظ السائدة و المسيطرة في النص يمكن توزيعها إلى حقلين دلاليين مهمين، و هما كالتالي:

أولا: حقل الشجاعة: و يضم الألفاظ و التعابير التالية: محرب، ثابت، صمم فيهم، كمي و مشاكلها.

ثانيا: حقل الحرب و الاقتتال و الموت: و يحوي الكلمات التالية: ينغشي، السواد، هجهجوا شن، هزة السيف، الحسام، القوم، رجل و منقب و غيرها من الألفاظ.

إن العلاقة بين الحقلين تتضح من خلال أنه يتعين على الصعلوك أن يكون شجاعا حتى يلج المعركة و يخرج منها منتصرا، لذلك فالعلاقة بين الحقلين علاقة تكاملية، إذ يشترط في الفارس الصعلوك قيد الشجاعة، و لا يمكنه أن يدخل ساحة الوغى إن لم يكن كذلك، و عليه فإن الألفاظ الموظفة من قبل الشاعر متناسقة و ملائمة لظروف النص و مقامه التواصلي يظهر من خلال الألفاظ التي أثبت القصيدة أنها لاءمت عرضها، ألا و هو التعبير عن المعركة و الحرب و الشجاعة، إنها ألفاظ خلقت سياقا معجميا إذ تناسبت مع الألفاظ المجاورة لها داخل النص الشعري، و هو ما جعل النص الشعري متسقا و منسجما زعبرا عما كان يريد أن يعبر عنه، إنه أمر يوضح أن الصعلوك نجح في اختيار ألفاظ قصدته.

المستوى التركيبي:

إن الحديث عن الجانب التركيبي للقصيدة هو حديث عن مجال الكلمات من حيث هي تأليفات داخل الجمل، و منه فإن مجال اشتغال فرع التركيب هو الجملة كوحدة أساس، و أثناء تناولنا للجانب التركيبي، فإنه يمكن الوقوف عند مجموعة من العناصر و هي: الجمل بنوعيها الفعلية و الاسمية و الضمائر الموظفة من قبل الشاعر، ثم مختلف الأساليب الواردة في إبداعه الشعري، و عليه سيكون عنصر الجمل منطلقا في التحليل التركيبي للقصيدة.

الجمل:

يتضح لي بعد استقراء القصيدة و غلبته الجمل الفعلية على جل أطوار القصيدة، و يمكن أن نمثل لها على سبيل الذكر لا الحصر، بما يلي:

(دعيني و قولي)، (خرجنا)، (صوت فينا بالصباح)، (يشن إليه)، و هكذا .....أن الجمل الفعلية جمل دالة على الحركية و الدينامية، و لذلك استعملها الشاعر في وصف أطوار الحرب و المعركة، دلالة على الصراع و الاقتتال، و الحركية التي تعم المعركة، كما نجد، الشاعر، قد ربط أغلبها بالأفعال و الأحداث العائدة عليه و على إخوانه الصعاليك، دلالة على قوتهم و عدم انهزامهم و مثابرتهم، و على نشاطهم و حيويتهم طيلة المعركة حتى النصر.

أما النصف الثاني من الجمل، الجمل الاسمية، فقد ورد بشكل قليل جدا و يمكن أن ندعم هذا القول بجملة: (إنني سيعدى تبعشي مرة فأغيب) إن الجمل الاسمية تعود على الثبات و التوكيد، بمعنى أن الجمل الاسمية لها دلالة عكس الجمل الفعلية، و قد لجأ الشاعر إلى توظيف هذه الجملة الاسمية لتأكيد رأيه و إثباته أيضا، إنه موقف الثبات و التأكيد على قيم الصعاليك: السطو و النهب و المغامرة و القوة و تتبع القوافل...

بعد الوقوف عند الجمل المؤثثة لفضاء القصيدة يدعونا الأمر إلى تناول مختلف الضمائر و إيحاءاتها المتعددة.

الضمائر:

تعد الضمائر بنوعيها المتصلة و المنفصلة من المعرفات في اللغة، و هي أيضا معادل دلالي للاسم الظاهر أو البارز، و يتطلب الوقوف عند الضمائر كعوائد لغوية، تحديد مفسراتها الواحدة أو المتعددة. و سأحاول في هذه القصيدة تلمس مختلف الضمائر التي وردت لها، و أبعادها الدلالية و التأويلية بدراستي للقصيدة، يتبين لي أن الشاعر استعمل ضمير المخاطب المفرد المؤنث بكثرة في قوله (دعيني قولي، شئت)، فالصعلوك يحاول أن يقوي شخصيته بمحاولة نسيان الموت، حين يخاطبها طالبا منها أن تتركه لأنه مقبل على معركة قد تنهي حياته إلى الأبد.

بالإضافة إلى ذلك، يوظف الشاعر ضمير المتكلم الجمع بكثرة نحو (خرجنا، نمر، ثمائلنا، فقلنا...الخ) للدلالة على القوة و الاتحاد و الانتماء الفصيل الصعاليك، إن ما يميزهم الشعراء الصعاليك هو الشعور بالانتماء إلى بعضهم البعض، و النفور من عادات القبلية و محاولة الانفصال عن النسق المهيمن، سعيا إلى التمرد بشتى الوسائل و الطرائق.

علاوة على ذلك ذلك، نلحظ ورود ضمير الغائب المفرد نحو (صوت، شن، خر...الخ)، و ضمير الغائب الجمع في قوله: (تاروا، وجوههم...الخ) و هي ضمائر تعود غالبا على وصف المعركة التي خاضها الصعاليك ضد أولئك الذين اعترضوا سيلهم في أثناء العودة بالغنيمة (قوم خثعم)، إن صيغة الغائب دائما تحيل على ارتباط الحدث بالزمن الماضي، أي بالزمن الذي وقع قبل زمن تكلم الشاعر.

الأساليب الإنشائية:

يمكن توزيع الأساليب الإنشائية إلى قسمين، قسم أول يعني بالإنشاء الطلبي، و قسم ثاني يخص الإنشاء غير الطلبي، و في هذا الصدد سنقف عند حضور تلك الأساليب من غيابها.

الأسلوب الإنشائي الطلبي:

أسلوب الأمر، و نجده في أمثلة من قبيل: (دعيني، قولي، اسألوا) و باستقرائي للقصيدة، أجد أن هذا الأسلوب الطلبي يتصل بالشاعر، إذ يدل في غالبه على الالتماس و التودد.

إن القصيدة تعرف فقرا في مسألة حضور الأساليب الإنشائية.

المستوى الدلالي:

لعل المتأمل في محاور هذه الدراسة التحليلية يتساءل عن مكانة المكون الدلالي و دوره في العملية التحليلة، لقد سعيت في هذه الدراسة إلى أن أحلل القصيدة تحليلا لسانيا وفق مكونات الدرس اللساني، و قد ابتغيت في وقوفي عند كل مستوى محاولة تأويل ما خلصنا إليه و كذا ربطه بمضمون القصيدة لذلك فإن المكون الدلالي له ارتباط جذري بكل الفروع اللغوية الأخرى.

فالمكون الصوتي يجعل لكل صوت قيمة تعبيرية و دلالية، و قد أبرزت ذلك حين تحدثت عن الجانب الأصواتي في القصيدة و المكون الصرفي هو الآخر له صلة وثيقة بالجانب الدلالي خاصة عندما تناولنا الصيغ الصرفية للأفعال و المشتقات و الدلالات المتعددة التي يمكن أن يأخذها كل فعل أو اسم

مشتق بما يناسب هيكله الصرفي و رصدت كذلك تعالق المكون المعجمي بالمستوى الدلالي، و ذلك حين صنفنا الألفاظ المهيمنة في القصيدة وفق معنى عام إلى حقول دلالية، و كل مفردة انتمت إلى حقل دلالي لا يجوز لها أن تنتمي إلا إليه بمعنى أن المفردات التي ضمنها كل حقل معجمي من الحقلين الذين قدمته يربط مفرداتها رابط دلالي، بالتالي حضور المكون الدلالي في المستوى المعجمي و أما المكون التركيبي فقد ربطناه بالجانب الدلالي حين قدمت الدلالة التي تعود عليها الجمل الاسمية و الفعلية ف علاقتها بمضمون القصيدة ككل، و بالتالي فإن الوصف اللغوي المستند إلى منطلقات لسانية من شأنه أن يسعفنا في سير أغوار الخطاب الشعري، و من تم تقديم توصيف لبنيته اللغوية.

