الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique

UNIVERSITE 08 MAI 1945-GUELMA

faculté : des lettres et des langues

Département de la langue et la littérature arabe

N° :.....

جامعة 8 ماي 1945 قالمة
كلّية الآداب واللّغات
قسم اللغة والأدب العربي
الرقم:.....

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير
(تخصص علوم اللّسان)

تأويل الرؤيا في ضوء اللسانيات التداولية - ابن قتيبة أنموذجا -

تاريخ المناقشة : 2015/12/12 م

الطالب: صالح الدين رويبي **إشراف:** أ.د. رشيد شعلال

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
بشير إبرير	أستاذ التعليم العالي	جامعة عنابة	رئيسا
رشيد شعلال	أستاذ التعليم العالي	جامعة قالمة	ومقررا
كمال عطاب	أستاذ محاضر (أ)	جامعة عنابة	ممتحنا
بوزيد ساسي هادف	أستاذ محاضر (أ)	جامعة قالمة	ممتحنا

السنة الجامعية: 1435هـ- 1436هـ /2014م - 2015م

مُقَدِّمَة

مقدمة:

الكائن البشري... هذا المخلوق الذي اختص باللغة بصفتها العلامة الفارقة بينه وبين سائر الكائنات، ما فتئت تكون محور الإشكال من بدء الخليقة من حيث الماهية والوظيفة والأداء، من حيث هي صلة الوصل بين الفكر والإبداع، من حيث هي وسيلة العلم و موضوعه و تجريته، من حيث هي الحياة.

يحيا الإنسان باللغة وتحيا به، فهي مترامية الأطراف في فرديته و اجتماعيته وفي ذاته وموضوعيته وفي يقظته ومنامه، ألا يعيش الإنسان عالمين: الحسي والخيالي والحاضر والغائب والبسيط والمعقد والمليء بالمسلمات والمتناقضات، هذا هو عالمه الذي يدعوه للتساؤل و البحث عن الحقيقة.

هذه الحقيقة الواقعة في حافة الوجودين كما يقول ابن عربي:

إن الخيال له حكم وسلطنة على الوجودين من معنى ومن صور

والتي تشكل استفهاما كبيرا في الكون، فكل يبحث عنها بطريقته، ويسلك دربا خاصا، متمنيا إزالة الغموض والبحث في أعماق الوجود، على حد تعبير فرانس كافكا في روايته العقوبة: «إني أفعل غير ما أقول وأقول غير ما أفكر فيه، وأفكر غير ما أتمنى، وهكذا إلى أعمق أعماق الظلام»، وما أعماق الظلام إلا نور يسعى إليه الباحث عن الحقيقة، ولكن هذه الطريق تحتاج إلى مركب يعين المسافر فيها على شقها واجتيازها، ولا تكون إلا عقله.

لكن هل يعيش الإنسان حياته بشقها الحسي فقط، أم هناك زواية أخرى تتمم دورة سفره.

والجواب: نعم... هناك يكمن ثلث عمله، يكمن عمود من أعمدة كانط التي تساعد على تحمل مشقات الحياة (الأمل والضحك والنوم)، إنه عالم النوم والأحلام الذي لا نستطيع إهماله في فلسفة الوجود.

إنه العالم المليء بالفوضى والتناقضات، وبالحقائق والوقائع، والحيزّ الحر لماضي الإنسان وحاضره ومستقبله.

هذا العالم الذي يشكل مادة خصبة تنازعتها أقلام الفلاسفة والأدباء والفقهاء قديما وحديثا، لم يعط حقه من البحث والتقصي، مقارنة بالحقل المعرفي الواقعي (عالم اليقظة) الذي تشعبت في دراسته العقول محاولة صياغة القوانين الضابطة للظواهر المحيطة بالإنسان، وتناسوا ولم ينسوا الجانب الآخر المكمل، عالجوا جوز الهند من غرسه إلى اكتماله متناسين من يهبه، كما جاء في الحكمة أن الله يهب جوز الهند لكنه لا يقشره، فالله يهب الرؤيا لكنه لا يؤولها، ذلك ما استمالنا للولوج إلى هذا العالم محاولين البحث في أغواره وسبر أعماقه، مؤسسين على ما ورد لنا من إسهامات المتخصصين في هذا المجال.

ومن المعلوم أن كل دراسة تعنى باللفظ والمعنى تنطلق من محور اللغة التي تمثل الأساس والمركز والمقصود والانفجار المعرفي –عاما واللساني خاصا– الحديث، قفز بالفكر الإنساني قفزة نوعية في التطور والازدهار، وكان أثره إيجابيا على المدرسة الفكرية واللسانية العربية، فصارت الرؤية للغة (لفظ، معنى) متسعة الزوايا عكس ما كانت عليه ضيقة المعالم، فالذي كان فوضويا أصبح ممنهجا والذي كان عاما أصبح خاصا، وما كان خاصا أصبح دقيقا مبوبا مضبوط الأصول والفروع، فاتسعت حدود العالم باتساع حدود اللغة، كما يقول غوته: «حدود لغتي هي حدود عالمي».

وإذا نظرنا إلى المدرسة العربية الإسلامية قديما في المجال المزمع إنجاز بحثنا فيه (الرؤيا وتأويلها) نجدها أسست طرائق هامة شبيهة بالقوانين

على سبيل سنن كونية كبرى، تنجح في تفسير الحلم والمتخيل والرمز والمقدس، ففسروا بالسببية وباللغة وأحوال الرائي، والحقل التاريخي والاجتماعي والثقافي، وفسروا منطلقين من الشخصية ومجالها النفسي الاجتماعي والحضاري...

لكن –كما قلنا سابقا– إن الدرس اللساني الحديث، صار أكثر منهجية وتخصصا وتفريعا، خاصة مع ظهور اللسانيات التداولية التي أحدثت منعطفا هاما جدا في البحث اللغوي المعاصر، بتعمقها فيما يقال ولا يقال، وببحثها في اللفظة ونسقها والفكرة وسياقها، والتي تولد منها التأويل منهجا له ضوابطه وقوانينه ودرسه المؤسس.

