

**قراءة النص الشرعي وتأويله عند المفسرين- دراسة في
هدي نظرية التلقى**

مقدمة:

إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ هُوَ النَّصُّ الْأَكْثَرُ قَدْسِيَّةً فِي تَارِيخِ الْعَرَبِ وَالْمُسْلِمِينَ، فَمِنْذُ اللَّحْظَاتِ الْأُولَى لِنَزُولِهِ عَلَى صَدْرِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ (ص) وَهُوَ يَحْظِي بِكُلِّ التَّبَجِيلِ وَالتَّعْظِيمِ، وَقَدْ أَحَاطَهُ الْمُسْلِمُونَ بِعَنَائِيَتِهِمْ وَرِعَايَتِهِمْ، وَسَعَوْا فِي حَفْظِهِ وَقِرَاءَتِهِ، وَمِنْ ثَمَّ مَحَاوَلَةٌ فَهْمِهِ، وَتَفْسِيرُهُ وَتَأْوِيلُهُ، وَكَانَ أَسَاسُ ذَلِكَ الْفَهْمِ وَالتَّأْوِيلِ تَحْيِيصُهُمْ بِلُغَتِهِ الْبَلِيغَةِ الَّتِي هِيَ سِرٌّ أَعْجَازُهُ، وَمَكْمَنُ تَفْرَدِهِ، وَمَوْطِنُ جَمَالِهِ.

ومنذ انبثاق الدعوة الإسلامية وانتشارها بين الأمم، وخروجها من صحراء الجزيرة إلى آفاق العالمية تشكلت بيئات ثقافية متعددة الاتجاهات، ومتباينة المشارب كان لها أهمية فائقة توجيه بوصلة التلقي لهذا النص الشرعي المقدس، وكانت أهم تلك البيئات الثقافية تأثيراً في تأويل هذا النص تلك التي تعتمد في منهجها على اللغة والكلام؛ إذ استطاعت اللغة أن تشغل الحيز الأكبر من حياة الإنسان على الصعيدين الفكري والاجتماعي، وكانت اللغة في ذلك كله كياناً معقداً يصل الأبعاد الداخلية والخارجية بما يمكن من عملية الاتصال والتواصل.

إنَّ الالتفات إلى دراسة بنية اللغة في نظام تركيبى معين قد تنامى في الآونة الأخيرة. وقد عُنونتُ هذه الدراسات والبحوث والآراء بعناوين عديدة كان أبرزها (النص) بوصفه (بيئة لغوية) تتضح معالمها في إطارها الخاص. وارتبطت مع هذه الكلمة (النص) مصطلحات أخرى مثل (الخطاب) و(التأويل)، إذ مثَّل الخطاب البعد الأوسع لتركيب اللغة السياقى، كما مثَّل هذا التأويل آلية فهم هذا النص أو الخطاب.

أ.م.د. رزاق عبد الأمير الطيَّار
كلية اللغات/ جامعة الكوفة

وقد استطاعت هذه البحوث أن تجد لها صدًى واسعاً في التطور العالمي، مما أدى إلى الاهتمام المتزايد بدراسة النصوص من حيث أنها تكون البنية التحتية الفكرية للبيئات المنتجة. بيد أن هذه البيئات ما كانت لتجد فرصة في الانطلاق لولا وجود البيئات المتلقية التي وقع على عاتقها قراءة النصوص المنتجة، ومن ثم تأويلها غير أن هذه البيئات المتلقية قد أنتجت نصوصاً هي الأخرى كانت مجالاً للتلقي والقراءة. وهذه هي مشكلة البحث التي يسعى لبیانها وكشفها.

من أهم البيئات التي تلقت النص القرآني والشرعي بيئة المفسرين فقد توجهت عنايتهم منذ اليوم الأول نحو لغة القرآن الكريم، وشيئا فشيئا تبلورت رؤية فلسفية خاصة لبيئة محددة تحكمها أصول ثابتة تتلقى الخطاب القرآني، وتحاول تأويله بوصفه نصا شرعيا رساليا سماويا خوطب به بني البشر لهدايتهم وتبليغهم تعاليم السماء وأحكامها.

يحاول هذا البحث كشف النقاب عن قراءة المفسرين للنص القرآني والنصوص الشرعية الأخرى (الأحاديث النبوية) من خلال إجابة النظر وإعمال الفكر في كتبهم التفسيرية، التي تمثل نصا ثانيا منبثقا عن النص القرآني من خلال قراءة المفسر للنص الشرعي، وتسير هذه

الدراسة في هدي (نظرية التلقي) وما توصلت إليه من تحديد لأطراف عملية التلقي وتوصيف لسمات القارئ ومرجعياته.

انقسمت الدراسة على ثلاثة مباحث، خصص المبحث الأول لتحديد أسس البحث النظرية فعرض لمفهوم النص ومفهوم القراءة ومفهوم التأويل، وعرض المبحث الثاني لدراسة (مرجعيات قراءة النص) في حين درس المبحث الثالث (أنماط قراءة النص عند المفسرين)، ثم جاءت الخاتمة لتلخص أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة.

المبحث الأول: أسس البحث النظرية:

مفهوم النص:

أهم الدلالات اللغوية التي يمكن أن نرصدها في المعجم العربي لكلمة (النص) هي (الرفع والانتهاء)، فالنَّصُّ : رَفَعُكَ الشَّيْءَ، وَنَصَّ الحديثَ يَنْصُهُ نَصًّا : رَفَعَهُ إِلَى صاحبه، وكل شيء أَظْهَرْتَهُ، فَقَدْ نَصَّصْتَهُ، وَنَصُّ كُلِّ شَيْءٍ : مُنْتَهَاهُ^(١). لم نجد لهذه المفردة استعمالا في القرآن الكريم، أما في النصوص الشرعية الأخرى فقد استعملت في الحديث النبوي بمعانيها اللغوية آفة الذكر^(٢)

تَلَقَّفَ الْمُحَدِّثُونَ كَلِمَةَ (النَّصِّ) لِمَا فِيهَا مِنْ دَلَالَةٍ رَفَعَ الْحَدِيثَ إِلَى قَائِلِهِ مِمَّا أُعْطِيَ لِلْكَلِمَةِ بَعْدَ

دينياً وقديماً، أتاح لها فيما بعد أن تصبح مصطلحاً فقهياً وأصولياً للدلالة على الكلام الذي لا يقبل التأويل^(٣). وبقيت هذه الدلالة حاضرة في كتب التراث الإسلامي بما في ذلك كتب التفسير والكلام والتصوف. ويورد الجرجاني (٨١٦هـ) في التعريفات ما يؤيد شيوع هذا المفهوم للكلمة فـ((النص: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً ؛ وقيل ما لا يحتمل التأويل))^(٤)، ولا يزال هذا المفهوم حاضراً في لدراسات الفقهية والأصولية المعاصرة^(٥). إلا أنّ كلمة (النص) شقت لها بعداً آخر في الاستعمال الحديث وخاصة في الأوساط الثقافية العامة. وكان ذلك من تأثير الترجمة. فقد كانت كلمة (TEXT)^(٦) ((في اللغات الأوروبية تعني نسيجاً من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة))^(٧). وقد وجد المترجمون أن الكلمة (TEXT) تقترب في دلالتها من كلمة (النص) في العربية. وكانت هذه الكلمة (TEXT) ماثراً دراسات كثيرة ومتنوعة وفي أطر فكرية وفلسفية مختلفة ولما ترجمت هذه الدراسات حملت كلمة (النص) رؤى دلالية متشابكة وواسعة^(٨).

لقد استتكر بعض الدارسين محاولة إطلاق (النص) على أي كلام وخاصة القرآن التزاماً بالدلالة الأصولية للكلمة والتي تنضوي تحت المقول المشهورة (لا اجتهد مع النص)^(٩).

وقد رجح بعض الدارسين أن نقل كلمة (نص) من المعنى القديم إلى المعنى الحديث إنما حدث في زمن الفلاسفة المسلمين^(١٠) اعتماداً على ما نقله ابن خلدون في تسمية منطق أرسطو في قوله: ((وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى (النص)))^(١١).

ومهما تكن دلالة (النص) هنا فإنها لا تمثل المدلول الحديث الذي جاء من أثر الثقافة الغربية ولا يمنع هذا التصور وجود المناسبة بين الاستعمال القديم والاستعمال الحديث. ومن هنا بدت الحاجة واضحة إلى تحديد مفهوم كلمة (النص) الحديثة بما يتفق مع رؤى هذه الدراسة من دون انقطاعه عن المنظومات الدلالية للمصطلح ولكن في إطار تشذيبه وتهذيبه ولتأسيس بعد إسلامي آخر في مجال النقد الفكري للأدب. يرى بول ريكور أن كلمة (نص) تطلق: ((على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة، إن هذا التثبيت أمر مؤسس للنص ذاته ومقوم له))^(١٢)، بينما تقول (جوليا كرسيتينا) : ((النص ليس تلك اللغة التواصلية التي يقننها النحو، فهو لا يكفي بتصوير الواقع أو الدلالة عليه. فحيثما يكون النص دالاً... فإنه يشارك في تحريك وتحويل الواقع الذي يمسك به لحظة انغلاقه.))^(١٣). (النص) وفق هذين المفهومين بنية ثابتة تتحرك كلياً من الإشارة إلى الرمز، من

إن هذه الصفة لا بد من فهمها في إطار سياقي آخر هو الخطاب الذي ((يمثل جملة من المنطوقات الأدائية، التي تنتظم في سلسلة معينة لتنتج - على نحو تأريخي- دلالة ما ، وتحقق أثراً معيناً))^(١٥). مع التأكيد أننا في هذا الإطار لا نريد من (النص) أن يكون مفهوماً آخر (للجملة) أو أنه ((النتوء الطبوغرافي للخطاب))^(١٦). بل أنه يمثل مرحلة ما وراء الجملة، وما قبل الخطاب

قلنا: إن النص (منظومة كلامية مكتفية بذاتها ومكملة في دلالاتها تكون مع مثيلاتها خطاباً))، ((ويخلق الخطاب تفاعلاً حضارياً مع المجال الاجتماعي الذي يعدّ مهاداً لتلقي موضوعه، فيتجادل مع غيره من الخطابات ويشتبك مع وعي المخاطبين في محاولة لدفعهم إلى حقل قناعاته))^(٢٢). لا ريب في أن هذا التفاعل الحضاري لم ينتج عن فراغ، وإنما هناك قيمة أيديولوجية كامنة في الخطاب. وإلاّ فإنه لا يثير

في الوعي تفاعلاً مؤثراً، ولا يخفى أثر (المنظومات الكلامية) في خلق هذا البعد الأيديولوجي . ويعني هذا أن النص يتضمن دلالة أيديولوجية ولكنها غير مكتملة أو انها غامضة، وهذه صفة مهمة في النص ولكنها ليست صفة مستقلة عن الوظيفة الرئيسة للنص، إذ إن الوظيفة الأساسية للنص هي وظيفة جمالية ذات طبيعة أيديولوجية . والعلاقة بين وظيفة النص وطبيعته علاقة تلازمية، فالنص ((وهو يطمح إلى تقديم عالمه بقدر كبير من الشفافية والشعرية لتوليد إحساس بالجمال فإنه يقوم بوظيفة أخطر هي محاولة تجميع كل عناصر الثقافة واختزالها في فضاء محدود))^(٢٣). وهنا يتضح المفهوم الجديد للنص الذي تتبناه هذه الدراسة فالنص: (منظومة كلامية أيديوجمالية مكتفية بذاتها ومكتملة في دلالتها تكتسب وجودها من تميزها واستقلالها، وتكتسب بقاءها من انفتاحها على حركة الوعي لتكوّن مع مثيلاتها خطاباً) ، ويبدو إن الخطاب إنما هو مجموعة نصوص يجمعها هدف أيديوجمالي مشترك.