عموما إن المكون المعجمي يشبه ذلك الحوض الذي يصب فيه مختلف المكونات اللغوية: الأصوات و الصرف و التركيب، فيحضنها إلى جانب مكون آخر هو المكون الدلالي الذي تلتقي عنده كل الأبحاث و الدراسات إنه وجود لأي تحليل أو أي دراسة مهما على شأنها خارج حدود المعنى إن المعنى هو ما تسعى كل دراسة إلى تحصيله و القبض عليه.

دراسة العنوان "دعيني و قولي":

يمكن تحليل و دراسة العنوان وفق التحديدات التالية:

- إن العنوان عبارة عن جملتين فعليتين (جملة فعلية + حرف عطف + جملة فعلية).
- "دعيني" فعل لأمر + مورفيم ياء المخاطبة.
- "قولي" فعل لأمر + مورفيم ياء المخاطبة.

- "الواو" حرف عطف، كأن الشاعر يريد أن يقول: "اتركيني لحالي و قولي ما يحلو لك فالمقام لا يسمح بالبقاء، علي أن ألتحق بجماعة الصعاليك إن المعركة تناديني".
- هيمنة الأصوات الشديدة على عنوان القصيدة (القاف – الدال – اللام)، و في ذلك دلالة على قوة الشاعر، و شدته و قسوته، و تعد الأصوات الشديدة، و في هذا المقام أكثر مواءمة لغر ض القصيدة.
- فعل الأمر دال على المستقبل (وقوع الحدث بعد من التلفظ)، يكشف العنوان على دلالات قوية، إذ يمكن أن نستخلص منه رغبة الشاعر الجامحة في المغادرة و اللحاق بالصعاليك، فليس من شيم الصعاليك الاختفاء أو التخلف عن المعارك. إنهم هم من أرادوا لأنفسهم الخروج عن طاعة القبيلة، إنهم هم من فضلوا عيش حياة الترحال و التربص بالمهالك، يظلون بموماة، و يمسون بغيرها، ينتظرون ظهور الطرائد.
- قصارى القول، كان هدفي في هذه القراءة التحليلية لقصيدة "دعيني و قولي" للشاعر الصعلوك الشنفرى، تبين أن لفروع علم اللغة العام، اللسانيات العامة أو اللغويات، القدرة على تحليل الخطاب الشعري مثلما مثل الآليات الحجاجية و البلاغية و الإيقاعية، وقد أبرزنا ذلك من خلال المستويات الصوتية و الصرفية و المعجمية و التركيبية ثم الدلالية و سعيا مني إلى بلوغ غايتي، فإنني حاولت ربط كل تحليل لغوي لعناصر القصيدة بمضمونها ككل حتى نكشف عن أحقية التحليل اللساني، أيضا في دراسة و تحليل الخطاب الأدبي الشعري، و قد ثبت لديا فعلا أن للوصف اللساني الإمكانية على تقديم تحليل و توصيف

لبنية الخطاب الشعري ليكون هو الآخر من بين الآليات الممكن اعتمادها من قبل القارئ أو الدارس في تحليله للنصوص الشعرية.

المبحث الثاني: التحليل التأويلي لقصيدة "أين ليلاي" لمحمد العيد آل خليفة

نص القصيد "أين ليلاي" لمحمد العيد آل خليفة

أيــن ''ليلاي'' أينهـا حيـــل بيني وبينـهـا

هــل قضت دَيْـنَ مَـن فــي المحبين دَيْنَهـا

أصْلــتِ القلبَ نارها وأذاقتْــه حَيْنَــهـــا

مذ تعرّفــتُ سرَّهـــا وتعشّقـــــتُ زينَـهـا

فتعلقْـــتُ بالطيـــو ف، اللواتي حكينَها

وتعلّلْــتُ بالمـــــني فتبينـــتُ مَيْنــهـــا

مالَ ''ليلايَ'' لم تصل مُهَجـــاتٍ فدَيْنـهـــا

وقلـــــوبًا علِقْنَهـــا وعيـونًـا بكينـهـــا

إيــهِ يـا عيـــنيَ اذرفي لن تــرَيْ بعــدُ عينها

السمـــــــاوات والأرا ضي جميعًـا نفينهـا

كــم تساءلتُ سالكًا أنْهُجًـا مــا حوَيْنهـــا

لم يُجْبْني سوَى الصدَى أيــن''ليلاي'' أينـها؟

التعريف بصاحب القصيدة:

محمد العيد آل خليفة من أبرز علماء و شعراء و مدرسي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سماه الشيخ عبد الحميد بن باديس بأمير شعراء الجزائر لغزارة ما قاله من الشعر، و لقب أيضا بشاعر الشباب و شاعر الجزائر و شاعر الشمال الإفريقي، تميز شعر محمد العيد آل خليفة بالتوجه التربوي و النضالي ضد المستعمر الفرنسي.

فهو من مواليد 28 أوت 1904م، بعين البيضاء ولاية أم البواقي، من عائلة محافظة منحدرة من منطقة كوينين بواد سوف، امتهن والده محمد مهنة تجارة التمور بين التل و الصحراء قبل أن يستقر به المقام في عين البيضاء.

حفظ القرآن الكريم و لم يبلغ الثانية عشر، و تعلم أصول اللغة و الدين على يد الشيخين محمد الكامل بن عزوز، و أحمد بن ناجي، ثم انتقل مع أسرته إلى مدينة بسكرة سنة 1918م ليواصل دراسته بها حيث تتلمذ على يد الشيوخ، علي بن إبراهيم العقبي الشريف، المختار بن عمر اليعلاوي و الجنيدي أحمد مكي سنة 1921م، انتقل إلى تونس و درس على يد علماء جامع الزيتونة لمدة سنتين، ثم عاد إلى مدينة بسكرة ليكمل تعليمه و يبدأ مرحلة جديدة مع التعليم و النضال.

سنة 1927م انتقل إلى العاصمة و اشتغل بمدرسة الشبيبة الإسلامية الحرة اثنى عشر سنة مدرسا و مديرا، و ساهم في هذه المدة في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سنة 1947م، انتقل إلى مدينة عين مليلة للإشراف علىمدرسة العرفان الإسلامية إلى غاية 1954م تاريخ اندلاع الثورة

الجزائرية، و التي أغلقت خلالها المدرسة التي كان يشرف عليها مثلها مثل باقي المدارس الإسلامية الحرة، و ألقي عليه القبض و سجن و عذب، إلى أن المستعمر لم ينل من عزيمته و إرادته و فرضت عليه الإقامة الجبرية في مدينة بسكرة إلى غاية الاستقلال، توفي سنة 1979م و دفن ببسكرة.

و من نشاطه الفكري و الأدبي:

النشر في الصحف و المجلات كانت من الوسائل التي اعتمد عليها الشيخ محمد العيد آل خليفة في تمرير رسالته الإصلاحية، و ما أكثر العناوين التي كتب فيها مثل: صدى الصحراء، المنتقد، الشهاب الإصلاح، البصائر، السنة، الشريعة، الصراط، المرصاد، الثبات و المعرفة.

كما صدر له ديوان محمد العيد آل خليفة سنة 1967م و قصيدة مطولة من وحي الثورة و الاستقلال و بلال بن رياح مسرحية شعرية سنة 1938م و نال جائزة أفضل شاعر جزائري سنة 1966م.

بنية القصيدة في شعر محمد آل خليفة:

لقد كان البناء العام للقصيدة حافلا بالرموز و الإشارات و الدلالات الإيحائية، و المحاسن و المفاتن بالإضافة إلى تلك المكنونات التي تختبئ وراء النص.

لقد اتبع "محمد العيد آل خليفة" نهج القصيدة العربية العمودية، حيث كانت قصيدته استمرار لها من حيث طول النفس إلى قصره، من اصطناع الإيقاعات الفخمة الشهيرة لهذا النفس الشعري الطويل

بالإضافة إلى اختبار الزويات المألوفة في الشعر العربي، و اختيار اللفظ و انتقاء العبارة، و اصطياد الصورة الشعرية المألوفة لدى القارئ العربي التقليدي.

تأثر "محمد العيد آل خليفة" بالشعراء العرب القدامى و هذا ما جعله يحافظ على التقاليد الشعرية العربية العمودية بالرغم من أنه لم يسهم في تطويرها، لكنه بقي ثابتا في مساره الشعري.