وإيمانا منا بتطويع المناهج الحديثة لدراسة التراث الذي يبقى المنطلق والمرجع الثقافي، والحضاري اللغوي، ارتأينا النظر لعينة تراثية تمثل شبه اكتمال لمجال المبحوث فيه؛ أي (تأويل الرؤيا) عند ابن قتيبة، بمنظار اللسانيات التداولية فيما يدخل تحت مشروع إعادة قراءة للتراث العربي الإسلامي، اعتمادا على المناهج الحداثية. وهذه هي نقطة الجدة في بحثنا وقد كان حضور (تعبير الرؤيا لابن قتيبة) جوهرا للبحث، والدرس التداولي كاشفا له والمنهج الوصفي التحليلي أداته، للأسباب التالية:

- منهج ابن قتيبة في تعبير الرؤيا شارح مفصل ضابط شامل سواء من حيث ماهية الرؤيا ومتنها وشروطها وشروط معبريها وطريقة تعبيرها.
- ابن قتيبة شخصية لغوية والعارف باللغة المتمكن منها هو أولى بالكتابة في مجال التأويل من غيره، للأسباب التي ستظهر في ثنايا البحث.
- كان تناولنا الرؤيا في ضوء اللسانيات التداولية للتماس المباشر بين الحقل التداولي والبحث في التأويل، فهي تبحث بالدرجة الأولى عن الغاية الخطابية بأدواتها الإجرائية المختلفة، والرؤيا باعتبارها رسالة مشفرة لها أسبابها وأهدافها كان الدرس التداولي أولى بها من غيره.

- إن التفسير والشرح والتأويل بصفة خاصة أخذ مكانة غير هينة في البحث التداولي حتى أنه استقل بذاته منهجا يحدث الفوارق في نتائجه، لذلك كان لزاما علينا تناوله في مجال هو بأمس الحاجة إليه (تأويل الرؤيا) ليتضح المبهم وتفكك الشفرات ويفهم المقصود.
- الرؤيا بكل طاقتها المتناقضة المنتظمة (الفوضى المتصلة) ومعانيها المضمرة ومقصديتها الغائبة، وكتلتها التي تمزج بين العلامة بمختلفة نماذجها يمكن تناولها من خلال اللسانيات التداولية لأن عمل هذه الأخيرة يستهدف مباشرة مكوناتها ومكنوناتها (مضمرات ومقصديات وعلامات وافتراضات وإنجازات...) فالبحث في تأويلها –منطقيا– يستلزم التداولية.

واعتمدنا المنهج الوصفي المدعوم بالاستقراء ونحن بصدد إعادة قراءة لمادة تراثية بما قدمته البحوث اللغوية الحدية (اللسانيات التداولية) والذي يتماشى مع النظرة الإبستيمولوجية الاتصالية فهو يعتمد أساسا على تحديد خصائص الظاهرة ووصف طبيعتها ونوعية العلاقة بين متغيراتها وأسبابها واتجاهاتها، وما إلى ذلك من جوانب تدور حول سبر أغوارها مشكلة أو ظاهرة معينة والتعرف على حقيقتها، كما يعتمد على تفسير الوضع القائم وتحديد الظروف والعلاقات الموجودة بين المتغيرات واستخلاص التعميمات والاستنتاجات.

ولأننا في مقام ثبوتية الظاهرة (الرؤيا كظاهرة ثابتة قطعيا، بل تكاد تتفرد بكونها أكبر ظاهرة يشترك فيها الجنس البشري) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فنحن في مقام إعادة تبويب (الماقيل) عند ابن قتيبة تحت سقف المصطلح اللساني الحديث ورصد العلاقات الطافية والغائبة على اعتبار أن الظاهرة مستمرة تخضع للتكيف.

وجب إرفاق التحليل في مسائل متغيرة تخضع للسياق الشخصي والحضاري للرائي، والتي تعطينا نتائج مغايرة بالضرورة لاختلاف المعطيات، كما يقول المناوي في فيض القدير: «لكل علم أصول لا تتغير وأقيسة مطردة، إلا تعبير الرؤيا فإنه يختلف باختلاف أحوال الناس»

بصفة عامة، نحن أمام وصف ظاهرة راسخة في الذات الإنسانية (الرؤيا) بمرآة أصولية وانعكاس حداثي، وتحليل تجربة بشرية تخضع للتعاقب الزمني تلتقط من خلاله البعد الكوني، فهي تجربة للنوع وليس للفرد فحسب، هنا تخترق الحواجز اللغوية إلى ما وراء لغوية، فيجتمع العقل والوعي والتاريخ.

ومن منطلق هذه الرؤية فقد تبلور البحث في مدخل وثلاثة فصول تسبقها مقدّمة و مدخل وتتلوها خاتمة.

أما المدخل فتناولنا فيه التعريف بالكاتب ابن قتيبة وكيف حاول التنظير لتأويل الرؤى وفق منهج خاص به، ثم عرضنا منهج سابقيه في التعبير مثل ابن سيرين و ابن القيم، و ختمناه بثبت تعريفي لأهم مصطلحات البحث.

وأما الفصل الأول الموسوم بـ "الدرس اللساني الحديث والرؤيا، فقسمناه إلى ثلاثة مباحث؛ عرضنا في المبحث الأول ماهية الرؤيا، وعالجنا في الثاني إشكالية الرؤيا هل هي نص أو خطاب؟ أما المبحث الثالث فتطرقنا فيه إلى الأبعاد التداولية للحلم.

فيما جاء الفصل الثاني معنونا بـ "الدرس التداولي وتأويل الرؤيا"، والذي قسمناه إلى أربعة مباحث، تناولنا في الأول: القصدية في الخطاب الحلمي، أما الثاني فتعرضنا فيه إلى تطبيق نظرية أفعال الكلام على الخطاب الحلمي، وتطرقنا في الثالث إلى الاستراتيجية التخاطبية على مستوى "الخطاب الحلمي" كمبادئ التقابل النسقي، والنقيضي، ومبدأ التساندات الخطابية، وأما المبحث الرابع فخصصناه للمبهمات في الخطاب الحلمي، من حيث تعددها وصيغة الإبهام على مستوى الزمان والمكان، وكذا الحساب التأويلي.

وأما الفصل الثالث الموسوم بـ "الأبعاد التداولية في منهج ابن قتيبة" فقد تمحور حول خمسة مباحث؛ استهللناها بالتأصيل للنظام الترميزي عند ابن قتيبة، وتلاه مبحث البعد المعرفي في منهجه، وتناول المبحث الثالث البعد الأنطولوجي للأصول، فيما خصص المبحث الرابع للبعد القضوي والتحديد اللغوي عند ابن قتيبة، وأما المبحث الخامس؛ فتناول نظرية الطراز والأنموذجية وبروزها في منهج التأويل لدى بن قتيبة.

وتوصلنا في خاتمة البحث إلى مجموعة من النتائج عسى تجيب عن الإشكالات المطروحة.

