

شعبة: اللغة العربية وآدابها
مركز دراسات الدكتوراه: وحدة اللغة والتراث والتهيئة المجالية
ل.ت.م. (LAPATER)
تخصص: اللسانيات

أطروحة دكتوراه في موضوع:

التأويلية النحوية عند أبي القاسم السهيلي

إشراف الأستاذ الفاضل:

الدكتور محمد شكري عراقي حسيني

إعداد الطالبة:

فتيحة النكادي

ر.و: 9997820509

تمت المناقشة بتاريخ 2019.03.01 أمام اللجنة :

- | | | |
|-------------|--|-------------------------------|
| رئيسا | (كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس) | الدكتور عبد اللطيف نجيد |
| عضوا | (كلية الشريعة فاس) | الدكتور عبد الرحمان يجوي |
| عضوا | (كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن مسيك الدار البيضاء) | الدكتور المصطفى رشاد |
| مشرفا وعضوا | (كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس) | الدكتور محمد شكري عراقي حسيني |

السنة الجامعية:

1440 هـ - 1441 هـ

2019م - 2020م

الأطروحة

إهداء

-إلى أعز الناس: إلى الذين يعتبرون نجاحي نجاحا لهم أيضا

-إلى من أحمل له أرقى مراتب الحب وأعلى درجات الوفاء:

زوجي الفاضل صاحب الفضل علي.

-إلى من أعمل جاهدة للفوز برضاها:

والدي الكريمين متعهما الله بصحتهما، وأطال الله في عمرهما،

إلى قرة عيني في حياتي وأملتي بعد الممات:

ابني محمود سامي وابنتي تسنيم

شكر وعرفان

إنه لمن دواعي الفخر والاعتزاز أن أتنسب إلى الأستاذ
الفاضل الدكتور المشرف محمد شكري عراقي حسيني تعليماً
وتأطيراً وتكويناً وإشرافاً؛

وإنه لمن دواعي الشكر والامتنان والاعتراف بالجميل أن
أكون وفية مع أستاذي الفاضل لما قام به على طول مراحل
هذا البحث من توجيه وتحفيز وتصحيح وتعديل وتصويب، مثية
عليه بأسمى عبارات التقدير والتبويه والاحترام؛

إذ كانت له السابقة الأولى واليد الطولى في أن أرتقي
ببحثي إلى هذه المنزلة التي استوى عليها؛ وفي أن أجد موطن
قدم في مسيرة البحث العلمي؛ حيث ظلت سنوات الإشراف
على هذا البحث سنوات استنارة واستشارة واستفادة واستلهام
لأدبيات البحث العلمي وأخلاقياته.

مقدمة

من المعلوم عند جل مؤرخي النحو العربي أن النحو لا ينفصل عن القرآن الكريم؛ حيث العلاقة وطيدة بينهما، وتجسد ذلك الترابط الحاصل بينهما، سواء في مرحلة النشأة أو في مرحلة التطور، إذ كان من الطبيعي أن يعتمد النحاة على القرآن الكريم؛ لأن المشروعية النحوية تتأكد بما ورد في القرآن الكريم مهما اختلفت القراءات القرآنية.

وإذا كانت البدايات الأولى لتفسير القرآن الكريم لم تعتمد على النحو مع مجاهد وأمثاله...، لكن بعد ذلك تطورت العلاقة بين النحو والتفسير، فاتخذت أشكالاً مختلفة؛ حيث أصبح المفسرون يعتمدون على النحو من أجل تفسير القرآن الكريم، فكانت البداية مع "معاني القرآن" المنسوب للكسائي وبعده "معاني القرآن" للفراء، ومع من جاء بعده، ومن ثم نشأ التفسير النحوي للقرآن الكريم⁽¹⁾.

لقد كانت علاقة النحو بالتفسير وطيدة، وهذا ما جعلني أحاول البحث في موضوع التفسير النحوي للقرآن الكريم عند السهيلي، لكنه من خلال مدونة الشواهد القرآنية المتحركة في متن السهيلي وجدت أن السهيلي لا يتوقف عند التفسير النحوي للشواهد القرآنية فحسب، وإنما يتجاوز ذلك إلى التأويل النحوي للقرآن الكريم.

وتتحدد الفرضية التي انطلق منها هذا البحث هي أن السهيلي يقدم تأويلاً نحويًا للشواهد القرآنية، فإنه يؤسس لتأويلية نحوية للنص القرآني تقوم على أسس ومرتكزات محددة، ومستويات تأويلية معينة، وبنية مفاهيمية منتجة وإطار نظري ومنهجي متماسك.

لذلك يتحدد موضوع هذا البحث في محاولة تبين التأويلية النحوية عند السهيلي وإظهارها عبر فصوله، إذ حاولت تحليل النصوص المتضمنة لها، و تحليلها بما رأيتها مناسباً بحسب ما استنبطته من تلك النصوص، وقد أفرز هذا الموضوع بحسب طبيعته

- ¹ CLAUDE Gilliot. *Exégèse ,LANGUE ,Et Théologie en islam*, Paris, Librairie Philosophique ,J.Vrin6,place de la Sorbone,v

- وينظر حسن الذهبي، التفسير والمفسرون ، وإبراهيم رفيدة ، النحو وكتب التفسير،...

التأويلية النحوية العديد من الإشكالات المركزية المنضوية تحته، وبناء على ذلك فقد حصرت الإشكالات التي تصب في صميم التأويلية النحوية فيما يلي:

- ماهي الأسس و المرتكزات التي تنبني عليها التأويلية النحوية عند السهيلي؟
- ما هي المفاهيم الإجرائية التي تؤطرها؟ وكيف تتمفصل هذه المفاهيم فيما بينها؟

- ماهي المرجعيات المعرفية لهذه المفاهيم؟ وماهي أصولها التركيبية والدلالية؟
- ما هي المعايير المتحكمة في التأويلية النحوية؛ هل هي أحادية أم ثنائية أم تعددية...؟

هذا بخصوص الإشكالات، أما بخصوص التأطير الخاص للإشكالية، فإنها تتأطر ضمن أطر منهجية وإبيستمولوجية تفي بتحديد مدخلاتها النحوية ومخرجاتها التأويلية النحوية؛ حيث تنطلق تلك الأطر من وجود تأويلية نحوية عند السهيلي مؤسسة على الشواهد القرآنية، والتي حاولت التحقق من وجود معالمها النحوية ومظاهرها التأويلية من خلال مدونة السهيلي المحصورة فيما يلي:

-نتائج الفكر في النحو؛

-الروض الأنف بأجزائه الأربعة؛

-الأمالي؛

مع الأخذ بعين الاعتبار فرضية وجودها عند باقي النحويين، لاسيما الأندلسيين الذين اشتغلت على مدوناتهم النحوية.

وقد تم بناء إشكالية البحث عبر مراحل متصاعدة، حيث انطلقت في البداية من الدراسات السابقة التي اشتغلت بالنحو و التفسير، فاطلعت على العديد من المصادر التي اشتغلت على النحو و التفسير و الأصول...ومن بينها كتاب "النحو وكتب التفسير"

لإبراهيم رفيده⁽¹⁾؛ الذي يعتبر بمثابة تتبع تاريخي لكتب التفسير المشتغلة بالنحو التي استثمرت قواعد النحو و صناعة الإعراب بشكل كبير في تفسير القرآن الكريم.

وإذا كان رفيده بين و كشف النحو بمسائله وتمظهراته التطبيقية في كتب التفسير بدءا بمعاني القرآن للفراء، و مرورا بإعراب القرآن للزجاج وغيره؛ و انتهاء بالتفاسير الحديثة مثل تفسير رشيد رضا و محمد عبده؛ ليرز أن التفسير حاضر في كتب النحو، حيث أشار إلى أن المسألة يمكن عكسها، لكن بنسبة غير متكافئة؛ أي يمكن أن يحضر التفسير في كتب النحو. يمكن للنحوي أن يفسر القرآن الكريم أثناء اشتغاله بالنحو، فيتم تفسير النص القرآني من داخل النحو، و قد خصص رفيده لذلك صفتين فقط في كتابه. ولذلك في هذا البحث أنطلق من تلك الإشارة . إذ في المرحلة الأولى من البحث حاولت تتبع تفسير السهيلي للشواهد بصفة عامة، إلا أنه تبين لي أن السهيلي لا يقف عند حدود التفسير فقط، وإنما يتجاوزها إلى التأويل النحوي، لكن في مرحلة موالية تبين لي أن مدونة السهيلي تفتح على إمكانات معرفية أكثر إنتاجية، فوجدت التأويلية النحوية عنده تحتاج إلى جهد الفحص و التمحيص و الكشف و الإظهار و البيان، فكان السهيلي النحوي المؤول يمارس التأويل النحوي للنص القرآني من داخل النحو، و يؤسس لتأويلية نحوية لها موضوعها و مفاهيمها و منهجها .

ومن بين المراحل الأساسية في بناء إشكالية البحث، توقفي عند مجموعة من المصادر النحوية الأندلسية، و بعد عمليتي الجرد و التصنيف الخاضعة لمعايير محددة تقوم بالأساس على المستويات اللسانية الصوتية و الصرفية و المعجمية و التركيبية و الدلالية ... وجدت أن التأويل النحوي عند السهيلي يبرز عنده بشكل مختلف عن غيره⁽²⁾، فهو يسخر كل إمكاناته التأويلية الممكنة لانتزاع تأويل نحوي منسجم مع أطره النظرية؛ لذلك ارتأيت أن أشتغل على التأويلية النحوية عند السهيلي و ليس عند غيره، وإن كانت مدونة البحث في البداية تضمنت العديد من النحويين الأندلسيين.

¹ - ينظر إبراهيم رفيده ، النحو و كتب التفسير، جزئيه الأول و الثاني،

² - ينظر " السهيلي و النحو المختلف " للأستاذ عبد المنعم حرفان.

وفي المرحلة التالية من بناء إشكالية البحث توسلت بالتأويلية باعتبارها إطاراً نظرياً ومنهجياً لتبيين التأويلية النحوية عند السهيلي انطلاقاً من تحليل النصوص وتفكيكها وتعليلها، مما فرض علي الرجوع إلى مجموعة من المصادر و المراجع الخاصة بالتأويلية الغربية⁽¹⁾.

وإذا كان موضوع التأويلية له فروع متعددة تسير في اتجاهات مختلفة، منها ما يرتبط بالإبستمولوجيا و باللسانيات ومنها ما يرتبط بالتاريخ...؛ فإن زاوية النظر هي التي تحدد الوجهة التي نطل منها على الموضوع⁽²⁾؛ لأن موضوع التأويلية يمكن دراسته ومقاربتة من زوايا مختلفة تختلف باختلاف وجهات النظر؛ وقد اخترت أن أنظر إليه من زاوية تأويلية نحوية دلالية.

وبما أن الموضوع يتخذ طبيعة تأويلية نحوية، فقد اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي التفكيكي، حيث قمت بجرد النصوص أولاً، ثم قمت بتصنيفها، ووصف عناصرها ثم تحليلها، والوقوف على العلاقات القائمة بين تلك العناصر. وبما أن الوصف لا ينفصل عن التفسير، فإنني حاولت تفسير النصوص انطلاقاً من تحليلها و تفكيكها إلى بنية مفاهيمية، بهدف تجلية عناصر التأويلية النحوية عند السهيلي، فكنت من حين لآخر أعلل بما أجده مناسباً.

إن المنطق المتحكم في الترتيب والتصنيف سواء على المستوى الداخلي (المحاور) أو الخارجي (الفصول) ومعيار الانتقال من الجزء إلى الكل، ومن البسيط إلى المركب بشكل تصاعدي جدلي؛ فبدأت بالتحليل ثم انتقلت إلى التعليل لإظهار مكونات التأويل الذي يستنبطه السهيلي من الشاهد القرآني، فانتظمت بذلك البؤر التأويلية إلى أحادية وثنائية؛ ثم معيار النجاعة الموضوعاتية للمقولات الأحادية والثنائية؛ أي مساحة حضورها وبحسب

¹ - يمكن الإشارة في هذا السياق إلى كتاب "حقيقة و منهج" و"فلسفة التأويل" لجادامير، و كتاب "صراع التأويلات"، و "من النص إلى الفعل" لبور ريكور، و "فهم الفهم" لعادل مصطفى، و "الفلسفة و الهرمينوطيقا" لعبد الغني بارة، و غيرها....

² - ينظر :دوسوسير؛ محاضرات في علم اللغة العام؛ ترجمة عبد القادر قنيني، ص 150.

خصوصيتها التأويلية النحوية، ومدى دنوها أو بعدها عن مركز البؤرة التأويلية النحوية؛ مثل مقولة الحرف التي تضمنت العديد من النماذج و الأمثلة.

إن السهيلي، وإن كان منطلقه هو علم النحو، وصناعة الإعراب، وغايته هي تبیین هذا العلم، وهذه الصناعة، من خلال نحوه المختلف⁽¹⁾، فإنه بین المنطلق والغاية يمد جسورا ممتدة في اتجاهات مختلفة منها ما يمثل المباحث الدلالية في علم أصول الفقه، ومنها ما يمثل القضايا الجوهرية البارزة في علم الكلام، ومنها ما يمثل المنطق، ومنها ما يمثل القراءات، ومنها ما يمثل التفسير وأقوال المفسرين، ومنها ما يمثل العلم بأسباب النزول والعلم بالناسخ والمنسوخ، فالسهيلي يسخر كل هذه العلوم المختلفة، ويعتبرها أدوات اجتهد تعينه على فهم الشاهد القرآني ليقدم تأويلا نحويا معطلا ومبررا، لذلك نجده يقول: «فكل مجتهد وافق اجتهاده وجها من التأويل، وكان عنده من أدوات الاجتهاد ما يترفع به عن حضيض التقليد إلى هضبة النظر، فهو مصيب في اجتهاده»⁽²⁾.

إن غزارة الشواهد القرآنية في مدونة السهيلي، وتنوعها وتحكمها في جميع الأبواب النحوية، وعناية السهيلي بتحليلها، والكشف عن عللها وحكمتها، وتبيين المقصود منها، جعلتني أخلص إلى أن السهيلي قد مارس تأويل الآيات القرآنية، وتفسير بعض النص القرآني من داخل النحو.

وإذا كان الفهم⁽³⁾ يلعب دورا أساسيا لتحقيق التأويل، فإن التأويل هو تعبير عن ذلك الفهم، لذلك حاولت أن أفهم الفكر التأويلي النحوي عند السهيلي، وأن أبينه في هذا البحث.

فالتأويلية النحوية التي هي موضوع هذا البحث، - من خلال تأويل السهيلي للشواهد القرآنية-، ليست هي التأويل النحوي⁽¹⁾، ولا يقصد بها التأويل النحوي الذي يقدمه النحاة للشواهد النحوية سواء قرآنية أو شعرية أو مقتطفة من كلام العرب؛

¹ - ينظر في هذا السياق كتاب "السهيلي و النحو المختلف" الأستاذ عبد المنعم حرفان.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 463/3.

³ - معظم المصادر التأويلية التي اطلعت عليها تؤكد على مركزية الفهم في التأويل، ويمكن الرجوع لكتابات كل من شلير ماخر، و دلتاي و هايدغر، و غادامير، و هوسرل، و بول ريكور.

فجل النحاة كانوا يمارسون التأويل النحوي بدءاً من سيبويه المؤسس الأول لعلم النحو؛ لكن يبقى المعول عليه في هذا البحث، هو الوقوف عند التأويلية النحوية، بمفاهيمها التأويلية المنتجة، وبمنهجها القائم على الفهم والتأويل، وبموضوعها المؤسس على الشواهد القرآنية.

ومن أجل تبين التأويلية النحوية عند السهيلي كان لابد أولاً من ربطها بالتأويلية كمنهج يتكامل فيه الفهم و التأويل خصوصاً في علاقتها بالمعرفة النحوية؛ لأنها عنصر أساسي من عناصر الممارسة التأويلية النحوية، بل إن اللجوء إلى المعرفة النحوية هو ما جعل "شليلر ماخر" يؤسس لتأويلية عامة؛ يمكن اعتمادها لفهم مختلف النصوص بغض النظر عن أنواعها، وهذا ما يبرر اعتمادي على التأويلية النحوية عند السهيلي، حيث يغدو النحو آلية منتجة من آليات التأويل، ويصبح النحو هو الإطار العام والخاص للتأويلية النحوية عند السهيلي، فعن طريق القواعد النحوية والأصول الإعرابية يتم تحقيق تأويلية نحوية ممكنة للشواهد القرآنية.

ما حاولت القيام به في هذا البحث هو إنجاز حوار مع مدونة السهيلي فاقتربت من فهمه أولاً، وتأويله ثانياً، من خلال بحثي في تأويليته النحوية المؤسسة على صرح الشواهد القرآنية، واعتمدت في ذلك مفهوم الحلقة التأويلية⁽²⁾ كما حددها "شليلر ماخر"، حيث انطلقت من الأجزاء التي هي المفاهيم المفاتيح، فحددتها من الناحية اللغوية والاصطلاحية، وحددت المجال العلمي التداولي لها، ثم حددت بعد ذلك الكل الذي هو الإطار العام للنصوص ككل، فناقشت تلك المفاهيم من زاوية مجالها العلمي التداولي، فوجدت مثلاً: مفاهيم العموم والخصوص الأكثر حضوراً داخل البؤر الثنائية التأويلية

¹ - لقد مارس النحاة التأويل النحوي و لكن دون تحديد المقولات (الاسم و الفعل و الحرف) بناء على سمات تأويلية و إنما بناء على سماتها النحوية، و من جهة ثانية لا يوظفون المفاهيم ذات الطبيعة التأويلية، لكن إذا عدنا إلى السهيلي نجده أولاً قد حدد الاسم و الفعل و الحرف وفق منطلقات تأويلية كما أنه وظف مجموعة من المفاهيم التأويلية مثل مفهوم القصد إليه و مفهوم التوجه... ينظر "نتائج الفكر في النحو" .

² - تعد الدائرة أو الحلقة التأويلية من المفاهيم الإجرائية المتداولة في المصادر التأويلية، ينظر مقالته هايدغر وديلتاي وقبلهما مؤسس التأويلية الحديثة شليلر ماخر.

ضمن تأويلية السهيلي النحوية، وهي بؤرة ثنائية تأويلية تدرج ضمن مباحث علم أصول الفقه .

لذلك حاولت جعل نصوص السهيلي تكشف عن حقيقتها و مضمراتها وإمكاناتها التأويلية النحوية. إلا أن ذلك الافتراض المسبق المؤسس على عملية الفهم التي تتأطر داخل الدائرة التأويلية، كان له دور مهم في توجيه انفتاحي على النصوص، وفي تواصلها معها، والإصغاء إليها، محافظة على مسافة زمنية⁽¹⁾ distance temporelle، بيني وبين نصوص السهيلي، حتى يتسنى لها أن تكشف عن حقيقتها دون تدخل أو إقحام أو إسقاط مني؛ لأنني أدرك الدور الفعال الذي تقوم به المغامرة في تحليل النصوص، فهي شرط لإبراز الاختلاف وتجنب الفهم الزائف، فتتحقق بذلك تمحيص ذلك الافتراض المسبق، من أجل تحقيق ما يسميه غادامير بالخصوبة التأويلية للمسافة الزمنية؛ حيث تتحقق فائدتان هما: خصوبة التأويل وخصوبة المسافة الزمنية؛ والباب الثاني من هذا البحث يندرج في هذا السياق.

لقد حاولت إذن أن أفهم نصوص السهيلي من خلال وجودها الخاص، ومن خلال وجود فكر السهيلي المتحكم فيها، ومن خلال التفاهم⁽²⁾ مع السهيلي حاولت إبراز هذا الوجود، وإظهاره من خلال فهمها، وليس من خلال وجودي الذاتي الذي قد يسقطني في الذاتية؛ لأن ذلك سيؤدي إلى تحريف وجود النص الأصلي، وقد تحررت طريقة إجرائية خاصة في الفهم، وهي التوسل بالآليات والوسائل التأويلية كإطار نظري وإجرائي لموضوع هذا البحث التي تقوم على تقنية التحليل والتفكيك والتعليل.

وقد وجدت أن المنطق المتحكم في التأويلية النحوية المتمفصلة يقوم على محورين منهجيين هما:

¹ - من بين المفاهيم الإجرائية الأساسية التي أكد عليها أستاذي المشرف خلال حصص التكوينات. وهو كذلك من بين المفاهيم الإجرائية المعتمدة في التأويلية والتفكيكية التي تقوم على المغامرة والاختلاف. ينظر جاك دريدا مواقع، ترجمة فريد الزاهي، والكتابة والاختلاف ترجمة كاظم جهاد.

² - يعد مبدأ التفاهم L'entente من المبادئ التأويلية التي من شأنها أن تحقق تأويلية كونية Herméneutique Universelle ينظر على سبيل

1- محور بؤري أحادي يشتق من مقولة واحدة لكن بمحمولات نحوية دلالية

متعددة؛

2- محور بؤري ثنائي يشتق من مقولتين متقابلتين تتساندان في تقديم تأويل

منسجم مع طبيعة القضايا النحوية التأويلية؛

إن المقولة الواحدة كمقولة الحرف أو الاسم المفتقر إلى ما يتم معناه، أو الفعل تقتضي محمولات متعددة؛ مما يقتضي استحضار تداخل تلك المحمولات مضمونيا وأبعادها المعرفية مع التمييز بين التأويلية المنفصلة والتأويلية المتمفصلة؛

إن من بين الأهداف التي أسعى إليها في هذا البحث هو إبراز ذلك الطابع التأويلي النحوي للفكر النحوي السهيلي فيما يتعلق بالمقولات لاسيما الحروف؛ لأن الحرف يأخذ حيزا كبيرا في التأويل النحوي الدلالي عند السهيلي، فهو لا يتوقف عند حدود الدلالات المباشرة للحروف، أو الدلالات النحوية التي سبق إلى ذكرها النحاة، وإنما يقدم تأويلات نحوية دلالية نابعة من نظره الخاص وفكره الخالص بعد تأمله وتدبره للكلام العربي خصوصا النص القرآني ؛

حيث لا يلجأ السهيلي إلى التأويل إلا بعد تقدير ماسميته الفراغات النحوية الدلالية للعبارة تقديرا محتملا راجحا؛ لكي يبنى على ذلك تأويلا نحويا دلاليا مناسباً . ولا يضع السهيلي حدا لتأويله إلا بعد أن يستوفي كل الإمكانيات المتاحة في التأويل، سواء من الناحية النحوية أو من الناحية الدلالية؛ لأن النحو والدلالة لا ينفصلان بل يسيران بشكل متساوق ومنسجم ومتسق.

إن البؤر التأويلية النحوية الثنائية تتضافر من أجل تقديم تأويل نحوي دلالي مناسب للأبواب النحوية المرتبطة بها؛ حيث تتخذ أبعادا نحوية دلالية تمتح بدورها من الأنظمة الدلالية المحاقلة للنحو كأصول النحو وعلم الكلام والمنطق والتفسير؛ لذلك تطرقت إلى تلك الثنائيات بشكل يستجيب للنجاعة التأويلية النحوية، وأكثر نبوضا بالدلالة التأويلية النحوية؛ كثنائية الحذف والتقدير، والإضمار والإظهار، والعموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والجوهر والعرض واللفظ والمعنى...

إن اعتمادي على مفهوم البؤرة⁽¹⁾ في هذا البحث راجع إلى كونه أكثر انسجاماً - فيما يبدو لي - مع المفهوم الذي يليه وهو التأويلية النحوية التي تمثل الإشكالية المركزية في هذا البحث، وأقصد بالبؤرة في هذا السياق ما يشبه الدائرة التأويلية *cercle le herménétique* إلا أن مفهوم البؤرة بالنسبة إلي أكثر دقة وأكثر انسجاماً مع موضوع البحث وإشكالياته؛ لأنها ترتبط بالشيء العميق، والتأويل هو ممارسة عميقة ورحلة بحث دقيقة عن التأويل الدلالي النحوي للشاهد القرآني.

لذلك كانت البؤر التأويلية النحوية، وليس الدوائر التأويلية النحوية، وإن كان مفهوم الدائرة التأويلية أكثر تداولاً ضمن المصادر الهرمينوطيقية؛ فلم أوظف مفهوم الدائرة؛ لأنها تتأسس على ثنائية المركز والمحيط، وهذا المحيط يحيط بالتأويل و يحد منه. هذا، وقد واجهتني صعوبات جمة في مراحل بناء هذا البحث، ترتبط بطبيعة الموضوع في حد ذاته، إذ يصعب وضع حدود فاصلة بين المستوى التحليلي والمستوى التعليقي والمستوى التأويلي عند السهيلي، وصعوبة التمييز في بادئ الأمر بين التحليل النحوي و التأويل النحوي والتأويلية النحوية في مدونة السهيلي، وغياب - إلى حدود ما اطلعت عليه- المصادر والمراجع المتخصصة في التأويلية النحوية، وإنما وجدت ما يتعلق بالتأويلية فقط، أو ما يتعلق بالتأويل النحوي، وكذلك ندرة المراجع المشتغلة على الفكر التأويلي النحوي السهيلي، فحتى على الشبكة العنكبوتية لم أجد دراسات تفيد موضوع البحث، باستثناء الأستاذ عبد المنعم حرفان - جزاه الله خيراً - الذي أمدني بأفكار قيمة و مصادر حول السهيلي منها كتابه " السهيلي و النحو المختلف"⁽²⁾

وقد فرض موضوع البحث وإشكاليته أن ينتظم في مقدمة وخاتمة يتوسطهما بابان

هما:

-الباب الأول :يخص أسس التأويلية النحوية، ويشمل فصلين هما:

¹ - والجدير بالذكر أنني حينما وظفت مفهوم البؤر التأويلية النحوية، لا أقصد بها بتاتا مقولة البؤرة في النحو الوظيفي،
² - نظمت ندوة وطنية حول السهيلي سنة 2017 بكلية اللغة العربية بمراكش. لكن ما تم التركيز عليه هو ذلك السهيلي الفقيه المفسر المتصوف، و كان التركيز أكثر على مجال السيرة النبوية من خلال كتابه الروض الأنف. أما بخصوص شبكة البحث فقد عثرت على دراسة حديثة حول السهيلي لكنها بعيدة عن موضوع بحثي، و هي "تقويم الفكر النحوي السهيلي من خلال كتابه نتائج الفكر في ضوء علم اللغة الحديث" للباحثة "ويزة أعراب"، 2012، جامعة تيزي وزو، الجزائر .

-الفصل الأول : من التحليل إلى التعليق؛

-الفصل الثاني : من التأويل إلى التأويلية؛

والباب الثاني يخص البؤر التأويلية النحوية، ويشمل فصلين هما:

-الفصل الأول :البؤر التأويلية الأحادية؛

-الفصل الثاني: البؤر التأويلية الثنائية؛

ويظل ما توصلت إليه من نتائج ضمنيتها خاتمة البحث مكاسب معرفية ومنهجية؛

يمكن أن تسعفني مستقبلا من أجل تعميق البحث والنقاش فيما يفتحه موضوع التأويلية

النحوية من آفاق معرفية جديدة؛

مدخل نظري

تشكل التأويلية بمفاهيمها وبمبادئها وبمختلف اتجاهاتها المدخل النظري الأنسب لإشكالية البحث، فكانت الإطار النظري والمنهجي الذي اعتمدت عليه في محاولة فهم نصوص السهيلي وتأويلها في مرحلة أولى، ثم إظهار مكونات التأويلية النحوية عنده وتبيينها في مرحلة ثانية، لذلك فهذا المدخل النظري المتعلق بالتأويلية يمثل مرحلة مهمة من مراحل بناء هذا البحث، فكيف تتحدد التأويلية في المعاجم اللغوية والاصطلاحية؟ وكيف تتحدد في مظانها الغربية؟ وما هي أهم اتجاهاتها؟ وما هي المفاهيم الإجرائية المؤسسة لها؟ وما هي الأسس والمرتكزات التي تقوم عليها؟ وإلى أي حد يمكن استثمارها في فهم وتحليل التأويلية النحوية عند السهيلي؟

تعد التأويلية نظرية مستقلة بذاتها، لها مفاهيمها الخاصة، وموضوعها المستقل، ومنهجها المحدد؛ لأن المفاهيم والمنهج والموضوع هي العناصر الأساسية الفاصلة بين العلوم، حيث إن لكل علم مفاهيمه ومنهجه وموضوعه الخاص به، بناء على ذلك؛ فالتأويلية علم مستقل عن الاستمولوجية، ومستقل عن الظاهراتية أو الفينومينولوجيا *phénoménologie*، ومستقل عن التفكيكية، أما مفاهيمها فتتأسس على ثنائية الفهم والتأويل، أما منهجها فيعتمد على التفكيك والتحليل والتعليل.

أما التأويلية النحوية التي هي موضوع هذا البحث، ليست هي التأويل النحوي، ولا يقصد بها التأويل النحوي الذي يقدمه النحاة للشواهد النحوية سواء كانت قرآنية أو شعرية أو مقتطفة من كلام العرب؛ مع ضرورة التمييز بين أصناف هذه الشواهد؛ لأن الشاهد القرآني ليس هو الشاهد الشعري كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

إن التأويل النحوي ليس أمراً مستحدثاً أو جديداً، بل نجده منذ سيبويه إلى الآن، فجميع النحاة كانوا يمارسون التأويل النحوي بدءاً بسيبويه المؤسس الأول لعلم النحو، وجميع المصادر النحوية نجدها زاخرة بالتأويلات النحوية، لدرجة لا يستطيع النحوي المؤول أن يحلل ويؤول المسائل النحوية، ويعطل القواعد والأصول النحوية، دون اعتماد التأويل النحوي.

فقبل الخوض في تفاصيل هذه التأويلية النحوية عند السهيلي، أتوقف عند تحديد المفهوم أولاً، فكيف يتحدد مفهوم التأويلية عند أهل الاختصاص؟

1- التأويلية: أصل المفهوم وتحديده

إن مصطلح التأويلية، لم يتفق عليه جميع الباحثين العرب المشتغلين على ثنائية الفهم والتأويل، على اعتبار أن النشأة الأولى لهذا المصطلح كانت ضمن الثقافة الغربية، ثم ارتحل بعد ذلك إلى الثقافة العربية تنظيراً وتطبيقاً وممارسة؛ لأن المفاهيم تسافر وترحل وتحيا وتموت، "les mots valises" المفاهيم الرحالة"، وبذلك هناك تعدد على مستوى المصطلحات لنفس المفهوم الذي يدل على وجود نظرية تأويلية.

ففي الحقل المعرفي أجد من يستخدم الهرمينوطيقا l'hérmenéutique كمقابل للكلمة الغربية، تميزاً لها عن التأويل Interprétation وعن التفسير Exégèse، وعن الفهم Compréhension، وإن كانت هذه المفاهيم متقاربة متداخلة، فلماذا التأويلية وليس الهرمينوطيقا؟

وهناك من الباحثين العرب الذين وظفوا المصطلح كما هو متداول في ثقافته الغربية الأصلية، وحافظوا على صيغته الصوتية مع تحوير طفيف يجعله ينسجم مع المبادئ الصوتية العربية؛ فكانت "الهرمينوطيقا" ترجمة ونقلًا للمصطلح الغربي l'hérmenéutique كما ذهبت إلى ذلك الباحثة نبيهة قارة، التي ترى بأن: «لفظة هرمينوطيقا Herméneutique مشتقة من اليونانية Hermeneia أي فن التأويل»⁽¹⁾.

فالهرمينوطيقا بناء على ما سبق هي فن التأويل، وليس علم التأويل، لكن هناك من يرى علم التأويل وعلم التفسير هما "الهرمينوطيقا" كما أجد ذلك عند الباحث محمد بن عياد، الذي يعرب "الهرمينوطيقا" بعلم التأويل، وهناك من يجعلها علم الفهم والتفسير.

وهناك من يجعلها علم الفهم والتأويل، وهناك من يستخدم صيغة "نظرية التفسير"، أو "علم التفسير" كمقابل للهرمينوطيقا، كما أجد ذلك عند نصر حامد أبو زيد⁽²⁾، وهي بذلك مقابل لمصطلح التفسير Exégèse، بينما يفضل مجموعة من الباحثين مصطلح التأويلية كترجمة ونقل للهرمينوطيقا، على اعتبار أن الصيغة الصوتية والصرفية لمصطلح

¹ - نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998، ص: 5.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكالات القراءة وآليات التأويل، ص: 44.

التأويلية هو أقرب إلى فصاحة اللغة العربية، وأكثر تأصيلاً في الثقافة العربية، على عكس من ذلك مصطلح "الهرمينوطيقا" التي غالباً ما تقترن في ذهن بفهم وتأويل النصوص المقدسة، خصوصاً نص "التوراة والإنجيل"؛ لأنهما المحض الأول للهرمينوطيقا، بالإضافة إلى إن مصطلح "الهرمينوطيقا" غالباً ما يقترن بدلالة سيئة وسلبية في الثقافة العربية؛ لأنه يحيل بطريقة أو بأخرى إلى الإله هرمس.

وبناء على هذه الأسباب وغيرها، قررت أن أستعمل مصطلح التأويلية في هذا البحث، حتى أتجنب تلك الإشكالات التي يثيرها مصطلح "الهرمينوطيقا" في الثقافة العربية الإسلامية.

ويوجد العديد من الباحثين العرب الذين يتبنون مصطلح التأويلية ويدافعون عنه، ومنهم أذكر عبد المالك مرتاض، حيث يقول: «على أن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربية بكل فجاجة، فأطلق عليه الهرمينوطيقا، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق باللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم، وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا، إذن، إلا أن نستعمل التأويلية مقابلاً للمصطلح الغربي القديم»⁽¹⁾.

بالفعل فالتأويلية، يستسهلها النطق العربي، ولا يمجها السمع، ويقبلها الذوق السليم، على عكس "الهرمينوطيقا"، فإن اللسان العربي ينفر منها كما أنها تزعج السمع، فبناء على هذه الاعتبارات الصوتية والصرفية المأخوذة بعين الاعتبار في التعامل مع المصطلحات الأجنبية الوافدة، كان اعتماد التأويلية وليس "الهرمينوطيقا"

وعليه، فالتأويلية بالنسبة إلي أراها الأنسب على مستوى النقل والترجمة للمصطلح الأصل "l'herméneutique"، ومن تم أبتعد عن الترجمات المتعددة لهذا المفهوم التي لا تفي المصطلح حقه، بل هذه الترجمات تسهم في جعله ملتبساً غامضاً

¹ - عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة "عالم الفكر"، م 29، ع 1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليو/شتنبر 2000، ص: 263.

مختلطا ضبابيا، هذا الاختيار مشروط بالتمييز بين التأويلية كترجمة للمصطلح الأجنبي l'herméneutique وبين التأويل l'interprétation وبين التفسير l'exégèse⁽¹⁾.

والجدير بالذكر في إطار هذه التعددية المصطلحية أن الترجمات العربية التي تخص صيغ "علم التفسير"، و"نظرية التفسير"، و"التفسيرية"، و"علم الفهم والتفسير"، فهي بعيدة عن الترجمة الصحيحة للمصطلح الغربي l'herméneutique، لأن صيغة "التفسير" ترجمة عربية للمصطلح الفرنسي Exégèse، ولعل السبب في هذا الخلط المصطلحي، يعود بالأساس إلى أن هناك من يستعمل كلمة تأويل l'interprétation بمعنى كلمة تفسير Exégès.

وبالعودة إلى المعجم الفرنسي "للالاند"، فإن مصطلح "التفسير" Exégèse يستخدم للتعبير عن شرح Explication النصوص المقدسة أو النصوص القانونية شرحا لغويا مدرسيا سكولائيا، فيكون التفسير بمثابة الهامش الملازم للمتن، للتعبير بذلك عن هذا المقدس أو القانوني⁽²⁾، وعليه فهو بعيد عن الدلالة الاصطلاحية التي يدل عليها مصطلح "الهرمينوطيقا" باعتباره نظرية تبحث في إشكالية تأويل النصوص. كما أن التأويلية l'herméneutique بعيدة عن مصطلح التأويل l'interprétation الذي يستخدم في الترجمة العربية عن الفرنسية، حيث يتجاوز الشرح اللغوي للنصوص المقدسة ليصل إلى مرحلة أكثر عمقا، فيبحث في البنية اللغوية الداخلية العميقة للنصوص، فيتجاوز الظاهر المصرح به إلى الباطن المضمّر الخفي، وبذلك يختلف عن التأويلية l'herméneutique، التي هي نظرية تأويل النصوص المقدسة وغير المقدسة.

وبعد الوقوف عند الإشكالات التي يثيرها المصطلح الغربي الأجنبي l'herméneutique في الترجمات العربية، ننتقل الآن لتحديد دلالاته الاصطلاحية في

¹ - يتضح من هذا التمهيد الذي يبين الإشكالات التي يطرحها المصطلح على مستوى الترجمات العربية، لأنني لم أجد ترجمة واحدة للمصطلح؛ ف"التأويلية" أو "علم التأويل" أو "نظرية التأويل"، أو "فن التأويل"، أو "علم التفسير"، أو "نظرية التفسير"، أو "التفسيرية"، أو "علم الفهم والتأويل"، أو "الهرمينوطيقا" أو "الفسارة" فكلها ترجمات عربية لنفس المصطلح الغربي الأجنبي l'herméneutique.

² - André Lalande, Exégès, in : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, p.317.

أصله الأول ومنشئه الغربي، بعد الاتفاق مبدئياً على المصطلح الذي تم اختيار تداوله في هذا البحث، وهو التأويلية بناء على الاعتبارات السابق ذكرها.

فالتأويلية نظرية تعنى بتحديد الشروط والمعايير المتبعة في فهم النصوص وتأويلها، وإذا كانت التأويلية في بداية نشأتها الأولى ارتبطت بالنصوص المقدسة فقط، كما تجمع على ذلك المصادر الغربية والعربية، خصوصاً نصوص التوراة والإنجيل، فإنها بعد ذلك أصبحت تشمل كل النصوص الدينية وغير الدينية، المقدسة والأدبية والقانونية، في محاولة لفهمها فهما صحيحاً بعيداً عن سوء الفهم المفضي إلى التأويل المنحرف، انطلاقاً من الملكة اللغوية للمؤول وما يمتلكه من نصيب من العلوم والمعارف، ومدى قدرته على النفاذ إلى باطن النصوص وخفيها متجاوزاً بذلك ظاهرها. فكيف تتحدد الأصول الأولى للمفهوم؟

1-1 تأثيل التأويلية

إن تأثيل مصطلح التأويلية في أصوله الغربية، وفي نشأته الأولى، يحمل دلالات خاصة ترتبط بالأصول الفلسفية والدينية التي نشأ فيها مصطلح التأويلية l'herméneutique وترعرع في إطارها، فالتأويلية وليدة قسم الفلسفة هذا من جهة، ومجال تداولها واشتغالها هو النصوص الدينية من جهة ثانية، خصوصاً النصوص المقدسة والتوراة بالتحديد.

فهذا نصر حامد أبو زيد يؤكد على تبلور مفهوم التأويلية من خلال تأويل النص المقدس، حيث يقول: «لشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)»⁽¹⁾.

وبذلك تكون التأويلية من أقدم الاتجاهات اهتماماً بفهم النصوص كما أكد على ذلك هانز جورج جادامير (Gadamer Hans-Georg)، في كتابه الحقيقة والمنهج⁽²⁾.

أما بخصوص الحفر الأركيولوجي في أصل نشأة المفهوم، فإننا نلاحظ أن معظم المعاجم الاصطلاحية الغربية المتخصصة تجمع على الأصل الإغريقي للمصطلح، فهو

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص: 13.

² - هانز جورج جادامير، الحقيقة والمنهج، ص: 183.

مشتق من الفعل اليوناني هرمينيو Herméneuo الذي يدل على معنى الترجمة والتفسير والتعبير، وهو بذلك عند برنارد دوبي Bernard Dupuy: «مشتق من أصل إغريقي يدل على التأويل»⁽¹⁾.

هذا باقتضاب الأصول الأولى لمصطلح التأويلية، فقد نشأ في المجال اللاهوتي في أحضان الفلسفة، فقد اقترن ظهوره عند اليونان بالنص الهومييري "هوميروس" الذي يعتبره النقاد "إنجيل اليونانيين". فهذا هو الأصل الأول والنشأة الأولى للمصطلح، لكن بعد ذلك أصبح منهجا معتمدا لفهم وتأويل جميع النصوص كيفما كانت، سواء الدينية أو غير الدينية مثل نصوص الأدب وجميع الأشكال الفنية.⁽²⁾

إن التأويلية من أقدم الاتجاهات الفلسفية المهمة بفهم وتأويل النصوص، وقد عرفت تطورا مهما لتصبح منهجا علميا يحاول تقنين عملية الفهم، ووضع مجموعة من الخطوات والقواعد المحددة للتأويل، فالتأويلية لا تعني مجرد عملية الفهم يقوم بها القارئ، هذا القارئ -المؤول- الذي يحاول أن يفهم وفق خطوات محددة، وإنما تسعى التأويلية كنظرية للفهم والتأويل إلى محاورة النصوص، من خلال تلك العمليات العقلية الذهنية التي يتأسس عليها الفهم والتأويل.

وإذا كانت أرض نشأة التأويلية هي اليونان، فإن هذا المصطلح ارتبط ارتباطا وثيقا في التراث الإغريقي بالإله هرمس Hermès رسول الآلهة إلى البشر، على الأقل في البدايات الأولى للتأويلية. غير أنه يوجد مجموعة من الباحثين الغربيين الذين ينكرون هذه العلاقة بين التأويلية والهرمسية، ويشكك في الصلة بينهما، سواء من الناحية

¹ -Bernard Dupuy, Herméneutique, in : Encyclopaedia Universalis, Corpus 11, France S.A. 2002. p. 263

² - وحينما نربط بين التأويلية والترجمة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإننا نعتزف بطريقة أو بأخرى إلى أن الترجمة Traduction شكل من أشكال الممارسة التأويلية، والتي ترتبط أساسا بعملية الفهم Compréhension الذي هو شرط التأويل، والجدير بالذكر بخصوص هذه المسألة التي تربط التأويلية بالترجمة، فإن جون بيبان Jean Pépin، يؤكد أن استخدام المصطلح بهذا المعنى في سياق مخصوص هو ترجمة النص التوراتي من العبرية إلى الإغريقية⁽²⁾.

فهذا هو السبب في تعبير التأويلية عن الترجمة أيضا، خصوصا إذا علمنا أن عملية الترجمة تقتضي نقل لغة إلى لغة عن طريق الفهم.

الأسطورية المتعلقة بالإله هرمس، أو من الناحية الدلالية المتعلقة بالفعل الإغريقي هرمينويين Herméneien الذي يحتوي في مدلولاته على ثلاثة أصناف من المعاني المتقاربة وهي التعبير والتفسير والترجمة⁽¹⁾.

فهذا الباحث الغربي "بيبان Pépin" يعتبر مسألة الربط بين التأويلية والهرمسية، مسألة تليفقية بعيدة عن الربط المنطقي المعلن، وهي بمثابة إسقاط فقط للهرمسية على التأويلية، فبيبان Pépin، «يعتقد مع الفيلولوجيين المحدثين بوهم العلاقة أو الصلة بين المصطلحين مفهوما أو دلاليا حتى وإن كان التسليم أو الاعتقاد لدى الغالب الأعم من الدارسين منذ القدم بوجود هذه العلاقة»⁽²⁾.

كان لزاما علي، أن أتوقف عند هذه الإشكالية، التي تفرض نفسها على الباحث العربي، والمتعلقة بالتأويلية في ارتباطها بالهرمسية، وقد تبين من خلال التقريش والتفتيش بلغة السهيلي أن التأويلية تحمل في طياتها العديد من التقاطعات مع الهرمسية على الأقل في بدايتها الأولى وفي مرحلة تشكلها، والأمر بعد ذلك أصبح مختلفا ومستقلا، لأن التأويلية بعد ذلك أصبحت نظرية مستقلة تخص الفهم والتأويل بعيدة عن الأسطورة الرمز "هرمس" وبعيدة عن النص الديني "اللاهوت".

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، فالتأويلية لها العديد من التقاطعات مع مجموعة من العلوم المجاورة، بل يعتبرها البعض متفرعة عنها، من ذلك أذكر الفينومينولوجيا، والإبستمولوجيا، لذلك أتساءل أولا، ما هي علاقة التأويلية بالفينومينولوجيا؟ وعلاقتها بالإبستمولوجيا؟ وقبل هذا وذاك، ما هو المسار التاريخي الذي مرت منه التأويلية كنظرية ومذهب يؤثر عمليتي الفهم والتأويل؟ بصيغة موجزة وأكثر وضوحا، ما هي المدارس التأويلية؟

فالتأويلية حسب هذا التحديد، هي فن فهم النصوص الدينية و تأويلها، لكن فيما بعد اتسع مفهوم التأويلية ليشمل النصوص الدينية والدنيوية، فما هو المسار الذي اتخذته

¹ -ينظر عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا و الفلسفة، و مشير باسيل عون ، الفسارة الغربية،

² -Jean Pépin, L'herméneutique ancienne, p. 296.

التأويلية؟ وما هي أهم المحطات التأويلية؟ وما هي مظاهر ذلك في تأويلية السهيلي النحوية؟

1-2 مسار التأويلية الغربية

الجدير بالذكر، أن التأويلية هي تأويليات مختلفة، على مستوى المبادئ، وعلى مستوى المظاهر، وعلى مستوى الممارسين للتأويل، وبغية حصر الموضوع بشكل دقيق، يتعين فصله عن أنواع التأويليات الأخرى، من قبيل التأويلية التاريخية، أو التأويلية الرومانسية، أو التأويلية الفلسفية، أو التأويلية الارتيازية، أو غيرها من التأويليات.

ويبدو من خلال عملية الاستقراء، التي قمت بها، فيما يتعلق بالمصادر والمراجع الغربية والعربية، التي تناولت التأويلية بالتنظير أو بالممارسة، والأجراً، أن التأويلية تفرعت إلى مجموعة من التأويليات، فهي مدارس واتجاهات، والمميز لهذه المدارس والاتجاهات هي كونها ترسم مسار سلسلة مترابطة ومتراصة، فكل حلقة منها تشكل مرحلة متميزة من مراحل التأويلية الغربية، منذ نشأتها إلى الآن، حيث أصبحت التأويلية تفرض نفسها كبديل منهجي ملائم لقراءة النصوص وفهمها وتأويلها، فهي نظرية ومنهج علمي لاستنطاق النصوص بجميع أصنافها.

وفي سياق الحديث عن المراحل التاريخية التي قطعتها التأويلية لابد أن أنطلق من جهود وإسهامات المفكر "شلاير ماخر **Schleiermacher**" في تأسيس التأويلية العامة، وفي وضع اللبنة الأولى لإخراج التأويلية من مجال اللاهوت إلى مجال التفكير الفلسفي المستقل، فكيف تتحدد معالم هذا التأسيس؟ وماذا يقصد بالتأويلية الرومانسية؟

1-3 شلاير ماخر² Schleiermacher والتأويلية الحديثة

يعد المفكر الألماني "شلاير ماخر" مؤسس التأويلية الحديثة أو التأويلية العامة، حيث بفضلته تم نقل مصطلح التأويلية من المجال اللاهوتي، لتصبح علماً لعملية الفهم التي يتأسس عليها تحليل النصوص، بالإضافة إلى أن "شلاير ماخر" مهد الطريق لكل من جاء

بعده، مثل "جادامير" الذي انطلق من معضلة سوء الفهم المبدئي، و"دلتاي" الذي انطلق من البحث عن تفسير وفهم صحيحين للعلوم الإنسانية⁽¹⁾.

إن "شلاير ماخر" هو الذي جعل التأويلية ترتبط "بعلم الفهم" أو "فن الفهم"، أو ما يسمى بالتأويلية العامة غير المتخصصة، والتي كانت سائدة في فقه اللغة الكلاسيكي، أو ما يسمى بالتأويلية الفيلولوجية، باعتبارها المنهج الفقهي اللغوي الفيلولوجي، حيث ذهب هؤلاء المفسرون إلى ضرورة تأسيس فهم تاريخي لروايات الإنجيل، التي كانت تخص الكتاب المقدس⁽²⁾.

لقد أسس "شلاير ماخر" تأويلية حديثة عامة غير متخصصة تعتبر الأصل لكل تأويلية متفرعة عنها، و يعد اللجوء إلى قواعد النحو وصناعة الإعراب آلية أساسية موصلة للمعاني والدلالات المقصودة، ومن ثم يصبح اللجوء إلى المعرفة النحوية أمراً طبيعياً لتتبع معاني الكلمات⁽³⁾، ورصد تباين استخدامها داخل البناء اللغوي، أياً كانت طبيعة النص، هذا ما جعله يرسم أول معلم من خيوط مشروعه لتأسيس تأويلية عامة Herméneutique générale تكون بمثابة الأصل أو المنطلق لكل تأويلية خاصة Herméneutique spéciale⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

¹ - عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا و الفلسفة ، ص: 175.

² - ينظر عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة ، ص: 176-177. وينظر عادل مصطفى ، فهم الفهم ، و مشير باسيل عون ، الفسارة الغربية،

³ - ينظر نصر أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل،

⁴ - « Comme art de la compréhension l'herméneutique n'existe pas encore sous une forme générale, mais il y a seulement plusieurs herméneutiques spéciales ». Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, traduit de l'allemand par Christian Berner, Paris, édition Cerfs, 1987, p.99.

⁵ - وهذا ما يبرر اعتمادي على التأويلية النحوية عند السهيلي، حيث يغدو النحو آلية منتجة من آليات التأويل، ويصبح النحو هو الإطار العام والخاص للتأويلية النحوية عند السهيلي، فعن طريق القواعد النحوية والمبادئ الإعرابية يتم تحقيق تأويلية نحوية مناسبة للشواهد القرآنية، لذلك ضربت صفحا عن التأويلات الأخرى التي ترخر بها مدونة السهيلي، خصوصا تلك الشواهد القرآنية التي غلب فيها السهيلي المعطيات البلاغية أو المكونات الصرفية؛ أو العناصر الصوتية، أو الدلالات المعجمية للشواهد القرآنية، فإنني لم أعتمد عليها في هذا البحث، ولعل تلك الشواهد قد تكون مشروع عمل لبحث مستقبلي مستقل؛ لأن مدونة السهيلي سواء في النتائج أو في الروض أو في الأمالي تتضمن جميع المستويات اللسانية ، من صواتة وصرافة ومعجم وتركيب وبلاغة الخطاب...

ويقدم "شليير ماخر" مبادئ عامة تؤسس عملية الفهم، وقد حصرها في مبادئ أساسيين هما:

يتعلق الأول بالتأويل النحوي L'interprétation grammaticale، وتهتم هذه المقاربة النحوية بدراسة النصوص من خلال اللغة، حيث تصبح اللغة هي الآلية المعتمدة لممارسة العملية التأويلية، ويتطلب هذا الأمر من القارئ المؤول إحاطة بالمستويات المتعددة للغة، ومعرفة دقيقة بالخصائص المميزة لهذه اللغة خصوصا البنية المعجمية والبنية النحوية التركيبية⁽¹⁾.

- أما المبدأ الثاني فيتعلق بالتأويل التقني أو النفسي L'interprétation technique ou psychologique⁽²⁾، ويهتم هذا الجانب من التأويل بالكيفية التي ينبثق فكر المؤلف من خلال الإطار العام والحياة العامة التي يعيش فيها، خصوصا الحياة النفسية والحياة التاريخية للمؤلف من خلال لغته داخل النص ومن خلال الأسلوب الفردي للمؤلف، ولا يتحقق هذا الأمر إلا من خلال البحث في مجموع مؤلفاته باعتبارها تشكل وحدة تعبيرية في مساره الإبداعي⁽³⁾.⁴

وتتأسس التأويلية عند "شليير ماخر" على مبدأ الدائرة التأويلية Le cercle herméneutique، التي من خلالها يتم ممارسة التأويل النحوي والتأويل التقني أو النفسي، ومن ثم وضع حدود محددة للممارسة التأويلية، ويبقى بذلك كل فهم لأي نص من النصوص فهما نسبيا يتأسس على الاحتمال.

¹ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص:180.

² - نفسه،

³ - Jean Grandin, L'universalité de l'herméneutique, p.90.

⁴ - وهذا ما حاولت القيام به في هذه الأطروحة، حيث حاولت أن أبحث عن التأويلية النحوية عند السهيلي من خلال إنتاجاته والمتمثلة في نتائج الفكر، والروض الأنف، والأمال، ووجدت بالفعل أن مدونة السهيلي التي حصلت عليها، تشكل بالفعل وحدة تأويلية تمثل بالفعل نظره وفكره النحوي التأويلي، ووجدت أسلوب السهيلي التأويلي مبنوفا في إنتاجاته كلها، وكل هذا سعيا مني في الوقوف على أسس هذه التأويلية النحوية ومبادئها، ثم الوقوف على مظهرات هذه التأويلية النحوية سواء في البور التأويلية الأحادية أو في البور التأويلية الثنائية؛ لأن السهيلي عبر عن طريق اللغة عن تأويله النحوي للشواهد القرآنية، عن طريق اللغة أكشف عن مكونات تأويليته النحوية.

ويعد الفهم النسبي الناقص هو الأساس التأويلي الذي تقوم عليه الدائرة التأويلية، ففهم الكل أي النص بأكمله، يكون انطلاقاً من الجزء؛ أي المفاهيم، وفهم الجزء، يكون انطلاقاً من الكل؛ أي الإطار العام للنص، فالفهم الذي يؤسس له "شليلر مآخر" يقوم على مبدأ الاختلاف، من خلال استحضار ثنائية المحاور العمودي الاستبدالي، (L'axe paradigmatic)، والمحور الأفقي التركيبي، (L'axe syntagmatic)⁽¹⁾، وبنفس المعنى الذي تحدت به هذه الثنائيات عند دوسوسير في لسانياته البنيوية، التي قامت على مجموعة الثنائيات.²

إن الرغبة في تقنين الفهم ووضع قواعد عامة وقوانين كلية لعملية الفهم، هو الهدف الأساسي عند شليلر مآخر وراء تأسيسه لنظرية تأويلية عامة، وحينما أستدعي الفهم كأساس في التأويلية، فإن الذهن يستدعي معه المقابل أو النقيض وهو سوء الفهم Mécompréhension، فاحتمال الوقوع في سوء الفهم هو أكثر من احتمال الوقوع في الفهم الصحيح⁽³⁾، خصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بنصوص قديمة تفصل بينها وبين القارئ المؤول مدة طويلة من الزمن، حيث يصبح النص أكثر غرابة وإيهاماً وغموضاً، تحتاج معه الذات المؤولة إلى جهد جهيد لتقريبه والتفاهم معه قبل فهمه، واستتطاق مضمراته.

إن بعد المسافة الزمنية بين القارئ المؤول وبين النص المؤول، كان سبباً رئيساً عند "شليلر مآخر" في وضع شروط وضوابط لعملية الفهم والتأويل، والتي تجعل القارئ

¹ - ينظر الهرمينوطيقا و الفلسفة، عبد الغني بارة، ص: 183. وعادل مصطفى، فهم الفهم،

² - وهذا ما حاولت تطبيقه أثناء اشتغالي في هذا البحث على البؤر التأويلية الأحادية والبؤر التأويلية الثنائية، حيث وقفت عند الكل الذي هو الإطار العام للنصوص، ويتحدد في بنية النحو داخل الفكر الأندلسي، خلال فترة الموحدين؛ لأن السهيلي عاصر فترة الموحدين، وهو بذلك يمثل النية الفكرية والنحوية الأندلسية⁽²⁾، ثم وقفت عند الجزء الذي هو المفاهيم⁽²⁾ الأساسية المشكلة للكل الذي هو التأويلية النحوية عند السهيلي.

والفهم لا يكون اعتباطياً، وإنما هو فهم منظم تؤطره مجموعة من الآليات، أهمها الإحاطة بمستويات اللغة المتعددة، فهي لغة واصفة وموصوفة في الآن نفسه، ولا يقصد بالفهم الذي انطلقت منه، ذلك الفهم الخاص غير المبرر الذي يقف عند حدود الإسقاطات الذاتية، وإنما الفهم الذي تتأسس عليه التأويلية النحوية عند السهيلي، هو ذلك الفهم المبرر المعلل بعلة موضوعية بعيدة عن الذاتية، إنه فهم مؤسس على علم بالإمكانات التي تتيحها اللغة على مستوى التحليل والتعليل والتأويل.

³ - ينظر على سبيل المثال فهم الفهم لعادل مصطفى، و الهرمينوطيقا و الفلسفة لعبد الغني بارة، ص: 178.

المؤول يتجنب سوء الفهم أو الفهم الخاطئ Il faut éviter l'erreur de compréhension، والبحث، في المقابل، عن الفهم وتحقيقه كما لو أنه شيء ثمين نرغب في إيجاده، وكلما ابتعد مختفيا عنا ازداد رفعة⁽¹⁾.

وإذا كان الفهم عند "شليير ماخر **Schleiermacher**" لا يتحقق إلا من خلال اللغة، فإنه لا يكتمل معناه إلا من خلال السياق الخارجي التاريخي الذي تشكل في إطاره النص، وأما القارئ المؤول فعليه أن يراعي ذلك أثناء ممارسته التأويلية.

كانت هذه أهم الأسس التي تأسست عليها التأويلية العامة الحديثة غير المتخصصة، لـ "شليير ماخر **Schleiermacher**"، حيث كان له الفضل في تخلص التأويلية من مجال اللاهوت الذي كانت تتخبط فيه، لتصبح بعد ذلك، نظرية عامة تؤطر عملية الفهم والتأويل، والتي يمكن اعتمادها لمقاربة مختلف النصوص.

وما يعاب على تأويلية "شليير ماخر" هو تلك النزعة الرومانسية الحاملة، لدرجة باتت تعرف بالتأويلية الرومانسية، والمقصود بهذه النزعة الرومانسية هي المثالية أو رؤية الأشياء كنموذج أو مثال، وهذه من بين الانتقادات التي وجهها "جدامير **Gadamer**" إلى تأويلية "شليير ماخر"، حيث يقول: «يجب أن نضع جانباً، أو أن لا نأخذ بما أقره شليير ماخر في مشروعه التأويلي ذي النزعة الرومانسية الحاملة، فعندما نحاول فهم نص معين، فإنه لا يمكن بحال أن نحل مكان هذا الآخر، [...] إذا ما أردنا أن نفهم، حقيقة، فإنه يتوجب علينا أن نذهب إلى حد دعم قيمة هذه البراهين الضمنية المقدمة، التي تدعي الكمال، لكن يمسه الذاتي أو يلحقها النسبي»⁽²⁾.

تبقى، إذن، تأويلية "شليير ماخر" تأويلية رومانسية حاملة. بالإضافة إلى هذا، فإن مفهوم الدائرة التأويلية هو الآخر تعرض للنقد، فقد اعتبرها البعض حلقة مفرغة غير منتجة؛ لأنها لا يمكن أن تحقق الفهم الكامل أو المعرفة الخالصة التي تسعى إلى تحقيقها، فقد بقيت هذه الدائرة التأويلية صورية لم تحقق بشكل فعلي إجرائي، بل هناك من تجاوز ذلك لجعل ارتباط فهم الكل انطلاقاً من الجزء، والعكس صحيح أيضاً، لا يمكن أن يتحقق؛

¹ –Friedrich Schleiermacher, Herméneutique, pp.111-112.

² –Hans-Georg Gadamer, La philosophie Herméneutique, p.74.

لأنه يتضمن مفارقة كما يقول عادل مصطفى: «أما وجه الأمر، فهو أن هناك قفزة تحدث إلى داخل دائرة التأويل، وأننا في الحقيقة نفهم الكل والأجزاء معا»⁽¹⁾.

لقد استطاعت تأويلية "شليير ماخر" أن تتحرر من سيطرة اللاهوت، لذلك "فشليير ماخر" بالرغم من الدور الفعال الذي قام به في مجال التأويلية، حيث أحدث قطيعة إستمولوجية مع سلطة الكنيسة في تأويل النصوص المقدسة، لتأسيس قواعد عامة للفهم وتجنب الفهم الخاطئ، إلا أنه حسب "جادامر" فإنه: «لم يستطع تحرير الهرمينوطيقا نهائيا من أصنام الفكر القديم، ولا إخراجها من أوهام النظرة المثالية التي تسلطت على أعماله الفلسفية من خلال ممثليها من كبار الفلاسفة، لم يكن "شليير ماخر" يملك تلك القوة أو الصرامة المنهجية في أطروحاته كتلك التي لـ "فختهFichte، [...] فهو لم يكن إلا خطيبا حتى وهو يمارس الفلسفة، فأعماله لا تزيد عن كونها علامة دالة على شخص الخطيب فيه، ومن ثم فإسهاماته في الهرمينوطيقا ضعيفة للغاية؛ بل تصل إلى درجة الهزال»⁽²⁾.

بالرغم من هذه الهفوات التي وقعت فيها تأويلية "شليير ماخر" المتمثلة في النزعة الرومانسية الحاملة، وعدم القدرة من التحرر من سلطة وسيطرة الفكر القديم، إلا أنه استطاع أن يؤسس نظرية للفهم، واستطاع أن يجعل التأويلية متحررة من تبعيتها للعلوم الأخرى، خصوصا الفيلولوجيا، والتفسير اللاهوتي، وبذلك فهو يعد كما قال، نصر حامد أبو زيد: «أبا للهرمينوطيقا الحديثة، وللمفكرين الذين جاءوا بعده، سواء بدؤوا من الاتفاق أو من الاختلاف معه»⁽³⁾.

وإذا كان "شليير ماخر" توقفت تأويليته عند هذا الحد، فإن "فلهايم دلثاي" واصل رحلة البحث عن المعنى المقصود، خصوصا في مجال العلوم الإنسانية، فكيف تتحدد تأويليته، وما هي أهم الأسس التأويلية التي تقوم عليها؟ وما هو نصيب تأويلية السهيلي النحوية من ذلك؟

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص: 68.

² - Hans-Georg Gadamer, La philosophie Herméneutique, p.93.

³ - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص: 23.

1-4 فلهايم دلتاي وإشكالية الفهم والتأويل في العلوم الإنسانية

يرى "فلهايم ديلثاي" **Wilhelm Dilthey**، أن التأويلية هي الأساس المنهجي لجميع العلوم الإنسانية، فإذا كانت العلوم الطبيعية تفسر موضوعها من خلال الروابط السببية؛ لأنها تعرف موضوعها من الخارج، فإن العلوم الإنسانية تفسر موضوعها من الداخل، لأن الذات هي نفسها الموضوع، فالذات التي تدرس وتفهم وتحلل وتعلل وتفسر وتؤول هي نفسها الموضوع موضوع الدراسة والتحليل والتعليل والتأويل، وبذلك فالعلوم الإنسانية تقوم على الفهم الداخلي؛ لأن الذات هي الموضوع.

يسعى "فلهايم دلتاي" إلى تجاوز الحد الذي توقفت عنده تأويلية شلير ماخر، من خلال محاولته لتوسيع مجال التأويلية لتصبح أورغانون لعلوم الفكر، كما ذكر ذلك جادامر⁽¹⁾، إذ كان يسعى إلى تأصيل العلوم الإنسانية تأصيلا علميا، يجعلها تتسم بالموضوعية والعلمية.

لقد أراد "فلهايم ديلثاي"، أن يحرر التأويلية من النزعة المثالية التي رسخها أستاذه "شلير ماخر"، وذلك من خلال إعادة القيمة والاعتبار للعلوم الإنسانية، حيث أكد غروندين Grandin: «فلئن أرادت نظرية التأويل، أو الهرمينوطيقا، منذ العصور القديمة إلى حدود القرن التاسع عشر، أن تكون علما معياريا لقواعد التأويل في اتجاهات متنوعة مثل التفسير الديني، والفيلولوجيا، والقانون، فإنها في نهاية القرن التاسع عشر أضحت بفعل مسار تحولها المعرفي، منهجا للعلوم الإنسانية، مع العلم أن هذه الأخيرة باعتبارها مناهج تأويلية تتأسس على الاستقراء أو الملاحظة، كانت تختلف عن العلوم الصحيحة»⁽²⁾.

إن تأويلية "ديلثاي" حسب هذا التحديد تسعى لكي تكون علما معياريا ومنهجا علميا موضوعيا دقيقا للعلوم الإنسانية، وذلك بالاستعانة بالمناهج العلمية الموضوعية للعلوم الطبيعية (الصحيحة) والمتمثلة في التجربة والملاحظة والاستقراء.

¹ – Hans-Georg Gadamer, Vérité et Méthode, p.286.

² – Jean Grondin, L'horison herméneutique de la pensée contemporaine, p.155.

يسعى "دلثاي" إلى التأكيد على فكرة محورية تتعلق بتاريخية الوجود الإنساني، بمعنى أن الإنسان كائن تاريخي في جوهره⁽¹⁾، إذن، علينا أن نفهم الإنسان الذي هو محور العلوم الإنسانية وفق هذا التصور. إن رغبة دلثاي في تأسيس منهج صارم لعلوم الفكر Sciences de l'esprit أو العلوم الإنسانية، جعلته يستفيد من نتائج البحث الإستمولوجي، ومن ثم الرغبة في تجديد المدرسة التاريخية، وبالتحديد تجديد أدواتها المنهجية لمواكبة الثورة المنهجية التي فجرتها فلسفة العلوم، واستثمرتها العلوم الصحيحة⁽²⁾.

لقد وجد "ديلثاي" نفسه، يقارن بين منهجية العلوم الصحيحة ومنهجية العلوم الإنسانية، فإذا كانت الأولى تستند إلى منهجية الشرح والتفسير L'explication فالثانية تستند إلى منهجية الفهم Compréhension، فالفهم هو الأساس المنهجي الذي تقوم عليه تأويلية ديلثاي في مجال العلوم الإنسانية، وهذا ما أكده عادل مصطفى، حيث قال: «وإذا كانت مهمة العلوم أن تفسر الطبيعة، فإن غاية الأبحاث الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة»⁽³⁾.

إن مقولة التجربة الحية، هي الأساس الفلسفي والمفتاح النظري لتأويلية "ديلثاي" في مجال العلوم الإنسانية، حيث يقول "يورجين هابرماس" في هذا الصدد: «فقد جعل عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقاً لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة، هناك علاقة متبادلة بين فهم التعبير وبين التجربة الحية [...] ذلك أن تجربة مضت أو تخص ذاتاً غريبة تصبح حاضرة في تجربتي الخاصة في سيكولوجيا الفهم»⁽⁴⁾.

إن الغوص في أعماق الذات التي أنتجت النص، بغية تجلية إطارها النظري وتصورها للموضوع بالرغم من المسافة الفاصلة عن الذات المؤولة للنص، فهو تأويل فوق تأويل، حيث أسعى من خلال هذا كله إلى تجلية تأويلية السهيلي النحوية، من خلال

¹ - ينظر الهرمينوطيقا و الفلسفة، عبد الغني بارة، ص: 187.

² - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 191.

³ - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص: 86.

⁴ - يورجن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحديدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص: 142.

الانطلاق من الفهم كأساس متين لتحقيق الممارسة التأويلية، فالفهم ينتج تأويلا، وهذا التأويل يتحول إلى فهم جديد يفضي بنا إلى تأويل جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية من التأويلات.

وقد أكد غروندين Grandin هذا التصور التأويلي الذي يتزعمه ديلثاي Dilthey، حيث قال: «نحن نفسر / نشرح الطبيعة أما حياة النفس فينبغي أن نفهمها»⁽¹⁾.

فالقضية الأساسية في تأويلية ديلثاي Dilthey هي محاولة الفهم، ولا شيء غير الفهم في مسألة العلوم الإنسانية، إنها محاولة لفهم التجربة الإنسانية المنتجة، فتصبح تأويليته تستند بشكل أو بآخر إلى مباحث علم النفس⁽²⁾، وإلى التأويل النفسي الذي تحدث عنه "شليمر ماخر"، محققة بذلك الفهم الأفضل La meilleure compréhension، أو الفهم الكامل، حيث يمكن أن نحقق فهما أفضل من فهم المؤلف لذاته، على اعتبار أن الفهم هو عملية عبور إلى باطن الذات المبدعة، وإعادة معايشة لتجربة المؤلف، حتى يتسنى لنا تجاوزه بعد ذلك تأويلا وتحليلا وتعليلا.

وهذا ما أسعى إليه في هذا البحث، إذ قمت بممارسة الفهم والتأويل بحسب ما تتيحه إمكاناتي المعرفية وقدراتي العلمية، مستعينة في ذلك بمفهوم الحلقة التأويلية على الرغم من الانتقادات التي وجهت لها، حيث أنطلق من الأجزاء التي هي المفاهيم المفاتيح فأحددها من الناحية اللغوية والاصطلاحية، وأحدد المجال العلمي التداولي لها، ثم أحدد بعد ذلك الكل الذي هو الإطار العام للنصوص الكل، فأناقش تلك المفاهيم من زاوية مجالها العلمي التداولي، فوجدت مثلا مفاهيم العموم والخصوص الأكثر حضورا داخل البؤر الثنائية التأويلية ضمن تأويلية السهيلي النحوية، وهي بؤرة ثنائية تأويلية تتدرج ضمن مباحث علم أصول الفقه، وبذلك فهذه التأويلية النحوية تنطلق من النحو، لكنها تتجاوزه بحسب ما أجده في النصوص⁽³⁾.

¹ – Jean Grandin, L'universalité de l'herméneutique, p.119.

² – ينظر فهم الفهم لعادل مصطفى، و الهرمينوطيقا و الفلسفة لعبد الغني بارة،

³ – ينظر ثنائية "العموم والخصوص" ضمن فصل البؤر التأويلية الثنائية.

إن المآل الذي آلت إليه تأويلية "ديلتاي" لا يختلف عن مآل تأويلية شيلرماخر، صعوبة إضفاء الصبغة العلمية على العلوم الإنسانية، وجعل الفهم أساساً منهجياً علمياً، حيث يقول جادامير: «إن سعي ديلثاي Dilthey وراء وهم التجريبية والموضوعية لعلمنة علوم الفكر، وجعلها أكثر دقة وأقرب إلى منهجية العلوم الصحيحة، إنما هو وقوع في فخ التأسيس ووهم النظرية الشاملة، كما أن التوسل بالمنهجية الكانطية القائمة على استراتيجيات المراجعة والنقد الذاتي لما هو قبلي وتاريخي أثبت فشله في مجاراة ما حققه كانط بهذه المنهجية في تحديد تاريخية التجربة التاريخية»⁽¹⁾.

إن الرغبة في تحقيق المنهجية العلمية في مجال التأويلية، المصحوبة بمحاولة تخليصها من قيود اللاهوت لم تتحقق بشكل كلي وشامل سواء عند ديلثاي Dilthey أو عند من سبقه شلير ماخر (Schleiermacher)⁽²⁾، وهذه من بين الانتقادات المنهجية التي وجهت لهما، فلم تتحقق تأويلية الفهم كما كان مخططاً لها من قبل، وأصبح الفهم مجرد وسيط بين الظاهر من النصوص والباطن الخفي منها، فالفهم وفهم الفهم هو أساس الفعل التأويلي عند ديلثاي، لذلك فبالرغم من هذه المآخذ التي وجهت لتأويليته، فإنه استطاع أن يتقدم بالتأويلية العامة نحو الأمام، من خلال مفهوم الفهم ومفهوم "التاريخية"، فقد أرسى الأسس الأولى لتفكير "هيدجر" من خلال زمانية الفهم الذاتي، فكيف تتحدد أنطولوجيا الفهم عند "مارتن هيدجر Martin Heidegger" وعلاقة الفينومينولوجيا بالتأويلية؟ وماذا يقصد بفينومينولوجيا الدازين؟ وكيف تتحدد الفينومينولوجيا الترנסدنتالية (المتعالية) عند هوسرل؟ وما نصيب التأويلية النحوية عند السهيلي من ذلك؟

1-5 التأويلية والفينومينولوجيا

الفينومينولوجيا أو الظاهراتية، أو الظواهرية كما أجد ذلك في بعض الترجمات العربية، هي علم نشأ داخل مجال الفلسفة، كما نشأت التأويلية، فكلمة "ظاهرة" مرتبطة بالظهور و البروز، وهي تشير إلى ما يبدو عليه الشيء، لذلك كان الأساس الذي بنيت

¹ -Hans-Georg Gadamer, Vérité et Méthode, p.414.

² -عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص:195.

عليه الفينومينولوجيا هو "إلى الأشياء ذاتها"، بمعنى مواجهة الأشياء كما تظهر وكما تبرز في الوعي، دون النظر إلى فرضيات مسبقة، أو تأويلات مقحمة.

وتسعى الفينومينولوجيا الخالصة إلى دراسة عالم الوعي الخالص وظواهره، لا بوصفه واقعا فعليا، بل بوصفه ممكنات خالصة⁽¹⁾، وهذا ما جعل البعض يطلق عليها "علم الوعي الخالص" أو "علم الوعي" أو "علم الظاهريات"، أو "علم الظواهر"، فهي تشمل الظواهر والموضوعات.

لقد اقترنت الفينومينولوجيا في ظهورها بالمفكر الألماني "إدموند هوسرل Edmund Husserl"، الذي يعد من أبرز الممثلين لهذا العلم، وتحددت مهمته في إعطاء الصفة المنهجية للفينومينولوجيا Phénoménologie، حيث أصبحت تمتلك إطارا مفاهيميا خاصا بها، وأدوات إجرائية تمكنها من دراسة الظواهر كما تبدو في الوعي، ثم واصل بعده البحث الفينومينولوجي كل من مارتن هيدغر Martin Heidegger وغيره، فكيف نتحدد؟

يعرف ليوتار Lyotard الفينومينولوجيا Phénoménologie بقوله: «دراسة الظواهر المتجلية، لأول وهلة أمام الوعي، والمقدمة كما هي قصد تحليلها وتتبع خصائصها، من خلال ما يعرف بقاعدة التوجه نحو الأشياء نفسها، بعيدا عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء»⁽²⁾.

إذا، تعنى الفينومينولوجيا Phénoménologie بالظواهر الظاهرة البادية للوعي، كما هي، بهدف تحليلها وتفكيكها وتحديد عناصرها الخاصة بها، وهذا ما جعلني أستدعي الفينومينولوجيا Phénoménologie في هذا البحث، لأنها تتقاطع بصورة أو بأخرى مع مرحلة التحليل، وما يرتبط بها من تفكيك للعناصر، وكشف عما تتضمنه من مفاهيم، وقد حاولت الابتعاد عن الأحكام الذاتية المسبقة، وعن الفرضيات القوية المحتملة، وكل ذلك لترك النصوص تكشف عن نفسها، وتتحدث بنفسها؛ دون إقحام أو إسقاط، هذا من جهة.

¹ - الهرمينوطيقا و الفلسفة ،عبد الغني بارة ، ص:198.و فهم الفهم لعادل مصطفى،

² - Jean-François Lyotard, La Phénoménologie, Collection que sais-je, Paris, Presses Universitaires de France, 8^{ème} édition, 1976, p.5.

فإذا كانت الفينومينولوجيا Phénoménologie تشتغل على المعنى الظاهر البارز الذي تبرزه النصوص كما هو في الوعي، فإن هذا يجعلها تتقاطع مع التأويلية L'herméneutique؛ لأنها هي الأخرى تشتغل على المعنى، وما يهتم في التأويلية النحوية L'herméneutique Grammaticale هو المعنى النحوي المتحكم في الشواهد القرآنية الذي يتم استنباطه عن طريق التحليل والتعليل والتأويل.

وإذا كانت الفينومينولوجيا تسعى إلى معالجة مسألة "فهم الوجود" كما يظهر في الوعي، فإن التأويلية تسعى إلى معالجة مسألة "أنطولوجيا الفهم"؛ أي وجود الفهم كظاهرة بالمفهوم الفينومينولوجي، على اعتبار أن التأويلية وجدت في الفينومينولوجيا المصدر المعرفي، والأساس المنهجي الذي مكنها من تجاوز ذلك الإطار الأسطوري الإله "هرمس" الذي رافق بداية تشكلها؛ إذ كانت التأويلية وسيلة لاستخراج المعاني الدينية الظاهرة والباطية في الكتاب المقدس، لتصبح التأويلية تقارب الوجود بأكمله وتسعى إلى فهمه⁽¹⁾، بالإضافة إلى أن التأويلية استطاعت هي الأخرى تخلص الفينومينولوجيا من النزعة المثالية التأملية التي صاحبت بداية نشأتها، وأدخلتها ضمن مجال تأويل الوجود، فأصبحت الفينومينولوجيا تعمل على تأويل الوجود كما يبدو، وكما يظهر في الوعي، من خلال البحث من المعنى المقصود Le sens visé في الوعي⁽²⁾.

وتتأسس الفينومينولوجيا على مفهوم "الإبوخيه"، وهو الوضع بين قوسين، الذي يقصد به تعليق الاعتقاد والتوقف عن الحكم، فالإبوخيه هو أساس المنهج الفينومينولوجي، إذ يقول عبد الغني بارة في سياق ذلك: "وحيثما نقول بأننا نجعل اعتقاداتنا معلقة وأن نضعها بين قوسين، فهذا يعني أن نطرح الفرضيات المسبقة والأحكام الجاهزة جانباً، وأن نترك النصوص تتحدث وتظهر كما هي دون تدخل فيها، وحيثما نقول تعليق الحكم، فإن هذا لا يعني إنكاره، فإننا لا نقصيه أو نلغيه ولا نحذفه، وإنما نحيد ونضعه بين قوسين، ونتركه جانباً، بغية الفهم الصحيح للوجود"⁽³⁾

¹ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 206. و فهم الفهم لعادل مصطفى،

² - ينظر عادل مصطفى، فهم الفهم

³ - ينظر عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة،

وإذا كان "الإبوخيه" يقتضي تعليق الأحكام المسبقة أثناء التأويل، فكيف يتحدد التأويل من زاوية الفينومينولوجيا؟

إن التأويل من الناحية الفينومينولوجية هو الوصول إلى حقيقة النصوص كما هي، دون أي تلوينات من الذات أو إسقاط من القارئ، وعليه؛ فالتأويل ليس شيئا يفعله القارئ، وإنما هو شيء يحدث له انطلاقا من عملية التقويس، "الإبوخيه"⁽¹⁾، للوصول إلى حقيقة النصوص كما هي، كما تظهر في الوعي الإنساني.

إن مفهوم "الإبوخيه" ومفهوم القصدية يشكلان عناصر الحلقة التأويلية ضمن فينومينولوجيا هوسرل، خصوصا مفهوم القصدية الذي توقفت عنده ضمن دائرة المفاهيم التأويلية التي تتأسس عليها تأويلية السهيلي النحوية، وبالتحديد فيما يتعلق بمبدأ "القصد إليه" كتأويل يقترحه السهيلي لنصب المنادى، فلينظر هناك⁽²⁾.

فالقصدية تعني الوعي بالشيء، لأنه كما يقول هوسرل⁽³⁾ "كل وعي هو دائما وعي بشيء ما"، فالقصدية L'intentionnalité هو منطلق البحث الفينومينولوجي عند "هوسرل".

وكأي اتجاه من الاتجاهات المعرفية، وكأي علم من العلوم، فإن لكل علم أخطاء، فإن فينومينولوجيا هوسرل لم تتجح في تحقيق تأويل فعال للنصوص، ولم تتجح تلك الأدوات الإجرائية التي توصل بها "هوسرل" مثل الإبوخيه والقصدية...؛ لأن المؤول لا يستطيع التخلص من الأحكام المسبقة، والنصوص لا تستطيع أن تتخلص من سياق إنتاجها، فإنه يظهر بين السطور وبين الكلمات وبين الجمل، إن ذلك السياق التاريخي والاجتماعي والنفسي والثقافي يظهر في البياض الذي يؤطر النصوص عموما.⁽⁴⁾

¹ - ينظر مشير باسيل عون، "الفسارة الغربية"، وعادل مصطفى، "فهم الفهم".

² - عبد الغني بارة، "الهرمينوطيقا و الفلسفة"، ص: 220 .

³ - Terry Eagleton, Critique et théorie littéraires, p.56.

⁴ - وهنا لابد من الإشارة إلى أن دراستي للتأويلية النحوية عند السهيلي، حاولت استنتاج النصوص وأجعلها تتحدث وتكشف عن معانيها، دون أن أغفل الإطار العام لهذه التأويلية النحوية المتمثل في البنية الفكرية الأندلسية بما في ذلك التاريخ و المجتمع والثقافة و السياسة... خصوصا أن الفترة التاريخية التي عاشها السهيلي وصنف فيها التصانيف تزامنت مع فترة الموحدين، وما كانت توليه دولة الموحدين من عناية خاصة بالعلم والعلماء، بل أكثر من ذلك فإن حكام

لذلك كانت المحاولات التأويلية التي تلغي هذه العناصر المتدخلة في الإنتاج الفكري، ومن ثم متدخلة في التأويل النحوي، باءت بالفشل، ولم تكن قادرة على استكناه عمق النصوص ودلالاتها المتعددة، وإذا كان الإطار الفكري يلعب دوراً مهماً في التأويل، فإن التأويل استفاد من تلك التقاطعات الموجودة بين الفينومينولوجيا والإبستمولوجيا.

الدولة الموحدية كانوا من الفقهاء والعلماء، إذ نجد المهدي بن تومرت هو مؤسس الدولة الموحدية ألف هو الآخر المؤلفات، ويكفي أن أذكر مؤلفه الشهير الذي طارت شهرته في المشرق والمغرب "وهو أعز ما يطلب".

بالإضافة إلى هذا فإن الدولة الموحدية كانت حريصة على توزيع ونشر حلقات العلم بين مختلف المدن الأندلسية، وكانت قرطبة محل استقطاب العديد من العلماء ومجموعة من الكراسي العلمية، ويمكن أن أذكر ابن رشد الفيلسوف الحفيد الذي ألف كتاباً له في النحو، سماه "الضروري في صناعة النحو"، وابن طفيل وكتابه "حي بن يقضان"، وابن باجة وغيرهم...

إن هذا التشجيع الذي أبدته الدولة الموحدية للعلم والعلماء، هو ما جعل السهيلي يحمده الله أنه ألحقه بعصابة الموحدين، حيث يقول: «فسبحان من لا غاية لوجوده ونعمائه، ولا حد لجلاله، ولا حصر لأسمائه، والحمد لله الذي ألحقنا بعصابة الموحدين، ووفقنا للاعتصام بعروة هذا الأمر المتين، وخلقنا في إبان الإمامة الموعود ببركتها على لسان الصادق الأمين، إمامة سيدنا الخليفة أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين الساطعة أنوارها في جميع الآفاق، المطفئة بصوب سحائبها، وجوب كتائبها جمرات الكفر والنفاق:

فارتد منتكصا بعيني أرمـد

في دولة لحظ الزمان شعاعها

وبعدها، فكأنه لم يولد

من كان مولده تقدم قبلها

فله الحمد - تعالى - على ذلك كله حمدا لا يزال يتجدد ويتوالى».

فهذه جوانب من البيئة الفكرية التي أنتجت الفكر السهيلي النحوي، فهو يدرك قيمة تصانيفه في إبان عصابة الموحدين، والتي ستلقاه بعين الرضا والقبول، لأنها كانت تحث على العلم، لذلك أجده يقول: «وقلت: كيف أرد مشرعا لم يسبقني إليه فارط، وأسألك سبيلا لم توطأ قبلي بخف ولا حافر، فبينما أنا أتردد تردد الحائر، إذ سفع لي هنالك خاطر: أن هذا الكتاب سيرد الحضرة العلية المقدسة الإمامية، وأن الإمامة ستلحظه بعين القبول، وأنه سيكتب للخزانة المباركة - عمرها الله - بحفظه وكلاءته وأمد أمير المؤمنين بتأييده، ورعايته، فينتظم الكتاب بسلك أعلاقتها، ويتسق مع تلك الأنوار في مطالع إشرافها»⁽⁴⁾.

يظهر من خلال هذا أن السهيلي، ألف هذا المؤلف وغيره من المؤلفات وهو يراعي في حسابه أنه سيرد على أئمة الدولة الموحدية، فإنه لا محالة سيكون هناك توجه ضمن هذا التصنيف، وهو السياق التاريخي والاجتماعي والنفسي الذي أفرز النصوص والذي لا يمكن إغفاله أو تجاهله أثناء الممارسة التأويلية، فهذه العناصر تفرض نفسها على الفكر، وتتحكم في عملية إنتاج النصوص وتؤويلها. ينظر أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 13/1.

وهذا ما أكدّه أيضاً، مؤسس تأويلية الارتباب بول ريكور Paul Ricœur، حيث يقول: «الفيينومينولوجيا افتراض الهرمينوطيقا المتعذر تجاوزه، كما لا يمكن للفيينومينولوجيا، من جهة أخرى، أن تبني نفسها دون افتراض هرمينوطيقي»⁽¹⁾

إن التأويلية تتدرج ضمن الفيينومينولوجيا وهو ما عبر عنه بول ريكور Paul Ricœur بقوله: «On peut comprendre comment l'herméneutique a pu se greffer sur la phénoménologie»⁽²⁾.

فالفيينومينولوجيا هي مسعى تأويلي؛ لأنها تعنى باستطلاع معاني الأشياء الظاهرة التي ينطوي عليها العالم، ولذلك قال ريكور: «إن الفيينومينولوجيا تظل للتأويلية مفترضا الذي لا يمكن تجاوزه [وإنها]، لا تستطيع أن تتجزأ برنامجها التأسيسي إلا إذا بنت ذاتها كتأويل للحياة وللذات الأنا»⁽³⁾.

إن أقصى ما تسعى إليه التأويلية هي محاولة الفهم، حيث لا يتحقق الفهم إلا بوجود وسائط تعين على تحقيقه، هذه الوسائط تتحقق من خلال العلامات والرموز التي تتضمنها النصوص، لذلك يقول بول ريكور: «لا وجود لفهم للذات لا يكون موسطا médiatisé، بعلامات ورموز النصوص، فيتطابق في المحصلة فهم الذات مع التأويل الممارس على هذه المصطلحات الوسيطة»⁽⁴⁾.

وإذا كان هدف التأويلية حسب ريكور هو: «بأنها تطابق بين عبقرية القارئ، وعبقرية الكاتب؛ لأن قصد الكاتب الغائب عن النص، أضحي هو عينه، سؤالا هرمينوطيقيا، أما عن الذاتية الأخرى، تلك المتعلقة بالقارئ فإنها من عمل القراءة والنص، حسب ما هي حاملة للتوقعات، التي من خلالها يقترب القارئ من النص ويتلقاه»⁽⁵⁾.

لكن، ما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، وما يمكن أن أدعيه هو محاولة الاقتراب Approche من فكر السهيلي، بهدف فهمه أولا، وتأويله ثانيا.

¹ –Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, p.44.

² –Ibid, p.10.

³ –Paul Ricœur, Du texte à l'action, op. cit, p.55.

⁴ –Ibid, p.33.

⁵ –Ibid, p.36.

إن أنطولوجيا الفهم *Ontologie de la compréhension* التي قامت عليها فينومينولوجيا هوسرل من خلال التعالي الذاتي، هي ما سيثمه مارتن هيدجر في مجال الفينومينولوجيا التأويلية، فكيف تتحدد فينومينولوجيا الدازين وأنطولوجيا الفهم عند هيدجر؟ وما نصيب التأويلية النحوية عند السهيلي من ذلك؟

1-6 هيدجر ومشروع التأويلية الأنطولوجية

لقد انطلق مارتن هيدجر Martin Heidegger ممن سبقه، وخصوصا، المنهج الفينومينولوجي الذي أرسى دعائمه هوسرل، من خلال تلك الأدوات الإجرائية التي اعتمدها، واستطاع أن يتجاوزه حينما أرسى دعائم التأويلية الأنطولوجية في كتابه "الوجود والزمان"، حيث آمن هيدجر بأن حقيقة الوجود سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية، فالتأويلية عنده هي نظرية أساسية في كيفية ظهور الفهم في الوجود الإنساني، من خلال ذلك الربط المنسجم والمتناغم بين التأويلية والأنطولوجيا من جهة، وبين الفينومينولوجيا والتأويلية من جهة أخرى، فصارت التأويلية مع هيدجر طريقة وجود وتخطت الحدود التي فرضها "دلثاي"، حينما جعلها الشكل التاريخي للفهم⁽¹⁾.

لقد قدم هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" إسهامه حول نظرية الفهم، وقد كان مدخله في ذلك هو "فينومينولوجيا الدازين الآنية"⁽²⁾، معتبرا أن كل فهم هو شيء متأصل في الطبيعة التاريخية لفهم الوجود.

فالفهم داخل الحلقة التأويلية حسب هيدجر هو قدرة المرء على إدراك إمكانات وجوده ضمن سياق العالم المعيش، والوجود المتعين الذي وجد فيه الإنسان، بناء على ذلك

¹ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 209. و عادل مصطفى، فهم الفهم، ص: 149
² - الدازين (Da-sein)، أو الوجود هناك، أو الآنية، كلمة ألمانية وظفها هيدجر في تأويليته الأنطولوجية، ويقصد بها التعبير عن الوجود الإنساني المتجه نحو العالم المعيش، فهي الوجود المتعين، والدازين هي تأكيد على وحدة الوجود بين العالم والإنسان، فالدازين طريقة الإنسان في الوجود التي تميزه عن باقي موجودات العالم، وهذا التمييز يتجلى في كونه الموجود الوحيد الذي يشغله سؤال الوجود، ويحاول أن يفهم الوجود، أنظر، عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، 150 (الهامش)

M.Heidegger, Etre et temps, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Editions Gallimard,

1986, p.241.

فإن الفهم ليس شيئاً نمتلكه، بل هو شيء نكوّنه⁽¹⁾، فالفهم شكل من أشكال الوجود في العالم، فالفهم حسب التأويلية الأنطولوجية الهيدجيرية عملية وجودية، وليس عملية عقلية، فالفهم هو الأساس لكل تفسير، وهو متأصل ومصاحب لوجود الكائن البشري.

فالفهم أصبح مسألة أنطولوجية، حيث يقول عادل مصطفى عن رؤية هيدجر للعالم بأنه: «الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي - في العالم -، ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعة الوجود؛ فالوجود كما يكشف عن نفسه في الخبرة المعاشة، يند عن التصور العقلي وعن المقولات اللازمانيّة للتفكير الذهني المتمركز على الأفكار وحدها، إن الوجود هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكنونية الغربية، والذي كان هيدجر يأمل في إطلاق سراحه»⁽²⁾.

لقد أعطى هيدجر للمنهج الفينومينولوجي مفهوم التأويلية الأنطولوجية⁽³⁾، ويتضح أن الفهم التأويلي هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة *phénomène*، لأن حقيقة الوجود سابقة على الوعي، كما ورد في كتاب عادل مصطفى: «سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثر منهما بداءة وأساسية»⁽⁴⁾.

فالكائن البشري أو الموجود الإنساني يحمل مسؤولية فهم وجوده في العالم، وأن يعمل على تأويل ما يحيط به من موجودات تشترك معه وقد تختلف.

وإذا كان مفهوم الحلقة التأويلية أو الدائرة التأويلية *cercle herménéutique*، هو مفهوم إجرائي متداول ضمن الممارسة التأويلية، فإنه يحضر عند هيدجر بطريقة مختلفة عن سابقه من أمثال شلير ماخر ودلثاي، تتحدد في كون الفهم داخل هذه الدائرة التأويلية لا يتشكل من فراغ، ولا يبتعد عن الفهم المسبق *précompréhension*، لكنه ليس بالطريقة القديمة المتداولة التي تسعى إلى تحقيق الموضوعية، من الفصل الإجرائي بين الذات والموضوع. إن فكرة الأحكام المسبقة أو الفهم المسبق هو الطبيعة الاستمرارية

¹ - ينظر عادل مصطفى ، "فهم الفهم"، وعبد الغني بارة، "الهرمينوطيقا والفلسفة"، ومشير باسيل عون، "الفسارة الغربية".

² - عادل مصطفى، "مدخل إلى الهرمينوطيقا"، ص: 149.

³ - Jürgen Habermas, Le discours philosophie de la modernité, p.172.

⁴ - عادل مصطفى، "مدخل إلى الهرمينوطيقا"، ص: 149.

للفهم، لذلك من الصعوبة بما كان أن نتصور فهما ثابتا لظواهر الوجود بعيدا عن الفهم القبلي المسبق أو الأحكام المسبقة حول الظواهر الموجودة.

من أجل أن يصبح الفهم بعيدا عن الأهواء الشخصية والآراء الخاصة، ولكي لا يصبح الفهم بمثابة مناجاة نفسية يقوم بها المؤول من خلال فهمه المسبق، فإن هيدجر يقول: «بأنه إذا أردنا أن نفسر، بدقة نصا، فإنه يصبح من أولى الأولويات أن نرد وضعنا التأويلي situation herméneutique، شفافا transparents، حتى يتسنى لغرابة النص أو طبيعة التباين أن تتبدى خالصة...»⁽¹⁾.

وهذا ما أكده جادامير، فقد جعل هذه الحلقة التأويلية للفهم هو ما أضافه هيدجر للنظرية التأويلية⁽²⁾، ذلك بأن يكون المؤول في وضع شفاف يسمح له باكتشاف غرابة النص، فإذا استطاع أن يكتشف ذلك فإنه يستطيع أن يؤول النص.

والجدير بالذكر في هذا الصدد، أنه يجب على المؤول أن يتفادى الوقوع في سوء الفهم، أي الإصرار على اعتقاداته السابقة غير المؤسسة، فلا يسمع إلا صوته، وهو ما عبر عنه جادامير بقوله: «فهم نص، [...] هو أن تكون على استعداد لتركه يقول شيئا ما، إن وعيا تشكل في الممارسة التأويلية يفترض أن يكون مفتحا كلية على غيرية النص، غير أن هذه الاستجابة لا تفترض علينا أن نلزم الحياد، في الحقيقة، ولا أن نلغي ذاتيتنا أو نضعها بين قوسين، ولكن أن نضمن ما يملكه القارئ من التصورات والأحكام الذاتية المسبقة، فيعيد إخراجها ثانية، وهذا في الحقيقة، لا يعدو أن يكون ضربا من الوعي يسمح لاعتقادات المؤول وأحكامه الذاتية السابقة أن تتميز عن إمكانات النص [...] وبذلك نمح النص نفسه إمكانية أن يظهر في غيريته، وأن يكشف عن حقيقته خالصة مقابل اعتقادات القارئ وأحكامه المسبقة»⁽³⁾.

وهذا ما حاولت القيام به في هذا البحث، إذ تركت نصوص السهيلي تكشف عن حقيقتها وإمكاناته التأويلية النحوية، بعيدا عن اعتقاداتي وأحكامي المسبقة. إلا أن ذلك

¹ -H.G.Gadamer, Vérité et méthode, p.287.

² -Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, p.139.

³ - هانز جورج جادامير، الحقيقة والمنهج، ص: 290.

الافتراض المسبق المؤسس على عملية الفهم التي تتأطر داخل الدائرة التأويلية، كان له دور مهم في توجيه انفتاحي على النصوص، وفي تواصلها معها، والإنصات إليها، محافظة على مسافة زمنية *distance temporelle*، بيني وبين نصوص السهيلي، حتى يتسنى لها أن تكشف عن حقيقتها دون تدخل أو إسقام أو إسقاط منا؛ لأنني أدرك الدور الفعال الذي تقوم به المغايرة في تحليل النصوص، فهي شرط لإبراز الاختلاف وتجنب الفهم الزائف، وقد وجدت في مدونة السهيلي تلك الأسس المتحركة في التأويلية النحوية، فكشفت النصوص عن وجود بؤر تأويلية متعددة منها ما هو أحادي ومنها ما هو ثنائي⁽¹⁾، كما أجد بعض النصوص من الباب الأول، تؤكد بالفعل ذلك الافتراض المسبق من خلال وقوفي عند البنية المفاهيمية الإجرائية التأويلية، وكذا المستويات التأويلية المتمثلة في التحليل والتعليل، فكل هذا يؤكد ذلك الافتراض الضعيف المسبق الذي انطلقت منه في بداية البحث.

وليس المقصود بالفهم المسبق: الإسقاط أو مسخ النصوص، وإنما فهم النصوص في ظل وجود الفهم المسبق، فالحلقة التأويلية الهيدجرية توحد بين التأويل والفهم، أو بين التأويل والتوقعات والفرضيات المسبقة القائمة على التأسيس الأنطولوجي لوجود الفهم⁽²⁾، ولا يجب أن نقلل من قيمة هذه الحلقة التي تبقى بمثابة نظام من الافتراضات المسبقة، فبالنسبة لهيدجر فإن: «العنصر الحاسم ليس هو الخروج من الحلقة، ولكن ولوجها على نحو سليم»⁽³⁾.

إن الولوج إلى الحلقة التأويلية بشكل سليم يقتضي القدرة على تفعيل الحوار مع النصوص واختبار التوقعات والفرضيات، وضمها إلى التأويلات التي تتأسس على فهم غير ثابت ولا نهائي، وإنما هو فهم ممكن لتأويل ممكن مستمر متواصل لا يتناهى.

¹ - ينظر الباب الثاني من البحث.

² - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 224.

³ - مارتن هيدجر، الوجود والزمن، ص: 124.

وهكذا مشروع التأويلية الوجودية عند هيدجر يسعى إلى فهم كيفية ظهور الفهم في الوجود الإنساني، وهذا ما جعله يربط بين التأويلية والأنطولوجيا مستبعدا الذاتية ومستحضرا الوقائعية⁽¹⁾، وقائعية العالم وتاريخية الفهم⁽²⁾.

غير أن مشروع هيدجر في التأويلية الأنطولوجية التي تتأسس على إمكانية وجود الفهم وفهم الوجود عبر التأويل المستمر له، لا تصل إلى ما كانت تصبو إليه، ولم تحقق تلك الغايات المقصودة، وهذا ما ساعد على ظهور تأويلية جديدة تنطلق مما حققته ، وهذا ما حاول القيام به هانس جيورج جادامير Hans Georg Gadamer الوريث الشرعي لفكر هيدجر ولتأويليته الأنطولوجية. فهل استطاع حقا أن يتجاوز أنطولوجيا الفهم التي نادى بها هيدجر ودعا إليها؟ وماذا عن فلسفة "فهم الفهم" التي أسس لها غادامير؟ وما هو نصيب التأويلية النحوية عند السهيلي من ذلك كله؟

1-7 غادامير وقضية فهم الفهم

يمثل غادامير نقطة تحول كبرى في مسار التأويلية الغربية، فهو المدخل الأساسي للتأويلية الحديثة، بل إن "جادامير" استطاع أن يجمع كل ما تفرق عن التأويلية و يقدم تصورا واضحا عنها، وبذلك فغادامير شكل نقطة فاصلة بين القديم والحديث، بل ويمكن اعتباره آخر محطة في تطور الفكر الهرمينوطيقي⁽³⁾.

ويعتبر كتاب "Vérité et Méthode" "حقيقة ومنهج" تطورا صارخا في مسار التأويلية عموما، والتأويلية الأنطولوجية خصوصا، حيث أخذ غادامير نظرية هيدجر في أنطولوجيا الفهم، وطورها إلى تأويلية جدلية تقوم على أساس فهم الفهم، وقد اتخذ غادامير من تحليل هيدجر للبنية المسبقة للفهم، وللتاريخية المؤسسة للوجود الإنساني، مرتكزا وأساسا ونقطة انطلاق لتحليله الخاص للوعي التاريخي، فهي بذلك استكمال لمشروع هيدجر الأنطولوجي.

¹ - الوقائعية هي الكلمة العربية التي يفضلها عادل مصطفى مقابلا لمصطلح Facticité [وهناك من يسميها بالعيانية].

² - عادل مصطفى، "مدخل إلى الهرمينوطيقا"، ص: 164.

³ - Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, p.194.

لقد استطاع غادامير أن يسهم في مسار التأويلية باعتبارها ممارسة واعية وفهما قلعا، مستعينا في ذلك بمجموعة من الأدوات الإجرائية الجديدة، بهدف تأسيس فلسفة تأويلية عالمية كوكبية Philosophie Herméneutique Universelle⁽¹⁾ أساسها الفهم كممارسة تأويلية.

ويقوم مشروع غادامير أساسا على محاولة رد الاعتبار للعلوم الإنسانية، انطلاقا من أنطولوجيا الفهم التي تزعمها هيدجر، من خلال نقده المباشر لإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية، حيث يقول: «فإننا توجهنا، والأمر كذلك، نحو هرمينوطيقا كلية، وبصياغة هذه الهرمينوطيقا الكلية انطلاقا من مفهوم اللغة، أردنا إزاحة ليس المنهجية methodologisme المصطنعة، التي شوهت الموضوعية في علوم الفكر فحسب، وإنما، أيضا، الروحانية المثالية في الميتافيزيقا السرمدية الموجودة في أسلوب هيغل»⁽²⁾.

يظهر أن غادامير يعلن عن هدفه وعن وسائله وأدواته الإجرائية، فهدفه الأول هو بناء تأويلية كلية عالمية Universelle؛ أي يمكن تعميمها على جميع العلوم والمعارف؛ لأنها تتضمن مبادئ كلية صالحة لممارسة الفهم أولا والتأويل ثانيا في جميع مجالات المعرفة، ولعل التبرير المناسب لهذا الطرح، هو اعتماده على وسيلة إجرائية كونية وكلية، ألا وهي اللغة، وما أدراك ما اللغة، بحيث يتم تأويل النصوص وجعلها تكشف عن نفسها عن طريق اللغة، فهي لغة واصفة وموصوفة في الآن نفسه.

أما بخصوص أهداف غادامير الأخرى المتفرعة عن الهدف الأول، فهي تتمثل في تخليص التأويلية من هيمنة المناهج ذات الطابع العلمي المصطنع الذي حاول جاهدا اعتماده مجموعة من التأويليين في محاولة فاشلة لإلحاق علوم الفكر بصفوف العلوم الطبيعية الصحيحة، حيث يمكن أن تقدم حقائق ونتائج دقيقة ومقنعة دون اصطناع المنهج العلمي وإقحامه لأجل دراسة علوم الفكر⁽³⁾، ويبقى البديل الأمثل المقترح في هذا السياق

¹ - ينظر عبد الغني بارة، "الهرمينوطيقا و الفلسفة"، ص: 258..

² - هانس جورج غادامير، حقيقة ومنهج، ص ص: 501-502.

³ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 264.

هو التأويلية الكلية العالمية Universelle، التي يمكن أن تعتمد الموضوعية دون أن نشوه علوم الفكر كما قال غادامير.

لقد حاول غادامير أن يواصل سعي هيدغر من خلال أنطولوجية الفهم، وما حققتة فينومينولوجية هوسرل، حيث يقول المترجم سعيد توفيق في مقدمة الكتاب: «يسعى نحو التحرر من كل نزعة منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي الذي يهدف إلى تأسيس حقيقة موضوعية مطلقة توجد بشكل مستقل عن الإنسان وعالمه المعاش أو عالمه الأليف، وهو النموذج الذي تبنته العلوم الإنسانية والفكر الغربي عموماً منذ العصر الحديث»⁽¹⁾.

إن مشروع غادامير في تأسيس تأويلية كوكبية عالمية كلية، يقوم على ثلاثة مبادئ إجرائية، وهي: مبدأ الفهم Compréhension، ومبدأ الحوار Dialogue، ومبدأ الممارسة L'application⁽²⁾، وبذلك تكون هذه الوسائل الإجرائية المعتمدة في علوم الفكر.

ويعد مبدأ الفهم أو حلقة الفهم Le cercle de la compréhension، عنصراً أساسياً دخل تأويلية غادامير العالمية، وليس المقصود بالفهم ذلك الفعل الذاتي الذي يقوم به الفاهم اتجاه موضوع معطى، وإنما الفهم الوجودي لكل ما هو قابل للفهم، من خلال إعداد التصورات القبلية والأحكام المسبقة للمراجعة الدائمة والمستمرة، حيث يقول غادامير: «كلما حقق المؤول تقدماً في اختراق المعنى، وهذا تفادياً للوقوع في وهم موضوعية أو صحة الأحكام المسبقة التي تتسلط على المؤول فينزلها منزلة النص الأصل، متجاهلاً مقاصد النص موضوع التأويل، فالذي يريد أن يفهم شيئاً عليه ألا يستسلم لأوهام فروضه المسبقة، فالفهم هو فهم عبر النص وانطلاقاً منه، لأن الفهم معناه إبراز رأي الآخر، وإدراكه في وجوده»⁽³⁾.

¹ - هانس جورج غادامير، تجلي الجميل، مقدمة المترجم، 12، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة ودراسة

وشرح: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1997.

² - ينظر عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 264 .

³ - هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص ص: 76-77.

فالفهم أو ما يسمى أيضا بالوعي التأويلي La conscience herméneutique⁽¹⁾، هو ما أسعى إليه في هذه الممارسة التأويلية؛ لأجل إبراز تأويلية السهيلي النحوية.

وإذا كانت تأويلية غادامير تتأسس على مفهوم الجدلية La conception de dialectique⁽²⁾، وليس على مفهوم المنهجية الذي نادى به ممن سبقه من التأويليين مثل هيدغر وقبله دلثاي وشلير ماخر، وعلى منطق سؤال جواب logique question – réponse، وعلى فكرة انصهار الآفاق Fusion des horizons⁽³⁾، فإنه أسس بطريقة أو بأخرى تأويلية جدلية، وبذلك فإن كل تأويل، هو، في الحقيقة، تفكر Spéculation، «لأن الطبيعة اللغوية لفعل التأويل تجعل الكلمة المؤولة هي تلك التي للمؤول، وليس كلمة المعجم أو النص المؤول، مما يعني أن التأويل ليس مجرد عملية إعادة إنتاج بسيطة أو تكرارا للنص المرسل، ولكن هو خلق جديد للفهم على غير مثال»⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من هذه النقط المضيئة، وهذه العناصر الإيجابية في تأويلية غادامير الجدلية العالمية، إلا أنها لم تسلم من النقد والمعارضة، وهو ما مهد الطريق لظهور تأويلية نقدية يتزعمها هابر ماس، فما هي الشروط المتحكمة في هذه التأويلية النقدية؟ وما هي أسسها المعرفية؟ وإلى أي حد يمكن الإنصات إليها أثناء مقاربة تأويلية السهيلي النحوية؟

1-8 يورجين هابر ماس والتأويلية النقدية

لقد قدم هابر ماس Habermas تأويلية جديدة سواء على مستوى التنظير أو التطبيق، تتحدد في التأويلية النقدية التي هي مركب متجانس من النظرية والتطبيق، مما أدى إلى معركة فكرية بينه وبين غادامير كان أساسها النقد، حيث وجه هابر ماس العديد من المآخذ والانتقادات لسلفه غادامير⁽⁵⁾، وإن كان قد اعتمد على تأويليته في العديد من

¹ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 267.

² - ينظر عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 266.

³ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، ص: 267.

⁴ - هانس جورج غادامير، حقيقة ومنهج، ص ص: 498-499.

⁵ - ينظر عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا و الفلسفة، و عادل مصطفى، فهم الفهم.

المحاور والمبادئ، خصوصا ما يتعلق بالقيمة التي أعطاها "غادامير" للنصوص التراثية في محاولة إلى فهمها وتأويلها، إلا أن هابرماس له وجهة نظر مخالفة له، وهي وجهة نظر المفكرين الماركسيين، فإن التراث هو وعاء يضم تحريفات أيديولوجية كبيرة، ويختزن في عمقه الزيف والتعمية والمغالطة والتمويه والتشويه.

كان هذا، إذن، سبب الخلاف الفكري بين هابر ماس وغادامير، ومن ثماره الإيجابية أنه أثمر تأويلية جديدة تقوم على أساس النقد، فالنقد هو مهمة التأويلية، لذلك تسمى بالتأويلية النقدية.

إن الجدير بالذكر، فيما يتعلق بهذه التأويلية النقدية التي يتزعمها "هابرماس" هو الاعتماد على مبدأ الشك في كل معنى نتج عن طريق الاتفاق؛ لأن هذا الاتفاق غالبا ما يكون زائفا، ومن ثم فإن نظريته التأويلية تنطلق من افتراض أساسي، يتحدد في أن كل معنى نتج عن اتفاق فهو في موضع شك.

ويعد كتاب "التقنية والعلم كأيدولوجيا" ليورجين هابرماس الذي استفاد فيه بشكل كبير من كتاب "الإنسان ذو البعد الواحد" لصاحبه هربرت ماركوز⁽¹⁾، وإذا كانت اللغة هي أداة الفهم، فهي واصفة وموصوفة في الآن نفسه، فإنها في نظر هابرماس كيانا أيديولوجيا يخفي في عمقه الزيف والتمويه والمغالطة، وهذا ما يؤدي إلى تشويه منظم للفهم، وليس مجرد سوء الفهم فقط، لذلك يرفض هابر ماس فكرة استحالة التخلص من الأحكام المسبقة التي ذكرها غادامير، ويقر مكانها إمكانية التأويلية النقدية أن تقهر التحيزات والتحريفات عن طريق المنهج النقدي.

وقد انتقد "هابرماس" "غادامير"، فيما يتعلق باعتماده على مفاهيم تأويلية مغلقة في التجريد مثل مفهوم انصهار الآفاق Fusion des horizons وإن كان يتفق معه، في الحوار يجب أن يكون تفاعلا متبادلا حرا بين قوتين متساويتين⁽²⁾، كما يوافقه الرأي أن ممارسة لعبة التأويل تعني ممارسة لعبة اللغة، إلا أن ممارسة لعبة اللغة عند هابرماس

¹ ينظر عبد الغني بارة، "الهرمينوطيقا والفلسفة"، ومشير باسيل عون، "الفسارة الغربية"،

² - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة،

تعني ممارسة السيطرة والعنف والتحريف، وأساس التأويلية النقدية هو مخالف لذلك؛ لأنها تسعى إلى مناهضة القمع والزيف والتشويه الذي تخفيه المعرفة الإنسانية.

وتجدر الإشارة في هذا السياق، أن تأويلية هابر ماس النقدية جمعت بين المنهج النقدي والمنهج البراغماتي العام المتمثل في التداولية، وعليه فقد حاول هابر ماس تأسيس تداولية عامة، وشاملة وعالمية، تقوم أساساً على إعادة بناء استراتيجيات التواصل التي يستخدمها الإنسان في أداء أفعالهم اللغوية، داخل سياقات مختلفة.

تقوم التأويلية النقدية عند هابرماس على ثلاث نظريات، وهي كما حددها عادل مصطفى، مستوحاة من مخطط كارل بوبر عن العوالم الثلاثة، حيث يقول: «العالم الأول: عالم البيئة الطبيعية، العالم الثاني: عالم الأفكار والخبرات الذاتية، العالم الثالث: عالم المعرفة الموضوعية»⁽¹⁾.

لقد استلهم هابرماس هذا المخطط البوبري، حيث الفصل بين هذه العوالم فصلاً إجرائياً منهجياً توضيحياً، يمكن التعبير عنه بما يلي:

الأولانية التي تفيد الوجود في الأعيان وهو العالم الفيزيائي أو الوجود بالفعل، ثم الثانیانية التي تفيد الوجود في الأذهان، أي الوجود الذهني الذي يتأرجح بين الموجود والمعدوم، أو الوجود بالقوة، ثم الثالثانية التي تفيد الوجود في الألفاظ، في العلم المدون الذي يكشف عن المعرفة العلمية التي يفترض فيها الموضوعية، وقد تحدث عن مراتب الوجود عند السهيلي في علاقته بالتأويلية النحوية في الباب الثاني من هذا البحث.

وخلاصة القول فإن التأويلية النقدية التي يترأسها هابرماس هي تأويلية ارتباطية؛ لأنها طورت بطريقة أو بأخرى المنهج المؤطر لتأويلية الارتباط، فما هو الجديد الذي قدمته تأويلية الارتباط؟ وماذا أضاف بول ريكور Paul Ricoeur لهذه التأويلية من خلال كتبه: "رمزية الشر"، و"صراع التأويلات" Le conflit des interprétations، و "من النص إلى الفعل"؟ وما هي مبادئ التأويل حسب مدرسة الارتباط؟

¹ - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص: 420.

1-9 بول ريكور، وتأويلية الارتياح

يمثل كل من ماركس ونييتشه وفرويد الأقطاب الأوائل لمدرسة الارتياح، التي أعلنت الوعي الزائف، وأظهرت حيل الوعي نفسه، فالقاسم المشترك بين هؤلاء الثلاثة هو النظر إلى الوعي باعتباره وعيا زائفا، فما هي المبادئ المؤطرة لمدرسة الارتياح التأويلية؟ وما علاقة الشك الديكارتي بذلك؟

من المعلوم أن ديكارت أعمل الشك في كل شيء، فشك في وجوده أيضا، لكنه فاته أن يشك في الوعي نفسه⁽¹⁾، من هذه النقطة تتأسس تأويلية الارتياح، حيث يتخذ التأويل صنفين مختلفين هما:

✓ التأويل كتذكر للمعنى أو استعادة له.

✓ والتأويل كتعقب لأوهام الوعي وأكاذيبه، وهنا تظهر تأويلية الارتياح التي تركز على القارئ⁽²⁾، وتسند إليه دورا مهما في العملية التأويلية، وهو ما يسمى بتأويلية القارئ.

إن ريكور يطمح إلى تحقيق وتطبيق مبدأ الشك في الوعي نفسه على النصوص تحت عنوان تأويلية الارتياح التي تقوم على وجهين مختلفين لعملة واحدة، وهما:

- عند مقارنة نص يلزم تطبيق الارتياح على نفسي، من خلال طرح

السؤال التالي: هل أقوم بإقحام معنى ما على النص؟

- وعند مقارنة نص يلزم تطبيق الارتياح على النص، من خلال طرح

السؤال التالي: هل يقول النص ذلك المعنى حقا؟

إن ريكور يقر بأن مقارنة النص بارتياح معين؛ أي بتساؤل عما إذا كان ما يبدو أن النص يقوله هو مطابق حقا لرسالته الحقيقية التي يريد إبلاغها، فهذه عملية تأويلية صحيحة وضرورية.

إن هذه الطريقة التأويلية تذكر بمفهوم الدائرة التأويلية، لكنها مغايرة لها في بعض الجزئيات، فهي تقتضي مقارنة النص بطريقة نقدية وارتياحية حتى يمكن للقارئ/المؤول

¹ - ينظر عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة

² - ينظر عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص: 353.

سماع رسالة النص، ولكيلا ندع فهما المسبق، وقناعاتنا المسبقة تخفي حقيقة النصوص، وعليه؛ فتأويلية الارتياح مفتوحة على القارئ وسياقه، وتعمل كدائرة تأويلية أبدية.

لقد أسس بول ريكور تأويليته على فينومينولوجية هوسرل، حيث يقول في هذا الصدد: «أحب أن أصف بسمات ثلاث التقليد الفلسفي الذي أرجع إليه: فهو تقليد يسير في خط فلسفة التفكير الذاتي، وهو تقليد يظل يتحرك في نطاق فلسفة هوسرل الظاهرانية (الفينومينولوجيا)؛ وهو تقليد يروم أن يكون تعبيراً تأويلياً آخر لهذه الفلسفة الظاهرانية»⁽¹⁾.

أستنتج من خلال هذا أن ريكور يؤسس تأويلية الارتياحية بناء على فكره الذاتي، وبناء المنهج الفينومينولوجي، لأنه يعتقد أن التفكير الذاتي في الذات يتم عن طريق اللغة، لأن كل تفكير هو استخدام للغة، ومن خلال علاقة اللغة بالفكر، وبداية التفكير تنطلق من فهم تعابير اللغة المبنوثة في النصوص، من خلال تلك المعالجة النقدية التي يقترحها ريكور.

هذا، وقد حصر ريكور طرق الفهم والتأويل في طريقتين، حيث يقول: «ثمة طريقتان في تأصيل التأويلية في الفلسفة الظاهرانية (الفينومينولوجيا). هناك الطريق القصير الذي سأحدث عنه أولاً، وهناك الطريق الطويل الذي سأقترح سلوكه، فالطريق القصير هو طريق علم كينونة الفهم (أنطولوجيا الفهم)، على حسب طريقة هايدغر، وإني أدعو "طريقاً قصيراً" علم كينونة الفهم لأن هذا العلم، إذ يعرض عن مناقشات المنهج، يحمل نفسه مباشرة إلى مستوى الفهم على كينونة الكائن المحدود ليستطلع فيه فعل الفهم، لا كنمط في المعرفة، بل كنمط في الكينونة (...)، ويتم الانتقال إلى هذا المستوى بتحول مباغت في الإشكالية، فبدلاً من السؤال عن الشرط الذي به يمكن الذات العارفة أن تفهم نصاً من النصوص، أو أن تفهم التاريخ، يجري السؤال عن جوهر الكائن الذي يقوم فعل

¹ –Paul Ricœur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986, p.25

الفهم في صلب كينونته، وهكذا تصبح المسألة التأويلية جزءاً من تحليل بنية هذا الكائن، أي الإنسان الكينونة هنا Dasein»⁽¹⁾.

إن ما أسس له هيدغر من فينومينولوجيا الدازاين أو الوجود هناك أو الكينونة هنا، بمعنية أنطولوجيا الفهم يعتبره ريكور قفزا على المستويات المعرفية التأويلية التي بدل أن تسعى إلى الكشف عن شروط الفهم، وكيفية تحقق الفهم أنطولوجيا يتم التساؤل عن الكائن باعتبار الفهم جوهرًا مميزًا له، أما بخصوص الطريق الطويل الذي يقترحه بول ريكور فهو: «إن الطريق الطويل الذي أقترحه يطمح هو أيضا أن يبلغ بالتفكير إلى مستوى الأنطولوجيا، ولكنه يبلغ إليه بلوغًا متدرجًا فيراعي تعاقب مقتضيات علم المدلولات، ومن ثم التفكير، وإن الشك الذي أفصح عنه في ختام هذا المقطع لا يصيب إلا إمكان الإتيان بأنطولوجيا مباشرة، متحررة في الأساس من كل تطلب منهجي، ومتحررة نتيجة لذلك من دائرة التأويل التي ينشأ هو لها نظريتها»⁽²⁾.

يبدو أن ريكور يدرك أهمية اللغة وعلومها في العملية التأويلية فأساس هذا الطريق الطويل هو اللغة، وما تفرزه من تحليل وتعليل وتأويل التي تواكب عملية توليد المعنى، وانتزاعه من ألفاظ اللغة وعباراتها في محاولة لتجاوز صراع التأويلات، أو التأويلات المغرضة، حيث يقول: «لا يجري فهم للذات من غير وساطة الإشارات والرموز والنصوص، وفي أقصى الاعتبارات يطابق فهم الذات ما يجري على مفردات هذه الوساطة من تأويل»⁽³⁾.

فاللغة تقوم بدور الوسيط بين الفهم والنصوص عن طريق التحليل والتعليل والتأويل، فلفهم الذات لابد من الاستعانة بوساطة إشارات اللغة فتأويلية ريكور تعطي للغة مقام الصدارة في عملية التأويل ويميز بين الفهم كطريقة في الوجود، وبين الفهم كطريقة في المعرفة، حيث يقول: «إن الصعوبة في الانتقال من الفهم كطريقة في المعرفة إلى الفهم كطريقة في الوجود، هذه الصعوبة تقوم في أن الفهم الذي هو نتيجة تحليل الإنسان

¹ –Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique I, Paris, Seuil, 1969, p.10

² –Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, op, cit, p.10

³ –Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, op, cit, p.29

الموجود هنا، هو الفهم نفسه الذي به يفهم هذا الكائن ذاته كوجود، أفلا ينبغي لنا، مرة أخرى، أن نبحث في اللغة عينها عما يشير إلى أن الفهم هو طريقة في الوجود»⁽¹⁾.

يعتقد ريكور في تأويليته النقدية الارتيازية، أن الظواهر الإنسانية لا تكشف عن معانيها، إلا إذا اعتمد المؤول على منهجين متكاملين في الفهم وهما:

- المنهج السببي العلي الذي يبحث في الأسباب الخارجية التي أدت إلى ظهور الظواهر الإنسانية وهذا ما يسمى بتأويلية التعليل أو الشرح.
- ثم المنهج الداخلي التحفيزي، الذي يبحث في الحوافز الداخلية التي تساعد المؤول على إدراك خصوصيات العبارات المبنوثة في النص.

ويحدد ريكور هذين المنهجين بناء على طبيعة بناء الإنسان / المؤول، حيث يقول: «ينتمي [الإنسان] في الوقت نفسه إلى نظام السببية وإلى نظام التحفيز، ونتيجة لذلك ينتمي إلى نظام الشرح وإلى نظام الفهم»⁽²⁾.

إنهما الشرح السببي والفهم الداخلي يتكاملان في جدلية متناغمة وليس بينهما أي تناقض أو قطيعة، لذلك فريكور يحاول أن يتجاوز القطيعة الإبستمولوجية التي أثبتتها دلثاي في مسألة العلوم الإنسانية؛ أي الفصل بين الشرح العلي السببي وبين الفهم النفسي لعلوم الإنسانية.

وخلاصة القول إن ريكور حاول بناء تأويلية نقدية ارتيازية تساعد الإنسان المؤول على فهم وجوده، وكانت التأويلية هي الإطار العام والوسيلة المعرفية التي تمكنه من البلوغ إلى هذه الغاية، وغايتي في هذا البحث، هو أن تكون التأويلية هي الإطار العام الذي يؤطر محاولة الفهم للوجود الفكري النحوي للسهيلي من خلال مدونته، وكانت اللغة هي المعين على ذلك، وكان الشرح السببي العلي أو التعليل مرتبة مهمة من مراتب هذه التأويلية النحوية، لذلك فنحن أفدنا كثيرا من هذه الأسس والمرتكزات المعرفية التي تؤطر البحث تأويليا، فكانت تأويلية السهيلي النحوية تتبنى على هذه الأسس النظرية المتمثلة في تأويلية بول ريكور النقدية الارتيازية وغيرها من التأويلية.

¹ -Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, op, cit, p.14

² -Paul Ricœur, Du texte à l'action, op, cit, p.172

وإذا كانت التأويلية هي الإطار الإستيمولوجي لهذا البحث، فهذا يفرض علينا، لا محالة، البحث في علاقة التأويلية بالإستيمولوجية فما هي طبيعة العلاقة التي تحكمهما؟

1-10 التأويلية والإستيمولوجيا

مثلاً أدت التأويلية الارتيازية النقدية لبول ريكور، الإبقاء على التوتر الحاصل بين القارئ والنص في عملية انتزاع المعنى، فإن ريكور يرتاب في أي إستيمولوجيا تعتمد بصورة حصرية على التفسير من جهة أو على الفهم من جهة أخرى، فكيف تتحدد الإستيمولوجيا؟

لقد نشأ التمييز بين التفسير Exégèse والفهم Compréhension انطلاقاً من تلك الخلافات الفكرية التي سيطرت على مفكري القرن التاسع عشر، حول مفهوم المعرفة والوسائل الكفيلة باكتسابها، فقد رأى أنصار الوضعية في العلوم الطبيعية، أن التفسير هو الكفيل بتأويل الظواهر، بينما ذهب أنصار العلوم الإنسانية إلى أن التفسير العلمي الوصفي لا يستطيع تقديم وصف شامل للواقع الإنساني، ولا يستطيع أن يقدم تأويلاً مناسباً، فكان المآل هو الدعوة إلى تأسيس نظرية في الفهم.

إن الرغبة في تأسيس نظرية للفهم، هو ما يجعل التأويلية تحتل مرتبة الصدارة في الآليات المعينة على اكتساب المعرفة، فالتأويلية هي الإستيمولوجية الجديدة التي فرضت نفسها على نطاق واسع من العلوم والمعارف، لذلك فالعلاقة بينهما شديدة الترابط والانسجام، بل يمكن أن أزعّم أن إستيمولوجيا العلوم الإنسانية بما في ذلك اللسانيات والنحو هي التأويلية.

وعليه، يمكنني القول إن التأويلية هي الإطار الإستيمولوجي للفكر النحوي عند السهيلي، معتمدة في ذلك على مستويات التأويل: من تحليل [تفكيك للعناصر] وتعليل [بحث في العلل] وتأويل [توليد معاني جديدة]، ولعل الباب الثاني من هذا البحث، يترجم بوضوح وبتفصيل هذه المستويات وهذه الأسس المعرفية للتأويلية النحوية؛

بعد هذا المسار الموجز في المدارس التأويلية، وفي المراحل المتعاقبة المؤسسة لها بدءاً من شليرماخر ودلثاي ومرورا بهيدغر وجادامير، ووصولاً إلى هوسرل وهابرماس وريكور، اعتمدت التأويلية كإطار إستيمولوجي للتأويلية النحوية عند السهيلي،

حيث في كل مرحلة حاولت الاستفادة من التنظيم وتفعيله وأجرائه على مدونة السهيلي، فوجدت تلك المدونة تنساق لما أجده نظرياً، بل إن تلك الأسس النظرية للتأويل وجدت متحركة في مدونة السهيلي، دون إسقاط أو إسقام؛ لأنها مبنوثة في نصوصه، ومعبرة عن فكره النحوي التأويلي.

وقد كان لزاماً على أن أتوقف عند هذه المراحل بعينها، وعند هذه المدارس التأويلية نفسها؛ لأنه عن طريقها استنبطت أسس التأويلية النحوية ومستوياتها ومظاهرها عند السهيلي، ومنها كذلك البنية المفاهيمية التأويلية، وكذلك الجهاز المقولاتي التأويلي الذي أطر تأويلية السهيلي النحوية؛ فما هي أسس التأويلية النحوية؟

الباب الأول

أسس التأويلية النحوية

الباب الأول: أسس التأويلية النحوية

مقدمة

تتبنى التأويلية النحوية عند السهيلي على مجموعة من الأسس والمرتكزات المنسجمة فيما بينها على مستوى المضمون، والمتسقة على مستوى الشكل، وتسير في اتجاه تصاعدي متنام، إذ يعتبر التحليل الأساس الأول للتأويلية النحوية، فهو المنطلق والركيزة الأساسية لها من خلال تحليل العناصر وتفكيكها، عبر الوقوف على المفاهيم الإجرائية الأساسية المتحركة في المسألة النحوية المدروسة، ثم التعليل الذي يعتبر الأساس التأويلي الثاني للتأويلية النحوية، الذي يسعى إلى البحث في العلل والأسباب المتحركة في التأويلية النحوية للسهيلي، ويعتبر رد المفاهيم إلى مجالاتها وأنظمتها النحوية الدلالية مرحلة أساسية في التعليل، فمفاهيم العموم و الخصوص تتدرج ضمن النظام النحوي الدلالي الأصولي، ويتجلى هذا بوضوح في الباب الثاني الخاص بالبؤر التأويلية النحوية الأحادية والثنائية.

أما الأساس الثالث للتأويلية النحوية للسهيلي فيتحدد في التأويل، الذي يعد ركيزة أساسية ومهمة في موضوع البحث؛ على اعتبار أن السهيلي يمارس التأويل في جميع الشواهد القرآنية بطريقة تراتبية نسقية منظمة ، فكيف تتحدد مستويات التأويلية النحوية ؟ وماهي العلاقات المتحركة فيها؟ وما هي البنية المفاهيمية المؤطرة لها؟ وماهي أشكال الانتظام الداخلي والخارجي لتلك البنية؟

سأحاول الإجابة عن هذه الإشكالات من خلال الفصلين الأول و الثاني؛

الفصل الأول

من التحليل إلى التعليل

الفصل الأول: من التحليل إلى التعليق

مقدمة

يحتل هذا الفصل مرتبة مهمة ضمن هذا البحث ، فهو أساس التأويلية النحوية، إذ يعتبر التحليل جسرا آمينا يفضي بنا إلى التعليق، على اعتبار أن التحليل النحوي للشواهد القرآنية لا محيد عنه لأي نحوي ، فالسهيلي ينطلق من التحليل ويمر عبر التعليق ليصل إلى التأويل النحوي ليؤسس في نهاية المطاف التأويلية النحوية؛ فالتحليل يشكل بذلك نقطة الانطلاق، ويشكل التعليق قنطرة المرور إلى التأويل؛ لأن التأويلية النحوية لا تتفصل عن التفكير والتحليل، ولا تتفصل أيضا عن البحث في الأسباب والعلل المباشرة وغير المباشرة؛

فكيف يتحدد التحليل النحوي للشواهد القرآنية عند السهيلي؟

وماهي مستوياته المعرفية المتحركة فيه؟

وكيف يمهد السهيلي للتعليق بناء على ذلك؟

وما هو الإطار التأويلي الذي يقدم فيه السهيلي المستوى التعليقي؟

وهل سيسعفه ذلك الإطار في التأسيس للتأويلية النحوية؟

2-المستوى التأويلي الأول: التحليل

إن مفهوم التحليل من المفاهيم الأكثر تداولاً وانتشاراً بين الباحثين والمفكرين في العصر الحديث، لدرجة نجد مجموعة من المصادر التي اتخذت من التحليل عنواناً لمصنفاتها، ولعل النموذج الذي يحضرني الآن، هو بعض كتابات المفكر المغربي محمد عابد الجابري الذي جعل التحليل، أو بالأحرى الدراسة التحليلية عنواناً فرعياً لكتابه "بنية العقل العربي"، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية". كما نجدها أكثر شيوعاً واستعمالاً في الدراسات الحديثة التي تشغل بالناحور العربي مثل: ضوابط الفكر النحوي، دراسة تحليلية للأسس الكلية التي بنى عليها النحاة آراءهم لمحمد عبد الفتاح الخطيب، ناهيك عن الدراسات التي اتخذت التحليل والتحليل النحوي موضوعاً لها⁽¹⁾، وفي هذا الصدد أذكر: التحليل النحوي، تعريفه، وطبيعته لمحمود الجاسم⁽²⁾.

إن هذا التداول للمفهوم من جهة، ومرتبته ووظيفته داخل البحث من جهة أخرى، باعتباره بداية التأويل، وباعتباره الأساس الأول والدرجة الأولى من درجات التأويل، بحيث لا يمكن أن نرتقي في سلم التأويل، دون أن ننطلق من التحليل، فبناءً على هذه الاعتبارات والمبررات كان لزاماً علي أن أتوقف عند المفهوم؛ لأن التحليل هو الوسيط اللغوي المنهجي بين ذات المؤول وما يطمح إليه من تأويل.

بالإضافة إلى ذلك، فإن المصادر النحوية جميعها لا تكاد تخلو من التحليل النحوي، فما يبدأ به النحوي في تعامله مع الشاهد النحوي، هو تحليله لذلك الشاهد قبل أن يصعد إلى تأويله وتعليقه؛

¹ - ينظر محمود حسن الجاسم، "أسس التحليل النحوي"، مجلة الدراسات اللغوية الصادرة عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج4، ع1، 2002م، وينظر "تعدد الأوجه في التحليل النحوي" لنفس المؤلف، دار النمير بدمشق، ط1، 2007م، وينظر "القاعدة النحوية تحليل ونقد"، لنفس المؤلف، دار الفكر بدمشق، ط1، 2007م، وينظر "ملاح التحليل النحوي عند الزمخشري"، لنفس المؤلف، مجلة الدراسات اللغوية التابعة لمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، مج4، ع4، 2003م، وينظر السيد عبد الحميد مصطفى، " التحليل النحوي عند ابن هشام الأنصاري"، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، جامعة عمان الأهلية بالأردن، مج2، ع1، 1992م، وينظر فخر الدين قباوة، " التحليل النحوي أصوله وأدلتة"، الشركة المصرية العالمية للنشر، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2002م، وينظر " جذور التحليل النحوي في المدرسة القرآنية القديمة"، دار الغوثاني بدمشق، ط1، 2007م.

² - ينظر مجلة كلية الدراسات الإسلامية واللغوية، بدي، ع20، سنة 2001، ص: 235 وما بعدها.

وعليه؛ فالتحليل النحوي للشاهد القرآني جزء أساسي من الإشكالية العامة للبحث ، والخطوة الأولى هي التحديد اللغوي والاصطلاحي للمفهوم، ثم الحفر في بداية نشأته، قبل الوصول إلى الصورة التي وصل إليها المفهوم على مستوى التداول بين الدارسين والباحثين، فكيف يتحدد مفهوم التحليل اصطلاحاً؟ وما هو الأصل اللغوي للكلمة؟ وكيف يتحدد التحليل النحوي للشواهد القرآنية في مدونة السهيلي؟

2-1 التحديد اللغوي للمفهوم

إن المصادر اللغوية العربية، وبالتحديد لسان العرب؛ وجدت أن مفهوم التحليل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحل العقدة؛ حيث يقول ابن منظور: «حل العقدة يحلها حلاً: فتحها ونقضها فانحلت»⁽¹⁾.

يعتبر فتح العقدة هو فكها وتحليلها؛ حيث يكون النص معقداً فنقوم بحل عقده وتحليله.

أما الفعل حلل حسب الأصل اللغوي العربي، فإنه يقتضي الحركة والتحرّح والإزالة عن الموضع؛ إذ يقول ابن منظور: «حلل القوم: أزالهم عن مواضعهم. والتحلل: التحرك والذهاب، وحللتهم: حركتهم، وتحللت عن المكان كترحلت»⁽²⁾.

فتحليل النص هو بمثابة زحزحة وتحريك لعناصره ومفاهيمه، فنزيل المفهوم عن موضعه بغية فهمه وتبيينه والكشف عن مقصوده.

وبذلك فالتحديد اللغوي لمفهوم التحليل يقترب من معنى التحليل المتداول الآن.

وتشير بعض المصادر والدراسات المهمة بالمفهوم، أن مفهوم التحليل "analysis"، يعود في جذوره الأولى إلى الكلمة اليونانية *analysis* التي تدل على معاني الحلحلة والتفكيك⁽³⁾.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 4/206.

² - ابن منظور، لسان العرب، 4/208.

³ - Micheal Beany, Analysis, Stanford encyclopedia of philosophy, (2003) [citedjan, 5 th, 2007], available from <http://Plato.Stanford.Ledu/entries/analysis>.

يبدو أن كلمة تحليل تدل على تفكيك العناصر وتجزئتها إلى أشكال منفصلة ومتصلة في الآن نفسه، من خلال الفصل بين العناصر وعزلها في كيانات مستقلة بهدف تجلية مضمونها ومقاصدها، ثم النظر إلى تلك العلاقات الخفية التي تربط بين العناصر، وتلك الروابط التي تؤكد الانسجام بين العناصر والترابط بين المكونات بشكل لا يؤدي إلى التداخل الذي قد يفضي إلى اختلاط العناصر، هذا عن التحديد اللغوي، فما هو التحديد الاصطلاحي للمفهوم؟

2-2 التحليل: التحديد الاصطلاحي للمفهوم

ما يثير الانتباه، أن الشريف الجرجاني لم يتعرض لمفهوم التحليل في تعريفاته، فهو لم يذكره، ولم يذكر بذلك تحديده الاصطلاحي، ولعل السبب في هذا الغياب، يعود بالأساس إلى معيار التداول والشيوع، فلعل مفهوم التحليل لم يكن شائعاً متداولاً في الحقبة التاريخية للجرجاني، ولم يكن حاضراً بالقوة التي نجدها الآن في مجموعة من الكتب والمصادر والمراجع، فلو كان هذا المفهوم مستعملاً ذائع الصيت لتناوله الجرجاني في تعريفاته.

إن هذا السبب جعلني، أحول الوجهة للكشاف، لعلي أجد ما أبحث عنه، والملاحظ أن التهانوي تناول المفهوم بالتحديد الاصطلاحي، إلا أنه لم يتناوله بالمعنى المقترن به حالياً، وإنما حدده عند الأطباء، وعند المحاسبين، فقال: «عند الأطباء هو التحلل، وعند المحاسبين هو العكس»⁽¹⁾؛ وحدده بعد ذلك عند المنطقيين، فتوقفت عند ذلك التحديد، لعلي أجد شيئاً مما أبحث عنه، وفي ذلك يقول: «وعند المنطقيين ويسمى بالانحلال أيضاً، عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكمية، أي حذف أداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطاً حملياً أو شرطياً»⁽²⁾.

نخلص من التحديد الاصطلاحي المنطقي للمفهوم، ما يتعلق بتلك الأداة، أو تلك العلاقة، بناء على أن التحليل يقتضي البحث في العلاقات الرابطة بين العناصر، والبحث في الأداة التي تربط بين العناصر، إلا أن هذا غير كاف في التحديد، لذلك اضطرت

¹ - أبو علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 392/1.

² - أبو علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 392/1.

للعودة إلى مقدمة الكشف، التي تناول فيها المفهوم بطريقة أكثر دقة وأكثر تفصيلاً، وقد تعرض للمفهوم في معرض حديثه عن الرؤوس الثمانية⁽¹⁾، حيث يقول: «وثامنها الأنحاء التعليمية، وهي أنحاء مستحسنة في طرق التعليم، أحدهما التقسيم، وهو التكثر من فوق إلى أسفل، أي من أعم إلى ما هو أخص، كتقسيم الجنس إلى الأنواع، والنوع إلى الأصناف، والصنف إلى الأشخاص، وثانيها التحليل، وهو عكسه، أي؛ التكثر من أسفل إلى فوق؛ أي من أخص إلى ما هو أعم، كتحليل زيد إلى الإنسان والحيوان، وتحليل الإنسان إلى الحيوان والجسم»⁽²⁾.

يتضح أن التحليل قسم من الأنحاء التعليمية، على اعتبار أن التقسيم هو القسم الثاني منها، وهذه الأنحاء التعليمية تتخذ مرتبة الرأس الثامن والأخير ضمن الرؤوس الثمانية الضرورية التي حددها الحكماء القدماء لمن شرع في شرح كتاب ما.

وبالعودة إلى مفهوم التحليل، وإذا أردنا تحديده بالضد، فإنه ضد التقسيم، على اعتبار أن الأشياء تعرف بأضدادها، أما إذا أردنا أن نحدده شرحاً وتفسيراً، فإن التحليل يتخذ شكلاً تصاعدياً، بحيث يبدأ من البسيط إلى المركب، ومن الأجزاء إلى الكل، بناء على أن التحليل هو تجزيء للمركبات وتحويلها إلى بسائط، فالتحليل يقوم على مبدأ

¹ - ذكر التهانوي: «قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما، أن يتعرض في صدره لأشياء قبل الشروع في المقصود، يسميها قدماء الحكماء الرؤوس الثمانية:

- أحدها الغرض من تدوين العلم أو تحصيله [...].
- ثانيها المنفعة، وهي ما يتشوقه الكل طبعاً، وهي الفائدة المعتد بها ليتحمل المشقة في تحصيله [...].
- وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب [...].
- ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليركن قلب المتعلم إليه في قبول كلامه.
- وخامسها أنه من أي علم هو، أي من اليقينيّات أو الظنيّات، من النظريات أو العمليات [...].
- وسادسها أنه أية مرتبة هو، أي بيان مرتبته فيما بين العلوم، إما باعتبار عموم موضوعه أو خصوصه [...].
- وسابعها القسمة، وهي بيان أجزاء العلوم وأبوابها ليطلب المتعلم في كل باب منها ما يتعلق به [...].
- وثامنها الأنحاء التعليمية، وهي أنحاء مستحسنة في طرق التعليم، أحدها التقسيم، وهو التكثر من فوق إلى أسفل، أي من أعم إلى ما هو أخص، كتقسيم الجنس إلى الأنواع، والنوع إلى الأصناف، والصنف إلى الأشخاص، وثانيها التحليل... [...] واعلم أنهم إنما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئاً آخر يعين في تحصيل الفن، ومن وجود ذلك فليضمنه إليها... انظر مقدمة الكشف 14-15-16.

² - أبو علي التهانوي، الكشف، 15/1 [مقدمة المصنف].

التراتبية والتدرج، حيث حينما نحلل ظاهرة معينة، أو نصا معيناً، فإننا نفككه إلى أجزائه الصغرى.

وننتجه بشكل تصاعدي تدريجي نحو الأجزاء الكبرى، فالتحليل هو تفكيك للعناصر التي يتشكل منها النص، ثم بحث في طبيعة العلاقات الرابطة بين العناصر، فكل هذا يندرج ضمن التحليل.

ويتابع التهانوي الحديث عن الرؤوس الثمانية، وبالتحديد عن الأنحاء التعليمية، ويعود مجدداً لتحديد التحليل، حيث يقول: «وأما التحليل فقد قيل في شرح المطالع: كثيراً ما تورّد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيئات المنطقية، اعتماداً على الفطن العارف بالقواعد، فإن أردت أن تعرف أنه على أي شكل من الأشكال، فعليك بالتحليل، وهو عكس التركيب»⁽¹⁾.

فالتحليل حسب هذا التحديد يعين على حصر القياسات المنتجة في العلوم، فنميز بين القياس الاقتراني و القياس الاستثنائي⁽²⁾ وذلك انطلاقاً من التحليل، إذ به يتم تفحص الأشكال ومعرفة القواعد، وهو عكس التركيب؛ التحليل تفكيك للعناصر، والتركيب هو تجميع لما تم تحليله.

أما أبو البقاء الكفوي، فقد قدم تحديداً اصطلاحياً موجزاً للمفهوم، حيث قال: «التحليل هو تكثير الوسائط وإعادة المقدمات من الأسفل إلى الأعلى، وإنما يذكر للانتفاء»⁽³⁾.

الجدير بالذكر أن أبا البقاء الكفوي ذكر مفهوم التحليل مباشرة بعد ذكره لمفهوم التقسيم [تكثير من الأعلى إلى الأسفل]، وبعد أن ذكر جميع أنواع التقسيمات، مثل التقسيم العقلي والتقسيم الكلي...⁽⁴⁾.

¹ - أبو علي التهانوي، مقدمة الكشف، ص: 16.

² - القياس الاقتراني إذا كانت مشاركة المطلوب بأحد جزئيه، أما القياس الاستثنائي إذا كانت مشاركة المطلوب بكلا جزئيه، [مقدمة الكشف، ص: 16].

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 6، 221، فصل التاء.

⁴ - التقسيم الكلي: كتقسيم الجنس إلى الأنواع، والأنواع إلى الأصناف، والأصناف إلى الأشخاص، انظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 220، فصل التاء.

وكان التقسيم هو المقابل للتحليل؛ لأنه عكسه، فإذا كان الأول يبدأ من الأعلى إلى الأسفل، فإن الثاني؛ أي التحليل يبدأ من الأسفل إلى الأعلى.

والتحليل يقوم على استحضار مجموعة من الوسائط اللغوية، لتفكيك العناصر، بغية فهم النص في كليته، وهذا التقلب من الأسفل إلى الأعلى أو من الخاص إلى العام أو من الأجزاء إلى الكل، هو ما يسمى بالتحليل.

فتفكيك العناصر التي يتشكل منها نص ما، هو تجزيء لبنيتها، بهدف الإحاطة بالنظام العام المتحكم في العناصر، والكشف عن طبيعة العلاقات التي تربط بينها.

إن التحديد الاصطلاحي لمفهوم التحليل يقتضي التجزيء؛ تجزيء العناصر، ثم إعادة تركيبها، لتكون تصورا صحيحا حول الظاهرة اللغوية المدروسة؛ هذا في تصور القدماء، فكيف يتحدد التحليل في الدراسات الحديثة؟

2-3 التحليل حسب الدراسات الحديثة

سبقت الإشارة إلى أن مفهوم التحليل أكثر تداولاً في الدراسات الحديثة حيث يدور حول فكرة البحث في العناصر المكونة للنص، من قبيل جرد البنية المفاهيمية، ثم تحديدها، ثم تحليلها.

وقد تعرض له الأستاذ أحمد قدور خلال مناقشته للتطور الدلالي لمصطلح التحليل، حيث يستعمل في المجال اللغوي الحديث حول إرجاع الأمر إلى عناصره المشكلة له، وفي ذلك يقول: «معرفة العناصر التي تتكون منها العبارة بالكشف عن وجوه الصنعة فيها، والمكونات اللغوية والأبعاد الخارجية التي قامت عليها وشكلت صورتها وحددت هيئتها، ووضعت ملامحها، وما يستوجب ذلك من ضبط خاص، وترتيب معين في نسق العبارة، وعلاقة بعضها ببعض»⁽¹⁾.

يتضح أن قوام التحليل في الدراسات الحديثة المتداولة، حسب هذا النص هو: الوقوف عند العناصر الأساسية التي تشكل مفصلاً أساسياً في الصنعة اللغوية، خصوصاً صناعة النحو والإعراب، فيتم ضبط تلك العناصر الداخلية والمكونات المتحكممة ثم

¹ - أحمد قدور، العربية الفصحى المعاصرة، دراسة في تطورها الدلالي، ص: 91.

الوقوف عند ترتيبها وتحديد مرتبة كل منها، الأهم فالأهم، وفي مرحلة ثالثة الكشف عن طبيعة العلاقات الرابطة بين تلك العناصر، وبناء على ذلك، فإن مفهوم التحليل حسب التداول المعاصر يتأسس على ثلاثة مراحل أساسية⁽¹⁾ وهي:

✓ **المرحلة الأولى:** ضبط العناصر والمكونات الداخلية، من خلال فصلها بشكل مستقل وهذا يقتضي التفكير.

✓ **المرحلة الثانية:** تحديد مرتبة كل عنصر، مقارنة بباقي العناصر وجعلها في مجموعات محددة، تخضع لمعايير مضبوطة موحدة، وهذا هو الترتيب.

المرحلة الثالثة: كشف طبيعة العلاقات، ونوعيتها التي تربط بين العناصر الداخلية التي يتشكل منها النص المدروس، مثل الوقوف عند العلاقات المنطقية، التي تقوم على التشابه أو التضاد المعلنين، أو العلاقات السببية التي تقوم على منطق السبب والنتيجة.

إن هذه المراحل الثلاث أساسية وجوهرية في مسار التحليل، بحيث تمكننا من تمييز العناصر وعزلها، فيتم الاحتفاظ بالعناصر الضرورية الأساسية المشكلة للظاهرة النحوية المدروسة، وإهمال العناصر الخارج عن إطار موضوع الدراسة والبحث، ثم العودة إلى العناصر الضرورية الداخلة في موضوع البحث، من أجل ترتيبها ترتيباً داخلياً خاصاً بالأهم فالأهم.

ولا يتحقق التحليل إلا عن طريق التشريح⁽²⁾، تشريح العناصر التي هي بصيغة أخرى البنية المفاهيمية الأساسية المتحركة في زمام موضوع البحث.

فالتحليل يقودنا إلى الكشف عن المنطق الداخلي المتدخل في البنية الفكرية للنصوص.

وبعد تحليل المفاهيم وتفكيكها وتشريحها، وترتيبها وفق منطق محدد ومعياري مضبوط، يتم الوقوف عند مختلف العلاقات الرابطة بين العناصر، وتمييز المفاهيم

¹ - ينظر فريد جبور، منهجية الأبحاث وأسسها العلمية الحديثة، الإشكالية في البحث في العلوم الإنسانية.

² - ينظر فريد جبور، الإشكالية في البحث في العلوم الإنسانية.

المستقلة، من المفاهيم المتضاربة أو المتلازمة، والوقوف عند درجات التأثير والتأثر بينها، والوقوف عند العلاقات الجدلية المتحركة فيها.

ويقتضي التحليل بعد ذلك؛ أي تحليل العناصر/البنية المفاهيمية الانتقال إلى تحليل الجمل والتعابير المهمة التي تكشف بوضوح عن الموضوع، ثم الكشف عن البنية الفكرية المنطقية المتحركة في سيرورة النصوص بعد غربة العناصر، فما هي مظاهر التحليل النحوي عند السهيلي؟

لقد حاولت في هذا البحث جهد المستطاع أجراً هذه المراحل النظرية الأساسية في التحليل، فبعد قراءة متن السهيلي مرات متكررة، قمت بجرد جميع النصوص المتضمنة للشواهد القرآنية التي تمت دراستها، وبعد عملية التمهيد والتفحص، استخرجت النصوص المتضمنة للنحو وصنعة الإعراب.

ثم عدت إلى النصوص النحوية التي تناولت الشواهد القرآنية فقمت بغربلتها، وإخضاعها لترتيب خاص أساسه الانسجام بين المجموعات، فمثلاً جعلت النصوص النحوية التي تنطلق من مقولة الحرف كأصل أساسي في التأويلية النحوية عند السهيلي، ثم مقولة النفي... هذه المجموعات حاولت أن يحكمها الاتساق على مستوى البنية، والانسجام على مستوى المضمون.

ثم انتقلت، بعد أن أخذ كل عنصر مرتبته التي يستحقها، إلى تحديد المفاهيم الأساسية التي لها صلة قوية بالبحث، من خلال الوقوف عند الشبكة المفاهيمية التأويلية المنتجة، عن طريق تحليلها؛ أي تفكيكها حسب تحديداتها اللغوية والاصطلاحية كمفهوم القصد و مفهوم الاحتمال و مفهوم العامل و مفهوم القياس⁽¹⁾... ثم انتقلت بعد ذلك، إلى مرحلة الكشف عن طبيعة العلاقات الرابطة بين العناصر/المفاهيم، فوقفت عند المفاهيم المتضاربة والمتلازمة فوجدت مثلاً أن مفهومي العموم والخصوص من قبيل هذا الصنف، وأن الأصل والمنطق التداولي للمفهوم هو المباحث الدلالية في علم أصول الفقه، وأن مفهومي الحذف والتقدير والعامل والمعمول من قبيل المفاهيم المتضاربة في علم النحو وصنعة الإعراب.

¹ - ينظر الفصل الثاني من هذا الباب،

ولم يقتصر الأمر على تحليل العناصر/المفاهيم، بل تجاوزت ذلك إلى تحليل العبارات المتحركة في زمام الإشكالية، محاولة تحليلها بما رأته مناسبة من العلل الداخلية والخارجية، وتجاوزت التحليل إلى التعليل ؛ ولعل الباب الثاني برمته في هذا البحث يكشف عن ذلك بوضوح، بالإضافة إلى بعض الفصول الموجودة في الباب الأول منه، مثل مبحث الشبكة المفاهيمية للتأويلية النحوية عند السهيلي. فما علاقة التحليل النحوي بالشواهد النحوية؟ .

2-4 التحليل النحوي و الشواهد النحوية

الغاية هنا حصر المجال الإجرائي للتحليل وتمييزه عن التأويل، لذلك فالتحليل النحوي للشواهد النحوية في الدرس النحوي القديم يتحدد من خلال إعراب الكلمات حسب مواقعها، ويقوم على تحديد العلاقة القائمة بين مفردات الكلام وجمله، ويتحقق التحليل النحوي من خلال تفكيك الكلام إلى عناصره ورصد طبيعة العلاقات المتحركة بين المقولات النحوية مثل المبتدأ والخبر والفعل والفاعل... دون أن يتجاوز النحوي المحلل الأبعاد الخارجية لهذه العناصر؛ لأنه في تجاوزها انفتاح على التأويل النحوي بخلاف ما ذكره أحمد قدور: «معرفة العناصر [...] والمكونات اللغوية والأبعاد الخارجية»⁽¹⁾.

ويقصد بالأبعاد الخارجية في التحليل النحوي، استدعاء بعض المعطيات الخارجية؛ أي خارج نصية، والتي من شأنها أن تسهم بشكل كبير في توضيح العناصر وتحليلها، كمراعاة سياق المعنى، ومقام التخاطب مثلاً، فالتحليل النحوي يقتضي مراعاة مقاصد المتكلمين واستعمالاتهم للغة وهذا ما أكدته لطيفة النجار حيث قالت: «إن الاختصار على البعد النحوي المجرد والشكل الخارجي للتركيب لا يقدم وصفا شاملاً دقيقاً للنظام النحوي للغة، وأنه لابد لتحقيق هذه الغاية من استبطان التراكيب والتجاوز عن ظاهر العلاقات والنظر فيما يثوي وراءها من معان خفية وعلائق دلالية لا يمكن الوصول إليها في أحيان كثيرة إذا توقف التحليل عند ظاهر العبارة»⁽²⁾.

¹ - أحمد قدور، العربية الفصحى المعاصرة، دراسة في تطورها الدلالي، ص ص: 91-94.

² - لطيفة النجار، منزلة المعنى في نظرية النحو العربي، ص: 149.

إن التحليل يتحقق بمجرد تفكيك العناصر وتحديد العلاقات، ولا يقتضي ذلك منا التعمق في العناصر المشكلة للعبارة؛ لأن ذلك من اختصاص التأويل، لأن التأويل يرتبط بالمعنى الخفي المضمّر الباطن، والتحليل يرتبط بالمعاني الظاهرة التي تكشف عنها العناصر مجتمعة، لذلك التحليل النحوي يمدنا بما هو خارجي ظاهر مصرح به، بينما التأويل النحوي يرتبط بما هو داخلي مضمّر ضمني غير مصرح به، وعليه فالتحليل النحوي يرتبط بالشواهد الشعرية وبغيرها من خلال تحليلها وتفكيك عناصرها وهو بذلك لا يتجاوز النحو؛ بينما التأويل النحوي يرتبط بالشواهد القرآنية ويستدعي النحو والعلوم المجاورة له، ومن أمثلة التحليل النحوي عند السهيلي أذكر ما ذكره في المفعول معه حيث قال: " لما كان المفعول معه أصله العطف لذلك لم يسغ إلا حيث يسوغ العطف، ولذلك لم يجز عند أبي الحسن في قوله تعالى: " فأجمعوا أمركم وشركاءكم"⁽¹⁾ أن يكون شركاءكم مفعولا معه؛ لأنه لا يسوغ العطف عنده؛ لأن العرب لا تستعمل أجمع في المتفرق بل الذي يستعمل في ذلك جمع، فعلى هذا إنما ينبغي أن يقال: جمعت، فإذا كان كذلك فهو منصوب بإضمار فعل تقديره: وأجمعوا شركاءكم"⁽²⁾.