و هذا ما نلمحه من خلال قصيدته الشعرية "أين ليلاي"، فقد قام بتوظيف بعض الملامح التقليدية للقصيدة العربية و سيظل آخر شاعر حافظ على التقاليد العربية، و أول شاعر يوظف الرمز الشعري كتجربة شعرية جديدة اصطنعها "محمد العيد آل خليفة" فقد استعمل الرمز في ليلاي و هذا سنجده في بنية اللغة لدى النص.

سيميائية اللغة:

يملك المكون اللغوي أثرا فعالا في بناء النص الشعري فمن خلال اللغة يتمكن الشاعر من التعبير عما يختلج في نفسه من مشاعر و أحاسيس، يكون من خلالها نسيجا من الدلالات اللغوية المتراكمة في مخزونه الفكري.

تعتبر اللغة بمثابة جسر تواصل بين الشاعر و المتلقي ، من أجل إثارة انفعالاته و جذبه إلى لغة النص، حتى يتمكن القارئ من الكشف عن معناها الجوهري، و كيفية التعامل مع أسرارها و مكوناتها، لأن اللغة تكون جامدة ميتة، يأتي الشاعر و يقوم بدوره في منحها دلالات جديدة ترتبط بثقافته و مرجعياته الفكرية يجعل من اللغة تحمل دلالات تقتضيها المعطيات الإنتاجية للنص

حيث يحولها إلى رموز و إشارات و تعابير انزياحية بغرض التوسع في معانيها و دلالاتها، مما يحفز القارئ أكثر للكشف عن دينامية لغة النص وفق تأويل مفتوح على عالم النص الداخلي.

و تكشف عن تجربة الشاعر الشعرية و تميزاته الفكرية و الثقافية من خلال صياغته للتعابير و الصور و توليد العماني و الدلالات للبحث عن البنى الداخلية للنص من حيث الشكل و المضمون و التركيب اللغوي مرورا بالألفاظ و المفردات المؤسسة لنشاط تحليل اللغة و الشاعر في هذه القصيدة لم يعمد إلى اصطناع مخرجات لغوية، و لا إلى ألفاظ غريبة عن المتلقي، لكنه اصطنع ألفاظا و مفردات بسيطة مفهومة لدى جميع المتلقين، حتى لا تبدو مصطنعة و متكلفة حتى يتمكن من إيصالها للمتلقي دون جهود و عناء، و قد أحسن بناءها و أتقن تركيبها و أجاد في توظيفها و يتخللها بعض المواد المعجمية الجامدة للدلالة على سبيل المثال: ليلى، الحيلولة، البين، قضاء، الدين المحبون، الحين، القلب، معرفة السر، عشق الزين...الخ. فهذه كلها مواد لغوية جامدة الدلالة.

و مهما تعددت الآراء و اختلفت العقول، فإن المادة اللغوية تقوم على بناء واحد، فنجد أن المفردة مثلا تنزاح عن دلالتها الأصلية و تنصرف إلى دلالات جديدة، كما يمكن للشاعر أن يمنحها أبعاد رمزية، مما يجعلها مثيرة للتأويل.

فمثلا لفظة "ليلى" تحمل عدة رموز و إيحاءات و دلالات فمنهم من يرتبط باسم علم (اسم صبية) أو صفة لليلة شديدة الظلمة، فالغاية الدلالية في أصل الوضع هي إثبات العلاقة و تحديدها، ثم

إثبات العلامة، حيث استعمل الشاعر "محمد العيد آل خليفة" الرمز من خلال توظيفه للفظ "ليلى" قيمة عظيمة لتمجيد الحرية التي افتقدها الشعب الجزائري من جراء الاستعمار الفرنسي.

و تعتبر أول قصيدة في الشعر الجزائري وظف فيها الشاعر "محمد العيد آل خليفة" الرمز اللغوي و وسيلة الشاعر في ذلك لغته و براعته في صوغ تراكيبه، و أفكار ينقلها من الاستعمال النفعي إلى الأثر الجمالي، و هذا ما نجده من خلال ربط لفظ ليلى بالدلالة الأسطورية، حيث أخرجت اسم ليلى من اللفظ العادي الواقعي و أدخلته إلى عالم الأسطورة و لابد أن أشير إلى لفظ القلب، و هو إحدى الموارد اللغوية المصطنعة في النص الشعري، و له عدة دلالات مثلا القلب و كيف يعشق القلب و كيف يحقد، القلب و كيف يشفى ليتسع لعدة معاني و دلالات لا تعد و لا تحصى.

و أشد اللغات مادية هي لغة الرموز، لأنها طاقة مشحونة بالدلالات و وسيلة للتعبير و الخلق، تجسيم حي للوجود للكشف عن لغة جديدة لأن التجربة الشعرية في أساسها تجربة لغة، فلكل تجربة لها لغة خاصة بتطور الصورة الذهنية للدلالة بما يتناسب و واقع الحياة المتغيرة.

و قد استعمل الشاعر أيضا الاستفهام بكثرة في القصيدة، هذا جعل النص قابلا أكثر للتحليل و نجده في ثلاثة عشرة بيتا، يستهلها الشاعر باستفهام صريح، و وحدة رابعة باستفهام ضمني لم يكن استعمالها اعتباطيا من طرف الشاعر، و إنما وضعها بغرض تأويلها.

كما نجد أن مطالع هذا النص قائمة على خمسة أفعال هي: أصلت، روّعتي، فتعلّقت، و تعللت، إيه و هذا ما نجده في خمس وحدات شعرية في هذا النص يبتدئ بفعل دال على الزمن الماضي.

و خمسة أسماء أيضا و هي: أين زما، و قلوبا، السموات، كم، تؤدي، ثم ثلاثة حروف هي: هل من، كم.

و كلها تؤدي وظيفة دلالية جمالية في النص الشعري و يبدو أن النص قائم على التطلع إلى إقامة التوازن بين الأفعال، و هي حركة حديثة، و الأسماء و هي حالة من الثبوت و الاستقرار، الحركة تدل على الثورة و التغيير، أما السكون فيقوم على الثبوت، لا يحدث الثورة و لا يقوم التغيير لأن الشعب الجزائري لم يكن مهيئا للثورة و لم يرى عن ذلك الوضع المزري في نفس الوقت.

في النص يوجد تأويل آخر لتركيبة هذه البنية الثبوتية، لأن بداية النص تبدأ بشيء من الحيرة، لكن فيه شيء من الجنوح إلى التساؤل المتفائل قوله:

هل قَضَتْ دين من قضى في المجين دينها

ثمة نوع من التطلع إلى تحقيق شيء ما، و الوصول إليه، البداية فيها نوع من التفاؤل و الأمل، أما النهاية ففيها نوع من التشاؤم و اليأس القاتل.

البنية السكونية هي الطاغية على النص كله، لأننا نلاحظ عليه اليأس، مما يستدعي ضرورة البحث و التساؤل، و التطلع إلى استكشاف مكامن النص و خفياه.

أما البنية التركيبية للغة الشعرية للشاعر، فقد وجدتها أنها متوازية من حيث مكوناتها الفعلية و الاسمية من خلال النظام الفعلي لبنية اللغة في النص في قوله: قضت، أصلت، تعرّفت، روّعتي،، أما النظام الاسمي لبنية اللغة في هذا النص في قوله: مهجات، علويا، عيونا، "الأراضي، أنهبا".

و تعتبر هذه التشكيلات أغنى نظاما و أثرى إيقاعا، تزيد من جمالية لغة النص عند الشاعر و مدى خصوصيتها و اندماجها في اللغة الشعرية السائدة، من خلال المعجم الشعري الذي وظفه الشاعر و من خلال قراءة دلالاته، و دوره في تشكيل النص لاكتشاف البنيات و الأنساق التي تحكمه.

كما أجد أن النظاميين التركيبيين لهذا النص يقومان على التوازن بينهما و التوازي معا.

و قد ظهرت الأسماء و الأفعال في انسجام عجيب، تضافر مثير من أجل البلوغ بنظام الخطاب في هذا النص الشعري إلى أقصى غاياته لأن الانسجام و الاتساق، شطران أساسيان لضمان جمالية النص، كما نجد أن الشاعر قد وفق في خلق نوع من الانسجام و التناسق و التوازي بين عناصر النص مما يحقق متعة جمالية لدى القارئ الذي يساهم بدوره في اكتمال النص.

المعجم الفني للغة هذا النص:

لكل نص أدبي، معجم فني خاص بيه يميزه عن غيره من النصوص الأدبية الأخرى، و يجب أن يرقى إلى مستوى أدبي رفيع، حتى لا يفقد الخطاب الأدبي خصائصه الفنية.