مفهوم القراءة:

يرجع لفظ (القراءة) في المعاجم العربية إلى معنى (الجمع) قال ابن منظور: ((قَرَأْتُ الشَّيْءَ قُرْآنًا : جَمَعْتُهُ وَضَمَمْتُ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ...، معنى قَرَأْتُ الْقُرْآنَ : لَفَّضْتُ بِهِ مَجْمُوعاً أَيْ أَلْقَيْتَهُ...،

وقال ابن الأثير: تكرر في الحديث ذكر القراءة والافتراء والقارئ والقرآن، والأصل في هذه اللفظة الجمع ، وكلُّ شيءٍ جَمَعْتَهُ فَقَدْ قَرَأْتَهُ...))^(٢٤)، معنى هذا أن القراءة هي التلفظ بحروف الكلمات وجمعها منطوقة بعضها إلى بعض حتى تكون منها سلسلة صوتية لغوية تماثل المكتوب في الصحيفة أو الكتاب لتدل على معانيها اللغوية.

أما في الاصطلاح النقدي والأدبي فقل أن القراءة lecture ((هي فك كود الخبر المكتوب، وتأويل نص أدبي ما))^(٢٥) وقيل أن القراءة هي: ((تشغيل مجموعة من عمليات التحليل، وتطبيقها على نص مُعطى، وتقديم هذه القراءة نفسها كإنتاج مقابل للوصف أو الشرح الكلاسيكي للنص الأدبي، إنها قراءة لاشتغال النص، أي للعمليات التي تؤسسه كنص من النصوص))^(٢٦)، يتضح من هذا الكلام أن القراءة تختلف اصطلاحياً عن (شرح النص) أو (وصف النص)، فالشرح يسعى إلى بيان مكان الغموض وعدم الوضوح في النص بمفردات أبسط في الدلالة وأكثر وضوحاً، أما الوصف فيحاول أن يبين ما حول النص من ملامح وسمات، في حين تمثل القراءة إنتاجاً أدبياً جديداً لنص جديد منطلق من النص الأصلي ويتخذ أساساً له، ((فالقراءة في استعمالها العادي، خطية من جهة اهتمامها بفك ألغاز الصيغة الخطية للمكتوب، وعمودية

وفي ضوء هذا الفهم للقراءة أثّرت مجموعة من الأسئلة منها: هل يكفي القارئ بعلاقات ذاته أو يتلقى شيئاً من خارجها؟ هل يقرأ القارئ بحرية أو أنه يتوسم خطى قارئ ضُمن داخل النص؟ ما الذي يشترك فيه القراء المتعددون أثناء قراءتهم للنصوص المختلفة؟ وكانت نظرية التخاطب خير من يجيب عن هذه الأسئلة من خلال تبنيها لمقومات العمل الأدبي الثلاثة (الباث والخطاب والمنقبل) وإليها يعود الفضل في لفت الأنظار إلى مفهوم القارئ وأثره في إنتاج العمل الأدبي^(٣١).

من جهة اختراقها لأفقية المنطق الخطي، نحو منطق عمودي يقصد فيه إلى إدراك الدلالات المنطوية والمتوارية في ثنايا المكتوب))^(٢٧).

٢- القراءة الشارحة: تلتزم هذه القراءة بالنص إلا أنها لا تأخذ منه إلا ظاهر معناه فقط، وتعطي هذا المعنى الظاهري حصانة، يرتفع بها فوق الكلمات، ولذا فإن شرح النص فيها يكون بوضع كلمات بديلة للمعاني نفسها على ما في ذلك من تكرار ساذج للكلمات نفسها أحياناً

بها المتلقي أثناء القراءة، وهكذا تتعدد التأويلات بتعدد القراء وتبعا لاختلاف مرجعيات القراءة لكل منهم، ((إذن فالنص الأدبي ليس ذا معنى واحد تقتصر القراءة على اكتشافه كما أنه ليس مفتحا مطلقا لشتى القراءات بحيث يقبل أيّ تأويل يوضع له))^(٣٢)، بل يجب أن تحدد تلك التأويلات بسياقات النص العامة والخاصة.

النص الشرعي:

نقصد بالنص الشرعي في هذه الدراسة:

١- القرآن الكريم: هو كلام الله المنزل على سيدنا النبي محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته المعجز ولو بسورة منه.^(٣٣)

٢- الحديث الشريف: ((ما صدر عن النبي محمد (ص) من قول أو فعل أو تقرير))^(٣٤) واستعان به المفسرون في قراءتهم التفسيرية للنص القرآني .

التأويل:

اتخذت كلمة (تأويل) مداليل متعددة منذ أن ذكرت في الخطاب الشرعي بنمطيه القرآني والنبوي؛ ففي القرآن الكريم جاءت كلمة (تأويل) في آيات عديدة أهمها ما جاء في سورة آل عمران ، قال تعالى : { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا

تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ } (آل عمران / ٧). إذ يشير هذا النص إلى بدايات النشاط التأويلي للنص الشرعي، وخاصة لما تشابه منه، وهي بدايات لابد أنها ارتبطت بفئات حاولت زعزعة الخطاب الشرعي من خلال تأويل هذه الآيات سواء من جانب المشركين أو أهل الكتاب . وإذا كان من العسير إيجاد أمثلة من تأويلات المشركين مما يجعلها احتمالية غير مؤكدة؛ فإن الروايات التي تتحدث عن سبب نزول هذه الآية تشير صراحة إلى أهل الكتاب؛ فقد روي عن ابن عباس أنها نزلت في اليهود الذين حاولوا معرفة مدة حكم الإسلام من خلال حساب الجمل للحروف المقطعة التي وردت في أوائل بعض السور القرآنية^(٣٥).

وهناك رواية أخرى تؤكد ان نصارى نجران قدموا على رسول الله ﷺ وخاصموه في المسيح عليه السلام قائلين: ((ألسنت تزعم انه كلمة الله وروح منه؛ قال: بلى. قالوا: فحسبنا، فأنزل الله عز وجل { فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ } (آل عمران / ٧) ثم إِنَّ الله عز وجل أنزل : { إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ } (آل عمران / ٥٩)^(٣٦) وهاتان الروايتان تطرحان لنا أكثر من أطروحة حول التأويل:

الأولى: إن التأويل ارتبط بالمتشابه من القرآن على اختلاف في مفهوم المتشابه في الروایتين؛ فالرواية الأولى تشير إلى أن المتشابه هو الحروف المقطعة، بينما تشير الرواية الثانية إلى أن المتشابه هو تلك الآيات التي يمكن صرفها إلى معنى منحرف عن القيمة الحقيقية للنص ومغاير لها، إلا أن هذا لا يمنع من دخول كلا القسمين تحت المتشابه باعتبارهما مصاديق لمفهوم واحد. وإذا كانت الروایتان قد أعطتا بعض مصاديق المتشابه، فإن هناك روايات عن ابن عباس تشير إلى أن المتشابه هو كل الآيات التي وردت في النص القرآني، ولم تتصل بالتشريع من قبيل الآيات المنسوخة، وغيرها من الآيات التي يؤمن بها ولا يعمل بها^(٣٧). يقابل هذا المتشابه المحكم: وهو الآيات التي يؤمن بها ويعمل بها. ويتفق مجاهد (ت ١٠٤هـ) مع أستاذه ابن عباس موضحاً رأيه بأن المحكم: ((ما فيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك فهو متشابه يصدق بعضه بعضاً، وهو مثل قوله: {وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ} البقرة/٢٦. ومثل قوله {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ} محمد/١٧. ومثل قوله: {كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} الأنعام/١٢٥))^(٣٨). ويوضح الحسن البصري (ت ١١٠هـ) في رسالة القدر سبب

اعتبار هذه الآيات من المتشابهات ((وذلك ان الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلو أخبارهم فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخرون ولما كان لمتقدم أجر فيما عمل ولا متأخر لوم فيما يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولكنه من عمل ربهم. وإن لما قال: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (٢٦) الَّذِينَ يَفْضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ {البقرة/٢٧})) (٣٩).

لا نريد هنا أن نتتبع مفهوم المتشابه بقدر ما نريد أن نؤكد ارتباط التأويل في هذه الآية بمفهوم المتشابه ويعني هذا أن التأويل سيتغير مفهومه طولياً وعرضياً مع تغير مفهوم المتشابه.

الثانية: إنّ الروائيتين وإن اختلفتا في نوع الممارسة التأويلية - إذ في الرواية الأولى خرج التأويل عن إطار الدلالة اللغوية إلى إطار الدلالة الرمزية، بينما كانت في الرواية الثانية تعتمد على فهم لغوي خاص وتوجيه دلالي لغوي للنص - فإنهما متفقتان على أنّ الممارسة التأويلية هي توجيه النص لدلالة جديدة . وقد تكون هذه الدلالة زائفة، فيكون التأويل هنا الانحراف عن قيمة النص الحقيقية إلى قيمة أخرى لا يبتغيها النص، أما

الممارسة التأويلية الحقيقية فلا يعلم بها إلا الله وفئة تتسم بالرسوخ العلمي، ومع ذلك فإن هذه الآية قرئت قراءة أخرى أزاحت على التأويل عن هذه الفئة، وجعلته مقصوراً على الله تعالى^(٤٠). مما يعني فقدان التأويل لأي قيمة موضوعية وشرعية.

المبحث الثاني: مرجعيات قراءة النص:

يعتمد فهم النص على قراءته، وبحسب هذه القراءة يكون تأويل المتلقي للنص وتفاعله معه وتبعاً لتلك القراءة تستنبط المعاني من النص^(٤١). من هنا نشط الوعي في أهمية البحث عن أثر القراءة في تلقي النص وتأويله مما أعطى معرفة نوع القراءة والمرجعيات التي تتحكم بها أهمية فائقة وخاصة في الأوساط الغربية وبها تأثرت الأوساط العربية فبحث في تأثير مرجعيات القارئ على فهمه للنص وتأويله له^(٤٢).

١ - ارتبطت مرجعيات القراءة في علم اللغة المعاصر ببنية النص اللغوية فكان مفهومها حاصل الجمع بين الصورة اللغوية (السمعية أو البصرية) والمفهوم أو التصور الذهني الذي تؤيده العلامة اللغوية^(٤٣). وهو مفهوم لا ينطلق من المرجعيات بمداها الأوسع لأنه يتحدد بالبنية اللغوية، وينعزل عما يدور حولها من معطيات بيئية تتمثل في طبيعة النص وحدوده، وثقافة المستنطب وموهبته، وبأدواته، وبدوافعه؛ فهذه كلها

عوامل رئيسة تهيمن على القراءة وتوجيه عملية التلقي والتأويل.

هذا يعني إن مفهوم المرجعية يتعدى المصطلح اللغوي المعاصر إلى ما قبل القراءة؛ فالمرجعيات هي إمكانيات وقبليات وموجهات ((تعمل كمفاتيح لحل مغلفات النصوص، وإنتاج دلالاتها وإدراك مقاصدها))^(٤٤). وهي بهذا المفهوم تلتقي مع التناص؛ إذ ((أن المتناص هو نص يكمن في داخل نص آخر))^(٤٥). ذلك أن هذه المعطيات الماقبلية ستحيل النصوص إلى نصوص أخرى تكمن فيها كما سيتبين بعد قليل.

٢ - يرتبط مجال إنتاج الدلالة بطبيعة النص ارتباطاً وثيقاً وخاصة في التراث الفكري الإسلامي لسبب واضح وهو هيمنة النظرة المقدسة للنص الشرعي^(٤٦)، وهكذا نرى إن أية قراءة لنص شرعي تتميز عن قراءة أي نص شعري بتعطيل الميول النقدية في النظر إلى النص؛ فضلاً عن الميول الذاتية، التي وإن ظهرت في بعض قراءات النص الشرعي، وخاصة ذات الدوافع السياسية والمذهبية فهي تدخل في إطار اللاوعي تارة، وتارة أخرى في إطار تعصبي باطني لا يستطيع القارئ أن يتخلى عنه وإن ادعى ذلك وأراد.