وفي الختام أتقدم بجزيل الشكر وكثير الامتنان إلى الأستاذ الدكتور "رشيد شعلال" على حسن صبره وثقته وتوجيهه، ليس فقط في بحثنا الذي أشرف عليه، بل في مشواري الدراسي الطويل الذي كان فيه خير قدوة وعون.

مدخل

الرؤيا ومناهج تأويلها

تمهيد:

إنّ خصوصية الرؤيا على اعتبارها صلة الوصل بين العالم الحقيقي و الروحي حولت اهتمام العلماء للاشتغال على تأويلها و البحث في مكنوناتها و معانيها ووضع أصول ومناهج لتعبيرها، و أقدم ما وصل إلينا ممنهجا في هذا المجال وله فضل السبق هو تأليف العالم ابن قتيبة" تعبير الرؤيا"، فمن هو ابن قتيبة؟

أولا- المؤلف:

1- التعريف بابن قتيبة:

لا يُعرف على وجه اليقين المدينة التي وُلد بها أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، فيذهب بعض المؤرخين إلى أنه ولد بالكوفة، في حين يذهب آخرون إلى أن مولده كان ببغداد، لكن الراجح أنه ولد بالكوفة سنة (213هـ-828 م)، لكنه لم يُقم بها طويلاً، وانتقل صغيراً إلى مدينة بغداد؛ حيث نشأ بها وتثقف على علمائها، وكانت تموج بحركة علمية زاهرة، ونشاط ثقافي خصب، فتردد على حلقاتها ولزم علماءها، فأخذ الحديث عن أئمته المشهودين وفي مقدمتهم إسحاق بن راهويه، وكان أحد أئمة الإسلام ومن أصحاب الإمام الشافعي، وله مسند معروف، وإلى جانب ذلك كان من أعلم الناس بتفسير القراءة، وحسبه منزلة أن البخاري ومسلم والترمذي كانوا من تلاميذه ورووا عنه.

وأخذ اللغة والنحو والقراءات على أبي حاتم السجستاني، وكان إماماً كبيراً ضليعاً في العربية، وعن أبي الفضل الرياشي، وكان عالماً باللغة والشعر كثير الرواية عن الأصمعي، كما تتلمذ على عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي، وحرملة بن يحيى، وأبي الخطاب زياد بن يحيى الحساني، وغيرهم.

وبعد أن اشتد عود ابن قتيبة، ونهل من المعرفة وأخذ بقسط وافر من علوم اللغة والشرع، اختير قاضياً لمدينة "الدينور" من بلاد فارس، وكان بها جماعة من العلماء والفقهاء والمحدثين، فاتصل بهم، وتدارس معهم مسائل الفقه والحديث، ثم عاد

إلى بغداد، واتصل بأبي الحسن عبيد الله بن يحيى بن خاقان وزير الخليفة المتوكل، وأهدى له كتابه "أدب الكاتب"، وكان يجمع بينهما وشائج من العلم والأدب.

استقر ابن قتيبة في بغداد، وأقام حلقة للتدريس، يقرأ كتبه على تلاميذه الذين التفوا حوله، وكانت شهرته قد طبقت الآفاق، ومن تلاميذه: ابنه القاضي أبو جعفر أحمد بن قتيبة، وأبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه، وعبيد الله بن عبد الرحمن السكري، وغيرهم.

كان ابن قتيبة مرآة لثقافة عصره الواسعة، فهو محدث متمكن روى عن أئمة الحديث وحُفّاظه، وله بصر بعلم الكلام والجدل والمناظرة، وكان قد اتجه إلى حلقات المتكلمين في مطلع حياته، وأخذ عنهم، وقد أفاده اطلاعه على آراء المتكلمين في جداله معهم ومقارعتهم الحجة بالحجة، وذلك في معرض دفاعه عن أهل السُّنَّة، وهو مؤرخ عالم بتاريخ العرب وأيامهم، وتاريخ المسلمين وفتوحاتهم وغزواتهم، وضليع فيما يتصل بالفقه وعلوم القرآن، وفوق ذلك أديب لغوي تشهد مؤلفاته على عل تميزه في عصرٍ امتلأ بالنوابغ في ميادين اللغة والأدب..

ابن قتيبة المحدث الفقيه:

لم يكن ابن قتيبة محدثًا مثل البخاري ومسلم وأضرابهما من المحدثين العظام ممن يهتمون بالرواية والتصنيف، وإنما كان معنيًا بجانب آخر يحتاج إلى ثقافة عربية واسعة، ووقوف على مناهج المتكلمين وطرائقهم في الجدل والمناظرة، هذا الجانب هو جانب الدفاع عن الحديث، وشرح غريبه، وتأويل مُختلفه، ورد الشبهات عن أهله والذود عنهم؛ ولذا لقّبه ابن تيمية بحجة الأدب المنتصب للدفاع عن أهل الحديث، ويمثل كتابه "تأويل مختلف الحديث" هذا الاتجاه في التأليف؛ حيث وضعه ليوفق بين الأحاديث التي يُدَّعى فيها

التناقض والاختلاف، وله كتب لا تزال حبيسة المكتبات تدور حول الحديث، مثل: "غريب الحديث"، و"إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث."

وله فيما يتصل بالدراسات القرآنية كتابه المعروف "مشكل القرآن"، تكلم فيه عن العرب وما خصَّهم الله به من العارضة (القدرة على الكلام) وقوة البيان، واتساع المجاز، ووجوه القرآن واللحن والتناقض والاختلاف، والمتشابه من القرآن، والقول في المجاز، والاستعارة، والحذف والاختصار، وتكرار الكلام والزيادة فيه، ومخالفة ظاهر اللفظ معناه، واللفظ الواحد للمعاني المختلفة.

وتتجلى في الكتاب ثقافة ابن قتيبة الواسعة، وإلمامه الدقيق بخفايا الأسلوب العربي وأسراره إلى جانب اطلاعه على الكتب السماوية الأخرى، وقد طبع الكتاب بتحقيق السيد أحمد صقر.

وله أيضًا كتاب "غريب القرآن" تناول فيه تفسير غريب الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، وقد جمع العلامة ابن مطرف الكناني بين هذا الكتاب وكتاب "مشكل القرآن" في كتاب سماه: القرطين، وألّف في الفقه كتاب "الأشربة"، و"الميْسر والقداح".