و من أجل استخلاص المعجم الفني للغة، يجب تقتضي النص من خلال إدراك بعض أسراره الكامنة وراء اللغة، و البحث عن هويته للكشف عما في طياته من مكامن.

و إذا توقفنا عند المعجم الفني لدى اللغة في عذا النص نجده يقوم على محورين أساسيين، أولهما الحب و العشق و الصبابة و تتمثل في ليلاي – المحبين، القلب، الزين، التعلق، و آخرهما: البين و العذاب و تتمثل في: الحيلولة، البين، الدين، بكاء العيون.

و من خلال المعجم الفني للنص نستخلص أن "ليلى" تتكرر ثلاث مرات في النص، أما "اين" تتكرر أربع مرات من أجل السؤال عنها و تتبع أخبارها و أثارها.

أما لفظة "العين" فتتكرر ثلاث مرات من أجل البكاء على ليلى المفقودة و الموجودة، أما القلب فتكرر مرتين لتعلقه بها.

و يتردد "بين" في النص ليثبت علاقة الشخصية الشعرية بالموضوع أما البين فيتردد لإتمام الأحداث و الخيبات و المآسي التي سببها بعد ليلى و اختفاؤها.

و ليلى هي المتحكمة في كل علاقة دلالية، صنع منها الشاعر عدة معاني و دلالات بفضل براعته الفنية و تجربته الشعرية، منحها قيمة و بنى عليها معجمه الفني، باعتبارها الأسطورة و الموضوع و الحقيقة و القيمة، فقد أجاد فعلا في كيفية توظيفها و توزيعها على النص، و جعلها تتحكم في كل علاقته الدلالية، بحكم موقعها المركزي في النص.

تأويل لرمز في قصيدة "أين ليلاي":

يطرح هذا النص نفسه للتحليل الذي يستدعي بدوره التأويل من طرف المتلقي أو الناقد المؤول حسب رأيه و وجهة نظره و رؤيته النقدية فلكل نص سواءً كان دينيا أو سياسيا أم فلسفيا أو أدبيا يحتاج إلى رؤية تأويلية لإثرائه، فالأديب بحاجة إلى لغة فنية يلجأ من خلالها إلى التلميح بالمشاعر و الإشارة، فيصطنع رمزا بمختزله في لفظ صغير، من أجل توليد المعاني و تكثيفها بغرض تعميقها للمتلقي، فيحتاج من الشاعر قوة إبتكارية فذة و خيالا واسعا و خصبا حتى يتمكن من توطيد الرمز و تجسيده كما ينبغي توصيله للمتلقين في أحسن ما يكون.

لأن التأويل يظل مشروعا بالقياس إلى كل نص و تأويله القصيدة في هذا النص هي مشروعة من حيث أن الشاعر اصطنع رمزا و لم يعالج الموضوع بكيفية مباشرة، و أول ما يتناوله في موضوعه هو "ليلى"، هي امرأة لكنها تمثل رمزا للعديد من القيم و المعاني النبيلة و المثل العليا، لأنها في الظاهر تبدو أنها ليلى لكن في باطنها هي أساس للحرية هذا الموضوع الحقيقي الذي يقصده الشاعر من وراء النص.

و لذلك فإن حب الشاعر ليس ليلى، و إنما هو التغني بالحرية، و التعلق بقيمها التي ظل يسعى الجزائري ليضحي من أجلها، و قد اصطنع الشاعر سمات لفظية مثل: "مهجات"، "قلوب"، "عيون" و "المحبين"، يبني الشاعر من خلال هذه الرموز صورا خلفية وراء تلك الصورة الأمامية للنص و هي الشعب و وطنه ككل، و هذا ما يدفع المتلقين إلى التساؤل بحثا عن الحقيقة الشعرية التي تختفي خلف النص، و التي يبحث عنها الشاعر بصفة خاصة و الشعب بصفة عامة.

يقوم النص من الرؤية التأويلية على أربع دعائم، أولا نجد أن الشاعر يقوم بتوظيف الأسطورة من خلال تجسيد للفظ ليلى، بكل ما تحمله هذه الشخصية من أبعاد جمالية و أسطورية. فقد اتخذ منها شخصية أسطورية تحادثه و يحادثها، و جعل منها رمزا لغاية فنية من أجل تعميق المفاهيم و المعاني الرمزية لدى الشعراء المتصوفين و رمزا كذلك للجمال و الحب و الحقيقة.

كما اتخذ لها صفة أسطورية في الفكر العربي من خلال قيس و ليلى، لقد لجأ الشاعر محمد العيد آل خليفة إلى لغة الترميز من أجل تعميق المعنى، و تكثيف دلالة الألفاظ، أو من خلال استعماله للرمز الأسطوري نظرا لديناميتها و فعاليتها الخاصة (الأسطورة)، فقد منحت النص بعدا دلاليا و جماليا.

هذا من الناحية الأسطورية، أما من الناحية الروحية فتتجلى في المعاناة الروحية الذي يذوب و يتعذب في حب ذات الله، و ينصهر بنار الحب الإلهي، يبحث عن الحقيقة الإلهية، و لا تكون هذه الحقيقة إلا ليلى التي تبحث عنها الشخصية الشعرية في النص و التي قام الشاعر بمنحها قيمة روحية تتغذى منها النفس حتى تكتمل لذة الحياة.

كما نجد أن هذه الشخصية الشعرية وفية و مخلصة لليلى، تبحث عنها من أجل العثور عليها، لكن سرعان ما تفقد الأمل و تصاب بخيبة كبيرة و حرمان شديد و يأس قاتل.

أما من الناحية الثالثة و هي الناحية السياسية، فقد تناولت القصيدة موضوعا أو قضية – إن صح التعبير – و هي الحرية التي كان يطمح إليها كل الشعب، فقد عالجها و جسدها و قرّبها للمتلقي من خلال تشخيص يمتها العظيمة في قلوب كل الشعب، و أضفى عليها من خياله الخصب و قوته الابتكارية، عاطفته الدافقة التي تتجلى في حبه للحرية و التضحية من أجل العثور عليها و الوصول إليها.

و من الناحية الرابعة، لم يغفل الشاعر المنحى التاريخي، حيث ربط موضوعه هذا بالواقع التاريخي من خلال تضحيات الشعب الجزائري و من أجل الحصول على الحرية التي سلبها الاستعمار منه، فقد تجسدت الشخصية الشعرية و كأنها الشعب كله، و كأن ليلى هي الحرية في نظر الشاعر و هي نفسها التي يتغنى بها كل الشعب.

و قد ظهرت من خلال البنية الشعرية لهذه القصيدة عدة مصطلحات سيميائية قام بتوظيفها الشاعر أو ما يسمى "بالأيقونة" و تظهر في بعض النماذج التالية:

1. السمة الأولى "ليلى"

و هي سمة حاضرة في النص، لكنها تدل على دلالة غائبة و هي الوطنية و المجد و النضال و الحرية، بغرض تقريب الصورة، لهذا يلجأ الشاعر إلى توظيف مثل هذه المصطلحات، لأنها

تساهم في تجسيد الفكرة، و السمة الحاضرة (ليلى) هي التي دلتنا على المظهر الغائب و هو الأهم.

2. و في قوله أيضا:

الطُّيُوفِ اللَّوَاتِي حَكَيْنَهَا

الطيوف كالمرأة العاكسة لوجه غير مرئي بكيفية مباشرة و محاكاة الأطياف لليلى هي المماثلة الصريحة، فالمحاكاة لا تكون معادلة إلا بانعكاسها، و الصورة الأيقونية هنا هي بصرية مركبة. فالطيوف ليست مجرد أفكار وهمية، و إنما هي صورية حقيقية مرئية لصور تتمثلها الشخصية الشعرية لعالم غير بصري، فالصورة هنا تقرب لنا الصورة أكثر حتى تتضح أكثر في ذهن المتلقي.

3. لن ترى بعد عَيْنَيْهَا:

تتضح الصورة الأيقونية نا بالبصرية المجسدة، و ذلك من خلال اصطناع العضو الممتاز لإفراز الأشعة و هو العين، لأن العضو البصري يشكل عضوا مميزا باعتباره يوضح الصورة و يقربها و يجسدها لنا الفكر.

الحيز الشعري:

لقد وظف الشاعر محمد العيد آل خليفة، الحيز الشعري في النص و ذلك لما له من دور إيحائي يتحقق من خلاله القصد الشعري منذ الوهلة الأولى.