٣ - لقد حظيت النصوص الشرعية بكثير من العناية والاهتمام وكثرت قراءاتها بسبب طبيعتها المقدسة أولاً، ولمحاولة تأويلها واستنباط الأحكام

الشرعية ثانياً، في حين أضحت النصوص الشرعية في التراث التأويلي والتفسيري للنصوص الشرعية منظومة خدمية لفهم النص الشرعي بصورة مباشرة كما رأينا عند ابن عباس وغيره، أو بصورة غير مباشرة كما في البيئات المعيارية (اللغة والنحو والبلاغة).

وفي القرن الرابع الهجري أخذ النص الشعري يستقل بقراءات أدبية مستقلة عن قراءات النص الشرعي، مما أدى إلى نشوء دراسات الإعجاز القرآني التي حاولت إيجاد معايير جمالية تقلل من هيمنة النص الشعري وتعيد للنص الشرعي بعده الإعجازي إلا إن هذه المعايير الجمالية كانت تستند دوما في هذه الكتب إلى طبيعة النص القدسية^(٤٧).

٤ - إن طبيعة النصوص الإبداعية في المعيار العام واحدة من حيث البنية اللغوية؛ فالخطابين الشرعيّ والشعري كلاهما يمتلكان المقومات اللغوية الجمالية التقليدية والتأويلية، لكن الاختلاف بينهما يكمن من حيث المبدع، واجب الوجود (الله تعالى) مبدع النص القرآني مما يرفع عن النص الممكن والاحتمال ويضع بدلا عنهما الواجب واليقين. على العكس من النص الشعري الذي ينتجه ممكن الوجود (الشاعر) فيهبه صفة الإمكان والاحتمال، ويؤيد ذلك ما يبينه عبد

القاهر الجرجاني وهو يتحدث عن نظرية النظم في كتابه (دلائل الأعجاز)^(٤٨).

٥ - إلا إن هذه الطبيعة تتخذ أبعاداً جمالية متفاوتة من حيث النظر الخاص لها سواءً على الصعيد الشرعي أو على الصعيد الشعري؛ فالنص القرآني يتميز على النص الشعري . وعلى الصعيد الأدبي يتميز النص الشعري عن النص النثري . بل يمتد هذا التفاوت إلى داخل النص نفسه، فالتفاوت الجمالي بين آيات الأحكام والآيات الأخرى لا مجال لإنكاره^(٤٩)، والحال نفسه في النص الشعري فهناك أبيات القصيد وهناك أبيات المعاني^(٥٠) . وقد أدى هذا النظر إلى تقليل النظرة الشاملة وهيمنة النظر التجزئية؛ فالنص الإبداعي يتكون من وحدات فعّالة تهيمن على النص، وقد تكون هذه النظرة التجزئية للنص أفقدت القارئ النظر الموضوعي أي الذي ينطلق من الموضوع؛ سواء إلى النص الشرعي أو الشعري. عالجت كتب التفسير القرآن بوصفه وحدات منفصلة عن بعضها ساعدها في ذلك نظام الآي في السور القرآنية. وقد تكون خلفيات القارئ المعتمدة على وحدة البيت في القصيدة العربية - كقيمة نقدية جمالية - رسخت مفهوم التجزئة، وحرمت النص من أن يعامل كبنية خطابية واحدة^(٥١).

٦ - ترتبط قراءة النص بطبيعته أيضاً من حيث توليده إشكالية معيارية أو شرعية إذ تتكاثر القراءات مع هذه النصوص مولدة دلالات مختلفة تصل إلى التناقض في بعض الأحيان؛ فعلى صعيد النص الشرعي كانت الآيات المتشابهة قد أثارت جدلاً كبيراً ارتبط بإشكالياتها الشرعية^(٥٢). إذا كانت طبيعة البنية النصية قد أعطت مجالات دلالية تقوم بتوجيه القراءة داخل إطار النص فإن أدوات القارئ تُعدّ الجانب الآخر في مرجعيات القراءة؛ إذ إنها ((تقوم على معطيات تتصل بخارج الدائرة اللغوية للنص))^(٥٣)؛ فهي ترتبط بثقافة القارئ وبملكته التأويلية وبدوافعه ذلك أن فهم النص لا يبدأ من فراغ فهناك معرفة أولية تقود قراءة النص^(٥٤).

٧ - وقد وظف القارئ العربي مرجعياته المعرفية في جل قراءاته وأعطاه أثراً كبيراً في توجيه تلك القراءات. وقد تمثل هذا الضرب من المرجعية في أبواب الاقتباس والتضمين والسرقة وإرجاع دلالات النص إلى دلالات سابقة مع الموازنة بين الدلالات القديمة والحديثة؛ والأمثلة على ذلك متنوعة وكثيرة، يقول عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ): ((انك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعا من أحاديث النبي ﷺ وكلام الصحابة رضي الله عنهم، ومنقولا من آثار السلف... أو ترى له أصلا في الأمثال القديمة والحكم المأثورة عن القدماء))^(٥٥).

وهكذا سنجد في كثير من قراءات المفسرين توظيفا للموروث الثقافي النصي في إنتاج الدلالة. إن عملية قراءة النص من خلال نص آخر ما كانت لتكون لولا أن القارئ العربي له إمكانيات ذاكرة واسعة تربط النصوص فيما بينها، إذ يتعدى هذا الربط الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأمثال العربية والشعر إلى جميع الأدوات الثقافية الأخرى التي يمتلكها القارئ مما يعطي للنص بعدا دلاليا واسعا يرتبط بهذه الأدوات.

٨ - ومن أهم هذه الأدوات الثقافة اللغوية؛ سواء على الصعيد الكلامي بمستوياته المتعددة أو على الصعيد اللغوي بنظامه وآليته^(٥٦). وتتعدى الثقافة اللغوية في النص الشرعي إلى الثقافة بمعرفة أحوال النص وأسباب نزوله وظروفه الخارجية كلها فهي لا تقل شأناً في توجيه قراءة النص وتفهمه وتأويله^(٥٧)، ونظرة سريعة في كتب التفسير تبين لنا مدى أثر هذه الثقافة في القارئ وتحكمها بتأويله للنص.

٩ - الإحاطة التاريخية بعملية إنتاج النص الإبداعي قد تكون جزءاً من أدوات القراءة وقسم من هذه الإحاطة يتعلق بمبدع النص. أما القسم الآخر فله أبعاد متعددة منها ما يتعلق بالبيئة المحيطة بالنص سواء على المستوى الفردي أم على المستوى الاجتماعي. وينضوي تحت لواء هذه المعرفة الإحاطة بسيرة الرسول الكريم ﷺ

الأعراف والتقاليد الخاصة، ويتم تغيير وجهة المعنى على وفق هذه القراءة. يقرأ المرزوقي بيت الشاعر:

لَوْ كُنْتُ مِنْ مَازِنٍ لَمْ تَسْتَبِحْ إِلَيَّ

بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

فلا يقر أن الشاعر يذم قومه لأن العرف العام
يأبى ذلك فيقول: ((قصد الشاعر في هذه الأبيات
عندي إلى بعث قومه على الانتقام له من أعدائه
ومهتضميه، وتهيجهم وهزمهم لذمهم وكيف
يذمهم ووبال الذم راجع إليه لكنه في هذا المعنى
سالك لطريقة كبشة أخت عمرو بن معد يكرب
في قولها:

أَرْسَلَ عَبْدُ اللَّهِ إِذْ حَانَ يَوْمُهُ

إِلَى قَوْمِهِ لَا تَعْلُوا لَهُمْ دُمِي (٦٠))

وإذا كان المرزوقي يدعم قراءته بأثر تاريخي لهذه الطريقة فانه يومي بإشارته في الشرح بكلمة (عندي) إلى أن البيت قرئ بمعزل عن هذه المرجعية مما أدى إلى قلب معنى البيت من التحميس إلى الذم. ونلاحظ ذلك في وقفات متناثرة عند ابن جني وعبد القاهر الجرجاني.

هذه المرجعية هي الملكة أو الموهبة التي يستطيع بها القارئ الوصول إلى معنى أكثر عمقا، أو فننقل تأويل أكثر تفردا. ولا ريب في أن هذه الملكة هي أساسا الفعل القرائي وهي ملكة ذات

والقصص والأخبار والأعراف والتقاليد. وهكذا تتم قراءة النص بواسطة هذه المعرفة المرجعية، ويعتمد قارئ النص القرآني أيضاً على ما يسمى بأسباب النزول لفهم معطيات النص بل إن معرفة أسباب النزول تعد شرطاً مهماً من شروط تفسير الخطاب الشرعي (٥٨).

١٠ - من جهة أخرى لا تقتصر ثقافة القارئ على الملكة اللغوية ببعدها المعجمي بل تتعدى إلى المستويات اللغوية كلها الصوتية والصرفية والنحوية والدلالة والبلاغية، من هنا ((كان أبو عمرو وعيسى يقرآن {يَا جِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ} سبأ/ ١٠، ويختلفان في التأويل، كان عيسى يقول على النداء كقولك: يا زيد والحارث، وكان أبو عمرو يقول لو كانت على النداء لكانت رفعا ولكنها على إضمار وسخرنا الطير، كقوله على أثر هذا: {وَلَسْلَيْمَانَ الرِّيحُ} سبأ / ١٠؛ أي سخرنا (الريح)).^(٥٩) إن الاختلاف في التأويل نتج عن قراءتين مختلفتين وجهتهما الثقافة اللغوية على المستوى النحوي. وتنتج عن هذه القراءات دلالات مختلفة للنص الواحد. كما سنلاحظ ذلك في المبحثين القادمين حيث سينطلق التأويل في مستويات عديدة وبمظاهر مختلفة

١١- وقد يعتمد القارئ في قراءته على أسس معرفية أخرى ترتبط بالعرف العام تارة، أو

استعداد فطري تدفع صاحبها إلى تقدير نواحي الإبداع^(٦١)، ليس على الصعيد الشعري والأدبي فحسب بل على جميع الأصعدة النصية؛ فمن خلال هذه الملكة يوجه القارئ قراءته، ومن خلالها يتمكن من الفصل بين طبيعة النص ووظيفته.

١٢ - إن القارئ المتمكن من أدوات القراءة الواعية يستطيع أن يبين القيمة الأيدلوجمالية للنص، ويستطيع كذلك أن يبينها على الصعيد الشرعي من خلال قدرة تأويلية متحركة . ومن خلال هذه الحركة ينتقل القارئ إلى أبعاد المعنى المختلفة.

١٣ - إلا إن هذه الملكة قد تفقد كثيرا من مميزاتها حينما تسيطر عليها مرجعية أخرى وهي الدوافع الذاتية والتي تنتج قراءة غير موضوعية تقوم على افتراضات مسبقة^(٦٢) تنبع من التعصب لمذهب معين سواء أكان دينياً أم أدبياً أم سياسياً كما قد يكون الدافع شخصياً . (وتتصف القراءة التأويلية هنا بأنها غير بريئة)^(٦٣) . إلا إنها مع ذلك تعطي للنص أبعاداً تأويلية أخرى قد تكون حقيقية أي ذات أثر موضوعي . وقد حظي التراث العربي في قراءاته للنصوص بنسبة عالية من الدوافع الذاتية لبعض القراء، وقد ظهر الأثر المذهبي جلياً في قراءة النص الشرعي؛ إذ كان موجهاً لكثير من معاني النص الشرعي وتأويلاته

وترجيح بعضها على بعض من دون دليل راجح. إن هذه المرجعيات في تعدد القراءات أدت إلى استكشاف دلالات متعددة في الخطابين الشرعي والشعري، وقد مثل النص والقارئ طرفاً حوارية دائمة تنمو يوماً بعد يوم^(٦٤).