يتضح أن السهيلي يمارس التحليل النحوي؛ إذ يقوم بتفكيك عناصر الشاهد محاولا تبرير ذلك باستعمالات العرب في صيغة "أجمع" وصيغة "جمع"، ويقول أبي الحسن في المسألة.

كما تتضح حدود التحليل النحوي عند السهيلي في النص التالي، إذ يقول في قوله تعالى: " ثم بدا لهم من بعدما رأوا الآيات"⁽³⁾: " بدا فعل ماض، فلا بد له من فاعل والجملة المؤكدة باللام، لا تكون في موضع فاعل أبدا"⁽⁴⁾.

يبدو أن السهيلي حينما يكون بصدد التحليل النحوي يكتفي بالاختصار وبالتركيز على قواعد النحو في الشاهد، لذلك لا يتعمق في الجزئيات الدقيقة ولا يخوض فيها ولا يتوقف عندها، كانت هذه بعض الأمثلة التي تبين التحليل النحوي عند السهيلي وبما أن

¹ - يونس، 71

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر، ص 452.

³ - يوسف، 35

⁴ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر، ص 333.

موضوع البحث يتجه نحو التأويلية النحوية يمكن الاقتصار على ما ذكرت، مع العلم أن أمثلة التحليل النحوي متنوعة⁽¹⁾، فهل يتخذ التحليل النحوي صورة واحدة في جميع الأنواع؟ وكيف تتحدد مراتب التحليل النحوي عند السهيلي؟

2-5 من التحليل التكويني إلى التحليل البنيوي في تأويلية السهيلي

لقد استنبطت مصطلح التحليل التكويني، ومصطلح التحليل البنيوي، من خلال تلك المدونة النحوية التي تكشف عن الفكر النحوي السهيلي، فقد اشتغلت على مجموعة من النصوص التي يكون فيها التحليل النحوي مسيطرا، بالرغم من أن إشكالية البحث تتوجه نحو التأويلية النحوية التي تتأسس على التأويل النحوي، من خلال الاعتماد على ثنائية التحليل التكويني: الذي يحاول الإجابة عن السؤال التالي: كيف تكونت العناصر في مدونة السهيلي النحوية، والتحليل البنيوي الذي يحاول الإجابة عن السؤال التالي: ما هي البنيات المتحركة في العناصر؟

إن التحليل التكويني، يتحقق من خلال البحث في العناصر الأساسية التي تشكل النواة الأساسية للتحليل وهي المفاهيم الإجرائية الأساسية، حيث وجدت من خلال تحليلها أن المفاهيم ذات المجال الإجرائي التداولي الأصولي هي المهيمنة، وبالتحديد مفاهيم العموم والخصوص، التي تجاورها مجموعة من المفاهيم الأخرى مثل المحكم والمتشابه وقطعي الدلالة وظني الدلالة، وقد توصلت إلى ذلك من خلال عملية جرد المفاهيم وتصنيفها، وإحصائها، ولذلك تناولت النصوص بالتحليل والتعليل؛ لأن النحو تحليل للعلاقات المكونة بين الجمل والعبارات، التي بدورها تشكل النص النحوي، وفهم المعنى المتحكم يتوقف على أداة التحليل التكويني الذي يفصل الأركان والمعطيات، وهذا ما أدى إلى ضرورة تحليل الظواهر اللغوية التي تتضمنها النصوص النحوية، ويمكن أن أقدم

¹ - يمكن أن أذكر ما قاله السهيلي في التحليل الصرفي في قوله تعالى: "وقالت نسوة" (يوسف، 30)، "هم العدو فاحذرهم قائلهم الله" (المنافقون، 193)، نتائج الفكر ص-193-196-129، وينظر على سبيل المثال ما قاله السهيلي في التحليل البلاغي في قوله تعالى: "وبلغت القلوب الحناجر" (الأحزاب، 10) وقوله تعالى: "يريد أن ينقض أقامه" (الكهف، 77)، الروض الأنف، 477/3 وما قاله في قوله تعالى: "نسوا الله فأنسيهم" نتائج الفكر ص-142-143 والتحليل الدلالي في قوله تعالى: "الله الأسماء الحسنى" (الأعراف، 180) وقوله تعالى: "والهدي معكوفاً" (الفتح، 25) (الأمالى 67-73).

مثالا على التحليل التكويني عند السهيلي في سياق تحديده للاسم وتمييزه عن المسمى إذ يقول: " الاسم الذي هو "السين" و"الميم" عبارة عن اللفظ الذي وضع دلالة على المعنى، والمعنى هو الشيء الموجود في العيان - إن كان من المحسوسات - كزيد وعمرو وفي الأذهان - إن كان من المعقولات - كالعلم والإرادة، فذلك الموجود الذي في العيان أو الموجود الذي في الأذهان وضعت له عبارة في اللسان بما يترجم عنه، ويتوصل إلى فهمه و الكشف عن حقيقته، ثم ذلك الشيء المعبر عنه وهو الشخص مثلا كما استحق بأن يكون له عبارة بين المتخاطبين يترجمون بها عنه، وهي "الزاي" و"الياء" و"الدا" من قولك "زيد" (1)، يبدو أن السهيلي يفكك العناصر المشكلة للاسم، ويبين كيفية تكون وتشكل الاسم وكل ذلك لأجل تمييزه عن المسمى، إذ يميز بينهما تمييزا دقيقا يقوم أساسا على مستوى التحليل التكويني حيث يقول: " وقد نص رحمه الله (سيبويه) قبل هذا الكلام بسطر واحد على أن الاسم غير المسمى لو تأملوه، ولكنهم تعاملوا عنه وأغفلوه، فقال الكلام : اسم وفعل وحرف، فقد صرح أن الاسم كلمة، فكيف تكون الكلمة هي المسمى، والمسمى إنما هو شخص، فهذا بيان ونص" (2)

أما التحليل البنيوي عند السهيلي، فقد كشف عن وجود بنية فكرية متماسكة ومنسجمة تتحكم بشكل عميق في التأويلية النحوية، وهذه البنية تضمنت بشكل مركز مسائل علم النحو وقضاياها، وما يتعلق من مسائل خلافية تخص صنعة الإعراب، فالنحو هو مركز بنيته التأويلية النحوية، باعتباره الأساس المتين والمنطلق القوي في هذا البحث، وقد استدعى هذا الأمر مجموعة من العلوم المجاورة التي شكلت بشكل متزامن ومتواز هذه البنية التي كشف عنها التحليل البنيوي، ويمكن أن أذكر مثلا على ذلك تحديده للفعل باعتباره بنية تتشكل من الفعل و الفاعل إذ يقول: " و الفعل ليس هو الشيء بعينه، ولا يدل على معنى في نفسه؛ وإنما يدل على معنى في الفاعل، وهو كونه مخبرا عنه، فإن قيل: كيف لا يدل على معنى في نفسه، وهو يدل على الحدث؟ قلنا: إنما يدل عليه بالتضمنين كما سبق، دلالة الفرس على القوائم ودلالة البيت على السقف" (3).

¹ - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر ، ص30

² - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر ، ص31.

³ - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر ، ص54-55.

نخلص إلى أن الفعل هو حركة الفاعل في المعنى، وبذلك فالفاعل والفاعل يشكّلان بنية حسب التحليل التكويني الذي يستنبطه السهيلي بخصوص الفعل.

وإذا كان التحليل هو الأساس الذي يُبنى عليه التعليل، فإنه لا يمكن أن يتحقق التأويل دون الوقوف على التحليل أولاً، والتعليل ثانياً.

والجدير بالذكر فيما يتعلق بهذه المستويات الثلاثة من التأويل وهي التحليل والتعليل ثم التأويل، فإن العلاقة بين هذه المستويات رفيعة ودقيقة، فالتأويل تنمّة للتعليل والتعليل تنمّة للتحليل، وعليه فالفصل بين هذه المستويات على مستوى التنظيم، هو فصل إجرائي منهجي فقط، الهدف منه ضبط المفهوم أولاً ثم متعلقاته ثانياً، والهدف توضيح الإشكالات المرتبطة بهذه المستويات: التحليل والتعليل والتأويل؛ وإلا فإن الباب الثاني من البحث: البؤر التأويلية الأحادية والثنائية يتضمن انسجاماً متسقاً بين هذه المستويات التحليلية، والتعليلية، والتأويلية؛ لأن السهيلي في الكثير من المواضع يحلّل ويعلّل ويؤوّل في الآن نفسه، وقد يقتصر في مواضع أخرى على التحليل النحوي فقط كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وقد يبدأ في مواضع ثالثة مباشرة بالتأويل النحوي ويعود إلى التعليل بعد ذلك⁽¹⁾.

فالخط ليس مستقيماً يسير في اتجاه واحد بين هذه المستويات التأويلية، وإنما هي حركة في مد وجزر دائمين بين التحليل والتعليل والتأويل.

وإذا كان التحليل يقتضي تفكيك العناصر/المفاهيم، والكشف عن طبيعة العلاقات الرابطة بينها، فإن التعليل يقتضي البحث في الأسباب والعلل التي جعلت تلك العناصر تظهر وتؤثر بشكل كبير على غيرها من العناصر الأخرى، وتفسير سببي على لتلك العلاقات المهيمنة على العناصر/المفاهيم، دون غيرها. وعليه فإن التعليل يتأسس على مخرجات التحليل، فمخرجات التحليل تصبح مدخلات للتعليل، وبناء على هذا، كيف يتحدد التعليل؟ وما هي الإشكالات التي يثيرها التعليل النحوي؟ وما علاقة التعليل النحوي بالتأويلية النحوية عند السهيلي؟ وما درجة حضور المستوى التعليلي ضمن هذه التأويلية النحوية؟

¹ - الباب الثاني، الفصل الثاني،

من التّعليق إلى التّأويل

3-المستوى التأويلي الثاني: التعليل

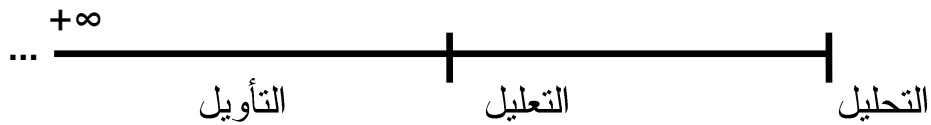
3-1 التعليل أساس التأويل

يعتبر المستوى التعليلي من بين أهم مستويات التأويل إلى جانب المستوى التحليلي التفكيكي، حيث إن الغاية من التعليل هي تحقيق تأويل مبرر ومعلل بعلم مناسبة، لذلك يمكن القول إن الأساس المتين الذي يبنى عليه التأويل هو التعليل، فالسهيلي حينما يعلل المسألة النحوية تعليلا إما نحويا أو أصوليا أو كلاميا أو منطقيًا؛ فإن غايته ليست فقط تبرير الأحكام النحوية، وإنما غايته هي إيجاد تأويلات مناسبة لها⁽¹⁾.

وللتعليل أهمية كبيرة في البحث العلمي بشكل عام، وهذا ما أكده نصر أبو زيد أيضا، إذ يقول: «والحقيقة أن التعليل أداة أصيلة من أدوات البحث العلمي، بدونها يتحول العلم إلى مجرد جمع، وتصنيف، وإذا كان التصنيف نفسه يفترض معيارا فإنها عملية تعتمد على نوع ما من التعليل، والتأويل»⁽²⁾.

وعليه فأهمية هذا المستوى التعليلي تكمن في الموقع الذي يحتله داخل موضوع هذا البحث، فالتعليل يتخذ موقعا وسطا يتجاوزه قطبان هما: قطب إلى اليمين يمثله المستوى التحليلي التفكيكي، وهذا المستوى يسبق التعليل؛ لأنه يعتبر بمثابة تمهيد له، وقطب إلى اليسار يمثله المستوى التأويلي التنبؤي، وهذا المستوى بمثابة نتيجة للمستوى التعليلي، فالتأويل مخرج من مخرجات التعليل، ولذلك فإن مدخلات التعليل هي التحليل والتفكيك ومخرجاته هي التأويل والتنبؤ.

فهذه المستويات يحدد بعضها بعضا، ولا يعد التفكيك، والتميز بينها ليس إلا وسيلة إجرائية لضبطها وفهمها.



¹ - ينظر محمد الحباس، النحو العربي والعلوم الإسلامية، دراسة في المنهج، وسالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، وعبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي العربي، ومحمد عابد الجابري، بنية العقل العربي،...

² - نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 203.

ويمكن التعبير عن الترابط، والانسجام الحاصل بين هذه المستويات الثلاثة بالشكل الهندسي السابق، حيث إن نقطة انطلاق التعليل هي التحليل، وهي نقطة محددة، واضحة المعالم، ومضبوطة تتحدد في نص الانطلاق، أما المآل الذي يؤول إليه التعليل فهو التأويل، وهو نقطة غير محددة، ولا نهائية، وتبقى مفتوحة على التأويل المتجدد بتجدد المؤولين، وتجدد آليات التأويل والاجتهاد. لذلك عبرت عنه بالعلامة الرياضياتية زائد لا نهاية، لأن التأويل غير محدود، ولا نهائي. فقد يقف في مرحلة معينة، وعند نتيجة معينة، لكن هذا لا يعني انتهاء التأويل، ولعل السبب في هذا يعود بالأساس إلى أن التأويل يقوم على الاحتمال، والاجتهاد وقد بينت ذلك في معرض حديثي عن الاحتمال⁽¹⁾.

وتعد إشكالية التعليل، من الإشكاليات الشائكة والمهيمنة على مفاصل التأويلية النحوية عند السهيلي، حيث يثير هذا المفهوم إشكالات عديدة حوله نابعة من طبيعته في حد ذاته؛ لأن دلالاته اللغوية غير محصورة ومتعددة⁽²⁾، بالإضافة إلى تدخل مفهوم التعليل في العديد من العلوم المتجاورة، ولعل أبرزها علم النحو، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والمنطق، بالإضافة إلى تداخل مفهوم العلة مع مفهوم السبب، بالإضافة إلى ما يثيره مفهوم التعليل من إشكالات، خصوصا حينما نتحدث عن رفض بعض النحويين للعلل، وإنكارهم للقياس مثل ابن مضاء القرطبي في كتابه الموسوم "الرد على النحاة"، حيث يشكل رفضهم للتعليل توجهها جديدا في التأويل.

لابد من التأكيد على أهمية التعليل في بناء التأويل الذي أسسه السهيلي في تأويليته النحوية بشكل خاص، وبالطبيعة العلائقية للعلة أو العلة الشبكة؛ سأطرق أولا إلى تحديد إشكالية التعليل لغة، واصطلاحا، نظرا لأهمية التحديد اللغوي، والاصطلاحي في تجلية المفهوم، وكشفه، وإظهاره بشكل واضح، ثم الانتقال بعد ذلك إلى الإشكالات المرتبطة به من قبيل العلاقة بين علل النحويين، وعلل الفقهاء، وعلل المتكلمين، ثم خصائص العلة النحوية عند السهيلي، ثم ما يذكره السهيلي فيما يتعلق بالعلة والسبب.

¹ - الباب الثاني، الفصل الأول،

² - ابن منظور، لسان العرب، 10/259-260-261-262-263.

3-2 أهمية التعليل النحوي

إن التعليل آلية أساسية في البحث العلمي؛ لأنه بدون التعليل يفتقد البحث العلمي إلى المصداقية العلمية، والمشروعية الموضوعية، فحينما تعلل المواضيع، والقضايا في البحث العلمي يكون أكثر إقناعاً للعقل البشري، لذلك فالتعليل لا يمكن الاستغناء عنه بأي حال من الأحوال في البحوث العلمية، حتى ولو ارتبط الأمر بالبحوث الوصفية، فإنها ولا بد ستلجأ إلى التعليل بين الفينة والأخرى، لأن الوصف لا ينفصل عن التفسير، والتفسير لا ينفصل عن التعليل، بل ما هو إلا صورة من صور التعليل الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى التأويل.

وتكمن أهمية التعليل النحوي في مدى قدرة النحوي على بسط العلل، فبقدر تعليله النحوي بقدر مكانته، وأهمية ما يقوله، وهذا ما أكد عليه الزبيدي أيضاً، حيث قال: «الفضل بحسب ما بسط من القول، ومد من القياس، وفتق من المعاني، وأوضح من الدلائل، وبين من العلل»⁽¹⁾.

فمدار الأمر كله في النحو ما لخصه الزبيدي في قوله هذا، وهو فتق المعاني، وفتقها لا يكون إلا بتأويلها، وإعمال مهارات العقل فيها، وتبيين العلل الخفية وراء كلام العرب، لذلك فالبحث في العلل هو بحث في أصل من أصول النحو العربي، وبحث في بنيته الفكرية العميقة المتوارية وراء النصوص.

إن الحديث عن العلة والتعليل في هذا المحور، ليس حديثاً عن العلة باعتبارها ركناً من أركان القياس الأربعة المعروفة وهي: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة؛ بمعنى قياس الفرع على الأصل في الحكم لوجود علة جامعة بينهما؛ وإنما المقصود الحديث عن إشكالية التعليل باعتبارها محور التأويلية النحوية عند السهيلي وقطب الرحى فيها، حيث لا يمكن أن نؤول دون أن نعلل، فالسهيلي حينما يعلل؛ فغرضه وغايته هي تحقيق تأويل مناسب يتساق مع منطقاته الفكرية، وأطره المرجعية؛ لأن التعليل هو تعبير عن وجهة النظر المعللة، والمبررة، والمؤسسة على وسائل وآليات علمية موضوعية تمتح من علوم مختلفة مجاورة لمحور العلم المقصود بالدراسة، وهذا ما نجده بالفعل؛

¹ - أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص: 2.

يمكن أن أذكر مثالا على هذا ما علل به السهيلي مسألة الاسم والمسمى، ومسألة إضافة الشيء إلى نفسه، إذ يتحدد تعليله للمسألة الأولى في قوله: "كما لا يكون اسم ومسمى بمعنى واحد أبدا، ولا أجازه نحوي ولا عربي، ولو جاز لقلت أنا: الاسم بفلان، كما تقول المسمى بفلان، ولقلت: إلى أجل اسم؛ أي إلى أجل مسمى، فسبحان الله ما أكثر الجهالات حتى نسيت اللغات المقولات، فضلا عن المعاني المعقولات، وحتى نسيت المقالات لمن لا ينتحلها، و تقول على أهل السنة مذهباً لم يعتقدوه ولم ينتحلوه، وأضيف إليه مكذوب لم يفوهوا به ولم يقولوه، وقد مضت القرون الثلاثة فما تكلم بهذه السخافة سني ولا معتزلي، ولا اعتقدوه، لا كاتب ولا أمي، ولا توهم أن المسمى هو الاسم فصيح ولا عجمي، وذلك من عهد آدم الذي علم أسماء المسمين بها، وقيل له: هذا اسم هذا، ولو قيل له هذا مسمى هذا، وهو هو، ما عقل ولا علم؛ لأن هذا كلام غير معقول ولا منقول"⁽¹⁾

يتشبث السهيلي بتعليله المتعلق بأن الاسم ليس هو المسمى، ويسوق لأجل ذلك أمثلة وشواهد قرآنية عديدة تثبت صحة تصويره، وقد ذكر في معرض ذلك كلاماً مفيداً كثيراً اقتصر على بعضه؛ لأنه يوضح تعليل السهيلي الذي ينسجم مع أطره الفكرية والمرجعية، وإلا فأمثلة التعليل عند السهيلي كثيرة ومتنوعة.

أما بخصوص مسألة إضافة الشيء إلى نفسه، فيعلل ذلك بقوله: "تقول "حمار أتان"، وأما من رواه بغير تنوين فهو في مذهبنا لا يجوز، وفي مذهب قوم من النحويين يجوز؛ لأنهم يجيزون إضافة الشيء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان نحو: مسجد الجامع، وجانب الغربي، وعندي أن ذلك لا يجوز إلا بشرطين، أحدهما: أن يكون الثاني معرفة مثل طهرني بماء البارد، ومثل "شهر رمضان"، والشرط الثاني: أن يؤمن فيه اللبس، وهذان الشرطان معدومان في حمار أتان، ولو عرفت أيضاً فقلت: حمار الأتان، لم يجز؛ لأنه يلتبس أن يكون غيرا لها، فالرواية عندي منكرة، والله أعلم"⁽²⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي ، الأمالي ، ص 67-68. و ينظر في المسألة ذاتها نتائج الفكر، ص 30-31.

² - أبو القاسم السهيلي ، الأمالي، ص 63. ونتائج الفكر، ص 28.

ويضيف لتوضيح ذلك توضيحا معلا بعض الأمثلة والشواهد القرآنية، حيث يقول: "يا نساء المؤمنات"، أما نصب النساء فبالإضافة إلى المؤمنات، كما تقول: {جانب الغربي}، و"ماء البارد"، وليس هو كما توهموه من الحذف؛ أي جانب المكان الغربي، فإن هذا تأويل محال؛ لأن المكان الغربي ليس غير الجانب، ولا نقدر أن نجعله غيرا له إلا بفساد المعنى، أو ترجع إلى ما أصلناه أولا فتقول: هو من باب إضافة المسمى إلى الاسم إذا كان الاسم معرفة كقولهم "عمرو بطة"، ونحو منه: {شهر رمضان}، و"شهر رجب"، وقد حكى عنهم: ذو زيد؛ أي صاحب هذا الاسم، فإذا عرف المسمى بلقب أو بصفة لازمة أضيف إليها تعريفا بها، وتستحيل إضافة الشيء إلى نفسه عقلا ونقلا، ولكنه مسمى أضيف إلى اسمه⁽¹⁾.

يمكن القول أن السهيلي يعتمد على التعليل بشكل كبير لحل مجموعة من المسائل والقضايا النحوية المعقدة، والأمثلة المذكورة سابقا خير دليل على ما أقول.

فالسهيلي وإن كان منطلقه هو علم النحو، وصناعة الإعراب، وغايته هي تبين هذا العلم، وهذه الصناعة، فإنه بين المنطلق والغاية يمد جسورا ممتدة في اتجاهات مختلفة تصب في بؤرة واحدة وهي التأويلية النحوية، فهو يسخر كل ما أوتي من علم من أجل إقامة تعليل صحيح حسب طرحه، فالسهيلي يسخر العديد من العلوم المختلفة، ويعتبرها أدوات اجتهد تعينه على فهم الشاهد القرآني ليقدم تعليلا وتأويلا منسجما متسقا مقنعا معلا ومبررا، لذلك نجده يقول: «فكل مجتهد وافق اجتهاده وجها من التأويل، وكان عنده من أدوات الاجتهاد ما يترفع به عن حضيض التقليد إلى هضبة النظر، فهو مصيب في اجتهاده»⁽²⁾.

إن الحديث عن المجتهد، وعن أدوات الاجتهاد، ما هو إلا حديث عن المؤول وأدوات تأويله وتعليله، لاسيما حينما ربط موافقة الاجتهاد لوجه من وجوه التأويل، وهو لم يقل لكل وجوه التأويل، وإنما قال وجها واحدا للتأويل؛ لأن التأويل الصحيح لا يحتمل أكثر من وجه فهذا في حد ذاته اجتهاد، وهو بذلك مصيب في اجتهاده، مع ضرورة الاعتراف

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص70.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 463/3.

بالفرق بين الصحة والإصابة، فالصحة ترتبط بالتأويل والإصابة ترتبط بالاجتهاد؛ وهذا يجعلنا نستحضر عبارة «كل مجتهد مصيب» فإذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد، فكيف تتحدد العلة في المعاجم الاصطلاحية؟ وكيف يتم الانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى المؤول؟

3-3 العلة رابطة تأويلية بين المعنى الظاهر والمعنى المؤول

قبل الحديث عن الوظيفة التأويلية التي تقوم بها العلة في النصوص النحوية، أقف بداية عند التحديد الاصطلاحي للمفهوم على اعتبار أن التحديد اللغوي سبق الحديث عنه، فكيف يتحدد التعليل في المعاجم الاصطلاحية؟

3-4 التعليل في المعاجم الاصطلاحية

يقول السيد الشريف الجرجاني في تحديد مفهوم التعليل، إذ يعرض ثلاث تحديدات لعلها منفصلة لهذا المفهوم، إذ يقول: «التعليل: هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر.

التعليل في معرض النص: ما يكون الحكم بموجب تلك العلة مخالفا للنص، كقول إبليس {أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين}⁽¹⁾، بعد قوله تعالى: {اسجدوا لآدم}⁽²⁾.

التعليل: هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، كانتقال الذهن من النار إلى الدخان، والاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل: التعليل: هو إظهار علة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة⁽³⁾.

يبدأ الجرجاني بالتحديد الاصطلاحي المتداول لمفهوم التعليل حيث يقصد به ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، فالأثر هو المعلول، والمؤثر هو العلة، أما عبارة «العلة ما يوجب الحكم»، أي العلة الموجبة، أي توجب حكما، كالإسكار علة في تحريم الخمر، فتحريم الخمر لعلته الإسكار، والحديث عن العلة الموجبة للحكم هو حديث في إشكالية التعليل عند الفقهاء الذين يوجبون الأحكام الشرعية من حلال وحرام وغيرها بناء على استنباط العلل

¹ - الأعراف، الآية: 12.

² - البقرة، الآية: 34.

³ - السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، باب التاء، فصل العين، ص: 67.

الرابطه أو الجامعة بين الأصل والفرع والموجبة لحكم شرعي معين وبذلك يمكن اعتبار هذا التحديد الاصطلاحي موافقا ومنسجما لإشكالية التعليل عند الفقهاء؛ فهو التحديد الذي يردونه في كتبهم الفقهية⁽¹⁾.

أما بخصوص التحديد الاصطلاحي الأخير الذي يذكره الجرجاني وهو: «انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر» فهذا يشير إلى العلة العقلية.

وإن كان الجرجاني ميز بين التعليل والاستدلال، فالأول يدل على تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، والاستدلال هو تقرير ثبوت الأثر لإثبات المؤثر.

ويضيف أبو البقاء الكفوي بنوع من الاقتضاب إلى ما ذكره الجرجاني، حيث يقول: «هو أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع أو متوقع فيقدم قبل ذكره علة وقوعه، لكون رتبة العلة متقدمة على المعلول، كقوله تعالى: {لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم}⁽²⁾، فسبق الكتاب من الله علة النجاة من العذاب»⁽³⁾.

إن الإضافة الاصطلاحية التي يضيفها الكفوي هي أن العلة متقدمة على المعلول ويستشهد في ذلك بالآية القرآنية؛ لأن العلة أمارة ودليل على وجود المعلول والأثر علامة ودليل على وجود المؤثر، والخلق دليل على وجود الخالق وهكذا دواليك.

وهذا ما يؤكدّه أيضا السهيلي حيث يقول: «وهو أن يذكر ما هو علة الشيء وسبب وجوده، ثم يذكر المسبب بعده، وهو كثير في الكلام مثل أن يذكر معصية وعقابا أو طاعة وثوابا فالأجود في حكم الفصاحة تقديم السبب على المسبب»⁽⁴⁾.

يبين النص تقدم السبب على المسبب، فوجود السبب قبل وجود المسبب وهذا ما يقتضي تقديم السبب في الكلام الفصيح الجيد، فالعلة ترتبط بذات الشيء، بينما السبب يرتبط بالأحوال، والوسائل الموصلة إلى الشيء، فالوقوع في المعصية هي سبب للعقاب والقيام بالطاعة هي سبب في الثواب، وإن كان السبب في الدخول إلى الجنة هو رحمة الله

¹ - ينظر، سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي.

² - الأنفال، الآية: 68.

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، فصل التاء، ص: 245.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 293/4.

سبحانه وتعالى، ثم يجعل السهيلي أن تقديم السبب على المسبب من أقصى مراتب الفصاحة في الكلام، فهو الأجود بالنسبة إليه.

أما أبو علي التهانوي فيحدد التعليل بقوله: «في اللغة مصدر علل أي سقى سقيا بعد سقي، وعند أهل المناظرة تبين علة الشيء، كذا في شرح المسعودي⁽¹⁾ ويطلق أيضا على ما يستدل فيه من العلة على المعلول ويسمى برهانا لميا...»⁽²⁾.

يبدو من خلال هذا التحديد الاصطلاحي؛ أن التعليل غايته تبين العلة، والكشف عنها، وهذا ضرب من الاستدلال، ولا يمكن الوقوف عند علة الشيء إلا بعد معاودة النظر والتدبر في الشيء، كما أن علل لغة هي السقي بعد السقي، فكذلك التعليل أيضا.

إن التأويلية النحوية عند السهيلي تأويلية عليية سببية مباشرة أو غير مباشرة؛ لذلك فهو يجمع عند التأويل بين العلة والسبب؛ فكيف يتحقق ذلك؟

3-5 العلة والسبب

لا بد من التمييز بين العلة والسبب، وإن كان البعض يعتبرهما من المترادفات التي يمكن استبدالها في سياقات مختلفة دون أن يتغير المعنى، فإن كان ذلك، فمن باب التساهل ليس إلا، وإلا لم يميز العلماء وأهل الاختصاص بينهما، وممن ميز بين العلة والسبب أجد محمد عابد الجابري، إذ يقول: «السبب هو الوساطة بين شيئين، وهو مجرد جسر، وهو غير العلة التي هي وصف أو معنى يحل بالشيء فيوجب له حكما»⁽³⁾.

إن هناك تمييزا دقيقا بين العلة والسبب، فالعلة توجب الحكم؛ لأنها وصف أو معنى يحل بالشيء في ذاته فهو أمر معنوي، ومنها العلة المرض الذي يصيب الإنسان، وسمي المرض علة نظرا للتحويل الذي يطرأ على الإنسان من الصحة إلى المرض، بينما يحيل لفظ السبب على أمر مادي محسوس مثل الجسر أو القنطرة التي تربط شيئا بشيء

¹ - شرح آداب المسعودي لكمال الدين مسعود بن الحسن الشيرواني الرومي (مجهول) شرح فيها آداب البحث لشمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي حوالي (690 هـ).

² - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 489/1.

³ - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 197.

فالسبب واسطة بين شيئين فالسبب يشبه الحبل الذي نجلب بواسطته الماء من البئر ويشبه السكين الذي بواسطته يتم القطع.

ويعود هذا التمييز بين العلة والسبب إلى التحديد اللغوي، فالمعاجم اللغوية تفرق أيضا بين العلة والسبب، فقد ورد في لسان العرب: «السبب: كل شيء يتوصل به إلى غيره... وجعلت فلانا لي سببا إلى فلان، والسبب: الحبل الذي يتوصل به إلى الماء في البئر، ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى شيء»⁽¹⁾.

فالسبب هو رابطة تصل شيئا بشيء، وهذه الرابطة هي متصلة تشبه اتصال الحبل الذي بواسطته نحصل على ماء البئر، فكذلك الأسباب التي توصل إلى المسببات ؛ وبذلك فلفظ السبب يدل على ما هو مادي محسوس مثل الحبل أو السكين وما شابهه، أما العلة فهي وصف في الشيء مؤثر فيه كتأثير المرض = العلة، في بدن الإنسان بينما السبب لا تأثير له، فهو مجرد واسطة بين شيئين، وهذا ما يذكره السرخسي، معرفا السبب، إذ يقول: «كل ما يكون طريقا إلى الحكم بلا وضع له ولا تأثير فيه»⁽²⁾.

وبغية إبراز الفرق بين العلة والسبب، يذكر سالم يفوت: «إن كان يعقل وجه كونه مظنة لتحقيق الحكم يسمى علة الحكم، وإن كان لا يعقل وجه هذا الارتباط، يسمى سبب الحكم؛ فشهود شهر رمضان سبب لإيجاب صومه لا علة له لأن العقل لا يدرك وجه كون هذا الشهر دون سواه مظنة لتحقيق الحكمة من إيجاب الصوم»⁽³⁾.

إذن؛ التعقل وإدراك الحكمة من الشيء هي الفيصل بين السبب والعلة. فإذا كانت هناك علاقة عقلية أو ارتباط أو مناسبة بين شيء وشيء سمي ذلك علة، وإذا لم تكن مناسبة فذلك يسمى سببا، لأن الأسباب هي مجرد وسائط بين الأشياء ولا تدخل لها ولا تأثير فيها.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 7/ 99 - 100 - 101.

² - السرخسي، أصول السرخسي، 301/2.

³ - سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، ص: 72.

بناء على ما تقدم فالسهيلي هو الآخر يميز بين العلة والسبب ولا يجعلهما من قبيل المترادفات، حيث يقول: «وحديث الإباحة⁽¹⁾ أصح غير أن مالكا رحمه الله نزع بآية من كتاب الله، وهي أن الله جل ذكره ذكر الأنعام، فقال: {ومنها تأكلون}⁽²⁾، ثم ذكر الخيل والبغال والحمير فقال: {لتركبوها وزينة}⁽³⁾، هذا انتزاع حسن، ووجه الدليل من الآية أنه قال: {والأنعام خلقها لكم فيها دفيئ ومنافع}⁽⁴⁾ فذكر الدفء والمنافع والأكل، ثم أفرد الخيل والبغال والحمير بالذكر، ثم جاء بلام العلة والسبب، فقال: {لتركبوها} أي: لهذا سخرتها لكم، فوجب أن لا يتعدى ما سخرت له⁽⁵⁾.

لو لم تكن العلة غير مرادفة للسبب لما أتى بهما السهيلي معا في كلامه حيث قال «لام العلة والسبب» فهذه اللام تجمع بين دلالة العلة ودلالة السبب، فهي تفيد العلة لأنها توجب حكم الإباحة، وتفيد السبب؛ لأنها تعلل خلق الله لها؛ أي سخرها الله سبحانه وتعالى لنا لكي نركبها وهي الخيل والبغال والحمير، فلا يجب أن تتعدى ما سخرت له كما قال السهيلي رحمه الله.

نخلص من خلال ما سبق، أن هناك فرقا كبيرا بين العلة والسبب سواء على المستوى اللغوي أو المستوى الاصطلاحي، بالرغم من تداول العلة بمعنى السبب في كثير من السياقات، وعلى لسان الكثير من العلماء سواء كانوا نحويين أو فقهاء أو غيرهما. وبعد أن ميزت بين العلة والسبب؛ سأنتقل إلى النظر في إشكالية التعليل عند النحويين، وكيف قاد ذلك إلى ممارسة التأويل.

¹ - يتعلق الأمر بأكل لحوم الخيل فقد تأرجحت أقوال العلماء في ذلك بين الإباحة والكراهة، ولذلك فالسهيلي ذكر تلك الأقوال المختلفة وإن كان حديث الإباحة أصح بالنسبة له، حيث يقول: «أما حديث جابر في إباحة الخيل، فصحيح، وبعضه حديث أسماء أنها قالت: «ضحينا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بفرس» [رواه البخاري في الذبائح والصيد (5512)]. وقال بإباحة لحوم الخيل الشافعي والليث وأبو يوسف وذهب مالك والأوزاعي إلى كراهة ذلك، وقد روي من طريق خالد بن الوليد أنه عليه السلام نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية والبغال والخيل وقد خرجه أبو داود...» انظر، أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 4/79.

² - النحل، الآية: 5.

³ - النمل، الآية: 8.

⁴ - النحل، الآية: 5.

⁵ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 4/79.

3-6 التعليل عند النحويين

إن التعليل عند النحاة متعدد بتعدد النحاة أنفسهم، وبتعدد مذاهبهم النحوية، فتعليل البصريين لرفع المبتدأ أو لإعراب الفعل المضارع، ليس هو تعليل الكوفيين في نفس المسألتين، وتعليل السهيلي لمجموعة من المسائل والقضايا النحوية ليس هو تعليل غيره من النحويين مثل مسألة للممنوع من الصرف⁽¹⁾، وعموما فالعلة النحوية هي أكثر ارتباطا بالأحكام النحوية، والعلامات الإعرابية مثل: علة رفع المبتدأ، وعلة رفع الفعل المضارع.

لا يمكن الحديث عن إشكالية التعليل عند السهيلي باعتبارها مرحلة أساسية في بناء تأويليته النحوية، دون الحديث عن الزجاجي ودوره الفعال في مناقشة قضية العلل النحوية، فقد كان له فضل سبق و الريادة في ذلك، وقد حددها تحديدا دقيقا، وقسمها، وبين أنواعها، وأقوال النحاة حولها من خلال كتابه الموسوم «الإيضاح في علل النحو»، فكيف تحددت العلة النحوية عند الزجاجي؟ وما هي أقسام العلل النحوية بالنسبة إليه؟

3-7 إشكالية التعليل النحوي عند الزجاجي

سبقت الإشارة إلى الإسهام المهم الذي قام به الزجاجي في بناء النحو العربي، خصوصا ما يتعلق بمجال العلل النحوية، من خلال حصرها وتقسيمها في كتابيه الأكثر تداولاً وانتشاراً بين النحاة أنفسهم خصوصا كتاب «الجمال» و«الإيضاح في علل النحو»⁽²⁾ فكيف يحدد أبو القاسم الزجاجي العلة النحوية؟

3-8 العلة النحوية مستنبطة وليست موجبة

يعتبر تحديد المفاهيم خطوة أساسية في كل موضوع يتغنى العلمية والموضوعية، ويحدد الزجاجي مفهوم العلة النحوية بقوله: «أقول أولا إن علل النحو ليست موجبة، وإنما

¹ - ينظر أبو القاسم السهيلي، الأمالي.

² - لقد شغف به الأندلسيون شغفا كبيرا؛ فأنجزوا حوله الشروحات والتعليقات والحواشي، فقد وصلت إلى مئة وعشرين شرحا، وقد وصلت قيمة الكتاب عند الأندلسيين إلى درجة تضاهي قيمة كتاب سيبويه في النحو، ولا يقل عن الكتاب كتابه «الإيضاح» وإن لقي الكثير من النقد و المعارضة سواء من قبل السهيلي، أو من قبل غيره من النحويين الأندلسيين مثل كتاب " الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في كتاب الإيضاح " لابن الطراوة النحوي، لاسيما المنكرين للعلل من أمثال أصحاب المذهب الظاهري خصوصا ابن مضاء القرطبي.

هي مستنبطة أوضاعا ومقاييس، وليست كالعلل الموجبة للأشياء المعلولة بها، ليس هذا من تلك الطريق»⁽¹⁾.

إن أول ما صرح به الزجاجي في هذا التحديد، هو كون العلل النحوية غير موجبة، وغياب الوجوب في العلة النحوية يبعدها عن العلة الفقهية التي هي علة موجبة؛ أي أنها علة موجبة للحكم الشرعي؛ فالإسكار مثلا علة موجبة للحكم الشرعي الذي هو التحريم، فالخمر حرام لعله الإسكار، وبناء عليه فالزجاجي يصرح بشكل واضح بأن التعليل عند النحويين مخالف للتعليل عند الفقهاء، ولذلك يمكن القول بأن علل النحويين مبنية على الجواز وليس على الوجوب وإن كان هذا الأمر هو مسألة خلافية أيضا؛ لأن هناك من يعتبر أن العلة النحوية موجبة للحكم الإعرابي كما هو الشأن في العلة الفقهية، فجميع العلل التي يتحدث عنها الزجاجي فهي غير موجبة.

ينتقل بعد ذلك الزجاجي إلى تحديد طبيعة العلة النحوية بعد أن حددها من طريق النفي ليست موجبة - فإنه الآن يحددها من طريق الإثبات والحصص فيقول بأنها مستنبطة للمقاييس.

وعليه، فالنظام النحوي العربي لا ينفك عن التعليل، ولا تكاد تخلو مسألة نحوية سواء جزئية أو كلية، عامة أو خاصة، وإلا التعليل حاضرا فيها لا ينفصل عنها؛ ولذلك يقول نصر أبو زيد: «ليست تعليلات النحاة -إذن- إلا تأويلات وتفسيرات لشرح الظواهر اللغوية تمهيدا لتصنيفها في جدول خاص مع مثيلاتها بهدف الكشف عن نظام اللغة وصولا إلى حكمة واضعها أو واضعيها»⁽²⁾.

لقد توصل نصر أبو زيد إلى نتيجة أولية، وهي اعتماد النحاة بشكل كبير على التعليل، وهي تعليلات مختلفة متنوعة، وهذه التعليلات هي ضرب من التأويل والتفسير، فقد أكد أن النحاة يلجؤون إلى التعليل في مواضع كثيرة، وبشكل خاص في الحالات والمواضع التي تخالف فيها القاعدة النحوية النصوص، فلا مجال ولا مخرج لتجاوز المخالفة والتعارض الحاصل بينهما إلا باعتماد التحليل أولا الذي يكون من داخل النص

¹ - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص: 66.

² - نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 188.

ذاته، بتفكيك عناصره والبحث عن علاقاته، ثم بالاعتماد على التعليل ثانياً، وذلك بالبحث عن الأسرار الدفينة والعلل الخفية الكامنة وراء ظاهر هذه النصوص والتي من خلالها يتم تطويع النص ليشمل القاعدة النحوية فيتم آنذاك القضاء على المخالفة والمعارضة التي كانت بينهما في البداية، وقد يكون التعليل داخلياً وذلك بسوق العلل النحوية المتحكمة في ذلك، وقد يكون التعليل خارجياً باستدعاء عناصر خارج النص، وخارج القاعدة النحوية، فنكون آنذاك أمام الدرج الذي يؤدي إلى التأويل، وقد أشار أبو زيد إلى هذا بنوع من الإيجاز والاقتضاب، ، حيث يقول: «أعملوا فيما خالف قواعدهم من النصوص حيل التخريج والتأويل والتعلل، فإذا لم يتأت لهم ذلك، قالوا في المسموع يحفظ ولا يقاس عليه»⁽¹⁾.

ولقد أشار أبو زيد إلى المواضع التي يعمل فيها النحاة التعليل والتأويل والتخريج، وإن وظف مع ذلك لفظ «الحيلة» التي تحمل دلالة سلبية قد تقحم في تعليقات النحاة، وأشار أيضاً إلى المواضع التي لم يعمل فيها النحاة التعليل والتأويل، بل بالأحرى لم يسعفهم التعليل، ولم يتوصلوا إلى التأويل فقالوا آنذاك عبارتهم الشهيرة التي هي عبارة عن قاعدة نحوية ممتدة، فقالوا: «يحفظ ولا يقاس عليه».

إن القول بأن علل النحويين مستنبطة، والاستنباط عملية ذهنية تفرض الانتقال من الكل إلى الجزء، فهذا يعني أن العلة النحوية هي علة عقلية مستنبطة عن طريق العقل، وهو ما أكد عليه ابن جني ، إذ يقول: «اعلم أن علل النحويين، وأعني بذلك حذاقهم المتقنين لا ألافهم المستضعفين، أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقيين، وذلك أنهم يحيلون على الحس ويحتجون فيه بتقل الحال أو خفتها على النفس، وليس كذلك حديث علل الفقه، ذلك أنها إنما هي أعلام وأمارات لوقوع الأحكام ووجوه الحكمة فيها خفية»⁽²⁾.

لقد صرح ابن جني بأن علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين من حيث كونها عللاً عقلية مستنبطة، فالاعتماد على العقل والحس يجعلها تقترب من العلل الكلامية التي

¹ - نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 189.

² - ابن جني، الخصائص، 50/1-51.

هي الأخرى تعتمد على العقل، لكن الاقتراب لا يعني المطابقة أو المماثلة، وإنما هو مجرد اقتراب فقط، وقد قدم ابن جني مثالا على ذلك حينما تحدث عن مراعاة الخفة وتجنب الاستئصال كأصل تعليلي مهم في أصول النحو العربي والذي يتم الرجوع إليه عن طريق الحس.

فتنائية الخفة والثقل تكشف عن صورة من صور التعليل عند النحاة؛ حيث جعل ابن جني العلة النحوية بعيدة عن علل الفقهاء؛ لأنها لا توجب حكما كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وبالإضافة إلى ذلك فإن العلة عند بعض الفقهاء هي بمثابة علامة أو أمانة تدل على الحكم، وهي بذلك ليست موجبة⁽¹⁾.

فما يقوله ابن جني في العلة النحوية باعتبارها علة عقلية يتوافق مع قول بعض النحويين⁽²⁾؛ حيث يقول بصدد ذلك: «ولست تجد شيئا مما علل به القوم وجوه الإعراب إلا والنفس تقبله والحس منطو على الاعتراف به... فجميع علل النحو إذن مواطنة للطباع»⁽³⁾.

إن معيار التعليل النحوي في صناعة الإعراب هو قبول النفس لتلك العلة أو رفضها، فإذا قبلتها النفس فهي علة مقبولة لأنها ملائمة للطبع، وإذا لم ترتح إليها النفس فهي علة مرفوضة غير مستساغة؛ لأنها مخالفة للطبع؛

ولعل القول بالاجتهاد في مجال التعليل النحوي له ما يبرره على اعتبار أن التعليل اجتهاد في مجال النحو، وهذا ما ذكره أيضا حسن خميس الملق، فقال: «[فالتعليل]

¹ - أما الأشاعرة وأهل السنة عموما فيرفضون وصف العلة بأنها موجبة بهذا المعنى، وذلك لأنهم ينطلقون.. من أنه «لا يجب على الله شيء»، وأن أفعاله غير معللة، وبالتالي فالعلة الشرعية عندهم غير موجبة للحكم ولا مؤثرة فيه، ولا باعثة عليه بالمعنى الذي يعطيه المعتزلة لهذه الكلمات، بل العلة عندهم مجرد أمانة نصبها الله علامة على الحكم. انظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 160-161.

² - فالسهيلي على سبيل المثال هو الآخر يعتبر علل النحويين مستتبطة، ينظر مقدمة الروض الأنف، ومقدمة نتائج الفكر، كما يعترض على النحويين مسألة تعليلهم للممنوع من الصرف لاسيما ما يتعلق بثنائية الخفة والثقل، ينظر الأمالي، ص 52-53.

³ - ابن جني، الخصائص، 51/1.

اجتهاد من النحوي في تعليل القاعدة المستخلصة من الوصف، يفسرها وفق مؤثرات مختلفة»⁽¹⁾.

وخير دليل لذلك، ما يقوله الخليل بن أحمد الفراهيدي المؤسس الأول لعلم النحو العربي وأستاذ سيبويه، في إشكالية التعليل النحوي، التي تعد ركيزة أساسية في تبين التأويلية النحوية عند السهيلي، حيث يقول أبو القاسم الزجاجي عن الخليل: «وذكر بعض شيوخنا أن الخليل بن أحمد رحمه الله، سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو، فقل له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك، فقال: إن العرب نطقت على سجيته وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما علته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمتست.... فإن سنح لغيري علة لما علته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها»⁽²⁾.

إن العبارة المفتاح في هذا النص هي «أصبت العلة»، فهذه تحيل على الاجتهاد، وعلى أن المعلل لأحكام النحو والمؤول لقضاياه هو بمثابة مجتهد، لذلك فالخليل بن أحمد رحمه الله يشير إلى ذلك إشارة ضمنية، فهو إذا أصاب في التعليل فذلك ما يريد وعلله وتعليه يقوم على اجتهاده الخاص وتدبره وتأمله في كلام العرب عن طريق الاستقراء، فتوصل بعد ذلك إلى استنباط العلة المتحكمة في المسألة النحوية، لكنه في النهاية يترك الباب مشرعا للتأويل والتعليل شريطة الانسجام والاتساق في بناء التعليل والوصول إلى التأويل،

وهذه إشارة أيضا إلى تعدد العلل واختلاف التعليل من نحوي إلى نحوي آخر، لذلك فالتأويلية النحوية لها مراتب متفاوتة ودرجات مختلفة ومستويات متعددة، يحكمها الانسجام⁽³⁾؛ على اعتبار أنه يتحقق على مستوى ترابط البنية الكلية للنص، وينتج عن طريق الفهم والتأويل الذي يتوصل إليه كل نحوي،

¹ - حسن خميس الملح، نظرية التعليل في النحو العربي، ص: 99.

² - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص: 65-66.

³ - والانسجام يتحقق عبر مجموعة من المبادئ:

1- مبدأ السياق: يقصد به السياق العام الذي يؤطر النص؛

فتعليل الخليل بن أحمد اجتهاد منسجم، والتعليل يتجدد باجتهاد النحويين المجتهدين، وهذا ما أكده شوقي ضيف في مقدمة كتاب الإيضاح، إذ يقول: «وكل حكم نحوي يعلل، وكل ظاهرة نحوية كلية أو جزئية لا بد لها من علة عقلية، ولم يكتفوا بالعلل القريبة، فقد ذهبوا يغوصون على كوامن العلل وخفياتها ودفائها.. وكل نحوي.. يستنبط عللا جديدة بحسب ما استخزن عقله من قوة البرهان وحشي من عمق الدلالة»⁽¹⁾.

إذن؛ إشكالية التعليل في النحو العربي تقوم على أساس العلل العقلية المستنبطة عن طريق إعمال العقل، وهذا ما جعل السهيلي يستفرد بعلل جديدة استنبطها بفكره، ولم يسبق إليها من قبل غيره، ويتعلق الأمر بالعديد من المسائل النحوية والقضايا الشائكة في النظرية النحوية، ونمثل لذلك ما قاله بخصوص العامل في المنادى، وإتيانه بتعليل جديد وهو مفهوم القصد إليه كعامل في المنادى، وتعميمه لقاعدة نحوية جديدة «كل مقصود إلى ذكره فهو منصوب»⁽²⁾ وكذلك ما قاله في مسألة التنوين بكونه علامة انفصال، بالإضافة ما قاله في «إنما» بكونها وضعت لتحقيق المتصل ومحق المنفصل⁽³⁾، والأمثلة كثيرة في هذا الباب، لكن الباب الثاني يتناول هذه القضايا بالدراسة والتحليل والتعليل، فليُنظر هناك.

إن إشكالية التعليل في بنية النحو العربي تقوم على الاستنباط والتعليل المتجدد بتجدد النحاة، وإن إعمال العقل في استخراج العلة المناسبة للحكم النحوي أو المسألة النحوية، هو ما عبر عنه السهيلي بقوله: «وقد عزم لي بعد طول مطالبة من الزمان، ومجاذبة لأيدي الحدثان، وأمراض همة لا تغب، وزمانة مرض تنيم خاطر فلا يهب على

2 - مبدأ التأويل المحلي : تتأسس على القرائن النصية التي تتضافر فيم بينها، لتعطي انسجاما للنص؛ لأن كل نص قابل للتأويل فهو نص منسجم؛

3- مبدأ التشابه :من خلال مقارنة النص مع غيره من النصوص المتشابهة؛

4 - التغريض: هي الكلمة المحورية في النص التي تحدد الموضوع المحوري للنص؛ إلى غيرها من المبادئ الكلية التي تحقق الانسجام ' ينظر محمد خطابي " لسانيات النص"، مدخل إلى انسجام الخطاب، هناك العديد من العمليات التي تجعل النص قابلا للفهم والتحليل و التعليل و التأويل مثل الخلفية المعرفية و الخلفية المنهجية للنحوي المؤول، ينظر أيضا محمد خطابي، " لسانيات النص"، مدخل إلى انسجام الخطاب.

¹- شوقي ضيف، مقدمة الإيضاح في علل النحو للزجاجي،

²- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 61-62.

³- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 135

جمع نبذ من نتائج الفكر اقنييتها في خلس من الدهر، معظمها من علل النحو اللطيفة، وأسرار هذه اللغة الشريفة»⁽¹⁾.

يتضح من خلال قول السهيلي هذا بأنها نتائج الفكر؛ أي ما يتوصل إليه فكره من إعمال العقل بالنظر المتكرر، فهي زبدته وعصارتها، لذلك فكثيرا ما نجد السهيلي يحلل بعناية متناهية، وقد يكتفي في بعض المواضع بالتلميح دون التصريح، وبالإشارة دون التوضيح، ومعظم ما قاله السهيلي في هذا الكتاب يندرج ضمن إشكالية التعليل التي نحن بصددتها، فهي تتدرج ضمن علل النحو اللطيفة وأسرار هذه اللغة الشريفة، فالعلة بمثابة سر لطيف مخبوء يتوصل إليه عن طريق الفكر، كما نجده يحث الباحثين على ضرورة الكشف عن العلل النحوية التي يعتبرها بمثابة أسرار دفيئة، إذ يقول: «وحتم على الشادين البحث عن أسرارها وتعليلها»⁽²⁾ لذلك فعمل الفكر يقوم على إعمال العقل في نصوص هذه اللغة، لذلك يقول محمد عبد الفتاح الخطيب: «إن الفكر النحوي ينطلق من إقامته نظرية للغة، وبديهي أن التنظير يقتضي إعمال العقل في التأمل والتدبر والفهم الصحيح، والتحليل والاستنباط وقياس الأشباه والنظائر وإحاطة ذلك كله بسياج من التعليل والتأويل»⁽³⁾.

بناء على هذا، فإن البحث في العلل، وإقامة التعليل هو بحث في الإطار العام المتحكم في النظرية النحوية، وحينما قال صاحب النص «إحاطة ذلك كله بسياج من التعليل والتأويل»، فهذا شرط في بناء أي نظرية في أي علم من العلوم، ومنه علم النحو والنظرية النحوية عند النحاة العرب الذين يحيطون تحليلاتهم وتعليلاتهم وتأويلاتهم بنوع من التدقيق والتفصيل والتحقيق، وذلك لمنع التهكم أو السخرية من عللهم، ولدرء الاعتراض على تعليلهم، وسد أبواب الطعن فيما يحتجون به.

والأمر نفسه نجده في مقدمة كتابه الروض الأنف، إذ يقول: «...لكن تحصل في هذا الكتاب من فوائد العلوم والآداب وأسماء الرجال والأنساب، ومن الفقه الباطن اللباب، وتعليل النحو، وصناعة الإعراب ما هو مستخرج من نيف على مائة وعشرين ديوانا،

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 26.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 26.

³ - محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، 65/1.

سوى ما أنتجه صدري، ونفحه فكري، ونتجه نظري، ولقنته عن مشيختي، من نكت علمية لم أسبق إليها، ولم أرحم عليها»⁽¹⁾.

إن ما عبر عنه السهيلي في النص، ينصب في صلب إشكالية التعليل، وفي جوهرها، التي أكد عليها سواء الزجاجي أو ابن جني بكون العلل النحوية هي علل مستنبطة؛ وهي بذلك علل عقلية تنتج عن طريق إعمال النظر والفكر وهذا ما أكد عليه السهيلي، وعليه يمكن القول بأن السهيلي هو الآخر يقول بأن العلل النحوية ليست موجبة وهي علل مستنبطة كما سبقه إلى ذلك الزجاجي وغيره.

إذن؛ هناك مجموعة من المسالك والطرق العقلية التي يتبعها السهيلي في استنباط العلة النحوية، والاستنباط ما هو إلا وجه من أوجه التأويل؛ لكن تأويل العلة يبقى معلقا بحسب العلم الذي تتعلق به، فما هي مرتبة العلة النحوية؟ وما هو موقعها ضمن علل المتكلمين والفقهاء؟

3-9 العلل النحوية تتأرجح بين العلل الكلامية والعلل الفقهية

يتبين من خلال العنوان ذلك الموقع الذي تتخذه العلة النحوية في منظومة العلوم الإسلامية المجاورة لعلم النحو، فهي تارة تشبه العلة العقلية عند المتكلمين من جهة أن الحكم النحوي الواحد يثبت بعلة واحدة، وتارة تشبه العلة الشرعية عند الفقهاء، من جهة أنه أحيانا يتم التعليل في قضايا النحو ومسائله بأكثر من علتين، بل قد تتسلسل العلل عند النحويين بشكل متجدد؛ حيث توجد بعض المسائل في النحو تكون بمنزلة بعض المسائل في الفقه؛ إذ تتسلسل العلل، كما أورد ذلك السهيلي في مسألة الحال من النكرة⁽²⁾.

ولعل السبب في تجاذب إشكالية التعليل بين هذه العلوم (علم النحو، وعلم الكلام، والفقه) يعود بالأساس إلى وحدة الموضوع هو فهم وتأويل النص القرآني⁽³⁾؛ فوحدة النص - النص القرآني - هي التي فرضت هذا التجاذب وهذا التداخل بين علم النحو

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1/15.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 184.

³ - ينظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، وسالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي.

وغيره من العلوم المجاورة له، بل أدت إلى تراتبية على مستوى العلة والتعليل بحسب تراتب العلوم ومستويات التأويل.

بعد أن تم تحديد المرتبة التي تتخذها العلة النحوية؛ حيث تتأرجح بين العلة العقلية والعلة الفقهية؛ فما هي مستويات العلة النحوية؟ وكيف تتحدد مستويات التعليل النحوي؟

3-10 مستويات التعليل النحوي

بالرغم من التشابه والتقاطع الحاصل بين العلة النحوية وغيرها من الأنواع الأخرى من علة كلامية وعلة فقهية، إلا أن أقسام العلة النحوية كما حددها الزجاجي تبقى خاصة بعلم النحو، فقد قسمها الرجل إلى ثلاثة أقسام محددة، حيث ذكر: «وعلل النحو بعد هذا على ثلاثة أضرب: علة تعليمية، وعلة قياسية، وعلة جدلية نظرية»⁽¹⁾.

بعد أن عرف الزجاجي العلة النحوية، انتقل بعد ذلك إلى تحديد أقسامها، وقد حصرها في ثلاثة أضرب لا رابع لها، فالضرب الأول هو العلة التعليمية وهي العلة الأولى والهدف منها تعليم الناشئين والتقريب على المبتدئين في صناعة النحو، حيث يقول في تحديد هذا الضرب: «فأما التعليمية فهي التي يتوصل بها إلى تعلم كلام العرب، لأننا لم نسمع نحن ولا غيرنا كل كلامها منها لفظاً، وإنما سمعنا بعضها فقسنا عليه نظيره، مثال ذلك: أنا لما سمعنا قام زيد فهو قائم، وركب فهو راكب، عرفنا اسم الفاعل، ... فمن هذا النوع من العلة قولنا: «إن زيدا قائم»، إن قيل: بم نصبتُم زيدا؟ قلنا: بإن: لأنها تنصب الاسم وترفع الخبر، لأننا كذلك علمناه ونعلمه.. فهذا وما أشبهه من نوع التعليم، وبه ضبط كلام العرب»⁽²⁾.

فالعلة التعليمية تقوم على السماع ومنها يتوصل السامع إلى تعلم كلام العرب انطلاقاً من اعتماد تقنية قياس النظير على النظير أو الشبيه؛ وغاية هذا النوع هو ضبط كلام العربية وتحقيق التعلم والتعليم معا.

¹ - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص: 64.

² - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص: 64.

أما الضرب الثاني وهو العلة القياسية، فيقول بخصوصها الزجاجي: «فأما العلة القياسية فإن يقال لمن قال نصبت زيدا بإن، في قوله: إن زيدا قائم ولم يجب أن تنصب «إن» الاسم؟ فالجواب في ذلك أن يقول: لأنها وأخواتها ضارعت الفعل المتعدي إلى مفعول، فحملت عليه فأعملت إعماله لما ضارعته، فالمنصوب بها مشبه بالمفعول لفظاً، والمرفوع بها مشبه بالفاعل لفظاً، فهي تشبه من الأفعال ما قدم مفعوله على فاعله، نحو ضرب أخاك محمد وما أشبه ذلك»⁽¹⁾.

إن العلة القياسية تتدرج ضمن العلل الثواني؛ لأنها علة العلة، وقدم الزجاجي نموذج «إن» التي تقوم بعملين مختلفين هما النصب ثم الرفع، وهي بذلك تشبه عمل الفعل، لكن تشبه عمل الفعل الفرعي أي النصب أولاً الذي غالباً ما يكون للمفعول به، ثم الرفع ثانياً الذي يكون للفاعل، وهذا عمل فرعي للفعل، وليس أصلياً، لأن الأصل في عمل الفعل أن يفعل الرفع أولاً بفاعله، ثم يفعل بعد ذلك النصب بمفعوله، والمنصوب بـ «إن» يشبه المفعول والمرفوع بها يشبه الفاعل، وهي ضارعت عمل الفعل الفرعي لأنها تبقى حرفاً وليس فعلاً، لذا وجب أن تختلف عنه، ولا تصل إلى مرتبة الفعل.

أما الضرب الثالث والأخير حسب الزجاجي فهو العلة الجدلية النظرية، والتي يقول في تحديدها: «وأما العلة الجدلية النظرية فكل ما يعتل به في باب «إن» بعد هذا، مثل أن يقال: فمن أي جهة شابهت هذه الحروف الأفعال؟ وبأي الأفعال شبهتموها؟ أم بالماضية أم المستقبلية، أم الحادثة في الحال، أم المترامية، أم المنقضية بلا مهلة؟... وهلا شبهتموها بما قدم فاعله على مفعوله لأنه هو الأصل، وذاك فرع ثان؟ فأى علة دعتكم إلى إلحاقها بالفروع دون الأصول... وكل شيء اعتل به المسؤول جواباً عن هذه المسائل، فهو داخل في الجدل والنظر»⁽²⁾.

إن هذا الضرب الثالث هو ما يسمى أيضاً بالعلل الثواني، وهي علة علة العلة، وهي توازي بشكل منسجم المستوى التأويلي على اعتبار أن العلل الثواني توازي المستوى التعليلي الذي نحن بصددده باعتباره مستوى أساسياً لبناء التأويل، فلا تأويل بدون تعليل،

¹ - نفسه، ص: 64.

² - أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص: 65.

وقد أشار الزجاجي إلى كون هذا النوع من العلل يقوم على الجدل وإعمال النظر والفكر؛ فكل ما كان هذا شأنه في النظرية النحوية، فإنه يندرج ضمن هذا الباب وعليه يمكن أن نضع تصنيفا جديدا لهذه الأقسام التي حددها الزجاجي حسب ما ينسجم ويتلاءم من طبيعة موضوع هذا البحث ويتساق مع مراحلها أيضا.

فالعلة التعليمية تقابل المستوى التحليلي باعتباره المستوى الأول في بناء التأويل.

والعلة القياسية تقابل المستوى التعليلي باعتباره المستوى الأوسط الرابط وحلقة الوصل بين المستوى الذي قبله والمستوى الذي بعده، على اعتبار أن مفهوم القياس ومفهوم العلة لا ينفصلان؛ فهما متلازمان فأينما وجد القياس وجدت معه العلة، وأينما وجدت العلة فلا بد من قياس لها.

أما العلة الجدلية النظرية فهي توازي المستوى النظري باعتباره أعلى مستوى يصل إليه التأويل، وبما أن التأويل هو الآخر يقوم على إعمال العقل بغية استنباط تأويل منسجم ومقبول؛ فإن العلة الجدلية النظرية تصب في نفس المضمار؛ ولا تتفصل عن هذه الوظيفة لذلك جعلنا المستوى التأويلي هو المستوى الأخير من مراتب التأويل وكذلك الشأن بالنسبة للعلة الجدلية؛ فهي الضرب الأخير من أضرب العلل النحوية عند الزجاجي، فهذا من ذلك.

الجدير بالذكر أن السهيلي لم يتوقف عند هذا التقسيم الثلاثي للعلة النحوية، بل زاد عليه، وتسلسلت عنده العلل إلى أن وصلت إلى العلل السوداء⁽¹⁾، وهذا ما جعلني أسعى إلى تبين تأويليته النحوية التي تتأسس على أسس ومرتكزات التحليل والتعليل والتأويل.

وإذا كان الزجاجي قسم هذه العلل إلى مستويات ومراتب بحسب تراتب مستويات التعليل؛ فإن ابن حزم سيعمل على تقديم نقد لاذع للعلة بصفة عامة والعلة النحوية بصفة خاصة مؤسسا بذلك مرحلة تأويلية جديدة؛ وبما أن الظاهرية تقدم تعليلًا مغايرًا؛ فهي رفضت التعليل نظريًا ووقعت فيه عمليًا؛ فهي تقدم تعليلات ظاهرية تنسجم مع مبدئها الظاهري؛ فهي ليست إلا تعليلات ظاهرية؛ فكيف يتحقق التعليل الظاهري؟

¹ - ينظر ما قاله السهيلي في مسألة الممنوع من الصرف ، وما قاله في ثنائية الخفة والنقل، الأمالي.

3-11 ظاهرة ابن حزم الأندلسي وإشكالية التعليل

أردنا الخوض في ثورة ابن مضاء القرطبي على العلل النحوية، وكان لزاما علينا قبل الشروع في هذه الإشكالية أن نخوض في ظاهرة ابن حزم الأندلسي (456 هـ) وذلك لاعتبارين:

أولهما: أن ابن مضاء القرطبي حاول أن ينقل مبادئ المذهب الظاهري وأصوله من الفقه إلى النحو، فظاهرة ابن مضاء في النحو، هي على غرار ظاهرة ابن حزم في الفقه.

ثانيهما: لا يمكن فهم ثورة ابن مضاء على العلل النحوية، دون الرجوع إلى أصولها وروافدها الأصلية المتمثلة في المذهب الظاهري الذي شاع بالأندلس والذي أسسه ابن حزم الأندلسي، فإنكار القياس ونفي العلل هي أهم الأسس التي ينبنى عليها هذا المذهب سواء في الفقه أو النحو.

فلا يمكن أن نخوض في إشكالية التعليل دون أن نخوض في إسهامات كل من ابن حزم الظاهري في الفقه، وابن مضاء القرطبي في النحو، حيث قدما وجهتي نظر جديدتين لإشكالية التعليل، ومنها يمكن إثارة الإشكالات التالية:

فلماذا تم إنكار القياس سواء في الفقه أو النحو؟ وما هو البديل الذي تم تقديمه؟ وبما أن العلة والتعليل لا ينفصلان عن القياس، فلماذا تم نفي العلل؟ وما هي البدائل الإجرائية المقترحة لذلك؟ وهل يمكن اعتبار إنكار القياس، ونفي العلل تعليلا ظاهريا جديدا؟

3-12 الإسراف في القياس أدى إلى رفض القياس

يؤطر المذهب الظاهري سواء في الفقه أو في النحو جملة من المبادئ والأصول التي تكشف عن التصورات التي كان يقتنع بها المؤسسون الأوائل لهذا المذهب، وأتباعهم. ومن بين الأسس التي تتبنى عليها الظاهرية هي: رفض القياس بسبب كثرة استعمال القياس من الفقهاء في الاحتكام للقضايا الشرعية، والمسائل العقدية، ورفض القياس لا

يرتبط بابن حزم فقط، وإنما يعود بجذوره إلى أصل المذهب الظاهري مع داود الأصبهاني (270 هـ).

إن الإسراف في القياس كان سببا في ظهور المذهب الظاهري بالإضافة إلى أسباب أخرى يذكرها الجابري⁽¹⁾، ليس هذا مجال ذكرها، حيث يقول: «يرجع أصل المذهب الظاهري في الفقه إلى دواود الأصبهاني الذي كان في أول أمره شافعيًا ثم انصرف إلى طلب الحديث وتخلي عن القياس الذي كان أتباع الشافعي يسرفون في الاعتماد عليه في الأحكام»⁽²⁾.

يتضح أن المذهب الظاهري ليس وليد القرن الخامس مع ابن حزم (456 هـ)؛ وإنما كان قبله بمدة طويلة مع مؤسسه الأول دواود الأصبهاني وابنه وأتباعهما، إلا أنه لم يكتب له النجاح والشهرة والتداول والانتشار التي كتبت له مع ابن حزم، حتى بات يعرف ابن حزم بمذهبه الظاهري ولا شيء غيره، وبات يعرف أيضا المذهب الظاهري باستحضار ابن حزم؛ فما السبب وراء ذلك؟

أوجّل الجواب عن السؤال، لأنني لم أحب بعد عن أسباب رفض القياس من قبل الظاهرية، لأن الإكثار من الأقيسة من قبل الفقهاء من خلال المذاهب الفقهية الأربعة، والإكثار من القياس عند المتكلمين خصوصا ما يتعلق بمبدئهم الرئيس وهو قياس الغائب على الشاهد، فالإسراف في استعمال القياس هو الذي دفع بالظاهرية إلى الاعتماد على الظاهر ورفض القياس، بل إنكاره بشكل مطلق، ويلخص الجابري مبادئ المذهب الظاهري في مبدئين لا ثالث لهما، حيث يقول: «يتلخص مذهب الأصبهاني كما قرره هو وابنه وأتباعهما في نقطتين اثنتين هما:

الأولى: هي، القول بأن الشريعة نصوص فقط وأن الأحكام يجب أن تؤخذ من ظاهرها دونما تأويل أو قياس [...]».

¹ - ذكر الجابري أسبابا متعددة لظهور المذهب الظاهري منها ما هو سياسي، ومنها ما هو عقدي، ومنها ما هو ثقافي، ومنها ما هو مذهبي. ينظر: تكوين العقل العربي. ص: 297-302.

² - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 302.

أما النقطة الثانية: فتتعلق بما لم يرد فيه نص خاص مباشر، وهنا يعتمد الظاهرية إلى ما يسمونه «بالدليل»، وهو استدلال يعتمد على صريح النصوص⁽¹⁾.

ينص أصحاب الظاهرية على أخذ الأحكام الشرعية من ظاهر النصوص، ويرفضون استنباطها عن طريق القياس، وبما أن القياس يقوم على اجتهاد المجتهد وتأويل المتأول؛ فإنهم يرفضون التأويل أيضا، ورفضهم للتأويل لا يمكن أن يتحقق؛ لأن اعتمادهم على الظاهر ودفاعهم عن الظاهرية هو تأويل ظاهري يخصصهم، ومن ثم، فبالرغم من أنهم رفضوا التعليل والتأويل على مستوى التنظير إلا أنهم مارسوه على مستوى الفعل والأجراة والتطبيق والممارسة، لذلك فالظاهرية هي الأخرى كغيرها من المذاهب الفقهية الأخرى تمارس تأويلا خاصا بها ينسجم مع تصوراتها، ومع مبادئها، وأصولها، ومفاهيمها الظاهرية، وعليه فالقول بظاهر النص هو في حد ذاته تأويل خاص بالمذهب الظاهري.

أما بخصوص البديل الإجرائي العقلي الذي يقترحه رواد المذهب الظاهري فهو الدليل، وهو نوع من القياس أيضا، فماذا يقصد بالدليل في المذهب الظاهري؟

الدليل هو البديل الذي اقترحته الظاهرية، والذي ينبني على مقدمتين مقدمة صغرى، ومقدمة كبرى، ثم نتيجة، هو شبيه بالقياس المنطقي، إن لم نقل هو نفسه على اعتبار أن ابن حزم كان شديد التأثير بعلوم الأوائل وبمنطق أرسطو خصوصا وبالعلوم العقلية بشكل عام⁽²⁾. وهم بذلك سيفتحون باب جديدا في وجه التأويل بعدما أوصدوا باب التعليل؛ لأن نفي التعليل هو تأويل سيؤدي إلى فتح الباب على مصراعيه من أجل ممارسة مضاعفة للتأويل.

3-13 إنكار القياس تأويل جديد يقترحه ابن حزم

إن ظاهرية ابن حزم تتأسس على ظاهرية داود الأصبهاني وابنه، إلا أن ابن حزم كان السبب في توسيعها وجعلها أكثر انتشارا وتداولاً، لذلك فابن حزم هو الآخر أقر بإنكار القياس، بل بإبطاله بشكل تام، خصوصا القياس الفقهي والقياس الكلامي، وحتى

¹ - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 302.

² - خير دليل على ذلك تأليفه كتاب "التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العامية و الأمثلة الفقهية".

القياس النحوي، ولتوضيح ظاهرية ابن حزم نورد نصا للجابري يقول فيه: «ترك المذهب الشافعي [أي ابن حزم]، لا ليتبنى المذهب الظاهري كما كان في عصره، بل ليؤسس لنفسه مذهباً جديداً يقوم على الظاهر فعلاً، ولكن، لا الظاهر بمعنى التقيد بالنص في إصدار الأحكام الشرعية وحسب، كما هو شأن ظاهرية دواد الأصبهاني وأتباعه، بل الظاهر بمعنى رفض القول بالباطن [...]، ورفض القياس»⁽¹⁾.

فلماذا رفض ابن حزم القياس وأقر بظاهر النصوص الدينية فقط؟

يقول ابن حزم في محاولة لتفسير مذهبه الظاهري، والاعتماد بشكل مطلق على الظاهر فقط: «واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرا وباطناً، فهي دعاوي ومخاوف... فإياكم وكل قول لم يبين سبيله ولا وضع دليله»⁽²⁾.

يشير ابن حزم بشكل صريح إلى الفرقة الباطنية، التي قدمت تأويلاً باطنياً للنص القرآني بناءً على العرفان، إنه التفسير الصوفي العرفاني للقرآن الكريم، الذي يقول بالإلهام وبالكرامات للأولياء وبالكشف، إذن؛ المذهب الظاهري في الفقه هو رد فعل ضد الفرق الباطنية التي كانت شائعة في عصر ابن حزم وقبله أيضاً. فهو يحذر بشكل صريح من اتباع هذه الفرق الباطنية الضالة.

إن ابن حزم حينما يقر بأن دين الله تعالى برهان هذا إقرار بسلطة العقل، وإثبات لمصادقية المنطق الذي تشعب به، ومن ثم إبطال القياس؛ وفي ذلك يقول ابن حزم: «وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم ألينة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي صلى الله عليه وسلم، أو بما يصح عنه صلى الله عليه وسلم من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها [...] وهذا هو قولنا الذي ندين الله به»⁽³⁾.

¹ - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص: 303.

² - ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 1/116.

³ - ابن حزم الظاهري، الإحكام في الأحكام، 7/55-56.

وحسب ابن حزم فكل شيء موجود في القرآن سواء الأحكام الشرعية أو غيرها، حيث يقول: «جميع الأحكام موجودة في القرآن، وقال تعالى: ﴿لما فرطنا في الكتاب من شيء﴾. لا حاجة بأحد إلى القياس»⁽¹⁾.

بما أن كل شيء موجود في القرآن، وتوضحه السنة وأجمع عليه علماء الأمة، فليس هناك حاجة إلى القياس، فلو كان هناك بعض الأمور التي لم توجد في القرآن واستجدت في الحياة لأمكن قبول القياس ولاحتجنا إليه، لكن النص القرآني صالح لكل زمان ومكان.

ولا يتوقف ابن حزم عند هذا الحد؛ فإنه لا زال يوضح علة إنكار الظاهرية للقياس، إذ يقول: «إن حكمه صلى الله عليه وسلم في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع، وأما القياس الذي ننكر فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه، بمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه»⁽²⁾.

وإذا كان الإسراف في القياس سببا في رفض الظاهرية للقياس؛ فإن هناك سببا آخر أدى إلى رفضه هو اختلاف مخرجات القياس؛ فكيف أن اختلاف مخرجات القياس سبب في إنكار القياس؟

3-14 الاختلاف في مخرجات القياس سبب في إنكار القياس

إذا كانت كثرة القياس جعلت دواد الأصبهاني مؤسس الظاهرية الأول إلى جانب ابن حزم، يرفضه، فإن الاختلاف في مخرجات القياس وعدم توحيد الأقيسة بين أفراد الطائفة الواحدة التي تعتمد القياس كأصل رابع من أصول التشريع الإسلامي بالإضافة إلى كل من الكتاب والسنة والإجماع، حيث يقول ابن حزم: «وجميع أهل القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى، وكلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا»⁽³⁾.

¹ - ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، م 2، ج 8، ص: 3.

² - نفسه، م 2، 181/7.

³ - ابن حزم الظاهري، المحلى، 58/1.

إن؛ أصحاب القياس في حد ذاتهم لا يتفقون ولا يجمعون على قياس واحد، فأقيستهم متعارضة ومتضاربة حول المسألة الواحدة، ولعل السبب في اختلاف قياساتهم يمكن تفسيره باختلاف تأويلاتهم للمسائل الشرعية، واختلاف تأويلاتهم مرده إلى اختلاف مذاهبهم، فكل طائفة فقهية وكل مذهب فقهي له قياسات و تأويلات تخصه تتلاءم وأصوله، ومرجعياته الفكرية.

وإذا كان القياس ينبنى على التعليل، فهو جزء لا يتجزأ عنه، سواء تعلق الأمر بالقياس الفقهي، أو القياس الكلامي، أو القياس النحوي، فإن ابن حزم يرفض العلل أيضا وينفي التعليل وينكره على أصحابه، فلماذا أنكر ابن حزم العلل؟ وكيف يميز ابن حزم بين العلة والسبب؟ وكيف بنى ابن حزم رفضه للتعليل النحوي؟ وهل يمكن اعتبار نفي العلل تأويلا جديدا يقدمه ابن حزم الظاهري؟

3-15 نفي العلل تأويل جديد تقدمه ظاهرية ابن حزم

بما أن ابن حزم أبطل القياس، فإنه أبطل أيضا القول بالعلل بصفة عامة سواء في الفقه أو في علم الكلام أو في علم النحو، إذ يقول: «إن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة؛ لأنه لا تكون العلة إلا لمضطر»⁽¹⁾.

إن رفض العلل من قبل ابن حزم، بل نفيها هو أمر مرتبط بالعقيدة؛ لأن القول بالتعليل ينتهي إلى القول بتعليل أفعال الله سبحانه وتعالى، وهذا أمر لا يجوز؛ لأن القول بالعلل - حسب ابن حزم - لا يكون إلا لمضطر، وهذا لا يصح قوله عن الله عز وجل.

والأمر يتعلق بتسلسل العلل إلى أن تصل إلى الخالق عز وجل، وهذا لا يجوز؛ لأنه انحراف في العقيدة هذا من جهة، ولا ينسجم مع أسس المذهب الظاهري من جهة أخرى، إذ العلة غالبا لا يكون مصرحا بها، فهي إما أن تكون خفية غير ظاهرة، وإما أن تكون ضمنية تلمح من سياق الكلام، وفي كلتا الحالتين سيتم تجاوز الظاهر والوصول إلى الباطن الذي هو كشف عن العلل الباطنية والأسرار الخفية، وهذا لا يصح حسب ظاهرية ابن حزم.

¹ - ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، 103/8.

وإذا كان هذا موقف ابن حزم فيما يتعلق بالعلل وإشكالية التعليل في العقيدة فما هو موقفه من العلل النحوية؟ وماذا يقول عن إشكالية التعليل عند النحويين؟

3-16 العلل النحوية فاسدة بتأويل ابن حزم

يتخذ ابن حزم موقفا واضحا من العلل النحوية، التي تتجاوز الظاهر لتصل إلى العمق، فالتعمق في علم النحو يعتبره ابن حزم فضولا من النحوي، ولا فائدة من ورائه، ولا طائل منه، حيث يقول: «وأما التعمق في علم النحو ففضول لا منفعة بها، بل هي مشغلة عن الأوكد، ومقطعة دون الأوجب والأهم، وإنما هي أكاذيب..»⁽¹⁾.

إن القول بالتطفل والفضول وانعدام الفائدة والمنفعة هو قول ليس بجديد، حيث سبق أن وجدت من يقر بفضول النحوي حينما يخوض في قضايا التفسير للآيات القرآنية وتأويل المتشابهات منها، وبتطفل النحوي حينما يتحدث عن العناية والاهتمام فيما يتعلق بالتقديم والتأخير والحذف⁽²⁾.

الشيء نفسه يتبناه ابن حزم في القرن الخامس الهجري، لا لشيء إلا لأنه لا يتساق ذلك مع مذهبه الظاهري الذي يؤسسه على الظاهر ولا شيء غيره، والقول بالعلل هو ضرب في الظاهر وفي المذهب أيضا وفي أصوله.

إن الأهم بالنسبة لابن حزم هو الاشتغال على الأوجب، والأوجب بالنسبة إليه هو العلوم الشرعية من فقه وحديث وتفسير، لأنه عن طريقها يتم القيام بالواجب؛ لأنه ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب أيضا، إذا الواجب بالنسبة إليه هو خدمة الشريعة والعقيدة عن طريق الظاهر فقط، أما البحث في أعماق النحو والتبحر في مسائله فهو مجرد فضول ليس إلا، وهذا الفضول لا يحقق لا فائدة ولا منفعة، ونحن نتذكر قول أئمتنا وعلمائنا بكونهم يرددون ويستعيذون بالله من علم لا ينفع، إذ يقولون «أعوذ بالله من علم لا ينفع»، فالمنفعة شرط في تحصيل العلم بالنسبة لهم؛ كما أن هذا يذكرنا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: ولد صالح يدعو له، صدقة جارية، وعلم ينتفع به».

¹ - ابن حزم الظاهري، رسائل ابن حزم، رسالة مراتب العلوم، المجموعة الأولى، ص: 64، نشر إحسان عباس.

² - ينظر، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم.

فالعلم النافع هو الذي ينفع حامله في حياته ومماته وينتفع به الناس، وبما أن التعمق في علم النحو والتبحر في الكشف عن العلل والأسرار النحوية لا منفعة فيه، فيجب أن يتجنبه النحوي حتى لا يسقط في المحذور، وفي المنهي عنه، وفيما الاستعاذة منه؛ بل أكثر من ذلك؛ فإن الخوض في التعليل النحوي يعتبره ابن حزم مجرد أكاذيب يصنعها النحوي لا حقيقة فيها، والحق لا يقتضي ذلك.

لقد اعتبر ابن حزم أن أقوال النحاة التعليلية مجرد أكاذيب واعتبر عللهم النحوية فاسدة مردودة عليهم، بعيدة عن الحق، إذ يقول: «كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة ألبتة، وإنما الحق من ذلك أن هذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها، وما عدا هذا، مع أنه تحكم فاسد متناقض، فهو أيضا كذب لأن قولهم كان الأصل كذا فاستنقل فنقل إلى كذا [...] شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب لم يكن قط، ولا كانت العرب عليه مدة، ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك»⁽¹⁾.

إنني أجد في هذا الطعن، وفي هذه المعارضة الشديدة، اعتراضا على ما قاله الخليل بن أحمد، واعتراضا أيضا على ما قاله ابن جني في أمر تجنب الاستنقال والرغبة في تحقيق الخفة في كلام العرب، كما أنه يجزم بكون جميع العلل فاسدة.

أما اعتراضه على الخليل بن أحمد باعتبار جوابه رحمه الله حينما سئل عن العلل النحوية، هل أخذها عن العرب أم اخترعها من نفسه؟ وذلك حينما يذكر ابن حزم عبارة أن هذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها، فإنه لا محالة يقصد الخليل بن أحمد أن بداية التعليل النحوي والبحث في الأسرار العميقة لمسائل النحو وقضاياها أول من فتقها هو الخليل بن أحمد، فهو الذي بعج العلل النحوية، فهو ضبط جمع اللغة ونقلها عن العرب، ثم يأتي بعد ذلك، ويقول بالعلل النحوية، فإنه بعبارة ابن حزم تحكم فاسد متناقض.

¹ - ابن حزم الظاهري، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة، والقواعد الفقهية، ص: 168.

لقد نفى ابن حزم القول بالعلل والقول بالقياس، وأنكر التقليد وحث على ضرورة الاجتهاد كل حسب طاقته؛ والاجتهاد ضرب من التأويل حسب السهيلي⁽¹⁾، ولم يعترف ابن حزم إلا بسلطة العقل والحس والبدية، سواء في الفقه أو النحو أو غيرهما، وعلى اعتبار أن ما ينتجه العقل هو ضرب من الفكر، وما ينتجه الفكر هو ضرب من التأويل أيضا، لذلك كان لزاما التذكير بما قاله ابن حزم بخصوص ذلك، حيث يقول: «لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين:

أحدهما: ما أوجبه بديهية العقل والحس.

والثاني: مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس»⁽²⁾.

فكل العلوم فطريقها الصحيح هو العقل وبديهية الحس، حيث ينطلق من مقدمات معلومة تفضي إلى نتائج محددة؛ ولا مجال للحديث عن الإلهام أو الكرامات التي يقول بها أهل الباطن، لذلك فابن حزم يسد عليهم هذا الباب، ولا يحتكم لشيء إلا لسلطان العقل وسلطته.

وبما أنه سبق التمييز بين العلة والسبب⁽³⁾ في هذا المبحث المتعلق بإشكالية التعليل النحوي على اعتبار أنه مرقاة إلى تحقيق التأويل، فإن ابن حزم هو الآخر يفرق بينهما ولا يجعلهما من قبل المترادفين كما يفعل البعض، فالعلة عنده، [-ابن حزم-]، هي اسم لكل صفة توجب أمرا إيجابا ضروريا، والعلة لا تفارق المعلول ألبتة ككون النار علة الإحراق، والتلج علة التبريد، لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا، وليس أحدهما قبل الثاني أصلا، ولا بعده، وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله كغضب أدى إلى الانتصار [...]. وليس السبب موجبا للشيء المسبب منه ضرورة وهو قبل الفعل المتسبب منه ضرورة»⁽⁴⁾.

¹ - يقول السهيلي: "فكل مجتهد وافق اجتهاده وجهها من التأويل، و كان عنده من أدوات الاجتهاد ما يترفع به عن حضيض التقليد إلى هضبة النظر فهو مصيب في اجتهاده" ينظر الروض الأنف، 464/3

² - ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، 66/1.

³ - ينظر ص 44-45-46 من البحث.

⁴ - نقلا عن محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص: 520.

إن التصور الذي يستند إليه ابن حزم في الفصل بين العلة والسبب يتأسس على الوجوب وعدمه، ويمثل للعلة الموجبة بالنار التي لا تفارقها علة الإحراق، فلا تنفصل العلة عن المعلول، باستثناء المعجزات التي تخرق القانون والعادة، كنار إبراهيم التي تحولت من حالتها الطبيعية الواجبة التي هي الإحراق إلى حالة استثنائية معجزة بأمر الله سبحانه وتعالى، فأصبحت بردا وسلاما على إبراهيم عليه السلام.

أما السبب حسب ابن حزم فهو يقوم على الجواز، إن شاء فعله وإن لم يشأ لم يفعله، فالسبب ليس موجبا للمسبب، وليس هناك أي علاقة ضرورة أو حتمية بين السبب والمسبب، فهو مجرد واسطة ليس إلا، كالسكين في عبارة قطع السكين الخبز فهو آلة فقط رابطة بين السبب والنتيجة والحبل الذي يجلب بواسطته الماء من البئر فكذلك السبب.

بعد هذا التأويل المعلن لم يبق ذلك التداخل الحاصل بين الأسباب والعلل، فقد بات الفرق واضحا بينهما.

وبما أن موضوع هذا البحث وإشكاليته تتمحور حول التأويلية النحوية عند السهيلي، وبما أن التعليل مرحلة لا بد منها لا يمكن الاستغناء عنها بأي حال، فإنني لا أجد بدا من مقارنة التأويل في كل أبعاده وفي مجمل صورته سواء تعلق الأمر بالمؤيدين للتأويل في النص القرآني ولغيره من النصوص الأخرى، أو بالمعارضين له والمنكرين للتأويلات من أمثال ابن حزم الظاهري وابن مضاء القرطبي، فكيف أنكر ابن حزم التأويل؟ وما هو التأويل الذي يستند إليه في إنكار التأويل ورفضه، لأنه حتى، وإن تخلص من التأويل نظريا وأنكره فإنه مارسه تطبيقيا وعمليا؟

وإذا كان ابن حزم يقر بالاعتماد على الظاهر في تأويل النصوص، فإن هذا في حد ذاته ضرب من التأويل، التأويل بالظاهر⁽¹⁾.

¹ - إن هذه الإشكالات وغيرها سيتم تأجيل الحديث عنها إلى الفصل المتعلق بالتأويل، فإنه سيفصل القول فيها وغيرها من المسائل المتولدة، على اعتبار أن التأويل هو تنمة للتعليل، وأن التعليل هو تنمة للتأويل فكل مستوى من هذه المستويات: التحليل - التعليل - التأويل هو تنمة وتكملة لما بعده والعلاقة بينها رفيعة ودقيقة، والفصل بين هذه المستويات هو فصل إجرائي منهجي ليس إلا، نعم، إنه فصل إجرائي منهجي هدفه ضبط كل مستوى بنوع من التفصيل والتدقيق والتمييز، بناء على ذلك فإن السهيلي يعتمد هذه المستويات في بعض الأحيان بشكل متداخل منسجم فهو يحل

3-17 امتدادات ظاهرية ابن حزم في النحو

سبق أن ذكرت أن حاجتنا للحديث والخوض في ظاهرية ابن حزم مرده إلى النحوي الأندلسي الشهير ابن مضاء القرطبي (592 هـ) الذي أنجز "ثورة" على النظام النحوي العربي، فرفض العلل وأنكر القياس، ونفى نظرية العامل نفيا تاما، ورفض التأويل ونحن نقارب إشكالية التعليل عند النحويين ونخوض في التأويلية النحوية عند السهيلي، فإننا لا نجد بدا من الوقوف عند حججه ومبرراته في هذه الثورة، خصوصا في كتابه الموسوم «الرد على النحاة»⁽¹⁾.

فقاضي القضاة هذا على عهد الموحدين أراد أن يغير معالم ذلك الصرح النحوي العربي الذي دام لقرون عديدة، فما هو التأويل الجديد الذي يقدمه ابن مضاء القرطبي لإشكالية التعليل النحوي انطلاقا من مذهبه الظاهري الذي طبقه في النحو والذي هو نسخة طبق الأصل لظاهرية ابن حزم في الفقه؟ وما هو التعليل البديل الذي يقدمه ابن مضاء؟

3-18 رفض ابن مضاء القرطبي للعلل النحوية

لقد لاقت ظاهرية ابن حزم صدى كبيرا لها في بنية النحو العربي، وكان هذا الصدى قد مثله ابن مضاء القرطبي بثورته على العلل النحوية، وإنكاره للقياس، ورفضه للتأويل والتقدير...

ويعلل ويؤول. وأحيانا أجده يمارس التحليل بطريقة غير مباشرة؛ لكنه رغم ذلك فإنه لا يمكن الحديث عن وجود تأويل دون المرور بجسر التحليل وكنطرة التعليل.

¹ - ألفه قاضي القضاة في دولة الموحدين، وعصر الموحدين من العصور التي مرت على الأندلس والمغرب وقد عرفت ازدهارا واسعا في الحياة العلمية خصوصا في عهد خليفته عبد المؤمن بن علي الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للدولة الموحدية وكان موثرا لأهل العلم ومحبا لهم، محسنا إليهم.. يجري عليهم الأرزاق الواسعة وخلفه ابنه يوسف (580 هـ) ولقي رجالا من أهل علم اللغة والنحو والقرآن أيام ولايته بإشبيلية ويذهب يوسف ويأتي ابنه يعقوب (595 هـ) وهو أعظم خلفاء الدولة الموحدية، فقد أمر برفض فروع الفقه... ولا يقلدوا أحدا من الأئمة المجتهدين القدماء ورفض الفروع الفقهية ورفض التقليد والحث على الاجتهاد هي نفسها المبادئ العامة المؤطرة للمذهب الظاهري، لذلك يعد يعقوب بن يوسف عصر ثورة الموحدين على أصحاب المذاهب الأربعة في المشرق وقد بالغ في ذلك لدرجة أنه أمر بحرق كتب المذاهب بعد أن يجرد ما فيها من قرآن أو حديث وخافه الفقهاء. فقد كان قصده محو مذهب مالك من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والسنة، فكان هذا العصر الذي ألف فيه كتاب «الرد على النحاة» وكان ابن مضاء معجبا بالمذهب الظاهري في الفقه وحاول تطبيقه على النحو. أنظر، مقدمة شوقي ضيف، في كتاب الرد على النحاة.

ومثله فيما بعد من النحاة المتأخرين، أبو حيان النحوي الغرناطي الأندلسي (745هـ) في القرن الثامن الهجري.

وبما أن ابن مضاء (592 هـ)، عاصر السهيلي (581 هـ)، وتوفي السهيلي رحمه الله قبله بإحدى عشرة سنة، وبما أن ابن مضاء يقدم تعليلاً جديداً للنحو العربي؛ فإننا سنتعرض لما قاله ابن مضاء في ذلك.

لقد هاجم ابن مضاء العلل النحوية هجوماً عنيفاً، وأنكر ما يتعلق بالعلل الثواني؛ أي العلل القياسية، والعلل الثوالت؛ أي العلل الجدلية، بل دعا إلى إسقاطها من بنية النحو العربي، لأنه - حسب رأيه - لا فائدة من ورائها ولا طائل⁽¹⁾ فيها حيث قال: «أن يسقط من النحو العلل الثواني والثوالت، وذلك مثل سؤال السائل عن زيد في قولنا: «قام زيد»، لم رفع زيد؟ فيقال: لأنه فاعل وكل فاعل مرفوع، فيقول: ولم رفع الفاعل؟ فالصواب أن يقال له: كذا نطقت به العرب، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر»⁽²⁾.

يظهر من خلال هذا النص أن ابن مضاء لا ينكر التعليل بشكل مطلق، وإنما يدعو فقط إلى إسقاط العلل القياسية والعلل الجدلية، أما العلل التعليمية بعبارة الزجاجي، وهي تشكل المستوى الأول من التعليل فإنه يقول بها؛ لأن العلل الأولى تفيد في معرفة النطق بكلام العرب، فهي علل يتوصل بها إلى تعلم كلام العرب، وشرط الفائدة والنفع مطلوب في العلم، لذلك فابن مضاء يرفض تسلسل العلل الذي لا فائدة من ورائه.

إن الثنائية الضدية [الضرر؛ النفع]، هي ثنائية يتكئ عليها ابن مضاء لإسقاط نظام التعليل النحوي، لذلك نجده يقول: «فلا يزيدنا ذلك علماً بأن الفاعل مرفوع، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله، إذ قد صح عندنا رفع الفاعل الذي هو مطلوبنا، باستقراء المتواتر الذي يوقع العلم»⁽³⁾.

¹ - أتبين أن ابن مضاء يردد ما ذكره ابن حزم في رفض العلل ونفيها، لهذا السبب وغيره كان التوقف عند ظاهرية ابن حزم في الفقه، فابن مضاء امتداد لابن حزم.

² - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 130.

³ - نفسه، ص: 131.

فالضروري في صناعة النحو حسب ابن مضاء هو معرفة أن الفاعل مرفوع، أما علة رفعه ليست بالمهمة بالنسبة له، والسبب في ذلك أنه عدم معرفة تلك العلة لا يضر النحوي في ذلك، فهي معرفة زائدة غير مطلوبة وليست ضرورية في بنية النحو وصناعة الإعراب، كما يؤكد على ضرورة انطلاق العلل التعليمية من استقرار كلام العرب المتواتر، وليس الانطلاق من اجتهادات النحويين في التعليل، فاجتهادهم باطل حسب ابن مضاء، لأنه لا حاجة لنا به، وبناء على ذلك لابد من تخليص النحو من تلك التعقيدات.

وإذا كان ابن مضاء أقر بهذا، فيما يتعلق بإشكالية التعليل في النحو العربي، فماذا يقول عن القياس خصوصاً إذا علمنا أن القياس لا ينفك عن التعليل فهما مترابطان؟ بصيغة أكثر دقة لماذا رفض ابن مضاء القياس النحوي؟ ما هو التعليل الذي يستند إليه في رفض القياس؟ وما هو البديل الذي يقدمه من خلال تأويله الخاص؟

3-19 إلغاء القياس تصور جديد يقدمه ابن مضاء

يستمد ابن مضاء فكرة إلغاء القياس في النحو العربي من المذهب الظاهري الذي يعد من بين مبادئه إلغاء القياس⁽¹⁾، ورفض كثرة التفريعات، وإذا كان القياس يقوم على أركان أربعة معلومة هي الأصل والفرع والعلة والحكم، فإن العلل ركن من القياس، لذلك فالدعوة إلى إلغاء القياس هي نفسها دعوة إلى إلغاء العلل النحوية مرة أخرى؛ لأن العلة ما هي إلا جزء من القياس وما هي إلا ركن من أركانه.

لقد كان ابن مضاء ظاهرياً متأثراً بالمبادئ العامة للظاهرية وبأصولها، لذلك حاول تطبيق هذه المبادئ الظاهرية على بنية النحو العربي، ومن ثم نقلها من مجالها الأصلي الذي هو الفقه كما سبقت الإشارة إلى ذلك إلى مجال آخر هو النحو، لذلك فالسهيلي مختلف - فيما يخص النحو وإشكالية التعليل - عن ابن مضاء، ولعل استحضار هذا الأخير وسيلة لتبيين موقف السهيلي من التعليل، على اعتبار أن الأشياء تعرف بأضدادها؛ لأن السهيلي يمارس التعليل والقياس في المسائل النحوية التي يدرسها، وقد ذكر ابن مضاء شروطاً محددة للقياس؛ بل نص على قيود كثيرة لإجراء القياس حسب مذهبه الظاهري، وفي ذلك يقول ابن مضاء: «فالشيء لا يقاس على الشيء إلا إذا كان

¹- ابن حزم الظاهري، الأحكام في أصول الأحكام، 55/7-56

حكمه مجهولاً والشئ المقيس عليه معلوم الحكم، وكانت العلة الموجبة للحكم في الأصل موجودة في الفرع»⁽¹⁾.

إن الوقوف عند ظاهر هذا النص قد يوحي بأنه لا يعترض ابن مضاء على القياس النحوي ولا ينكره، لأنه حدد الطريقة المعلومة في إجراء القياس والشروط الطبيعية لذلك وهي قياس شيء على شيء، فالشئ الأول يكون مجهول الحكم هو الفرع، وهو المقيس، والشئ الثاني يكون معلوم الحكم وهو الأصل وهو المقيس عليه، هذان الشرطان الأولان، أما الشرط الثالث فهو وجود نفس العلة في الأصل والفرع على قدم المساواة، أما الشرط الرابع والأخير أن تكون هذه العلة موجبة للحكم فيهما معاً؛ أي الأصل والفرع.

ينطلق ابن مضاء في إلغائه للقياس النحوي من مفهوم العلة وإشكالية التعليل بالنسبة إليه تقوم على أن علة الحكم الموجودة في الأصل ليست هي نفسها الموجودة في الفرع، وفي ذلك يقول: «والعرب أمة حكيمة، فكيف تشبه شيئاً بشيء وتحكم عليه بحكمه، وعلة حكم الأصل غير موجودة في الفرع»⁽²⁾.

يؤكد النص على مشابهة شيء بشيء لا يكون - بالفعل - إلا بوجود شيء مشترك جامع بين الأول والثاني، فالعقل والمنطق يؤكدان ذلك؛ لأننا لا نشبه شيئاً بشيء إلا لوجود صفة مشتركة بينهما، وهذه الصفة المشتركة هي العلة التي توجب الحكم الإعرابي لا بد أن تكون موجودة في الأصل والفرع معاً؛ وبما أن العرب أمة حكيمة فهذا القياس النحوي يخلو من الحكمة، وينطلق في ذلك من مثال جوهري في بنية النحو العربي «وهو إعراب الفعل المضارع»، ليثبت بذلك فساد القياس وفساد التعليل، ويبدأ بتعليل النحاة لإعراب الفعل المضارع، حيث يقول: «فإنهم يذهبون إلى أنه أعرب لشبهه بالاسم أو بعبارة أدق لقياسه على الاسم. فالاسم أصل في الإعراب والفعل فرع، وهي فرعية يأخذها الفعل لعلتين، لا لعلّة واحدة، أما العلة الأولى: فهي أن يكون شائعاً فيتخصص على نحو ما نعرف في الأسماء؛ فإن كلمة رجل تصلح لجميع الرجال: يذهب سوف يذهب.

¹ - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 134.

² - نفسه، ص: 134.

والعلة الثانية: لام الابتداء تدخل على المضارع، كما تدخل على الاسم، فتقول: «إن زيدا ليقوم»⁽¹⁾.

إن علة إعراب الفعل المضارع حسب النحاة هي مشابهته للاسم، فيقع موقع الاسم، وتدخل عليه لام الابتداء، وهذا القياس، بل التعليل يرفضه ابن مضاء ويعتبره زائدا لا فائدة فيه؛ لأن الفائدة بالنسبة إليه هو أن يكون الإعراب أصلا في الأسماء والأفعال على حد سواء، دونما حاجة إلى الفروع والأصول، فالنحاة في نظره قد أفسدوا النظام النحوي بما وضعوا من فروع وأصول وعلل وأقيسة.

وإذا كان هذا موقف ابن مضاء من القياس النحوي، والعلة النحوية، فإنه لم يكتف بهذه "الثورة" فقط، وإنما رفض أيضا على نظرية العامل، فلماذا ثار على هذه النظرية التي تعد الروح السارية المتحركة في بنية النحو العربي من بدايته إلى نهايته، بل من رفض العامل فقد رفض النحو أيضا؟

3-20 رفض العامل هو رفض للتأويل والتقدير

بما أن القول بالعامل النحوي يؤدي إلى تعدد التأويلات وكثرة التقديرات، فإن ابن مضاء دعا إلى إسقاط هذه النظرية من بنية النحو؛ لأنه - أي العامل - يؤدي إلى تقدير العديد من العوامل والمعمولات سواء المضمرة أو المحذوفة، لأن الحذف والإضمار صورة من صور العامل، ومظهر من مظاهر التأويل، لأن الحذف يقتضي تقدير المحذوف، وتقدير المحذوف لا يكون إلا عن طريق التأويل، وهذا ما أشار إليه نصر أبو زيد أيضا، حيث يقول: «ومعنى ذلك أن الإضمار والحذف مجرد وسائل تأويلية، وسائل فرعية بالنسبة للعامل الأداة التأويلية الكبرى في علم النحو»⁽²⁾.

يبدو من خلال هذا أن العامل هو مقولة ذات طبيعة تأويلية؛ وما الحذف والإضمار إلا مفهومان يندرجان تحت هذه المقولة الكبرى، لذلك فرفض العامل من قبل ابن مضاء هو رفض للتأويل أيضا، وهذا سبب استدعائه في هذا البحث، وقد أكد على هذا

¹ - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 134.

² - نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 203.

المعنى نصر أبو زيد في سياق آخر يقول فيه: «أن العامل مجرد تصور ذهني تأويلي، أو هو أداة تحليلية لبناء العلم»⁽¹⁾.

ويقول ابن مضاء في معرض إغائه لنظرية العامل، متأثراً في ذلك بالمذهب الظاهري «قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه، وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه، فمن ذلك ادعائهم أن الرفع والنصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعامل لفظي، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي [...] فظاهر هذا أن العامل أحدث الإعراب، وذلك بين الفساد»⁽²⁾.

فالعامل بالنسبة لابن مضاء يمكن الاستغناء عنه، بالرغم من إجماع النحويين على سلطته المتحكمة في معظم الأبواب النحوية، وجعل ما يحتكم إليه النحاة في ذلك مجرد ادعاء، والادعاء هو قول بلا دليل؛ لأن القول بالعوامل اللفظية والعوامل المعنوية هو قول فاسد وأن العامل لا يحدث الإعراب وهذا ظاهر بالنسبة لابن مضاء، لأنه يهتدي بأقوال الظاهرية ومبادئها التي تتمسك بظاهر النصوص دون تأويلها، ذلك التأويل الذي لا دليل عليه - حسب رأيه - فلا فائدة ترجى من هذه العوامل المقدرة سواء المضمرة أو المحذوفة، وسواء تعلق الأمر بنصوص القرآن الكريم، أو بنصوص كلام العرب،

وإن كانت نبرة التحذير والتشديد في الوعيد في نصوص القرآن الكريم أشد حسب ابن مضاء ويستند في ذلك إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، وفي ذلك يقول: «فأنت عندما تقرر أن هناك محذوفاً في القرآن الكريم فقد خالفت ووقعت في الحرام، فمن بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل قد تبين بطلانه فقد قال في القرآن بغير علم [...] ومما يدل على أنه حرام بالإجماع وعلى أنه لا يزداد في القرآن لفظ غير المجمع على إثباته وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هي أخرى؛ لأن المعاني هي المقصودة والألفاظ دلالات عليها ومن أجلها»⁽³⁾.

¹ - نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 198.

² - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 76-77.

³ - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 82.

إنه يضيق دائرة التأويل على النحوي، ويشدد عليه، بل يرهب ويرعب من حاول الاقتراب من نصوص القرآن الكريم بتأويلها، لأنه آنذاك سيقع في المحذور، بل سيقع في الحرام الذي يعاقب عليه ويكون آثماً، وكل ذلك لا شيء إلا لأنه ظاهري؛ لأن التأويل في نظره زيادة على النص سواء كانت هذه الزيادة لفظية أو معنوية فهي باطلة حسب اعتباره العقدية.

وبما أن ابن مضاء يرفض العامل، ويرفض ما يترتب عنه، وهو التأويل، فإنه يقترح بديلاً آخر من شأنه أن ييسر النحو العربي، وأن يخلصه من التعقيد الذي سببه نظرية العامل وما تجره من تأويلات؛ ومنه نستنتج أن ابن مضاء يمارس التأويل بطريقة عملية تطبيقية فهو وإن رفضه نظرياً فإنه لم يستطع التخلص منه عملياً، فهو وقع فيما فر منه، والتأويل الجديد البديل الذي يقترحه للعامل هو أن العامل هو المتكلم، حيث يقول: «وأما في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم، إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره»⁽¹⁾.

إن القول بأن العامل هو المتكلم ما هو إلا تأويل جديد قديم يقدمه ابن مضاء، وقد سبقه إلى ذلك ابن جني، لذلك فهو يردد ما قاله ابن جني⁽²⁾ بالحرف دون زيادة أو حذف، حيث يقول ابن جني: «وإنما قال النحويون: عامل لفظي وعامل معنوي ليدرك أن بعض العمل يأتي مسبباً عن لفظ يصحبه، كمررت بزيد [...]، فأما في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره، وإنما قالوا: لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ أو باشتمال المعنى على اللفظ وهذا واضح»⁽³⁾.

¹ - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 77.

² - تجدر الإشارة إلى أن ابن جني قال هو الآخر بأن العامل هو المتكلم، وقد سبق ابن جني ابن مضاء في ذلك، لكن ما تجب الإشارة إليه هي تلك الفروق الموجودة بينهما، حيث إن ابن جني أقر بالعلل ومارس التعليل النحوي بشكل مستفيض، وميز بين العلل على مستوى الوجوب والجواز، وميز بين مستوياتها الكلامية والنحوية والفقهية، ينظر ابن جني، الخصائص.

³ - ابن جني، الخصائص، 1/109-110.

إذن، القول بعاملية المتكلم كان قديما مع ابن جني، لكنه من باب الإنصاف العلمي فسياق عاملية المتكلم عند ابن جني يختلف عن عاملية المتكلم عند ابن مضاء؛ لأن الأول لا ينكر نظرية العامل، ولا يلغي العوامل اللفظية والعوامل المعنوية، وإنما ذكر ذلك في محاولة له لاستيعاب قول النحويين في العامل فهو يفسر النظرية ويؤولها ولا ينكرها كما فعل ابن مضاء؛ فآثار فعل المتكلم تظهر في تركيب الألفاظ وضم بعضها إلى بعض. لذلك فابن جني وإن قال بعاملية المتكلم فهو يبقى في صميم النظرية النحوية الأصلية،

بينما ابن مضاء حينما يقول بعاملية المتكلم فإنه يريد أن يهدم النحو العربي برمته، ويريد أن يستخف بأقوال حذاق النحويين في ذلك، لذلك نجده يكذبهم وينقص من آرائهم، بل يتهكم عليهم ويسخر منهم ويستهزئ بهم، حيث يقول: «لأنها - [نظرية العامل] - لا تستند على حق ولا على واقع، وما العامل، وما هذا الذي يقوله النحويون في مثل: ضرب زيد عمرا، إذ يزعمون أن ضرب عمل الرفع في «زيد»، والنصب في «عمرا» [...] وإنهم ليتورطون في أثناء ذلك في مشاكل كثيرة لا طائل تحتها، ولا مبرر لها»⁽¹⁾.

هذا باختصار أهم ما جاء به ابن مضاء، وأهم ما قاله في إشكالية التعليل النحوي وما يترتب عنها من مسائل نحوية أخرى شائكة كالقياس والأصول والفروع والعامل والحذف والإضمار والتقدير والتأويل...؛ حيث لاشك أنه سيثير ذلك حفيظة النحاة وسيؤجج قريحتهم النحوية التأويلية. وإن كان ابن مضاء رفض التعليل نظريا و أنكر القياس؛ فإن السهيلي على العكس منه يمارس التعليل والتأويل في جميع المسائل النحوية؛ وعليه فإنه بطريقة غير مباشرة يرد عليه، ويكشف عن رفضه لمزاعم ابن مضاء.

إذ سأحاول أن أتطرق إلى ما أدلى به أبو القاسم السهيلي في إشكالية التعليل النحوي والعلة النحوية، فكيف تتحدد العلة النحوية عنده؟ وما هي شروط التعليل بالنسبة إليه، خصوصا وأن السهيلي يتقصى التعليل تقصيا دقيقا في جميع مباحثه النحوية، كيف لا، وهو يقدم لنا تأويلية نحوية قوامها وعمودها الفقري هو التعليل؟

¹ - ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، ص: 61.

3-21 إشكالية التعليل النحوي عند السهيلي

اتخذت إشكالية التعليل عند السهيلي مظاهر نظرية و تطبيقية عملية تعلي من شأن التعليل و من دوره في الصنعة النحوية ،مثلما ورد في مقدمة "النتائج" و في مثلها ،وفي مقدمة "الروض" و في مثته ،كما أنها اتخذت مظاهر تطبيقية صرفة في "الأمالي" ، كما أجد ذلك في مسألة الممنوع من الصرف ،فكيف ميز السهيلي بين العلل الصحيحة و العلل الفاسدة؟ وهل كان هاجسه الرد على ابن حزم وابن مضاء في إطار نظام تعليلي تأويلي؟

3-22 التمييز بين العلل الصحيحة والعلل الفاسدة

إذا كان التعليل النحوي هو ضرب من إعمال العقل في المسائل النحوية، من خلال تكرار النظر ومعاودة التدبر في القضايا النحوية الشائكة، فإن السهيلي لا ينفك عن إعمال الفكر واستخلاص النتائج، فالسهيلي يميز العلة الصحيحة من العلة الفاسدة، إذ يقول: «العلة الصحيحة هي المطردة المنعكسة التي يوجد الحكم بوجودها، ويفقد بفقدانها»⁽¹⁾.

إن معيار صحة التعليل بالنسبة للسهيلي هي الاطراد، والاطراد يقصد به أن يجري الباب النحوي على مجرى واحد لا يختلف فيه، فيسير على وتيرة واحدة دون أن يختلف، وهذه العلة المطردة متى وجدت وجد الحكم معها في ذلك⁽²⁾؛ إذ نجد ابن الأنباري يقول: «الذي يوجد معه الحكم وتفقد الإخالة (أي: المناسبة) في العلة»⁽³⁾.

إنه قياس الطرد⁽⁴⁾ الذي الغاية منه تعميم الحكم على جميع أفراد الباب لعل واحدة، وإن كانت هذه العلة تنتفي في بعض النماذج؛ والسهيلي في ذلك يقبل بالعلة الصحيحة التي تقبل الطرد والعكس، ويرفض العلة الفاسدة، وفساد العلة بالنسبة إليه هو عدم قبولها العكس أو وقوعها في التناقض، لذلك فهو يدعو إلى اعتماد دروب التعليل الصحيح حتى لا ترد العلل النحوية على أصحابها، وفي ذلك يقول وهو يستعرض علل

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 20.

² - ينظر محمد الحباس، النحو العربي والعلوم الإسلامية، دراسة في المنهج

³ - ابن الأنباري، لمع الأدلة، ص: 110.

⁴ - ينظر محمد الحباس، النحو العربي والعلوم الإسلامية، دراسة في المنهج، وينظر عبد الفتاح الخطيب ، ضوابط الفكر النحوي.

النحويين في باب الممنوع من الصرف، ويعترض عليهم، إذ يقول: «وهذا الباب لو قصر على السماع، ولم يعلوه بأكثر من النقل عن العرب لانتفع بنقلهم، ولم يكثر الحشو في كلامهم، ولما تضاحك أهل العلوم من فساد تعليلهم حتى ضربوا المثل بهم، فقالوا: «أضعف من حجة نحوي»، وتعليلهم لهذا الباب يشتمل على ضروب من التهكم وأنواع من التناقض وفساد في العلل.

يتضح من خلال هذا أن السهيلي لا يقبل إلا بالتعليل الصحيح البعيد عن الحشو والكلام الذي لا فائدة تجنى من ورائه، ومنه تبين أن هناك مواضع نحوية يصلح فيها الاعتماد على السماع والاكتفاء به، وألا نتجاوز النقل عن كلام العرب، وهناك مواضع نحوية يكون فيها الاعتماد على القياس أفيد وأنفع، وعليه فالسهيلي لا يقبل أن يسخر من تعليقات النحويين، وإن كان البعض منهم يقدم تعليقات فاسدة تجعل أهل العلوم - الذين يتغيون العلمية والموضوعية، والتعليل العقلي المنطقي المبرر - يسخرون منهم، حتى بات يضرب المثل بضعف حجج النحويين وفساد تعليلهم⁽¹⁾؛ لأن عللهم واهية، قد تكون في بعض المواضع أوهى من خيوط العنكبوت، وقد تكون عللا متناقضة مثلما عللوا به في باب الممنوع من الصرف.

يتضح أن السهيلي يدعو إلى التعليل الصحيح المطرد الذي يقبل العكس، ويمارس التعليل في جميع المسائل النحوية وفي جميع القضايا النحوية⁽²⁾ أيضا، بل أجده يتقصى العلة النحوية تقصيا دقيقا مفصلا يقل نظيره؛ لأنها من مبتكرات فكره ونتائج نظره الخاص، كيف لا، وهو يعتبر العلل النحوية من أسرار هذه اللغة الشريفة، فهي علل لطيفة تخدم النحو ولا تعقده.

أستنتج من خلال ما سبق، أن السهيلي مارس التعليل النحوي في أعلى مستوياته ، وهذا ما أشار إليه أيضا، محمد المختار ولد أباه، حيث يقول: «أولى [- أي السهيلي -]

¹ - يعتبر فساد علل بعض النحويين من الأسباب التي جعلت ابن مضاء وابن حزم يثرون على العلل.

² - ينظر ما تم ذكره في مبحث المفاهيم التأويلية، مفهوم العلة عند السهيلي، فقد تم تقديم نماذج عملية تطبيقية للعلة النحوية عند السهيلي، فلينظر هناك، ص:.....

اهتماما كبيرا بالعلل، ولم يقتصر على الثوالت، بل واصل تساؤلاته التعليلية إلى أن وصلت إلى السوادس»⁽¹⁾.

هذه شهادة من قبل هذا الباحث في تاريخ النحو العربي، في حق السهيلي وما قدمه في إشكالية التعليل النحوي، فإنه تجاوز العلل الجدلية النظرية أو ما يسمى بالعلل الثوالت إلى العلل السوادس، فقد يتسلسل التعليل عند السهيلي إلى أكثر من ذلك. مثل ما ذكره في تعليله للممنوع من الصرف⁽²⁾.

واهتمام السهيلي بالتعليل والعلة النحوية وولعه بها ذكره أيضا ابن مضاء القرطبي، إذ قال: «وكان الأعم - رحمه الله - على بصره بالنحو مولعا بهذه العلل الثواني، ويرى أنه إذا استتبط منها شيئا فقد ظفر بطائل، وكذلك كان صاحبنا الفقيه أبو القاسم السهيلي على شاكلته - رحمه الله - يولع بها ويخترعها، ويعتقد ذلك كمالا في الصنعة وبصرا بها»⁽³⁾.

لقد لقبه ابن مضاء بالفقيه، وفي تلقبيه بهذا أكثر من دلالة، فهو يشير بذلك إلى تأثر السهيلي بعلل الفقهاء وبالتعليل الفقهي، وهذا اعتراف بعلمه، لكن السهيلي - ليس كما ذكر ابن مضاء - يخترعها ويبتكرها من عنده ويستخرجها من فكره، فهي علل نحوية نابعة من اجتهاده الخاص، فهو نحوي مؤول قبل أن يكون فقيها، وكفي ما ذكره السهيلي عن نفسه في مقدمة الروض الأنف: فقال: «وتعليل النحو، وصنعة الإعراب ما هو مستخرج عن نيف على مائة وعشرين ديوانا، سوى ما أنتجه صدري، ونفحه فكري ونتجه نظري، ولقنته عن مشيختي، من نكت علمية لم أسبق إليها، ولم أراحم عليها»⁽⁴⁾.

إن الخوض في العلل النحوية الصحيحة يعتبره السهيلي من كمال صنعة النحو الإعراب، ويتطلب استخراجها إعمال العقل والفكر والنظر، وهو بذلك - فالسهيلي -

¹ - محمد المختار ولد أباه، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ص: 251.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، صص 20-21.

³ - يقصد بذلك الأعم الشنتمري صاحب كتاب "النكت" في تفسير كتاب سيويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه، دراسة وتحقيق رشيد بلحبيب، ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، 137.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1/15.

يقول بطريقة ضمنية أن علل النحويين هي علل عقلية مستتبطة تشبه في ذلك علل المتكلمين.

3-23 العلة موجبة للعقل لمعلولها عند السهيلي

إن السهيلي لا ينكر التعليل ولا يقول بفساد علل النحويين، ولكن ينكر على النحويين الذين لا يتقنون التعليل ولا يجيدون الكشف عن العلل النحوية وسبر أغوارها، حيث يقول السهيلي: «كما تقول: الإسكار في الخمر علة التحريم، فهذا تعليل صحيح؛ لأن الحكم وهو التحريم يوجد بوجود السكر، ويعدم بعدمه، وكذلك سائر العلل الفقهية الصحيحة، والعلل العقلية في مذاهب القائلين بها، نحو العلم فإنه علة موجبة إيجاباً عقلياً للحكم، وهو كون العالم عالماً، ولا يتصور في العقل وجود العلة إلا موجبة لمعلولها، وعدمه واجب عند عدمها»⁽¹⁾.

يعقد السهيلي مقارنة بين العلل الفقهية عند الفقهاء، والعلل العقلية عند المتكلمين؛ لأن علل النحويين - كما سبق القول - تتأرجح بينهما، فحينما نقول أن الإسكار هو علة تحريم الخمر، فهذا الحكم يوجد بوجود السكر، وهذه الطريقة في التعليل عند الفقهاء تحيل على تعليل صحيح في المسائل الشرعية، وأن العلة موجبة للأحكام الشرعية، أما العلل العقلية عند المتكلمين مثل العلم بالنسبة للعالم فهي موجبة إيجاباً عقلياً للحكم، وهو أن العلم هو علة كون الواحد منا عالماً، ومن ثم نستنتج سواء العلل النحوية أو العلل الفقهية أو العلل العقلية فهي علل موجبة، لكن ما هو المقصود بالإيجاب في ذلك؟

لا أحتاج إلى كثير من التقرّيش - بلغة السهيلي - والتفتيش لكي أحصل على الجواب الشافي، فالسهيلي يذكر ذلك بشكل صريح، حيث يقول: «وهذا الإيجاب ليس بإيجاب عقلي ولا إيجاب شرعي، ولكنه إيجاب لغوي اقتضته اللغة، فصار أصلاً ينبني عليه»⁽²⁾.

إن السهيلي ضبط العلة الموجبة في النحو أو في الفقه أو في الكلام، فقال إنه إيجاب لغوي لا غير اقتضته اللغة، ومعنى ذلك أننا حينما نقول بأن العلم هو الذي يوجب

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 20.

² - نفسه، ص: 20.

العالم عالما فمرد ذلك إلى اللغة وإلى الاشتقاق اللغوي، فلفظة عالم مشتقة من العلم، ولا يسمى عالما حتى يقوم به أي علم، ومنه في صفة الجهل تتقدم على صفة العالم، لأن الإنسان يكون جاهلا، وحينما يأخذ علما معينا يصبح عالما، فالعلم هو علة كون الإنسان عالما، وبذلك فهذا الإيجاب ليس إيجابا شرعيا كما عند الفقهاء؛ لأن معرفة علة الحكم الشرعي يصعب الإحاطة بها، لأن الإنسان لا طاقة له في معرفة المقاصد التي لم يصرح بها الله سبحانه وتعالى، فإننا لا ندري ذلك ومعرفة الإنسان في هذا المجال قاصرة،

وهذا الإيجاب أيضا ليس إيجابا عقليا كما يقول به المتكلمون خصوصا في مبدئهم الأساسي، ألا وهو قياس الغائب (عالم الغيب) على الشاهد (عالم البشر) أو قياس الغائب الذي هو الله سبحانه وتعالى على الشاهد الذي هو الخلق ومنه الإنسان، ومثال ذلك صفة «العلم» وعلاقتها بالعالم، فعلم الله سبحانه وتعالى وكونه عليما، ليس هو علم الإنسان وكونه عالما، فلا يشتركان إلا في اللفظ، إلا في الاشتقاق اللغوي، نعم، يشتركان في اللغة فقط وإلا فالبون بينهما كبير وبعيد ما بعدت السماوات والأرض، بل لا مجال للمقارنة بينهما؛ لأنه لا مقارنة مع وجود الفارق، لذلك فهو إيجاب لغوي كما قال السهيلي رحمه الله؛ وبعد أن حدد السهيلي العلة النحوية؛ فكيف طبقها في نظامه النحوي التعليلي التأويلي؟

3-24 تعليل السهيلي للإضافة وعلة بناء الحروف

لا يقبل السهيلي من العلل النحوية إلا ما كان تعليلًا صحيحًا، ومعيار الصحة بالنسبة إليه الطرد والعكس، وفي هذا السياق يمكن أن أذكر تعليله للإضافة، وفي ذلك يقول: «ومن علل النحو ما يطرد وينعكس فيتبين صحتها، كالإضافة فإنها علة الخفض، يوجد بوجودها ويعدم بعدمها، وكالتضمن لمعنى الحرف في الأسماء، فإنه موجب للبناء مطردًا ومنعكسًا؛ أي إن عدم التضمن للحرف، يعدم معه البناء في الاسم»⁽¹⁾.

فمتى وجدت الإضافة وجد الخفض معها، ومتى وجد الخفض وجدت الإضافة معه؛ لأن الإضافة أصل في الخفض، فعدم الخفض معناه عدم الإضافة، كما أن علة بناء الأسماء مشابهة الحرف أو تضمنها معنى الحرف، فالبناء موجب للأسماء في هذه الحالة، فمتى وجد اسم تضمن معنى الحرف وجد معه البناء، لأن البناء أصل في الحروف،

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 20.

فالحروف كلها مبنية، كما أن الأسماء كلها معربة في الأصل، وما خرج عن أصله آنذاك يسأل عن علته. فهل يمكن اعتبار رفض التعليل الفاسد هو إنكار للتعليل النحوي عند السهيلي؟

3-25 رفض التعليل الفاسد ليس إنكارا للتعليل النحوي

من خلال استقراء مدونة البحث، ومن خلال تقصي العلة النحوية عند السهيلي، فقد تبين لنا أن السهيلي ليس من المنكرين للعلّة النحوية كما هو الشأن عند أصحاب المذهب الظاهري، فهو لا يرفض التعليل النحوي الصحيح، وإنما يرفض تلك التعليلات الفاسدة التي يقدمها بعض النحاة، لبعض المسائل النحوية الشائكة والمعقدة، فيكون التعليل سبيلا لتوضيحها وبيانها ومن ثم تسهيلها وتبسيطها، وهذا عكس ما يدعيه بعض الباحثين⁽¹⁾، ومن ذلك فالسهيلي يرفض تلك التعليلات المتناقضة الفاسدة التي يسوقها النحويون في باب الممنوع من الصرف، إذ وضعوا في ذلك ضوابط وقيودا عديدة من شأنها أن تعلل علة المنع من الصرف، وفي ذلك يقول: «وأما علة امتناع الاسم من الصرف ففيها ما ذكرناه من الفساد والمناقضة، أما الفساد في العلة، فعدم الاطراد فيها والانعكاس، أما عدم الاطراد، فإننا قد نجد الاسم مضارعا للفعل لفظا ومعنى وعملا ورتبة، وهو مع ذلك يدخله الخفض والتثوين، كضارب ونحوه، فإنه فيه لفظ الفعل ومعناه، ويعمل عمله، وهو تال للاسم ووصف له، ثم لم يمنعوه الخفض والتثوين، ومن ذلك

¹ - ينظر، جهود نحاة الأندلس في تيسير النحو، لفادي صقر أحمد عسيبة، الفصل الرابع: الثورة على العلل النحوية ورفض نظرية العامل، حيث جعل هذا الباحث السهيلي ممن ثاروا على العلل النحوية، وممن هاجموا هجوما عنيفا وممن ضيقوا دائرة التعليل، وممن رفضوا العلة النحوية نظريا، وممن اقتربوا من موقف ابن مضاء الداعي إلى التخلص من العلل الثواني والثالث، وكفى بهذا باطلا ينزل بالإمام السهيلي، نعم، إنه قول باطل في حق السهيلي، كيف لا، وهو يمارس التعليل عمليا وتطبيقا ويصرح به نظريا في مقدمات كتبه سواء في نتائج الفكر أو في الروض الأنف، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فلينظر، ص: 129 لمعرفة تفاصيل هذا الهجوم الخطير على السهيلي في باب العلة النحوية عند هذا الباحث، فلا يجب تقويل السهيلي ما لم يقله سواء ضمنا أو إشارة أو قولاً صريحا.

مسلمة، فإنه قد اجتمع فيه الوصف والتأنيث وهو مع ذلك منصرف، ومن ذلك السفسير والبندار قد اجتمع فيه العجمة والزيادة ثم هو منصرف، فهذا كسر العلة»⁽¹⁾.

يقدم السهيلي في هذا النص استقصاء بعض النماذج التي خالفت القواعد النحوية في باب الممنوع من الصرف، فالنحاة وضعوا مجموعة من الضوابط لضبط هذا الباب وحصره، إلا أن السهيلي قدم مجموعة من النماذج التي تجاوزت تلك القواعد الأصلية ولم تتضبط لما قاله النحاة، لذلك فالسهيلي يحكم على تعليلاتهم بالفساد دون المناقضة لأنها ليست مطردة ولا تقبل الانعكاس، وهو إذ يحكم على تعليل النحويين بالفساد فهو لا يرفض التعليل النحوي ولا ينكر العلة النحوية في حد ذاتها كمفهوم مجرد، لا يرفضه لا من قريب ولا من بعيد، لا بشكل نظري ولا بشكل عملي تطبيقي؛ لأن السهيلي يقدم تعليلًا جديدًا للممنوع من الصرف، وهو يراه مطردًا ومنعكسًا ومن ثم توفرت فيه شروط العلة النحوية الصحيحة، وفي ذلك يقول: «وإذا ثبت ما قدمناه، فالمانع من صرف الأسماء استغناؤها عن التنوين الذي هو علامة الانفصال، وإشعار بأن الاسم غير مضاف إلى ما بعده، ولا متصل به، وليس دخول التنوين في الأسماء علامة للتمكن كما ظنه قوم»⁽²⁾.

فالتنوين حسب السهيلي هو علامة الانفصال، لذلك فالأسماء الممنوعة من الصرف، فعلة منعها هو استغناؤها عن التنوين، فهي لا تحتاج إليه، وليس التنوين علامة للتمكن كما قال سيبويه. وإذا كان التنوين حسب السهيلي هو علامة الانفصال، فما هو التعليل الذي يسوقه؟ وماذا يقصد بعبارة التنوين علامة الانفصال؟

3-26 التنوين علامة الانفصال

لقد أكد السهيلي غير ما مرة على أن التنوين علامة الانفصال، سواء في «نتائج الفكر»، أو في «الأمالي»، وتأكيد السهيلي على ذلك يؤكد تشبثه بتعليله وبتأويله، لذلك أجده يقول: «ومما يدل على أن التنوين ليس هو علامة للتمكن، وإنما هو علامة للانفصال، قولهم: حينئذ، ويومئذ، فنونها لما أرادوا فصل «إذ» عن الجملة، وتركوا التنوين حين قالوا: إذ زيد قائم، ولما أضافوا الظرف إلى الجملة، وليس في الدنيا اسم أقل

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 20.

² - نفسه، ص: 24-25.

تمكننا من إذ، ولا أشبه منها بالحرف، نعم، وقد تكون حرفا محضا، بمعنى «أن» في نحو قوله تعالى: {ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم} ⁽¹⁾ جعلها سيبويه ههنا حرفا ولم يجعلها ظرفا، كما فعل غيره ⁽²⁾.

فالدليل على أن التتوين علامة الانفصال، هو الأمثلة التي قدم، فحينما انفصلت "إذ" عن الجملة تم تتوينها. و «إذ» هذه تشترك بين الاسمية والحرفية وهي بذلك أقل تمكننا، بل أكثر من ذلك قد تكون حرفا محضا بعيدا كل البعد عن الاسمية الشاهد القرآني، فسيبويه اعتبرها حرفا وليس اسما ولا يكتفي السهيلي بهذا التأويل المعلل، ولا يتوقف عند هذا الحد، وإنما يسترسل في التأويل المعلل حيث يقول: «ومما يدل على أنها علامة فصل سقوطها في الوقف، إذ السكوت مغن عنها، وأقوى في الدلالة على الفصل الاسم منها» ⁽³⁾.

إن هذه النون تسقط في الوقف حيث يتم الاستغناء عنها في ذلك، وهذا دليل قوي على أن التتوين هو علامة الانفصال.

وعليه؛ فإن السهيلي حينما يؤول التتوين تأويلا نحويا دلاليا معطلا يتأسس على الانفصال كمقابل للاتصال، فإنه يكشف عن هذه العلل الخفية غير المكشوفة، لذلك أجده كثيرا ما يوظف لفظة السر للدلالة على هذه العلل سواء النحوية أو الدلالية الخفية، ومثال ذلك تلك العناوين التي يرددها، والتي تتضمن سر المسألة النحوية، من قبيل «في أسرار العدل» ⁽⁴⁾، و«في الأعلام المؤنثة وسر تجردها من التتوين» ⁽⁵⁾ وغيرها كثير؛ فكيف يعلل السهيلي رفضه لثنائية الخفة والنقل المعتمدة من قبل النحاة لتعليل المسائل النحوية الشائكة؟

¹ - الزخرف، الآية: 39.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 25.

³ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 26.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 34.

⁵ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 31.

3-27 الخفة والنقل آلية تعليلية موسعة مرفوضة

يرفض السهيلي تعليلات النحاة، ويعتبرها فاسدة، وفسادها راجع إلى عدم الاستناد إلى دليل عقلي أو واقعي، ومن ذلك رفضه لتعليل النحويين الذي يتأسس على ثنائية الخفة والنقل لحل العديد من المسائل النحوية المعقدة، وفي ذلك يقول: «فإن قالوا: الفعل أثقل من الاسم، والعجمي أثقل من العربي، والمؤنث أثقل من المذكر، والجمع أثقل من الواحد، فإذا اجتمع في الاسم من هذه ثقلان منع ما منعه الفعل من الخفض والتنوين، فالنقل هي العلة، وهو قول إمامهم وزعيمهم أبي بشر رحمه الله»⁽¹⁾.

إن ما ذكره السهيلي في هذا السياق المتعلق بالخفة والنقل، هو قول إمام صنعة النحو والإعراب أبي بشر سيبويه رحمه الله، فهو الذي قال بهذا وتبعه في ذلك الكثير من النحويين الذين أتوا بعده، فقد جعل النقل علة لتعليل مجموعة من القضايا النحوية⁽²⁾، فتجنب النقل والرغبة في تحقيق الخفة هي مبادئ مؤطرة للممنوع من الصرف، فالاستئصال لجأ إليه لتعليل ذلك، إلا أن السهيلي يرفض هذا الطرح ويعترض عليه بالأدلة العقلية والأمثلة الواقعية،

وهذا دأبه في جميع المسائل والقضايا والمباحث النحوية، حيث يقول في هذا السياق: «فيقال لهم: أثقل حسي هو أم ثقل عقلي؟ فإن أردتم ثقلاً يدرك بالحس إما بحاسة اللسان وإما بحاسة السمع، فلاشك أن فرزدقا وشمردلا ومسحنكا وحلكوكا واشهيبابا أثقل من زينب وسعاد وحسنا، وإن عنيتم ثقلاً عقلياً يدرك بالقلب ويوجد في النفس، فلاشك أن قولك: هم وغم وسخط [...] أثقل على النفس أن تسمعه من حسناء وكحلأ [...]، فهذا الثقيل منصرف وهذا الخفيف غير منصرف، ولا يتصور في العقل ولا في الوجود ثقل خارج عن هذين النوعين: العقلي والحسي»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 22.

² - يمكن أن أذكر مثالا على ذلك، تقسيم النحاة لأقسام الكلم اسم وفعل و حرف، إذ جعلوا الفعل أثقل من الاسم، وكذلك ما يتعلق بمقولاتي العدد (المفرد و المثنى و الجمع) و النوع (التذكير و التأنيث)...

³ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 22-23.

يحصّر السهيلي الثقل في نوعين أساسيين لا ثالث لهما وهما: الثقل العقلي وهو ذلك الثقل الذي يدركه العقل فتتأثر به النفس، والثقل الحسي هو الذي يدرك بحاسة اللسان حين النطق به، فيجد اللسان صعوبة وثقلا إذا أراد النطق بذلك، أو يدرك بحاسة السمع، فتستثقله حاسة السمع، لأنه لا تستسهله حين سماعه، بل تجده ثقيلًا، فهذا عن الدليل العقلي الذي يحسم مسألة الثقل المتحكم في الممنوع من الصرف، أما الأمثلة الواقعية التي يعرضها السهيلي فهي تؤكد ما ذكره في استدلاله العقلي.

مثل "مسحنكا" فهي ثقيلة في النطق، وثقيلة حين سماعها، ورغم ثقلها الحسي فهي منصرفة، أما "سعاد وزينب"؛ فرغم خفتها في النطق، وخفتها على السمع إلا أنها غير منصرفة، أما "هم وغم"، فهي ثقيلة ثقلا عقليا، لأن النفس تثقلها الهموم والأحزان ورغم ذلك فهي منصرفة، "حسناء ونجلاء وروضة غناء" فهي خفيفة على النفس، بل تطرب لها النفس وتأنس بها، ورغم ذلك فهي غير منصرفة.

فلننظر كيف يمارس السهيلي التأويل المعلن ومؤسس لذلك الثقل الذي حصّره في نوعين: هما الثقل العقلي والثقل الحسي. وهذا ما جعل السهيلي يحكم باضطراب النحويين في تعليل الممنوع من الصرف، فكيف ذلك؟

3-28 اضطراب النحويين في تعليل الممنوع من الصرف

يقر السهيلي بأن النحويين اضطربوا في هذا الباب اضطرابا كبيرا، حيث يقول: «ومن التحكم قصرهم التعليل على علتين فصاعدا، فهلا كان أقلّ العلل ثلاثا أو واحدة، فلم يكشفوا في ذلك عن نية ولا نبهوا فيه على حكمة»⁽¹⁾.

فالسهيلي يتساءل، وأتساءل أنا معه، لماذا حصر النحويون علة الممنوع من الصرف في علتين فقط، فلماذا هذا العدد دون غيره؟ لماذا لم يعللوا ذلك؟ ولم يكشفوا عن أسرار هذا الأمر؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 23.

إن الاهتمام بالتعليل النحوي وبالعلة النحوية؛ فجميع النحويين يلتفتون إليها ويعملون على كشفها، وفي ذلك يقول السهيلي: «أن عقولهم متفقة على الالتفات إلى هذه العلة والاعتبار بها»⁽¹⁾.

إن عقل العربي سواء كان متكلماً ناطقاً بالعربية سليقة، أو كان نحويًا يؤصل لهذه اللغة، فإن الالتفات إلى العلة والاهتمام بها والاعتداد بها هو شيء بالتساوي بينهما. لكن ليس كل العلة هي مقبولة وصحيحة، وإنما هناك بعض العلة التي تخالف الطبع، ولا ترتاح إليها النفس، لذلك يقول السهيلي في سياق آخر: «لرأى هذا القول مما تلفظه الأذهان، وتمجه الآذان، وتقذره الطباع، وتعافه النفوس»⁽²⁾.

وعليه، فالتعليل الصحيح ما غابت عنه هذه السلبيات، وتوفر فيه شرط القبول و الترحيب، لكن الخوض في التعليل النحوي يتطلب الخوض في الشرح والتفسير من أجل بناء التأويل، لذلك يشكل التفسير جسراً معرفياً مهماً يربط بين التعليل والتأويل؛ حيث لا يمكن حصول هذا الأخير إلا بعد استيفاء التفسير كل مستلزماته، لذلك أجدني مطالبة بالوقوف عنده تحديداً وتأصيلاً وتقسيمًا.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 24.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 24.

من التفسير إلى التأويل

4-التفسير: تعريف وتحديد

لقد أصبح من الواضح في الدراسات الإبيستمولوجية الحديثة أهمية المفاهيم⁽¹⁾ في بناء العلم، على اعتبار أن لكل علم مفاهيمه الخاصة به، ومما لاشك فيه أن التحديد اللغوي للمفهوم لا يقل أهمية وإنتاجية وخصوبة عن التحديد الاصطلاحي، فوعيا مني بأهمية ذلك في بناء العلم وبناء النظريات المرتبطة يصبح من اللازم علي أن أحدد المفهوم في المعاجم اللغوية، ثم المعاجم الاصطلاحية المتخصصة، وكل هذا قبل الخوض في الإشكالات المركزية المرتبطة بموضوع البحث، من قبيل: لماذا تم تجاوز التفسير⁽²⁾ واعتماد التأويل كبديل إجرائي ومنهجي في تأويلية السهيلي؟ وما الفرق بين التفسير والتأويل؟

4-1 التحديد اللغوي لمفهوم التفسير

يعد مفهوم التفسير مفهوما إجرائيا مهما في بحثي، ويحتل مكانة متميزة داخل موضوع البحث، نظرا لما يتيح هذا المفهوم من مجالات معرفية لا تبقى في حدود التفسير وإنما تحتاج إلى التأويل، ولأن مفهوم التفسير لا يستطيع تقديم إجابات لتلك الإشكالات فيكون الانفتاح على التأويل هو الحل الأنجع، فكيف يتحدد التفسير لغويا؟.

ويتخذ مفهوم التفسير في المعاجم اللغوية المعنى التالي: « فسر: الفسر: البيان، فسر الشيء يفسره، بالكسر، ويفسره، بالضم، فسرا وفسره: أبانه، والتفسير مثله، ابن الأعرابي: التفسير والتأويل والمعنى واحد، وقوله عز وجل: "وأحسن تفسيراً"؛ الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المرد عن اللفظ المشكل،[..] و الفسر نظر الطبيب إلى الماء، وكذلك التفسرة[..]»⁽³⁾.

¹- محمد مفتاح؛ المفاهيم معالم؛ نشر المركز الثقافي العربي؛ الدار البيضاء،

²- تجدر الإشارة إلى أن السهيلي يوظف مفهوم التفسير في متونه لكن بنسبة نقل عن مفهوم التأويل ، كما يستحضر تلوينات محصورة من التفسير ، مثل عبارة "تفسير التفسير" و "تفسير اللفظ" و "تفسير المعنى" و " التفسير الذي يحتاج إلى تفسير"، ينظر "الروض الأنف" 2|95. و "الأمالى" ص50-51 ، كما تشير بعض المصادر أن السهيلي اشتغل على تفسير القرآن الكريم، وله تفسير سورة يوسف مخطوطة في خزانة القرويين بفاس .

³-ابن منظور ، لسان العرب،11|180.

يشير مفهوم التفسير لغة إلى معاني البيان والكشف والإظهار، ويقارن ابن منظور بين الفسر والتفسير، فما هو الفرق بين التفسير والفسر؟

4-2 التفسير والفسر

إن ابن منظور لا يضع فرقا بين التفسير و الفسر؛ لأنه جعل الفسر بمعنى التفسير فهو مثله يدل على البيان.

لقد اعتمدت في هذا المبحث بشكل أساسي على كتاب "البرهان في علوم القرآن" في هذا المبحث، هو أن الإمام الزركشي في "كتابه البرهان في علوم القرآن" ضمن العديد من أقوال المفسرين المتفرقة فهو يستحضر جميع الأقوال السابقة عليه؛ فهو يضم ويجمع كل ما تفرق عند غيره؛ وبما أنه مصدر مهم من مصادر العلوم المرتبطة بالقرآن؛ وبما أن أغلب المصادر الأخرى تكرر بطريقة أو بأخرى ما ذكره الزركشي؛ فإنني سأقتصر عليه لتجنب التكرار؛

يقول الزركشي في ذلك: «فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به، ويقال: فسرت الشيء أفسره تفسيرا، وفسرته أفسره فسرا، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، وبمصدر الثاني منها سمى أبو الفتح بن جني كتبه الشارحة الفسر»⁽¹⁾.

أشار الزركشي إلى أن المزيد من الفعلين هو الشائع الكثير التداول والاستعمال، أي: «فسرت» وليس «فسرت» والدليل الذي يسوقه على ذلك أن كتب ابن جني اعتمدت ذلك، كما أستنتج أن مفهوم الشرح قريب من التفسير، وإن كان الشرح يرتبط بشكل كبير بالكلمات المفردة خصوصا في المعاجم اللغوية فهي تشرح الكلمات ولا تفسرها، عكس التفسير الذي يرتبط بالعبارات ومعانيها، لكن هذه المعاني تكشف عن نفسها بطريقة مباشرة، واضحة، لا نحتاج معها إلى التأويل الذي يكون خفيا غير مباشر وغامضا ويحتاج معه المؤول آنذاك إلى جهد عقلي وبعد النظر وعمق التدبر للوصول إلى استنباط تلك المعاني البعيدة.

¹ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 141/2.

وإن كان التفسير مرتبطاً بالكشف والإظهار؛ فإن البعض يربط ذلك بالسفور الذي معناه الظهور، وفي هذا المعنى يقول الزركشي: «وقال آخرون: هو مقلوب من «سفر» ومعناه أيضا الكشف؛ يقال: سfert المرأة سفورا، إذا ألفت خمارها عن وجهها، وهي سافرة، أسفر الصبح: أضاء»⁽¹⁾.

يبدو أن معنى الكشف والإظهار مأخوذ من السفر، إذا كان هذا يلخص المعاني اللغوية المرتبطة بمفهوم التفسير، فكيف يتحدد التفسير اصطلاحاً؟

4-3 التحديد الاصطلاحي للتفسير

أما التحديد الاصطلاحي للمفهوم في المعاجم الاصطلاحية، فإنه حسب التعريفات هو: «في الأصل: هو الكشف والإظهار، وفي الشرع: توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة»⁽²⁾.

يشترط بناء على هذا التحديد الاصطلاحي للتفسير، أن تدل الألفاظ دلالة ظاهرة على معانيها دونما حاجة إلى تأويل، ويظهر أن التفسير يعنى بالآيات القرآنية من حيث معناها وسبب نزولها. كما يشير النص إلى التحديد اللغوي أيضا المرتبط بالكشف والإظهار.

وبشكل دقيق فإن الزركشي يحدد هذا المفهوم بقوله: «هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها، وعامها ومطلقها ومقيدتها ومجملها ومفسرها»⁽³⁾.

يتضح أن التفسير يهتم بكل ما يتعلق بالآيات القرآنية من حيث ما هو مأثور، لا يجوز القول فيه بالرأي مثل المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والسور المكية والسور المدنية وغير هذا، ثم يضيف الإمام الزركشي بعض العناصر الأخرى التي يهتم بها

¹ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 147/2.

² - السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، باب الناء فصل الفاء، ص: 69.

³ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 148/2.

التفسير؛ إذ يقول في ذلك: «وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها ووعدا ووعيدها، وأمرها ونهيها وعبرها وأمثالها؛ وهذا الذي منع فيه القول بالرأي»⁽¹⁾.

فالتفسير يهتم أيضا بالأحكام الشرعية من الحلال والحرام، والقول في هذه الأمور لا يجوز فيه القول بالرأي، أي القول بالتأويل.

يتبين لنا أن هناك يحتاج إلى الكشف والبيان، فحينما نكشف عنه بلفظ آخر يبين معناه بشكل يسير وسهل نكون آنذاك قد أنجزنا التفسير وحققناه⁽²⁾.

ولا يكتفي أبو البقاء بهذا التحديد، بل يضيف مستوى آخر في التفسير، إذ يقول فيه: «وهو اصطلاحا علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التركيبية، وتفسير الشيء: لاحق به ومتم له وجار مجرى بعض أجزائه، قال أهل البيان: «التفسير هو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره»⁽³⁾.

أثار أبو البقاء العديد من الأدوار التي يقوم بها التفسير، منها ما يتعلق بالأحكام الشرعية ومنها ما يتعلق بالقراءات ومنها ما يتعلق بالمعاني والدلالات. وعليه يكون التفسير شيئا تابعا للألفاظ والعبارات فهو يوضح معناها ويتم دلالتها. أما تعريف أهل البيان الذي ساقه أبو البقاء الكفوي، فإنه لا يرتبط بعلم البيان كفرع من فروع البلاغة العربية، وإنما يمكن تعميم ذلك التعريف على مفهوم التفسير بصفة عامة دون الاختصار على علم البلاغة؛ لأن التفسير - بالفعل - نقوم به لإزالة اللبس وإزاحة الخفاء وإنجاز الكشف والإظهار والبيان، ويضيف الكفوي أنواعا متعددة من التفسير، لكن نؤجل التعرض لها إلى حينها.

¹ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 148/2.

² - ونظرا لأهمية هذا المفهوم داخل البحث، لأنه يشكل شعاعا ضمن دائرة الموضوع فإنه حتم علي أن أتبع هذا المفهوم في الكشافات الاصطلاحية الأخرى، وأبو البقاء الكفوي يحدد التفسير بقوله: «التفسير: الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل»، الكليات، ص 216-217.

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، 216-217.

وتجدر الإشارة أن أبا علي التهانوي يتجاوز هذه التحديدات الاصطلاحية ، ويخوض في تحديد الأصوليين والفقهاء لمفهوم التفسير، وبالتحديد فإنه يبين الفروق الدقيقة التي تفصل التفسير عن التأويل¹، إلا أن هذا لا يمنع من أن نقتطع تعريفا دقيقا يذكره أبو علي على لسان الماتريدي، ويقول في ذلك: «التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا أو الشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي»⁽²⁾.

إن التفسير حسب هذا التحديد الاصطلاحي لا يقبل الاحتمال أو الترجيح أو الظن، وإنما يقتضي التفسير القطع في معاني العبارات والجزم بشكل قاطع بأن المراد من الألفاظ هو تم الخروج إليه عن طريق التفسير، ويشترط في تفسير تلك العبارات بتلك المعاني دون غيرها وجود أدلة قطعية تدل على ذلك.

وخلاصة القول فالتفسير علم يبحث فيه المفسر عن دلالات الآيات القرآنية بغية الوقوف على مراد الله تعالى بحسب طاقة الإنسان البشرية. لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في هذا السياق هو : ما علاقة التفسير النحوي بالتفسير اللغوي؟

4-4 التفسير اللغوي والتفسير النحوي

إن التفسير اللغوي يفتح الباب شرعا لأصحاب اللغة من أجل تفسير القرآن الكريم، فاللغويون وجدوا المجال خصبا والحبلى ممدودا من أجل الوقوف عند معاني ألفاظ القرآن الكريم؛ لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وما يسوغ التفسير اللغوي للنص القرآني، وفي هذا قال الإمام الزركشي: «ولهذا قال بعضهم: في جواز تفسير القرآن بمقتضى اللغة روايتان عن أحمد وقيل: الكراهة تحمل على من يصرف الآية عن ظاهرها إلى معان خارجة محتملة، يدل عليها القليل من كلام العرب، ولا يوجد غالبا إلا في الشعر ونحوه، ويكون المتبادر خلفها»⁽³⁾.

¹ - وقد سبق القول إلى تأجيل التعرض لذلك إلا بعد الفراغ التام من تحديد التفسير وتحديد التأويل أيضا، ثم بعد ذلك

نعرض للفصل بينهما

² - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 491/2-492-493.

³ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 160/2.

يتبين أن تفسير النص القرآني عن طريق اللغة له شروط تقيد من قبيل أن تدل عليه لغة العرب، ثم توفر شرط الكثرة الشائعة، وألا يقتصر ذلك على الشعر فقط، وألا يتبادر إلى الذهن خلاف تلك المعاني.

أما التفسير النحوي؛ فهو يقف عند الآيات القرآنية بهدف إعرابها، وتبيين وجوه الصنعة النحوية فيها، والكشف عن الآيات الخلافية التي خالفت قواعد النحاة وأصولهم، فالتفسير النحوي يقوم على أساس النحو؛ وتوجد العديد من التفاسير التي اعتمدت النحو أساساً لتفسيرها⁽¹⁾.

فهل يقتصر الأمر على التفسير اللغوي والتفسير النحوي، أم أن الأمر يتجاوز ذلك إلى أنماط أخرى من التفسير، كالتفسير بالمقتضى فماذا يقصد به؟

4-5 التفسير بالمقتضى

يقصد به التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من الشرع، فالتفسير بالمقتضى هو المرحلة الأخيرة في التفسير والمرحلة الأولى في التأويل، بمعنى نهاية الاشتغال بالتفسير وبداية الاشتغال بالتأويل، فحينما يتم استنفاد التفسير ولا نستطيع معه الوقوف على المراد، فإننا آنذاك نضطر إلى التأويل ونحتاج إليه احتياجاً؛ لأن التفسير لم يعد كافياً، وفي هذا يقول الإمام الزركشي: «وعلى هذا قال بعض أهل الذوق: للقرآن نزول وتنزل، فالنزول قد مضى والتنزل باق إلى قيام الساعة، ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كل واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى»⁽²⁾.

إذن، القول بمقتضى الرأي بحسب ما تقتضيه العبارات، والاجتهاد في استنباط المعاني والأحكام والدلالات هو هدم للتفسير وبناء لصرح التأويل، وإن اختلف العلماء في قضية القول بالرأي في القرآن؛ لأن هناك أحاديث كثيرة ظاهرها كما قال العلماء المنع، وباطنها أخذ كامل الحيلة ومنتهى الحذر في التعامل مع النص القرآني، لأنه نص مقدس

¹ -المحرر الوجيز لابن عطية والدراسة التي أنجزت حوله العنونة بالدرس النحوي لابن عطية من إنجاز محمد خليل المليطان.

² - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 161/2.

لا يجوز فيه الزيادة أو الحذف أو القول عليه بما لم يقله بغير دليل عقلي أو دليل شرعي أو غيرها من الأدلة.

فالوعيد الشديد يتعلق بمن قال بغير علم، أما من قال بعلم في القرآن فالأمر يختلف، أما الحديث الثاني، فإن الزركشي يورد كلاما للبيهقي في «شعب الإيمان»، يقول فيه: «هذا إن صح، فإنما أراد - والله أعلم - الرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه، فمثل هذا الذي لا يجوز الحكم به في النوازل وكذلك لا يجوز تفسير القرآن به»⁽¹⁾.

بناء على ما سبق، فإن الرأي إذا كان مدعما بالأدلة فإنه يجوز تفسير القرآن الكريم به، وهذا هو مدخل أهل التأويل⁽²⁾، وأصل من أصولهم في تأويل النص القرآني.

ويبقى التفسير بالرأي أي بالاجتهاد عن طريق الاستنباط وانتزاع المعاني المقصودة انتزاعا حسنا. فهذه الطريقة في التفسير هي منهج النحويين في التعامل مع النص القرآني بغية تفسير كلام الله سبحانه وتعالى وحتى لا يفهم من عبارة التفسير بالرأي أنه مرحب بجميع الآراء، وأن هذا النوع من التفسير يفقد إلى قوانين تضبطه وتقننه، فإن التفسير بالرأي له شروط وضوابط محددة يلزم على المفسر الالتزام بها، والانضباط لها، حتى لا يزيغ في تفسيره، فما هي، إذن، الفروق الموجودة بين التفسير و التأويل؟

مما يجب التنبيه عليه، أن التفسير بالرأي عن طريق الاستنباط هو ما جعل البعض يميز بين التفسير والتأويل، على اعتبار أن التفسير ارتبط بالنقل وأن التأويل ارتبط بالاستنباط، وإعمال العقل في تحديد المعاني المقصودة، والدلالات المرجوة، فهذا من الفروق الموجود بين التفسير والتأويل، وإن كان المتقدمون من السلف يجعلون التفسير بمعنى التأويل والتأويل بمعنى التفسير دون تمييز بينهما⁽³⁾، لكن بعد ذلك تم التفريق بين المفهومين تمييزا دقيقا سنعرض له في حينه، فما علاقة التفسير بالإعراب؟

¹ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 162/2.

² - يقصد بأهل التأويل هم أولئك العلماء الذين لهم القدرة على ترشيح معنى من بين العديد من المعاني المحتملة، فيردون المتشابه من القرآن إلى المحكم، ويمتلكون قدرا كافيا من العلوم الشرعية والعلوم اللغوية التي يعد النحو علما ضروريا لمن أراد الاشتغال على القرآن.

³ - ينظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن.