ينشا من تشكيلات الخيال و ممكن أن يكون اتجاها أو بعدا أو مجالا أو فضاء، جوا أو فراعا يشمل كل حركة تحدث للشخصية الشعرية و هو عالم لا حدود له، يلجأ فيها الشاعر إلى خياله الإبداعي من خلاله توظيفه للحيز الشعري الذي يؤدي بدوره الوظيفة السيميائية يمكننا أن نقول الحيز الشعري أو الفضاء الشعري، لكن الفضاء أوسع من الحيز و النص الذي بين أيدينا يحمل عدة عبارات دالة على الحيز الشعري في قوله:

حِيَلَ بَيْنِي و بَيْنَهَا

نجد أن هذه العبارات فيها شيء من الحيز، أو من الحركة، أو الامتداد، فالشاعر يخبرنا أن تمة قوة خارجية حالت بينه و بين شيء ما، هذه العبارة تحمل عدة دلالات في باطنها و في تلك الحيلولة بين الشخصية الشعرية و موضعها و هي شديدة و قاسية تملك البعد، و كأن هذا البعد الذي لا حدود له يقوم على تحييز مفتوح، يريد الشاعر من خلاله العثور على مكان ليلى بالتحديد و في تحليلنا لحيز القصيدة الشعرية لمحمد العيد آل خليفة نجد عدة تصنيفات للحيز منه الحيز التائه، الحيز الحائل، الحيز الكاذب، الحيز المتحرك، الحيز الممنوع، الحيز العالم.

1. الحيز التائه:

و يتمثل في تلك الشخصية الشعرية المرسلة و المستقبلة في نفس الوقت، و الحائرة لا تجد من يتلقاها من المتلقين:

لم يحبني سوى الصدى أين ليلاي أينها؟!

أين ليلاي؟

أينها؟

فلم يجد الشاعر من المتلقين من يجيبه عن سؤاله المطروح و دلالتها الحيزية لدى الطرح الثاني، هي نفسها لدى الطرح الأول له فيه نوع من الحيزة و اليأس.

الحيز الأول وهمنا بأنه مفتوح، فلا يزال النص يحاوره و يخاطبه فإن حيزه اتسع من هذه عن طريق رجع صدى صوتك؟! و جعله حائرا و متسائلا.

فالشخصية الشعرية لا تعثر على ليلى، لأن حيزها في حقيقته أسطوري من نسيج الأخيلة.

2. الحيز القاصد على الاحتواء:

و هو ذلك الحيز الثابت الواسع و الرحابة ليست شرطا لاحتواء الموضوع في قوله.

السموات و الأرّا مني جميعاًا حَكَيْتَهَا

أنهاجا ما حَوَيْنَهَا

هذا الحيز شاسع يتميز بالرّحابة و لا يتقيد بمكان فلا تعني السموات إلا الأراضي و ما بينها إلا ما حولهن أن بيدين عن ليلى، فهذا الحيز واسع لا يعني بالضرورة وجودها لأنه لا يتقيد بمكان فهو فعل قاصر على الاحتواء.

3. الحيز الممنوع:

و كأن هذا الحيز ممنوع التحقيق، أي يستحيل تحققه إن صح التعبير مثلا في قوله:

حِيَلَ بَيْنِي و بَيْنَهَا

مَا لِلَيْلَايَ لَمْ تَصِلْ مُهَجَاتٍ قَدَيْنَهَا

نجد هذا الحيز فيه نوع من الاضطراب، فالحيلولة لم تقع إلا لوجود أو لافتراض ضمن ما يتدرج في البعد الأسطوري، فهذا امتد و نهايته تبقى مجهولة، فهو ممنوع الوقوع، لأنه يستحيل العثور على ليلى و الوصول إليها.

4. الحيز المتحرك:

هذا الحيز مضطرب يتميز بالحركة ضمن جمل من المجازات في قوله:

و عُيُونَا بَكَيْنَهَا؟

يَا عَيْنِي أُذْرُفِي

رَوَعَتْنِي بَيْنَهَا

سَالِكًا أنهجا

الحيز يمكن في تلك العيون التي تبكي، و الدموع التي تنهر، و ذلك البيت الذي يتمثل في فراق الحبيب، و كأنه يسلك طريقا في أبسط أطواره يتسم بجزيته متجسدة في أنحاء مختلفة، و الحيز هنا طويل و متشغب يشكل كل الأنهج و الطرقات الملتوية بحثا عن ليلى و يتميز الحيز هنا بالحركة رغبة في التخلص من الثبات و هو حافل بالعواطف و المشاعر لكن يتخلله الحزن و اليأس.

5. أما الحيز الحالم:

فهو حيز وهمي لا يتجسد في الواقع، لأنه ليس حقيقة و هذا لجأ إليه الشاعر لأنه لم يجد مخرجا له و متنفسا سوى هذا الحيز.

الزمن الشعري:

هذا النص الشعري يتأسس على زمن، و لهذا فالمكون الزمني يعد من المكونات الأساسية لأي نص أدبي، و الشاعر هو أكثر إحساسا بالزمن لأنه ذو حس مرهف، و بالتالي فإن الشخصية الشعرية تحسن التعامل مع زمن النص.

لأن هناك زمن الحدث، و زمن الكتابة و زمن التلقي، فالتشكيل الزمني ضروري لقيام أي نص أدبي سواء كان شعريا أو نثريا، و هذا ما لاحظناه في قصيدة "محمد العيد آل خليفة" بحكم تجربته الشعرية و عدم قناعته بالواقع المزري الذي كان يعيشه الشعب الجزائري/ كل هذا كان له تأثيره على النص الشعري من أجل التطلع إلى آفاق جديدة مستحدثة.

و كان من نتائج ذلك انفجار النص الشعري الجزائري و خروجه عن الكثير من القوانين التي كانت تحكمه و ذلك بابتكار نص شعري جديد بجميع خروقاته و انزياحاته، و قد اكتملت القصيدة الحديثة و تبلورت من خلال مكوناتها و لعل من أبرزها الزمن الشعري الذي كان له وقعه الخاص في القصيدة الشعرية، فقد استعمل الشاعر تسعة عشر فعلا في الماضي، و فعلان في صورة الحاضر و من الأفعال الماضية الواردة في النص: قضت، أصلت، أذاقت، تعشقت، روعتني، تعلقت و زمنين تقليديين في الحاضر هما: أذرف – إيه مقابل فعل واحد في الزمن المستقبل في قوله: لن تري. نلاحظ أن الشاعر استعمل الأزمنة الثلاث ماضي، حاضر و مستقبل لكن الزمن الطاغي في النص هو الزمن الماضي أكثر استحواذا، دليل على حدث مات يدل على زمن كانت فيه ليلى موجودة سعيدة تدل على فرحة الشعب الجزائري ثم فجأة اختفت و ضاعت من الشعب الجزائري و قد صنف الزمن إلى أربعة أضرب:

1. الزمن الممنوع:

يعني زمنا ممنوع التحقيق و الوقوع في قول الشاعر:

حيل بيني و بَيْنضهَا

هل قضت دين من قضى في المحبين دَيْنَهَا

يتضح تمام الوضوح، ان عبارات اليأس تتخلل هذه الأبيات و الحيلولة التي حدثت بين الشخصية الشعرية و موضوعها، وقعت و توقف الزمن و ضاع الحيز و الزمن الكامن في كل من "دين"

و "دينها" غير محدد في اللحظة التي ستتجلى فيها ليلى لعشاقها و لهذا يبتدئها بسؤال "هل" و هذا الزمن ممنوع لأنه مرتبط بحصول حال ممنوع وقوعه.

2. الزمن المريع:

و هذا الزمن الذي استعمله الشاعر هو مريع أي مخيف و فظيع في قوله:

رَوَّعَتْنِي بَيْنَهَا لاَ رَعَى اللهُ بَيْنَهَا

و تتمثل في مفارقة الحبيب العاشق، فلا رعاك الله يا زمن البين ! هذا البين الذي كان يعيشه الشاعر لقد روّعه زمن هذا البين أقبلت عابسا فلا رعاك الله.