المبحث الثالث: أنماط قراءة النص عند المفسرين:

القراءة الإسقاطية:

لقد كان النص الشرعي، القرآني خاصة الحافز الرئيس للنشاط القرائي ثم التأويلي عند العرب. وذكرنا آنفاً أن التأويل قد ارتبط بقراءة المفسرين لآية المحكم والمتشابه {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} (آل عمران / ٧)، فقد قرئت بإشكالية المتشابه مما حدا بالمفسرين ربط الآيات المتشابهات الآخر بهذه الآية في إطار مرجعية واحدة ، وكان التأويل في بعده الآخر قد ارتبط بالأبعاد الدلالية للغة في كافة مستوياتها (الأصوات والحروف والألفاظ والتراكيب)، ومن دون الانقطاع عن ((جو الجمال العقائدي والخلاف حول القدر وجو الحرية والجبر))^(٦٥)، وغيرها من القضايا التي

وقد تستقي قراءة المفسر نفسه من مرجعية أخرى في وجه آخر وذلك حينما يقرأ هذه الكلمة (اليد) في سياق آيات أخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ

وإذا كانت قراءة مقاتل بن سليمان للنص القرآني قد وجهتها مرجعية عقدية سابقة ، فإننا نجد مفسرين آخرين قد أثرت في قراءتهم لهذه الآية المباركة مرجعيات عقدية معاكسة تقتضي تنزيه الخالق عن التجسيم والتمثيل، فمحمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠هـ) يرد على رأي من يقول بأن اليد هنا هي الجارحة، مستعينا بنص شرعي آخر، هو حديث للإمام علي بن موسى الرضا

عليه السلام وهو يحدث أحد أصحابه في شأن هذه الآية قائلاً: ((إِنَّ اللَّهَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ أَحَدٌ صَمَدٌ نُّورٌ ، ثُمَّ قَالَ : (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) فَقُلْتُ لَهُ: أَفَلَهُ يَدَانِ هَكَذَا - وَأَشْرَتُ بِيَدَيَّ إِلَى يَدِهِ - فَقَالَ لَوْ كَانَ هَكَذَا كَانَ مَخْلُوقًا))^(٧١) فعلي بن موسى الرضا (ع) يرفض أن تؤخذ كلمة (يداه) على دلالتها اللغوية الأولية لأن قراءتها بالمستوى الأولي للدلالة سيؤدي إلى تضاد مع معتقد ثابت راسخ عنده، هو أن الله تعالى ليس مجسماً، ولو كان مجسماً لكان مخلوقاً.

وتتضح تأثيرات المرجعيات العقدية على قراءة النص الشرعي عند المعتزلة أيضاً ، وهكذا فإن المعتزلة حينما يتعرضون لتأويل آية قرآنية فإنهم ينطلقون من تقييم عقلي لموضوع الآية، فالنص لا يُقرأ بوصفه نصاً مستقلاً بنفسه، بل هو جزء من منظومة معرفية لها أثرها في توجيه القراءة، ولنضرب مثلاً حينما يتصدى القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) لبعض الآيات القرآنية التي يمكنُ ظاهرها من رؤية الله مثل قوله عز وجل: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ {القيامة/ ٢٣} إذ يقول الخصوم: ((إنه جل وعز دلَّ بذلك على أنه يصح أن يرى؛ لأن النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل إلا الرؤية ... والنظر إذا عُدِّيَ بآلي لم يحتمل إلا لرؤية، ولم يحتمل الانتظار، لأنه لا يقال في زيد أنه ناظر إلى فلان ويراد به

الانتظار، وإنما يقال أنه منتظر فلاناً))^(٧٢)، ويمضي القاضي عبد الجبار بعرض حجج الخصوم في هذه المسألة وهي رؤية الله بالحاسة، ولما كان المعتزلة ينفون إمكانية حدوث هذه الرؤية الحسية على الأجسام فإنه أول ما يبدأ من نقطة في غاية الأهمية، وهي التفرقة بين النظر والرؤية ((لأن النظر في الحقيقة هو تقيب الحدة الصحيحة نحو الشيء التماساً لرؤيته، والرؤية إدراك المرئي عند النظر فالنظر هو طريق للرؤية فينا فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فمحال. يدل على ذلك أنا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظراً، ولا نعلمه رائياً إذا كان المرئي مما يدق ويخفى. يبين ذلك أنا نعلم أن الجماعة ناظرة إلى الهلال ولا نعلمها رائية له، ولذلك يحتاج إلى قولها في أنها رأت الهلال أم لم تره، ولا يحتاج في كونها ناظرة إلى ذلك، بل نعلمه باضطراب فثبت أن النظر الذي نعلمه في حال الرؤية التي نجهلها ولا نعلمها، وأن النظر الذي نعلمه لا من قبلها غير الرؤية التي نعلمها من قبلها))^(٧٣)، ثم يمضي القاضي بتقنيده حجج الخصوم الأخرى ليصل إلى أن تعلق النظر لم يكن على الحقيقة لما تحمله كلمة وجه من عموم وعدم خصوصيتها بوجه الإنسان.

ويدعم القاضي عبد الجبار رأيه بآيات جرت على هذا المنهج منها قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ

(٢٤) تَظُنُّ أَنْ يُفَعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ {القيامة / ٢٥}،
وقوله {وُجُوهُ يَوْمٌذِ نَاعِمَةٍ} (٨) لِسَعِيهَا رَاضِيَةٌ {
الغاشية / ٩} (فذكر الوجوه وأراد جملة الإنسان
...فكذلك وصف الوجوه بأنها نازرة يدل على
ذلك، إن الناظر هو صاحب الوجه دونه. وقد
صح استعمال الوجه في اللغة على هذه الطريقة.
فلذلك يقول القائل: هذا وجه الرأي، ووجه الطريق
ويريد به نفس الرأي، ونفس الطريقة. وعلى هذا
حمل جماعة المسلمين قوله سبحانه: {وَيَبْقَى وَجْهُ
رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} الرحمن / ٢٧ و{كُلُّ
شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} القصص / ٨٨. ولا يبعد
أن تكون الجملة وصفت بذلك، لأن بالوجه تتميز
الجملة عن غيرها، فلما كان التمييز والمعرفة تقع
به، وصفت الجملة بهذه الطريقة)) (٧٤).

إن هذا التأويل في ظاهره يشير إلى أن المعتزلة إنما يسبرون على وفق قواعد لغوية ثابتة أساسها إن النظام اللغوي نظام دقيق وإن المتكلم إنما يستعمل هذا النظام بأقصى طاقة موجودة فيه، وفي ضوء هذا قد يظن المتتبع أنَّ مرتكزهم في قراءة النص الشرعي كانت مرجعية لغوية صرفة، ولا أثر لمرجعية عقيدة في توجه قراءتهم للنص الشرعي، وإنما تتم القراءة من النص اللغوي وفي الدائرة الغوية. والحق إن تأويل المعتزلة وإن كان يعتمد على إمكانيات لغوية كبيرة لما لدى

شخصياتها من ثقافة معرفية واسعة وعميقة باللغة، فإن المرجعية العقدية هي التي توجه قراءة النص واستنباط معناه، وأهم دليل لدينا على ذلك؛ التناقض الذي يحصل في تأويلاتهم بخصوص القواعد اللغوية، فمثلاً في مجال تأويل قوله تعالى : { رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ } {الأعراف/١٤٣}، يقرر إن النظر إذا عُدِّي بحرف إلى لم يحتمل إلا لرؤية بينما في الآية السابقة وهو بصدد حاجة الخصوم يذهب إلى عكس ذلك^(٧٥)، ويبين أن الموقفين إنما جاءا على هذا التأويل بسبب إثبات طلب الرؤية في الآية الأولى ونفي الرؤية في الثانية، وهو مما يؤكد نفي المرجعية اللغوية الموضوعية في عملية القراءة .

وهكذا كان التأويل ينبع من قراءات متعددة المرجعيات تتنازعها مرجعيتان مؤثرتان الأولى لغوية والثانية عقدية والأخيرة قد تكون مرجعية مهيمنة لها أثر كبير في توجيه قراءة النص، وقد يكون ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) قد جسد أبعاد هذه الدوائر التأويلية من خلال كتابيه (تأويل مختلف الحديث) و (تأويل مشكل القرآن)، إذ يشن هجوماً واسعاً ضد التأويل العقائدي، والتأويل المذهبي، والتأويل الحرفي. ففي حديثه عن المتكلمين يقول: ((وقد كنتُ في عنفوان الشباب وتطلب الآداب أحب أن أتعلق من كل علم بسبب، وأن أضرب

فيه بسهم، فربما حضرت بعض مجالسهم وأنا مغتر بهم، طامع أن أصدر عنهم بفائدة، أو كلمة تدل على خير أو تهدي لرشد. فأرى من جرأتهم على الله تتبارك وتعالى، وقلة توقيهم، وحملهم أنفسهم على العظائم لطرد القياس... ما أرجع معه خاسرا نادما... وفسروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نحلهم، فقال فريق منهم في قوله تعالى: {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} البقرة/ ٢٥٥، أي علمه، وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو وقل الشاعر:

ولا يكرسى علم الله مخلوق.....

كأنه عندهم ولا يعلم علم الله مخلوق...^(٧٦).

يبين طرح ابن قتيبة هذا الموضوع بهذا الشكل مدى تطور إشكالية التأويل في القرن الثالث والرابع للهجرة، ومدى توسع هذا التأويل إلى أبعاد عديدة تشترك معظمها في قراءة النص من خلال المحكم والمتشابه، ولم يبتعد ابن قتيبة في تأويلاته عن هذه الثنائية إلا أنه مارس التأويل من خلال المعرفة الدلالية للغة يقول: ((وأصل التشابه: أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان قال الله عز وجل في وصف ثمر الجنة: {وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا} البقرة/ ٢٥، أي متفق المناظر، مختلف الطعوم... ثم قد يقال لكل ما غمض ودق: متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه

من جهة الشبه بغيره... ومثل المتشابه (المشكل) وسمي مُشكلاً لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله... ثم قد يقال بما غمض، وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة: مشكل))^(٧٧)

إن تتبع تأثيرات المرجعيات العقدية في قراءات المفسرين للنص القرآني لا يمكن أن يحيط بها بحث مقتضب ولكننا نحسب فيما تقدم إشارة كافية تمكننا من القول إن بعض الآيات الشريفة لم تكن تعامل بوصفها نصاً أدبياً إبداعياً فحسب بل كان يُنظر إليها بوصفها جزءاً من منظومة فكرية عقدية يؤمن بها القارئ وإيمانه يوجه قراءته للنص فالقراءة كانت تسير في ساحة النص المحددة بأطر خارجية ومرجعيات ضابطة للقراءة وعليه فلم تكن القراءة حرة تماماً بل قراءة منضبطة بضوابط خارجية.

القراءة الشارحة:

تظهر القراءة الشارحة بوضوح في تفاسير العلماء الذين لديهم مرجعيات لغوية أكثر من غيرهم، وغالباً ما تنصدرها كلمات مثل (يعني) و (معناه) وما ماثلهما، ولعل أهم القراءات الشارحة كانت قراءة ابن عباس للنص القرآني حينما كان يشرح المفردات القرآنية شرحاً لغوياً، مبيّناً معانيها المشككة في هذا النص معتمداً على خبرته اللغوية، وما تعينه به ذاكرته الحافظة من قرائن

لغوية لنصوص إبداعية من الشعر الجاهلي وقتئذٍ. من ذلك مثالا ما جاء في تفسير قوله تعالى: {وقوموا لله قانتين} ((قال ابن عباس، والحسن: معناه طائعين، وقال عبد الله بن مسعود: ساكتين، لأنهم نهوا بذلك عن الكلام في الصلاة، وقال مجاهد: معناه خاشعين فنهوا عن العبث، والتلفت في الصلاة.))^(٧٨)، يتبين من هذا المثال أن أربعة من المقدمين في قراءة النص تباينت قراءتهم للنص من خلال اختلافهم في دلالة مفردة واحدة وكان مرجعياتهم في قراءتها لغوية صرفة. قال الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ) في تفسير قوله تعالى: {فَنَبِّذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ} آل عمران ١٨٧: ((هذه استعارة . والمراد بها: أنهم غفلوا عن ذكره، وتشاغلوا عن فهمه، يعنى الكتاب المنزل عليهم، فكان كالشيء الملقى خلف ظهر الإنسان، لا يراه فيذكره، ولا يلتفت إليه فينظره))^(٧٩). لم تخرج القراءة هنا عن الكشف الأولي لدلالة الألفاظ ثم بيان استعمال بياني (استعارة) في الآية الكريمة.