2- الخلفية المعرفية لابن قتيبة :

وضع ابن قتيبة عدداً من كتب المعارف العامة التي تمتاز بالاختصار والتنوع، والإلمام بضروب المعرفة الإنسانية، التي تحتاج الطبقة المثقفة إلى معرفتها والتزود بها، والإلمام منها بطرف، ويأتي في مقدمة تلك الكتب: "المعارف"، ويشمل كما يقول مؤلفه على فنون كثيرة من المعارف، تبدأ من مبتدأ الخلق وقصص الأنبياء، وقبائل العرب وبطونها، وأخبار النبي(2)، وأولاده وأزواجه ومواليه، وتراجم الصحابة المشهورين والخلفاء، ثم تراجم العلماء من فقهاء ومحدثين ونسابين ورواة، كما تعرض للمساجد المشهورة وبنائها، وتناول أيام العرب المعروفة، وفتوح المسلمين، وغير ذلك.

وله في هذا الاتجاه كتابه المعروف "عيون الأخبار"، وضعه لكُتَّاب الدولة أو لمن يريد أن يشتغل بالكتابة، وألمَّ فيه بضروب المعروفة التي تعينه في عمله، من التبصر بأحوال الدنيا، والإلمام بخبايا النفس، وإدراك أمور السياسة وتدبير الحكم، وقسَّمه إلى عشرة كتب: هي كتاب السلطان، والحرب، والسؤدد، والطبائع والأخلاق، والعلم، والزهد، والإخوان والحوائج، والطعام، والنساء.

ابن قتيبة الأديب اللغوي:

كان ابن قتيبة إلى جانب علمه باللغة أديباً واسع الاطلاع، صاحب ذوق وبيان، ناقدًا نافذ البصيرة، عالمًا ببواطن الجمال في الأدب، له مقدمات في أصول النقد الأدبي، وجمع إلى جانب ذلك كثيراً مما يتصل بثقافة الكاتب والأديب من معارف عامة، وهو في ذلك يسير على الدرب الذي انتهجه من قبل أديب العربية الكبير أبو عثمان الجاحظ، والأديب الموسوعي أبو حنيفة الدينوري؛ ولذا كان كثير من كتبه الأدبية يدور حول تربية الملكة الأدبية، وإرشاد طبقة الكتاب وتعليمهم كما ذكرنا.

ويمثل كتابه "أدب الكاتب" هذا الاتجاه خير تمثيل، قدّم فيه ابن قتيبة قدراً من الثقافة اللغوية الضرورية لكتاب الدواوين في زمانه خاصة، وللكتاب والأدباء عامة، ليزودهم بالأدوات التي تعينهم في الكتابة، وتعصمهم من الوقوع في الخطأ والزلل. وهذا الكتاب يعد أول كتاب منظم في هذا الموضوع، لم يسبقه إلا أقوال أو رسائل توجيهية، مثلما فعل عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكُتاب.

وقد نال هذا الكتاب إعجاب كثير من العلماء وتقديرهم، فعدَّه ابن خلدون من أمهات كتب الأدب العربي؛ حيث قال: "وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة دواوين، وهي أدب الكاتب لابن قتيبة،

وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع منها."

ابن قتيبة الناقد الأدبي:

تصدَّى ابن قتيبة لفن النقد الأدبي، وأودع منهجه النقدي في كتابه المعروف "الشعر والشعراء"، ثم أردفه بكتابه "معاني الشعر"، أما الكتاب الأول فقد استهله بمقدمة في غاية الأهمية، وضع فيها أصول النقد المعروفة في عصره، وجمع قدراً من مقاييس النقاد وأحكامهم، ثم اجتهد في بسط آرائه النقدية ومقاييسه العامة التي تلائم الشعر الجديد الذي ازدهر في عصره، بعيداً عن المقاييس الجامدة التي درج اللغويون على تحكيمها متأثرين بمعايير أصول الشعر القديم، فتحدَّث ابن قتيبة عن ماهية الشعر وطبيعة الشاعر، وبناء القصيدة، والمطبوع من الشعراء والمتكلف، وموضوعات الشعر، وعيوبه.

أما الكتاب الآخر فهو "معاني الشعر"، وهو يتناول أبواباً من المعاني المختلفة، مثل: النساء والغزل، والسباع والوحوش، والإبل والخيل، ويذكر ما جاء فيها من الشعر، ثم يشرح غريبه، والكتاب يجمع ذخيرة أدبية قيمة من الشعر العربي القديم في موضوعات تتصل بمناح مختلفة من الحياة عند العرب، وتكشف عن عاداتهم وتقاليدهم، ويفسر كثيراً من الألفاظ الغريبة، ويعمد إلى شرح بعض الصور البيانية من استعارة وتشبيه.

ولابن قتيبة مؤلفات كثيرة غير ما ذكرنا، بعضها مطبوع وبعضها الآخر لا يزال مخطوطاً، أو امتدت إليه يد الإهمال فضاع مع ما ضاع من تراثنا الضخم. ومن كتبه المطبوعة:

- المسائل والأجوبة"، وقد طُبع بمصر سنة (1349 هـ= 1930م).
- كتاب الأنواء في مواسم العرب"، وطُبع ببغداد سنة (1408 هـ= 1988م).

– فضل العرب والتنبيه على علومها"، وطُبع بـ "أبو ظبي" سنة (1408 هـ= 1988م).

وخلاصة القول: إن "ابن قتيبة" كان من أغزر علماء المسلمين إنتاجًا، وأكثرهم تنوعًا فلم يقتصر إنتاجه على فن واحد أو اثنين، بل ضرب بسهم وافر في أكثر ميادين الثقافة العربية والإسلامية، يمده في ذلك ذكاء فطري وموهبة عظيمة، وعزيمة قوية، وهمة عالية، وشغف بالمعرفة ملك عليه نفسه، فانصرف إليه كلية

قضى ابن قتيبة حياته كلها في خدمة الأدب والدين، والدفاع عن عقيدة الأمة، مستغلاً ثقافته الواسعة وقوة عارضته (قدرته على الكلام) في الذود عن القرآن والحديث؛ ولذا لقي ثناء المعاصرين له وتقديرهم.

وقد لبَّى ابن قتيبة نداء ربه في (15 من رجب 276هـ=13 من نوفمبر 899م) بعد حياة حافلة بجلائل الأعمال[1].