3. الزمن الحالم:

هذا الزمن يطغى عليه طابع الحزن لأن حلم الشاعر في العثور على ليلى من الصعب تحقيقه في الواقع، قوله:

و تعشقت زينها

فتعلقت بالطيو فِ اللَّوَاتِي حَكَيْنَهَا

فالشاعر هنا يتعشق الحرية و ذلك التعشق هو حلم جميل، يأمل في العثور عليها، فقد ذكر أن جمالها فريد من نوعه، و دلالها لا يشبهه دلال، و هذه عبارة عن رسالة حالمة، يريد الشاعر تبليغها إلى

متلقيه، الذين هم في الأصل حالموه أيضا، فهو يجسد لنا حلم الجماعة الذين يحاولون التماس ليلى في الأطياف التي يحكيها، لكنه يظل حلما لا يتحقق.

إلا أن هذا التبليغ كان الشاعر يهدف من ورائه توعية شعبه بالاحتلال الشرير لأنه معني أيضا.

أما الزمن الأخير و الزمن البائس في قوله:

إيه يا عَيْنِي أَذْرُفِي لَنْ تَرَيْ بَعْدُ عَيْنَهَا

لَمْ يُحْيِينِي سِوَى الصَّدَى

هذا المن يتخلله اليأس في قوله "أذرفي الدموع" من الحيلولة القاسية و تتمثل في أن ليلى بعيدة و يحاول الشاعر توسيع مداه إلى أقصى الحدود الممكنة.

أما اليأس فيتجلى في إجابة الصدى للشخصية التي كانت تتساءل عن أمر ليلى هذا الصوت المقهور من جراء الظلم و الاضطهاد لقد ظل يبحث لكن لا أحد يستجيب لندائه، لا حياة لمن تنادي.

الإيقاع الشعري في قصيدة أين ليلاي:

الإيقاع خاصية من الخواص الأساسية للنص الشعري، يجعله يتمتع بخصائص صوتية موسيقية "يعطي للقراءة الشعرية بعدها الجمالي في تذوق الشعر"، و يشمل الإيقاع في النص بنيتين، بنية داخلية و بنية خارجية.

الموسيقى الخارجية ينحصر فيها الإيقاع في الوزن و القافية، أما بالنسبة للموسيقى الداخلية فهي تنبع من انسجام ألفاظه، و تعاشر حروفها، و ملائمة موضوع القصيدة للإيقاع الموسيقية، هناك صيغتان صيغة داخلية و صيغة خارجية في النص، بالإضافة إلى الإيقاع التركيبي الذي يتمركز على سطح الخطاب الشعري.

و لهذا يلجأ الشاعر المميز إلى لعناية بالجرس الموسيقي الإيحائي لما له من أثر فعال في جمالية النص و أبعاده الدلالية و أثره الإيقاعي الفني.

فضاء النص:

عبارة عن بنية لغوية وفق نسق معرفي، و تنشأ من خلال علاقات انفعالية، و حركية تندمج فيها الذات المبدعة، التي تعتبر المحرك الأساسي لحركة النص و انسجامه، و تنقل المتلقي كشريك أساسي و فعال في العملية التفاعلية و التواصلية من خلال محاولته لفك رموز النص و شفراته، و ذلك بعد تفكيكه و ترسيخه وفق أدوات إجرائية تستند إلى رصيد معرفي و فكري و خبرات قرائية مختلفة تجتمع في قالب تأويلي محض، يتوافق مع قابلية المتلقي في تذوق النص و تلقيه، خاصة و أن قارئ الشعر يجب أن يمتلك كل المقومات و المؤهلات التي تعتبر معيارا أساسيا في عملية التلقي حتى يتمكن من البحث عن مكامن الجمال في النصوص الشعرية بعد تأويلها تأويلا يستند إلى معايير نقدية و ذوق خاص بصياغة المعنى من جديد و إنتاجه وفق متطلبات النص حتى يتحقق التواصل بينهما، لأن التذوق يفترض القدرة على الاختيار و الانتباه لعناصر الجمال، و لخصائص العمل الفني ثم يسعى

للفهم، و محاولة إعادة بناء تجربة الفنان الخيالية بدقة و وفق تصوره الذهني فيشعر حينها بالنشوة و اللذة، و يستمتع بتذوق النص. و لهذا من المفروض أن يكون تلقي المتلقين تلقيا إيجابيا، لأن له دورا في صناعة الجديد من جديد كعضو فاعل في عملية التواصل مع النص الشعري.

و مشروع القراءة السيميائية هي التي تنثر عدة تساؤلات حول النص، و لا يجب عنها سوى التأويل و التفسير، و مقارنة النص في ضوء أدوات إجرائية عينية للاقتراب من معناه الحقيقي.

الخاتمـــة

نصل في ختام هذا البحث إلى جملة من الملاحظات و النتائج أهمها:

1. أن اللسانيات تسعى إلى معرفة أسرار اللسان من حيث هو ظاهرة إنسانية عامة في الوجود البشري.
2. استكشاف القوانين الضمنية التي تتحكم في بنية الجوهرة.
3. البحث عن السمات الصوتية/ و الصرفية و التركيبية، و الدلالة الخاصة للوصول إلى وقع قواعد كلية.
4. تحديد خصائص العملية التلفظية و حصر العوائق العضوية و النفسية و الاجتماعية.
5. أن اللسانيات حظيت باهتمام كبير من طرف الدراسات العربية و الغربية وقد تعددت الدراسات حوله.
6. استطاعت اللسانيات أن تستحوذ على كافة الدراسات اللغوية الحديثة و المعاصرة كونها المستجد الجديد في حقل المعرف العلمية اللغوية.
7. تطلع اللغويين العرب على ما أفرزته الحضارة اللسانية الغربية بمختلف معطياتها المعرفية و المنهجية و كان لكل واحد من رواد العرب منهم رأيه الخاص في تبني الفكر اللساني الغربي و إسقاطه على مكتسبات التراث اللغوي العربي فكان لازما أن تختلف الإسقاطات و الاحتجاجات و التفسيرات في كيفية تلقي اللسانيات الغربية.
8. أخذت الدراسات اللسانية الغربية في تطور كبير في العصر الحديث لم يعرف له مثيل و أخذت بذلك تتشعب و كانت الشخصية الرئيسية وراء ظهور ذلك العلم هو

اللسان الفرنسي "فرديناند دي سوسير"، الذي عرف لأول مرة في المجتمع من خلال مساهمته المهمة في اللسانيات الهند الأوروبية.

9. يعتبر دو سوسير هو الذي دشن اللسانيات بمفهومها الحديث و لم يتفوق عليه أحد في ذلك.

10. أعقب الدراسة السوسيرية مجموعة من الاتجاهات اللسانية الحديثة تمثلت في مجموعة المدارس أهمها: (المدرسة الوظيفية، المدرسة التوليدية التحويلية، المدرسة البنيوية، المدرسة النسقية).

11. التأويل عند علماء العرب هو عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ، و يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

12. يقابل مصطلح التأويل في الثقافة الغربية مصطلح: (التأويل، علم التأويل، نظرية التأويل، التأويلية، الهيرمينوطيقا)، و هو مصطلح قديم.

13. لقد ارتبط المصطلح في بدايته بالنص الديني، غير أن أواخر القرن الثامن عشر و بداية القرن التاسع عشر شهدت انعطافا فاصلا في تطور الهيرمينوطيقا مع عدد من المفكرين أدى إلى إرساء قواعد لفهم النص الديني.

14. اتساع المفهوم ليشمل عمليات التأويل المعرفية إلى غادمير، فإن مفكري الهيرمينوطيقا المعاصرين قد أولوا اهتماما لإقامة الهيرمينوطيقا بوصفها علما لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي.

15. لقد استنبط النحاة كلام العرب أصولا و قواعد جعلوها الأساس الذي قام عليه النحو العربي، و لأن ما وضعوه من أصول نحوية لم يمثل جميع ما سمعوه من العرب، بل لم يكن موافقا لبعض نصوص القرآن الكريم المتواترة، و الحديث الشريف و كلام العرب كل ذلك أدى إلى لجوء النحاة إلى عديد من التأويلات كما جاء على النحو منتظما لا تستدعي من ظاهرة إلا ردّها إلى ذلك النظام، و جعلها موافقة له.

16. من خلال تحليل قصيدة "دعيني و قولي" للشاعر الصعلوك الشنفرى تبين أن لفروع علم اللغة العام أو اللغويات، القدرة على تحليل الخطاب الشعري مثلها مثل الآليات الحاجية و البلاغية و الإيقاعية، و قد أبرزنا من ذلك خلال المستويات الصوتية و الصرفية، و المعجمية و التركيبية ثم الدلالية.