وتدخل القراءات التي تعني بالكشف عن مستوى الحقيقة والمجاز في النص الشرعي في القراءات اللغوية الشارحة للنص التي توجهها مرجعية لغوية، وأسهم أبو عبيدة (ت ٢٠٩هـ) في مجال التأويل ممثلاً لاتجاه الخوارج^(٨٠) ومستخدمًا كلمة

(مجاز) في تأويل الآيات التي يشير ظاهرها إلى صفات بشرية مما أعطى للتأويل بعداً دلاليّاً مضافاً، وهكذا يكون تأويل ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ {الأنفال/ ١٧} ((مجازه: ما ظفرت ولا أصابت ولكن الله أيدك وأظفرك وأصاب بك ونصرك))^(٨١)، و﴿إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾ {السجدة/ ١٤} ((مجازه: إنا تركناكم ولم ننظر إليكم لأن الله عز وجل لا ينسى فيذهب الشيء من ذكره))^(٨٢). ويمضي أبو عبيدة مع آيات التشبيه ((اليؤولها تأويلاً يتفق مع التنزيه والتوحيد الذي آمن به كل من الخوارج والمعتزلة))^(٨٣) ولا ينسى أبو عبيدة في كثير من تأويلاته أن ينفي إرادة الله للقبيح فها هو يؤول قوله تعالى ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ {الإسراء/ ١٦} بقوله: ((أي أكثرنا مترفيها وهي من قولهم: قد أمر بنو فلان أي كثروا، فخرج على تقدير قولهم علم فلان، وأعملته))^(٨٤). إن مرجعية أبي عبيدة تتصل بملكته اللغوية أكثر مما تتصل بالعقيدة مع عدم نفي تأثيرها، ذلك أن المد للغوي الذي كان يوجه قراءة أبي عبيدة يتفاعل مع نفسيته، بيد أن تأويل أبي عبيدة كان ينطلق في إطار نظري فحواه الآية القرآنية ذات مدلول واحد لا غير وعلى المستتب أن يذكر هذا المدلول لا غير وهو ما جعل المفسرون يقفون موقفاً مرتاباً إزاء تأويلات

أبي عبيدة. وإذا كان أبو عبيدة قد انطلق في قراءاته من مرجعية أعرابية فإن معاصره الفراء (ت ٢٠٧هـ) قد انطلق مع الآيات ((ليؤولها من وجهة نظر اعتزالية))^(٨٥)، ومع ذلك فلم يختلف المستوى التأويلي للآيات القرآنية، وتؤكد ذلك مقارنة سريعة بين الكتابين ففي قوله تعالى {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} القصص/٨٨ يكون التأويل ((إلا هو))^(٨٦) مع استشهاد الفراء ببيت من الشعر:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ مُحْصِيهِ

رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوَجْهُ وَالْعَمَلُ^(٨٧)

وهكذا في الآيات القرآنية الكريمة: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} الفتح/١٠، {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ} القلم/٤٢، {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ} ص/٧٥^(٨٨)، وفي هذه الآية الأخيرة ينحو الفراء إلى تأويل آخر فيقول: ((اجتمعت القرءاء على التشبيه ولو قرأ قارئ (بيدي) يريد يداً واحدة كان صواباً كقول الشاعر:

أَيُّهَا الْمُبْتَغِي فَنَاءَ قَرِيشَ

بِيَدِ اللَّهِ عُمْرُهَا وَالفَنَاءُ

والواحد من هذا يكفي عن الاثنين وكذلك العينان والرجلان واليدان تكتفي إحداها مكان الأخرى (لأن معناهما واحد))^(٨٩). وإذن، فيمكن إيجاد قراءة جديدة على أساس الصحة التي يعتقدها الفراء بتأويل الاثنين إلى الواحد. ومع ذلك فإن تأويلات

الفراء مثلها مثل تأويلات أبي عبيدة، والحسن البصري بل ومقاتل من حيث أنها لم تستند على قانون عام أو قواعد ثابتة وهذا ما نراه عند المعتزلة أيضاً، الذين ((حاولوا أن يضعوا أصولاً عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلاً يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد، وفي الوقت نفسه تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها))^(٩٠) وتتدرج قراءة كثير من المفسرين للنص القرآني ضمن إطار القراءة الشارحة وخصوصاً تلك القراءات التعليمية والمؤلفات التفسيرية التي كتبت لعامة الناس وبسطائهم والتي لا تعدو أن تكون شرحاً للكلمات الغامضة وبياناً لمواقعها الإعرابية، وذكرنا لبعض مناسبات النصوص وغيرها ومن أمثلتها تفسير جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي، وتعتمد قرائتهما على مرجعيات لغوية بصورة رئيسة.

القراءة الأدبية:

ومن المحاولات المهمة في هذا المجال رسالة القاسم الرسي (٢٤٦هـ) وهو أحد المعتزلين بقوله: ((اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية ما لم يعلم معه النحو والرواية، والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها. ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه، التي هي أدلة الفقه

على معرفة ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه.
ولا يصبح العلم بالعربية وتراكيبها كافياً بل يأتي
في الدرجة الثانية من المعرفة العقلية))^(٩٣).

ويعني هذا أن القراءة هنا أصبحت عملية عقلية لا يحددها المعنى اللغوي للنص بدلالاته المتعددة؛ فالآيات القرآنية المتشابهة تدعو إلى عدة معانٍ تأويلية لا توصل إلى مراد المتكلم وقصده، وهو الشرط الأول عند المعتزلة والمتكلمين في التأويل والاستنباط. ولا تتم هذه المعرفة القصدية ((إلا بعد معرفة حال المتكلم بل صفاته من التوحيد والعدل. وبما يقتضيه مبدأ العدل من أن الله حكيم لا يختار القبيح، ولا يأمر به ولا يكذب في أخباره، وإذا كانت كل هذه الأشياء من صميم النظر العقلي، لا من الاستدلال السمعي، فإن القرآن نفسه لا بد أن يخضع في الاستدلال به للنظر العقلي))^(٩٤)، وهو ما نراه ماثلاً في معظم قراءات المعتزلة مع التأكيد على أنهم يربطون هذا التأويل بالمحكم والمتشابه من خلال إرجاع تأويل المتشابه إلى المحكم، فالمحكم هو الأساس في تأويل المتشابه مع اعتبار أن دلالة المحكم ترتبط بالعقل ليتحول النص الشرعي إلى دليل عقلي في مواجهة أي خصم^(٩٥). لقد اعتمد ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في قراءته على القدرات اللغوية للنص الشرعي وهو

والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك. ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل وما يحسن منه فعله وما لا يحسن منه فعله بل يقبح؛ فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله تعالى وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عُدِمَ شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز، اعتماداً على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط))^(٩١).

وبين هذا النص مدى اتساع شروط تفسير الخطاب القرآني مما يجعل النطاق القرائي التأويلي مقتصرًا على أفراد قلائل يستطيعون أن يمتلكوا هذه المنظومة المعرفية الهائلة، وأول هذه المعرفة الرجوع إلى الأصل ((وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتزييله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل))^(٩٢). وإذن، ما زالت قضية تأويل النص الشرعي مرتبطة بالمحكم والمتشابه إلا أنها هنا متوازية مع النسق المعرفي للفكر الاعتزالي الذي من أهم شروطهم في التأويل ((تلك القدرة العقلية

نص نزل بلغة العرب، وهي لغة يرى فيها ابن قتيبة إمكانيات هائلة أحدها ((الإعراب الذي جعله الله وشياً لكلامها، وحلية لنظامها، وفارقاً في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين والمعنيين المختلفين (...)) ولو أن قائلًا قال: (هذا قاتل أخي) بالتثوين، وقال آخر (هذا قاتل أخي) بالإضافة لدلّ التثوين على أنه لم يقتله، ودل حذف التثوين على أنه قد قتله))^(٩٦). ويمضي ابن قتيبة في بيان إمكانيات اللغة العربية الأخرى من بناء وتغيير للنظام الحركي والحرفي في داخل اللفظ^(٩٧). ومنها انتقال اللفظ من معنى أصلي إلى معنى آخر ((فأصل هدى؛ أرشد (...)) ثم يصير الإرشاد بمعان (...)) فمنها إرشاد بالدعاء (...)) ومنها إرشاد الإلهام (...)) ومنها إرشاد الإمضاء (...)) واصل الأمة: الصنف من الناس والجماعة (...)) ثم تصير الأمة الحين (...)) ثم تصير الأمة: الإمام والرياني (...)) وقد يكون الأمة: جماعة العلماء (...)) والأمة: الدين))^(٩٨). ويبادر ابن قتيبة بين الفينة والأخرى في كتابيه إيضاح ما تمتلكه العربية من إمكانيات تأويلية غير إن أهمها عنده قدرة اللغة المجازية يقول: ((وللعرب (المجازات) في الكلام ومعناه: طرق القول ومآخذ؛ ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح

ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة سترها في أبواب المجاز وبكل هذه المذاهب نزل القرآن، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقله إلى شيء من الألسن كما نُقل الإنجيل من السريانية إلى الحبشية والرومية، وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله بالعربية، لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب، ألا ترى أن تنقل قوله تعالى: {وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ} الأنفال/٥٨، لم تستطع أن تأتي بهذه الألفاظ مؤدية عن المعنى الذي أودعته حتى تبسط مجموعها، وتصل مقطوعها وتظهر مستورها... وكذلك قوله تعالى: {فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا} الكهف/١١، إن أردت أن تنقله بلفظة لم يفهمه المنقول إليه (...))^(٩٩). وهذا ويعني إنَّ الإشكالية التأويلية في قراءة ابن قتيبة منبعا وجود المجاز في اللغة. وتتسع هذه الإشكالية مع اتساع المجاز، ومن خلاله تنتشعب الطرق وتختلف النحل وليس الأمر مقتصرًا على الإسلام دون غيره، يقول ابن قتيبة: ((وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل؛ وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل: فالنصارى تذهب في قول المسيح عليه السلام في الإنجيل (أدعو

هذا الأمر يلتفت إليه الشريف المرتضى (ت ٤٠٦هـ) إذ يقول: ((إن الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر، أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني، ويجوز أن يكون مراد المخاطب كل واحد منها منفرداً، وليس عليه العلم بمراد يعينه فإن مراده مغيب عنه))^(١٠٣). يمارس الشريف المرتضى قراءته على هذا الأساس فيقول في تأويل قوله تعالى: {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا} {الإسراء/ ١٦}: ((في هذه الآية وجوه عدة من التأويل كل منها يبطل الشبهة الداخلة على المبطلين فيها... أولها إن الإهلاك قد يكون حسناً، وقد يكون قبيحاً؛ فإذا كان مستحقاً أو على سبيل الامتحان كان حسناً وإنما يكون قبيحاً إذا كان ظلماً فتعلق الإرادة به لا يقتضي تعليقها به

على وجه القبيح ولا ظاهر الآية يقتضى ذلك (...). والوجه الثاني في تأويل الآية أن يكون في قوله تعالى ((أمرنا مترفيها)) من صفة القرية وصلتها ولا يكون جواباً لقوله تعالى : ((وإذا أردنا)) ويكون تقدير الكلام وإذا أردنا أن نهلك قرية من صفتها إنا أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فتكون إذا على هذا الجواب، لم لها جواب ظاهرة في الآية للاستغناء عنها بما في الكلام من دلالة عليه (...). والوجه الثالث أن يكون ذكر الإرادة في الآية مجازاً واتساعاً وتنبيهاً على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم وانهم متى أمروا فسقوا وخالفوا، ويجري ذكر الإرادة هاهنا مجرى قوله: أراد التاجر أن يفتقر أثنه النوائب من كل جهة، وجاءه الخسران من كل جانب... والمعلوم ان التاجر لم يرد في الحقيقة شيئاً ... لكن لما كان المعلوم من حال هذا الخسران، ومن حال هذا الهلاك حسن هذا الكلام... والوجه الرابع أن تحمل الآية على التقديم والتأخير فيكون تلخيصها : إذا أمرنا مستوفي القرية بالطاعة فعصوا واستحقوا العقاب أردنا إهلاكهم، والتقديم والتأخير في الشعر وكلام العرب كثير))^(١٠٤).