ثانيا– الحقل الاصطلاحي:

1– مفهوم التأويل:

أ/ لغة:

جاء في لسان العرب: « التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه. وأولته: صيرته إليه. الجوهري: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته تأويلا وتأولته بمعنى؛ ومنه قول الأعشى:

على أنها كانت، تأول حبها ... تأول ربعي السقاب، فأصحبا

قال أبو عبيدة: تأول حبها أي تفسيره ومرجعه أي أن حبها كان صغيرا في قلبه فلم يزل يثبت حتى أصحب فصار قديما كهذا السقب الصغير لم يزل يشب

1– ابن قتيبة، الشعر و الشعراء، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، الطبعة 3 – 1987، دار احياء العلوم، بيروت، لبنان، ص 11– 20.

حتى صار كبيرا مثل أمه وصار له ابن يصحبه. والتأويل: عبارة الرؤيا. وفي التنزيل العزيز: هذا تأويل رؤياي من قبل. وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة»[1].

والتأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معاينه، ولا يصح إلا بيان غير لفظه. والتأويل المرجعة والمصير، مأخوذ من آل إلى كذا، أي صار إليه[2].

ب/ اصطلاحا:

من أدق التعريفات للتأويل في الاصطلاح وأكثرها ضبطا، ما ذكره الراغب الأصفهاني في المفردات: «التأويل (...) هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا»[3].

فتأويل الكلام هو رده إلى الغاية المرادة منه، وإرجاعه إلى أصله وإعادته إلى حقيقته التي هي عين المقصود منه.

والأصل أن يكون للكلام الصادق حقيقة، مرادة منه، مبتغاة ينتهي إليها، ومرجع ومآل يرجع إليه، وإلا كان كذبا لا رصيد له من الحقيقة[4].

وللتأويل عند السلف معنيان:

أولهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهرة أو خالفه، فيكون التفسير والتأويل عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا[5].

1- ينظر لسان العرب، مادة (أ ول).

2- المرجع نفسه،مادة (أ و ل).

3- الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)، المفردات في غريب القرآن تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية ، دمشق، بيروت الطبعة الأولى – 1412 هـ، ص 99.

4- الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1416هـ، 1997م، ص 33.

5- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ص 32، (بتصرف).

والثاني: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب.

وإن كان الكلام خبرا، كان تأويله: نفس الشيء المخبر به والفرق بين المعنيين: أن الأول يكون من باب العلم، فتأويل الكلام هو العلم بمعناه، وهو كالتفسير والشرح والإيضاح.

ووجود التأويل يكون في القلب ودور اللسان في التأويل هو في التلفظ والنطق[1].

أما الثاني: فيكون التأويل هو نفس الأمور الموجودة في الواقع سواء كانت ماضية أو مستقبلية.

وبناء على هذين المعنيين نرى أن التأويل عند السلف يقوم على معنى الرد والرجوع والإعادة والانتهاء، وهذا هو معناه في اللغة والاصطلاح.

وتأويل الكلام: رده إلى صيغته المادية وغايته الواقعية، وهذا الرد نوعان:

الأول: رد الكلام: إلى حقيقته العلمية، وذلك بإعادته إلى أصله ودلالته وحسن فهمه، وهذا رد علمي.

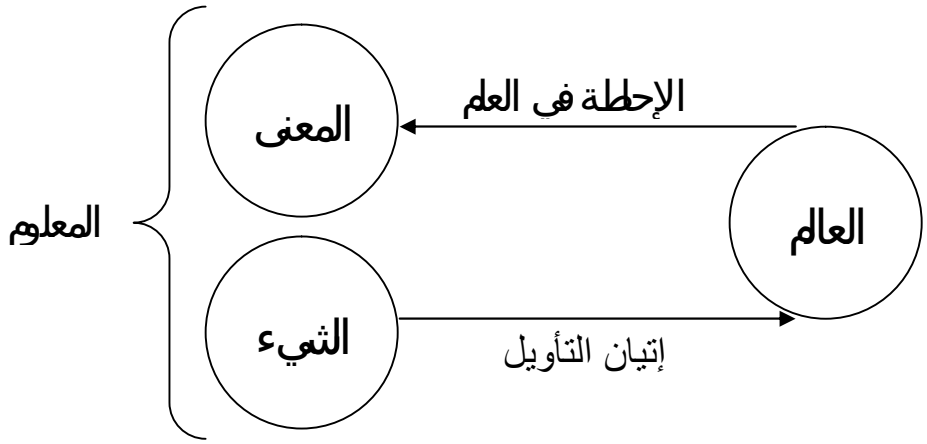
الثاني: رد الكلام إلى حقيقته العلمية، وذلك بأدائه وفعله، وهنا انتهاء إلى غايته الفعلية، وهذا رد علمي أيضا.

فالتأويل إذن وقوع ما جاء في القرآن الكريم من خبر سواء كان دنيويا أو أخرويا، وأما الإحاطة بالعلم فهي تبعا للنظام النحوي القيود السياقية ،والموضوع الذي تدور عليه في القرآن تعني بلوغ أقصى مراتب العلم بحسب

1- الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، ص 35.

طاقة الإنسان، فهي حصول معنى الخبر وتفسيره في ذهن العالم به، أما إتيان التأويل فهو تحقق له في الخارج[1].

فتصبح العلاقة، علاقة تلازم على النحو التالي:



(2)

2- التفسير:

أ/ لغة:

التفسير مصدر على وزن "تفعيل"، وفعله الثلاثي "فسر" يقال: «فسر الشيء يفسره، بالكسر، ويفسره، بالضم، فسرا وفسره: أبانه»[3].

1- د. فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن (دراسة مصطلحية)، مركز الدراسات القرآنية، الرباط، المغرب، ط1، 2014م ص 175.

2- المرجع السابق، ص 135.

3- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ف س ر).

وقال الإمام الراغب الأصفهاني في المفردات: «إظهار المعنى المعقول، ومنه لما ينبئ عنه البول، تفسرة، «أي أن البول ينبئ ويكشف ويظهر الموجود في الجسم، فالبول تفسرة وإظهار للمرض»[1].

والتفسير في المبالغة كالفسر، فهما يدلان على إظهار المعنى، لكن في التفسير مبالغة أكثر من الفسر.

«والفَسْرُ: الْبَيَانُ. فَسَرَ الشيءَ يفسِرُه، بالكَسر، ويفْسُرُه، بِالضَّمِّ، فَسْراً وفَسَّرَهُ: أَبانه، والتَّفْسيرُ مِثْلُه. ابْنُ الأَعرابي: التَّفْسيرُ والتأْويل وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً؛ الفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطّى، والتَّفْسير كَشف المُراد عَنِ اللَّفْظِ المُشْكل»[2].