4-6 التفسير والإعراب

لايفك الإعراب عن التفسير و التأويل ؛ فالعلاقة بينهما متينة، وأمثلة ذلك كثيرة ومتعددة، ومنها أذكر اعتماد العديد من المفسرين على الإعراب، ومحاولة عقد صلة بين التفسير والتأويل والإعراب⁽¹⁾ بالعديد من الروابط المتصلة التي تجعل الإعراب أكثر ارتباطا بالتأويل، وتجعل التفسير أكثر ارتباطا بالنحو، ومن الوجوه التي تبين هذا الترابط: قبول وجوه الإعراب بالرجوع إلى التأويل والرجوع أحيانا إلى الأثر، وهو الجمع بين الدراية والرواية، أو بين النقل والعقل، أو بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي.

وعليه، فإن المفسرين اعتمدوا جملة من التخريجات النحوية في توجيه بعض الآيات القرآنية: مثل الحذف والزيادة والإظهار في موضع الإضمار⁽²⁾.

وبما أنني اشتغلت على تفسير الكشف في سياق المقارنة⁽³⁾ بينه وبين السهيلي في تعاملهما مع الشاهد القرآني⁽⁴⁾، فإنه من الضروري الوقوف قليلا عند هذا التفسير، بناء على ما يتضمنه من مستويات لسانية عديدة ، فما هي المستويات اللسانية المعتمدة في تفسير الكشف؟ وما هو الأقرب إلى موضوع الأطروحة؟

4-7 التفسير البلاغي للقرآن الكريم: الكشف للزمخشري

يعتبر تفسير الزمخشري من التفاسير الأساسية التي تتدرج ضمن التفسير البلاغي للقرآن الكريم؛ فالكشاف خير نموذج لهذا النوع، والدليل على ذلك استعراضه وتأويله للعديد من الآيات القرآنية تأويلا بلاغيا، والمتصفح لتفسيره سيجد ذلك ماثلا أمامه، بدءا

¹ ينظر في هذا السياق كتاب "النحو وكتب التفسير " لإبراهيم رفيده، فقد فصل القول في هذا الموضوع تفصيلا دقيقا، وبين بشكل دقيق مظاهر النحو وصناعة الإعراب في كتب التفسير، وقد ذكر عددا كبيرا من التفاسير المشتغلة بالنحو.

² ينظر ابراهيم رفيده ، النحو و كتب التفسير .

³ ينظر على سبيل المثال فقط ، ما قاله كل من السهيلي و الزمخشري في تفسير قوله تعالى {لن تراني}{الأعراف\143}، وقوله تعالى {لا تدركه الأبصار}{الأنعام\143}، حيث ن لكل منهما تفسيرا مختلف عن الآخر. ينظر فصل البور التأويلية الأحادية ، وينظر السهيلي "نتائج الفكر" ص102-103، وينظر الزمخشري "الكشاف" 441-442.

⁴ من بين أسباب و دواعي اختيار الكشف دون غيره، مسألة السبق الزمني، حيث إن الزمخشري(538هـ) متقدم على السهيلي(581هـ)، بالإضافة إلى توظيفه النحو والإعراب بشكل كبير في تفسيره القرآن الكريم، بالرغم من تصريحه في مقدمة كشافه في التركيز على علمي المعاني والبيان،

من مقدمة الكشف؛ حيث جعل البراعة في علم المعاني وعلم البيان شرطين أساسيين لمن أراد تأويل القرآن⁽¹⁾.

لذلك يمثل هذا النوع من التفسير أبو القاسم جارا لله الزمخشري، صاحب «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» فهذا التفسير يشكل محطة مهمة في تاريخ التفاسير اللغوية، التي اعتمدت على النحو وصناعة الإعراب اعتمادا كبيرا في تفسيرها، نعم، كيف لا، وهو صاحب «المفصل»، وأساس البلاغة، فالزمخشري مفسر ونحوي و بلاغي ومتكلم معتزلي في تفسيره، وبالرغم من تركيزه على علمي المعاني والبيان في مقدمة كشافه، وذكره لأهميتها بالنسبة لمن أراد الاشتغال بالتفسير، فإن ثنايا تفسيره مشحونة بالتطبيقات النحوية، والمسائل الإعرابية⁽²⁾، بل نجده يسهب في استحضار الأصول النحوية والمباحث الفرعية المتعلقة لها⁽³⁾، مع تفسيره لمجموعة من شواهد النحو، وبذلك يمكن القول بأنه كتاب نحو أيضا نضاف إلى كتبه النحوية الأخرى، فالكشاف غني بأقوال سيبويه و كثير التمجيد والإشادة بآرائه النحوية⁽⁴⁾.

إن الزمخشري يذكر في مقدمة تفسيره، ما يشترط على المفسر العلم به، ويؤكد بشكل خاص على علمي المعاني والبيان، حيث يقول: «علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب «نظم القرآن»، فالفقيه وإن برز على الأقران في الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام [...] والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، [...] ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان»⁽⁵⁾.

¹ -الزمخشري، الكشاف، ص8-9.

² - لقد جعل ابراهيم رفيده تفسير الكشاف من بين التفاسير المعتمدة على النحو بشكل كبير، ينظر " النحو كتب التفسير".

³ - ينظر على سبيل المثال فصل البور التأويلية الأحادية والثنائية، وما قاله الزمخشري في بعض الشواهد القرآنية التي أولها السهيلي في تأويلته النحوية.

⁴ - ينظر ابراهيم رفيده ، " النحو وكتب التفسير "

⁵ - أبو القاسم الزمخشري، الكشاف، المقدمة، ص: 8.

يقر الزمخشري بأنه لا يتوصل إلى حقائق القرآن وأسراره، إلا بالتخصص البارع في علمي البيان والمعاني، فإن حاجة المفسر إلى هذين العلمين أؤكد، وإن كان المفسر حسب قوله يفوق سيبويه في النحو، وحتى إن كان فقيها متكلماً متقناً، والتركيز على علمي المعاني والبيان لا يعني الاستغناء عن النحو وما يتعلق به، بل إن الزمخشري يؤكد على أسبقية علم النحو في التفسير وكذا سائر العلوم المعينة على بيان مراد الله سبحانه وتعالى، وفي ذلك يقول جار الله الزمخشري: «بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين أمرين تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات [...] فارساً في علم الإعراب، مقدماً في حملة الكتاب، [...] قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلف»⁽¹⁾.

وإذا كان هذا ما يمكن قوله عن الكشف، فما هو الأساس الذي ينبنى عليه المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي، خصوصاً بعد اختياره⁽²⁾ في مجال المقارنة؛ لأنه من التفسير التي اعتمدت عليها في إطار ذلك؟

4-8 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (546 هـ)

يعد المحرر الوجيز من بين التفسير الأندلسية التي اعتنت في تفاسيرها بشكل كبير بالمباحث النحوية والمسائل الإعرابية، فإن ابن عطية لقد مارس النحو وأصوله من خلال اشتغاله بالتفسير، بل إنه يعرض مجموعة من الآراء النحوية سواء كانت للبصريين أو للكوفيين لأجل توجيه الآيات، فهو يقبل بأقوال النحويين بغض النظر عن مذاهبهم، خصوصاً إذا كانت تتسجم مع المعنى الذي يريد، والمحرر الوجيز يمثل نموذجاً تطبيقياً لمسائل النحو الشائكة، وهذا ما أكد عليه صاحب الدرس النحوي في تفسير ابن عطية، حيث قال: «وهذا البحث وإن لم يشمل الأبواب النحوية كلها فإنه يمثل إطلالة على النحو العربي من نافذة كتب تفسير القرآن الكريم الذي يمثل الرافد الأكبر بين الروافد اللغوية

¹ - أبو القاسم الزمخشري، الكشف، المقدمة، ص: 8.

² - من بين معايير الاختيار: اعتماد ابن عطية على النحو بشكل كبير ووزارة القواعد النحوية، واستحضاره لأقوال النحاة سواء البصريين أو الكوفيين، واقتراجه من المجال العام للأطروحة/ المتعلق بالتأويل النحوي و التأويلية النحوية، بالإضافة إلى الانتماء الجغرافي و التاريخي الذي يجمع بينه وبين السهيلي، فلهذه الاعتبارات وغيرها تم الاعتماد عليه في مجال المقارنة بينه وبين السهيلي.

الأخرى، والذي أعتقد أنه الأوضح صورة في بيان حقيقة النحو»⁽¹⁾. فقد أخذ كثيرا عن إمام صنعة النحو سيبويه، كما استفاد من معاني القرآن لأبي إسحاق الزجاج وأبي علي الفارسي من خلال كتابه الحجة للقراء السبعة.

يتخذ النحو شكلا واضحا جليا في تفسير ابن عطية، لذلك وقع اختيارنا عليه بهدف المقارنة بين ما قاله السهيلي في تلك الشواهد القرآنية، وبين ما قاله ابن عطية في الآيات القرآنية نفسها، ناهيك عن معاصرة ابن عطية للسهيلي، وإن كان الأول - ابن عطية - (546 هـ) متقدما على الثاني - السهيلي (581 هـ)، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فكل منهما ينتمي إلى البلاد نفسها، وهي بلاد الأندلس ومعاصرة دولة الفقهاء المرابطين ودولة الموحدين.

واعتماد ابن عطية على المباحث النحوية في تفسيره يبقى السبب الرئيسي في اختيارنا له، كما ذكر ذلك أمين الخولي حيث قال: «ويهتم بالصناعة النحوية في غير إسراف»⁽²⁾، وكما قال السيوطي: "أصدق شاهد له بإمامته في العربية وغيرها"⁽³⁾.

وقد ذهب صاحب الدرس النحوي في تفسير ابن عطية إلى أبعد من هذا، بل جعل دراسة النحو من خلال كتب التفسير، يحقق فائدة كبيرة على طلاب العلم، بل إن تيسير النحو العربي من بين مظاهره، هي كتب التفسير، حيث قال: «إن دراسة النحو من كتب تفسير القرآن لهي أجدى نفعا للطلاب»⁽⁴⁾.

وتزداد أهمية تفسير المحرر الوجيز لابن عطية، حينما أجد شيخ المفسرين والنحاة أبا حيان الأندلسي الغرناطي النحوي صاحب التفسير المعروف البحر المحيط، كثير الأخذ والنقل عن ابن عطية⁽⁵⁾، فأبو حيان استفاد كثيرا في تفسيره من ابن عطية.

فليس موضوع البحث هو كتب التفسير التي اشتغلت بشكل كبير بالنحو، وإنما موضوع البحث هو التفسير الذي يحضر في كتب النحو، ولما لا يكون حظ التفسير في

¹ - محمد الحسين خليل مليطان، الدرس النحوي في تفسير ابن عطية، ص: 10.

² - أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية، مادة تفسير، 416/9.

³ - السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 73/2.

⁴ - محمد الحسين خليل مليطان، الدرس النحوي في تفسير ابن عطية، ص: 208.

⁵ - ينظر ابراهيم رفيعة، " النحو وكتب التفسير .

كتب النحو كبيراً ومغائراً ودقيقاً، وعليه؛ فحينما يخوض النحوي في التفسير فإنما يعود إلى أصله الأول ومنبعه، وهذا ما وجدته -بفضل الله وقوته ومنه- حاضراً في كتب أبي القاسم السهيلي النحوية سواء في "النتائج" أو في "الأمالي" أو في "الروض الأنف"، وإن كان الشائع عنه أنه كتاب سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وارتباطاً بإشكالية هذا المبحث، وهي التفسير وما يتعلق به، فإن لأبي القاسم السهيلي، تصنيفات جديدة مبتكرة للتفسير، فما هي هذه الأصناف؟

4-9 أصناف التفسير عند السهيلي

مما يجب التأكيد عليه أن السهيلي اعتمد التفسير كثيراً في متونه، فغالباً ما أجده يفسر الآية والآيتين أو أكثر تفسيراً لا يقل قيمة علمية عن التفسير التي سبقت الإشارة، وغالباً ما أجده يذكر أسماء بعض المفسرين ويستحضر تفاسيرهم كابن عباس⁽¹⁾ وغيره.

يتضمن تفسير السهيلي النحو وصناعة الإعراب، سواء في بداية التأويل أو وسطه أو نهايته، أما الشواهد القرآنية التي لم يحضر فيها النحو، فإننا استبعدتها من بحثي استبعاداً، خصوصاً حينما أجد السهيلي قد أبدع في تفسير بعض الآيات القرآنية إبداعاً، ولا أقول ذلك بسبب اشتغالي على متنه، وإنما هي حقيقة موضوعية تفرض نفسها على كل متصفح لكتابات السهيلي، ويكفي أن يفتح القارئ أي صفحة من صفحات متونه فإنه سيجد ما أقوله حقاً.

إن تفسير السهيلي للنص القرآني، نابعة من اشتغالي على العديد من متون كتب النحو الأندلسي. لكن ما وجدته عند السهيلي في هذا الباب لم أجده عند غيره،

بناء على ما سبق ذكره، فإن مفهوم التفسير حضر بشكل قوي في تفسيره وفي سياقات مختلفة، وبدرجات متفاوتة، وبضمائم مبتكرة، لذلك أجده أحياناً يوظف ضميمة: تفسير يحتاج إلى تفسير، وأحياناً أخرى يوظف ضميمة تفسير التفسير وغيرها من الضمائم المفهومية، فماذا يقصد بذلك؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 95/2.

4-10 التفسير الذي يحتاج إلى تفسير

إن القضية ترتبط بتفسير ابن عباس ترجمان القرآن الذي دعا له الرسول بأن يعلمه الله التأويل، فالسهيلي يقول بأن تفسير ابن عباس يحتاج إلى تفسير، في آية سورة الإسراء، حيث يقول السهيلي: «وذكر⁽¹⁾ حديث ابن عباس حين سئل عن قوله: {أو خلقا مما يكبر في صدوركم}⁽²⁾، فقال الموت: وهو تفسير يحتاج إلى تفسير، ورأيت لبعض المتأخرين فيه، قال أراد ابن عباس أن الموت سيفنى كما يفنى كل شيء، كما جاء أنه يذبح على الصراط، فكان المعنى: أن لو كنتم حجارة أو حديدا لأدرككم الفناء والموت، ولو كنتم الموت الذي هو كبير في صدوركم، فلا بد لكم من الفناء - والله أعلم - بتأويل ذلك، وقد بقي في نفسي من تأويل هذه الآية شيء، حتى يكمل الله نعمته بفهما إن شاء الله تعالى»⁽³⁾.

إن السهيلي يفسر تفسير ابن عباس الآية باستحضار قول بعض المتأخرين دون أن يحدده بأن الموت الذي هو كبير في صدورنا سيفنى أيضا؛ لكن هذا التفسير الذي ذكره السهيلي بخصوص تفسير ابن عباس، هو بدوره يحتاج إلى تفسير ثالث، وهو ما عبر عنه السهيلي بالتأويل؛ لأنه حينما يتوقف التفسير ويصل إلى باب مسدود يبدأ آنذاك التأويل، لذلك قال السهيلي وبقي في نفسي من تأويل هذه الآية شيء. ولم يقل تفسير الآية؛ لأنه التفسير استنفذ كل إمكانياته الممكنة وكل متعلقاته المحتملة؛ وحتى تفسير التفسير لم يستطع النفاذ إلى عمق دلالة الآية، لذلك فلا سبيل لفهما إلا بالتأويل؛ فكيف يتحقق تفسير التفسير أولا؟

¹ - يقصد بذلك قول ابن إسحاق: «حدثني عبد الله بن أبي نجيح، عن مجاهد، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: سألته عن قول الله تعالى: {أو خلقا منا يكبر في صدورهم} ما الذي أراد الله به؟ فقال: الموت».

أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 95/2، وذكر هذا ابن جرير الطبري في تفسيره 18/15 وذكره القرطبي في تفسيره 235/12-236.

² - الإسراء، الآية: 51.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 95/2.

4-11 تفسير التفسير

ينقسم هذا الصنف من التفسير حسب السهيلي إلى قسمين هما: تفسير المعنى وتفسير اللفظ، فكيف يتحدد كل واحد منهما؟

4-12 تفسير المعنى

يتعلق الأمر بمسألة إعراب قول ابن عباس: «جمعه له صدرك تفسيراً لقوله تعالى: {إن علينا جمعه}⁽¹⁾»، حيث إن السهيلي يفسر إعراب ابن عباس للآية بقوله: نصب «جمعه» إن كانت الرواية بالنصب، لأنه مردود على الآية، وهو منصوب في الآية، ومن رفعه فمردود أيضاً عليها، ولكن على موضع إن؛ لأن موضعها رفع⁽²⁾.

يعطي السهيلي الأسبقية للنقل، وللتفسير بالمأثور، حيث يقول إن إعراب النصب الذي قال به ابن عباس هو مردود إلى الآية، أي «جمعه» بصيغة الفعل الماضي، وإعراب الرفع مردود أيضاً إلى الآية «جمعه»، أي بصيغة المصدر فمردود إلى الآية أيضاً، ولكن بتفسير يخص موضع إن الذي مكانه الرفع.

ويفسر السهيلي «جمعه» في الآية تفسيراً نحويًا يتأسس على التقدير، حيث يقول: «والهاء في قوله «جمعه» في نفس الآية مفعولة في المعنى، والفاعل مقدر؛ لأن المصدر لا يضم في الفاعل، ولكن يقدر، فالتقدير إن علينا أن نجمله نحن»⁽³⁾.

يبدو أن السهيلي يبدأ بالمستوى التأويلي الأول، وهو التحليل؛ إذ يفكك تفسير ابن عباس، ويحدد العناصر المشكلة له، ثم ينتقل إلى تفكيك الشاهد القرآني، ليصل بعد ذلك إلى تحليل مناسب لتفسيره، فيظهر المستوى التحليلي عنده،

لذلك يجعل السهيلي الهاء مفعولة في المعنى، ولا يقبل بأن تكون فاعلاً في المعنى كما ورد ذلك في التفسير، على اعتبار أن المصدر لا يضم في الفاعل وإنما يقدر، حيث يقول: «وأما في التفسير فالهاء فاعل في المعنى؛ لأنها ضمير الصدر، وأضره ولم يجر له ذكر؛ لأن الكلام يدل عليه، ولأن آخر الكلام تبين له، وهو "صدرك"، فإنه عندي بدل

¹ - القيامة، الآية: 17.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 50.

³ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 50.

من المضمّر المخفوض بالإضافة؛ لأنه مرفوع في المعنى، فصدرك بدل على المعنى، والخفض فيه جائز، وإن لم يرد، كما تقول: كرهت جمع زيد للمال وأخوك، وإن شئت قلت: أخيك ومن نحوه: أن عليهم لعنة الله والملائكة رفعا⁽¹⁾.

ينجز السهيلي تفسيراً على تفسير ابن عباس، وإعراباً مغايراً على إعراب ابن عباس أيضاً، «فصدرك» بدل بالنسبة للسهيلي من جهة المعنى ويعضد تفسيره هذا باستحضاره مثلاً توضيحياً يجوز فيه الرفع والخفض على غرار «صدرك».

وإذا كان هذا ما ذكره السهيلي بخصوص تفسير المعنى الذي هو تفسير على تفسير ابن عباس، فكيف يتحدد تفسير اللفظ عنده في الشاهد نفسه؟

4-13 تفسير اللفظ

إن السهيلي يقلب الآية قلبياً، ويفحص التفسير الذي أسند لها فحصاً دقيقاً، ويعرض في ذلك كل الوجوه التفسيرية الممكنة، وفي هذا السياق يقول: «وفي المسألة عندي وجه آخر، وهو أن تكون الهاء من قوله «جمعه» مفعولة في المعنى عائدة على القرآن، كما هي في الآية كذلك؛ و"صدرك" فاعل بالمصدر، وهذا التفسير مطابق للفظ الآية بخلاف التفسير الأول، فإنه تفسير المعنى دون اللفظ»⁽²⁾.

يستنبط السهيلي وجهاً آخر لهذه المسألة وهذا التفسير ينبني على شرط مطابقته للفظ الآية، حيث إن الهاء تعود في القرآن كما يوجد ذلك في الآية، وهو إذ ذاك يفصل بين تفسير المعنى وتفسير اللفظ، لا لشيء، إلا ليحقق تفسيراً منسجماً متوافقاً لتفسير ابن عباس الذي فسر به الآية.

وما يجب الإشارة إليه أن السهيلي لا يتوقف عند هذا الحد في تفسيره لتفسير ابن عباس، بل يضيف وجهاً ثالثاً للمسألة إذ يقول: «إلا أن هذا الأخير يعترض علينا فيه دخول الجار والمجرور بين المصدر والفاعل، ولا يصبح على هذا الوجه الآخر تعلق الجار «اللام» بالجمع، كما صح في الوجه الأول لأنك لو قلت: كرهت جمع المال له أخوك، كما قلت في الوجه الأول، لم يجز، لأنك كنت تعدي المصدر إلى المفعول مرتين،

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 50.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 51.

مرة بغير لام، ومرة باللام، ولكنه يجوز على تعليق اللام بشيء مضمر كأنه قال: جمعه صدرك، ثم قال: له، أي: لمحمد أي: إكراما له وتعلima له، كما قالوا: سقيا لك، واللام عند جميعهم متعلقة بغير السقي، وإنما المعنى لك أدعوا بهذا، وكذلك: مرحبا بك، ولو كانت متعلقة بالمصدر، ما جاز أن يقول الراد: وبك مرحبا، ولك سقيا؛ لأنه لا يتقدم على المصدر ما يتعلق به»⁽¹⁾⁽²⁾.

يبدو أن «اللام» في هذا النموذج متعلقة بشيء مضمر، هو إكرام الرسول صلى الله عليه وسلم، والسبب في ذلك يعود إلى أمرين اثنين هما:

- لا يجوز تعدي المصدر إلى المفعول مرتين، مرة باللام ومرة بغير اللام.
- إمكانية التقديم والتقدير في متعلقات المصدر، حيث لا يتقدم على المصدر ما يتعلق به، ومن بين متعلقاته اللام في الشاهد القرآني.

ثم يعود السهيلي مرة أخرى ليفحص تفسير ابن عباس، وهذه المرة يتعلق الأمر بـ«جمعه» بصيغة لفظ الماضي الذي يرفضه بناء على اعتبارات نحوية خالصة، حيث يقول: «وأما جمعه بلفظ الماضي: فصدرك فاعل: والكلام في المجرور كما تقدم.

هذا تفسير التفسير، لا تفسير الآية، ولكن تضعف هذه الرواية؛ لأن الفعل الماضي لا يصلح أن يكون تفسيراً لقوله: {إن علينا جمعه}؛ لأنه مستقبل في المعنى والله أعلم»⁽³⁾.

لا يرجح السهيلي صيغة الماضي في تفسير ابن عباس؛ لأنها غير صالحة لتفسير الشاهد القرآني {إن علينا جمعه}⁽⁴⁾؛ لأن معنى الآية يفيد المستقبل، لذلك فهو يعتبرها رواية ضعيفة.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 51.

² - تمت مناقشة مسألة تقدم معمول المصدر عليه أو ما يتعلق به، في الباب الثاني من هذا البحث، مقتطف من الروض الأنف، 1/126-127.

³ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 52.

⁴ - القيامة، الآية: 17.

كانت هذه بعض البراديجمات التي تمثل أصناف التفسير عند السهيلي، أما تدقيقها، وفحصها فإن مكانه الباب الثاني من البحث، لذلك آثرت الاختصار حتى لا أقع في التكرار، فما هي النتائج المستخلصة من هذا الفصل؟

خاتمة الفصل الأول

بناء على ما سبق؛ يشكل التحليل والتعليل ركيزتين أساسيتين لبناء الأساس الثالث الذي هو التأويل؛ ومن هنا أستنتج أن التحليل النحوي للشواهد القرآنية يبقى حبيس النحو والقواعد النحوية، حيث يسعى النحوي في هذا المستوى للوصول إلى الوجوه الإعرابية الممكنة، من خلال تقديم توجيهات نحوية للشاهد القرآني، وإيجاد مواءمة وتخريج مناسب يحفظ القاعدة النحوية، ويحافظ على الأصل النحوي؛ لأن النص القرآني نزل بلسان عربي مبين، فحتى في الحالات التي لا يفلح فيها النحوي في تحليل الشاهد القرآني؛ فإنه يلجأ إلى القول بأنه جاء بلسان قبيلة عربية معينة⁽¹⁾؛

وأستنتج أن التعليل النحوي مرحلة أساسية تالية للتحليل النحوي، فهو الدعامة التي يدعم بها النحوي تحليله للشاهد القرآني؛ إذ يسعى لتقديم مبررات مناسبة له، ومنه أتبين أن العلل النحوية مختلفة ومتعددة بتعدد النحويين؛ فكل نحوي يقدم التعليل الذي يراه مناسباً للمسألة النحوية ولإطاره النظري الذي ينطلق منه؛

كما أستنتج أيضاً أن التفسير شديد الارتباط بالنحو؛ فالنحوي غالباً ما يتوقف عند الشاهد القرآني بغية تفسيره؛ لذلك فالتفسير النص القرآني لا يقتصر على كتب التفسير فقط؛ وإنما يتجاوزها إلى المصادر النحوية الغنية بتفسير الشواهد القرآنية؛ التي تقدم في بعض الحالات تفسيرات دقيقة وفريدة لا توجد في كتب التفسير في حد ذاتها، فلا تخلو كتب النحو من تفسيرات النحويين للقرآن الكريم؛ كما أنه لا تخلو كتب التفسير من النحو، ولا تنفصل عن قواعد النحويين؛

وخلاصة القول فكتب التفسير بالرأي استفادت من آراء النحويين، وأثبتت تلك الآراء في تلك التفاسير، وبذلك يكون سواء المفسر أو النحوي يسعيان إلى فهم النص القرآني، لذلك نجد كتب النحو أيضاً استفادت من أقوال المفسرين، وأثبت ذلك في الكتب

¹ -ابن عصفور، شرح الجمل، 445/1، بخصوص قوله تعالى: {إن هذان لساحران} طه: الآية: 63

النحوية، بل أكثر من ذلك، فمن النحويين من مارس التفسير في كتب النحو، وأنا أقصد بالذات الإمام السهيلي رحمه الله، الذي مارس التفسير، بل التأويل في متونه، وكان في هذا متميزاً، حيث قام بتأويل مجموعة من الشواهد تأويلاً نحوياً دلالياً يمتح من علوم مختلفة⁽¹⁾ مؤسساً بذلك لتأويلية نحوية خاصة به، لها مفاهيمها، ومبادئها، وأسسها، ومقولاتها.

وبما أن صلة موضوع البحث شديدة الارتباط بمفهومي التفسير والتأويل؛ لأننا نخوض في التأويلية النحوية عند السهيلي، وهذا الموضوع فرض علينا الخوض في إشكالية النحو والتفسير وما يتعلق به، وفرض أيضاً الخوض في إشكالية النحو والتأويل، لنصل في نهاية الأمر إلى التأويلية النحوية عند السهيلي كنظرية مستقلة، محددة المفاهيم، واضحة المنهج، مضبوطة المبادئ والأسس، وإذا كنت قد تطرقت إلى النحو في علاقته بالتفسير، فإنني أصل الآن إلى علاقة النحو بالتأويل، فكيف يتحدد مفهوم التأويل؟ وما هي ضوابط التأويل؟ وما هي أنواع التأويل؟

¹ - ينظر على سبيل المثال الباب الثاني، حيث استدعى السهيلي في تفسير قوله تعالى {النار ذات الوقود} (البروج:5) ثنائية الجوهر والعرض المستمدة من أصول علم الكلام، ينظر "الأمالى" ص127، و "نتائج الفكر"، ص240، واستدعى في تفسير قوله تعالى {وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون} (الأنفال:33) ثنائية العموم والخصوص المستمدة من مباحث علم أصول الفقه، "نتائج الفكر في النحو" ص107.

الفصل الثاني

من التأويل إلى التأويلية

الفصل الثاني: من التأويل إلى التأويلية

مقدمة الفصل الثاني

إذا كان التحليل يستوفي إمكاناته ولكنه يظل مستوى تمهيديا لما سيأتي بعده، فإن التعليل يشكل حلقة وصل بين التحليل والتأويل؛ لذلك فالتأويل النحوي هو مصب المستويين السابقين، وهو بذلك منبع التأويلية النحوية باعتبارها نظرية تأويلية في النحو؛ لذلك سنسعى إلى إرساء أسسها النظرية والمنهجية عند السهيلي ومراتبها التحليلية والتركيبية ومفاهيمها الإجرائية؛

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنني سأحاول في هذا الفصل الإجابة عن مجموعة من الإشكالات التي تصب في صميم التأويلية النحوية؛ حيث تنتظم كما يلي:

أين يبدأ التأويل النحوي و أين ينتهي؟

وهل تتأسس التأويلية النحوية على مخرجات التأويل النحوي؛ وكيف ذلك؟

هل تتأسس تلك التأويلية النحوية على مدخلات معرفية أصيلة-من صميم التراث اللغوي العربي بكل مستوياته اللسانية وحدها، أم تحتاج إلى مدخلات معرفية مستوحاة من النظام الاستدلالي الحديث والمعاصر كفيلة بالرقى بالتأويلية النحوية إلى مستوى المواكبة حتى يمكن تبينها وإظهارها؛ فكيف كان ذلك؟

بما أن مركز دائرة البحث يتمحور حول مفهوم التأويل وما يجاوره من مفاهيم أخرى إجرائية تزيد في تحديده وتوضيحه؛ باعتبار أن التأويل هو العمود الفقري، والأساس الذي تبنى عليه التأويلية النحوية عند السهيلي، فإن تحديد التأويل لغة واصطلاحاً يصبح فرضاً واجباً علينا، لأن المفاهيم مفاتيح العلوم، فكيف يتحدد مفهوم التأويل في المعاجم اللغوية؟ وكيف يتحدد في المعاجم الاصطلاحية؟

5- التأويل : تعريف و تحديد

بالعودة إلى مركزية هذا المفهوم في البحث، فإنني سأعتمد على مجموعة من المعاجم اللغوية التي عمدت إلى تبيينه وتجليه حدوده؛ لذلك لن أقتصر على معجم لغوي واحد، وإنما سأخوض في عدد من المعاجم، بهدف الإحاطة بالمفهوم من جميع جوانبه، والوقوف عند الإضافات المعجمية التي أضافها كل معجم، فكيف يتحدد التأويل لغوياً؟

5-1 مفهوم التأويل في المعاجم اللغوية⁽¹⁾

¹ - الجدير بالذكر أن مفهوم التأويل غني بالدلالات، و تناولته العديد من المعاجم اللغوية، ويمكن أن أذكر في هذا السياق معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس، حيث يعرف ابن فارس التأويل بقوله: «الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهائه، أما الأول فالأول وهو مبتدأ الشيء ... وآل يؤول: أي رجع، [..] والإيالة السياسة من هذا الباب لأن مرجع الرعية إلى راعيها، ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته، وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله}⁽¹⁾. يقول: ما يؤول إليه وقت بعثهم ونشورهم" ينظر أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 98-100، فالتأويل بناء على هذا هو الرجوع والعاقبة وما يؤول إليه الشيء كما يدل على الأول والمبتدأ، وإذا كانت الإيالة هي السياسة، فالتأويل هو أيضاً سياسة للكلام وإرجاعه إلى معنى محدد دون غيره.

أما الخليل بن أحمد فهو يبين الأصل اللغوي الاشتقاقي لمفهوم التأويل إذ يقول: «الأيل الذكر من الأوعال، والجميع: الأيايل، وقد سمي بذلك لأنه يؤول إلى الجبال فيتحصن فيها، والموتل الملجأ، وكذلك المأل من آلت والرجل يؤول [..] والمأل في هذا الموضع الملجأ والمحترز» ينظر الخليل ابن أحمد الفراهيدي، العين، 358/8، تح: ابراهيم السامرائي ومهدي مخزومي، دار ومكتب الهلال.

لقد بقي الخليل بن أحمد في تحديده لمفهوم التأويل في حدود الأصل اللغوي، والمعنى اللغوي المرتبط به، وهذا شأن أغلب المعاجم اللغوية المتقدمة، عكس المعاجم اللغوية المتأخرة، مثل معجم لسان العرب لابن منظور، فإنه غالباً ما يتجاوز المعنى اللغوي إلى المعاني الاصطلاحية القريبة منه.

وبالرجوع إلى معجم تهذيب اللغة، فإن الأزهرى يحدد التأويل بقوله: «من أول يؤول تأويلاً، وثلاثية: آل يؤول، أي رجع وعاد» ينظر الأزهرى، تهذيب اللغة، تح: عبد السلام هارون، 159/1.

بالنظر إلى محورية مفهوم التأويل في البحث، فإنني سأتوقف عند مجموعة من المعاجم اللغوية، لكنني سأقتصر على ذكر التعاريف اللغوية الأخرى في الهامش، مع الإبقاء على لسان العرب؛ لأنه متأخر يجمع كل ما تفرق عند غيره، مع التركيز على الإضافات اللغوية التي أضافها ابن منظور.

إن ابن منظور في تحديده لمفهوم التأويل يضيف معنى جديدا مقارنة مع ابن فارس، حيث يقول: «... وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: نشره، وقوله عز وجل: {ولما ياتهم تأويله}»⁽¹⁾، أي لم يكن معهم علم تأويله، والتأويل عبارة الرؤيا وفي التنزيل: {هذا تأويل رؤياي}»⁽²⁾ وآل ماله يؤوله إياله إذا أصلحه وساسه. والإنتيال الإصلاح والسياسة، والآل: السراب»⁽³⁾.

لقد أضاف ابن منظور معنى التدبر والتقدير، وهذا المعنى هو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي منه إلى المعنى اللغوي، كما يضيف ارتباط التأويل بتعبير الرؤيا وكشف دلالات الرؤيا ورموزها، وتجاوز ذلك الظاهر الذي تشير الرؤيا إلى المعنى الباطن المقصود، كما أنه جعل الإنتيال مرتبطا بالإصلاح والسياسة، وهذا المعنى هو أيضا أقرب إلى التحديد الاصطلاحي؛ لأن التأويل إصلاح للمعنى وتقويم للدلالة وتصويبها نحو المعنى المراد والدلالة المقصودة من قبل المتكلم.

إضافة إلى معنى الرجوع والعودة والعاقبة الذي تجمع عليه المعاجم اللغوية، فإن الأزهرى يضيف معنى جديدا يخص به معجمه؛ حيث يقول: «سئل أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والتغيير، واحد. قلت، ألت الشيء، جمعته وأصلحته [...] وقال بعض العرب: أول الله أمرك جمعه» ينظر الأزهرى ، تهذيب اللغة، 159/1، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت،

وبذلك يكون المعنى الجديد الذي يضيفه الأزهرى لمفهوم التأويل هو الجمع، وكأن التأويل يجمع العديد من المعاني، فيرجح المؤول معنى دون غيره،

¹ - يونس، الآية: 39.

² - يوسف، الآية: 100.

³ - ابن منظور، لسان العرب، 32/11.

وعليه؛ فالتأويل لفظ جامع للعديد من الدلالات والعلوم، فهو من المفاهيم العابرة للعلوم وهو من المفاهيم أيضا الرحالة⁽¹⁾، les mots valises، لذلك نجد التأويل عند النحويين والتأويل عند المفسرين والتأويل عند الأصوليين والتأويل عند المتكلمين...

وإذا كان مفهوم التأويل يدل على معاني لغوية متقاربة، وهي: العاقبة والرجوع والعودة والإصلاح والجمع، فما هي الدلالات الاصطلاحية التي يفيدها في المعاجم المتخصصة؟

5-2 التأويل في المعاجم الاصطلاحية

إن فحص مفهوم التأويل اصطلاحاً، وتفتيشه من جميع النواحي الاصطلاحية بغية استكشاف الدلالات الاصطلاحية التي يدل عليها؛ يقتضي مني العودة إلى المعاجم المتخصصة⁽²⁾، حيث يقول السيد الشريف الجرجاني في تعريفاته: «التأويل في الأصل، الترجيح، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: {يخرج الحي من الميت ويخرج الميت

¹ - من المفاهيم التي أخذناها عن أستاذنا المشرف خلال الساعات التكوينية لطلبته في الدكتوراه.

² - إن ما يميز التحديد الاصطلاحي لأبي البقاء الكفوي، هو عقده للعديد من المقارنات التي من شأنها أن تميز بين التفسير والتأويل، ولكن ما يهمنا في هذه المرحلة من البحث، وهو تحديد مفهوم التأويل اصطلاحاً بمعزل عن التفسير، ثم في مرحلة لاحقة، نجد الفرق بين المفهومين. لذلك سنقتصر على التحديد البعيد عن المقارنة بشكل أولي إجرائي منهجي غايته ضبط المفهوم وحصره ومحاصرته وفي ذلك يقول أبو البقاء الكفوي: «التأويل بيان أحد احتمالات اللفظ» (ينظر أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 216).

يسعى المؤول من خلال ممارسته للتأويل إلى تبين المراد وتجليه المعنى وتوضيح المقصود من اللفظ، واللفظ بذلك يحتمل أكثر من معنى وأكثر من دلالة، لكنه عن طريق التأويل يتم ترجيح معنى دون غيره بناء على أدلة محددة وبراهين معينة، لذلك قال الماتريدي: «التأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع، والشهادة على الله» (ينظر أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 216-217).

ما يضيفه هذا التحديد هو عبارة عدم القطع التي تفيد عدم القول بشكل جازم وقاطع وهذا يؤكد فرضية الاحتمال التي يتأسس عليها التأويل.

من الحي}{⁽¹⁾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً»⁽²⁾.

حينما قال الجرجاني بالتأويل من خلال الشرع، فهذا إن دل على شيء؛ فإنما يدل على أن المجال التداولي الأصلي للمفهوم يكون في العلوم الشرعية، لذلك لم يقل التأويل عند البلاغيين مثلاً أو غيرهم، هذا من جهة، ومن جهة ثانية؛ فإنه ربط مفهوم التأويل بمفهوم آخر ملتبس به التباساً يصل إلى درجة التماهي، وهو الاحتمال، فالتأويل يقوم ويتأسس على الاحتمالية، أي ترجيح أحد الاحتمالات للمعنى، وشرط هذا الترجيح حسب الجرجاني، هو موافقة ذلك المعنى المحتمل للكتاب والسنة، ومن جهة ثالثة فإن التأويل ارتبط بتحديد معاني النص القرآني ارتباطاً وثيقاً، لذلك كثيراً ما نجد تحديد هذا المفهوم وتجليه حدوده يقتضي ذكر آية أو آيتين من الذكر الحكيم، لا يمكن أن يتم تحديد هذا المفهوم دون أن يذكر شيء من القرآن الكريم، وهذا ما وجدناه في المعاجم اللغوية سابقاً، ونجده أيضاً مع المعاجم الاصطلاحية.

وعليه؛ فمفهوم التأويل شديد الارتباط بالنص القرآني، وشديد الارتباط بما يرتبط بهذا النص القرآني من علوم تشتغل عليه، أي تنطلق من النص القرآني لتبحث فيه عن مجموعة من المسائل الشائكة.

وما يثير الانتباه في التحديد الاصطلاحي الذي ذكره الجرجاني هو تلك التفرقة التي وضعها بين التفسير والتأويل، لكنه لم يجعلها واضحة بينة، بل اكتفى بتفسير الآية بأنه إذا كان المراد منها إخراج الطير من البيضة يعد تفسيراً. لكنه لم يذكر لماذا جعل هذا المعنى المراد هو مجرد تفسير، بينما جعل التأويل إذا كان المراد منها إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل، وكأنه يميز بين معنيين للآية معنى قريب مباشر يعد تفسيراً، ومعنى بعيد غير مباشر يعد تأويلاً، وكأن حياة الكافر بمثابة موت له، فهو يحيى إذا كان مؤمناً، وكذلك حياة الجاهل موت بالنسبة لهم، وإنما يحيى الإنسان بالعلم، لأن العالم يخلده التاريخ حتى بعد موته، فإنه يظل حياً بعلمه.

¹ - يونس، الآية: 31.

² - السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، باب التاء فصل الألف، ص: 56.

في حين يحدد أبو علي التهانوي التأويل بقوله: «هو مشتق من الأول وهو لغة الرجوع، وأما عند الأصوليين فقليل هو مرادف التفسير، وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القطع به، فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولا، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا، وقيل هو أخص من التفسير وجميع ذلك يأتي مستوفى هناك»⁽¹⁾.

أما بخصوص تحديد أبي علي، فيبدو أنه استدعى تحديد الأصوليين؛ وهذا يدل على أن المجال التداولي للمفهوم بصفة عامة، هو العلوم الشرعية كما سبقت الإشارة إلى ذلك مع صاحب التعريفات، ويدل بصفة خاصة على المباحث الدلالية عند الأصوليين من قبيل المجمل والمؤول والمفسر وقطعي الدلالة وظني الدلالة... فكل هذه المفاهيم تتداول بشكل كبير عند الأصوليين، بل علم أصول الفقه هو مجالها الأصلي.

وبناء على ذلك؛ يمكن اعتبار مفهوم التأويل مفهوما مركزيا إجرائيا تحيط به وتجاوره مجموعة من المفاهيم مثل التي ذكرت، والتي سيأتي الحديث عنها في النظام الدلالي التأويلي الأصولي الذي يعتمد عليه السهيلي⁽²⁾ اعتمادا كبيرا في تأويليته النحوية للشواهد القرآنية.

وخلاصة القول فإن التأويل من الناحية الاصطلاحية هو ظني احتمالي ترجيحي غير مباشر باطني وخفي، وإذا كان هذا هو المراد من التأويل في المعاجم الاصطلاحية فكيف يتحدد في مظانه الشرعية؟

¹ - أبو علي التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، 376/1-377.

² - ينظر تأويل السهيلي لقوله تعالى: {ولا يتمنوه أبدا} (الجمعة|6) وقوله تعالى: {ولن يتمنوه} (البقرة|95)، بناء على ثنائية العموم والخصوص المستمدة من المباحث الدلالية في علم أصول الفقه، حيث يقول: "ألا ترى كيف جاء في القرآن البديع نظمه الفائق على كل العلوم علمه، " ولا يتمنوه أبدا"، بحرف "لا" في الموضع الذي اقترن فيه حرف الشرط بالفعل فصار من صيغ العموم، فانسحب على جميع الأزمنة، وهو قوله عز وجل {إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت} الجمعة |6، كأنه يقول: متى ما زعموا ذلك لوقت من الأوقات، أو زمن من الأزمان، وقيل لهم: "تمنوا الموت" فلا يتمنوه"، وحرف الشرط دل على هذا المعنى، وحرف "لا" في الجواب بإزاء صيغة العموم لاتساع معنى النفي فيها" نتائج الفكر في النحو، ص101.

5-3 التأويل حسب علوم القرآن

يحدد الإمام الزركشي التأويل بقوله: «وأما التأويل فأصله في اللغة من الأول، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ كما قال تعالى: {يوم يأتي تأويله}»⁽¹⁾ أي تكشف عاقبته، ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وقال تعالى: {ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا}»⁽²⁾ (3).

أتبين أن الإمام الزركشي حدد التأويل من الناحية اللغوية، ثم أتى بالشواهد القرآنية التي تؤكد تلك الدلالات اللغوية مثل العاقبة والمصير، ثم انتقل بعد ذلك إلى التحديد حيث قال: «فكان التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني»⁽⁴⁾.

يبدو أن الآية تحتل العديد من المعاني؛ لكنه عن طريق التأويل يتم صرف الآية إلى واحد منها يظن المؤول أنه هو المقصود، فالتأويل هو صرف الكلام عن ظاهره إلى الجانب الخفي منه، فالكشف عن الدلالة الخفية يقتضي إعمال العقل والتدبر وذلك بإرجاع الظاهر إلى الباطن والجلي إلى الخفي بغية الوقوف عند مآلها.

وبعد؛ فقد آن الأوان لبسط الفروق الجوهرية التي تفصل التفسير عن التأويل، فما الفرق بين التفسير والتأويل؟

5-4 الفرق بين التفسير والتأويل

إن الفروق دقيقة ورفيعة بين التفسير والتأويل، لذلك سأتوقف عند المعاجم الاصطلاحية التي تفصل بين المفهومين فصلا اصطلاحيا دقيقا، فما هي الفروق الجوهرية التي تميز التفسير عن التأويل؟

¹ - الأعراف، الآية: 53.

² - الكهف، الآية: 82.

³ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/148.

⁴ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/148.

استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها»⁽¹⁾.

أبدأ مما انتهى به هذا النص، فمفهوم التأويل يتناسب بشكل جلي مع موضوع البحث، فإن محور البحث هو البحث عن المعنى الذي تحتمله العبارات، والمعنى متعدد، قد يكون نحويًا خالصًا يبقى في حدود القواعد التي سطرها النحاة، وقد يكون نحويًا غير خالص يمتد إلى فروع علمية أخرى، كعلم أصول الفقه، وعلم الكلام، والمنطق... وكما ذكر الكفوي، فإن مفهوم التأويل غالبًا ما يستعمل في الكتب الإلهية، وهذا ما يقابل باللغة الفرنسية Herméneutique التي ترتبط هي الأخرى بالنص المقدس في بدايتها الأولى، وسيتم تدقيق الكلام في المحور المتعلق بالتأويلية، فلا داعي للخوض فيه الآن⁽²⁾.

وإذا كان التفسير يرتبط بعملية إنتاج المعنى، فإن التأويل يرتبط بعملية ترجيح المعنى انطلاقًا مما يفرضه النص، حيث يوجه المؤول إلى المعنى المقصود، كما ميز أبو منصور الماتريدي بين التفسير والتأويل في كليات الكفوي، حيث يقول: «التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع، والشهادة على الله»⁽³⁾.

فالتفسير يقوم على القطع والجزم؛ بينما التأويل يقوم على الترجيح والاحتمال، وإذا كان التفسير يقوم على تفسير القرآن بما هو منقول عن الصحابة أو ما يسمى بالتفسير الأثري، فإن التأويل يقوم على استنباط المراد بحسب ما تفيده قواعد اللغة سواء في حالة الأفراد أو التركيب.

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 216.

² - ينظر ص 165 من البحث،

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 217.

أما صاحب الكشف فإنه يذكر ما ذكره صاحب الكليات إلا أنه يضيف، فيقول: «التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهها واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة»⁽¹⁾.

وبناء على هذا، فإن التفسير يقوم على الأحادية اللفظية بينما التأويل يقوم على التعددية المعنوية التي يتم صرف الآية إلى واحد منها بحسب الأدلة، كما أن التفسير يرتبط بالظاهر بينما التأويل يرتبط بالباطن.

لابد من الإشارة أولاً إلى أن المفسرين في البداية، لم يكونوا يميزون بين التفسير والتأويل، والدليل على ذلك أن الطبري سمي تفسيره بـ «جامع البيان في تأويل أي القرآن»، بالرغم، من أن هذا التفسير لا يحتوي على التأويل، فهو يفسر الآيات القرآنية، إلا أنه في الغالب يستهل هذا التفسير بالقول: «القول في تأويل قوله تعالى».

وهذا ما ذكره محمد مريني حينما قال: «لكن مع التطورات المتلاحقة التي حصلت على مستوى الفكر الإسلامي - مما سنراه لاحقاً - استقر الأمر على التمييز بين التفسير والتأويل، فخص التفسير بالمدلول اللغوي القريب الذي يعنى بشرح المعنى وتفسير آيات الأحكام، وخص التأويل بأنه عملية عقلية أو ذوقية تسمو إلى إدراك المقاصد الخفية والعميقة مما لا يدركه سائر الناس»⁽²⁾.

ففحص المقاصد الخفية هو عمل المؤول بينما المفسر يبقى في حدود تبين الآيات المحكمات، بينما التأويل يشتغل على الآيات المتشابهات، فيقلبها ويفحصها؛ ليصل إلى أسرارها وأعماقها فيجلبها للقراء.

أما الإمام الزركشي، فقد تحدث كثيراً عن الفرق بين التفسير والتأويل، واستدعى العديد من أقوال العلماء والمفسرين التي تكررت أيضاً في المعاجم الاصطلاحية مثل قول الراغب الأصفهاني وغيره، لذلك سنقتصر على الفروق الإضافية التي ذكر، ومنها يقول: «وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلق بالرواية

¹ - أبو علي التهانوي، الكشف، 492/1.

² - محمد مريني، مقال التأويلية العربية: الانتقالات - الإبدالات - الأنساق، مجلة التأويل، العدد 2، يونيو 2015، الرابطة المحمدية للعلماء.

والتأويل يتعلق بالدراية؛ وهما راجعان إلى التلاوة والنظم المعجز الدال على الكلام القديم القائم بذات الرب تعالى»⁽¹⁾.

المقصود بتعلق التفسير بالدراية، التأويل بالرأي الذي يتأسس على الاستنباط، والاستنتاج، والقياس، وتحكيم العقل، والقواعد في الوصول إلى النتائج، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بالتسلح بالأدوات والوسائل الصحيحة التي تمكن المؤول من الوصول إلى المقاصد الخفية والأسرار الدفينة.

فالتفسير يرتبط بالنقل عن المأثور من قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو أقوال الصحابة أو التابعين، فهو التفسير بالأثر عن طريق النقل، بينما التأويل يكون عن طريق العقل من طريق الاستنباط شريطة عدم مخالفة ما ورد في القرآن والسنة، وهو ما عبر عنه الإمام الزركشي بقوله: «وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري، والبغوي، والكواشي وغيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط»⁽²⁾.

يقوم التأويل على الانسجام على مستوى المعاني المحصلة وعدم مخالفة للسابق من القول أو للاحق له وعدم مخالفة الكتاب والسنة؛ ومنه فالتأويل قول احتمالي استنباطي ظني الدلالة عكس التفسير فهو قطعي الدلالة، فالآيات المتشابهات تحتمل أكثر من معنى .

فهذا نموذج على التأويل، حيث تعددت الدلالات واختلفت المعاني، والآية تحتمل كل تلك الوجوه، وكل تلك التأويلات، فكل هذه التأويلات سائغة جائزة تحتملها الآية بالإضافة إلى تأويلات محتملة أخرى قد تظهر من خلال الفحص والتفكر، وهذا ما ذكره أبو الدرداء وابن مسعود من خلال قول الإمام الزركشي حيث قال: «وقد قال أبو الدرداء رضي الله عنه: لا يفقه الرجل الرجل حتى يجعل للقرآن وجوها».

فالتفقه في القرآن هو ضرب من التأويل؛ للتوصل إلى الوجوه التي يتضمنها القرآن، وتحتملها آياته المتشابهات، فلا بد من البحث والتفكير في معاني الآيات.

¹ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/150.

² - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/150.

فالظاهر التفسير والباطن التأويل؛ وهذا التأويل لن يكون صحيحا سائغا جائزا مقبولا؛ إلا إذا كان المؤول يعلم من كل علم نصيبا يكفيه للتأويل، ولا يتحقق التأويل إلا بتحقيق الفهم، فالفهم السليم طريق إلى التأويل السليم أيضا، وهنا العلاقة قوية بين الفهم والتأويل، وما قاله العلماء والمفسرون والنحويون في تأويل آيات القرآن الكريم، ما هو إلا جزء يسير مما لم يقل بعد، فإننتاجية المعنى في القرآن الكريم لا حد لها ولا حدود تحددها، فهو متجدد بتجدد المؤولين والمفسرين، وهذا ما يفسر قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منه ظهر وبطن»⁽¹⁾.

ويمكن التمييز بين التفسير والتأويل من خلال ثنائية الواضح والغامض، فالمعاني الواضحة تحتاج إلى التفسير فقط، والمعاني الغامضة هي في حاجة إلى التأويل، وهذا ما ذكره الإمام الزركشي إذ يقول: «ومن أحاط بظاهر التفسير - وهو معنى الألفاظ في اللغة - لم يكف ذلك في فهم حقائق المعاني، ومثاله قوله تعالى: {وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى}⁽²⁾، فظاهر تفسيره واضح، وحقيقة معناه غامضة، فإنه إثبات للرمي، ونفي له، وهما متضادان في الظاهر، ما لم يفهم أنه رمى من وجه، ولم يرم من وجه، ومن الوجه الذي لم يرم ما رماه الله عز وجل»⁽³⁾.

فالتأويل يحتاج إلى التدبر وتدقيق النظر للوصول إلى المعاني المرادة والدلالات المقصودة بعد تجاوز الظاهر الذي هو التفسير، الذي توقف عنده أهل الظاهر كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وفي نفس السياق يذكر الإمام أبو الحسن الماوردي كما جاء في البرهان، حيث يقول الإمام الزركشي: «وقال الإمام أبو الحسن الماوردي في نكتة: قد حمل بعض المتورعة هذا الحديث على ظاهره، وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده، ولو صحبتها الشواهد، ولم يعارض شواهدا نص صريح. وهذا عدول عما تعبدنا من معرفته من النظر في القرآن واستنباط الأحكام منه، كما قال تعالى: {لعلمه الذين يستنبطونه منهم}⁽⁴⁾»⁽¹⁾.

¹ - صحيح ابن حبان عن ابن مسعود.

² - الأنفال، الآية: 17.

³ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 2/156.

⁴ - النساء، الآية: 83.

والتأويل يتحقق عن طريق الاستنباط، وبذلك فمن الواجب على المجتهد أن يقوم بتأويل النص القرآني؛ لأن علم العديد من الأحكام يكون عن طريق التأويل وهو وجه التعبد والعبادة، إذن، التأويل من الأمور الواجبة في الدين، لكن عن طريق العلم والأدوات الصحيحة، وليس عن طريق القول دون دليل ودون برهان، فهذا مما "لا يجوز" القول به؛ لأنه قول عن جهل.

فالاجتهد والاستنباط والتأويل آليات مطلوبة في التعامل مع النص القرآني، لكن شريطة احترام تلك الضوابط التي تحفظ المؤول من الزيغ، وتوجهه نحو الصواب، فالتأويل دون دليل هو أمر مرفوض يجعل المؤول يخطئ الطريق، وبذلك فالنص القرآني له وجوه متعددة محتملة، كلها يحتملها المعنى، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو الذي يتعامل مع القرآن بأن يحمل المعاني على أحسن الوجوه، فعبارة "ذو وجوه محتملة" يؤكد احتمال القرآن الكريم للتأويل، لذلك ارتبط التأويل بالكتب الإلهية كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وإن كان من العلماء والمفسرين من تشبث بقول الرسول صلى الله عليه وسلم، واحتج له، وهو: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» فإن المقصود بذلك، من أول القرآن بغير علم وبغير دليل وبغير أدوات الاجتهاد الصحيحة فقد أخطأ. وهذا أمر لا جدال فيه، فالقول في القرآن بغير علم لا يجوز ولا يصح، وإن كان لا يصح في جميع العلوم والمعارف، فكيف بالنص القرآني وبالكتاب المقدس.

كان هذا باختصار بعض الفروق الدقيقة التي تفصل التفسير عن التأويل. والآن سنتوجه إلى التأويل النحوي، وعلاقته بالشواهد القرآنية، فما هي محدداته؟

5-5 التأويل النحوي في الشواهد القرآنية

إن مصطلح التأويل ورد في القرآن الكريم بمعان مختلفة، وفي مواضع محددة، وقد أحصى محمد فؤاد عبد الباقي ذلك، حيث قال: «لقد جاء المصطلح بمعان مختلفة، في حوالي سبعة عشر موضعاً؛ لكنها تؤول كلها إلى معنى واحد»⁽²⁾.

¹ - الإمام بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 163/2.

² - محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، 79، دار الفكر - بيروت، 1981م.

ومن المعاني التي ارتبطت بمفهوم التأويل في القرآن الكريم نجد معنى تفسير المتشابه، فالتأويل مجال المتشابهات ونجد أيضا معنى تعبير الرؤيا كما ورد في سورة يوسف: {ويعلمك من تأويل الأحاديث} ⁽¹⁾، ومعنى بيان الأسباب الخفية، مثلما ورد في سورة الكهف: {ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا} ⁽²⁾.

فكل هذه المعاني، وغيرها كثير، يدل على مصطلح التأويل؛ إلا أنها ترجع إلى معنى واحد كما ذكر ذلك أيضا الراغب الأصفهاني، إذ يقول: «رد الشيء إلى الغاية منه علما كان أو فعلا» ⁽³⁾.

إن معنى الرد والعودة والرجوع إلى الغاية، سواء كانت هذه الغاية ترتبط بالعلم بالشيء فقط أو فعله، فإن هذا المعنى هو المسيطر على مصطلح التأويل.

وعليه، فالتأويل يتأسس على معرفة احتمالية نسبية قابلة للتغيير والتعديل والتطوير والإسقاط والزيادة، وبما أن مفهوم التأويل بات واضحا يبقى السؤال الذي يفرض نفسه بقوة، هو: كيف يتحدد التأويل في النحو؟ أو بصيغة أكثر وضوحا كيف يتحدد التأويل النحوي؟ وما علاقة التأويل النحوي بالشواهد القرآنية؟

يمكن أن أقول في هذا السياق أن السهيلي حينما يورد الشواهد القرآنية ليست غايته هو تأصيل المسائل النحوية، ولا بناء القواعد الإعرابية، وما يتفرع عنها من نماذج، وإنما غايته هي البحث عن المعنى، والتقرّيش في الشاهد القرآني لاستكناه ما يدخره من معان ومدلولات تنطلق من النحو، وتمتد إلى فروع المعرفة العلمية المختلفة، لذلك نجد السهيلي يقلب الشاهد القرآني تقليبا متعددا، ويتعامل معه تعاملًا دقيقًا، يجعله يختلف عن تعامله مع الشاهد الشعري، لذلك كثيرا ما يردد عبارة: «لو كان هذا السؤال من كلام غير هذا الكلام العزيز لم يحفل به؛ لأن الفصيح يتكلم بما شاء من الوجوه الجائزات لا

¹ - يوسف، الآية: 6.

² - الكهف، الآية: 82.

³ - الراغب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن، 1/39-40، تح: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، نشر: نزار مصطفى الباز.

اعتراض عليه، و لكن الكلام الإلهي و النظم المعجز الخارق للعادات، يقتضي حكمة و مزيد فائدة في اختصاص أحد الوجهين دون الآخر⁽¹⁾

فانطلاقاً من هذا التصور الخاص الذي يحمله السهيلي للشاهد القرآني ولكتاب الله عز وجل؛ لأنه يميز بين مستويات متعددة من اللغة، مثل لغة القرآن، ولغة المتكلم الفصيح، ولغة الشعر...إلا أن الجامع بينها هو النحو، لذلك فكل مستوى يتطلب تحليلاً معيناً ؛ لأن تحليل الشاهد الشعري ليس هو تحليل الشاهد القرآني مثلاً، بناء على هذا التمييز الذي يعتقده السهيلي كان تأويله النحوي للشواهد القرآنية تأويلاً خاصاً متميزاً منفرداً كما ونوعاً.

ويتمظهر تميز هذا التأويل النحوي للشواهد القرآنية في كونه تأويلاً مفصلاً دقيقاً ينفتح على المباحث الدلالية لعلم أصول الفقه في بعض الحالات، وينفتح على المبادئ العامة لعلم الكلام، وفي حالات ثالثة ينفتح على أصول المنطق الطبيعي وغيره كثير.

يحتل النص القرآني موقع الصدارة في الكتب النحوية يفوق بذلك مكانة الشواهد الشعرية في النصوص النحوية، ونحن نعلم أن الشعر ديوان العرب الناطق بأخبارهم والمؤرخ لبطولاتهم، لكنه رغم ذلك بقي الشاهد القرآني هو أعلى الشواهد؛ فمرتبة الشاهد القرآني تفوق مرتبة الشاهد الشعري؛ لأن لغة القرآن ليست هي لغة الشعر، ويكفي أن نفتح أي كتاب من كتب النحو، المصادر، فنجد تحليل الشواهد القرآنية وتأويلها حاضراً بشكل صريح مباشر أو بشكل غير صريح غير مباشر.

إن السهيلي قد مارس تأويل الآيات القرآنية، وتفسير القرآن الكريم بصفة عامة من داخل النحو، والسؤال الذي يثير نفسه في هذا السياق بحدّة، ما هي المبررات الموضوعية وراء ذلك؟ وكيف يتحدد الشاهد القرآني قبل ذلك؟ و ما هي مرتبته في المصادر النحوية؟

¹ - السهيلي، نتائج الفكر، ص، 217، ينظر على سبيل المثال ما قاله في قوله تعالى "كل الثمرات" (الأعراف، 57).

5-6 مرتبة الشاهد القرآني في المصادر النحوية

يحتل الشاهد أهمية كبرى لدى جميع النحويين؛ إذ يشكل دعامة قوية لتثبيت القواعد، وتأسيس المبادئ، وتوضيح المشكل، وتبيين الغامض، فعن طريق الشاهد يمكن رفض حكم إعرابي⁽¹⁾؛ أو قبوله، وعن طريق الشاهد يمكن تضعيف قول أو تدعيم وجه من الوجوه الإعرابية، أو بيان فساد استدلال نحوي⁽²⁾، وعن طريق الشاهد يمكن تصحيح رأي من الآراء النحوية السابقة، فالشاهد هو الميزان الذي عن طريقه تتوضح مرتبة الأقوال النحوية، وتظهر عن طريقه حجية النحويين، فكلما كان لما يقررونه من قواعد وأصول ومبادئ شواهد كثيرة كلما كانت أقوالهم مقبولة مستساغة، وكلما ندر الاستشهاد عندهم كلما نقصت حجية كلامهم⁽³⁾، ويعد القرآن الكريم أعلى شواهد النحو، لما له من مصداقية قوية تفوق مصداقية الشاهد الشعري أو المأثور من كلام العرب. فكيف يتحدد مفهوم الشاهد النحوي؟

¹ - ينظر على سبيل المثال ما ذكره ابن عصفور في قوله تعالى {أولى أجنحة مثني وثلاث ورباع} (فاطر|1)؛ إذ يقول: "ومن قال : إنما امتنع الصرف للعدل والتعريف فباطل ؛ لأنه يرد عليه بقوله تعالى {أولى أجنحة مثني و ثلاث ورباع}، فمثني صفة لأجنحة، وأجنحة نكرة، فلو كان مثني معرفة لم ينعت به النكرة، وإن قال إن مثني بدل فالجواب : إن البدل بالأسماء المشتقة يقل، ويدل على بطلان مذهبه، أيضا قوله تعالى: {فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع} (النساء |3)، لأن مثني حال والحال لا يجي معرفة فدل على بطلان مذهبه" (ابن عصفور ، شرح الجمل، 221|2).

² - ينظر ما ذكره ابن عصفور في مسألة الاستثناء في قوله تعالى: {إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين} (الحجر|42) : " واستدلوا أيضا: إخراج الأكثر، وترك الأقل ، واستدلواهم به فاسد؛ فاستثنى الغاوين من العباد ، وهم أكثر من المؤمنين بدليل قوله تعالى { إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وقليل ما هم } (ص|24) وهذا أيضا لا حجة لهم فيه؛ لأن العباد حين أضافهم الله تعالى إلى نفسه، فإنهم يراد بهم المؤمنون، والإضافة إضافة تقريب فكأنه قال : إن المؤمنين ليس لك عليهم سلطان، وقوله : { إلا من اتبعك من الغاوين } ، استثناء منقطع، وليس مخرجا من الأول ، كأنه قال : لكن من اتبعك من الغاوين فلك عليهم" (ابن عصفور، شرح الجمل، 250|2)

³ - ينظر عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، 1/25-

وقد حدد أبو علي التهانوي مفهوم الشاهد النحوي، حيث قال: «الجزئي الذي يستشهد به في إثبات القاعدة، لكون ذلك الجزئي - أي: الشاهد من التنزيل، أو من كلام العرب الموثوق بعربيتهم، وهو أخص من المثال»⁽¹⁾.

يقارن أبو علي بين الشاهد والمثال؛ لأن المثال يُؤتى به للتوضيح والشرح والتبيين، بينما الشاهد يُؤتى به للتثبيت والتدعيم والتقوية، وقد حصر أبو علي الشاهد في نوعين هما: الشاهد القرآني، والشاهد الشعري.

وقد قامت الباحثة فائزة بنت عمران المؤيد، بإحصاء عدد الشواهد القرآنية الموثقة في بعض المصادر النحوية، فوجدت عددها قد بلغ ستة آلاف ومئتين وستا وثلاثين آية، وهذا العدد هو جماع آيات القرآن الكريم، بمعنى أن القرآن الكريم بأكمله نثر مرة أخرى في مصادر النحويين، فوضعت كشف الشواهد القرآنية في المصادر النحوية⁽²⁾.

إن نتيجة هذا الإحصاء تدل على العلاقة الوطيدة بين النحو والقرآن الكريم من وجه، ومن وجه آخر تدل على الصلة المتينة بين النحو والتفسير، فإذا كانت كتب المفسرين تزخر بكم هائل من المسائل النحوية والقواعد والأصول الإعرابية، فإن المصادر النحوية هي الأخرى تزخر بكم هائل من التفسيرات للشواهد القرآنية المصحوبة في أغلب الحالات بتأويلات مناسبة خصوصاً حينما لا ينفع التفسير، ولا يجدي نفعا مع القاعدة النحوية التي يخالفها الشاهد القرآني، فلا مفر آنذاك من التأويل، فيكون التأويل النحوي هو الملجأ التي يلجأ إليه النحوي المؤول لكتاب الله عز وجل، وللشواهد القرآنية، فحينما يستعصي التفسير وحينما يصل إلى باب مسدود يشرع آنذاك باب التأويل الذي وجد فيه السهيلي المجال الأنسب لممارسة التأويلية النحوية.

وما يجب التأكيد عليه هو أن التأويل النحوي للشواهد القرآنية الذي مارسه السهيلي قد تم بشكل دقيق، وقد يكتفي في بعض الأحيان، بإيراد عبارة أو عبارتين

¹ - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مادة (شهد)، وينظر: مقدمة تاج العروس للزبيدي 22/1، وفي أصول النحو لسعيد الأفغاني، ص: 6.

² - ينظر دراسة لفائزة بنت عمران المؤيد، بعنوان كشف الشواهد القرآنية في المصادر النحوية.

لتأويل الشاهد القرآني، ثم يذكر بعد ذلك الشاهد القرآني، ومثال ذلك ما يقوله السهيلي في معرض حديثه عن علامة التنثية في حالة الإضافة، حيث قال: «وكذلك القلوب من قوله تعالى: {صغت قلوبكما}»⁽¹⁾؛ فإذا كانوا قد رفضوا علامة التنثية هناك مع أن الإضافة عارضة، فما ظنك بهذا الموضع الذي لا تفارقه الإضافة ولا تنفك عنه؟؛ فهذا الذي حملهم على أن لا يقولوا: ضربت كل أخويك، ومررت بكل أخويك، وألزموها الألف في جميع الأحوال مع الظاهر، ولم يبعد ذلك كما لم يبعد في لغة طيء، وبني الحارث بن كعب أن يقولوا: رأيت الزيدان، ومررت بالزيدان، فلم يستكروا هذا في كلامهم»⁽²⁾.

وخلاصة القول فيما يتعلق بهذا الإشكال، فإن نص القرآن الكريم يعتبر أهم مصدر من مصادر الاستشهاد عند النحويين؛ لأن الشاهد القرآني يتحمل أعمال الذهن، ويطبق التدبر والفحص والتفتيش، كما تعتبر الشواهد القرآنية موطناً أصيلاً للتحليل والتعليل والتأويل، بل إن العديد من المصادر النحوية تمارس ممارسة عملية للتفسير اللغوي والتأويل النحوي للشواهد القرآنية. وحسبنا أن نستشهد بالإمام النحوي المفسر المؤول السهيلي من خلال تأويليته النحوية المؤسسة على الشواهد القرآنية.

وقد تنبه بعض الباحثين إلى أهمية هذا الأمر في تعدد التأويلات الناتجة عن كثرة الاحتمالات، إذ يقول رشيد بلحبيب: «تعدد الأوجه في حقيقته ليس غموضاً، ولا تلبيساً ولا قصوراً في التفسير النحوي، بل قد يكون ثراء وخصوبة في البناء اللغوي وقدرة على تعدد العطاء الذي يتنوع بتنوع التفسير؛ لأن المعول في اختيار أحد التفسيرين على الآخر، يكون على فهم السياق والمعنى الذي يحدده. إن نظرية الاحتمالات الإعرابية هي في الحقيقة نظرية في تعدد أنواع التراكيب الممكنة [...] وبهذا التعدد نفسر الخصوبة والثراء في تفسير النصوص»⁽³⁾.

فالتأويل النحوي يتأسس على تعدد المعنى الناتج عن التركيب والبناء اللغوي وتنوع التفسير؛ وهذه سمة إيجابية، والشواهد القرآنية مادة خصبة ومنتجة للتأويل النحوي؛

¹ - التحريم، الآية: 4.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 222.

³ - رشيد بلحبيب، مقومات الدلالة النحوية، قراءة في بعض الخصائص، ص: 5.

لأنها من جهة لا تخضع أحيانا لتلك القواعد الصارمة التي حددها النحاة؛ ولأنها من جهة ثانية من بينها ما هو مجال المتشابهات التي تعطي الشرعية والمشروعية للتأويل النحوي وغيره من التأويلات.

فتخريج القراءات القرآنية ما هو إلا صورة من صور التأويل النحوي، وتقدير المعنى ما هو أيضا إلا وجه من وجوه التأويل النحوي، أما اعتبار بعض القراءات جاءت على لسان بعض لغات العرب، فهذا يذكرنا بقوله تعالى: {إن هذان لساحران} حيث جعلها ابن عصفور واردة على لغة طيء التي تلزم الألف في التنثية في جميع أحوالها، فهذا تأويل قدمه ابن عصفور لهذا الشاهد القرآني، فهو لجأ للقول بهذا؛ لأن اسم "إن" حكمه أن يأتي منصوبا وأن يأتي خبرها مرفوعا، بينما الشاهد القرآني خالف القاعدة النحوية التي وضعها النحاة وهي أن "إن" تدخل على المبتدأ والخبر، فتتصبب الأول ويسمى اسمها، وترفع الثاني ويسمى خبرها، فهي تعمل عمل الفعل الفرعي، إلا أن في الشاهد جاء اسم إن وخبرها مرفوعين، فلم يكن هناك بد من تخريجها وتأويلها على لغات بعض العرب التي تلزم ألف التنثية في جميع أحوالها الإعرابية.

وبهذا يكون التأويل النحوي حاضرا، لاسيما في حالات مخالفة الشاهد القرآني لقواعد النحو، وفي حالات القراءات القرآنية التي تخالف القواعد النحوية.

والجدير بالذكر أن مفهوم التأويل النحوي لم يحدده النحاة ولا الدارسون المحدثون، فمثلا محمد عيد في كتابه "أصول النحو العربي"، إذ وضع فصلا معنونا بالتأويل النحوي، إلا أنه لم يحدد هذا المفهوم، وإنما اقتصر على تحديد مفهوم التأويل، والأمر نفسه أجده يتردد كثيرا في العديد من الدراسات التي اشتغلت على قضية الاستشهاد والتأويل النحوي. وإنما اكتفوا بالممارسة العملية للتأويل النحوي للشواهد القرآنية، وغيرها من الشواهد النحوية، وإن كان مفهوم التأويل النحوي كثير التداول والانتشار بين الباحثين والدارسين في عصرنا الحاضر⁽¹⁾.

¹ - ينظر على سبيل المثال محمود حسن الجاسم "تأويل النص القرآني وقضايا النحو"، دار كنوز المعرفة، الطبعة الثانية 2016م، و" مفهوم التأويل النحوي " لنفس المؤلف، مجلة جذور، العدد 6، النادي الأدبي الثقافي بجدة، 1422هـ، و" التأويل النحوي حتى نهاية القرن الثالث الهجري" رسالة ماجستير لنفس المؤلف، وينظر نصر حامد أبو

إن العديد من المصادر المهمة بالتأويل النحوي، و من بينها على سبيل المثال كتاب "التأويل النحوي في القرآن الكريم" لعبد الفتاح أحمد الحموز، وجدته قد عرف مفهوم التأويل فقط، وذكر بعد ذلك المصطلحات التي تدور في دائرة فلكه كالحمل والتخريج والتقدير والوجه...إلا أنه لم يحدد التأويل النحوي، وما يفهم مما ذكره أن المقصود بالتأويل النحوي دراسة تراكيب العربية من جهة الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والتضمين والحمل على المعنى، وتقدير الإعراب؛ أي تخريج كل ما جاء على غير قواعد النحويين، وبأي طريقة من طرائق التخريج⁽¹⁾.

وقد حدد مفهوم التأويل النحوي غازي مختار طليعات، إذ يقول، «التأويل النحوي: يعني النظر فيما نقل من فصح الكلام مخالفاً للأقيسة والقواعد المستنبطة من النصوص الصحيحة، والعمل على تخريجها، وتوجيهها لتوافق بالملاطفة والرفق هذه الأقيسة والقواعد، على ألا يؤدي هذا التوجيه إلى تغيير القواعد أو زعزعة صحتها واطرادها»⁽²⁾.

تأسيساً على ما سبق، يمكن القول إن التأويل النحوي للشواهد القرآنية هو إعمال الذهن وتدقيق النظر في تلك الشواهد المخالفة للقياس النحوي الذي وضعه النحاة، من أجل تحقيق انسجام معنوي وتناسب دلالي منطقي بينها وبين القواعد، فالتأويل النحوي هو تلك الرابطة والواسطة التي تعمل على قبول الشواهد القرآنية بالرغم من مخالفتها للأصول النحوية ومبادئ النحويين، دون أن يلحق ذلك أي تغيير في قواعد النحاة المستنبطة.

لكن يبقى الفهم المبني على التحليل والتعليل جسراً مهماً للمرور إلى التأويل، فما علاقة الفهم بالتأويل؟

5-7 من الفهم إلى التأويل

زيد " التأويل النحوي في كتاب سيبويه" مجلة ألف (مجلة البلاغة المقارنة) العدد8، 1988م، تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، مطبعة إلياس العصرية، وينظر عبد الفتاح أحمد الحموز، "التأويل النحوي في القرآن الكريم"، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى ، 1984م،

¹ - ينظر عبد الفتاح أحمد الحموز، التأويل النحوي في القرآن الكريم.

² - غازي مختار طليعات، أثر التأويل في فهم النص، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد 15، ص: 249، 1988م.

يتأسس التأويل على مستويات مترابطة؛ إذ يمثل الفهم المستوى الأساسي الذي ينبني عليه التحليل والتعليل والتأويل، لذلك لا ينفصل التأويل عن الفهم، ولا يمكن أن نؤول دون أن نفهم، على اعتبار أن عملية التأويل هي ترجمة عملية إجرائية لما تم فهمه، فإذا كان الفهم هو وضوح تصور الشيء في الذهن، فإن التأويل هو تعبير عن ذلك الفهم، وكلما كان الفهم واضحا كلما كان التأويل واضحا، فالعلاقة تلازمية بينهما، حيث لا يمكن عزل التأويل عن الفهم، وكل العلوم سواء العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية تنطلق من محاولة الفهم لتصل إلى محاولة التأويل الصحيحة.

وإذا كان النص القرآني تناولته بالدراسة والتحليل والتعليل والتأويل مجموعة من العلوم كالنحو والتفسير وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والقراءات وغيرها... فإن كل هذه العلوم تأسست على غاية واحدة محددة، هي محاولة فهم النص القرآني، والشاهد القرآني جزء منه، هذا في المرحلة الأولى، ثم في المرحلة اللاحقة حاولت هذه العلوم وغيرها تأويل هذا النص القرآني تأويلا منسجما صحيحا وفق مبادئها وقواعدها وأصولها المنظمة. والملاحظ أن السهيلي صرح غير ما مرة بارتباط الفهم بالتأويل⁽¹⁾ ارتباطا وثيقا؛ حيث إن الفهم معبر للتأويل، وقنطرة آمنة لتحقيق التأويل المقبول، فكيف تحدد هذا الارتباط المثير بين الفهم والتأويل؟ خصوصا إذا علمنا أن جميع الأدبيات التي تتناول التأويل سواء بالدراسة النظرية أو الدراسة التطبيقية، تؤكد على اعتماد الفهم كأساس متين للتأويل؟

5-8 الفهم أساس التأويل

من خلال الإحصاء الدقيق إن السهيلي استعمل مفهوم التأويل أكثر من مئة وواحد وخمسين مرة⁽²⁾، وهذا يدل على اعتماد السهيلي على التأويل في مدونته اعتمادا كبيرا سواء من الناحية الكمية أو من الناحية النوعية، والجدير بالذكر أيضا أن السهيلي استعمل هذا المفهوم بتلوينات مختلفة، كلها تؤكد مبدأ الاحتمال والنسبية التي يتأسس عليها هذا

¹ - ينظر السهيلي ، نتائج الفكر، ص30.

² - توصلت إلى هذا العدد من خلال ذلك الإحصاء (إحصاء مفهوم التأويل) الذي قمت به، والذي شمل المدونة التالية، و تتضمن نتائج الفكر، والروض الأنف، والأمال،

المفهوم، ومن هذه التلويحات أذكر: "حديث متأول، كع عنه أكثر المتأولين.." ⁽¹⁾ ناهيك عن المفاهيم التي تحمل نفس دلالة مفهوم التأويل، مثل: التقدير والتخريج والوجه والحمل..

وفي كثير من الأحيان اعتمد السهيلي على مفهوم الفهم مقترنا بمفهوم التأويل، وهذا بدوره يدل على أهمية الفهم بالنسبة للتأويل، حيث يقول في معرض حديثه عن إضافة الاسم إلى المسمى في "بسم الله": «وذلك أنها مسألة إذا انفتح ما استغلق منها، انفتح بذلك على الناظر كثير من المشكلات في كتاب الله عز وجل، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلام العرب الذين بفهم كلامهم نفهم عن الله - عز وجل - وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونتوصل إلى فهم الكتاب وتأويله» ⁽²⁾.

يعلن السهيلي بشكل صريح ومباشر رغبته وإرادته في فهم النص القرآني - ومنه الشاهد القرآني الذي أشتغل عليه - وفي تحقيق التأويل المناسب، وهو بذلك لا يخشى من ذلك الاستعمال السيئ الذي اقترن بمفهوم التأويل، بل يعلن عن هدفه المتعلق بفهم القرآن الكريم وتأويله، ولن يتحقق هذا الفهم المفضي إلى التأويل، إلا بفهم كلام العرب، ويعد الشاهد الشعري القسط الأوفر منه، وفهم كلام العرب سيفضي إلى فهم النص القرآني، ومن ثم سيفضي إلى تأويله، وهو إلى جانب هذا، يصرح بالجوانب المشكلة في كتاب الله عز وجل والتي تحتاج إلى فهم وتدبر عميقين للوصول إلى تأويل مراد الله سبحانه وتعالى والتعبير عنه انطلاقاً مما تم فهمه، وعليه يكون الفهم معبراً واضحاً للتأويل، فلا تأويل بدون فهم، ولا بد من فهم التأويل أولاً، فكيف ذلك؟

سبقت الإشارة إلى أهمية الفهم بالنسبة للتأويل، والآن نصل للحديث عن فكرة أساسية في نفس المضمار، ألا وهي فهم التأويل أولاً، فالمؤول يحتاج أولاً إلى فهم تأويله وتأويل غيره في المسألة التي يشتغل عليها، والسهيلي يناقش مسألة فهم التأويل في سياق مناقشته لمسألة "ما" مع الفعل التي بتأويل المصدر في قوله عز وجل: {والسمااء وما بناها} ⁽³⁾ حيث يقول: «فإذا تأملت ما ذكرناه، ونظرت في آخر الفصل ما نذكره من "ما"

¹ - ينظر السهيلي، نتائج الفكر، والروض الأنف،

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 30.

³ - الشمس، الآية: 5.

الواقعة على المصدر، استبان لك جهالة القائلين من النحويين أن "ما" مع الفعل بتأويل المصدر، وأن المعنى: والسماء وبنيناها، فلا لصناعة النحو وفقوا، ولا لفهم التأويل رزقوا، وأكثروا الحز وأخطأوا المفصل وما طبقوا⁽¹⁾.

يتعلق الأمر "بما" التي وقعت على ما يعقل، وبذلك فهذا الشاهد القرآني يخالف القاعدة النحوية التي نص عليها النحويون والتي تقول بأن "ما" تقع على ما لا يعقل، فما هو السبيل لتجاوز هذا الاختلاف الحاصل بين الشاهد القرآني وقاعدة النحويين؟

إن السبيل الذي يقترحه السهيلي هو فهم التأويل، فإذا فهم التأويل زال الاختلاف، وبانت الحكمة من وقوع "ما" على ما يعقل في هذا الشاهد القرآني، كما أن السهيلي ينكر على النحويين قولهم بأن "ما" مع الفعل تكون بتأويل المصدر؛ لأن هذا المعنى غير صحيح في نظره خصوصا مع كثرة الشواهد القرآنية⁽²⁾ التي تقف عائقا أمام هذه القاعدة النحوية أيضا.

إن إنكار السهيلي على النحويين قولهم بخصوص "ما" يرجع بالأساس إلى عدم استقامة المعنى، لذلك فسياق المعنى يستوجب "ما" ولا يستوجب "من"، ولا علاقة لـ "ما" مع الفعل بتأويل المصدر؛ لأن هذا فهم خاطئ للشاهد القرآني، فهذا الفهم لا يتوافق مع صناعة النحو ولا ينسجم مع التأويل الصحيح النابع من الفهم الصحيح الواضح.

لذلك فالسهيلي يقدم تأويلا بديلا للشاهد القرآني انطلاقا من فهمه للمعنى وفهمه لصناعة النحو، حيث يقول: «وكذلك قوله تعالى: {والسماء وما بناها}؛ لأن القسم تعظيم للمقسم به، واستحقاقه للتعظيم من حيث بنى وأظهر هذا الخلق العظيم الذي هو السماء، ومن حيث سواها بقدرته وزينها بحكمته، فاستحق التعظيم وثبتت له القدرة، كائنا ما كان هذا المعظم فلو قال: "من بناها" لم يكن في اللفظ دليل على استحقاقه للقسم به، من حيث

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 141.

² - انظر قوله تعالى: {ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي} [ص، 75] وقوله تعالى: {والسماء وما بناها} [الشمس، 5] وقوله تعالى: {ولا أنتم عابدون ما أعبد} [الكافرون، 3، 5].

اقتدر على بنيانها، وكان المعنى مقصوراً على ذاته ونفسه دون الإيحاء إلى أفعاله الدالة على عظمتها المنبئة عن حكمتها، المفصحة لاستحقاقه التعظيم من خليقته»⁽¹⁾.

يبدو أن السهيلي يمارس التأويل عن وعي وقصد بين؛ لأنه لا يكتفي بالإشارة والتلميح وإنما يتجاوزهما إلى التصريح والتوضيح، وقد يلجأ في توضيحه هذا إلى الانطلاق من النحو، حينما يقول: «بأن "ما" اسم مبهم يقع على جميع الأجناس، والمصدر جنس من الأجناس»⁽²⁾، ثم يتجاوز ذلك ليستحضر المعنى وسلطته على التأويل حيث يسيطر المعنى على التأويل أكثر مما تسيطر صناعة النحو، لذلك فمعاني العظمة والقدرة على الخلق، هي المسيطرة على التأويل وإن كان النحو هو المؤطر العام للعملية التأويلية ككل.

بناءً على ما سبق تكون "ما" بحسب هذا المعنى هي الأنسب بخلاف "من" التي ستجعل المعنى مقصوراً على ذاته ونفسه دون الإشارة إلى عظمة الخالق التي تظهر في أفعاله العظيمة، ومنها هذا الخلق العظيم الذي هو السماء.

من خلال ما سبق يتضح أن فهم التأويل يقتضي مستويات متعددة تقوم على عمق التأمل، وبعد النظر، وطول التدبر في الشاهد القرآني، وهذا ما يؤدي في نهاية الأمر إلى تصحيح بعض الأقوال الخاطئة لبعض النحويين، مثل "ما" الواقعة على المصدر، ولا زال السهيلي يمارس التأويل بكل تأن وتدقيق، حيث يقول: «وظن بعض النحويين أن التي يعنى بها المصدر ليست بـ "ما" الأولى، وإنما هي بمنزلة "أن" مع الفعل، بتأويل المصدر، وليس كما ظنوه، ألا ترى أنك لا تقول: يعجبني ما تجلس، كما تقول: يعجبني أن تجلس وأن تخرج وأن تقعد، ولا تقول في هذا كله "ما"؟ والأصل في هذا الفصل أن "ما" لما كانت اسماً مبهماً، لم يصح وقوعها إلا على جنس تختلف أنواعه، فإن كان المصدر مختلف الأنواع جاز أن تقع عليه ويعبر بها عنه، كقولك يعجبني ما صنعت، وما عملت، وما فعلت»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 141.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 144.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 144.

إن هذا التدقيق والتحقيق هو الذي يوضح فهم التأويل بالنسبة للسهيلي، حيث يميز بين طبيعة المصدر الذي تقع، حيث يشترط في "ما" التي مع الفعل بتأويل المصدر، أن يكون مختلف الأنواع، وهذا الاختلاف على مستوى الأنواع هو الذي يحقق الإبهام الذي يقرن بها، وهذا تأويل يرفع الإبهام الذي يتعلق بهذه المسألة النحوية المعنوية، وإذا كان فهم التأويل يقتضي التدبر والتعمق وإعمال الذهن فإن هناك بعض التأويلات التي يعجز الفهم عن الوصول إليها، فتبقى معلقة إلى أن يستطيع المؤول فهمها ثم تأويلها، وهذا ما اصطلح عليه السهيلي بالتفسير الذي يحتاج إلى تفسير، فماذا يقصد بذلك؟ وكيف يتحدد؟ وما علاقة ذلك بالفهم والتأويل؟

5-9 قصور الفهم يؤدي إلى التأويل المعلق

حينما يستعصي الفهم، ولا يستطيع الذهن أن يكون صورة واضحة عن تصور الشيء، نكون آنذاك أمام تأويل معلق غير محقق⁽¹⁾، ونكون آنذاك أمام تفسير يحتاج إلى تفسير بلغة السهيلي، وفي هذا السياق يقول: «وذكر حديث ابن عباس حين سئل عن قوله: {أو خلقا مما يكبر في صدوركم}»⁽²⁾ فقال: الموت، وهو تفسير يحتاج إلى تفسير، ورأيت لبعض المتأخرين فيه، قال أراد ابن عباس أن الموت سيفنى كما يفنى كل شيء، كما جاء أنه يذبح على الصراط، فكان المعنى: أن لو كنتم حجارة أو حديدا لأدرككم الفناء والموت، ولو كنتم الموت الذي هو كبير في صدوركم، فلا بد لكم من الفناء - والله أعلم - بتأويل ذلك، وقد بقي في نفسي من تأويل هذه الآية شيء، حتى يكمل الله نعمته بفهمها إن شاء الله تعالى»⁽³⁾⁽⁴⁾.

وبالرغم من استحضار السهيلي لتفسير ابن عباس - ترجمان القرآن - للشاهد القرآني، وكفي به أنه دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يفقهه الله في الدين وبأن

¹ - ينظر عادل مصطفى، "فهم الفهم"، وينظر عبد الغني بارة، "الهرمينوطيقا والفلسفة"، وينظر ميشير باسل عون "الفسارة الفلسفية".

² - الإسراء، الآية: 51.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 95/2.

⁴ - نقل الإمام الزركشي قول السهيلي هذا بحذافيره وجعله ضمن عنوان، فيما نقل عن ابن عباس في تفسير بعض الآيات، لكنه لم يشر إلى المصدر ولا إلى أي معلومة بخصوص ذلك، ينظر: البرهان في علوم القرآن، 180/2.

يعلمه التأويل، فإن السهيلي يعلن عجزه عن فهم تفسير ابن عباس؛ لأنه بدوره يحتاج إلى تفسير آخر، وعليه يكون قصور الفهم سببا في تعليق التأويل.

ومن المعلوم أن الفهم والتأويل لا يتحقق لكل الناس، كما أنه يتحقق برتب متفاوتة بحسب أفهامهم، ومنه نتبين أن الفهم طبقات وأن التأويل درجات، وعليه فالممارسون للتأويل مختلفون في تأويلاتهم، فكيف يتحدد هذا التفاوت على مستوى الفهم والتأويل؟

لقد تحدث السهيلي عن الفئة التي مارست الفهم والتأويل في أعلى مراتبه في سياق حديثه عن التاريخ العربي، من خلال تأويله لقوله عز وجل: {من أول يوم} (1)، حيث قال: «وفي قوله سبحانه: {من أول يوم}، وقد علم أنه ليس أول الأيام كلها، ولا أضافه إلى شيء في اللفظ الظاهر، فتعين أنه أضيف إلى شيء مضمّر فيه من الفقه صحة ما اتفق عليه الصحابة مع عمر حين شاورهم في التاريخ، فاتفق رأيهم أن يكون التاريخ من عام الهجرة؛ لأنه الوقت الذي عز فيه الإسلام والذي أمر فيه النبي صلى الله عليه وسلم وأسس المساجد وعبد الله آمنا كما يجب، فوافق رأيهم هذا ظاهر التنزيل وفهمنا الآن بفعلهم أن قوله سبحانه: {من أول يوم} أن ذلك اليوم هو أول أيام التاريخ الذي يؤرخ به الآن» (2).

إن هذا الرأي الذي استقر عنده الصحابة هو بمثابة نتيجة للفهم الذي توصلوا إليه من خلال تناولهم للشاهد القرآني المذكور، والسهيلي يشيد بفهمهم وتأويلهم، فهم أعلم الناس بكتاب الله وتأويله وفهمه، إذ يقول: «فإن كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذوا هذا من الآية فهو الظن بأفهامهم، فهم أعلم الناس بكتاب الله وتأويله وأفهمهم بما في القرآن من إشارات وإفصاح» (3).

إن السهيلي يرجح كفة الصحابة في كونهم أعلم بكتاب الله سبحانه وتعالى، وعلمهم يتجلى في قدرتهم على فهم إشارات النص القرآني، والإفصاح عنها في تأويلاتهم، وهم بذلك قد مارسوا الفهم والتأويل بشكل متصل، إلا أن السهيلي يستحضر صورة أخرى من صور الفهم والتأويل النابعة عن الاجتهاد، والتأويل كما هو معلوم ضرب من

¹ - التوبة، الآية: 108.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 364/2.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 364/2.

الاجتهاد، واستنباط المعنى المراد من الشاهد القرآني وهو ضرب من التأويل أيضاً، لذلك نجد السهيلي يقول بخصوص هذا: «وإن كان ذلك منهم عن رأي واجتهاد، فقد علم ذلك منهم قبل أن يكونوا وأشار إلى صحته قبل أن يفعل إذ لا يعقل قول القائل فعلته أول يوم إلا بإضافة إلى عام معلوم أو شهر معلوم، أو تاريخ معلوم وليس ها هنا إضافة في المعنى إلا إلى هذا التاريخ المعلوم لعدم القرائن الدالة على غيره من قرينة لفظ أو قرينة حال، فتدبره، ففيه معتبر لمن ادكر وعلم لمن رأى بعين فؤاده واستبصر والحمد لله»⁽¹⁾.

أستنتج من خلال هذا، أن اجتهاد الصحابة في فهم النص القرآني هو خطوة أساسية لتأويله، وبما أنهم أعلم الناس بفهم الكتاب وتأويله، فإن اجتهادهم وفهمهم وتأويلهم صحيح؛ ما دامت لا توجد قرائن حالية أو مقالية⁽²⁾ تؤكد عكس ما ذكروا في تحديد التاريخ العربي. لكن السهيلي لا يتوقف عند هذا الحد من الفهم والتأويل، وإنما يتجاوزه إلى تحليل الجوانب النحوية التي يتضمنها هذا الشاهد القرآني، فيحاول فهمه وتأويله تأويلاً نحويًا في البؤر التأويلية الأحادية.

والسؤال هنا، ما هي العلاقة بين القرائن الخمسة؟ وما فائدة ترابطيتها؟ وما هي تقابلاتها؟ وهل من الضروري اجتماعها لممارسة التأويل الصحيح؛ أم أنه يمكن الاكتفاء بعنصر أو عنصرين لفتح التأويل والاجتهاد؟

يمكن القول إن هذه القرائن وسائل معينة لممارسة التأويل؛ ويمكن القول إن ترتيب هذه القرائن هو ترتيب تدريجي تصاعدي يسير في اتجاه نحو الأقوى، فإذا لم نقد القرينة الأولى مثلاً انتقلنا إلى القرينة الثانية بعد ذلك، وهكذا دواليك إلى أن نستوفي جميع القرائن التي من شأنها أن تسعفنا في تحقيق الفهم وممارسة التأويل، إلا أنه يمكن

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 364/2.

² - الجدير بالذكر أن صحة التأويل تقوم على مجموعة من العناصر الضرورية الكفيلة بتحقيق ذلك، وتتمثل في ما يلي:

1- صدق المؤول وقربه من النص.

2- تاريخية التأويل؛ لأن صحة التأويل مرتبطة بالتاريخ، فالتاريخ يعطي المصادقية والشرعية للتأويل الصحيح.

3 - البيئة المحيطة بالتأويل؛ فالبيئة العربية مثلاً تضمن صحة تأويل الصحابة في تحديدهم للتاريخ الهجري.

4- القرينة اللفظية المستنبطة من الشاهد القرآني.

5- القرينة الحالية، لسان الحال الذي يوضح الشاهد القرآني.

الاكتفاء في بعض الحالات بعنصر أو عنصرين لتحقيق التأويل الصحيح؛ لأن باب التأويل والاجتهاد يظل دائما مفتوحا.

كان هذا ما يتعلق بالتلازم الحاصل بين الفهم والتأويل كما ظهر عند السهيلي من خلال بعض النماذج التوضيحية التي تبين الصلة المتينة بينهما، فلا تأويل بدون فهم، فالفهم شرط التأويل، ولا تأويل بدون قرائن، لأننا لا نؤول إلا الأشياء التي فهمناها عن طريق القرائن المعينة على ذلك، وقد تناول السهيلي قضايا أخرى مرتبطة بإشكالية الفهم، مثل مسألة معرفة الإعراب مقترنة بفهم المعنى، فالمعنى هو المحدد للإعراب الصحيح⁽¹⁾.

ولا يمكن أن أتحدث عن الاجتهاد والفهم والتأويل، دون أن أخوض فيما خاض فيه العلماء والمفسرون، فقد تجاذبوا القول في هذه المسألة؛ مسألة المتشابهات حيث كانت مجالا خصبا للتأويل والتأويل المضاد⁽²⁾، إن الأمر يتعلق بتأويل الآيات المتشابهات، فكيف كان تأويل الآيات المحكمات؟ وكيف كان تأويل الآيات المتشابهات؟ وأيها الأقرب للتأويل؟

5-10 الآيات المتشابهات مجال خصب للتأويلات

لقد شكلت الآيات الواردة في صدر سورة آل عمران مجالا خصبا للتأويلات المتعددة، والمختلف باختلاف العلماء والمفسرين، وباختلاف أفهامهم، فما المقصود بقوله سبحانه وتعالى: {منه آيات محكمات}؟⁽³⁾.

توقف السهيلي عند هذا الشاهد القرآني بالتحليل والتأويل حيث قال: «... ومنه قوله سبحانه: {منه آيات محكمات}، وهو ما لا يحتمل إلا تأويلا واحدا، وهو عندي من: أحكمت الفرس بحكمته، أي منعه من العدول عن طريقه، كما قال حسان: "ونحكم بالقوافي من هجانا"؛ أي: نلجمه فنمنعه، وكذلك الآية المحكمة لا تتصرف بقارئها

¹ - ينظر، أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2/223.

² - من المفاهيم المعتمدة في المصادر والمراجع التأويلية، ينظر على سبيل المثال "بور ريكور"، صراع التأويلات.

³ - آل عمران، الآية: 7.

التأويلات ولا تتعارض عليه الاحتمالات، وليس من لفظ الحكمة لأن القرآن كله حكمة وعلم»⁽¹⁾.

لقد حدد السهيلي المحكم؛ وهو احتمالاه لتأويل واحد، وبناء على ذلك، فسواء المحكم أو المتشابه فإنه يحتمل التأويل، إلا أن المحكم يحتمل تأويلا واحدا⁽²⁾، بينما الآيات المتشابهات تحتمل تأويلا متعددة.

يعود السهيلي في تحديد تأويل عبارة "آيات محكمات" إلى الدلالة اللغوية لتوضيح أهمية التحديد اللغوي للألفاظ، فمن المعاني اللغوية للمحكم هو المنع؛ أي المنع عن الزيف، وعدم العدول عن الطريق؛ أي عدم تجاوز الطريق المحكم، وبيت حسان يؤكد هذا المعنى اللغوي، لذلك يستبعد السهيلي أن يكون المحكم مشتق من لفظ الحكمة؛ لأن هذا لا يتناسب مع كلام الله عز وجل الذي لا يخلو من الحكمة، فكل كلمة وكل حرف لا يخلو من الحكمة؛ لأنه إذا كان المحكم مشتق من لفظ الحكمة، فإن الحكمة لن تشمل الآيات المتشابهات، وهذا تحريف للمعنى المقصود.

ومنه أستنتج أن الآيات المحكمات معناها أنها أحكمت عباراتها وألفاظها ومنعت من الاحتمالات⁽³⁾، فالآية المحكمة لا تتصرف بقارئها التأويلات كما قال السهيلي؛ أي لا يجد القارئ معاني متعددة للآية الواحدة، فلا يرسو على تأويل واحد، والآيات المحكمات أكثر من الآيات المتشابهات، وإذا كان هذا تأويل عبارة "آيات محكمات"، فما هو تأويل عبارة "الآيات المتشابهات"؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 8/3.

² - يرى السهيلي أن المحكم يحتمل تأويلا واحدا، وأنا لا أوافق ما يقول؛ لأنه في نظري أن مفهوم التأويل - بغض النظر عن عدده - شديد الصلة بالمتشابه، وأن المفهوم المناسب للمحكم هو التحليل، وليس التأويل؛ لأننا نلجأ إلى تفكيك عناصر المحكم، ولا نضطر إلى تأويله عكس المتشابه الذي له قابلية للتأويل أكثر منه للتحليل.

³ - مثل آية العتق {تحرير رقبة مؤمنة}، فقد حددت "الرقبة"، وحددت أيضا الشرط المتعلق بها وهو كونها مؤمنة، لذلك فلا مجال للتأويل؛ لأنها آية محكمة، وكذلك آيات قضاء الصوم. إلى غيرها من الآيات المحكمات التي لا تحتاج إلى التأويل

5-11 تأويل الآيات المتشابهات

سأتناول في هذه الفقرة، المقصود بالمتشابهات، بهدف تمييز الفرق بين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، وكل ذلك في علاقته بالتأويل، فكيف يتحدد معنى الآيات المتشابهات؟

إن الآيات المتشابهات لا يتحدد معناها إلا بردها إلى الآيات المحكمات؛ إذ يرد المتشابه إلى المحكم⁽¹⁾، بعد أن تقرر وجود المتشابه في القرآن الكريم إلى جانب المحكم، حيث يقول عز وجل: {هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات}⁽²⁾.

إن المقصود بالمتشابهات هي تلك الآيات التي تحتل أكثر من تأويل واحد، فهي تحمل أكثر من معنى، ويتحدد المعنى المراد والمقصود من المتشابهات من خلال ردها إلى الآيات المحكمات، فرد المتشابه إلى المحكم هو علم العلماء⁽³⁾؛ وقد حدد السهيلي المقصود بالمتشابه، حيث قال: «والمتشابه يميل بالناظر فيه إلى وجوه مختلفة وطرق متباينة»⁽⁴⁾؛ باختلاف الوجوه، وتباين الطرق، وتعدد المعنى، وكثرة الاحتمالات، هي المعاني القوية المميزة للمتشابه، وعليه فالآيات المتشابهات تجعل الباب مشرعا للتأويلات؛ إذ الحكمة تقتضي وجود المحكم والمتشابه معا في القرآن الكريم، وهذا رأي بعض القدماء مثل "ابن الجزري" والمحدثين أيضا؛ فالمتشابهات رافة ورحمة من الله سبحانه وتعالى في مختلف العصور، ولا بد من تحديد الفرق بينهما؟

5-12 الفرق بين المحكمات والمتشابهات

حينما أخوض في ثنائية المحكم والمتشابه، فإنني أخوض بالفعل في ظاهرة التأويل، وأخوض أيضا في صميم التأويلية التي تتأسس على احتمال العبارة Interpretation بلغة أرسطو أكثر من معنى، على اعتبار أن النص القرآني يفتح على

¹ - هذا قول مجموعة من العلماء والمفسرين، ومن بينهم مصادر علوم القرآن، ينظر على سبيل المثال ، الإمام الزركشي " البرهان في علوم القرآن"

² - آل عمران، الآية: 7.

³ - ينظر على سبيل المثال

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 8/3-10.

معان متعددة وعبارات متسعة تتسع للتأويل بحسب قدرات المؤولين المجتهدين، وقد ميز السهيلي بين المحكمات والمتشابهات انطلاقاً من هذا المعيار، فالمحكم ما كان يحتمل معنى واحداً غير متسع؛ أي غير قابل للتمدد والتأويل، وهو بذلك لا يقبل إلا تأويلاً واحداً أمام المتشابه فما كان يحتمل أكثر من معنى وهو بذلك منفتح على تعدد المعنى واتساع دائرة التأويل، إلا أن السهيلي يؤكد على نتيجة محددة توصل إليها وهي أن القرآن الكريم كله متشابه وكله محكم، فكيف ذلك؟

يقول السهيلي: «وقوله سبحانه: {كتاب أحكمت آياته}»⁽¹⁾، هذا من الحكمة، ومن الإحكام الذي هو الإتقان، فالقرآن كله محكم على هذا، وهو كله من هذا الوجه متشابه أيضاً؛ لأن بعضه يشبه بعضاً في براعة اللفظ، وإعجاز النظم وجزالة المعنى، وبدائع الحكمة، فكله متشابه وكله محكم، وعلى المعنى الأول {منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات}»⁽²⁾⁽³⁾.

لقد فرق السهيلي بين الإحكام والمحكم والمتشابه، وجعل القرآن كله محكماً، وكله متشابهاً، فالمحكم بالنظر إلى معنى الإحكام الذي يقصد به الإتقان⁽⁴⁾، والمتشابه بالنظر إلى التشابه الحاصل بين مجموع آياته سواء على مستوى الألفاظ أو المعاني أو النظم، فالمحكم هو أصل الكتاب، والمتشابه يرد إلى هذا الأصل لمعرفة العلم بمقاصده، وقد ذكر الإمام الزركشي في سياق هذا القول: «وقيل: في القرآن ثلاث آيات، في كل منها مائة قول: {فاذكروني أذكركم}⁽⁵⁾، {وإن عدتم عدنا}⁽⁶⁾، {وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان}⁽⁷⁾، فهذا وأمثاله ليس محظوراً على العلماء استخراجها، بل معرفته واجبة، ولهذا قال تعالى: {وابتغاء تأويله}⁽⁸⁾»⁽¹⁾. هذا ويبقى تأويل القرآن موقوفاً على العالمين بالتأويل الذين

¹ - هود، الآية: 1.

² - آل عمران، الآية: 7.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 10/3.

⁴ - يقصد بالإتقان جودة الصنع،

⁵ - البقرة، الآية: 152.

⁶ - الإسراء، الآية: 8.

⁷ - الرحمن، الآية: 60.

⁸ - آل عمران، الآية: 7.

يتملكون مفاتيحه وأدواته، و قد يكون عدم رد المتشابه إلى المحكم سببا في الزيغ عن التأويل، فكيف يفسر السهيلي ذلك؟

5-13 عدم رد المتشابه إلى المحكم يكون سببا في الزيغ عن التأويل

لإدراك المعنى المقصود من المتشابه، واستنباط مراد الله سبحانه وتعالى اشترط العلماء والمفسرون ضرورة رد المتشابه إلى المحكم من أجل عدم الزيغ عن التأويل الصحيح، أما في حالة عدم رد المتشابه إلى المحكم، فإن ذلك يؤدي إلى الزيغ في التأويل، بل يؤدي ذلك إلى الانحراف عن الحق، والميل عن الهدى، وتغيير الكلم عن مواضعه، وفي هذه المسألة يقول السهيلي: «وذكر احتجاج الأخبار والقسيسين من أهل نجران بقوله عز وجل: {خَلَقْنَا وَأَمَرْنَا}، وأشباه ذلك، وقالوا: هذا يدل على أنه ثالث ثلاثة تعالى الله عن قولهم، وهذا من الزيغ بالمتشابه دون رده إلى المحكم، نحو قوله: {وإلهكم إله واحد} (1) و: {قل هو الله أحد} (1). والعجب من ضعف عقولهم كيف احتجاجوا على محمد بما أنزل على محمد، وهو أعلم بمعنى ما أنزل عليه؛ لأن هذا اللفظ الذي احتجاجوا به مجاز عربي، وليس هو لفظ التوراة والإنجيل» (1).

يقدم أبو القاسم السهيلي نموذجا عن أهل الزيغ الذين ينحرفون عن التأويل، والسبب في ذلك عدم رد المتشابه إلى المحكم، حيث وقفوا عند الدلالة الحرفية لصيغة الجمع التي تعني ثلاثة فما فوق في عبارات {خلقنا وأمرنا}، فجعلوا هذه العبارات الواردة في القرآن الكريم تدل على اعتقاداتهم الباطلة الزائغة عن الحق والهدى وهي احتجاجهم لفكرة التثليث التي يؤمنون بها، والسهيلي يتعجب من احتجاجهم الباطل الذي يؤكد ضعف أفهامهم؛ لأن دلالة مثل هذه العبارات ضمن سياقاتها اللغوية، والسياق اللغوي العام المتحكم في مثل ذلك، هو سياق اللغة العربية وأساليبها، وتعابيرها بما في ذلك الحقيقة والمجاز، وهذا ما جعل السهيلي يرده إلى طبيعة اللغة العربية التي هي لغة المتشابهات بين الألفاظ ومعانيها، وبين الدوال ومدلولاتها وهذا ما يدعم قول عبد الجبار المعتزلي بأن لغتنا هاته تحتل التأويل، فالنص القرآني نزل بلسان عربي مبين، وهذا اللسان ليس هو لفظ التوراة والإنجيل.

¹ - الإمام الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 151/2.

وقد حلل السهيلي هذه المسألة التي تتدرج ضمن المتشابه، وقام بتأويلها تأويلاً دقيقاً، حيث يقول: «وأصل هذا المجاز في العربية أن الكتاب إذا صدر عن حضرة ملك كانت العبارة فيه عن الملك بلفظ الجمع دلالة على أنه كلام ملك متبوع على أمره وقوله: فلما خاطبهم الله تعالى بهذا الكتاب العزيز أنزله على مذاهبهم في الكلام، وجاء اللفظ فيه على أسلوب الكلام الصادر عن حضرة الملك، وليس هذا في غير اللسان العربي، ولا يتطرق هذا المجاز في حكم العقل إلى الكلام القديم، إنما هو في اللفظ المنزل»⁽¹⁾.

لابد أولاً من توضيح هذه المسألة المتعلقة بالمجاز، حيث كانت الإشارة عرضاً، وإنما مقصودي هو ضرب مثال على نماذج الزيغ في التأويل الناتج عن عدم رد المتشابه إلى المحكم، إذن، ليس المقصود هو المجاز ومضمونه، وإنما المقصود هو الإطار العام للتأويل الذي يمارسه السهيلي، فقد برهن على سوء تأويل الأخبار والقسيسين وزيغهم، واحتجاجهم للتثليث، وعليه؛ فصيغة الجمع في {خلقنا وأمرنا} يدل على أنه كلام ملك متبوع على أمره، ومن ثم فهو صادر عن حضرة الملك، ولا يوجد مثل هذا في غير اللسان العربي، وعليه فالتأويل الصحيح لصيغة الجمع هو «صدر الكلام عن حضرة الملك موافقة للعرب في هذا الأسلوب من كلامها، واختصاصها بعادة ملوكها وأشرفها»⁽¹⁾.

كان هذا باختصار ما يتعلق بتأويل الآيات المتشابهات، لاسيما ما ورد في الآية السابعة من سورة آل عمران التي تؤكد وجود المتشابه إلى جانب المحكم في القرآن الكريم، وكيفية تعامل العلماء مع إشكالية التأويل، وعلم الراسخين في العلم بالتأويل وموقف العلماء من ذلك كله.

وبعدما قمت بتحديد الأطر والأصول المعرفية المرجعية كما وردت في المدخل النظري، والأسس المتحكمة في التأويلية النحوية بناء على مستويات التحليل والتعليل والتأويل، أنتقل الآن إلى تحديد البنية المفاهيمية المؤطرة للتأويلية النحوية عند السهيلي؛ فكيف تتحدد؟

5-14 البنية المفاهيمية التأويلية

بعد فحصي لمدونة السهيلي، اتضح لي أن التأويلية النحوية عند السهيلي تقوم على أسس التحليل والتعليل والتأويل، وتتخذ مظاهر وملامح تأويلية؛ منها المفاهيم التأويلية النحوية المنتجة؛ حيث إن هذه المفاهيم في حد ذاتها تكشف عن التأويل النحوي، وتفتح المجال خصبا للتأويل وتعدد الدلالات الناتجة عن تعدد التأويلات، فهي مفاهيم تأويلية منتجة وتضم تحتها العديد من المفاهيم الفرعية المجاورة لها؛ ومن المفاهيم التأويلية:

5-14-1 مفهوم القصد

إن مفهوم القصد كثيرا ما وجدته يتردد عند السهيلي، سواء في حالة تفسيره للشواهد الشعرية أو الشواهد القرآنية، بل قد اعتمد السهيلي القصدية كآلية مفهومية تأويلية لتقديم تأويل مناسب للقاعدة النحوية، ومن أمثلة ذلك تأويله لمسألة نصب المنادى، فهو لم يقبل بقول النحاة السابقين بأن حروف النداء عاملة، وإنما تجاوز ذلك إلى معاني مرتبطة بالمتكلم وبقصده من الكلام، إذ يقول: «أما حروف النداء فعاملة في المنادى عند بعضهم، والذي يظهر لي أن "يا" تصويت بالمنادى نحو: "جوت" "وها"، ونحو ذلك، والمنادى منصوب بالقصد إليه، وإلى ذكره»⁽¹⁾؛ فعلة نصب المنادى ليست هي الحروف باعتبارها عوامل لفظية ظاهرة، وإنما علتها حسب السهيلي هو مفهوم القصد إلى ذكره، وهي علة معنوية غير ظاهرة، بالرغم من أن جميع النحاة، يقدمون العوامل اللفظية في المرتبة من حيث العمل على العوامل المعنوية، إلا أن أبا القاسم في هذا السياق قدم هذا العامل المعنوي الخفي ذا الطبيعة التأويلية الذي هو القصدية.

"فالقصد إليه" مفهوم تأويلي، ولا يكتفي أبو القاسم بمسألة نصب المنادى فقط، وإنما يعمم القاعدة فيقول: «كما تقدم من قولنا في كل مقصود إلى ذكره مجردا عن الإخبار عنه: أنه منصوب»⁽²⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص ص: 61-62.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص:

يقابل السهيلي بين ثنائية "الإخبار والإنشاء"؛ لأنها تلعب دورا أساسيا في الإعراب، فكل مقصود إلى ذكره وغير مخبر عنه فهو منصوب، فكل هنا تفيد العموم والإحاطة والشمول باعتبار القصدية هي موجبة للنصب؛ لأن النصب هو القرينة اللفظية الدالة على قصد المتكلم، ومفهوم القصد هو مرتبط بالمتكلم، فالقصد والنية من الأمور الخفية، التي لا يستطيع أن يطلع عليها المخاطب، إلا إذا أعلن عنها المتكلم المؤول، وبالرغم من أن مفهوم القصد إليه مفهوم يدل على ما هو غير معلن، إلا أنه وسيلة تحليلية تأويلية اعتمدها السهيلي في بناء تأويليته النحوية.

وبما أن أبا القاسم السهيلي يعتمد منهاجا تحليليا، فهو لا يتوقف عند حدود التحليل والتعليل باعتبارهما مستويين مؤسسين للعملية التأويلية بل يتعداهما إلى التدليل؛ ليؤسس للتأويل تأسيسا محكما؛ لذلك نجده يقول: «ويدلك على أن حرف النداء ليس بعامل وجود العمل في الاسم دونه نحو: "صاحب زيد أقبل"، و"يوسف أعرض عن هذا" [يوسف/39]، وإن كان مبنيا عندهم فهو بناء كالعمل، ألا تراه ينعت على اللفظ كما ينعت على المعرب، ولو كان حرف النداء عاملا لما جاز حذفه وبقاء عمله». (1)

وما يعضد به تأويله هو وجود النصب دون وجود حرف النداء؛ فهذا دليل على صحة تأويله باعتبار أن مفهوم القصد إليه هو علة النصب والشاهد القرآني حجة نقلية قوية مدعمة لما ذكره، فالسهيلي يحتج لعدم عمل حرف النداء؛ لأن العامل لا يحذف.

وترتبط المفاهيم التأويلية بالسهيلي المؤول الذي يتجاوز العمدة والفضلة إلى ما يحتمله العامل من معمولات، حيث يتم الفصل بين هذه المعمولات بناء على آليات تأويلية كالقصد إليه دون الإخبار عنه؛ ويتحدد على المستوى الإعرابي بالقصد إليه إذ يكون منصوبا؛ لذلك يظل مفهوم الاحتمال مفهوما تأويليا جامعا لكل العمليات التأويلية؛ ويظل المستوى التحليلي المرتبط بالعامل كإطار تركيبى مستوى تمهيدا تحليليا؛ فما علاقة

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص ص: 61-62.

الاحتمال بالتأويل والإعراب و العامل؟ وكيف يتم توجيه الاحتمال بما هو إعرابي وما هو عاملي؟

5-14-2 مفهوم الاحتمال

إن الصلة وطيدة وعميقة ومتعددة الأبعاد بين مفهوم الاحتمال والتأويل، على اعتبار أن التأويل هو ترجيح المعنى المحتمل، فما يحتمله اللفظ من معاني ودلالات مختلفة هي تأويلات له، بالإضافة إلى ذلك فإن التأويل هو ضرب من الاحتمال؛ لأنه يقوم على النسبية والاحتمال؛ لأن التأويلات متعددة وليست واحدة؛ لذلك لا غرو أن نجد هذا المفهوم منثورا في صفحات كتبه بنسب متفاوتة، لأننا لا نحتاج إلى التأويل إلا في حالة اختلاف المعنى أو في حالة وجود احتمالات عديدة للمعنى، فالتأويل يتحقق فيما يحتمل المعنى المرجوح لوجود مرجح يتحقق به المعنى الراجح.

إن السهيلي وظف مفهوم الاحتمال في سياق النفي وليس سياق الإثبات، إذ غالبا ما يقول هذا ما لا يحتمله وشوائب الاحتمال... وغيرها؛ وكأن الاحتمال في هذا السياق هو ذلك التأويل الضعيف المحتمل الذي لا يتناسب مع التأويل الصحيح وفي هذا الصدد يقول: «إحرازاً للمعنى، وتحصينا للغرض، ورفعاً لشوائب الاحتمال»⁽¹⁾

فالتأويل الصحيح يقتضي رفع ما يتعلق بالمعنى من احتمالات قد تكون بعيدة عن الدلالة المقصودة والمعنى المنشود من قبل المتكلم المؤول، فإذا كثرت الاحتمالات قوي التأويل؛ والتأويل الصحيح لا يحتمل إلا احتمالا واحدا.

فالسهيلى وظف مفهوم الاحتمال أحيانا بمعنى الوهم، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في النص السابق، ووظفه بمعنى الاقتضاء والتضمين، أي ما يقتضيه المعنى ويتضمنه السياق، أحيانا أخرى، حيث يقول في سياق آخر «أنها [أن] تدل على مجرد معنى الحدث دون احتمال زائد عليه، ففيها تحصين للمعنى من الإشكال، وتخليص له من شوائب

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 74.

الاحتمال، وذلك أنك إذا قلت: "كرهت خروجك"، أو: "أعجبني قدومك"، احتمل الكلام معاني منها: أن يكون نفس القدوم هو العجب لك دون صفة من صفاته وهيأته.⁽¹⁾

إن الممارسة التأويلية عند السهيلي، تتأسس على أساس متين هو تحصين المعنى مما يعترضه من إشكالات، وتحصين المعنى مفهوم محوري عند السهيلي، يقصد به صيانة المعنى من المعاني المجاورة له؛ والتي يمكن أن تشوش على عملية التأويل؛ وهذا يقتضي تحصينه مما يعترضه من احتمالات قد تشوب صفاء ذلك المعنى المقصود، أما الشوائب فهي ما يعلق بالمعنى من احتمالات غير راجحة، ولكي لا يصبح الكلام الواحد محتملا لمعان ودلالات تشوش على ذهن المخاطب وتشوب الاحتمال الراجح.

وتأسيسا على ما سبق ذكره، فإن الاحتمال هو مفهوم تأويلي، شديد الصلة بالتأويل، لدرجة يمكن أن أختصر القول؛ فأقول أن التأويل هو الاحتمال الراجح الذي يصرح به المتكلم من بين احتمالات ذهنية أخرى، وما يدعم هذا قول السهيلي: «عوارض الاحتمالات المتصورة في الأذهان»⁽²⁾؛ إن هذا النص يجرني للحديث عن علاقة الاحتمال بالتصور؛ فهو يشير إلى ما يعرض للذهن من أفكار وتصورات واحتمالات. فإذا تكلم المتكلم اختار تصورا واحتمالا معينا دون غيره، وتجنب تلك العوارض؛ التي يقصد بها ما يعترض المعنى من معاني قريبة منه والبعيدة عن المعنى المقصود الراجح.

فالاحتمال والتصور من بين المفاهيم المتضايفة، إذ إن التصور يتعلق بالاحتمال، وتصور الاحتمال يبقى موقوفا على تصور التصور، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهما يتضايفان مع مفهوم التأويل؛ إذ يبقى هذا الأخير هو المفهوم الإجرائي الأساسي، ويضافه مفهوم الاحتمال والتصور، خصوصا إذا علمنا أن التصور كما حدده

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 97.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 97.

صاحب التعريفات هو: «حصول صورة الشيء في العقل»⁽¹⁾ وصورة الشيء قد تكون متعددة ومحتملة لمعان ودلالات مختلفة.

بالإضافة إلى ما سبق، قد يكون مفهوم الاحتمال باعتباره مفهوما تأويليا أن يكون بمعنى المعنى المؤقت غير اللازم، يشبه العارض المحتمل، ويؤكد هذا ما يقوله السهيلي: «صيانة لهذا المعنى، وتخليصا له من الاحتمال العارض»⁽²⁾.

فمدار الأمر كله هو تحصين المعنى وصيانته مما قد يعتريه من ضعف أو نقص بسبب سوء الفهم الذي يترتب عنه سوء التأويل، فقد يحتمل الكلام معنى عارضا ليس هو المقصود؛ لذلك يتعين على المتكلم أن يحصن كلامه بأن يخلصه من عوارض الاحتمالات.

وكما سبقت الإشارة إلى أن مفهوم الاحتمال باعتباره مفهوما تأويليا، فإنه ورد في متن السهيلي ورودا نوعيا، وليس كميا، فالمتصفح لسواد مؤلفاته فإنه سيلاحظ أن مفهوم الاحتمال ورد في سياقات متقاربة كلها تؤكد على المعاني المحتملة، إذ يقول السهيلي: «أن التي للتفسير [...] لأنها تحصين لما بعدها من الاحتمالات وتفسير لما قبلها من المصادر المجملات»⁽³⁾.

فالمعاني المحتملة كثيرة والدلالات المتواردة على الذهن متعددة، لكن تحصين المعنى من كثرة الاحتمالات هو جوهر التأويل؛ لأن التأويل هو المعنى المحتمل الراجح من بين احتمالات كثيرة أخرى مرجوحة، ولا يكون ذلك إلا بتوجيه الذهن نحو المعنى الراجح.

لابد من الوقوف على هذا المفهوم التأويلي التأسيسي في متون السهيلي الأخرى التي أشتغل عليها، خصوصا الروض الأنف الذي هو كتاب نحوي بامتياز، إذ يقول

¹ - الشريف الجرجاني، التعريفات، باب التاء، فصل الصاد، ص: 65.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 98.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 98.

السهيلي: «مما بلغني علمه ويسر لي فهمه من لفظ غريب أو إعراب غامض أو كلام مستغلق»⁽¹⁾.

فموطن الاستشهاد بالنسبة إلي هو عبارة "إعراب غامض"؛ فالسهيلي يصرح أنه يتعرض للإعراب، وما يتعلق بالقواعد العربية في هذا الكتاب الذي خصه لسيرة حبيبنا المصطفى صلى الله عليه وسلم، وفي محور "لماذا أتقن الكتاب"، أجده يقول: «لكن تحصل في هذا الكتاب من فوائد العلوم والآداب وأسماء الرجال والأنساب ومن الفقه الباطن اللباب، وتعليل النحو، وصناعة الإعراب ما هو مستخرج عن نيف على مائة وعشرين ديوانا»⁽²⁾.

يتضح بعد هذا القول الصريح من قبل صاحب الكتاب، بأنه يتعرض لتعليل النحو والإعراب؛ إذن؛ فهو لا يشتغل على التقعيد والتأصيل للنحو والإعراب؛ وإنما يشتغل في مستوى ثان أكثر تجريدا هو البحث في علل الإعراب والنحو، ولعل هذا التصريح المباشر من قبل السهيلي في فاتحة كتابه، هو ما جعلني أعزم على البحث في إشكالية التأويل-التعليل- عند السهيلي⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 14/1.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 15/1.

³ - إن كتاب الروض الأنف بأجزائه الأربعة، يتضمن مباحث كبرى في تعليل النحو أو بالأحرى في تأويل النحو والإعراب، فهناك إعراب لمجموعة من القصائد والأبيات الشعرية الخلافية، كما أن الكتاب يتضمن محاور رئيسية تخص صناعة الإعراب والنحو، خصوصا حينما أجد ذلك مصرحا به بشكل مباشر في عناوين بارزة وواضحة، وعلى سبيل المثال لا الحصر أذكر:

لغويات ونحويات: 427/1.

نون الوقاية في إن وأخواتها: 366/1.

حول تقدم صلة المصدر عليه: 367/1.

متى يجوز تقديم معمول المصدر: 367/1.

إعراب لما أتيتكم: 435/1.

وصف الجمع بالمفرد: 51/4.

الحال والمعرفة لفظا: 90/4.

الحال من النكرة: 99/4.

وارتباطاً بمفهوم الاحتمال أذكر ما ورد في كتابه الروض الأنف، حيث يقول السهيلي: «ومنشأ الاختلاف من الاحتمال في قوله تعالى: "فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف" [البقرة: 178] فاحتملت الآية عند قوم أن تكون "من" واقعة على ولي المقتول، ومن أخيه أي: من وليه المقتول أي: من ديته، وعفي له أي: يسر له شيء من المال، واحتمل أن تكون من واقعة على القاتل، وعفي من العفو عن الدم، ولا خلاف أن المتبع بالمعروف هو ولي الدم، وأن المأمور بأداء بإحسان هو القاتل، وإذا تدبرت الآية، عرفت منشأ الخلاف منها، ولاح من سياقة الكلام أي القولين أولى بالصواب.». (1)

يظهر في هذا النص تضاف جديد بين مفهوم الاحتمال ومفهوم الاختلاف، حيث إن الاختلاف هو السبب في كثرة الاحتمالات، فالصلة وطيدة ومتعددة الأبعاد بين هذه المفاهيم المتضافية، والمؤسسة للنظرية التأويلية عند السهيلي، ويمكن التعبير عن ذلك بالخطاطة التالية:

الاختلاف



الاحتمال



التأويل

حيث يشير السهم إلى علاقة السببية بين المفاهيم، كما يشير من جهة أخرى إلى تراتبية هذه المفاهيم التأويلية على مستوى التحقق والإنجاز الفعلي التأويلي.

لا يضاف اسم إلى أن المصدرية: 114/2.

واو الثمانية: 71/2.

إعراب أحصى: 67/2.

1- أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 196/4.

فلاحتمال حسب هذا الشاهد يدل على تعدد المعنى الذي تقتضيه الآية وتتضمنه، فدلالات الآية متعددة بتعدد الاحتمالات، ومنه تتعدد التأويلات، فأمثلة الاحتمال باعتباره مفهوما تأويليا شديدة الصلة والارتباط بمفهوم التأويل، كثيرة ومتعددة وكان هذا بعض منها فقط؛ لذلك تشكل المفاهيم ذات الطبيعة الاحتمالية بؤرة تأويلية نشيطة تنبض بالمعاني التي تحتاج أولا إلى تقديرها، ثم بعد ذلك إلى تأويلها، فكيف يتحقق مفهوم التقدير في التأويلية النحوية عند السهيلي؟

5-14-3 مفهوم التقدير

إن مفهوم التقدير من بين المفاهيم التأويلية المنتجة، وأكثرها انتشارا في كتب القدماء سواء النحوية أو غيرها، فمفهوم التقدير يمكن اعتباره مفهوما مرادفا للتأويل، إذ كثيرا ما يقال: "التقدير" وتقدير المسألة" وتقدير الكلام" ويراد به: تأويل الكلام، فالتقدير هو التأويل بلغة النحويين السابقين.

بالإضافة إلى اللفظ الصريح الذي هو التأويل، يأتي مفهوم التقدير في صفحات متعددة من كتب السهيلي، فكيف يتحدد التقدير اصطلاحا؟

التقدير في الكلام حسب الكليات هو: «لتصحيح اللفظ والمعنى، وقد يكون لتوضيح المعنى»⁽¹⁾.

يدل التحديد الاصطلاحي للتقدير على توضيح المعنى؛ وتصحيح اللفظ والمعنى؛ فتوضيح المعنى هو عملية من العمليات التأويلية، إذ إن الغاية من الممارسة التأويلية هي توضيح المعنى، لكن ذلك لن يتم إلا بعد تقدير اللفظ والمعنى؛ أي تصحيحهما؛ لذلك بات من المشروعية أن يكون مفهوم التقدير من المفاهيم التأسيسية للنظرية التأويلية عند السهيلي، وهذا ما يبرر كثرة وروده في سياقات لغوية مختلفة، فالتحقيق عموما لا يخلو من التقدير.

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 236.

وينصب التأويل على تقدير المحذوف الذي يعتبر عملية تأويلية دقيقة، كما يقتضي الحديث عن التقدير استحضار تلك المفاهيم المتضاربة، ولعل أبرزها هو مفهوم الحذف، إذ لا نضطر إلى التقدير إلا في حالة وجود الحذف سواء في حالة الحذف بدليل كما هو شأن الحذف عموماً، أو الحذف بغير دليل كما هو شأن الإضمار؛ وفي كلتا الحالتين نحتاج إلى التقدير باعتباره مفهوماً تأويلياً⁽¹⁾.

فإذا كان هذا ما يمكن قوله عن مفهوم التقدير الذي هو من طبيعة تأويلية؛ فماذا يمكن القول عن مفهوم القياس خصوصاً إذا علمنا أن القياس في اللغة عبارة عن تقدير كما ورد في التعريفات⁽²⁾

5-14-4 مفهوم القياس

بالرغم من الصبغة الشرعية التي تكسو هذا المفهوم، والتي تتبادر إلى الذهن بشكل سريع، خصوصاً فيما يرتبط بقياس الفرع على الأصل في الحكم لاشتراكهما في نفس العلة، أو ما يرتبط بصفة خاصة بعلم أصول الفقه، وبالرغم من تعدد القياس؛ فالقياس قياسات مختلفة يختلف باختلاف العلوم مثل: القياس في أصول الفقه والقياس في علم النحو... والقياس في المنطق؛ إلا أنه تبقى الطبيعة التأويلية المستنبطة منه هي الغالبة عليه، سواء عند الأصوليين، أو النحويين، أو المنطقيين، ويبقى المهم بالنسبة إلي، أن القياس مفهوم تأويلي مؤسس للتأويلية النحوية عند السهيلي، كما أنه ركيزة أساسية فيها، فكيف يتحدد هذا المفهوم باعتباره بارديغما تأويلياً؟

بالعودة إلى مدونة السهيلي، يمكن الوقوف عند مفهوم القياس الذي اتخذ مساقات مختلفة وصوراً متباينة، التي تفاوتت أهميتها حسب ما يقتضيه هذا المفهوم من عملية تأويلية، فدلالة مفهوم القياس ليست واحدة في جميع متون السهيلي.

²⁻ لقد تناولت النصوص المتضمنة لثنائية الحذف والتقدير ضمن فصل البور التأويلية النحوية الثنائية، لذلك أقترح عدم الخوض في ذلك لتفادي التكرار.

²⁻ الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 178.

إن مفهوم القياس شديد الصلة والارتباط بمفهوم الأصل، ولا غرو في ذلك، فالأصل والفرع هما قطبا القياس؛ لذلك نجد الدلالة التأويلية لمفهوم القياس قد يرادفها الأصل في بعض سياقات الكلام ومثال ذلك ما يقوله السهيلي: «وكذلك فعلوا بإذا، إلا أنهم زادوا فيها التتوين فذهبت الألف، والقياس إذا وقفت عليها أن ترجع الألف لزوال العلة.»⁽¹⁾.

يظهر من خلال هذا النص أن مفهوم القياس يراد به الأصل؛ أي القياس الأصلي للكلمة هو إرجاع الألف، ويبدو من خلال هذا النص أيضا أن القياس النحوي يقوم على المبادئ الأربعة وهي: الأصل والفرع والحكم والعلة.

وحسب النص المستشهد به أيضا، فإن مفهوم القياس من بين المفاهيم التأويلية الإجرائية المنتجة فهو ينتج مفهوم العلة وهذا ما أشار إليه النص أيضا.

وعليه، فالقياس ينبني على التعليل؛ والتعليل هو ضرب من التأويل، فالسهيلي يعلل بعد أن يقيس؛ وبذلك يمكن أن أقول إن العلمية التأويلية النحوية عند السهيلي تتأسس على مبدئين هما: النحو والدلالة، والنحو في طياته يحمل علوما أخرى لا تنفصل عنه، إما كلياً أو جزئياً مثل علم أصول الفقه وعلم الكلام والتفسير والقراءات والمنطق... وحتى أولئك المعارضين للقياس أو الرافضين له؛ فإنهم بطريقة أو بأخرى يمارسون التأويل، وفي هذا السياق يمكن أن أستحضر ابن مضاء القرطبي الذي ثار على العلل، ورفض القياس الذي هو في الأصل اقتفى سلفه ابن حزم الظاهري، أما الدلالة فهي المنطق المتحكم في النحو والإعراب.

ويرد مفهوم القياس باعتباره مفهوماً تأويلياً إجرائياً منتجا يؤسس للعملية التأويلية عند السهيلي للدلالة على مفهوم القاعدة، حيث إن القياس هو القاعدة التي تتضمن أصولاً وفروعاً، إذ يقول السهيلي: «فكيف قال: ثلاثمائة سنين، ولم يقل: سنة، وهو قياس العدد

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 104.

في العربية؛ لأن المائة تضاف إلى لفظ الواحد، فالجواب أن سنين في الآية بدل مما قبله، ليس على حد الإضافة ولا التمييز.»⁽¹⁾.

لقد وظف السهيلي مفهوم القياس في سياقات مختلفة منها: ما ورد في الروض الأنف، حيث يقول: «... تسامح النحويون أيضا في الباء والهمزة، وجعلوها بمعنى واحد في حكم التعدية، ولو كان ما قالوه أصلا لجاز في أمرضته أن تقول: مرضت به، وفي أسقمته أن يقول: سقمت به، وفي أسقمته أن تقول: سقمت به، وفي أعميته أن تقول: عميت به، قياسا على: أذهبت وأذهبت به، ويأبى الله ذلك والعالمون، فإنما الباء تعطي مع التعدية طرفا من المشاركة في الفعل ولا تعطيه الهمزة.»⁽²⁾.

انطلاقا من مفهوم القياس -هذا المفهوم التأويلي- يؤصل أبو القاسم للقاعدة النحوية المتعلقة بالباء والهمزة وعلاقتها بمعنى التعدية، فلفظة "القياس على" تفيد بشكل واضح وصريح قياس الفرع على الأصل في حكم التعدية، فالباء هي الأصل في التعدية التي تقتضي المشاركة، عكس الهمزة التي تدل على التعدية دون المشاركة في الفعل؛ وبذلك يكون قياس الهمزة على الباء في حكم التعدية لاشتراكهما في نفس العلة وهي نفس العمل.

ولا يتوقف أبو القاسم السهيلي عند هذا الحد، بل يتعداه إلى تحليل الشاهد القرآني، وتحليل التحليل ليحقق مبتغاه من التأويل في كل ذلك، إذ يقول: «فإن قلت: فقد قال الله سبحانه: "ذهب الله بنورهم" [البقرة/17] "وذهب بسمعهم وأبصارهم" [النحل: 108]، ويتعالى سبحانه عن أن يوصف بالذهاب ويضاف إليه طرف منه وإنما معناه: أذهب نورهم وسمعهم، قلنا: في الجواب عن هذا: أن النور والسمع والبصر كان بيده سبحانه،

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 73.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 211/2.

وقد قال: بيده الخير، وهذا من الخير الذي بيده، وإذا كان بيده، فجائز أن يقال: ذهب به على المعنى الذي يقتضيه قوله سبحانه بيده الخير كائننا ما كان ذلك المعنى.⁽¹⁾

إن التعليل متسلسل؛ فكل علة تؤدي إلى التي بعدها، فالسهلي لا يكتفي بالعلة الواحدة لبناء تأويله، وإنما يسد أبواب الاعتراض أو الطعن في تأويله، وهذا دأبه في جميع تأويلاته، فهو يسوق العلة تلو العلة، لا لشيء إلا لممارسة التأويل.

فالتعليل عند السهلي متعدد ومتراص لا يمكن الفصل بين أجزائه، ويصعب إجراء التقديم أو التأخير، كما أنه يتدرج في بناء التعليل بشكل تصاعدي تزايد، ويظهر من خلال التمييز بين عبارة "الخير بيده" وبين عبارة "ذهب به"، فكان تعليله مبررا.

إن أبا القاسم يستعين بكل الآليات والميكانيزمات النظرية والمنهجية لأجل ممارسة عملياته التأويلية على نطاق واسع؛ وهذا لا يتنافى مع المبادئ التأويلية الكبرى التي توطر إطاره المرجعي المتمثل في:

- التعليل المبرر.
- التدرج في التعليل.
- اعتماد المقولات والمفاهيم المجاورة لعلم النحو، لاسيما علم أصول الفقه وعلم الكلام...⁽²⁾
- تكامل المفهوم مع غيره من المفاهيم.
- اعتماد المفاهيم المنتجة.
- تكامل العلل فيما بينها.

¹- أبو القاسم السهلي، الروض الأنف، 211/2-212.

²- ينظر فصل البؤر التأويلية النحوية الثنائية، على سبيل المثال ثنائية "العموم والخصوص" و ثنائية "الجوهر و العرض".

والملاحظ أن أبا القاسم السهيلي لم يتوقف عند حدود مفهوم القياس بأركانه الأربعة (الأصل، الفرع، الحكم، العلة)، ولا يتوقف عند العلة الواحدة وإنما يتعدى كل ذلك لممارسة التأويل؛ لأن غايته ليست هي تحقيق القياس، وإنما غايته هي التحليل و التعليل والتأويل.

والتأويل عند السهيلي لا يتوقف عند حدود النحو أو الدلالة، ولكن يتجاوزهما معا ليصل إلى تأصيل الأخلاق وكيفية التأدب مع الخالق سبحانه وتعالى، لذلك أجده يقول: «ألا ترى أنه لم ذكر الرجس كيف قال: "ليذهب عنكم الرجس" [الأحزاب، 33] ولم يقل يذهب به، وكذلك قال: "ويذهب عنكم رجز الشيطان" [الأنفال: 11] تعليما لعباده حسن الأدب معه، حتى لا يضاف إلى القدوس سبحانه لفظا ومعنى شيء من الأرجاس، وإن كانت خلقا له وملكا، فلا يقال: هي بيده على الخصوص، تحسينا للعبارة وتنزيها له، وفي مثل النور والسمع والبصر يحسن أن يقال: هي بيده، فحسن على هذا أن يقال: ذهب به»⁽¹⁾.

وأمثلة القياس النحوي - باعتباره مفهوما تأويليا منتجا - كثيرة ومتعددة، وإنتاجية هذا المفهوم التأويلي تتجلى بوضوح في إنتاجه لمفهوم آخر شديد التعلق به لدرجة لا يمكن الحديث عن مفهوم القياس دون الحديث عنه، ألا وهو مفهوم العلة؛ حيث سيتخذ العامل منحى تحليليا تأويليا وليس منحى تركيبيا محضا⁽²⁾، فإلى أي حد يمكن اعتبار العامل آلية تأويلية منتجة؟

5-14-5 العامل آلية تأويلية نحوية دلالية منتجة

يعتبر مفهوم العامل باعتباره مفهوما إجرائيا، وما يحيط به من مفاهيم أساسية مجاورة له مثل مفهوم الأثر، والتعلق، والسببية، من بين المفاهيم الجوهرية في التأويلية

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 212/1-213.

² - ينظر نصر أبو زيد " إشكالية القراءة وآليات التأويل"، وينظر محمود حسن الجاسم "تأويل النص القرآني وقضايا النحو" دار كنوز المعرفة، الطبعة الثانية 2016م

النحوية عند السهيلي، وهذا يدل على مركزية هذا المفهوم في بنية النحو العربي⁽¹⁾، حيث يتم تأويل مجموعة من القضايا والمسائل النحوية⁽²⁾ من خلال الرجوع إلى هذا المفهوم الذي يمتلك طبيعة تأويلية منتجة⁽³⁾ تفتح آفاقا رحبة للتحليل والتعليل والتأويل.

لقد فصل القول النحاة القدامى في نظرية العامل باعتباره أركان النحو العربي، فتحدثوا عن شروط العاملية وأهم المبادئ المتحركة فيها، كما ميزوا بين العوامل اللفظية والعوامل المعنوية، وبين العوامل القوية والعوامل الضعيفة، وعلاقة العامل بمعمولاته، وكان تمييزهم واضحا موضحا لهذه النظرية، وصنفوا في ذلك التصانيف.

إن غايتي في البحث تجعلني لا أخوض فيما خاض فيه النحاة القدامى خصوصا فيما تم ذكره بخصوص نظرية العامل، وإنما غايتي هي الوقوف عند التأويلات التي أسندت لمفهوم العامل باعتباره آلية تأويلية وليس إطارا تركيبيا للجملة، فما هو التأويل الذي أضافه السهيلي إلى مفهوم العامل داخل تأويليته النحوية؟

5-15 استجابة نظام الألفاظ لنظام المعاني

تتأسس العاملية عند السهيلي على أسبقية نظام المعاني لنظام الألفاظ؛ إذ يعمل العامل عنده فيم يدل عليه لفظه⁽⁴⁾.

يقول أبو القاسم بفكرة أسبقية المعنى على اللفظ، فاللفظ يستجيب للمعنى الذي قد سبق في الفكر، لذلك يقول أبو القاسم: «ما تقدم من الكلام فتقديمه في اللسان على حسب تقدم المعاني في الجنان، والمعاني تتقدم بأحد خمسة أشياء: إما بالزمان، وإما بالطبع، وإما بالرتبة، وإما بالسبب، وإما بالفضل والكمال».

¹ - ينظر مصطفى بن حمزة، " نظرية العامل " في الدرس النحوي القديم.

² - ينظر مثلا العامل في المبتدأ، والعامل في الفعل مضارع، ومسألة العوامل القوية والعوامل الضعيفة، ومسألة تقديم وتأخير العوامل.

³ - ينظر نصر أبو زيد " إشكالية القراءة وآليات التأويل "

⁴ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 208.

فإذا سبق معنى من المعاني إلى الخلد والفكر بأحد هذه الأسباب الخمسة، أو بأكثرها سبق اللفظ الدال على ذلك المعنى السابق، وكان ترتيب الألفاظ بحسب ذلك نعم.»⁽¹⁾.

إن مفهوم "القصد إليه" هو في الحقيقة يستجيب لهذا المنطق؛ حيث يتم التأويل العاملي بناء على استجابة العبارة كلفظ إلى المعنى المقصود بالذكر الخارج عن دائرة المخبر عنه؛

5-16 القصد إليه عامل في المنادى

من القواعد النحوية عند النحاة القدامى (السابقين للسهيلي) أن العامل في المنادى هو حروف النداء، فالعلامة الإعرابية التي للمنادى، سببها هو حرف النداء وبناء على هذا فالعامل سبب في وجود العلامة الإعرابية، وهو عامل لفظي في المنادى يتحقق من خلال حروف النداء المعروفة، لكن السهيلي أتى بتأويل مغاير، فيما يتعلق بهذه القضية حيث يقول: «وأما حروف النداء فعاملة في المنادى عند بعضهم، والذي يظهر لي الآن أن "يا" تصويت بالمنادى، نحو: "جوت"، و"ها"، ونحو ذلك، والمنادى منصوب بالقصد إليه وإلى ذكره، كما تقدم من قولنا في كل مقصود إلى ذكره مجردا عن الإخبار عنه: أنه منصوب ويدل ذلك على أن حرف النداء ليس بعامل وجود العمل في الاسم دونه، نحو: "صاحب زيد أقبل" و"يوسف أعرض عن هذا."»⁽²⁾، وإن كان مبنيا عندهم فإنه بناء كالعمل، ألا تراه ينعت على اللفظ كما ينعت المعرب، ولو كان حرف النداء عاملا لما جاز حذفه وبقاء العمل.»⁽³⁾.

انطلاقا من هذا النص، فإن السهيلي يبدأ بذكر قول النحاة في عمل حروف النداء، ثم بعد ذلك يضرب عنها صفحا، ويأتي بتأويل منسجم مع المبدأ السابق وهو: أن المنادى منصوب بالقصد إليه وإلى ذكره، على اعتبار أن هناك قاعدة عامة تخص السهيلي تتعلق

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص 209.

² - يوسف، 39.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، صص: 61-62.

بالنصب، وهي أن "كل مقصود إلى ذكره وغير مخبر عنه فهو منصوب"، وهذا يشمل أيضا المنادى، ولكي لا يدع مجالا للشك أو الاعتراض؛ فإن السهيلي يأتي بالدليل الذي يدعم هذا القول الذي يتبناه وهو أن المنادى يأتي منصوبا دون أن يوجد حرف النداء، ولو كان العمل مرتبطا بحرف النداء، لما بقي الأثر- وهو الحركة الإعرابية المتمثلة في النصب في حالة حذف حرف النداء.

إن مفهوم "القصد إليه" باعتباره مفهوما عامليا يحقق الممارسة التأويلية لدى السهيلي، فهو مفهوم تأويلي، والشاهد القرآني الذي قدم خير دليل على ما يقول، فالقصد إليه ليس بعامل لفظي وليس من بين العوامل المعنوية التي سبق أن تناولها النحاة القدامى بالدرس والتحليل والمناقشة والتمثيل، بل هو مفهوم مجاله الإجرائي هم التخاطب، ومضمونه المفاهيمي هو التوجه الذهني نحو المعنى المقصود، وعلاقته بالعامل تتحدد في عناصر هي:

- تنظيم العلاقة بين المعمولات.
- تحقيق العلامة الإعرابية المتمثلة في النصب.
- توافق المعنى الدلالي مع المعنى النحوي.

يبدو؛ إذن؛ أن مفهوم العامل هو مفهوم ممتد، ومنفتح، وقابل للإضافة، لذلك فإمكانية التأويل تكون شاسعة وممتدة حينما نكون بصدد؛ إذ يتطرق السهيلي إلى العامل التأويلي وليس العامل التركيبي؛ لذلك يحاول أن يتجاوز الأطر التركيبية والدلالية وينفتح على الأطر التأويلية؛ وخير دليل على ذلك النجاعة الإجرائية لمفهوم القصد إليه، وتطبيقها على قضايا نحوية أخرى، كجزم الفعل المضارع.

5-17 القصد إليه يوجب تأثير الجزم في الفعل

تتعلق المسألة بصيغة الفعل بعد حروف المجازاة في كتاب الله عز وجل، فتارة تأتي بنية الفعل بصيغة الماضي، وتارة تأتي بصيغة المضارع، فما هو السبب المتحكم في ذلك؟ وما علاقة القصد إليه بالجزم من جهة، وبالفعل المضارع من جهة ثانية؟

يقول السهيلي: «كل موضع اعتمد الكلام فيه الفعل الواقع بعد حروف المجازاة، كان بلفظ المضارع لأن القصد إليه يوجب تأثير العمل فيه وهو الجزم، وإذا كانوا قد قبلوا لفظ الماضي بعد "لم" إلى المضارع؛ ليظهر أثرها وتعرف مزية اختصاصها، فما ظنك به في الموضع الذي لا يقلب فيه عن لفظه، ولا ينقل عن أصله، وذلك نحو قوله عز وجل: "إن يشأ يرحمكم وإن يشأ يعذبكم"⁽¹⁾. وكقوله عز وجل: "إن تعذبهم فإنهم عبادك"⁽²⁾»⁽³⁾.

يبني السهيلي تأويله الخاص بجزم الفعل على مفاهيم أساسية، تتحدد في: مفهوم الموضع، ومفهوم الاعتماد، ومفهوم الموقع، ومفهوم المجازاة، ومفهوم القلب، ومفهوم النقل؛ فالقصد إلى المعنى يوجب تأثير العمل وهو الجزم.

إن السهيلي في هذا السياق يتحدث عن عامل يوجب تأثير العمل في الفعل المضارع، فيظهر ذلك الأثر على شكل علامة إعرابية يمثلها الجزم، فالقصد إليه لا يرتبط بعامل النصب في المنادى فقط؛ وإنما يتجاوزه إلى عامل الجزم في المضارع بعد حرف المجازاة.

بالإضافة إلى ذلك، فالسهيلي يعقد صلة متينة بين مفهوم الاعتماد ومفهوم القصد إليه، ومفهوم العامل باعتباره مفهوما جامعا بين المفهومين السابقين (القصد إليه، والاعتماد)، حيث إن القصد إليه سبب موجب لجزم الفعل المضارع، فالعامل سبب؛ أي سبب في وجود الإعراب.

وإذا انتقلت إلى العامل في الحال أجد السهيلي يقترح إطارا تأويليا جديدا آخر هو التوجه؛ فما هي المعاني التأويلية التي يضمنها ذلك العامل؟

5-18 التوجه هو العامل في الحال

إن الأمر يرتبط بمسألة العامل في الحال في قولهم: "هذا قائما زيد" فهل العامل هو "معنى الإشارة" ذا "أو معنى التنبيه" ها؟ وإلى أي حد يمكن القبول بمفهوم التوجه

¹ - الإسراء، 54.

² - المائدة، 118.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 115.

كعامل معنوي في الحال من قولهم: هذا قائماً زيد وقوله عز وجل: "وهذا بعلي شيخاً؟" وإلى أي حد يمكن اعتبار مفهوم التوجه الذي اعتمد عليه السهيلي آلية تأويلية جديدة لتفسير وتأويل العامل في الحال؟

لقد سبق القول عن مفهوم القصد إليه كمفهوم تأويلي باعتباره عاملاً في المنادى، لذلك فالسهيلي يقول صراحة بأن جميع حروف المعاني غير عاملة، إذ يقول: «وعندي أن حروف التنبيه بمنزلة حرف النداء وسائر حروف المعاني لا يجوز أن تعمل معانيها في الأحوال ولا في الظروف، كما لا يعمل معنى الاستفهام الذي في "هل"، ومعنى النفي الذي في "ما" ولا نعلم حرفاً يعمل معناه في الحال والظرف إلا كأن وحدها؛ لحكمة تذكر في بابها إن شاء الله تعالى»⁽¹⁾.

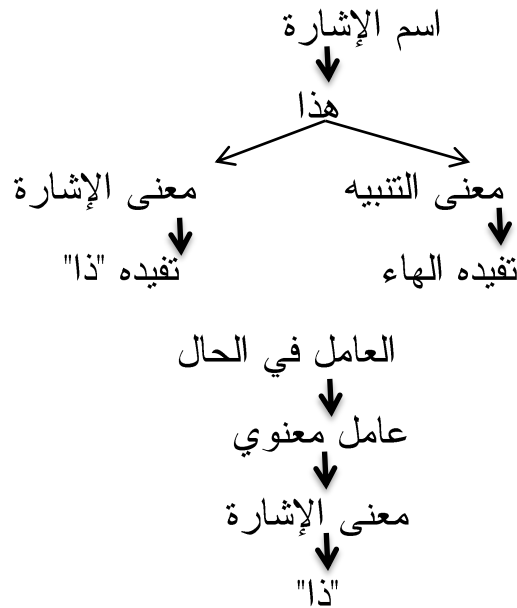
ينزل السهيلي حرف التنبيه منزلة حرف النداء في المسألة النحوية المتعلقة بالعمل، حيث إن جميع حروف المعاني غير عاملة بالنسبة له؛ لأن لو كان شيئاً منها عاملاً، لعمل معنى الاستفهام الذي نجده في أدوات الاستفهام التي تحتل موقع الصدارة في الكلام، ولعمل معنى النفي أيضاً، وعليه فالعامل في الحال في المذكورين سابقاً ليس ما رددته النحاة سابقاً وهو أن العامل في الحال هو اسم الإشارة، إن السهيلي يميز بين معنى الإشارة ومعنى التنبيه اللذين يدل عليهما لفظ "هذا"، فقال بعمل معنى الإشارة في الحال دون أن يعمل معنى التنبيه فيه، والنص التالي يوضح هذا المعنى الدقيق الجليل حيث يقول السهيلي: «فدع عنك ما شغبوا به في مسائل الحال في هذا الباب، من قولهم: "هذا قائماً زيد"، و "قائماً هذا زيد"، فإنه لا يصح من ذلك إلا تأخير الحال عن الاسم الذي هو "ذا"؛ لأن العامل فيها معنى الإشارة "دون" التنبيه فلا يصح تقدمها والعامل معنوي، فإن قيل: ولم جاز أن يعمل فيها معنى الإشارة، ولم يجز أن يعمل فيها معنى التنبيه، وكلاهما معنى غير ملفوظ به»⁽²⁾.

إن الضابط المتحكم في العمل في هذه المسألة هو التمييز بين معنى الإشارة غير الملفوظ بها، وبين معنى التنبيه الملفوظ به.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 179.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 179.

يتضح من خلال ما سبق ذكره، أن السهيلي يناقش قضية التقديم والتأخير في الحال وعلاقتها بالعامل فيه، ولعل عدم جواز تقدم الحال علة العامل يرجع إلى طبيعة هذا العامل، ، وإنما هو عامل معنوي خاص وهو معنى الإشارة وليس معنى التنبيه؛ إذ إن اسم الإشارة "هذا" يدل على الإشارة من جهة ويدل على التنبيه من جهة أخرى، ويمكن التعبير عن ذلك بالخطاطة التالية:



والمقصود بعبارة "عامل معنوي خاص" هو أن العامل في الحال ليس معنى الإشارة والتنبيه الذي يدل عليه اسم الإشارة، ويفيده ، ولكن المقصود بذلك ترجيح معنى الإشارة واختياره في عامل الحال؛ وهذا تأويل مستنبط قدمه السهيلي للعامل في الحال باعتباره عاملاً معنوياً خاصاً ، ونتساءل مع أبي القاسم السهيلي؛ لأن سؤاله منطقي، وهو: لماذا كان العامل هو معنى الإشارة وليس معنى التنبيه، مع العلم أن اسم الإشارة يدل على المعنيين معا وهما معنيان لا يظهران في اللفظ؟

انطلاقاً من هذه الأسئلة يتراجع السهيلي عن قوله السابق المرتبط بمسألة معنى الإشارة الذي يعمل في الحال، ويعدل موقفه، فحتى معنى الإشارة ليس عاملاً بالنسبة إليه، فما هو التعليل الذي يقدمه لذلك؟ وما هو التأويل الذي يخرج به كتخريج نهائي للمسألة؟

ينطلق السهيلي في تعليقه لمسألة العامل في الحال في المثالين المذكورين من مفاهيم بعيدة عن معنى الإشارة وعن معنى التنبيه الذي تحدث عنهما سابقاً، لذلك وجدته استدعى عبارات تتعلق بهيئة المتكلم، وقرائن الأحوال لتحليل هذه المسألة النحوية، إذ يقول: «قلنا: معنى الإشارة تدل عليه قرائن الحال من الإيماء باللحظ واللفظ الخارج من طرف اللسان وهيئة المتكلم، فقامت تلك الدلالة مقام التصريح بلفظ الإشارة؛ لأن الدال على كلام النفس إما لفظ وإما لحظ وإما إشارة وإما خط، فقد جرت الإشارة مجرى اللفظ، فلتعمل فيما عمل فيه اللفظ- وإن لم تقو قوته- في جميع أحكام العمل»⁽¹⁾.

إن الحديث عن قرائن الحال، وعن هيئة المتكلم، وعن لفظ الإشارة، ما هو إلا تمهيد للإضراب عن التأويل السابق الذي قال فيه بمعنى الإشارة كعامل في الحال باعتباره عاملاً معنوياً، فما هو التأويل الذي يرسو عنده السهيلي ويعتبره تخريجاً للمسألة؟

يتعلق الأمر بتنزيل الإشارة منزلة اللفظ وإن لم تصل إلى قوة اللفظ، لذلك تعامل معاملته في العمل، فكان اجتماع اللفظ مع التوجه كآلية تأويلية مستساغة في العامل في الحال، وهو بذلك يأتي بتأويل نحوي يجمع فيه بين عامل لفظي وعامل معنوي في الآن نفسه، فأني له ذلك؟

يعرض السهيلي قولاً صريحاً بخصوص ذلك، حيث يقول: «وأصح من هذا كله، عندي أن معنى الإشارة ليس هو العامل، إذ الاسم الذي هو "هذا" ليس بمشتق من أشار يشير ولو جاز أن تعمل أسماء الإشارة لجاز أن تعمل علامات الإضمار لأنها أيضاً إيماء وإشارة إلى مذكور، وإنما العامل فعل مضمر تقديره، "انظر"، وأضمر لدلالة الحال عليه من التوجه واللفظ»⁽²⁾.