والمرتضى في هذه الوجوه لا يرجح وجهاً على وجه وإنما يعرض كل هذه الوجوه المحتملة لنقض الشبهة مما يعطي قوة للنقض؛ فالالتزام برأي أو وجه واحد يضعف من قوة الآية ويزيد في قوة

الإشكال والشبهة. ويشير المرتضى إلى قراءات أخر وهي في نظره قد ابتعدت عن الصواب، ويقوم بتوجيهها من ذلك وقوفه على تأويل حديث رسول الله ﷺ عن حافظ القرآن وفيه يقول: ((روي عن النبي ﷺ انه قال: لمن تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله وهو أجزم)) قال أبو عبيدة القاسم بن سلام مفسراً لهذا الحديث في كتابه غريب الحديث، الأجزم : المقطوع اليد واستشهد بقول الملتمس:

وما كنت إلا مثل قاطع كف

بكف له أخرى فأصبح أجزماً

وقد خطأ عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبا عبيدة في تأويله هذا الخبر. وقال الأجزم وإن كان مقطوع اليد فإن هذا المعنى لا ليلق بهذا الموضوع. قال لأن العقوبات من الله تعالى لا تكون إلا وفقاً للذنوب وحسبها، واليد لا مدخل لها في نسيان القرآن فكيف يعاقب فيها واستشهد بقوله تعالى: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} البقرة / ٢٧٥، وزعم أن تأويل الآية إن الربا إذا أكلوه ثقل في بطونهم، وربا في أجوافهم، فجعل قيامه مثل قيام من يتخبطه الشيطان تعثراً وتخبلاً. واستشهد أيضاً بما روي عن النبي ﷺ من قوله: {رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي قوما تُقْرَضُ شَفَاهُهم، وكلما قرضت وفيت، فقلت: يا جبرائيل من هؤلاء. فقال لي جبرائيل: هؤلاء خطباء أمتك تقرض شفاهم لأنهم يقولون

ما لا يفعلون}. قال والأجذم في الخبر إنما هو المجذوم وإنما جاز أن يسمّى المجذوم أجذماً لأن الجذام يقطع أعضائه ويشد بها، والجذم (القطع))^(١٠٥). وبين اختلاف الرجلين في الاستنباط فالأول قد قرأ النص وفي ذهنه معنى اللفظ اللغوي لا غير، بينما قرأ ابن قتيبة النص في ذهنه قاعدة فقهية هي إن العقوبات الإلهية ترتبط عدالتها بوفاقها للذنب، فلا يمكن معاقبة اليد لأجل النسيان وهو ما يرفضه الشريف المرتضى إذ يقول: ((إنما أراد عليه الصلاة والسلام في قوله يحشر أجذم المبالغة في وصفه بالنقصان عن الكمال، وفقد ما كان عليه بالقرآن من الزينة والجمال. والتشبيه له بالأجذم من أحسن التشبيه وعجيبه، لأن اليد من الأعضاء الشريفة التي لا يتم كثير من التصرف ولا يوصل إلى كثير من المنافع إلا بها ففاقدها يفقد ما كان عليه من الكمال))^(١٠٦) ويمضي الشريف المرتضى بتوضيح رأيه الذي ينطلق من فكرة لغوية فحواها الالتفات إلى إشارات النص لأغراضه من خلال التعرف على أسرار اللغة، ويؤكد الشريف المرتضى ذلك بقوله: ((وللعرب ملاحن في كلامها وإشارات إلى الأغراض وتلويحات بالمعاني متى لم يفهمها ويتسرع إلى الفطنة لها من تعاطي تفسير كلامهم وتأويل

خطابهم كان ظالماً نفسه متعدياً طوره))^(١٠٧) . وهو قول يدل على إدراك بعض الأبعاد السيميائية للغة، وهو ينطلق من أساس فكري مصدره على الأصول وإدراكه لمستويات الخطاب الشرعي من خلال أحاديث وصلته عن أئمة، حكى عن الصادق أنه قال: ((كتاب الله على أربعة أشياء، العبارة، والإشارة، واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء))^(١٠٨) . إذن، فالنص الشرعي مستويات متعددة تتحدد بمنزلة القارئ وعلاقته بالله تعالى، فالأنبياء على علم بحقائق النصوص الشرعية والأولياء يقرؤون تلك النصوص بخلفياتهم الفكرية الصافية الرصينة، وهكذا تتدرج مراتب القراءة للنصوص الشرعية.

تطورت قراءة المفسرين للنص القرآني وأخذ المتمكنون منهم بقراءة القرآن معتمدين على مرجعياتهم الفكرية العريضة الواسعة، التي أشارت رسالة القاسم الرسي آنفة الذكر إلى أهمها، فنرى في تفسير الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) تقليبات متعددة لوجوه التأويل لكل آية ثم يستفقر الرازي الجهد في نقاش تلك الوجوه والرد عليها وضمن ذلك يورد قراءته الخاصة للنص، ففي قراءته لقوله تعالى: {وَاتَّوَا النَّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا} النساء ٤١،

يقول: ((في تفسير النحلة وجوه: الأول: قال ابن عباس وقتادة وابن جريج وابن زيد : فريضة ، وإنما فسروا النحلة بالفريضة، لأن النحلة في اللغة معناها الديانة والملة والشرعة والمذهب، يقال: فلان ينتحل كذا إذا كان يتدين به، ونحلته كذا أي دينه ومذهبه، فقوله: {أتوا النساء صدقاتهن نحلة} أي آتوهن مهورهن ، فإنها نحلة أي شريعة ودين ومذهب، وما هو دين ومذهب، فهو فريضة. الثاني: قال الكلبي: نحلة أي عطية وهبة، يقال: نحلنا فلاناً شيئاً أنحلناه نحلة ونحلاً، قال القفال: وأصله إضافة الشيء إلى غير من هوله، يقال: هذا شعر منحول، أي مضاف إلى غير قائله، وانتحلت كذا إذا ادعيته وأضفته إلى نفسك، وعلى هذا القول، فالمهر عطية ممن؟ فيه احتمالان: أحدهما: أنه عطية من الزوج، وذلك لأن الزوج لا يملك بدله شيئاً...، فكان في معنى النحلة التي ليس بإزائها بدل ، وإنما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك ، وقال آخرون إن الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركاً بين الزوجين ، ثم أمر الزوج بأن يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله ابتداء . والقول الثالث: في تفسير النحلة قال أبو عبيدة : معنى قوله {نحلة} أي عن طيب نفس، وذلك لأن النحلة في اللغة العطية من غير أخذ عوض، كما ينحل الرجل لولده شيئاً

من ماله، وما أعطى من غير طلب عوض لا يكون إلا عن طيب النفس ، فأمر الله بإعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة، لأن ما يؤخذ بالحاكمة لا يقال له نحلة))^(١٠٩) لم تكن المرجعية اللغوية هي المرجعية الوحيدة التي أثرت في قراءة هذا النص ، وإنما كانت هناك منظومة فكرية متكاملة توجه قراءة كل مفسر ممن ذكر آراءهم الرازي وإن كانت المرجعية اللغوية هي الأبرز والأكثر تأثيراً. لم تكن قراءة الفخر الرازي قراءة تجزيئية للخطاب القرآني أي على مستوى الآية فحسب، بل كان يبين قراءته للخطاب القرآني بالمجمل من ذلك رأيه في تنوع الآيات القرآنية ضمن السورة الواحدة، فهو يقسمها على ثلاثة أقسام قسم يتعلق بالتوحيد وآخر بالأحكام التكليفية والثالث يتعلق بالقصاص، فيبين رأيه في سبب تنوع هذه الأقسام ضمن السورة الواحدة، فيقول في معرض حديثه حول آية الكرسي ((إن من عاداته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم أنه يخلط هذه الأنواع الثلاثة بعضها ببعض، أعني علم التوحيد ، وعلم الأحكام، وعلم القصاص، والمقصود من ذكر القصاص إما تقرير دلائل التوحيد، وإما المبالغة في إلزام الأحكام والتكاليف، وهذا الطريق هو الطريق الأحسن لا إبقاء الإنسان في النوع الواحد لأنه يوجب الملل، فأما إذا انتقل من نوع من

السماوات والأرض ، ثم اختلفوا فيه فقال الحسن (الكرسي) هو نفس العرش ، لأن السرير قد يوصف بأنه عرش ، وبأنه كرسي ، لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه ، وقال بعضهم : بل الكرسي غير العرش ، ثم اختلفوا فمنهم من قال: إنه دون العرش وفوق السماء السابعة، وقال آخرون إنه تحت الأرض وهو منقول عن السدي .

واعلم أن لفظ الكرسي ورد في الآية وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول باتباعه، وأما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : موضع القدمين ، ومن البعيد أن يقول ابن عباس : هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء ، وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، فوجب رد هذه الرواية أو حملها على أن المراد أن الكرسي موضع قدمي الروح الأعظم أو ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى .

القول الثاني: أن المراد من (الكرسي) السلطان والقدرة والملك، ثم تارة يقال: الإلهية لا تحصل إلا بالقدرة والخلق والإيجاد، والعرب يسمون أصل كل شيء (الكرسي) وتارة يسمى الملك بالكرسي، لأن

العلوم إلى نوع آخر فكأنه يشرح به الصدر ويفرح به القلب ، فكأنه سافر من بلد إلى بلد آخر وانتقل من بستان إلى بستان آخر، وانتقل من تناول طعام لذيذ إلى تناول نوع آخر ، ولا شك أنه يكون ألد وأشهى ، ولما ذكر فيما تقدم من علم الأحكام ومن علم القصص ما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد))^(١١٠) ، وبعد أن بيّن رأيه الإجمالي في الخطاب العام لسورة البقرة يقول في تفسيره لقوله تعالى : {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} البقرة ٢٥٥ ، ((ثم بيّن أن نفاذ حكمه وملكه في الكل على نعت واحد، وصورة واحدة))^(١١١) : فقد قرأ الفخر الرازي هذا النص قراءة خاصة، فأوله على أنه نفاذ حكم الله تعالى في الموجودات والمخلوقات على مقدار واحد وصورة واحدة ، ونلاحظ أن القراءة هنا ليست قراءة شارحة تلتزم بحدود مفردات النص، بل خرجت عنه تماما إلى معنى تلمّسه المُفسّر بين كلمات النص الأصلي، واستلهمه بمرجعياته الفكرية المتعددة .

بعد أن كشف الفخر الرازي عن قراءته للنص يعود إلى ما قيلَ في الكرسي من أقوال ليعرضها بالتفصيل ويناقشها، ويرد عليها، ثم يُتمّ رأيه فيقول: ((واختلف المفسرون [في الكرسي] على أربعة أقوال الأول: أنه جسم عظيم يسع

الملك يجلس على الكرسي، فيسمى الملك باسم مكان الملك .