17. يبقى التأويل المحرك الأساسي للنصوص الأدبية لأنه موضوع جدي يستحق فيه و معالجته جانب النصوص الشعرية التي يتوافق معها و هذا ما لاحظناه من خلال قراءتنا التأويلية في قصيدة "أين ليلاي" للشاعر محمد العيد آل خليفة.

و في الأخير لا يسعنا القول إلا أن هذا العمل كأي عمل بشري لا يتصف بالكمال لأن الكمال لله وحده نسأله أن يوفقنا فيه.

المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم

المصادر

1. ابن تيمية، التفسير الكبير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة،دار الكتب العلمية، بيروت، دط، مجلد2، 2008.
2. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ت 0728: المسودة في أصول الفقه: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة.
3. ابن تيمية، مجموع الفتاوي الكبرى، تح: عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.
4. ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، ج1.
5. ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1985، السفر الثالث.
6. ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو علاء العفيفي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 2003.
7. ابن قيم الجزوزية، إعلام الموقعين، تح: مشهور بن حسن أل سليمان أبو عبيدة، المجلد 4.
8. ابن منظور (جمال الدين أو الفضل محمد بن مكرم، ت711 هـ)، لسان العرب، تحقيق أمين عبد الوهاب و محمد الصاوي العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1417هـ، 1997م، ج4.
9. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1994، (مادة أول).
10. أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، المجلة 1322، 1هـ، 1960م.

11. أبو حيان التوحيدي، البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود و آخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، 1993.

12. أبو عبيدة بن معمر المثنى، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سركين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج1، 1981م.

13. الأمدي، سيف الدين أبو الحسن، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط الشيخ إبراهيم العجوز، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3.

14. البخاري، محمد إسماعيل، ت 256هـ، صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001.

15. تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف، لزمخشري، تحقيق خالد سزمعاني، عمر بلخير، دار جامعة مولود معمري، الجزائر، تيزي وزو، ط1، 2011.

16. التهاوني: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، ط1، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1972م، ج2.

17. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مطبعة الحلبي، القاهرة، ج2، 1935.

18. الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني، تحقيق: فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، دار الملتقى، ط1، 2008.

19. الحصاص، الإمام حجة الإسلام أبو بكر أحمد بن علي الرازي 370هـ، أحكام القرآن، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ج3.

20. الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي (1993) و إبراهيم السمرائي (2001م)، معجم العين، مؤسسة الإعلامي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1988، ج8.

21. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح، صفوان عدنان داوودي، دار القلم الدار الشامية، دمشق، بيروت، ط4، 2009م.
22. الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر: البرهان في علوم القرآن: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، ج1، 1957.
23. الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
24. السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، دط، الجزء 5، 1988.
25. سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، الخانجي، القاهرة، ط3.
26. شعر مزاحم العقيلي.
27. الطبري، أبو جعفر محمد بن حرير ت 0310: جامع البيان عن تأويل أي قرآن: تحقيق الأستاذ محمد شاكر، ط1، عمان، دار الإعلام، بيروت: دار ابن حزم 2002، مج5.
28. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد ت 505هـ، المستصفى من علم الأصول، مكتب التحقيق الأستاذ محمد شاكر، دار الإعلام، بيروت، ط1، مج5، 2002.
29. الفارابي (أبو نصر محمد بن طرخان): إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، 1931.
30. الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، ت817 هـ، القاموس المحيط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج1، 1397هـ، 1977م.
31. القاصني عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، تح: رضوان السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2008.

32. الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، ط1، الرسالة، بيروت، 1996، مادة خطب، شرح الكوكب المنير، ج1.

33. محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، دط.

34. محمد جمال الدين القاسمي، تفسير القاسمي (محاسن التأويل) تحقيق: محمد عبد الفؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1957.

35. يورغن هابرماس، المعرفة و المصلحة، تحقيق: حسن صقر، إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002.

المراجع

1. ابن الأنباري، الإعراب في جدل الإعراب، دار الفكر بيروت، ط1، 2، 1957م.

2. ابن السبكي، عبد الوهاب: جمع الجوامع، بيروت، دار الكتب العلمية، ج2.

3. ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، طبعة الخانجي، 02، ج1، 1973م.

4. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، مكتبة التربية للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1987م.

5. ابن عربي، مواقع النجوم و مطالع أهل الأسرار و العلوم، دار نينوي للدراسات، بيروت، دط.

6. أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987م.

7. أبو محمد الحسن بن مسعود (الفراء البغوي)، معالم التنزيل في التفسير، طبعة المنارة، القاهرة، 1985.

8. أحمد الغفار، ظاهرة التأويل و صلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط.

9. أحمد حساني: دراسات في اللسانيات التطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2000م.

10. الألوسي شهاب الدين، تفسير الألوسي، مقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.

11. أنور الجندي، "اللغة العربية بين حماتها و خصومها"، مطبعة الرسالة، 2008م، بيروت.

12. بوطارن محمد الهادي، المصطلحات اللسانية و البلاغية و الأسلوبية و الشعرية، دار الكتاب الحديث، دط.

13. تمام حسان، "منهاج البحث في اللغة"، دار الصفاء للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 1971م.

14. تمام حسان، الأصول، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1991م.

15. تمام حسان، منهاج اللغة، مكتبة الأنجولالمصرية، القاهرة، ط1، 1990م.

16. جابر عصفور: آفاق العصر، مهرجان القراءة للجميع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997.

17. جلال الدين السيوطي، الاقتراح في علم الأصول، دار البيروتي، دمشق، ط1، 2006م.

18. الجويني، غمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ت 478هـ: البرهان في أصول الفقه، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1977، ج1.

19. حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط.

20. خليفة بوجادي، اللسانيات الالنظرية، دروس و تطبيقات.

21. خولة طالب الإبراهيمي: في اللسانيات، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2000م.

22. د. عبد الحميد السيد مصطفى، "المنهج التحويلي التوليدي"، دراسات في اللسانيات العربية: بنية الجملة العربية، التراكيب النحوية و التداولية، علم النحو و علم المعاني، ط1، 2004م.

23. د. محمود عكاشة تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دراسة تطبيقية في أساليب التأثر و الإقناع الحجاجي النسوي في القرآن الكريم، دار النشر للجامعات، ط1، 2004.

24. سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، ط1، بيروت، مجد المؤسسات الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 2002م.

25. سليم بابا عمر: اللسانيات العامة المسير، الجزائر، 1990، دط.

26. شفيقة العلوي، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، أبحاث الترجمة و النشر و التوزيع، ط1، 2004م.

27. الشنقيطي، محمد بن المختار: مذكرة في أصول الفقه، المدينة المنورة، مكتبة العلوم و الحكم، ط5، 2011م.

28. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحالبي، و أولاده، 1937.

29. صالح بلعيد، "المؤسسات العلمية قضايا مواكبة العصر في اللغة العربية"، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1995م.

30. صالح بلعيد، "دروس في اللسانيات" دار هومة، الجزائر، ط4، 2004م.

31. صالح بلعيد، "مصادر اللغة"، ديوان المطبوعات الجامعية، ط4، 1994م.

32. صالح محمد أوديب: تفسير النصوص، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، مج2، 1993م.

33. صلاح الدين حسيني/ "في اللسانيات العربية"، المكتبة اللسانية دار الفكر العربي، ط1، 2011.

34. صلاح حسين: اللسانيات و علم اللغة المعاصر، دار الكتاب الحديث، دط.

35. صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين لمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط1، 2002م.

36. عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادمير، ط1، القاهرة، دار رؤية.

37. عاطف فضل: مقدمة في اللسانيات، دار المسيرة للنشر و التوزيع، ط1، 2011م.

38. عبد الرحمن الحاج صالح، اللغة العربية و تحديات العصر، في البحث اللغوي و ترقية اللغات، نصوص أعمال ندوة "مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية"، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2001م.

39. عبد الرحمن حاج صالح: مدخل إلى علم اللسان البشري، موقع للنشر، الجزائر، طبع بالمؤسسة الوطنية للفنون المطبعية.

40. عبد الرحمن حاج صالح، "بحوث و دراسات في اللسانيات العربية"، الجزء الأول، موقع للنشر، الجزائر، طبع بالمؤسسات الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرغاية، الجزائر.

41. عبد السلام المسدي، مباحث تأسيسية في اللسانيات، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2010.

42. عبد العزيز العماري، "قضايا لسانية"، الطبعة الأولى، مطبعة سندي، مكناس، 2000م.

43. عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا و التأويل، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2008م.