إن أسماء الإشارة غير عاملة، ولأن معنى الإشارة ليس هو العامل في الحال، لأن الإشارة هي بمثابة إيماء نشير بها إلى المشار إليه، والقول الذي يستقر عنده السهيلي هو أن العامل في الحال هو فعل مضمر تقديره: "انظر"، فالمسألة تؤول إلى الإضمار

¹- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 179.

²- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 179.

والتقدير، لذلك فالسهيلي يرجع إلى التصور التقليدي للعامل؛ أي الفعل المضمر، فهو افتراض وجود فعل مضمر، ثم افترض بعد ذلك تقديره بالفعل: "انظر"، وسبب إضماره هو اجتماع اللفظ مع التوجه الذي يدل عليه وبناء على ذلك فتأويل قوله عز وجل: "وهذا بعلي شيخا" يعود إلى اجتماع اللفظ "انظر" مع التوجه إلى المشار إليه، فهذا أشبه ما يكون بأفعال الكلام، فهو فعل كلامي؛ فعل: لأنه تم بالإشارة والإيماء إلى المشار إليه وكلامي: لأنه تم التلفظ بالفعل "انظر" فاجتمع في الحال عاملان هما: عامل لفظي مضمر تقديره "انظر"، وعلة الإضمار هي التوجه واللفظ، وعامل معنوي هو: التوجه؛ أي التوجه نحو المخاطب المستهدف بالخطاب، وهذا النص يلخص العامل في الحال في قوله عز وجل "وهذا بعلي شيخا"، إذ يقول: «وقد قالوا: لمن الدار مفتوحا بابها، فأعملوا في الحال معنى "انظر"، ودل عليه التوجه إليه من المتكلم بوجهة نحوها، فكذلك: "وهذا بعلي شيخا"، وهذا أقوى في الدلالة لاجتماع اللفظ مع التوجه»⁽¹⁾.

وعليه، فالسهيلي وضع قيودا وضوابط تمنع إمكانية تقديم الحال على العامل المعنوي، إذ يقول: «وإذا ثبت هذا فلا سبيل لتقديم الحال، لأن العامل المعنوي لا يعمل حتى يدل عليه الدليل اللفظي أو التوجه أو ما شاكله»⁽²⁾.

أستنتج أن تقدم الحال على العامل المعنوي لا يجوز بحال من الأحوال؛ لأن قيوده عسيرة جدا تتمثل في قيد الدلالة اللفظية على العامل المعنوي أو شرط التوجه إليه من قبل المتكلم، وبذلك نخرج اللغة إلى الاستعمال حينما نتحدث عن التوجه؛ لأن معرفة التوجه أمر يصعب تحديده بشكل معين.

لقد تناولت في هذا المحور قضية العامل باعتبارها قضية مركزية في بنية النحو العربي، من جهة، ومن جهة ثانية؛ فالعامل مفهوم تأويلي يسهم في تحليل وتعليل وتأويل العديد من المسائل النحوية، حيث عن طريقه يتم تأويل العديد من المسائل النحوية

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 179.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 180.

المتشعبة والمعقدة أيضا⁽¹⁾، وقد تم الاقتصار على نموذجين في دراسة مفهوم العامل عند السهيلي، لأن الطبيعة التحليلية التعليلية التأويلية تظهر بجلاء في هذين النموذجين وهما:

5-19 مفهوم القصد إليه آلية تأويلية منتجة في البنية العاملة.

إن مفهوم التوجه باعتباره آلية تأويلية جديدة في البنية العاملة المتحكمة في الحال، ومفهوم التوجه شديد الصلة بالتأويل، خصوصا إذا علمنا أن التوجيه شديد الارتباط أيضا بالاحتمال⁽²⁾.

وهذا لا يعني أن مفهوم العامل ما يرتبط به من قيود وأنواع من العوامل اللفظية والمعنوية، والعوامل القوية والعوامل الضعيفة، والتقديم والتأخير بين العامل والمعمولات... لم يتحدث عنه السهيلي ولم يناقشه، بل ناقش كل هذه المحاور ووضحها وفسرها، لكن تم الاقتصار على المسائل العاملة التي لها ارتباط بالتأويلية النحوية الخاصة بالشواهد القرآنية، وحتى يتم البقاء دائما في إطار إشكالية البحث، ألا وهي التأويلية النحوية للشواهد القرآنية عند السهيلي، وقد كان من الضروري توضيح هذا الأمر، كما تم التركيز أيضا على القضايا والمسائل النحوية التي تناولها السهيلي والتي قدم لها تأويلا منسجما قد يكون مغايرا لمن سبقه، فكل هذه الاعتبارات كانت سببا في هذه الانتقائية المنهجية التي اعتمدتها في البحث.

كانت هذه بعض النماذج التي تمثل البنية المفاهيمية التأويلية التي تشكل أساسا إجرائيا ضمن التأويلية النحوية عند السهيلي، فكيف تتحدد مراتب و درجات التأويل عنده؟.

¹ - ينظر على سبيل المثال العامل في المبتدأ، والعامل في الفعل المضارع، ومسألة الاشتغال (الفعل مشغول بالضمير في "زيد ضربته")، ومسألة التنازع (تنازع عاملان على معمول واحد مثل،) إلى غيرها من المسائل النحوية الشائكة.

² - التهانوي، الكشف، 527/1.

5-20 درجات التأويل

إن التأويلية النحوية عند السهيلي تتبني على مجموعة من الأسس والمبادئ، من بينها التحليل، والتعليل، والبنية المفاهيمية التأويلية، ولعل من أهم الأسس التأويلية التي نجدها عند السهيلي هو اعتماده على درجات متعددة من التأويل، فهو لم يكتف بنمط واحد وموحد من التأويل؛ لأن التأويل متعدد بتعدد السياقات وتعدد المعنى، لذلك فمن الطبيعي جدا أن نجد درجات متفاوتة من التأويل تتفاوت صعودا ونزولا، فأقصاها وأعلىها مرتبة التأويل الصحيح، والتأويل الذي يوافق الاجتهاد، وأدناها مرتبة التأويل الباطل والتأويل الفاسد ويتوسط بين هذا و ذلك التأويل الضعيف والتأويل البعيد فكيف تتحدد درجات التأويل عند السهيلي، وإلى أي حد يمكن اعتبار هذه الدرجات التأويلية هي أسس التأويلية النحوية؟

بما أن السهيلي صرح في مقدمة كتابه أنه يشتغل على الفهم والتأويل، فإن هذا الأمر يبين أن التأويل ينتج عن الفهم بعد أن يتم تجاوز مرحلة التفكير والتحليل والتعليل، والتأويل كما ورد في مدونة السهيلي، قد اتخذ الأشكال التالية:

إن درجات التأويل التي نحن بصددھا منها ما تم التصريح به بشكل مباشر من قبل السهيلي مثل عبارة: هذا تأويل ضعيف أو تأويل فاسد أو تأويل محال... ومنها ما تم استنباطه من سياق القول والكلام مثل عبارة تأويل متكلف وتأويل باطل وتأويل لفظي وغيرها...

إن تصنيف أنماط التأويل وترتيبها ترتيبا منسجما يقتضي معايير مضبوطة، والمعيار الذي اعتمدته في التصنيف هو ترتيب التأويل وفق تراتبية الصحيح والأصح منه صعودا والضعيف والبعيد نزولا؛ لهذا سأحاول تفصيل القول في هذه الأنماط بشكل تنازلي بدءا من التأويل الصحيح؛

5-20-1 التأويل الصحيح

يقول السهيلي في سياق حديثه عن التأويل الصحيح: «والصحيح في التعليل والتقدير أن يقال: الجار هنا لا يتصور تعلقه بفعل محض، إذ الفعل المحض ما دل على حدث وزمان، ودلالته على الزمان ببنيته، فإن لم يكن له وجود في اللفظ لم يكن له بنية تدل على الزمان مع أن الجار لا تعلق له بالزمان ولا يدل عليه، إنما هو في أصل وضعه لتقييد الحدث وجره إلى الاسم على وجه ما من الإضافة فلا تعلق له إلا بالحدث...»⁽¹⁾

يعلل السهيلي تقديره من خلال اعتماده على مفاهيم أساسية تتحدد في مفهوم التعلق الذي سبق تحديده، ومفهوم الفعل المحض الذي يجمع في دلالاته بين الحدث والزمان، بخلاف الفعل الناقص الذي يدل على الزمان فقط مثل "كان"، ومفهوم بنية الفعل التي تدل على الزمان، فبنية الفعل هي التي تدل على الزمان، ومفهوم الوجود في الألفاظ الذي يحدد البنية الزمانية للفعل، ومفهوم أصل الوضع الذي يحدد وظيفة الجار في تقييد الحدث، وعلاقة الإضافة بالجر، وتعلق الجار بالحدث وعدم تعلقه بالزمان.

إذا كان التقدير والتعليل ما قاله السهيلي، فما هو إلا صورة من صور التأويل، فإن الصحيح من التعليل والتقدير هو صحيح من التأويل أيضاً، وعليه فالتأويل الصحيح هو الذي صح فيه التقدير بوجه ينسجم مع العقل ومنطقه، لذلك أجد السهيلي يقدم تأويلاً صحيحاً يقوم على تقدير صحيح وتعليل متين.

كما أجد يستعين بقضايا المنطق والمقولات المنطقية الأرسطية، وكل ذلك بغية تأويل النظرية النحوية تأويلاً صحيحاً ينسجم ومنطقاته النظرية، هذه النظرية النحوية التي وجدها ناضجة ومستوية، لم يبق له إلا أن يقوم بتأويلها؛ لأنني لا أزعم أنه يقوم ببناء نظرية نحوية جديدة للنحو العربي، وإنما أزعم أنه يقدم تأويلاً جديداً للنظرية النحوية، وذلك بالاعتماد على آليات وأدوات مختلفة تمتح من علوم مختلفة كعلم أصول الفقه وعلم الكلام والمنطق والتفسير، والعلم بأسباب النزول...

¹- أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف،

إن الحديث عن درجات التأويل، والحديث أولاً عن التأويل الصحيح باعتباره أقصى درجات التأويل وأعلاها مرتبة؛ فهناك أنماط وأشكال متعددة من التأويلات لدرجة تصل إلى التناقض؛ فيتحقق معها صراع التأويلات كما قال [بور ريكور] زعيم التأويلية الغربية المتأخرة⁽¹⁾.

إن التأويل الصحيح المقبول المستسيغ المنطقي يشغل صفحات كثيرة من مدونة السهيلي⁽²⁾، وهو يتسلح بمقومات علمية رصينة تمتح من علوم مختلفة التي تفترض تمكن المجتهد منها حتى يتسنى له ممارسة التأويل؛ فما علاقة الاجتهاد بالتأويل؟

5-20-2 الاجتهاد الموافق للتأويل

سأتناول في هذا المحور علاقة الاجتهاد بالتأويل بغاية تمييز مراتب التأويل عند السهيلي، إذ يربط بينهما ربطاً دقيقاً، لذلك فممارسة التأويل عند السهيلي تظل مشروطة بالتمكن من أدوات الاجتهاد وآلياته؛ حيث لا يمكن أن يمارس التأويل إلا من بلغ مرتبة الاجتهاد، حيث يقول السهيلي: «فكل مجتهد وافق اجتهاده وجهاً من التأويل، وكان عنده من أدوات الاجتهاد ما يترفع به عن حضيض التقليد إلى هضبة النظر، فهو مصيب في اجتهاده»⁽³⁾.

فالاجتهاد ضد التقليد، والسهيلي يجتهد في تأويله بحسب منطلقاته الفكرية وأطره النظرية⁽⁴⁾، لذلك يمكن أن أزعّم أن الاجتهاد هو ضرب من التأويل يقوم به المجتهد المؤول، وكل مجتهد وافق اجتهاده ضرباً من التأويل فقد أصاب في ذلك، شريطة أن

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات،

² - ينظر الباب الثاني بفصليه البؤر التأويلية النحوية الأحادية والثنائية فما ذكرته بخصوص تأويل السهيلي يندرج ضمن هذا النمط من التأويل.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 464/3.

⁴ - إن البحث كله يسير في محاولة إظهار اجتهاد السهيلي في ممارسة التأويل، من خلال تبیین التأويلية النحوية عنده.

يتوسل هذا المجتهد بالأدوات العلمية الصحيحة التي تمكنه من استنباط المجهول من
المعلوم، وتمكنه من قياس الغائب على الشاهد.

إن الحديث عن الاجتهاد والتأويل وإمكانية حصول التوافق بينهما لتقديم تأويل
مصيب، يؤكد أن التأويل هو ضرب من الاجتهاد يقوم به المؤول بغية تفسير النصوص
وتأويلها تأويلاً صحيحاً متسلحاً في ذلك بأدوات العلم الصحيحة، وألا يمكن اعتبار التأويل
الصحيح هو ذلك التأويل الذي يظهر معناه لجميع المتصفحين له، ولا يحتاج إلى جهد كبير
من أجل فهمه؟

5-20-3 التأويل الصحيح: التأويل الظاهر

في هذه النقطة سأتناول مفهوم "التأويل الظاهر"، إذ لا أقصد بالظاهر الذي روج
له ابن حزم أو ابن مضاء القرطبي، وإنما أقصد بالتأويل بالظاهر ذلك التأويل الذي يظهر
معناه بشكل واضح في النص فلا يحتاج إلى كثرة التدبر وإعمال العقل، فهو ظاهر
واضح، إلا أن الإشكال الذي يثير نفسه في هذا السياق هو: ألا يمكن اعتبار التأويل
الظاهر مرتبة من مراتب التفسير؟

يتأسس التأويل الصحيح على معايير ومؤشرات تأويلية مستفادة من ظاهر النص
ولا تحتاج إلى الغوص في أعماقه؛ حيث يضرب له السهيلي مثلاً بقوله: «وذكر سورة»
إذا جاء نصر الله» [النصر/1]، إذا جاء نصر الله وتفسيره لها في الظاهر خلاف ما ذكره
ابن عباس حين سأله عمر عن تأويلها، فأخبره أن الله تعالى أعلم فيها نبيه عليه السلام
بانقضاء أجله، فقال له عمر: ما أعلم منها إلا ما قلت، وظاهر هذا الكلام يدل على ما قال
له ابن عباس وعمر؛ لأن الله تعالى لم يقل: فاشكر ربك، واحمده، كما قال ابن إسحاق إنما
قال: «فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً» [النصر/3]»⁽¹⁾

يتوقف تأويل السهيلي عند دلالة ظاهر الكلام الذي قاله ابن عباس، وقد تضمن
النص مفهومي التفسير والتأويل معاً، ولعل التأويل الظاهر أول درجة من درجات التأويل

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 357/4.

وآخر درجة من درجات التفسير، لذلك جمع بينهما لتأسيس تأويل ظاهر ليس بمعنى ابن حزم، ولكن بمعنى أقرب إلى الظاهرانية.

وعليه، التفسير الظاهر هو ذلك التفسير الواضح الذي يوجد معه دليل يدل عليه، لذلك فالسهيلي يقبل بتأويل كل من ابن عباس وعمر للآية، لأن تأويلهما تؤيده علامة دلالية وتدعمه، وهي قوله عز وجل: "فسبح بحمد ربك واستغفره"، لهذا يقول السهيلي في موضع آخر: «فهذا أمر لنبيه بالاستعداد للقاء ربه تعالى والتوبة إليه، ومعناها الرجوع عما كان بسبيله مما أرسل به من إظهار الدين، إذ قد فرغ من ذلك، وتم مراده فيه».

يقوم التأويل الصحيح؛ إذن؛ على مسالك تأويلية واضحة، فمن بين علاماته الوضوح وصحة الاستدلال، وينطلق من مؤشرات نصية محددة ويتوصل إلى نتائج صحيحة واضحة عكس ما أجده بالنسبة للتأويل المحال.

5-20-4 التأويل المحال

إن التأويل المحال يقوم على الجمع بين المتناقضات ومحاولة التقريب بين المعاني غير المتناسبة مع بعضها البعض، أو غير المتناسبة مع متطلبات التأويل الصحيح؛ أو البعيدة عن التأويل الصحيح، إذ يستشهد السهيلي بالتأويل الذي أسند لقوله تعالى {الجانب الغربي}، إذ يقول: «وليس هو كما توهموه من الحذف، أي جانب المكان الغربي، فإن هذا تأويل محال؛ لأن المكان الغربي ليس غير الجانب، ولا تقدر أن تجعله غيرا له إلا بفساد المعنى، أو ترجع إلى ما أصلناه أولا: فتقول: هو من إضافة المسمى إلى الاسم، إذا كان الاسم معرفة، كقولهم: "عمر وبطة" و"زيد قفة"، و"سعد ناشرة"، ونحو منه: شهر رمضان، وشهر رجب، ويوم الأحد، وقد حكى عنهم: ذو زيد؛ أي صاحب هذا الاسم».⁽¹⁾

إن التأويل المحال هو ذلك التأويل الذي لا يمكن أن يتطابق مع التصورات الصحيحة بوجه من الوجوه؛ فهو ضرب من الوهم والمحال الذي يتبادر إلى الذهن دون أي سند أو دليل يعضده؛ لذلك فهو تأويل محال وهذا ما يؤكد صاحب الكليات في تعريفه

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 71.

للمحال أيضا إذ يقول: «المحال بالضم: ما أحيل من جهة الصواب إلى غيره، ويراد به في الاستعمال: ما اقتضى الفساد من كل وجه كاجتماع الحركة والسكون في شيء واحد في حالة واحدة وكذا خلو الجسم عنهما في زمان»⁽¹⁾.

يبدو من خلال ما سبق أن التأويل المحال هو الذي اقتضى الفساد من كل وجه كأن يجمع بين المتناقضات فيكون فساد المعنى بسببه؛ لأن الشيء المحال هو ضرب من الوهم، لذلك فالسهيلي يؤول قوله تعالى: "جانب الغربي" [القصص/44] تأويلا يتأسس على ثنائية الاسم والمسمى، وعليه، فليس في الآية حذف لأن المكان الغربي ليس غير الجانب كما قال، ولا يمكن أن أقول غير هذا لأن ذلك سيؤدي إلى فساد المعنى وبالتالي فساد التأويل.

يستند تحديد السهيلي لدرجات التأويل بناء على طبيعة الدلائل التي يقوم عليها كل واحد منها؛ فإذا كان التأويل المحال يقوم على الجمع بين المتناقضات؛ فإن التأويل الضعيف يقوم على أدلة ضعيفة لا ترقى إلى مستوى التأويل الصحيح؛ ولا تصل في الآن نفسه إلى درجة التأويل المحال.

5-20-5 التأويل الضعيف

ينطلق التأويل الضعيف من مسلمات سماعية أو قياسية ضعيفة لا تتسجم مع طبيعة النص المؤول ومعطياته؛ حيث يقدم السهيلي نموذجا على بقوله: «يقال: ضحكت إذا حاضت وتأول عليه قوله تعالى: {وامراته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق} [هود/71] وقد قيل أيضا: يقال: أكبرت المرأة إذا حاضت، وحمل بعضهم عليه قوله تعالى: "أكبرنه وقطعن أيديهن" [يوسف/31] والهاء على هذا القول من أكبرنه عائدة على المصدر، وهو تأويل ضعيف»⁽²⁾.

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 733.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 113/3.

فالتأويل الضعيف هو ما كان أدنى وأقل مرتبة من التأويل الحسن، فالتأويل الضعيف تضعفه اللغة وهو ما كان مخالفا لقانون اللغة أو قانون النحو؛ لذلك ضعف السهيلي حمل بعضهم قوله تعالى: "أكبرنه وقطعن أيديهن" [يوسف/31] بمعنى أكبرت المرأة إذا حاضت.

يمكن القول بأن التأويل الضعيف؛ إذن؛ هو ذلك التأويل الذي لا يستند إلى دليل لغوي قوي يعضده، وإنما يستند إلى دليل لغوي ضعيف يجعله بالتالي تأويلا ضعيفا، لذلك وجدت السهيلي يستخدم صيغة التمريض "قليل" في استعراض الأقوال المرتبطة بالآيتين، لأنه يضعف إمكانية قبول ذينك التأويلين.

إن العملية التأويلية هي عملية استدلالية تأخذ قيمتها العلمية من طبيعة المقدمات التي تبنى عليها؛ فإذا كانت تلك المقدمات ضعيفة ينتج عنها تأويل ضعيف، وإذا كانت فاسدة ينتج عنها تأويل فاسد.

5-20-6 التأويل الفاسد

تنطلق كل التأويلات الخاطئة من منطلقات فاسدة بحسب جهة من جهات مقدماتها؛ حيث قد يفسد التأويل من جهة عدم انسجامه أولا مع معطيات النص الظاهرة، إذ يذهب المؤول مذهباً تأويلياً بعيد المدى دون الانطلاق من وحدات النص الظاهرة؛ إذ يستشهد السهيلي بتأويل للفراء بقوله: «وأعجب من هذا أنه استشهد به على تأويل فاسد تأوله في قوله سبحانه: "ولمن خاف مقام ربه جنتان" [الرحمن/46] وقال: أراد جنة واحدة، وجاء بلفظ التثنية، لتتفق رؤوس الآي، أو كلاماً هذا معناه، فصمي صمام ما أشنع هذا الكلام، وأبعده عن العلم وفهم القرآن، وأقل هيبة قائله من أن يتبوأ مقعده من النار فحذار منه الحذار»⁽¹⁾

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 404/3.

إن الحكم بعبارة "تأويل فاسد" جاء في سياق حديث السهيلي عن الفراء إمام الكوفيين في صنعة النحو، حيث تعجب السهيلي من تأويله لقوله عز وجل: {ولمن خاف مقام ربه جنتان} [الرحمن/46] واعتبره تأويلاً فاسداً متأولاً لا أساس له من الصحة.

أستنتج من خلال ما سبق أن التأويل الفاسد هو ذلك التأويل الذي يبتعد بعداً كبيراً عن الصواب ويبتعد عن الفهم الصحيح.

إن التأويل كلما ابتعد عن معطيات النص الظاهرة ومعانيه الصائبة، إلا وصار تأويلاً فاسداً؛ بل قد يصير تأويلاً بعيداً.

5-20-7 التأويل البعيد

كلما ابتعد التأويل عن أصول الرواية أو الدراية إلا وصار تأويلاً بعيداً لا يمت بأي صلة إلى النص المؤول، ولا يستجيب لمتطلبات الفهم الصحيحة المبنية على أطر دلالية تنطلق من صميم النص أولاً، وتتوسل بآليات التأويل المنسجمة مع تلك الأطر المرجعية الحاسمة في إنتاج تأويل منسجم، وفي هذا الإطار أجد السهيلي يستحضر نموذجاً لذلك، حيث يقول: «وإن كانت أرادت النجم فبنات مرفوع، لأنه خبر مبتدأ، أي: نحن شريفات رفيفات كالنجوم، وهذا التأويل عندي بعيد، لأن طارقاً وصف للنجم لطروقه، فلو أرادته لقال: بنات الطارق»⁽¹⁾

الأمر يتعلق بشعر هند بنت عتبة يوم أحد:

نحن بنات طارق

نمشي على النمارق

مشي القطا النواتق

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 258/3.

يقول السهيلي: "وجدت للزبير بن أبي بكر أنه قال في كتاب أنساب قريش له أول هذا الرجز الذي قاله عند يوم أحد إلى آخر الرجز قال: وحدثني يحي بن عبد الملك الهديري قال: جلست ليلة وراء الضحاك بن عثمان الجذامي في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنا متقنع فذكر الضحاك وأصحابه قول هند يوم أحد نحن بنات طارق، فقالوا: ما طارق؟ فقلت النجم، فالتفت الضحاك، فقال: أبا زكريا، وكيف بذلك؟ فقلت: قال الله تبارك وتعالى: "والسما والطارق، وما أدراك ما الطارق، النجم الثاقب" [الطارق 1-3] فإنها قالت نحن بنات النجم، فقال أحسنت".

بالرغم من عرض السهيلي لهذه الرواية المتعلقة بشعر هند بنت عتبة والذي تم تأويله بناء على ما جاء في سورة الطارق، إلا أن السهيلي يستبعد ذلك ويعتبره تأويلا بعيدا، مبررا ذلك أن لفظة الطارق في شعر هند بنت عتبة غير معرفة، ولو كانت معرفة لأمكن قبول ذلك التأويل عكس ما ورد في قوله عز وجل فإنها لفظة الطارق وردت معرفة، وعليه فإن التأويل البعيد ليس تأويلا مرفوضا جملة وتفضيلا، وإنما حدة رفضه تكون مخففة فهو لا يصل إلى درجة التأويل المحال، أو التأويل الفاسد؛ لأن إمكانية الصواب في التأويل البعيد واردة إلا أنها بعيدة؛ لذلك فحدته أخف مقارنة مع التأويلين السابقين الذكر.

والملاحظ أن السهيلي ابتداءً تأويله بالمستوى النحوي (المبتدأ و الخبر) ثم انتقل إلى الرواية لرفض التأويل وجعله تأويلا بعيدا؛ لأن بنات طارق ليست هي نفسها بنات الطارق، وليست هي نفسها الطارق الواردة في الآية الكريمة.

يقوم التأويل البعيد على وجود تباعد بين مدخلاته ومخرجاته التأويلية وعدم وجود تناسب بينها؛ وهذا بدوره قد يؤدي إلى التأويل الباطل؛

5-20-8 التأويل الباطل

تتشابه التأويلات الخاطئة عند السهيلي؛ لكنها تختلف من حيث منطلقاتها ومبادئها التي تقوم عليها؛ فالتأويل الباطل يتأسس على عدم الانسجام بين اللفظ وعلاقاته النحوية والدلالية التي تربطه بباقي الألفاظ؛ حيث يقول السهيلي: «ووجه آخر يبطل ما

ذهب إليه هذا الشيخ، وهو أنه لا معنى لتخصيص "الجدول" و"الرطب"، فإنها مسألة لا تختص بهذا المعنى، بل تقول: "زيد قائما أخطب منه قاعدا" و "هو راكبا أسرع منه ماشيا"، فالإخبار إنما هو عن الاسم الحامل للصفة التي هي حال، وقولك هذ وأنت تشير إلى الجدل أو السياب، إن كنت تريد الصفة التي هي الجدالية فهو محال، لأن البشرية ليست صفة للجدالية، وإنما هي صفة وحال للجوهر الموصوف، فلم يبق إلا أن تكون الإشارة إلى الجوهر الذي تتعاقب عليه الأحوال»⁽¹⁾

إن التأويل الذي ذكره ذلك الشيخ يعتبره السهيلي تأويلا باطلا، ثم يبين وجه بطلانه والمسألة تتعلق هذا بسرا أطيّب منه رطبا، «وبالتحديد إلى أي شيء الإشارة في قولهم: هذا بسرا وقد حددها السهيلي في الإشارة إلى الجوهر الذي تتعاقب عليه هذه الأحوال وهو ما تخرجه النخل من أكمامها فيكون بلحا ثم سيابا، ثم جدالا ثم بسرا إلى أن يكون رطبا»⁽²⁾

لقد اعتبر السهيلي ما قدمه الشيخ من تعليل وتقدير هو بمثابة تأويل باطل؛ لأن المسألة - عند السهيلي - لا تختص بهذا المعنى، لقد ربط السهيلي بين الصفة والجوهر الموصوف الذي يقبل بتعاقب الأحوال المختلفة عليه

إن التأويل الباطل يقوم على التناقض بين الاسم وصفاته التي يستحقها من حيث الدلالة والتركيب؛ إذ تبعد الصفة عن الجوهر الموصوف، فماذا يقصد بالتأويل المتأول؟

5-20-9 التأويل المتأول

يندرج هذا النوع من التأويل ضمن التأويل المبني على تأويل آخر؛ ينطلق منه الأول لرفض الثاني بناء على أدلة عقلية، أو عقلية، أو اجتهادات مبنية على ذلك، لذلك أجد السهيلي يستشهد على ذلك بقوله: «وأما قول عمر لرجل سمعه يقول: يا ذا القرنين: لم يكفكم أن تتسموا بالأنبياء حتى تسميتم بالملائكة، إن كان عمر قاله بتوقيف من الرسول

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 310.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 310.

عليه السلام فهو ملك، لا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الحق، وإن كان قاله بتأويل تأوله فقد خالفه علي في الخبر المتقدم والله أعلم أي الخبرين أصح نقلاً»⁽¹⁾

إن الحديث عن هذا الصنف من التأويل، وهو التأويل المتأول، يقتضي التمييز بين التأويل والتأول؛ حيث إن التأويل يكون ممكناً، بينما التأول يكون متكلفاً والأمر يتعلق بمسألة تسمية الأبناء بأسماء الملائكة التي يرفضها عمر بناء على علل وأسباب قد تكون مقنعة.

إن رفض عمر للتسمي بأسماء الأنبياء يحتمل حسب السهيلي وجهين متعارضين:

أحدهما: أن عمر إن قال ذلك بتوقيف من الله فقله حق آنذاك.

ثانيهما: أن عمر إن قال ذلك من عنديته فقط، فهو تأويل متأول بحسب تعبير السهيلي.

والتأويل المتأول قد يخالفه تأويل آخر قد يكون من النقل أو غيره، فالتأويل المتأول يتأرجح بين القبول والرفض وبين الصحة والخطأ، فهو يتخذ موقعا وسطا لا يمكن أن نجزم فيه بأحد الطرفين على الآخر، ولا يمكن أن نرجح جهة على جهة، لأن التأويل عموماً هو ضرب من الاحتمال وليس حقائق ثابتة، وعليه فالتأويل المتأول يعكس هذا الأمر بصورة واضحة بينة أكثر من غيره من التأويلات التي تم التطرق إليها.

إن التأويل المتأول يصعب فيه الرجحان، ويبقى باب الاحتمال والتكلف وارداً غير معين أو مخصص عكس التأويل السائغ؛

5-20-10 التأويل السائغ

يمكن القول بأن التأويل السائغ هو بمثابة التأويل المقبول، فإن السهيلي جعله تأويلاً سائغاً بناء على اعتبارات متعددة، والمسألة تتعلق بماء زمزم وقوله: لا تنزف ولا تدم، في صفات صحيحة في حقها، لأن لا تنزف معناها: لا تجف إلى يومنا هذا ولا تدم

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 79/2.

معناها لا تؤذي ولا يخاف من الإفراط في شرب ماءها، لأنه كما هو معلوم ماء زمزم بركة على كل حال؛ حيث يقول السهيلي: «وقوله ليس يخاف منه شيء ما عمر، أي: ما عمر هذا الماء، فإنه لا يؤذي، ولا يخاف منه ما يخاف من المياه إذ أفرط في شربها، بل هو بركة على كل حال وعلى هذا يجوز أن يحمل قوله: لا تنزف ولا تدم عاقبة شربها، وهذا تأويل سائغ أيضا على ما قدمناه من التأويل وكلاهما صحيح في صفتها».⁽¹⁾

وبذلك تحقق التأويل السائغ المقبول فيما يتعلق بصفات زمزم وتجدر الإشارة أن استنباط هذه الدرجات من التأويل، لم تجعلني أقتصر على المسائل النحوية فقط، لأنني في هذه المرحلة من البحث أردت الوقوف عند درجات التأويل عند السهيلي في حد ذاتها، سواء تعلق الأمر بمحتوى هذه الدرجات التأويلية بالقضايا النحوية أو لا، لذلك قد يبدو أن هذه الدرجات استدعت عناصر خارج نحوية مثل "صفات زمزم" التي جاءت في سياق الحديث عن التأويل السائغ الذي لا يرفضه المخاطب، بل يقبل به ولا يعترض عليه، ولعل التأويل الذي يبرز هذا القبول، ويكشف عن التداخل الدلالي أثناء العملية التأويلية هو تأويل المشاكلة.

5-20-11 تأويل المشاكلة

إن الممارسة التأويلية هي ممارسة دلالية جدلية تراتبية؛ حيث لا يوجد تأويل منعزل لا رابط بينه وبين باقي التأويلات؛ بل هو عملية إشكالية ممتدة تتأسس على باقي أنواع الإشكاليات قبولاً أو رفضاً؛ مناقضة أو مشاكلة؛ حيث يقول السهيلي: «وقع في مسند البزار مبينا من قول ابن عباس فقال فيه: فقد دنا أجلك فسبح، هذا المعنى هو الذي فهمه ابن عباس، وهو حذف جواب "إذا" ومن لم يتنبه لهذه النكتة حسب أن جواب "إذا" في قوله سبحانه: "فسبح"، كما تقول: إذا جاء رمضان فصم، وليس في هذا التأويل من المشاكلة لما قبله ما في تأويل ابن عباس فتدبره، فقد وافقه عليه عمر رضي الله عنه، وحسبك بهما فهما لكتاب الله تبارك وتعالى، فالفاء على قول ابن عباس رابطة للأمر بالفعل المحذوف، وعلة ما ظهر لغيره رابطة لجواب الشرط الذي في "إذا"»⁽²⁾

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1/295.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 4/358.

يقصد بتأويل المشاكلة هو ذلك التأويل الذي تحقق فيه الانسجام في جميع عناصره وأطرافه، فجاء بناؤه منسجما متسقا كمشاكلة اللفظ للمعنى، وتأويل ابن عباس جاء مشاكلا لتأويل عمر رضي الله عنه، في حق قوله تعالى: "إذا جاء نصر الله والفتح" وقوله عز وجل: "فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا" [النصر/3]، إذ كل تأويل يتم الآخر فلا تعارض بينهما.

لأنه جاء موافقا له منسجما في تدبر قوله تعالى، وتتحدد المشاكلة حسب السهيلي في تحديد عناصر المستوى النحوي والمتمثلة في حذف جواب إذا وأن الفاء في قوله تعالى: "فسبح" هي رابطة للأمر بالفعل المحذوف، وهذا هو التأويل الصحيح للآية حسب السهيلي، وقد تجاوز درجة الصحة ومرتبعتها؛ ليصل إلى درجة المشاكلة التي قد يسبب غيابها إلى حصول التأويل المتكلف؛

5-20-12 التأويل المتكلف

ينتج التأويل المتكلف بسبب وجود صعوبات أثناء فحص الأقوال المؤولة؛ وذلك بناء على غياب المعطيات الكافية الكفيلة بتحقيق تأويل ناجع؛ حيث يصعب صياغة فرضيات تستوعب العناصر المحذوفة وتقديرها صحيحا؛ حيث يقول السهيلي: «ورأيت لبعض الأشياخ أنه قال: "إذا قدرته بإذا فالإشارة إلى الجدل، والتقدير" "هذا الجدل إذا كان بسرا" وإذا قدرته بإذا فالإشارة إلى الرطب، والتقدير: هذا إذا كان بسرا"، وهذا تكلف لا معنى له، لأننا سنبتل إضمار "إذ" و "إذا" فيما بعد وإضمار كان»⁽¹⁾

إن أبا القاسم السهيلي حكم على تأويل هذا الشيخ- دون أن يذكر اسمه- بأنه تأويل متكلف والمسألة تتعلق بإعراب "هذا بسرا أطيّب منه رطبا"، حيث بين تقدير الشيخ للإشارة وكما سبقّت الإشارة إليه أن التقدير هو ضرب من التأويل، فتقدير المحذوف هو عملية تأويلية يقوم بها النحوي المؤول، في عملية إنتاج المعنى وتصويب القاعدة، وقد

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 310.

جعل السهيلي تأويل الشيخ تأويلاً متكلفاً لأنه تكلف إضمار "إذا" ثم تكلف إضمار "كان" بعد ذلك، وإضمار واحد أيسر من إضمارين وبتقدير الشيخ للمضمرين تصبح العبارة على الشكل التالي: "هذا إذا كان بسراً".

فكلما كثر الإضمار، كثر معه التقدير، وكثرة التقديرات تؤدي إلى حصول تأويلات متكلفة؛ فكلما كان تقليل التقدير بناءً على تقليل المضمر كلما كان التأويل سائغاً؛ لكن قد تنتوع تلك التقديرات بحسب طبيعة المضمر لفظاً أو معنى؛ فيؤثر ذلك على العملية التأويلية التي قد تنقسم إلى قسمين :

-تأويل لفظي؛

-تأويل معنوي؛

5-20-13 التأويل اللفظي

يرتكز التأويل اللفظي على شكل العبارة وتأثير ذلك على أحكامها التأويلية؛ وذلك عندما يتم التصرف في تلك العبارة بما يخالف الأحكام النحوية؛ حيث يقول السهيلي: «أما اللفظي فهو أن الحروف الحواجز بين الفعل والفاعل في قوله: "حق عليهم الضلالة" [الأعراف/30] أكثر منها في قوله: "حققت عليه الضلالة" [النحل/36] وقد تقدم أن الحواجز بين الفعل والفاعل كلما كثرت كان حذف "التاء" أحسن»⁽¹⁾

ورد الحديث عن التأويل اللفظي الذي استنبطته من سياق الكلام في معرض الحديث عن الفرق بين قوله تعالى: "حققت عليهم الضلالة" وقوله تعالى: "حق عليهم الضلالة" فلماذا وردت بصيغة التذكير مرة، وبصيغة التأنيث مرة أخرى؟ مع العلم أن الأمر إذا تعلق بالتذكير والتأنيث غير الحقيقي يجوز فيه التذكير والتأنيث معاً؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 132.

إن التأويل الذي يقترحه السهيلي في هذه المسألة النحوية الدلالية هو التأويل اللفظي المتعلق بالحواجز بين الفعل والفاعل، فكلما كثرت كلما كان حذف التاء أحسن، وقد كثرت الحواجز في قوله تعالى: "حق عليهم الضلالة" وهي "حرف الجر" على "والضمير" هم الذي يدل على الجماعة، والذي يتشكل من حرفين وليس حرفاً واحداً، عكس قوله تعالى: "حق عليه الضلالة"، فإن عدد الحواجز أقل مقارنة مع قوله تعالى السابق، حيث إن الحواجز هي: "على" والضمير الذي تمثله الهاء فقط والعائد على المفرد؛ لذلك اعتبر السهيلي أن قاعدة الحواجز التي تكون بين الفعل وفاعله مسألة لفظية أساسية حاسمة في إثبات التاء أو حذفها وبما أن التأويل يرتبط بما هو لفظي صريح "عليه" وعليهم فهذا تأويل لفظي.

يقوم التأويل اللفظي على المشكلة بين اللفظ وما يطرأ على هذا الأخير من تغيرات؛ حيث يتم تبريرها انطلاقاً منه وعدم الخروج عنه إلى المعنى الذي يركز عليه التأويل المعنوي؛

5-20-14 التأويل المعنوي

إن التأويل المعنوي ينطلق من اللفظ؛ ولكن من أجل إيجاد الروابط الدلالية النحوية المتحركة في العبارة والمؤسسة للتأويلية الدلالية وليس اللفظية؛ ويعد التأويل المعنوي أسس التأويلية النحوية عند السهيلي، والبحث كله يسير في هذا الاتجاه، وكتاب "نتائج الفكر" يزخر بهذا النوع، وفي هذا السياق أستحضر قول السهيلي على سبيل المثال لا الحصر: «وأما الفرق من جهة المعنى فإن "من" في سورة النحل واقعة على الأمة، وهي مؤنثة لفظاً، ألا تراه يقول سبحانه: "ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً،" [النحل/36] ثم قال تعالى: "ومنهم من حققت عليه الضلالة" أي: من الأمم أمم ضلت أو حققت عليها الضلالة" ولو قال بدل ذلك: ضلت، لتعين التاء، ومعنى الكلامين واحد، وإذا كان معنى الكلامين واحداً كان إثبات التاء أحسن من تركها، لأنها ثابتة فيما هو في معنى الكلام».⁽¹⁾

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، صص: 132-133.

إن أبا القاسم السهيلي لا يكتفي بالتأويل اللفظي فقط، بل قد يجمع بين التأويل اللفظي والتأويل المعنوي بغية تحقيق التأويل الصحيح الذي لا يبق معه مجال للشك أو الجدل، لذلك أجده يواصل تأويله للآيتين السابقتين: "حق عليه الضلالة" وحقت عليهم الضلالة" ويعود بالآية إلى سوابقها ولواحقها ليجد أن "من" في سورة النحل واقعة على لفظ الأمة، وكما هو معلوم فلفظ الأمة مؤنث.

خاتمة الفصل الثاني

إن التحليل والتعليل أساس التأويلية النحوية؛ وإذا كان التأويل النحوي ممارسة جزئية يمارسها السهيلي على الشاهد القرآني؛ فإن التأويلية النحوية ممارسة كلية تقدم تصورا كليا دقيقا عن الفكر النحوي السهيلي؛ لأنها تتحقق من مجموع أجزاء التأويل.

وأستنتج أيضا أن التأويل أنواع متعددة لاسيما ما يتعلق بتأويل النص القرآني، إذ أجد التأويل النحوي، والتأويل البلاغي، والتأويل الباطني، والتأويل اللغوي...

وإذا كان التأويل النحوي يقتصر على صناعة النحو والإعراب؛ فإن التأويلية تتأسس على مخرجاته لتجمع بين النحو والعلوم المجاورة له؛

وبناء على ذلك؛ فإنني توصلت إلى أن التأويل متجذر في الفكر النحوي السهيلي، ولعل تكرار هذا المفهوم عنده أزيد من مئة وواحد وخمسين مرة خير دليل على ما أقول.

إذن الحديث عن التأويلية المعاصرة بمشاربها المختلفة ما هو إلا وسيلة لإظهار التأويلية النحوية عند السهيلي؛ حيث لا يمكن ممارسة التأويل إلا بالاستناد إلى مدخلاتها التحليلية التعليلية ومخرجاتها التأويلية من خلال الوقوف عند الشاهد القرآني تحليلا وتعليلا وتأويلا؛

وقد تم الربط بين مرتكزات التأويلية النحوية المتمثلة في آليات تحليل النصوص، وتفكيكها، و تعليلها، من أجل الوصول إلى التأويل الراجح الذي يفي بالغرض، وبين الشبكة المفاهيمية التأويلية عند السهيلي؛

لذا تشكل تلك المفاهيم التأويلية المنتجة ودرجات التأويل المترتبة وغازة توارء
مفهوم التأويل على جميع المستويات: التحليلية، والتعليلية، والتأويلية؛ مظهر التأويلية
النحوية عند السهيلي؛

خاتمة الباب الأول

بناء على ما سبق؛ يشكل التحليل والتعليل ركيزتين أساسيتين لبناء الأساس الثالث الذي هو التأويل؛ ومن هنا نستنتج أن التحليل النحوي للشواهد القرآنية يبقى حبيس النحو والقواعد النحوية، حيث يسعى النحوي في هذا المستوى للوصول إلى الوجوه الإعرابية الممكنة، من خلال تقديم توجيهات نحوية للشاهد القرآني، وإيجاد مواءمة وتخريج مناسبين يحفظان القاعدة النحوية، ويحافظ على الأصل النحوي؛ لأن النص القرآني نزل بلسان عربي مبين، فحتى في الحالات التي لا يفلح فيها النحوي في تحليل الشاهد القرآني؛ فإنه يلجأ إلى القول بأنه جاء بلسان قبيلة عربية معينة⁽¹⁾؛

أستنتج أن التعليل النحوي مرحلة أساسية تالية للتحليل النحوي، فهو الدعامة التي يدعم بها النحوي تحليله للشاهد القرآني؛ إذ يسعى لتقديم تعليل مناسب له، ومنه أتبين أن العلل النحوية مختلفة ومتعددة بتعدد النحويين؛ فكل نحوي يقدم التعليل الذي يراه مناسباً للمسألة النحوية ولإطاره النظري الذي ينطلق منه؛

كما أستنتج أيضاً أن التفسير لا ينفصل عن النحو؛ فالنحوي غالباً ما يتوقف عند الشاهد القرآني بغية تفسيره؛ لذلك فالتفسير للنص القرآني لا يقتصر على كتب التفسير فقط؛ وإنما يتجاوزها إلى المصادر النحوية الغنية بتفسير الشواهد القرآنية؛ فلا تخلو كتب النحو من تفسيرات النحويين للقرآن الكريم؛ كما أنه لا تخلو كتب التفسير من النحو، ولا تتفصل عن قواعد النحويين؛

لذلك أجد كتب النحو أيضاً استفادت من أقوال المفسرين، وأثبتت ذلك في الكتب النحوية، بل أكثر من ذلك، فمن النحويين من مارس التفسير من داخل النحو، ونحن نقصد بالذات الإمام السهيلي رحمه الله، الذي مارس التفسير، بل التأويل في متونه، وكان في هذا متميزاً، حيث قام بتأويل مجموعة من الشواهد تأويلاً نحوياً دلالياً يمتح من علوم مختلفة مؤسساً بذلك لتأويلية نحوية خاصة بها لها مفاهيمها ومبادئها وأسسها ومقولاتها.

¹ -ابن عصفور، شرح الجمل، 445/1، بخصوص قوله تعالى: {إن هذان لساحران} طه: الآية: 63

وبما أن صلة موضوع البحث شديدة الارتباط بمفهومي التفسير والتأويل؛ لأنني أخوض في التأويلية النحوية عند السهيلي، وهذا الموضوع فرض علي الخوض في إشكالية النحو والتفسير، وما يتعلق به وفرض أيضا الخوض في إشكالية النحو والتأويل لأصل في نهاية الأمر إلى التأويلية النحوية عند السهيلي من خلال إظهار مفاهيمها، ودرجاتها، ومبادئها، وأسسها.

وقد تم الربط بين مرتكزات التأويلية المتمثلة في آليات تحليل النصوص وتفكيكها، وربطها بأصولها النحوية الدلالية من أجل الوصول إلى التأويل الراجح الذي يفي بالغرض، وبين الشبكة المفاهيمية التأويلية عند السهيلي؛ فما هي المظاهر التي اتخذتها التأويلية النحوية عند السهيلي؟

وماهي البؤر التأويلية النحوية التي تنتظم داخل تأويليته؟ وما هي أشكالها؟ و ما هي المعايير المتحركة في انتظام تلك البؤر؟

الباب الثاني: البؤر التأويلية النحوية

الباب الثاني: البؤر التأويلية النحوية

مقدمة

إن توظيف مفهوم البؤرة في هذا الباب ليس اعتباطيا، وإنما له ما يبرره؛ حيث إن إشكالية البحث هي التي أنتجت هذه البؤر، كما أن مفهوم البؤر أكثر انسجاما مع مفهوم التأويلية، وأقصد بالبؤرة في هذا السياق ما يشبه الدائرة التأويلية *cercle herménéutique* إلا أن مفهوم البؤرة بالنسبة إلي، أكثر دقة وأكثر انسجاما مع موضوع البحث وإشكالياته؛ لأنها ترتبط بالشيء العميق، والتأويل هو ممارسة عميقة، إذ يشتركان في مفهوم العمق الذي هو رحلة بحث شاقة عن التأويل النحوي الدلالي الأنسب للشاهد القرآني.

فالبؤرة لها مركز ولها عمق، وهذه المعاني تتساقق بشكل منسجم مع التأويلية النحوية عند السهيلي، لذلك كانت البؤر التأويلية النحوية، وليس الدوائر التأويلية النحوية، وبالرغم من أن مفهوم الدائرة التأويلية أكثر تداولاً ضمن المصادر الهرمينوطيقية؛ فإنني لم أوظفه؛ لأنها تتأسس على ثنائية المركز والمحيط فقط، وهذا المحيط يحيط ويحد التأويل، كما أن مفهوم الدائرة التأويلية وجهت لها العديد من الانتقادات، وأصبحت متجاوزة بعد ذلك وكما هو معلوم فالتأويل لا يتوقف ولا ينتهي؛ وإنما يتجدد بتجدد المؤولين وتجدد آليات الاجتهاد ووسائل التأويل.

وقد ازداد تشبثي بمفهوم البؤرة حينما عدت إلى بعض التحديدات اللغوية، خصوصا لسان العرب حيث تتحدد البؤرة: «البؤرة والبئرة والبئرة على فعيلة، من بأر الشيء يبأره بأرا وابتأره، كلاهما خبأه وادخره، ومنه قيل للحفرة: البؤرة، ما خبيء وادخر [...]، وابتأر الخير وبأره: قدمه، وقيل عمله مستورا»⁽¹⁾.

يبدو أن البؤرة تنسجم مع التأويل والتأويلية، لأن قوامهما المعنى النحوي الذي يستنبطه النحوي، فمحاولة الكشف عن الدلالة النحوية المخبوءة هي تأويل، وهو نفسه الحفر بعمق في الشاهد القرآني بهدف تأويله تأويلا نحويا دلاليا ممتدا، لذلك قيل للحفرة بؤرة، فإذا كانت الحفرة في الأرض عميقة فإنه يندفع منها الماء ويتدفق تدفقا، فإن الحفر

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 8/2، حرف الباء.

في الشاهد بعمق يجعل التأويل النحوي الدلالي يندفع اندفاعاً، فمعاني الحفر بعمق وابتأر المخبوء تدل على البؤرة وتتسجم مع التأويل والتأويلية النحوية عند السهيلي.

والجدير بالذكر أنني حينما وظفت مفهوم البؤر التأويلية النحوية، لا أقصد بها بتاتا مقولة البؤرة في النحو الوظيفي، أما مفهوم التأويلية النحوية، فإنني تعرضت لها بإسهاب في الفصل الثاني من الباب الأول، فلينظر هناك.⁽¹⁾

وتتحكم في التأويلية النحوية المتمفصلة بؤر تنتظم تحتها مجموعة من القضايا التأويلية يتحكم فيها محوران منهجيان هما:

1- محور بؤري أحادي يشق من مقولة واحدة لكن بمحمولات نحوية دلالية

متعددة؛

2- محور بؤري ثنائي يشق من مقولتين متقابلتين تتساندان في تقديم تأويل

منسجم مع طبيعة القضايا التأويلية؛

إن المقولة الواحدة كمقولة الحرف أو الاسم المفتقر إلى ما يتم معناه، أو الفعل تقتضي محمولات متعددة؛ مما يقتضي من المؤول استحضار تداخل تلك المحمولات مضمونيا، وأبعادها المعرفية مع التمييز بين التأويلية المنفصلة والتأويلية المتمفصلة؛

حيث تستند الأولى إلى تأويل للشاهد القرآني بناء على مجال معرفي غير النحو، وقد ضربت عنها صفحا في بحثي هذا؛ أما الثانية فهي تستند إلى النحو مع تمفصل مفاهيمه التأويلية مع المفاهيم التأويلية للمجالات المعرفية التي تتقاطع معه وتتكامل في تأويل الشواهد القرآنية؛ لهذا سناحول في هذا الباب التطرق إلى البؤر التأويلية الأحادية في الفصل الأول، وإلى البؤر التأويلية الثنائية في الفصل الثاني؛

¹-الفصل الثاني من الباب الأول؛ص

الفصل الأول :
البور التأويلية النحوية
الأحادية

مقدمة

تتنظم البؤر التأويلية الأحادية وفق مقولات أحادية بمحمولات دلالية متعددة تتفرع إلى معان كلية، وإلى معان جزئية؛ لذلك تستند التأويلية الأحادية المتمفصلة إلى الأبعاد الدلالية للمقولة؛ حيث ترتد كل التأويلات إلى تلك الأبعاد ويقوم الترجيح على مستوى التأويل بناء عليها؛ لكن هذا لا يعني التماهي مع المقولة في كل مستويات التأويل؛ بل ينبغي التوصل ببعض المبادئ المستمدة من أصول النحو سواء كانت تتعلق بأصول الرواية أو أصول الدراية؛

وهذا يعني أن العملية التأويلية هي عملية تداخلية تكاملية تجد جذورها في النظرية النحوية، وامتداداتها في المبادئ التأويلية المقولية أو المنهجية المستمدة من الطبيعة المعرفية التعددية للنصوص النحوية، والمستويات النظرية والمنهجية المتحكمة في أصول التأويلية النحوية، حيث تعتبر دعامة قوية للتأويلية النحوية المقبولة والمنتجة والناجعة؛

فما هي التظاهرات التي اتخذتها تلك البؤر التأويلية النحوية الأحادية؟ وما هي المقولات المتحكمة فيها؟ وكيف تتحدد الأوجه المعرفية المتعددة للتعليل؟ وكيف وظف السهيلي ذلك؟ وماهي مستويات ذلك التوظيف، وما هي مراتبه؟ وما هي النتائج التي توصل إليها؟ وما طبيعتها؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا الفصل الأول؛

6-البور التأويلية الأحادية

6-1من نحوية الحرف إلى تأويليته

يؤصل أبو القاسم السهيلي للحرف، فيؤكد أن كل حرف وجب أن يكون عاملا. فلا وجود لحروف غير عاملة، وإن وجدت فلا بد من البحث عن السبب. وإذا كانت مقولة الحرف قد حظيت باهتمام وتحليل النحاة السابقين، باعتبار أن الحرف يدل على معنى في غيره. وأنه مفتقر إلى غيره دائما؛ لكن سيأتي أبو القاسم السهيلي؛ ليؤسس صرحه النحوي على أسس جديدة على مستوى نظرية الحرف، فحتى على المستوى الكمي نجده يكثر الحديث عن هذه المقولة في تحديدها، وبيان عملها، والكشف عن أنواعها، ووظائفها النحوية والدلالية والتأويلية؛ فحضور الحرف في نظر أبي القاسم يبقى جوهريا ومركزيا في تحليله، وتعليقه، وتأويله لمختلف المسائل المرتبطة به.

إن هناك نظرية للحرف عند أبي القاسم السهيلي خصوصا على المستوى النوعي الكيفي، وتعتبر البور التأويلية الأحادية المتضمنة في هذا الفصل دليلا إجرائيا على هذا القول، مثل تأويليته النحوية لحرف الباء في قوله تعالى: {كفى بالله شهيدا}، بالإضافة إلى عدد كبير من حروف العطف مثل العطف بلا، في قوله تعالى: {ولا الضالين}. وتأويليته النحوية للحرفين "لن" و"لا" في قوله تعالى: {لن تراني}، و"لا" في قوله تعالى: {لا تدركه الأبصار}، وغيرها كثير.

فهو يفصل القول تفصيلا دقيقا، حينما يشرع في بيان الوظائف النحوية الدلالية التأويلية للحرف. ويقدم تأويلات مختلفة دقيقة له.

لقد استطاع أبو القاسم السهيلي أن يعطي للحرف مكانته التي يستحقها داخل أقسام الكلم، وداخل النظرية النحوية العربية ككل، منتقلا بذلك من نحوية الحرف الخالصة التي سبق أن أشار إليها النحاة السابقون إلى الوظيفة الدلالية التأويلية للحرف، فالحرف يتيح مجالا خصبا للتأويل الدلالي؛ لأن معناه لم يرتبط بنفسه، وإنما ارتبط بغيره، وغيره متعدد؛ فارتباط الحرف بغيره على مستوى المعنى جعله ذا طابع تأويلي؛ لذلك يمكن أن نقول: إن هناك نظرية للحرف تتأسس على طابع دلالي تأويلي.

إن ارتباط الحرف بالغير، وذلك الغير كما هو معلوم إما الاسم وإما الفعل، على مستوى العمل والمعنى، ناهيك عن أن الحرف يتجاوز ذلك كله ليصل إلى الجمل، فغيره الذي يدل عليه متعدد؛ لذلك يتمتع الحرف بخصائص نحوية ودلالية وتأويلية غنية تجعله في قلب النظرية النحوية الدلالية التأويلية.

6-1-1 الدلالة التأويلية للحرف

بما أن الحرف يحظى بحيز كبير داخل مدونة السهيلي، وبما أن السهيلي قدم تأويلات مختلفة لأكبر عدد ممكن من الحروف، وبما أن هذا الفصل: فصل البور التأويلية النحوية الأحادية، وبما يتضمنه من نماذج توضيحية للحروف، فإن هذه الأسباب وغيرها، كانت من بين المبررات الموضوعية التي فرضت علي الابتداء بالدلالة التأويلية النحوية للحرف عند السهيلي، دون الاعتماد على الترتيب المعهود لأقسام الكلم وهو الاسم والفعل ثم الحرف.

فإذا كان معظم النحاة يعتمدون هذه التراتبية في معرض حديثهم عن أقسام الكلم، حيث يتم الابتداء بالاسم ثم الفعل، ثم أخيرا الحرف، إلا أننا ارتأينا أن نبدأ بالحرف؛ لأن دلالاته التأويلية النحوية أكثر إنتاجية على مستوى التأويل، وأكثر انسجاما مع موضوع بحثنا فما هي النماذج التي تمثل هذا؟ وما هو التأويل النحوي الذي يقدمه السهيلي للعطف؟

6-1-2 التوازي الدلالي في العطف

يقصد بالتوازي الدلالي: ذلك التماثل والتشابه الحاصل بين المعطوف والمعطوف عليه على المستوى الدلالي، حيث إن كلا من المعطوف والمعطوف عليه يتناظران على مستوى المضمون والدلالة، ناهيك عن التوازي التركيبي الذي يتحقق على مستوى البنية، على اعتبار أن المعطوف والمعطوف عليه متعادلان من حيث الدلالة، ومتناظران من حيث التركيب، مثلا لا يجوز عطف المفرد على الجمع، ولا الفعل على الاسم، إلا إذا كان هذا الفعل في تأويل الاسم مثل قوله تعالى: {صافات ويقبضن} فقد أوله السهيلي وغيره بقابضات.

يؤسس العطف لتواز دلالي بين المعطوف والمعطوف عليه؛ إذ يشتركان هذان الأخيران في الحكم الجامع بينهما القائم على التناسب؛ لذلك تأتي حروف العطف لتثبيت

تلك الأحكام، خصوصاً إذا تضافرت أوجهها التأويلية مع الأوجه التأويلية لبعض الحروف، فماذا عن العطف بلا مع الواو؟.

6-1-3 العطف بـ "لا" مع الواو لتثبيت الحكم السابق

بعد تصفحنا الدقيق لمدونة البحث المحصل عليها، وجدنا أن محور العطف بـ "لا" مع الواو، يعطي إنتاجية كبيرة على مستوى التأويل النحوي الدلالي؛ لذلك كان الابتداء به في قوله تعالى: {ولا الضالين}، ولأن العطف يؤسس لنحو الخطاب أو النص، وبما أننا نشغل على النص القرآني، وجدنا الابتداء بالعطف ينسجم مع موضوع البحث، ومع الإطار العام له المتمثل في التأويل الخصب والمنتج، وبما أن وجهة النظر هي التي تحدد الموضوع؛ فإن وجهة نظرنا في هذا البحث هي البحث عن الأوجه التأويلية لبعض حروف العطف.

يقول السهيلي: «وأما ذكر "الضالين" بلفظ "فاعلين"، ولم يرد بلفظ المفعولين، لئلا يكون كالعذر لهم، وإنما ينبغي أن يخبر عنهم باكتسابهم ضلالهم، لا بإضلال الله - عز وجل - إياهم، وأما فائدة العطف بـ "لا" مع الواو فلتأكيد النفي الذي تضمنه "غير" فلولاً ما فيها من معنى النفي لما عطف بلا مع الواو»⁽¹⁾.

من المعلوم أن حكم حروف العطف عدم العمل، فلا يوجد حرف من حروف العطف يعمل، إلا أن علة عدم عملها هو أن العطف بـ "لا" مع الواو يجعل الكلام مرتبطاً، وارتباط الكلام هو الذي جعل "لا" مع "الواو" لا تعمل؛ فهذا من الناحية النحوية؛ أما من الناحية الدلالية التأويلية للعطف بـ "لا" مع "الواو"؛ فإن أبا القاسم السهيلي يصرح أن هذا النوع من العطف في قوله سبحانه وتعالى: "ولا الضالين"⁽²⁾ يزيد من فعالية تأكيد النفي الذي سبق أن تضمنته "غير" في قوله سبحانه وتعالى: "غير المغضوب عليهم"⁽³⁾؛ بل أكثر من ذلك فلولاً معنى النفي لما تم العطف "بلا" مع الواو.

¹- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 239.

²- الفاتحة، 7.

³- الفاتحة، 7.

يقول السهيلي: «وأنها تعطي العطف بعد إيجاب، فلو عطف بها ههنا لم يكن في الكلام أكثر من نفي إضافة الصراط إلى اليهود والنصارى، فلما جاء "بغير"، وهي اسم ينعت بها، زاد في الكلام فائدة الوصف والثناء للذين أنعم عليهم»⁽¹⁾.

إن العطف "بلا" مع "الواو" يثبت النفي، لكنه قد يتوهم انقطاع الجملة، ومن ثم يتوهم أن تكون الجملة موجبة، لأن العطف "بلا" دون "واو" يحقق الإيجاب وليس النفي، في حين أن دلالة قوله تعالى: "غير المغضوب عليهم ولا الضالين"⁽²⁾ تفيد النفي، وبالتحديد نفي إضافة الصراط إلى اليهود والنصارى وإثبات الثناء للذين أنعم الله عليهم.

وعليه، فإن "لا" حرف قد يفيد النفي إذا كان بمعنى الواو، وقد يفيد الإيجاب إذا كان منفصلاً عن الواو، وهذه الدلالة الثنائية المتمثلة في النفي والإيجاب التي تفيدها "لا" للعطف بـ "لا" هي التي تجعلها تتمتع بدلالة تأويلية.

فالقضية من الناحية التأويلية النحوية تفيد العطف على اعتبار أن العطف مفهوم نحوي، ومن الناحية التأويلية الدلالية تفيد النفي، على اعتبار أن النفي مفهوم دلالي عام.

أما ابن عصفور فقد تناول الشاهد القرآني نفسه، لكن بتأويل نحوي دلالي جديد مختلف عن السهيلي، إذ يقول: «بغير المغضوب عنده معرفة؛ لأنه نعت للذين، وهو معرفة، وصار معرفة عنده؛ لأن غير المغضوب عليهم صنف واحد، وهم الذين أنعم الله عليهم، وهذا الذي استدل به لا حجة فيه؛ لأنه يحتمل أن يكون غير المغضوب عليهم، نكرة بدلا من الذين، وهذا أيضا فاسد من طريق القياس، لأنه لا يلزم من كون المماثل والمغاير أكثر من واحد»⁽³⁾.

يبدو أن ابن عصفور يبدأ تأويله النحوي الدلالي لقوله عز وجل بالاعتراض على ما قاله الزجاجي في الشاهد نفسه، فهو لا يقبل بما قدمه من تحليل وتأويل للشاهد، بالرغم من أن غير المغضوب عليهم هم الذين أنعم الله عليهم، فسلموا من الغضب والضلال، إلا

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 238.

² - الفاتحة / 7.

³ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 73/2.

أنه ليس بنعت للذين لأنه نكرة وليس معرفة؛ لأن "غير" لا تعرف وإن وردت مع الأسماء المعرفة، لذلك يبني ابن عصفور تأويله النحوي على الاحتمال،⁽¹⁾

إن احتمال الشاهد القرآني لأكثر من تأويل من قبل النحويين والمفسرين جعل ابن عصفور، يقدم الممكنات النحوية للشاهد القرآني، لذلك نجده قد اعتبر "غير المغضوب عليهم". يحتتمل أن يكون معرفة بناء على تعليل خاص، وهو أن غير المغضوب عليهم نعت "للذين"، فغير المغضوب والذين أنعم عليهم الله صنف واحد، إلا أن ابن عصفور لا يقبل بجميع هذه التأويلات النحوية الدلالية؛ لأنه يعتبرها فاسدة من جهة القياس؛ لأن القياس يقتضي أن تكون وجوه المغايرة والمماثلة كثيرة.

إن الحديث عن المغاير والمماثل، هو ما ذكره ابن عطية في محرره الوجيز، حينما نقل كلام أبي بكر السراج، وبعد أن استعرض اختلاف القراء في قراءة الراء من غير⁽²⁾، حيث يقول: «قال أبو بكر بن السراج: "والذي عندي أن "غير" في هذا الموضع مع ما أضيف إليه معرفة، وهذا شيء فيه نظر ولبس، فليفهم عني ما أقول: اعلم أن حكم

¹ - مع العلم أن مفهوم الاحتمال عند ابن عصفور يحتل المرتبة الأولى ضمن المفاهيم الموظفة عنده، وقد تأكد لنا ذلك من خلال الإحصاء الذي قمنا به، فهو تكرر أزيد من ست وثلاثون مرة في شرح الجمل، وهذا يفرض علينا أن نحدد هذا المفهوم أولاً، فكيف يتحدد مفهوم الاحتمال؟ وما هو البديل التأويلي الذي يستنبطه ابن عصفور؟ يحدد الشريف الجرجاني الاحتمال بقوله: «ما لا يكون تصور طرفيه كافياً، بل يتردد ذهن في النسبة بينهما، ويراد به الإمكان الذهني» الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 20.

فالاحتمال يقوم على مبدأ الإمكان، أو الممكنات الذهنية، أو التصورات الذهنية الممكنة حول قضية معينة، فالاحتمال لا يقتضي الحسم. أما أبو البقاء الكفوي فيحدده بقوله: «هو يستعمل بمعنى الوهم والجواز فيكون لازماً، ويستعمل بمعنى الاقتضاء والتضمين فيكون متعدياً، نحو: يحتتمل أن يكون كذا، واحتمل الحال وجوها كثيرة» الكفوي، الكليات، ص 47.

يقوم الاحتمال عند الكفوي على ثنائية اللزوم والتعدي، فيستعمل بمعنى المعاني الجائزة، ويستعمل بمعنى المعاني التي يقتضيها السياق اللغوي، وتتضمنها التعابير والنصوص، فكيف يؤول ابن عصفور الشاهد القرآني؟

² - يقول ابن عطية: «اختلف القراء في الراء من غير، فقرأ نافع وعاصم وأبو عمرو وابن عامر وحزمة والكسائي، بخفض الراء، وقرأ ابن كثير بالنصب، وروي عنه الخفض، قال أبو علي: الخفض على ضربين: على البذل، "من الذين" [...] قال والنصب في الراء على ضربين: على الحال كأنك قلت: أنعمت عليهم لا مغضوباً عليهم، وحكى نحو هذا عن الخليل»، ابن عطية المحرر الوجيز، 1/76-77.

كل مضاف إلى معرفة أن يكون معرفة، وإنما تنكرت غير ومثال مع إضافتهما إلى المعارف من أجل معناه، وذلك إذ قلت رأيت غيرك فكل شيء سوى المخاطب هو غيرك، وكذلك إذا قلت رأيت مثلك فما هو مثله لا يحصى لكثرة وجوه المماثلة، وإنما صارنا نكرتين من أجل المعنى، فأما إذا كان شيء معرفة له ضد واحد وأردت إثباته، ونفي ضده، وعلم ذلك السامع فوصفته بغير وأضفت غير إلى ضده فهو معرفة، وكذلك كقولك عليك بالحركة غير السكون، وكذلك قولك غير المغضوب؛ لأن من أنعم عليه لا يعاقبه إلا من غضب عليه، ومن لم يغضب عليه فهو الذي أنعم عليه، فمتى كانت غير على هذه الصفة وقصد بها هذا المقصد فهي معرفة»⁽¹⁾.

لا يغادرنا النحو حتى في كتب التفسير، فها هو ابن عطية، يذكر شيخ النحويين: الخليل بن أحمد، ثم أبو بكر بن السراج، ناهيك عن القراء النحاة كالكسائي وغيره، فلماذا استحضر ابن عطية تأويل ابن السراج؟

لقد استهل ابن عطية تفسيره للشاهد القرآني بقراءة القراء، ثم انتقل إلى قول ابن السراج، ولعل السبب في ذلك يعود بالأساس إلى أن تفسير ابن عطية قريب من تأويل ابن السراج، خصوصاً إذا علمنا أن ابن السراج علل ذلك التأويل النحوي الدلالي تعليلاً منطقياً يقوم على مفهوم المماثلة والمغايرة وعلاقة "غير ومثل" بذلك من جهة الدلالة، وعلاقتها بالمعرفة، فغير معرفة بناء على الاعتبار التي ذكرها. فماذا يقول ابن عطية في ذلك؟

أما ما يقوله ابن عطية بخصوص الشاهد القرآني فهو: «قال القاضي أبو محمد عبد الحق رضي الله عنه: أبقى أبو بكر "الذين" على حد التعريف، وجوز نعتها بـ "غير" لما بينه من تعرف غير في هذا الموضع، وغير أبي بكر وقف مع تنكر غير، وذهب إلى تقريب "الذين" من النكرة، إذ هو اسم شائع لا يختص به معين، وعلى هذا جوز نعتها بالنكرة، والمغضوب عليهم "اليهود"، والضالون "النصارى"، وهكذا قال ابن مسعود، وابن عباس ومجاهد، والسدي، وابن زيد [...]، وذلك بين من كتاب الله تعالى، لأن ذكر غضب الله على اليهود متكرر فيه كقوله: {وبأؤوا بغضب من الله} ⁽²⁾ [...]، والنصارى كان

¹ - ابن عطية، المحرر الوجيز، 77/1.

² - البقرة، الآية: 61 / آل عمران، الآية: 112.

محققوهم على شرعة قبل ورود شرع محمد صلى الله عليه وسلم، فلم ورد ضلوا [...]، وقد قال الله تعالى فيهم: {ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل} (1).

إن ما يثير الانتباه أن تفسير المفسر يختلف اختلافا واضحا عن تأويل النحوي؛ لأنه يخوض في بعض الأمور المتعلقة بالرواية وبما قاله الصحابة القراء المفسرون في قول الله عز وجل، كاستحضار ابن عطية لقول ابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد... وتفسير المقصود بالمغضوب عليهم وهم اليهود، والمقصود بالضالين النصاري، لكن الملاحظ أن ابن عطية بدأ بالتأويل النحوي أولا، وتمحيص ما قاله ابن السراج في قوله تعالى لأجل تأكيده، ثم الانتقال بعد ذلك إلى ذكر الشواهد القرآنية تؤكد من قاله ابن مسعود ومن معه بخصوص دلالة المغضوب عليهم على اليهود ودلالة الضالين على النصاري.

والجدير بالذكر أن ابن عطية لا يتوقف عند هذا الحد في قوله تعالى، وإنما يتجاوزه إلى استحضار مجموعة من الأقوال، مثل قول الطبري، وقراءة عمر بن الخطاب وأبي بن كعب، وقراءة أيوب السخيتاني (2).

أما الزمخشري في كشفه يقدم تفسيراً مغايراً لتفسير ابن عطية، ينطلق فيه من قواعد النحو وصناعة الإعراب، حيث يقول: «غير المغضوب عليهم»، بدل من الذين أنعمت عليهم، على معنى أن المنعم عليهم: هم الذين سلموا من غضب الله والضلal، أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة، وهي نعمة الإيمان، وبين السلامة من غضب الله والضلal، فإن قلت: كيف صح أن يقع "غير" صفة للمعرفة، وهو لا يتعرف، وإن أضيف إلى المعارف؟» (3).

إن الزمخشري يخوض في قضية النكرة والمعرفة المتعلقة بغير في قوله تعالى، لذلك فإنه يعتبر "غير المغضوب عليهم" بدلا من الذين، لأن "غير" ليست معرفة وإن

¹ - المائدة، الآية: 77.

² - ابن عطية، المحرر الوجيز، 77/1.

³ - ابن عطية، المحرر الوجيز، 77-78/1.

أضيفت إلى اسم معرفة، ثم انتقل بعد ذلك في تفسيره، للخوض في القراءات المختلفة للشاهد القرآني، وفي دلالاته على اليهود والنصارى»⁽¹⁾

بالإضافة إلى ذلك، فإن "الواو" تقوم في هذه الآية بوظيفة تأويلية بناء على التوازي الدلالي القائم بين المعطوف والمعطوف عليه الذي يجمع بينهما رابط تأويلي سابق هو النفي "بغير" في الأول، و"لا" في الثاني؛ وطروء الواو عليهما تأكيدا وتثبيتا لهذا النفي؛ حيث إذا انتفى النفي وبقيت لا؛ انتقلنا من النفي إلى الإثبات باعتبار أن نفي النفي إثبات؛ أي قوة إثبات معنى الهداية وملازمته للمنعم عليهم. إن النفي مقولة كلية تحتمل مراتب دلالية تتأرجح بين المجرد والمحسوس؛ حيث تحتمل كل مرتبة أحكاما دلالية تأويلية خاصة بها.

6-1-4 "لا" تتأرجح بين نفي المجرد ونفي المحسوس

يشكل النفي مقولة دلالية ذات محمولات دلالية تراتبية من المجرد إلى المحسوس على المستوى الوجودي، ومن المستحيل إلى الممكن على مستوى أحكام الوجود؛ فما هي الأدوات التي تنضوي تحت تلك المقولة؟ وماهي مستوياتها التأويلية؟ وما طبيعتها التراتبية؟

6-1-5 "لا" أصل في نفي حصول المجرد المطلق

تعتبر "لا" أصلا في نفي المجرد؛ لأن نفيها إطلاقي وهي أصل في النفي؛ بينما "لن" تابعة لـ "لا" في نفيها الذي يعتبر محدودا، ولا يصل إلى مستوى نفي "لا"؛ بل هي أصل في نفي المحسوس؛⁽²⁾

ترتبط التأويلية النحوية هنا بتحديد درجات النفي التي تدل عليها المقولات التأويلية الدالة على النفي مثل "لا" و"لن"؛ حيث تم الربط بين النفي ومراتب الوجود سواء كان وجودا ممكنا مع "لن" أو مستحيلا مع "لا".

¹ - الزمخشري، الكشاف، ص: 14.

² - والمقصود بالمحسوس في هذه المسألة هو ما يدرك عن طريق الحواس، أما المجرد، فإن المقصود به هو ما يدرك عن طريق العقل ولا تستطيع باقي الحواس إدراكه.

حيث يقول السهيلي: «أما الإدراك الذي لا يكون بحال فنفاه بـ "لا" فقال: "لا تدركه الأبصار"⁽¹⁾، فالأبصار إذا لا تدركه بحال، والرؤية تكون بعد هذه الحال وهو - عندي - أصح من قول من قال:

الرؤية والإدراك بمعنى واحد لا فرق بينهما، ألا ترون كيف حسن قوله صلى الله عليه وسلم: «إنكم ترون ربكم عيانا يوم القيامة» ولو قال: إنكم تدركون ربكم يوم القيامة لم يحسن، فالإدراك منفي بـ "لا" نفيا مطلقا بخلاف الرؤية»⁽²⁾.

إذا كانت "لا" تفيد النفي وتدل عليه؛ فإن تأويل ذلك في قوله سبحانه وتعالى: "لا تدركه الأبصار"⁽³⁾. أن الإدراك منفي لا يمكن أن يتحقق بأي حال من الأحوال؛ لأن عقول البشر مهما بلغت من الإيمان والإحسان عاجزة عن إدراك كنهه سبحانه وتعالى بعكس الرؤية وهي النظر إلى وجهه الكريم - عز وجل - وهذا تفسير بقوله: "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة" فالحسنى هي الجنة والزيادة هي النظر إلى وجهه الكريم، وهذا تفسير قوله عز وجل: "إلى ربها ناظرة"؛ وعليه فالرؤية والإدراك ليستا بمعنى واحد؛ لأن الإدراك منفي بحرف النفي "لا" نفيا مطلقا، أما "الرؤية" في قوله سبحانه وتعالى: "لن تراني"⁽⁴⁾ فهي منفية بحرف النفي "لن". لكن دلالة النفي في هذا الحرف قاصرة، ولا تصل إلى مستوى دلالة النفي التي نجدها في "لا"؛ فلن تدل على النفي الممكن القريب المظنون أي النفي الذي يمكن أن يكون، وهذه حجة يستند إليها أبو القاسم السهيلي لمنع كلام المعتزلة في قوله عز وجل "لن تراني" الذين يقرون بنفي "الرؤية"، فهو يرد عليهم بأنه لو قال: "لا تراني" لكان لهم بعض التعلق، لكنه بما أنه قال عز وجل: "لن تراني". فهذا يفيد إمكانية "الرؤية"؛ لأن النفي تحقق بـ "لن" وليس بـ "لا". فلو كان بـ "لا" لاختلف الأمر.

¹ - الأنعام / 143.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 103.

³ - الأنعام / 143.

⁴ - الأعراف / 143.

ولأجل الاستدلال على صحة تأويله لحرفي النفي "لا" و"لن" يقدم قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إنكم ترون ربكم عيانا يوم القيامة" ولم يقل الرسول صلى الله عليه وسلم: "إنكم تدركون ربكم" لأن هذا لا يحسن.

لذلك "فالإدراك" منفي بحرف النفي "لا" الذي يناسب دلالاته ومعناه. والرؤية منفية بحرف النفي: "لن" التي تناسب دلالاتها ومعناها.

أما الزمخشري في كشافه، لم يتوقف كثيرا عند هذه الآية {لا تدركه الأبصار}(1). وإنما كان وقوفه بصدد المقارنة بين الإدراك في آية الأنعام، والرؤية في آية الأعراف، فكيف كان تأويل الزمخشري المعتزلي لمقولتي النفي "لا" و"لن"؟

يقول الزمخشري المعتزلي رحمه الله في قوله عز وجل: {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير}(2): «البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر، به تدرك المبصرات فالمعنى: أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه؛ لأنه متعال أن يكون مبصرا في ذاته؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات {وهو يدرك الأبصار} وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك {وهو اللطيف} يلطف عن أن تدركه الأبصار»(3).

بعد أن عرف الزمخشري معنى البصر والإبصار، أكد أن الأبصار لا تدرك جوهره وكنهه؛ لأن إدراكها مرتبط بالمتحيزات والأجسام والهيئات وما كان تابعا، والله سبحانه وتعالى متعال عن ذلك، ومتعال بذلك عن الإبصار.

يبدو أن النفي يكون لنفي حصول المجرد؛ وقد يكون لنفي حصول المحسوس؛ فإن كان الأول فهو يتأول بنفي مطلق؛ أي لا يمكن حصول المنفي.

أما إذا كان الثاني فهو يتأول بنفي مقيد؛ أي يمكن حصول المنفي إذا زالت القيود؛ لذلك يتأسس هذا الباب على شرطين تأويليين هما:

¹ - الزمخشري، الكشاف، ص ص: 14-15.

² - الأنعام، الآية: 103.

³ - الزمخشري، الكشاف، ص: 389.

1- نفي المجرد إطلاقي؛ أي لا يمكن حصوله أو حصول معرفته مهما كانت سبل التعرف عليه، وهو يكون بلا؛

2- نفي المحسوس تقييدي؛ أي لا يمكن حصوله أو حصول معرفته؛ وهو يكون بلا؛
إن "لا" مقولة كلية أصلية في النفي ؛ لكنها تحتل محمولات دلالية متعددة مترتبة تعود إلى النفي؛ ف"لن" تدل على نفي حصول الممكن المحسوس ؛ بينما "لا" تدل على نفي حصول المجرد المطلق ؛ وهما دالتان ترتبطان بمقولة النفي الدلالية التأويلية الوجودية العمودية؛ فهل تحتل الأدوات السابقة محمولات دلالية تأويلية أفقية خطية؟

6-1-6 التاويلية التمييزية للحرفين: "لم" و"لن"

يدل هذان الحرفان "لم" و"لن" على النفي، والنفي ضد الإثبات إلا أنه بالرغم من اشتراكهما في الدلالة على النفي إلا أنهما يختلفان من حيث طبيعة هذا النفي، فهل هو يخص الماضي أو المستقبل، ولتمييزها نستحضر قول أبي القاسم السهيلي حيث يقول: «لم نفي للماضي، كما أن "لن" نفي للمستقبل، وكان في الأصل في نفي الماضي حرف "لا". إذ هي أعم بالنفي، وبه أولى، وقد استعملوها نافية للماضي في قوله تعالى: "فلا اقتحم العقبة"⁽¹⁾. ولكن عدلوا في أكثر الكلام عنها إلى حرف "لم" لوجوه منها:

-أنهم قد خصوا المستقبل بـ "لن" فأرادوا أن يخصصوا كذلك الماضي في النفي بحرف كما فعلوا بالمستقبل؛ لأن "لا" لا تختص ماضيا من مستقبل في النفي ولا فعلا دون اسم⁽²⁾.

إن أبا القاسم السهيلي يؤصل لدلالة النفي التي تعبر عنها هذه الحروف: "لا" و"لم" و"لن". "فلا" -حسب أبي القاسم- هي الأصل في نفي الماضي.

فهي عامة في النفي وأولى به، ويقصد بعموم النفي الذي تقيده "لا"، أي نفي التقييد، أو التخصيص، حيث إن نفي التقييد التخصيص هو عموم النفي.

لكن العرب عدلت عن "لا" في أكثر كلامها ولجأت إلى "لم" لنفي الماضي لأسباب يمكن تلخيصها في مبدأ التخصيص، وذلك لرغبتهم في إلحاقها بـ "لا" و"لن" في

¹ - البلد / 11.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص. 108.

النفي في تخصيص كل حرف بدلالة معينة من النفي؛ فكان أن جعلوا "لم" لنفي الماضي "ولن" لنفي المستقبل بناء على أن "لا" تفتقد إلى التخصيص فهي عامة في النفي لا تخص ماضيا من مستقبل، ولا اسما من فعل. فهي تدخل على الأسماء والأفعال وعلى الماضي والمستقبل على حد سواء.

فعموم النفي الذي تفيد "لا" جعلت العرب تتخلى في الاعتماد عليها في نفي الماضي بالرغم من كونها الأصل في ذلك. والتخصيص هو مبدأ اعتمد عليه أبو القاسم السهيلي وغيره من النحاة في بناء التأصيل النحوي.⁽¹⁾

وفي سياق هذا، يقول أبو القاسم السهيلي بأن: "لن" بالإضافة إلى اختصاصها بنفي المستقبل فهي تنفي أيضا ما كان ممكنا مظنوننا أن سيكون حيث يوضح ذلك بقوله: « على أني أقول: إن العرب سمع هذا- إنما تنفي بـ "لن" ما كان ممكنا عند الخطاب مظنوننا أن سيكون، فتقول له: "لن يكون" لما يمكن أن يكون، لأن "لن" فيها معنى "أن" وإذا كان الأمر عندهم على الشك لا على الظن، كأنه يقول: أليكون أم لا يكون؟ قلت في النفي: "لا يكون" وهذا كله مقو لتركيبها مع "لا" "أن"». ⁽²⁾

فارتباط "لن" بنفي الممكن، يدل على إمكانية الوجود والعدم، على اعتبار أن الممكن، ممكن أن يوجد وممكن ألا يوجد، فالممكن ما تساوى وجوده وعدمه، بالإضافة إلى أن الممكن محتاج في وجوده إلى غيره⁽³⁾ فما يجب يدل على إمكانية الوجود، والامتناع يدل على إمكانية العدم وكل ذلك مرتبط بالغير، وبذلك فقولته تعالى: {لن تراني} فإمكانية وجود الرؤية في الآخرة ممكنة على رأي أهل السنة والجماعة، وامتناع وجود الرؤية في الدنيا متحققة، وبذلك ف"لن" تدل على الممكن الذي تساوى وجوده وعدمه.

¹- والتخصيص كما حدده أبو البقاء الكفوي في كلياته هو: «تمييز أفراد بعض الجملة بحكم اختص به». الكفوي، الكليات، ص، 238 وفي التعريفات، يقول السيد الشريف الجرجاني: «التخصيص عند النحاة عبارة عن تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات»، "نحو: رجل عالم" الشريف الجرجاني، فصل الحاء. ونفس التحديد الاصطلاحي يعتمده محمد علي التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم.

²- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 103.

³- وهذا المعنى نجده عند أبي البقاء الكفوي في كلياته، إذ يقول: «كل ما يجب أو يمتنع بالغير، فهو ممكن في نفسه». الكفوي، الكليات، ص. 678.

أما ارتباط "لن" بنفي المظنون، فهو تأكيد لدلالة الممكن السابقة الذكر، على اعتبار أن الظن، كما حدده الكفوي هو: «التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد غير الجازم».⁽¹⁾

وإذا علمنا أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لوجود مرجح. وإذا علمنا أن الظن يتخذ موقعا وسطا بين اعتقادين غير جازمين فيبقى الذهن مترددا بينهما، فإن مفهوم الممكن و مفهوم الظن ينسجم مع دلالة "لن" التي لا تفيد الحسم في طرفي الاعتقاد، وهو المعنى نفسه الذي تفيد {لن تراني}، لا يمكن الرؤية في الدنيا مع إمكانية الرؤية في الآخرة.

وكل هذه الدلالات تتلاءم مع دلالة الخطاب التي تخدم المعنى نفسه،⁽²⁾

إن أبا القاسم السهيلي يفكك "لن" ويجعلها مركبة من "لا" و"أن"، مفسرا ذلك بأن "لن" فيها معنى من معاني "أن" فهي تدل على ذلك، ويستند على دليل واقعي يرتبط بأن العرب تنفي "لن" ما كان مظنونا عند الخطاب مميزا في ذلك بين الظن والشك.

فالدلالة التأويلية للحرف "لن" تتخذ ثلاثة أوجه وهي:

* اختصاصها بنفي المستقبل.

* نفيها لما كان ممكنا مظنونا عند الخطاب.

* قصور معنى النفي فيها ودلالاتها على قرب المنفي في أكثر الكلام.

لقد سبق التعرض للوجهين السابقين، أما فيما يخص الوجه الثالث والأخير فيقول أبو القاسم السهيلي: «ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفي في "لن" ودلالاتها على القرب في أكثر الكلام، لم يكن للمعتزلة حجة على نفي الرؤية. في قوله عز وجل "لن تراني"⁽³⁾ ولم يقل "لا تراني" فلو كان النفي "بلا" لكان لهم بعض التعلق».⁽⁴⁾

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، 499

² - خصوصا إذا علمنا أن الخطاب، كما حدده التهانوي هو: «توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل إلى الكلام الموجه إلى الغير للإفهام» التهانوي، الكشف، 749/1.

³ - الأعراف / 143.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 102.

إننا نلاحظ كيف أن أبا القاسم السهيلي اعتمد على التأويل الدلالي لـ "لن" لاستبعاد تأويل المعتزلة الذي يراه بعيدا كل البعد عن الصواب، فمعنى النفي في "لن" يقصر ولا يتسع عكس "لا" التي تمتد بالنفي، بناء على ذلك فتأويلهم للشاهد القرآني "لن تراني". غير منسجم لأن النفي بـ "لن" وليس بـ "لا". فلو كان "بلا" لكان لهم ذلك. والشيء نفسه بالنسبة لقوله سبحانه وتعالى: و "لن يتمنوه"⁽¹⁾ ففي هذا الشاهد تدل "لن" أيضا على قصر سعة النفي وقربه، وفي سوق هذا الكلام يقول أبو القاسم السهيلي: «فكأنه يقول عز وجل: إن كانت قد وجبت لكم الدار الآخرة، وثبتت لكم في علم الله تعالى، فتمنوا الموت الآن. ثم قال في الجواب: "ولن يتمنوه"، فانتظم معنى الجواب بمعنى الخطاب في الآيتين جميعا»⁽²⁾.

فارتباط الخطاب بالإفهام. وارتباط "لن" بالخطاب يقتضي وجود ذلك المخاطب المتوجه إليه بالخطاب، وهذا ما نجده بالفعل في قوله تعالى: {لن تراني}. في مخاطبة الله سبحانه وتعالى لموسى عليه السلام، بعدم رؤيته أثناء الخطاب، لذلك قال السهيلي، «عند الخطاب»؛ أي لحظة إنتاج الخطاب، وهذا الخطاب الذي يقصد به الإفهام، لاشك أن الماضي، والحضور، والاستقبال، إنما هو يرتبط بزمان وجود هذا المخاطب المقدر، وهذا ما يجعل "لن" ترتبط بالزمان، لكن المقصود بالزمان في هذا السياق زمان المخاطب، وليس زمان المتكلم،⁽³⁾. وهذا ما جعل "لن" ترتبط بالزمان خصوصا إذا علمنا أن الزمان هو امتداد غير قار.

فاتساع "لن" في الزمان غير ممتد لذلك اعتبرها السهيلي قاصرة في النفي، فماذا يقول الزمخشري في الشاهد؟.

¹ - البقرة، 95.

² - "لن" فهي عند الخليل مركبة من "لا" و"أن". ولا يلزمه ما اعترض عليه سيوييه في تقديم المفعول عليها. لأنه يجوز في المركبات ما لا يجوز في البسائط. [نتائج الفكر في النحو، 100/101].

³ - وهذا ما أكدته التهانوي في تحديده للخطاب، حيث ربط بين الزمان والخطاب، حيث قال: «الحاصل من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الإفهام سمي الكلام في الأزل خطابا لأنه يقصد به الإفهام في الجملة، ولا شك أن الماضي والحضور والاستقبال إنما هو بالنسبة إلى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة زمان المتكلم» التهانوي، الكشاف، 750/1.

يقول الزمخشري بخصوص دلالة النفي في قوله {لن تراني}: «ثاني مفعولي أرني محذوف؛ أي: أرني نفسك أنظر إليك، فإن قلت: الرؤية عين النظر، فكيف قيل: أرني أنظر إليك؟ قلت: معنى أرني نفسك: اجعلني متمكنا من رؤيتك، بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك، فإن قلت: فكيف قال: لن تراني، ولم يقل، لن تنظر إلي لقوله {أنظر إليك}؟ قلت: لما قال: أرني بمعنى اجعلني متمكنا من الرؤية التي هي الإدراك، علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، فقيل: لن تراني، ولم يقل: لن تنظر إلي»⁽¹⁾.

لقد ميز الزمخشري بين النظر والرؤية، وجعل الرؤية هي الإدراك؛ لأن النظر هو رؤية لا إدراك معه، فلو قال: «لن تنظر إلي»، لكان الأمر يتعلق بالنظر دون الإدراك، وبما أنه قال: {لن تراني}، فإنه لن يتمكن من رؤيته التي هي إدراكه، هذا بخصوص التأويل الدلالي لـ "لن"، فما قوله في النفي بـ "لا"؟

يقول الزمخشري المعتزلي في ذلك: «فإن قلت: ما معنى لن؟ قلت: تأكيد النفي الذي لا تعطيه "لا"، وذلك أن "لا" تنفي المستقبل، تقول: لا أفعل غدا، فإن أكدت نفيها قلت: لن أفعل غدا [...] فقوله {لا تدركه الأبصار}⁽²⁾، نفي للرؤية فيما يستقبل، و«لن تراني»، تأكيد وبيان؛ لأن المنفي مناف لصفاته، فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله: "ولكن انظر إلى "الجبل" بما قبله؟ قلت: اتصل به على معنى أن النظر إلي محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر: وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم»⁽³⁾.

يختلف تأويل الزمخشري عن تأويل السهيلي اختلافا واضحا؛ كيف لا وهما يختلفان مذهباً، فالأول معتزلي، والثاني سني من أصحاب الجماعة، فإذا كانت "لن" في تأويلية السهيلي النحوية تدل على نفي قاصر غير ممتد، فإنها تدل في تفسير الزمخشري على تأكيد وبيان النفي، وبناء على ذلك إذا كانت الرؤية ممكنة في الآخرة حسب أصحاب السنة والجماعة، فإنها منفية نفيًا مؤكدا حسب المعتزلة، وعليه فإن المتحكم في هذه

¹ - الزمخشري، الكشف، ص: 441.

² - الأنعام، الآية: 103.

³ - الزمخشري، الكشف، ص: 442.

التأويلية النحوية المتعلقة بمقولة النفي المتمثلة في "لا" و "لن"، هو المذهب الذي يتمذهب به كل واحد منهما، ذلك أن التأويل النحوي جاء حسب ما يتناسب مع مبادئ المذهب.

ولا زال الزمخشري يأول الشاهد القرآني تأويلاً يسير به في اتجاه مذهبه الاعتزالي، إذ يقول: «فإن قلت، كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة، وما ليس بجسم ولا عرض، فمحال أن يكون في جهة [...] قلت: ما كان طلب الرؤية إلا لبيكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا، وتبرأ من فعلهم، [...] ذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم، وأعلمهم الخطأ، ونبههم على الحق، فلجوا وتمادوا في لجاجهم، وقالوا: لا بد، ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، وهو قوله: "لن تراني"»⁽¹⁾.

بما أن الرؤية مستحيلة ولا تجوز في حقه تعالى، ويتعالى عنها - حسب الزمخشري - فإنه جعل هذا الطلب غير مرتبط به، وإنما ارتبط بقومه فهم الذين طلبوا الرؤية وأصروا عليها، لذلك فموسى حسب هذا ينقل مقترح قومه فقط.

إن قوله تعالى: {رب أرني أنظر إليك}، تحمل معاني التشبيه والتجسيم، لذلك يقول الزمخشري: «وقوله: "أنظر إليك" وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم، دليل على أنه ترجمة عن مقترحهم وحكاية لقولهم، وجل صاحب الجمل أن يجعل الله منظورا إليه، مقابلا بحاسة النظر، فكيف بمن هو أعرق في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد والنظام، وأبي هذيل، والشيخين، وجميع المتكلمين؟»⁽²⁾.

حسب الزمخشري وهؤلاء المتكلمين المعتزلة فإن الرؤية والنظر إلى الله لا يجوزان في حقه حسب التأويلية النحوية للحرف "لن"، فهو يتعالى عنهما سبحانه وتعالى، كما أن قوله تعالى: {فسوف تراني}، تعليق لوجود الرؤية، إذ يقول عن هذا الزمخشري: «فسوف تراني»، تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين

¹ - الزمخشري، الكشاف، 441-442.

² - الزمخشري، الكشاف، ص: 442.

يدكه دكا ويسويه بالأرض، وهذا كلام مدبج بعضه في بعض وراذ على أسلوب عجيب ونمط بديع، ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك»⁽¹⁾.

يبدو أن الزمخشري يقصد ما يقوله، فهو يرد بشكل صريح على أهل السنة والجماعة في مسألة رؤية الله عز وجل، إذ يقول: «قلما أفاق» من صعقته "قال سبحانه" أنزهك مما لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها، "تبت إليك" من طلب الرؤية، "وأنا أول المؤمنين" بأنك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس، فإن قلت: فإن كان طلب الرؤية للغرض الذي ذكرته، فمم تاب؟ قلت: من إجرائه تلك المقالة العظيمة وإن كانت لغرض صحيح على لسانه [...] وقال أنا أول المؤمنين، ثم تعجب من المتسمين بالإسلام المتسمين بأهل السنة والجماعة، كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهباً، ولا يغرنك تسترهم بالبلطف، فإنه من منصوبات أشياخهم»⁽²⁾.

إن الزمخشري يتعجب من قول أهل السنة في مسألة الرؤية، لذلك يورد تفسيراً آخر للشاهد القرآني، حيث يقول: «وهو أن يريد بقوله: "أرني أنظر إليك" عرفني نفسك تعريفاً واضحاً جلياً، كأنها إراءة في جلائها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك "انظر إليك". أعرفك معرفة اضطرار، كأني أنظر إليك، كما جاء في الحديث: "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر"⁽³⁾ بمعنى: ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى. "قال لن تراني"، أي: لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة، ولن تحتل قوتك تلك الآية المضطرة، ولكن أنظر إلى الجبل»⁽⁴⁾.

الملاحظ أن الزمخشري يستحضر الحديث النبوي نفسه الذي استحضره السهيلي، إلا أنه يأوله تأويلاً مختلفاً، فبالرغم من اعتمادهما على الشاهد القرآني نفسه، والحديث النبوي نفسه، إلا أنهما يبتعدان ابتعاداً صارخاً في التأويل، والسبب في ذلك واضح كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

¹ - الزمخشري، الكشف، ص، 442.

² - الزمخشري، الكشف، ص: 443.

³ - البخاري 554، مسلم 633، أبو داود 4729، الترمذي 2551، أحمد 360/4.

⁴ - الزمخشري، الكشف، ص: 443.

وإذا كان الزمخشري قدم صورة واضحة عن تأويل المعتزلة للنص القرآني، من خلال هذا البراديغم وغيره، فكيف يفسر ابن عطية الشاهد القرآني نفسه؟

يبدأ ابن عطية تفسيره للشاهد القرآني بإجماع أهل السنة على رؤية الله تعالى يوم القيامة، ولعل استهلال تفسيره بهذه الفكرة، لها ما يبررها، وهو أنه يتبنى قول أهل السنة في تفسير الشاهد القرآني، كيف لا وهو من أهل السنة، وفي ذلك يقول: «أجمع أهل السنة على أن الله تعالى يرى يوم القيامة، يراه المؤمنون، وقاله ابن وهب عن مالك بن أنس، والوجه أن يبين جواز ذلك عقلا، ثم يستند إلى ورود السمع بوقوع ذلك الجائز، واختصار تبیین ذلك يعتبر بعلمنا بالله عز وجل، فمن حيث جاز أن نعلمه لا في مكان ولا متحيز ولا مقابل ولم يتعلق علمنا بأكثر من الوجود، جاز أن نراه غير مقابل ولا محاذي ولا مكيفا ولا محدودا. وكان الإمام أبو عبد الله النحوي يقول: مسألة العلم حلقت لحى المعتزلة»⁽¹⁾.

لكي يقطع ابن عطية دابر الشك والارتباب الذي قد يتسرب لقارئ القرآن وتفسيره، استهل تفسيره بمسألة الإجماع، والجميع يعلم السلطة التي يمارسها الإجماع، فهو السلطة الرابعة بعد القرآن والسنة والقياس فأجماع الأمة حجة، ولم يجتمع علماء الأمة على ضلال.

إن أجمع أهل السنة على رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، والحديث النبوي السابق يدعم ذلك ويؤكدده، بقي فقط الاستدلال على ذلك من جهة العقل ومن جهة النقل، فكيف يتحدد ذلك؟

لقد بدأ ابن عطية بالعقل، وليس معنى هذا أنه يقر بأسبقية العقل على النقل. وإنما هو يرد على المعتزلة بنفس مبادئهم التي تقر بأسبقية العقل على النقل. فمن جهة العقل يجوز أن نراه غير مقابل ولا مكيفا ولا محدودا، وقد اعتمد في ذلك على النفي في تحقيق الرؤية يوم القيامة، هذا وقد جعل مسألة العلم؛ أي العلم بالله عز وجل فهي حلقت لحى المعتزلة؛ أي جعلتهم بعيدين عن الإسلام وحقيقته، أما بخصوص النقل فإن ابن عطية يقول: «ثم ورد الشرع بذلك، وهو قوله عز وجل: {وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها

¹ - ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/330.

ناظرة⁽¹⁾، وتعدية النظر يأتي إنما هو في كلام العرب لمعنى الرؤية لا لمعنى الانتظار على ما ذهب إليه المعتزلة، وذكر هذا المذهب لمالك فقال فأين هم عن قوله تعالى: {كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون}⁽²⁾»⁽³⁾.

من الواضح أن هناك موقفا صريحا من تأويل المعتزلة، ولعل الشواهد القرآنية التي قدم ابن عطية تثبت عكس ما يقول الزمخشري، وغيره في مسألة رؤية الله عز وجل يوم القيامة لذلك فإن ابن عطية لا زال يواصل تفسيره في هذه المسألة بطريقة لا يترك معها مجالا للشك أو الغموض، وفي هذا يقول: «قال القاضي أبو محمد: فقال بدليل الخطاب ذكره النقاش، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما صح عنه وتواتر وكثر نقله: إنكم ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، ونحوه من الأحاديث على اختلاف ترتيب ألفاظها، وذهبت المعتزلة إلى المنع من جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة واستحالة ذلك بآراء مجردة، وتمسكوا بقوله تعالى: {لا تدركه الأبصار} وانفصل أهل السنة عن تمسكهم بأن الآية مخصوصة، ورؤية الآخرة ثابتة بأخبارها»⁽⁴⁾.

لقد بين ابن عطية قول أهل السنة وقول أهل المعتزلة وبين مواطن الاختلاف بينهما وأورد الحديث الذي يدعم قوله والتفسير الذي يقدمه أهل السنة لذلك حيث إن رؤية الله عز وجل ثابتة في الآخرة مما أدى إلى ضرورة التفريق بين معنى الإدراك ومعنى الرؤية، وفي هذا يقول: «وانفصال آخر، وهو أن يفرق بين معنى الإدراك ومعنى الرؤية، ونقول إنه عز وجل تراه الأبصار ولا تدركه، وذلك الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى أعماقه، وحوزه من جميع جهاته، وذلك كله محال في أوصاف الله عز وجل، والرؤية لا تقتصر إلى أن يحيط الرائي بالمرئي، ويبلغ غايته، وعلى هذا التأويل يترتب العكس في قوله {وهو يدرك الأبصار} ويحسن معناه، ونحو هذا روي عن ابن عباس وقتادة وعطية العوفي، فرقوا بين الرؤية والإدراك»⁽⁵⁾.

¹ - القيامة، الآية: 22.

² - المطففين، الآية 15.

³ - ابن عطية، المحرر الوجيز، 330/2.

⁴ - ابن عطية، المحرر الوجيز، 330/2.

⁵ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 330/2.

إن ابن عطية هو الآخر يميز تمييزاً دقيقاً بين الرؤية والإدراك ويعضد هذا التمييز بما روي عن ابن عباس ترجمان القرآن في تفريقه بينهما أيضاً، بناء على ذلك فالرؤية ليست هي الإدراك، فالرؤية جائزة، والإدراك محال في حقه تعالى.

وبعد ذلك يورد ابن عطية ما قاله الطبري في قوله عز وجل، ثم يعترض عليه ويبين مواطن الخطأ فيه، إذ يقول: «وأما الطبري رحمه الله ففرق بين الرؤية والإدراك واحتج بقول بني إسرائيل إنا لمدركون فقال إنهم رأوهم ولم يدركوهم [...] وهذا كله خطأ، لأن هذا الإدراك ليس بإدراك البصر، بل هو مستعار منه أو باشتراك، وقال بعضهم إن المؤمنين يرون الله تعالى بحاسة سادسة تخلق يوم القيامة، وتبقى هذه الآية في منع الإدراك بالأبصار عامة سليمة، قال: وقال بعضهم: إن هذه الآية مخصوصة في الكافرين، أي إنه لا تدركه أبصارهم لأنهم محجوبون عنه»⁽¹⁾.

يبدو أن الإدراك لا يرتبط من أي جانب بالرؤية والإبصار، وإذا كان شيء من ذلك، فإنه من باب الاستعارة والمجاز أو من باب المشترك اللفظي، لذلك فبالرغم من أن الطبري ميز بين الرؤية والإدراك إلا أنه جعل الرؤية إدراك البصر، وهذا غير صحيح كما قال ابن عطية الأندلسي.

والملاحظ أن ابن عطية الأندلسي أورد حتى تلك الأقوال الضعيفة التي تتداول في هذه المسألة، بالرغم من أنه يصرح بضعفها وذلك من أجل تمحيص المسألة، إذ يقول: «وهذه الأقوال كلها ضعيفة ودعاو لا تستند إلى قرآن ولا حديث»⁽²⁾.

فالمعتمد في التفسير حسب ابن عطية هو تفسير القرآن بالقرآن أو تفسير القرآن بالحديث. بناء على ذلك يمكن القول، إنه لا يمكن الحديث عن الوجوه التأويلية لمقولة النفي إلا بعد استحضار كل المجالات التأويلية المفترضة والمحتملة لها؛ على اعتبار أن التأويل يقوم على الاحتمال والافتراض، ولا يقوم على حقائق دلالية نحوية ثابتة ويقينية، وقد تم تحديد مفهوم الاحتمال وعلاقته بالتأويل في فصل الشبكة المفاهيمية التأويلية.⁽³⁾

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 330/2.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 330/2.

³ - ينظر الفصل الأول من الباب الأول من البحث،

لذلك يتم تقدير الأوجه التأويلية النحوية بناء على أصلها التأويلي الجامع العام، وهو النفي بالنسبة لـ "لن" و "لم" و "لا" ؛ لكن لا يتم تفريع ذلك الأصل وتخصيصه وتدقيقه إلا بعد تنزيله منازل مختلفة حتى يرتفع اللبس الدلالي له والتأويلي تبعاً لذلك.

تنزل "لن" ثلاثة منازل تأويلية كما رأينا سابقاً؛ ولكن يتأكد في كل منزلة المعنى المؤول الخاص والدقيق بها الذي يسد الباب على ما يشترك معها في ذلك المعنى الخاص الذي يقدر ويحتمل بناء على استبعاد المعاني الخاصة لأخواتها التي تشترك معها في الأصل الجامع الموحد الذي هو النفي؛ وهذا ما سنراه كذلك مع "لام" الجحود.

6-1-7 "لام الجحود" لنفي المحتمل أو المحتم

يربط السهيلي كما قلنا سابقاً بين المقولات التأويلية المرتبطة بالنفي ومراتب الوجود؛ فإذا كانت "لا" تدل على الوجود المستحيل و المجرد و "لن" على الوجود الممكن فما نوع الوجود الذي تدل عليه لام الجحود.

يقول السهيلي: «وفي هذه النكتة مطلع على فوائد من كتاب الله عز وجل، ومراقبة إلى تدبره كقوله تعالى: "وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم" [الأنفال/33] فجاء بلام الجحود حيث كان نفياً لأمر متوقع، وسبب مخوف في المستقبل»⁽¹⁾.

قبل الحديث عن الدلالة التأويلية للام الجحود، لابد أولاً من تحديد الخصائص النحوية لهذه اللام، والتي تميزها عن غيرها من اللامات، خصوصاً "لام كي"، لأنها تشترك معها في بعض الوظائف النحوية التركيبية مثل النصب بإضمار "أن" على مذهب البصريين وكذا اشتراكها في طبيعة الحرف، فهما معا حرفا جر.

إلا أن "لام الجحود" تعرف بالوجوه الستة التالية:

- يكون قبلها ما كان أو لم يكن.

- تكون "كان" بلفظ الماضي أو في معناه.

- تكون "كان" زمانية ناقصة.

- لا يقع بعد اسمها ظرف ولا مجرور.

- الفعل بعدها لا يكون فاعله إلا عائداً على اسم كان.

¹ - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر في النحو ، ص: 107.

لأن اللام وما بعدها في موضع الخبر عنه، فتقول: ما كان ليذهب وما كنت لأفعل.

-لا يجوز إظهار "أن" بعدها.

والذي يكشف لنا عن قناع المعنى، ويوضح المقصود الدلالي للام الجحود قوله سبحانه وتعالى: "وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم"⁽¹⁾ فجاء بلام الجحود حيث كان نفياً لأمر متوقع، وسبب مخوف في المستقبل؛ أي ترتبط بالتوقع والتنبؤ اللذين يرتبطان بالمستقبل، وهذه محددات دلالية وأخرى تركيبية نحوية ترتبط بطبيعة الزمن المحال عليه.

وما دمنا نتحدث عن اللام، وبما أن اللام لامات في نحو العربية، وبعد الحديث عن لام الجحود، التي ترتبط بنفي الممكن في المستقبل، وبما أن "أن" تدل على الإمكان الفعلي، وبما أنهما يشتركان في مفهوم الإمكان، فإننا سننتقل للحديث عن دلالة "أن" على الإمكان الفعلي، فكيف يتحدد ذلك على مستوى التأويل الدلالي النحوي؟

6-1-8 "أن" تدل على الإمكان الفعلي المفتقر للسبب

ورد الحديث عن "أن" في إطار تمييز نواصب الفعل المضارع والمعروفة "أن، لن، إذن، كي".

و"أن" مع الفعل تؤول إلى المصدر، ولابد من الحديث عن المحددات الدلالية التأويلية لهذا الحرف، وقد حصرها أبو القاسم السهيلي في ثلاثة وهي:

*الأولى "أن" مع "الفعل" تدل على الحدث والزمان، فيتم تخصيص الزمان الماضي من المستقبل عن طريقها.

*الثانية "أن" تدل على إمكان الفعل، وبذلك تحدد مرتبة محددة من مراتب الوجود المعروفة: الممكن والموجود والمحال أو المعدوم. ويمكن تمييز هذه المفاهيم في ارتباطها بدلالات نواصب الفعل المضارع، فالممكن هو ما تساوى وجوده وعدمه، فهو في حالة وسطى بين الوجود والعدم، وأن تدل على هذا المعنى، فإمكان الفعل ممكن أن يكون وممكن ألا يكون، فالوجود والعدم سيان بالنسبة إليه.

¹ - الأنفال / 33.

والممكن يحتاج إلى غيره في الوجود، ويحتاج إلى سبب لوجوده أي لإخراجه من العدم إلى الوجود ولتوضيح هذا الأمر، نستحضر ما قاله سعد الدين التفتازاني، لأنه يقدم تعريفا واضحا دقيقا لمفهوم الممكن الذي تتسجم دلالاته مع الفعل المضارع؛ لأنه إذا وقع وأصبح ماضيا، وإذا لم يقع يكون مستقبلا، فهذه الزبئية التي يتمتع بها الفعل المضارع، هي ما تجعله قريبا من مفهوم الممكن، فالذي هو موجود (الماضي)، والذي هو معدوم (المستقبل)، وما هو ممكن (المضارع).

في كتابه شرح المقاصد إذ يقول: «من خواص الممكن: أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجح»⁽¹⁾.

فالإمكان أو الممكن يقتضي بالضرورة الغير ويحتاج إلى سبب أو علة فهذه الدلالات الفلسفية لمفهوم الممكن تفيد "أن" فهي تدل على إمكان الفعل.

-أما الموجود فهو يدل على المثبت والمحقق والمحصل سواء الوجود على مستوى الأذهان؛ أي الوجود التصوري للأشياء أو الوجود على مستوى الأعيان؛ أي الوجود المحسوس المادي الملموس، أو الوجود على مستوى الألفاظ؛ أي الوجود اللفظي الذي هو اللغة والكلمات وهذا ما يسمى بمراتب الوجود.

على الرغم من الإيجاز والاقتضاب اللذين يعتمدهما أبو القاسم السهيلي، لأنها نتائج فكره، ومن المعلوم أن من شروط النتائج أن تكون موجزة مقتضبة؛ لأنها عصارات فكره. فإن تأويلاته غنية بالدلالات التي تشير إلى مجالات معرفية مختلفة يمتح منها ويوظفها في تأويله الدلالي إما بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر، وهذا ما قام به في تفسير "أن" فهو كثيرا ما يلح دون أن يصرح.

الثالثة: أن تدل على مجرد معنى الحدث دون احتمال.

إن الاحتمال كما حدده الشريف الجرجاني هو: «ما لا يكون تصور طرفيه كافيا بل يتردد الذهن في النسبة بينهما. ويراد به الإمكان الذهني»⁽²⁾. يتضح أن تحديد مفهوم

¹ - المقاصد الشافية، 1 / 281.

² - الشريف الجرجاني، التعريفات، باب الألف، فصل الحاء، ص: 20.

الاحتمال هو قريب من تحديد مفهوم الممكن ؛ لذلك نجد السهيلي يستحضر هذا المفهوم أثناء حديثه عن "أن".

وإذا كان الاحتمال حسب الجرجاني يراد به الإمكان الذهني، أي تلك الاحتمالات الذهنية التي تتوارد على الذهن فتفيد معاني مختلفة؛ فإن "أن" تخلص الفعل من الاحتمالات المتصورة في الأذهان وبذلك يتوافق أبو القاسم السهيلي مع ما أورده السيد الشريف الجرجاني.

"فأن" تحصن المعنى من الاحتمال وتخلصه من الإشكال.

تتلخص الدلالة التأويلية "لأن" في كونها تدل على معنى محتمل ممكن مرتبط بالمستقبل؛ لذلك فهي تتضمن معنى عليا سببيا يحتاج إلى سبب يوجده ويجعله مثبتا محصلا موجودا بالفعل بعد أن كان موجودا بالإمكان.

تتأرجح دلالتها؛ إذن؛ بين المعنى الإمكانى المحتمل المحصل في الأذهان، والمعنى الواقعي المثبت الموجود في الأعيان؛ لكن هذا التأرجح يحتاج إلى علة رابطة بينهما؛ لكن "أن" قد تخرج عن هذا الإطار الإمكانى الوجودي إلى إطار دلالي تأويلي يستفاد منه التبيين ورفع الاحتمال؛

6-1-9 تأويل "أن" بين التبيين ورفع الاحتمال

يقصد بالتبيين تلك الدلالة اللغوية البسيطة المتمثلة في الكشف وإظهار المراد، أما رفع الاحتمال، الذي يقصد به رفع تعدد الدلالات المحتملة الممكنة، ويتضح مفهوم الاحتمال، أثناء استحضار ما قاله ابن عصفور في الشاهد القرآني؛ فهو يشكل مفهوما مركزيا عنده فليُنظر هناك.

يمكن تلخيص هذه الدلالات التأويلية للحرف "أن" فيما قاله أبو القاسم السهيلي: «أما "أن" التي للتفسير فليست مع ما بعدها في تأويل المصدر ولكنها تشارك "أن" التي تقدم ذكرها في بعض معانيها؛ لأنها تحصين لما بعدها من الاحتمالات وتفسير لما قبلها من

المصادر المجملة، التي في معنى المقالات والإشارات، ولا يكون تفسيراً إلا لفعل من معنى التراجم الخمس الكاشفة عن كلام النفس»⁽¹⁾.

"فأن" التي تدل على التفسير تقوم بوظيفتين دلالتين هما:

-تحصين المعنى من الاحتمال.

-تفسير المصادر المجملة، فالمجمل يتم تفسيره وتفصيله عن طريق "أن" المفسرة؛

لكن ماذا يقصد أبو القاسم السهيلي بأن المفسرة للكلام؟.

للإجابة عن هذا السؤال نعرض هذا النص: "لأنها إذا كانت تفسيراً فإنما تفسير الكلام، والكلام مصدر، فهي إذا في تأويل مصدر، إلا أنك أوقعت بعدها الفعل بلفظ الأمر والنهي وذلك مزيد فائدة. ومزيد الفائدة لا يخرج الفعل عن كونه فعلاً، وكذلك لا تخرج "أن" عن كونها مصدرية كما لا يخرجها عن ذلك صيغة المضي والاستقبال بعدها إذا قلت: "يعجبني أن تقوم" و"أن قمت".

فهي إذا تفسير للكلام الذي هو المصدر فهي في تأويل المصدر؛ لذلك لا تهم طبيعة الفعل هل هو بلفظ الأمر أو النهي ولا يهم أيضاً تمييز زمان المضي من الاستقبال؛ فهي تبقى مصدرية بغض النظر عن ذلك، وقد تكون تفسيراً للسان الحال الذي

¹- يقول أبو القاسم السهيلي: "الكلام القائم في النفس والغائب عن الحواس في الأفتدة، تكشفه للمخاطبين خمسة أشياء: اللفظ، والخط والإشارة، والعقد والنصب، وهي لسان الحال، وهي أصدق من لسان المقال، فلا تكون "أن" المفسرة إلا تفسيراً لما أجمل من هذه الأشياء كقولك:

-كتبت إليه أن أخرج.

-أشرت إليه أن اذهب.

-نودي أن بورك من في النار [النحل / 8].

-أوصيته أن أشكر.

-عقدت في يدي أن قد أخذت خمسين.

-زويت على حائطي أن لا يدخلوه.

-ومنه قوله عزل وجل: "ووضع الميزان، ألا تطغوا في الميزان". "الرحمان: 8/7". =

=هي هاهنا تفسيراً للنصبة التي هي لسان الحال، "نتائج الفكر في النحو، 99/98.. إن هذا التميز للكلام القائم في النفس الذي تكشفه للمخاطب خمسة أشياء كما ذكرها أبو القاسم السهيلي، هو نفسه ما ذكره محمد علي التهانوي في معجمه الاصطلاحي كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم.

هو أصدق من لسان المقال كما نجد ذلك في قوله عز وجل: "ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان"، فأن هاهنا تفسير للسان الحال.

تتموقع "أن" إذن هنا ضمن مرتبة تأويلية ذات طبيعة تبينية صرفة؛ حسب الشاهد القرآني؛ فحينما نقول أن المفسرة؛ أي التي تبين وتظهر المعنى المراد، فهي تأتي للتبيين والتبيين مرتبط بالمخاطب، لذلك حينما نعود إلى كشاف التهانوي، فإننا نجد التبيين مرتبط بالمجمل، فالتبيين: تفصيل للمجمل، والتفسير هو أن نجعل المعنى يدل دلالة واضحة على المراد وهذا ما تقوم به "أن" المفسرة. ولسان الحال هو المقام أو القرينة الحالية المقامية، أما لسان المقال فهو السياق اللغوي، وهو القرينة اللفظية، ف"أن" تفسر وتدل على المعنى المراد.

حيث تبين وتفصل ما كان مجملاً، وتخصص وتقيد ما كان محتملاً، لذلك لا تتقيد بالزمان؛ بل ترتبط بالدلالة فقط؛ أي تحصيل المشكل وتأويل المجمل.

تدل "أن"؛ إذن؛ على هاته المعاني التأويلية مقترنة بالفعل، غير مقترنة بحرف آخر يغير معناها التأويلي؛ فما هي الدلالات التأويلية التي تطرأ عليها عندما تقترن بحرف من حروف المعاني كـ "لما"؟

6-1-10 دلالة زيادة "أن" بعد "لما"

قبل الشروع في الدلالة التأويلية لزيادة "أن" بعد "لما"، يشرع أبو القاسم السهيلي في تحديد الدلالة اللغوية لـ "لما"، ولأجل ذلك يستدعي قول الفارسي وإن لم يستند إلى دليل، لأنه صدر كلامه "بعبارة" "زعم" ولفظة زعم تدل على القول الذي يكون بدون دليل، فهو منذ الوهلة الأولى يضعف قوله، ولا يرجحه من خلال ذلك، إذ يقول: «وقد زعم الفارسي أنها مركبة من "لم" و "ما" وما أدري ما وجه قوله، وهو عندي من الحروف التي في لفظها شبه من الاشتقاق. وإشارة إلى مادة هي مأخوذة منها نحو ما تقدم في "سوف" و"ثم" لأنك تقول: "لممت الشيء لما" إذا ضمنت بعضه إلى بعض»⁽¹⁾.

إن أبا القاسم السهيلي يرفض ما قاله أبو علي الفارسي في حق "لما" في كونها مركبة من حرفين هما: "لم" و"ما" ورفضه يتأسس بناء على غياب الدليل لذلك يرجح

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 98.

تفسيره الخاص لهذا الحرف الذي يربط فيه بين لفظها ومعناها. فلفظها يدل على معناها، فلممت تدل على الضم، أي ضم شيء إلى شيء.

وأبو القاسم السهيلي يعتمد هذه الطريقة في عرض الدلالات اللغوية لبعض الحروف(*)؛ لذلك ليس غريبا أن يكون هذا الخيط الرابط بين معنى الحرف ومعنى الكلمة التي اشتق منها فمعناها مأخوذ من لفظها والمادة التي اشتقت منها.

لكن المقصود الذي أسعى إليه هو إبراز ذلك الطابع النحوي الدلالي التأويلي للحروف، وكيف أن الحرف يأخذ حيزا كبيرا في التأويل النحوي الدلالي عند أبي القاسم السهيلي، فهو لا يتوقف عند حدود الدلالات المباشرة للحروف، أو الدلالات النحوية التي سبق إلى ذكرها النحاة، وإنما يقدم تأويلات دلالية جديدة نابعة من نظره الخاص وفكره الخالص بعد تأمله وتدبره للكلام العربي خصوصا النص القرآني، فالرجل يتعامل مع النص القرآني تعاملًا خاصًا ويعطيه ما يستحق من التفسير والتأويل؛ لذلك كثيرا ما نجده يميز بين الشاهد القرآني الذي يضعه في مكانة متميزة وبين الشاهد الشعري الذي يليه مباشرة، وكثيرا ما نجده يردد العبارة التالية التي مضمونها أن هذه القضية النحوية أو غيرها لو لم تكن في كلام الله لما اهتم بها وتأويلها، فحكمة النص القرآني تقتضي أمرا معينا دون غيره، وعلى العكس من ذلك فإن الفصيح من العرب سواء كان شاعرا أو متكلمًا فصيحًا فإنه يتكلم بوجوه عديدة حسب ما يراه مناسبًا لذلك، دون أن تصل حكمته إلى حكمة الكلام الإلهي لذلك لا بد من البحث عن كنه ذلك.

وهذا ما يبرر اختيارنا لأبي القاسم السهيلي كبؤرة مركزية في هذا البحث؛ لأننا وجدنا عنده ما نبحت عنه. وهو علاقة النحو بالتأويل، خصوصا ما يتعلق بشواهد القرآن الكريم. فالطابع التأويلي حاضر بقوة في كتاباته النحوية مثل نتائج الفكر في النحو؛ فهو كتاب غني بالدلالات النحوية التأويلية خصوصا ما يتعلق "بالحرف"؛ فهو يؤسس لنظرية تخص الحرف في طابعها الدلالي التأويلي. وكتاباته غير النحوية أيضا مثل "الروض

* يقول أبو القاسم السهيلي: "وأما "سوف" فحرف، ولكنه على لفظ سوف الذي هو الشم لرائحة ما ليس بحاضر وقد وجدت رائحته. كما أن "سوف" هذه -التي هي حرف- تدل على أن ما بعدها ليس بحاضر وقد علم وقوعه وانتظر إبانته [...] فهذه ثم ولفظها كلفظ الشم، والشم هو رم الشيء بعضه إلى بعض والمعنى الذي في "ثم" العاطفة قريب من هذا لأنه ضم الشيء إلى شيء بينهما مهلة". نتائج الفكر في النحو ص: 96

الأنف". الذي بالرغم من كونه كتابا في السيرة النبوية إلا أنه يحفل بالقضايا النحوية الدلالية التأويلية. و"الأمالي" الذي هو كتاب في الفقه والحديث والنحو أملاه أبو القاسم وفيه العديد من المسائل النحوية. لكن حضور النحو والتفسير يبقى فيهما جميعا.

لقد استقى أبو القاسم السهيلي دلالاته التأويلية لبعض الحروف من خلال دلالاتها اللغوية وهذا ما نجده في "لما" حيث يقول: «وهذا نحو من المعنى الذي سبقت إليه "لما" لأنه ربط فعل بفعل على جهة التسبب أو التعقيب، فإذا كان التسبب حسن إدخال أن بعدها زائدة إشعارا بمعنى المفعول من أجله، وإن لم يكن مفعولا من أجله، نحو قوله تعالى: "ولما أن جاءت رسلنا لوطا"⁽¹⁾ "ولما أن جاء البشير"⁽²⁾»⁽³⁾.

فدلالة الربط التي أفادتها "لما" استتبطها أبو القاسم السهيلي من معناها اللغوي الذي سبقت الإشارة إليه فهي تربط فعلا بفعل على جهتين:

فعلى جهة "التسبب" فأن زائدة ويحسن إدخالها بعد "لما" لكي تدل على معنى المفعول لأجله، وإن لم يكن كذلك، والشاهدان القرآنيان دليان على ذلك.

أما على جهة التعقيب المجرد من التسبب، فلا يحسن أن تدخل "أن" بعد "لما" وإن كانت دلالة التعقيب والتسبب هي أكثر ارتباطا بحرف الفاء.⁽⁴⁾

¹ - العنكبوت/ 33.

² - يوسف / 96.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص 98.

⁴ - فالتعقيب يرتبط بالتعاقب، أي مرحلة عقب مرحلة أخرى، وقد أشار الكفوي إلى معنى التعقيب في معرض حديثه عن الفاء، حيث ميز بين فاء التعقيب وفاء التسبب، حيث يوجد فرق دقيق بينهما، إذ يقول: «والتعقيب في الفاء على حسب ما يعد في العادة عقيب الأول، وإن كان بينهما أزمان كثيرة كقوله تعالى: {خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة} (المؤمنون/14)». الكليلت للكفوي، ص 571. فالتعقيب يرتبط بالزمن، فهناك الأول، والذي يأتي بعده يسمى عقيبه. لذلك ميز الكفوي بين ثلاثة أنواع من التعقيب؛ إذ يقول: «التعقيب الزماني كقولك: "قعد زيد فقام عمرو" لمن سأل عنهما: أهما كانا معا أم متعاقبين؟ والتعقيب الذهني، كقولك: "جاء زيد فقام عمرو إكراما له". والتعقيب في القول، كقولك: "لا أخاف الأمير، فالملك السلطان". كأنك تقول: "لا أخاف الملك"، فأقول: "لا أخاف السلطان". الكليات للكفوي، ص 571. بناء على هذا التحديد الاصطلاحي، يظهر أن التعقيب يرتبط بالتوالي الزمني، لذلك تدل "لما" ذلك. أما التسبب: فهو يرتبط ببيان السبب، حيث يكون ما بعد "لما" سببا لما قبلها، وقد حدد الكفوي التسبب بقوله: «بيان سببته، [...] وفاء التسبب، هي التي يحذف فيها المعطوف عليه مع كونه سببا للمعطوف». أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 570. يقصد بذلك أن الجزء الأول سبب في وجود الجزء الثاني من الكلام. وخلاصة القول فالتعقيب يرتبط بالزمن الفوري والتسبب يرتبط ببيان السبب، فهذا هو الفرق الدقيق بين المفهومين.

إن وظيفة الربط بين الفعلين التي تقوم بها "لما" هي وظيفة نحوية دلالية تأويلية، فالمعنى الدلالي "لما" هو الذي يحقق هذه الوظيفة، وليس المعنى النحوي؛ لذلك نجد أبا القاسم السهيلي يقول: «لذلك زادوا "أن" بعد "لما" في قولهم: "لما أن جاء زيدا أكرمته" ولم يزيدها بعد ظرف سوى "لما"، وذلك أن "لما" ليست في الحقيقة ظرف زمان، ولكنه حرف يدل على ارتباط الفعل الثاني بالأول، وأن أحدهما كالعلة للآخر، بخلاف الظرف من الزمان إذا قلت، "حيث قام زيد قام عمرو"؛ فجعلت أحدهما وقتاً للآخر على اتفاق لا على ارتباط».(1)

إن حقيقة "لما" حسب أبي القاسم السهيلي، هي دلالتها على ارتباط الفعل الثاني بالأول وهذه دلالة تأويلية، وعليه فهو ينفي عنها تلك الدلالة النحوية التي تناقلها النحاة قبله باعتبارها ظرف زمان؛ فهذا هو السبب الذي جعلهم يزيّدون "أن" بعد "لما" هو الدلالة بين الفعلين عكس الظرف من الزمان الذي يقتضي الدلالة التأويلية التي تتضمنها، فأحد الفعلين يكون كالعلة للآخر وهذا يقتضي الارتباط بأن يكون أحد الفعلين وقتاً للآخر.

إن مفهوم العلة في هذا التأويل الدلالي هو مفهوم جوهري فمن خلاله يتم الحسم في الإشكال؛ لذلك فمن الضروري تحديد دلالة هذا المفهوم حسب المعاجم الاصطلاحية المتخصصة لاستكناه عمقه ومدى ارتباطه بدلالة "لما".

فالعلة حسب أبي البقاء الكفوي هي: «لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة. وهي ما يتوقف عليه الشيء».(2).

إن هذه العبارة الأخيرة، هي التي تفسر ارتباط الفعل الثاني بالفعل الأول فحصول وتحقيق الفعل الثاني يتوقف على تحقق الفعل الأول، وهذا ما تدل عليه "لما" وما تفيد. فزيادة "أن" بعد "لما" يصون المعنى ويحفظه ويخلصه من الاحتمال الذي قد يعرض له بسبب العارض الظرف "فلما" تتميز بهذه الخصوصية الدلالية التأويلية.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 97_98.

² - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 571.

تقترن "أن" ؛إذن؛ ب"لما" لتكريس العلاقة العلية السببية بين اللاحق والسابق؛ وليس من أجل تحقيق الاتفاق على مستوى الزمان بينهما ؛حيث يبعد ذلك الاقتران الشبهة عن "لما" حتى لا تشته بلما الظرفية، وهذا وجه من الوجوه التأويلية الكثيرة في القرآن الكريم؛ إذ تجتمع المتشابهات في آية واحدة؛ لا من أجل تعقيد المعنى، وإنما من أجل توضيحه وتبيينه بشكل يزيل الإشكال عن طريق استحضار الوجوه الدلالية التأويلية الدقيقة للمتشابهات ؛ وهذا ما سنراه مع "لام" كي التعليلية التخصيصية.

6-1-11 لام كي و التعليل التخصيصي

تأتي لام الجحود بعد كون منفي من أجل نفي أمر طارئ متوقع مخوف في المستقبل؛ كما قال ذلك السهيلي ⁽¹⁾ ويستفاد من هذا مبدأ تأويلي لهذه اللام حيث تنفي ما كان محتمل الوقوع مخوفاً.

أما بخصوص "لام كي" وهي لام العلة، وتسمى أيضاً بلام العاقبة أو لام الصيرورة، فإن خصائصها النحوية التركيبية معبر لوظائفها الدلالية التأويلية؛ لذلك فهي تحتفظ بالخصائص التالية:

- لا يقع قبلها إلا فعل يكون علة لما بعدها.

- جواز إظهار أن بعد "لام كي"، لأنها جرت في كلامهم أن تكون نفياً للفعل المستقبل بالسين أو سوف.

ويستدل أبو القاسم السهيلي على ذلك بقوله سبحانه وتعالى: "ليكون لهم عدوا" فهي على تفسيره "لام كي"، ولكنها لم تتعلق بقصد المخبر عنه وإرادته، وإنما تعلقت بفعل الفعل على الحقيقة وهو الله سبحانه وتعالى، وتفسير ذلك هو: فعل الله كذا ليكون كذا كذا، فهي تكشف عن القدر وقضاء الفعل وهذه هي الدلالة التأويلية للام كي "حسب تأويل السهيلي، لذلك نجده يقول في سواد كتابه: «نحو اللام في قوله تعالى: "ليكون لهم عدوا" [...] فهي في الحقيقة "لام كي"، ولكنها لم تتعلق بقصد المخبر عنه وإرادته، ولكنها تعلقت بإرادة فاعل الفعل على الحقيقة وهو الله سبحانه وتعالى».⁽²⁾

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو ، ص: 107.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو ، ص: 108.

علينا أن نلاحظ كيف أن تأويل السهيلي "لام كي" تجاوز الحدود النحوية ليصل إلى أبعد مدى يتعلق بالتأويل الدلالي "لام كي"؛ فجعلها مرتبطة بفاعل الفعل الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى. وبذلك فالقصديّة والإرادة ليستا من محددات لام كي على جهة الحقيقة.

ومن الشواهد المتعلقة بلام العلة والسبب، ما ذكره أبو القاسم السهيلي في كتابه الروض الأنف حيث قال: «غير أن مالكا رحمه الله نزع بآية من كتاب الله، وهي أن الله جل ذكره ذكر الأنعام، فقال: "ومنها تأكلون"⁽¹⁾ ثم ذكر الخيل والبغال والحمير فقال: "لتركبوها وزينة"⁽²⁾. هذا انتزاع حسن ووجه الدليل من الآية أنه قال: و"الأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع"⁽³⁾، فذكر الدفء والمنافع والأكل. ثم أفرد الخيل والبغال والحمير بالذكر، ثم جاء بلام العلة والسبب، فقال: "لتركبوها"، أي: لهذا سخرتها لكم أن لا يتعدى ما سخرت له»⁽⁴⁾.

لقد انتقل مباشرة أبو القاسم السهيلي إلى تحديد الدلالة التأويلية المتعلقة بلام العلة، بل إنه انتزاعها انتزاعا حسنا مفسرا ذلك تفسيرا مناسباً للمعنى المقصود، وأكثر من ذلك استنبط الحكم الشرعي المرتبط بأكل لحوم الخيل والبغال والحمير؛ لذلك لا يجب أن تتجاوز ما سخرت له.

تؤشر لام التعليل هنا سواء في الشاهد الأول أو الثاني على دور تأويلي يتمثل في تخصيص المعنى المعلن الوارد في سياق معنى مخصص غير معلن.

فالهدف من التأويل هو حصر المعنى، وضبطه بشكل يراعي المستويات النحوية الدلالية التأويلية للخروج بمعنى تأويلي دقيق؛ حيث تلتقي الدلالات والمعاني في بؤرة واحدة؛ ولكنها تختلف من حيث أوجهها التأويلية التي تقوم على الاحتمال والعموم؛ فتأتي الممارسة التأويلية لتمحيص تلك الأوجه كلها وتخصيص المعنى المؤول؛

¹ - النحل / 5.

² - النمل / 8.

³ - النحل / 5.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 4 / 358.

إن حروف المعاني تشترك في مقولة واحدة ؛ لكنها بالتأكيد تختلف من حيث أوجه الحمل على هذه المقولة، ومن حيث أوجه تحققها؛ كما نجد ذلك مع الفاء التسببية التعقيبية؛

6-1-12 الفاء و الدلالة التأويلية التعليلية التسببية التعقيبية

وفي إطار هذه الوظيفة الدلالية التأويلية، انتزع أبو القاسم السهيلي هذا المعنى انتزاعا حسنا يتحدد في كون الفاء رابطة، وقد انتزع هذا المعنى من تفسير ابن عباس لقوله سبحانه وتعالى: "فسبح بحمد ربك" فالفاء رابطة للأمر بالفعل المحذوف، يقول أبو القاسم السهيلي: «ووقع في مسند البزار مبينا من قول ابن عباس فقال فيه: فقد دنا أجلك فسبح، هذا المعنى هو الذي فهمه ابن عباس، وهو حذف جواب إذا. ومن لم ينتبه لهذه النكتة حسب أن جواب إذا في قوله سبحانه: "فسبح". كما تقول: إذا جاء رمضان فصم، وليس في هذا التأويل من المشكلة لما قبله ما في تأويل ابن عباس. فتدبره، فقد وافقه عليه عمر رضي الله عنه، وحسبك بهما فهما لكتاب الله تبارك وتعالى، فالفاء على قول ابن عباس رابطة للأمر بالفعل المحذوف، وعلى ما ظهر لغيره رابطة لجواب الشرط الذي في إذا».(1)

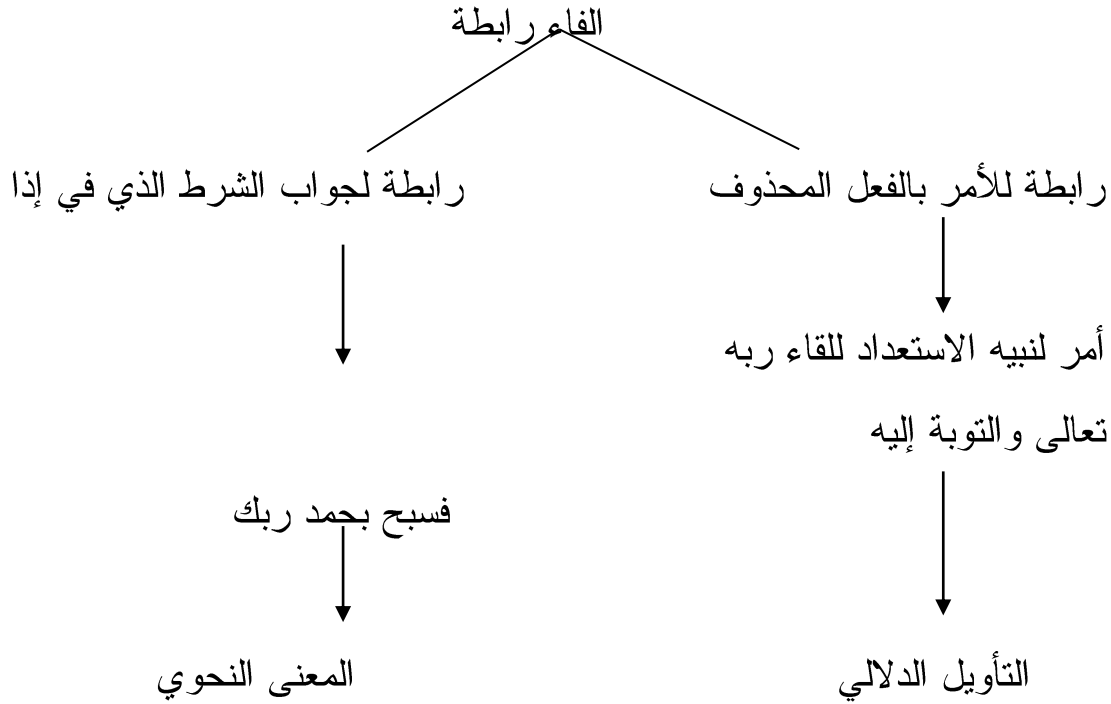
يتضح من خلال ما أورده أبو القاسم السهيلي أن الأمر يتعلق بثنائية الحذف والتقدير، على اعتبار أن جواب إذا محذوف تقديره: فقد دنا أجلك، وحان اللقاء وانقضى الأمر "فسبح" وعليه "فسبح" ليست جوابا لـ "إذا"، وكما يقول أبو القاسم السهيلي: «وكثيرا ما يجيء في القرآن الجواب محذوفا».(2)

لذلك يرجح تأويل ابن عباس الذي يوافق تأويل عمر رضي الله عنه باعتبارهما الأكثر فهما لكتاب الله عز وجل، كما أن ظاهر الكلام يؤكد ما قاله كل منهما.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الألف، 4 / 358.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 4 / 358.

وبناء على ما تقدم فالفاء رابطة تتخذ بعددين هما:



يوظف السهيلي في تحليله الفاء الرابطة مفهوم التأويل؛ مما يدل على أنه يترتب في مرتبة بعد التفسير كما أنه يختلف عن هذا الأخير بكونه يقوم على أدوات وآليات عقلية احتمالية تقديرية وليس على أدوات وآليات نقلية قطعية أو ظنية؛ لذلك نحتاج دائما إلى مستويات ثلاثة لممارسة التأويل؛

- 1- مستوى تحليلي تفكيكي؛
 - 2- مستوى تعليلي يقوم على نتائج ومقتضيات ومخرجات المستوى الأول؛
 - 3- مستوى تأويلي يقوم على مفترضات المستوى الثاني؛
- إذ يظل المعنى المؤول تقريبا تقديريا وليس معنى يقينيا حتميا؛ حيث يظهر ذلك بجلاء في هذا المثال؛ حيث تدل الفاء على محذوف يقدر تقديرا عليا سببيا؛ أي أن تلك الفاء هي تدل على أن هناك سببا وعللة أوجبت اتصالها بلام الأمر؛ لذلك يجب أن يكون هناك تناسب بين المقدر العلة والمعنى الأول والفعل.

إن لفظ التعقيب يدل على الفور في إنجاز الفعل دون تمهل، أما لفظ التسبيب فيدل على السبب الذي أوجد الفعل، والفاء بحسب طبيعتها الدلالية التأويلية قد تدل على التعقيب، وقد تدل على التسبيب فقط، وتدل عليهما معا حسب سياق الكلام وقرائن الأحوال

خصوصا اللفظية منها؛ ولتحقيق وتمحيص هذه الدلالات التي تفيدها الفاء نورد نصا لأبي القاسم السهيلي يقول فيه: « "قوله: "كن فيكون"⁽¹⁾ وفيها نكتة، فإن ظاهر الكلام أن يقول: خلقه من تراب^(*)، ثم قال له كن فكان.

فيعطف بلفظ الماضي على الماضي، والجواب أن الفاء تعطي التعقيب والتسبيب، فلو قال: فكان لم تدل الفاء إلا على التسبيب، وأن القول سبب للكون، فلما جاء بلفظ الحال دل مع التسبيب على استعقاب الكون للأمر من غير مهل⁽²⁾».

يبين النص علاقة التعقيب والتسبيب التي تدل عليهما الفاء وعلاقة ذلك ببنية الفعل، فإذا كان الفعل بلفظ الماضي "فكان" مثلا، لم تعد الفاء آنذاك إلا التسبيب وأن سبب الكون هو القول، أما إذا كان الفعل بلفظ الحال وهي صيغة الآية "فيكون"، فهذا يفيد التعقيب والتسبيب معا وأن أمره عز وجل بين الكاف والنون، وقد استلزم فعل الحال أن يكون في الحال.

لذلك قال من غير مهل؛ أي إنجاز الفعل في الحين دون ريث أو مهل ولو كان الأمر يتعلق بلحظة خاطفة أقل من الثانية، فهذا هو المعنى الذي تدل عليه الفاء مع بنية الفعل بصيغة المضارع، أي في الحال ينجز الفعل بسرعة دون فاصل زمني مهما قل.

فبنية الفعل بلفظ الماضي يدل على التسبيب فقط؛ يبين سبب كونه، فهذا الكون انقضى، لذلك لا فائدة تذكر في التعقيب لأنه لم يمكن أن نتحدث عن التعقيب عن شيء مضى وانقضى، فالدلالة الزمانية للماضي ترتبط بالتسبيب فقط أي بيان السبب.

أما بنية الفعل بلفظ الحال "فيكون"، فهذا ينسجم مع دلالة التعقيب في إنجاز الفعل الذي لا يقبل التمهّل أو التأخر، بالإضافة إلى دلالة التسبيب، فلفظ الحال بين التسبيب والتعقيب، هذه الإمكانية التأويلية لم تكن لتتحقق لو كان الفعل بلفظ الماضي "فكان"، لأن

¹ - آل عمران: 59.

* تأويل "كن فيكون" ذكر فيه قولهم للنبي صلى الله عليه وسلم: من أبوه يا محمد، يعنون عيسى، فأُنزل الله تعالى: "إن مثل عيسى عند الله" إلى قوله: "كن فيكون" [الروض الأنف، 3 / 6].

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 3 / 6.

الماضي بطبيعته يدل على التمهّل والتأخير، عكس لفظ الحال الذي يدل بطبيعته على ارتباطه بالعقب والتعقيب الفوري الذي لا يقبل التأخير؛ لأنه إن تمهّل التحق بالماضي.

ولا يقف أبو القاسم السهيلي عند هذا الحد في تأويل ذلك، بل يخوض في مسألة أخرى ليست ببعيدة عما نتناوله، وهي مظاهر التعقيب في قوله تعالى: "كن فيكون" خصوصا ما يتعلق بمسألة خلق السموات والأرض في ستة أيام وهي ستة آلاف سنة. ومسألة خلق آدم عليه السلام وقد ظل دهرًا طويلاً وهو طين صلصال فيسأل عن التعقيب في هاتين المسألتين وعن قوله تعالى: "كن فيكون" فيهما؟

يجيب أبو القاسم السهيلي عن ذلك بقوله: «فالجواب: ما قال أهل العلم في هذه المسألة وهو أن قول الباري سبحانه: كن يتوجه إلى المخلوق مطلقاً ومقيداً، فإذا كان مطلقاً كان كما أراد لحينه، وإذا كان مقيداً بصفة أو بزمان كان كما أراد على حسب ذلك الزمان الذي "تقيد الأمر به، فإن قال له: كن في ألف سنة كان في ألف سنة، وإن قال له: كن فيما دون اللحظة كان كذلك».(1)

لأن التعقيب يقتضي أن يكون شيء عقيب الشيء الأول، أي تاليه وإن كان بينهما؛ أي الأول والثاني أزمان كثيرة، فإنه عقيب له. ويتبين أن التقيد يتحقق عن طريق الصفة، على اعتبار أن الصفة تقيد، فالصفة تقيد للموصوف فحينما نقول: جاء زيد راكباً، فإننا قيدنا صفة مجيئه، ولم تعد مطلقة، كما إذا قلنا جاء زيد، فالصفة تقيد التقيد. كما أن الزمان تقيد للفعل؛ فحينما نقول لفظ الماضي، فهذا فيه تقيد للزمان المتعلق بالفعل؛ لأنه لم يبق مفتوحاً لا على لفظ الحال، ولا على لفظ الاستقبال، فقد تم تقييده وحصره بلفظ الماضي أو بلفظ الحال، لذلك قال السهيلي مقيداً بصفة أو زمان، فهذه عناصر تقييدية؛ لأن التقيد يتحقق بوسائل لفظية مثل الصفة والزمان في هذا الشاهد والتي تحد من الإطلاق.

لقد اتضح المقال من خلال هذا الجواب الذي أورده أبو القاسم السهيلي على لسان أهل العلم في هذه المسألة والملاحظ أن الجواب تم التمييز فيه بين المطلق والمقيد. والفرق بينهما واضح ولا غموض حوله، وعليه لا تناقض بين دلالة الفاء على التعقيب وبين المسألتين المذكورتين وبين قوله تعالى: "كن فيكون".

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 3/ 8.

تجمع الفاء هنا بين التعقيب والتسبيب كمعنيين يحتاجان عند تأويلهما معا إلى ضمان إطار تأويلي مناسب حتى يتم استيفاءهما معا؛ لأن إذا دلت الفاء هنا على الثاني خرج الأول؛ لهذا لا يمكن حصول مخرج للتأويل دون استحضار المعنيين معا؛ وإلا سيقع هناك تناقض بين الفاعل وصفاته وأفعاله التي هي من طبيعة سببية أولا؛ ومن طبيعة تعقيبية مطلقة أو مقيدة ثانيا.

وبالتالي إذا ارتفع السبب ارتفع الفعل ؛ وإذا ارتفع الفعل فلا فائدة في التعقيب؛ ومن ثم لا فائدة في التأويل ؛بل التأويل الصحيح لذلك هنا أن الفاء هنا سببية تعقيبية وإلا بطل المعنى وفسد التأويل.

إن التأويل قد يخرج عن الإطار المقولاتي إلى ما يرتبط بتلك المقولات من قيم دلالية تمييزية تخصيصية تقييدية، وهذا ما تقوم به الحروف الزائدة باعتبار التحليل النحوي الصرف؛ ولكنها من الناحية النحوية التأويلية تعتبر نظاما دلاليا تأويليا تمييزيا.

6-1-13 القيم الدلالية التأويلية النحوية التقييدية

يتأرجح التأويل المرتبط بالحروف الزائدة بين الزيادة في المبنى التي يقابلها تقييد وتخصيص المعنى، والبقاء على الأصل الذي يقابله التأويل بالقيمة الدلالية التجريدية؛

6-1-14 الدلالة التأويلية النحوية للباء.

لازال الأمر يتعلق بالدلالة التأويلية للحرف، على اعتبار أن مقولة الحرف تحظى بحضور كمي ونوعي وافر في النظر النحوي عند أبي القاسم السهيلي، لدرجة يمكن أن نجزم بوجود نظرية للحرف في مستواها النحوي الدلالي التأويلي بدليل هذه المحاور وغيرها. وفي هذا السياق نقف عند الدلالة التأويلية لحرف الباء باعتباره حرف معنى وليس حرف مبنى، حيث يقول أبو القاسم السهيلي: «ما فائدة دخول الباء في: "سبح باسم ربك الأعلى" (1) ولم لم تدخل في "اسبح اسم ربك الأعلى" (2).

إن الغاية من تساؤل أبي القاسم السهيلي هي الوقوف عند المعنى الدلالي التأويلي للباء، فحضورها يثبت معنى جديدا للآية، عكس غيابها الذي يعطي للآية معنى مخالفا

¹ - الواقعة / 74.

² - الأعلى / 1.

لأول وكل ذلك راجع إلى "الباء" وحينما نتحدث عن مفهوم الفائدة، فهذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعنى والدلالة ولا يرتبط بالوظائف النحوية.

ويجيب أبو القاسم السهيلي بتفصيل دقيق يقل نظيره، ويبرح معه الإشكال فيقول: «إن التسبيح ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يراد به التنزيه والذكر دون معنى يقترن به.

والثاني: أن يراد به الصلاة، وهي ذكر مع عمل، ومنه سميت سبحة».⁽¹⁾

فإذا كان المقصود من التسبيح القسم الأول الذي يراد به التنزيه؛ فلا مجال لدخول الباء ولمعناه لأن التسبيح المجرد لا يتعدى بحرف جر، فلا نقول: "سبحت بالله" وإنما نقول: "سبحت الله" لأن المقصود هو التنزيه والذكر فقط.

أما إذا كان المقصود من التسبيح القسم الثاني وهو تضمين معنى الصلاة، فإن دخول الباء هو الذي يعطي الآية هذا المعنى، ويجعل المراد من التسبيح هو الصلاة، ولعل الدليل على ذلك كثرة الآيات القرآنية التي تجعل التسبيح بمعنى الصلاة ومنها نذكر قوله سبحانه وتعالى:

"فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون"⁽²⁾ التي تشير إلى الصلوات الخمس على تفسير ابن عباس بالإضافة إلى قوله عز وجل: "قلولا أنه كان من المسبحين"⁽³⁾ بمعنى المصلين.

وقول أبي القاسم السهيلي يلخص هذا: «إذا أردت التسبيح المجرد، فلا معنى للباء لأنه لا يتعدى بحرف جر" وإذا أردت التضمين لمعنى الصلاة دخلت الباء تنبيهاً على ذلك المعنى».⁽⁴⁾

وليس ببعيد عن هذا و ارتباطاً بالمعنى المراد انطلاقاً من التسبيح بدخول بعض الحروف عليه، مثل دخول اللام في قوله تعالى: "سبح لله ما في السموات"⁽⁵⁾ فالمراد

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص 36.

² - الروم / 17.

³ - الصافات / 143.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 36.

⁵ - الحشر / 1.

بالتسبيح في هذه الآية هو السجود والطاعة لذلك دخل حرف اللام. إشارة إلى هذا المعنى المحقق.

لهذا لا ينفك التأويل عن الحالتين معا سواء تعلق الأمر بالتجرد عن الزيادة أو الزيادة في المبنى التي يقابلها زيادة في المعنى تقييدا وتخصيصا.

6-1-15 كل زيادة في المبنى تقييد للمعنى

تملاً الباء هنا خانة تأويلية فارغة تستمد مرجعيتها من الوظائف النحوية الدلالية التأويلية للحرف، والتي تتجلى في قيام الحروف بدور الوسائط بالنسبة للعوامل؛ فالحروف أدوات ووسائط نحوية ودلالية مما يفتح المجال للتأويلية الدلالية النحوية على مصراعيه؛ حيث تعتبر مقولات أدوات؛ أي وسائل وآلات يتحقق بها المعنى الزائد؛. فالباء ليست زائدة في قوله عز وجل: "وكفى بالله شهيدا"⁽¹⁾؛ لأن كل حرف من حروف القرآن الكريم يرد لحكمة بليغة قد تدركها عقول البشر وقد لا تدركها.

لقد ورد الحديث عن "الباء" في الفصل المتعلق بالفعل المتعدي بحرف الجر أو بغير حرف الجر، فقد يسقط حرف الجر؛ ويبقى المجرور، وارتباطا بقضية الحرف ودلالاته يذكر أبو القاسم السهيلي قوله عز وجل: "كفى بالله شهيدا". فيقول: «فالباء متعلقة بما تضمنه الخبر من معنى الأمر بالاكتفاء لأنك إذا قلت: "كفى الله" أو "كفاك الله"، فإنما تريد أن يكتفي هو به فصار اللفظ لفظ الخبر والمعنى معنى الأمر، فدخلت الباء لهذا. فليست زائدة في الحقيقة».⁽²⁾

يفهم من قول أبي القاسم السهيلي تعلق الباء بمعنى محدد وهو الأمر "بالاكتفاء" وإن كان اللفظ عبارة عن خبر إلا أن معناه الأمر، ودخول الباء هو الذي أعطى هذا المعنى للآية ككل. لذلك يرفض أبو القاسم السهيلي ذلك الطرح القائل بأن الباء زائدة، وهذا قول بعض النحاة في تفسير الآية، فغالبا ما يرتبط مفهوم الزيادة في هذا السياق؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يقدموا تأويلا دلاليا نحويا دقيقا مقنعا لدخول الباء في قوله تعالى: {وكفى بالله شهيدا}، فيتم الاكتفاء بقولهم: إنها زائدة لأنهم لا يجدوا لها تفسيرا أو تأويلا؛ لأن قولهم بالزيادة يغنيهم عن البحث في العلل والأسباب، ويغنيهم عن التحليل والتعليل؛

1- النساء / 79.

2- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 273.

لأنه حينما نقول كفى الله شهيدا، فإن اسم الجلالة يتخذ موضعا أصليا يتمثل في مستوى رتبة الفاعل، عوض أن نقول جار ومجرور في موضع الفاعل. والفرق بينهما كبير.

فلولا هذا المعنى الدلالي الذي أفادته الباء والذي تأوله أبو القاسم السهيلي لما كان دخولها في الآية، فهذا دليل على الطابع التأويلي للحرف، فهو يتيح مساحة أكبر للتأويل؛ لأن معناه بحسب غيره، وغيره متعدد وليس واحدا.

يجسد هذا المثال المعنى التأويلي لحرف الباء؛ فهو ينقل الخبر إلى الأمر من حيث المعنى؛ حيث ينتقل هذا الأخير من صيغة عامة مطلقة إلى صيغة مقيدة محصورة ملزمة؛ إذ يفيد الأمر هنا بواسطة الباء معنى الحصر واللزوم والتعظيم؛ أي أنه لا توجد شهادة أعظم وألزم من شهادة الله؛ أي أن شهادة الله ألزم وأعظم من شهادة غيره؛ وهذا النوع من الشهادة أحق بأن يحصر فيه دون غيره من المخلوقات.

ثم يورد أبو القاسم السهيلي نموذجا آخر يتعلق بالدلالة التأويلية لحرف الجر فيقول: «أي ومن يسهم فيه بظلم، في قوله: "ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم" (1) تدل على صحة المعنى، وأن من هم فيه بالظلم وإن لم يفعل - عذب تشديدا في حقه وتعظيما لحرمة وكما فعل الله بأصحاب الفيل أهلكهم قبل الوصول إليه» (2).