القول الثالث: أن (الكرسي) هو العلم، لأن العلم موضع العالم، وهو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه، والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه، ومنه يقال للعلماء: كراسي، لأنهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم: أوتاد الأرض.

والقول الرابع: ما اختاره الفقهاء ، وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه ، وتقديره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم من ذلك أنه جعل الكعبة بيتاً له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله في أرضه ثم جعله موضعاً للتقيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم ، وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبیین والشهداء ووضع الموازين ، فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشاً ، فقال * (الرحمن على العرش استوى) * (طه: ٥) ثم وصف عرشه فقال * (وكان عرشه على الماء) * (هود: ٧) ثم قال: * (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمده ربهم) * (الزمر

: ٧٥) وقال: * (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) * وقال: * (الذين يحملون العرش ومن حوله) * (غافر: ٧) ثم أثبت لنفسه كرسيّاً فقال: * (وسع كرسيه السماوات والأرض) * .

إذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي، فقد ورد مثلاً بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقيل الحجر، ولما توافقنا ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزّه عن الكعبة، فكذا الكلام في العرش والكرسي، وهذا جواب مبين إلا أن المعتمد هو الأول، لأن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز والله أعلم .))^(١٢) تعمدنا نقل هذا النص الطويل كاملاً لنرى كيف يرفض الرازي القراءة اللغوية الشارحة البحتة التي تأول كلمة (الكرسي) بمستواها الدلالي الأولي لأن ذلك يقود القائلين به إلى التجسيم والمرجعية العقدية توجب على الرازي رفض هذه القراءة ، ثم انتقل إلى القراءات التي تؤول كلمة (الكرسي) بمستويات مجازية ويناقشها أيضاً ويرد عليها إلى أن يقرر رأيه بأن الله تعالى خاطب البشر على مستوى عقولهم وما يتعارفون عليه في خطابهم والمراد بهذا النص التعريف بعظمة الله تعالى وكبريائه وهيمنته على خلقه مع قطع النظر عن كل ما يوهم بالتشبيه والتجسيم وتنزيه الله تعالى عن كل ذلك.

إن مستويات القراءة الأخرى قد جسدتها بيئة ثانية هي بيئة التصوف من خلال ما قدمته من تأويل رمزي مستفيدة في هذا المجال مما ورد من أحاديث وروايات تؤكد أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن للقرآن سبعة أظهر، لكل ظهر سبعون بطلاً^(١١٣). وهكذا نظر إلى النص من ثنائية جديدة هي ثنائية الظاهر والباطن مخلفة وراءها ثنائية المحكم والمتشابه من دون أن تتقطع عنها. لم تكن الروايات وحدها هي التي استنفرت هذا النوع من الاستنباط بل وجدت روايات أخرى مارست التأويل على هذا الأساس، ومن أقدم ما وصل إلينا في هذا المجال ما جمعه السلمي في (حقائق التفسير)، وقد مورس التأويل الإشاري والرمزي في هذا الكتاب بصورة كبيرة ((قال جعفر : الحروف المقطعة في القرآن إشارات إلى الوجدانية والفردانية، والديمومية وقيام الحق بنفسه بالإستغناء عما سواه))^(١١٤)؛ وإذن فالحروف رموز إلهية وإشارات دلالية، وإذا كانت الحروف المقطعة بطبيعتها تهيء لهذا التأويل لما فيها من الغموض الظاهري فإن آيات أخرى ظاهرها واضح ولا يحتاج إلى تأويل، ولكنها أولت في هذا

لقد شغف المتصوفة بهذا النوع من القراءة وامتألت ممارستهم التأويلية من هذه التفسيرات، وكانوا يؤمنون أن ((القرآن هو الوجود الجامع الصغير، أو هو كلمات الله المرموقة الموازية لكلماته المسطورة في رق منشور الوجود))^(١١٩)، وهكذا نبعت تأويلاتهم من هذا التصور مع جيرة ناتجة عن العجز في إيجاد التناغم بين المتناقضات مثل التنزيه والتشبيه والوحدة والكثرة.

ويعبر ابن عربي عن هذه الحيرة بنص طويل فيقول: ((وهذه الحيرة وإن كانت جامعة للحقائق كلها، فأخص ما يختص بها من الأحوال الحيرة والعبادة والتنزيه. فأما التنزيه وهو رفعته عن التشبيه بخلقه فهو يؤدي إلى الحيرة فيه، وكذلك العبادة فأعطانا قوة الفكر لننظر بها فيما يعرفنا بأنفسنا وبه))^(١٢٠)، ويحاول ابن عربي أن يطرح تساؤلات كثيرة في هذا النص تتبع كلها من إطار تجريد الشريعة والعقل عن المعرفة الحقيقية الإثباتية ((فإن تعامينا وتقبلنا قوله إيماناً لأمر ضروري في نفوسنا لا نقدر على دفعه سمعناه ينسب إلى الله أموراً تقدح فيها الأدلة النظرية، وبأي شي منها تمسكنا قابله الآخر. فإن تأولنا ما جاء به لنرده إلى النظر العقلي فنكون قد عبدنا عقولنا وحملنا وجوده تعالى على وجودنا، وهو لا يدرك بالقياس فأدانا تنزيهاً إلهاً إلى الحيرة؛ فإن الطرق كلها تشوقت، فصارت الحيرة مركزاً إليه ينتهي النظر العقلي والشرعي))^(١٢١). هذه الحيرة التي يعبر عنها ابن عربي تعتبر عن اللاتبات في الثبات وعن حالة متقلبة متنوعة.

ولا ريب في أنّ العقل لا يسمح لنفسه أن يكون وسيلة تأويلية لحيرة المتصوف فالعقل أداة ثابتة وليست متقلبة. ولذلك وجد الصوفية أدواتهم التأويلية في مقابل العقل وكانت تلك الأداة هي القلب وأصبحت الحرة ((تقلب القلب مع تنوع

الحقيقة في الصور المختلفة... وقلب المعارف وحده هو القادر على إدراك هذا التنوع. أما العقل فإنه من حيث طبيعته الخاصة يحدد ويضبط ويحصر من خلال مقولاته الخاصة))^(١٢٢)، والحقيقة التي يبغيها العارف والمتصوف لا تتحصر ولا تتضبط ولا تنقيد.

الخاتمة والنتائج:

١- بينت هذه الدراسة لتكون مهمتها النظر في النصوص التي نتجت عن بيئة متلقية للنص الشرعي، ومحاولة الوصول إلى ملامح هذا التلقي. ولكنها قبل أن تحاول ذلك وضعت مفهومها للنص بوصفه البنية الأساسية للتلقي؛ فأست للنص مفهوماً انطلق من الدراسات الحديثة في علم النص، ولكن هذا المفهوم لم ينقطع عن الأصول الفكرية للتراث العربي، فأضحى النص في هذه الدراسة (منظومة كلامية أيولوجمالية، مكثفة بذاتها ومكتملة في دلالتها، تكتسب وجودها من تميزها واستقلالها، وتكتسب بقاءها من انفتاحها على حركة الوعي لتكون مع مثيلاتها خطاباً).

٢- كانت بيئة المفسرين من أنشط البيئات في الثقافة العربية قراءة للنص الشرعي وقد انطلقوا بتوجيهات الرسول الكريم ﷺ وصحبه ﷺ للعناية بهذا النص المقدس مستندين في ممارساتهم القرائية على الموروث الشرعي المتمثل بالأثر

ويستطيع كذلك أن يبينها على الصعيد الشرعي من خلال قدرة تأويلية متحركة. ومن خلال هذه الحركة ينتقل القارئ إلى أبعاد المعنى المختلفة.

٨- بدا تنوع المستويات في قراءات المفسرين واضحا، ورصد البحث بعض القراءات الإسقاطية عند المفسرين على اختلاف معتقداتهم فلم تكن بعض الآيات الشريفة تعامل بوصفها نصا فنيا أدبيا إبداعيا فحسب، بل كان يُنظر إليها من مرجعية عقدية داخل منظومة فكرية يؤمن بها القارئ، وإيمانه يوجه قراءته للنص، فلم تكن القراءة حرة تماما بل قراءة محددة بقيود خارجية.

٩- وكثرت القراءة الشارحة عند أغلب المفسرين إذ هي المرتبة الأولى في تناول النص الشرعي وكثرت عند ابن عباس وطبقته ممن قرأ القرآن قراءة لغوية تسعى لفك رموز بعض المفردات التي أشكلت دلالتها وبقيت القراءة الشارحة تتقلب عند مقاتل بن سليمان والفراء وأبي عبيدة وابن قتيبة إلى أن انتهت إلى كل المفسرين فلا يستغني أحد منهم عن بعض القراءة الشارحة التي تتخلل قراءته التفسيرية وتختلط مع مستويات أخرى للقراءة، ولعل تفسير الجلالين يمثل نموذجاً واضحاً للقراءة الشارحة التي تعتمد على مرجعية لغوية دلالية.

١٠- أما القراءة الأدبية الفنية فوجدت عند فئة

النبيوي، وعلى الخبرة اللغوية المتمثلة بالموروث الشعري بوصفه الخطاب المفسر للخطاب الشرعي.

٣- مرجعيات القارئ هي الإمكانيات والقبلات والموجهات التي تعمل كمفاتيح لحل مغلفات النصوص، وإنتاج دلالاتها وإدراك مقاصدها.

٤- لقد حظيت النصوص الشرعية بكثير من العناية والاهتمام وكثرت قراءاتها بسبب طبيعتها المقدسة

٥- تعددت المرجعيات المؤثرة في قراءة المفسرين وتنوعت بدأ من المرجعية اللغوية وهي المرجعية الأكثر تأثيراً ثم تليها المرجعية العقيدة التي تبني على العقيدة وما ينبع عنها من حدود لا يمكن تجاوزها وكذلك كانت المرجعيات الذاتية للقارئ النص لها أثرها في توجيه قراءته.

٦- عالجت كتب التفسير القرآن بوصفه وحدات منفصلة عن بعضها ساعدها في ذلك نظام الآي في السور القرآنية. وقد تكون خلفيات القارئ المعتمدة على وحدة البيت في القصيدة العربية - كقيمة نقدية جمالية - رسخت مفهوم التجزئة، وربما حرمت النص من أن يعامل كبنية خطابية واحدة في بعض الأحيان.

٧- إن القارئ المتمكن من أدوات القراءة الواعية يستطيع أن يبين القيمة الايدلوجمالية للنص،

أمثلتها قراءة الشريف الرضي والفخر الرازي
وأمثالهم.

١١- كان للمتصوفة قراءة رمزية خاصة للنص
الشرعي اعتمدت على مرجعية عقديّة سيميائية
فقرأت النص على أنه شفرة خاصة تسعى
المتصوفة إلى فك رموزها بطريقتها تلك.