فتفسير الكلام: هو بيان معناه، وإظهاره وتوضيحه وإزالة إشكاله والكشف عن المراد منه.

ب/ اصطلاحا:

بعد أن عرفنا معنى التفسير في اللغة ننتقل إلى تعريفه اصطلاحا، إذ إنّه علم يطلق على بيان معاني القرآن ،يقول السيوطي في "مقاليد العلوم في الحدود والرسوم): «التفسير: هُوَ الْكَلَام فِي أَسبَاب نزُول الْآيَة، وشأنها، وقصتها، وأحكامها من طَرِيق النَّقْل... قيل: التفسير: كشف ظَاهر الْقُرْآن، ... وَقيل: التَّفْسِير: مَا لم يرد فِيهِ من السّلف إِلَّا وَجه وَاحِد»[3].

1- الراغب الأصفهاني، المفردات، ص 636.

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ف س ر).

3- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: أ.د محمد إبراهيم عبادة ، مكتبة الآداب – القاهرة ، مصر الطبعة الأولى، 1424هـ – 2004 م، ص 39.

وجاء في الكليات للكفوي أن التفسير هو «علم يبْحَث فِيهِ عَن كَيْفِيَّة النُّطْق بِأَلْفَاظ الْقُرْآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبة ومعانيها التركيبية»[1].

وأورد الجرجاني في التعريفات قوله: «لتفسير: في الأصل هو الكشف، والإظهار، وفي الشرع: توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالةً ظاهرة»[2].

فالتعريفات السابقة تتفق كلها على أن علم التفسير: علم يبحث عن مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية، فهو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعنى، وبيان المراد[3].

3- التعبير:

أ/ لغة:

جاء في لسان العرب « عَبَرَ الرُؤيا يَعْبُرُها عَبْراً وعِبارةً وعبَّرها: فسَّرها وأَخبر بما يؤول إِليه أَمرُها. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤيا تَعْبُرُونَ ؛ أَي إِن كُنْتُمْ تعْبُرون الرُّؤْيَا فَعَدَّاهَا بِاللَّامِ،... واسْتَعْبَرَه إِياها: سأَله تَعْبِيرَها. وَالْعَابِرُ: الَّذِي يَنْظُرُ فِي الْكِتَابِ فيَعْبُره أَي يَعْتَبِرُ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ حَتَّى يَقَعَ فهمُه عَلَيْهِ»[4].

1- الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني القريمي)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ت، ص 260.

2- الجرجاني، التعريفات، مؤسسة الحسنة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 61.

3- الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، ص 28.

4- ابن منظور، لسان العرب، مادة (ع ب ر).

ب/ اصطلاحا:

التعبير هو الحوار من صورة ما رآه إلى أمر آخر، أو هو العبور من ظاهر الرؤيا إلى باطنها بطريق التأويل، والتأويل كما أوردنا سابقا، إرجاع لفظ الحلم ومكنونه إلى معنى أو معان أخرى.

فالتعبير هو التجاوز من حال إلى حال، وكأن المعبر تجاوز لفظ الرؤيا إلى عاقبتها وباطنها، وأخذ من مظاهر اللفظ ما يوصله إلى باطنه فيرجع إلى معنى التأويل[1].

4- بين التفسير والتأويل والتعبير:

إذا كان التفسير هو الإبانة والكشف والتوضيح، والتأويل هو الإرجاع إلى الأصل والانتقال من دلالة الظاهرة إلى الباطن، وكان التعبير هو التجوز، والعبور من حالة إلى حالة أخرى، فإننا نلمس تقاربا كثيرا بين هذه المصطلحات من حيث الوظيفة التي تؤديها على مستوى البحث عن الدلالات والمعاني وإجلائها وإبانتها، وبما أن بحثنا يتمحور حول (الرؤيا وتأويلها). ارتأينا أن نستعمل المصطلحات الثلاث بنفس المعنى متجاوزين الفروقات العميقة على مستوى المفاهيم وذلك راجع إلى:

1- أنّ الرؤيا كلّ متكامل تتصل أجزاؤها بعضها ببعض، جامعة غير متخصصة بحقل دون آخر، فنجد حضور القرآن الكريم، والحديث الشريف، والشعر، واللغة العامية، والصورة...إلخ، والمصطلحات السابقة إذا استعملت بمفاهيمها المضبوطة والدقيقة تختص بحقل معين للوقوف على المشكل والمختلف.

1- أحمد صباحي عوض الله، تفسير الأحلام، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 04.

2- أن المرموز في الرؤيا يحتاج تعاضد المصطلحات السابقة، على اعتبار محتواها ومضمونها، فالمعنى في الرؤيا ليس مستقلا بمجال دون آخر، وهو ما تؤول إليه الرؤيا من الحقائق، وهذا لا يخالف من قال «إن تعبير الرؤيا تفسيرها» لأن المفسر يعبر من اللفظ إلى المعنى ويتجاوزه إلى معلوم يستذكره أو غائب يستحضره.

3- أصل عبارة الرؤيا استدلال بالنظير على النظير، وعبور من الشيء إلى مثله، وحكم النظير حكم نظيره، وهذا في الحقيقة يعد تأويلا[1].

وعليه سترد في صفحات البحث هذه المصطلحات الثلاث (التفسير والتأويل والتعبير) بمعنى واحد مشترك، يدل على الانتقال من حالة المرموز إلى حالة المكشوف متقصيين بذلك الدلالات الخفية فيها، ونستشهد بقول الزركشي في البرهان: «معاني العبارات التي يعبر بها، ترجع إلى ثلاثة: المعنى والتفسير والتأويل... فالتفسير والتأويل واحد بحسب حرف الاستعمال»[2].

1- أحمد الصباحي عوض الله، تفسير الأحلام، ص 09.

2- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج4، تحقيق: محمد إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2005، ص 162.

ثالثا- مناهج تأويل:

1- منهج ابن قتيبة في التأويل:

يعتبر "ابن قتيبة" أول من نظر لتعبير الرؤيا؛ إذ وضع لها أسسا وقواعد وأصولا بعدما كانت تعبر في حلقات المساجد ودروس الأئمة، كما كان الحال عند ابن سيرين وغيره من علماء الفقه والدين، ويظهر ذلك في قوله: «ولما كانت الرؤيا على ما أعملتك من اختلاف مذاهبها، وانصرافها في أصولها، بالزيادة الداخلة والكلمة المعترضة وانتقالها في سبيل الخير إلى الشر، باختلاف الهيئات واختلاف الأزمان، والأوقات وأن تأويلها قد يكون مرة من لفظ الاسم، ومرة من معناه، ومرة ضده، ومرة من كتاب الله، ومرة من الحديث، ومرة من البيت السائر والمثل المشهور، احتجت إلى أن أذكر قبل ذلك الأصول أمثلة في التأويل»[1].