إننا نلاحظ أن أبا القاسم السهيلي يقف عند المعنى الصحيح الذي أفادته الباء في سياق هذه الآية، ويتعلق الأمر بعقد النية بالظلم وإن لم يقم بالفعل يكون ذلك سببا في العذاب الشديد، نظرا لحرمة البيت وعظمته، فهذا المعنى أفادته الباء.

إن أبا القاسم السهيلي يستند في تأويله للباء في هذه الآية، على بعض الأخبار التي استقاها من سيرة تبع الذي قصد البيت الحرام لتخريبه وهدمه فأصيب بداء عجز معه الأطباء عن علاجه. فكان سبب ذلك أنه هم بهدم البيت ونوى ذلك وكان سبب علاجه التوبة إلى الله وتعظيم حرمة بيت الله وحرمة فبرئ من دائه.

قال ابن إسحاق: «كان تبع وقومه أصحاب أوثان يعبدونها، فتوجه إلى مكة وهي طريقه إلى اليمن، وأراد الهذليون هلاكه، فدلوه على مكة، فأجمع لما قالوا فاستشار مع

¹ - الحج / 25.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 1 / 84.

الحبرين فنصحا به بتعظيم البيت، ففعل ذلك وكسي البيت، فكان تبع أول من كسا البيت فيما يزعمون.»⁽¹⁾

علينا أن نلاحظ كيف أن أبا القاسم السهيلي يتجاوز الحدود النحوية ويتجاوز الحدود الدلالية المستوحاة من النص، ليصل إلى الحدود التأويلية التي تجاوزت حدود النص لتبحث في التاريخ، وتاريخ الأماكن المقدسة مثل مكة، ومنه نتوصل إلى أن الطابع التأويلي المميز للنظر النحوي عند السهيلي يبدو واضحا وجليا من خلال هذه النماذج وغيرها كثير، سيأتي ذكرها حسب سياقها وهنا تتجلى التأويلية النحوية التي تتأسس على أساس التأويل الذي يستعين بكل الوسائل والميكانيزمات الداخلية والخارجية القريبة والبعيدة والمباشرة وغير المباشرة التي من شأنها أن ترجح معنى صحيحا دون غيره.

من صور الباء أيضا ما يذكره أبو القاسم السهيلي في تفسيره لقوله عز وجل "تلقون إليهم بالمودعة"⁽²⁾ "حيث يقول: «أي تبذلونها لهم»، ودخول الباء وخروجها عند الفراء سواء، والباء عند سيبويه لا تزداد في الواجب⁽³⁾، ومعنى الكلام عند طائفة من البصريين: تلقون إليهم النصيحة بالمودعة، قال النحاس: معناه تخبرونهم بما يخبر به الرجل أهل مودته، وهذا التقدير إن نفع في هذا الموضع لم ينفع في مثل قول العرب: "ألقى إليه بوسادة أو بثوب ونحو ذلك."⁽⁴⁾

لقد فصل القول أبو القاسم السهيلي مستعرضا بذلك الآراء النحوية المختلفة لهذه الباء، فبدأ بمذهب الكوفيين أولا؛ لأنه يستبعده في التأويل من خلال استحضاره لرأي الفراء، الذي يساوي بين دخول الباء وخروجها في هذا النموذج، وهو بذلك يقصد بكونها زائدة، ثم انتقل إلى مذهب البصريين الذي يراه الأقرب إلى التأويل المراد من خلال شيخهم سيبويه الذي يقول بكونها غير زائدة؛ لأنها لما دخلت الباء عملت والموضع موضع نصب وفي معنى النصب؛⁽⁵⁾ وعليه فتفسير الآية: "تلقون إليهم النصيحة بالمودعة" وذلك بتقدير كلمة النصيحة، ثم في مستوى ثالث يقدم رأي النحاس الذي يحدد معنى جديدا

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1 / 84.

² - الممتحنة / 4.

³ - سيبويه، الكتاب، تح عبد السلام هارون، 1/38-41.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 4 / 167.

⁵ - سيبويه، الكتاب، تح عبد السلام هارون، 1/92.

مغايرا لمن سبقه فيقول أن معنى الآية هو: "تخبرونهم بما يخبر به الرجل أهل مودته" إلا أن هذا التقدير يرفضه أبو القاسم السهيلي، ويعترض عليه استنادا إلى مبدأ التعميم، لأنه لا يمكن تعميمه في جميع المواضع التي يرد فيها الفعل ألقى لأن من شروط القاعدة النحوية أن تعم، فهذا لا يفيد في تفسير بعض أقوال العرب مثل "ألقي إليه بوسادة". ولأجل الحسم في مسألة هذه الباء المتعلقة بالفعل ألقى، يقدم أبو القاسم السهيلي تفسيراً خاصاً به، ينطلق فيه من دلالة الفعل ألقى الذي جعله ينقسم إلى قسمين هما:

أحدهما: أن يكون المقصود من الفعل ألقى وضع الشيء في الأرض مثل: ألقيت السوط من يده.

الثاني: أن يكون المقصود هو معنى الرمي بالشيء مثل: ألقيت إلى زيد بكذا: أي أرميته به.

وبعد التفصيل اتضح الإشكال بخصوص الفعل ألقى في ارتباطه بالباء حسب الشاهد، فالأمر يتعلق "بالألقى" الواردة في القسم الثاني. لأن دلالة الآية تفيد أنه إلقاء بكتاب وإرسال به وكان التعبير عن ذلك بالمودة؛ لأنه من أفعال أهل المودة.

لذلك يرى أبو القاسم السهيلي حسن دخول الباء في هذا الموضع؛ لأنه رمي وإرسال وإلقاء بشيء وهو الكتاب؛ لأنه يناسب المعنى المتضمن في الفعل؛

يترجح تأويل السهيلي لهذه الآية بناء على البحث في الأوجه الدلالية التي يحتملها الفعل مع اختيار الوجه الدلالي المناسب والمنسجم مع الآية، وهذا في الأصل يقوم على أصل دلالي تأويلي سابق هو أن الأصل في التعلق للفعل؛ لذلك يتم توجيه العبارة دلالياً بناء على هذا الأصل.

وإذا كان السهيلي يرفض رفضاً مطلقاً ومفصلاً أن تكون الباء في قوله عز وجل {كفى بالله شهيداً} زائدة، فماذا يقول شيخه ابن الطراوة النحوي في هذا؟ وكيف كان تأويله للشاهد القرآني؟

إذا كان عنوان الكتاب هو رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في كتاب الإيضاح، فإن التصريح بالخطأ لأجل تصحيحه يعلن عنه ابن الطراوة في تأويله لهذا الشاهد القرآني، إذ يقول: «مما صرح بالخطأ فيه ثقة بمن وافقه عليه زعمه في "بزيد" من

قولك: "أحسن بزيد"، أنه فاعل، والباء فيه بمنزلتها في كفى بالله شهيدا"، وهذا قول لا وجه له؛ لأن حذف الباء من الآية يوضح معناها، وحذفها في المسألة يمنع النطق بها، والصواب ما وجه ابن كيسان فيها، وقد ذهب ابن كيسان إلى ما ذهب إليه الفراء والزجاج من أن "أفعل" لفظه ومعناه الأمر حقيقة. وما ذكره أبو علي هو رأي الجمهور، وهو أن الفعل أمر في اللفظ خبر في المعنى»⁽¹⁾.

لا يقبل ابن الطراوة أن تكون الباء في "بزيد"، بمنزلة الباء في "كفى بالله"، ويعتبر هذا خطأ وزعما بلا دليل؛ لأن الفرق بين البائين واضح، فإذا كان ابن الطراوة قد حدد الخطأ، فإنه انتقل بعد ذلك إلى تحديد الصواب في المسألة وهذا ما جعله يأتي بتوجيه ابن كيسان الذي يتوافق مع ما ذهب إليه كل من الفراء والزجاج وهو أن لفظ "أفعل" يدل على معنى الأمر حقيقة، إلا أن أبا علي يخالفهم في ذلك ويقر بأنه أمر في اللفظ وخبر في المعنى.

وقد استحضر ابن الطراوة التأويل النحوي للشاهد القرآني كما حدده أبو علي، إذ يقول: «قال أبو علي النحوي في الإيضاح، والجار والمجرور في موضع رفع بأنه فاعل كفى بالله وما جاءني من أحد وتقدير البيت حقيقة: لأنه حرف ناصب يلزم عمله وليها، ولا ينقص عملها. كما أنهما في قولهم: كذلك [...] "فليت كفافا" فليت خيرك كله وشرك كفافا كالباء في كفى بالله شهيدا تخفض ما وإن كان ما بعدها غير مضاف إليه، وإنما هو بحسبه محدث عنه، ورفع الاسم على جهة المعاقبة بينهما»⁽²⁾.

فالوظيفة النحوية للباء هي الخفض، أي خفض ما بعدها، مع أنه موضع رفع. وخلاصة الأمر أن ابن الطراوة بما أنه شيخ السهيلي، لا يختلفان على مستوى الموقف النحوي من الباء في قوله عز وجل غير زائدة، وإنما يختلفان في كيفية بناء التأويل النحوي، وكيفية البناء الاستدلالي للوظيفة النحوية والدلالية للباء.

¹ - ابن الطراوة النحوي، رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في كتاب الإيضاح، ص: 41.

² - ابن الطراوة النحوي، رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في كتاب الإيضاح، ص: 41-43.

وإذا كان هذا ما قاله ابن الطراوة في مسألة الباء في قوله تعالى، فماذا يقول ابن عصفور الإشبيلي في ذلك؟ وما هو تأويله النحوي الدلالي للباء؟ على اعتبار أنه اعتمد هو الآخر الشاهد نفسه.

يصرح ابن عصفور بأن الباء زائدة في فاعل كفى، حيث يقول: «زائدة في فاعل كفى؛ أي كفى الله شهيدا، الباء لزمت هنا إصلاحا للفظ، وذلك أن فعل الأمر بغير لام لا يكون فاعله مظهرا إلا في هذا الباب، فدخلت الباء حتى يصير في اللفظ كأنه مفعول، فإن قيل: فلا شيء جاء فاعله مظهرا وهو أمر؟ فالجواب: إنه إنما جاء ذلك؛ لأنه ليس بأمر صحيح. ألا ترى أن معناه التعجب، ونظير ذلك أن اللفظ لفظ أمر، والمعنى غير ذلك»⁽¹⁾.

السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق، ما معنى أن الباء زائدة؟ حينما جعل ابن عصفور الباء زائدة في قوله تعالى كفى بالله شهيدا، فمعناه أن لا وظيفة ولا دور لها، سواء تعلق الأمر بالوظائف النحوية، أو الوظائف الدلالية، إلا أنه لا يمكن أن نسلم بهذا التأويل، خصوصا، ونحن نمتلك يقينا راسخا في كلام الله عز وجل، فكل حرف فيه حكمة، وكل كلمة فيها حكمة، فلا شيء زائد في كلام الله عز وجل، وحينما يقول ابن عصفور أن الإتيان بالباء في قوله عز وجل هو لأجل إصلاح اللفظ، أليست هذه وظيفة في حد ذاتها، لذلك فدخل الباء لتمييز اللفظ والتفريق بين الفاعل والمفعول والتعليل الذي يستند إليه ابن عصفور هو أن الفاعل مظهرا في قوله تعالى بالرغم من أنه لأمر، لأنه ليس بأمر صحيح، فاللفظ لفظ الأمر، والمعنى التعجب لذلك دخلت الباء، ولذلك جاء الفاعل مظهرا.

إذن؛ هناك اختلافا واضحا في تأويل هذه الباء حسب المصادر النحوية المعتمدة، فكيف تفسر الباء في كتب التفسير المعتمدة في هذا البحث؟

يقول ابن عطية الأندلسي في محرره الوجيز: «بالله» في موضع رفع، التقدير: كفى الله، وشهيد بمعنى شاهد»⁽²⁾.

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 492/1-588.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 320/3.

الملاحظ أن ابن عطية لم يتوقف طويلا عند هذا الشاهد القرآني، واكتفى بالتحليل النحوي الذي يقوم على التقدير المرتبط بالموضع، فـ "بالله" في موضع رفع، يمكن أن تحذف الباء وأن نقدر ذلك بـ كفى الله، هذا كل ما قاله، ولم يضيف شيئا غير هذا، فماذا قال الزمخشري في قوله عز وجل؟

يقول الزمخشري: «والمعنى: كفى بالذي يستحق العبادة وبالذي لا يعلم علم ما في اللوح إلا هو شهيدا بيني وبينكم»⁽¹⁾.

اكتفى الزمخشري بالمعنى، دون أن يتحدث عن الوظيفة النحوية والدلالية للباء، كما أنه لم يتوقف كثيرا عند الشاهد القرآني، وهنا يظهر التفاوت بين تفسير المفسرين، وتأويل النحويين، فإذا كان السهيلي باعتباره نحويا استوقفته هذه الباء، فإن الزمخشري وابن عطية لم يتوقفا عندها طويلا.

إن التأويل فيم سبق ارتبط بقيم دلالية تجريدية أو قيم دلالية تخصيصية؛ لكنه قد يخرج عن ذلك إلى القيمة الدلالية الإلزامية؛

6-1-16 دخول لام الأمر على فعل المتكلم للإلزام

يقول أبو القاسم السهيلي: «مسألة في الجزم ونون التوكيد، وقد تدخل لام الأمر على فعل المتكلم، وإن كان المتكلم لا يأمر نفسه، ولكنه إذا ألزم الفعل نفسه صار كالأمر لها، وكقوله سبحانه: "فليمدد له الرحمان مدا"⁽²⁾. أما النصب فلا يستقيم مع كسر اللام، لأنها ليست بلام كي في هذا الموضع، ولكن إن فتحت اللام وأردت النون الخفيفة فلعله أن يجوز. وأما الرفع، فلا يستقيم أيضا إلا مع فتح اللام وهو ههنا ضعيف»⁽³⁾.

وفي إطار الحديث عن اللامات، وأنواعها، ووظائفها النحوية والدلالية التأويلية، ينتقل أبو القاسم السهيلي إلى الحديث عن "لام الأمر" الداخلة على فعل المتكلم: منطلقا من الدلالة التأويلية لهذا اللام بأنها تدخل على فعل المتكلم، وإن كان المتكلم لا يأمر نفسه، ولكنه إذا ألزم الفعل نفسه صار كالأمر لها مستحضرا قوله عز وجل: "فليمدد له الرحمان

¹ - الزمخشري، الكشاف، ص: 651.

² - مريم / 75.

³ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 119.

مدا⁽¹⁾. لأن الأمر، يتحقق من خلال ثنائية الأمر والمأمور من خلال ضوابط نحوية معينة تتعلق بلام الأمر، بألا تدخل على فعل المتكلم، لأنه في الحقيقة المتكلم لا يأمر نفسه، وإنما يأمر غيره، لذلك يقول السهيلي أن المتكلم إذا ألزم نفسه أمرا معينا أصبح كالآمر لنفسه. فهو يشبه ويمثل الأمر لغيره، وإن كان يأمر نفسه من خلال لام الأمر الداخلة على فعل المتكلم.

وينتقل بعدها إلى تبين الوجوه النحوية لهذه اللام الداخلة على فعل المتكلم وقد حصرها في ثلاثة وجوه وهي:

*النصب: حسب أبي القاسم السهيلي لا يستقيم في هذا الموضع، لأنها ليست بلام كي.

*الرفع لا يستقيم أيضا إلا إذا فتحت اللام، وبالرغم من ذلك فإن الرفع ضعيف في هذا الموضع أيضا.

فهذه هي الإمكانيات النحوية التي حددها أبو القاسم السهيلي للام الأمر الداخلة على فعل المتكلم وهي وجوه بعيدة عن الاستقامة النحوية⁽²⁾؛ التي يقصد بها موافقة الكلام لقواعد اللغة العربية التي وضعها النحاة، وحينما نقول الاستقامة النحوية عدم الاعوجاج عما سطره النحاة؛ فمثلا على مستوى الرتبة، فرتبة الفاعل سابقة على رتبة المفعول، فحينما نكون عبارة وافقت هذا الترتيب؛ فإننا نكون قد حققنا الاستقامة النحوية وإن لم نكن حققنا الاستقامة الدلالية أو المعنوية، فحينما نقول مثلا:

محرار السينغال يأكل الخبز الثلاثي الألوان⁽³⁾، فإننا حققنا الاستقامة النحوية، ولم نحقق الاستقامة المعنوية الدلالية، ويمكن أن نستحضر مثال سيبويه: شربت ماء البحر، تحققت فيه الاستقامة النحوية [ف + فا + مف به]، وإن لم تتحقق الاستقامة المعنوية؛ لأنه

¹ -مريم / 75.

² -سيبويه، الكتاب، 25/1، باب الاستقامة من الكلام والإحالة.

³ - المثال تناوله جون كوهن في كتابه بنية اللغة الشعرية، أثناء مقارنته بين المقبولية النحوية والمقبولية الدلالية المعينة، وتناوله في إطار حديثه عن الانزياح المفرط.

محال أن يشرب المتكلم ماء البحر كله وإنما البعض منه، ولا بد أن نذكر أن سيوييه ذكر درجات ومراتب للاستقامة⁽¹⁾.

و عبارة "لعله يجوز" هي أيضا صيغة من صيغ عدم الاستقامة وتقليل لإمكانية الجواز.

وبناء على ذلك لا تجزم لام الأمر الداخلة على فعل المتكلم إلا إذا كانت في سياق الإلزام ؛ فحينئذ تصير جازمة له ولغيره من الأفعال. أي أن دلالتها الإلزامية هي التي تفرض هذا الوجه الإعرابي دون غيره من الوجوه الإعرابية من الرفع والنصب، فالجزم ينسجم مع مفهوم الإلزام.

وبالانتقال إلى الحكم الشرعي المتعلق بالوجوب، ومدى ارتباطه بالأمر يستحضر أبو القاسم السهيلي قول الزجاج حيث يقول: «قال الزجاج: لما أوجب ذلك على نفسه وحتم به حتما، جاء به على لفظ الأمر، لأن الأمر حتم وإيجاب على الأمور»⁽²⁾. يتضح أن التأويل بالحرف زيادة أو حذفاً، يسهم في المعنى المؤول أو تخصصه أو تقيده؛ لكن قد يخرج الحرف عن ذلك ليأخذ طابعا تأويليا متعددًا بدلالته على ذلك المعنى؛ ولكن بالقصد إليه دون أن تكون هناك حاجة لظهور ذلك الحرف أو عدم ظهوره؛ لأن مفهوم القصد إليه لا يظهر ظهوراً لفظياً، فمثلاً التأويل النحوي الدلالي الذي قدمه السهيلي لقوله تعالى: {يوسف أعرض عن هذا}، فأداة النداء غير موجودة، أو غير ظاهرة بلغة من قال إنها محذوفة، والمحذوف يقدر، لكنه بالرغم من ذلك. فالقصد إلى المنادى هو ما جعله منصوباً، وما حضور أداة النداء في الأمثلة الأخرى ما هي إلا دليل على القصد إلى المنادى.

6-1-17 التأويل بالقصد إلى الشيء عن طريق التدليل بالحرف

الأصل في حروف المجازاة أو ما يسمى بحروف الجزاء أن تدخل على الأفعال المستقبلية، وألا تدخل على الأفعال التي تكون بلفظ الماضي، لكنه قد يتم تجاوز هذا الأصل وخرق القاعدة النحوية بناء على اعتبارات دلالية تأويلية، فيكون هناك سبب وراء

¹ - انظر الكتاب، الجزء الأول، باب الاستقامة والإحالة في الكلام.

² - أبو القاسم السهيلي ، الأمالي ، ص 94.

ذلك كما يكون هناك تأويل مناسب لذلك خصوصا إذا تعلق الأمر بكلام الله سبحانه وتعالى وبكتابه العزيز، فهو لا يخلو من حكمة، فلماذا يكون لفظ الماضي بعد حروف المجازاة في بعض الآيات دون غيرها؟ وقبل ذلك لماذا اختص لفظ المستقبل بعد حروف المجازاة؟ أي لماذا لا يكون العكس هو الأصل؟

للإجابة عن هذه الأسئلة نورد نصا لأبي القاسم السهيلي يقول فيه: «وأما وقوع الأفعال المستقبلية بلفظ الماضي بعد حروف المجازاة فلحكمة لطيفة، ليس هي ما ذكره من أن حروف المجازاة تدل على الاستقبال، واستغنوا عن صيغة المستقبل إيثارا للخفة، لأن هذه العلة لا تستقل بنفسها».(1)

يقر أبو القاسم السهيلي أولا بوجود حكمة وراء هذا الاختصاص، لكنه لا يقر بالتأويل الذي ذكره النحاة قبله، والمرتبط أساسا بمبدأ الخفة، وهو مبدأ لطالما اعتمده النحاة القدماء في تفسير العديد من المسائل النحوية الشائكة فكان تخريجا مناسباً لتلك المسائل؛ خصوصا الممنوع من الصرف، الذي كان فيه المعيار الأول للمنع من الصرف هو الثقل، وأن مرد الأمر وغايته هي تحقيق الخفة في الكلام، فكان ضابط الممنوع من الصرف هو مبدأ الخفة، بالإضافة مسألة قولهم المذكر أخف من المؤنث والواحد أخف من الجمع.(2)

والخفة والثقل من بين الثنائيات النحوية التي انطلق منها سيبويه لتمييز العديد من القضايا النحوية مثل التذكير والتأنيث -لأن التأنيث في زيادة التاء والجمع زيادة علامة الجمع- والواحد والجمع. حيث يقول أن المذكر أخف من المؤنث والواحد أخف من الجمع إلى غيرها من الأمثلة التي لا يتسع السياق لإيرادها. ويحدد محمد علي التهانوي ذلك بقوله: «الثقل ضد الخفة ويسمى أي الثقل والخفة المتكلمون اعتمادا ويسمى الحكماء ميلا طبيعيا [...] فالخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى المحيط لو لم يعقه عائق».(3)

نفهم من تعريف التهانوي الذي يقوم على تسمية المتكلمين وتسمية الحكماء لهذين المفهومين، فالطائفة الأولى تعتبرهما اعتمادا، والاعتماد هو التبعية للغير. بينما تعتبرهما

¹- أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر في النحو ، ص: 113.

²- انظر الكتاب، سيبويه، الجزء الأول، ص:

³- أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1 / 538.

الطائفة الثانية ميلا طبيعيا، والميل الطبيعي هو الجنوح الطبيعي للأجسام نحو المركز أو المحيط إذا لم يكن هناك حائل أو حاجز يمنع ذلك، فالخفة هي قدرة الجسم على التحرك إلى المحيط دون عوائق ؛

وارتباطا بالمسألة فإن المتكلم العربي الذي يسعى إلى تجنب الثقل، سواء كان ثقلا معنويا أو لفظيا، ويسعى في مقابل ذلك إلى تحقيق مبدأ الخفة الملائم للطبع.تم الاستغناء عن صيغة المستقبل، والإتيان بلفظ الماضي؛ لأن حروف المجازاة تدل على المستقبل ، وصيغة الفعل بعد حروف المجازاة تدل على المستقبل.فلتجاوز هذا الثقل تم الاعتماد على لفظ الماضي.

لكن هذا التفسير يرفضه أبو القاسم السهيلي ويعترض عليه، ويقدم لأجل ذلك تفسيراً مغايراً يقول فيه: «ولكن الحكمة في هذه المسألة أن الفعل بعد حروف المجازاة - وإن كان مستقبلا- فإنه ماض بإضافة إلى جوابه، لأن الجواب لا يقع إلا بعده مترتبا عليه، نحو قولك: "إن قام زيد غدا قام عمرو بعده" فصار "قيام زيد غدا" بإضافة إلى "قيام عمرو" ماضيا. فأتوا بلفظ الماضي تأكيدا للجزاء وتحقيقا؛ لأن الثاني لا يقع إلا بعد الأول».(1)

ينطلق أبو القاسم السهيلي من أصل المسألة يقول حتى وإن كان الفعل بصيغة المستقبل بعد حروف المجازاة، فإنه ماض بالنظر إلى جوابه؛ لأن تحقق الفعل الثاني لا يكون إلا بعد تحقق الفعل الأول، وبمجرد تحققه يصبح ماضيا ؛ وبذلك فالماضي متوفر وإن كانت صيغته المستقبل لأنه لا يكون إلا بعده وعليه فالأنسب في التأويل هو ما قاله صاحبنا.

لكن الأهم من هذا هو ما ورد في كتاب الله العزيز، حيث يأتي بعد حروف المجازاة لفظ الماضي أحيانا ويأتي لفظ المستقبل أحيانا دون أن يختلف القراء على ذلك فما الحكمة وراء ذلك؟

يجيب أبو القاسم السهيلي بنوع من التدقيق والتأويل العميق إذ يقول: «قلنا: كل موضع اعتمد الكلام فيه على الفعل الواقع بعد حروف المجازاة كان بلفظ المضارع لأن

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو ، ص: 113.

القصد إليه يوجب تأثير العمل فيه وهو الجزم، وإذا كانوا قد قلبوا لفظ الماضي بعد "لم" إلى المضارع ليظهر أثرها وتعرف مزية اختصاصها فما ظنك به في الموضع الذي لا يقلب فيه عن لفظه، ولا ينقل عن أصله وذلك نحو قوله عز وجل: "إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يعذبكم".⁽¹⁾

يعمم أبو القاسم السهيلي الجواب في المسألة، وبنوع من الإحاطة والشمول يصرح بأن الفعل المضارع أولى بعد حروف الجزاء شريطة أن يكون الكلام يعتمد على هذا الفعل. منطلقا في تأويله النحوي الدلالي من مفهوم مركزي وجوهري هو مفهوم "القصد إليه"، فهذا المفهوم كثيرا ما يستند إليه لتفسير ما يحتاج إليه وكثيرا ما يتردد في كتاباته سواء نتائج الفكر أو الروض الأنف أو الأمالي، إنه مفهوم من الأهمية بمكان لقد لجأ إليه أبو القاسم السهيلي كآلية تأويلية مناسبة ومنسجمة، فماذا يقصد بهذا المفهوم؟ خصوصا حينما يقول أن القصد إليه يوجب تأثير العمل فيه وهو الجزم؟ وماذا يقصد حينما يقول في سياق آخر: كل مقصود إلى ذكره فهو منصوب، وأن المنادى منصوب بالقصد إليه وليس بأداة النداء وغيرها من الأمثلة.

لا بد من التمييز بين القصد والنية، فالنية لا يصرح بها ولا يمكن العلم بها إلا إذا أخبرنا المتكلم بذلك، عكس القصد الذي تكون عليه أمانة أو علامة تبينه دون أن يصرح المتكلم بذلك. فإذا "القصد إليه" يعني التوجه إلى شيء معين، فإن هذا التوجه قد يكون ذهنيا وقد يكون عينيا وسواء كان ذهنيا أو عينيا فإن أثره يظهر لفظيا من خلال بعض الإشارات والأمارات التي تحدده.

لقد تجاوز أبو القاسم السهيلي المستوى النحوي في تفسير حروف المجازاة في ارتباطها بلفظ المستقبل، وتجاوز أيضا المستوى الدلالي الذي يرتبط بتحقيق الفعل الذي يكون بلفظ الماضي لأنه تال للفعل الأول ليصل إلى مستوى أعمق، وأعقد، وأبعد، وهو المستوى التأويلي المتحكم في النظرية النحوية الدلالية وذلك يتحدد انطلاقا من استحضاره لمنشئ الخطاب وقصدية المتكلم من خطابه بالإضافة إلى استحضاره للمخاطب ومدى علمه أو عدم علمه بالمراد من المخاطب، فكل هذا هو المتحكم في البنية العاملة، مفهوم القصد إليه هو الذي يوجب العمل ويؤثر في المعمول فيظهر الجزم.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 115.

إن أبا القاسم السهيلي يستعين بكل الوسائل الممكنة المتاحة له لتقديم تأويل موضوعي منطقي لتأويلاته؛ وعليه فلا مانع بالنسبة إليه من تجاوز المستويات المألوفة في التأويل مثل تفسير النحو بالنحو أو تفسير النحو بالدلالة؛ وإنما يصل أحيانا إلى المستويات التأويلية المرتبطة بسياق التخاطب وقصدية المتكلم؛ فإن القصد إلى المنادى هو الذي استوجب النصب، وليس أداة النداء كما يقول بعض النحويين، والدليل على ذلك أن المنادى قد يأتي منصوبا دون أداة في مثل قوله عز وجل في سورة يوسف: "يوسف أعرض عن هذا".

فها هو المنادى منصوب دون أداة، لأن القصد إليه هو الذي أوجب النصب، بل أكثر من ذلك فإن أبا القاسم السهيلي يعمم المسألة فيقول: أن كل مقصود إلى ذكره فهو منصوب مع تصدير كلامه بالمسور "كل" الذي يفيد الإحاطة والشمول؛ وعليه فإن قلب لفظ الماضي إلى لفظ المضارع بعد "لم" لا يعدو أن يكون إلا أثرا من تأثير العامل في الكلام وهو قصد المتكلم ؛

ولتوضيح الأمر بشكل بين يقول أبو القاسم السهيلي: «مع أن الحكمة التي من أجلها غير الفعل إلى الماضي بعد حروف الجزاء معدومة في أكثر هذه المواضع، ألا ترى أن الفعل في قوله: "إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك..."⁽¹⁾، ليس ماضيا بالإضافة إلى ما بعده، لأن ما بعده واجب في المعنى غير مترتب عليه، وهذا بديع إذا تأملته». ⁽²⁾

قد تنعدم تلك الأسباب التي من أجلها يغير الفعل من لفظ المستقبل إلى لفظ الماضي في معظم مواضع الكلام خصوصا، ما يتعلق بكلام الله سبحانه وتعالى؛ ومع ذلك فإن أبا القاسم السهيلي يجد تأويلا مناسباً لذلك، يتمثل في أن الفعل وإن كان ليس بلفظ الماضي، وذلك بالنظر إلى ما بعده في مثل قوله تعالى: "إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك..."؛ لأن ما بعد الفعل واجب في المعنى وليس معتمدا على ما قبله ولا مترتبا عنه، بمعنى لا يحتاج إلى غيره.

¹ - المائدة / 118.

² - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر في النحو ، ص: 115.

وما زال يوضح طبيعة الفعل الواقع بعد حروف المجازاة انطلاقاً من جميع الحالات والوضعيّات فيقول: «وإذا كان الكلام معتمداً على غيره، وكان هو في حكم التبعيّة له، إذ الشرط تابع للمشروط، كان لفظ الماضي بعد حرف الجزاء أولى به، فمنه قوله عز وجل: "لندخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمين"» (1). (2)

وعليه تتضافر القرائن التأويلية الظاهرة والباطنة، من أجل تبرير الأحكام التأويلية المستنبطة من العبارة؛ لذلك نحتاج في التأويل بواسطة آلية "القصد إليه" إلى استحضار المعاني المتناقضة على مستوى الظاهر، والمنسجمة على مستوى البنية التأويلية التي توجد وراء العبارة؛ هذا يدل على الأفق النحوي الدلالي التأويلي الذي تتمتع به مقولة الحرف باعتبارها مقولة تتحدد بما يدل على معنى في غيرها؛ أي أنها تحتمل تأويلات متضاربة بحسب ما تنضم إليه من مقولات أخرى، تتصارع هي الأخرى، معها من أجل الظفر بموضع تأويلي مبني على الاتساق والانسجام القبليين والبعديين.

ونلتقي المقولات التأويلية في منعطف واحد؛ ويقصد بالمقولة التأويلية تلك المفاهيم الشبكة، فهي ليست مفهوماً واحداً، وإنما هي مقولة؛ أي مجموعة من المفاهيم المنسجمة فيما بينها تشكل شبكة، مثل مقولة النفي، فهي مقولة عامة تضم أنواعاً متعددة للنفي مثل "لم" و"لن" و"لا" التي سبق الحديث عنها، وهي مقولة تأويلية؛ لأنها متعددة على مستوى الإنتاجية، ومتعددة على مستوى التأويل النحوي الدلالي. فـ"لم" ليست هي "لن" كما سبق ذلك لا على مستوى الإنتاجية ولا على مستوى التأويل النحوي الدلالي

أما الأسماء المفتقرة إلى ما يتم معناها، فهي تحتاج إلى ما يتم معناها حسب السياق؛ فتتفق معانيها التأويلية بتعدد مستوياتها التركيبية؛ حيث نجد الحرف يتصدر تلك المقولات باعتباره يتحدد بما يدل على معنى في غيره؛ وهذا الغير قد يكون اسماً أو فعلاً أو عبارة أو ما جمع بين ذلك كله؛ لتأتي الأسماء المبنية المفتقرة إلى ما يتم معناها كالأسماء الموصولة والأسماء التي تأتي مضافة إلى غيرها؛ ثم نجد أخيراً الفعل الذي يشترك على مستوى التحديد مع الحرف؛ لكنه يختلف معه في المحمولات والمتعلقات الدلالية؛ حيث يتم استحضارها لترجيح المعنى المؤول؛ وإذا كنا قد قدمنا نماذج من

¹ - الفتح / 27.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 115.

التأويلية المرتبطة بالحرف ؛ سننتقل إلى تقديم نماذج وقضايا مرتبطة بتأويلية الأسماء المفتقرة إلى ما يتم معناها ؛

6-2 مقولة الاسم التأويلية

تؤثت مقولة الاسم المفتقر إلى ما يتم معناه فضاء نحويا دلاليا تأويليا ؛ باعتباره يحتاج إلى ملء الفراغات الدلالية التي يحتملها ؛حتى تكتمل حقيقته النحوية و الدلالية؛ لذلك يشكل بؤرة تأويلية نشيطة خصوصا عندما تتأرجح بعض الأشكال منه بين الاسمية والحرفية. فما هي الأبعاد التأويلية التي تحتلها تلك البؤرة؟ وماهي تلك المقولات التي تتأرجح بين الاسمية والحرفية ،وما تأثيرها على البعد التداخلي التأويلي لها؟

6-2-1 الدلالة التأويلية لـ "من" و"ما"

إن "ما" تدرج ضمن الأسماء الموصولة العامة أو المشتركة، فهي اسم مبهم في غاية الإبهام تقع في الأصل والتععيد النحوي على ما لا يعقل، لكنها قد تخالف هذا الأصل في بعض المواضع خصوصا في القرآن الكريم وبالتحديد في بعض الآيات القرآنية فكيف يمكن تأويل ذلك؟ وما هي أحكامها النحوية؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار "ما" الموصولة بمعنى الذي كما قال بعض النحويين؟

بالرغم من أن "ما" تشترك مع "الذي" في بعض الأحكام النحوية، مثل احتياجها للصلة والعائد إلا أنها تختلف عنها في جملة من الخصائص وهي:

-إن "ما" في غاية الإبهام فهي تقع على كل شيء وما ليس بشيء، عكس "الذي" التي هي تقع على المفرد المذكر.

-إن "ما" لا يمكن تثنيتهما أو جمعها عكس الذي.

-إن "ما" لا تكون نعتا لما قبلها ولا منعوتة لأن صلتها تغنيها عن النعت.

-إن "ما" هي مبهمة إبهاما مفرطا وهذا هو أصلها وطبيعتها فالإبهام لا يرتفع عنها أينما وجدت، ولا يفارقها أبدا. لذلك فهي لا تقع إلا على جنس متعدد الأنواع لكي تعبر عن الإبهام الذي يرافقها في جميع أحوالها.

وفي سياق تحديد هذه الطبيعة الخاصة لهذا الاسم المبهم "ما" نورد ما يقوله أبو القاسم السهيلي في تحديد طبيعتها: «لأنها لا تخلو من الإبهام أبدا، ولذلك كان في لفظها

ألف آخره لما في الألف من الحد والاتساع في هواء الفم مشكلة لاتساع معناها في الأجناس». (1)

لم يعد هذا التحليل غريبا عني ، وإنما ألفتته عند أبي القاسم السهيلي في تعامله مع مجموعة الحروف والأسماء، فغالبا ما ينطلق من هذه المشكلة اللغوية التي تجعل اللفظ يعبر عن المعنى ويتساق معه، فيزيد التأويل إقناعا وبلاغة وإمتاعا، كما أننا نجد ذلك التحليل منسجما، فاتساع النطق بها من خلال ذلك الألف يشاكل اتساع معناها في الإبهام والاشتغال على العديد من الأجناس، ويبقى السؤال المركزي في هذه المسألة هو: لماذا تتم مخالفة الشروط والمحددات "لما" التي حددها النحاة وأكدوا عليها في تعييدهم خصوصا في القرآن الكريم مثل قوله عز وجل: "ما منعك أن تسجد لما خلقت يدي" (2) وقوله سبحانه وتعالى: "والسما وما بناها" (3)؟

وماهي المسالك والمبادئ التأويلية التي ينتهجها السهيلي للخروج بتأويل مناسب عندما تخرج "ما" وما شابهها عن القاعدة النحوية ؟ وماهي السياقات التي يذكرها السهيلي كدليل على تمرد بعض المقولات على القوالب النحوية الصارمة؟

6-2-2 وقوع "ما" على من يعقل بقرينة

سبقت الإشارة أن النص القرآني قد يأتي مخالفا للقاعدة النحوية التي سطرها النحاة، وهذا هي بؤرة بحثنا هذا، فكيف يكون التخريج؟ وكيف يتحقق التأويل المناسب؟ يقول أبو القاسم السهيلي: «وقد قال أهل العربية: إن "ما" تقع على ما لا يعقل، فكيف عبر بها عن البارئ تعالى؟ فالجواب: أنا قد ذكرنا فيما قبل أن "ما" قد تقع على من يعقل بقرينة، فهذا أوان ذكرها، وتلك القرينة: الإبهام والمبالغة في التعظيم والتفخيم، وهي في معنى الإبهام لأن من جلت عظمتها، حتى خرجت عن الحصر، وعجزت الأفهام عن كنه ذاته، وجب أن يقال فيه: هو ما هو كقول العرب: سبحان ما سبح الرعد بحمده». (4)

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص ص: 139-140.

² - ص / 75.

³ - الشمس / 5.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2 / 164.

وبنوع من التحقيق يذكر أبو القاسم السهيلي قول أهل الاختصاص فيما يتحدد بـ "ما" ودلالاتها على ما لا يعقل، ثم يتحول للحديث عن هذا الأصل الذي لا يطرد في النص القرآني، ولا يتحقق ذلك إلا بقرينة، والقرينة المقصودة في هذه المسألة هي الإبهام والمبالغة في التعظيم والتفخيم، فهذا التحليل الذي يقدمه أبو القاسم السهيلي لـ "ما" حينما تخرج عن أصلها، لكنه لا يتوقف عند هذا الحد ولا يكتفي بهذا القدر، وإنما يتعدى هذا كله فيقدم تأويلاً نحوياً دلالياً لقوله سبحانه وتعالى: "والسماوات وما بناها"⁽¹⁾ فيقول: «فليس كونه عالماً مما يوجب له من التعظيم ما يوجب له أنه بنى السموات، ودحا الأرض، فكان المعنى: إن شيئاً بناها لعظيم، أو ما أعظمه من شيء! فلفظ "ما" في هذا الموضع يؤذن بالتعجب من عظمته كائناً ما كان هذا الفاعل، لهذا فما أعظمه».⁽²⁾

يبدو من خلال ما ذكره السهيلي، أنه استبدل "ما" بمفهوم الشيء، وذلك لبناء تأويل جديد ينسجم من دلالة الإبهام المرتبطة بـ "ما"، وحينما استبدلها بمفهوم الشيء فإنه، تأكيداً لمعنى الإبهام نفسه الذي تفيد "ما"، فـ "ما" ومفهوم الشيئية يشتركان في الإبهام.

ويتضح هذا بجلاء خصوصاً بعد أن عدنا إلى تحديد مفهوم الشيء في الكشافات الاصطلاحية، وبالتحديد عند الجرجاني: «الشيء في اللغة: هو ما يصح أن يعلم، ويخبر عنه عند سيبويه وقيل: الشيء: عبارة عن الوجود، وهو اسم لجميع المكونات عرضاً كان أو جوهرًا، ويصح أن يعلم ويخبر عنه، وفي الاصطلاح: هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج».⁽³⁾

وبما أن مفهوم الشيئية يدل على ذلك الاسم الجامع لما يصح أن يخبر عنه سواء كان هذا الشيء موجوداً أو معدوماً أو محالاً أو ممكناً، فإنه لا يرتبط بالموجود الثابت المتحقق في الخارج، لأنه قد يكون وجود الشيء ذهنياً، وعموماً فإن مفهوم الشيء أثار نقاشاً متضارباً بين كل من الأشاعرة والمعتزلة والجهمية، خصوصاً في مسألة شيئية المعدوم؛ أي هل يمكن اعتبار المعدوم شيئاً.⁽⁴⁾

¹ - الشمس / 5.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2 / 164.

³ - التعريفات، السيد الشريف الجرجاني، 131.

⁴ - ينظر ما ذكره التهانوي، 1047/1.

يقوم تأويل أبي القاسم على المعنى الذي تفيد "ما" وهو الإبهام والمبالغة في التعظيم، لذلك تم إيراد "ما" في هذا الموضع، فهي تعظيم للفاعل، كما تفيد "ما" معنى التعجب في هذا السياق، وهو التعجب من عظمتة سبحانه وتعالى.

لكن قد تخرج "ما" عن هذا الأصل التأويلي إلى أصل آخر، وبوجه تأويلية جديدة بحسب السياق التركيبي الذي تتواجد فيه؛ فنحتاج إلى مبادئ تأويلية جديدة كفيلة بالخروج من أعماقها الدلالية ببعد تأويلي جديد؛

6-2-3 المشاكلة بين المعنى والمعنى بذلك

يقدم هذا المبدأ تخريجا دلاليا تأويليا مناسبا، لبعض المقولات التأويلية كـ "ما" الموصولة عندما يحصل تناقض في الظاهر بين وظيفتها المخصوصة بـ "غير العاقل"، وبين وظيفتها المعاكسة لذلك "العاقل"؛ حيث يتأول ذلك بناء على تشاكل أصلها الدلالي الزاخر بالإبهام الدال على التفخيم والتعظيم والمعنى بذلك هو ما تدل عليه في سياق الآية. بل إن أبا القاسم السهيلي يقول بشكل صريح في موضع آخر بأن "ما" في هذا الشاهد القرآني هي على أصلها ولم تخالف الأصل الذي وضعت له، فيقول: «قلنا هي في كل هذا على أصلها من الإبهام والوقوع على الجنس العام، لم يرد بها ما يراد بـ "من" التعيين لما يعقل والاختصاص به دون غيره».⁽¹⁾

كيف جعل "ما" في هذا الموضع على أصلها الذي هو الإبهام وعدم التعيين والمبالغة في التعظيم والله يقسم بالسماء؛ والقسم هو تعظيم للمقسم به لذلك فهذا السياق تناسبه "ما" دون تغيير لأصلها ولا تناسبه "من" والنص التالي يوضح ذلك، يقول أبو القاسم: «والسماء وما بناها»؛ لأن القسم تعظيم للمقسم به، واستحقاقه للتعظيم من حيث بنى وأظهر هذا الخلق العظيم الذي هو السماء، ومن حيث سواها بقدرته وزينها بحكمته. فاستحق التعظيم وثبت له القدرة، كائنا ما كان هذا المعظم فلو قال: "من بناها" لم يكن في اللفظ دليل على استحقاقه للقسم به، من حيث اقتدر على بنائها، ولكان المعنى مقصورا

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 140.

على ذاته ونفسه دون الإيماء إلى أفعاله الدالة على عظمته المنبئة عن حكمتها، المفصحة لاستحقاقه التعظيم من خليقته»⁽¹⁾.

إن هذا النص يؤازر التأويل السابق للشاهد، فإن "ما" تفيد المعنى المقصود وهو استحقاقه عز وجل للتعظيم؛ لأن قدرته أظهرت هذا الخلق العظيم، ولم تكن "من" لتعطي هذا المعنى، لذلك تم العدول عنها و"ما" بناء على ما سبق ذكره على أصلها الأول وهو المبالغة في التعظيم، فهذه هي القرينة التي جعلت "ما" تكون في هذا الموضع.

والقرينة كما في الاصطلاح: «هي أمر يشير إلى المطلوب»⁽²⁾

فهي بمثابة إشارة قوية تعين القارئ للوصول إلى المعنى المراد والتأويل القريب.⁽³⁾

وعليه فحينما تغيب القرينة اللفظية المقالية، يفسح مجال التأويل للقرينة الحالية المقامية كما في الشاهد القرآني المدروس.

لا يمكننا في هذا المقام إلا أن نسلم لما يقوله أبو القاسم السهيلي بعد أن فهمنا كلامه وعرفنا ما يقوله.

أما قوله عز وجل: "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي"⁽⁴⁾ "فما" في هذا الشاهد على أصلها من الإبهام والمبالغة في التعظيم حسب أبي القاسم السهيلي، فالله عز وجل: لم يقل: ل"من" خلقت، وقد خلق آدم وهو يعقل، فما الحكمة وراء "ما" في هذا الموضع؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 141.

² - الجرجاني، التعريفات، 172.

³ - والقرينة قد تكون الحالية أو معنوية، كما في هذا الشاهد القرآني؛ لأن المعنى المقصود هو أن الله عز وجل يستحق التعظيم، ويمكن التمييز بين القرينة الحالية والقرينة اللفظية من خلال ما ذكره الجرجاني: «القرينة إما الحالية أو معنوية أو لفظية، نحو: "ضرب موسى عيسى وضرب من في الدار من على السطح"، فإن الإعراب والقرينة منتف فيه، بخلاف "ضربت موسى حبلى" وأكل موسى الكمثرى. فإن في الأول قرينة لفظية، وفي الثانية قرينة الحالية» الجرجاني، التعريفات، 172. يبدو من خلال ما سبق أن هناك مستويين للقرينة، المستوى الأول هو القرينة اللفظية مثل تاء التأنيث في الفعل ضربت موسى حبلى، والمستوى الثاني هو القرينة الحالية مثل أكل موسى الكمثرى، لأن الكمثرى مفعول به.

⁴ - ص / 75.

يجيب أبو القاسم السهيلي عن ذلك بقوله: «لأن السجود لم يجب له من حيث كان يعقل، ولا من حيث كان لا يعقل، ولكن من حيث أمروا بالسجود له، فكأننا ما كان ذلك المخلوق، فقد وجب عليهم ما أمروا به. فمن هاهنا حسنت "ما" في هذا الموضع، لا من جهة التعظيم له، ولكن من جهة ما يقتضيه الأمر من السجود له، فكأننا من كان»⁽¹⁾.

إن الأمر بالسجود لآدم ليس لسبب كونه يعقل؛ لذلك لم يأت بـ "من" في هذا الموضع؛ وإنما التأويل الذي يقترحه أبو القاسم، هو أن الأمر بالسجود وجب عليهم بصرف النظر إذا كان يعقل أو لا يعقل؛ وإنما الأمر بالسجود لهذا المخلوق كأننا ما كان، لكيلا يتوهم أن الأمر بالسجود مرتبط بكون هذا المخلوق عاقلاً. فيذهب الوهم إلى أن علة الأمر بالسجود هو كونه يعقل، وهذا ما جعل "ما" في هذا الموضع أحسن من "من". ولا يكتفي أبو القاسم السهيلي بهذا، وإنما يذكر في موضع آخر أموراً جلية تتعلق بالشاهد، إذ يقول: «فهذا كلام ورد في معرض التوبيخ والتبكيث للعين على امتناعه من السجود، ولم يستحق هذا التبكيث والتوبيخ من حيث كان السجود لما يعقل، ولكن لعل أخرى وهي المعصية والتكبر على ما لم يخلقه، إذ لا ينبغي التكبر لمخلوق على مخلوق مثله، وإنما التكبر للخالق وحده، فكأنه يقول له -سبحانه- لم عصيتني وتكبرت على ما لم تخلقه وخلقته أنا، وشرفته وأمرتك بالسجود له؟ فهذا موضع "ما"، لأن معناها أبلغ ولفظها أعم [...]، فلو قال: ما منعك أن تسجد لمن خلقت؟ لكان استفهاماً مجرداً من توبيخ وتبكيث، ولتوهم أنه وجب السجود له من حيث كان يعقل، أو لعل موجودة في ذاته وعينه، وليس الأمر كذلك، فلا معنى لتعيينه بالذكر، وترك الإبهام في اللفظ»⁽²⁾.

يعبر أبو القاسم السهيلي بطريقة مباشرة صريحة بأن هذا موضع "ما" في هذا الشاهد، وليس موضع "من"، لفظه لا يقتضي التعيين أو التخصيص ولكن يقتضي الإبهام والتعميم، لأن علة الأمر بالسجود ليس هو العقل الذي وهبه الله لآدم، وإنما العلة هي الامتناع عن السجود ومعصية الله عز وجل والتكبر على مخلوق مثله، فلو كانت "من" في هذا الموضع: "ما منعك أن تسجد لمن خلقت؟" لترتب عن ذلك أمران اثنان هما:

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2/ 164-165.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 141.

-خلو الشاهد من التوبيخ والتبكيث وهو معنى يفيد الاستفهام مع "ما" ولا يفيد مع "من".

-توهم أن الأمر بالسجود لآدم مرده إلى علة موجودة في ذاته كالعقل مثلا.
وتأسيسا على ما سبق؛ فإن هذا موضع "ما" وهي على معناها الأصلي وهو الإبهام.

إلا أن أبا القاسم السهيلي ينظر ويؤول، ويمحص الصواب من الغلط في أقوال النحاة. كما يبين مواطن الخلل والخطأ في أقوال النحويين في الكثير من المسائل النحوية؛ كما يفعل مع صاحب الجمل، فإنه يعمل على تدقيق الكلام، بالرغم من أنه ينطلق منه كمنطلق للتأويل النحوي الدلالي، بالرغم من أن السهيلي رتب نتائج الفكر على أبواب كتاب الجمل، كما صرح بذلك في مقدمة الكتاب إذ يقول: «ومقصدا أن نرتبها على أبواب كتاب الجمل لميل قلوب الناس إليه، وقصرهم الهم عليه».(1)

فيقول: «فإذا تأملت ما ذكرناه ونظرت في آخر الفصل ما ذكره من "ما" الواقعة على المصدر، استبان لك جهالة القائلين من النحويين أن "ما" مع الفعل بتأويل المصدر، وأن المعنى: والسماء وبنيانها، فلا لصناعة النحو وفقوا، ولا لفهم التأويل رزقوا، وأكثروا الحز وأخطأوا المفصل وما طبقوا».(2)

فهو يرد قول بعض النحويين القائل بأن "ما مع الفعل" في تأويل المصدر ويعتبر ذلك جهلا منهم، لأنهم لم يفهموا المعنى المقصود في رزقوا بالتأويل المناسب، كما أنهم لا يتفوقوا أيضا إلى صناعة النحو، لذلك فقولهم مردود عليهم خصوصا بعد بيان سبيل المعنى المقصود ووضوح الطريق لفهم طبيعة "ما".

6-2-4 "ما" تفيد الإبهام

"ما" على بابها من الإبهام في قوله عز وجل: "ولا أنتم عابدون ما أعبد"(3).

1- السهيلي، نتائج الفكر، ص: 27.

2- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 141.

3- الكافرون / 3.

يقول أبو القاسم السهيلي: «وقوله: "ولا أنتم عابدون ما أعبد"⁽¹⁾ اقتضاها الإبهام، وتعظيم المعبود مع أن الحس منهم مانع لهم أن يعبدوا معبوده كائنًا ما كان، فحسنت "ما" في هذا الموضع لهذه الوجوه فبهذه القرائن يحسن وقوع ما على أولى العلم». ⁽²⁾

يجزم أبو القاسم السهيلي أن "ما" حسنت في هذا الشاهد القرآني، للاعتبارات التالية:

-تعظيم المعبود على الإطلاق، لأنهم لم يعبدوا الله للجهل به، فافتضى السياق الإبهام، فهم امتنعوا عن عبادة الله ليس لذاته وإنما عنادهم منعهم من عبادة معبوده صلى الله عليه وسلم كائنًا ما كائنًا، وعليه "فما" على بابها من الإبهام والمبالغة في التعظيم.

-استمتاعهم بمخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم وكراهيتهم لاتباع صلى الله عليه وسلم، إذ يقول أبو القاسم السهيلي حسب هذا الاعتبار: «وجه آخر يطرد، وهو أنهم كانوا يشتهون مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حسداً له، وأنفة من اتباعه فهم لا يعبدون معبوده لا كراهية لذات المعبود، ولكن كراهية لاتباع محمد صلى الله عليه وسلم، وشهوتهم لمخالفته في العبادة، كائنًا ما كان معبوده وإن لم يكن معبوده إلا الحق سبحانه وتعالى، فعلى هذا لا يصح في النظم البديع والمعنى النبوي الرفيع، إلا "ما" لإبهامها ومطابقتها الغرض الذي تضمنته الآية». ⁽³⁾

لقد استطاع أبو القاسم أن يستبين المعنى الصحيح الرفيع الذي تفيد "ما" في سياق هذه الآية والذي ينسجم مع طبيعتها الدلالية وهي الإبهام، فهذه قرينة استوحاها من سياق الآية. وتتحدد في أن المشركين كانوا يظنون أنهم يعبدون الله، لذلك امتنعوا عن عبادة معبوده صلى الله عليه وسلم، وليس ذلك نابع من كراهيتهم لذاته سبحانه وتعالى؛ ولكن كراهية لموافقة واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، وعليه فـ "ما" على أصلها وبابها من الإبهام ولا تصح إلا "هي" عكس ما قد يتبادر إلى الفهم، أن هذا السياق هو سياق "من"، فهذا أمر غير صحيح بناء على ما تقدم من القرائن والوجوه السابقة.

¹ - الكافرون / 3.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2 / 165.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 142.

وإذا كان السهيلي فصل القول، وقدم تأويلاً نحويًا دلاليًا لـ "ما" المصدرية، وقدم شواهد قرآنية عديدة لذلك، فكيف يأول ابن عصفور قوله تعالى: {ولا أنتم عابدون ما أعبد⁽¹⁾}؟ والشواهد القرآنية المتضمنة لـ "ما"؟

يقول ابن عصفور بهذا الصدد: «فقال: الذي يعبد النبي صلى الله عليه وسلم، إنما هو الله سبحانه وتعالى، وهو من أولى العلم. وهذا كله لا حجة فيه ولا احتمال أن تكون ما مصدرية في قوله: {والسما والبناء والأرض وما طحاها، ونفس وما سواها⁽²⁾}، كأنه قال: وبنائها وطحوها وتسويتها، فإن قيل: إن حمل هذه الآيات على ما ذكرت لا يجوز، لأن طحى وبنى وسوى مضمرة فاعلها، وليس للضمير ما يعود عليه إلا ما، وإذا كانت كذلك تبين أنها ليست بمصدرية؛ لأن المصدرية حرف، والضمير إنما يعود على الاسم، فالجواب: إن الضمير يعود على اسم الله تعالى، وإن لم يتقدم ذكره؛ لأنه قد علم أن طاحي الأرض، وبناني السماء، ومسوي النفس، إنما هو الله، فيكون من قبيل الضمير الذي يفسره ما يفهم من سياق الكلام، وكذلك أيضا "ما" من قوله: {ولا أنتم عابدون ما أعبد⁽³⁾} أي عبادتي».

يقوم التأويل الدلالي النحوي عند ابن عصفور على رفض ما قاله صاحب الجمل على اعتبار "ما" وفعلها، في تأويل المصدر، فتأويله يقوم على الاحتمال، والاحتمال هو المعاني الممكنة إلا أن ابن عصفور يعتبر هذا الاحتمال لا حجة فيه؛ لأن "ما" ليست مصدرية، والشاهد القرآني يتضمن ضميرا، ومن المعلوم أن الضمير يعود على الاسم وليس الحرف، بناء على هذا التحليل النحوي لما قاله صاحب الجمل، فإن ابن عصفور يقترح تأويلاً جديداً يقوم على مبدأ الانسجام على مستوى المبادئ النحوية، حيث جعل الضمير يعود على اسم الله تعالى، بالرغم من عدم تقدم ذكره؛ لأن الضمير يعود على متقدم في الذكر؛ فجعله من قبيل الضمير الذي يفسره ما يفهم من سياق الكلام، وسياق الكلام يؤكد أن طاحي الأرض هو الله عز وجل.

¹ - الكافرون، الآية: 3.

² - الشمس، الآيات: 5-6-7.

³ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 173/1-174.

وخلاصة الأمر في "ما" كما يذكر ذلك ابن عصفور حيث يقول: «زعم بعض النحويين أنها تقع على أحاد من يعقل من المذكرين والمؤنثات، واستدل على ذلك بهذا الشاهد القرآني {والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها}، فقال: الذي طحا الأرض وبنى السماء وسوى النفس هو الله تعالى»⁽¹⁾.

إن كلمة "أحاد" أساسية في هذا النص؛ لأن "ما" على بعض من يعقل، أي تقع على عدد قليل مما يعقل من المذكرين والمؤنثات، بينما الأصل فيها أن تقع على ما لا يعقل، فما هو تأويل السيد البطليوسي لـ "ما"؟.

أما السيد البطليوسي فإنه يستحضر شاهدا قرآنيا آخر، حينما يناقش مسألة "ما" وعلاقتها بما يعقل، حيث يقول: «"ما" تقع على ما لا يعقل وما يعقل، مثل قوله تعالى: {فانكحوا ما طاب لكم من النساء}⁽²⁾، أي انكحوا هذا النوع، وتقع لصفات من يعقل»⁽³⁾.

يمكن القول إن السيد البطليوسي يساوي في "ما" بين ما يعقل وما لا يعقل، إلا أنه يعطي الأسبقية لدلالاتها على غير العاقل، وهذا ما جعله يؤول الشاهد القرآني بكلمة النوع التي تدل على ما لا يعقل، وما يعقل، حيث إن كلمة النوع في حد ذاتها لا تميز العاقل من غير العاقل، فالنوع قد يقصد به ما لا يعقل وقد يقصد به ما يعقل. والشاهد نفسه قد تناوله ابن عصفور الإشبيلي في كتابه المقرب، إذ يقول: «فأما "ما"، فإنها تقع على ما لا يعقل، ووقوعها على ما لا يعقل هو الكثير، وعلى أنواع من يعقل من المذكرين والمؤنثات، ومن وقوعها على أنواع من يعقل، قوله تعالى: {فانكحوا ما طاب لكم من النساء}، أي من أنواع النساء»⁽⁴⁾.

إن تأويل "ما" بأنواع النساء يجعلها لا تصل إلى منزلة "من" التي تدل على من يعقل، إذن فالغالب الكثير على "ما" هو ما لا يعقل وليس معناه أنها تدل دلالة قطعية نهائية على ما لا يعقل. وإنما الغالب عليها فقط.

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 1/174.

² - النساء، الآية: 3.

³ - ابن السيد البطليوسي، إصلاح الخلل الواقع في كتاب الجمل، ص: 66.

⁴ - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب، ص: 87.

ويتناول ابن عصفور الشاهد القرآني بنوع من التفصيل في التأويل، حيث يقول: «وقوع ما على أنواع من يعقل: أي من أنواع النساء، أي انكحوا الأبكار والثيبات، أو الصغار أو الكبار أو الحرائر أو الإيماء»⁽¹⁾.

يقدم هذا النص تفصيلاً لأنواع النساء التي تحتملها "ما" في الشاهد القرآني، فـ "ما" أكدت النوع المختلف المتعدد عكس "من".

تشكل "ما" إذن بؤرة تأويلية غنية حمالة أوجه دلالية متعددة ؛ إذ بمجرد ما يتغير وجهها التركيبي يتغير وجهها التأويلي؛ لذلك قد تخرج من الخبر إلى الشرط؛

6-2-5 "ما" وإن كانت خبرية تعطي معنى الشرط

قبل الحديث عن معنى الشرط الذي تفيد "ما" في سياق قوله تعالى: "ولا أنا عابد ما عبدتم"⁽²⁾ وقوله تعالى: "ولا أنتم عابدون ما أعبد"⁽³⁾ وليس المقصود بذلك الشرط المحض؛ وإنما فيها رائحة الشرط، أو طرف من معناه، لا بد من الانتباه إلى بنية الفعل في الآيتين معاً، فإننا نلاحظ أنه في الآية الأولى ورد لفظ الفعل على بنية الماضي وذلك عندما أخبر عنهم فقال ما عبدتم، بينما ورد لفظ الفعل على بنية المستقبل حين أخبر عن نفسه فقال: "ما أعبد" ولم يقل: ما عبدت. فلماذا هذا التغير في بنية الفعل؟ وما الحكمة وراء ذلك؟ وكيف أن "ما" تعطي معنى الشرط، وإن كانت خبرية؟

يقول أبو القاسم السهيلي: «قلنا»: في ذلك إشارة وإيماء إلى عصمة الله - عز وجل - له في الزيف والتبديل والانحراف عن عبادة مولاه، وأن معبوده واحد في الحال وفي المآل، وهو له بخلاف الكافرين، فإنهم يعبدون أهواءهم، ويتبعون شهواتهم في الدين وأغراضهم، فهم معرضون لأنهم يعبدون اليوم إلهاً، وغداً آخر، فلذلك قال: "لا أعبد ما تعبدون" يعني الآن [...] ثم قال: "ولا أنا عابد ما عبدتم" يعني المستقبل»⁽⁴⁾.

يعرض أبو القاسم السهيلي تأويلاً نحويًا دلاليًا مقبولا للآيتين معاً، ينطلق فيه من أسس نحوية، حيث إنه يبين كيف أن لفظ الفعل على بنية المستقبل يؤكد أن الرسول صلى

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، 1/173.

² - الكافرون / 4.

³ - الكافرون / 5.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص ص: 142-143.

الله عليه وسلم ثابت على عبادة الله في جميع الأحوال، وجميع الأزمنة: في الماضي والحاضر والمستقبل؛

فهو لا يتحول عن عبادة ربه أبداً وذلك من خلال عصمة الله لنبيه من الزيغ والضلال، على عكس الكافرين الذين أخبر عنهم بلفظ الماضي، لأنهم لا يثبتون على عبادة إله واحد، فهم يعبدون اليوم إلهاً، وغداً يعبدون إلهاً آخر، وهذا يذكرنا بما سبق أن ورد عنهم بخصوص ذلك الاتفاق الذي اقترحوه على الرسول صلى الله عليه وسلم بأنهم يعبدون إله محمد سنة، ثم يعبدون أصنامهم سنة أخرى، وطلبوا من محمد صلى الله عليه وسلم نفس الشيء، فهذا يؤكد الانحراف والجهل والضلال وعدم الثبات، لذلك كان هذا المعنى مناسباً للفظ الفعل على بنية الماضي.

وبعد أن تبينت الحكمة من اختلاف لفظ الفعل بين الآيتين، نتحول الآن للحديث عن رائحة الشرط التي تفيدها "ما" في سياق الآيتين معاً، وفي هذا السياق يقول أبو القاسم السهيلي: «والنكته في ذلك أن "ما" لما فيها من الإبهام وإن كانت خبرية- تعطي معنى الشرط، فكأنه قال: مهما عبدتم شيئاً، فإني لا أعبد، والشرط يحول المستقبل إلى لفظ الماضي، تقول: "إذا قام زيد غداً فعلت كذا وإن خرج زيد غداً خرجت، فما: فيها رائحة الشرط من أجل إبهامها. فلذلك جاء الفعل بعدها بلفظ الماضي، ولا يدخل الشرط على فعل الحال، ولذلك قال في أول السورة: ما تعبدون، لأنه حال؛ لأن رائحة الشرط معدومة فيها مع الحال».⁽¹⁾

لابد من التمييز أولاً بين الشرط المحض الخالص، وبين رائحة الشرط فالأمر مختلف، وعليه فـ "ما" ليست شرطاً خالصاً؛ وإنما فيه طرف من معنى الشرط، وقد أتتها رائحة الشرط من الإبهام الذي فيها، إذا كان الشرط يحول المستقبل إلى لفظ الماضي، وهذا ما يفسر مجيء لفظ الماضي بعدها. فإن الشرط أيضاً لا يرد على فعل الحال ولا ترد عليه رائحته أيضاً. فهي غير موجودة فيه بشكل مطلق، كما أن رائحة الشرط غير موجودة أيضاً في قوله سبحانه وتعالى: "ولا أنتم عابدون ما أعبد". لأنه كما سبقت الإشارة إلى ذلك أن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم من المستحيل أن يتحول عن عبادة ربه عز وجل لأنه معصوم، ويمكن تلخيص من هذا المعنى خلال قول أبي القاسم السهيلي

¹- أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2 / 165.

التالي: «وَأَدْخَلَ فِيهَا مَعْنَى الشَّرْطِ، وَلِذَلِكَ وَقَعَ بَعْدَهَا الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْمَاضِي، وَهُوَ مُسْتَقْبَلٌ فِي الْمَعْنَى، كَمَا يَكُونُ ذَلِكَ بَعْدَ حُرُوفِ الشَّرْطِ، كَأَنَّهُ يَقُولُ: "مَهْمَا عَبْدْتُمْ شَيْئًا فَلَا أُعْبِدُهُ".⁽¹⁾ إنه يصح تقدير مهما في هذا السياق، ولكن مهما عبدوا شيئاً فالرسول صلى الله عليه وسلم لا يعبدُه لا اليوم ولا غداً، وبما أن الرسول ثابت على عبادة ربه دون أن يتحول عن ذلك فلا مدخل للشرط في حقه.

بالإضافة إلى ما سبق اختلفت أقوال النحويين والمفسرين حول "ما" في قوله عز وجل: "وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ" [آل عمران/81]، فكيف تتحدد أقوالهم، وبالتحديد قول إسحاق، ثم قول الخليل وسيبويه؟ وماذا أضاف دخول اللام على "ما" في هذا الشاهد؟ وبماذا يمكن تفسير هذا الاختلاف؟ قول كاتب السيرة: "ابن إسحاق"، يقول أبو القاسم السهيلي: «وذكر ابن إسحاق قول الله سبحانه: "وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ" [آل عمران/ 81]. و"ما" في هذه الآية: اسم مبتدأ بمعنى: الذي، والتقدير: الذي آتيناكم من كتاب وحكمة، ولا يصح أن تكون في موضع نصب على إضمار فعل، كما ينتصب ما يشتغل عنه الفعل بضميره، لأن ما بعد اللام الثانية لا يجوز أن يعمل فيما قبلها، وما لا يجوز أن يعمل فيه ما قبله، فلا يجوز أنه يكون تفسيراً لما يعمل فيه»⁽²⁾.

لقد بدأ أبو القاسم بذكر قول ابن إسحاق في قوله سبحانه وتعالى، حيث بين أن "ما" بمعنى الذي في هذه الآية، وبناء على ذلك يمكن تقديم الكلام بما يلي: للذي آتيناكم من كتاب وحكمة، وأسس أبو القاسم تأويله النحوي الدلالي "لما" في هذه الآية، على مفهوم العمل الذي يتأسس بدوره في هذا السياق على مفهوم الموضع، الذي يحيل على ما قبل وما بعد، وما يجوز وما لا يجوز، "فما" لا يصح ألا تكون في موضع نصب على إضمار فعل لأن ما بعد اللام لا يجوز أن يعمل فيما قبلها، لأن اللام بمثابة حاجز بين العامل والمعمول، ومن بين مبادئ العاملية وقواعدها: ألا يفصل بين العامل والمعمول، وبما أن العمل لا يجوز في هذا الموضع فلا يجوز أن يكون تفسيراً لما يعمل فيه.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 143.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 435/1.

بعد أن ذكر قول ابن إسحاق وبين ما يصح وما لا يصح من الإعراب في الشاهد القرآني، تحول أبو القاسم السهيلي لذكر قول أهل الاختصاص مستحضرا رأي المؤسسين الأوائل للنحو العربي وهما الخليل وسيبويه، مبتدئا بقول سيبويه، بحيث يقول (1): "وسألته أي الخليل عن قوله عز وجل: "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه" فقال: ما ههنا بمنزلة الذي ودخلتها اللام كما دخلت على إن حين قلت: والله لئن فعلت لأفعلن، واللام التي في ما كهذه التي في إن واللام التي في الفعل كهذه التي في الفعل هناك... اللامان في قوله عز وجل: لام للأولى واخرى للجواب"

لقد استطاع أبو القاسم أن يأخذ موقفا وسطا بينهما، فجمع بين قوليهما. أما قول الخليل في "ما" فهو لا يجعلها بمنزلة "إن"، وإنما يجعلها بمنزلة الذي بمعنى أنها اسم وليس حرفا، أما بخصوص موقف الجمع الذي ذكر أبو القاسم فهو: «ويمكن الجمع بين قوليهما على هذا، فتكون اسما، وتكون شرطا، ويحتمل أيضا أن تكون على قول الخليل؛ خبرية في موضع رفع بالابتداء، ويكون الخبر: لتؤمنن به ولتنصرنه، وإن كان الضميران عائدين على الرسول، لا على الذين» (2)

لقد قدم أبو القاسم تأويلا ثالثا للشاهد القرآني، يتأسس على الاحتمال، والتأويل هو ترجيح أحد الاحتمالات من المعاني، كما أن النحو يتأسس أيضا على الاحتمال والتأويل، ففي كل محور ومبحث من مباحث هذا البحث إلا ونجد مظهرا من مظاهر التأويل الدلالي النحوي بتمظهرات مختلفة تختلف باختلاف الشواهد القرآنية، وباختلاف السياقات، وباختلاف الأقوال النحوية أيضا.

إن التأويل النحوي الدلالي الذي يقدمه أبو القاسم السهيلي للشاهد القرآني أن "ما" خبرية في موضع رفع بالابتداء والخبر ما بعد اللام الثانية، ومن الواضح أن الضميرين عائدان على الرسول صلى الله عليه وسلم، وحجة أبي القاسم في هذا التأويل هي حجة

¹- سيبويه، الكتاب، 108، 107، 3

²- أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 435/1 - 436.

معنوية دقيقة، وتتمثل في ارتباط الكلام بعضه ببعض، فهذا الارتباط والتشبيث الحاصل بين أجزاء الكلام هو الآلية التأويلية الدلالية الذي يعتمد عليها أبو القاسم، لذلك تم الاستغناء عن الضمير العائد على الرسول عن ضمير يعود على المبتدأ.

وإذا كان أبو القاسم السهيلي يحسن التدبر في أقوال السابقين، ولا يبقى متوقفا عند ظاهر الكلام فقط، وإنما يتعمق في آرائهم بغية الوصول إلى التأويل الأصح والأنسب الذي يقبل به العقل ويدعمه النقل أيضا، وفي هذا الإطار يقول: «وقد لاح لي بعد نظري في الكتاب أن الذي قاله الخليل وقول سيبويه قول واحد، غير أنه قال: ودخول اللام على ما، كدخولها على إن، يعني في الجزاء، ولم يرد أن يعمل "ما" جزاء، وإنما تكلم على اللام خاصة والله أعلم»⁽¹⁾.

توصل أبو القاسم في نهاية المطاف، بأنه لا اختلاف بين قولي الخليل وسيبويه وهذا أمر طبيعي لا غرابة فيه؛ لأن الخليل هو شيخ سيبويه وأخذ النحو عنه، كما أن الاختلاف بينهما في بعض جزئيات النحو فقط، فسيبويه حينما جعل "ما" شرطية قصد بذلك دخول اللام عليها كدخولها "إن" في الجزاء ولم يقصد بذلك أن يجعل "ما" تعمل جزاء، وإنما حديثه كان حول اللام فقط.

إن "ما" قد تخرج عن كل ما سبق و تتشاكل تأويليا مع "من" لأنهما يعودان إلى أصل دلالي واحد هو الدلالة على الإبهام.

6-2-6 "من" بمعنى "الذي"

إن المسألة النحوية الدلالية التي تتضمنها هذه الآية، هي تقريبا تماثل "ما" في سورة الكافرون السابقة. وبالتحديد فيما يتعلق بـ "من" التي هي بمعنى الذي، أي تأخذ معناها وأحكامها. ومن بين أحكامها أن يأتي الماضي بعدها، لذلك جاء بلفظ "كان" بالرغم من أن أبا القاسم السهيلي يصرح ويقول: «اضطربوا في إعرابها وتقديرها لما كانت من بمعنى الذي، وجاء بكان على لفظ الماضي، وفهمها الزجاج فأشار إلى أن "من" فيها

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 436/1.

طرف من معنى الشرط، ولذلك جاءت كان بلفظ الماضي بعده. فصار معنى الكلام من يكون صبيًا، فكيف يكلم؟ لما أشارت إلى الصبي: أن كلموه»⁽¹⁾.

أول ما يشير إليه أبو القاسم هو اضطراب النحاة في إعراب هذه الآية وعدم توافق واتفاق النحويين على إعراب واحد بخصوصها، كما يشير إشارة ضمنية إلى أن الإعراب هو التقدير لذلك قال: "إعرابها وتقديرها"، والتقدير هو ضرب من التأويل، والتأويل هو جوهر هذا البحث ومادته⁽²⁾.

إن تقدير "من" في الآية بمعنى الذي، ثم يأتي أبو القاسم السهيلي بقول الزجاج وبما فهمه من الآية فهو يقول بأن "من" هي الأخرى فيها رائحة الشرط؛ لذلك أتى بقوله لأنه يوافق قول أبي القاسم أيضا، ويفسر سبب مجيء لفظ الفعل على بنية الماضي بعد "من". فهو مسوغ مقبول، في أن "من" فيها طرف من الشرط لذلك ورد الفعل بعدها على بنية الماضي.

إذ يقول أبو القاسم السهيلي في سياق آخر: «... وقع بعدها الفعل بلفظ الماضي، وقد عمل فيها الفعل وليس جواب، لقربها من الشرطية في المعنى، لأن معنى الكلام: "من كان في المهد صبيًا" فكيف نكلمه؟" فجاءت "كان" بلفظ الماضي، والمراد بها الاستقبال لما فيها من معنى الشرط، وهذا كله معنى قول الزجاج وغيره»⁽³⁾.

"فمن" في هذه الآية قريبة من الشرطية؛ لذلك ورد الفعل بلفظ الماضي، الذي يراد به الاستقبال حسب قول الزجاج وبذلك تكون الدلالة النحوية التأويلية لـ "من" قريبة من "ما" لاشتراكهما في الإبهام، وفي إحالتهما معا على معنى الشرط وطرف منه؛ لأن ذلك هو المقصود المعاني وليس المقصود الألفاظ؛

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2 / 166.

² - فالتقدير حسب كشف اصطلاحات الفنون والعلوم هو: «عند النحاة يستعمل في الحذف، وقد يقال في الفرق بينه وبين الحذف أن المقدر ما بقي أثره في اللفظ والمحذوف بخلافه. وفي الفوائد الضيائية: التقدير عبارة عن حذف الشيء عن اللفظ وإيقائه في النية». الكشف، 497/1. إن هذا التعريف يبين التعالق الموجود بين الحذف والتقدير، فنحتاج إلى التقدير في حالة وجود الحذف بالرغم من وجود اختلاف دقيق بين الحذف والتقدير وهو: أن المقدر يبقى أثره في اللفظ بخلاف الحذف الذي لا يبقى أثره في اللفظ وإنما يبقى من خلال المعنى والدليل.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 143.

لذلك تشكل "ما" بؤرة تأويلية نشيطة تتعدد تأويلاتها بتعدد أطرها التركيبية الدلالية؛ مما يشرع الباب لتأويل جديد تنبئ عنه "ما" كل ما تغيرت أطرها السابقة؛ فما علاقة "ما" بـ"الذي"؟

6-2-7 ما المصدرية والذي

سبقت الإشارة إلى أن "ما" اسم مبهم يقع على أجناس تتعدد أنواعه، فتتعدد بذلك المعاني حسب مقصود الكلام، وبذلك تكون مجالا خصبا للتأويل بناء على مكونات النحو والدلالة، ولكن المجال ليس مفتوحا لجميع التأويلات، وإنما المجال محدد في التأويل المناسب الذي ينطلق من مسوغات مقبولة يرححها الفهم والمعنى، والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق: ما المقصود "بما" المصدرية؟ وهل هي نفسها "ما" الأولى التي سبق الحديث عنها أم أن الأمر مختلف؟ وما هو التأويل الدلالي النحوي في قوله عز وجل: "قاصدع بما تؤمر"⁽¹⁾؟

يقول أبو القاسم السهيلي في معرض حديثه عن "ما" المصدرية: «والمعنى: اصدع بالذي تؤمر به، ولكنه لما عدى الفعل إلى الهاء حسن حذفها، وكان الحذف ههنا أحسن من ذكرها؛ لأن ما فيها من الإبهام أكثر مما تقتضيه الذي، وقولهم: "ما" مع الفعل بتأويل المصدر راجع إلى معنى الذي إذا تأملته، وذلك أن الذي تصلح في كل موضع تصلح فيه ما التي يسمونها المصدرية».⁽²⁾

يقصد "بما" المصدرية، "ما" التي تقع على المصدر، ومن المعلوم أن المصدر متنوع ومتعدد، وبذلك تكون "ما" هذه قد حافظت على معناها وحكمها والمتمثل في وقوعها على جنس متعدد الأنواع، وفي إفادتها للإبهام.

علينا أن نتأمل قول أبي القاسم السهيلي، وأن نحسن تدبره لفهم مراده و تأويله "لما" المصدرية، إنه يجعل "ما" بمعنى "الذي" في هذا السياق، وهي بذلك تأخذ معناها من جهة، وإن كانت درجة الإبهام متفاوتة بينها، فالإبهام يصل أقصى درجاته مع "ما"، والأمر ليس كذلك مع "الذي"، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهي تأخذ حكمها في وقوعها على

¹ - الحجر / 94.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1 / 480.

جميع الأجناس، يعتبر مفهوم الأجناس كلمة مفتاح أساسية في تأويل السهيلي، ويقصد بالجنس كما في التعريفات: «اسم دال على كثيرين مختلفين بأنواع»⁽¹⁾

فالكثر والاختلاف والتنوع هي محددات الجنس، وهذه المعاني المتعددة تتلاءم مع "ما" المصدرية، خصوصا إذا علمنا أن الجنس كثير منه الجسم والنوع والفصل.⁽²⁾

فتتعدد بذلك المعاني بتعدد الأجناس، ثم ينتقل بعد ذلك ليفاضل ويوازن بين الحذف والذكر، فيجزم أن الحذف؛ أي حذف "الهاء" أحسن من ذكرها ويفسر ذلك الحسن بالعودة إلى المعنى الأصلي الذي تفيد "ما"، وهو الإبهام الذي تقتضيه، ثم ينتقل إلى قول النحويين الذي يقول بأن "ما" مع الفعل بتأويل المصدر، فهي بمنزلة "أن" والفعل التي تكون في تأويل المصدر، ومرد ذلك إلى المعنى، وبالتحديد المعنى الذي تفيد "الذي" ودليلهم على ذلك هو أن الموضع الذي تصلح فيه "الذي"، تصلح فيه أيضا "ما" المصدرية بناء على ما تقدم.

ويقول أبو القاسم السهيلي في سياق آخر: «وظن بعض النحويين أن التي يعني بها المصدر ليست بما الأولى، وإنما هي بمنزلة "أن" مع الفعل، بتأويل المصدر، وليس كما ظنوه، ألا ترى أنك لا تقول: يعجبني ما تجلس»، كما تقول: "يعجبني أن تجلس وأن تخرج وأن تقعد، ولا تقول في هذا كله "ما"، والأصل في هذا الفصل أن "ما" لما كانت اسما مبهما، لم يصح وقوعها إلا على جنس يختلف أنواعه. فإن كان المصدر مختلف الأنواع جاز أن تقع عليه ويعبر بها عنه، كقولك: يعجبني ما صنعت، وما عملت، وما فعلت».⁽³⁾

1- السيد الجرجاني، التعريفات، 84.

²- أبو البقاء الكفوي، الكليات، 282. الجدير بالذكر أن صاحب الكليات وضع تحديدا خاصا بالجنس عند النحويين حيث قال: «والجنس عند النحويين هو اللفظ العام، فكل لفظ عم شيئين فصاعدا فهو جنس لم تحته، سواء اختلف نوعه أو لم يختلف. وعند آخرين: لا يكون جنسا حتى يختلف بالنوع نحو: الحيوان، فإنه جنس للإنسان والفرس والطائر ونحو ذلك، فالعام جنس وما تحته نوع، وقد يكون جنسا لأنواع، ونوعا لجنس كالحيوان، فإنه نوع بالنسبة إلى الجسم، وجنس بالنسبة إلى الإنسان والفرس». يتضح أن الجنس تختلف أنواعه، وهذا الاختلاف هو الذي جعل "ما" في هذا الشاهد القرآني

³- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 144.

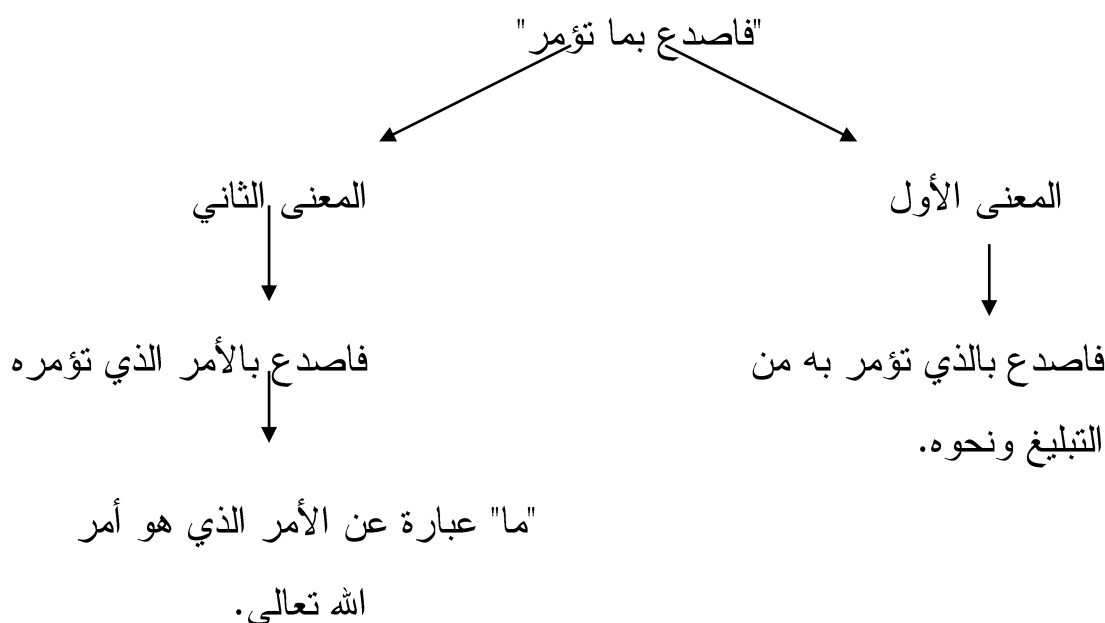
إن أبا القاسم السهيلي يشكك في قول بعض النحويين بخصوص ما قالوه عن "ما" المصدرية التي يجعلونها مخالفة لـ "ما" السابقة؛ أي الموصولة التي تفيد الإبهام، ثم يصح قولهم ويأتي بالأمثلة التوضيحية التي غايتها من ورائها تصحيح قولهم، فإن المواضع التي صلحت فيه "ما" لم تصلح فيه "أن"، ويعود السبب في ذلك إلى أن ما تقع على مختلف الأجناس لكي تحقق الإبهام، وبناء على ذلك، فإن كان المصدر متعدد الأنواع ومتعدد المعاني يجوز أن تقع "ما" المصدرية عليه.

فإذا كان هذا كل ما يتعلق "بما المصدرية" حسب ما ورد في متن أبي القاسم السهيلي، فما هو التأويل النحوي الدلالي الذي يستنبطه من قوله تعالى: "فاصدع بما تؤمر" (1) ؟

يجيب أبو القاسم السهيلي عن ذلك بقوله: «فقول الله عز وجل إذا: "فاصدع بما تؤمر" إما أن يكون معناه: بالذي تؤمر به من التبليغ ونحوه، وإما أن يكون معناه: اصدع بالأمر الذي تؤمر، كما تقول: عجت من الضرب الذي تضربه، فتكون "ما" ههنا عبارة عن الأمر الذي هو أمر الله تعالى». (2)

ينتهي أبو القاسم إلى نتيجة محددة بخصوص قوله عز وجل: "فاصدع بما تؤمر"

وهذه النتيجة هي ثنائية القطب من حيث المعنى تتخذ الشكل التالي:



¹ - الحجر / 94.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1 / 480-481.

إن الفرق بين المعنيين يقوم على دخول الباء في المعنى الأول، وعدم دخولها في المعنى الثاني، وتعدد المعنى هو دليل على إمكانية التأويل الذي يتأسس على فكرة ترجيح أحد المعنيين، أو ترجيح معنى محتمل قريب مقبول مناسب، مقابل إلغاء معان أخرى لا يستسيغها العقل والمنطق، ولا يستسيغها السياق، ولا يتحملها المعنى؛ لكن ما علاقة الباء باختلاف المعنى وما علاقتها أيضا بما المصدرية؟

يقول أبو القاسم السهيلي فيما يتعلق بهذه الباء: «ولا يكون للباء دخول، ولا تقدير، وعلى الوجه الأول تكون ما مع صلتها عبارة عما هو فعل للنبي صلى الله عليه وسلم، والأظهر أنها مع صلتها عبارة عن الأمر الذي هو قول الله ووحيه، بدليل حذف الهاء الراجعة إلى: "ما"، وإن كان بمعنى الذي في الوجهين جميعا، إلا أنك إذا أردت معنى الأمر لم تحذف إلا الهاء وحدها، وإذا أردت معنى المأمور به، حذفت باء وهاء، فحذف واحد أيسر من حذفين، مع أن صدعه وبيانه إذا علقت به بأمر الله ووحيه، كان حقيقة، وإذا علقت به بالفعل الذي أمر به كان مجازا، وإذا صرحت بلفظ الذي، لم يكن حذفها بذلك الحسن»⁽¹⁾.

إن دخول الباء هو الذي يفتح الباب للتأويل والتقدير، والإشكال الذي يحوم حول هذه الآية هو: هل "ما" وصلتها عبارة عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، أم أن "ما" وصلتها عبارة عن أمر الله ووحيه؟

من الواضح أن "ما" في الموضعين معا بمعنى الذي، إلا أن دخول الباء والهاء أو أحدهما على الآية يجعل المعنى مختلفا.

فحذف الهاء وحدها يفيد معنى الأمر، أما حذف الهاء والباء معا فيفيد معنى المأمور به، ثم يؤسس أبو القاسم السهيلي لبعض قواعد الحذف المتمثلة في أن حذف واحد هو أيسر وأسهل من حذفين؛ لأنه كلما كان المحذوف قليلا أو بسيطا كلما كان الحذف أحسن، وكان التقدير أسهل، فتقليل المحذوف قاعدة نحوية ثابتة. ثم يتعدى أبو القاسم حدود مستوى النحو ويتعدى أيضا حدود مستوى الدلالة ليصل إلى حدود مستوى البلاغة، فيعمق التأويل فيتحدث عن ثنائية الحقيقة والمجاز بناء على تعلق الفعل وهذا المستوى من التأويل

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1 / 481.

ارتأينا عدم الخوض فيه، بالرغم من وجود تقاطعات جمة بين النحو والبلاغة خصوصا فيما يرتبط بالشواهد القرآنية التي نشغل عليها.

وإن كنت صادفت في مسيرة بحثي هذا، في مرحلة جرد الشواهد القرآنية من المتون النحوية الأندلسية العديد من الآيات القرآنية التي تم تأويلها تأويلا بلاغيا دقيقا مفصلا يكشف عن قراءة جديدة للبلاغة العربية ؛

ولكنني عدلت عن ذلك لأن التفسير البلاغي للقرآن الكريم هو بحث مستقل يمكن الخوض فيه فيما بعد، خصوصا وأني أحتفظ بتلك الشواهد القرآنية التي تم تأويلها تأويلا بلاغيا. فكثيرة هي النصوص النحوية التي تناولت الدرس البلاغي بالدراسة والتحليل والتأويل، وهذا يؤكد من جهة جزئية أنه لا قطيعة بين مستويات اللغة الصرفية والصوتية والنحوية والبلاغية... بل كل هذه المستويات تخدم التحليل والتأويل، وهو ما يصطلح عليه بالمنهج البنيوي الذي يعتبر النص بنية مغلقة مكتفية بذاتها ومستغنية عن غيرها؛ أي مستغنية عن المكونات الخارج نصية،

فهي تهتم فقط بالمستويات المتعددة للغة، ومن جهة كلية أنه لا قطيعة بين مجموعة من العلوم مثل علم النحو في علاقته بعلم الدلالة أو في علاقته بعلم التفسير، أو في علاقته بعلم الكلام أو في علاقته بعلم أصول الفقه، أو في علاقته بالبلاغة... وغيرها من العلوم المجاورة للنحو؛ حيث يبقى النحو هو البؤرة أو مركز الدائرة وتحيط به أو تجاوره هذه العلوم التي تخدمه ويخدمها أيضا، فالنفاعل متبادل بينهما بشكل منسجم ومناسب، كما أن تاريخ العلم ككل يشهد بوجود تقاطعات بين مجموعة من العلوم المجاورة لبعضها البعض، وبذلك لا مجال للحديث عن تلك القطيعة الإستمولوجية التي تحدث عنها باشلار. بل حقيقة تاريخ العلم تشهد بوجود تلك الدوائر المشتركة بين العلوم، وحتى مراحل وسلاسل تاريخ العلم تشهد بوجود استمرارية بين السابق واللاحق فلا قطيعة بينهما.

فقد يخرج تأويل "ما" عن الأطر السابقة إلى أطر جديدة ترتبط بطبيعة الأفعال المنسوبة إلى الفاعل؛ فهناك أفعال لا يصح نسبتها إلا إلى الباري؛ لأنها ترتبط بالخلق، لذلك يختلف تأويل "ما" بحسب الأفعال المقترنة بها ؛

6-2-8 "ما" وطبيعة الأفعال المنسوبة إلى الفاعل

قد قدمت آنفاً أن "ما" الموصولة تقع على المصدر شريطة أن يكون هذا المصدر متعدد الأنواع مثل الصنع والفعل والعمل؛ لكي يتحقق الإبهام الذي تدل عليه. فما هو التأويل النحوي الدلالي الذي يقدمه أبو القاسم السهيلي لقوله عز وجل: "والله خلقكم وما تعملون"؟

وكيف يمكن تأويل ذلك تأويلاً نحوياً دلالياً؟ وما علاقة هذه المصادر المتعددة الأنواع: "الصنع والعمل والفعل" بالجواهر والأعراض؟ وإلى أي حد يمكن التمييز بين فعل الله عز وجل وبين أفعال الآدميين؟ وما هو التأويل الصائب للآية؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، لابد أولاً من ذكر ما ذكره أبو القاسم السهيلي في هذا الصدد، حيث يقول: «اعلم أن "ما" إذا كانت موصولة بالفعل الذي لفظه عمل أو صنع أو فعل وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير الباري - سبحانه وتعالى - فلا يصح وقوعها إلا على مصدر، لإجماع العقلاء من الأنعام، في الجاهلية والإسلام، على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام، لا تقول: عملت جبلاً، ولا: صنعت جبلاً ولا حديداً، ولا حجراً، ولا تراباً ولا شجراً، فإذا ثبت ذلك وقلت: أعجبنى ما عملت وما فعلت زيد، فإنما تعني الحدث».⁽¹⁾

يميز أبو القاسم السهيلي بين طبيعة لفظ الفعل من جهة، وبين طبيعة الفاعل من جهة أخرى، وبالرغم من أن "ما" موغلة في الإبهام؛ فإنها إذا كانت موصولة بالفعل الذي ينسب إلى الباري لا يصح وقوعها إلا على مصدر عند نسبة ذلك إلى الآدمي؛ فخالق الجواهر والأجسام هو الله سبحانه وتعالى، والفعل فعل الله عز وجل، وبينما فعل الآدميين لا يتعلق بذلك لأنه لا يمكنهم ذلك.

لكن رغم ذلك تظل "ما" متشبهة بمرجعيتها التأويلية المستمدة من فرط دلالتها على الإبهام؛ حيث يحسن حذف الهاء معها أكثر من "الذي".

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص، 147.

6-2-9 حذف الهاء مع "ما" المصدرية أحسن من حذفها مع "الذي"

يذكر أبو القاسم السهيلي مجموعة من الشواهد القرآنية التي تؤكد حسن حذف الهاء مع "ما" ولم تصل درجة الحسن مع "الذي" بدليل تفاوت دلالة الإبهام بينهما، حيث يقول: «وتأمله في القرآن تجده كذلك نحو قوله تعالى: "وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون" (1) "ويعلم ما تسرون وما تعلنون" (2) "ولما خلقت بيدي" (3) و"لا أعبد ما تعبدون" (4) [...]، وحذف الهاء في ذلك كله [...] وإنما كان حذف مع "ما" أحسن لما قدمناه من إبهامها». (5)

يدعو أبو القاسم إلى التأمل في القرآن، للتوصل إلى صحة تأويله المتعلق "بما" في ارتباطها بحذف الهاء والذي منحها ذلك هو إبهامها. والأمثلة القرآنية المذكورة شاهدة على ذلك بخلاف "الذي" مثل: قوله عز وجل: "الذين آتيناهم الكتاب" (6) و"الذي جعلناه للناس سواء" (7). (8) حيث ورد "الذي" وذكر معه الضمير؛ لأن إبهامها لا يصل إلى إبهام "الذي".

لكن رغم ذلك فإن التأويلية النحوية لا تستقر على قرار نهائي؛ بل كلما تغيرت أطرها تغير مضمونها؛ لأن هناك حالات ومواضع يحسن فيها حذف الضمير العائد على "الذي"، بالرغم من أن الغالب والمهيمن على "الذي" هو ذكر الضمير وعدم الحذف؛ لأن إبهامها ضعيف، فما هي العلة التي تستوجب حذف الضمير العائد على "الذي" في بعض المواضع؟

يقول أبو القاسم السهيلي: «وقد يحسن حذف الضمير العائد على الذي؛ لأنه أوجز؛ ولكنه ليس كحسنه مع "من" و"ما"، ففي التنزيل: "والنور الذي أنزلنا" (9) فإن كان

¹ - البقرة / 33.

² - التغابن / 4.

³ - ص / 75.

⁴ - الكافرون / 2.

⁵ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1 / 481.

⁶ - البقرة / 121.

⁷ - الحج / 25.

⁸ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1 / 481.

⁹ - التغابن / 8.

الفعل متعديا إلى اثنين كان إبراز الضمير أحسن من حذفه، لئلا يتوهم أن الفعل واقع إلى المفعول الواحد، وأنه مقتصر عليه كقوله تعالى: "والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء" (1) "الذين آتيناهم الكتاب" (2). (3)

هناك حالات يحسن فيها حذف الضمير العائد على "الذي" مثل قوله عز وجل: "والنور الذي أنزلنا" (4) والعلة التي تحسن ذلك الحذف هي الإيجاز، انظر كيف أن "الإيجاز" كان سببا في تحسين حذف الضمير العائد على "الذي"، فالإيجاز هو وسيلة وتقنية اعتمدها أبو القاسم السهيلي، لتقديم تأويل دلالي للشاهد القرآني، فهو تخريج لجأ إليه لتفسير ما يريده من معنى، لكن بالرغم من ذلك فحسنة لا يصل إلى درجة حسن حذف الضمير مع "من" و"ما"، ثم يضع شروطا وضوابط لهذا الحذف وحيث يؤكد أن طبيعة الفعل إذا كان متعديا إلى أكثر من مفعول واحد فإن إظهار الضمير في هذه الحالة وفي هذا الموضع أحسن من حذفه، والسبب في ذلك هو دفع الوهم عن المخاطب بخصوص ذلك الفعل أنه يقتصر على مفعول واحد، فالتوهم هو السبب في إظهار الضمير.

إن تأويل المقولة قد يستعين بما هو نحوي دلالي، لتقديم تأويل مناسب منسجم مع طبيعة المقولة، وما تحتمله من أطر تركيبية ودلالية؛ فيتم الانطلاق منها لتحقيق مخرجات تأويلية تتماشى مع كل ذلك؛ لكن قد يتم تأويل المقولة بناء على أطر منطقية دلالية جديدة تجد مرجعيتها في النظام الدلالي المنطقي كما هو الحال بالنسبة لـ "كل"؛ لذا يتضافر في هذا المستوى نظامان دلاليان تأويليان هما:

-نظام دلالي منطقي مرتبط بماهية الجنس والدلالة التسويرية لكل؛

-نظام دلالي نحوي مرتبط بالوظيفة الوصفية التوكيدية لكل؛ يتوزع هذان

النظامان بناء على تقديم أحدهما وتأخير الآخر؛ فكيف يحصل ذلك عند السهيلي؟

¹ - الحج / 25.

² - البقرة / 121.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1 / 481.

⁴ - التغابن / 8.

6-2-10 من الدلالة النحوية "كل" إلى الدلالة المنطقية

إن "كل" تقتضي معنى الإحاطة بالشيء من جميع جوانبه والجدير إننا بصدد التوكيد الذي يتحقق عن طريقها وعن طريق أخواتها مثل نفس وعين وأجمع وأكّتع وأبصع.

وقبل الخوض في تحليل الأسئلة الآتية الذكر، ومناقشتها لابد من التحديد المفهومي لهذا المسور "كل" حيث يقول أبو القاسم السهيلي: «[كل] توكيدا لجملة أو ما هو في حكم الجملة مما يتيقن، لأن موضوعه الإحاطة من حيث كان لفظه مأخوذا من لفظ الإكليل والكلة والكلالة، مما هو في معنى الإحاطة بالشيء وهو اسم واحد في لفظه جمع في معناه».

نتبين أن "كل" يؤتى بها لتوكيد الجملة في نفس المخاطب مما لا يدع معه مجالا للشك. فهي تأكيد للحقيقة وإثبات لليقين، وإننا نلاحظ كيف أن أبا القاسم السهيلي يعود باللفظ إلى أصله المشتق منه، فإن هذه الدلالة اللغوية لا تتمحي بشكل مطلق ونهائي، وإنما تبقى الكلمة تحتفظ ببعض معانيها اللغوية، لذلك يقف عندها أبو القاسم كلما كانت مناسبة لذلك وهذا بالفعل ما نجده مع "كل" التي احتفظت بمعنى الإحاطة بالشيء الذي كانت تحيل عليه قبل ذلك ؛ ومنه نفهم أن المفهوم حينما يتحدد اصطلاحا لا يتخلى بصفة مطلقة عن معناه اللغوي، وإنما يبقى نصيب من ذلك المعنى، إما بشكل مباشر أو غير مباشر، هذا من الناحية اللغوية للمسور "كل" أما من الناحية اللفظية الشكلية فإن لفظه يدل على اسم واحد أما معناه فيدل على الجمع لذلك يؤكد به الجمع؛ «لأن التوكيد تكرر للمؤكد فلا يكون إلا مثله، إن كان جمعا فجمع وإن كان واحدا فواحد».⁽¹⁾

إن مواضع "كل" أي تقديمها أو تأخيرها يفيد معنى دلاليا جديدا مغايرا كما أن طبيعة المضاف من شأنها، أن تغير الدلالة التأويلية للكلام ككل؛ فإضافتها إلى النكرة خصوصا النكرة الشائعة في الجنس، يختلف عن إضافتها إلى معرفة بالألف واللام، فكيف يتحدد ذلك؟

¹ - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر في النحو ، ص: 216.

يقول أبو القاسم السهيلي في هذا الصدد: «فإن إضافته [كل] إلى جنس معرف بالألف واللام كقوله عز وجل: «فأخرجنا به من كل الثمرات»⁽¹⁾. حسن ذلك لأن الألف واللام للجنس لا للعهد ولو كانت للعهد لقبح، كقولك "خذ" من كل الثمرات التي عندك والتي من شأنها كذا، لأنها إذا كانت جملة معرفة معهودة، وأردت معنى الإحاطة فيها، فالأحسن أن تأتي بالكلام على أصله، فتؤكد المعرفة بـ "كل" فتقول: خذ من الثمرات كلها، لأنك لم تضطر إلى إخراجها عن التوكيد، كما اضطررت في النكرة حين قلت: "لقيت كل رجل"، لأن النكرة لا تؤكد، وهي أيضا شائعة في الجنس»⁽²⁾.

إن ثنائية الحسن والقبح هي المتحكمة في هذا التأويل النحوي الدلالي، فالألف واللام التي للجنس حسنت دخول كل، بينما العكس سيقع إذا كانت الألف واللام للعهد. فإن هذا يقبح، لأننا إذا أردنا تأكيد معنى الإحاطة؛ فالأولى والأسبق بل الأحسن، هو تأخير كل. فتقول: خذ من الثمرات كلها. لكن إذا تحقق معنى الإحاطة سواء بتقديم "كل" على الجنس المعرف بالألف واللام أو بتأخيرها. فما هي الفائدة آنذاك؟

إن أبا القاسم السهيلي يقول في حالة المساواة بين الوجهين: «فإن قيل فإذا استوى الأمران في قوله: كل من كل الثمرات، وكل من الثمرات كلها، فما الحكمة في اختصاص أحد الجائزين بأن يكون من نظم القرآن دون الآخر؟ قلنا: لو كان هذا السؤال من كلام غير هذا الكلام العزيز لم يحفل به، لأن الفصيح يتكلم بما شاء من الوجوه الجائزات ولا اعتراض عليه، ولكن الكلام الإلهي والنظم المعجز الخارق للعادات يقتضي حكمة ومزيد فائدة في اختصاص أحد الوجهين دون الآخر»⁽³⁾.

يميز أبو القاسم بين الكلام الإلهي المعجز الذي لا يخلو من الحكمة والفائدة في اختيار وجه دون غيره وبين كلام العربي الفصيح الذي قد يعتمد على وجوه متعددة دون التوقف عنده أو الاعتراض عليه، لذلك فالتمركز حول النص القرآني وحول كلام الله العزيز بغية تفسيره وتأويله بما يناسب هو جوهر التأويلية النحوية الدلالية عند أبي القاسم السهيلي، فهذا البعد التأويلي يبقى حاضرا بشكل لافت للانتباه في جميع المسائل والقضايا

¹ - الأعراف / 57.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص ص: 216-217.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 217.

النحوية التي يتناولها؛ لأننا كثيرا ما نجده يتوقف ويستوقفنا معه عند تلك التأويلات الدلالية النحوية التي ينتزعها من النص القرآني من خلال آليات تأويلية مختلفة، فقد تكون تمتح أحيانا من علم التفسير؛ أو من علم القراءات؛ أو من العلم بأسباب النزول؛ أو من علم النحو أو من علم الكلام... فالرجل لم يكن يدخر جهدا لإيجاد تأويل مناسب وصائب.

لذلك نجده يستعين بكل ما أوتي من علوم ومعارف لاستكناه عمق النص القرآني المقدس المعجز، فهو لا يعطي نفس العناية والأهمية لباقي الشواهد والأمثلة الأخرى خصوصا إذا كانت تتعلق بالفصيح من كلام العرب أو الشعر أو الأمثال أو غيرها. فعنايته بالنص القرآني كانت عناية خاصة وعنايته بالبعد التأويلي هي عناية خاصة أيضا يختلف عما نجده عند: ابن عصفور أو ابن أبي الربيع السبتي أو ابن الطراوة أو ابن خروف أو أبي حيان الأندلسي الغرناطي أو ابن السيد البطليوسي أو أبي علي الشلوبين أو حتى الشاطبي.

وتجدر الإشارة أن هذا الأمر ليس حكما جاهزا متحيزا أو غير معلن أو مبرر، وإنما هو حكم نابع عن معاناة فعلية إجرائية لكل هذه المتون السابقة. لأنني اشتغلت على جميع هذه المتون بالجرد والتصنيف؛ فكان البعد الهرمينوطيقي أوضح وأبين عند أبي القاسم السهيلي لذلك وقع الاختيار عليه دون غيره، لكن ليس معنى هذا الكلام أن المتون السابقة تفتقد للجانب التأويلي النحوي الدلالي وإنما المقصود أنه لا يحضر بنفس الكثافة سواء على مستوى الكم أو النوع فمن المعلوم أن النحو كله تأويل؛ فالنحو لا ينفك عن التأويل والتخريج وما قاله النحاة في معالجتهم للمسائل النحوية لا يخرج عن هذا الإطار. لكن التفاوت النوعي أمر يفرض نفسه بقوة خصوصا عند أبي القاسم السهيلي.

إن السهيلي يسترسل في تأويل المقولة مستحضرا سياقاتها التركيبية والدلالية في العبارة، ولا يكتفي بتقديم تأويل واحد لها؛ بل يظل حريصا على تقديم تأويل دقيق مناسب للعناصر التركيبية والدلالية لتلك المقولة كما هو الأمر بالنسبة "لكل".

6-2-11 الدلالة التأويلية الترتيبية للمسور "كل"

إن المعنى الدلالي الذي يفيد المسور "كل" في حالة التقديم ليس هو المعنى الدلالي الذي يفيد في حالة التأخير. فإن "كلا" إذا تقدمت، فهي تفيد الإحاطة بالجنس كله بشكل

الزامي، أما إذا تأخرت فهي آنذاك لا تفيد إلا الإحاطة بالمؤكد فقط، كما أن إعراب الجملة يتغير حسب ما يقتضيه التقديم أو التأخير وفي هذا الصدد يقول أبو القاسم السهيلي:

«ولو قال: "أخرجنا به من الثمرات كلها"، لقيل: أي شيء أخرج منها؟ وذهب الوهم إلى أن المجرور في موضع ظرف، وأن مفعول "أخرجنا" فيما بعد، ولم يتوهم ذلك من تقديم "كل" لعلم المخاطبين، أن:

"كلا" إذا تقدمت تقتضي الإحاطة بالجنس.

"كلا" إذا تأخرت وكانت توكيدا اقتضت الإحاطة بالمؤكد خاصة، جنسا شائعا كان أو معهودا معروفا»⁽¹⁾.

لقد بنى أبو القاسم السهيلي تأويله النحوي الدلالي للمسور "كل" على بناء افتراضي؛ والمنهج الفرضي الاستنتاجي هو آلية تأويلية منتجة تقدم تأويلات خصبة بناء على فرضيات مقترحة؛ لأنه إذا وردت "كل" في نهاية الجملة، فإن محور السؤال سينصب حول الشيء المخرج من الثمرات، بينما المقصود من الآية ليس ذلك، وإنما الإحاطة بجنس الثمرات أي كان نوعها، لذلك فإن التقديم والتأخير يلعب دورا أساسيا وجوهريا في تحديد الدلالة النحوية التأويلية المقصودة، فتقديم كل في الآية القرآنية غايته هو الإحاطة والشمول بجنس الثمرات كله دون تمييز لنوع معين، وعلى العكس تماما إذا تم تأخير "كل"، فإن المعنى الدلالي يختلف؛ لأن المقصود هو الإحاطة بالمؤكد فقط وهي الثمرات المذكورة سابقا وكل هذا لأجل تفادي الوهم وتجنب اللبس وتحصين المعنى المقصود والإحاطة بالجنس ككل.

إن أبا القاسم يقدم تفسيراً نحويًا وتأويلاً دلاليًا دقيقاً لهذه الآية القرآنية إذ يقول:

«أما قوله تعالى: "فأخرجنا به من كل الثمرات"⁽²⁾؛ فمن ههنا لبيان الجنس لا للتبعيض والمجرور في موضع المفعول. لا في موضع الظرف إنما يريد الثمرات بأنفسها لا أنه أخرج منها شيئاً وأدخل من لبيان الجنس كله»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 217.

² - الأعراف، / 57.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 217.

يحدد أبو القاسم السهيلي الوظيفة الدلالية "من" في سياق هذه الآية، هي لا تفيد التبويض كما قد يظن البعض، وإنما هي تفيد بيان الجنس وهذا يتساق مع المعنى الذي تفيد "كل" وهو الإحاطة بالجنس كله هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالاسم المجرور بعدها هو في موضع المفعول وليس في موضع الظرف؛ لأن المعنى المراد هو الثمرات بعينها وبحد ذاتها وليس المراد أنه تم إخراج شيء من هذه الثمرات فليس هذا المقصود، لذلك فإن "من" تتضافر مع "كل" لتبين الجنس كله.

إن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد من التأويل النحوي الدلالي، وإنما يتجاوزه إلى تأصيل القاعدة النحوية، بناء على الشاهد القرآني، فأبو القاسم السهيلي لا يقدم تأويله وينصرف لحال سبيله، ولكن نجده يستحضر القاعدة النحوية باعتبارها هي الأصل في التقعيد و مخالفة النص القرآني للقاعدة النحوية لا يعني الخروج عن الصواب، ولكن يعني حكمة معينة وفائدة مخصصة، لذلك يستعين أبو القاسم بجميع الوسائل اللغوية الداخلية وغير اللغوية الخارجية لينجح في استنباط التأويل المناسب للنص القرآني بالرغم من مخالفته للأصل ويسعى بكل جهده لتقديم تخريج يتساق فيه المعنى النحوي مع المعنى الدلالي بناء على آلية التأويل، وكثيرا ما ينجح أبو القاسم السهيلي في ذلك. بل يمكن القول إنه يستطيع أن يبين الحكمة المقصودة من تلك المخالفة ويستطيع أيضا أن يتوصل إلى الفائدة المخصصة من خلال ذلك. فهو يقدم تراتبية محكمة البناء والتحليل في استعراض تأويله النحوي الدلالي،

لذلك كثيرا ما نجده يبدأ باستعراض الأصل في الكلام أولا، أو ما يعبر عنه أحيانا بالأحسن في الكلام وهو يقصد بذلك القاعدة النحوية التي تم تأصيلها وهو بذلك يعطي للقاعدة النحوية قيمتها التي تستحقها، بل يعترف بسلطانها وسلطانها على الكلام العربي، فلا أحد من العرب يجرؤ على مخالفتها، ومن خالفها فإن ذلك يعتبر لحنا في الكلام ومجازة للصواب ومجانبة للأصول النحوية، بينما الكلام الإلهي إذا خالف القاعدة النحوية فالأمر آنذاك مختلف اختلافا بينا، ويبقى السبيل الوحيد والأوحد هو البحث عن التأويل المناسب والتخريج الملائم والحكمة المقصودة والفائدة المزیدة، وهذا هو كنه هذا البحث وجوهره، ونبقى دائما في سياق التأصيل في علاقته بالتأويل وبالخصوص فيما يتعلق بالمسور "كل"؛

حيث يقول أبو القاسم السهيلي: «لأنها إذا كانت الجملة معرفة معهودة وأردت معنى الإحاطة فيها، فالأحسن أن تأتي بالكلام على أصله، فتؤكد المعرفة بـ "كل"، فتقول: "خذ من الثمرات كلها"، لأنك لم تضطر إلى إخراجها عن التوكيد كما اضطررت في النكرة حين قلت: "لقيت كل رجل"؛ لأن النكرة لا تؤكد، وهي أيضا شائعة في الجنس كما تقدم»⁽¹⁾.

يتضح من خلال هذا النص أن الأصل في الكلام بمعنى أن القاعدة النحوية لها الأسبقية في التحليل وهي الأحسن في بناء الكلام على أصله، وذلك من خلال توكيد المعرفة "بكل" فهي تحقق معنى الإحاطة الذي تفيد "كل"، لكن هذا الأصل قد يخالف بناء على اعتبارات معينة، فيكون المتكلم مضطرا لمخالفة الأصل. فيؤكد النكرة مثل: "لقيت كل رجل". مع العلم بأن النكرة لا تؤكد وإن كانت شائعة في الجنس.

إن "مبدأ الاضطرار" يكون سببا في مخالفة الأصل في الكلام، لكن هذا الاضطرار لم يتم تحديده، فما هي حدود هذا الاضطرار؟ ومتى يكون الاضطرار مسوغا مقبولا لمخالفة الأصل وتوكيد النكرة كما سبق الذكر؟ وقبل هذا وذاك ما هو هذا الاضطرار الذي يتحدث عنه؟

لا يعد "مبدأ الاضطرار" الذي تحدث عنه أبو القاسم السهيلي إلا وسيلة وآلية تأويلية جديدة من آلياته لقبول المختلف والمغاير والمخالف للقاعدة النحوية، وهذا يذكرنا بالقاعدة الأصولية المعروفة: "الضرورات تبيح المحظورات"، فالضرورة في علم أصول الفقه تبيح للإنسان المحظور كالأشياء المحرمة مثلا، مثل شرب الخمر في حالة الضرورة أي عدم وجود الماء، فيشرب الإنسان الخمر بقدر ما يسد عطشه فقط، ولذلك فالضرورة تقدر بقدرها، ومبدأ الاضطرار هذا يذكرنا أيضا بالآية القرآنية التي يقول فيها الله عز وجل: "ومن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه".، فالمضطر يباح له المحظور ولا إثم عليه في ذلك شريطة ألا يكون باغيا أو عاديا، ونفس الشيء بالنسبة للمضطر اللغوي، فإذا اضطر المتكلم العربي إلى مخالفة الأصل فلا ضرر عليه، شريطة أن يكون هناك مبرر مقبول لهذا الاضطرار.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 217.

6-2-12 "كل" بين تعريف العهد وتعريف الجنس

يميز أبو القاسم السهيلي بين الألف واللام التي تكون للجنس، وتلك التي تكون للعهد، ويؤسس تأوله النحوي الدلالي على ثنائية الحسن والقبح، إضافة "كل" إلى جنس معرف بالألف واللام حسن، بينما إذا كانت الألف واللام للعهد كان الأمر قبيحا مثل قولنا: "خذ من كل الثمرات التي عندك"؛ لأن معنى الإحاطة والشمول لا يتحقق في هذه الحالة، كما أن معنى التوكيد سيكون ضعيفا، لأن "كل" تفيد الإحاطة والشمول بالجنس كله، وتفيد توكيد الجنس ككل وهذا لن يتحقق إذا كانت الألف واللام للعهد، فهي تفيد الإحاطة بالأشياء المعهودة عند المخاطب فقط ولا تتجاوز ذلك إلى الجنس كله، تأسيسا على هذا يقبل أبو القاسم السهيلي بالنموذج الأول الذي تكون في الألف واللام للجنس ويصدر حوله حكما إيجابيا ويجعله أمرا حسنا لأنه ينسجم مع المعنى الدلالي الذي تفيد "كل"، بينما يرفض النموذج الثاني الذي تكون فيه الألف واللام للعهد ويجعل ذلك أمرا قبيحا لأنه لا يحقق المعنى العام لـ "كل" فهي تبقى في حدود المعهود عند المخاطب.

يعبر أبو القاسم السهيلي بنوع من الإيجاز غير المخل، والمعهود عنده، عن هذا حيث يقول: «إضافة كل إلى جنس معرف بالألف واللام حسن ذلك، لأن الألف واللام للجنس لا للعهد، ولو كانت للعهد لقبح، كقولك: "خذ من كل الثمرات التي عندك والتي من شأنها كذا».(1)

إن تأويل "كل" لا يتوقف عند ذلك وإنما يشملها عندما تكون مفردة مقطوعة عن الإضافة؛ فكيف يؤولها السهيلي حينئذ؟

6-2-13 "كل" المفردة المقطوعة عن الإضافة

يشترط أبو القاسم السهيلي في "كل" هذه المفردة المخبر عنها والمقطوعة عن الإضافة مجموعة من الشروط والمحددات وهي:

- أن تكون ابتداء.
- أن يكون خبرها جمعا.
- أن يذكر قبلها جملة أو أن تضاف إلى جملة.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 217.

إن هذه الشروط هي التي تحقق معنى الإحاطة الذي تفيد "كل" وإلا لن يتحقق هذا المعنى ويلخص هذا النص هذه الشروط حيث يقول أبو القاسم السهيلي: «وإنما وجب أن يكون خبرها جمعا لأنها اسم في معنى الجمع، فتقول: "كل ذاهبون" إذا تقدم ذكر قوم لأنك معتمد في المعنى عليهم، وإن كنت مخبرا عن كل فصارت بمنزلة قولك: الرهط ذاهبون، والنفر منطلقون لأن الرهط والنفر اسمان مفردان، ولكنهما في معنى الجمع، والشاهد لما قلناه

قوله سبحانه وتعالى: "وكل في فلك يسبحون"⁽¹⁾ و"كل إلينا راجعون"⁽²⁾ و"وكل كانوا ظالمين"⁽³⁾.⁽⁴⁾

يحصّر أبو القاسم السهيلي الشرط الثاني وهو أن يكون خبرها جمعا ويجعله أمرا واجبا، والوجوب هو إلزام لهذا الشرط ويعود السبب في ذلك إلى "كل" في حد ذاتها اسم في معنى الجمع، وبذلك فهذا الشرط ينسجم مع المعنى العام الذي تفيد "كل". يتحول بعد ذلك إلى الشرط الثاني أن يذكر قبلها اسم في معنى الجمع بمعنى أن تذكر قبلها جملة؛ لأن معنى "كل" يعتمد على ذلك وإن كان الأمر يتعلق باسم مفرد مثل "الرهط والنفر" فإنهما في معنى الجمع ثم يجعل الشواهد القرآنية الثلاثة شاهدة على صحة قوله وتفسيره. وهذا ما جعله لا يحتاج إلى تحليل تلك الشواهد القرآنية، لأنها تدعم قوله فقط.

لكن قد تخرج "كل" عن هذا إلى سياق آخر؛ حيث تأتي كل مضافة إلى ما بعدها في اللفظ دون المعنى؛ لذا يحتاج تأويلها إلى إطار نحوي دلالي مخالف للسابق؛ فكيف ذلك؟

¹ - يس / 40.

² - الأنبياء / 93.

³ - الأنفال / 54.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 218.

6-2-14 كل " المضافة إلى ما بعدها في اللفظ

يؤكد أبو القاسم أن خبر "كل" في هذه الحالة لا يكون إلا مفرداً، إذ يقول: «و"مثله قوله سبحانه وتعالى: "كل من عليها فان"⁽¹⁾ ولم يقل فانون، كما قال عز وجل: "كل له قانتون"»⁽²⁾.⁽³⁾

وبما أن لكل قاعدة استثناء، فإن هناك مواضع في القرآن الكريم أفرد فيها الخبر عن كل وهي غير مضافة إلى شيء بعدها، مثل قوله عز وجل: "قل: كل يعمل على شاكلته"⁽⁴⁾ وقوله سبحانه وتعالى: "كل كذب الرسل"⁽⁵⁾ فما هو السبب وراء ذلك؟ وما هو التأويل النحوي الدلالي الذي يستند عليه أبو القاسم السهيلي؟

يجيب أبو القاسم عن هذا بقوله: «... أنه في هاتين الآيتين قرينة تقتضي تخصيص المعنى بهذا اللفظ دون غيره، أما قوله تعالى: "قل كل يعمل على شاكلته"؛ فلأن قبلها ذكر فريقين مختلفين، وذكر مؤمنين وظالمين، فلو قال: "وجمعهم في الإخبار عنهم لبطل معنى الاختلاف، فكان لفظ الأفراد أدل على المراد، كأن يقول: "كل فريق يعمل على شاكلته"».⁽⁶⁾

ينطلق أبو القاسم السهيلي في جوابه من مفهوم القرينة، باعتباره مفهوماً مركزياً في تأويله النحوي الدلالي للشاهد القرآني فهي معتمده في تخصيص هذا المعنى دون غيره.⁽⁷⁾

¹ - الرحمن / 26

² - البقرة / 116.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص ص: 218-219.

⁴ - البقرة / 285.

⁵ - الإسراء / 84.

⁶ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 219.

⁷ - والقرينة كما هو معلوم في التعريفات هي: «القرينة في اللغة: فعيلة بمعنى الفاعلة، مأخوذة من المقارنة، وفي الاصطلاح أمر يشير إلى المطلوب. والقرينة: إما حالية أو معنوية أو لفظية نحو: "ضرب موسى عيسى" و"ضرب من في الدار على السطح". فإن الإعراب والقرينة منتف فيه، بخلاف: "ضربت موسى حبلى" و"أكل موسى الكمثرى"، فإن في الأولى قرينة لفظية، وفي الثاني قرينة حالية». الشريف الجرجاني، التعريفات، ص، 172.

فالقريضة هي علامة أو إشارة إلى الأمر المطلوب، وهي إما حالية، مثل لسان الحال وإما لفظية وهي لسان المقال والقريضة الموجودة في الآية هي القول المذكور قبل "كل"، فقد ذكر الله عز وجل فريقين مختلفين، الفريق الأول هو فريق المؤمنين والفريق الثاني هو فريق الظالمين، ثم أفرد الخبر بعد "كل". لكي يثبت معنى الاختلاف الحاصل بين الفريقين اللذين سبق ذكرهما فإفراد الخبر "يعمل" هو الذي يحقق المعنى المراد ويخصه ثم يرجحه هو دون غيره، بخلاف ذلك إذا قال: "كل يعملون" فهذا سيؤدي إلى جمعهم وإشراكهم في الإخبار وهذا غير صحيح، فالاختلاف واضح بين الفريقين.

بالإضافة إلى هذا، فإن القريضة المعتمدة في تخصيص معنى دون معنى آخر، تختلف من شاهد قرآني إلى شاهد آخر، ففي النموذج الثاني وهو: "كل كذب الرسل" لا يمكن أن نعتمد نفس التأويل، بل الأمر مختلف، فإفراد الخبر بعد "كل" في هذا الشاهد ليس مرده إلى ما سبق ذكره وإنما مرده حسب أبي القاسم السهيلي: «وكل» إذا أفردت إنما تعتمد على أقرب المذكورين إليها، فكان يذهب الوهم إلى أن الإخبار عن قوم تبع خاصة، أنهم كذبوا الرسل، فلما قال: "كل كذب" أنه يريد كل قرن منهم كذب لأن أفراد الخبر عن "كل" حيث وقع إنما يدل على هذا المعنى كما تقدم⁽¹⁾. لم يقل: "كل كذبوا"؛ لأن ذلك سيجعل المخاطب يتوهم أن المقصود بالتكذيب هم قوم تبع خاصة؛ لأنه أقرب المذكورين إلى "كل"، في حين أن المعنى الصحيح هو أن كل الأمم والقرون السابقة كذبت الرسل بما فيهم قوم تبع الذين ورد ذكرهم في الختام وهذا المعنى هو المقصود وتحقق من خلال أفراد الخبر بعد "كل" ولم يكن ليتحقق إذا تم الإتيان بمعنى الجمع: "كل كذبوا".

علينا أن نمنع النظر كيف أن تخصيص المعنى المقصود، يعود بالأساس إلى القريضة المتحكمة في الشاهد بما في ذلك، ما يوجد قبل الشاهد وما يوجد بعده أيضاً، فكل هذا يعتمد على أبو القاسم السهيلي لتقديم تأويل دلالي نحوي مقنع للشاهد القرآني المدروس؛ فماذا يقول السهيلي عن المقولة التي تتأرجح بين الاسمية والحرفية؟

3-6 المقولة المتراوحة بين الاسمية والحرفية

يتموقع هذا النوع من المقولة في مفترق الطرق؛ لأنه يدل على ما يدل عليه الاسم حيناً، ويدل ما يدل الحرف حيناً آخر؛ لذلك يحتاج الأمر عند ممارسة التأويلية النحوية

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 219.

استحضار هذه الازدواجية الدلالية التي تحتمل تأويلين مختلفين؛ مما يشرع المجال أمام القارئ المؤول لإعادة النظر من جديد في الأبعاد التأويلية لتلك المقولات ؛

6-3-1 كاف التشبيه بين الحرفية والاسمية

إن الكاف تكون حرفا من حروف الجر، وتكون اسما بمعنى "مثل" وذلك بحسب دلالتها النحوية والتأويلية أيضا، ولتوضيح هذا نعرض هذا النص لأبي القاسم السهيلي: «أنشد ابن هشام لرؤبة: وصيروا مثل كعصف مأكول، وقال: ولهذا البيت تفسير في النحو، وتفسيره: أن الكاف تكون حرف جر، وتكون اسما بمعنى: مثل، ويدل ذلك أنها حرف وقوعها صلة للذي، لأنك تقول: رأيت الذي كزيد، ولو قلت: الذي مثل زيد، لم يحسن، ويدل ذلك أنها تكون اسما دخول حرف الجر عليها. وأنشدوا:

وصاليات ككما يؤثفين

وإذا دخلت على مثل كقوله تعالى: "ليس كمثله شيء". (1)(2).

إن الكاف تتأرجح بين الحرفية والاسمية بحسب موقعها داخل الجملة، فإذا وقعت صلة للذي، فهي آنذاك حرف؛ أما إذا دخل عليها حرف من حروف الجر فهي آنذاك اسم. ونلاحظ أن مفهوم الحسن يؤطر هذا النص، لذلك فمن الضروري الوقوف عند تحديداته الاصطلاحية، كما يؤطر العديد من القضايا النحوية الأساسية. يقول السيد الشريف الجرجاني في التعريفات، بخصوص مفهوم الحسن: «هو كون الشيء ملائما للطبع كالفرح، وكون الشيء صفة كمال كالعلم، وكون الشيء متعلق المدح كالعبادات». (3) إن محددات مفهوم الحسن حسب هذا التعريف ثلاثة عناصر هي:

-الحسن هو ما يلائم الطبع.

-الحسن هو صفة كمال.

-الحسن هو ما يتعلق بالمدح.

¹ - الشورى / 11.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص ص: 143.

³ -الشريف الجرجاني، التعريفات، باب الحاء، فصل السين، 91.

فهذه صفات إيجابية لمفهوم الحسن، والسيد الشريف الجرجاني ميز بين نوعين من الحسن، حيث يقول: «الحسن لمعنى في نفسه: عبارة عما اتصف بالحسن لمعنى ثبت في ذاته كالإيمان بالله وصفاته.

والحسن لمعنى في غيره: هو الاتصاف بالحسن لمعنى ثبت في غيره. كالجهاد، فإنه ليس بحسن لذاته، لأنه تخريب بلاد الله، وتعذيب عباده وإفناؤهم، وقد قال محمد صلى الله عليه وسلم: "الآدمي بنيان الرب، ملعون من هدم بنيان الرب" وإنما حسن لما فيه من إعلاء كلمة الله وإهلاك أعدائه».(1)

هناك إذن؛ قسمان من الحسن، فمنه الحسن لذاته والحسن لغيره، فالأول يقصد به ذلك الحسن الذي ثبت في ذاته دونما حاجة إلى غيره. والثاني هو ما احتاج لغيره لإثبات الحسن لذاته.(2)

يتضمن هذا التعريف لثنائية الحسن والقبح بعض الدلالات الجديدة التي يفيدها كتاب التعريفات، فهو أكثر تفصيلاً للمفهومين خصوصاً ما يرتبط بالمعنى الأول الذي يتأسس بدوره على ثنائية الملاءمة والنفور، وعلاقة ذلك بالطبيعة الإنسانية وليس بالمزاج؛ فالحسن كل ما يلائم الطبع والقبح كل ما هو منافر له ويمكن تبسيط هذه الثنائية على الشكل التالي:

¹ - الشريف الجرجاني، التعريفات، باب الحاء، فصل السين، 91

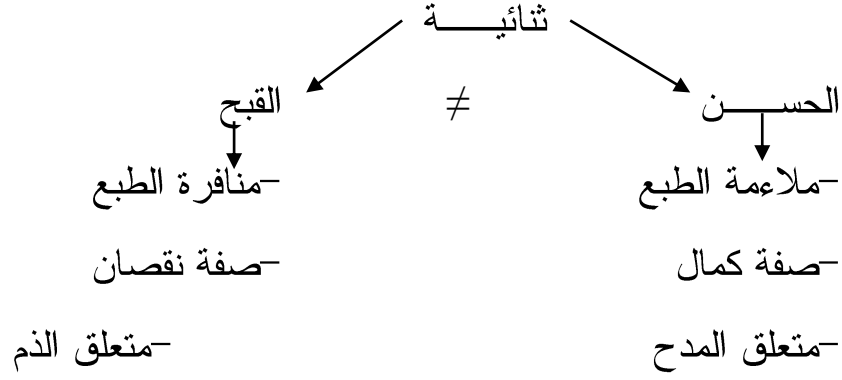
² - أما محمد علي التهانوي في كتابه كشف اصطلاحات الفنون والعلوم فهو يميز بين ثنائية الحسن والقبح، ومن المعلوم أن هذه الثنائية ظلت مسيطرة على مسيرة النحو العربي في العديد من المسائل النحوية الشائكة، باعتبارها تخريجا لمجموعة من القواعد النحوية وتأصيلها، كما أن ثنائية الحسن والقبح كانت ولا زالت مدخلا لعديد من التأويلات الصحيحة، فهي محددة للتأصيل والتأويل معا منذ سيبويه الذي فتح هذا العلم الذي تحدث في أول باب من أبواب كتابه عن الاستقامة والإحالة في الكلام فهو أجاز وأفاد في ذلك. ويقول محمد علي: «الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان لا أزيد وكذا ضد الحسن وهو القبح.

-الأول كون الشيء ملائما للطبع وضده القبح، بمعنى كونه منافرا له. فما كان ملائما للطبع حسن كالحلو، وما كان منافرا له قبح كالمر. وليس المراد بالطبع المزاج... بل الطبيعة الإنسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار.

-والثاني: كون الشيء صفة كمال، وضده القبح وهو كونه صفة نقصان.

-والثالث: كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم».التهانوي، كشف اصطلاحات

الفنون، 666/1.



وأخيرا لابد من الإشارة إلى أن مفهوم الحسن والقبح يتأطر ضمن مجال معرفي محدد هو علم الكلام، ومنه يمكن أن نشير إلى التداخل الحاصل بين علم النحو والعلوم المجاورة. مثل علم الكلام حسب هذا السياق، وبذلك فهناك مفاهيم مسافرة رحالة بين العلوم، لذلك ليس هناك قطيعة بين سلاسل تاريخ العلم عموما وزيادة في التوضيح نورد هذا النص لمحمد علي: "اعلم أن الحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الأشاعرة والمعتزلة.. وأما المعنى الثالث فقد اختلفوا فيه، وحاصل الاختلاف أن الأشعرية وبعض الحنفية يقولون إن ما أمر به فحسن وما نهى عنه قبيح".

يمكن أن نستنتج أن الأشاعرة والمعتزلة يختلفون في الصفة الثالثة التي تميز الحسن عن القبيح، وإذا كان التهانوي حينما حدد القبح والحسن، حددهما من خلال هاتين الفرقتين الكلاميتين، فإن ذلك قد يدل على اعتمادهما على هذين المفهومين في مناقشة بعض المسائل الكلامية.

ومن جهة ثانية يبين صفة جديدة تخص الحسن والقبيح. فالحسن يرتبط بالأوامر. والقبح يرتبط بالنواهي والعقل هو الفيصل في ذلك.

وبالعودة إلى كاف التشبيه في جانبها الدلالي التأويلي يقف أبو القاسم السهيلي عند تأويل قوله سبحانه وتعالى: "ليس كمثله شيء"⁽¹⁾ إذ يقول: «وإذا دخلت على "مثل" كقوله تعالى: "ليس كمثله شيء"⁽²⁾ فهي إذا حرف، إذ لا يستقيم أن يقال: مثل مثله، وكذلك هي حرف في بيت رؤبة مثل كعصف، لكنها مقحمة، لتأكيد التشبيه كما أقحموا اللام من قوله: يا يؤس للحرب، ولا يجوز أن يقحم حرف من حروف الجر سوى اللام والكاف، فأما

¹ - الشورى / 11.

² - الشورى / 11.

اللام فلأنها تعطى بنفسها معنى الإضافة فلم تغير معناها».⁽¹⁾ فما هو المعنى الذي تعطيه الكاف إذا دخلت على مثل؟

يوضح أبو القاسم السهيلي الجانب الدلالي التأويلي للكاف خصوصا، إذا دخلت على "مثل" في الشاهد، فهي حرف لأنه لا يستقيم أن يقال مثل مثل، لأن ذلك يحرف الدلالة والمعنى، بل أكثر من ذلك قد يؤدي ذلك إلى تحريف العقيدة الصحيحة كالاقرار بوجود مثيل أو شبيه لله سبحانه وتعالى، والله منزّه عن ذلك.

فهذه الدلالة التأويلية المتعلقة بالعقيدة هي التي جعلت الكاف حرفا في هذا السياق وليس اسما لتجنب سوء التأويل.

ولحل هذا الإشكال، يقدم أبو القاسم السهيلي تخريجا دقيقا مناسبا للدلالة النحوية و التأويلية وهو أن دخول "الكاف" على "مثل" في الشاهد القرآني والشاهد الشعري، لتأكيد معنى التشبيه، فلذلك تم إقحامها، وعلينا أن نلاحظ كيف وظف لفظ الإقحام في انتزاع هذه الدلالة الذي يفيد إدخال الشيء بصعوبة في غير محله، وبعد ذلك يقدم تأصيلا نحويا عاما فيما يتعلق بدخول حرف الجر على حرف أيضا أي دخول حرف على حرف فهذا لا يجوز بصفة عامة باستثناء حالات نادرة معزولة، تجمع في حالتين هما:

-إقحام حرف من حروف الجر. مثل إقحام اللام في قوله: يا يؤس للحرب، فاللام تعطى معنى الإضافة بنفسها لذلك فهي لم تغير معناها...

-إقحام حرف من حروف الجر مثل الكاف، وقد سبق تفسير ذلك في الشاهد القرآني الذي يختلف اختلافا واضحا عن الشاهد الشعري، إذ يقول أبو القاسم السهيلي: «وكذلك الكاف تعطي معنى التشبيه، فأقحمت لتأكيد معنى المماثلة، غير أن دخول مثل عليها كما في بيت رؤبة قبيح، ودخولها على مثل كما في القرآن أحسن شيء؛ لأنها حرف جر تعمل في الاسم، والاسم لا يعمل فيها، فلا يتقدم عليها إلا أن يقحمها كما أقحمت اللام».⁽²⁾

يمكن توضيح هذا عن طريق تمييز الفرق بين التشبيه والتمثيل، فإذا كان التشبيه يقتضي مشاركة أمر لأمر في صفة أو صفات معينة، فإن التشبيه في حقه تعالى، قد تناوله

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 143.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 143.

التهانوي في كشافه حيث قال: «لأن الجمال الإلهي له معان وهي الأسماء والأوصاف الإلهية، وله صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس أو المعقول، فالمحسوس كما في قوله عليه السلام «رأيت ربي صورة شاب أمرد» والمعقول كقوله تعالى: {أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء} هذه الصورة هي المراد بالتشبيه، وهو في ظهوره بصور جماله باق على ما استحقه من تنزيه، فكما أعطيت الجناح الإلهي حقه من التنزيه فكذلك أعطيه من التشبيه الإلهي حقه»⁽¹⁾.

فالتشبيه إذن الذي حققته الكاف تحقق في صور الموجودات سواء المحسوسة التي تدرك عن طريق الحواس، أو المعقولة التي تدرك عن طريق العقل، و تصور الحسن والجمال هي المراد بالتشبيه، وصورة نفي الشبيه هي المراد بالتشبيه.

ويجب التمييز بين التشبيه والتنزيه في حقه تعالى حيث يقول التهانوي: «إذ كل صورة من صور الموجودات هي صورة حسنة، فإن شهدت الصورة على الوجه التشبيهي ولم تشهد شيئاً من التنزيه فقد أشهدك الحق حسنه من وجه واحد، وإن أشهدك الصورة التشبيهية وتعلقت فيها التنزيه الإلهي، فقد أشهدك الحق جماله وجماله من وجهي التشبيه والتنزيه».

لقد خصص التهانوي حيزاً للحديث عن التشبيه في حق الله تعالى، والملاحظ أنه ميز بين التشبيه والتنزيه، وبين كيف يتحقق التشبيه في حقه تعالى، من خلال صور الموجودات، فحسنها صورة من صور حسنة.

أما «التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي»⁽²⁾.

إن التمثيل يقوم على الشريك، لذلك ينفي الشاهد القرآني الشبيه أو الشريك، فهو منزّه عنهما.

1- التهانوي، الكشاف، 444/1

2- التهانوي، الكشاف، 507/1

إن هذا التمييز بين طبيعة الشاهد هل هو شاهد قرآني أو شاهد شعري كمحدد للحسن والقبح، وسيلة أساسية من وسائل التأويل. فدخل الكاف في الآية القرآنية يعطي معنى المماثلة وتأكيد التشبيه وهو أمر حسن، عكس دخولها في بيت شعري خصوصا بيت رؤية فهو أمر قبيح، فالكاف حرف جر يعمل في الاسم والاسم لا يعمل فيها، فلذلك لا يتقدم الاسم على الحرف، لأن المعمول الاسم لا يتقدم على العامل الحرف، لأنه من شروط العاملية النحوية: ألا يتقدم المعمول على عامله. ولفظ الإقحام يؤكد كذلك.

يتأكد بهذا الشاهد القرآني أن ممارسة التأويل تتحقق عند الاصطدام مع المتشابهات مقترنة ببعضها البعض ؛ حيث تدل الكاف هنا على الحرفية والاسمية؛ فهي حرف جر وتشبيه وفي الوقت نفسه هي اسم بمعنى مثل؛ لهذا جاءت الكاف مقترنة بمثل في هذه الآية لتشبيه المعاني ويتم فيها الفصل بشكل تأويلي يبعد الشبهة عن ذات الباري ويثبت النزاهة والقداسة عن أي شبيه أو مثيل مع احتمال اشتراكه مع المخلوقين في بعض الصفات من حيث الشكل وليس من حيث الحقيقة وهذا يدل عليه معنى الكاف الدال على التشبيه كحرف وعلى المثلية كاسم؛ لتأتي ليس من أجل نفي التشبيه والمثلية معا؛ لأن التشبيه ليس هو التمثيل؛ وهذا هو المقصود هنا من الجمع بين الكاف كحرف ومثل كاسم حتى ينتفي المعنى المؤول وهو التشبيه والتمثيل؛ لأن الشيء قد يشبه الشيء وليس مثله ، كما يقول سيويوه وأخذه عنه ابن السراج أيضا.

وخير دليل على ذلك السمع والبصر اللذين نتشابه فيهما مع الله ولكن لا نمائله في ذلك وهما يتمان الآية لتأويل هذا المعنى بناء على الجمع بين التشبيه والتمثيل؛

وإذا كان السهيلي أكد أن هذه الكاف ليست زائدة في قوله تعالى: {ليس كمثله شيء} ⁽¹⁾، وقدم لأجل ذلك تأويلا نحويا دلاليا عميقا ينسجم مع عمق الدلالة التي يدل عليها الشاهد القرآني، فإن ابن عصفور اعتبرها زائدة، ومفهوم الزيادة عند ابن عصفور يتردد كثيرا في تأويل مجموعة من الشواهد القرآنية ⁽²⁾، حيث يقول: «ومنها زيادة الكاف في

¹ - الشورى، الآية: 11.

² - ينظر على سبيل المثال لا الحصر، ما قاله في قوله تعالى: "فلما أن جاء البشير" [يوسف/99]، 173/2. وما قاله في قوله تعالى: "إن هذان لساحران" [طه/63]، 445/1.

نحو قوله تعالى: {وليس كمثله شيء}، ألا ترى أن المعنى ليس مثله شيء، ولو كانت الكاف غير زائدة لكان في ذلك مثل الله تعالى. وإنما جعل ذلك من الضرائر لقلة مجيئه في الكلام، بل إنه الشعر [...]، فإن قلت: فهلا جعلت الكاف غير زائدة في قوله تعالى: {ليس كمثله شيء}، على أن تكون "مثل" يريد بها ما أضيفت إليه إذ العرب، تقول: مثلك يفعل كذا، تريد: أنت تفعل كذا، فلو حملت الآية عليه لأدى ذلك إلى إثبات مثل لله تعالى⁽¹⁾.

إن ابن عصفور يلتقي مع الإمام السهيلي، في نقطة أساسية واحدة، والتي تتعلق في دلالة الشاهد القرآني على نفي المثل والشبيه لله تعالى، لكن التعبير عن هذا الدلالة مختلف بينهما، فالسهيلي لم يعتبرها زائدة وإنما جعلها تتأرجح بين الاسمية والفعلية، وابن عصفور جعلها زائدة، لكي لا يتم إثبات مثل لله سبحانه وتعالى، إذن لتجنب سوء التأويل اعتبرها زائدة، ودخول الكاف على مثل، أو دخول مثل على الكاف في بيت رؤية يعتبره ضرورة من ضرائر الشعر. وأما في الشاهد القرآني فإنه لا يمكن قول ذلك، لذلك يحتاج النحوي المؤول ويضطر إلى ممارسة التأويل كما وجدنا ذلك عند السهيلي بالدرجة الأولى، وعند غيره من النحويين بالدرجة الثانية.

والجدير بالذكر أن مدونة البحث التي اشتغلت عليها، لم تتوقف عند هذا الشاهد القرآني، بالرغم من اعتمادي على عدد كبير من النحويين الأندلسيين، وإذا كان الأمر هكذا في كتب النحو الأندلسي، فكيف تأول المفسرون قوله تعالى: {ليس كمثله شيء} وهو السميع البصير{؟}.

يقول ابن عطية الأندلسي في تفسيره: «وقوله تعالى: {ليس كمثله شيء} الكاف مؤكدة التشبيه، فبقي التشبيه أؤكد ما يكون، وذلك أنك تقول: زيد كعمرو، وزيد مثل عمرو، فإذا أردت المبالغة التامة قلت: زيد كمثل عمرو، ومن هذا قول أوس بن حجر:

وقتلَى كمثَل جذوع النفي * ليغشاهم سيل منهمر**

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، 2/559-560.

ومنه قول الآخر:

إذا أبصرت فضلهم *** ما إن كمثلهم في الناس من أحد

فجرت الآية في هذا الموضع على عرف كلام العرب»⁽¹⁾.

الكاف حسب ابن عطية ليست زائدة كما ذهب إلى ذلك ابن عصفور، وإنما هي تؤدي وظيفة دلالية محددة وهي تأكيد التشبيه، وهذا ما ذكره السهيلي أيضا وما استحضاره للشاهدين الشعريين، إلا تأكيد لهذه الدلالة، وبناء على ذلك فإن ابن عطية يفسر الشاهد القرآني بالرجوع إلى مفهوم العرف المتحكم في كلام العرب، إذ جاءت الآية ممثلة لذلك، والعرف كما هو معلوم ما تعارف الناس عليه، وهو ضد النكر الذي تنفر منه وهو يمثل سلطة أساسية من السلط المتحكم في الكلام العربي.

يقارن ابن عطية بين الشاهد القرآني والشاهد الشعري الأول، إذ يقول في ذلك: «وتفترق الآية مع هذه الشواهد متى أردت أن تتبع بذهنك هذا اللفظ فتقدر للجدوع مثلا موجودا وتشبه القتل بذلك المثل أمكنك و لا يمكنك هذا في جهة الله تعالى، إلا أن تجعل المثل ما يتحصل في الذهن من العلم بالله تعالى، إذ المثل والمثال واحد، وذهب الطبري وغيره إلى أن المعنى: ليس كهو شيء، وقالوا لفظة مثل في الآية تأكيد أو واقعة موقع هو»⁽²⁾.

يقر ابن عطية بوجود فرق بين الشاهد القرآني: {ليس كمثل شيء} وبين الشاهد الشعري، إذ العقل يعقل ويمكن أن يقدر مثيلا موجودا للجدوع إلا أنه لا يستطيع ولا يمكن أن يقدر ذلك في حق الله سبحانه وتعالى، حيث إن العلم بالله هو محصول المثل، فما نكونه في أذهاننا عن الله سبحانه وتعالى ليس هو الله تعالى وإنما المثل فقط.

أما ذكره لما قاله الطبري، وهو ما قاله غيره من المفسرين بدليل قول ابن عطية "قالوا"، فإنه لا يفسر الآية، ولا يؤولها، وإنما هو أورد دلالة غامضة تحتاج هي الأخرى إلى التأويل والبحث والتدقيق حيث، ما معنى قول الطبري: "ليس كهو شيء؟" فهي أكثر

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 28/2.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 28/5.

غموضاً من قوله عز وجل: "ليس كمثله شيء"، فإدراج "هو" في هذا الموضع ليس يفسر شيئاً ولا يوضح الشاهد، وإنما يسهم في تعقيده وغموضه بدل تفسيره وتوضيحه وتأويله.

وينهي ابن عطية الأندلسي تفسيره للشاهد بقوله: «قال القاضي أبو محمد: ومما يؤكد دخول الكاف تأكيداً أنها قد تدخل على الكاف نفسها، وأنشد سيبويه:

وصاليات ككما يؤثفين

قد يبدو أن ابن عطية لا يضيف معنى جديداً للآية، إلا أن المعنى الجديد الذي يذكر في هذا السياق، هو تأكيداً على المعنى الأول الذي ذكره في بداية تفسيره للشاهد، وهو تأكيد التشبيه، وما ختمه بما أنشده سيبويه إلا تأكيد على التفسير الذي يرتضيه ابن عطية، فقد دخلت الكاف على الكاف نفسها في الشاهد الشعري لأجل زيادة ومضاعفة التشبيه وتأكيد.

هذا كل ما قاله ابن عطية عن قوله تعالى: {ليس كمثله شيء}، فماذا قول الزمخشري في الشاهد نفسه، خصوصاً إذا علمنا أن الغالب على تفسيره ككل المستوى البلاغي؟

يقول الزمخشري: «قالوا: مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية؛ لأنهم إذا نفوه عن يسد مسده وعن هو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه، [...] فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: ليس كالله شيء، وبين قوله: {ليس كمثله شيء}، إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها وكأنهما عبارتان معتقتان على معنى واحد؛ وهو نفي المماثلة عن ذاته، [...] فكذاك استعمل هذا فيمن له مثل، ومن لا مثل له، ولك أن تزعم أن كلمة التشبيه، كررت التأكيد، كما كررها من قال: وصاليات ككما يؤثفين.

ومن قال:

فأصبحت مثل كعصف مأكول»⁽¹⁾

¹ - الزمخشري، الكشاف، 1223-1224.

إن الزمخشري يستنبط المعنى نفسه، الذي استنبطه السهيلي الذي تدل عليه مثل وهو المبالغة والتأكيد، إلا أنه يستنبطه من طريق الكناية، عكس السهيلي الذي استنبطه عن طريق النحو، واعتبر الكاف تتأرجح بين الحرفية والاسمية، فالمعنى المقصود هو نفي المماثلة عن ذات الله سبحانه وتعالى، إلا أن الزمخشري يعتبر تأكيده التشبيه مجرد زعم، ولا يقول حرف التشبيه أو اسم التشبيه، وإنما يقول كلمة التشبيه، لكي يخرج من إشكالية الحرفية والاسمية التي تناولها السهيلي بالفحص والتفتيش، وبما أن التكرير يفيد التأكيد، فإن تكريرها في الشاهدين الشعريين المذكورين في كشف الزمخشري دليل على تأكيد نفي المماثلة عن الله سبحانه وتعالى.

بالإضافة إلى هذا، هناك أسماء في النحو تشاكل الحروف في المبنى والمعنى؛ فهي تماثلها في عدد الحروف، وكذلك تشابهها في كونها تدل على معنى في غيرها كإذ وإذا وذو وما ومن؛ حيث لا يتم معناها إلا بذكر متمماتها.

يعتبر الحرف الأصل التأويلي الأول؛ لأنه يتأسس على أصل دلالي هو ما دل على معنى في غيره؛ ثم يتبعه الفعل عند السهيلي؛ لأنه يتحدد بالتحديد السابق؛ لذلك تأتي هذه الأسماء التي تجمع بين الحرفية والاسمية بناء على ذلك الأصل الممهد الأول؛

6-3-2 "إذ" بين الاسمية والحرفية

"إذ" لم تخرج عن الاسمية في بعض المواضع بدليل الإضافة في مثل: "يومئذ" و"حينئذ"، لكن في بعض المواضع تخرج عن اسميتها وتصبح حرفا في مثل قوله سبحانه وتعالى: "ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم"⁽¹⁾ فما هو السبب وراء تغيير بعض الحروف من حرفيتها لكي تصبح أسماء؟

يقول أبو القاسم السهيلي: «جعلها سيوييه ههنا -أي في قوله عز وجل- حرفا بمنزلة أن، فإن قيل: ليس شيء من هذه الأشياء التي صيرت حروفا بعدما كانت أسماء إلا وقد بقي فيها معنى من معانيها. كما بقي في "كاف" الخطاب معنى الخطاب وفي "على" معنى الاستعلاء».⁽²⁾

¹ - الزخرف / 39.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 104.

لقد انتقى أبو القاسم قول سيبويه في المسألة، وهذا معناه أنه يرجح تفسيره "إذ" باعتبارها حرفا وليس اسما، فإن "إذ" تفيد معنى الاقتران بين الفعلين كما كان لها ذلك في حال كونها ظرفا، حيث يقول أبو القاسم السهيلي: «أما "إذ" في قوله تعالى: "إذ ظلمتم" (1) ففيها معنى الاقتران بين الفعلين، كما كان فيها ذلك في حال الظرفية تقول: "لأضربن زيدا إذ شتمني" فهي وإن لم تكن ظرفا- ففيها من المعنى الأول طرف، كأنك تتبّه على أنك تجازيه على ما كان منه إذ شتم، فإن لم يكن الضرب واقعا في حال الشتم، فله رد عليه وتنبيه عليه». (2)

فإن تفيد الربط بين الفعلين الأول "ظلمتم" والثاني "ينفعكم" ومعنى الاقتران والارتباط متحقق عندما كانت ظرفا، وبقي جزء وطرف من هذا المعنى، وإن كان تحقق الضرب بعد الشتم.

أما بخصوص ما قاله سيبويه حينما "أنزل" "إذ" منزلة "أن" من حيث طبيعتها النحوية باعتبارها حرفا، ومن حيث طبيعتها الدلالية باعتبارها تفيد معنى وتنبه عليه و"أن" التي يقصدها سيبويه هي "أن" التي للمفعول من أجله ويحمل هذا القول ما قاله أبو القاسم السهيلي: «فقد لاح لك قرب ما بينهما وبين "أن" التي للمفعول من أجله. ولذلك شبهها سيبويه بها في سواد كتابه». (3)

فـ"إذ" بدون تنوين هي حرف و"إذ" بالتنوين هي ظرف. فأبو القاسم السهيلي يميز بينهما وبين "إذا" فكيف ذلك؟

الحديث عن "إذ" بدون تنوين ثم الحديث عنه فهي تفيد معنى الارتباط والاقتران بين الفعلين وأما "إذ" المنونة فهي لا تكون إلا مضاف إليها ما قبلها لذلك فهي اسم ومعنى الظرفية لا يفارقها.

إن معيار التمييز بين "إذ" و"إذا" حسب أبي القاسم السهيلي يتحقق من زاويتين، الأولى لفظية شكلية تتجسد في قلة عدد الحروف المشكلة لهما، وهذا ما يجعلها أقرب إلى الحرف وأبعد عن الاسم. وذلك من خلال النظر إلى كمية الحروف التي تشكلهما.

¹ - الزخرف / 39.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 104.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 104 - 105.

والثانية معنوية التي تتفرع بدورها إلى جانبين الأول صرفي: يتحدد في عدم الاشتقاق والثاني نحوي يتحدد في عدم التمكن، لأن التمكن هو علامة على الاسمية بالإضافة إلى المستوى الأعظم لها بين المقولتين "إذ" و"إذا" المتمثل في الإبهام وعدم التحديد على مستوى المعنى الدلالي في حد ذاتهما، وإنما يتأتى لهما المعنى الدلالي من خلال غيرهما وليس في نفسيهما.

انطلاقاً من هذا التحديد فإن "إذ" و"إذا" تتضمن معنى الحرف ولكن إضافتهما إلى الفعل الذي يفيد معنى الزمان من خلال بنيته فهذا ما جعلها تتضمن معنى الاسم وعليه "فإذا" احتفظت بمعنى الجزاء الذي كان لها في حال الاسمية، وأفادته أيضاً وهي حرف؛ حيث يجيب أبو القاسم عن هذا بقوله: «فماذا بقي في "إذ" و"إذا" من معانيهما في حال الاسمية؟» فالجواب: أنك إذا قلت: "سأفعل كذا إذا خرج زيدا أو قدم عمرو". ففعلك مرتبط بالخروج أو القوم مشروط به، وكذلك إذا قال لك القائل: "قد أكرمتك". فقلت "إذن أحسن إليك" "ربطت إحسانك بإكرامه وجعلته جزاء له، فقد بقي فيها طرف من معنى الجزاء وهي حرف، كما كان فيها معنى الجزاء وهي اسم».(1)

فالتحول من الاسمية إلى الحرفية لا يكون تحولاً نهائياً محضاً خالصاً؛ بل تعلق بهذا التحول بعض الجزئيات التي تشير إلى أصل الكلمة وهذا ما نلاحظه في "إذ" و"إذا". حيث يبقى فيها رائحة من الحال الأول، ولا زال معيار الكم هو المتحكم في التصنيف والتمييز بين "إذ" و"إذا" و"إذ" المنونة. فإن الأولى تتضمن حرفين فقط بينما الثانية والثالثة تتضمن ثلاثة أحرف وما كان أقل حروفاً في اللفظ كان أولى بالزيادة. ويفصل أبو القاسم السهيلي القول فيما يتعلق بـ"إذا"، إذ يقول: «هذا حرف هو عندي "إذا" التي كانت ظرفاً لما يستقبل وكانت غير منونة من أجل إضافتها إلى ما بعدها، فخلع منها معنى الاسمية كما فعلوا ذلك بـ"إذا" وبكاف الخطاب، وبالضمائر المنفصلة في باب الفصل، خلع منها معنى الاسم وصارت حروفاً لا مواضع لها من الإعراب».(2)

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 104.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 104.