خاصة من المفسرين بوصفهم قراء متمرسين قد
أحاط كل منهم بمقومات القراءة المثالية فألم بعلوم
اللغة الأساسية والمساعدة وأحاط بظروف النص
الداخلية والخارجية من أسباب النزول وتاريخ
البيئة التي نزل فيها النص وظروفه الكاملة
وتمكّن من علوم البلاغة وأصول الفقه وغيرها
فكانت قراءته تهدف إلى استخلاص المعنى من
داخل النص بطريقة خاصة متفردة ولعل من
الهوامش:

-
- (١) ينظر : تاج اللغة وصحاح العربية :مادة (نصص) ١٠٥٨١٣، لسان العرب : مادة (نصص) ٩٧١٧-٩٨.
 - (٢) ينظر : مسند أحمد: ٢٠٥١٥، صحيح البخاري: ١٦٧١٢، صحيح مسلم : ٧٤١٤، لسان العرب : مادة (نصص) ٩٧١٧-٩٨.
 - (٣) ينظر : الرسالة الشافعية : ١٤.
 - (٤) التعريفات: ١٣٢.
 - (٥) النص عندهم يقابل الظاهر وكلاهما من أقسام المبين الذي يقابل المحمل. ينظر مفتاح الأصول ١ : ٤٢١.
 - (٦) ينظر معجم أكسفورد.
 - (٧) النص، السلطة ، الحقيقة: ١٥.
 - (٨) من هذه الكتب : علم النص، جوليا كرسيتينا، ولذة النص، رولان بارت، والسيمياء والتأويل ، روبرت سولز. كما أسهم الباحثون العرب في توسيع وتعقيد هذا المفهوم، ينظر: دينامية النص، د. محمد فتاح ن وتشريع النص، د. عبدالله المخزومي، وفي الميثا لغوي والنص والقراءة ، مصطفى الكيلاني ،د. قاسم المومي وغيرها كثير.
 - (٩) ينظر التصوير البياني : ١٩ وجاء فيه ((لم نعرف أن أحداً من العلماء تناول القرآن من حيث هو نص، لأن هذا مما يستعاذ بالله منه ، وإنما تناولوه في كل حال من حيث هو تنزيل من الله العزيز العليم)).
 - (١٠) ينظر النص السلطة الحقيقية: ١٥٩.
 - (١١) مقدمة ابن خلدون: ٤١٧.
 - (١٢) بلاغة الخطاب وعلم النص: ٢٣٧.
 - (١٣) علم النص : ٩.
 - (١٤) النص القرآني : ٦٦.

- (٤١) ينظر مقدمة في النظرية الأدبية : ٩٦.
- (٤٢) ينظر فعل القراءة : ١٤، نظرية الاستقبال : ١٧٤.
- (٤٣) ينظر مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي: ٣٤.
- (٤٤) التأويل في النقد العربي : ١٢٩.
- (٤٥) السيمياء والتأويل : ٢٤٤.
- (٤٦) ينظر التأويل وقراءة النص في دراسات الإعجاز القرآني : ١١٣.
- (٤٧) ينظر المصدر نفسه : ١٢٩.
- (٤٨) ينظر نظرية المعنى في النقد العربي القديم : ١٢ - ٢٥.
- (٤٩) ينظر النص القرآني : ١٥.
- (٥٠) ينظر نقد الشعر : ١٨١.
- (٥١) ينظر وحدة القصيدة العربية : ١٢ - ١٤.
- (٥٢) خير من يمثل هذه الإشكالية ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكل القرآن، وكتاب تأويل مختلف الحديث).
- (٥٣) التأويل في النقد العربي : ٧٣.
- (٥٤) ينظر دور المعرفة الخلفية في الإبداع والتحليل : ٩٢.
- (٥٥) أسرار البلاغة : ٢٦٣.
- (٥٦) ينظر : البيان والتبيين : ٤٦١.
- (٥٧) ينظر سيمياء الشعر العربي .
- (٥٨) ينظر أسباب النزول للسيوطي.
- (٥٩) طبقات فحول الشعراء ١ : ٢٠.
- (٦٠) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي : ٣٢.
- (٦١) ينظر دور الناقد وأثره في الحكم الأدبي: ١٠.
- (٦٢) ينظر مقدمة في النظرية الأدبية : ٩٦.
- (٦٣) التأويل في النقد العربي : ١٣٥.
- (٦٤) الحلقة التأويلية : ٤٣.
- (٦٥) الاتجاه العقلي في التفسير : ١٤٥.
- (٦٦) ينظر الأشباه والنظائر : ١٢٥ - ١٣١.
- (٦٧) المصدر نفسه : ٣٢١.
- (٦٨) الأشباه والنظائر : ٣٢١ - ٣٢٢.

- (٩٥) ينظر : متشابه القرآن : ١٩ .
(٩٦) تأويل مشكل القرآن : ١٤ .
(٩٧) المصدر نفسه : ١٥-١٧ .
(٩٨) المصدر نفسه : ٤١ .
(٩٩) المصدر نفسه : ١٠١ .
(١٠٠) المصدر نفسه : ١٠٣ .
(١٠١) تأويل مشكل القرآن : ١٠٧ .
(١٠٢) المصدر نفسه : ١١٢-١١٣ .
(١٠٣) أمالي المرتضى : ١٩ .
(١٠٤) أمالي المرتضى : ٤ .
(١٠٥) الأمالي : ٥ .
(١٠٦) المصدر نفسه : ٥ .
(١٠٧) المصدر نفسه : ٥ .
(١٠٨) التفسير الصوفي للقرآن : ١٢٣ .
(١٠٩) مفاتيح الغيب : ١٨٠١٩ .
(١١٠) المصدر نفسه : ٢١٧-٣ .
(١١١) المصدر نفسه : ٦١٧ .
(١١٢) المصدر نفسه : ١٢١٧-١٣ .
(١١٣) ينظر الإتيان : ٤ : ١٩٦ .
(١١٤) التفسير الصوفي في القرآن : ١٣١ .
(١١٥) المصدر نفسه : ١٢٨ .
(١١٦) التفسير الصوفي للقرآن : ١٢٨ .
(١١٧) المصدر نفسه : ١١١ .
(١١٨) المصدر نفسه : ١١١ .
(١١٩) فلسفة التأويل : ٣٦١ .
(١٢٠) الفتوحات الملكية : ٤ : ١٩٧ .
(١٢١) المصدر نفسه : ٤١٩٧ .
(١٢٢) فلسفة التأويل : ٣٦٥ .

المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث، د.حسن الحكيم، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، العراق، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ٢٠١٠م.
٣. الاتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢.
٤. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، مطبعة الحلبي، مصر، ط٣، ١٩٥١.
٥. أسباب النزول، أبو الحسن النيسابوري، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٩١.
٦. أسباب النزول، جلال الدين السيوطي، مطبعة الحلبي، مصر، ١٩٦١.
٧. أسرار البلاغة، عبد القهار الجرجاني، تحقيق محمد محمود شاكر، القاهرة، ١٩٩١.
٨. الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥.
٩. أمالي الشريف المرتضى، ج١، ج٢، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٤.
١٠. بلاغة الخطاب وعلم النص، د. صلاح فضل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٩٢.
١١. بنية الخطاب النقدي، الدكتور حسين حمزي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠.
١٢. البيان والتبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، تحقيق عبد السلام هرون، القاهرة، ١٩٦١.
١٣. التأويل في النقد العربي خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة، مشحن حردان الدليمي، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، ١٩٩٩.
١٤. تأويل مشكل القرآن، أبي محمد عبد اله بن مسلم بن قتيبة، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣.
١٥. التأويل وقراءة النص في دراسات الإعجاز القرآني، سرحان جبار، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، ١٩٩٩.
١٦. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسي(ت٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ.
١٧. تدريس الأدب، استراتيجية القراءة والإقراء، محمد حمود، منشورات ديداكتيكا، الدار البيضاء، ١٩٩٣.
١٨. التصوير البياني، محمد أبو الحين علي بن محمد الجرجاني المعروف بالسيد الشريف، تقديم أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٦. التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، الدكتور زيعور، دار الأندلس بيروت، ط١، ١٩٧٩.
١٩. تفسير العياشي، أبو النضر محمد بن مسعود السلمى، تعليق هاشم المحلاتي، المطبعة العلمية - قم - .

٢٠. تلخيص البيان في مجازات القرآن ، الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ) ، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، الطبعة الأولى - ١٩٥٥
دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
٢١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، طبعة بولاق ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ .
٢٢. رسائل العدل والتوحيد ، القاسم الرس ، تحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، ١٩٧١.
٢٣. الرسالة الشافعية ، أبو عبد الله بن إدريس ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، القاهرة ، مطبعة البابي الحلبي ، ١٩٤٠.
٢٤. السيمياء والتأويل ، روبرت شولز ، ترجمة د. محمد فتاح ، المركز الثقافي العربي.
٢٥. شرح الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهنه، القاهرة ، ط١ ، ١٩٦٦.
٢٦. تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، تحقيق أحمد بن عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت ، ط٤ ، ١٤٠٧.
٢٧. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، مطبعة علي صبيح، مصر.
٢٨. صحيح مسلم : الجامع الصحيح للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري النيسابوري ، دار الفكر بيروت لبنان
٢٩. طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تحقيق محمد محمود شاكر، دار المعارف، مصر، ١٩٧٤.
٣٠. علم النص، جوليا كريستيفا، ترجمة فريد الزاهي، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، ط١ ، ١٩٩١.
٣١. الفتوحات المكية، محي الدين ابن عربي، دار الكتب العربي، مصر، ١٣٢٩هـ.
٣٢. فلسفة التأويل، نصر حامد، دار المعارف، بيروت، ١٩٩١.
٣٣. فعل القراءة وإشكالية التلقي ، محمد خرماش ، بحث مقدم لمؤتمر النقد الأدبي السابع ، جامعة اليرموك ، إربد ، الأردن
١٩٩٨ / ٠٧ / ٢٢.٢٠
٣٤. في معرفة النص، د. حكمت صباغ، (يمنى العبد)، دار الآفاق الجديدة/ بيروت ط٢ ، ١٩٨٤.
٣٥. تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة الدينوري، تصحيح وتنقيح إسماعيل الخطيب، مصر ، ط١ ، ١٣٢٦هـ.
٣٦. لسان العرب: للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري (ت ٩١١هـ)، نشر أدب
الحوزة قم - إيران (١٤٠٥ هـ ق)
٣٧. اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة ، د. عباس صادق الوهاب، مراجعة : د. يوثيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة
، بغداد، ط١ ، ١٩٨٧.
٣٨. متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث القاهرة ١٩٦٦.
٣٩. مجاز القرآن، معمر بن مثنى، أبو عبيدة، تحقيق د. محمد فؤاد سزكين مطبعة السعادة، القاهرة ط٢ ، ١٩٧٠.
٤٠. مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث، د. حسن الحكيم، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، العراق، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ -
٢٠١٠م.
٤١. مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، دار صادر ، بيروت لبنان.
٤٢. معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء، تحقيق محمد علي النجار وآخرين دار الكتب، مصر، ط ، ١٩٥٥.

٤٣. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ، سعيد علوش ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٥
٤٤. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، حقق بإشراف طه حسين وإبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر ١٩٦٥.
٤٥. مفاتيح الغيب (تفسير الرازي) ، فخر الدين الرازي (ت٥٦٠٦هـ) ، الطبعة الثالثة .
٤٦. مفتاح الوصول إلى علم الأصول، أحمد البهادلي، شركة حسام للطباعة بغداد، ط١، ١٩٩٤.
٤٧. مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي.
٤٨. مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٦.
٤٩. مقدمة في النظرية الأدبية، د. عبد المنعم تيمه، دار العودة ، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
٥٠. النص، السلطة ، الحقيقة، د. نصر حامد المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
٥١. النص القرآني من الجملة إلى العالم، وليد مينر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة، ١٩٩٧. ، سوريا ، ١٩٩٢.
٥٢. نظرية الاستقبال رؤية نقدية ، روبرت سي هولب ، ترجمة رعد عبد الجليل، دار الحوار ، اللاذقية
٥٣. نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي ، عبد الناصر حسن محمد ، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ، القاهرة ١٩٩٩
٥٤. نظرية المعنى في النقد العربي القديم، دار الأندلس ، بيروت، ط٢، ١٩٨١.
٥٥. نقد الشعر ، قدامة بن جعفر ، تحقيق المستشرق س.أ. بونيباكر ليند، ١٩٥٦.
٥٦. وحدة القصيدة العربية في الشعر العربي حتى نهاية العصر العباسي، حياة جاسم ، دار الحرية ، بغداد، ١٩٧٢.