إن ذكر مصطلح (الأصول) في التراث العربي يعني القواعد والأسس التي تبنى عليها النظرية، أو ذلك النموذج المستخلص من استقراء المادة المدروسة التي تنتهي بالدارس إلى صياغة المنهج المطبق في مؤلفاتهم، حيث يقول محمد سالم صالح: «إن مفهوم الأصول في الفترة المبكرة من نشأة المعلم، كان يعني القاعدة المستنبطة، و من ذلك كتاب أبي بكربن السراج الذي يحمل عنوان (الأصول في النحو) ولكنه في الحقيقة كتاب في قواعد النحو»[2].

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، دار الآثار، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص 15-16.

2- محمد سالم صالح ، أصول النحو، دراسة في فكر الأنباري، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص 43.

ونجد تصريحا من ابن قتيبة نفسه بالأسبقية في التنظير والتصنيف لما تناثر من آراء وأقوال الأئمة في هذا الباب في قوله: «... وسأخبرك عن كيفية الرؤيا بالاستدلال على ذلك من كتاب الله، والحديث، إذ كنت لم أجد فيه مقالا كافيا لإمام متبع»[1].

فقول ابن قتيبة يحمل معنيين أساسيين:

المعنى الأول: الأساس الذي اعتمده في استنباط الأصول التأويلية للرؤيا وهما: (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف)، واللذان يشكلان اللبنة الأساسية والمصدر الملهم في عملية التعبير، بل والمنطلق في صياغة الأصول، مصداقا لقوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [سورة العلق الآية 5]، ومما علمهم إياه علم تعبير الرؤى والأحلام، وقد كان الرسول (ص) كثيرا ما يسأل أصحابه عن الرؤيا وكان هدفه تعليم هذا العلم العظيم وكيفية تأويلها[2]، كما أن علم التعبير من العلوم الشريفة الفاضلة، إذ أن شرف العلم بشرف المعلوم، وقد قال عليه الصلاة والسلام: ((الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ))[3]، وقد جاء في الأثر أن أول ما بدئ به الرسول (ص) هو الرؤيا الصالحة، لذلك فالركيزتان الأساسيتان في بناء منهج ابن قتيبة في التعبير (القرآن، والحديث).

المعنى الثاني: «إن كنت لم أجد فيه مقالا كافيا لإمام متبع»[4].

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 09.

2- فهد بن شارع العتيبي، مختصر الكلام في تعبير الرؤى والأحلام، مدار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، ط1، 2012، ص 4.

3- مسلم (بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري)، المسند الصحيح المختصر، الجزء الرابع، تحقيق: حمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ت، ص 1775.

4- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 9.

والمعلوم أن ابن قتيبة من علماء ق 3هـ (ت 213هـ)، وهو القرن الذي بدأت فيه ثورة علمية في الجانب التأليفي في جميع صنوف العلوم والآداب، وكان خطوة عملاقة للعلماء الفطاحل الذين اتجهوا نحو التخصص والإتقان والتحقيق، تسجيل التراث وتدوينه بعد أن كان مسجلا في الأذهان[1]، والصدور، والتأليف كما ذكر ابن حزم في رسائله: « وإنما ذكرنا التآليف المستحقة للذكر، والتي تدخل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقل إلا في أحدها، وهي إما شيء لم يسبق إليه يخترعه أو شيء ناقص يتمّه أو شيء مستغلق يشرحه أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه»[2].

فأما (ابن قتيبة) فيدخل في الصنف الثاني (02)، فقد كان يعتبر الرؤيا من حيث مفهوم العلم، بعيدا عن المنهج والتأصيل والتقعيد مبنيا على اجتهاد الفقهاء والعلماء ومن لهم دراية بمكنون القرآن والحديث، متفرقا بين أهل العلم فيما يستنبطونه من القرآن أو ورد نقلا وسمعا عن الرسول (ص)، بمعنى آخر، يكتنفه النقص الذي يجعله يستقر كعلم له أصوله وقواعده ومرجعياته، حتى جاء ابن قتيبة مستقرئا إرث من سبقه لبناء نموذج نظري لعلم التعبير، يكون بمثابة المفاتيح، يسترشد بها المعبر ويستنير بها، لا سيما إن كان في أول تعلمه وتدربه على هذا الفن»[3].

1- محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص 22.

2- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد)، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1987م، ص 186.

3- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 7.

من جانب آخر، وجب أن نشدد على صعوبة هذا العلم ومباحثه المتغيرة ومشقة الخوض في غماره، دون دراسة أو معرفة بالقرآن والحديث، فما بالك باستنباط أحكام وقواعد، تؤسس للنظرية التعبيرية، أو ما نسميها (كليات) يعتمد عليها المعبر في توجيه الرموز والإشارات إلى مسارها الصحيح، والتي وجب أن تتوفر في المعبر وتبني مرجعيته التي ينطلق منها، والتي عددها ابن قتيبة في قوله: «ولأن كل عالم بفن من العلوم يستعين بآلة ذلك العلم لعلمه، إلا عابر الرؤيا، فإنه يحتاج إلى:

1- أن يكون عالما بكتاب الله.
2- وبحديث الرسول (ص) ليتعبرهما في التأويل.
3- أمثال العرب.
4- الأبيات النادرة.
5- اشتقاق اللغة.
6- الألفاظ المبتذلة عند العوام.
7- أديبا لطيفا ذكيا.
8- عارفا بهيئات الناس وشمائلهم وأحوالهم
9- عالما بالقياس.
10- حافظا للأصول»[1].

من خلال الشروط السابقة وجب على العابر أن يكون موسوعيا، عارفا بالقرآن والحديث واللغة والنوادر، على دراية بصنوف العلوم والمعارف، ومرد ذلك لخصوصية الرؤيا كعلم متغير غير ثابت يخضع للاجتهاد وقدرة العابر على الربط بين العلاقات المتشابكة وفك رموزها والتي يمكن أن يخطئ فيها ويصيب.

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 8-9.

هنا نستحضر خلفية (ابن قتيبة) المعرفية وتآليفه التي سبقت كتابه (تعبير الرؤيا) حتى نرى إن كان آخذا بمقاليد العلوم ضليعا ومتّبحرا في مجالات المعرفة الإنسانية .