إذا كان الاختصاص شرطاً للعمل فإن "إذا" عندما فقدت معنى الاسمىة وسحب منها أصبحت ظرفاً لما يستقبل من الزمان فهو يشبهها بنماذج أخرى خلع منها معنى الاسمىة مثل "إذ" وكاف الخطاب وغيرهما من حيث الآثار المترتبة الناتجة عن التحول.

ثم يشير أبو القاسم إشكالا يتعلق "بإذ" التي قد تكون بمعنى "إذا"؛ إذ يقول: «قيل له: وكيف تكون بمعنى إذا، وإذا لا يقع بعدها الابتداء والخبر، وقد قال سبحانه: "إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم".⁽¹⁾ وإنما التقدير: ولو ترى ندمهم وحزنهم في ذلك اليوم بعد وقوفهم على النار، فإذا ظرف ماض على أصله ولكن بالإضافة إلى حزنهم وندامتهم فالحزن والندامة واقعان بعد المعاينة والتوقيف فقد صار وقت التوقيف ماضيا بالإضافة إلى ما بعده، والذي بعده هو مفعول ترى».⁽²⁾

تأسيسا على ما تقدم أن "إذ" في قوله عز وجل على أصلها لذلك فهي ليست بمعنى "إذا". لأن الندامة والحزن واقعان بعد وقت الوقوف فالوقوف يعتبر ماضيا بالنظر إلى ما بعده ونفس المعنى ينتزعه أبو القاسم السهيلي من قوله عز وجل: "فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها"⁽³⁾

ف"إذا" هاهنا على أصلها وليس بمعنى "إذ"؛ أي عكس المسألة أيضا هو توهم ووهم، "فإذا" ليست بمعنى "إذ"، و"إذ" في قوله السابق ليست بمعنى "إذا". يقول أبو القاسم السهيلي: «فيتوهم أن "إذا" هاهنا بمعنى "إذ" لأنه حديث قد مضى، وليس كما يتوهم بل هي على بابها، والفعل بعدها مستقبل بالإضافة إلى الانطلاق؛ لأنه بعده والانطلاق قبله ولولا حتى، ما جاز أن يقال: إلا انطلقنا إذ ركبا، ولكن معنى الغاية في حتى دل على أن الركوب كان بعد الانطلاق، وإذا كان بعده فهو مستقبل بالإضافة إليه».⁽⁴⁾

إن هذا التأويل الدلالي النحوي الذي يقدمه أبو القاسم السهيلي للشاهد القرآني يؤكد أن الانطلاق كان قبل الركوب، وبذلك فالركوب تال للانطلاق لذلك فهو مستقبل بالنظر إليه خصوصا حينما يدعم التأويل الدلالي النحوي بالشواهد القرآنية المتعددة، فهذا تدعيم

¹ - السجدة / 12.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2 / 325.

³ - الكهف / 71.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2 / 325.

لصحة تأويله، وصواب قوله في القضية المدروسة، وهذا دأبه في جميع المسائل النحوية الدلالية ودأبه أيضا في التعامل مع النص القرآني باعتباره نصا مقدسا لا يخلو من الحكم والخبايا والأسرار. التي تؤكد إعجازه وتكشف عن أسرارها، إذ نجده لا يقف عند التحليل السطحي بل يتجاوزها إلى البنية العميقة الخفية التي يستنبطها عن طريق آلية التأويل المناسب. إذا كان هذا كل ما يتعلق بـ"إذا" و"إذ" في دلالتها النحوية التأويلية، فإن التأويل السابق يقوم بالدرجة الأولى على التمييز بين المستويات الدلالية التي تحتملها المقولة الواحدة ذات الوجهين الدلالين التأويليين ؛ لكن التأويل قد يخرج عن ذلك إلى البحث في الأوجه التعيينية التمييزية التي تحتملها المقولة؛

6-3-3 التأويل بالقيمة الدلالية التعيينية

يعتبر تعيين الدلالة وحصرها وفق حدود مضبوطة من بين الأسباب الأساسية التي تدفع النحوي المؤول إلى التأويل، حيث إن التأويل بالقيمة الدلالية التعيينية غاية من غايات التأويلية النحوية عند السهيلي، فماذا يحقق التنوين في التأويلية النحوية عند السهيلي؟

6-3-4 الدلالة النحوية التأويلية للتنوين

إذا كان التنوين تردد في العديد من المسائل النحوية التي تناولها السهيلي، منها توقفه طويلا عن الشاهد القرآني المقتبس من سورة البقرة، وإذا كان السهيلي يحدد الوظائف النحوية والدلالية التي يحققها التنوين، فإنه لابد من الوقوف عند الدلالة النحوية التأويلية له، من خلال قوله تعالى: {وقالوا كونوا هودا أو نصارى}، فكيف يتحقق التأويل النحوي الدلالي للتنوين؟

يبين أبو القاسم السهيلي الفرق بين حضور التنوين في الاسم وعدمه في قوله عز وجل: "وقالوا كونوا هودا أو نصارى".⁽¹⁾ إذ يقول: «قوله سبحانه وتعالى: "وقالوا كونوا هودا أو نصارى"⁽²⁾ بحذف الياء، ولم يقل: كونوا يهود، لأنه أراد التهود، وهو التدين بدينهم، ولو قال: كونوا يهودا بالتدين لجاز أيضا على أحد الوجهين المتقدمين، ولو قيل

¹ - البقرة / 135.

² - البقرة / 135.

لقوم من العرب: كونوا "يهود" بغير تنوين لكان محالاً، لأن تبديل النسب حقيقة محال، وقد قيل في هود، جمع هائد، وهو في المعنى ما قلناه فلتعرف الفرق بين قولك هودا بغير ياء، ويهودا بالياء والتنوين ويهود بغير تنوين، فإنها تفرقة حسنة صحيحة والله أعلم»⁽¹⁾.

قبل أن نبين التأويل النحوي الدلالي الذي أسنده أبو القاسم السهيلي للتنوين، لابد أولاً من الوقوف عند مفهوم التنوين وعند أنواعه، لمعرفة النوع المقصود؟ فعن أي تنوين يتحدث، على اعتبار أنه يضم أنواعاً متعددة؟

التنوين عند النحويين هو عبارة عن نون ساكنة تتبع حركة الحرف الأخير من الكلمة، وبالتحديد الاسم، وهو أنواع متعددة منه: ما يخص علم العروض والقوافي كتتنوين الترثم، وهذا لا يهمنا بطبيعة الحال، ومنه ما يهم علم النحو. وهو عين المسألة مثل تنوين التمكّن وتتنوين المقابلة وتتنوين التذكير وتتنوين العوض، فما الفرق بين هذه الأنواع؟ يقصد بتتنوين التمكّن هو الذي يمكن الاسم من اسميته حين يدخل عليه، فالتنوين علامة على اسمية الاسم، كما قال ابن مالك في ألفيته:

بالجر والتنوين والندا وال *** مسند للاسم تمييز حصل

فمقولة الاسم تتميز عن مقولة الفعل والحرف، بقبولها التنوين. والتنوين تمييز لها عن غيرها ويسميه بعض شراح الألفية مثل ابن عقيل "بتنوين التمكين" فهو يمكن، وتتنوين التذكير هو الذي يميز بين النكرة والمعرفة فدخل هذا النوع من التنوين يكون فاصلاً بين النكرة والمعرفة مثل صه بدون تنوين وصه بالتنوين فـ "صه" بالتنوين تنبئ إلى شيء غير محدود نكرة.

ثم تنوين العوض وهو الذي يكون عوضاً عن المضاف إليه مثل "يومئذ" و"حينئذ". فالتنوين في هذين المثالين هو تعويض عن جملة تقدر بـ "يوم إذ كان كذا" وقد يكون عوضاً عن اسم فقط مثل: "كل قائم" أي: كل إنسان قائم فحذف الإنسان وكان التنوين عوضاً منه، وقد يكون عوضاً عن حرف، مثل: "جوار" فحذفت الياء "جواري" وكان التنوين عوضاً عنها.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2 / 406.

أما تنوين المقابلة فهو الذي يقابل نون جمع المذكر السالم "مسلمون" فنحصل على "مسلمات"، فهذا التنوين المحقق في جمع المؤنث السالم تقابله النون في جمع المذكر السالم.

لقد ميز أبو القاسم السهيلي في تفسيره للشاهد القرآني بين ثلاث مستويات من المعنى الذي يمكن استنباطه منه، ويمكن تحديده على الشكل التالي:

الأول: هودا بالتنوين وبدون ياء.

الثاني: يهودا بالتنوين وبالياء.

الثالث: يهود بدون تنوين وبالياء فما الفرق بينهما؟ ولماذا حذفت الياء من المستوى الأول؟

لم يقل سبحانه وتعالى "يهود" لأنه أراد اليهود، والذي معناه التدين بدين اليهود، لأن لفظ اليهود بالألف واللام يحيل على معنيين هما: النسب اليهودي والدين "اليهودية". لكن اللفظ الذي ورد في القرآن الكريم "هودا" يقصد به الدين دون النسب على رأي أبي القاسم السهيلي إذ يقول: «وفي القرآن لفظ ثالث، لا يتصور فيه إلا معنى واحد وهو الدين دون النسب، وهو قوله سبحانه: "وقالوا كونوا هودا أو نصارى"»⁽¹⁾.

وعلى العكس تماما إذا كنا بصدد المستوى الثاني: وهو "يهودا" بالياء وبالتنوين لكان المقصود آنذاك النسب والدين أما بخصوص المستوى الثالث: وهو "يهود" بغير تنوين فإنها تحتل معنى واحدا، هو التدين بدين اليهود، ولأجل تحقيق الوظيفة الإفهامية التي يقصد بها أن الغاية كلها هي الفهم والإفهام، فالهدف من التأويل الذي يمارسه السهيلي هو إفهام القارئ الضمني المفترض، لذلك نجده يقدم الأمثلة الافتراضية التي غايتها التوضيح والإفهام.

يورد أبو القاسم مثالا افتراضيا مفاده أنه لو قيل لقوم من العرب: "كونوا يهودا" بغير تنوين لكان من المحال الذي لا يمكن أن يتحقق وجوده في الواقع الخارجي لأن تبديل النسب على وجه الحقيقة ممتنع ومحال، لابد أن نقر بهذه الوظيفة الدلالية التي أسندها أبو القاسم للتنوين وهي إثبات النسب والدين معا من خلال تأويله الدلالي النحوي له؛ لأنه لم

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2/406.

يبقى في حدود التتوين باعتباره علامة من علامات الاسم، وإنما تحدث عن المستوى الدلالي الذي استنبطه عن طريق التأويل والمتمثل في الفصل بين الدين وهو التدين بدين اليهود حسب الشاهد والنسب اليهودي، الذي لا يمكن أن نغيره من كان نسبه كذلك، و"هودا" تفيد الدين فقط وأفاد ذلك التتوين. فهو يتحدث عن مستوى دلالي تأويلي يتجاوز المستوى النحوي ويفوقه.

أما ابن عصفور فقد ذكر قوله تعالى: {وقالوا كونوا هودا أو نصارى}(1)، أثناء تحديده لما تدل عليه "أو"، فقد جعل لها وظيفة دلالية جديدة، تتجاوز ما هو متداول عند معظم النحاة المتمثل في دلالة "أو" على التخيير والإباحة، فكيف بنى ابن عصفور تأويله للشاهد القرآني؟

يقول ابن عصفور في هذا الصدد: «ألا ترى أن "أو"، هنا، لا يتصور فيها التخيير ولا الإباحة ولا الشك؛ لأنه ليس من الأمم من يخير بين اليهودية والنصرانية ولا من أباحهما معاً، ولا من شك فيهما، بل اليهود يقولون: كونوا هودا، والنصارى يقولون: كونوا نصارى، وكذلك الإبهام غير متصور هنا، وقصة كل طائفة من الملتين الحضر على اتباع ملتها، وتعلم أن ذلك هو الحق في زعمها، فلم يبق إلا أن تكون "أو" للتفصيل، وذلك أن الله تعالى أخبر عن اليهود والنصارى بأنهم قالوا، ثم فصل ما قالت اليهود، مما قالت النصارى»(2).

إذا كان أبو القاسم السهيلي تناول الشاهد القرآني نفسه من زاوية التتوين، فإن ابن عصفور تناوله من زاوية "أو" الدالة على التخيير والإبهام بشكل عام، والدالة على التفصيل بشكل خاص عنده حسب تأويله للشاهد، مع الملاحظة أن مخرجات التأويل بينهما إلى حد ما متقاربة، لأنهما معا يؤكدان أنه لا يخير الأمم بين اليهودية والنصرانية، وبناء على ذلك فإن ابن عصفور يقترح وظيفة دلالية مستنبطة من الشاهد القرآني وهي التفصيل، فالله سبحانه وتعالى فصل قول كل من اليهود والنصارى حينما أخبر عنهما، ومما سبق نستنتج أن زوايا تأويل الشاهد القرآني تختلف من نحوي إلى آخر، فما هو

¹ - البقرة، الآية: 135.

² - ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، 234/1.

السهيلي أوله من جهة التتوين، وها هو ابن عصفور أوله من جهة "أو" ودلالتها على التفصيل، بالإضافة إلى ذلك فإننا قد نجد تأويل الشاهد القرآني من الزاوية النحوية نفسها، وبالرغم من ذلك فإن مخرجات التأويل مختلفة متباينة بتباين النحويين المؤولين مثل مخرجات تأويل قوله تعالى: {ليس كمثله شيء}، فبالرغم من الاختلاف حول دخول الكاف على مثل، وتباين الأقوال حول اعتبارها زائدة أو العكس، إلا أن مخرجات التأويل واحدة وهو نفي المماثلة عن الله تعالى.

وبالرجوع إلى ما قاله كل من ابن عطية الأندلسي والزمخشري، فإننا نلاحظ أنهما لم يتطرقا إلى تفسير الآية، فما هو السبب في ذلك؟

من خلال التصفح الدقيق لكل من المحرر الوجيز، والكشاف، لاحظنا عدم ممارسة التأويل في قوله تعالى: {وكونوا هودا أو نصارى} إذ مباشرة يتم الانتقال لتفسير ما بعدها، ويعود السبب في ذلك بالأساس إلى كونهما سبق أن فسرا قوله تعالى: {وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى}⁽¹⁾، إذن، قد سبق تفسير ذلك، فلا داعي لتكريره، وهذا ما جعل ابن عطية يقول: «وقولهم: "كونوا هودا أو نصارى" نظير قولهم "إلا من كان هودا أو نصارى"⁽²⁾، وعليه فإننا سنتناول ما قاله تعالى في الآية {من كان هودا أو نصارى}⁽³⁾، وقياسه على ما قاله تعالى: {وقالوا كونوا هودا أو نصارى}⁽⁴⁾.

يقول ابن عطية الأندلسي في الشاهد القرآني من كان هودا أو نصارى: «معناه قال اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هودا، وقال النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فجمع قولهم، ودل تفريق نوعيهم على تفرق قوليهم، وهذا هو الإيجاز واللف، وهود جمع هائد، مثل عائد وعود، ومعناه التائب الراجع، وقال الفراء: أصله يهودي حذفت ياءه على غير قياس، وقرأ أبي بن كعب "إلا من كان يهوديا"⁽⁵⁾.

¹ - البقرة، الآية: 111.

² - البقرة، الآية: 111.

³ - البقرة، الآية: 135.

⁴ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 214/1.

⁵ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 197/1-198.

يتبين من خلال هذا النص، أن ابن عطية الأندلسي لم يكن دقيقاً في تفسيره لهذا الشاهد القرآني مقارنة مع السهيلي الذي فصل وأجاد، وحتى ذكره لقول الفراء، لم يكن معللاً، فاكتفى بدلالة الشاهد على تفريق اليهود عن النصارى، أما الفرق بين يهودي ويهود وهودا فقد سبق تحديده عند السهيلي، فلا داعي لإعادته، فكيف فسر الزمخشري قوله تعالى؟

أما الزمخشري فلم يفسر الشاهد القرآني "وقالوا كونوا هودا أو نصارى" وانتقل مباشرة لتفسير ما بعده "بل ملة إبراهيم" دون أن يذكر أنه سبق تفسيره أو أنها نظير الآية 111 كما ذكر ذلك ابن عطية، فهو اكتفى بتفسير قوله تعالى: {وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى}(1)، إذ يقول الزمخشري في ذلك: «الضمير في "وقالوا" لأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمعنى: وقالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هودا، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فلف بين القولين ثقة، بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله، وأما من الإلباس لما علم من التعادي بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لصاحبه، ونحوه: {وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا}(2)، والهود جمع هائد، كعائد وعود، وبازل وبزل، فإن قلت: كيف قيل كان هودا على توحيد الاسم وجمع الخبر؟ قلت: حمل الاسم على لفظ "من"، والخبر على معناه كقراءة الحسن "إلا من هو صالو الجحيم وقوله: {فإن له نار جهنم خالدين فيها}(3) وقرأ أبي بن كعب: "إلا من كان يهوديا أو نصارى"(4).

لقد انطلق الزمخشري في تفسيره للشاهد، من كلمة "اللف"، واستحضر السامع الذي يسمع قوله عز وجل فيرد كل قول إلى فريقه، فاليهود قالت من كان هودا، والنصارى قالت من كان نصارى، وبما أنه أمن اللبس متحققاً، فإنه لا تضليل في الجمع بين قولي اليهود والنصارى؛ لأن القارئ السامع يعلم أنه لا يمكن أن يجمع الإنسان بين اليهودية والنصرانية في زمن واحد، وهذا ما جعله يذكر قراءة أبي التي تدعم المعنى نفسه

¹ - البقرة، الآية: 111.

² - البقرة، الآية: 135.

³ - الجن، الآية: 23.

⁴ - الزمخشري، الكشاف، ص: 91.

الذي يقصده الزمخشري في تفسيره، وإن كان السهيلي يذهب بالشاهد مذهباً مغايراً دقيقاً كما سبق الحديث عن ذلك.

يقترن التأويل هنا بالتتوين على وجه التعيين والتحديد؛ فهو يقوم بوظيفة تمييزية تعيينية؛ عكس وظيفته الدلالية التي تدل على التكرير المفيد للعموم والشيوع؛ أو وظيفته النحوية المتمثلة في التمكن؛ لذلك فالتتوين هنا يميز بين المتشابهات في اللفظ، بواسطة القيمة التأويلية المضافة التي يضيفها لـ "هودا"؛ حيث إنه عندما يقترن بـ "هودا" دون الياء، فهو يدل على الدين فقط دون النسب، بينما إذا اقترن بـ "يهودا" بالياء، فهو يدل على النسب والدين، لكن إذا لم يظهر على يهود بالياء فهو يدل على التدين بدين اليهود فقط دون النسب؛

وإذا كانت الدلالة التمييزية التعيينية التأويلية لنون التتوين تقوم على القيم الخلافية التي تكشف عنها نون التتوين؛ فما هي بعض المرتكزات التأويلية الأخرى التي يمكن الاستناد إليها للكشف عن الدلالة التمييزية التعيينية التي تحتلها بعض المقولات الأخرى؟

6-3-5 الألف واللام تنبئ كما تنبئ أسماء الإشارة

لقد ورد الحديث عن التعريف بالألف واللام في بعض الآيات القرآنية دون غيرها في إطار الحديث عن مسألة في باب البذل، والأمر يتعلق بتعريف الصراط المستقيم بالألف واللام في قوله عز وجل: "اهدنا الصراط المستقيم"⁽¹⁾ والتجرد من تعريفهما في قوله عز وجل: "وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم"⁽²⁾ ويهديك صراطاً مستقيماً"⁽³⁾ فما هي فائدة التعريف؟ وما الحكمة في تعريف الصراط في بعض الآي وعدم تعريفه في أي أخرى؟

يقول أبو القاسم السهيلي في هذا الصدد: «وأما تعريف "الصراط" بالألف واللام، فإن الألف واللام إذا دخلت على اسم موصوف اقتضت أنه أحق بتلك الصفة من غيره، ألا ترى قولك: جالس فقيه أو عالماً، ليس كقولك: جالس الفقيه أو العالم؟ [...] ألا ترى إلى

¹ - الفاتحة، 6.

² - الشورى، 52.

³ - الفتح، 2.

قوله عليه الصلاة والسلام: "أنت الحق ووعدك الحق".⁽¹⁾ ثم قال: "ولقاؤك حق، والجنة حق، والنار حق"⁽²⁾، فلم يدخل "الألف واللام" على الأسماء المحدثّة، وأدخلها على اسم الباري سبحانه وتعالى - وما هو صفة له، وهو القول والوعد⁽³⁾.

إن أبا القاسم السهيلي يقدم تأويلا دلاليا خاصا، فيما يتعلق بدخول الألف واللام على الاسم الموصوف فهذا يفيد بأن ذلك الاسم أحق بتلك الصفة، فهو يستحقها استحقاقا لا ينافيه فيها اسم آخر، فالألف واللام دخلت على اسم الله سبحانه وتعالى، وما هو صفة له وهو القول والوعد، وهو أحق بتلك الصفات، بخلاف الأسماء المحدثّة التي لم تدخل عليها الألف واللام. "اللقاء والجنة والنار".

إن غياب الألف واللام يفيد الإطلاق، ومن المعلوم أن الصراط المستقيم بصفة عامة هو الإسلام، لكن "اهدنا الصراط المستقيم" هو أقوى من ذلك فتكون الهداية إلى الأفضل في الأعمال.

أما قوله سبحانه وتعالى: "ويهديك صراطا مستقيما"⁽⁴⁾ وقوله تعالى: وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم"⁽⁵⁾؛ وقد علم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد كان على الصراط الأقوم. فضلا عن صراط مستقيم على الإطلاق، يفسر أبو القاسم السهيلي هذه الآية بالرجوع إلى أسباب النزول؛ فهو يتوسل بسبب نزول الآية ليقدم تخريجا وتأويلا مناسباً لدلالة غياب الألف واللام، إذ يقول: «فالجواب: أن هذه الآية نزلت في صلح الحديبية، وكأن المسلمين قد كرهوا ذلك الصلح ورأوا أن الرأي خلافه، وكان الله ورسوله أعلم، فأنزل الله تعالى هذه الآية، فلم يرد صراطا مستقيما في الدين، وإنما أراد صراطا مستقيما في الرأي والحرب والمكيدة وقوله تعالى: "وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم"⁽⁶⁾، أي تهدي من الكفر والضلال إلى صراط مستقيم⁽⁷⁾».

¹ - أخرجه الترمذي (3371) وذكره صاحب - كشف الخفا 1 / 485.

² - أخرجه البخاري، 432/13، كتاب التوحيد (7442).

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 235.

⁴ - الفتح / 2.

⁵ - الشورى، / 52.

⁶ - الشورى، 52.

⁷ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 236.

فدلالة الصراط المستقيم حسب السياق التاريخي الذي يحيل على صلح الحديبية فهذا سبب نزول الآية، لذلك فالمقصود بصراط مستقيم مجردة من التعريف هو الاستقامة على مستوى الرأي والحرب؛ لأن رأي المسلمين كان مخالفا لرأي الرسول؛ والله ورسوله أعلم بما فيه صلاح المسلمين.

انظر كيف أن أبا القاسم السهيلي يتجاوز القواعد النحوية ليصل إلى محددات خارج نصية مثل أسباب النزول.

-أما صراطا مستقيما الثانية فهي تدل على أن الرسول يهدي الناس من الكفر إلى الإسلام ومن الضلال إلى الإيمان.

فالرجل ينطلق من النحو؛ ليصل إلى الدلالة عبر آلية التأويل ولازال أبو القاسم السهيلي يفسر ذلك. ويؤوله حيث يقول: «ولو قال في هذا الموطن: "الصراط المستقيم"، لجعل للكفر والضلال حظا من الاستقامة، إذ الألف واللام تنبئ أن ما دخلت عليه من الأسماء الموصوفة أحق بذلك المعنى مما تلاه في الذكر. أو ما قرن به في الوهم، ولا يكون أحق به إلا والآخر فيه طرف منه».(1)

بناء على ما تقدم لم يصلح أن تدخل الألف واللام في آية الشورى السابقة، لأن دخول الألف واللام يجعل للكفر والضلال نصيب من الاستقامة، وهذا تحريف للدلالة المقصودة، وتصريف للمعنى، لأنه سبق الذكر أن دخول الألف واللام على الأسماء الموصوفة يجعلها أحق بتلك الصفة، وهذا المعنى لا يناسب مضمون هذه الآية، الذي هو هداية الناس إلى الصراط المستقيم ؛

لذلك وردت مجردة من التعريف حفظا للمعنى وصونا له من التحريف والزيف والوهم. وإذا كانت الألف واللام تدل على دلالات مختلفة بحسب السياق اللغوي والتاريخي، فالسياق اللغوي يتحدد في دخول الألف واللام على الصراط المستقيم في قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم} في سورة الفاتحة فهي ترتبط بما قبلها، وبما بعدها الذي يوضح طبيعة الصراط المستقيم وهو {صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 236.

ولا الضالين}،⁽¹⁾ أما السياق التاريخي يتجلى في ظروف صلح الحديبية التي تؤطر قوله تعالى: {يهديك صراطا مستقيما}،⁽²⁾ فهو صراط مستقيم في الرأي.

وبحسب دلالة الآيات فإن دخول الألف واللام في قوله تعالى: "غير المغضوب عليهم"⁽³⁾ أوجز على مستوى اللفظ بخلاف إذا قال: "الذين غضبت عليهم". لأن الألف واللام وإن كانت تساوي "الذين" على مستوى المعنى، إلا أن هناك تفاوتاً بينهما. لذلك يقول أبو القاسم السهيلي: "وفائدة أخرى، وهو أن الألف واللام في المغضوب، وإن كانت بمعنى "الذين" فليست مثلها في التصريح والإشارة إلى تعيين ذات الاسم، فإن قولك: "الذين فعلوا معناه: القوم الذين فعلوا، وقولك: "الضاربون والمضربون" ليست فيه ما في قولك. "الذين ضربوا أو ضُربوا: وإذا صح هذا وتأملتاه "فالذين أنعمت عليهم" بلفظ "الذين" إشارة إلى تعرفهم بأعيانهم، وتعرفهم من الدين لاسيما النبيين بخلاف من غضب الله عليهم فوجب الإعراض عنهم وترك الالتفات إلى ذاتهم، فاقصر على الصفة المذمومة دون أن يعينوا بالذين".

إن مراتب التصريح متفاوتة بين الألف واللام وبين الذين، فالذين تفيد التعيين أكثر مما تفيده الألف واللام؛ لأن الذين أنعمت عليهم مثل الأنبياء، عكس المغضوب عليهم؛ لأنه لم يقل، وغير الذين غضبت عليهم؛ لأنهم لا يستحقون تعيينهم بالذين لذلك اكتفى بالألف واللام.

وعليه فإن "الألف واللام" تحقق وظيفة الإيجاز، وتحقق المعنى المقصود الذي تفيد لفظه "الذين" وهي تنبئ كما تنبئ أسماء الإشارة وأسماء الموصول.

تتفاوت الوجوه التأويلية للألف واللام وتتراتب بحسب ما تقتزن به من الأسماء التي تدل على الذوات دلالة مباشرة ومطابقة أو الصفات والأسماء التي تدل على الذوات دلالة تضمن أو لزوم؛ فهي تفيد في الأولى التخصيص والحصص والتعيين والتشريف والتكريم وفي الثانية التقدير والاختيار والترجيح والتهوين.

¹ - الفاتحة 6-7.

² - الفتح/2

³ - الفاتحة، 8.

لذلك يظل مجال التأويل مفتوحا بانضمام مجالات دلالية تأويلية جديدة التي تحمل معطيات دلالية يمكن استثمارها في تأويل قضايا متشابهة شكلا ومتشاكلة دلالة؛ وإذا كانت الألف واللام تنبئ كما تنبئ أسماء الإشارة، فهي العاملة في الحال "مصدقاً" من قوله تعالى {وهو الحق مصدقاً} فإن التأويل النحوي الدلالي الذي يقترحه السهيلي يقوم على أساس التشاكل الدلالي، فكيف تحقق ذلك؟

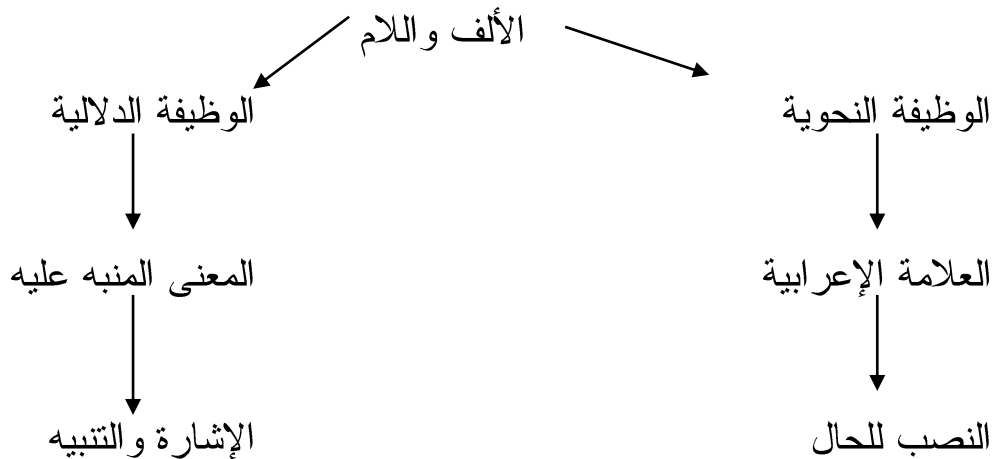
6-3-6 التأويل بالتشاكل الدلالي

يمكن القول إن المقصود بالتشاكل الدلالي، ذلك التقارب والتناسب الحاصل على مستوى الدلالة التي يفيدها الشاهد القرآني، حيث إن اللفظ مناسب ومماثل للمعنى، وعلى قدر اللفظ يأتي المعنى، وهذه المشكلة تتجلى في التناسب الحاصل بين الألف واللام وأسماء الإشارة في كونهما يشيران معا إلى متعين.

ولا زال الأمر يتعلق بالألف واللام التي تنبئ كما تنبئ أسماء الإشارة، فالألف واللام تشير إلى العامل في الحال، لذلك يقول أبو القاسم السهيلي: «وجه آخر يطرد في هذه الآية، وفي الأخرى التي في سورة فاطر، قوله: "والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه"⁽¹⁾، وهو أن يكون مصدقا ههنا حالا يعمل فيها ما دلت عليه الإشارة المنبئة عنها "الألف واللام" لأن الألف واللام "قد تنبئ كما تنبئ عنه أسماء الإشارة، حكى سيبويه: "لمن الدار مفتوحا بابها؟"⁽²⁾

حسب أبي القاسم السهيلي فإن الألف واللام عاملة، هي التي عملت في الحال "مصدقا" فهي تقوم بوظيفة نحوية، وتمنح النصب للحال وتقوم بوظيفة دلالية كونها تنبئ وتشير.

فالألف واللام حسب هذا النص الشاهد تقوم بوظيفة مزدوجة يمكن التعبير عنها بالشكل التالي:



¹ - فاطر / 31.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 306.

وما ذكره لما حكاه سيبويه إلا وسيلة للتأكيد على صحة تأويله النحوي والدلالي، إذ يقوم بتفسير المثال الذي أورده سيبويه: "لمن الدار مفتوحا بابها؟" حيث يقول: «فقولك: مفتوحا بابها لا يعمل فيه الاستقرار الذي يتلق به "لمن" لأن ذلك خلاف المعنى المقصود، وتصحيح المعنى: "لمن هذه الدار مفتوحا بابها؟". فاستغنى بذكر "الألف واللام". وعلم المخاطب (أنه مشير وتنبه المخاطب) بالإشارة إلى النظر، وصار ذلك المعنى المنبه عليه عاملا في الحال، وكذلك قوله تعالى: "وهو الحق مصدقا"، كأنه يقول: "هو ذلك الحق" لأن الحق قديم ومعروف بالعقول والكتب المتقدمة، فلما أشار نبهت الإشارة على العامل في الحال، كما إذا قلت: "هذا زيد قائما"، نبهت الإشارة المخاطب على النظر، فكأنك قلت: "انظر إلى زيد قائما" لأن الاسم الذي هو "ذا" ليس هو العامل، ولكنه مشعر ومنبه على المعنى العامل في الحال. وذلك المعنى هو "انظر".⁽¹⁾

إن مقصود أبي القاسم السهيلي، هو الاعتداد بالعامل المعنوي المتمثل في المعنى المنبه عليه من خلال اسم الإشارة، وليس العامل اللفظي الذي يحققه لفظ اسم الإشارة المتمثل في "ذا" وذلك المعنى المقصود يقدره أبو القاسم السهيلي بلفظ "انظر".

لقد قدم أبو القاسم السهيلي تأويلا نحويا دلاليا للعامل في الحال خصوصا فيما يتعلق بالآية القرآنية التي قام بتفسيرها، ولتأكيد المعنى الدلالي المتحكم. في المعنى النحوي يؤكد أن الحق معروف وقديم بالعقل أو النقل.. فالإشارة نبهت على العامل في الحال وليس لفظ الإشارة في حد ذاته.

يقوم هذا التأويل النحوي للألف واللام عند السهيلي على مركزية التعيين؛ حيث تدل أسماء الإشارة على معين مشار إليه؛ وكذلك الألف واللام هي تدل على معين بالذات؛ لذلك عملت عمل اسم الإشارة؛ فالعامل هنا تأويلي وليس نحويا في الحقيقة؛ لأنه يقوم على المشكلة الدلالية بين اسم الإشارة والألف واللام.

إن مبدأ التعيين هو مبدأ تأويلي ناجع؛ حيث يمتد بعده التأويلي إلى الحال التي يتم تأويلها بناء على معيار الصفة التي تتحدد بدورها بواسطة التعيين؛

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 306.

6-3-7 المبادئ الفرضية للتأويل المعتمد في الحال

تشكل الصفة مبدأ فرضيا تأويليا ناجعا لتحليل العلاقات بين حدود العبارة؛ وتعليلها وتأويلها لذلك نجد السهيلي يوظف هذا المبدأ توظيفاً إجرائياً لتأويل المستوى النحوي المرتبط بالآيات القرآنية؛ فما هي المسالك التأويلية التي اتبعتها في تأويل الحال؟

6-4-8 الصفة بين اللزوم والتحول

قد يكون من اليسير الحديث عن مفهوم الحال في اصطلاح النحويين، وذلك بتبيين ضوابط هذا المفهوم وشروطه، ومحدداته، وأحكامه النحوية، وأنواعه، لكن قد لا يكون الأمر يسيراً إذا أردنا تحليل هذا المفهوم من الناحية التأويلية، وذلك في محاولة للجواب المركزي المتعلق بالوظيفة التأويلية للحال؛ وما هو التأويل النحوي الدلالي الذي يقدمه السهيلي للحال النحوية؟ وما علاقة الحال بأفعال النفس والقلب؟ والأفعال الظاهرة والأفعال الباطنة وعلاقتها بالوظيفة التأويلية للحال؟

قبل الخوض في هذه التأويلية الدلالية المرتبطة بمعنى الحال وما يدل عليه، نقف أولاً عند تحديد أبي القاسم للحال؛ حيث يقول⁽¹⁾: «ومن هذا الأصل تعدى الفعل إلى الحال بنفسه، ونعني بالحال صفة الفاعل التي فيها ضمير، أو صفة المفعول، أو صفة المصدر الذي عمل فيها؛ لأن الصفة هي الموصوف من حيث كان فيها الضمير الذي هو الموصوف، وذلك نحو: "سرت سريعاً"، و"جاء زيد ضاحكاً"، وضربته قائماً»

وقع الحديث عن الحال في سياق الحديث عن تعدى الفعل إلى الظرف؛ لأن الحال عند المتقدمين هو مفعول فيه؛ ثم خصص بعد ذلك السهيلي فصلاً للحديث عن مسألة الحال وقد قاربها مقارنة تأويلية، وما سيأتي لاحقاً سيؤكد هذا.

لقد بين السهيلي معنى الحال، واعتبرها صفة لصاحبها، وهذه الصفة تتضمن الضمير؛ ثم بين بعد ذلك نوع هذه الصفة، هل هي لازمة للاسم أم لا؟ وقد كان تمييزه للصفة اللازمة عن غيرها انطلاقاً من اعتبارات تأويلية؛ إذ يقول: «إذا كانت صفة لازمة للاسم كان حملها عليها على جهة النعت أولى بها، وإذا كانت مساوية للفعل غير لازمة للاسم إلا في وقت الإخبار عنه بالفعل، صلح أن تكون حالاً، لأنها مشتقة من التحول، فلا

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 303.

تكون إلا صفة يتحول عنها، وكذلك لا تكون إلا مشتقة من فعل، لأن الفعل حركة غير ثابتة»⁽¹⁾

بعد تقديم الأمثلة التوضيحية، ونماذج من الصفات التي تنبئ عن الحال مثل الفاعل والمفعول والمصدر وغيرها والمطابقة بين الصفة والموصوف واعتبارهما كالشيء الواحد، وضح بعد ذلك أن الصفة غير اللازمة هي التي تعني التحول والانتقال من حال إلى حال، فهي ليست دائمة ولا مستمرة؛ أما إذا كانت غير مشتقة من التحول وكانت على العكس من ذلك ثابتة ومستمرة، فهي نعت لصاحبها؛ فإن المعنى الذي يقدمه السهيلي لذلك يبين النظر التأويلي الذي يعتمد عليه بشكل صريح.

ويتجلى في قدرة السهيلي على تحليل الشاهد القرآني، والقدرة على تحليل تحليلاته؛ لأنه يتوقف طويلا عند الشاهد القرآني بالتحليل والتعليل والتأويل بغية إفهام القارئ ما يريد تأويله، والفهم هو مبدأ أساسي من مبادئ التأويلية عموما والتأويلية النحوية خصوصا.

يؤول السهيلي الحال كوظيفة نحوية بشكل دلالي بكونها صفة غير لازمة للاسم مقترنة بزمان الإخبار الذي يكون أصالة للفعل؛ لذلك فهي من متضمنات الفعل ضمنا وما الكشف عنها والتصريح بها إلا زيادة في الفائدة والتبيين؛ إن أبا القاسم السهيلي يجد تأويلا مناسباً لهذا الشاهد القرآني الذي يخالف القاعدة النحوية، وهو قوله عز وجل: "لسانا عربيا" [الأحقاب/12].

6-4-9 الصفة الموطئة للحال الجامدة

المقصود بالحال الموطئة هو الإتيان بالموصوف مع الصفة، فيكون الموصوف توطئة للصفة التي بعده، فبعد أن يشكل القضية المتعلقة بإعراب قوله عز وجل: "لسانا عربيا" باعتبارها حالا، وهذا يتنافى مع معنى الحال الذي يستلزم معنى التحول من حال إلى حال أخرى، والانتقال من صفة إلى أخرى؛ لأن صفة العربي "إن كان عربيا لم يمكن التحول والانتقال عنها، لذلك لا يجوز أن نقول: جاء زيد قرشيا أو حبشيا، لم يجز، لأنه لم يزل كذلك؟ فعدم الجواز مردها إلى التأويل الذي يقتضي عدم التحول عن هذه الصفة

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 304،

"حبشيا" "قرشيا" "عربيا"؛ لأنها من الصفات الثابتة الدائمة المستمرة، لا يمكن للإنسان أن يتحول عنها ولو أراد ذلك.

إن لزوم الصفة لصاحبها واستمرارها معه يبقى مبررا كافيا لقبول الصفة وجوازها أولا، لكن ما الحكمة والفائدة من ذكر الاسم الجامد؟ يقول أبو القاسم السهيلي: «وأما الحال فنحو: مشيت مشيا، وأنت تريد ماشيا، فقد تقول: مشيت ماشيا، وقعدت قاعدا، يجعلها حالا مؤكدة وعلى وجه أقرب من هذا وهو أن تريد نعت المصدر نحو قوله: مشيت مشيا شديدا أو مشيت مشيا، تريد مشيا ما، فيكون مثل قوله: "لسانا عربيا" [الأحقاق/12]، وهي الحال الموطئة، لأن الصفة وطأت الاسم الجامد أن يكون حالا، فإن حذفت الاسم وبقيت الصفة وحدها لم يكن في الحال إشكال، ويبين ما قلناه نحوه: سرت شديدا، وهي أيضا حال من المصدر الذي دل عليه الفعل، فإذا أردت بالمصدر هذا المعنى كان بمنزلة الحال»⁽¹⁾

إذا كان الشرح والتفسير والتبيين من بين المبادئ التأويلية الكبرى التي تتأسس عليها الهرمينوطيقا، فإن هذا ما نجده في تأويل أبي القاسم السهيلي ومن بين ما بينه هو تفسيره للحال الموطئة التي هي نعت للمصدر فتكون الصفة وطأت الاسم الجامد أن يكون حالا مثل قوله عز وجل: "لسانا عربيا"؛ وعليه يكون المصدر على ثلاثة أنحاء؛ أي يكون بمنزلة الحال مرة، وبمنزلة المفعول المطلق مرة، وبمنزلة التوكيد مرة ثالثة.

إن التأويل النحوي عند السهيلي يسيطر على طول مراحل هذا البحث، وهذا يتمظهر بشكل جلي، حينما نجد أبا القاسم يقدم وجوها مختلفة للشاهد القرآني تتأسس على التأويل الدلالي النحوي، وجميع الوجوه مقبولة بل وتجعل مجموعة من الشواهد الشعرية والأمثلة السائرة وبعض أقوال العرب مقبولة هي أيضا، بحيث يعطيها الشرعية والمشروعية النحوية الدلالية انطلاقا من التأويل، وانطلاقا من الشاهد القرآني باعتباره نصا مقدسا معجزا.

يؤسس أبو القاسم السهيلي نظريته التأويلية النحوية على زمرة من المبادئ التأويلية العامة التي نجدها تتردد في العديد من العلوم، والعديد من الكتب الهرمينوطيقية، مثل المبدأ الفرضي للتأويل الذي يتأسس على أساس بناء الفرضيات و تقديم افتراضات

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، صص: 273-274.

في الجواب الذي يتأسس بدوره على أسلوب الشرط المتمثل في عبارة: "إذا كان" ... "فإن"، و"إذا قال" ... "فالجواب".

وفي هذا الصدد نورد النص التالي: "فإن قيل: كيف يصح في قوله عز وجل: "لسانا عربيا" أن يكون حالا، والحال تعطي التحول والانتقال إليها عن حالة أخرى، وأنت لو قلت: "جاء زيد قرشيا أو حبشيا"، لم يجز، لأنه لم يزل كذلك؟

إن طريقة عرض السؤال وكيفية بناء الجواب هي في حد ذاتها تقنية تأويلية تتأسس على مبدأ الافتراض في التفسير، حيث يفترض السهيلي من خلال طرحه للسؤال من خلال عبارة "فإن قيل" قارئاً مفترضا ضمنا يستحضره في جميع مراحل التأويل؛ فيوجه له الخطاب؛ ويسعى إلى إقناعه بتأويله لذلك يقدم تحليله وتأويله بكثير من الدقة و التعليل التصاعدي؛ وهذا ما يعبر عنه النص التالي: «فالجواب: أن قوله عز وجل: "لسانا عربيا" حال من الضمير في "مصدق"، لا من كتاب"، لأنه نكرة والعامل في الحال ما في "مصدق" من معنى الفعل، فصار المعنى: أنه مصدق لك في هذه الحال، والاسم الذي هو صاحب الحال - قديم، وقد كان غير موصوف بهذه الصفة حين أنزل معناه لا لفظه على موسى وعيسى وداود عليهم السلام، وإنما كان عربيا حين أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا له ولما بين يديه من "الكتاب"، فقد أوضحت فيه معنى الحال، وبرح الإشكال»⁽¹⁾.

يقوم تأويل وظيفة الحال بناء على الأوجه الدلالية لها كصفة غير لازمة للاسم؛ أي لصاحبها؛ بل هي مقترنة بالفعل لأن هو العامل فيها الأصلي؛ لذلك تتلون دلاليا به أو بمشتقاته؛ ويضيف أن العامل في الحال ليس الفعل وإنما معنى الفعل.

وفي هذا السياق يمكن تعزيز ما قلناه بالنص التالي: «وأنشدوا في هذا الباب قول

كثير:

وكنت كذي رجلين: رجل صحيحة ورجل رمى فيها الزمان فشلت⁽²⁾ أجاز بعض

النحويين في "رجل صحيحة" على أنها حال موطئة بالنعته مثل قوله تعالى: "لسانا عربيا"

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 305.

² - البيت الشعري لكثير عزة، أنظر ديوانه 46/1 والكتاب: 215/1.

[الأحقاق/12] لأن الحال من النكرة غير ممتنع من حيث كان الاسم الأول نكرة كما تقدم في باب النعت.

وقالوا: هي حال من المضاف إليه، لأن الحال من المضاف إليه كثير نحو قوله كأن حواميه مدبرا⁽¹⁾»⁽²⁾. إن القول بالجواز في إعراب هذا الشاهد الشعري يرتبط برده إلى الشاهد القرآني.

لقد كان من بين المعايير المعتمدة في قبول الشواهد الشعرية، هو قياسها على الشاهد القرآني، فقد أجاز بعض النحويين إعراب هذا الشاهد: "رجل صحيحة على أنها حال موطئة بالنعت قياسا على قوله عز وجل: "لسانا عربيا".

فاختلاف التأويل ناتج عن اختلاف القول النحوي، واختلاف القول النحوي ناتج عن اختلاف التأويل، فبعد أن استعرض أبو القاسم السهيلي القول الأول والقول الثاني، يجمع الجواب ويقول: «وهذا غلط؛ لأن الحال من المضاف إليه لا يجوز على الإطلاق؛ لأنها مفعول فيها فهي كالظرف والمفعول، فلا بد لها من عامل يعمل فيها، ولا يجوز أن يعمل فيها معنى الإضافة، لأنه أضعف من لام الإضافة، ولام الإضافة لا يعمل معناه في ظرف ولا حال، فمعناها- إذا لم يلفظ بها- أضعف وأجدر ألا يعمل»⁽³⁾.

لقد أصدر الحكم صريحا بخصوص القولين السابقين، ثم يبين بعد ذلك التفسيرات المبررة لذلك الحكم، وهذه التفسيرات تعتمد على تعليل متسلسل، فكل علة هي سبب لعلة أخرى وهكذا دواليك إلى أن يصل إلى التأويل المقنع الصائب من خلال عبارة "لأنه" التي تتكرر في بداية كل جملة. وعدم الجواز في المثال السابق: «كأن حواميه مدبرا قوامه وعماده نظرية العامل وبالتحديد أسبقية العامل اللفظي على العامل المعنوي لأنه يقول: "ولا يجوز أن يعمل فيها معنى الإضافة، لأنه أضعف من لام الإضافة»⁽⁴⁾.

¹ البيت للناطقة الجعدي، انظر ديوانه (20).

² أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 244-245.

³ أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 245.

⁴ أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 245.

فمعنى الإضافة عامل معنوي، والعوامل المعنوية هي أضعف من العوامل اللفظية، لذلك قال "أضعف" من لام الإضافة التي عامل لفظي ظاهر، ف "مدبرا" حال من الضمير الموجود في "حواميه" وهو مضاف إليه.

والجدير بالذكر أن هناك حالات يجوز فيها الحال من المضاف إليه شرط أن يكون في المضاف معنى الفعل مثل قوله عز وجل: "النار مثواكم خالدين فيها" [الأنعام/128] وفي تأويل ذلك يقول: «لأن ما في المضاف من معنى الفعل واقع على المضاف إليه وعامل فيما هو حال منه»⁽¹⁾.

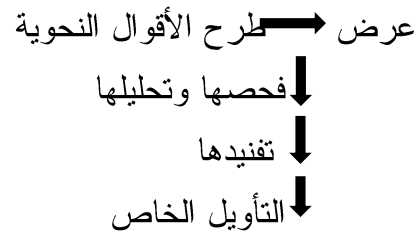
كانت هذه بعض المسائل النحوية المتعلقة بالحال وأقسامها وعلاقتها بالتأويل الدلالي النحوي الذي يقدمه أبو القاسم، فكان بناء التعليل على أصوله وقواعده وكانت الشواهد القرآنية خير دليل على ذلك.

الحق أن أبا القاسم يمارس التأويل على طول مراحل كتاباته، وما استعراض النصوص إلا دليل على ذلك، علينا أن ننظر كيف يؤول قوله تعالى "لسانا عربيا" التي تضمنت اسما جامدا "عربيا"، إنه يمارس التأويل طولا وعرضا حينما يؤول "وهو الحق مصدقا":

6-4-10 مبدأ الهوية في تأويل الحال المؤكدة

إن أبا القاسم السهيلي لا يقبل بالتفسير البسيط للنصوص، ولكن يعرض العديد من الأقوال النحوية في المسألة؛ ليقوم بفحصها وتمحيصها، ليكشف مواطن الضعف فيها، فيصل إلى تفنيدها.

إنه لا يفندھا مباشرة ودون تعليل، ولعل الهدف من وراء ذلك هو جعل ذلك المخاطب الضمني يقبل بالتأويل الذي يقدمه له في النهاية، لذلك فليس من الغريب أن نجده يتدرج في التأويل الذي يمكن أن نعبر عنه بالخطاطة التالية:



¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 246

قد نظن في البداية، حينما يعرض أبو القاسم القول النحوي في المسألة أنه يتبنى ذلك الطرح ويدعمه ويقبل به، لكن سرعان ما يرفضه ويكشف عن خلله وضعفه، وكل ذلك ليؤسس تأويله الجديد الذي يقدمه للمسألة؛ وهذا كثيرا ما نجده يتردد في صفحات كتبه ومنه ما يتعلق بقوله تعالى: وهو الحق مصدقا [البقرة/91]، إذ يقول في هذا السياق: «وأما قوله عز وجل "وهو الحق مصدقا"، فقد حكوا أنها حال مؤكدة ومعنى الحال المؤكدة أن يكون معناها كمعنى الفعل، لأن التوكيد هو المؤكد في المعنى، وذلك نحو: "قم

قائما" و "مشيت ماشيا"، وأما: زيد معروفا"، هذه هي الحال المؤكدة في الحقيقة»⁽¹⁾

يعرض أبو القاسم حكاية النحويين في قوله عز وجل وذلك باعتبارها حالا مؤكدة، ثم يوضح معنى الحال المؤكدة حسب رأيه الخاص، ثم يفند هذا القول ليمهد الطريق لقوله الخاص في المسألة الذي يتأسس على التعليل المنطقي المؤسس فيقول: «و"أما" وهو الحق مصدقا "فليست بحال مؤكدة؛ لأنه قال: "مصدقا لما معهم"، وتصديقه لما معهم ليس في معنى الحال، إذ ليس من شروط الحق أن يكون مصدقا لفلان ولا مكذبا له، بل الحق في نفسه "حق" وإن لم يكن مصدقا لغيره»⁽²⁾.

من الواضح جدا أن أبا القاسم يعتمد المنطق الأرسطي المعروف المبادئ والأصول باعتباره أرغانون العلوم في تأويل قوله عز وجل السابق اعتمادا على أصل تأويلي منطقي هو مبدأ الهوية؛

بعد أن يدحض القول السابق، يأتي ليؤسس صرح تأويله على النحو والدلالة بشكل متوازن ومتواز دون تغليب أي جانب على الآخر، فيقول: «ولكن "مصدقا" ههنا حال من الاسم المجرور من قوله تعالى: "ويكفرون بما وراءه" [البقرة/91]، وقوله: (وهو الحق) جملة في معنى الحال أيضا، والمعنى: كيف تكفرون بما وراءه وهو في هذا الحال؟ أعني مصدقا لما معهم، كما تقول: لا تشتم زيدا وهو أمير محسنا إليك. فالجملة حال "ومحسنا" حال بعدها»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو ، ص:305.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو ، ص:305.

³ - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر في النحو ، ص ص: 305-306.

بعد أن وضع وبين أن الحق حق في ذاته من الناحية الدلالية المرتبطة بالمعنى، انتقل ليقدم إعراباً جديداً لقوله عز وجل بطريقة تدعم ذلك المعنى الدلالي الذي سبق أن حدده، فيعود بالشاهد إلى ما قبله لأنه يحتاج إلى ذلك في تأويله النحوي الدلالي، وأن جملة "وهو الحق" هي جملة في معنى الحال، "ومصدقاً" حال من الاسم المجرور الوارد قبله، فنصل إلى حالين؛ أي: حال بعدها حال؛ وهذا ما يشد أزره المثال التالي الذي يقدمه: "لا تشتم زيدا وهو أمير محسن إليك".

لا يلجأ السهيلي إلى التأويل إلا بعد تقدير الفراغات الدلالية للعبارة تقديرًا صحيحًا؛ لكي يبنى على ذلك تأويل دلالي صحيح وكأنه يأخذ على النحويين تسرعهم في التأويل بناءً على عدم تراثهم في تقدير الأصول الدلالية المفترضة والغائية التي تجبر ذلك النقص الدلالي الحاصل على مستوى ظاهر الآيات.

إن أبا القاسم لا يضع حداً لتأويله إلا بعد أن يستوفي كل الإمكانيات الممكنة في التأويل، فليس غريباً بعد أن يفصل القول في الشاهد القرآني سواء من الناحية النحوية أو من الناحية الدلالية، وإن كان الفصل بين النحو والدلالة هدفه الشرح والتوضيح ليس إلا؛ وإلا ستكون النتيجة أن النحو والدلالة لا ينفصلان بل يسيران في الوقت نفسه بشكل متساق ومنسجم ومتسق.

ويصل في تأويله إلى مستوى الحكمة، إذ يبين الحكمة من ذلك وعلاقة ذلك بالتقديم والتأخير، لذلك نجده يقول: «والحكمة في تقديم الجملة التي في موضع الحال على قولك "محسنًا" و"مصدقًا" أنك لو أخرتها لتوهم أنها في موضع الحال من الضمير الذي في "محسن" و"مصدق"، ألا ترى أنك لو قلت: "أنشتم زيدا محسنًا إليك وهو أمير لذهب الوهم إلى أنك تريد: محسنًا إليك في هذه الحال فلما قدمتها اتضح المراد وارتفع اللبس هذا وجه لا يبعد في هذا الموضع»⁽¹⁾.

لأجل درء الوهم عن المخاطب المفترض الضمني الذي يوجه له الخطاب المؤول يتحدث أبو القاسم عن التقديم والتأخير ودوره في تغيير المعنى، بل بجانبه الوضوح الذي يتغياه، فهو يبين الحكمة في تقديم الجملة التي في موضع الحال على قولنا "محسنًا"

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 306.

و"مصدقاً"؛ لأن التأخير يسهم في اللبس وعدم وضوح المراد، فهذا معنى جليل دقيق إضافي يضاف إلى التأويل النحوي الدلالي الذي سبقه.

فإلى أي حد كان التوافق بين ابن عصفور والسهيلي في تأويل هذا الشاهد؟ يقول ابن عصفور: «الحال لا يشترط فيها الانتقال، فهي لازمة لا تنتقل، لأن التصديق للحق لازم، وهذا فاسد، أما التصديق بغير لازم للحق؛ لأن الحق قد يؤتى به لأنه حق في نفسه، لا لأن يصدق به حق آخر، وقد يؤتى به لأن يصدق به حق آخر. كالمعجزات فالتصديق إذن غير لازم للحق»⁽¹⁾.

مما لا ريب فيه أن الحال في هذا الشاهد لازمة، وال لزوم كما سبق تحديده عدم المفارقة أو الانفكاك أو الانتقال، إلا أن ابن السيد البطليوسي لم يتحدث عن اللزوم، وإنما ذكر الهيئة الثابتة، حيث يقول: «سميت الحال؛ لأنها في حكم المتنقل لاختلاف أحوال صاحبها، وقد يجيء منها ما هو كالهيئة الثابتة، والحق لا يفارقه التصديق، ولكن لما كان المتكلم قد يذكر الحق ليصدق به حقاً آخر، وقد يذكره لذاته من غير أن يقصد به التصديق غيره، أشبهت الحال المتنقلة حين كان لها معنيان تنتقل من أحدهما إلى الآخر»⁽²⁾.

إذن الانتقال متحقق في الشاهد القرآني، إن انتقال التصديق من الحق لذاته إلى التصديق الحق إلى غيره، هو ما يجعل صفة الانتقال متحققة في هذه الحال؛ فهذا هو تأويل ابن السيد البطليوسي للشاهد. وهو يختلف اختلافاً واضحاً عما ذكره السهيلي في المسألة.

كما أن ابن عصفور يلتقي مع السهيلي في أن الحق حق في نفسه، إلا أنه يختلف معه في صفة اللزوم المرتبطة بالحق، حيث يقول: «الحال يشترط فيها الانتقال، فهي لازمة لا تنتقل؛ لأن التصديق للحق لازم، وهذا فاسد، أما التصديق بغير لازم للحق؛ لأن الحق قد يؤتى به لأنه حق في نفسه، لا لأن يصدق به حق آخر، وقد يؤتى به لأن يصدق به حق آخر، كالمعجزات فالتصديق، إذن غير لازم للحق»⁽³⁾.

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 338/1.

² - ابن السيد البطليوسي، إصلاح الخلل الواقع في كتاب الجمل، 103.

³ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، 338/1.

يبين ابن عصفور فساد قول الزجاجي؛ لأن اللزوم وعدم الانتقال ليس شرطاً في الحال؛ لأن التصديق ليس بلازم للحق، فماذا يقصد باللزوم وعلاقته بالتلازم والاستلزام؟

يقول صاحب الكليات: «اللزوم: يستعمل بمعنى امتناع الانفكاك اصطلاحاً وبمعنى التبعية لغة، وكل واحد متعد بنفسه، فإذا استعمل الأول مع "من" فكأنه قيل: امتنع انفكاكه منه، وإذا استعمل الثاني منه فكأنه قيل: ينشأ منه، [...] معنى اللزوم للشيء عدم المفارقة عنه. يقال: لزم فلان بيته، إذا لم يفارقه ولم يوجد في غيره.

ومنه قولهم: الباء لازمة للحرفية والجر و أم المتصلة لازمة لهزمة الاستفهام، والكلمات الاستفهامية لازمة لصدر الكلام، و"قد" من لوازم الأفعال، ومعنى لزوم شيء عن شيء كون الأول ناشئاً عن الثاني وحاصلاً منه، لا كون حصوله يستلزم حصوله، وفرق بين اللازم من الشيء ولازم الشيء، بأن أحدهما علة الآخر في الأول بخلاف الثاني»⁽¹⁾.

إن التحديد الاصطلاحي هو القريب من التأويل الذي قدمه ابن عصفور لقوله تعالى: {وهو الحق مصداقاً}؛ لأن التصديق لازم للحق فهو لا ينفك عنه ولا يفارقه، وهذا المعنى هو الذي نستشفه من التحديد الاصطلاحي ومن المعاني المرتبطة باللزوم، وهو عدم المفارقة.

أما أبو حيان فإنه اشتغل على الشاهد القرآني نفسه؛ إلا أنه يوضحه من خلال ذلك المثال المتداول وهو : خلق الله الزرافة يديها أطول من رجلها حيث يقول: «ومما جاء في النصب : خلق الله الزرافة يديها أطول من رجلها ، وهو عند س كالأية {وهو الحق مصداقاً} في جواز النصب والرفع على الابتداء وتكون الجملة في موضع الحال ، واعترضه ابن الطراوة فقال: « يضاف هذا المثال إلى ما يتوجه فيه الرفع والنصب ، قال: ولا يكون في هذا إلا النصب على البدل ولا يجوز الرفع لأن معناه وهذه حالها، وليس بشيء هذا نص كلامه ، والذي أنكر والله أعلم أن الحال قيد فيم قبلها فيلزم تقدم

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 671.

وجودها كالظرف ، ولم يكن حال الزرافة ذلك من طول يديها على الرجلين إلا بعد الخلق، فنفر عن هذا» (1)

كان من الضروري أن نتوقف عند هذا النص؛ لأن أبا حيان بعد ذلك يقارن بين الشاهد القرآني والمثال ويبين أن الجملة في موضع حال، إذ يضيف لأجل توضيح ذلك: «ولا شك أنه لازم أيضا أن جعلت يديها بدلا وأطول حالا، فلذلك قال غ: إنه يريد أن خلق هنا بمعنى جعل التي بمعنى صير، ويديها بدل وأطول مفعول ثان ثم قال وهو في هذا كمن فر من الرمضاء إلى النار، إن التصيير يقتضي نقل الشيء من حالة كان عليها إلى أخرى، فكأن يديها قد كانت مساوية أو أقصر، ثم صيرت أطول وهذا باطل ، قال والصواب أن أطول حال مقدرة» (2)

إن المآل الذي آل إليه التأويل النحوي هو اعتبار أن أطول حال مقدرة، وإن كان يمنع هذا ويخطئ سيبويه ؛ إذ يقول أبو حيان ناقلا نصه : «قال أبو الحسين بن الطراوة: أخطأ سيبويه هنا في أن جعل أطول حالا وهو غير متنقل والحال لا تكون إلا متنقلة إلا إذا جاءت مؤكدة كقوله تعالى {وهو الحق مصدقا}، وجعله على إضمار فعل بمعنى صير، أي خلق الله الزرافة جعل يديها أطول من رجليها، قال الأستاذ: هذا لا يلزم لأن الحال تكون متنقلة أو في حكم المتنقلة كما قال بعضهم في مصدقا ، فغيرها من الخلوقات لما لم تكن يداه أطول من رجليه كأن هذه انتقلت عن ذلك الحكم الثابت لغيرها إلى هذه الحال» (3)

إن علة رفض ابن الطراوة لما قاله سيبويه تعود بالأساس إلى صفة الانتقال الملازمة للحال، والتي لم تتحقق لا في الشاهد القرآني ولا في المثال، وعليه نستنتج أن اختلاف التأويل يكون باختلاف النحويين وأن الحال لازمة التحول والانتقال.

¹ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة ، ص 218-219

² - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة ، ص 219

³ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة ، ص 219

خاتمة الفصل الأول

نستنتج من خلال ما سبق ، أن البؤر التأويلية النحوية الأحادية عند السهيلي تتخذ مظاهر وتجليات مختلفة من خلال مجموعة من النماذج ويبقى على رأسها مقولة الحرف التي اتخذت طابعا تأويليا متعددًا مفتحا على التحليل والتعليل؛ إذ كانت تمظهرات الحرف منتجة على مستوى التأويل النحوي الدلالي.

ونستنتج أيضا أن الشواهد القرآنية الواردة في البؤر التأويلية الأحادية تنفتح على مجالات معرفية مختلفة تسير بشكل متناغم ومنسجم مع علم النحو؛ فكانت مخرجات التأويل غنية على مستوى التحليل والتعليل.

وبذلك قد عكست هذه البؤر التأويلية النحوية الأحادية صورة واضحة المعالم عن الفكر النحوي عند السهيلي ؛ من خلال قدرته على ممارسة التحليل والتعليل والتفسير والتأويل للشواهد القرآنية من داخل النحو.

ويتضح أن مفهوم الزيادة في النص القرآني، لا وجود له بالنسبة للسهيلي، بل يشكل مركز ثقل النظرية التأويلية النحوية السهيلية ؛ فكل حرف يرد لحكمة بليغة ، مع العلم أن الشواهد القرآنية تقتضي طبيعة خاصة في التعامل معها باعتبارها نصا مقدسا مخالفا للقاعدة النحوية في بعض الحالات؛

وعليه ؛ فإن البؤر التأويلية النحوية الأحادية تسير في اتجاهين متماسكين منسجمين هما:

-النحو بقواعده وأصوله؛

-الدلالة بأنواعها النحوية والأصولية والكلامية ؛

فإلى أي حد يستمر هذان الاتجاهان في التأويلية النحوية الثنائية؟ وماهي التمظهرات والأشكال المتضمنة في البؤر التأويلية النحوية الثنائية؟

الفصل الثاني

البور التأويلية النحوية الثنائية

الفصل الثاني: البؤر التأويلية النحوية الثنائية

مقدمة الفصل الثاني

تقوم التأويلية المتمفصلة الثنائية على أساس وجود ثنائيات تأويلية نحوية دلالية، تتضافر فيم بينها لإيجاد مسالك ومخارج تأويلية؛ لأنها تستوعب ظواهر نحوية دلالية تأويلية ثنائية القطبية الدلالية؛ لذا لا يستقيم تأويلها إلا عن طريق التجاذب والتراوح والتقاطب بين طرفي تلك الثنائيات؛ حيث لا يمكن الاستغناء عنهما معاً، بل هما المتحكمان في المدخلات والمخرجات التأويلية؛ إذ نجد ذلك منغرساً في ثنايا تلك الظواهر بشكل جدلي دينامي تصاعدي يؤثث كل مستويات التأويل بدءاً من التحليل ومروراً بالتعليل ووصولاً إلى التأويل؛

إن ذلك يفرض علينا تتبع تلك الثنائيات النحوية الدلالية التأويلية بشكل جدلي تنازلي تبعا لاحتمالها لأكبر دوائر دلالية تأويلية أو أصغر من ذلك؛ وكذلك لقربها من تلك الدوائر ودنوها منها أو بعدها منها؛ لأن تلك الدوائر تتشابه حيناً وتتضاد حيناً؛ مما يقتضي التوصل بمنطق تأويلي تقابلي يحدد أوجه التقابل بين قطبي تلك الثنائيات أولاً، ثم أوجه التداخل بينها وبين أركان النظرية النحوية الدلالية.

فما هي تلك الثنائيات الدلالية التأويلية؟ وماهي دوائرها الدلالية التأويلية؟ وكيف تتحكم في المدخلات والمخرجات التأويلية؟ وما طبيعة المنطق المتحكم فيها؟ هل هو منطق تقابلي تضادي أم منطق تقابلي تناقضي؟ وكيف يتداخل ذلك المنطق مع منطق النظرية النحوية الدلالية ويشكل منطقاً دلالياً تأويلياً جديداً؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا الفصل؛

7-1 الثنائية التأويلية النحوية: الحذف والتقدير

يشكل الحذف مفتاحا من مفاتيح التأويل، وبؤرة من بؤره الثنائية في الوقت ذاته؛ إذ يعتبر مجالا ديناميا لممارسة التأويلية؛ لكونه يفتح الباب على مصراعيه من أجل تقدير المحذوف دلاليا أولا، ثم البحث في العبارة المستوعبة لتلك الخانات الدلالية المحذوفة و المقدرة؛ فهو قضية نحوية تأويلية. لذلك سنقوم بتحديد الحذف والتقدير أولا.

يحدد أبو البقاء الكفوي الحذف بكونه إسقاطا على مستوى اللفظ والمعنى، بمعنى أنه لا يذكر على مستوى الألفاظ؛ ولا يذكر أيضا في النية، ثم يقارن بينه وبين مفهوم قريب منه وهو مفهوم الإضمار، ويستترسل في التحديد ليصل إلى شروط الحذف، حيث يقول: «وشروط الحذف والإضمار هو أن يكون ثمة مقدر نحو: واسئل القرية⁽¹⁾ بخلاف الإيجاز فإنه عبارة عن اللفظ القليل الجامع للمعاني بنفسه».⁽²⁾

لقد ذكر أبو البقاء الكفوي أن المقدر هو شرط أساسي من شروط الحذف؛ حيث تستحيل صفة الحذف بلا تقدير، كما أنه من جملة شروطه أن يكون في المذكور دلالة على المحذوف إما من لفظه أو من سياقه، والدلالة إما مقالية وإما حالية.

ومن جملة أسبابه مجرد الاختصار والاحتراز عن العبث بناء على الظاهر، ومن جملة أدلته أنه يدل عليه العقل حتى يستحيل صحته بلا تقدير. كما في: "واسئل القرية".

تشكل إذن؛ الحاجة إلى التقدير بواسطة العقل المجال الخصب لممارسة التأويلية النحوية؛ حيث يتوسل المؤول في ذلك بالأنظمة الدلالية التأويلية التي تفرض مراعاة شروط خاصة عند ممارسة التأويل؛ قصد تقديم تأويل نحوي منسجم من بين التأويلات المحتملة والممكنة التي يجب استحضارها حتى يكتمل التأويل.

والدلالة مقالية وحالية. فما الفرق بينهما؟

-**فالقريئة المقالية:** قد تحصل من إعراب اللفظ، وذلك كما إذا كان منصوبا فيعلم

أن له ناصبا، وإذا لم يكن ظاهرا، لم يكن بد من التقدير نحو: أهلا وسهلا ومرحبا.

¹- يوسف / 82.

²- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص ص: 321-322.

-والقرينة الحالية: قد تحصل من النظر إلى المعنى، والعلم لا يتم إلا بمحذوف كما في قولنا: فلان يحل ويربط أي: يحل الأمور ويربطها، وقد تدل الصناعة النحوية على التقدير كقولهم في (لا أقسم) لا أنا أقسم، لأن الفعل الحالي لا يقسم عليه. وقد تتعدد الأدلة والتقدير بحسبها، وهذا الشرط محتاج إليه إذا كان المحذوف جملة بأسرها نحو: "قالوا سلاماً"⁽¹⁾ أي سلمنا سلاماً. أو ركنا نحو: "قال سلام قوم منكرون"⁽²⁾ أي: سلام عليكم أنتم قوم منكرون⁽³⁾.

يقوم الحذف؛ إذن؛ على مركزية التقدير؛ أي تقدير أصل مفترض يدل عليه المذكور لفظاً أو معنى؛ لذلك نحتاج إلى تحديد مفهوم التقدير؛ فالتقدير، كما حدده أبو البقاء الكفوي فهو: «التقدير في الكلام: لتصحيح اللفظ والمعنى، وقد يكون لتوضيح المعنى كما قال عبد القاهر في تقدير اللام بين المضاف والمضاف إليه. وينبغي تقليل المقدّر ما أمكن لثقل مخالفة الأصل، فالتقدير في "أنت مني فرسخان". بعدك مني فرسخان أولى من "أنت مني ذو مسافة فرسخين" والتقدير في "أشربوا في قلوبهم العجل"⁽⁴⁾ الحب أولى من حب عبادة العجل. «⁽⁵⁾

ويقول في سياق التقدير التدريجي للمحذوف إذا كان المحذوف كثيراً: «وإذا استدعى الكلام تقدير أسماء متضايقة أو موصوف وصفة مضافة أو جار ومجرور مضمّر عائد على ما يحتاج الرابط إليه. فلا يقدر أن ذلك حذف دفعة واحدة بل على التدريج، فيقدر في نحو: "واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً"⁽⁶⁾ لا تجزي فيه. ثم حذف الضمير منصوباً لا مخفوضاً. قاله الأخفش.»⁽⁷⁾

أما بخصوص شروط التقدير؛ فإنه يشترط أن يكون لفظ المقدّر من لفظ المذكور؛ حيث يقول: «وينبغي أن يكون المقدّر من لفظ المذكور مهما أمكن، فيقدر في «ضربي

¹ - الذاريات / 25.

² - الذاريات / 25.

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص ص: 320-321.

⁴ - البقرة / 93.

⁵ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص 236.

⁶ - البقرة / 48 و 123.

⁷ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص ص: 236.

زيدا قائماً» ضربه قائماً. فإنه من لفظ المبتدأ دون (إذا كان) إن أريد المضي "وإذا كان" إن أريد المستقبل... فإن منع من تقدير المذكور مانع معنوي نحو: "زيدا اضرب أخاه" أو صناعي نحو: "زيدا امر به" قدر ما لا مانع له. فيقدر في الأولى "أهن" دون "اضرب" وفي الثانية "جاوز" دون "امرر" لأنه لا يتعدى بنفسه.

نعم إن كان العامل مما يتعدى تارة بنفسه، وتارة بحرف الجر نحو: "نصح" في قولك: "زيدا نصحت له" جاز أن يقدر "نصحت زيدا". بل هو أولى من تقدير غير الملفوظ به⁽¹⁾.

يقوم التقدير على أصول العاملية مع تصحيح المعنى بما يتماشى مع ذلك؛ حيث يتم تحديد المعنى بتقدير أصل يراعى فيه مبدأ الخفة دون الثقل؛ والقلّة دون الكثرة؛ إذ تمهّد هاته الفراغات على مستوى اللفظ والمعنى المجال لممارسة التأويلية النحوية بشقيها النحوي والدلالي؛ لأن الشق الأول يرتبط بتقدير مفترضات واحتمالات العامل أو المعمول بما يتماشى وأصول العاملية؛ بينما يرتبط الثاني منه بما يتعلق بالمعنى الذي يترتب عن عدم ذكر تلك العوامل أو المعمولات وحذفها ليتم تقديرها لفظاً أو معنى؛ أي صورة ودلالة؛ أما الحذف كما حدده محمد علي التهانوي فهو: «في اصطلاحات العلوم العربية يطلق على إسقاط خاص، والأنسب باصطلاح النحاة وأهل المعاني والبيان أنه إسقاط حركة أو كلمة أو أكثر أو أقل»⁽²⁾.

نلاحظ أن التهانوي يربط أيضاً كلمة الإسقاط بالحذف، كما يحدد المجالات المعرفية التي تتناول الحذف بالدراسة والتحديد مثل علم النحو وعلم المعاني وعلم البيان، ثم يبين بعد ذلك، الجوانب التي يجب على النحوي الاهتمام بها في قضية الحذف؛ حيث يقول: «الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك كأن يجد خبراً بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطاً بدون جزاء أو بالعكس، أو معطوفاً بدون معطوف عليه

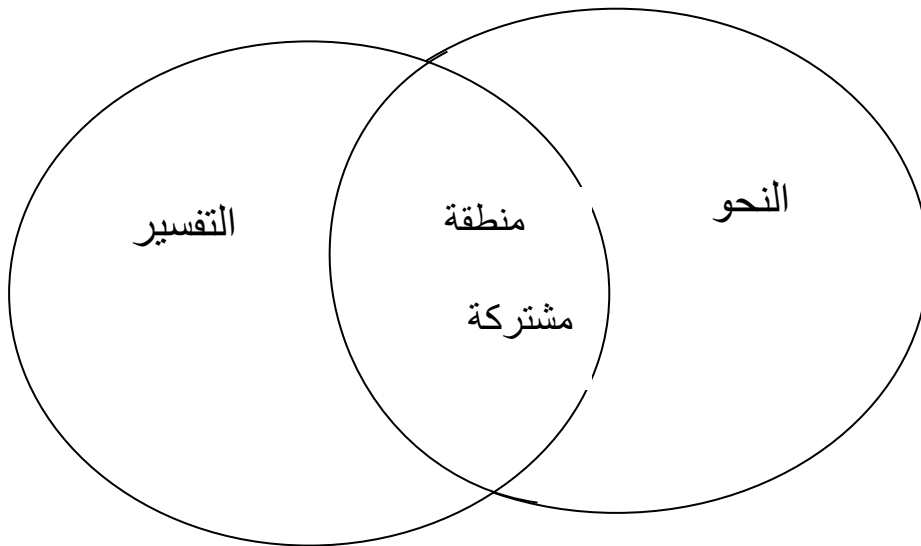
¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص ص: 236-237.

² - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1/631.

أو بالعكس، أو معمولاً بدون عامل، وأما قولهم "سراويل تقيكم الحر"⁽¹⁾ على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو، وإنما ذلك للمفسر». (2)

لقد حصر التهانوي المجالات، والمحاور النحوية التي يجب أن يخوض فيها النحوي فيما يتعلق بمفهوم الحذف، وجميع القضايا لا تتجاوز علم النحو مثل قضية العوامل والمعمولات، وقضية العطف والشرط والجزاء، والمبتدأ والخبر، فهي قضايا نحوية صرفاً. إلا أنه أشار إلى فضول النحوي حينما يخوض في قضايا هي من اختصاص المفسرين مثل: تفسير الشاهد القرآني: "سراويل تقيكم الحر" وتقدير المحذوف بكونه و "تقيكم البرد".

فالتقدير صحيح إلا أنه من اختصاص المفسر حسب التهانوي. إن هذه المنطقة هي مجال البحث؛ وفي هذا السياق، لا يمكن أن ننكر تلك التقاطعات العميقة الحاصلة بين علم النحو وعلم التفسير، بل يمكن أن نتحدث عن منطقة مشتركة بينهما، وهذا ما نسعى إلى تأكيده في هذا البحث، ولعل أبا القاسم السهيلي من خلال نظره النحوي يجسد بشكل فعلي هذا التقاطع الحاصل بين النحو والتفسير سواء في كتابه الأول الموسوم بنتائج الفكر أو الثاني المعنون بالروض الأنف أو الثالث المسمى بالأمال. ويمكن التعبير عن هذا التقاطع الذي يذكره التهانوي بطريقة غير مباشرة وبشكل غير صريح بالشكل التالي:



¹ -النحل/81، انظر ابن عصفور، شرح الجمل، (تقديره: تقيكم الحر والبرد، فحذف البرد" لفهم المعنى، ألا ترى أنه معلوم أنها تقي البرد كما تقي الحر) 250/1

² - أبو علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1 / 636.

المنطقة المشتركة هي مجال اهتمام التأويلية النحوية

تقوم التأويلية النحوية على تخوم التفسير و النحو؛ فلا تأويل إلا بعد التفسير؛ لذلك لا نؤول حتى يستعصى على المفسر تفسير آية بناء على مبادئ علم التفسير وأصوله ومرتكزاته ومفاهيمه؛ أي أن التأويل منطقة ممتدة يجد فيها النحوي المجال الخصب لممارسة التأويلية النحوية بناء على إيجاد المخارج الدلالية والتأويلية للمفاهيم النحوية قصد تأويل الآيات القرآنية بشكل مخالف للتفسير ويجب على الإشكالات التأويلية التي تطرحها تلك الآيات المتشابهة والمتقلبة عن التفسير أو عدم إيفاء أدوات هذا الأخير بالكشف عن المراد وتوضيح المعنى بشكل جلي.

يجب الانتباه هنا إلى ما ذكره التهانوي بخصوص الحذف عندما جمع بين علم البيان وعلم المعاني؛ إذ يشكل ذلك لبنة أساسية في بناء التأويلية لكن من وجهة نظر دلالية بلاغية؛ ويمثل الكشف للزمخشري خير نموذج لذلك؛ لكن رغم حرصه على احترام أطره المرجعية الدلالية البلاغية التي نص عليها في المقدمة؛ كان يضطر من حين لآخر إلى النحو بغية إيجاد المخارج الدلالية التأويلية لبعض الآيات.

فموضوع البحث إذن هو تلك المنطقة المشتركة، و القنطرة الحاصلة بين العلمين التي هي بمثابة حلقة وصل بينهما. لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، ومحاور البحث وقضاياها تقدم العديد من النماذج التي تؤكد ذلك.

كما يبين التهانوي أن النحاة قد يتطفلون أيضا على علم البيان حينما يتناولون قضية الحذف ويفسرونها بعبارات بيانية؛ حيث يقول: «وكذا قولهم، يحذف الفاعل لعظمته أو حقارته ونحو ذلك، فإنه تطفل منهم على صناعة البيان».⁽¹⁾

وقد ذكر شروطا عديدة للحذف يبقى أهمها ما يرتبط بالصناعة النحوية المتمثلة في وجود دليل حالي أو مقالي إذا كان المحذوف جملة بأسرها.

¹ - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 1 / 636.

7-1-1 من الحذف إلى التأويلية النحوية الدلالية

يؤسس الحذف بابا من أبواب التأويل؛ بل هو مدخل من مداخله الرئيسية عند السهيلي؛ فكيف ينتظم التأويل عنده بناء على إوالية الحذف؟ فما هي أصوله ومبادئه ومفاهيمه ومستوياته؟

7-2 التأويلية بناء على العودة إلى الأصل أو الخروج عنه

تتبنى التأويلية النحوية على مسلمات ومقولات تأويلية تسعف المؤول على ممارسة التأويل بشكل ينسجم مع تلك المسلمات والمقولات؛ أي أن يكون هناك تشاكل وتلازم منطقي بين مدخلات التأويل ومخرجاته وبين مقدماته ونتائجه.

إن الحذف كبؤرة تأويلية منتجة يشرع للتأويل باستحضار بؤرة مقابلة هي التقدير بناء على مسلمة وجود أصل منطقي لما حذف ولمقولة رابطة بين المحذوف وأصله.

يقول أبو القاسم السهيلي: ⁽¹⁾ «ولذلك اختلفوا في إعراب قوله عز وجل: "ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد". ⁽²⁾؛ حيث ذهب الخليل إلى "أنه محكي، كأنه يذهب إلى أن المعنى: لنقولن: أيهم أشد؟ وذهب سيبويه ⁽³⁾ إلى أنها اسم مبني في موضع المفعول، وبني لمخالفته نظائره، حيث لم يوصل بجمله، والتقدير عنده أيهم هو أشد". ⁽⁴⁾

فلو صرحت بـ "هو" لنصبت، ثم بـ "ننزعن" فلما اختزلت بنيت "أي" لمخالفة النظائر كما تقدم» ⁽⁵⁾.

يصرح أبو القاسم السهيلي باختلاف النحاة في إعراب الآية. ثم يستعرض بعد ذلك المختار من قول الخليل، ويفسر ذلك. بالرجوع إلى المعنى، حيث إن المعنى: "لنقولن أيهم أشد؟" على تفسير الحكاية.

إلا أن سيبويه يقدم إعرابا مخالفا للخليل يتحدد في أن "أي" اسم مبني في موضع المفعول، وعلّة بنائه مخالفت نظائره، فالمخالفة هي العلة في بناء "أي"، فهو لم يوصل

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 154.

² - مريم / 69.

³ - أبو عمرو بن عثمان، الكتاب 397/1-398.

⁴ - سيبويه، الكتاب، 400/399/2.

⁵ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 154.

بجملة، والتقدير عند سيبويه "أيهم هو أشد"، ويقصد بالمخالفة عدم الموافقة كما حددها صاحب التعريفات: «أن تكون الكلمة على خلاف القانون المستتب من تتبع لغة العرب، كوجوب الإعلال في قام والإدغام في نحو مد»⁽¹⁾.

فأي مبنية حسب سيبويه؛ لأنها جاءت على خلاف قانون النحو الذي استتبته النحاة من كلام العرب، ومخالفتها تتجلى في كونها تقبل الإضافة، على خلاف أختها التي لا تقبل ذلك؛

فاختلاف إعراب "أي" يعود بالأساس إلى "اختلاف المقدر" من نحوي إلى نحوي آخر، ثم يسترسل أبو القاسم السهيلي في استعراض قول سيبويه، حيث يقول: «إنه إذا كان التصريح بالمقدر "هو" لكان النصب، وإذا كان الاختزال فإن البناء هو المطلوب في "أي" وذلك لمخالفته النظائر»⁽²⁾.

يقول السهيلي⁽³⁾: «وهذا الذي ذكره لو استشهد عليه بشاهد من نظم أو نثر، أو وجدناه بعده في كلام فصيح شاهدا له لم نعدل به قولاً، ولا رأينا لغيره عليه طولاً، ولكننا لم نجد ما بني لمخالفته غيره، لاسيما مثل هذه المخالفة، فإننا لا نسلم أنه حذف من الكلام شيء، وإن قال: إنه حذف ولا بد، والتقدير: أيهم هو أخوك.

فيقال: فلم لم يبنوا النكرة "فيقولون مررت برجل أخوك"، أو: "رأيت رجلاً أبوك"؟». ويعترض أبو القاسم السهيلي على سيبويه فيما يتعلق بالبناء لمخالفته غيره. خصوصاً هذه المخالفة التي ذكرها في الآية، ويحتج لاعتراضه بعدم وجود شاهد على ذلك من الشعر أو النثر أو فصيح كلام العرب بالرغم من تسليمه بوجود الحذف في الشاهد لكن على مضض، وكأنه لا يرتضي وجود الحذف في هذا الشاهد لذلك فهو ينهي الاعتراض بتساؤل عام يتحدد في عدم بناء النكرة في المثال: "مررت برجل أخوك"؟.

يقول أبو القاسم السهيلي: «ولم خص "أي" بهذا دون سائر الأسماء أن يحذف من صلتها ثم يبنى للحذف؟ ومتى وجدنا شيئاً من الجملة يحذف ثم يبنى الموصوف بالجملة

¹ - الشريف الجرجاني، التعريفات ، ص 202.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو ، ص :154

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو ، ص :154.

من أجل ذلك الحذف؟ وذلك الحذف لا يجعله متضمنا لمعنى الحرف، ولا مضارعا له، وهذه علة البناء وقد عدت في أي ! وإنما المختار قول الخليل».(1)

ولذلك فأبو القاسم السهيلي يختار قول الخليل في المسألة؛ وهو أول ما بدأ به ويستفهم أيضا لماذا اختص هذا الاسم "أي" بالحذف. دون غيره من الأسماء؟ ولماذا يبنى؟ وإذا كان من المعلوم أن الأصل في البناء للحروف وأن الحذف في "أي" لا يجعلها تتضمن معنى الحرف ولا تضارعه فلماذا تم بناؤها؟ ومع العلم أن معايير الحذف المذكور سابقا معدومة وغير موجودة في "أي".

وبناء على ما سبق يبقى قول الخليل هو المرجح حسب أبي القاسم السهيلي، إذ يقول أبو القاسم السهيلي: (2) «وإنما المختار قول الخليل، لكن يحتاج إلى شرح، وذلك أنه لم يرد بالحكاية ما سبق إلى الوهم من تقدير معنى القول، ولكنه أراد حكاية لفظ الاستفهام الذي هو أصل في أي "... حكيته حاله في الاستفهام وإن ذهب الاستفهام... لوجود معنى الاختصاص والتعيين فيه».

ويحصر قول الخليل دون غيره من النحاة في هذه المسألة. بناء على تفسيره المقصود بالحكاية التي يراد بها حكاية لفظ الاستفهام باعتباره الأصل في "أي" وليس المقصود بالحكاية. معنى القول "كما يتبادر إلى الذهن، فذلك وهم حسب أبي القاسم السهيلي، وإنما المقصود حكاية لفظ الاستفهام الذي هو أصل في "أي".

لقد قدم سيبويه تأويلا مناسباً "لأي" مبنياً على خروجها عن الأصل وفق مبدأ المخالفة لأخواتها لعدم وصلها بجملتها؛ لذلك استحققت البناء في محل نصب؛ لأنها حلت في موضعه؛ وهذا بدوره مبني على تأويل آخر "أيهم هو أشد" أي باستدعاء أصل آخر لتعزيز التأويل الأول وتصويبه؛ حيث تصير "أي" بالأصل الثاني منصوبة؛ لينتقد السهيلي هذا التأويل رافضاً أن يكون هناك حذف على مستوى العبارة حتى يقدر هذا الأصل الأخير، كما يستند إلى إوالية نقلية وذلك لغياب الشاهد على ذلك؛ ليعود بعد ذلك منتصراً للخليل اعتماداً على مبدأ تأويلي هو الرجوع إلى الأصل في المسألة وليس مبدأ الخروج عن الأصل كما هو الأمر عند سيبويه؛

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص ص: 154-155.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 155.

فالأصل هنا بالنسبة "أي" هو الاستفهام بالتخصيص والتعيين؛ فأى أصل في الاستفهام؛ لذلك يتم التأويل الصحيح بناء على الرجوع إلى هذا الأصل وليس مبدأ الخروج عنه؛ فالمحافظة على الأصل بالنسبة للسهلي مدخل من مداخل التأويل الصحيحة؛ فهو مبدأ ناجع ومنتج في نظره أكثر من مبدأ الخروج عن الأصل كما هو الأمر بالنسبة لسبويه. لذا ينبغي الانفتاح على مبادئ تأويلية ثنائية وتعددية كلما اقتضى الأمر ذلك؛ فهل مبدأ موافقة الأصل أو مخالفته يقتصر على أي فقط الاستفهامية؟ أم أن الأمر يضم نماذج أخرى كأي الموصولة؟

7-3 تأويل الصلة بين مبدأي الحفاظ على الأصل والخروج عنه

يستصحب السهلي هذا الأصل في تأويل إجماع النحاة على كون "أي" موصولة في الشاهد الذي يقدمه بأنه تأويل يخالف ذلك المبدأ التأويلي الوجيه؛ حيث يبنى ذلك على كون الأصل في الصلة التوضيح والتبيين؛ وهذا لا يتم بلفظ مطابق للفظ المبين؛ لذلك تنتفي الموصولية هنا عن "أي". يقول أبو القاسم السهلي: «وإجماعهم على أنها موصولة بـ "ينقلبون" لا بما قبلها. وأما قوله سبحانه وتعالى: "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون" (1) وقد كان يتصور فيها أن تكون منصوبة بـ "يعلم" لا على جهة الاستفهام، ولكن تكون موصولة، والجملة صلتها، والعائد محذوف، ولكن منع من هذا الوجه أصل قدمناه، ودليل أقمناه على أن الاسم الموصول إذا عني به المصدر، ووصل بفعل مشتق من ذلك المصدر، لم يجز، لعدم الفائدة المطلوبة من الصلة، وهي إيضاح الموصول وتبيينه، والمصدر لا يوضح بفعله المشتق من لفظه، لأنه كأنه هو لفظا ومعنى، إلا في المختلف الأنواع كما تقدم» (2).

وبهدف التوضيح والتبيين نلاحظ أن أبا أبو القاسم السهلي ينتقل إلى شاهد قرآني آخر وهو: قوله سبحانه وتعالى: "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون" (3). فهو يشير إلى إجماع النحاة في إعرابها على أنها أي "أي" موصولة بـ "ينقلبون" لا بما قبلها، بالرغم من أن الأقرب إلى التصور في الذهن أن تكون منصوبة بالفعل

¹ - الشعراء / 227.

² - أبو القاسم السهلي، نتائج الفكر في النحو، ص 155.

³ - الشعراء / 227.

"يعلم". أي بما قبلها، وأنداك. ليس لعل الاستفهام، وإنما هي موصولة والجملة صلته، والعائد محذوف.

وجملة الصلة والموصول والعائد المحذوف ممنوع في هذا الشاهد على اعتبار الدليل الذي يقدمه أبو القاسم السهيلي، والمتمثل في أن الاسم الموصول إذا كان موصولا بفعل مشتق من نفس المصدر. لم يجز ذلك، وذلك لعدم تحقق الفائدة التي تحققها الصلة وهي الإيضاح وتبيين الموصول. وبما أن المصدر الذي اشتق فعل منه لا يحقق هذا الأمر لأن المصدر كأنه هو الفعل لفظا ومعنى. إن السهيلي يحاول في هذا الشاهد اعتماد أصل دلالي يتمثل في كون الأصل في الصلة التوضيح والتبيين؛ ولكن لما أضيفت "أي" الموصولة إلى مصدر الفعل "ينقلبون" انتفى عنها هذا الأصل؛ لأن الشيء لا يتوضح بنفسه وحروفه؛ فماذا يضيف أبو حيان بخصوص ذلك؟

لقد تناول أبو حيان النحوي الغرناطي الشاهد القرآني نفسه، بتفصيل دقيق، لذلك سنقتصر على ما قاله لمقارنته بما قاله السهيلي، بل إن أبا حيان حكى حينما تناول الشاهد العديد من الأقوال النحوية بخصوص الشاهد المخصوص، وقد جعل تلك الأقوال النحوية في مجلس علمي كان بين الخليل بن أحمد وسيبويه، حيث يقول أبو حيان: «سئل الخليل بن أحمد عن قوله تعالى: {ثم لننزعن من كل شيعة، أيهم أشد على الرحمن عتيا} [مريم/69]، فقال: هذا على الحكاية، كأنه قال: ثم لننزعن من كل شيعة الذي يقال أيهم هو أشد عتيا، فقال سيبويه: هذا غلط، وألزمه أن يجيز "لأضربن الفاسق الخبيث بالرفع، على تقدير: لأضربن الذي يقال له هو الفاسق الخبيث، وهذا لا يجيزه أحد، وقال يونس بن حبيب: الفعل مُلغى، وأي مرفوع بالابتداء، وأشد خبره، كما يقال: قد علمت أيهم عندك قال سيبويه، وهذا أيضا غلط، لا يجوز أن يلغى إلا أفعال الشك واليقين، نحو: وظننت وعلمت وبابهما، وهو كما قال»⁽¹⁾.

ونلاحظ من خلال هذا المجلس الذي جمع بين هؤلاء النحويين أن أقوالهم بخصوص "أي" في قوله عز وجل جاءت متضاربة ومتباينة ومرد ذلك إلى اختلافهم في التقدير والتأويل، ونلاحظ أن سيبويه يغلط الخليل؛ لأن المثال المأخوذ من لغة العرب لا يجيز ذلك؛ لأن ذلك التأويل إذا صح في الشاهد القرآني يلزم أن يصح في المثال أيضا

¹ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 134-134.

والسهيلي في هذا المضممار يشرح مراد الخليل بالحكاية شرحا دقيقا يوضح فيه لفظ الحكاية.

ويبدو أن سيبويه يغلط أيضا يونس بن حبيب، الذي قدم تحليلا نحويا للشاهد القرآني نفسه، حينما قال بإلغاء الفعل؛ أي إلغاء عمل الفعل، وأي مبتدأ، وأشد خبره، ويبرر سيبويه رفضه لما قاله يونس بن حبيب؛ لأنه لا يجوز الإلغاء إلا في الأفعال الشك مثل ظننت وأفعال اليقين مثل علمت، إلا أن السهيلي يعتبر قول يونس حق، حيث يقول: «وقول يونس: "إن الفعل ملغى" حق، وإن لم يكن من أفعال القلب، وعلّة إلغائه قد قدمناه من حكاية لفظ الاستفهام للاختصاص»⁽¹⁾.

فالاختصاص هو المعنى الذي كانت عليه "أي"، وهو المعنى الذي وضعت له "أي" استفهاما كانت أو خبرا.

والجدير بالذكر أن مجلس الخليل مع سيبويه لم يتوقف عند ما قاله حبيب بن يونس، وإنما واصل أبو حيان باقي أقوال النحويين في الشاهد القرآني، حيث يقول: «وقال الفراء: أي لننزعن بالنداء، فينادي: أيهم أشد على الرحمن عتيا، وله فيه قول آخر، وهو أنه قال: يجوز أن يكون الفعل واقعا على موضع "من"، كما تقول: أصبت من كل طعام ونلت من كل خير، ثم تقدم تنتظر أيهم أشد على الرحمن عتيا، وله فيه قول ثالث، قال يجوز أن يكون معناه: ثم لننزعن من الذين تشايعوا، ينظرون بالتشايع أيهم أشد على الرحمان عتيا، فتكون أي في صلة التشايع»⁽²⁾.

يقدم أبو حيان في هذا المجلس ثلاثة أقوال مختلفة للفراء، وهي بمثابة تقديرات وتأويلات، فالأول على حكاية لفظ النداء في الشاهد القرآني، وهذا ما ذكره السهيلي أيضا، حيث يقول: «كما حكوا لفظ النداء في قولهم: "اللهم اغفر لي أيها الرجل" و "ارحمنا أيها العصابة"، حكى لفظ هذا إشعارا بالتعيين والاختصاص الموجود في حال النداء، وكذلك هذا، حكيت حاله في الاستفهام كما حكيت حاله في النداء، وإن ذهب النداء لوجود معنى الاختصاص والتعيين فيه»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، 155.

² - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 134.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، 155.

ففي الشاهد القرآني حكاية الاستفهام كما هي حكاية النداء في المثالين التوضيحيين، وليس حكاية القول، فالتقدير الأول الذي قدمه الفراء يقوم على تقدير حكاية النداء والتقدير الثاني يتعلق بالفعل الواقع، أي الذي وقع على موضع "من"، أما التقدير الثالث يتعلق بأن تكون أي بمعنى "الذين"، فتكون "أي" صلة التشايع.

يظهر أن الشاهد القرآني يحتمل أكثر من تأويل من قبل نحوي واحد مثل الفراء، ناهيك عن التأويلات المحتملة بين النحويين، لذلك يعد هذا الشاهد دليلاً إلى إنتاجية التأويل، ودليلاً على مظاهر التأويلية النحوية عند السهيلي.

وينتقل أبو حيان إلى ذكر باقي أقوال النحويين في الشاهد القرآني، حيث يقول: «قال: وأجود هذه الأقاويل قول سيبويه، والقول الأخير من قول الفراء، ففي الآية ستة أقوال، ثلاثة للبصريين وثلاثة لأهل الكوفة، فقال سيبويه: "أيهم" ههنا بتأويل الذي وهو في موضع بوقوع النزاع عليه، ولكنه بُني على الضم؛ لأنه وصل به الذي وإخوانه؛ لأنه وصل باسم واحد، ولو وصل بجملة لأعرب، فأشد خبر ابتداء مضمر تقديره: هو أشد، و"عتياً" منصوب على التمييز، ولو أظْهَرَ المبتدأ لنصب "أي"، فقليل: لننزعن من كل شيعة أيهم هو أشد»⁽¹⁾.

إذا كان الفراء قدم ثلاثة تأويلات نحوية متباينة للشاهد ممثلاً بذلك نحاة الكوفة، فإن أهل البصرة قدموا ثلاثة تأويلات مختلفة، فالأول للخليل كما سبقت الإشارة إلى ذلك، والثاني ليونس بن حبيب، والثالث لسيبويه، وهو الأكثر تفصيلاً في هذا المجلس، ف"أي" عند سيبويه بتأويل الذي، وعلة بنائه على الضم أنه موصول باسم واحد، أما إعراب أشد، فأشد خبر ابتداء مضمر، والإضمار ضد الإظهار؛ ويقدره سيبويه ب"هو" أشد، أما "عتياً"، فقد جعلها سيبويه تمييز منصوب، وعلة إضمار المبتدأ وعدم إظهاره هو أن "أي" وردت مبنية على الضم، فإظهار يجعل "أي" منصوبة، والإضمار يجعل "أي" مبنية على الضم.

كان هذا فيما يتعلق بما قاله النحاة في الشاهد القرآني، فما قول كل من ابن عطية والزمخشري في ذلك؟

الملاحظة العامة بخصوص تفسير الشاهد الشاهد القرآني من قبل ابن عطية والزمخشري، هو أنهما تناولتا أقوال النحاة في الشاهد بالدرجة الأولى مع إضافة ابن

¹ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 134.

عطية بعض الجوانب المتعلقة بالقراءات القرآنية، وما يتعلق بالمعنى اللغوي لبعض كلمات الشاهد، حيث يقول ابن عطية: «والشيعة: الفرقة المرتبطة بمذهب واحد المتعاونة فيه، كأن بعضهم يشيع بعضاً؛ أي ينبه، ومنه تشييع النار بالحطب وهو وقدها به شيئاً بعد شيء، ومنه قيل للشجاع مشيع القلب، فأخبر الله تعالى أنه ينزع "من كل شيعة" أعتاها وأولاها بالعذاب فتكون تلك مقدمتها إلى النار، قال أبو الأحوص: المعنى نبدأ بالأكابر فالأكابر جرماً، ثم أخبر تعالى في الآية بعد، أنه أعلم بمستحقي ذلك وأبصر؛ لأنه لم تخف عليه حالهم من أولها إلى آخرها»⁽¹⁾.

لقد استهل ابن عطية تفسيره للشاهد القرآني بالتحديد اللغوي للفظ "الشيعة"؛ لأنه يلعب دوراً مهماً في تحديد الدلالة العامة للشاهد، ثم انتقل إلى تحديد المعنى المراد والدلالة المقصودة التي يدعمها قول الأحوص الذي استدعاه ابن عطية، حيث أخبر الله سبحانه وتعالى أنه يبدأ بالأولى بالعذاب ثم الأولى، ثم ينتقل بعد ذلك ابن عطية إلى اختلاف القراء حول قراءة الشاهد، إذ يقول: «وقرأ بعض الكوفيين ومعاذ بن مسلم وهارون القاري "أيهم" بالنصب، وقرأ الجمهور "أيهم" بالرفع، إلا أن طلحة والأعمش سكتا ميم "أيهم"»⁽²⁾.
انقسم القراء إلى فريقين منهم من قرأ "أيهم" بالنصب كما فعل ذلك بعض القراء الكوفيين، وهذا يتلاءم مع التأويل النحوي الذي قدمه الفراء، حينما تحدث عن حكاية النداء في الشاهد.

والجمهور قرأ بالرفع الذي يتلاءم مع التأويل النحوي الذي قدمه سيبويه البصري، حينما قال أن "أي" بني على الضم لمخالفة النظائر التي هي "الذي" والمخالفة تتحدد في جواز الإضافة إليها، وهذا ما لا يجوز في الذي، إن هذا الانسجام الحاصل بين القراء والنحويين، أمر طبيعي لا غرابة فيه، خصوصاً إذا علمنا أن معظم النحويين كانوا قراء من المدرستين الكوفية والبصرية.

بعد أن قدم ابن عطية التحديد اللغوي والمعنى المراد بالشاهد، وبعد أن قدم صورة عامة عن القراءات القرآنية بخصوص الشاهد، يصل بعد ذلك إلى ما قاله النحويون في إعراب الشاهد، وتحليل عناصره النحوية والدلالية، حيث يقول ابن عطية الأندلسي:

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 26/4.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 26/4.

«اختلف الناس في وجه رفع "أي"، فقال الخليل رفعه على الحكاية بتقدير "الذي يقال فيه من أجل عتوه" "أيهم" أشد، وقرنه بقول الشاعر:

ولقد أبيت من الفتاة بمنزل فأبيت لا حرج ولا محروم

أي: فأبيت يقال في: لا حرج ولا محروم، ورجح الزجاج قول الخليل، وذكر عنه النحاس أنه غلط سيبويه في قوله في هذه المسألة، قال سيبويه: ويلزم على هذا أن يجوز: أضرب السارق الخبيث، أي: الذي يقال له: السارق الخبيث، وليس بلزم من حيث هذه أسماء مفردة والآية جملة، وتسلب الفعل على المفرد أعظم منه على الجملة»⁽¹⁾.

نلاحظ أن أقوال النحويين نفسها تكررت عند ابن عطية وفي المجلس العلمي الذي ذكره أبو حيان النحوي، وابن عطية ذكر أيضا مذهب سيبويه في المسألة، وفي تأويله للشاهد القرآني، إذ يقول: «ومذهب سيبويه أن "أيهم" مبني على الضم، إذ هي أخت "الذي ولما"، وخالفتهما في جواز الإضافة فيها فأعربت لذلك، فلما حذف من صلتها ما يعود عليها ضعفت فرجعت إلى البناء، وكأن التقدير "أيهم" هو أشد»⁽²⁾.

يبدو أن ابن عطية لا يكتف بنقل بأقوال النحاة، وإنما يضيف إليها عن طريق الشرح والتوضيح، فـ"أي" أخت "الذي"، وهي بذلك مبنية، وبما أن "أي" تخالف "الذي"، في قبولها الإضافة، وقبولها الإضافة هو ما جعله معربة، ولما كان الحذف أصبحت "أي" ضعيفة فرجعت إلى أصلها وهو البناء.

وقد سبقت الإشارة أن هذا الشاهد القرآني، تناوله العديد من النحويين بالتحليل والتأويل؛ لأنه بؤرة نحوية دلالية مخالفة اختلف النحاة حولها، ولذلك فابن عطية ذكر عددا من تلك الأقوال حيث يقول: «قال أبو علي: معنى ذلك أنه معمل في موضع من كل شيعة، إلا أنه ملغى؛ لأنه لا تعلق جملة إلا أفعال الشك كظننت، ونحوها: مما لم يتحقق وقوعه، وقال الكسائي "لنزعن" أريد به لننادين، فعومل معاملة الفعل المراد، فلم يعمل في "أي"، وقال المبرد "أيهم" متعلق بـ"شيعة"، فلذلك ارتفع، والمعنى من الذين تشايعوا "أيهم" أشد، كأنهم يتبارون إلى هذا، ويلزمه أن يقدر مفعولا لـ"نزع" محذوفا. وقرأ طلحة بن

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 26/4.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 26/4.

مصرف "أيهم أكبر"، و"عتيا" مصدر أصله عتوا وعلل بما علل "جثيا"، وروى أبو سعيد الخدري "أنه يندلق عنق من النار، فيقول إني أمرت بكل جبار عنيد" (1).

يشير تفسير ابن عطية إلى ما قاله الكسائي، ويبين سبب الإلغاء؛ أي عدم العمل، فدلالة الفعل حسب الكسائي هي المناداة، أما المبرد فله تأويل نحوي دلالي قوامه التعلق، وليس الإلغاء؛ لأن علة رفع لأيهم هو تعلقه بـ"شيعة"؛ وبذلك يصبح المعنى هو من الذين تشايعوا "أيهم أشد"، وإذا كان تأويل المبرد يقوم على التعلق فإن مفعول "تنزع" محذوف يتم تقديره.

فإذا كان الإلغاء يقتضي عدم العمل، فإن التعلق يقتضي تعليق العمل وليس إلغاءه. إن الأساس الذي بني عليه ابن عطية الأندلسي تفسيره هو "القراءات القرآنية المختلفة للشاهد القرآني، ثم تأويلات النحاة المتعددة والمختلفة له، فكيف بنى الزمخشري تفسيره للشاهد القرآني؟

لقد بدأ الزمخشري بالتحديد اللغوي للفظة الشيعية، إذ يقول: «والمراد بالشيعية، وهي "فعلة" كفرقة وفتية، الطائفة التي شاعت، أي: تبعت غاويا من الغواة. قال الله تعالى: {إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا} [الأنعام/159] يريد: نمتاز من كل طائفة من طوائف الغي والفساد أعصاهم فأعصاهم، وأعتاهم فأعتاهم، فإذا اجتمعوا طرحناهم في النار على الترتيب، نقدم أولاهم بالعذاب فأولاهم» (2).

إن المعنى اللغوي "للشيعية" يرتبط بدلالة سلبية، وهي تتحدد في ارتباطها بالغواة الذي يتزعمون فرقة معينة وآية الأنعام حجة تؤكد ذلك، أي ترتيب الغواة والعصاة والمفسدين، فأكثرهم معصية وفسادا وغيا يكون أولهم في العذاب، والجدير بالذكر أن للزمخشري تأويلات محتملة أخرى، للشاهد القرآني، حيث يقول: «أو أراد بالذين هم أولى به صليا: المنتزعين كما هم، كأنه قال: ثم لنحن أعلم بتصلية هؤلاء، وهم أولى بالصلي من بين سائر الصالين، ودركاتهم أسفل، وعذابهم أشد، ويجوز أن يريد بأشدهم عتيا: رؤساء الشيع وأئمتهم، لتضاعف جرمهم بكونهم ضلالا ومضلين.

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 26/4.

² - الزمخشري، الكشف، 782.

قال تعالى: {الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون} [النحل/88]، {وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم} [العنكبوت/13]»⁽¹⁾.

يقدم هذا النص التأويل النحوي المحتمل الثاني للشاهد والمرتبطة أساسا بمضمونه ومعناه، وهو مضاعفة العذاب لزعماء الشيعة، فهذا المعنى الجائز: "لأشدهم عتيا"، لأنهم ضلوا وأضلوا، فهم أولى بالدرك الأسفل من النار.

لابد أن ننتبه إلى طريقة بناء الزمخشري لتأويله، فهو بدأ بالمعنى اللغوي، ثم انتقل إلى مضمون الشاهد، ثم انتقل إلى أقوال النحاة في المرحلة الأخيرة من التأويل، حيث قال الزمخشري: «واختلف في إعراب "أيهم أشد" فعن الخليل أنه مرتفع على الحكاية، تقديره: لنزاع الذين يقال فيهم "أيهم أشد" وسيبويه على أنه مبني على الضم لسقوط صدر الجملة التي هي صلته، حتى لو جاء به لأعرب، وقيل: أيهم هو أشد، ويجوز أن يكون النزاع واقعا على "من كل شيعة" كقوله سبحانه: {ووهبنا لهم من رحمتنا} [مريم/50] أي: لنزاع بعض كل شيعة فكأن قائلا قال: من هم؟ فقيل: أيهم أشد عتيا، و"أيهم أشد" بالنصب عن طلحة بن مصرف وعن معاذ بن مسلم الهراء أستاذ الفراء»⁽²⁾.

الاختلاف في إعراب الشاهد القرآني واضح، ومرد ذلك إلى اختلاف التأويلات وتعدد التقديرات، فتأويل الخليل يختلف عن تأويل سيبويه كما سبق تحليل ذلك، وها هو الزمخشري مرة أخرى يستحضر آراءهم النحوية، ويستحضر الرفع الذي أولها سيبويه والخليل، ولا يكتفي الزمخشري باستحضار أقوال النحويين المختلفة، وإنما يضيف قوله الخاص، المبني أيضا على التأويل الافتراضي، إذ يقول: «فإن قلت: بم يتعلق على والباء، فإن تعلقهما بالمصدرين لا سبيل إليه؟ قلت: هما للبيان لا الصلة، أو يتعلقان بأفعل، أي: عتوهم أشد على الرحمن، وصليهم أولى بالنار، كقولهم: هو أشد على خصمه، وهو أولى بكذا»⁽³⁾.

يقوم تأويل الزمخشري على مفهوم التعلق، أي تعلق "على" و "الباء" بأفعل "أشد" وعليه فوظيفتهما النحوية والدالية هي البيان، وهو الكشف والإظهار.

¹ - الزمخشري، الكشف، 782.

² - الزمخشري، الكشف، 782.

³ - الزمخشري، الكشف، 782.

وقد عاد أبو حيان إلى تأويل الشاهد القرآني نفسه في نهاية تذكرته، فقال: «يقول: اضرب أيهم أفضل (بالنصب)، وأيهم ينصبه ويجريه على القياس، فأما أيهم أشد، فذكر فيه مذهب سيبويه ومذهب يونس، قال: وزعم الفراء أن الفعل مثل بمن كما تقول: أكلتُ من كل الطعام، ولبست من كل الثياب فيقول: {أيهم أشد على الرحمن عتيا} [مريم/69]، وقد نصب هذا بعض وأجراه على القياس فقال أيهم أشد»⁽¹⁾.

أما أبو حيان فقد اكتفى بقوله: «فأي "منقلب منصوب ينقلبون؛ لأن الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله»⁽²⁾.

فمن المعلوم أن أدوات الاستفهام لها الصدارة في الكلام، لذلك لا يعمل فيه ما قبله لأنها بمثابة حواجز بينها وبين العامل وما يعمل فيه، ويستدعي أبو حيان شاهدا قرآنيا آخر وهو: {لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا} [الكهف/12]، إذ يقول: «المعنى في هذا كله قد علمت: ولنعلم الحزب الذي هو أحصى ليس حرف الاستفهام، هنا لمعنى الاستفهام؛ لأنه يستحيل أن يستفهم عما أخبر أنه يعلمه، وإنما معناه التسوية عند المخاطب»⁽³⁾.

أي هنا ليست استفهامية حسب أبي حيان، وإنما الأمر يرتبط بالمخاطب. إن الرجوع إلى الأصل كما قلنا يشكل بندا أساسيا من بنود التأويل؛ ولكنه قد يحتاج إلى سند دلالي آخر؛ خصوصا إذا كانت الدلالة عليّة قوية؛

7-4 التأويل بالرجوع إلى الأصل لقوة الدلالة عليه

لا حذف إلا بتقدير أصل مفترض عاملي أو معمولي؛ لكن لا يتحدد ذلك التقدير إلا بوجود إطار تأويلي لذلك بإيجاد أصل بناء على قرائن قوية وقريبة منه تحيل عليه؛ حيث كلما كانت الدلالة عليه أقوى ترجح هذا الأصل دون غيره من الأصول. يخضع تأويل المحذوفات، إذن، إلى مؤشرات تركيبية ودلالية؛ حيث تفرض الأولى تقدير المحذوف بناء على درجته التركيبية، بينما تفرض الثانية تقدير المحذوف

¹ - أبو حيان النحوي، تذكرة النحاة، 737.

² - أبو حيان النحوي، تذكرة النحاة، 719.

³ - أبو حيان النحوي، تذكرة النحاة، 720.

بناء على درجته الدلالية. كل هذا يتم في إطار تأويلي عاملي معمولي؛ فكيف يتحقق ذلك ؟

7-5 حذف المفعول لقوة الدلالة عليه

يقول السهيلي: «اتفقت الرواة على تسميته إسرائ. ولم يسمه أحد منهم: سرى وإن كان أهل اللغة قد قالوا: سرى وأسرى بمعنى واحد، فدل أن أهل اللغة لم يحققوا العبارة، وذلك أن القراء لم يختلفوا في التلاوة من قوله: سبحان الذي أسرى بعبده ولم يقل "سرى". وقال: و"الليل إذا يسر"⁽¹⁾ ولم يقل: يسري الليلة». ⁽²⁾

ينطلق أبو القاسم السهيلي من التحديد اللغوي العام للفظ الإسرائ، ثم يبين أن اللغويين تسامحوا في العبارة ولم يحققوا ويدققوا اللفظ؛ لأنهم جعلوا "سرى" و"أسرى" بمعنى واحد وهو السير ليلاً. كما أن القراء لم يختلفوا في تلاوة قوله تعالى: سبحان الذي أسرى بعبده (الإسرائ 1). ولم يقل سرى، وقد قال: "والليل إذا يسري" الفجر ⁽⁴⁾. ولم يقل: يسري الليلة؛ لإذا اختلف القراء في قراءة الشاهدين لكان للغويين بعض التعلق ولجاز قولهم: بان أسرى وسرى بمعنى واحد وهو السير ليلاً.

وقد انتقل بعد ذلك إلى التحديد النحوي الخاص بلفظ الإسرائ فقد جعله متعدياً في المعنى إلا أن كثرة حذف مفعوله جعلت أهل اللغة يعتبرون سرى وأسرى بمعنى واحد خصوصاً عدم تحقق التعدي اللفظي لهذين الفعلين.

وعلة كثرة حذف المفعول ترجع بالأساس إلى قوة الدلالة عليه. لذلك كان الاستغناء عن ذكر المفعول، فالمقصود بالخبر هو ذكر محمد صلى الله عليه وسلم وليس ذكر الدابة (البراق) التي سارت به. فكان التعبير هو "أسرى بعبده". مفسراً ذلك بفعل من أفعال الجعل وهو "جعل البراق يسري" من خلال صيغة الفعل "أسرى" أي جعله "يسري".

وهذا ما يوضحه النص التالي: حيث يقول السهيلي: «والإسرائ متعد في المعنى، ولكن حذف مفعوله كثيراً حتى ظن أهل اللغة أنهما بمعنى واحد، لما رأوهما غير متعديين إلى مفعول في اللفظ، وإنما أسرى بعبده: أي جعل البراق يسري، كما تقول: أمضيته أي

¹ - الفجر / 4.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، ج 2 / 210.

جعلته يمضي، لكن كثر حذف المفعول لقوة الدلالة عليه، أو للاستغناء عن ذكره، إذ المقصود بالخبر ذكر محمد، لا ذكر الدابة التي سارت به»⁽¹⁾.

إن حذف أصل من الأصول يعتمد على دليل حالي أو مقالي؛ لذلك لا يتم تأويل ذلك الأصل خارج تلك الأطر الدلالية؛ بل بالاعتماد على ذلك بترجيح أصل من الأصول المفترضة بناء على مبدأ دلالي مساعد كقوة الدلالة عليه في هذا الشاهد؛ لكن كثرة الحذف قد تجعل هذا الكلام المحذوف وكأنه على أصله؛ كما أن كثرة المجاز قد تجعله مع مرور الزمن وكأنه حقيقة.

ومن النصوص التي يستحضر فيها السهيلي مبدأ الرجوع إلى الأصل كذلك عند حصول الحذف نجد الآية الكريمة "أولى لك فأولى" حيث يقول: «وفي التنزيل: "أولى لك فأولى"⁽²⁾. نهي على وزن أفعل من ولي أي، قد وليه الشر، وقال الفارسي هي اسم علم، ولذلك لم ينصرف. وجدت هذا في بعض مسائله ولا تتضح لي العلمية في هذه الكلمة وإنما هو عندي كلام حذف منه، والتقدير: الذي تصير إليه من الشر أو العقوبة أولى لك، أي: ألزم لك، أي: إنه يليك، وهو أولى لك، مما فررت منه، فهو في موضع رفع ولم ينصرف لأنه وصف على وزن أفعل، وقول الفارسي هو في موضع نصب جعله من باب تبا له، غير أنه جعله علما لما رآه غير منون»⁽³⁾.

ومن مظاهر الحذف والتقدير في الشواهد القرآنية الحاضرة في متن أبي القاسم، نجد قوله تعالى: "أولى لك فأولى"⁽⁴⁾ التي يفسرها أبو القاسم السهيلي بناء على ما قاله الفارسي فقد جعلها "أولى" اسم علم. لذلك منعت من الصرف حسب تقديره إلا أن أبا القاسم يحتج على قوله على اعتبار أن مفهوم العلمية غير واضح في هذه الكلمة "أولى" لذلك يعدل عنه بتفسير آخر يتأسس على ثنائية الحذف والتقدير. فهو كلام محذوف والتقدير الذي يرجحه أبو القاسم السهيلي هو: "الذي تصير إليه من الشر أو العقوبة أولى لك". أي ألزم لك، أي: إنه يليك، وهو أولى لك. مما فررت منه".

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، ج 2 / 210.

² - القيامة / 34.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، ج 2 / 102.

⁴ - القيامة / 34.

والملاحظ أن المقدر الذي قدره أبو القاسم السهيلي جملة مركبة. وكلما كان المقدر قليلا كلما كان ذلك أفضل وأنسب للحذف، ويفسر علة عدم انصرافه بكونه على وزن أفعل كما أنه في موضع رفع. عكس ما قاله الفارسي "وهو في موضع نصب" لأنه جعله من باب "تبا له" وبما أنه غير منون فهو علم.

أما الزمخشري، فقد ذكر معنى الشاهد فقط، حيث قال: «أولى لك بمعنى ويل لك، وهو دعاء عليه بأن يليه ما يكره»⁽¹⁾.

وقد قال ابن عطية في تفسيره: «وقوله تعالى: {أولى لك} وعيد ثان، ثم كرر ذلك تأكيدا، والمعنى "أولى لك" الازدجار والانتهاه، وهو مأخوذ من ولي، والعرب تستعمل هذه الكلمة زجرا، ومنه قوله تعالى: {فأولى لهم طاعة} [محمد/20]، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبب أبا جهل يوما في البطحاء، وقال له: "إن الله يقول لك "أولى لك فأولى"، فنزل القرآن على نحوها»⁽²⁾.

الملاحظ أن ابن عطية الأندلسي وقف عند المعنى اللغوي للكلمة، وعند استعمال العرب لها والقرآن نزل بلغة العرب، ومعناها الزجر والنهي.

إن تقدير السهيلي للمحذوف من أجل حصول تأويل صحيح لهذه الآية، يتم بناء على بناء الأصل المفترض لهذه العبارة، حتى يتبين محلها من الإعراب؛ فهو يعتمد على مبدأ الأصل التركيبي لتلك العبارة؛ حيث وقع الجزء المذكور منها على وزن أفعل نكرة؛ لذلك فهو يعتبره خبرا يحتاج إلى مبتدأ.

وكما قلنا سابقا إن العملية التأويلية هي تنفتح على ما يسعف في بناء تأويل ينسجم مع أصولها، ومستوياتها؛ من أنها عملية عقلية تقوم على الاحتمال والترجيح بين المحتملات؛ فإنها لا تلغي الأصول القائمة على الرواية والنقل؛ فكيف يتحقق التأويل الجامع بين الرواية والدراية؟

¹ - الزمخشري، الكشاف، 1/453.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 407.

6-7 التأويل بين أصلي الرواية والدراية

إذا كانت الرواية ترتبط بالنقل وبالكلام المأثور، فإن الدراية ترتبط بالاجتهاد وبالتأويل، والملاحظ أن السهيلي في بعض تأويلاته جمع بين أصلي الرواية والدراية، فما هي مظاهر هذا الجمع في تأويلية السهيلي النحوية؟

يقول السهيلي: ⁽¹⁾ قول «ابن عباس في تفسير قوله تعالى: "إن علينا جمعه" ⁽²⁾. قال: جمعه له صدرك. نصب "جمعه" إن كانت الرواية بالنصب، لأنه مردود على الآية، وهو منصوب في الآية، ومن رفعه فمردود أيضا عليها ولكن على موضع إن. لأن موضعها رفع، والهاء في قوله جمعه في نفس الآية مفعولة في المعنى، والفاعل مقدر، لأن المصدر لا يضم في الفاعل، ولكن يقدر، فالتقدير: إن علينا أن نجعله نحن».

ويوضح أبو القاسم السهيلي الفرق بين الإضمار والتقدير، مستحضرا في ذلك قول ابن عباس في تفسير قوله تعالى: "إن علينا جمعه" ⁽³⁾ فقد قال: جمعه له صدرك".

ويشكك في نصب "جمعه" وذلك بالعودة إلى الرواية، بل أكثر من ذلك يساوي بين النصب والرفع، وذلك بالعودة إلى الآية. لكن موضع "إن" يرجح الرفع، أما الهاء فهي مفعولة في المعنى، والفاعل مقدر، لأن المصدر لا يضم في الفاعل وإنما يقدر.

يتراوح تأويل السهيلي لهذا الشاهد بين الرواية والدراية؛ فباعتداد الرواية يترجح النصب بناء على قول ابن عباس، لكن باعتداد مبدأ الدراية يترجح الرفع؛ بناء على اجتهاد وتأويل السهيلي فالتأويل هنا يتأرجح بين أصليين هما: أصل الرواية وأصل الدراية الذي هو الموضع؛ إلا أن التأويل يتخذ مظاهر متعددة؛ فما هي مظاهر التأويل بناء على الأصول الدلالية؟

والمعنى نفسه أكد الكفوي في كشفه، فقد قال: «بأن الدراية: معناها العلم المقتبس من قواعد النحو، وقواعد العقل» ⁽⁴⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 50.

² - القيامة / 17.

³ - القيامة / 17.

⁴ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، 376.

فالدراية أشد ارتباطاً بقواعد النحو، التي في معظمها مستوحاة من التعليل العقلي، وتحليل السهيلي للشاهد القرآني ينطلق من قواعد النحو، أي من الدراية، في شقها الأول، ثم تعليل التحليل بناء على قواعد العقل حسب الشق الثاني للدراية، أما الرواية فهي كما حددها الكفوي: «يعم حكمها الراوي وغيره على ممر الأزمان»⁽¹⁾.

لذلك ترتبط الرواية في هذا السياق بالمرويات عن الصحابة الذين حاولوا تفسير النص القرآني، خصوصاً ابن عباس ترجمان القرآن الذي دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم فقال له: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"، ولهذا السبب، قد يكون استحضاره السهيلي في تأويله لقوله تعالى: {إن علينا جمعه}.

أما الزمخشري فلم يتوقف طويلاً عند الشاهد القرآني، حيث قال: «ثم علل النهي عن العجلة بقوله: "إن علينا جمعه" في صدرك وإثبات قراءاته في لسانك، "فإذا قرأته" جعل قراءة جبريل قراءته والقرآن القراءة»⁽²⁾.

ويتضح أن ما ذكره السهيلي عن ابن عباس، هو ما ذكره أيضاً الزمخشري في هذا الشاهد، لذلك لم يتجاوز المعنى الذي يفيدوه وهو "جمع الرسول صلى الله عليه وسلم" للقرآن في صدره.

أما ابن عطية الأندلسي، فقد ذكر سبب نزول الآية، وثم ذكر معنى قوله تعالى: {إن علينا جمعه}، فقال: «وأعلمه الله تعالى أنه يجمعه له في صدره [...] والقرآن مصدر كالقراءة، [...] ويحتمل أن يريد "إن علينا جمعه" وتأليفه في صدر صدرك، فهو مصدر من قولك قرأت، أي: جمعت»⁽³⁾.

يتضح أن ابن عطية هو الآخر وقف عند المعنى اللغوي لـ "جمعه"، أي تأليفه في صدر الرسول صلى الله عليه وسلم، ومنه قرأت بمعنى جمعت، فقد جمعه صدر الرسول صلى الله عليه وسلم.

فما باقي الأصول النحوية الدلالية المعتمدة في تأويلية السهيلي النحوية؟

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، 400.

² - الزمخشري، الكشاف، 1452.

³ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 404/5.

7-7 التأويل بناء على الأصول النحوية الدلالية للمؤول

يمكن اللجوء أثناء العملية التأويلية إلى استحضار الأصول الدلالية للبؤرة موضع التأويل عبر اختيار أصل من تلك الأصول وترجيحه بما ينسجم مع طبيعة المحذوف التركيبية والدلالية.

يقول السهيلي: «قال محمد بن يزيد: في الكلام حذف تقديره: «أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى»⁽¹⁾، أمصيب هو أو مخطئ؟ وكذلك في قوله: "أرأيت إن كان على الهدى"⁽²⁾ كأنه قال: أليس من ينهاء بضال؟ وقوله: "نسفعا بالناصية"⁽³⁾ أي: لناخذن بها إلى النار»⁽⁴⁾.

ينتقل أبو القاسم السهيلي بعد ذلك لتفسير "أرأيت" في قوله تعالى: "أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى"⁽⁵⁾، فيقول بأن أرأيت بمعنى أخبرني، ولتدعيم تفسيره يستحضر تأويل محمد بن يزيد المبرد الذي يفسر الآية انطلاقا من ثنائية الحذف والتقدير. فهو يقر بوجود حذف في كلام يمكن تقديره على الشكل التالي:

أرأيت... أمصيب هو أو مخطئ؟ ويذكر بعد ذلك مجموعة من النماذج القرآنية التي تؤكد الطرح الأول المتعلق بالحذف والتقدير.

يقول السهيلي: «قال محمد بن يزيد: في الكلام حذف تقديره: "أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى". أمصيب هو أو مخطئ؟ كأنه قال: أليس من ينهاء بضال.

وفي أرأيت معنى: أخبرني، ولذلك قال سيبويه: لم يجر إلغاؤها كما تلغى علمت إذا قلت، علمت أزيد عندك أم عمرو، ولا يجوز هذا في أرأيت.

ولابد من النصب إذا قلت: أرأيت زيدا، أبو من هو؟

قال سيبويه: لأن دخول معنى أخبرني فيها لا يجعلها بمنزلة أخبرني في جميع أحوالها»⁽⁶⁾.

¹ - العلق / 9-10.

² - العلق / 11.

³ - العلق / 15.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، ج 2 / 58-59.

⁵ - العلق / 9-10.

⁶ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، ج 2 / 58-59.

وإذا كان هذا هو قول النحويين في الشاهد القرآني، فماذا يقول الزمخشري وابن عطية في ذلك؟

يبدأ الزمخشري بذكر أسباب نزول الآية⁽¹⁾، ثم ينتقل إلى ذكر مضمون الشاهد، إذ يقول: «ومعناه أخبرني عن ينهى بعض عباد الله عن صلاته، إن كان ذلك الناهي على طريقة سديدة فيما ينهى عنه من عبادة الله، أو كان آمرا بالمعروف والتقوى فيما يأمر به من عبادة الأوثان كما يعتقد، وكذلك إن كان على التكذيب للحق والتولي عن الدين الصحيح كما نقول نحن "ألم يعلم بأن الله يرى" ويطلع على أحواله من هداه وضلاله فيجازه على حسب ذلك، وهذا وعيد»⁽²⁾.

نبدأ مما انتهى منه الزمخشري في تحديد معنى الشاهد القرآني، وهو أن الأمر يتعلق بالوعيد معاقبة لأبي جهل على أمره بالضلال؛ والإصرار على التولي عن الدين الصحيح، والشاهد يتمحور حول بؤرة دلالية واحدة وهي "أخبرني"، التي تفيدها "أرأيت". والأهم في تفسير الزمخشري هو ما ينسجم مع إشكالية هذا البحث؛ والمتعلق بالتأويلية النحوية للشواهد القرآنية، إذ يقول الزمخشري بعد ذكره لأسباب النزول وبعد ذكره المعاني المتضمنة: «فإن قلت: ما متعلق "أرأيت"؟ قلت: "الذي ينهى" مع الجملة الشرطية، وهما في موضع المفعولين، فإن قلت: فأين جواب الشرط؟ قلت: هو محذوف، تقديره: إن كان على الهدى أو أمر بالتقوى، ألم يعلم بأن الله يرى، وإنما حذف لدلالة ذكره في جواب الشرط الثاني، فإن قلت: فكيف صح أن يكون "ألم يعلم" جوابا للشرط؟ قلت: كما صح في قولك: إن أكرمتك أكرمني؟ وإن أحسن إليك زيد هل تحسن إليه؟ فإن قلت فما: "أرأيت" الثانية، وتوسطها بين مفعول أرأيت؟ قلت هي: زائدة مكررة للتوكيد»⁽³⁾.

إذا كانت "أرأيت" بمعنى "أخبرني" كما قال بذلك السهيلي، وغيره من النحاة أمثال: سيبويه، فإن التأويل النحوي للشاهد يقوم على مركزية النحو، المتمثلة في الجملة

¹ - يقول الزمخشري: «قيل نزلت في أبي جهل، وروى أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم، أتزعم أن من استغنى طغى [...] وروي عنه لعنه الله أنه قال: هل يعفر محمد وجهه بين أظهركم؟ قالوا: نعم، قال: فو الذي يحلف به، لئن رأيته توطأت عنقه، فجاءه ثم نكص على عقبيه، فقالوا له: ما لك يا أبا الحكم، فقال: إن بيني وبينه لخندقاً من نار وهولاً وأجنحة فنزلت "أرأيت الذي ينهى" الكشاف، 1510.

² - الزمخشري، الكشاف، 1510.

³ - الزمخشري، الكشاف، 1510.

الشرطية، التي تقوم على جوابين، فجملة الشرط هي: "أرأيت" الذي ينهى "وجواب الشرط الأول مقدر، كما ذكر الزمخشري هو: إن كان على الهدى، وجواب الشرط الثاني هو: "ألم يعلم". وقد جاز أن يكون جواب الشرط عبارة عن استفهام كما جاز في المثال: إن أكرمتك أكرمني؟ أما أرأيت الثانية الواردة في سورة العلق فهي زائدة حسب الزمخشري، وتقتصر وظيفتها في التوكيد، وهي وظيفة دلالية وليست نحوية؛ لأن التوكيد يخص الدلالة والمعنى، وإن كان الإقرار بوظيفة التوكيد في حد ذاتها هو إقرار بعدم زيادتها؛ لأنه ليس هناك حرفاً زائداً في كتاب الله عز وجل، وإنما كل حرف ورد لحكمة كما سبق الإشارة إلى ذلك.

هذا ما قدمه الزمخشري في كشفه، فماذا يقول ابن عطية الأندلسي في محوره؟ الجدير بالذكر أن ابن عطية ذكر أولاً سبب نزول الآية، وكونها نزلت في أبي جهل، وذكر ما ذكره الزمخشري بخصوص ذلك، ثم انتقل بعد ذلك إلى ذكر تفسيره، حيث قال: «ثم صرح بذكر الناهي لمحمد عليه السلام، ولم يختلف أحد من المفسرين في أن الناهي: أبو جهل، وأن العبد المصلي محمد صلى الله عليه وسلم، وقوله تعالى: {ألم يعلم بأن الله يرى} إكمال للتوبيخ والوعيد بحسب التوقيفات الثلاث يصلح مع كل واحد منهما، فجاء بها في نسق، ثم جاء بالوعيد الكافي لجميعها اختصاراً واقتضاباً»⁽¹⁾.

يتبين أن ابن عطية وقف حيث وقف المعنى المرتبط بالشاهد، فذكر الأمر يتعلق بالوعيد الذي ينتظر أبو جهل، وجعل "أرأيت" التي نجدها في رأس كل آية، بمثابة توقيفات ثلاث، جوابها كان واحداً وهو "ألم يعلم بأن الله يرى".

ويسترسل أبو القاسم السهيلي في استعراض الآراء النحوية فيما يتعلق بتفسير "أرأيت" التي تحمل معنى أخبرني. مركزاً على قول شيخ النحاة، فيقدم قول سيبويه الذي يقول بعدم جواز إلغائها في أرأيت؛ لأنها ليست بمعنى علمت. ويستدرك ثم يضيف بأن معنى أخبرني لا يلزمها في جميع أحوالها.

يقول السهيلي: «والجملة المستفهم عنها مستأنف منقطع، إلا أن فيه زيادة بيان لما يستفهم عنه، ولو زال الشرط، ووليها الاستفهام لقبح كما قال سيبويه، ويحسن

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 502/5.

في: علمت، وهل علمت وهل رأيت، وإنما قبحه مع رأيت خاصة، وهي التي دخلها معنى: أخبرني فتدبره»⁽¹⁾.

يقارن أبو القاسم السهيلي بين "علمت" و"رأيت" خصوصا فيما يتعلق بالاستفهام حيث يحسن الاستفهام في "علمت" ولا يحسن في رأيت، لأن معنى أخبرني دخل عليها لذلك لا يحسن؛ لأن الخبر ضد الاستفهام، ولازال السهيلي يدقق تأويله حيث يقول:⁽²⁾ «قال المؤلف: وظاهر القرآن يقضي بخلاف ما قال سيبويه، إلا بعد البيان، وذلك أنها في القرآن ملغاة، لأن الاستفهام هو مطلوبها، وعليه وقعت في قوله: "أرأيت إن كذب وتولى"⁽³⁾ فقوله تعالى: ألم يعلم: استفهام، وعليه وقعت رأيت، وهذا هو الذي منع سيبويه في: رأيت وأريتك أبو من أنت؟»⁽⁴⁾.

بعد أن استعرض أبو القاسم السهيلي قول كل من المبرد وسيبويه، يعود مجددا لتمييز قوله، وفحصه فحصا دقيقا، فظاهر القرآن يقضي خلاف ما قاله سيبويه، لكن التفسير والبيان يزيح هذا التعارض الحاصل بين ظاهر القرآن وبين قول سيبويه. فـ"أرأيت" في القرآن ملغاة. لأن الاستفهام هو ما تطلبه وتحتاج إليه وعليه تقع، وهو في قوله تعالى: "ألم يعلم".

تتأسس التأويلية النحوية عند السهيلي على البحث في الأصول المفترضة والمحملة التي يمكن أن تعوض الفراغات، أو ما حذف من الشواهد القرآنية؛ لذلك فهو يستعرض ما ذهب إليه المبرد وسيبويه، بتقدير أولا المحذوف من ذلك الشاهد الذي يؤدي بدوره إلى تغيير أفق التأويل الذي سيبني على أصل دلالي للفعل "أرأيت" وذلك لاحتمالها دلالات مختلفة؛ ولكنها هنا بمعنى "أخبرني"؛ لهذا يقوم التأويل عند السهيلي على مركزية ترجيح أصل مناسب ينسجم مع المعطيات التي يتم تقديرها على مستوى الحذف، فلكل مستوى تقديري أصل تأويلي يناسبه بشكل ثنائي القيمة يعكس بداية العبارة ونهايتها. لذلك

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، ج 2 / 60.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، ج 2 / 59.

³ - العلق / 13.

⁴ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، ج 2 / 60.

يمكن استنتاج أن ما كان أصلاً في التعلق الدلالي؛ هو المعول عليه في تقدير المحذوف بحسب درجة نسبه إلى هذا الأصل.

7-8 الفعل أصل في التعلق الدلالي

إذا كان الفعل يستدعي ما يقتضي إليه دلالة، فيتعلق به، فإن الباء قد تزامم الفعل في الوظيفة، فتدل على تعلقها بمحذوف يقدر، لذلك فإذا كان التعلق الدلالي أصلاً في الفعل؛ فإنه فرع في الحرف، فإلى أي حد يتحقق ذلك في تأويلية السهيلي النحوية؟

7-9 الباء تدل على التعلق بمحذوف

من بين الوظائف الدلالية التأويلية لحرف الباء، يعرض أبو القاسم السهيلي صورة أخرى من صورها، فيقول: «وقوله تعالى: "أثابكم غما بغم" ⁽¹⁾ وعلى تفسير ابن إسحاق: "غما بعد غم" الباء متعلقة بمحذوف، التقدير: غم مقرون بغم، وعلى تفسير آخر متعلقة: بأثابكم، أي: أثابكم غما بما غمتم نبيه حين خالفتم أمره». ⁽²⁾

للقوف عند المعنى المقصود في الآية، يقدم أبو القاسم السهيلي تفسيرين مختلفين

هما:

-تفسير ابن إسحاق الذي يتأسس على ثنائية الحذف والتقدير. فيقول بأن الباء متعلقة بمحذوف، يقدره هو بما يلي: "غم مقرون بغم".

-تفسير آخر، ولعله لأبي القاسم السهيلي، وهو أن الباء متعلقة "بأثابكم" وعلى ذلك يكون تفسير الآية: "أثابكم غما بما غمتم نبيه حيث خالفتم أمره".

ويقصد بالتعليق إبطال عمل العامل لفظاً لا تقديراً على سبيل الوجوب عكس الإلغاء الذي يبطل فيه عمل العامل لفظاً وتقديراً على سبيل الجواز، وقد حدد أبو البقاء الكفوي التعليق النحوي بقوله: «هو أن تقع الجملة موقع المفعولين معاً، وأما التعليق عن أحد المفعولين ففيه خلاف وفي الرضي إذا صدر المفعول الثاني بكلمة الاستفهام فالأولى أن يعلق فعل القلب عنه دون المفعول الأول نحو: "علمت زيدا من هو" وجوز بعضهم

¹- آل عمران / 153.

²- أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 3 / 315.

تعليقه عن المفعولين، لأن معنى الاستفهام يعم الجملة التي بعد علمت كأنه قيل: علمت من زيد وليس بقوي»⁽¹⁾.

يحصّر النص شروط التعليق النحوي وموقعه؛ إذ يرتبط بالجملة التي تقع موقع مفعولين ويشترط في المفعول الثاني التصدير بالاستفهام؛ لذلك فالتعليق هو رفع لعمل العامل على مستوى اللفظ فقط؛ وهذا ما أكدّه الكفوي؛ إذ يقول: «والفعل المعلق ممنوع من العمل لفظاً عامل معنى وتقديراً؛ لأن معنى "علمت لزيد قائم"، علمت قيام زيد»⁽²⁾.

فالتعليق منع العمل لفظاً وبقاؤه معنى وتقديراً؛ لذلك كان التقدير: غم مقرون بغم على أن "الباء" متعلقة دلالياً "بأنابكم".

إن استدعاء أبي القاسم السهيلي لتفسير ابن إسحاق له ما يبرره، فهو من جهة يرجح تفسيره للباء، ومن جهة أخرى ينسجم أيضاً مع تفسيره لها لأنهما يشتركان في مفهوم التعلق الذي أفادته الباء بالرغم من اختلاف التأويل الدلالي فالأول يجعلها متعلقة بمحذوف يقدر بكلمة "مقرون". أما الثاني جعلها متعلقة بالفعل "أنابكم".

إن تأويل السهيلي يقوم على تقدير المحذوف بناء على الأصل في التعلق الدلالي الذي يكون للفعل أصالة دون غيره؛ يمكن أن يتفوق هنا التأويل النحوي؛ لأنه ينسجم مع الأصول النحوية؛ ولأن من أصول النحو هو أن الأصل في التعلق للفعل؛ أي كل ما يرد في الجملة فهو متعلق به، وراجع إليه في الإعراب والمعنى، لذلك يقدر ويؤول كل محذوف بناء على هذا الأصل الدلالي.

يبدو أن القاسم المشترك بين التفسيرين هو مفهوم التعلق؛ لكن طرف التعلق مختلف بين التفسيرين، فابن إسحاق الباء عنده متعلقة بمحذوف، أما عند السهيلي فهي متعلقة بالفعل المذكور "أنابكم". فكيف يتحدد التعلق النحوي؟

يقصد بالتعلق في هذا السياق، شدة الارتباط، فالباء متعلقة بمحذوف؛ أي مرتبطة به ارتباطاً شديداً.

وإذا كان هذا هو تأويل السهيلي للشاهد. فما قول الزمخشري وابن عطية في

ذلك؟

¹ -الكفوي، الكليات، ص 212.

² -الكفوي، الكليات، ص 212.

يقوم تفسير الزمخشري على إكثانتين، يقول في الإمكانية الأولى: «فأثابكم» عطف على تصرفكم، أي: فجازاكم الله "غما" حين صرفكم عنهم وابتلاككم "بـ" سبب "غم" أدقتموه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعصيانكم له، أو غما مضاعفا، غما بعد غم، وغما متصلا بغم، من الاغتمام بما أرجف به من قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم، والجرح والقتل وظفر المشركين وفوت الغنيمة والنصر "لكيلا تحزنوا" لتتفرنوا على تجرع الغموم، وتضروا باحتمال الشدائد، فلا تحزنوا فيما بعد على فائت من المنافع، ولا على مصيب من المضار»⁽¹⁾.

إن أساس هذا التفسير يقوم على المعنى، وهو مضاعفة الغم بسبب عصيانهم للرسول صلى الله عليه وسلم.

أما الإمكانية الثانية، فيقول الزمخشري بخصوصها: «ويجوز أن يكون الضمير في "أثابكم" للرسول، أي: فآساكم في الاغتمام، وكما غمكم ما نزل به من كسر الرباعية والشجة وغيرهما، غمه ما نزل بكم، فأثابكم غما اغتمه لأجلكم بسبب غم اغتمتموه لأجله، ولم يثر بكم على عصيانكم ومخالفتكم لأمره: وإنما فعل ذلك ليسليكم، وينفس عنكم لئلا تحزنوا على ما فاتكم من نصر الله، ولا على ما أصابكم من غلبة العدو»⁽²⁾.

فيكون سبب هذا الغم، (غم الفشل والانهزام)، غم رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب عصيانكم، فما هو تفسير ابن عطية لهذا؟

وإذا انتقلنا إلى تفسير ابن عطية الأندلسي للشاهد القرآني، فإننا نلاحظ أنه يقدم تفسيراً أكثر وضوحاً للشاهد، إذ يقول في ذلك: «وقوله تعالى: "فأثابكم" معناه: جازاكم على صنيعكم، وسمي الغم ثواباً على معنى أنه القائم في هذه النازلة مقام الثواب [...] واختلف الناس في معنى قوله تعالى: "غما بغم" فقال قوم: المعنى "أثابكم غما" بسبب الغم الذي أدخلتموه على رسول الله صلى الله عليه وسلم وسائر المؤمنين، بفشلكم وتنازعكم وعصيانكم، قال القاضي أبو محمد: فالباء على هذا باء السبب، وقال قوم: "أثابكم غما بغم" الذي أوقع على أيديكم بالكفار يوم بدر.

¹ - الزمخشري، الكشاف، 222.

² - الزمخشري، الكشاف، 222.

قال القاضي أبو محمد: فالباء باء معادلة، كما قال أبو سفيان، يوم بيوم بدر والحرب سجال، وقالت جماعة كبيرة من المتأولين: المعنى أثابكم غما على غم، أو غما مع غم، وهذه باء الجر المجرد، واختلفوا في ترتيب هذين الغمين فقال قتادة ومجاهد: الغم الأول أن سمعوا: ألا إن محمدا قد قتل، والثاني: القتل والجراح الواقعة فيهم، وقال الربيع وقتادة أيضا بعكس هذا الترتيب»⁽¹⁾.

يمكن تلخيص قول ابن عطية في المعنى الذي قدمه للباء، في كونه جعلها باء السبب وباء المعادلة وباء الجر المجرد، فالمقصود بباء السبب أن هذا الغم الثاني سببه الغم الأول الذي أنزلوه بالكفار والمشركين يوم بدر. وأما المقصود بباء معادلة، فهذا الغم، غم الهزيمة وفقدان الغنائم، هو يعادل غم المشركين في بدر حينما انهزموا أيضا، أما المقصود بباء الجر المجرد، فهي لم تجر اسما محسوسا ماديا ملموسا، وإنما هو جر مجرد أي معنوي عقلي، يدرك بالعقل، هناك غمان إذن في هذه الآية، وقد اختلف المفسرون في ترتيبهما، فهناك من قدم ما يتعلق بخبر قتل الرسول، وهناك من قدم ما يتعلق بخبر القتل والجرحي في حقهم، وهناك من قال بالعكس، إذ يعرض ابن عطية الأندلسي ذلك، إذ يقول: «وقال السدي ومجاهد أيضا وغيرهما: بل الغم الأول هو قتلهم وجراحهم، وكل ما جرى في ذلك المأزق، والغم الثاني هو إشراف أبي سفيان على النبي ومن كان معه»⁽²⁾.

يمكن أن نقول باختلاف أقوال المفسرين في هذا الشاهد القرآني، وبما أن الأمر يتعلق بهزيمة المسلمين في أحد أمام الكفار، وتفاوت الأقوال بخصوص ذلك، ربما هو ما جعل السهيلي يتوقف عند الشاهد، لكي يحدد تأويله النحوي الدلالي بخصوص ذلك إذا كان من المعلوم أنه لا حذف إلا بدليل؛ فإنه يجوز حذف المنعوت والإبقاء على النعت فقط؛ إذا دل الفعل على المنعوت؛ فكيف يجوز حذف المنعوت إذا دل الفعل عليه؟

7-10 جواز حذف المنعوت إذا دل الفعل عليه

يقول السهيلي: «فإن أجريت الصفة مجرى الاسم مثل: جاءني الفقيه، و: جالست العالم، خرج عن الأصل الممتنع وصار كسائر الأسماء، وإن جئت بفعل مختص

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 526/1-527.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 527/1.

بنوع من الأسماء وأعملته في نعت مختص بذلك النوع، كما حذف المنعوت حسناً، كقولك: أكلت طيباً، و: لبست لينا، و: ركبت فارها، ونحو من هذا: أقمت طويلاً، وسرت سريعاً، لأن الفعل يدل على المصدر وكثرة الزمان، فجاز حذف المنعوت ههنا لدلالة الفعل عليه، وقريب منه. قوله تعالى: "ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه"⁽¹⁾ لدلالة الذرية على الموصوف بالصفة⁽²⁾.

وفيما يتعلق بجواز حذف المنعوت، ينطلق أبو القاسم السهيلي من مفهوم الأصل في تفسير ذلك، وأن إجراء الصفة مجرى الاسم يخالف الأصل أي حينما تقول: "أكلت" فمعناه: أن تكون الصفة شيئاً قابلاً للأكل ومرتبطة به مثل "طيباً" ومثل "جاءني الفقيه". لكن الإتيان بفعل مختص بنوع من الأسماء وإعماله في نعت مختص بذلك النوع، فهذا لا يخالف الأصل، وإنما يجوز حذف المنعوت تحسيناً للكلام بشرط أنه يدل الفعل على ذلك المنعوت أو أن يكون قريباً منه مثل: "أكلت طيباً" وفي هذا السياق يعرض أبو القاسم السهيلي قوله سبحانه وتعالى: "ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه"⁽³⁾ فالذرية تدل على الموصوف بالصفة: وهما محسن وظالم.

يتحكم في التأويل النحوي الدلالي عند السهيلي هاجس معرفي يقوم على مراعاة الأصول النحوية واستحضارها؛ عند أي عملية تأويلية بشرط أن يكون هناك انسجام، وتناسب بين المحذوف والمقدر بما يتماشى مع تلك الأصول النحوية التأويلية؛ فالنعت والمنعوت تتحكم فيهما علاقة دلالية لذلك فهو محكوم على مستوى التأويل بأصل دلالي حيث يدل النعت على المنعوت؛ لكن تتقوى تلك الدلالة أكثر عندما يتم تعزيز ذلك بأصل دلالي آخر هو دلالة الفعل على المنعوت؛ لذا عندما يحذف المنعوت يتم تقديره بناء على هذه الأصول الدلالية التأويلية؛ أما وظيفة هذا الحذف فهي الوظيفة الجمالية التحسينية للكلام؛

¹ - الصافات / 116.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 164.

³ - الصافات / 116.

نستنتج من خلال ما سبق ، أن الحذف والتقدير يشكل ثنائية تأويلية نحوية دلالية تقوم على الأصول النحوية والمرتكزات التأويلية السابقة؛ فهل تقوم ثنائية الإضمار والإظهار على الأصول والمرتكزات نفسها؟

7-11 الإضمار والإظهار ثنائية تأويلية نحوية

لا تقل ثنائية الإضمار والإظهار أهمية وفعالية عن الثنائية التأويلية التي سبق تحديدها وتحليلها، وتم الكشف عن معالمها التحليلية و التعليلية والتأويلية، فهذه الثنائية ترسخ بشكل عميق الممارسة التأويلية للنظرية النحوية عند السهيلي، على اعتبار أن الإضمار والإظهار صورة من صور الحذف والتقدير في جوانب أخرى، وتمظهرات أخرى. فأيهما أكثر ارتباطا بالتأويلية النحوية: الإضمار أو الإظهار؟ ومتى يجب الإظهار ومتى يجب الإضمار؟ وما علاقة "الإضمار على شريطة التفسير" بالتأويل؟ وما هي التعليقات النحوية والتأويلات الدلالية التي يقدمها السهيلي فيما يخص الشواهد القرآنية التي تتضمن الإضمار أو الإظهار؟

تتعلق المسألة النحوية⁽¹⁾ في هذا المحور بقضية إضمار حرف الجر، وإن كانت حروف الجر لا تضر، حيث يقول السهيلي: «وقوله أن يعلو، يجوز أن تكون أن مع ما بعدها في موضع نصب، وفي موضع خفض عند النحويين، أما النصب فعلى إضمار الفعل؛ لأنه قال: عائذا، فأعلم أنه خائف، فكأنه قال: أخاف أن يعلو فيطغوني، وأما الخفض فعلى إضمار حرف الجر، فكأنه قال: من أن يعلو، وهو مذهب الخليل وسيبويه في أن المخففة وأن المشددة نحو قوله تعالى: "إن هذه أمتكم أمة واحدة"⁽²⁾ تقديره: لأن هذه،

¹ - السياق اللغوي لهذه المسألة يقتضي منا ذكر النص السابق لما تم الاستشهاد، يقول السهيلي :وأشد لعبد الله بن الحارث ما قاله في أرض الحبشة ، وفيه قوله:

ألحق عذابك بالقوم الذين طغوا وعائذا بك أن يعلو فيطغوني

أنشده سيبويه فيما ينتصب على الفعل المتروك إظهاره، وذلك لحكمة، وهي أن الفعل لو ظهر لم يخل أن يكون ماضيا أو مستقبلا، فالماضي يوهم الانقطاع، والمتكلم إنما يريد أنه في مقام العائد، وفي حال عود، والفعل المستقبل أيضا يؤذن بالانتظار، وفعل الحال مشترك مع=

² - الأنبياء، 92.

وجاز إضمار حرف الجر في هذين الموضعين، وإن كانت حروف الجر لا تضمّر، لأنهما موصولتان بما بعدهما، فطال الاسم بالصلة، فجاز حذف الجر تخفيفاً⁽¹⁾.

بنى السهيلي تعليله النحوي على أقوال النحويين في المسألة، وقد وردت أقوالهم - كما هو مألوف - على ضربين متضاربين أساسهما الجواز، وهما:

- أن تكون "أن" مع ما بعدها في موضع نصب.

- أن تكون "أن" مع ما بعدها في موضع خفض.

الضرب الأول على إضمار الفعل، والضرب الثاني على إضمار حرف الجر. وهذا الضرب الأخير يعزى إلى سيبويه والخليل، وفي هذا السياق يستدعي قوله تعالى، ويفسره بإضمار حرف الجر ويقدره بقوله: لأن هذه، إنه افترض المضمر، ثم افترض بعد ذلك المقدر ثم يبين أن حروف الجر لا تضمّر، لكن تم إضمارها في هذين الموضعين، موضع الشاهد القرآني، وموضع الشاهد الشعري لاعتبارات لفظية كمية تتعلق بطول الاسم بالصلة، لذلك كان تحقيق مبدأ التخفيف هو المتحكم فجاز الحذف آنذاك⁽²⁾.

أما ابن السيد البطليوسي، فقد تناول الشاهد القرآني نفسه، مستحضرا ما قاله ابن جني بخصوصه، إذ يقول: «قال ابن جني: وقد جاء أيضا في التنزيل، ألا ترى أن معناه؛ "ولأن هذه أمتكم واحدة وأنا ربكم"، فعطف الجملة من المبتدأ والخبر على أن، وفيها معنى اللام كما تقدم، وهذا يزيد معنى الابتداء عبرة، ويصرف الكلام إلى معنى المصدر، أي: ولكوني ربكم فاتقوني»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 112/2.

² - مع المستقبل في لفظ واحد، وذلك يوهم أنه غير عائد، فكان مجيئه بلفظ الاسم المنسوب على الحال أدل على ما يريد، فإن عائدا كقائم وقاعد، وهو الذي يسمى عند الكوفيين: الدائم فالقائل: عائدا بك يارب، إنما يريد: أنا في حال عياد بك، والعامل في هذه الحال: تكلمه ونداؤه، أي: أقول قولي هذا عائدا، وليس تقديره: عذت ولا أعوذ، إنما يريد أن يسمعه ربه، أو يراه عائدا به.

انظر: أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 112/2.

³ - ابن السيد البطليوسي، إصلاح الخلل الواقع في كتاب الجمل، 158.