44. عبد الغاني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.

45. عبد الفتاح أحمد حموز، التأويل النحوي في القرآن، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 1984م.

46. عبد القادر الرباعي، التأويل: دراسة في آفاق المصطلح، عالم الفكر، الكويت، 2002م.

47. عبد القادر الفاسي الفهري، "اللسانيات و اللغة العربية"، دار التةبقال للنشر و التوزيعن ط1، 1955م.

48. عبد القادر الفاسي الفهري، "المعجم العربي بنماذج تحليلية جديدة"، دار توبقال، ط1، 1986م.

49. عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات و اللغة العربية، ج1، الطبعة 03، دار برتقال، 1993.

50. عبد القادر عبد الجليل، اللسانيات الحديثة، دار الصفاء، الأردن، ط1، 2002م.

51. عبد الله محمد الصديق الغماري الحسني الإدريسي، بدع التفاسير، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، القاهرة، ط3، 2010م.

52. علاء الدين علي بن محمد إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت، دط، 1979م.

53. علي الحبيب الفريوي، مارتن هيغر، الفن و الحقيقة أو الانهاء الفينولوجي للميتافيزيقا، ط1، بيروت، دار الفاراسي، 2008م.

54. علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م.

55. علي حرب، الممنوع و الممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، عام 2000م.

56. عمايرة خليل أحمد: في نحو اللغة و تراكيبها، منهج و تطبيق عالم المعرفة، جدة، ط1، 1984م.

57. غبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، مؤسسة الانتشار العربي، لندن، بيروت، القاهرة، ط1، 1990م.

58. غلي حرب، التأويل و الحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط1، 1999م.

59. فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، د. عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2007م.

60. كريم حسين الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 2006م.

61. كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1985م.

62. مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، دار ينور للطباعة و النشر، العراق، 2013م، دط.

63. محمحد محمد يونس، "مدخل إلى اللسانيات"، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2004م.

64. محمد الكناني، جدل العقل و النقل في مناهج التفكير الإسلامي، دار الثقافة، بيروت، 2000م.

65. محمد حسين الطاطيائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، القسم الثاني.

66. محمد صغير بنائي، "المدارس اللسانية في التراث العربي و في الدراسات الحديثة، دار الحكمة، الجزائر، دط، 2001م.

67. محمد مصطفى عزام، المصطلح الصوفي التجربة و التأويل، مطبعة فيدي برانت، الرباط، ط1، 2000م.

68. محمد مفتاح، التلقي و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2001م.

69. مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة، دار الكتاب الجديدة، ط1، 2001م.

70. من محتويات ابن الترفي و آخرون، سؤال الأصل: مقاربات في فلسفة التاريخ، دار العرب للنشر و التوزيع، ط1، 2008م، الجزائر.

71. ميشال زكريا: علم اللغة الحديث، المبادئ و الأعلام، المؤسسة العربية للدراسات و انشر، بيروت، ط2، 1983م.

72. نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.

73. نصر حامد أبو زيد، الخطاب التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2000م.

74. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار التنوير، بيروت، دط، 1983م.

75. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 1998م.

76. نعمان بوقرة، اللسانيات اتجاهاتها و قضاياها الراهنة، عالم الكتاب الحديث، ط1، 2009م.

77. نور الدين الأشموني الشافعي، شرح الأشموني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.

الكتب المترجمة إلى اللغة العربية:

1. بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة و حسان بورقية، عين الدراسات و البحوث الاجتماعية و الإنسانية، ط1، 2001م.
2. بول ريكور، نظرية التأويل، خطاب و فائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، الناشر المركز الثقافي العربي، المعرب، ط1، 2003م.
3. فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنة العامة، ترجمة صالح القرمادي و آخرون، الدار العربية للكتابة، طرابلس، 1985م.
4. فرديناند دي سوسير، علم اللغة العام، ترجمة الدكتور يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي، د. مالك يوسف المطلبي، العراق، بيت الموصول، 1988م.
5. مارتن هيدغر، التقنية الحقيقية و الوجود، ترجمة: محمد سبيلا و عبد العادي مفتاح، دط، بيروت، المركز الثقافي العربي، دت.
6. مارتن هيدغر، طرق هيدغر، ترجمة: حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط1، 2007م.
7. مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دط، القاهرة، دار الثقافة، 1977م.
8. هانز جورج غادمير، الحقيقة و المنهج، ترجمة: حسن ناظم و علي حالم صالح، دار أوبا للنشر و التوزيع، طرابلس، ط1، 2007م.
9. هانز جورج غادمير، فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006م.
10. هانز جورج غادمير،: "خطاب التأويل"، خطاب الحقيقة، الفكر العربي المعاصر، ترجمة عمر مهيبل، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط1، 2000م.

المجلات و الدوريات باللغة العربية

1. التأويل البعيد القريب و أثرهما في الحكم الأصولي، د. نبيل غريب، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، جامعة الموصل، المجلد10، العدد 04، 2011م.
2. تأويل التاريخ و تاريخية التأويل، مجدي عز الدين حسن، الحوار المتمدن، العدد 3662، 2012م.
3. تقدم اللسانيات في الأقطار العربية، وقائع ندوة جمهورية أربيل، 1987م، الرباط.
4. خالد سيلكي: التراث و الخطابة، مجلة جذور: النادي الأدبي الثقافي بجدة، الرياض، ج8، مج4، 2002م.
5. صلة التراث اللغوي العربي باللسانيات، د. مازن الوعر، مجلة التراث العربي.
6. عبد القادر التيجاني، التفسير التأويلي و علم السياسة الإسلامية، المعرفة، ع10، السنة3، خريف 1418هـ/1997م.
7. فرقودة فاطمة، التأويل الهيدفغوي و قراءة لهرلدرلين (الإصغاء إلى صوت الوجود)، مجلة الحوار الثقافي، مجلة فصلية أكاديمية محكمة، الجزائر، عدد خريف و شتاء 2006.
8. في رحاب اللغة العربية، عبد الجليل مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 2007م.
9. مفتاح التأويل: قراءة في التراث الإنساني، محمد شوقي الزين، نقلا عن مقال الهرمنيوطيقا و المنهج، مركز الدراسات و البحوث الإنسانية.
10. وقائع الندوة الجمهورية، الرباط، 1981م، منظمة الأمم المتحدة للعلوم و الثقافة، "تقد اللسانيات في الوطن العربي".

الرسائل الجامعية

1. التونسي نعيمة، "الكتابات اللغوية في الجزائر"، مذكرة تخرج لنيل إجازة إشراف محمد دروسي، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب، 1993م.

الفهرس

الفهرس

العنوان **الصفحة**

كلمة شكر

إهداء

مقدمة ..... أ

مدخل 07

ماهية اللسانيات 08

ماهية التأويل 11

ماهية الخطاب 16

الفصل الأول: اللسانيات العربية المعاصرة و إرهاصات التجديد

المبحث الأول: اللسانيات عند أبرز منظري العرب 22

المطلب الأول: إسهامات عبد الرحمن حاج صالح 22

المطلب الثاني: إسهامات الفاسي الفهري 29

المطلب الثالث: إسهامات عبد السلام المسدي 37

المبحث الثاني: اللسانيات العربية و مظاهر التجديد 47

المطلب الأول: الدراسات اللسانية عند العرب 47

المطلب الثاني: الدراسات اللسانية عند الغرب 54

الفصل الثاني: التأويل عند أبرز منظري الغرب و العرب

المبحث الأول: التأويل عند الغرب 83

المطلب الأول: التأويل عند القدامى 83

التأويل عند فريديريك شلاير ماخر 83

التأويل عند فيلهم دلتاي 88

التأويل عند هايدغر 93

المطلب الثاني: التأويل عند المحدثين 101

التأويل عند هانس غيورغ غادمير 101

التأويل عند بول ريكور 107

المبحث الثاني: التأويل عند العرب 115

المطلب الأول: التأويل عند القدامى 115

التأويل عند النحويين 115

التأويل عند الأصوليين 119

التأويل عند المفسرين 130

المطلب الثاني: التأويل عند المحدثين 144

الفصل الثالث: النموذج التطبيقي

المبحث الأول: التحليل اللساني لقصيدة "دعيني و قولي" للشنفرة 159

المبحث الثاني: التحليل التأويلي لقصيدة "أين ليلاي" لمحمد العيد آل خليفة 175

خاتمة 195

قائمة المصادر و المراجع 199

ملخص

الفهرس