الملاحظ أن المقدر نفسه "اللام"، لكن تأويل هذا المقدر يختلف، فالسهيلي يقول بمبدأ كمي، أما ابن جني الذي ذكره البطلوسي؛ فقد جعل المسألة تتعلق بالعطف، فقد نظر إلى الشاهد من زاوية أخرى، ومنه يمكن أن نستنتج أن الشاهد القرآني قد يتضمن العديد من المسائل النحوية، وقد يتعرض إلى تأويلات مختلفة باختلاف زوايا النظر إلى الشاهد القرآني، أما شيخ السهيلي ابن الطراوة، فقد وظف الشاهد القرآني، حيث قال فيما يتعلق بذلك: «ما الفرق بين نصبه في: يا جارتا ما أنت جاره، وبينه في قوله تعالى: "أمة واحدة"، وهذا لا يتم إلا بتفرع كثير، وعناية شديدة، ولم يستشهد بهذه الآية في الإيضاح، وإنما استشهد بقوله تعالى: {هذه ناقة الله لكم آية} [الأعراف/73]، وشبه نصب جارة على الحال بنصب آية فيها على الحال»⁽¹⁾.

هذا ما قاله النحاة في الشاهد، فماذا يقول الزمخشري في ذلك؟ يقول الزمخشري في تفسيره للشاهد القرآني: «قرئ: "وإن" بالكسر على الاستئناف وأن بمعنى و"لأن"، وأن مخففة من الثقيلة، و"أمتكم" مرفوعة معها»⁽²⁾. لقد ذكر القراءات القرآنية المختلفة للشاهد، وبين الفرق بين القراءتين. فالكسر على الاستئناف والفتح بتقدير اللام.

وإذا كان الزمخشري قدم تفسيراً موجزاً للشاهد، فإن ابن عطية الأندلسي قدم تفسيراً مفصلاً استدعى فيه الكثير من الأقوال النحوية، فكيف يتحدد ذلك؟ لقد استهل ابن عطية الأندلسي تفسيره بالقراءات القرآنية المختلفة، حيث يقول في هذا السياق: «قرأ عاصم وحزمة والكسائي و"إن" بكسر الألف وشد النون، وقرأ ابن عامر و"أن" بفتح الألف وتخفيف "أن"، وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو و"أن هذه" بفتح الألف وتشديد "أن"، فالقراءة الأولى بينة على القطع، وأما فتح الألف وتشديد النون فمذهب سيبويه»⁽³⁾.

¹ - ابن الطراوة النحوي، رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في كتاب الإيضاح، 82.

² - الزمخشري، الكشاف، 867.

³ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 146/4.

وإذا كانت قراءة الكسر لبعض الكوفيين، التي تتأسس على القطع كما قال ابن عطية، فإن القطع يقصد به: «كون الكلام مقطوعا عما قبله لفظا ومعنى»⁽¹⁾.

بمعنى منفصلا عما قبله، وهذا الانفصال والانقطاع يكون لفظا ومعنى، أما الزمخشري فقد جعلها على الاستئناف الذي يقصد به: «الاستئناف: هو من الأنف، لأن الجواب ذو شرف وارتفاع، أو من أنف كل شيء، وهو أوله، أو من أنف الباء وهو طرفه، لأن الجواب كلام مبتدأ مستقل وطرف من سؤال.

فالاستئناف: هو أن يكون الكلام المتقدم بحسب الفحوى موردا للسؤال، فيجعل ذلك المقدر كالمحقق، ويجاب بالكلام الثاني، فالكلام مرتبط بما قبله من حيث المعنى، وإن كان مقطوعا لفظا»⁽²⁾؟

فالاستئناف يجعل الكلام مرتبطا على مستوى المعنى فقط، أما على مستوى اللفظ فيكون مقطوعا، فالكلام مستقل من جهة، ومرتبطة من جهة ثانية، لذلك يسمى استئنافا. وقد ذكر الكفوي الغايات التي يحققها الاستئناف، حيث قال: «ولا يصار إلى الاستئناف إلا لجهاات لطيفة، إما لتنبيه السامع على موقعه، أو لاعتنائه أن يسأل، أو لئلا يسمع منه شيء، أو لئلا ينقطع كلامك بكلامك، أو للقصد إلى تكثير المعنى مع قلة اللفظ أو ترك العاطف»⁽³⁾.

إذن؛ هناك أسباب للاستئناف، وكلها ترتبط بالمخاطب وبالخطابة، لذلك لن نخوض فيها، وسنخوض فيما قاله ابن عطية في تفسيره: «فمذهب سيبويه أنها [و"أن"] متعلقة بقوله، آخر "فاتقون" على تقدير و"لأن"؛ أي فاتقون لأن "أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون"، وهذا عنده، نحو قوله تعالى: {وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا} [الجن/18]، وأن عنده في موضع خفض، وهي عند الخليل في موضع نصب لما زال الخافض، وقد عكس هذا الذي نسبت إليهما بعض الناس، وقال الفراء "أن" متعلقة بفعل مضمر تقديره "واعملوا أو احفظوا»⁽⁴⁾.

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، 87.

² - أبو البقاء الكفوي، الكليات، 87.

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، 87.

⁴ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 146/4.

إذا كان سيبويه جعل "أن" متعلقة بآخر الآية "فاتقون"؛ لأن التأويل بالنسبة إليه، هو "لأن هذه أمتكم أمة واحدة فاتقون"، فإن الفراء جعل "أن" متعلقة بفعل مضمر، أما الخليل فقد خالفه سيبويه في الموضع فقط، فالأول جعلها في موضع نصب، والثاني جعلها في موضع خفض.

ولا زال في الشاهد من الفحص والتفتيش، إذ يذكر ابن عطية: «وقرأ الحسن وابن أبي إسحاق "أمة واحدة" بالرفع على البدل، وقرأ نافع وعاصم وأبو عمرو "أمة واحدة" بالنصب على الحال، وقيل على البدل من "هذه" وفي هذا نظر، [...] ومعنى "الأمة" هنا الملة والشريعة والإشارة بهذه إلى الحنيفية السمحة ملة إبراهيم عليه السلام وهو دين الإسلام»⁽¹⁾.

لقد حدد ابن عطية المعنى اللغوي للأمة، ثم ذكر اختلاف القراءات القرآنية لقوله تعالى "أمة واحدة"، وذلك باختلاف التأويل النحوي الناتج عن اختلاف الإعراب. إن الإضمار يمثل ركيزة أساسية من ركائز التأويلية النحوية الدلالية؛ حيث يتحدد عند صاحب التعريفات بكونه: «الإضمار إسقاط الشيء لفظاً لا معنى، والإضمار ترك الشيء مع بقاء أثره». ثم يحدد المواضع النحوية التي يجوز فيها الإضمار، وقد حصرها في خمسة مواضع:

الأول: في ضمير الشأن، مثل: "هو زيد قائم"، وفي ضمير القصة، نحو: هي هند قائمة.

والثاني: في ضمير "رب"، نحو: ربه رجلاً.

والثالث: في ضمير "نعم"، نحو: "نعم رجلاً زيد".

والرابع: في تنازع الفعلين، على مذهب إعمال الفعل الثاني، نحو ضربني وأكرمني زيد.

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 4/146.

والخامس: في بدل المظهر عن المضمر، نحو: "ضربته زيدا".⁽¹⁾

إن بقاء الأثر الذي ذكره الجرجاني في تحديده الاصطلاحي للإضمار، هو ما يفتح المجال للتقدير والتأويل والتعليل، خصوصا وأن هذا الأثر غير مقدر. وقد حدد بشكل مفصل، ومع إيراد الأمثلة الموضحة لمواطن الإضمار قبل الذكر.

أما صاحب الكليات، فبالإضافة إلى حديثه عن مفهوم الإسقاط اللفظي الذي يدل عليه الإضمار، وحديثه أيضا عن جواز الإضمار قبل الذكر عند النحويين فإنه يقارن بين الإضمار والتضمين⁽²⁾ من جهة وبين الإضمار والاشتراك من جهة أخرى، إذ يقول: «والإضمار عند النحاة أسهل من التضمين؛ لأن التضمين زيادة بتغيير الوضع، والإضمار زيادة بتغييره، والإضمار أحسن من الاشتراك، ولهذا كان قول البصريين: إن نصب بعد حتى بأن مضمرة أرجح من قول الكوفيين: إنه بـ"حتى" نفسها، وأنها حرف نصب مع الفعل وحرف جر مع الاسم». ⁽³⁾

إن رفض قول الكوفيين يعود بالأساس إلى مبدأ الاختصاص، لأنهم جعلوا "حتى" تارة حرف نصب مع الفعل، وتارة حرف جر مع الاسم لذلك يرجح قول البصريين الذين بنوا تعليلهم النحوي على مفهوم الإضمار، فجعلوا النصب بعد حتى بأن مضمرة، تجنباً للفظ الاشتراك في العمل الذي قال به الكوفيون.

بينما أبو علي التهانوي فقد حدد الإضمار على شريطة التفسير، بقوله: «هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده، وذلك الاسم يسمى بالمضمر على شريطة التفسير، ثم إن ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمر يفسره الظاهر، نحو: هل خرج زيد؟»⁽⁴⁾

¹ - السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، باب الألف، فصل الضاد، 35.

² - التضمين هو إشراب معنى فعل لفعل ليعامل معاملته، وبعبارة أخرى هو أن يحمل اللفظ معنى غير الذي يستحقه بغير آلة ظاهرة... أنظر أبو البقاء الكفوي، الكليات، 221 وما بعدها.

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات ص ص: 112-113.

⁴ - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 221/1.

فالإضمار يقتضي التفسير، والتفسير يتم تحديده من خلال الظاهر أو المظهر في العبارة من الألفاظ والظاهر يقصد به: «الواضح، وعند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير ويسمى بالمظهر كما عرفت. وعند الأصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة...»⁽¹⁾.

لقد كان من الضروري الوقوف عند هذه التحديدات الاصطلاحية، بهدف الكشف عن المراد لما لها من أهمية في بناء العلم، إذ لكل نظرية مفاهيمها التي تؤطرها، وأهل العلم يعرفون حقا أهمية المفاهيم، ودورها في تجلية النظريات العلمية، ولا زال السهيلي يواصل تعليله النحوي وتأويله الدلالي عن سؤال افتراضي يقدم من خلاله ما يريد، حيث يقول: «ولقائل أن يقول: هذه دعوى ادعيتم أن أن وما بعدها اسم مخفوض، وهو لا يظهر فيه الخفض، ثم بنيتم التعليل على غير الأصل، لأن الخفض لم يثبت بعد، فنقول: إنما علمنا أنه في موضع خفض لوقوعه في موضع لا يقع فيه المخفوض بحرف الجر، نحو قوله سبحانه: "وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله"⁽²⁾ هو نحو قوله تعالى: "أحق أن تقوم فيه"⁽³⁾، ونحو قوله: "أن تضل إحداهما"⁽⁴⁾ (5)».

يعرض السهيلي في هذه المسألة النحوية التأويلية مجموعة من الشواهد القرآنية التي تؤكد صحة ادعائه ويدافع عن تأصيل تعليله.

فيقول بالرغم من عدم ظهور الخفض، فإنه من المعلوم لدى النحاة أن ذلك الموضع لا يكون إلا للخفض فيكون فيه الاسم المخفوض، وبما أنه علم أنه موضع يخص الخفض، فبناء عليه تم تقدير حرف الجر، وإن كانت حروف الجر لا تضر، لذلك نجد السهيلي يقدر ذلك بقوله: «معناه: بأن لا يعلموا، فلو كان قبل أن فعل لقلنا: حذف حرف

¹ - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ، 2/1144.

² - التوبة، 97.

³ - التوبة، 108.

⁴ - البقرة، 282.

⁵ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 2/113.

الجر، فتعدى الفعل، فنصب، ولكن أجدر وأحق اسمان لا يعملان، فمن ههنا عرف النحويون أنه في موضع خفض، إذ لا ناصب له»⁽¹⁾.

يؤكد السهيلي أن هذا الموضع و موضع إضمار وليس موضع حذف، والفرق بين الإضمار والحذف بين فتأويل المسألة يقوم على الإضمار وليس الحذف، على اعتبار أنه إذا حذف حرف الجر سيتعدى الفعل وسينتج عنه النصب، لكن من الواضح جدا أن أجدر وأحق" في قوله تعالى السابق ذكرهما لا يعملان، لذلك لم يبق إلا خفض، حيث لا ناصب.

يبدو أن السهيلي لا يكتفى بالطعن أو المعارضة، وإنما نجده دائما يفكك ويحلل ويفتش عن الدليل، ويقلب المسألة تقليبا، وكل ذلك لأجل أن يحقق تأويلية نحوية رصينة مبنية على أسس ومبادئ ومفاهيم واضحة المعالم، لذلك لا نجده يتوقف عند التحليل فقط، بل يتعداه إلى التعليل حيث يقول: «وأما ما اعتلوا به من طول الاسم بالصلة، وأن ذلك هو الذي سوغ لهم إضمار حرف الجر، فتعليل مدخول، ينتقض عليهم بالأسماء الموصولة "كالذي" و"من" و"ما"، فإنها قد طالت بالصلة، ومع ذلك لا يجوز إضمار حرف الجر فيها، لا تقول: خرجت ما عندك، ولا هربت الذي عندك، أي: من الذي عندك، وتقول: خرجت أن يراني زيد، وفررت أن يراني عمرو، أي: من أن يراني، ولأن يراني بدل»⁽²⁾

يرفض السهيلي التعليل الذي استنبطه النحاة والمتعلق بإضمار حرف الجر، ويعلل تأويله، بكون ذلك التعليل هو تعليل فاسد معيب أجوف، يقوم على أساس فارغ في عمقه.

والأمثلة التي قدم تبين صحة تأويله؛ لأن هناك نماذج تثبت عكس ما قاله النحاة وما ادعوه ادعاء باطلا لا دليل عليه، وبما أنه رفض تعليل النحاة في إضمار حرف الجر فإنه، ولا بد سيعرض تعليلا أصيلا وتأويلا جديدا للمسألة حيث يقول في هذا الصدد: «على أن العلة غير ما قالوا، وهي أن "أن" مع الفعل ليس باسم محض، وإنما هو في تأويل

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 113/2.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 113/2.

اسم، والاسم المحض ما دل عليه حرف الجر، فلا بد إذا من إظهار حرف الجر إذا جئت به؛ لأنه اسم قابل لدخول الخوافض عليه»⁽¹⁾.

يؤسس السهيلي تأويلية على العلة المتعلقة بإضمار حرف الجر، فيجعله في تأويل اسم ولا يجعله اسما محضا أي المصدر، وعليه فهو في تأويل اسم مخفوض وليس اسما مخفوضا، لأن أن حرف محض تشوبه شائبة تجعله يقترب من الفعل أو الاسم لا يصح دخول حرف الجر عليه، لأن الحرف لا يدخل عليه أي حرف الجر، لذلك فالسهيلي يقطع جميع منافذ الطعن عليه، فيحلل ويعلل ويؤول، حيث يقول: «وأما أن فحرف محض لا يصح دخول حرف الجر عليه، ولا على الفعل المتصل به، فلا تقول: هو اسم مخفوض، إنما هو في تأويل اسم مخفوض، فمن ههنا فرقت العرب بينه وبين غيره من الأسماء، فإذا أدخلت عليه حرف الجر مظهرا جاز؛ لأنه في تأويل اسم، وإذا أضمرت حرف الجر جاز أيضا التفاتا إلى أن حرف الجر لا يدخل عليه الحرف، ولا على الفعل فحسن إسقاطه مراعاة للفظ أن، ولللفعل الفعل»⁽²⁾.

يساوي السهيلي بين الإضمار والإظهار في هذا السياق ومساواته هاته مردها إلى التأويل، فالإضمار يكون بتأويل يخصه، والإظهار يجوز أيضا لكن بتأويل أيضا.

ولا يتوقف السهيلي عند هذا الحد، بل لازال يواصل تعليله وتأويله، إذ يقول: «وقلنا: هو في موضع خفض على معنى أن الكلام يؤول إلى الاسم المخفوض، لا أنه يظهر فيه خفض، أو يقدر تقدير المبني الذي منعه البناء من ظهور الخفض فيه، حتى يشبه أن فنقول: هو اسم مبني على السكون، لا بل نقول: هي حرف، والحرف لا يدخل عليه حرف الجر، لا مظهرا ولا مظهرا، وإنما هو تقدير في المعنى، لا في اللفظ فافهمه»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 113/2.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 113/2.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 113/2.

خلاصة القول فإن الحرف لا يدخل على الحرف سواء في حالة الإضمار أو في حالة الإظهار، وإذا كان شيء من ذلك ليكون على شريطة التأويل النحوي الدلالي الذي يتأسس على نظام المعاني وليس على نظام الألفاظ. أي أن العملية اللفظية انعكاس للعملية المعنوية؛ لذا يتم تأويل البنية الظاهرة بناء على مفترضات دلالية للعوامل؛ فما هو التأويل النحوي الدلالي الذي يقترحه السهيلي للنصب في الشاهد القرآني؟

7-11-1 النصب يكون بفعل مضمر أو فعل مظهر

يتشبه السهيلي بموقفه النحوي، وهو أن حروف الجر لا إضمار فيها، لذلك فهو يقدم بديلاً تأويلياً يقوم على مبادئ علم النحو، وهو أن النصب تحقق بفعل إضمار فعل، وهذا هو أساساً تعليله وتأصيله للمسألة، لذلك نجده يقول: «فإني لم أذكر الخفض بإضمار حرف الجر في أن وإن إلا مساءة لمن تقدم، فعليه بنيت التعليل والتأصيل، وإذا أبيت من التقليد، فلا إضمار لحروف الجر فيها، إنما هو النصب بفعل مضمر أو مظهر»⁽¹⁾.

فذكره لموضع الخفض انطلاقاً من مبدأ إضمار حرف الجر، ما هو إلا قنطرة نحوية للعبور إلى التعليل والتأصيل الذي يرتضيه وهو النصب بفعل سواء كان هذا الفعل مضمرًا أو مظهرًا إذ يساوي بينهما في الشاهد القرآني. فالإضمار والإظهار فعالية تأويلية مهمة في بنية النحو العربي ككل وفي تأويلية السهيلي النحوية بصفة خاصة والسؤال الذي يفرض نفسه بقوة في هذا السياق، ماذا يقصد بالنصب على فعل مضمر أو مظهرًا في قوله تعالى: "أحق أن تقوم فيه"⁽²⁾؟

لتفصيل الجواب عن هذا السؤال نستحضر ما يقوله السهيلي في هذا الأمر، إذ يقول: «أما قوله تعالى: "أحق أن تقوم فيه"، فإنما لما قال أحق، علم أنه يوجب عليه أن يقوم فيه، وكذلك أجدر ألا يعلموا"⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف ، 114/2.

² - التوبة، 108.

³ - التوبة، 97.

ومعنى أجدر: أخلف وأقرب، ولما ثبتت لهم هذه الصفة اقتضى ذلك ألا يعلموا؛ فصار منصوبا في المعنى، ولو جئت بالمصدر الذي هو اسم محض نحو: القيام والعلم لم يصح إضمار هذا الفعل؛ لأن أجدر وأحق ونحوهما اسمان يضافان إلى ما بعدهما، فلو جئت بالقيام بعد قولك أحق، فقلت: أحق قيامك، لا نقرب المعنى»⁽¹⁾.

يضع السهيلي شرطا للنصب بفعل مضمر أو مظهر، وهو أن الأمر يتعلق باسمين يضافان إلى ما بعدهما وهما: "أجدر" و"أحق"، ولو كان الأمر يتعلق باسم محض الذي هو المصدر لما جاز النصب بفعل مضمر والسبب في ذلك يعود بالأساس إلى انقلاب المعنى المقصود وعكسه وتغيير المراد من القول.

لقد جمع السهيلي بين النحو (النصب بإضمار فعل) والدلالة (انقلاب المعنى) انطلاقا من اعتماده على التأويل الذي هو بدوره يتأسس على التحليل والتعليل، فكان موقفا في معالجة الإشكال المتعلق بإضمار حرف الجر خصوصا وأنه يقول بوجود مواضع مجرورة ولا يمكن القول فيها بإضمار حرف الجر، وفي هذا نورد نصه الذي يقول فيه: «وإنما اخترنا هذا المذهب (النصب في المعنى بإضمار فعل) وآثرناه على ما تقدم من إضمار الخافض لأننا قد نجد في مواضع مجرورة، ولا يجوز إضمار حرف الجر كقولك: سر إلى أن تطلع الشمس»⁽²⁾.

إن اختيار السهيلي للنصب بإضمار فعل، وتفضيله على إضمار الخافض له ما يبرره وهو كثرة مواضع الخفض بدون إضمار حرف الجر، والمثال الذي قدم هو خير دليل على ذلك بالإضافة إلى أمثلة أخرى، لا يجوز فيها إضمار حرف الجر على الإطلاق مثل: "هذا خير من أن تفعل كذا".

إن ثنائية الإظهار والإضمار ترتبط في الأصل بالطبيعة الدلالية للفعل؛ الذي يقبل تلك الثنائية بناء على توافق دلالي مزدوج؛ تؤطره الأفعال الظاهرة والأفعال الباطنة؛ فكيف يتحقق ذلك تأويلا؟

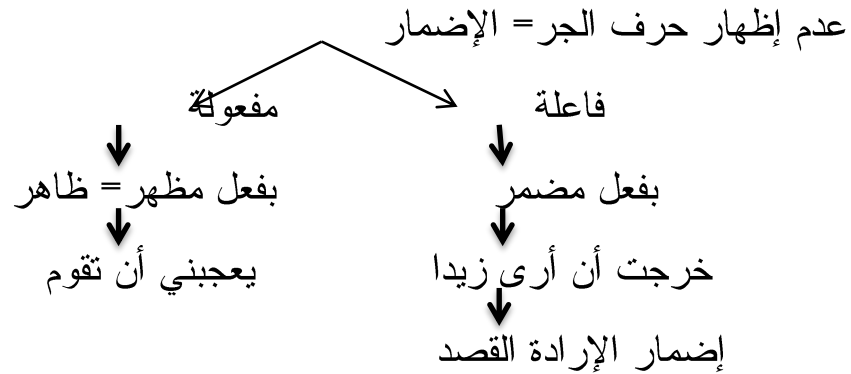
¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 114/2.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 114/2 - 115.

7-11-2 الأفعال الظاهرة تناسب الإظهار والأفعال الباطنة تناسب الإضمار

لقد وجد السهيلي مخرجا تأويليا مناسباً لثنائية الإضمار والإظهار باعتبارها آلية تأويلية مهمة فقال بفكرة الأفعال الظاهرة والأفعال الباطنة، حيث قال: «وإنما هي أبدا إذا لم يكن معها حرف الجر ظاهرا مفعولة بفعل مضمر، وقد تكون فاعلة، ولكن بفعل ظاهر، نحو: يعجبني أن تقوم، وأما "خرجت أن أرى زيدا"، فعلى إضمار الإرادة والقصد، كأنك أردت: أن أراه، أو أن لا أراه؛ لأن كل من فعل فعلا، فقد أراد به أمرا ما، لكنك إن جعلت مكانها المصدر لم يجز الإضمار أو قبح»⁽¹⁾.

يمكن توضيح هذا النص باعتماد الخطاطة التالية:

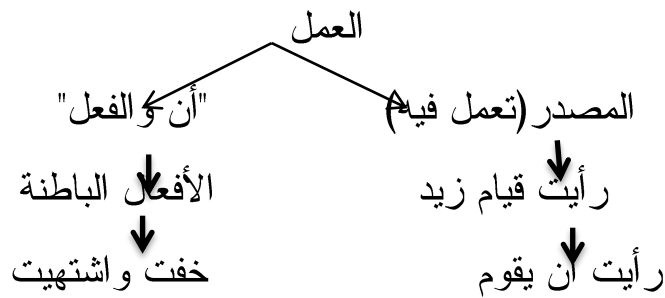


شريطة ألا نجعل مكان الفعل المصدر؛ لأن ذلك يجعله السهيلي قبيحا فلا يجوز الإضمار، ويعلل عدم الجواز بثنائية الأفعال الظاهرة والأفعال الباطنة مميزا بينها تمييزا دقيقا يجعله مسوغا إجرائيا لتحقيق تأويليته النحوية، حيث يقول: «لأن المصدر تعمل فيه الأفعال الظاهرة، إذا كانت متعدية، وتصل إليه بحرف جر إذا لم تكن متعدية، وأن مع الفعل لا تعمل فيها الحواس، ولا أفعال الجوارح الظاهرة، تقول رأيت: قيام زيد ولا تقول:

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 115/2.

أن يقوم، وسمعت كلامك، ولا تقول: سمعت أن تتكلم، وإنما يتعلق بها، وتعمل فيها الأفعال الباطنة، نحو: خفت واشتهيت وكرهت وما كان في معنى هذا أو قريباً منه»⁽¹⁾.

يميز السهيلي بين المصدر وبين "أن والفعل" تمييزاً مؤسساً على ثنائية الإضمار والإظهار، ويمكن التعبير عن ذلك بالخطاطة التالي:



بالرغم من أن جميع النحاة ينزلون المصدر منزلة "أن والفعل" فإن السهيلي ميز بينهما تمييزاً عميقاً يقوم على مبدأ العاملية النحوية الدلالية المؤسس على الفعل باعتباره أصلاً في العمل، من جهة النحو وطبيعة الفعل الدلالية (هل هي ظاهرة مثل رأيت أو باطنة مثل خفت) من جهة الدلالة جامعاً بين النحو والدلالة عبر آلية التأويل. وبين المصدر باعتباره فرعاً في العمل من جهة النحو، وطبيعة المصدر الدلالية من جهة أخرى.

لكن رغم ذلك قد تتأرجح الكفة لهذا أو ذاك بناء على معيار تحقق الفائدة؛ فمتى يكون التفاضل بين الإضمار والإظهار؟

7-11-3 التفاضل بين الإظهار والإضمار

لا يكون الإضمار إلا إذا حقق فائدة إضافية على الإظهار، وإلا فالإظهار سيكون أفضل من الإضمار، فتحقيق الفائدة علة تأويلية ومعيار تفاضلي بين الإضمار والإظهار قدمهما السهيلي بخصوص قوله تعالى: "من أول يوم"⁽²⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 115/2.

² - التوبة 108.

ويقول السهيلي: «وليس يحتاج في قوله من أول يوم إلى إضمار كما قرره بعض النحاة من تأسيس أول يوم فرارا من دخول من على الزمان وغيره، ولو لفظ بالتأسيس لكان معناه من وقت تأسس أول يوم فإضماره للتأسيس لا يفيد شيئا، ومن تدخل على الزمان وغيره، ففي التنزيل: "من قبل ومن بعد" (1) والقبل والبعد زمان» (2).

فعدم الحاجة إلى الإضمار يرتبط بعدم تحقيق الفائدة، فالفائدة هي شرط الإضمار، وإلا فالإظهار أفضل، لأن الإظهار هو الأصل في الكلام والفائدة المقصودة في هذا سواء كانت فائدة لفظية تتعلق بقواعد النحو وصناعة الإعراب، أو فائدة معنوية تتعلق بالمعنى والدلالة ولعل قول النحويين بالإضمار يرجع إلى سبب محدد هو الهروب من دخول من على الزمان فهم يستكثرون دخولها على الزمان، وإن كان السهيلي يقر بأن "من" تدخل على الزمان وغيره، لذلك فإضمار التأسيس لا يحقق أية فائدة، والدليل على أن "من" تدخل على الزمان دخولها على "قبل" و "بعد" في الآية من سورة الروم.

في حين قدم ابن عصفور تأويلا مغائرا، يقول فيه: «فأول يوم» زمان وقد دخلت عليه "من"، وجب تأويل جميع ذلك على حذف مضاف، كأنه قال: من تأسيس أول يوم، فمن داخله في التقدير على التأسيس وهو المصدر» (3).

بما أن "من" لا يجوز أن تدخل على الزمان؛ لأن الزمان لا يتبعض، فإن المخرج من ذلك، هو التأويل، والتأويل الذي قدمه ابن عصفور هو حذف المضاف الذي تم تقديره بالمصدر وهو "التأسيس"، وبذلك لم تعد "من" داخله على الزمان.

أما بخصوص قوله تعالى: {لله الأمر من قبل ومن بعد}، فيقول ابن عصفور في المقرب: «أي: من قبل الغلب ومن بعده، ويجوز حذف المضاف إليه بقياس إذا كان مفردا، وكان المضاف اسم الزمان، فإن كان المحذوف معرفة بنيت اسم الزمان على

¹ - الروم، 4.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 364/2.

³ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 488/1.

الضم، وإن كان نكرة لم يبينه مثل "من عل" مجرورة بمن" وسبب إعرابها، أنه لم يقصد بالعلو معينا، وإنما قصد علوا ما»⁽¹⁾.

المتحكم في بناء أو إعراب ما بعد "من"، هو طبيعته، فإذا كان اسم الزمان مثل "قبل وبعد"، يجوز حذف المضاف إليه والذي قدره بـ"الغلب"، ثم يضيف شرطا ثانيا، وهو أن طبيعة هذا المحذوف، فإذا معرفة بني على الضم؛ لأنه أصبح معلوما آنذاك، وإذا كان نكرة أعرب؛ لأنه يفتقد إلى التعيين والتخصيص مثل بيت امرئ القيس: من عل، معربة لأنه قصد علوا مبهما غير معين.

غير أن أبا حيان النحوي الغرناطي ذهب بالشاهد القرآني مذهباً آخر يقول فيه: «سئل ابن كيسان ثعلب، وأنا أسمع عن قوله تعالى: {لله الأمر من قبل ومن بعد}، ما هذه الضمة؟ قال: هذه تدل على محذوف، كأنه قال: لله الأمر من قبل كل شيء ومن بعده، فقال له ابن الشامي: يا سيدي أفلا فتحتها؟ قال: الفتح قد كان لها قبل دخول العامل عليها، وهو قولك: أتيتك قبل زيد؟ وبعد زيد، قال: أفلا خفضتها؟ قال: من الخفض عدلتها لما حذفت الصلة، بقيت لا ترجع إلى أصلها، فتكون مفتوحة لا تخفض؛ لأن عاملها قد حذف، فما بقيت لها حركة إلا الضمة، فأعطيتها إياها، وسئل المبرد وأنا أسمع عن قوله تعالى: {لله الأمر من قبل ومن بعد}، فقال: هذه مبنية على "ذا"، وهي الغاية، وعن الفراء قال: العرب تقول: أتيتك من قبل، وأتيتك قبل، وأتيتك قبل، وأتيتك قبل، وأتيتك قبلاً»⁽²⁾.

يبين هذا النص أحقية "قبل" بالضمة، دون غيرها من الحركات الأخرى، ويبين الفراء تداول العرب لها باستعمالات متعددة تتراوح بين البناء على الضم، وبين الإعراب، أما تأويله للضمة، فإنها تدل على محذوف مقدر هو كل شيء.

وقد تناول أبو حيان هذا الشاهد القرآني مرة أخرى بتأويل أخرى يقوم على التفاضل بين الحركات على اعتبار أن الضمة هي أشرف الحركات حسب قوله، حيث يقول: «خص "قبل" و"بعد" بالضمة لأنها في أصلها متمكنة، فخصت بأشرف الحركات، أو بنيت على حركة لا تكون لها في حال إعرابها، ولما ضمننت ما كانت تضاف إليه بعد أن كان من تمامها، فعوضت مما نقصها من ذلك الاختصاص بهذه الحركة وتضمنها إياه هو

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب ومعه مثل المقرب، 289.

² - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 530.

الموجب لبنائها؛ لأنها صارت مفتقرة إليه كافتقار الحرف إلى غيره، ولم يضمن "كل" و"بعض" ما أضيفت إليه، بل حذف حذفاً، واستغنى عن تضمينها إياه، لأنها إياه في المعنى. فدلّت عليه، وإن لم تضمنه، وليست "قبل" ما تضاف إليه، فلم يكن بد من تضمينها إياه لتكون دالة عليه، وجاز ذلك. إذا وقعت فضلة في موضع يستغني فيه عنها نحو: جئْتُ من قبلُ، ومن قبلُ جئْتُ، وقوله تعالى: {لله الأمر من قبل ومن بعد}؛ لأنها لو أسقطت لثم الكلام دونها».

فما علاقة التمكن بأشرف الحركات؟ وهل هناك حركة أشرف من حركة أخرى؟⁽¹⁾

هذا ما قدمه النحاة بخصوص الشاهد القرآني، فما قول المفسرين في ذلك؟ يقول الزمخشري في تفسيره للشاهد القرآني: «"من قبلُ ومن بعدُ" أي: في أول الوقتين وفي آخرهما حين غلبوا وحيه يغلبون، كأنه قيل: من قبل كونهم غالبين وهو وقت كونهم مغلوبين، ومن بعد كونهم مغلوبين، وهو وقت كونهم غالبين، يعني أن كونهم مغلوبين أولاً وغالبين آخرًا ليس إلا بأمر الله وقضائه، [...]، وقرئ: "من قبل ومن بعد" على الجر من غير تقدير مضاف إليه واقتطاعه، كأنه قيل: قبلاً وبعداً، بمعنى أولاً وآخرًا»⁽²⁾.

لقد توقف الزمخشري عند حدود المعنى، فمن قبل كونهم غالبين أولاً أي في الوقت الأول، ومن بعد كونهم مغلوبين آخرًا، أي: في الوقت الآخر، كما أشار الزمخشري إلى تعدد القراءات القرآنية، فهناك قراءة الضم، وهناك قراءة الجر.

وإذا كان الزمخشري لم يتوقف طويلاً عند الشاهد القرآني، فإن ابن عطية الأندلسي كان أكثر استحضاراً للأقوال النحوية، إذ يقول في ذلك: «فقال "الله الأمر" أي إنفاذ الأحكام "من قبل ومن بعد"، أي من بعد هذه الغلبة التي بين هؤلاء القوم، وقبل وبعد ظرفان بنيا على الضم؛ لأنهما تعرفا بحذف ما أضيفا إليه وصارا متضمنين ما حذف، فخالفا معرب الأسماء وأشبهها الحروف في التضمنين، فبيننا وخصا بالضم لشبههما بالماندى

¹ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 92.

² - الزمخشري، الكشف، 1019.

المفرد، في أنه إذا نكر أو أضيف زال بناؤه، وكذلك هما فضمًا كما المنادى مبني على الضم»⁽¹⁾.

فمخالفة "قبل" و"بعد" للأسماء المعربة، ومشابهتهما للحروف، هو السبب في البناء على الضم، ومن جهة أخرى فإنهما يشبهان المنادى المفرد المبني على الضم، ووجه الشبه في ذلك الإضافة إلى ما بعدهما. أما علة عدم فتحهما وعدم كسرهما وعدم تسكينهما فيرجعه ابن عطية إلى: «وقيل في ذلك أيضا أن الفتح تعذر فيهما، لأنه حالهما في إظهار ما أضيفا إليه، وتعذر الكسر؛ لأنه حالهما عند إضافتهما إلى المتكلم، وتعذر السكون؛ لأن ما قبل أحدهما ساكن، فلم يبق إلا الضم فبنيا عليه، ومن العرب من يقول "من قبل ومن بعد" بالخفض والتثوين»⁽²⁾.

تعذر فتح "قبل"؛ لأن ذلك خاص بها في حالة الإضافة المظهرة، أما الكسر فمتعذر؛ لأنه في حالة الإضافة المظهرة جعل القارئ يتوهم أنهما مضافان إلى المتكلم، "قبل"، وكذلك لم يمكن أن تكون ساكنة، لأن السكون قريب منها، لذلك لم يبق إلا الضم فبنيت عليه، وهو أشرف الحركات كما قال أبو حيان؛ ولأنها في تأويل محذوف تقديره شيء.

وخلاصة القول فأمثلة ثنائية الإضمار والإظهار كثيرة ومتنوعة، لكن تم الاختصار على النماذج الأكثر تمثيلاً لإشكالية البحث، والأكثر انسجاماً مع موضوع البحث أيضاً.

تتضافر الثنائيات التأويلية من أجل تقديم تأويل مناسب للأبواب النحوية المرتبطة بها؛ حيث تتخذ أبعاداً دلالية التي بدورها تمنح من الأنظمة الدلالية المحاكلة للنحو كأصول النحو وعلم الكلام والمنطق والتفسير؛ لذا سنحاول التطرق إلى تلك الثنائيات بشكل يستجيب أكثر للنجاعة التأويلية النحوية وأكثر نبوضاً بالدلالة كثنائية المطلق والمقيد؛

7-12 المطلق والمقيد ثنائية تأويلية نحوية دلالية

إن الاعتماد على ثنائية المطلق والمقيد لتحقيق تأويل نحوي دلالي لبعض الشواهد القرآنية له ما يبرره، حيث إن السهيلي اعتمد على مجموعة من العلوم واستعان

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 328/4.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 328/4.

بمجموعة من الأدوات لأجل تحقيق تأويلية نحوية منسجمة نابعة من الآيات القرآنية، لذلك نجده وظف- إلى جانب هذه الثنائية- مجموعة من الثنائيات التأويلية التي كان لها دورها المباشر والحاسم في بنية التأويل النحوية الدلالية، ومن تلك الثنائيات نذكر: ثنائية الأصل والفرع وثنائية الجوهر والعرض وثنائية العموم والخصوص وثنائية الحذف والتقدير وثنائية اللفظ والمعنى وثنائية الإظهار والإضمار وغيرها من الثنائيات المهمة في هذا الباب فكيف تتحدد علاقة المطلق والمقيد بالتأويلية النحوية الدلالية؟

لابد أولاً من تحديد مفهوم المطلق ومفهوم المقيد، فالمطلق حسب صاحب التعريفات هو: «ما يدل على واحد غير معين»⁽¹⁾

فالمطلق حسب هذا التحديد الاصطلاحي هو قسم من الخاص؛ لأنه يدل على واحد فقط، وبما أن هذا الواحد غير معين فهو مطلق.

ولتحديد ضوابط المطلق ومحدداته بشكل مفصل، يقول صاحب الكليات: «والمطلق هو المتعري عن الصفة والشرط والاستثناء... والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد فلا يحمل عليه.. والمطلق يجري على إطلاقه إلا إذا قام دليل التقييد، والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة، والمطلق ما تعرض للذات دون الصفات، كقوله تعالى: "فتحرير رقبة" المجادلة/3. والمقيد ما تعرض ذاتاً موصوفة صفة كقوله تعالى: "فتحرير رقبة مؤمنة" النساء/92»⁽²⁾.

لقد جعل أبو البقاء الكفوي المطلق محدّدات لغوية لفظية مثل الصفة والشرط والاستثناء؛ لأن هذه العناصر الثلاث هي بمثابة مخصصات له، أي بمثابة تقييدات له؛ لأن المطلق هو ضرب من الخاص، والمطلق لا يتعلق بالصفات لأن الصفات مقيدات. والآيتان القرآنيتان خير مثال على الفرق بين المطلق والمقيد فتحرير رقبة الأولى مطلقة، سواء كانت مؤمنة أو كافرة، فهي رقبة فقط بدون شرط. أما تحرير رقبة الثانية فهي

¹- السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، باب الميم، فصل الطاء، 213.

²- أبو البقاء الكفوي، الكليات، صص: 715-716.

مقيدة، بكونها مؤمنة ؛ بكونها مؤمنة ؛ فبهذا شرط فيها التحقق من خلال التقييد الذي تحقق بدوره من خلال الصفة(مؤمنة).

وقد لخص أبو علي التهانوي بشكل موجز يفي بالغرض؛ فميز بين المطلق والمقيد بقوله: «المطلق على صيغة اسم المفعول من الإطلاق بمعنى الإرسال، وقال الأصوليون المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالإثبات، وبقابله المقيد وهو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة»⁽¹⁾.

نلاحظ أن أبا علي ربط مفهوم المطلق بعلم أصول الفقه، فهو مفهوم أصولي حسب تحديده الاصطلاحي، وجعل المطلق مرتبطا بالذات حينما جعل المقيد مرتبطا بالصفات الزائدة على الذات ومجمل القول فالمطلق هو غير المقيد بلفظ مثل إطلاق الرقبة في قوله تعالى " تحرير رقبة" والمقيد هو المقيد بلفظ كتقييد الرقبة في قوله تعالى: "ف تحرير رقبة مؤمنة" فإذا تم تقييد اللفظ بصفة أو لفظ، خرج عن كونه مطلقا وأصبح مقيدا؛ وعليه فالمقيد عبارة عن المطلق الذي تم تقييده بقيد.

7-12-1 المطلق على أصله حتى يقيد بقيد

إن أبا القاسم يزاوج بين علم النحو كنظرية نحوية تحتاج في تحليلها وتعليلها وتأويلها إلى علوم مختلفة مجاورة لعلم النحو موضحة له ومفسرة له أيضا ومن بين تمظهرات هذا التزاوج (التداخل المنسجم العام ثم التداخل الخاص بين علم النحو وعلم أصول الفقه من خلال استدعاء أبي القاسم السهيلي لثنائية المطلق والمقيد كثنائية تأويلية خصبة ومنتجة).

ابتدأ السهيلي تأويله لقوله تعالى: "كن فيكون"⁽²⁾ بمبادئ وقواعد علم النحو باعتباره القاعدة الأساسية المتينة في التأويلية النحوية عند السهيلي ويحدد الوظيفة الدلالية للعطف في ذلك، إذ يقول: «قوله تعالى: "كن فيكون" وفيها نكتة، فإن ظاهر الكلام أن يقول: خلقه من تراب، ثم قال له كن فكان، فيعطف بلفظ الماضي على الماضي، والجواب

¹ - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 141/2.

² - آل عمران، 59.

أن الفاء تعطي التعقيب والتسبيب، فلو قال: فكان لم تدل الفاء إلا على التسبيب، وأن القول سبب للكون، فجاء بلفظ الحال دل مع التسبيب على استعقاب الكون للأمر من غير مهل، وأن الأمر بين الكاف والنون»⁽¹⁾.

إن النكته النحوية التي يشير إليها السهيلي في تأويله النحوي للشاهد متعلقة بمبدأ التناظر التركيبي والدلالي في قضية العطف، إذ يعد هذا المبدأ شرطاً في تحقيق العطف، كعطف لفظ الماضي على الماضي، وعطف الاسم على الاسم، وعطف الفعل على الاسم، لكن قد يتم خرق هذا المبدأ فيعطف الفعل على الاسم، لكن بشروط مثلما تقدم في قوله تعالى "صافات ويقبضن" فتم تأويل ذلك بأنه فعل في تأويل اسم والتقدير بناء على ذلك يصبح هو "صافات وقابضات" ولقد تم تفصيل القول في هذه القضية في المحور الخاص بذلك.

وبالعودة إلى النص فإن غياب هذا التناظر التركيبي والدلالي هو ما فتح المجال للتأويل، حيث أول السهيلي ذلك من الناحية النحوية بقوله أن الوظيفة الدلالية للفاء هي التعقيب والتسبيب، فلو تم الاختصار على لفظ الماضي فالفاء ستعطي الوظيفة الدلالية المتمثلة في التسبيب فقط، لذلك جاء بلفظ فعل الحال "فيكون" ليحقق التسبيب والتعقيب في الآن نفسه⁽²⁾، وتحقق بذلك معنى دقيقاً جليلاً وهو أن أمر الله تعالى بين الكاف والنون.

ولا يتوقف التأويل عند هذا الحد، وإنما يتعداه إلى مسألة تقوم على أصل افتراضي حيث يقول: «فإن قيل وهي مسألة أخرى: إن آدم مكث دهرًا طويلاً، وهو طين صلصال، وقوله للشيء كن فيكون يقتضي التعقيب، وقد خلق السموات والأرض في ستة أيام، وهي ستة آلاف سنة، فأين قوله: كن فيكون من هذا»⁽³⁾.

إن الغاية من هذه المسألة بالنسبة للسهيلي هي اعتبارها بمثابة مدخل يلج من خلاله لاستدعاء مجالات عملية أخرى يحتاج إليها لتحقيق عمليته التأويلية؛ وبذلك فالسؤال

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 6/3.

² - الباب الثاني، الفصل الأول، الفرق بين التعقيب والتسبيب، ص

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 6/3.

ليس هو المقصود في حد ذاته، وإنما مقصوده هو توظيف مباحث الدلالة الأصولية وبالتحديد ثنائية المطلق والمقيد باعتبارها ثنائية تأويلية منتجة؛ والغاية من ذلك كله هو تحقيق تأويل نحوي أصولي منسجم، وفي هذا الصدد يقول السهيلي: «فالجواب: ما قال أهل العلم في هذه المسألة وهو أن قول الباري سبحانه: كن يتوجه إلى المخلوق مطلقاً ومقيداً، فإذا كان مطلقاً كان كما أراد لحينه، وإذا كان مقيداً بصفة أو زمان كان كما أراد على حسب ذاك الزمان الذي تقيد الأمر به، فإن قال له: كن في ألف سنة كان في ألف سنة، وإن قال له: كن فيما دون اللحظة كان كذلك»⁽¹⁾.

ينسب السهيلي هذا التأويل إلى العلماء - ولعله يقصد بذلك علماء التفسير - ، ويوضح ذلك بأن لفظ "كن" هو لفظ مطلق، ويبقى على إطلاقه حتى يتم تقييده بصفة، لأنه كما سبقت الإشارة إلى ذلك أن الصفات هي بمثابة مقيدات الألفاظ، أو يتم تقييده بزمان محدد، فيكون "كن" على حسب ذلك الزمان الذي تم تقييده به. وهذا مجمل قول السهيلي الذي تأسس فيه تأويله لعلم النحو وعلم الأصول الفقه بشكل متواز.

تتراوح الدلالة التأويلية بين المطلق والمقيد بحسب المقيدات من الصفات والزمان والمكان؛ لذلك تقوم تلك المقيدات بدور تقييدي في أكثر من سياق؛ فكيف يؤل السهيلي قوله تعالى: "غرابيب سود" ، بناء على ثنائية المطلق والمقيد؟

يبني السهيلي تأويله على أساس نحوي حيث يقول: «وقال: والغرابيب اسم لنوع من العنب وليس بنعت، قال المؤلف: وإذا ثبت هذا فلعلك أن تفهم منه معنى قوله سبحانه: "وغرابيب سود"، حين وصف الجدد⁽²⁾ وسود عندي بدل لا نعت، وإنما يتم شرح الآية لمن لحظه من هذا المطلع، فإن أبا حنيفة زعم أن الغرابيب إذا أطلق لفظه، ولم يقيد بشيء

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف ، 8/3.

² - قال الزمخشري في كشافه: "والجدد: الخطط والطرائف وغرابيب معطوف على بيض أو على جدد" كأنه قال: ومن الجبال مخطط ذو جدد، ومنها ما هو على لون واحد غرابيب، وعن عكرمة رضي الله عنه: هي الجبال الطوال السود، فإن قلت الغرابيب تأكيد للأسود، يقال: أسود غرابيب وأسود حلكوك وهو الذي أبعد في السواد وأغرب ومنه الغراب" انظر الكشاف: 1102/1101.

موصوف به، فإنما يفهم منه العنب الذي هذا اسمه خاصة، والله الموفق للصواب، وفهم الكتاب»⁽¹⁾.

يصرح السهيلي أن "سود" في قوله تعالى: "وغرابيب سود" هي بدل وليست بنعت، والغريب إذا ورد مطلقا يدل على اسم لنوع من العنب، أما إذا ورد مقيدا بصفة مثل "سود" فهو يدل على شدة السواد وبذلك سود بدل للغريب؛ لأنها تؤكد شدة السواد التي تشبه سواد الغراب وبما أن السهيلي استدعى تأويل أبي حنيفة، فإنه يتبنى نفس التأويل ويدعمه، لذلك لم يعارضه ولم يطعن فيه وبما أنه قدمه بدون طعن ولا معارضة فهو يعتبره تأويلا صحيحا.

تتداخل القيم الدلالة التقيدية من الأوصاف والقرائن الحالية للانتقال من المطلق إلى المقيد؛ وفي حال غيابها يبقى الكلام على إطلاقه؛ لكن قد تتداخل تلك القيم مع قيم العموم والخصوص؛

7-13 صيغ العموم والخصوص آلية تأويلية

تتبادر إلى ذهن العديد من الإشكالات بخصوص هذا المحور، سواء الإشكالات العامة الكلية من قبيل: ما علاقة أصول الفقه بالنحو العربي؟ وما هي مظاهر التأثير والتأثير الحاصلة بين العلمين؟ وأيهما أسهم في إغناء الآخر؟ وسواء إشكالات خاصة جزئية من قبيل: ماذا يقصد بصيغ العموم والخصوص؟ وهل مفهوم العام والخاص هو نفسه مفهوم العموم والخصوص؟ وما علاقة صيغ العموم والخصوص بالتأويلية النحوية الدلالية عند السهيلي؟

وهل يمكن اعتبار صيغ العموم والخصوص آلية تأويلية ناجعة اعتمدها أبو القاسم السهيلي لتقديم تأويل نحوي دلالي للشواهد القرآنية؟ وقبل كل هذا وذلك، ما هي أنواع صيغ العموم والخصوص؟ وماذا يقصد بعبارة عام يراد به الخاص أو العكس؟ وما علاقة العموم والخصوص بالمطلق والمقيد؟

كل هذه الإشكاليات وغيرها، سنحاول الإجابة عنها قدر المستطاع وبحسب السياق العام لموضوع البحث، وذلك انطلاقا من المدونة التي نتوفر عليها وأول ما نبدأ به هو تحديد المفهوم وضبطه أولا من خلال المعاجم الاصطلاحية؛ لأن ذلك من شأنه أن يكشف

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 3/361.

دلالة المفهوم، ومن شأنه أن يزيل الغموض الذي قد يعتري التحليل بعد ذلك، فمادام يقصد بمفهومي العموم والخصوص حسب المعاجم الاصطلاحية؟ وما الفرق بين العموم والعام والخصوص والخاص؟

ورد تحديد مفهوم العموم في الكليات على الشكل التالي: «العموم: تناول اللفظ لما يصح له، فالعام من جهة اللفظ، والعموم من جهة المعنى، والصحيح أن العموم من عوارض اللفظ، ويقال في اصطلاح الأصوليين للمعنى أعم وأخص ولللفظ عام وخاص، تفرقة بين صفتي الدال وهو اللفظ وبين المدلول وهو المعنى بأفعل لأنه أعم من اللفظ» (1)

يتضح من خلال ما سبق أن أبا البقاء الكفوي أول ما بدأ به هو التمييز والتفرقة بين العموم والعام من جهة، وبين الخصوص والخاص من جهة ثانية، فالعموم يتحقق من جهة المعنى، بينما العام يتحقق من جهة اللفظ، وعليه فالعموم صفة عارضة على اللفظ والعرض غير ثابت لا يستقر عكس الجوهر الذي هو صفة لازمة للشيء، وبما أن المجال العلمي التداولي للمفهومين - أي العموم والخصوص - هو المباحث الدلالية في علم أصول الفقه؛ فإن أبا البقاء يستدعي اصطلاحات علماء الأصول حول ذلك؛

فهم يؤكدون بأن لفظ الأعم والأخص يرتبط بالمعنى، بينما لفظ العام والخاص يرتبط باللفظ وأساس التفرقة هو الدال الذي هو اللفظ وبين المدلول الذي هو المعنى، ومنه نستنتج أن مصدر التمييز بالنسبة لأبي البقاء الكفوي هو اصطلاح الأصوليين باعتبارهم أصحاب المفهومين.

أما لفظ العام فيحدده أبو البقاء إذ يقول: «كل ما يتناول أفراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول فهو العام، وبعبارة أخرى: كل ما يصح الاستثناء منه مما لا حصر فيه عام للزوم تناوله للمستثنى [...] كل لفظ وضع للمتعدد مع أنه لا واحد له من لفظه فهو عام معنى لا صيغة كالإنسان والجن والرهط وكل وجميع». (2)

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 507 .

² - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 505.

فالعامة إذن يفيد الشمول والتعدد وعدم الحصر، وقد يكون العام من خلال المعنى فقط كالإنس والجن وقد يكون من خلال الصيغة وقد يكون معنى وصيغة مثل رجال، وقد يكون معنى لا صيغة مثل كل، وصيغ العموم متعددة، يبقى أكثرها انتشارا وتداولاً:

- "من" و "ما"، فالشائع في استعمالهما العموم، واحتمالهما العموم والخصوص ثابت في بعض المواضع.

- كل وجميع التي توجب إحاطة الأفراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد، بينما كل تفيد الإحاطة على سبيل الأفراد.

- الجمع المضاف، نحو: "يوصيكم الله في أولادكم" [النساء: 11].

- الجمع المعرف بأل، نحوه "قد أفلح المؤمنون" [المؤمنون: 1].

- اسم الجنس المضاف، نحو: "فليحذر الذين يخالفون عن أمره" [النور: 63] أي: كل أمر الله.

- النكرة في سياق النفي والنهي، نحو: "فلا تقل لهما أف" [الإسراء: 23].

- النكرة في سياق الشرط، نحو: "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله" [التوبة: 6].

- النكرة في سياق الامتتان، نحو: "وأنزلنا من السماء ماء طهوراً" [الفرقان: 48].

- الوصف يعم اللفظ، فلو قال: "لا أكلم إلا رجلاً" فكلم رجلين يحنث ولو قال: "إلا رجلاً كوفياً"، فكلم كوفيين أو أكثر لا يحنث.

ومن ألفاظ العموم أيضاً: "كلما وسيما وأينما" إلا أن بينهما فرقاً من حيث المعنى، "كلما" تدخل الأفعال وتقضي عمومها، قال الله تعالى: "كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً

غيرها" [النساء: 57] و"سيما" تدخل الأفعال وتقتضي تعميم زمانها، وكذلك "أينما" لكنها تقتضي عموم مكانها" (1)

أما أبو علي التهانوي فإنه يضيف في تحديده مفهوم الاستغراق، ويتحدث عن ثلاثة أقسام من العام، حيث يقول: «العموم في اللغة الشمول، يقال مطر عام أي مشتمل الأمكنة، وعند الأصوليين: هو كون اللفظ موضوعا بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرقا لجميع ما يصلح له. وذلك اللفظ يسمى عاما وقال أبو الحسين البصري: العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له [...] والعام على ثلاثة أقسام:

الأول: الباقي على عمومته، قال القاضي جلال الدين البلقيني: مثاله في القرآن عزيز؛ إذ ما من عام إلا وقد خص منه البعض.

الثاني: العام المراد به الخصوص.

الثالث: العام المخصوص.

والعموم من عوارض الألفاظ حقيقة، فإذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة» (2).

لقد اعتمد أبو علي التهانوي هو الآخر على تحديد الأصوليين؛ لأنه كما سبقت الإشارة إلى ذلك أن مفهومي العموم والخصوص هما مفهومان أصوليان، لكن ما يضيفه هذا التحديد هو لفظ الاستغراق (3) الذي يفيد معنى الإحاطة والشمول لكل ما يصلح أن يندرج تحت اللفظ العام، كما أنه أوجز بخصوص أقسام العام فجعلها ثلاثة فقط، مع العلم أن القسم الأول نادر الوجود في القرآن الكريم؛ لأن كل عام في القرآن الكريم وإلا يخصص، أما القسمان الثاني والثالث فهما يحتاجان إلى بيان وزيادة توضيح، وهذا ما أورده أبو البقاء الكفوي في كلياته، إذ يقول: «والعام المراد به الخصوص يصح أن يراد

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات: صص: 506-507.

² - أبو علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1234/2.

³ - لكن شرط الاستغراق ليس عاما عند جميع الأصوليين، وإنما قد يتحقق العموم إذا استعمل في أفراد ثلاثة فقط، فيتحقق العموم بالاتفاق [انظر الكليات: 507].

به واحدا اتفاقا، ومجرد ورود العام على سبب لا يقتضي التخصيص، وأما السياق والقرائن الدالة على مراد المتكلم، فهي المرشد لبيان المجملات وتعيين المحتملات، وغاية ما يقال في عمومات الكتاب والسنة أنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، فالآية التي لها سبب معين إن كان أمرا ونهيا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرا لمدح أو ذم، فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته أيضا، وأما الآية التي نزلت في معين ولا عموم في لفظها، فإنها تقصر عليه قطعها كآية "وسيجنبها الأتقى" [الليل: 17] إلى آخره، فإنها نزلت في سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بالإجماع. «⁽¹⁾ .

من البين أن السياق والقرائن الحالية والمقالية⁽²⁾ هي الكفيلة بتحديد هذا العام الذي يراد به الخاص وهو القسم الثاني وهو الأكثر تداولاً في الكتاب والسنة، وصيغ العموم التي وردت في مصادر التشريع الإسلامي فهي تعم كل من يشبهه أو كل من كان بمنزلته، أما إذا كانت الآية قد نزلت في معين ولا عموم في لفظها، فإنها تخص من نزلت في حقه وتقتصر عليه بشكل قطعي ومثال ذلك الآية التي نزلت في سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

وخلاصة القول فإن العام الذي يراد به الخاص فإنه يصح أن يراد به واحدا اتفاقا وذلك بحسب السياق. فقد ورد في الكليات: «وإذا أطلق العام وأريد به الخاص من حيث خصوصه كان مجازاً، وأما إذا أطلق عليه باعتبار عمومه أي - باعتبار ما فيه من معنى العام، وتستفاد الخصوصية من القرائن الحالية والمقالية - فهو حقيقة. إذ لم يطلق إلا على معناه وما من عام إلا وهو يحتمل التخصيص، وكذا المطلق يحتمل التقييد.»⁽³⁾ إن هناك علاقة بين العام الذي يراد به الخاص من حيث خصوصه أو من حيث عمومه بالحقيقة والمجاز، ولا سبيل إلا التمييز بينهما إلا بالقرائن الحالية والمقالية.

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 507.

² - انظر تحديد القرينة وأقسامها، الباب الثاني الفصل الأول، ص

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 508.

وقد يخصص العام بالمخصصات التالية: العقل؛ النية؛ العرف.

ويقابل العموم لفظ الخصوص وهو الانفراد لغة، يقول أبو علي التهانوي: «ذكر فخر الإسلام أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد، وكل اسم وضع لمسمى معلوم واحد على الانفراد»⁽¹⁾؛ إن لفظ الخصوص يدل على الانفراد وعدم التعدد؛ لكن كيف يتحقق ذلك على المستوى التأويلي النحوي؟

7-13-1 إن الخاص يحيل على الانفراد وعدم التعدد

أما الخاص والخصوص في التعريفات، فيتحدد فيما يلي: «الخاص هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، المراد: "بالمعنى": ما وضع له اللفظ عينا كان أو عرضا، وبالانفراد: اختصاص اللفظ بذلك المعنى، وإنما قيده بالانفراد لتمييز عن المشترك.

والخصوص: أحدية كل شيء عن كل شيء بتعيينه، فلكل شيء وحدة تخصه، والخاص: عبارة عن التفرد، يقال، فلان خص بكذا، أي أفرد به ولا شركة للغير فيه»⁽²⁾.

الجدير بالذكر في هذا التحديد أن مفهوم الخاص يتحدد انطلاقا من مفهوم العام وكما أن العموم يتحدد من خلال استحضار النقيض وهو الخصوص على اعتبار أن الأشياء تعرف بأضدادها، كما أن هذين المفهومين يكشفان عن التعالق الموجود بين علم النحو وعلم أصول الفقه، فكل من العلمين استفاد وأفاد الآخر، وعليه فعلم النحو العربي ليس معزولا عن العلوم الأخرى، بما في ذلك علم التفسير وعلم أصول الفقه وغيرهما؛ فكيف تم استثمار هذين المفهومين الأصوليين في التأويلية النحوية السهيلية؟ وما الغاية من استحضارهما؟

وقبل الانتقال إلى الإجابة عن هذا السؤال، لا بد أن نتوقف عند صاحب التعريفات ، حيث يقول في تحديده للفظ العام: «لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور

¹-الكشاف: 745/1.

²- الشريف الجرجاني، التعريفات: باب الخاء، فصل الألف، ص: 99. باب الخاء، فصل الصاد، ص: 102.

مستغرق جميع ما يصلح له، فقله: "وضعا واحدا: "يخرج المشترك لكونه بأوضاع. "ولكثير" يخرج ما لم يوضع لكثير" كزيد وعمر"، وقوله: "غير محصور": يخرج أسماء العدد، فإن المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير، وهو مستغرق جميع ما يصلح له، لكن الكثير محصور وقوله: "مستغرق جميع ما يصلح له": يخرج الجمع المنكر نحو: "رأيت رجالا" لأن جميع الرجال غير مرئي له، وهو إما عام بصيغته ومعناه كالرجال، وإما عام بمعناه فقط كالرهب والقوم»⁽¹⁾.

بات من الواضح جدا صدق ما قلناه سابقا بخصوص تلك الدقة في التحديد التي يعتمد عليها السيد الشريف، فهو يشرح كل لفظ على حدة حتى لا يدع معه مجالا للغموض أو الشك، بل يصبح معه التحديد واضحا لا غبار عليه، ولا نحتاج معه إلى بيان أو شرح أو توضيح أو إضافة.

ويضيف السيد الجرجاني لمفهوم العموم لفظ الإحاطة، حيث لم يسبق أن تمت الإشارة إلى ذلك سواء في الكليات أو الكشف، إذ يقول: «العموم في اللغة، عبارة عن إحاطة الأفراد دفعة»⁽²⁾.

والإحاطة حسب الكليات هي: «إدراك الشيء بكماله ظاهرا وباطنا، والاستدارة بالشيء من جميع جوانبه، قيل: الإحاطة بالشيء علما: أن يعلم وجوده، وجنسه وقدره وصفته وكيفية وغرضه المقصود به، وما يكون به منه وعليه وذلك لا يكون إلا الله تعالى»⁽³⁾.

والاستغراق الذي هو الشمول لجميع الأفراد بحيث لا يخرج عنه شيء؛ فالإحاطة والشمول والاستدارة بالشيء من جميع جوانبه هي ألفاظ تحدد مفهوم العموم وتميزه عن الخصوص.

¹ - الشريف الجرجاني، التعريفات: باب العين، فصل الألف، ص: 146.

² - الشريف الجرجاني، التعريفات: باب العين، فصل الميم، ص: 157.

³ - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 46.

بعد ان اتضح مفهوم العموم والخصوص؛ ينتقل إلى التأويل النحوي الدلالي الذي توصل إليه السهيلي من خلال الشواهد القرآنية، فما هي أسباب ارتفاع العموم وبقاء الخصوص في بعض الشواهد القرآنية؟

7-13-2 ارتفاع العموم وبقاء الخصوص

يقصد بارتفاع العموم وبقاء الخصوص أن يكون اللفظ عامًا، وأن يكون من صيغ العموم مثل "من" و "ما"، لكن قد يكون بحضور قرينة محدودة، وبحسب سياق محدد يرتفع العموم ويزول ويبقى الخصوص هو المتحكم في الكلام ولا يكون ذلك إلا بدليل، ومثال ذلك قوله عز وجل: "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً"، [آل عمران/97] فكيف يكون ذلك؟ وما العلة وراء ارتفاع العموم في هذا الشاهد القرآني وبقاء الخصوص فقط؟

قبل الإجابة عن ذلك، لابد من التنبيه بأن هذا الشاهد القرآني احتمل العديد من التأويلات النحوية والدلالية، فقد عرض أبو القاسم قبل الوصول إلى هذا التأويل النحوي الدلالي المقصود العديد من الوجوه والتأويلات التي تتأسس على بعدين متكاملين هما النحو والدلالة بناء على آلية التأويل الأصح والأدق، ومما ذكر نذكر قوله: «و» حج البيت "مبتدأ، خبره في أحد المجرورين قبله، والذي يقتضيه المعنى أن يكون في قوله: "على الناس"، لأنه وجوب، والوجوب متعد بعلى»⁽¹⁾.

إنه يرجح الوجه الإعرابي المناسب للشاهد بناء على ما يقتضيه المعنى، فالمعنى يقتضي أن يكون خبر المبتدأ في المجرور الثاني وهو: "على الناس"؛ لأن الحج فرض واجب على كل الناس الذين تحقق فيهم شروط الاستطاعة فهذا أمر واجب، والوجوب متعد بعلى؛ تقديره: "يجب على".

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 240.

ثم يذكر بعده قول سيبويه في المسألة، فيقول: «فإن قيل: إذا كان موضع الخبر ومستقر الفائدة فيه، فلم أخر وقد قال سيبويه: "متى جعلته مستقرا قدمته"⁽¹⁾ إن تقديم المجرور الأول لفائدتين:

إحداهما: أنه اسم موجب لهذا الغرض، فيقدم تقدم السبب على المسبب.

والفائدة الأخرى: أن الاسم المجرور من حيث كان اسما لله - سبحانه - وجب الاهتمام بتقديمه، تعظيما لحرمة هذا الواجب الذي أوجبه وتخويفا من تضييعه، إذ ليس ما أوجبه الله سبحانه بمثابة ما يوجبه "غيره"⁽²⁾.

كلما أراد أبو القاسم السهيلي أن يؤصل للمسألة إلا ونجده يستحضر قول سيبويه في ذلك، فلا يتقدم في التأويل إلا من خلال الانطلاق مما يقوله المؤسس الأول للنحو، لذلك نجده يقول والنفس إلى نصرته سيبويه أميل ومجموع ما توصل إليه أن تقديم المجرور الأول بناء على اعتبارات دلالية صرفة، فالمجرور الأول يتضمن اسم الله عز وجل وهذا كان سببا في تقديمه، وهو يتضمن الواجب الذي أوجبه الله على الناس وهذا الواجب وجب تعظيمه وعدم تضييعه.

أما الوجه التأويلي الثالث فهو ما ذكره الزجاجي في الشاهد القرآني، إذ يقول أبو القاسم السهيلي في ذلك: «و "أما" من" فهي بدلا كما ذكره وقد استوى طائفة من الناس القول بأن فاعل بالمصدر، كأنه قال: "أن يحج البيت من استطاع" وهذا القول يضعف من وجوه:

أحدهما: من جهة المعنى، وهو أن الحج فرض على التعيين بلا خلاف، ولو كان التأويل ما ذكره لكان فرض كفاية؛ فإذا حج المستطيعون برئت ذمم غيرهم وفرغت ساحتهم من التكليف، وليس الأمر كذلك، بل الحج فرض على جميع الناس حج المستطيعون أو قعدوا، ولكنه عذر بعدم الاستطاعة إلى أن توجد الاستطاعة.

¹-الكتاب 27/1.

²- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 241.

ومما يضعف به ذلك القول، أن إضافة المصدر إلى الفاعل - إذا وجد - أولى من إضافته إلى المفعول، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل منقول أو معقول، فلو كان "من" هو الفاعل لأضيف المصدر إليه»⁽¹⁾

بما أن هذا الوجه التأويلي يضعفه أبو القاسم ولا يرضاه ولا يرتضيه مناسبا فإنه نسبه إلى طائفة من الناس ولم ينسبه إلى أهل الاختصاص من النحويين، لأنه تأويل ضعيف؛ وضعفه نابع من وجوه دلالية وأخرى نحوية، وإن كان أبو القاسم يبدأ بالوجه الدلالي الضعيف أولا؛ حيث رفض الإعراب القائل بأن "من" فاعل بالمصدر بناء على التأويل الدلالي للشاهد، فإذا سلمنا بهذا الوجه النحوي المتمثل في أن "يحج البيت من استطاع" سيكون آنذاك التأويل أن الحج فرض كفاية، في حين أن الجميع يعلم بأن الحج فرض عين بلا منازع لكن بشرط ذلك الاستطاعة.

أما الوجه النحوي الضعيف أيضا فهو يتأسس على مبدأ الأولوية والتراتبية التي تقوم عليها العديد من المسائل النحوية، إذ أن إضافة المصدر إلى الفاعل أولى من إضافته إلى المفعول، فهذه قاعدة ثابتة وأصلية في النحو العربي، لذلك لو كان "من" هو الفاعل لأضيف إليه المصدر كما قال أبو القاسم، ولا يمكن أن تتجاوز الأصول ولا أن نتعدى حدود القواعد النحوية إلا إذا كانت هناك مبررات أو مسوغات عقلية أو عقلية.

أما الوجه التأويلي الرابع للشاهد القرآني وهو أن "من" بدل بعض من كل وهو ما قاله صاحب الجمل، وذكر أبو القاسم السهيلي في هذا الإطار ما يلي: «وإذا ثبت أن "من" بدل بعض من كل، وجب أن يكون في الكلام ضمير يعود إلى الناس، كأنه قال: "من استطاع منهم" وحذف هذا الضمير قبيح في أكثر الكلام، وحسنه ههنا أمور، منها:

أن "من" واقعة على من يعقل كالاسم المبدل منه، فارتبطت به».⁽²⁾

يقوم التأويل في هذا الوجه على أسلوب الشرط، فإذا تحققت جملة الشرط تحقق جوابه أيضا، فإذا كانت "من" بدل بعض من كل، فإن هذا يقتضي ويستوجب أن يكون في

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 2141.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، صص: 241-242.

الكلام ضمير يعود إلى الناس مثل: "من استطاع منهم"، إلا أن الضمير محذوف في هذا الشاهد، ومن الثوابت النحوية أن حذف الضمير قبيح في أغلب الكلام، فهذه قاعدة عامة، لكن بالرغم من ذلك فإن حذف الضمير في الشاهد القرآني شيء حسن، وهنا نتبين أن النص القرآني لا يمكن أن نقيس عليه نصوصاً أخرى، ولا يمكن أن نوازيه بها، كما أن خصوصيته وإعجازه تجعله يفوق القاعدة النحوية ويتجاوزها، لذلك كثيراً ما نجد الشاهد يقدم وجوهاً تأويلية مغايرة جديدة ومقبولة، لم نكن لنقبل بها لو كانت في كلام الإنسان العربي.

ولعل ما يجعل حذف الضمير أمراً حسناً في الشاهد حسب أبي القاسم السهيلي هو التوافق الحاصل بين "من" باعتبار دلالتها الأصلية على من يعقل، فهذا هو الأصل فيها وبين الاسم المبدل منه وهو العقلاء من الناس الذين يجب عليهم الحج بشرط استطاعتهم. أما الوجه التأويلي الخامس للشاهد القرآني، الذي يتجاوز الحدود الداخلية للنحو ليصل إلى حدود خارجية تتصل بعلم أصول الفقه وبالتحديد صيغ العموم والخصوص، حيث يرتفع العموم في الشاهد ويبقى الخصوص فقط، فكيف ذلك؟

يقول أبو القاسم السهيلي في هذا الموضوع: «ومنها أنها موصولة بما هو أخص من الاسم الأول، ولو كانت أعم لقبح حذف الضمير العائد مثل ذلك أنك لو قلت: "رأيت إخوانك من ذهب إلى السوق، تريد: من ذهب منهم، لكان قبيحاً؛ لأن الذهاب إلى السوق زعم من الإخوة، وكذلك لو قلت: "ألبس الثياب ما حسن وكمل"، تريد: ما حسن منها، ولم تذكر الضمير، لكان أبعد في الجواز، لأن لفظ "ما" أعم من لفظ الثياب، وكذلك الحسن والكمال، وحق بدل البعض من الكل أن يكون أخص من المبدل منه، فإن كان أعم وأضفته إلى ضمير، أو قيدته بضمير يعود إلى الأول، ارتفع العموم وبقي الخصوص»⁽¹⁾

من بين الأمور التي حسنت حذف الضمير في قوله عز وجل: "حج البيت من استطاع" هو أن "من" جاءت موصولة باسم هو أخص من الاسم الأول (الناس)، فهي موصولة [استطاع إليه سبيلاً]، فهذا تخصيص لـ "من"، أما إذا كانت موصولة بما هو أعم

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 242.

لكان ذلك سببا في قبح حذف الضمير؛ لأن المعنى آنذاك سيختلف؛ فإذا حج المستطيعون برئت ذمم غير المستطيعين حتى وإن استطاعوا،

وقدم أبو القاسم مثالا توضيحيا لذلك فقال: "رأيت إخوتك من ذهب إلى السوق، وأنت تريد: "من ذهب "منهم"؛ لأن الذهاب إلى السوق هو واحد من الإخوة والأمر لا يختلف بالنسبة لـ "ما" في حالة حذف الضمير مثل: ألبس الثياب ما حسن وكمل "وأنت تريد ما حسن منها فإذا حذفنا الضمير في هذين المثالين لكان ذلك أمرا قبيحا لا يستسيغه المنطق السليم، بل قد يكون ذلك غير جائز. ولا يصح حسب القاعدة النحوية، والسبب في ذلك أن "ما" من الواضح جدا أنها "أعم" من لفظ الثياب، ومن شروط البديل الثانية خصوصا فيما يرتبط ببديل البعض من الكل:

أن يكون أخص من المبدل منه، فهذا شرط لا محيد عنه، لكن إذا كان المبدل منه أعم من البديل وكان مرتبطا بضمير يعود إلى الأول، فإن ذلك يؤدي إلى زوال العموم من الشاهد وارتفاعه، وبقاء الخصوص فقط، وهذا تحريف للمعنى المقصود، ولمنطق التأويل النحوي، وسواء كان ذلك الضمير مرتبطا بالاسم الأول عن طريق الإضافة أو التقيد، فإن ذلك يغير مجرى التأويل المناسب للشاهد القرآني، هذا في ما يتعلق بالبديل وصيغ العموم، فكيف تتحدد علاقة اسم الفاعل بصيغ العموم؟

أما ابن عصفور، فقد أول الشاهد القرآني، بناء على بدل الاشتمال، إذ يقول: «ويشترط في بدل الاشتمال وبدل البعض من الكل، أن يكون في البديل ضمير يعود على المبدل منه، وقد يجيء محذوفا لفهم المعنى، وذلك قليل جدا، نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ عَلَى النَّاسِ حِجَابًا مِّنَ اللَّيْلِ لَفُتِنُوا بِأَزْوَاجِهِمْ مَّا ظُنُّوا بِاللَّحِيزَةِ﴾ (1)». (1).

إن شرط بدل الاشتمال هو إعادة الضمير عليه، الذي قدره ابن عصفور "منهم" أي من الناس، وعلة حذفه، أن المعنى مفهوما وإن حذف، بالرغم من أن ابن عصفور يجعل ذلك من القليل المتكلم به في كلام العرب، وإن إعادة الضمير على المبدل منه، يؤكد أنه في بدل الاشتمال لا يُنَوَّى به الطرح من جهة اللفظ، وإن كان محذوفا هذا الضمير.

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب ومعه مثل المقرب، 322.

ويكمل ابن عصفور تأويله النحوي الدلالي للشاهد القرآني في شرح الجمل، فيقول: «بذل البعض من كل، فـ"من" بدل من الناس، وهو واقع على بعض ما يقع عليه الناس؛ لأن الناس منهم المستطيع وغير المستطيع، كأنه قال: من استطاع إليه سبيلاً منهم»⁽¹⁾.

إن هذا التأويل النحوي المتمثل في البذل والدلالي المتمثل في الاستطاعة قريب مما قاله السهيلي خصوصاً إذا علمنا أن الناس منهم المستطيع وغير المستطيع، لذلك يقدم الضمير "منهم"، لكي يعود على الناس المستطيعين.

فهذا تأويل ابن عصفور للمسألة، فماذا يقول أبو حيان فيها؟

بعد أن يحدد أبو حيان البذل في اللغة، والعامل فيه، والضمير العائد إليه، يقف طويلاً عند الشاهد القرآني، ويستعرض أقوالاً نحوية كثيرة، فيقول في سياق هذا: «هو أن يبنى كلامه على الإخبار بالأول، ثم يبدلونه أن يخبر بالثاني، فيضرب عن الأول، ويأتي بالثاني، وقد ذكره في غير هذا الموضع سيبويه، فأما الأول فعربي جيد، لما ذكر الغلط والنسيان، رجع إلى ما كان بسببه من بدل البعض من الكل، وما قدم من المسائل، سيبويه مثله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، فـ"من" بدل من "الناس" ويحتمل الوجهين البيان والتأكيد، لقوله تعالى: {لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا} [البقرة/286].

وخبر الحج في الجار والمجرور، الأول والثاني حال من المبتدأ والعامل فيه الخبر، ولا يجوز عكسه لتقديم الحال على العامل المعنوي، ويجوز رفع "من" بـ "حج" على تقدير: والله على الناس أن يحج البيت من استطاع إليه سبيلاً»⁽²⁾.

فالبدل ضرب من الإضراب، لأنه إضراب عن الأول وإثبات للثاني، وقد وظف سيبويه المثال نفسه انطلاقاً من التأويل النحوي الدلالة القائم البذل، ويبين وظيفة البذل في الكلام المتمثلة في البيان والتأكيد ولا يجوز تبديل الرتب بين البذل والمبدل منه، لأن ذلك يتعارض قاعدة العاملية النحوية، المتمثلة في أن المعمول لا يتقدم على العامل المعنوي؛ لأنه عامل ضعيف، لا يقوى قوة العامل اللفظي الذي يجوز أن يتقدم معموله عليه.

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 1/281-295-286.

² - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 188.

وإذا كان هذا تأويل سيبويه الذي يمثل تأويل البصريين، فما هو تأويل الكسائي والفراء للشاهد القرآني؟

يقول أبو حيان النحوي: «والكسائي والفراء يحملانها على الشرط والجواب محذوف، بتقدير: من استطاع إليه سبيلا، فعليه الحج، والله أعلم بما أراد»⁽¹⁾.
يمثل كل من الكسائي والفراء تأويل الكوفيين للشاهد، وتأويلهما يتأسس على ثنائية الحذف والتقدير وثنائية الشرط والجواب، ولا زال أبو حيان لم ينهي تأويله، حيث يقول: «البذل في قوله: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا}، على طريقة التأكيد، لأنه لو لم يذكر من استطاع إليه سبيلا، علم ذلك بأن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا وسعها، وهو بدل البعض من الكل»⁽²⁾.

يستفاد من هذا النص أن بدل البعض من الكل وظيفته التأكيد، فهو البذل المؤكد، وهو ما تحقق في الشاهد، إلا أن أبا حيان يستحضر تأويلا نحويا دلاليا يقول فيه: «جعل ص، "من" في الآية الكريمة، فاعلة بالمصدر خطأ؛ لأن التقدير على ذلك: والله على الناس مستطيعهم، وغير مستطيعهم أن يحج مستطيعهم، [...] وليس كما ذكر؛ لأن قوله تعالى: أن يحج البيت يجري في تخصيص الثاني مجرى البذل، لأن قصد البيت وبلوغه لا يمكن إلا من مستطيع، فكأنه قد حصل ذكر الاستطاعة لفظا، فلا يلزم ما ذكره، وإرادة الخاص باللفظ العام غير محال، إلا أن فيه إضافة المصدر إلى المفعول مع وجود الفاعل، وذلك مما يقل إلا أنه، وإن كان قليلا، فليس يمتنع، ثم إن ص إنما منعه من وجه آخر، وليس الأمر فيه كما ظن ص»⁽³⁾.

يتأسس التأويل النحوي الدلالي، على مفهوم التخصيص وعلاقته بالبدل، ويتحدد في المقصود بالحج هو بيت الله الحرام، لذلك حسب النص فإنه بالرغم من قلته إلا أنه جائز وغير محال.

ويعود أبو حيان ليقارن بين ما ذهب إليه سيبويه وما ذهب إليه الكسائي، وفي ذلك يقول: «يرجح مذهب سيبويه على مذهب الكسائي قليلا، أن هذه الجملة جعلتها شرطا أو

¹ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 188.

² - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 188.

³ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 188-189.

بدلاً لا تتفك عن كونها بياناً للأولى على كل حال، وإذا كانت بياناً للأولى فأولى ما فيها أن تكون بدلاً لتكون مقطوعة منها. أما إذا كانت "من" شرطية فقد استقلت الجملة الثانية، وانقطعت من الأولى، قلت: وهذا غير مسلم، فإنها إذا كانت شرطية كانت قوية الالتحام بالأولى، ألا ترى أن التقدير: من استطاع منهم السبيل فعليه ذلك، وإن لم يقدر منهم أو نحوه لم ترتبط الجملتان، وفي ارتباطهما تسويغ الجواز، فإن قيل: إذا جعلت "من" بدلاً كان الكلام في قوة جملة واحدة، وذلك أبلغ في بيان المقصود، فالجواب أن قولهم في البديل: إنه على تقدير تكرار العامل يمنع من تقدير كون الكلام في جملة واحدة من كل وجه، والأمر بعد في ذلك قريب، ولم يأت س بهذه الآية على أن يثبت منها ما أراده من البديل، بل بعد ثبات مراده أتى بها على أبين محتملاتها غير مانع سواه»⁽¹⁾.

يعد البيان القاسم المشترك بين الشرط، والبديل؛ لأن الجملة الثانية سواء جواب الشرط، أو البديل وظيفته هي البيان، لأن الشرط وجوابه كالجملة الواحدة بالنظر إلى شدة الالتحام كالصفة والموصوف، والفعل والفاعل، والبديل والمبدل منه أيضاً كالجملة الواحدة.

إذا كان هذا قول السهيلي في الشاهد، فماذا يقول الزمخشري وابن عطية في ذلك؟ يقول الزمخشري: «اللام لتأكيد النفي، والدلالة على أن تعذيبهم وأنت بين أظهرهم غير مستقيم في الحكمة، لأن عادة الله وقضية حكمته أن لا يعذب قوماً عذاب استئصال ما دام نبيهم بين أظهرهم، وفيه إشعار مرصدون بالعذاب إذا هاجر عنهم، والدليل على هذا الإشعار قوله: "وما لهم ألا يعذبهم الله"، وإنما يصح هذا بعد إثبات التعذيب، كأنه قال: وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم، وهو معذبهم إذا فارقتهم، وما لهم أن لا يعذبهم "وهم يستغفرون" في موضع الحال، ومعناه نفي الاستغفار عنهم، أي: ولو كانوا ممن يؤمن ويستغفر من الكفر لما عذبهم كقوله "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون" ولكنهم لا يؤمنون ولا يستغفرون ولا يتوقع ذلك منهم»⁽²⁾.

يؤسس الزمخشري قوله في الشاهد على مفهوم المفهوم باعتباره مفهوماً مركزياً في تأويله، حيث يقول بأن اللام المتصلة بـ"ليعذبهم" هي تؤكد النفي الذي عبرت عنه

¹ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تنكرة النحاة، 189-190.

² - الزمخشري، الكشف، 477.

"ما"، ثم يبين الحكمة الإلهية التي اقتضت نفي العذاب عنهم، لأن الرسول معهم، أما إذا فارقهم فيعذبهم آنذاك.

ثم يضيف الومخشري تأويلاً آخر، إذ يقول فيه: «وقيل: معناه: وما كان الله معذبهم، وفيهم من يستغفر، وهم المسلمون بين أظهرهم ممن تخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من المستضعفين "وما لهم ألا يعذبهم الله" وأي شيء لهم في انتفاء العذاب عنهم؟ يعني: لا حظ لهم في ذلك وهم معذبون لا محالة، وكيف لا يعذبهم، وحالهم أنهم يصدون عن المسجد الحرام، كما صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وإخراجهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين من الصد»⁽¹⁾.

يبين الومخشري أن العذاب لاحق بهم، لا مفر لهم منه، لكنه ما كان الله ليعذبهم وفيهم من يستغفر، لكن بالرغم من استغفارهم فإنهم معذبون بسبب أفعالهم المتمثلة في الصد.

الملاحظ أن الومخشري حدد المعنى الذي يفيد الشاهد وذلك بالنظر إلى سابقه ولاحقه، فماذا يقول ابن عطية في ذلك؟ وكيف بنى تأويله للشاهد القرآني؟
بعد أن ذكر ابن عطية عن مكان نزول الآية واختلاف الأقوال بخصوص ذلك⁽²⁾، انتقل ليقول: «وأجمع المتأولون على أن معنى قوله: "وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم"، أن الله عز وجل لم يعذب قط أمة ونبيها بين أظهرها، فما كان ليعذب هذه وأنت فيهم، بل كرامتك لديه أعظم، [...]، واختلفوا في معنى قوله: "وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون"، فقال ابن عباس، وابن أبزى، وأبو مالك والضحاك ما مقتضاه: إن الضمير في قوله "معذبهم" يعود على كفار مكة والضمير في قوله "وهم" عائد على المؤمنين الذين بقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، أي وما كان الله ليعذب الكفار والمؤمنون بينهم يستغفرون»⁽³⁾.

لا يختلف تأويل ابن عطية عن تأويل الومخشري بخصوص معنى الشاهد القرآني، وإنما الإضافة تتحدد في قوله: «ويدفع في صدر هذا القول أن المؤمنين الذين رد

¹ - الومخشري، الكشف، 477.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 521/2.

³ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 521/2.

الضمير عليهم، لم يجر لهم ذكر، وقال ابن عباس أيضا ما مقتضاه: أن يقال الضميران عائدان على الكفار، وذلك أنهم كانوا يقولون في دعائهم غفرانك، ويقولون لبيك لا شريك لك، ونحو هذا مما هو دعاء واستغفار، فجعله الله أمانة من عذاب الدنيا، وعلى هذا تركب قول أبي موسى الأشعري وابن عباس، إن الله جعل من عذاب الدنيا أمنتين، كون الرسول صلى الله عليه وسلم مع الناس والاستغفار، فارتفعت الواحدة وبقي الاستغفار إلى يوم القيامة، وقال قتادة: الضمير للكفار، وقوله: "وهم يستغفرون" جملة في موضع الحال أن لو كانت، فالمعنى وما كان الله معذبهم وهم بحال توبة واستغفار من كفرهم لو وقع ذلك منهم»⁽¹⁾.

7-13-3 اسم الفاعل وعلاقته بالعموم

من المعلوم أن اسم الفاعل لا يختص بزمان، وهذه الخاصية التي تميز اسم الفاعل تجعله ينسجم ويتساق مع الدلالة على العموم دون أن يخص ذلك الزمان بالمضي أو المستقبل وهذا ما قاله أبو القاسم السهيلي: «ثم قال الله تعالى: "وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون" [الأنفال/33]، فجاء باسم الفاعل الذي لا يختص بزمان حيث أراد نفي وقوع العذاب بالمستغفرين على العموم في الأحوال، لا يخص مضيا من استقبال، ومثله: "وما كان ربك ليهلك القرى" [هود/117]، ثم قال عز وجل: "وما كنا مهلكي القرى" [القصص/59]. فالحظ هذه الآية من مطلع الأخرى تجدها كذلك في المعنى، والله المستعان»⁽²⁾ [وقد قال عز وجل قبل ذلك في سورة الأنفال: "ما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم" [الأنفال/33]، فجاء بلام الجحود حيث كان نفيا لأمر متوقع، وسبب مخوف في المستقبل»⁽³⁾.

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 521/2-522.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 107.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 107.

بما أن معنى الآية هو نفي وقوع العذاب بالمستغفرين على العموم في الأحوال فإن اسم الفاعل يناسب هذا المعنى ويدعمه؛ لأنه لا يختص بزمان محدد سواء كان ماضيا أو مستقبلا.

وعليه؛ فإنه يمكن اعتبار "اسم الفاعل"، صيغة من صيغ العموم، لأنها تؤكد العموم وتجنب المعنى الخصوص، وقد أدرج أبو القاسم شاهدا آخر يؤكد صحة تأويله وهو: "ما كنا مهلكي القرى" [القصص/59].

من خلال هذه الأمثلة يتضح أن اسم الفاعل اسم مشتق يفيد العموم ؛ لكن قد يتحقق العموم أيضا بواسطة النكرة التي تأتي في سياق النفي؛ فما هو التأويل النحوي الدلالي الذي يسنده أبو القاسم للشواهد القرآنية المتضمنة لذلك؟

7-13-4 النكرة في سياق النفي تفيد العموم

فما علاقة النكرة إذن بالعموم والخصوص؟ وما علاقة النكرة والمعرفة بالبدل؟ وما الفائدة من بدل المعرفة بالنكرة؟ ولماذا النكرة في سياق النفي تفيد العموم؟ يقول أبو القاسم السهيلي: «استشهد في هذا الباب بقوله عز وجل»: لنسفعا بالناصية، ناصية كاذبة" [العلق: 16/15]، فإن قيل، "ما فائدة البدل من المعرفة وتبيينها بالنكرة، فإن كانت الفائدة في النكرة المنعوتة فلم ذكرت المعرفة؟ وإن كانت الفائدة في المعرفة فما بال ذكر النكرة والتبيين بها؟

فالجواب أن تقول: الآية نزلت في رجل بعينه، وهو أبو جهل، ثم تعلق حكمها بكل من اتصف بصفته، فلو اقتصر على الاسم المعرفة لاختص الحكم به دون غيره، ولو اقتصر على الاسم النكرة لخرج عن هذا الوعيد الشديد من نزلت الآية بسببه»⁽¹⁾

يستهل أبو القاسم السهيلي تأويله النحوي الدلالي بطرح بعض الإشكالات العميقة التي من شأنها أن تفتح العقول، وتجعلها ترقى إلى تدبر قوله عز وجل، ومفاد تلك

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 23.

الإشكالات باختصار: لماذا لم يتم الاختصار على المعرفة وحدها إذا كانت تحقق الفائدة؟ ولماذا ذكرت النكرة المنعوتة في هذا السياق؟ ولماذا تم الجمع بينهما، أي: المعرفة [بالناصية] والنكرة المنعوتة [ناصية كاذبة] في تعبير واحد؟

يجب أبو القاسم بشكل واضح لا غموض حوله، وذلك من خلال العودة إلى أسباب النزول، باعتبارها آلية تأويلية ناجحة كثيرا ما نجد أبا القاسم يعود إليها كلما كانت الحاجة إليها، فالآية نزلت في شخص معين وهو "أبو جهل"، فهي نزلت بسببه وهي بذلك لها سبب معين، لذلك تتضمن ذلك الشخص المعين وتتضمن غيره أيضا وكل من كان بمنزلته واتصف بصفته، فيتم تعميم هذا الحكم؛

بخلاف ذلك إذا تم الاختصار على الاسم المعرفة لكان هذا الحكم خاصا بأبي جهل" ولم يشمل غيره، فآنذاك ستقتصر عليه قطعاً، أما إذا تم الاختصار على الاسم النكرة لكان الحكم عاماً ولم يشمل آنذاك من نزلت الآية بسببه فسيتم استثنائه إذن، فالاختصار على إحداها إما المعرفة، وإما النكرة، سيثبت حكماً مخالفاً للمقصود، لذلك تم الجمع بينهما في تعبير واحد، وتم إبدال المعرفة بالنكرة المنعوتة لكي تحقق وظيفة البيان المرجوة من البديل.

فماذا يقول ابن عصفور بخصوص الشاهد القرآني؟

الملاحظ أن ابن عصفور اعتمد على الشاهد القرآني في باب البديل، لكنه من باب الاستشهاد فقط، ولم يتوقف عند التحليل أو بالتأويل، سواء تعلق ذلك بشرح الجمل⁽¹⁾، أو بالمقرب⁽²⁾، فقد اكتفى بقوله: "لنسفعا بالناصية، ناصية كاذبة". بدل النكرة من المعرفة" في إطار حديثه عن البديل بالنظر إلى التعريف والتكرير أربعة أقسام⁽³⁾.

فماذا يقول الزمخشري وابن عطية في هذا؟

يقول الزمخشري: «لنسفعا بالناصية» لنأخذ بناصيته ولنسجبه بها إلى النار، والسفع: القبض على الشيء وجذبه بشدة [..]، وقرئ "لنسفعن" بالنون المشددة، وقرأ ابن

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 286/2.

² - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب، 323.

³ - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب، 323.

مسعود "لأسفعا"، وكتبتنها في المصحف بالآلف على حكم الوقف، ولما علم أنها ناصية المذكور: اكتفى بلام العهد عن الإضافة. ناصية، بدل من الناصية، جاز بدلها عن المعرفة وهي نكرة؛ لأنها وصفت، فاستقلت بفائدة، وقرئ "ناصية" على: هي ناصية، وناصية بالنصب، وكلاهما على الشتم⁽¹⁾.

يضم هذا التأويل الذي قدمه الزمخشري العديد من الجوانب، منها ما يخص المعنى وهو الأخذ بनावية أبي جهل إلى النار، ومنها ما يخص القراءة، قراءة إثبات النون المشددة وقراءة ابن مسعود، ومنها ما يخص علم النحو وصناعة الإعراب، بدل المعرفة بالنكرة الموصوفة، ومنها قراءة النصب وقراءة الرفع دون أن يتغير المعنى المقصود وهو شتم أبي جهل، هذا ما قاله الزمخشري، فماذا يقول ابن عطية؟

يبدأ ابن عطية بالتحديد اللغوي لكلمة السفح، ثم يمر إلى القراءات المختلفة للشاهد، ليصل إلى النحو، إذ يقول: «ثم تواعد تعالى إن لم ينته بأن يؤخذ بनावيته، فيجر إلى جهنم ذليلاً، تقول العرب: سفعت بيدي ناصية الفرس، والرجل إذا جذبتها مذلاً له، [...]، وقال بعض العلماء بالتفسير: "لنسفعا" معناه: لنحرقن من قولهم سفعت النار إذا أحرقتة، واكتفى بذكر الناصية لداليتها على الوجه، وجاء "لنسفعا" في خط المصحف بآلف بدل النون، وقرأ أبو عمرو في رواية هارون: "لنسفن" مثقلة النون، وفي مصحف ابن مسعود "لأسفن بالناصية، ناصية كاذبة فاجرة"، وقرأ أبو حيوة: "ناصية كاذبة خاطئة" بالنصب في الثلاثة، وروي عن الكسائي أنه قرأ بالرفع فيها كلها، والناصية مقدم شعر الرأس، ثم أبدل النكرة من المعرفة في قوله: "ناصية كاذبة" ووصفها بالكذب والخطأ من حيث صفة صاحبها⁽²⁾.

لقد أضاف ابن عطية دقة في تحديد القراءات المختلفة للشاهد القرآني، فإذا كان الزمخشري اكتفى بقوله قرئ بالآلف فإن ابن عطية حدد القارئ، وإذا كان الزمخشري اكتفى بقوله قرئ بنون مشددة فإن ابن عطية حدد صاحب القراءة أبو عمرو في رواية هارون، كما أضاف الدلالة اللغوية "لنسفعا" وهي الحرق بالنار، كما ذكر الجانب النحوي، وهو إبدال النكرة من المعرفة دون يفسر هذا، إلا أن السهيلي وضح ذلك وبين، التحليل والتعليل والتأويل لكل ذلك.

¹ - الزمخشري، الكشاف، 1511.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 502/5-503.

وإذا كانت النكرة في سياق النفي تقتضي العموم؛ فإن ذلك النفي إذا كان عاما فإنه سيؤثر على مسار العملية التأويلية؛ لذلك فالنفي العام يقتضي الاسم العام، فكيف يؤل السهيلي بعض الشواهد القرآنية، بناء على هذا الاقتضاء؟

7-13-5 النفي العام يقتضي ذكر الاسم العام

يقول أبو القاسم السهيلي: «أما قوله سبحانه: "ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السموات والأرض" [النحل: 73]، ثم قال: "شيئا"، على البذل من "رزقا"، و"رزق" أبين من "شيء" لأنه أخص منه، والأخص أبين من الأعم، فإنما ذلك من أجل تقدم النفي، لأن النكرة إنما تفيد بالإخبار عنها بعد النفي، فلما اقتضى النفي العام ذكر الاسم العام الذي هو أنكر النكرات، ووقعت الفائدة به من أجل النفي، صلح أن يكون بدلا من "رزق"، ألا ترى أنك لو طرحت الاسم الأول، واقتصرت على الثاني لم يكن إخلالا بالكلام»⁽¹⁾.

يتضح أن أبا القاسم السهيلي يؤسس تأويله للشاهد على ثنائية العموم والخصوص، وبالتحديد الأعم والأخص بناء على محورية البذل، فقد أبدلت لفظة "رزق" بلفظة "شيء" وإن كانت لفظة "شيء" هي أعم من لفظة "رزق" لكن التأويل الذي يقترحه أبو القاسم والمبرر الذي يستند إليه في هذا السياق هو ذلك النفي السابق الذي تضمنته الآية؛

لأن النكرة أفادت حينما كانت مسبوقة بنفي، والنكرة في سياق النفي تعم، لذلك كان من حسن اللفظ والمعنى أن يذكر الاسم العام بعد النفي العام، وأن يبدل الخاص "الرزق" بالعام "شيء" بالرغم من أن الأخص أبين من الأعم، ووظيفة البذل البيان والتبويه؛ غير أنه تم تجاوز هذا الأصل المعروف - الأخص أبين من الأعم - بناء على تقدم النفي فهذا كان مسوغا مقبولا ولم يؤد ذلك إلى أي إخلال بالمعنى أو بالكلام المقصود حتى ولو تم الاقتصار فقط على الاسم الثاني [شيء] وخلاصة القول فالنفي العام يوجب الاسم العام وهذا ما تحقق في الشاهد القرآني.

فالإلى أي حد استفاد السهيلي من شيخه ابن الطراوة في تأويل هذا الشاهد؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 233.

يقول ابن الطراوة في رسالة الإفصاح: «فنصب شيئاً بقوله رزقا قال أبو علي في الإيضاح⁽¹⁾: كأنه قال: "لا يملك أن يرزق شيئاً، وهذا خطأ، لأن "الرزق" اسم بمنزلة الطحن والرعى، لا يجوز عمل شيء منه في غيره، وقد بين أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن النحاس هذا في أول كتابه، فقال: لو قلت: أعجبنى طحن زيد الدقيق، وخبز زيد الرغيف، ودهن زيد لحيته، لم يجز، حتى تقول: من طحن زيد وخبزه ودهنه، فإن أردت ما يعمل فيما بعده قلت: الطحن والخبز والرعى.

فأما "شيئاً" في الشاهد، فإنما ينتصب انتصاب الحدث كناية عن العلة كما قال: {لا تجزي نفس عن نفس شيئاً} [البقرة/48] والمعنى قليلاً ولا كثيراً ومثل قوله: {لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً} [الإسراء/74]، كأنه قال: ركونا قليلاً، وهذا في القرآن وكلام العرب كثير، وهو في استعمال العامة أفشي من أن يحتج له، بينه أحد على تفسيره، كقولهم: "انتظرنى شيئاً" و"لم أقل له شيئاً"⁽²⁾.

بما أن عنوان الكتاب الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في كتاب الإيضاح، فإنه من الطبيعي جداً أن يخطئ ابن الطراوة أبا علي الفارسي ويدعم تخطئه له بما قاله ابن النحاس فهو بمثابة دليل على ما قاله ابن الطراوة ويقدم تأويلاً بديلاً هو أن "شيئاً" منصوب، وانتصابه يشبه انتصاب المصدر، "فشيئاً" يمكن استبدالها بالمصدر كما هو الشأن في قوله تعالى في سورة الإسراء {ركونا قليلاً}، ثم يستدل ابن الطراوة على صحة تأويله بأن مثل هذا موجود بكثرة في القرآن وكلام العرب وفي استعمالات العامة أيضاً. الملاحظ أن العديد من النحاة الأندلسيين لم يوظفوا الشاهد القرآني أمثال ابن عصفور وابن السيد البطليوسي، وأبي حيان وغيرهم، فماذا يقول الزمخشري وابن عطية بخصوص ذلك؟

يقول الزمخشري في كشافه: «الرزق يكون بمعنى المصدر، وبمعنى ما يرزق فإن أردت المصدر نصبت به "شيئاً" كقوله: {أو إطعام.... يتيماً} [البلد/14-15] على لا يملك أن يرزق شيئاً، وإن أردت المرزوق كان شيئاً بدلاً منه، بمعنى قليلاً، ويجوز أن يكون تأكيداً لـ "لا يملك": أي لا يملك شيئاً من الملك، و"من السماوات والأرض" صلة

¹ - أبو علي الفارسي، الإيضاح، 156.

² - ابن الطراوة النحوي، رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، 53-54.

للرزق إن كان مصدرا بمعنى: لا يرزق من السموات مطرا، ولا من الأرض نباتا، أو صفة إن كان اسما لما يرزق»⁽¹⁾.

تتخذ كلمة الرزق حسب الزمخشري ثلاثة احتمالات متباعدة فيما بينها:

- الاحتمال الأول: الرزق بمعنى المصدر، فيكون النصب لـ "شيئا".
- الاحتمال الثاني: الرزق بمعنى المرزوق، فيكون شيئا بدلا ومعناه قليلا وهو المعنى نفسه الذي تأوله ابن الطراوة وتلميذه النبيه السهيلي.
- الاحتمال الثالث: الرزق تأكيدا لـ "لا يملك" شيئا. فيكون شيئا صلة للرزق، أو صفة لما يرزق.

يبدو أن الزمخشري، بين التأويلات المحتملة للشاهد القرآني فكيف يأول ابن عطية الشاهد؟

يقول ابن عطية: «هذه آية تقرع للكفار وتوبيخ وإظهار لفساد نظرهم ووضع لهم من الأصنام في الجهة التي فيها سعي الناس وإليها همهم، وهي طلب الرزق، وهذه الأصنام لا تملك إنزال المطر ولا إثبات نعمة، ومع أنها لا تملك لا تستطيع أن تحاول ذلك من ملك الله تعالى، وقوله "رزقا" مصدر ونصبه على المفعول بـ "يملك"، وقوله: "شيئا" ذهب كثير من النحويين إلى أنه منصوب على البديل من قوله "رزقا". و"رزقا" اسم، وذهب الكوفيون وأبو علي معهم إلى أنه منصوب بالمصدر في قوله "رزقا" ولا نقدره اسما، وهو كقوله تعالى: {ألم نجعل الأرض كفاتا أحياء وأمواتا} [المرسلات/25-26] فكفاتا مصدر منصوب به أحياء، ومنه أيضا في قوله عز وجل {أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة} [البلد/14-15] فنصب "يتيما" بـ "إطعام"»⁽²⁾.

لقد بدأ ابن عطية بمضمون الشاهد أولا، ثم انتقل إلى النحو، وفي تأويله النحوي استند إلى ما رده النحويون، فشيئا منصوب على البديل ولعله يقصد بذلك نحاة البصرة؛ لأنه ذكر بعد ذلك نحاة الكوفة الذين يقدمون تأويلا مغايرا بأن "شيئا" منصوب بالمصدر في قوله "رزقا"، لكن عمل المصدر فيه شروط محددة، فما هي شروط عمل المصدر؟

¹ - الزمخشري، الكشاف، 697.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 409/3.

يقول ابن عطية في تنمة تأويله: «والمصدر يعمل مضافا باتفاق لأنه في تقدير الانفصال، ولا يعمل إذا دخله الألف واللام، لأنه قد توغل في حال الأسماء، وبُعد عن حال الفعلية، وتقدير الانفصال في الإضافة حسن عمله، وقد جاء عاملا مع الألف واللام في قول الشاعر: ضعيف النكاية أعداءه»⁽¹⁾.

يبين ابن عطية ضعف تأويل الكوفيين، ثم يبين شروط عمل المصدر وهذه الشروط غير متوفرة في الشاهد، وعلة عدم عمل المصدر هي دخول الألف واللام التي جعلته اسما أكثر من فعلا، لأنه بقي فيه الحدث فقط، أما أحسن حالات عمل المصدر فهي التي ترتبط بتقدير الانفصال في الإضافة، فماذا يقصد بالانفصال؟

الانفصال ضد الاتصال، وهي غياب الرابط اللفظي بين المضاف والمضاف إليه،، لذلك يعمل المصدر مضافا بتقدير الانفصال.

تتأرجح التأويلية النحوية بين طرفي قطبية العموم والخصوص؛ فتترجح بحسب المرجحات الدلالية التي يقتضيها العموم أو الخصوص؛ لكن قد يتم الجمع بينهما معا لحصول التأويلية الدلالية النحوية المنتجة؛

7-13-6 الجمع بين العموم والخصوص لنفاذ الحكم التأويلي

يقول أبو القاسم السهيلي: «قلت: لا أجد ما أحملكم عليه تولوا، فليس معنى الآية: كما تأولوا؛ لأن رفع الحرج عن القوم ليس مشروطا بالبكاء عند التولي، وإنما شرطه عدم الجدة، والآية نزلت في السبعة الذين سم ابن إسحاق ولو كان جواب "إذا أتوك"، في قوله: "تولوا وأعينهم تفيض لكان من لم تقض عيناه من الدمع هو الذي حرج وأثم".⁽²⁾.

ينفي أبو القاسم السهيلي التأويل الذي قدم للآية، لأن رفع الحرج عن القوم ليس سببه البكاء عند التولي، وإنما سببه عدم الجدة، فهم لا يجدون ما يتقوون به.

قد يكون في بعض المواضع والحالات جزء من الكلام، يتضمن الخصوص ويدل عليه، ويتضمن جزء منه العموم ويدل عليه أيضا، وذلك يكون على سبيل القطع، وليس الاحتمال فقط، ومن ذلك قوله تعالى: "ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت: لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون" [التوبة/93]. فما

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 409/3.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي: صص: 103-104.

هو التأويل النحوي هذا الشاهد القرآني؟ ولماذا احتمل الشاهد العموم والخصوص معا؟ وما هي المؤشرات اللغوية التي تحدد ذلك؟

للخروج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يجد الرسول عليه الصلاة والسلام ما يحملهم عليه فصاروا ييكون، فبات يعرف الأمر بقصة البكائين، والآية نزلت في السبعة الذي سمى ابن اسحاق، حيث قال: «قال ابن إسحاق: ثم إن رجالا من المسلمين أترا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم البكاؤون، وهم سبعة نفر من الأنصار وغيرهم من بني عمرو بن عوف: سالم بن عمير، وعلبة بن زيد، أخو بني حارثة، وأبو ليلى عبد الرحمن بن كعب، أو بني مازن بني النجار، وعمر وبن حمام بن الجموح أخو بني سلمة، وعبد الله بن المغفل المزني، وبعض الناس يقول: بل هو عبد الله الفزاري، فاستحملوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا أهل حاجة، فقال: "لا أجد ما أحملكم عليه" فتولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا ألا يجدوا ما ينفقون»⁽¹⁾.

لقد بين هذا النص من هؤلاء السبعة بتفصيل، وبين السياق الذي جاء فيه قوله تعالى: "لا أجد ما أحملكم عليه"، وهو سياق الجهاد في سبيل الله للخروج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك لمواجهة الروم، أما سالم بن عمير وعبد الله بن المغفل فرآهما يامين بن كعب يبيكان، فسألتهما: فأخبراه بأنهما لا يجدان ما يتقويان به ولا يجد الرسول صلى الله عليه وسلم ما يحملهم عليه، فزودهما شيئا من التمر، وحملهما، فلحقا بالنبي صلى الله عليه وسلم⁽²⁾.

يقول أبو القاسم السهيلي في تحديد الجانب النحوي في الشاهد أن جواب: «إذا أتوك»، إذا كان في قوله: "تولوا وأعينهم تفيض" لكان البكاء هو المانع من الحرج والإثم، وعدم البكاء هو سبب في الإثم والحرج وهذا غير صحيح»⁽³⁾، فكيف تحقق العموم والخصوص في نفس الآن؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 315/4.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 327/4.

³ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 307/4.

قال أبو القاسم السهيلي: «ومما رفع الله الحرج عنهم إلا أن الرسول لم يجد ما يحملهم عليه، وإذا عطفت قلت»: لا أجد على "أتوك"، كان الحرج غير مرفوع عنهم حتى يتولوا وأعينهم تفيض، فالجواب إذا في قوله: قلت: لا أجد"، وما بعد ذلك خبر وثناء على هؤلاء السبعة الذين كانوا سبب نزول الآية، ففضيلة البكاء مخصوصة بهم، ورفع الحرج بشرط عدم الجدة عام فيهم وفي غيرهم» (1).

إن الله رفع الحرج عن هؤلاء البكائين بسبب أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجد ما يحملهم عليه، وليس رفع الحرج بسبب بكائهم عند التولي، فهذا فرق واضح بين المعنيين، وبذلك فالبكاء مخصوص بهم، أما رفع الحرج فهو عام فيهم وفي غيرهم وكل من كان بمنزلتهم، بالإضافة إلى ذلك فالآية تتضمن ثناء ومدحا لهؤلاء السبعة وهي بذلك تخبر عنهم ولأنهم سبب نزول الآية؛

فكيف يتأسس تأويل الزمخشري لهذا الشاهد؟

يقول الزمخشري: «قلت لا أجد» حال من الكاف في "أتوك" وقد قبله مضمرة، كما قيل في قوله: {أو جاؤكم حصرت صدورهم} [النساء/90] أي: إذا ما أتوك قائلاً لا أجد "تولوا" ولقد حصر الله المعذورين في التخلف الذين ليس لهم في أبدانهم استطاعة، والذين عدموا آلة الخروج، والذين سألوا المعونة فلم يجدوها، وقيل: "المستحملون" أبو موسى الأشعري وأصحابه، وقيل: البكاؤون وهم ستة نفر من الأنصار "تفيض من الدمع" كقولك: تفيض دمعاً، وهو أبلغ من يفيض دمعها، لأن العين جعلت كأنها كلها دمع فائض، و"من" للبيان، كقولك، أفديك من رجل، ومحل الجار والمجرور النصب على التمييز "ألا يجدوا" لئلا يجدوا، ومحل نصب على أنه مفعول له، وناصبه المفعول له الذي هو حزناً» (2).

لقد جمع الزمخشري في تأويله بين النحو والدلالة في سياق واحد، حيث مزج بين مضمون الآية المتعلق بالمتخلفون الذين لا يستطيعون والذين اختلفت فيهم الأقوال: منهم من جعلهم أبو موسى الأشعري وأصحابه حيث هناك من قال بأن الآية نزلت في أبي

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 104.

² - الزمخشري، الكشاف، ص 522.

موسى وجماعته، وهناك من قال البكاؤون الذين حددتهم كتب التفسير، أما ما يخص النحو أن جملة: "قلت لا أجد" حال وأن من الدمع منصوبة على التمييز، بالإضافة إلى أن حزنا منصوبة، لأنها مفعول لأجله.

إذا كان الزمخشري قد مزج بين النحو والدلالة، فإن ابن عطية جمع بين أسباب النزول والدلالة والنحو، فما هي تجليات ذلك؟

يقول ابن عطية: «ولا على الذين إذا ما أتوك»، الآية، اختلف فيمن نزلت هذه الآية، ف قيل نزلت في عرباض بن سارية، وقيل نزلت في عبد الله بن مغفل، وقيل في عائذ بن عمرو، وقيل في أبي موسى الأشعري ورهطه، وقيل في بني مقرن وعلى هذا جمهور المفسرين، وقيل نزلت في سبعة نفر من بطون شتى، فهم البكاؤون: وهم سالم بن عمير من بني عمرو بن عوف، وجرمي بن عمرو من بني واقف، وأبو ليلي عبد الرحمن من بني مازن بن النجار، وسليمان بن صخر من بني المعلي، وأبو رعياء عبد الرحمن بن زيد من بني حارثة، وهو الذي تصدق بعرضه فقبل الله منه، وعمرو بن غنمة من بني سلمة، وعائذ بن عمرو المزني، وقيل عبد الله بن عمرو المزني، قال هذا كله محمد بن كعب القرظي، وقال مجاهد: البكاؤون: هم بنو مكر من مزينة»⁽¹⁾.

يضم هذا النص أسماء تخص من نزلت فيهم الآية، وهناك أقوال مختلفة بخصوصهم، وقد استعرضها ابن عطية ثم انتقل للوقوف عند مضمون الشاهد القرآني، حيث قال: «ومعنى قوله: "لتحملهم" أي على ظهر يركب ويحمل عليه الأثاث، وقال بعض الناس: إنما استعملوه النعال، ذكره النقاش عن الحسن بن صالح، وهذا بعيد شاذ، والعامل في "إذا" يحتمل أن يكون "قلت"، ويكون قوله "تولوا" مقطوعا.

ويحتمل أن يكون العامل "تولوا"، ويكون تقدير الكلام، فقلت، أو يكون قوله قلت لا أجد ما أحملكم عليه بمنزلة وجودك في هذه الحال، وفي الكلام اختصار وإيجاز ولا بد، يدل ظاهر الكلام على ما اختصر منه، وقال الجرجاني في النظم له إن قوله "قلت" في حكم المعطوف تقديره، وقلت، وحزنا نصب على المصدر، وقل أمقل بن هارون "لتحملهم" بنون الجماعة»⁽²⁾.

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 71/3.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 71/3.

لقد بنى ابن عطية تأويله للشاهد القرآني على مفهوم الاحتمال فيما يتعلق بالتأويل النحوي، فالاحتمال الأول يقوم على مفهوم العملية، فالعامل في "إذا" هو قلت، والاحتمال الثاني يقوم على مفهوم العملية أيضا لكن يكون العامل في "إذا" هو تولوا، ثم عرض ما قاله الجرجاني في الشاهد، حيث يقدم الجرجاني احتمالا آخر للشاهد يقوم على أساس العطف من خلال تقدير الواو، وينهي ابن عطية تأويله بقراءة أخرى للشاهد.

نستنتج أن التأويلية النحوية قد تخرج عن التأرجح بين طرفي العموم والخصوص إلى التفاضل والتقاطب والتجاذب؛ وذلك بأن تترجح الكفة لأحد الطرفين على حساب الآخر إذا وجدت المقتضيات والمساقات؛ وإذا كان الحجاج والإقناع يقتضي صيغ العموم؛ فكيف يتحدد ذلك؟

7-13-7 حجية الكلام تقتضي صيغ العموم

إذا أردنا إثبات حكم بشكل قطعي، وإذا أردنا أن نحاجج بشكل بليغ مقنع، فما علينا إلا أن نعتمد صيغ العموم إما بشكل مباشر صريح واضح أو بشكل غير مباشر ضمني يستنبط من سياق الكلام وقرائن الأحوال؛ لأن الكلام يكون أبلغ في الاحتجاج إذا كان يتضمن العموم،

وفي هذا السياق نورد نصا لأبي القاسم السهيلي يقول فيه: «ونظير هذه المسألة قوله تعالى: "كيف نكلم من كان في المهد صبيا" [مريم: 29] اضطربوا في إعرابها وتقديرها لما كانت "من" بمعنى "الذي"، وجاء بكان على لفظ الماضي، وفهمها الزجاج فأشار إلى أن "من" فيها طرف من معنى الشرط، ولذلك جاءت كان بلفظ الماضي بعده، فصار معنى الكلام من يكن صبيا، فكيف يكلم؟ لما أشارت إلى الصبي: أن كلموه، ولو قالوا: كيف نكلم من هو في المهد الآن، لكان الإنكار والتعجب مخصوصا به، فلما قالوا: كيف نكلم من كان، صار الكلام أبلغ في الاحتجاج للعموم الداخل فيه، إلى هذا الغرض أشار أبو إسحاق، وهو الذي أراد، وإن لم يكن هذا لفظه، فليس المقصود العبارات، وإنما المقصود تصحيح المعاني المتلقة من الألفاظ والإشارات»⁽¹⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 165/2-166.

قبل الوصول إلى التأويل النحوي الدلالي الذي يبني أساسا على تلك العلاقة المتينة بين علم النحو وعلم أصول الفقه في هذا المبحث من خلال استحضار وظيفة صيغة العموم في الكلام، أو الدور الذي تقوم به صيغ العموم، والتي تتعلق أساسا بتلك الوظيفة الحجاجية الإقناعية، حيث يسهل إقناع المخاطب بفحوى الخطاب بناء على العموم الداخل في الكلام.

يصرح أبو القاسم السهيلي أن هناك اضطرابا في إعراب الشاهد، إذ لم يتفق النحاة على إعراب واحد بخصوصها، ومرد ذلك إلى اختلاف التقدير الذي أدى إلى اختلاف التأويل خصوصا ما يتعلق بـ "من" في الآية، باعتبارها صيغة من صيغ العموم، واختلاف التأويل ناتج عن اختلاف الفهم، فكل من الزجاج وأبي إسحاق فهم الآية فهما مغايرا، وما استعراض أبي القاسم لقولهما إلا وسيلة لتبيين التأويل النحوي الدلالي المقصود الذي يتم انتزاعه من المعاني وليس من الألفاظ.

أما الزجاج فهو يربط بين معنى الشرط الذي تتضمن "من"، وبين لفظ الفعل الذي ورد بلفظ الماضي "كان"، ويكون التقدير بناء على ذلك: "من يكن صبيبا، فكيف يكلم؟"، حينما أشارت مريم العذراء عليها السلام إلى الصبي: أن كلموه.

وبما أن إنكار القوم وتعجبهم ليس مخصوصا بمن هو في المهد الآن، فإن ورود لفظ الماضي في الآية يخرج الكلام من الخصوص إلى العموم، ويصير آنذاك كلاما بليغا مقنعا للقوم، لذلك لابد من التمييز بين عبارة: "كيف نكلم من هو في المهد الآن" وبين قوله عز وجل: "كيف نكلم من كان في المهد صبيبا" فالفرق واضح بينهما من حيث المعنى؛ لأن التعبير الأول يفيد الخصوص الذي تفيد صيغة المضارع، بينما قوله عز وجل يفيد العموم الذي تفيد صيغة الماضي، وهذه آلية حجاجية تم اعتمادها في الكلام بغية الإقناع فهذا مضمون ما أشار إليه أبو إسحاق وهو ما يرتضيه في تأويل الشاهد.

نلمح من خلال ما سبق أن أبا القاسم السهيلي يؤيد قول أبي إسحاق بل يتبناه، فهو يرى أن تأويله مناسب لمعنى الآية، لأن المقصود من الكلام هو المعاني وليس العبارات.

فكيف يتحدد التأويل الذي قدمه أبو حيان؟

لقد وظف أبو حيان الشاهد في تذكرته للنحاة، إذ يقول: «أن يكون "كان" توكيدا وتسديدا للكلام، كقولك: جاءني كان زيد، ورأيت كان زيدا، ومررت كان بزید، قال عز وجل: "كيف نكلم من كان في المهد صبيا"، أي: في حال صباه، فـ"كان" هنا توكيد، ولولا ذلك لم يكن عيسى صلوات الله عليه، بائنا من جميع الخلق؛ لأن هذا مما لا ينفك منه أحد أنه قد كان هكذا، ثم انتقل عنه، وإنما المعنى، والله أعلم، كيف نكلمه وهو الساعة هكذا»⁽¹⁾.

انطلق أبو حيان من الأمثلة التوضيحية، ليمر إلى الشاهد، حيث جعل "كان" تتضمن وظيفة دلالية ليس إلا، وهي التأكيد، أي تأكيد حال الصبا التي كان عليها عيسى عليه السلام، فحديثه في المهد صبيا هو ما جعله مميزا عن باقي الخلق، والملاحظ أن أبا حيان اكتفى بالوظيفة الدلالية "كان" دون أن يتجاوزها إلى شيء آخر.

فكيف أول "كان" الواردة في الشاهد، كل من الزمخشري وابن عطية؟

يقول الزمخشري: «"كان" لإيقاع مضمون الجملة في زمان ماض مبهم يصلح لقريبه وبعيده، وهو ههنا لقريبه خاصة، والدال عليه مبنى الكلام، وأنه مسوق للتعجب، ووجه آخر: أن يكون "نكلم" حكاية حال ماضية، أي: كيف عهد قبل عيسى: أن يكلم الناس صبيا في المهد فيما سلف من الزمان حتى نكلم هذا»⁽²⁾.

قدم الزمخشري وجهين مختلفين للـ"كان" في هذا الشاهد القرآني، الوجه الأول يتعلق بدلالة التعجب وببناء الآية، فهي كان الناقصة الدالة على الزمان الماضي المبهم، والوجه الثاني يتعلق بمضمون الشاهد، أنه لم يسبق أن يكلم الناس صبيا في المهد، لذلك كيف نكلم من كان في المهد صبيا، فما هو قول ابن عطية في "كان" هذه؟

يقول ابن عطية: «ويروى أنها لما أشارت إلى الطفل، قالوا استخفافها بنا أشد علينا من زناها، ثم قالوا لها على جهة التقرير "كيف نكلم من كان في المهد صبيا" وإنما هي في معنى "هو"، ويحتمل أن تكون الناقصة، والأظهر أنها التامة، وقد قال أبو عبيدة "كان" هنا لغو، وقال الزجاج والفراء "مَنْ" شرطية في قوله "من كان" ونظير كان هذه قول رؤبة:

¹ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 729.

² - الزمخشري، الكشف، 772.

أبعد أن لاح بك العتير والرأس قد كان له شكير
و"صببا" إما خبر "كان" على تجوز وتخيل في كونها ناقصة، وإما حال يعمل فيه
الاستقرار المقدر في الكلام»⁽¹⁾.

يتضح أن "كان" تحتل تأويلات عديدة، حسب ابن عطية،

- الأول: كان بمعنى هو، أي عيسى عليه السلام.
- الثاني: كان: الناقصة أي تدل على الزمان فقط.
- الثالث: كان: التامة، أي تدل على الزمن والحدث أيضا.
- الرابع: كان: لغو أي زيادة.
- الخامس: كان: "مَنْ كان" شرطية

ونستنتج أيضا من خلال ما سبق تحليله وتأويله فيما يتعلق بصيغ العموم والخصوص بصفة خاصة، وفيما يتعلق بعلاقة علم النحو بعلم أصول الفقه بصفة عامة، أن الرجوع إلى صيغ العموم والخصوص ما هو إلا آلية تأويلية اعتمدها أبو القاسم السهيلي للكشف عن المحاور النحوية الدلالية لبعض الشواهد القرآنية؛ لأن الآليات التأويلية هي مختلفة ومتعددة، فبحسب طبيعة الشاهد القرآني، وبحسب ما يحتويه من معان يتم الاستعانة بكل ما أوتي من علوم ومعارف لأجل تحقيق تأويل نحوي دلالي مناسب وصحيح ومقبول، فأحيانا وجدناه يستعين بأسباب النزول، وأحيانا أخرى وجدناه يستعين ببعض أفكار وقضايا علم الكلام، وأحيانا ثالثة يستعين بمبادئ الفلسفة والمنطق، وفي هذا الفصل وجدناه يستعين بقضايا وقواعد علم أصول الفقه.

وبناء على ما تقدم ذكره، يمكن القول بأن التعالق متين بين علم النحو وغيره من العلوم الأخرى المجاورة له، التي تخدمه وتبينه وتكشف عن عمقه، فعلم النحو العربي ليس علما معياريا محضا مستقلا بذاته فيه "قل" و "لا تقل"، وإنما هو علم يفتح المجال خصبا وممتعا للتأويل والتقدير والتخريج وقبول الوجوه المتعددة للمعنى شريطة التفسير والتعليل والإقناع، وعليه فالنفاعل متبادل بين العلمين، وهذا ما يزيد من غنى النحو العربي وانفتاحه على القراءات المتعددة التي تتعدد، بتعدد المختصين، والباحثين، وتتعدد

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 14/4.

بتعدد المشارب والاتجاهات، والمنطلقات، وتعدد بتعدد الأفهام والتأويلات، لذلك لا غرو أن يكون موضوع البحث هو التأويلية النحوية الأندلسية من خلال نموذج أبي القاسم السهيلي، فهذا ليس غريبا عن النحو العربي عموما، ومما يدعم هذا الطرح ولا يدع معه مجالا للشك أو الارتياب هو الاشتغال على شواهد القرآن الكريم التي تناولها النحاة بالدراسة والتحليل والتأويل، فوجدنا- الحمد لله- ما نبحت عنه، وما نصبو إليه.

إن تلك التأويلية النحوية تؤثثها ثنائيات دلالية تؤطرها من الداخل والخارج ؛ لذا لا يتم محاصرتها إلا بتلك الثنائيات التي تمتد لتشمل الأوجه الدلالية التي تحتملها، والتي تختلف من سياق إلى آخر، ومن مساق إلى آخر كما هو الأمر بالنسبة لثنائية النكرة والمعرفة؛

7-14 ثنائية النكرة والمعرفة

7-14-1 المسوغات التأويلية للابتداء بالنكرة

يتعلق الأمر بقوله تعالى: "طاعة وقول معروف" [سورة محمد21] حيث إن الابتداء بالنكرة له شروط محددة ومسوغات تأويلية معينة منها إرادة التفضيل، حيث يقول السهيلي:

«وفي العربية أبواب رفعت فيها النكرة بالابتداء سوى ما ذكرناه، ولكن لمعان مازجت الكلام، وقرائن أحوال حسنت النظام، من ذلك التفضيل نحو قول عمر رضي الله عنه: "ثمرة خير من جرادة، ونحو ما قدر سيبويه من قوله تعالى: "طاعة وقول معروف" [سورة محمد/ 21] أي: طاعة أمثل، ولم يقل: "مثيلة" ولا "حسنة"؛ لأن النكرة لا يخبر عنها كما تقدم إلا على الشروط المذكورة أو تريد التفضيل، فنقول: "ثمرة أفضل من كذا"، أو "طاعة أفضل"؛ لأنك حين قلت: أفعل من كذا، علم أنك تريد أن تقول "أفضل ثمرة" وأوثر طاعة"، ونحو هذا المعنى، فخرجت النكرة عن أن تكون مبتدأ محضا ومخبرا عنه حقيقة.»⁽¹⁾

¹- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 315-316.

لقد مارس السهيلي التأويل النحوي بشكل واضح في هذا وفي غيره من النصوص أيضاً، خصوصاً حينما تحدث عن المعاني الجديدة التي يفيدها الابتداء بالنكرة، هذه المعاني الجديدة التي تستنبط من قرائن الأحوال كما ذكر ذلك، ومن تلك القرائن الحالية إرادة التفضيل في ما قدره سيبويه في قوله تعالى: "طاعة وقول معروف حيث أول ذلك بقوله: "طاعة أمثل على صيغة التفضيل وبهذه الصيغة الجديدة يجد السهيلي مخرجاً تأويلياً لهذه المسألة إذ يقول أنه بمعنى التفضيل هذا خرجت النكرة عن الابتداء المحض لذلك فهي ليست مخبراً عنه على وجه الحقيقة؛ لأن النكرة لا يخبر عنها كما هو معلوم في صناعة النحو والإعراب؛ فكيف تتحدد العلاقة بين المعرفة والنكرة فيم يخص البدل؟ ولماذا يتم بدل المعرفة بالنكرة؟

فما هو تأويل أبي حيان النحوي للشاهد القرآني؟ يقول أبو حيان: «من زعم أن المبتدأ محذوف قدره: أمرنا طاعة، وإلى هذا ذهب أكثر أصحاب سيبويه، وذهب الأخفش إلى أن المحذوف الخبر، والتقدير: طاعة وقول معروف أمثل من غيرهما»⁽¹⁾.

التأويل يقوم على الحذف والتقدير، فالاحتمال الأول: حذف المبتدأ، والاحتمال الثاني حذف الخبر، والتقدير يختلف باختلاف الحذف.

فهل استحضر الزمخشري تأويل النحويين في تأويله للشاهد؟

يقول الزمخشري: «طاعة وقول معروف» كلام مستأنف، أي: طاعة وقول معروف خير لهم، وقيل: هي حكاية قولهم، أي قالوا: "طاعة وقول"، وقول معروف بمعنى أمرنا طاعة وقول معروف، وتشهد له قراءة أبي: "يقولون طاعة وقول معروف"⁽²⁾. يدعم الزمخشري تأويله النحوي للشاهد القرآني بقراءة أبي، فهو يستند إليها لإعطاء شرعية لتأويله من خلال: تقدير حكاية القول في الشاهد القرآني، فماذا أضاف ابن عطية في تأويله للشاهد القرآني نفسه؟

¹ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 601.

² - الزمخشري، الكشف، 1280.

الجدير بالذكر أن ابن عطية الأندلسي كان أكثر تفصيلاً في تأويله الشاهد، حيث استحضر العديد من التأويلات المحتملة التي أقرها النحاة ويدعمها القراء، إذ يقول ابن عطية: «وقالت فرقة من المفسرين: "أولى لهم" ابتداء وخبر، معناه: الزجر والتوعد، ثم اختلفت هذه الفرقة في معنى قوله: "طاعة وقول معروف"، فقال بعضها، التقدير: "طاعة وقول معروف" أمثل، وهذا هو تأويل مجاهد ومذهب الخليل وسيبويه، وحسن الابتداء بالنكرة لأنها مخصصة، ففيها بعض التعريف وقال بعضها التقدير: الأمر "طاعة وقول معروف"، أي الأمر المرضي لله تعالى وقال بعضها التقدير: قولهم لك يا محمد على جهة الهزاء والخديعة "طاعة وقول معروف" فإذا عزم الأمر كرهوه، ونحو هذا من التقدير قاله قتادة، وقال أيضاً ما معناه: إن تمام الكلام الذي معناه الزجر والتوعد بـ"أولى"، وقوله "لهم" ابتداء كلام، فـ"طاعة" على هذا القول، ابتداء، وخبره: "لهم" والمعنى أن ذلك منهم على جهة الخديعة، فإذا عزم الأمر ناقضوا وتعاصوا»⁽¹⁾.

لقد اختلفوا في تحديد المعنى الناتج عن اختلاف الإعراب، وقد جمع ابن عطية كل من النحويين والقراء في فريق واحد، مثل قوله وهذا تأويل مجاهد ومذهب الخليل وسيبويه، وهذا يدل الاستفادة المتبادلة بين النحو والقراءات القرآنية، بل توجيه النحو للقراءات القرآنية، والأقوال مختلفة باختلاف التقدير الذي سببه الابتداء بالنكرة، وقد حسن ابن عطية تأويل مجاهد والخليل وسيبويه، لذلك بدأ به، وحسن الابتداء بالنكرة أنها مخصصة عن طريق الوصف، فهي نكرة موصوفة لذلك أفادت التخصيص، فإنه يقصد ببعض التعريف النكرة المخصصة عن طريق الوصف، وفريق كان تقديره للقول مثلاً قال قتادة، وفريق كان تقديره للأمر، وهكذا فإن الشاهد انفتح على تقديرات متباينة فأنج تأويلات متباينة، والسبب في ذلك كله، الابتداء بالنكرة في قوله تعالى.

7-14-2تحصيل الفائدة آلية تأويلية حاسمة في بدل المعرفة بالنكرة

يتعلق الأمر في هذه المسألة بقوله عز وجل: "لنسفعا بالناصية، ناصية كاذبة" [العلق/ 15-16] حيث يبدأ السهيلي عملياته التأويلية بطرح زمرة من الأسئلة التي تدور كلها حول مدار الفائدة والتبيين سواء تعلق الأمر بإبدال المعرفة بالنكرة، أو بدل النكرة

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 117/5-118.

بالمعرفة، حيث يقول: «فإن قيل: ما فائدة البدل من المعرفة وتبيينها بالنكرة، فإن كانت الفائدة في النكرة المنعوتة [ناصية كاذبة] فلم ذكرت المعرفة [بالناصية]؟ وإن كانت الفائدة في المعرفة فما بال ذكر النكرة والتبيين بها؟»⁽¹⁾

للإجابة عن هذه التساؤلات يستدعي السهيلي آلية تأويلية خارجية؛ أي تتجاوز حدود اللغة والنحو والدلالة [تحصيل الفائدة والتبيين والتعيين]، هي الاستعانة بأسباب النزول في تأويل قوله عز وجل: "لنفسها بالناصية، ناصية كاذبة إذ يقول: «الجواب أن تقول: الآية نزلت في رجل بعينه، وهو أبو جهل، ثم تعلق حكمها بكل من اتصف بصفته، فلو اقتصر على الاسم المعرفة؛ لاختص الحكم به دون غيره، ولو اقتصر على الاسم النكرة لخرج عن هذا الوعيد الشديد من نزلت الآية بسببه»⁽²⁾.

انظر كيف استدعى السهيلي أسباب النزول؛ أي سبب نزول الآية وربط بينها وبين دلالة النكرة والمعرفة، فقد بين الحكمة من بدل المعرفة وتبيينها بالنكرة، فالابتداء بالمعرفة يرتبط بالرجل الذي نزلت فيه الآية وهو أبو جهل، فلو تم الاعتماد على المعرفة فقط [بالناصية] لكان هذا الحكم يخص أبا جهل وحده دون غيره،

لذلك وردت النكرة المنعوتة التي حصلت الفائدة بها وحقت التبيين والتعيين وهي [ناصية كاذبة]؛ لكي يتعلق الحكم بكل من اتصف بصفة أبي جهل، لذلك لا يمكن الاقتصار على المعرفة دون النكرة؛ ولا العكس أيضا في هذا السياق، فالنكرة المنعوتة حققت الفائدة والبيان لما قبلها لذلك أبدلت المعرفة بالنكرة وكان سبب نزول الآية مخرجا تأويليا مناسباً لهذا السياق.

نستنتج أن التأويلية النحوية تتأرجح بين طرفي الثنائيات التأويلية؛ لكنها قد تعمل على الجمع بين طرفيها معا مع تغيير المواقع كما هو الأمر في التسوية بين أي والذي؛

7-14-3 التسوية بين "أي" و"الذي" مرده إلى تأويل المعرفة والنكرة

إن "أي" لا تكون بمعنى "الذي" إلا بشرط وهو أن يضاف إلى معرفة وليس إلى نكرة وفي هذا السياق يقول السهيلي: «ووجه آخر أقوى من هذا، وهو أن "أيا" لا يكون

¹- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 232.

²- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 232.

بمعنى الذي حتى يضاف إلى معرفة، فتقول: لقيت أيهم في الدار، إذا من المحال أن يكون بمعنى الذي هو نكرة، "والذي لا ينكر، وهذا أصل يبنى عليه في أي".⁽¹⁾

لكي تكون "أي" بمعنى "الذي" لابد من أن تضاف الذي إلى معرفة؛ لأن الذي لا ينكر، وهذا شرط أساسي في "أي" وأصل مهم تبنى عليه؛

ترتد تلك الثنائيات التأويلية النحوية الدلالية في الأصل لثنائية دلالية كلية تتمثل في ثنائية الجوهر والعرض؛ التي تجذب عندها كل الثنائيات؛ فما علاقة الجوهر والعرض بالتأويلية النحوية عند السهيلي؟ وماهي الشواهد القرآنية التي تتضمن تلك الثنائية؟

7-15 ثنائية الجوهر والعرض ثنائية تأويلية نحوية

تعتبر ثنائية الجوهر والعرض من بين الثنائيات الجوهرية في علم الكلام، فجميع المتكلمين من معتزلة وأشاعرة تناولوا هذه القضية بالتحديد والشرح والتبيين والمناقشة، كما وضعوا أسسا محددة مؤطرة لهذه الثنائية، منها على سبيل المثال "أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض" وأن العالم كله عبارة عن "جواهر وأعراض" وأن الأعراض لا تكون في زمانين "وأن الجوهر إذ يتصف بعرض ينمحي تلقائيا" كما تناولوا قضية الجوهر الفرد ذلك الجزء الذي لا يتجزأ الذي لا طول له ولا حجم.

ويبقى السؤال العام الذي يفرض نفسه بقوة: ما علاقة علم الكلام بعلم النحو العربي؟ هذا السؤال العام يمكن تفريعه إلى مجموعة من الأسئلة الخاصة الفرعية وهي: ما علاقة ثنائية الجوهر والعرض بقضايا النحو العربي ومسائله؟ ولماذا تم استدعاء هذه الثنائية في مجالات تخص التقعيد والتأصيل لصناعة النحو الإعرابي؟ وكيف وظف السهيلي هذه الثنائية في تأويليته النحوية؟

قبل الشروع في القضايا النحوية التي تناولها السهيلي والتي اعتمد في تحليلها وتأويلها على ثنائية الجوهر والعرض، خصوصا فيما يتعلق بتأويل عينة من الشواهد

¹ - أبو القاسم السهيلي نتائج الفكر في النحو، ص: 156.

القراءة التي ربط فيها بين صناعة النحو والإعراب وثنائية الجوهر والعرض، فأوجد تأويلا منسجما مقنعا، والأمثلة الواردة ستؤكد هذا. لابد أولا من تحديد مفهومي الجوهر والعرض؟

إن الجوهر في دلالاته الاصطلاحية حسب صاحب التعريفات هو: «الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو منحصر في خمسة: هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل، لأنه إما أن يكون مجردا أو غير مجرد،: ...»⁽¹⁾.

فالجوهر ماهية ، والماهية هي حقيقة الشيء وجوهره وذاته وهويته وقد كان أبو البقاء الكفوي أكثر تفصيلا لهذين المفهومين ، حيث يقول: «الجوهر: هو الذات والماهية والحقيقة كلها ألفاظ مترادفة، والمشهور فيم بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذات والحقيقة، وبين المتكلمين هو بمعنى المتحيز بالذات، ومعنى القيام بنفسه أن يصح وجوده من غير محل يقوم به، لا ما يستغني وجوده عن غيره، كما قاله الأشعري حتى قال: لا قائم بالنفس إلا الله، فأنكر قيام الجواهر بنفسها ، وكون الجواهر أصلا للمركبات حدا له أو علة أقوى من كون القيام بالذات حدا له أو علة أقوى من كون القيام بالذات حدا له أو علة، لما ان في لفظ الجوهر ما ينبئ عن كونه أصلا، وليس فيه ما ينبئ عن القيام بالذات»⁽²⁾.

يتضح من خلال التحديد الاصطلاحي أن المجال المعرفي التداولي الأصلي لمفهومي الجوهر والعرض هو الفلسفة، لذلك بدأ باستدعاء الفلسفة ، ويتضح بصفة خاصة أن المتكلمين أكثر خوضا في هذه الثنائية، فالجوهر لا يحتاج إلى غيره في الوجود بخلاف العرض الذي يفتقر إلى غيره في الوجود، والأشعري ينكر قيام الجوهر بذاته لأن ذلك خاصا بالله سبحانه وتعالى، فكل جسم يقبل الأعراض فهو جوهر، والجوهر يبقى حتى وإن انفصل عنه العرض بخلاف العرض الذي يفنى بمجرد انفصاله عن العرض.

¹ - السيد الشربف الجرجاني ،التعريفات، باب الجيم، فصل الواو، ص: 85.

² -أبو البقاء الكفوي ، الكليات، ص 288.

ويضيف أبو البقاء محددا المفهوم اللغوي حيث يقول: « والجوهر عبارة عن الأصل في اللغة، أي أصل المركبات لا عن القائم بالذات»⁽¹⁾.

فجوهر الشيء أصله، ثم ينتقل الكفوي لتحديد الجواهر في عرف النحويين، إذ يقول: «والمراد بالجواهر في عرف النحويين الأجسام المتشخصة»⁽²⁾.

لقد اقتصر الكفوي على ما تعارف عليه النحاة في مفهوم الجوهر أما التشخص فيقصد به أن يكون الجوهر متشخصا؛ أي متحيزا في مكان له طول وعرض وعمق.

أما العرض كما حدده صاحب التعريفات، فهو: « العرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع لأي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به [...] والعرض ما يعرض في الجوهر مثل الألوان والطعوم والذوق واللمس وغيره مم يستحيل بقاءه بعد وجوده»⁽³⁾.

فكيف استثمر السهيلي ثنائية الجوهر والعرض في تأويلته النحوية؟

7-15-1 ثنائية الجوهر والعرض وبدل الاشتمال

يتعجب السهيلي من تأويل أبي علي الفارسي لقوله عز وجل: "النار ذات الوقود" حيث قال بأنه بدل من الأخذ و بدل الاشتمال، لقد رفض السهيلي هذا التأويل النحوي بناء على اعتبارين أساسيين:

أحدهما: مستنبط من أصول ومبادئ علم الكلام، لأنه قال بأن النار جوهر وليست بعرض.

وثانيهما: مستنبط من أصول ومبادئ علم النحو، لأن النار ليست مضافة إلى الأخدود.

¹-أبو البقاء الكفوي، الكليات ، ص 288.

²-أبو البقاء الكفوي ، الكليات ، ص: 289.

³-الجرجاني، التعريفات، ص149.

وعليه فتأويل قوله تعالى ليس من باب بدل الاشتمال لأنه لم تتوفر فيه شروط بدل الاشتمال.

لقد رفض السهيلي تأويل أبي علي الفارسي وهدم تأويله من داخل البناء النحوي ومن خارجه أيضا، ليؤسس تأويلا نحويا دلاليا جديدا يليق بصناعة النحو وينسجم مع المعنى الصحيح، إذ يقول: «وذهل أبو علي عن هذا، وترك ما هو أصح في المعنى وأليق بصناعة النحو، وهو حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كأنه قال: «قتل أصحاب الأخدود، أخدود النار ذات الوقود، فيكون من بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة»⁽¹⁾

إن التأويل النحوي الدلالي الذي يقدمه السهيلي هو بمثابة تأويل بديل لما قدمه أبو علي الفارسي؛ فجعل التأويل النحوي للآية هو من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ وعليه فقوله تعالى ليس من بدل الاشتمال وإنما من بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة؛ لأن من شروط بدل الاشتمال ألا يكون الاسم الثاني جوهرًا؛ لأن قاعدة الجوهر والعرض تتأسس على مبادئ محددة من بين ما يفيد في هذا السياق هو ألا يبدل جوهر من عرض، وهذا ما يظهر بشكل جلي في قول السهيلي، إذ يقول: «لا يصح في بدل الاشتمال أن يكون الاسم الثاني جوهرًا، لأنه لا يبدل جوهر من عرض، ولا بد من إضافته إلى ضمير الاسم لأنه بيان لما هو مضاف إلى ذلك الاسم».

المسألة تتعلق بقوله عز وجل: "النار ذات الوقود" [البروج/5] فقد احتملت هذه الآية تأويلات نحوية ودلالية متعددة، رفض السهيلي البعض منها، وأقر البعض الآخر بتعديل يقوم على ثنائية الجوهر والعرض، فكيف يتحدد بدل الاشتمال؟ وما هو التأويل الذي يقدمه السهيلي للشاهد القرآني انطلاقًا من اعتماده على ثنائية الجوهر والعرض؟

لقد تجاوز السهيلي النظرية النحوية الخالصة ولم يبق في حدودها؛ لذلك لم يقبل بإعراب بدل الاشتمال في قوله تعالى وكان مرد ذلك إلى أن النار جوهر وليست بعرض فكيف يتحدد ذلك بشكل مفصل؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 240.

من المعلوم أن البدل هو أحد التوابع المعروفة في النظرية النحوية يجتمع مع المبدل منه، والبدل ينقسم إلى أقسام يبقّى أهمها:

-بدل الكل من الكل وهما لعين واحدة إذا اتحدا في المفهوم.

-بدل البعض من الكل.

-بدل الاشتمال إن صح الاستغناء بالأول عن الثاني.

-بدل الغلط،

ومن المعلوم أن الوظيفة الدلالية للبدل هي البيان وأن التأويل غايته البيان أيضا ؛ لذلك لا يبدو غريبا تناول قضية البدل النحوية كقضية تأويلية وفي هذا السياق يقول السهيلي: «والعجب كل العجب من إمام صنعة النحو في زمانه، وفارس هذا الشأن ومالك عنانه، يقول في كتاب الإيضاح في قوله سبحانه: "النار ذات الوقود" [البروج/5]: إنها بدل من "الأخدود" بدل الاشتمال، والنار جوهر وليست بعرض، ثم ليست مضافة إلى ضمير الأخدود، وليس فيها شرط من شروط بدل الاشتمال»⁽¹⁾ .

وبما أن السهيلي يرفض تأويل أبي علي الفارسي، فإنه أعاد نفس المعنى في الأمالي وهذا تأكيد على تشبته برأيه، وعلى صحة تأويله، حيث يقول: «يقول سبحانه: "أصحاب الأخدود" [البروج 4 و 5] أي الأخدود أخدود النار، وليس هو من بدل الاشتمال كما زعم الفارسي، ولم يجعله من بدل الاشتمال»⁽²⁾ .

وقد ذكر السهيلي بعض المبادئ العامة المؤطرة لثنائية الجوهر والعرض حيث قال: «الأعراض لا يوصف بها إلا محلها الذي تقوم به، ولا يجوز فيه الانتقال لأن الانتقال من صفة الأجسام، لا من صفة الأعراض»⁽³⁾ .

1-أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 240.

2-أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 127.

3-أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 323/1.

فقد حدد الخصائص المميزة للأعراض بناء على أسلوب النفي، فقد نفى عنها الانتقال ولا بد للعرض من محل يقوم فيه؛ وهو بذلك ميز بينها وبين الجواهر وصفات الأجسام ولا زال من حين لآخر يثبت بعض الفروق الجوهرية بين الجوهر والعرض، حيث يقول: «وليس في الأعراض إلا ما يجب له الفناء، ولا في الجوهر إلا ما يجوز عليه الفناء والبطول، وإن بقي ولم يبطل فجاز أن يبطل وأما الحق - سبحانه - فليس من الجواهر والأعراض، فاستحال عليه ما يجب لهما، أو يجوز عليهما»⁽¹⁾.

فماذا يقول شيخ السهيلي في الشاهد؟

يقول ابن الطراوة النحوي: «قال في البذل في قوله عز وجل "قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ، النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ"؛ لأن الأخدود مشتمل على النار، وهو قول بارد جدا، جعل اشتماله عليه قطعاً على إبداله منه دون ضمير يعود إليه منه، وإنما هو بدل منه، بدل الشيء الذي هو هو؛ لأن الأخدود إذا تركت فيها النار تسمى نارا كالحطب والفحم وغيره، مما يتلبس به النار؛ لأنها لا توجد إلا به ولا تتخير عنه»⁽²⁾.

إن جميع النحاة اتفقوا على التأويل النحوي للشاهد والمتمثل في البذل، لكنهم اختلفوا في نوع هذا البذل، وكما أن السهيلي رد قول أبي علي الفارسي، بناء على المعطيات التأويلية التي سبق تحليلها، فإن شيخه ابن الطراوة هو الآخر يرد تأويل أبي الفارسي، ويعتبر قوله في المسألة بارد جدا بالرغم من الحديث عن النار؛ لأنه في نظره بعيد عن الصواب النحوي؛ لأنه من شروط بدل الاشتمال أن يعود ضمير على المبدل منه، وهذا غير متوفر في الشاهد، لذلك فالمقترح هو أن يكون بدل الشيء وهو لعين واحدة، أي هو هو، وغايته البيان والتوضيح، لأن الأخدود هو أخدود النار.

فهل يتوافق ابن عصفور مع تأويل أبي علي فارسي، ولا يرده عليه؟

يقول ابن عصفور: «فالنار بدل الأخدود؛ لأنه يجوز أن تقول: قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ وَأَنْتَ تَعْنِي النَّارَ؛ ولأنه قد علم إنما كان ذلك من أجل النار التي اتخذوها في

¹- أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، 1/175.

²- ابن الطراوة النحوي، رسالة الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في كتاب الإيضاح، 95.

الأخدود لإحراق المؤمنين والمؤمنات، لا الأخدود نفسه، ولم يقل ناره، فهو لم يأت بالضمير»⁽¹⁾.

اكتفى ابن عصفور بقوله بأن النار بدل للأخدود، وأول ذلك بأن المعنى المقصود، هو النار التي وضعت لإحراق المؤمنين، وليس الأخدود في حد ذاته، ولم يبين سبب عدم حضور الضمير، فابن عصفور لم يعترض على ما قاله أبي علي الفارسي؟

بما أن هذه النماذج النحوية بينت التأويل النحوي والدلالي للشاهد القرآني، فإن الزمخشري توقف طويلاً عند قصة أصحاب الأخدود⁽²⁾، وخصص لها حديثاً مطولاً، ثم بدأ بتحديد الدلالة اللغوية ثم التأويل النحوي، إذ يقول: «وقتل: دعاء عليهم، [...] وقرئ قتل بالتشديد، والأخدود: الخد في الأرض وهو الشق، [...]، النار بدل اشتغال من الأخدود "ذات الوقود" وصف لها، بأنها نار عظيمة لها ما يرتفع به لهبها من الحطب الكثير وأبدان الناس، وقرئ: "الوقود" بالضم»⁽³⁾.

يوافق الزمخشري قول أبي علي الفارسي، في كون النار بدل اشتغال، دون أن يعلل ذلك أو يأوله، ثم انتقل إلى القراءات المختلفة للشاهد دون نسبتها ولا تحليلها. فماذا أضاف ابن عطية في محرره الوجيز؟

يقول ابن عطية الأندلسي: «وقيل عن ابن عباس معناه: لعن، وهذا تفسير بالمعنى، وقيل هو إخبار بأن النار قتلتهم، قاله الربيع بن أنس، وسيأتي بيانه واختلف الناس في "أصحاب الأخدود"، قيل: هو قوم كانوا على دين كان لهم ملك، فزنى بأخته، ثم حملة بعض نسائه على أن يسن في الناس نكاح البنات والأخوات، فحمل الناس على ذلك فأطاعه كثير، وعصته فرقة فخذ لهم أخايد، وهي حفائر طويلة كالخنادق، وأضرمت لهم نارا وطرحهم فيها، ثم استمرت المجوسية في مطيعيه وقال علي بن أبي طالب: "الأخدود"، ملك حمير كان بمزارع من اليمن، اقتتل هو والكفار مع المؤمنين، ثم غلب في آخر الأمر فحرقهم على دينهم إذا أبو دينه، وفيهم كانت المرأة ذات الطفل التي تلكأت، فقال لها الطفل: امضي في النار فإنك على الحق، وحكى النقاش عن علي رضي الله عنه،

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 282/1-285.

² - انظر الزمخشري الكشاف، 1485-1486.

³ - الزمخشري، الكشاف، 1486.

أن نبي "أصحاب الأخدود" كان حبشياً، وأن الحبشة بقية أصحاب الأخدود، وقيل "أصحاب الأخدود" ذو نواس في قصة عبد الله بن التامر التي وقعت في السير، وقيل "أصحاب الأخدود" في بني إسرائيل»⁽¹⁾.

يقدم النص صورة عن قصة أصحاب الأخدود، فقد تناولها ابن عطية بطريقة فيها الاختصار غير المخل، ولا داعي لإعادة ما ورد فيها. ثم تحول ابن عطية للتأويل النحوي الممزوج بالدلالة والقراءات القرآنية حيث يقول: «وقوله تعالى: النار بدل من الأخدود، وهو بدل اشتمال، وهي قراءة الجمهور "النار" بخفض الراء، وقرأ قوم "النار ذات" بالرفع على معنى: قتلهم النار، والوقود بالضم مصدر من وقدت النار إذا اضطرمت، والوقود: بفتح الواو، ما توقد به، وقرأ الجمهور: بفتح الواو، وقرأ الحسن وأبو رجاء وأبو حيوة: بضمها، وكان من قصة هؤلاء أن الكفار قعدوا وضم المؤمنون، وعرض عليهم الكفر، فمن أبى رمي في أخدود النار فاحترق، فروي أنه أحرق عشرين ألفاً، وقال الربيع بن أنس وأصحابه وابن إسحاق وأبو العالية: بعث الله تعالى على المؤمنين ريحا فقبضت أرواحهم أو نحو هذا وخرجت النار فأحرقت الكافرين الذين كانوا على جانبي الأخدود وعلى هذا يجيء "قتل" خبر الادعاء»⁽²⁾.

الملاحظ أنه لا أحد اعترض على أبي علي الفارسي في تأويله للشاهد، بأن النار بدل اشتمال إلا السهيلي وقبله شيخه ابن الطراوة، فلا النحاة ولا المفسرون، فجميعهم رددوا تأويله، ويشير ابن عطية إلى تعدد القراءات، وبدأ بقراءة الجمهور، ثم سمي أصحاب القراءات الأخرى. فماذا يقال في قوله تعالى: «والله خلقكم وما تعلمون»؟

7-15-2 أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام

إن أفعال العباد تقع على الأحداث ولا تقع على الجواهر، وهذا إجماع من قبل جميع المتكلمين سواء المعتزلة أو الأشاعرة، إذ يقول السهيلي في هذا الصدد: «لإجماع العقلاء من الأنعام في الجاهلية والإسلام، على أن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 461/5-462.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 462/5.

والأجسام، لا تقول: عملت جبلا، ولا: صنعت جملا ولا حديدا، ولا حجرا، ولا ترابا، ولا شجرا،»⁽¹⁾.

يبين هذا النص أن خلق الجواهر والأجسام هي من خلق الله، ولا يصح للإنسان أن يقول صنعت ترابا أو حجرا...؛ لأن التراب والحجر جوهر؛ وإنما الفعل الذي يكون عليه الإنسان هو الذي يقع على الحدث فقط، ولا يتعدى ذلك إلى خلق الجوهر. ويتضح ذلك بشكل جلي عند تأويل قوله تعالى "والله خلقكم وما تعملون"

إن هذه الآية أثارت مسألة نحوية دلالية تضاربت حولها أقوال المتكلمين من معتزلة وسنيين، إذ يقول السهيلي: «فعلى هذا لا يصح في تأويل قوله سبحانه: "والله خلقكم وما تعملون" [الصافات 96] إلا قول أهل السنة: إن المعنى: والله خلقكم وأعمالكم، ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول، لأنهم زعموا أن "ما" واقعة على الأصنام والحجارة التي كانوا ينحتونها، وقالوا تقدير الكلام: خلقكم والأصنام التي تعملون، إنكارا منهم بأن تكون أعمالنا مخلوقة لله سبحانه، واحتجوا بأن نظم الكلام يقتضي ما قالوه، لأنه قد تقدم: "أتعبدون ما تنحتون" [الصافات/95] فما واقعة على الحجارة المنحوتة»⁽²⁾.

لقد ربط السهيلي بين الدلالة النحوية "لما" وبين أفعال العباد والتي تقع على الأحداث فقط، وبين خلق الله تعالى الذي يقع على الجواهر والأجسام، لذلك اعتبر السهيلي تأويلهم للآية بمثابة ادعاء لا دليل عليه فهو مجرد زعم فقط ولا يصح قولهم لا من جهة مبادئ النحو ولا من جهة أصول الدلالة.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 147.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 148.

وقد وضح الجهتين معا في نص له يقول فيه: «لا يصح هذا من جهة النحو ولا من جهة المعنى، أما النحو فقد تقدم أن "ما" لا تكون مع الفعل الخاص مصدرا، وأما المعنى فإنهم لم يكونوا يعبدون النحت، وإنما كانوا يعبدون المنحوت»⁽¹⁾.

لقد بين السهيلي مظاهر فساد تأويل المعتزلة لقوله عز وجل، بناء على الفصل والتمييز بين فعل العباد الذي هو التأليف والتركيب وبين فعل الله سبحانه وتعالى وهو خلق الجواهر والأجسام، لذلك فالدلالة النحوية التأويلية "لما" تنفتح على قضية الجوهر، ومنها نستنتج التداخل المنسجم بين مسائل علم الكلام وقضايا علم النحو، وزيادة في البيان والتوضيح يقول السهيلي: «فإن قيل: فقد تقول: عملت الصفحة، وصنعت الجفنة، وكذلك الأصنام معمولة على هذا؟ قلنا: لا يتعلق الفعل فيما ذكرتم إلا بالصورة التي هي التأليف والتركيب، وهي نفس العمل، وأما الجوهر المؤلف المركب فليس بمعمول لنا، فقد رجع العمل والفعل إلى الأحداث دون الجوهر، وهذا إجماع منا ومنهم، فلا يصح حملهم على غير ذلك»⁽²⁾.

نستنتج من خلال ما سبق أن فعل الآدميين يرجع إلى الأحداث، وإلى التأليف والتركيب ولا يعود إلى الجوهر؛ لأن سواء المعتزلة أو أهل السنة فهم مجمعون على أن أفعال العباد لا تقع على الجواهر والأجسام وهذا أمر لا ينكره عاقل.

انظر كيف تحقق الانسجام بين مباحث علم الكلام خصوصا ما يتعلق بقضية الجوهر والعرض وبين قواعد علم النحو؛ لذلك فالسهيلي يلخص قضية "ما" الموصولة بقوله: «وتلخيص ما تقدم أن "ما" وغيرها من الموصولات إذا عنيت بها المصدر، لم يجز أن تكون الصلة فعلا مشتقا من ذلك المصدر، لأن الصلة كالصفة توضح الموصول وتبينه والشيء لا يبين نفسه، إذ لا معنى في الفعل أكثر من الدلالة على المصدر، إلا أن تختلف أنواعه، فتكون الصلة مميزة بين نوع ونوع»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 148.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 148.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 149-150.

إن الوظيفة النحوية الدلالية للصلة هي التوضيح والتبيين، وإن غاية التأويل ومنتهاه هي التوضيح والتبيين أيضاً، لذلك كان الاشتغال في قضايا النحو من وجهة نظر تأويلية توجهها رصينا له ما يبرره ويدعمه. فماذا يمكن القول عن النعت؛ هل يختص بالجواهر أم بالأعراض ؟ وكيف تحققت التأويلية النحوية في قوله تعالى: "قل هو الله أحد".

7-15-3 النعت يختص بالجواهر دون الأعراض

كما هو معلوم النعت هو تخصيص الاسم بصفة هي له، وعليه فالنعت ينبني على أساسين هما: النعت والمنعوت به، وبما أن النعت صفة، فالصفات ليست واحدة، وإنما هي متعددة، منها: الصفات المعنوية، والصفات النفسية، والصفات اللازمة، والصفات غير اللازمة، والصفات المنبئة عن الكثرة والجمع وغيرها، وما يهمنا في سياق الحديث عن النعت، ما يرتبط بموضوعنا وهو الاعتماد على ثنائية الجواهر والأعراض في تأويل قضية النعت النحوية، وتأويل قوله تعالى: "قل هو الله أحد" [الإخلاص: 1] .

تختص المسألة في إطار هذه القضية بالصنف الأخير من أقسام النعت، ألا وهو النعت المنبئ عن الكثرة والجمع، حيث يقول السهيلي في هذا الصدد: «وتم قسم ثالث: وهو النعت المنبئ عن الكثرة والجمع، وذلك ليس بصفة تقوم بالمنعوت، كقولك: رجل طويل؛ لأن الطول ينبئ عن كثرة أجزاء، ومال كثير وبيت كبير، وأشباه ذلك»⁽¹⁾.

يؤول السهيلي النعت تأويلاً كلامياً حينما يخبر عن أقسام النعت، لذلك نجده يستدعي مواقف المعتزلة والأشاعرة من قضية الصفات، حيث يقول السهيلي: «وجميع ما تقدم من أقسام النعوت يختص بالجواهر دون الأعراض، بالصفات النفسية نحو قولهم: سواد شديد، وبياض ناصع، وحمرة قانية، وحرارة شديدة إلا أن هذه النعوت راجعة عن الأشعرية إلى كثرة الأجزاء المتصفة بها، وليست عندهم كصفات الألوان والأعراض، لا معنوية ولا نفسية»⁽²⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر في النحو ، ص: 160.

² - أبو القاسم السهيلي ، نتائج الفكر في النحو ، 160.

يُميز السهيلي بين أقسام النعوت وعلاقتها بالجواهر والأعراض، فصرح أن جميع أقسام النعت مرتبطة بالجواهر ولا ترتبط بالأعراض باستثناء القسم المتعلق المنبئ عن الكثرة والجمع؛ فهو لا يتعلق لا بالجواهر ولا بالأعراض، ويؤول ذلك تأويلاً منطقياً؛ لأن الأصل في هذا القسم يعود إلى كثرة الأجزاء المتصفة بذلك كما يؤكد ذلك الأشعرية خصوصاً فيما يتعلق بوصف الألوان مثل حمرة شديدة في "شديدة" هذه معناها كثرة الأجزاء المتصفة؛ فما الفرق بين نعوت الجواهر و نعوت الأعراض؟

7-15-4 نعوت الجواهر و نعوت الأعراض

يقسم السهيلي هذا القسم إلى ثلاثة أقسام بشكل متساو بين نعوت الجواهر و نعوت الأقسام، إذ يقول: «فنعوت الجواهر ثلاثة أقسام سوى الصفة النفسية، و نعوت الأعراض ثلاثة صفة نفسية و صفة نفي بهو لا حادث، و صفة تنبئ عن كثرة ذوات وليست بصفة في الحقيقة وإنما الصفة في الحقيقة ما يضاف إلى ذات واحدة»⁽¹⁾.

تتحدد الأقسام الثلاثة لنعوت الجواهر في: «الصفة المعنوية وبصفة معنى النفي وبصفة فعلية؛ لأن الفعل منهم هو حركة الفاعل، والحركة معنى في الذات، أما الصفة النفسية نحو قولك: "جوهر متحيز" و "جسم متألف" فلا تجدها نعناً في كلام العرب؛ لأن المخاطب إن عرف النفس المنعوتة فقد عرف صفاتها النفسية»⁽²⁾.

7-15-5 ثنائية الجوهر والعرض تجسيم الفعل النحوي

لقد ميز السهيلي بين "عرفت" و "علمت"، وأكد أنه لا يضاف إلى الله سبحانه وتعالى إلا العلم، فلا يقال فيه "عرف" و "لا يعرف" بناء على اعتبارات محددة، وتأويلات مستنبطة من قوله عز وجل "لا تعلمهم، نحن نعلمهم"⁽³⁾. وقوله عز وجل: "وآخرين من دونهم لا تعلمونهم"⁽⁴⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، 160.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 159.

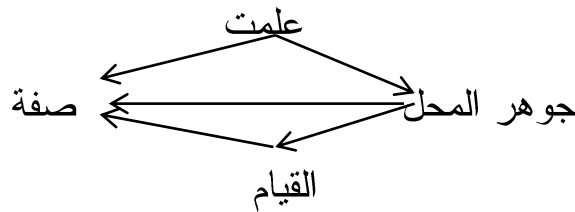
³ - التوبة، 101.

⁴ - الأنفال، 60.

خصوصاً إذا علمنا أن المعرفة تكون مسبقة بجهل، عكس العلم⁽¹⁾؛ لذلك لا نقول في حقه تعالى عارف وإنما نقول عليم .

وفي هذا السياق يقول السهيلي: «فإذا قلت: "علمت" فمطلوبها ثلاثة معان: جوهر وهو المحل، وصفة وهو القيام، وإضافة الصفة إلى المحل، فهي ثلاث معلومات متلازمة في العقل: الجوهر منها معروف، وماهية الصفة معروفة على حدتها، والحدث الذي هو مركب من الجوهر والصفة معلوم متضمن ثلاث معلومات»⁽²⁾.

يؤول السهيلي المقولة الفعلية "علمت" بناء على محددات كلامية تتمثل في المعاني الكلامية المتعلقة بالجوهر والصفة والمحل؛ فالجواهر له محل يحل فيه، وهو قيام الصفة بالمحل؛ ويمكن التعبير عن هذا بالخطاطة التالية.



فإضافة القيام إلى زيد هو متعلق "علمت"، ويؤكد السهيلي مرة أخرى أن "علمت" لا تكون بمنزلة "عرفت"، بالرغم من تعدي "علمت" إلى مفعول واحد في اللفظ، فهذا يعتبره السهيلي على جهة المجاز والاختصار حيث يقول السهيلي: «وما زعموه من قولهم: قد "علمت" بمعنى "عرفت" واستشهادهم بالآي التي استشهدوا بها، ليس هو حقيقة؛ لأن تعدي "علمت" إلى مفعول واحد في اللفظ لا يخرجها إلى معنى "عرفت"، ولكن على جهة المجاز والاختصار»⁽³⁾.

وينتقل بعد ذلك السهيلي إلى تأويل قوله عز وجل: «وآخرين من دونهم لا تعلمونهم»⁽⁴⁾، إذ يقول السهيلي: «فربما كانوا يعرفونهم ولا يعلمون أنهم أعداء، فيتعلق

¹ - الجرجاني، التعريفات، : 155 .

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 261.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 261.

⁴ - الأنفال، 60.

العلم بالصفة المضافة إلى الموصوف وذاته، وإنما مثل من يقول: إن "علمت" يكون بمعنى "عرفت"، من أجل أنه رآها متعدية إلى مفعول واحد في اللفظ»⁽¹⁾.

فتعدي علمت إلى مفعول واحد في اللفظ لا يجعلها بمنزلة عرفت لذلك فقوله تعالى أوله السهيلي بأن "علمت" متعلقة بالصفة المضافة إلى الموصوف وذاته، وهي عدم العلم بأنهم أعداء بالرغم من معرفتهم لهم.

تأسيساً على ما تقدم يمكن القول بأن النماذج والأمثلة التي تؤكد التعالق المنسجم الحاصل بين علم النحو ومباحث علم الكلام، خصوصاً فيما يتعلق بالثنائية الأساسية، ثنائية الجوهر والعرض، هي أمثلة كثيرة ومتعددة وقد تم الاختصار فقط على أهمها فقط بناء على اعتبارين أساسيين هما:

- أولهما الاختصار على ما يرتبط بإشكالية البحث، ويؤطرها وهي التأويلية النحوية عند السهيلي.

- ثانيهما الاختصار على الأمثلة التي تبرز التعالق بين العلمين: علم النحو وعلم الكلام.

7-16-6 ثنائية الجوهر والعرض والإضافة إلى الأفعال

يقول أبو القاسم السهيلي: «وقوله: ولا معنى للإضافة إلى الأفعال لأنها لا تملك شيئاً ولا تستحقه»⁽²⁾.

صحيح من وجه الخبر ساقط من جهة التعليل، لأن عدم الملك والاستحقاق ليس علة في وجوب انتفاء الإضافة، وإنما العلة في ذلك أن الأفعال عبارة عن وقوع أحداث، وإنما الإضافة إلى المعبر عنه لا إلى أنفس العبارات والإخبار عن المشار إليه لا عن التلويحات والإشارات، فاستحالة إضافة الأسماء إلى الأفعال»⁽³⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 262.

² - البسيط في شرح الجمل، 1/184.

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 73.

إن السهيلي ليس بمنأى عن المستويين السابقين عن التأويل وهما: التحليل والتعليل، بل يستحضرهما بشكل ضمني أو مصرح به، وقد استحضر هنا الإضافة كعلاقة نحوية دلالية تدل على الملك والاستحقاق، لكن سيوظف هذا المستوى التحليلي من أجل تعليل غياب الإضافة في الأفعال، بناء على المعياريين الداليين السابقين؛ وذلك بسلبهما عن الفعل؛ لذا حرم الإضافة،

لكنه سينطلق في الوقت نفسه من هذا المستوى التعليلي من أجل تقديم مستوى تأويلي يفي بالغرض، وذلك بناء على التحديد المقولي لأقسام الكلم، حيث يشكل ذلك المعيار الدلالي وهو الملك والاستحقاق مقولة من مقولات أرسطو المحمولة على الجوهر باعتباره تسند إليه المقولة السابقة، لأنه مخبر عنه ومعبر عنه؛ أما الفعل هو صفة للحدث وعبرة عنه والحدث يحتاج إلى محدث وليس إلى إضافة؛

فإنه "ما" آنذاك لا تقع إلا على المصدر أي الحدث فقط، لأنه حقيقة أفعال البشر لا يمكنها أن تصنع الجواهر أو الأجسام، وإنما ذلك لله سبحانه وتعالى وبذلك إذا كان الفاعل هو الله عز وجل فهذا أمر طبيعي، لكنه إذا كان الفعل صادرا عن الأدميين مثل صنع وعمل وفعل لا يصح عقلا؛ وذلك للعلة التي ذكرها أبو القاسم السهيلي المتعلقة بإجماع كل الأنام الذين يحتكمون إلى العقل سواء كانوا في الجاهلية أو الإسلام بأن أفعال البشر لا تتعلق بالجواهر والأجسام، لذلك لا يصح قول، صنعت جبلا وعملت شجرا، لأن كل هذه المخلوقات الموجودة هي من صنع الله تبارك وتعالى ومن فعله وعمله،

لذلك يؤسس هذا الشاهد: "والله خلقكم وما تعملون" لاختلاف التأويل بين أهل السنة وبين المعتزلة، حيث يذكر أبو القاسم بطريقة واضحة دقيقة محققة تأويل أهل السنة الذي يخالف - بطبيعة الحال - تأويل المعتزلة؛ إذ يقول: «فعلى هذا لا يصح في تأويل قوله سبحانه وتعالى "والله خلقكم وما تعملون" إلا قول أهل السنة: إن المعنى: والله خلقكم وأعمالكم، ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول؛ لأنهم زعموا

أن "ما" واقعة على الأصنام والحجارة التي ينحتونها، وقالوا تقدير الكلام: خلقكم والأصنام التي تعملون، إنكاراً منهم بأن تكون أعمالنا مخلوقة لله سبحانه»⁽¹⁾

يتضمن هذا الشاهد القرآني مسألة خلافية بين أهل السنة والمعتزلة وأساس الاختلاف في هذه المسألة هو اختلاف التأويل، النابع عن اختلاف الفهم، فكل مذهب مبادؤه ومنطلقاته في التأويل، وكل فريق يدافع عن صحة تأويله، ويعتقد أنه هو التأويل الصحيح،

وأبو القاسم السهيلي توصل بناء على تحليله السابق إلى أن قول أهل السنة وتأويلهم هو الصحيح ولا يصح إلا هو، إذ معنى الشاهد -حسب أهل السنة- هو: والله خلقكم وأعمالكم، بينما لا يقبل قول المعتزلة انطلاقاً من جهتين مختلفتين متكاملتين هما:

-من جهة المنقول، أو من جهة النقل، فهم يقولون وقولهم بلا دليل، مردود عليهم، بأن "ما" في هذا السياق واقعة على الأصنام والحجارة التي كانوا ينحتونها بفعل خاص وتأتي مقيدة للمعمولات؛ فهي تخرج عن أن تكون مصدرية وتلزم معنى خاصاً محدداً مقيداً، وتقديرهم يتحدد في أن: الله خلقكم والأصنام التي تعملون، وقد اختار المعتزلة هذا التأويل دون غيره وذلك بحسب ما يناسب منطلقاتهم المذهبية ومبادئهم العقديّة،

فمن بين أفكارهم التي يؤمنون بها، ويروجون لها هو أنهم ينكرون أن تكون أعمال العباد مخلوقة لله عز وجل. ويستندون في تأويلهم هذا إلى الآية السابقة وهي: "أتعبدون ما تحتون" [الصافات/95]. حيث سبق الحديث عن الحجارة المنحوتة وبذلك -حسب المعتزلة- فما واقعة عليها.

غير أن أبا القاسم السهيلي لازال يفحص تأويلهم بغية الكشف عن مواطن الغلط فيه، بل إنه يبين فساد تأويلهم من زاويتين إحداهما تدعم الأخرى، حيث يقول: «ولا

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، صص: 147-148.

يصح، هذا من جهة النحو، ولا من جهة المعنى، أما النحو فقد تقدم أن "ما" لا تكون مع الفعل الخاص مصدرا.

-وأما من جهة المعنى فإنهم لم يكونوا يعبدون النحت، وإنما كانوا يعبدون المنحوت، فلما ثبت هذا وجب أن تكون الآية التي هي رد عليهم وتقييد لهم كذلك "ما" فهي واقعة على الحجارة المنحوتة والأصنام المعبودة»⁽¹⁾.

فقول المعتزلة مردود عليهم، سواء من جهة الثوابت النحوية المتعلقة بـ"ما" على اعتبار أن "ما" إذا كانت مع فعل خاص لا تكون آنذاك بتأويل المصدر، وإنما تكون ما مصدرية مع الفعل العام. وسواء من جهة المعنى؛ فإن الثابت أيضا في معنى الآية أن الكفار والمشركين لم يكونوا يعبدون النحت، كفعل مجرد، وإنما كانوا يعبدون الأشياء التي ينحتونها من تلك الحجارة وهي الأصنام، فهم يعبدون الحجارة المنحوتة وليس النحت وعليه "فما" واقعة عليها إلا أن أبا القاسم لازال يدحض قولهم ويرفضه إذ يقول: «هذا كله معنى قول المعتزلة، وشرح ما شبهوا به، والنظم على تأويل أهل الحق أبدع والحجة أقطع والمعنى لا يصح غيره»⁽²⁾.

فقد تشابه على المعتزلة الأمر، ولم يتبينوا الحق من الضلال، ولم يهتدوا إلى سواء السبيل وصحة التأويل، ومن ثم لا يصح في الآية إلا ما قاله أهل السنة فهم أهل الحق، وتأويلهم أصح وأبدع.

أما من جهة المعقول: ففساد تأويلهم أوضح، حيث يقول أبو القاسم: «والذي ذهبوا إليه فاسد لا يصح بحال؛ لأنهم مجمعون معنا على أن أفعال العباد لا تقع على الجواهر والأجسام.

فإن قيل: فقد تقول: عملت الصفحة، وصنعت الجفنة، وكذلك الأصنام معمولة على هذا؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 148.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 148.

قلنا: لا يتعلق الفعل فيما ذكرتم إلا بالصورة التي هي التأليف والتركيب، وهي نفس العمل، وأما الجوهر المؤلف المركب فليس بمعمول لنا، فقد رجع العمل والفعل إلى الأحداث دون الجوهر، وهذا إجماع منا ومنهم، فلا يصح حملهم على غير ذلك، وأما ما زعموا من حسن النظم وإعجاز الكلام فهو ظاهر وتأويلنا معدوم في تأويله»⁽¹⁾

فما هو قول الزمخشري وابن عطية في الآية؟

يقول الزمخشري: "يعني خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام، [...]، فإن قلت: كيف يكون الشيء الواحد مخلوقا لله معمولا لهم، حيث أوقع خلقه وعملهم عليها جميعا؟ قلت: هذا كما يقال: عمل النجار الباب والكرسي، وعمل الصائغ السوار والخلخال، والمراد: عمل هذه الأشياء وصورها دون جواهرها، والأصنام جواهر وأشكال، فخالق جواهرها الله، وعاملوا أشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض أجزائها، حتى يستوي التشكيل الذي يريدونه، فإن قلت، فما أنكرت أن تكون "ما" مصدرية، لا موصولة، ويكون المعنى: والله خلقكم وعملكم كما تقول المجبرة»⁽²⁾.

بداية تأويل الزمخشري للشاهد لا تختلف كثيرا عن السهيلي على مستوى تحديد الجواهر والأشكال فهو يقر أن خالق الجواهر هو الله سبحانه وتعالى، وصانع الأشكال هو العبد وهذا ما ذكره أيضا السهيلي، وبناء على ذلك فـ"ما" هي مصدرية وليست موصولة، ولفهم معنى "ما" هذه وهل هي مصدرية أو موصولة، أو نافية أو استفهامية، يواصل الزمخشري رحمه الله تأويله، إذ يقول: «قلت: أقرب ما يبطل به هذا السؤال بعد بطلانه بحجج العقل والكتاب: أن معنى الآية يأباه إباء جليا، وينبو عنه نبوا ظاهرا، وذلك أن الله عز وجل قد احتج عليهم بأن العابد والمعبود جميعا خلق الله، فكيف يعبد المخلوق المخلوق، على أن العابد منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 148.

² - الزمخشري، الكشاف، 1133-1134.

يصور نفسه ويشكلها، ولو قلت: والله خلقكم وخلق عملكم، لم تكن محتجا عليهم ولا كان لكلامك طباق»⁽¹⁾.

يوضح الزمخشري سبب بطلان التأويل القائم على ما المصدرية ومعناه: والله خلقكم وعملكم؛ لأن ذلك لن يكون حجة عليهم، وإنما المقصود العابد والمعبود جميعا خلق الله سبحانه وتعالى، ثم ينتقل الزمخشري للتأويل الثاني الذي يجعل "ما" موصولة بمعنى الذي فيبين تفاصيل ذلك، حيث يقول: «وشيء آخر: وهو أن قوله: "وما تعملون" ترجمة عن قوله: "ما تتحتون" و"ما" في "ما تتحتون" موصولة لا مقال فيها، فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه، من غير نظم في علم البيان، ولا تبصر لنظم القرآن فإن قلت: اجعلها موصولة حتى لا يلزمني ما ألزمت، وأريد: وما تعملونه من أعمالكم، قلت: بل الإلزامان في عنقك لا يفكهما إلا الإذعان للحق، وذلك أنك جعلتها موصولة، فإنك في إرادتك بها العمل غير محتج على المشركين، كحالك وقد جعلتها مصدرية، وأيضا، فإنك قاطع بذلك الصلة بين ما تعملون وما تتحتون، حيث نخالف بين المرادين بهما، فتزيد بما تتحتون: الأعيان التي هي الأصنام، وبما تعملون: المعاني التي هي الأعمال؛ وفي ذلك فك النظم وتبتيه، كما إذا جعلتها مصدرية»⁽²⁾.

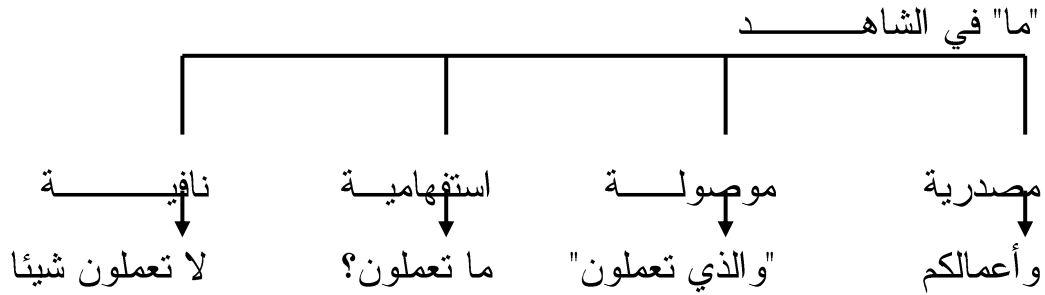
"ما" في الشاهد ليست موصولة حسب الزمخشري، فماذا يقول ابن عطية في هذا؟ لقد ذكر ابن عطية أربعة احتمالات لـ"ما" هذه في الشاهد، حيث يقول: «ثم إن إبراهيم عليه السلام قال لهم في جملة محاوره طويلة قد تضمنتها الآية "أتعبدون ما تتحتون"، أي: تجعلون إلها معظما شيئا صنعتموه من عود أو حجر وعملتموه بأيديكم أخبرهم بخبر لا يمكنهم إنكاره وهو قوله "والله خلقكم" واختلف المتأولون في قوله: "وما تعملون"، فمذهب جماعة من المفسرين أن "ما" مصدرية، والمعنى أن الله خلقكم وأعمالكم، وهذه الآية عندهم قاعدة في خلق أفعال العباد، وذلك موافق لمذهب أهل السنة في ذلك، وقالت "ما" بمعنى الذي، وقالت فرقة "ما" استفهام، وقالت فرقة هي نفي بمعنى "وأنتم لا تعملون شيئا في وقت خلقكم ولا قبله، ولا تقدرون على شيء».

¹ - الزمخشري، الكشاف، 1134.

² - الزمخشري، الكشاف، 1134.

قال القاضي أبو محمد: والمعتزلة مضطرة إلى الزوال عن أن تجعل "ما" مصدرية⁽¹⁾.

يمكن التعبير عن أقوال المتأولين في "ما" من خلال الخطاطة التالية:



وسياق هذا قد أشار ابن عطية إلى توجهات كل من أهل السنة الذين يرجحون أن تكون "ما" مصدرية؛ لأنها تنسجم مع مبادئهم السنية وقضية خلق أفعال العباد، وهذا يخالف ما جاء به المعتزلة، لذلك لا يعتبرون "ما" مصدرية.

تتولد عن إشكالية الجوهر والعرض إشكالية أخرى مرتبطة بها ارتباطاً شديداً تتمثل في ارتباط المادة بالصورة؛ فكيف يتحقق ذلك في تأويلية السهيلي النحوية؟

7-16-7 ارتباط المادة بالصورة

ترتبط "ما" في هذا الشاهد "والله خلقكم وما تعلمون" بمخلوقات الله تعالى؛ فهي ترتبط بالمادة وليس بالصورة، فهي عائدة على الأولى، وليس الثانية التي تتضمن التأليف والتركيب اللذين يبتدعهما الإنسان؛

يبني أبو القاسم السهيلي تأويله على مسلمة بديهية يسلم بها العامي والخاص بغض النظر عن اختلاف المذاهب، فكل البشر يسلمون بأن أفعال العباد لا تقع على الجواهر والأجسام، لأن ذلك لله تبارك وتعالى وحده، وإنما أقصى ما يستطيع أن تصل إليه أفعال العباد هي الأحداث وليس الجواهر التي خلقها الله سبحانه وتعالى،

فالمادة الخام من الحجارة وغيرها خلقها الله عز وجل وعمل وفعل الإنسان يتعلق بالتأليف والتركيب فقط، مثل نحت الحجارة، فالجوهر المؤلف لا دخل للعباد فيه وإنما

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 4/479.

العمل كل العمل يتركز حول الحدث ليس إلا وهذا لا يجادل فيه أحد، بل الإجماع تحقق من قبل أهل السنة والمعتزلة، وهو يصرح باتباع مذهب أهل الحق لأن تأويلهم هو الصحيح.

لم يكتف أبو القاسم بما ذكر آنفا، ولكن يبين السياق العام الذي ورد فيه الشاهد، إذ يقول: «لأن الآية وردت في بيان استحقاق الخالق للعبادة لانفراده بالخلق، وإقامة الحجة على من يعبد ما لا يخلق شيئا و(هم يخلقون، فقال: "أتعبدون ما تتحتون)، أي: "ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون". وتدعون عبادة من خلقكم وأعمالكم التي تعملون ولو لم يضيف خلق الأعمال إليه في الآية، وقد نسبها بالمجاز إليهم لما قامت له حجة عليهم من نفس الكلام، لأنه كان يجعلهم خالقين لأعمالهم وهو خالق لأجناس أخرى، فيشركهم معه في الخلق - تعالى الله عن قول الزائغين، ولا ولعا لعثرات المبطلين فما أدحض حجتهم وما أوهى قواعد مذهبهم و ما أبين الحق لمن اتبعه».(1).

لابد من الانتباه إلى السياق الذي ورد فيه قوله عز وجل: "والله خلقكم وما تعملون" ويتحدد ذلك في معرض الحديث عن استحقاق الله عز وجل خالق كل شيء للعبادة، فكيف يعبدون ما لا يخلق شيئا وهي الأصنام، فقد أضاف الله عز وجل خلق الأعمال إليه، لكي لا يشركهم معه في الخلق، ولكي لا يجعلهم خالقين أعمالهم، وعليه قد اتضح سوء تأويلهم وغلط فهمهم وزيغهم عن طريق الهدى والصراط المستقيم.

بعد أن بين أبو القاسم مواطن الغلط التي وقع فيها المعتزلة، وبين سوء مذهبهم وزيغهم عن الحق بطريقة نقلية أو بطريقة عقلية، كما بين فساد تأويلهم من جهة النحو ومن جهة المعنى، انتقل بعد ذلك للإتيان بأقوال بعض العلماء الكبار كوسائل حاجية استدلالية تبين من جهة صحة تأويل أبي القاسم للشاهد القرآني باعتباره واحدا من أتباع أهل السنة باعتبارهم أهل الحق، وتبين من جهة أخرى فساد تأويل المعتزلة، وقد عرض

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 149.

لأجل ذلك قول أبي عبيد⁽¹⁾ في قول حذيفة: «إن الله يخلق صانع الخزم وصنعتة» وقول القتيبي⁽²⁾.

إن حديث حذيفة الذي أورده وهو دليل لأبي القاسم لتكذيب قول المعتزلة وحجة عليهم، كما أن قول ابن قتيبة في كتابه "إصلاح الغلط". إلا أنه لم يصلح الغلط بل وقع فيه حينما وافق قول المعتزلة في تأويلها وإن لم يقل بأقوالها ومنطقاتها.

ينهي أبو القاسم السهيلي هذا المحور بخلاصة عامة ترتبط "بما" الموصولة إذا وقعت على المصدر بقوله: «وتلخيص ما تقدم أن "ما" وغيرها من الموصولات إذا عنيت بها المصدر، لم يجز أن تكون الصلة فعلا مشتقا من ذلك المصدر، لأن الصلة كالصفة توضح الموصول وتبينه والشيء لا يبين نفسه، إذ لا معنى في الفعل أكثر من الدلالة على المصدر، إلا أن تختلف أنواعه، فتكون الصلة مميزة بين نوع ونوع»⁽³⁾

تتشترك الصفة مع الصلة في مفهوم التوضيح والتبيين، فالفعل يدل على المصدر الذي هو الحدث، والصلة لا يجوز أن تكون فعلا مشتقا من ذلك المصدر والصلة وظيفتها التمييز بين الأنواع ووظيفتها أيضا التوضيح والبيان.

إذا كان هذا الفصل يختص بالبؤر الثنائية في التأويلية النحوية عند السهيلي؛ فإن ثنائية الأصل والفرع لا تقل فائدة وارتباطا بموضوع البحث؛ فما هي مظاهرها؟ وكيف يتم تأويل ثنائية العطف في ضوء ثنائية الأصل والفرع؟

¹ - هو القاسم بن سلام الهروي الأزدي الخزاعي، وهو من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه، من كتبه: الغريب المصنف في غريب الحديث - والظهور - والأجناس من كلام العرب وفضائل القرآن توفي: 224هـ [الأعلام: 176/5 نقلا عن نتائج الفكر في النحو/ 149].

² - هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد من أئمة الأدب من كتبه: تأويل مختلف الحديث - أدب الكاتب المعارف - عيون الأخبار فضل العرب على العجم.. توفي: 276 [الأعلام: 137/4 نقلا عن نتائج الفكر في النحو/ 103/149].

³ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 149-150.

7-7 ثنائية الأصل والفرع وتأويل ثنائية العطف

قبل الخوض في الإشكالات السابقة لا بد أولاً من التحديد الاصطلاحي للمفهومين إذ يقول الجرجاني في تعريفاته: «الأصل ما يبتنى عليه غيره، [...] وهو في اللغة : عبارة عم يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره، والأصل : ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره»⁽¹⁾.

فالأصل لا يحتاج إلى غيره عكس الفرع الذي يبني على غيره الذي هو الأصل، أما صاحب الكليات ، فقد ذكر كلاماً طويلاً عن الأصل وقدم نماذج متعددة له ، ويبقى أهمها ما يرتبط بإشكالية البحث؛ إذ يقول : «الأصل يطلق على الراجح بالنسبة إلى المرجوح ، وعلى القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات، وعلى ما يبني عليه غيره، (...) والأصول تتحمل ما لا تتحمله الفروع، والأصول تراعى ويحافظ عليها»⁽²⁾.

يمكن القول: إن القاعدة والقانون مرادفان للأصل، وإنه لا يمكن أن نتحدث عن الأصل دون الحديث عن الفرع، والجدير بالذكر أن الكفوي قدم نماذج نحوية كثيرة تشير إلى الأصول النحوية وقواعد النحويين وقوانينهم⁽³⁾.

7-17-7 عطف الفعل على الاسم

مما لا شك فيه أن مفهوم العطف له محدداته وشروطه التي تحققه، إذ لا يجوز عطف المفرد على الجمع أو العكس ولا يجوز عطف الفعل على الاسم أو العكس أيضاً، وإنما يشترط في العطف تحقيق مبدأ التناظر التركيبي والدلالي على اعتبار أن "الواو" وهي أقوى حروف العطف وأكثرها تداولاً وانتشاراً تفيد مطلق الإشراك والوصل، سواء في الحكم الإعرابي أو العامل أو المعنى الدلالي إلا أن شرط التناظر الدلالي والتركيبى قد يختل في بعض الحالات، فكيف يمكن تأويل ذلك؟ وما حكم عطف الفعل على الاسم؟ وما طبيعة هذا الاسم؟

¹- الجرجاني، التعريفات، ص: 34

²- أبو البقاء الكفوي ، الكليات، ص 100-101.

³- أبو البقاء الكفوي ، الكليات، صص: 101-106.

عطف الفعل على الاسم في معنى الفعل: يقول أبو القاسم السهيلي: «وقد جاء عطف الفعل على الاسم في معنى الفعل، نحو قوله تعالى: "صافات ويقبضن" [الملك/19] ونحو: "وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين، ويكلم الناس" [آل عمران: 60/45]؛ لأن الاسم المعطوف عليه حامل للضمير، فصار بمنزلة الفعل مع الاسم، ولو كان مصدرا لم يجز، كما تقدم في: "اللبس عباءة وتقر عيني"؛ لأن المصدر ليس بحامل للضمير، فلا يجوز العطف عليه إلا بإضمار "أن" (1).

نلاحظ أنه ليس كل الأسماء يجوز عطف الفعل عليها، بل الأمر يخص الاسم الحامل للضمير فهذا تقييد لجواز العطف فيما يتعلق بعطف الفعل على الاسم، كما يشترط في المصدر إضمار "أن"، لكي يعطف على المصدر. فيصير بمثابة عطف اسم على اسم، وماذا عن الاسم الذي في معنى الفعل؟ وهل يجوز عطف الاسم على الفعل؟

إن الجواب عن هذا السؤال الأخير، قد حسم فيه أبو القاسم بالرغم من مخالفة قوله لقول بعض النحاة خصوصا الزجاج لذلك لا نجد بدا من ذكر ذلك، حيث يقول أبو القاسم: «قلنا: هذا ممتنع على قبح، والزجاج قد أجاز في "المعاني" قياسا على الأول، وليس هو مثله، لأنك إذا عطفت الفعل على الاسم المشتق منه رددت الفرع إلى الأصل لأن الاسم المشتق من الفعل فرع للفعل، فهو متضمن لمعناه، فجاز عطف الفعل عليه» (2).

إذا كان الزجاج أجاز بالنظر إلى مبدأ القياس، قياس جواز عطف الفعل على الاسم في معنى الفعل على عطف الاسم على الفعل في معنى الاسم، لكن هذا القياس لا يقبل به أبو القاسم؛ لأنه يخالف قاعدة الأصل والفرع، فالفرع يمكن قياسه من خلال رده إلى الأصل، لكن الأصل لا يمكن قياسه بالنظر إلى الفرع وعطف الاسم المشتق على الفعل يجعل الأصل يقاس على الفرع ويرد الأصل فرعاً لأن الاسم المشتق من الفعل فرع للفعل.

وبما أن ابن عصفور تناول الشاهد القرآني نفسه، فما هو تأويله له؟

1- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 248.

2- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، : 248.

يقول ابن عصفور: «ومما جاء من عطف الفعل على الاسم لكون الفعل في موضع الاسم أيضا قوله تعالى: "أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن"، تقديره: صافات قابضات أي، وقابضات»⁽¹⁾.

فقابضات اسم، إذن، فهو فعل في تأويل اسم، ولم يكتف ابن عصفور بهذا، فقدم شاهدا آخر، حيث قال: «{والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا}»⁽²⁾، فعطف و"أقرضوا" على المصدقين، كأنه قال: إن الذين تصدقوا وأقرضوا»⁽³⁾.

الأساس في التأويل هو يعطف الاسم على الاسم كما تم تأويل آية الملك، أو يعطف الفعل على الفعل كما هو تأويل آية الحديد.

والملاحظ أن ابن عصفور تناول هذا بشيء من التفصيل والتدقيق في كتابه المقرب، لذلك نحول الوجهة إليه حيث يقول: «باب عطف النسق: هو حمل الاسم على الاسم، أو الفعل على الفعل، أو الجملة على الجملة بشرط توسط حرف بينهما من الحروف الموضوعة لذلك، ولا يحمل الفعل على الاسم، ولا الاسم على الفعل، ولا المفرد على الجملة، ولا الجملة على المفرد، حتى يكون أحدهما في تأويل الآخر، نحو قوله تعالى: {إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله}، المعنى: إن الذين صدقوا وأقرضوا، وقوله تعالى: "أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن"؛ أي: وقابضات»⁽⁴⁾.

إذن لا يجوز عطف المقولات المختلفة، مثل مقولة الفعل على الاسم، أو الاسم على الفعل إلا إذا كان أحدهما في تأويل الآخر، فكيف كان تأويل الزمخشري وابن عطية لهذا؟

يقول الزمخشري: «"صافات" باسطات أجنحتهن في الجو عند طيرانها لأنهن إذا بسطنها صففن قوادمها صفا "ويقبضن" ويضممنها إذا ضربن بها جنوبهن، فإن قلت: لم قيل: ويقبضن، ولم يقل: وقابضات؟ قلت: لأن الأصل في الطيران هو صف الأجنحة؛ لأن الطيران في الهواء كالسباحة في الماء، والأصل في السباحة مد الأطراف وبسطها، وأما

1- ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 1/249.

2- الحديد، 17.

3- ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 1/249.

4- ابن عصفور الإشبيلي، المقرب، 306.

القبض: فطارئ على البسط للاستظهار به على التحرك، فجيء بما هو طارئ غير أصل بلفظ الفعل، على معنى أنهم صافات، ويكون منهن القبض تارة كما يكون من السابح، "ما يمسكهن إلا الرحمن" بقدرته وبما دبر لهن من القوادم والخوافي وبنى الأجسام على شكل وخصائص قد تأتي منها الجري في الجو "إنه بكل شيء بصير" يعلم كيف يخلق وكيف يدبر العجائب»⁽¹⁾.

لقد بحث الزمخشري في الأسباب، وقدم تعليلاً دقيقاً، ليخلص في تأويله للشاهد إلى أن علة عدم قوله تعالى "قابضات" وعلة خرق مبدأ التناظر التركيبي والدلالي في العطف؛ أي عطف الاسم على الاسم، وقد حدد العلة في الرجوع إلى الأصل، أي الأصل في الطيران هو "صافات"، لذلك جاء الشاهد بالاسم، لأن الاسم يدل على الثبات والاستقرار، فحالة الصف مستقرة في الطير، ثابتة كثبات الأصل، أما قوله تعالى: "ويقبضن"، وهو فعل معطوف على الاسم، والفعل "يقبضن"، هو طارئ على الطيران، وإذا كان الفعل يدل على الحركة والتحول والانتقال؛ فهذا ينسجم مع القبض الطارئ على الطير فكان لفظ الفعل يدل على الطارئ على التحول على غير الأصل الذي هو القبض حتى لا يتبادر إلى الذهن أن الصف والقبض عند الطير بنفس المرتبة وبنفس درجة الحضور، فإن هناك تفاوتاً بينهما، فالأصل هو الصف، والطارئ هو القبض، والأصل هو الاسم، والفعل تابع للاسم وإذا كان الزمخشري بحث في العلة التي جعلت الفعل يعطف على الاسم، فماذا قال ابن عطية في تأويله؟

يقول ابن عطية: «"وصافات" جمع صافة، وهي التي تبسط جناحيها وتصفهما حتى كأنها ساكنة، وقبض الجناح: ضمه إلى الجثة، ومنه قول أبي خراش: يحث الجناح بالتبسط والقبض.

وهاتان حالان للطائر يستريح من إحداهما للأخرى، وقوله تعالى: "ويقبضن" عطف المضارع على اسم الفاعل، وذلك جائز كما عطف اسم الفاعل على المضارع في قول الشاعر:

بات يغشيها بعضب باثر يقصد في أسوقها وجائر»⁽²⁾

¹ - الزمخشري، الكشاف، 1410.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 342/5.

الإيجابي في كتب التفسير، أن كل تفسير يضيف شيئاً ما وهذا ما يبدو في الكثير من الشواهد القرآنية التي توقفنا عندها، وهو ما نجده حاضراً في هذا الشاهد، حيث إن ابن عطية توقف عند المعنى اللغوي للصف والقبض وهو ما لا يتوقف عنده الزمخشري إلا أن الزمخشري توقف طويلاً عند عطف الفعل على الاسم، وقدم تعليلاً لذلك، وهو ما لم يقدّم به ابن عطية، واكتفى بقوله بالجواز مع إيراد الشواهد الشعرية التي تؤكد ذلك.

7-17-2 جواز عطف فعل على اسم في تأويل فعل

إذا كان الفعل فعلاً محضاً خالصاً؛ أي: لا يصح أن يكون في تأويل اسم فلا يجوز عطف الاسم عليه وعدم الجواز يرجع بالأساس إلى مفهوم العاملة، إذ يقول أبو القاسم السهيلي: «لأنك تشرك الاسم مع الفعل في عامل واحد، وإذا قلت: "مررت برجل قائم ويقعد" ففي يقعد ضمير فاعل، كما في "قائم" ضمير فاعل، فكأنك إنما عطفت جملة على جملة، وتوهمت في قائم" الفعل المحض من حيث كان مشتقاً منه وفرعاً عليه» (1).

فالعطف والحالة هذه، يجعل الاسم والفعل يشتركان في عامل واحد، وهذا غير صحيح، أما إذا الفعل في تأويل اسم فهذا يجوز، وليس ببعيد عن هذا نتساءل عن حالة عكس المسألة من خلال المثال التالي: "مررت برجل قائم ويقعد"، حيث يقول أبو القاسم السهيلي: «وإذا قلت: مررت برجل قائم ويقعد" ففي يقعد" ضمير فاعل، كما في "قائم" ضمير فاعل فكأنك عطفت جملة على جملة، وتوهمت في "قائم" الفعل المحض من حيث كان مشتقاً منه وفرعاً عليه» (2).

يشارك "قائم" و"يقعد" في تحمل الضمير، وتحملهما للضمير يجعلهما بمثابة الجملة، فآنذاك ننتقل من عطف كلمة على كلمة إلى عطف جملة على جملة، ومن "المعلوم" أن "قائم" مشتق من الفعل "يقوم"، وبذلك "فقائم" فرع من الفعل ومشتق منه؛ ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للفعل "يقوم"؛

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 248.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 248.

لا يمكن أن نتوهم الاسم المشتق منه ، والعلة في ذلك تعود إلى ثنائية الأصل والفرع التي ينطلق منها أبو القاسم السهيلي في تفسير ظاهرة العطف إذ يقول: «ولم يمكنك أن تتوهم في "يقوم" الاسم المحض ولا الاسم المشتق أيضا، لأن الفرع يتضمن الأصل ويدل عليه، والأصل لا يدل على الفرع بنفسه، لأنه كالمستغني عنه»⁽¹⁾.

فإذا كان الفرع يعود دائما إلى الأصل ويفتقر إليه وهو بذلك يدل على الأصل، وعلى العكس تماما فإن الأصل لا يفتقر إلى الفرع ولا يحتاج إليه وإنما يمكن أن يستغني عنه، وبما أنه كذلك فإنه لا يدل على الفرع، انطلاقا من هذا فهو يؤصل لظاهرة العطف، خصوصا فيما يتعلق بقضية عطف الفعل على الاسم الذي يتضمن معنى الفعل ويدل عليه، لقد أكد السهيلي في باب أقسام الكلم وبالتحديد في مسألة تعريف الفعل على دلالة الفعل على الحدث بالتضمنين، وفي ذلك يقول: «دلالة الفعل على الحدث بالتضمنين لا بالمطابقة، كنحو دلالة البيت على السقف وأما دلالاته على الزمان ، فقال النحويون: بالبنية، وهو لا يدل على الزمان ألبة ، وإنما يدل اختلاف أبنيته على اختلاف أحوال الحدث من الماضي والاستقبال والحال ، وأما الزمان الذي هو حركة للفاعل ، إن كان مقارنا له لأن حركة فاعل لا تدل على حركة فاعل آخر»⁽²⁾.

يتضمن هذا النص جهة دلالة الفعل على الحدث والفاعل والزمان ؛ حيث يدل على الأول بالتضمن ، وعلى الثاني بحركته ، وعلى الثالث بالبنية؛ لذلك تشكل دلالة التضمن السمة المميزة للفعل؛

وقد اتضح ذلك من خلال الاعتماد على التأويل الدلالي من خلال عودته إلى الآية القرآنية وتأويلها تأويلا دلاليا، حيث يقول: «و"أبين من هذه العبارة أن يقال: عطف الفعل على الاسم في مثل قوله تعالى: "صافات ويقبضن ما يمسهن" [الملك/19] ونحو: "مررت برجل قائم ويقعد"، لأن الاسم معتمد على ما قبله، وإذا كان اسم الفاعل معتمدا على عمل الفعل، والاعتماد أن يكون نعتا أو خبرا، والذي بعد الواو وليس بمعتمد، ولو

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 248.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحوص: 52-53.

عكست المسألة فقلت: "برجل يقوم وقاعد" أو: "يصفن وقابضات"، قبح، لأن ما بعد الواو "اسم محض وليس بمعتمد فيجري مجرى الفعل»⁽¹⁾.

ولأجل سد أبواب الاعتراض وزيادة في التوضيح والتبيين، يضيف أبو القاسم السهيلي تأويلاً دلالياً جديداً يتأسس على مفهوم الاعتماد، فإذا كان الاسم معتمداً على ما قبله، فمعناه أنه معتمد على عمل الفعل وإذا كان اسم الفاعل يعمل عمل الفعل فهو يعتمد عليه، وفي حالة عكس المسألة فإن الأمر مختلف، فيكون ذلك قبيحاً؛ أي إذا قلنا: "يصفن وقابضات" فهذا لا يجوز بالنظر إلى التأويل الدلالي الذي يقدمه أبو القاسم فما بعد الواو ليس بمعتمد وهو اسم محض وليس اسماً في معنى الفعل؛ فيجري مجرى الفعل فيتضمن معناه ويدل عليه؛ هذا فيم يخص تأويل عطف المفردات المتخالفة، فما هو التأويل النحوي الدلالي للجمل المتخالفة أيضاً؟

7-17-3 عطف جملة على جملة

ماذا عن عطف جملة فعلية على جملة اسمية أو العكس؟ وكيف تتحدد العاملية في هذا السياق؟ وكيف يتحدد التأويل النحوي الدلالي لذلك؟

للحديث عن عطف الجمل يورد أبو القاسم السهيلي قولاً لشيخه أبي الحسين ابن الطراوة رحمه الله، حيث يقول: «وهذا مذهب الشيخ أبي الحسين - رحمه الله - إلا التعليل فإنه بخلاف تعليله، وقد قلت له كالمحتج عليه: أليس قد قال الله سبحانه وتعالى: "والذين آمنوا وعملوا الصالحات سند خلهم جنات تجري من تحتها الأنهار" [النساء/57] فجاء بالسين في خبر المبتدأ؟ فقال لي اقرأ ما قبل الآية، فقرأت "إن الذين كفروا" ... فضحك وقال قد كنت أفزعتني، أليس هذه "إن" في الجملة المتقدمة، وهذه الأخرى معطوفة بالواو عليها، والواو تنوب مناب تكرار العامل؟ فسلمت له وسكت»⁽²⁾.

يتضح لنا من خلال هذا النص أن العطف بين الجمل يجعل الجملتين تشتركان في العامل؛ لأن العطف بالواو يعفينا من تكرار العامل، ونستنتج من خلال النص طبيعة

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 248-249.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 94.

النقاش والتحاور الذي كان يجري بين النحاة لأجل تأصيل القواعد، وفحصها وتثبيتها خصوصاً إذا تعلق الأمر بالنص القرآني الذي غالباً ما يخالف القاعدة النحوية، إلا أن تقنية التأويل النحوي الدلالي الذي ينطلق من النحو ويعود إلى النحو أيضاً يجعل مخرجاً وتخريجاً مناسباً للشاهد القرآني.

يبدو أن عطف الجملة الأولى التي تتصدرها إن {إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً} ⁽¹⁾ على الجملة الثانية بحرف العطف الواو، وهي: والذين آمنوا وعملوا الصالحات سند خلهم جنات تجري من تحتها الأنهار" [النساء/57].

نستنتج أنه في حالة العطف على المقولات المتخالفة لابد من الاعتماد على التأويل النحوي من أجل إعادة الانسجام والتوازن إلى الكلام؛ لذلك يصبح جواز العطف على المتخالفات باعتماد آليات التأويل ووسائله المنتجة مثلما نجد ذلك في افتراض إضمار أن؛ فكيف يتحقق ذلك؟

7-17-4 إضمار "أن" وسيلة تأويلية ناجحة

لماذا لا يجوز عطف الفعل على الاسم؟ ولماذا اللجوء إلى إضمار أن؟ وما علاقتها بالتأويلية النحوية؟

يتعلق الأمر بالبيت الشعري الذي أنشده الأعشى الذي يقول فيه:

لقد كان في حول ثواء ثويته "تقضي لبانات ويسأم سائم

يقول أبو القاسم السهيلي فيما يتعلق بعطف الفعل "يسأم" على الاسم "لبانات": «نصب» يسأم بإضمار "إن" كيلا ينعطف الفعل على الاسم، وإنما استحال أن ينعطف الفعل على الاسم كيلا يشترك معه في العامل الذي يعمل فيه، إذ لا تعمل عوامل الأسماء في الأفعال، فأضمروا "أن" لأنها مع الفعل في تأويل الاسم» ⁽²⁾.

¹-النساء، 56.

²- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 246.

لقد اتضح السبب وراء إضمار "أن" وهو لكي تصبح "أن" مع الفعل في تأويل الاسم هذا من جهة، ومن جهة ثانية لكي لا يتم خرق القاعدة المتعلقة بعطف الفعل على الاسم؛ لأن عطف الفعل على الاسم لا يجوز، بل إنه ممتنع قبيح والسبب في ذلك هو الاختصاص العاملي؛ لأن عوامل الأسماء لا تعمل في الأفعال، وإذا عطفنا الفعل على الاسم جعلهما يشتركان في العامل وهذا لا يجوز، فكان إضمار "أن" مع الفعل بمثابة تأويل الاسم وهذا هو التأويل الدلالي النحوي المناسب الذي يجعلنا نستسيغ الأمثلة والشواهد التي تخالف القاعدة النحوية ظاهرياً،

فيكون التأويل آنذاك بمثابة حل منطقي عقلي استدلالي مقنع لذلك، إلا أن أبا القاسم لا يقف عند هذا الحد، بل يواصل تأويله الدلالي النحوي حتى لا يدع معه مجالا للشك أو الطعن في قوله، فهو يسد كل أبواب الاعتراض عليه، لذلك يطرح مجموعة من الأسئلة الافتراضية المحتملة من قبيل: كيف يجوز إضمار الناصب وأنتم لا تجيزون إضمار الخافض ولا الجازم، نعم ولا إضمار الحروف الناصبة للأسماء؟ فيجيب عن ذلك بقوله: «فالجواب: أنا لا نجيز إضمار "أن" إلا بإحدى شرائط، أما مع الواو العاطفة على مصدر.

نحو قوله للبس عباءة وتقر عيني تقضي لبانات ويسأم سائم.»⁽¹⁾.

إن شرط إضمار "أن" جاز مع المصدر خصوصاً لأن الفعل المنصوب بأن مضمرة "أن تقر عيني" مشتق من المصدر ودال عليه بلفظه، وعليه يصبح التأويل هو عطف مصدر على مصدر فيجوز ذلك آنذاك، فكان إضمار "أن" والاكتفاء فقط بعملها وهو "النصب" لكيلا يشتركا في الإعراب والعامل الذي قد يوحي به العطف بالواو، بناء على هذا التأويل يجوز عطف الفعل على الاسم؛ لكن بشرطة التأويل، فما هي تجليات ذلك؟

¹ - البيت لميسون بنت جندل، انظر الكتاب : 426/1.

7-17-5 الفعل لا يعطف على الاسم إلا بشريطة التأويل

ذكر أبو القاسم السهيلي قول الله سبحانه وتعالى: "في قلوبهم مرض" [البقرة/10] التي عطف عليها قوله عز وجل، "فزادهم الله مرضا" [البقرة/10]، وقد قال في هذا: «وأصل المرض: الضعف وفتور الأعضاء، وهو ها هنا ضعف اليقين، وفتور القلب عن كد النظر، وعطف: فزادهم الله، وإن كان الفعل لا يعطف على الاسم، ولا على مثل هذه الجملة لو قلت، "في الدار زيد"، "فأعطيته درهما"، لم يجز، ولكن لما كان في معنى قوله: "في قلوبهم مرض" كمعنى: "مرضت قلوبهم" صح عطف الفعل عليه»⁽¹⁾.

إن التأويل هو الذي يجعل إمكانية عطف الفعل على الاسم، وإذا غاب التأويل لم يجز ذلك، لكن بالعودة إلى المعنى كمحدد تأويلي مناسب في معظم النماذج والأمثلة، يصبح الأمر مقبولا دون مجادلة أو نقاش، فأبو القاسم السهيلي يجعل قوله تعالى: "في قلوبهم مرض" بمثابة قوله: "مرضت قلوبهم" فهي تتضمن المعنى نفسه وأذاك يصبح ناتج التأويل على الشكل التالي: "مرضت قلوبهم فزادهم الله مرضا". وبناء على ذلك يصح عطف الفعل على الاسم لكن شريطة التأويل المناسب.

وخلاصة القول فإن مسألة العطف التي تتأسس على ثنائية المعطوف المخالف للمعطوف عليه؛ تصبح ممكنة وجائزة بناء على التأويل المناسب ، وإذا كانت التأويلية النحوية عند السهيلي تقوم على بؤر تاويلية نحوية ثنائية مختلفة ومتعددة؛ فإن ثنائية اللفظ والمعنى مظهر من مظاهرها، فكيف تتحقق ثنائية اللفظ والمعنى في إطار التأويلية النحوية السهيلية؟

7-18 ثنائية اللفظ والمعنى وإشكالية التأويل النحوي الدلالي

إن ثنائية "اللفظ والمعنى" إشكالية شغلت العديد من العلماء سواء النحاة أو الفقهاء أو علماء الكلام أو البلاغيين، فكل قارب هذه الإشكالية من زاوية تخصصه وذلك بحسب ما ينسجم مع منطلقاته ومبادئه المرتبطة بمذهبه أولا وبمجال تخصصه ثانيا، فمناقشة ثنائية "اللفظ والمعنى" بالنسبة للنحاة تختلف عن مناقشتها عند البلاغيين ، أو عند علماء أصول

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 422/2.

الفقه، وما يهمنا نحن بخصوص هذه الإشكالية زاوية النظر النحوي لثنائية اللفظ والمعنى، ثم كيف تتحدد العلاقة بين اللفظ والمعنى حسب التأويلية النحوية؟

وما علاقة هذه الإشكالية "اللفظ والمعنى" بالنحو والإعراب من جهة، وما علاقتها بالدلالة والتأويل من جهة ثانية؟ وكيف ضبط أبو القاسم السهيلي تلك الثنائية؟

حتى لا يظن البعض أن إشكالية "اللفظ والمعنى" بعيدة عن مباحث النحو العربي، ولا صلة لها بمبادئه وقواعده ومسائله، نذكر العديد من الأمثلة والشواهد التي تؤكد مدى حضور هذه الإشكالية في كتب النحاة، سواء المتقدمين منهم مثل سيبويه في كتابه الذي نجده وضع العديد من العناوين التي تصب في قلب هذه الإشكالية تطالعنا منذ صدر الكتاب وفي الصفحات الأولى من الجزء الأول مثل: «هذا باب اللفظ للمعاني».

وهذا "باب في وقوع الأسماء ظروفًا وتصحيح اللفظ على المعنى" وهذا "باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى..."⁽¹⁾ وغيرها من العناوين الصريحة الواضحة التي نجدها في الكتاب، ناهيك عن أن مسألة ثنائية "اللفظ والمعنى" نجدها مبنوثة في جميع أبواب الكتاب بشكل غير مباشر، حيث إن تحليل بعض المسائل النحوية تقوم أساسًا على هذه الثنائية.

والأمر لا يقتصر على سيبويه وكتابه، وإنما أوردنا ذلك للتمثيل فقط، وإلا فإن اللائحة تطول وتشمل كل النحاة تقريبًا سواء المتقدمين أو المتأخرين من الأندلسيين وغيرهم، والأمر الذي يهمنا أكثر هو: كيف تناول أبو القاسم السهيلي هذه الإشكالية المتمثلة في ثنائية "اللفظ والمعنى" بالنسبة لتأويليته النحوية؟

7-18-1 ثنائية اللفظ والمعنى وجدلية السبق

من الجدير بالذكر أن تناول النحاة لإشكالية الزوج "اللفظ والمعنى" كان مغايرًا ومختلفًا عن غيرهم من علماء الأصول أو علماء الكلام وعلماء البلاغة... وهذا أمر طبيعي لا غرابة فيه، فاختلاف التخصصات كان سببًا في اختلاف مخرجات التحليل

¹ - ينظر الكتاب : 7/1 - 108/1 - 110/1.

والتعليل والتأويل فكل حسب زاوية نظره وحسب منطلقاته، بل المغايرة والاختلاف قد نجدها داخل نفس العلم، فليس كل النحويين اتفقوا على المستويات التأويلية السابقة نفسها فيم يخص هذا الزوج، بالرغم من اتفاقهم. بل وإجماعهم على طبيعة العلاقة التي تربط اللفظ والمعنى، فجميع النحاة ومنهم السهيلي أيضا يقر بالفصل بين اللفظ والمعنى⁽¹⁾، حيث يتم النظر إلى اللفظ ككيان منفصل مستقل عن المعنى في كثير من الأحيان، وهذا عموما ما يلخص نظرة النحويين لهذا الزوج لتلك الثنائية، لذلك آثرنا أن نطلق لفظ الثنائية على هذه الإشكالية الذي يدل على صعوبة إمكانية الفصل إن لم نقل استحالة، فاللفظ والمعنى وجهان لعملة واحدة، فالوجه هو اللفظ والظهر هو المعنى، فهو ينسجم مع التحليل النحوي للمسائل النحوية، والتأويل الدلالي للقضايا النحوية الدلالية، فمتى تكون الأسبقية للفظ ومتى تكون الأسبقية للمعنى؟ وأيهما الأقرب إلى إشكالية التأويل النحوي الدلالي؟

واضح أنه أينما وجد المعنى، وجدت معه الدلالة، ووجد معه التأويل فهذا أيضا من بين المبررات المنطقية التي تجعل ثنائية "اللفظ والمعنى" في قلب العملية النحوية خصوصا وهو يحل قوله تعالى: "سواء عليكم أذعوتموهم أم أنتم صامتون" [الأعراف/193] وقوله تعالى: "سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم" [البقرة/6]، إذ تبدو إشكالية الزوج اللفظ والمعنى جلية وواضحة، وفي هذا الصدد يقول أبو القاسم السهيلي: «ثم لزمهم أن يكون في الجملة ضمير يعود على "سواء" إذ لا تكون جملة في موضع خبر إلا وفيها عائد يعود على المبتدأ، فأجابوا عن هذا بأن قالوا: "سواء" مبتدأ في اللفظ وهو في المعنى خبر، لأن المعنى: "سواء عليهم الإنذار وتركه"، ولا يلزم أن يعود من المبتدأ ضمير على الخبر، فلما كان خبرا في المعنى دون اللفظ روعي ذلك المعنى»⁽²⁾.

إن أبا القاسم يرد على تلك الطائفة من النحويين التي تأول الشاهد القرآني تأويلا نحويا لا يرتضيه؛ لأنه لا ينبغي على تأويل منسجم يراعي تلك الثنائية، فهي تقول بأن "سواء" مبتدأ والجملة الاستفهامية بعده في موضع خبر، فحجتهم التأويلية هي أن "سواء" مبتدأ في اللفظ فقط، أما في المعنى فهو خبر، على اعتبار القاعدة النحوية التي تقول أن

¹-الباب الأول، الفصل الثاني، ص:

²- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 331.

كل جملة تكون في موضع خبر لا بد لها من عائد يعود على المبتدأ، لأجل المحافظة على هذه القاعدة النحوية تم اللجوء إلى التأويل النحوي الدلالي الذي يتأسس على اللفظ والمعنى، وينتج عن ذلك أن تكون الجملة الاستفهامية خبراً في المعنى فقط دون اللفظ. فيتحقق التوازن بين القاعدة النحوية والتأويل الدلالي دون الإخلال بأي جانب.

ولا يتوقف أبو القاسم السهيلي عند حدود المثال الواحد، ولكن يتجاوز ذلك إلى أمثلة أخرى وكل ذلك لأجل سد أبواب الاعتراض أو الطعن في تأويله ومما ذكر نورد النص التالي الذي يؤكد فكرة الفصل بين اللفظ والمعنى كآلية تأويلية وكتخريج للشواهد المستعصية، فيكون الهدف من الفصل بين اللفظ والمعنى هو الوصول إلى تأويل نحوي دلالي مقبول لا يطعن فيه شاك أو متردد، إذ يقول أبو القاسم: «وكذلك: "أقائم أخوك"، لأن "أخوك" وإن سد مسد الخبر فإنه فاعل في المعنى، "وقائم" معناه كمعنى الفعل الرفع للفاعل، فروعيت المعاني في هذه المواضع وترك حكم اللفظ إلا من جهة الرفع بالابتداء، فهي كلها مرفوعة بالابتداء متضمنة لمعنى يخالف معنى الابتداء المخبر عنه، فحكم لذلك المعنى، فلم يعد على اللفظ ضمير»⁽¹⁾

فما قول المفسرين في هذا؟ وإلى أي حد يمكن الحديث عن خيط رابط مشترك بين الزمخشري وابن عطية في تفسير هذا الشاهد؟ وهل يمكن أن يصل هذا الخيط إلى الإمام السهيلي؟

يقول الزمخشري: «و"سواء" اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر، [...]، وارتفاعه على أنه خبر لإن و"أنذرتهم أم لم تنذرهم" في موضع المرتفع به على الفاعلية؛ كأنه قيل: إن الذين مستو عليهم إنذارك وعدمه، كما تقول: إن زيدا مختصم أخوه وابن عمه، أو يكون "أنذرتهم أم لم تنذرهم" في موضع الابتداء. و"سواء" خبراً مقدماً بمعنى: سواء عليهم إنذارك وعدمه، والجملة خبر لإن»⁽²⁾.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 331.

² - الزمخشري، الكشف، 27.

إن سواء يقصد بها التسوية، وهي مرفوعة لأنها خبر مقدم لإن، والشاهد حسب الزمخشري يحتمل وجوها تأويلية عديدة، وأساس هذه الوجوه النحو، ويتحدد الوجه الأول في:

- سواء خبر لإن، والجملة بعدها في موضع المرتفع به على الفاعلية.
والوجه الثاني هو:

- "أنذرتهم أم لم تنذرهم" في موضع الابتداء، وسواء خبر مقدم.

هما وجهان نحوية تأويليان متقاربان، إلا أن الزمخشري يضيف قائلاً: «فإن قلت: الفعل أبدا خبر لا مخبر عنه، فكيف صح الإخبار عنه في هذا الحكم؟ قلت: هو من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى، وقد وجدنا العرب يميلون في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً بيناً، من ذلك قولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، معناه لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن، وإن كان ظاهر اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل، والهمزة وأم مجردتان لمعنى الاستواء، وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأساً، قال سيبويه: جرى على هذا حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء، قولك: اللهم اغفر لنا أيتها العصابة، يعني أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء، ومعنى الاستواء: استواءهما في علم المستفهم عنهما؛ لأنه قد علم أن أحد الأمرين كائن، إما الإنذار وإما عدمه، ولكن لا بعين، فكلاهما معلوم بعلم غير معين»⁽¹⁾.

الملاحظ أن الزمخشري أيضاً يؤسس تأويله للشاهد على ثنائية اللفظ والمعنى، فاللفظ في الشاهد لفظ الاستفهام والمعنى لا استفهام، هذه هي خلاصة التأويل وما استحضاره لسيبويه إلا وسيلة استدلالية إقناعية لصحة تأويله الذي يخالف فيه اللفظ المعنى، وبعد ذلك انتقل الزمخشري إلى ذكر القراءات القرآنية التي قرئ بها الشاهد⁽²⁾ فما هو تأويل ابن عطية للشاهد القرآني نفسه؟

يقول ابن عطية في محرره الوجيز بكثير من الإيجاز: «وقوله "سواء عليهم" معناه معتدل عندهم، ومنه قول الشاعر أعشى قيس:

¹ - الزمخشري، الكشاف، 27-28.

² - الزمخشري، الكشاف، 28.

وليل يقول الناس من ظلماته سواء صحیحات العیون وعورُها

قال أبو علي: في اللفظة أربع لغات: سوى بكسر السين، وسواء بفتحها والمد، وهاتان لغتان معروفتان، ومن العرب من يكسر السين ويمد، ومنهم من يضم أوله ويقصره، وهاتان اللغتان أقل من تينك، ويقال سي بمعنى سواء كما قالوا: "قي وقواء"، و"سواء" رفع على خبر "إن"، أو رفع على الابتداء وخبره فيما بعده، والجملة خبر إن، ويصح أن يكون خبر إن "لا يؤمنون" (1).

فسواء تفيد التسوية والاعتدال، ويختلف نطقها عند العرب، وقد حصر ذلك ابن عطية في أربعة صور نطقية مختلفة ممیزا في ذلك بين المعروف الشائع المتداول الكثير الانتشار وبين الأقل من ذلك، ثم انتقل إلى تحديد الوجوه التأويلية النحوية للشاهد، وهو في هذا لا يختلف عن الزمخشري، فهو الآخر، قدم احتمالين نحويين، هو أن سواء مرفوع لأنه خبر "إن" ورتبة هذا التأويل متقدمة على الثاني الذي هو أن سواء مرفوع بالابتداء، ثم انتقل بعد ذلك للوقوف عند القراءات القرآنية للشاه، وقد ذكر قراءات مختلفة له (2).

ثم أضاف قائلا: «وقوله تعالى: "أأنذرتهم أم لم تنذرهم" لفظه لفظ الاستفهام، ومعناه الخبر، وإنما جرى عليه لفظ الاستفهام؛ لأن فيه التسوية التي هي في الاستفهام، ألا ترى أنك إذا قلت مخبرا سواء علي أقعدت أم ذهبت، وإذا قلت مستفهما أخرج زيد أم قام، فقد استوى الأمران عندك، هذان في الخبر، وهذان في الاستفهام، وعدم علم أحدهما بعينه، فلما عمتهما التسوية جرى على هذا الخبر لفظ الاستفهام لمشاركته إياه في الإبهام، وكل استفهام تسوية، وإن لم تكن كل تسوية استفهاما» (3).

لقد تناول ابن عطية هو الآخر في تأويله للشاهد، ثنائية اللفظ والمعنى، فأكد أن لفظ الشاهد الاستفهام ومعناه لا استفهام؛ أي الخبر، وبحث في العلة وراء ذلك، فكان تعليله لتأويله أن التسوية توجد في الاستفهام وفي الخبر، والتسوية تقتضي عدم ترجيح أحدهما على الآخر، والتسوية وعدم الترجيح فيها نصيب من الإبهام، وهذا ما جعل الشاهد ينطوي على لفظ الاستفهام وإن كان معناه الخبر.

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 87/1.

² - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 87/1.

³ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 88/1.

يبدو أن مراعاة المعاني لها سياقاتها الخاصة، ولها أسبابها ومبرراتها كما أن لها مواضع خاصة، إذ كلما كان اللفظ غير كاف أو غير مناسب للتأويل النحوي الدلالي كلما كانت المعاني قادرة على تحمل تلك الدلالات وتلك التأويلات؛ لأن اللفظ يفصح عما يدل عليه بشكل صريح ومباشر؛ عكس المعاني التي هي مجال خصب وغني ومنفتح على التأويل؛ فلا بد من مراعاة المعاني بحسب ما يقتضيه التأويل؛ فما هي مظاهر ذلك؟ وكيف يتحقق؟

7-18-2 مراعاة المعاني بحسب ما يقتضيه التأويل

إن مراعاة المعاني بحسب ما يقتضيه التأويل الدلالي والنحوي وبحسب ما يقتضيه مقصود الكلام. يقتضي تضافر المعنى النحوي مع المعنى الدلالي ليقدم تأويلاً نحوياً دلالياً لثنائية اللفظ والمعنى دون أن نجد أدنى تفاوت أو اختلاف، إذ أن مقصود الكلام يجمع في ثنياه بين ما يقتضيه اللفظ ويدل عليه وبين ما يتضمنه المعنى ويحيل عليه؛

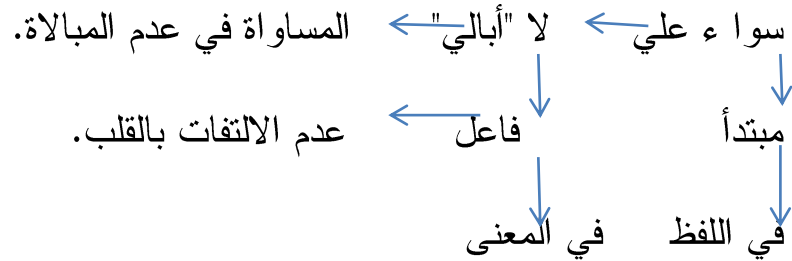
فأبو القاسم السهيلي يقدم تأويلاً دلالياً دقيقاً للشاهد القرآني السابق ذكره، حيث يقول: «فإذا ثبت هذا "فسواء" مبتدأ في اللفظ "وعلى" أو "عليهم" مجرور في اللفظ، وهو فاعل في المعنى المتضمن في مقصود الكلام، إذ قولك: "سواء علي" في معنى: "لا أبالي"، وفي "أبالي" فاعل، فذلك الضمير الفاعل هو المجرور بعلى في المعنى؛ لأن الأمرين إنما استويا عليك في عدم المبالاة، وإذا لم تبال بهما لم تلتفت بقلبك إليهما، وإذا لم تلتفت فكأنك قلت: "لا أدري أقيمت أم قعدت"، فلما صارت الجملة الاستفهامية في معنى المفعول من أفعال القلب، لم يلزم أن يكون بها ضمير يعود على ما قبلها»⁽¹⁾.

لقد عرضنا هذا النص، لأن عباراته وجمله كالدر، كل عبارة تؤدي إلى التي تليها حتى تصل إلى النهاية، وبما أن هذا النص على أهميته بما كان؛ لأنه يبين تبياناً واضحاً التأويل النحوي الدلالي الذي اقتضته المعاني، "فسواء علي" هي تساوي وتعادل على مستوى المعنى الدلالي معنى "لا أبالي"، وعدم المبالاة تساوي المساواة بين الأمرين،

1- أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 332.

لذلك صارت الجملة الاستفهامية "أأذرتهم" في معنى المفعول بأفعال القلب؛ لذلك لم يكن من الضروري أن يكون لها ضمير يعود على ما قبلها، فكانت المساواة في عدم المبالاة والالتفات هي مقصود الكلام الذي اقتضته المعاني.

بالإضافة إلى ما سبق لا يمكن إغفال طريقة بناء التأويل الذي اعتمده أبو القاسم السهيلي، فهو ينطلق من فرضية إذا ثبتت ثبت معها تأويله، إلا أنها فرضية قوية خصوصاً بعد المراحل والأشواط التي يمر عبرها، والتي هي عبارة عن سلسلة كل دور يؤدي إلى ما بعده، ويمكن التعبير عنها بالشكل التالي:



والسر في ذلك ومقصد القوم في هذا الكلام المتعلق بالمساواة، يقول أبو القاسم السهيلي: «فوجدنا معنى الكلام ومقصوده إنما هو تساوي في عدم المبالاة بقيام أو قعود، أو إنذار أو ترك إنذار» (1).

إن مقصود الكلام يتأسس على معنى المساواة في ، والسؤال الذي يثير نفسه ما علاقة هذا المعنى باللفظ المتعلق بفعل من أفعال القلوب.

إن أبا القاسم يجيب عن هذا بقوله: «لأن المبالاة فعل من أفعال القلب، وأفعال القلب تلغى إذا وقعت بعدها الجمل المستفهم عنها أو المؤكدة باللام، تقول: "لا أدري أقام زيد أم قعد" و: "علمت ليقوم من زيد" ولكن لا تلغى هذه الأفعال القلبية حتى يذكر فاعلها في اللفظ أو في المعنى» (2).

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر النحو، ص: 331.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 331-332.

يفسر أبو القاسم قوله بأن المبالاة من أفعال القلب وتلغى والإلغاء هو إبطال عمل العامل لفظاً وتقديراً على سبيل الجواز، وقد حدد الكفوي بعض شروط الإلغاء النحوي ، فقال « والإلغاء العمل بالتعليق لا يكون إلا في أفعال القلوب (...) والإلغاء لايجوز إلا بشرط التوسط والتأخير، والا يتعدى إلى مصدره ، وأن يكون قلبياً ، والإلغاء في اللفظ والمعنى مثل: لا في { لئلا يعلم اهل الكتاب } (الحديد الآية 29) وفي اللفظ دون المعنى نحو كان في "ماكان أحسن زيدا" وفي المعنى دون اللفظ وذلك حروف الجر الزوائد نحو {كفى بالله شهيدا النساء79} «⁽¹⁾ .

والإلغاء شديد الارتباط بأفعال القلوب ، وصوره ثلاثة إلا أن الباء في قوله تعالى ليست زائدة؛ خصوص بعد أن تناولت الشاهد في البور التأويلية الأحادية ⁽²⁾.

إن إلغاء أفعال القلب حسب الشاهد له شرط محدد مضبوط وهو أن يذكر فاعلها في اللفظ أي؛ بشكل صريح أو يذكر في المعنى؛ أي: يستنبط ويستنتج حسب ما يفيد معنى الكلام ومقصوده ولا تلغى هذه الأفعال القلبية إلا إذا وقعت بعد الاستفهام أو التوكيد.

خلاصة القول فمعنى الكلام ومقصوده تجعل المعنى له أسبقية على اللفظ، وهذه الأسبقية مردها إلى اللفظ الذي يحيل على شيء محدد بينما المعنى يبقى مفتوحاً وشاسعاً ويقبل التأويلات المتعددة والمختلفة بناء على اختلاف القراءات وبالتالي اختلاف التأويلات، وبذلك فثنائية اللفظ و المعنى في صلب التأويلية النحوية؛ لأن التأويل ينصب حول المتعدد فيتم ترجيح معنى معين لوجود مرجح داخلي أو خارجي، فقد يتعلق هذا المرجح داخلياً باللغة وبمستوياتها المتعددة سواء الصوتية أو الصرفية أو المعجمية أو التركيبية أو الدلالية...، وقد يكون هذا المرجح خارجياً، يستعين به المفسر أو المؤول، فيكون استدعاء علوم معرفية أخرى مثل علم أصول الفقه أو علم الكلام أو علم البلاغة أو العلم بأسباب النزول... وإذا كان هذا المحور استوفى إمكاناته ؛ فكيف ومتى تكون الأسبقية للمعنى بحسب ما يقتضيه مقصود الكلام، فمتى تكون الأسبقية للفظ؟ أو بعبارة أخرى: متى يكون الحمل على اللفظ؟

¹-أبو البقاء الكفوي ، الكليات ، ص:218.

²-الباب الثاني، الفصل الأول، ص:

7-18-3 الحمل على اللفظ إذا قرب منه أحسن

أول ما نستهل به هذا المحور هو: ما يقصد بالحمل كمفهوم؟ وما أنواعه؟ ومتى يجوز الحمل على اللفظ؟ ومتى يجوز الحمل على المعنى؟ ولمن الأسبقية والأولوية للحمل على اللفظ أو الحمل على المعنى؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الحمل على اللفظ وجها من وجوه التأويلية النحوية؟

ورد في الكليات تحديد مفهوم الحمل، حيث قال أبو البقاء الكفوي: «الحمل بالفتح: ما كان في بطن أو على شجرة»⁽¹⁾.

يمكن أن نفسر بأن الحمل في شقه الأول؛ أي بما كان في بطن الحمل على المعنى، أما ما كان على شجرة فيقصد به اللفظ، وعليه يكون للحمل وجهان: وجه يرتبط باللفظ ووجه يرتبط بالمعنى.

والحمل أنواعه كثيرة ومتنوعة منها حمل المطلق على المقيد، وحمل الفرع على الأصل وحمل الشيء على نقيضه وغيرها من الأنواع، ويبقى الأفيده هو ما يرتبط بوجوه الحمل النحوية، إذ يقول أبو البقاء الكفوي في هذا السياق: «الحمل على أحسن القبيحين، كحمل "قائما" في نحو: "فيها قائما رجل" على الحال؛ لأن الحال من النكرة قبيح، وتقديم الصفة على الموصوف بأن ترفع "قائما" وهو أقبح، فحمل على أحسنهما»⁽²⁾.

يبدو من هذا النص أن الحمل على أحسن القبيحين هو من بين الوجوه النحوية، فلا الإعراب الأول "قائما" حسن، ولا الإعراب الثاني، لكن بالرغم من ذلك هناك تفاوت في درجة القبح على اعتبار أن الحمل على الحال قبيح، لكن الحمل على تقديم الصفة على الموصوف أقبح منه، فيكون الحمل على أحسن القبيحين في هذه الحالة هو أحسن القبيحين.

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات: فصل الحاء: ص: 315.

² - أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 316.

أما على مستوى الأولوية والأسبقية، فتكون للحمل على المعنى؛ لأن المعنى هو غاية الكلام ومقصد المتكلم؛ أما اللفظ فهو حامل للمعنى فقط، وإن كان الحمل على اللفظ واردا أيضا، لذلك أورد أبو البقاء الكفوي هذه التراتبية في الحمل، إذ قال: «والشيء إذا حمل على اللفظ جاز الحمل بعده على المعنى، وإذا حمل على المعنى ضعف الحمل بعده على اللفظ، لأن المعنى أقوى فلا يبعد الرجوع إليه بعد اعتبار اللفظ، ويضعف بعد اعتبار المعنى القوي الرجوع إلى الأضعف»⁽¹⁾.

فإذا تم الحمل على المعنى يكون من الضعيف بعده أن يحمل على اللفظ؛ لأن المعنى أقوى من اللفظ، أما إذا حمل اللفظ فلا مانع أن يحمل بعده على المعنى.

لقد ورد مفهوم الحمل على اللفظ في كتاب الروض الأنف في الجزء الثاني منه، فقد ذكر أبو القاسم السهيلي مجموعة من الشواهد القرآنية بخصوص ثنائية الحمل على اللفظ أو الحمل على المعنى، فقال: «وقوله سبحانه: "ولوا على أدبارهم نفورا" يجوز أن يكون: نفورا: جمع نافر فيكون نصبا على الحال، ويجوز أن يكون مصدرا مؤكدا لـ "ولوا" ومما أنزل الله في استماعهم: "ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم" [يونس: 42] ألا ترى كيف جمع يستمعون، والحمل على اللفظ إذا قرب منه أحسن»⁽²⁾.

انظر كيف بدأ أبو القاسم السهيلي بالوجوه الإعرابية الجائزة التي يحتملها الشاهد؛ لأن الأمر كله يبنّي على التفسير والتأويل، وإن كان هذا تفسير يحتاج إلى تفسير، لأن النص يجعلنا نتساءل عن علاقة القرب بالحمل على اللفظ، فمن الملاحظ أن أبا القاسم يستدعي ثنائية القرب والبعد لمعالجة وتحليل قضية الحمل على اللفظ أو الحمل على المعنى. واستدعاؤه لهذه الثنائية آلية تأويلية منه سخرها لأجل فهم وإفهام المخاطب خصوصا عندما نجده يكرر عبارة "ألا ترى" فهو كثيرا ما يستحضر المخاطب ويسعى إلى إفهامه، بل إقناعه بتأويله.

¹ - أبو البقاء الكفوي، الكليات: فصل الحاء، ص: 316

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 95/2-96.

ومن الأمثلة والشواهد القرآنية التي ذكر نذكر ما قاله: «ألا ترى إلى قوله سبحانه: "ومن يسلم وجهه إلى الله" [لقمان: 22]. فأفرد، حملا على لفظ "من"، وقال في آخر الآية: "ولا خوف عليهم" فجمع حملا على المعنى، لما بعد عن اللفظ»⁽¹⁾.
فالبعد عن اللفظ تجعل الأسبقية والأحقية للحمل على المعنى، لأنها هي الأصل، أما إذا كان القرب من اللفظ فهذا يجوز إمكانية الحمل عليه؛ فلماذا القرب والبعد هما المحددان لنوعية الحمل؟

إن امتداد معنى اللفظ يجعل أثره يصل إلى ما بعده، لذلك إذا كان قريبا حمل على اللفظ، أما إذا كان بعيدا حمل على المعنى؛ لأن المعنى هو المقصود ودائرة الدلالة تتمحور حوله.

ولتأكيد معنى امتداد اللفظ يجعل الحمل عليه أحسن ذكر أبو القاسم السهيلي: «وهكذا كان القياس في قوله: "ومنهم من يستمعون" [يونس 42] ولكن لما كانوا جماعة، نزلت الآية فيهم بأعيانهم، صار المعنى: ومنهم نفر يستمعون، يعني أولئك نفر، وهم أبو جهل وأبو سفيان والأخنس بن شريق، ألا ترى كيف قال بعد: "ومنهم من ينظر إليك" [يونس: 43] فأفرد حملا على اللفظ لارتفاع السبب المتقدم»⁽²⁾.

الحمل على اللفظ، الجدير بالذكر أن ابن عصفور وظف العديد من الشواهد القرآنية التي توضح ذلك فمنها قوله: «قوله تعالى: ﴿ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا﴾⁽³⁾، فحمل يقنت على لفظ "من"، وتعمل على معناها ومن ذلك أيضا: فتحمل الفعل الأول على اللفظ، والفعل الثاني على المعنى، والأولى في ذلك كله الابتداء بالجمل على اللفظ قبل الحمل على المعنى»⁽⁴⁾.

لقد حدد ابن عصفور الأولوية والتراتبية الحاصلة فيما يخص الحمل في ثنائية اللفظ والمعنى، وصرح بأن الحمل على اللفظ هو الأولى؛ لأن اللفظ أكثر بيانا ووضوحا

¹ - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 96/2.

² - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف: 96/2.

³ - الأحزاب، 31.

⁴ - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب ومعه مثل المقرب، 97.

وكشفا وظهورا، عكس المعنى، فقد يتعدد ويختلف لأنه غالبا ما يكون خفيا مخبوءا، والملاحظ أن الشاهد القرآني جمع بين الحمل على اللفظ والحمل على المعنى في الآن نفسه، هذا ما جعل تاء المؤنث تنصدر الفعل لأنها تنبئ أن الفاعل مؤنثا، وهذا يخص جانب المعنى.

وقد تناول ابن عصفور الشاهد نفسه في شرح الجمل الجزء الأول منه، إذ يقول: «وقوله تعالى: "ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا"، بالياء حملا على لفظه، وتعمل صالحا حملا على معناها، فإذا حملت على اللفظ وعلى المعنى في كلام واحد، فالأحسن أن تقدم الحمل على اللفظ، ثم تحمل بعد ذلك على المعنى، نحو: قوله تعالى»⁽¹⁾.

إذا التقى الحمل على اللفظ والحمل على المعنى في كلام واحد فحسب ابن عصفور الأولوية والأسبقية للحمل على اللفظ، ثم يضيف شاهدا قرآنيا آخر، يقول فيه: «وقوله تعالى: {ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا، يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا قد أحسن الله له رزقا}»⁽²⁾، فلا ينبغي أن يحتج به، فيقال: قد قال خالدين فيها بالجمع على معنى "مَنْ"، ثم قال بعده: "قد أحسن الله له رزقا" بالإفراد على لفظها؛ لأن خالدين: حال من الضمير في "يدخله" على معناه؛ لأنه في المعنى جمع والضمير في "له" عائد على "من" على لفظه وإنما كان يكون فيه حجة لو كان "خالدين" حالا من نفس مَنْ»⁽³⁾.

إن معنى "من" يفيد الجمع لجميع العقلاء لذلك قال خالدين فيها، أما على مستوى اللفظ فإن الضمير "له" والفعل "يدخله" يجعل من تدل على المفرد على مستوى اللفظ وإن كانت على مستوى المعنى تدل على الجمع.

أما بخصوص قوله تعالى: {ومنهم من يستمع إليك}»⁽⁴⁾، فإن ابن عصفور يقول: «يجوز فيما كان من الموصولات للواحد والاثنين والجمع، والمذكر والمؤنث بلفظ واحد: من وما. الحمل على اللفظ فيعامل معاملة الواحد المذكر، والحمل على المعنى فيكون

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 1/188.

² - الطلاق، 11.

³ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 1/190.

⁴ - يونس، 42.

الحكم على حسب المعنى الذي تريد، مثل قولك: جاءني من قام: تعني رجلاً أو رجلين أو رجالاً، أو امرأة، أو امرأتين أو نساء، فيحمل على اللفظ في جميع ذلك، فتفرد الضمير وتذكره على كل حال، وإن شئت حملت على المعنى، فقلت إن عنيت رجلين: جاءني من قاماً⁽¹⁾.

إن المسألة مبنية على الجواز وبحسب المعنى، وإن كانت الأولوية للحمل على اللفظ، إلا أنه يجوز الابتداء بالحمل على المعنى، كما يقول ابن عصفور: «يجوز الابتداء بالحمل على المعنى، فجاء "خالدين" على المعنى ثم جاء بعد ذلك "له" على اللفظ، إلا أن يؤدي ذلك إلى مخالفة الخبر للمخبر عنه»⁽²⁾.

أما أبو حيان النحوي في تذكرته للنحاة، فإنه يقول بمفهوم المطابقة أي مطابقة اللفظ للمعنى، إذ يقول: «أفرد وجمع بالنظر إلى الغائتين لأن ظل الغداة يضمحل حتى لا يبقى منه إلا اليسير، فكأنه في جهة واحدة، وهو بالعشي على العكس لاستيلائه على جميع الجهات، فلحظت الغائتان في قوله تعالى: {أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داحرون}»⁽³⁾، هذا من جهة المعنى، وفيه من جهة اللفظ المطابقة، لأن "سجداً" جمع، فطابقه جمع الشمائل لاتصاله به، فحصل في الآية مطابقة اللفظ للمعنى، ولحفظهما معاً، وتلك الغاية في الإعجاز»⁽⁴⁾.

يبدو أن الشواهد القرآنية المتعلقة بثنائية اللفظ والمعنى كثيرة ومتعددة، فمنها الحمل على المعنى ومنها الحمل على اللفظ، ومنها المطابقة بين اللفظ والمعنى، ومنها المشكلة بين الألفاظ والمعاني.

وقد ذكر ابن عصفور أن قوله تعالى: {ومنهم من يستمعون إليك}⁽⁵⁾ فيها الحمل على المعنى، أما قوله تعالى: {ومنهم من يستمع إليك}⁽⁶⁾ فيها الحمل على اللفظ⁽⁷⁾.

¹ - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب ومعه مثل المقرب، 96.

² - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب ومعه مثل المقرب، 97-98.

³ - النحل، 48.

⁴ - أبو حيان النحوي الغرناطي، 616.

⁵ - يونس، 42.

⁶ - الأنعام، 25.

⁷ - ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 278/1.

نستنتج من خلال ما سبق أن الحمل على اللفظ يكون حسنا إذا كان قريبا منه، أما إذا بعد فالحمل على المعنى آنذاك يكون أحسن والشواهد القرآنية المذكورة سابقا تؤكد ذلك أما إذا ارتفع السبب الذي لأجله يكون الحمل على المعنى يتحقق بعده الحمل على اللفظ فهذا يؤكد أسبقية الحمل على المعنى. إلا أنه يظل المعنى هو الماسك دائما بزمam التأويلية؛ فكيف تتحقق المشاكلة بين الألفاظ والمعاني؟

7-18-4 الألفاظ مشاكلة للمعاني التي هي أرواحها

إن هذا العنوان يكشف بشكل صريح ومباشر عن طبيعة العلاقة التي تجمع اللفظ بالمعنى، كما يكشف أيضا أفضلية أحدهما على الآخر، وعن قيمة كل منهما، فإذا كانت المعاني هي الأرواح، فالألفاظ هي الأجساد الحاملة لتلك المعاني، ولا قيمة للجسد بدون روح، كما أنه لا قيمة للفظ بدون معنى، فإذا فقد اللفظ معناه فكأنه جسم ميت لا روح فيه، ومنه نتبين أهمية المعنى وقيمه بالنسبة لأبي القاسم السهيلي، فقيمة اللفظ تكمن في معناه، كل هذا من زاوية، أما من زاوية أخرى فالأمر يتعلق بمفهوم المشاكلة، فماذا يقصد بالألفاظ مشاكلة للمعاني؟

يقول أبو القاسم: «وقد قدمنا أن الألفاظ مشاكلة للمعاني التي هي أرواحها، يتفرس العاقل فيها حقيقة المعنى بطبعه وحسه، كما يتعرف الصادق للفراسة صفات الأرواح في الأجسام بتحيزه نفسه.

فحرف "لا": لام بعدها ألف، يمتد بها الصوت ما لم يقطعه تضيق النفس، فإذا امتداد لفظها بامتداد معناها، ولن يعكس ذلك فتأمله فإنه معنى لطيف وغرض شريف»⁽¹⁾.

من الواضح أن معنى مفهوم المشاكلة هو نفسه ما يقصده أبو القاسم السهيلي، بحيث أنه على قدر المعاني تأتي الألفاظ، فلا تفاوت بين اللفظ والمعاني سواء بزيادة أو نقصان، فالمشاكلة تقتضي حسن تلبس بعضهما ببعض، فيتلبس اللفظ بالمعنى كما أن الألفاظ تتبئ عن معانيها بشكل مناسب لها.

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص: 10

ومن الواجب أيضا أن نقف عند مفهوم الفراسة وعلاقته بالمعنى، بل علاقته بحقيقة المعنى فهناك ظاهر المعنى الذي يعبر عنه اللفظ وهذا يظهر للعيان دون جهد أو إعمال نظر، وهناك حقيقة المعنى التي تقتضي إمعان النظر، وطبع العاقل يجعله يتوصل إلى ذلك، فكيف تكون الفراسة هي محدد لحقيقة المعنى؟.

إن الفراسة في الكشف: «العلم عن طريق التأمل والنظر، والتفرس هو العلم بطريق العلامة، والفراسة بالكسر لغة اسم من التفرس يعني الذكاء وهو الفهم للأمر بطريق غير محسوس، وقيل الفراسة: هي الاستدلال بالأمور الظاهرة على الأمور الخفية في الحديث : اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله(سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب من سورة الحجر؛ ح5، 298/3127)»¹.

بعد ذلك يسوق أبو القاسم السهيلي تقنية التشبيه كوسيلة استدلالية إقناعية، يقنع من خلالها القارئ بأن الصادق الذي يتفرس بعقله الألفاظ فيجد آنذاك المعنى كما أن الصادق للفراسة تجعله يعرف صفات الأرواح التي في الأجساد، ويتوصل إلى حقيقتها الداخلية الباطنية وكل ذلك بتحيزه نفسه.

وعليه يكون معنى الفراسة معنى إيجابيا بعيدا عن الشوائب التي تحيط به خصوصا عندما نعود إلى المعاجم الاصطلاحية، إذ يتضح هذا المفهوم وضوحا عجيبا، لذلك نجد السيد الشريف الجرجاني يقول في تحديد مفهوم الفراسة: «الفراسة في اللغة: التثبت والنظر، وفي اصطلاح أهل الحقيقة: هي مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب»⁽²⁾.

فالفراسة ضرب من أضرب التدبر والتأمل والنظر وإعمال العقل لأجل الوصول إلى حقيقة المعاني.

إذن فالمعاني مطلب بعيد عميق لا يتوصل إليها بسهولة، والدليل الذي يقدمه أبو القاسم السهيلي لمفهوم المشاكلة: دلالة حرف النفي لا: فامتداد لفظها بامتداد معناها فهنا تحقق المشاكلة فعلى قدر الألفاظ تأتي المعاني.

¹-التهانوي، الكشف، 1265/2.

²-الشريف الجرجاني، التعريفات: باب الفاء، فصل الراء: ص:164.

تأسيساً على ما سبق؛ فمفهوم المشاكلة ومفهوم الفراسة وثنائية "اللفظ والمعنى" من صميم النظرية النحوية التأويلية عند أبي القاسم السهيلي، فحينما يتطابق اللفظ والمعنى يتحقق الإعراب بشكل منسجم للاستدلال على هذا القول نقدم له نصاً يكشف عن المطابقة بين اللفظ والإعراب في "لن" إذ يقول: «وكان ينبغي أن تكون جازمة كـ "لم"، لأنها حرف نفي مختص بالأفعال، فوجب أن يكون إعرابه الجزم الذي هو نفي الحركة وانقطاع الصوت ليتطابق اللفظ والمعنى كما تقدم في باب الإعراب وقد فعلت ذلك طائفة من العرب، فجزمت بها حين لحظت هذا الأسلوب».(1).

يبدو أن معنى الجزم ينسجم مع إعراب الجزم فيتحقق التطابق بين اللفظ وهو الجزم كشكل خارجي وكعلامة تخص الأفعال، وبين المعنى الذي هو نفي الحركة والدليل على هذا استدعاء أبي القاسم للإعراب الذي اعتمدته طائفة من النحويين، فجزمت بـ "لن" حينما أدركت حقيقة العلاقة بين اللفظ والمعنى.

وهذا ما تأكد أيضاً بالنص التالي حيث يقول أبو القاسم: «لذلك كان النصب بها أولى من الجزم، على أنها قد ضارعت "لم" لتقارب المعنى واللفظ، حتى قدم عليها معمول فعلها.

فقالوا: "زيداً لن أضرب"، كما قالوا: "زيداً لم أضرب»(2).

إن الإعراب الغالب على "لن" هو النصب، فأغلبية النحاة تنصب بها مراعاة "لأن" المركبة فيها مع لا، فمن حيث اللفظ ضارعت "لم" لأنها من جهة الفعل وأقرب إلى لفظه، ومن حيث المعنى ضارعت "لم" من جهة معنى النفي؛ فهذا ما يمكن قوله عن مشاكلة الألفاظ للمعاني في التأويلية النحوية عند السهيلي، فماذا يمكن القول عن مخالفة اللفظ للمعنى؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو: ص: 100.

² - أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو: ص: 100.

7-18-5 مخالفة اللفظ للمعنى، فالأحقية تكون للمعنى من جهة التأويل.

توجد العديد من الأمثلة التي يخالف فيها اللفظ المعنى منها إفراد الخبر عن "كل" في قوله تعالى: "كلتا الجنتين آتت أكلها" [الكهف: 33] حملا على المعنى فبماذا يمكن تأويل ذلك؟

يقول أبو القاسم السهيلي: «وقوله سبحانه وتعالى، "كلتا الجنتين آتت أكلها" [الكهف: 33]، فأفرد الخبر عن "كلا" ولا حجة فيه، ولذلك فتفرد الخبر عنه، فتقول: "كلكم راع" حملا على المعنى، إذ المعنى: كل واحد منكم راع، وكذلك "كلا" إنما معناه: كل واحد منهما ذاهب»⁽¹⁾.

يمكن القول بأن "كلا" تفيد معنى المفرد وإن كان لفظها يفيد الجمع، لذلك أفرد الخبر عن كل، فالتقدير: كل واحد منكم راع لذلك لم يقل: كلكم راعون فكان الحمل على المعنى وإن كان اللفظ يخالف ذلك المعنى، وعن طريق التأويل تم إيجاد تخريج مناسب لذلك وهو: كل واحد منكم؛ فهذا فيم يتعلق بمخالفة لفظ "كل" لمعناها؛ فماذا عن مطابقة اللفظ للمعنى؟

وقد تناول ابن عصفور الشاهد القرآني نفسه، حيث قال في باب كلا وكلتا مفردان لفظا مثنيان في المعنى: «العرب تخبر عنهما إخبار المفرد، لم يقل آتتا في قوله تعالى: "كلتا الجنتين آتت أكلها" ولو كانا مثنيين لم يخبر عنهما بالمفرد»⁽²⁾.
فـ"كلا" مفردة على مستوى اللفظ ومثناة على مستوى المعنى.

7-18-6 مطابقة اللفظ للمعنى شرط قبول التأويل

من بين الوجوه الإعرابية الجائزة، أن يكون للشيء إعرابان: إعراب على مستوى اللفظ، وإعراب على مستوى المعنى، شريطة أن يكون التأويل مناسباً فيجمع ما تفرق بين اللفظ والمعنى، وإن كانت المخالفة والتغاير ظاهراً يبقى على المؤول أو المفسر أن يبحث عن الخيط الرابط بين اللفظ والمعنى، لذلك نجد أبا القاسم السهيلي يقدم وجهاً آخر لهذه

¹-أبو القاسم السهيلي، نتائج الفكر في النحو، ص:221.

²- ابن عصفور الإشبيلي، شرح الجمل، 1/277.

المسألة أثناء حديثه عن قوله تعالى: "إن علينا جمعه" [القيامة 17] فيقول: «وفي المسألة عندي وجه آخر، وهو أن تكون الهاء من قوله: جمعه مفعولة في المعنى عائدة على القرآن، كما هي في الآية كذلك، وصدرك: فاعل بالمصدر، وهذا التفسير مطابق للفظ الآية، بخلاف التفسير الأول، فإنه تفسير المعنى دون اللفظ» (1).

لا يقبل أبو القاسم بقول ابن عباس رضي الله عنه في الآية، ويعترض عليه ويقدم تأويلاً آخر لهذه المسألة يراعي فيه مطابقة اللفظ للمعنى، فتكون الهاء مفعولة في المعنى وتعود على القرآن لفظاً، وهذا التأويل مقبول لأنه يراعي مسألة التوافق بين الإعراب اللفظي للآية، والإعراب المعنوي لها، عكس التأويل الأول الذي يقدمه ابن عباس (2) الذي يعده أبو القاسم تفسيراً للمعنى دون اللفظ.

الملاحظ أن مجموعة من المصادر النحوية الأندلسية لم تتناول هذا الشاهد القرآني بالتحليل أو التعليق أو التأويل بالرغم من تضمنه لمسألة نحوية تقوم على أساس اللفظ والمعنى، ولعل السبب في ذلك يمكن إرجاعه إلى أن ابن عباس ترجمان القرآن قد تناوله بالتفسير ويكفيه فهما بكتاب الله سبحانه وتعالى بعد أن دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" لذلك سنحول الوجهة إلى كتب التفسير، وبالتحديد الزمخشري وابن عطية، فما هو تأويلهما للشاهد؟

يقول الزمخشري في كشفه: «إن علينا جمعه» في صدرك، وإثبات قراءته في لسانك، "إذا قرأناه" جعل قراءة جبريل قراءته والقرآن القراءة "فاتبع قرأه" فكن مقفياً له فيه ولا ترأسه، وطمن نفسك أنه لا يبقى غير محفوظ، فنحن في ضمان تحفيظه» (3).
توقف تأويل الزمخشري على تحديد المعنى، فما هو تأويل ابن عطية له؟

¹ - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 50.

² - قول ابن عباس في تفسير قوله تعالى: "إن علينا جمعه" قال: جمعه له صدرك نصب "جمعه" إن كانت الرواية بالنص، لأنه مردود على الآية، وهو منصوب في الآية، ومن رفعه [جمعه] فمردود أيضاً عليها، ولكن على موضع إن؛ لأن موضعها رفع، والهاء في قوله "جمعه" في نفس الآية مفعولة في المعنى، والفاعل مقدر، لأن المصدر لا يضم في الفاعل، ولكن يقدر، فالتقدير: إن عليها أن مجمعه نحن، وأما في التفسير فالهاء فاعل في المعنى لأنها ضمير "صدر"، وأضمره ولم يجز له ذكر لأن الكلام يدل عليه [الأمالي: 50].

³ - الزمخشري، الكشف، 1452.

يقول ابن عطية: «وقال كثير من المفسرين وهو في صحيح البخاري عن ابن عباس: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفتيه مخافة أن يذهب عنه ما يوحى إليه، فنزلت الآية بسبب ذلك، وأعلمه الله تعالى أنه يجمعه له في صدره، [...] ويحتمل أن يريد "إن علينا جمعه" وتأليفه في صدر صدرك فهو مصدر من قولك قرأت أي جمعت، ومنه قولهم في المرأة التي لم تلد ما قرأت سلاقط»⁽¹⁾.
لقد حدد أيضا ابن عطية الجانب المعنوي الدلالي المرتبط بالشاهد وبين أسباب نزوله، دون أن يتجاوز ذلك إلى شيء آخر.

هذا ويبقى تمييز فساد المعنى من صحيحه باعتبار التأويل دائما ، فهل يمكن اعتبار فساد المعنى تأويلا محالا، ولماذا؟

7-18-7 التأويل المحال وفساد المعنى

بما أن للتأويل مراتب ودرجات، أعلاها التأويل الصحيح الذي ينبني على مقدمات منطقية مقبولة يسلم بها العقل ولا يجادل فيها وأدناها التأويل الضعيف، يضعف بسبب ضعف الاستدلال، أما التأويل المحال هو الذي لا يمكن أن يقبل به العقل فهو يناقض مبادئه وأصوله وهذا يؤدي إلى فساد المعنى، فإذا كان المعنى فاسدا فهذا تأويل محال، وليس هذا غريبا فكثيرا ما وجدنا أبا القاسم يذكر أنواع التأويل مثل التأويل المحال والتأويل الصحيح والتأويل الضعيف⁽²⁾،

ولفظة التأويل التي تتردد كثيرا في كتبه خصوصا كتاب الروض الأنف، فهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اعتماد أبي القاسم على تأويلية نحوية ولما كان الأمر كذلك فلا غرو أن نجد أبا القاسم السهيلي يقول: «وليس كما توهموه من الحذف، أي جانب المكان الغربي، فإن هذا تأويل محال، لأن المكان الغربي ليس غير الجانب، ولا تقدر أن تجعله غيرا له إلا بفساد المعنى، أو ترجع إلا ما أصلناه أولا: فتقول: هو باب إضافة

¹ - ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، 404/5.

² - الباب الأول ، الفصل الثاني، ص:

المسمى إلى الاسم، إذا كان الاسم معرفة، كقولهم: عمرو بطة، وزيد قفة ... وقد حكى عنهم ذو زيد، أي صاحب هذا الاسم»⁽¹⁾.

فإعراب الحذف وهم حسب أبي القاسم، والوهم هو الظن الفاسد الذي يؤدي إلى فساد المعنى؛ لأن المكان هو نفسه الجانب، ولا يجوز إضافة الشيء إلى نفسه، ولا يمكن أن نجعل المكان ليس هو الجانب فهذا يؤدي إلى فساد المعنى المقصود، من هنا كان التأويل الصحيح الذي يقدمه أبو القاسم هو من باب إضافة المسمى إلى الاسم شريطة أن يكون الاسم معرفة مثلما ذكر "عمرو بطة وزيد قفة وهذا قريب من قوله تعالى: "شهر رمضان" [البقرة 185] الذي يجوز فيه إضافة الشيء إلى نفسه بشروط، حيث قال أبو القاسم في أماليه: «أما من رواه بغير تنوين "شهر رمضان" فهو في مذهبنا لا يجوز وفي مذهب قوم من النحويين يجوز، لأنهم يجيزون إضافة الشيء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان نحو: مسجد الجامع، وجانب الغربي، وعندي أن ذلك لا يجوز إلا بشرطين:

أحدهما: أن يكون الثاني معرفة مثل: طهرني بماء البارد ومصل شهر رمضان.

والشرط الثاني: أن يؤمن فيه اللبس»⁽²⁾.

من هنا نتبين أن اختلاف المذاهب النحوية نتيجة لاختلاف التأويلات فإضافة الشيء إلى نفسه لا يقبل به إلا بشروط، وأول هذه الشروط اختلاف اللفظين وإن كان المعنى واحدا مثل جانب الغربي وشهر رمضان بالإضافة إلى الشرط السابق الذي هو أن يكون الاسم الثاني معرفة، ناهيك عن الشرط الأساس المتعلق بالمعنى وهو أن يؤمن اللبس حتى لا يؤدي ذلك إلى فساد المعنى وبالتالي فساد التأويل؛ إن لم نقل استحالة التأويل كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

فما هي الإضافة التي يضيفها ابن عصفور في هذا؟

يقول ابن عصفور: «ظرف الزمان: فإن أضفته إلى ما تصح إضافته إليه منها، كان في جواب متى وصار مختصا، نحو: شهر رمضان، أعني أنك إذا قلت: سرت شهر

¹ - أبو القاسم السهيلي ، الأمالي: ص: 71.

² - أبو القاسم السهيلي، الأمالي، ص: 63.

رمضان جاز أن يكون السيرُ واقعا في جميع رمضان أو في بعضه، وإذا قلت: سرت رمضان، كان السير في جميع الشهر، ومما يبين لك ذلك، قوله تعالى: {شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن}(1).

ألا ترى أن إنزال القرآن إنما كان في بعضه، وهو ليلة القدر {إنا أنزلناه في ليلة مباركة}(2)، وقوله تعالى: {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}(3)، والصيام لازم في جميعه، وكذلك رمضان، بل لا يستعمل إلا والمراد استيعابه بالعمل(4).

إن أساس تأويل ابن عصفور هو الاختصاص، إذ جعل إضافة ظرف الزمان إلى ما يصح إضافته إليه، فيجعله ذلك مختصا، ثم ميز بعد ذلك إضافة الشهر إلى رمضان وعدم الإضافة، مما يؤثر ذلك على التأويل الدلالي للشاهد القرآني؛ لأن الإضافة تفيد التخصيص، خصوصا حينما يخصص الاسم بإضافته إلى ما يدل عليه.

أما أبو حيان النحوي فإنه اعتمد على هذا الشاهد "جانب الغربي"(5) في باب الإضافة المعنوية، حيث قال: «إضافة الموصوف إلى الصفة: حب الحصيد، ومسجد الجامع وعلى هذا حمل: "يا نساء المؤمنات" على رواية من نصب النساء، وأضافهن إلى المؤمنات، والبصريون لا يرون هذه الإضافة، ويجعلون هذه المحفوظات كلها صفات لموصوفات محذوفة، التقدير: وحب النبات الحصيد، ومسجد اليوم الجامع، وصلاة الساعة الأولى من زوال الشمس، ودار الحياة الآخرة، ويا نساء الجماعات المؤمنات»(6).

لقد جعل أبو حيان هذه الشواهد كلها مبنية على ثنائية الحذف والتقدير خصوصا فيما يتعلق بإضافة الصفة إلى الموصوف.

وخلاصة القول فقضية اللفظ والمعنى في جانبها النحوي الدلالي، تبقى قضية متشعبة الأصول والامتدادات، إذ لم يتم الحسم فيها فأحيانا يكون اللفظ هو المتحكم في الدلالة النحوية بناء على التأويل، وأحيانا يكون المعنى هو المتحكم في الدلالة النحوية بناء

¹ - البقرة، 185.

² - الدخان، 3.

³ - البقرة، 185.

⁴ - ابن عصفور الإشبيلي، المقرب ومعه مثل المقرب، 212.

⁵ - القصص، 44.

⁶ - أبو حيان النحوي الغرناطي، تذكرة النحاة، 479.

على التأويل أيضا، وأحيانا ثالثة يقتضي الأمر مشاكلة اللفظ للمعنى ورابعة يقتضي الأمر مطابقة اللفظ للمعنى، ولعل السبب في ذلك يرجع بالأساس إلى اختلاف السياقات وتعدد النماذج والأمثلة .

خاتمة الفصل الثاني

تأسيسا على ما سبق؛ فإن البؤر التأويلية النحوية الثنائية تضمنت في طياتها العديد من النماذج، والأشكال المنسجمة التي تكشف عن التداخل المنسجم الحاصل بين النحو والعلوم المجاورة له، إذ يشكل النحو نقطة الارتكاز الأولى لتلك البؤر الثنائية ؛ بينما يشكل ذلك التجاور بين العلوم نقطة الارتكاز الثانية للتأويلية النحوية؛

إن البؤر النحوية الدلالية الثنائية مثل : الحذف والتقدير واللفظ والمعنى، والبؤر الثنائية النحوية الأصولية مثل: العموم والخصوص، والبؤر الثنائية النحوية الكلامية مثل : الجوهر والعرض تسير في اتجاه واحد نحو التأويل النحوي المناسب للشواهد القرآنية من خلال التحليل والتعليل.

خاتمة الباب الثاني

إن البؤر التأويلية النحوية الأحادية عند السهيلي تتخذ مظاهر وتجليات مختلفة من خلال مجموعة من النماذج ويبقى على رأسها مقولة الحرف التي اتخذت طابعا تأويليا متعددًا منفتحًا على التحليل والتعليل؛ إذ كانت تمظهرات الحرف منتجة على مستوى التأويل النحوي الدلالي. وأستنتج أن الشواهد القرآنية الواردة في البؤر التأويلية الأحادية تفتتح على مجالات معرفية مختلفة تسير بشكل متناسب مع علم النحو؛ فكانت مخرجات التأويل غنية على مستوى التحليل والتعليل.

وبذلك قد عكست هذه البؤر التأويلية النحوية الأحادية صورة واضحة المعالم عن الفكر النحوي عند السهيلي؛ من خلال قدرته على ممارسة التحليل والتعليل والتفسير والتأويل للشواهد القرآنية من داخل النحو.

ويتضح أن مفهوم الزيادة في النص القرآني يشكل مركز ثقل النظرية التأويلية النحوية السهيلية؛ فكل حرف يرد لحكمة بليغة، مع العلم أن الشواهد القرآنية تقتضي طبيعة خاصة في التعامل معها باعتبارها نصًا مقدسًا مخالفًا للقاعدة النحوية في بعض الحالات؛

وعليه؛ فإن البؤر التأويلية النحوية الأحادية تسير في اتجاهين متماسكين منسجمين هما:

-النحو بقواعده وأصوله؛

-الدلالة بأنواعها النحوية والأصولية والكلامية؛

تأسيسًا على ما سبق؛ فإن البؤر التأويلية النحوية الثنائية تضمنت في طياتها العديد من النماذج، والأشكال المنسجمة التي تكشف عن التداخل المنسجم الحاصل بين النحو والعلوم المجاورة له، إذ يشكل النحو نقطة الارتكاز الأولى لتلك البؤر الثنائية؛ بينما يشكل ذلك التجاور بين العلوم نقطة الارتكاز الثانية للتأويلية النحوية؛

إن البؤر النحوية الدلالية الثنائية مثل: الحذف والتقدير واللفظ والمعنى، والبؤر الثنائية النحوية الأصولية مثل: العموم والخصوص، والبؤر الثنائية النحوية الكلامية مثل: الجوهر والعرض تسير في اتجاه واحد نحو التأويل النحوي المناسب للشواهد القرآنية من خلال التحليل والتعليل.

خاتمة البحث

خاتمة البحث

يشكل التحليل والتعليل ركيزتين أساسيتين لبناء الأساس الثالث الذي هو التأويل؛ فالتحليل النحوي للشواهد القرآنية يبقى حبيس النحو والقواعد النحوية، حيث يسعى النحوي في هذا المستوى للوصول إلى الوجوه الإعرابية الممكنة، من خلال تقديم توجيهات نحوية للشاهد القرآني، وإيجاد مواءمة وتخريج مناسبين يحفظ القاعدة النحوية، ويحافظ على الأصل النحوي؛ لأن النص القرآني نزل بلسان عربي مبين، فحتى في الحالات التي لا يتمكن فيها النحوي من تحليل الشاهد القرآني؛ فإنه يلجأ إلى القول بأنه جاء بلسان قبيلة عربية معينة⁽¹⁾؛

إن التعليل النحوي مرحلة أساسية تالية للتحليل النحوي، فهو الدعامة التي يدعم بها النحوي تحليله للشاهد القرآني؛ إذ يسعى لتقديم مبررات مناسبة له، ومنه نتبين أن العلل النحوية مختلفة ومتعددة بتعدد النحويين؛ فكل نحوي يقدم التعليل الذي يراه مناسباً للمسألة النحوية ولإطاره النظري الذي ينطلق منه؛

وأستنتج أن التفسير شديد الصلة الارتباط بالنحو؛ فالنحوي غالباً ما يتوقف عند الشاهد القرآني بغية تفسيره؛ لذلك فتفسير النص القرآني لا يقتصر على كتب التفسير فقط؛ وإنما يتجاوزها إلى المصادر النحوية الغنية بتفسير الشواهد القرآنية؛ فلا تخلو كتب النحو من تفسيرات النحويين؛ كما أنه لا تخلو كتب التفسير من النحو، ولا تتفصل عن قواعد النحويين؛

إن كتب التفسير بالرأي استفادت من توجيهات النحويين، وإن النحاة اعتمدوا على القرآن الكريم في تفسيرهم النحوي للقرآن الكريم؛ وبذلك يكون سواء المفسر أو النحوي يسعيان إلى فهم النص القرآني، فكان من الطبيعي أن نجد كتب النحو أيضاً استفادت من أقوال المفسرين، بل أكثر من ذلك، فمن النحويين من مارس التفسير في كتب النحو، ونحن نقصد بالذات الإمام السهيلي رحمه الله، الذي مارس التفسير، بل التأويل في متونه، حيث قام بتأويل مجموعة من الشواهد القرآنية تأويلاً نحوياً دلالياً يمتح من علوم مختلفة مؤسساً بذلك لتأويلية نحوية لها مفاهيمها ومبادئها وأسسها ومقولاتها.

¹ -ابن عصفور، شرح الجمل، 445/1، بخصوص قوله تعالى: {إن هذان لساحران} طه: الآية: 63

وبما أن صلة موضوع البحث شديدة الارتباط بمفهومي التفسير والتأويل؛ لأنني أخوض في التأويلية النحوية عند السهيلي، وقد فرض علي الخوض في إشكالية النحو والتفسير وما يتعلق به، وفرض الخوض في إشكالية النحو والتأويل لأصل في نهاية الأمر إلى التأويلية النحوية عند السهيلي بمفاهيمها وبمنهجها و بمبادئها وأسسها. إن التأويل أساس التأويلية؛ فإذا كان التأويل ممارسة جزئية يمارسها السهيلي النحوي المؤول على شاهد قرآني ما؛ فإن التأويلية ممارسة كلية تقدم تصورا كلياً عن الفكر النحوي السهيلي؛ لأنها تتحقق من مجموع أجزاء التأويل. وإذا كان التأويل النحوي يقتصر على صناعة النحو والإعراب؛ فإن التأويلية النحوية تتأسس على مخرجاته لتجمع بين النحو والعلوم المجاورة له.

وبناء على ذلك؛ فإنني توصلت إلى أن التأويل مفهوم أصيل في الفكر النحوي السهيلي، ولعل تكرار هذا المفهوم أزيد من مئة وواحد وخمسين مرة خير دليل على ذلك.

ولذلك انفتحت على التأويلية المعاصرة بمشاربها المختلفة باعتبارها أورغانون التأويل؛ حيث لا يمكن ممارسة التأويل إلا بالاستناد إلى مدخلاتها التحليلية التعليلية ومخرجاتها التأويلية من خلال الوقوف عند الشاهد القرآني تحليلاً وتعليلاً وتأييلاً؛ وقد تم الربط بين مرتكزات التأويلية المعرفية المتمثلة في آليات تحليل النصوص وتفكيكها وربطها بأصولها النحوية الدلالية من أجل الوصول إلى التأويل الراجح الذي يفي بالغرض وبين الشبكة المفاهيمية التأويلية عند السهيلي؛ لذا تشكل تلك المفاهيم التأويلية المتعددة ودرجات التأويل المترتبة وغازرة توارد مفهوم التأويل على جميع المستويات: التأويلية التحليلية التعليلية؛ أدلة قوية تؤكد التأويلية النحوية عند السهيلي.

إن البؤر التأويلية النحوية الأحادية عند السهيلي تتخذ مظاهر وتجليات مختلفة من خلال مجموعة من النماذج ويبقى على رأسها مقولة الحرف التي اتخذت طابعاً تأويلياً متعددًا منفتحاً على التحليل والتعليل؛ إذ كانت تمظهرات الحرف منتجة على مستوى التأويل النحوي الدلالي.

وأستنتج أيضا أن الشواهد القرآنية الواردة في البؤر التأويلية الأحادية تنفتح على مجالات معرفية مختلفة تسير بشكل متناغم ومنسجم مع علم النحو؛ فكانت مخرجات التأويل غنية على مستوى التحليل والتعليل.

وبذلك قد عكست هذه البؤر التأويلية النحوية الأحادية صورة عن الفكر التأويلي النحوي عند السهيلي؛ من خلال قدرته على ممارسة التحليل والتعليل والتفسير والتأويل للشواهد القرآنية من داخل النحو.

ويتضح أن مفهوم الزيادة في النص القرآني يشكل مركز ثقل النظرية التأويلية النحوية السهيلية؛ فكل حرف يرد لحكمة بليغة، مع العلم أن الشواهد القرآنية تقتضي طبيعة خاصة في التعامل معها باعتبارها نصا مقدسا مخالفا للقاعدة النحوية في بعض الحالات؛

وعليه؛ فإن البؤر التأويلية النحوية الأحادية تسير في اتجاهين متماسكين منسجمين

هما:

-النحو بقواعده وأصوله؛

-الدلالة بأنواعها النحوية والأصولية والكلامية ؛

تأسيسا على ما سبق؛ فإن البؤر التأويلية النحوية الثنائية تضمنت في طياتها العديد من النماذج، والأشكال المنسجمة التي تكشف عن التداخل المنسجم الحاصل بين النحو والعلوم المجاورة له، إذ يشكل النحو نقطة الارتكاز الأولى لتلك البؤر الثنائية؛ بينما يشكل ذلك التجاور بين العلوم نقطة الارتكاز الثانية للتأويلية النحوية؛

إن البؤر النحوية الدلالية الثنائية مثل : الحذف والتقدير واللفظ والمعنى، والبؤر الثنائية النحوية الأصولية مثل: العموم والخصوص، والبؤر الثنائية النحوية الكلامية مثل: الجوهر والعرض تسير في اتجاه واحد نحو التأويل النحوي المناسب للشواهد القرآنية من خلال التحليل والتعليل.

فهرس الشواهد القرآنية

الشاهد القرآني	رقم الآية	السورة	الصفحة
{أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين}	12	الأعراف	79
{اسجدوا لآدم}	34	البقرة	79
{لولا كتاب من الله سيق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم}	68	الأنفال	80
{ومنها تأكلون}	5	النحل	83
{لتركبوها وزينة}	8	النمل	83
{والأنعام خلقها لكم فيها دفي ومنافع}	5	النحل	83
{ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم}	39	الزخرف	118
{فاعلم أنه لا إله إلا الله}	19	محمد	118
{أو خلقا مما يكبر في صدوركم}	51	الإسراء	136
{إن علينا جمعه}	17	القيامة	137
{هل ينظرون إلا تأويله}	39	يونس	145
{هذا تأويل رؤياي}	100	يوسف	145
{يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي}	31	يونس	147
{يوم يأتي تأويله}	53	الأعراف	149
{ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا}	82	الكهف	149
{انفروا خفافا وثقالا}	41	التوبة	149

153	الأنفال	17	{وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى}
153	النساء	83	{علمه الذين يستنبطونه منهم}
158	التحریم	4	{صغت قلوبكما}
163	الشمس	5	{والسما وما بناها}
166	الإسراء	51	{أو خلقا مما يكبر في صدوركم}
166	التوبة	108	{من أول يوم}
169	آل عمران	7	{منه آيات محكمات}
170	آل عمران	7	{هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات}
171	هود	1	{كتاب أحكمت آياته}
172	البقرة	152	{فأذكروني أذكركم}
172	الإسراء	8	{وإن عدتم عدنا}
172	الرحمان	60	{وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان}
172	آل عمران	7	{وابتغاء تأويله}
172	آل عمران	7	{فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله}
172	آل عمران	7	{والراسخون في العلم}
172	البقرة	205	{وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها، ويهلك الحرث والنسل}
172	الرحمان	19	{مرج البحرين يلتقيان}
172	الرحمان	20	{يخرجُ منهما اللؤلؤ والمرجان}
189	يوسف	31	{أكبرنه وقطعن أيديهن}

202	الرحمن	46	{ولمن خاف مقام ربه جنتان}
204	الطارق	-2-1] [3	{والسما والطارق (1) وما أدراك ما الطارق (2) النجم الثاقب}
209	الأعراف	30	{حق عليهم الضلالة}
209	النحل	36	{حق عليهم الضلالة}
210	النحل	36	{ولقد بعثنا في كل أمة رسولا}
221	الفاحة	7	{ولا الضالين}
225	آل عمران	112	{وباؤوا بغضب من الله}
225	المائدة	77	{ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل}
227	الأنعام	143	{لا تدركه الأبصار}

227	الأعراف	143	"لن تراني"
232	البقرة	95	"لن يتمنوه"
237	القيامة	22	{وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة}
237	المطففين	15	{كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون}
240	الأنفال	33	"وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم"
246	العنكبوت	33	"ولما أن جاءت رسلنا لوطا"
247	يوسف	96	"ولما أن جاء البشير"

247	المؤمنون	14	{خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة}
250	النحل	5	ومنها تأكلون
250	النمل	8	"لتركبوها وزينة"
250	النحل	5	"الأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع"
253	آل عمران	59	"كن فيكون"
255	الواقعة	74	"سبح باسم ربك الأعلى"
255	الأعلى	1	"سبح اسم ربك الأعلى"
256	الروم	17	"فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون"
256	الصافات	143	"قلولا أنه كان من المسبحين"
256	الحشر	1	"سبح لله ما في السموات"
257	النساء	79	"وكفى بالله شهيدا"
258	الحج	25	"ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم"
259	المتحنة	4	"تلقون إليهم بالمودة"
263	مريم	75	"فليمدد له الرحمان مدا"
269	الفتح	27	"لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين«
269	المائدة	118	"إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك..."
272	ص	75	"ما منعك أن تسجد لما خلقت يدي"
272	الشمس	5	"والسما وما بناها"
275	الكافرون	3	"ولا أنتم عابدون ما أعبد"
280	النساء	3	{فانكحوا ما طاب لكم من النساء}

281	الكافرون	4	"ولا أنا عابد ما عبدتم"
281	الكافرون	5	"ولا أنتم عابدون ما أعبد"
287	آل عمران	81	"إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ"
287	الحجر	94	"فأصدع بما تؤمر"
293	البقرة	33	"وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون"
293	التغابن	4	"ويعلم ما تسرون وما تعلنون"
293	ص	75	"ولما خلقت بيدي"
293	البقرة	121	"الذين آتيناهم الكتاب"
293	الحج	25	"الذي جعلناه للناس سواء"
293	التغابن	8	"والنور الذي أنزلنا"
293	الحج	25	"والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء"
294	البقرة	121	"الذين آتيناهم الكتاب"
295	الأعراف	57	"فأخرجنا به من كل الثمرات".
301	يس	40	"وكل في فلك يسبحون"
301	الأنبياء	93	"وكل إلينا راجعون"
302	الأنفال	54	"وكل كانوا ظالمين«
302	البقرة	285	"قل: كل يعمل على شاكلته"
302	الإسراء	84	"كل كذب الرسل"
304	الشورى	11	"ليس كمثله شيء"
314	الزخرف	39	"ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم"

316	السجدة	12	"إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم"
316	الكهف	71	"فانطلقنا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها"

318	البقرة	135	"وقالوا كونوا هودا أو نصارى"
318	البقرة	111	{وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى}
323	الجن	23	{فإن له نار جهنم خالدين فيها}
323	الفاحة	6	"اهدنا الصراط المستقيم"
324	الشورى	52	"وانك لتهدي إلى صراط مستقيم"
324	الفتح	2	"ويهديك صراطا مستقيما"
326	الفاحة	7	"الذين أنعمت عليهم"
328	فاطر	31	"والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه"
328	الأحقاق	12	"لسانا عربيا"
328	فاطر	31	{وهو الحق مصدقا}
345	يوسف	82	واسئل القرية
346	الذاريات	25	"قال سلام قوم منكرون"
346	البقرة	93	"أشربوا في قلوبهم العجل"
347	البقرة	-48 123	"وانتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا"
350	مريم	69	"ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد"
353	الشعراء	227	"وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون"

362	الفجر	4	"الليل إذا يسر"
363	القيامة	34	"أولى لك فأولى"
363	القيامة	17	"إن علينا جمعه"
367	العلق	10-9	"أرأيت الذي ينهى عبدا إذا صلى "
367	العلق	11	"أرأيت إن كان على الهدى"
370	العلق	15	"لنسفعا بالناصية"
370	العلق	13	"أرأيت إن كذب وتولى"
371	آل عمران	153	"فأثابكم غما بغم"
375	الصفافات	116	"ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه"
375	الصفافات	96	"والله خلقكم وما تعملون"
375	الصفافات	95	"أتعبدون ما تنحتون"
442	التوبة	101	"لا تعلمهم، نحن نعلمهم"
442	الأنفال	60	"وآخرين من دونهم لا تعلمونهم"
454	الحديد	17	{والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا}
454	الحديد	29	{لئلا يعلم اهل الكتاب }
473	يونس	43	"ومنهم من ينظر إليك"
473	الأحزاب	31	{ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا}
473	الطلاق	11	{ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا، يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا قد أحسن الله له رزقا}
474	يونس	42	{ومنهم من يستمع إليك}
474	النحل	48	{أو لم يروا إلى ما خلق الله من شيء يتقيوا ظلاله عن اليمين والشمائل}

			سجدا لله وهم داخرون»
482	البقرة	185	"شهر رمضان"
482	الدخان	3	{إنا أنزلناه في ليلة مباركة}
482	البقرة	185	{فمن شهد منكم الشهر فليصمه}
482	القصص	44	"جانب الغربي"

فهرس المصادر والمراجع

مصادر النحو

- ابن أبي الربيع السبتي الأندلسي (688 هـ)، الكافي في الإيضاح عن مسائل كتاب الإيضاح، تحقيق ودراسة: د. فيصل الحفيان، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: 1422 هـ - 2001 م.
- ابن أبي الربيع السبتي، البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق ودراسة الدكتور عياد بن عيد الشبيتي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: بيروت، لبنان. 1407 هـ - 1986 م.
- ابن جني (362 هـ—)، الخصائص، (3 أجزاء)، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ابن جني (362 هـ—)، سر صناعة الإعراب، تحقيق د.حسن هنداوي، دار القلم. دمشق، ط 1/1405 هـ - 1985 م.
- ابن عصفور (669 هـ—)، شرح جمل الزجاجي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه، فواز الشعار، إشراف الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1419 هـ - 1998 م.
- ابن عصفور، الممتع في التصريف، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الرابعة: 1399 هـ - 1979 م.
- ابن عقيل، شرح ألفية ابن مالك، دار الفكر، الطبعة السادسة عشرة، 1399 هـ - 1979 م.
- أبو العباس المبرد، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عزيمة، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1399 هـ.
- أبو القاسم الزجاجي (337 هـ—)، الإيضاح في علل النحو، تحقيق الدكتور مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، الطبعة الرابعة: 1402 هـ - 1982 م.
- أبو القاسم الزجاجي (337 هـ—)، الجمل في النحو، تحقيق: علي توفيق الحمد، ط 3، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1986 م.

- أبو القاسم السهيلي، (581 هـ)، نتائج الفكر في النحو، تحقيق وتعليق، الشيخ عادل أحمد عبد الجواد، الشيخ علي محمد معوط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 1412 هـ-1992 م.
- أبو القاسم السهيلي، الأمالي، تحقيق محمد إبراهيم البناء، مطبعة السعادة.
- أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف، تحقيق عبد الله المشاوي، دار الحديث القاهرة، سنة الطبع: 1429 هـ-2008 م.
- أبو بشر عمرو بن عثمان (180 هـ)، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة، 1403 هـ-1983 م.
- أبو بكر بن السراج النحوي البغدادي (316 هـ)، الأصول، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى: 1405 هـ-1985 م.
- أبو بكر عبد القاهر الجرجاني (474 هـ)، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، الناشر دار المدني جدة، الطبعة الأولى، 1412 هـ-1991 م.
- أبو بكر عبد القاهر الجرجاني (474 هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الخامسة: 1424، هـ-2004 م.
- أبو حيان الأندلسي (745 هـ)، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة ومراجعة د. رجب عثمان محمد، الدكتور رمضان عبد التواب. الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى: 1418 هـ-1998 م.
- أبو علي الشلوبين (654 هـ)، شرح المقدمة الجزولية الكبير، درسه وحققه، د. تركي بن سوبن نزال العتيبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1414 هـ-1994 م.
- الأعلام الشنتمري (474 هـ)، النكت في تفسير كتاب سيبويه، دراسة وتحقيق الأستاذ رشيد بلحبيب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1420 هـ-1999 م.
- جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (911 هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1984.
- الحسن بن أم قاسم المرادي، الجني الداني في حروف المعاني، تح: الدكتور فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1992 م.

- علي بن عيسى الرماني (384هـ)، معاني الحروف، تح: الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، 2008م.
- يحيى بن زياد أبو زكرياء الفراء (207هـ)، معاني القرآن، تحقيق الدكتور أحمد يوسف نجاتي، والدكتور محمد علي النجار، دار السرور، (د. ت).

مراجع النحو

- حسام أحمد قاسم، الأسس المنهجية للنحو العربي، دار الآفاق العربية، القاهرة الطبعة الأولى 1428-2007.
- حسن خميس الملح، التفكير العلمي في النحو العربي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 2002.
- عاشور منصف (1999): ظاهرة الاسم في التفكير النحوي، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس 1999.
- عبد السلام عشير، تطور التفكير اللغوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م.
- عبد الوهاب حسن حمد، النظام النحوي في القرآن الكريم، مؤسسة دار الصادق الثقافية؛ العراق الحلة، الطبعة الأولى 2012م 1433هـ.
- محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي، مجلدان، دار البصائر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1434هـ—/2013م.
- الدكتورة هناء محمود إسماعيل، النحو القرآني في ضوء لسانيات النص، تقديم الأستاذ الدكتور كريم حسين ناصح الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2012.
- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب-تونس - 1981.
- كريم حسين ناصح الخالدي، نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثانية، 2014م -1435م.

- لطيفة إبراهيم النجار، دور البنية الصرفية في وصف الظاهرة النحوية وتقعدها، دار النشر، عمان، الأردن، الطبعة الأولى: 1414 هـ/1994 م.
- محمد الحسين خليل مليطان، الدرس النحوي في تفسير ابن عطية، الطبعة الأولى، يناير 2007، منشورات فكر، مطبعة النجاح الجديدة.

مصادر المنطق

- ابن حزم (456هـ-)، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، دراسة وتقديم، أبو عبد الرحمان ابن عقيل الظاهري، تحقيق: عبد الحق بن ملاحقي التركماني، دار ابن حزم. ، لبنان، الطبعة الأولى، 1428 هـ 2007 م.

مراجع المنطق

- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2002.
- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط-1 1998.

مصادر أصول الفقه

- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتاب العربي (د.ت.).
- ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تقرّظ وتقديم، الدكتورة هبة الزحيلي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه معروف مصطفى زريق، محمد وهبي سليمان، علي عبد الحميد بلطجي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية 1431هـ - 2010م.

مراجع أصول الفقه

- محمد يعقوبي خبيزة، الأصول اللغوية في تفسير النصوص الشرعية، مطبعة أنفو برانت، فاس، الطبعة الأولى، 1999.

مصادر الفلسفة

- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، القاهرة، 1968.

- أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان،
مراجع الفلسفة والإبستمولوجيا
 - بناصر البعزاتي، خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة، دار الأمان، الطبعة الأولى، مارس 2007، الرباط.
 - سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، فبراير، 1990.
 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط8، أبريل 2007.
 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، يناير 2006.
 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء طبعة ثانية مزيّدة ومنقحة، يناير 1982.
 - محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، يونيو 2002.
 - توماس كون، بنية الانقلابات العلمية، ترجمة: سالم يفوت، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005.
 - محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006.
 - ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 2005.
 - ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، فريق الترجمة: مطاع صفدي، وبدر الدين عرودي، وسالم يفوت، وجورج أبي صالح، وكمال اسطفان، مركز الإنماء القومي، دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 2013.
- مصادر التأويلية

- بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة د. منذر عياشي مراجعة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان الطبعة الأولى يناير 2005.
- هانس غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الثانية 2006-1427م.
- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، فريق الترجمة مطاع صفدي، بدر الدين عروودي، جورج أبي صالح، سالم يفوت، كمال أسطفان، بمشاركة جورج زيناتي، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الثانية، كانون الثاني، 2013.

مراجع التأويلية

- حسن حنفي ومن معه، الهرمينوطيقا والتأويل، دار قرطبة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1993.
- علي الشبعان، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2010.
- مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، عالم الكتب الحديث، "من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم إربد، الأردن، 2009.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 2005.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، للطبعة الثامنة، 2011.
- ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السادسة: 2007.
- طائع الحداوي، سيميائيات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2006.
- عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م.

• محمد بوعزة، استراتيجية التأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى، 1432هـ-2011م.

• مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، دار المشرق، بيروت، طبعة أولى 2004.

• وحيد بن بو عزيز، حدود التأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى 1429-2008م.

• عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير)، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.

• محمود حسن الجاسم، تأويل النص القرآني وقضايا النحو، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2016،

مصادر التفسير وعلوم القرآن

• ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، 2006م.

• ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية 1393هـ-1973م.

• أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م.

• أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، بإشراف: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1992م.

• بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت الطبعة الثالثة، 1400هـ-1980م.

مراجع التفسير

• ألفة يوسف، تعدد المعنى في القرآن، كلية الآداب منوبة، دار السحر، الطبعة الثانية.

• أمان الدين محمد حتحات ، الطبري والجهود النحوية في تفسيره، دار الرفاعي للنشر، سوريا حلب، الطبعة الأولى 2009م، 1430هـ.

- عيسى شحاتة عيسى علي، العربية والنص القرآني، دار قباء، تاريخ النشر 2001، القاهرة.
- محمد بن لطفي الصباغ، بحوث في أصول التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م.
- مصادر فقه اللغة
- أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، وضع حواشيه: كامل مصطفى، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2001م.
- أحمد بن فارس (395هـ)، الصحابي، تح: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1977م.
- الراغب الأصفهاني (425هـ)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تح: صفوان عدنان داودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 4، 1425هـ.
- مصادر علم الكلام
- أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى: 1407 هـ - 1987 م.
- المعاجم والموسوعات الاصطلاحية
- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، سنة 1412 هـ - 1992 م.
- أبو البقاء الكفوي (1094 هـ)، الكليات، تحقيق د. عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1432 - 2011م.
- أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت 384هـ)، الحدود في النحو، تحقيق: د. مصطفى جواد، ويوسف مسكوني، دار الجمهورية، بغداد، 1969م
- أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2002م.
- جمال الدين الفاكهي، شرح الحدود النحوية، دراسة وتحقيق الدكتور صالح بن حسين العائد، إدارة الثقافة والنشر، بجامعة الإمام محمد بن سعود السعودية، 1411هـ - 1990 م.

• الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 175هـ)، العين، تح: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، تصحيح: الأستاذ: أسعد الطيب، انتشارات أسوة، طهران، ط 1، 1414هـ.

• السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي (816 هـ—)، التعريفات، ضبط نصوصها وعلق عليها، محمد علي أبو العباس، مكتبة القرآن، القاهرة، 2003 م.

• عبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي، الأضداد في كلام العرب، تح: د. عزة حسن، المجمع العلمي بدمشق، ط 1، 1963م.

• محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم جزآن، تقديم وإشراف ومراجعة، د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحرج، نقل النص الفارسي إلى العربية، د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية د. جورج زينات، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى: 1996.

• محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروزآبادي (ت 817هـ)، القاموس المحيط، تقديم: محمد عبد الرحمان المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط 2، 2003م.

• محمود بن عمر الزمخشري (538هـ)، أساس البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2001م.

دبلوم الدراسات العليا

• رشيد بوزيان، الأبواب الدلالية والمنطقية في النحو العربي وعبارتها العاملة، إشراف د. أحمد العلوي، 1990-1991، كلية الآداب ظهر مهران فاس.

الأطروحات

• عبد الرحمان بودراع، النظر النحوي، أصوله وجوامعه، بحث في ضوابط التأمل اللغوي عند النحاة العرب، من خلال كتاب سيبويه. قسمان: تحت إشراف، الدكتور أحمد العلوي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1997-1998.

الندوات

• أعمال ندوة الإعراب، المفهوم والمنهج، تنسيق، الدكتور محمد شكري عراقي حسيني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس، يونيو 1997.

المجلات

- التأويل وبناء الأساق المعرفية، العدد 02 شعبان 1436هـ يونيو 2015م المملكة المغربية، الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف الجديدة الرباط
- التأويل ورؤى العالم، العدد 03 ربيع الثاني 1437 فبراير 2016م، نفس البيانات.
- التأويل، سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، الرابعة المحمدية للعلماء، يومي 17 و 18 شعبان 1434هـ الموافق لـ 26 و 27 يونيو 2013 م الرباط: المملكة المغربية.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

باللغة الفرنسية

- **Ahmed Alaoui, Epistémologie de la linguistique arabe,** Editions okad, Rabat.
- **Ahmed Aloui, Hermenlogie Coranique et argumentation linguistique,** Editions okad, Rabat.
- **Bernard Dupuy, Herméneutique, in : Encyclopaedia Universalis,** Corpus 11, France S.A. 2002 .
- **CLAUDE Gilliot. Exégèse ,LANGUE ,Et Théologie en islam,** Paris, Librairie Philosophique ,J.Vrin6,place de la Sorbone,v
- **Friedrich Schleiermacher, Herméneutique,** traduit de l'allemand par Christian Berner, Paris, édition Cerfs, 1987
- **Jean Pépin, L'herméneutique ancienne, in : Poétique, N° 23,** Paris, Edition du Seuil, 1975,
- **Jean-François Lyotard, La Phénoménologie,** Collection que sais-je, Paris, Presses Universitaires de France, 8ème édition, 1976,
- **M.Heidegger, Etre et temps,** traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Editions Gallimard, 1986 .
- **Paul Ricoeur, Du texte à l'action,** Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986,
- **Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations,** Essais d'herméneutique I, Paris, Seuil, 1969.

فهرس المواضيع

4	مقدمة البحث
14	مدخل نظري
16	1- التأويلية أصل المفهوم وتحديد
19	1-1 تأثيل التأويلية
22	1-2 مسار التأويلية الغربية
22	1-3 شلاير ماخر والتأويلية الحديثة
28	1-4 فلهايم دلتاي وإشكالية الفهم والتأويل في العلوم الإنسانية
31	1-5 التأويلية والفينومينولوجيا
37	1-6 هيدجر ومشروع التأويلية الأطولوجية
41	1-7 غادامير وقضية فهم الفهم
44	1-8 يورجين هابرماس والتأويلية النقدية
46	1-9 بول ريكور وتأويلية الارتباب
50	1-10 التأويلية والإبستمولوجيا
52	الباب الأول: أسس التأويلية النحوية
53	مقدمة

55	الفصل الأول: من التحليل إلى التعليق
55	مقدمة
55	الفصل الأول: من التحليل إلى التعليق
56	2- المستوى التأويلي الأول: التحليل
57	2-1 التحديد اللغوي للمفهوم
58	2-2 التحليل: التحديد الاصطلاحي للمفهوم
61	2-3 التحليل حسب الدراسات الحديثة
64	2-4 التحليل النحوي والشواهد القرآنية
66	2-5 من التحليل التكويني إلى التحليل البنيوي في تأويلية السهيلي
70	3- المستوى التأويلي الثاني: التعليق
71	3-1 التعليق أساس التأويل
72	3-2 أهمية التعليق النحوي
75	3-3 العلة رابطة تأويلية بين المعنى الظاهر والمعنى المؤول
75	3-4 التعليق في المعاجم الاصطلاحية
77	3-5 العلة و السبب
79	3-6 التعليق عند النحويين
80	3-7 إشكالية التعليق النحوي عند الزجاجي
80	3-8 العلة النحوية مستنبطة وليست موجبة
87	3-9 تأرجح العلل النحوية بين العلل الكلامية والعلل الفقهية

87	10-3 مستويات التعليل النحوي
90	11-3 ظاهرة ابن حزم الأندلسي وإشكالية التعليل
91	12-3 الإسراف في القياس أدى إلى رفض القياس
93	13-3 إنكار القياس تأويل جديد يقترحه ابن حزم
94	14-3 الاختلاف في مخرجات القياس سبب في إنكار القياس
95	15-3 نفي العلل تأويل جديد تقدمه ظاهرة ابن حزم
96	16-3 العلل النحوية فاسدة بتأويل ابن حزم
99	17-3 امتدادات ظاهرة ابن حزم في النحو
100	18-3 رفض ابن مضاء القرطبي للعلل النحوية
102	19-3 إلغاء القياس تأويل جديد يقدمه ابن مضاء
104	20-3 رفض العامل هو رفض للتأويل والتقدير
108	21-3 إشكالية التعليل النحوي عند السهيلي
108	22-3 التمييز بين العلل الصحيحة والعلل الفاسدة
110	23-3 العلة موجبة بالعقل لمعلولها عند السهيلي
112	24-3 صحة العلة النحوية أساسه الطرد والعكس
113	25-3 رفض التعليل الفاسد ليس إنكارا للتعليل النحوي
114	26-3 التنوين علامة الانفصال:
115	27-3 الخفة والثقل آلية تعليلية موسعة
117	28-3 اضطراب النحويين في تعليل الممنوع من الصرف

119	من التفسير إلى التأويل
120	4-التفسير: تعريف وتحديد
120	4-1التحديد اللغوي لمفهوم التفسير
121	4-2التفسير والفسر
122	4-3التحديد الاصطلاحي لمفهوم التفسير
124	4-4التفسير اللغوي والتفسير النحوي
125	4-5التفسير بالمقتضى
126	4-6التفسير والإعراب
127	4-7التفسير البلاغي للقرآن الكريم
129	4-8المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (546 هـ)
131	4-9أصناف التفسير عند السهيلي
131	4-10التفسير الذي يحتاج إلى التفسير
133	4-11تفسير التفسير
133	4-12تفسير المعنى
134	4-13تفسير اللفظ
136	خاتمة الفصل الأول
139	الفصل الثاني: من التأويل إلى التأويلية
139	مقدمة الفصل الثاني
140	5-التأويل: تعريف وتحديد

140	5-1 مفهوم التأويل في المعاجم اللغوية
142	5-2 التأويل في المعاجم الاصطلاحية
145	5-3 التأويل حسب علوم القرآن
145	5-4 الفرق بين التفسير والتأويل
150	5-5 التأويل النحوي والشواهد القرآنية
152	5-6 مرتبة الشاهد القرآني في النصوص النحوية
157	5-7 من الفهم إلى التأويل
158	5-8 الفهم أساس التأويل
161	5-9 قصور الفهم يؤدي إلى التأويل المعلق
164	5-10 الآيات المتشابهات مجال خصب للتأويلات
166	5-11 تأويل الآيات المتشابهات
167	5-12 الفرق بين المحكمات والمتشابهات
168	5-13 عدم رد المتشابه إلى المحكم يكون سببا في الزيغ عن التأويل
170	5-14 البنية المفاهيمية
170	5-14-1 مفهوم القصد
172	5-14-2 مفهوم الاحتمال
177	5-14-3 مفهوم التقدير
178	5-14-4 مفهوم القياس
182	5-14-5 العامل آلية تأويلية منتجة

183	15-5 استجابة نظام الألفاظ لنظام المعاني
184	16-5 القصد إليه عامل في المنادى
185	17-5 القصد إليه يوجب تأثير العمل في الفعل المضارع وهو الجزم
186	18-5 التوجه هو العامل في الحال
191	19-5 مفهوم القصد إليه آلية تأويلية جديدة في البنية العاملة
191	20-5 درجات التأويل
192	1-20-5 التأويل الصحيح
194	2-20-5 الاجتهاد الموافق للتأويل
194	3-20-5 التأويل الصحيح: التأويل الظاهر
196	4-20-5 التأويل المحال
197	5-20-5 التأويل الضعيف
198	6-20-5 التأويل الفاسد
199	7-20-5 التأويل البعيد
200	8-20-5 التأويل الباطل
201	9-20-5 التأويل المتأول
202	10-20-5 التأويل السائغ
203	11-20-5 تأويل المشاكلة
204	12-20-5 التأويل المتكلف
205	13-20-5 التأويل اللفظي

206	5-20-14 التأويل المعنوي
207	خاتمة الفصل الثاني
208	خاتمة الباب الأول
211	الباب الثاني: البؤر التأويلية النحوية
211	مقدمة
213	الفصل الأول : البؤر التأويلية النحوية الأحادية
214	مقدمة
215	6-البؤر التأويلية النحوية الأحادية
215	6-1من نحوية الحرف إلى تأويليته
216	6-1-1الدلالة التأويلية للحرف
216	6-1-2التوازي الدلالي في العطف
217	6-1-3العطف بـ "لا" مع الواو لتثبيت الحكم السابق
222	6-1-4"لا" تتأرجح بين نفي المجرد ونفي المحسوس
222	6-1-5"لا" أصل في نفي حصول المجرد المطلق
225	6-1-6التأويلية التمييزية للحرفين: "لم" و"لن"
235	6-1-7"لام الجحود" لنفي المحتمل أو المحتم
236	6-1-8"أن" تدل على الإمكان الفعلي المفتقر للسبب
238	6-1-9تأويل "أن" بين التبيين ورفع الاحتمال
240	6-1-10دلالة زيادة "أن" بعد "لما"
243	6-1-11لام كي و التعليل التخصيصي

245	6-1-12 الفاء و الدلالة التأويلية التعليلية السببية التعقيبية
249	6-1-13 القيم الدلالية التأويلية النحوية التقييدية
249	6-1-14 الدلالة التأويلية للباء.
250	6-1-15 كل زيادة في المبنى تقييد للمعنى
257	6-1-16 دخول لام الأمر على فعل المتكلم للإلزام
259	6-1-17 التأويل بالقصد إلى الشيء عن طريق التدلّيل بالحرف
265	6-2-2 مقولة الاسم التأويلية
265	6-2-1 الدلالة التأويلية لـ "من" و"ما"
266	6-2-2 وقوع "ما" على من يعقل بقرينة
268	6-2-3 المشاكلة بين المعنى والمعنى بذلك
271	6-2-4 "ما" تفيد الإبهام
275	6-2-5 "ما" وإن كانت خبرية تعطي معنى الشرط
279	6-2-6 "من" بمعنى "الذي"
280	6-2-7 ما المصدرية والذي
285	6-2-8 "ما" وطبيعة الأفعال المنسوبة إلى الفاعل
286	6-2-9 حذف الهاء مع "ما" المصدرية أحسن من حذفها مع "الذي"
288	6-2-10 من الدلالة النحوية "كل" إلى الدلالة المنطقية
291	6-2-11 الدلالة التأويلية الترتيبية للمسور "كل"
294	6-2-12 "كل" بين تعريف العهد وتعريف الجنس
294	6-2-13 "كل" المفردة المقطوعة عن الإضافة

295	6-2-14 "كل" المضافة إلى ما بعدها في اللفظ
297	6-3 المقولة المتراوحة بين الاسمية والحرفية
297	6-3-1 كاف التشبيه بين الحرفية والاسمية
307	6-3-2 "إذ" بين الاسمية والحرفية
310	6-3-3 التأويل بالقيمة الدلالية التعيينية
311	6-3-4 الدلالة النحوية التأويلية للتكوين
316	6-3-5 الألف واللام تنبئ ما تنبئ أسماء الإشارة
321	6-3-6 التأويل بالتشاكل الدلالي
323	6-3-7 المبادئ الفرضية للتأويل المعتمد في الحال
323	6-3-8 الصفة بين اللزوم والتحول
324	6-4-9 الصفة الموطئة للحال الجامدة
328	6-4-10 مبدأ الهوية في تأويل الحال المؤكدة
334	خاتمة الفصل الأول
336	الفصل الثاني: البور التأويلية النحوية الثنائية
336	مقدمة الفصل الثاني
337	7-البور التأويلية الثنائية
337	7-1 ثنائية الحذف والتقدير
341	7-1-1 من الحذف إلى التأويلية النحوية الدلالية
342	7-2 التأويلية بناء على العودة إلى الأصل أو الخروج عنه

345	7-3تأويل الصلة بين مبدأي الحفاظ على الأصل والخروج عنه
353	7-4التأويل بالرجوع إلى الأصل لقوة الدلالة عليه
353	7-5حذف المفعول لقوة الدلالة عليه
356	7-6التأويل بين أصلي الرواية والدراية
358	7-7التأويل بناء على الأصول الدلالية للمؤول
362	7-8الفعل أصل في التعلق الدلالي
362	7-9الباء تدل على التعلق بمحذوف
366	7-10جواز حذف المنعوت إذا دل الفعل عليه
367	7-11الإضمار والإظهار ثنائية تأويلية
376	7-11-1النصب يكون بفعل مضمر أو فعل مظهر
378	7-11-2الأفعال الظاهرة تناسب الإظهار والأفعال الباطنة تناسب الإضمار
379	7-11-3التفاضل بين الإظهار و الإضمار
383	7-12المطلق والمقيد ثنائية تأويلية
385	7-12-1المطلق على أصله حتى يقيد بقيد
387	7-13صيغ العموم والخصوص آلية تأويلية
392	7-13-1إن الخاص يحيل على الانفراد وعدم التعدد.
394	7-13-2ارتفاع العموم وبقاء الخصوص
403	7-13-3اسم الفاعل وعلاقته بالعموم
404	7-13-4النكرة في سياق النفي تفيد العموم

406	5-13-7 النفي العام يقتضي ذكر الاسم العام
410	6-13-7 الجمع بين العموم والخصوص لنفاذ الحكم التأويلي
414	7-13-7 حجية الكلام تقتضي صيغ العموم
418	14-7 ثنائية النكرة والمعرفة
418	1-14-7 المسوغات التأويلية للابتداء بالنكرة
420	2-14-7 تحصيل الفائدة آلية تأويلية حاسمة في بدل المعرفة بالنكرة
421	3-14-7 التسوية بين "أي" و"الذي" مرده إلى تأويل المعرفة والنكرة
422	15-7 ثنائية الجوهر والعرض
424	1-15-7 ثنائية الجوهر والعرض وبدل الاشتمال
429	2-15-7 أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام
431	3-15-7 النعت يختص بالجواهر دون الأعراض
432	4-15-7 نعوت الجواهر ونعوت الأعراض
433	5-15-7 ثنائية الجوهر والعرض تجسيم الفعل النحوي
435	6-16-7 ثنائية الجوهر والعرض والإضافة إلى الأفعال
440	7-16-7 ارتباط المادة بالصورة
443	17-7 ثنائية الأصل والفرع وتأويل ثنائية العطف
443	1-17-7 عطف الفعل على الاسم
447	2-17-7 جواز عطف فعل على اسم في تأويل فعل
449	3-17-7 عطف جملة على جملة

450	4-17-7 إضمار "أن" وسيلة تأويلية ناجحة
451	5-17-7 الفعل لا يعطف على الاسم إلا بشرطة التأويل
452	18-7 ثنائية اللفظ والمعنى وإشكالية التأويل النحوي الدلالي
453	1-18-7 ثنائية اللفظ والمعنى وجدلية السبق
458	2-18-7 مراعاة المعاني بحسب ما يقتضيه التأويل
460	3-18-7 الحمل على اللفظ إذا قرب منه أحسن
460	4-18-7 الألفاظ مشاكلة للمعاني التي هي أرواحها
468	5-18-7 مخالفة اللفظ للمعنى، فالأحقية تكون للمعنى من جهة التأويل.
469	6-18-7 مطابقة اللفظ للمعنى شرط قبول التأويل
471	7-18-7 التأويل المحال وفساد المعنى
474	خاتمة الفصل الثاني
475	خاتمة الباب الثاني
477	خاتمة البحث
480	فهرس الشواهد القرآنية
488	فهرس المصادر والمراجع
499	فهرس المواضيع