لقد كانت الدراسات الأدبية في القرون الأولى أثرا من آثار الثقافات المتشعبة المتنوعة بتنوع ثقافة الدارسين، فكان علاجهم لموضوع ما فرصة يغتنمونها لبسط غزارة مادتهم وسعة اطلاعهم حتى يصبحوا في نظر الناس خليقين أن ينعتوا بالأدباء[1]، لذلك اختلطت الدراسات وسادها الاضطراب وفوضى التأليف، إلى أن ظهر نمط جديد وليد عقلية منظمة، صقلتها المعرفة وهذبتها الثقافات المختلفة، كانت سببا في تنظيم البحث وتنسيق التأليف عند ابن قتيبة[2]، فقد كان واسع الثقافة ملما بالفارسية، وآدابها وعارفا بالقضايا المنطقية والجدلية، فهو من أوائل المؤلفين الذين صدروا كتبهم بمقدمة توضح الغرض منها والدافع إليها.

وقد بلغ من تقدير الناس لكتبه ومؤلفاته أن قال فيه الإمام ابن تيمية «كل بيت ليس فيه شيء من تصنيف ابن قتيبة لا خير فيه»[3]. وقال فيه الحافظ الذهبي: «إنه من أوعية العلم»[4].

إن شهادة العلماء والفقهاء في ابن قتيبة لغزارة مؤلفاته وأهميتها في بناء المكتبة التراثية ومكانته بين أعلام العرب، وعلمائها تنعكس جليا في موروثه التأليفي، فقد كتب في تأويل مشكل القرآن، ومختلف الحديث والغريبين، وألف

1- بدوي طبانة، دراسات في النقد الأدبي العربي، المطبعة الفنية الحديثة، مصر، 1964م، ط5، مقدمة المؤلف.

2- المرجع نفسه، ص 182.

3- محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، ص 42.

4- المرجع نفسه، ص 05.

في الآداب واللغة والبلاغة والتاريخ والرسائل والفلك والصناعة قبل أن يؤلف في الرؤيا.

من خلال ما تبين يتضح لنا إلمامه بصنوف العلم وأبوابه والتي شكلت خلفيته المعرفية التي تساعده في تأسيس نموذج علمي يؤصّل فيه للتعبير.

2- مناهج القدماء في تأويل الرؤيا:

اجتهد الناس من أقدم العصور في تفسير الأحلام والرؤى، محاولين فك رموزها وربطها بالعالم الواعي لاعتقادهم بصدقها، وعلاقتها بحياتهم وتصرفاتهم، وكما أشرنا سابقا، أنّ لكل أمة وحضارة طرائقها ومناهجها في تفسير الرؤى وتأويلها، مختلفة عن بعضها البعض لدرجة التناقض التام، لكن ذلك يرجع إلى طبيعة المجتمعات وتباينها في الدين والعرف والطبائع، ومقوماتها الاجتماعية والدينية، واللغوية، فكانت الممارسة التأويلية المختلفة تستلزم اختلافا في المناهج والأسس ويمكن تلخيصها فيما يلي:

2- 1- منهج الميتاسيكولوجي (métapsychologie):

ونعني به المنهج الذي لا يتأسس على علم النفس المعتاد أو الذي يهدف إلى إكمال حقائقه المبنية على الملاحظة والاختبار، بدراسة الظاهرة العقلية في الوعي واللاوعي على أساس الغرائز[1]، وينقسم إلى نوعين اعتمدا في تأويل الأحلام:

أ/ التفسير الرمزي:

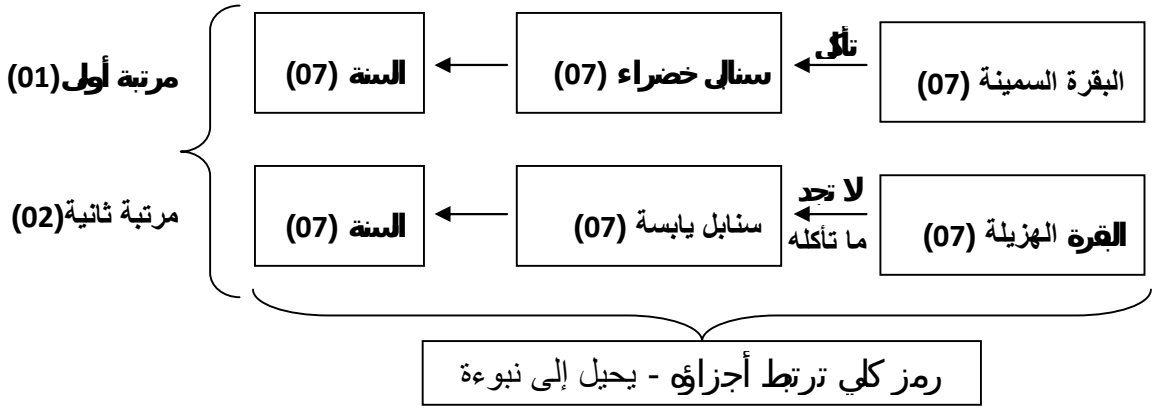
هو الذي ينظر إلى الحلم في مجموعة، أي باعتباره رمزا كليا ترتبط أجزاؤه بمسلمة ثيولوجية (Théologique)[2]، لها علاقة بالمرئي أو يؤوله نبي

1 -Dr. Zaki Badawi, a dictionary of the social sciences (english-french-arabic) new impression 1986 ; beirout, liban, P 266.

2 -ibid,P 424.

معتمدا في ذلك على الوحي، وكلاهما يشتركان في التفسير الماورائي الذي يبنى على الروحانيات.

ومثال ذلك رؤيا (عزيز مصر) وتأويلها من طرف يوسف (5)؛ فأن يرى (عزيز مصر) سبع بقرات سمان تأكلهن سبع عجاف، ثم يرى سبع سنابل خضر تلتف علها سبع سنابل يابسات، بهذا الترتيب، كان ذلك بديلا رمزيا (لنبوءة) تنبئ سبع سنين من المجاعة في أرض مصر، تأكل فائض السنوات الوافرة قبلها.



إن التأويل السابق هو ما أخبرنا به (القرآن الكريم)، وهو وحي، ونبوءة تخرج من سياقها اللغوي إلى سياق ما ورائي (لاهوتي) يؤكد مصداقية تحققها في المستقبل، فهي ليست حلما بقدر ما كانت نبوءة (prophétie).

إذن هذا الحلم المكتشف دلالته ونبوءته بالتفسير الرمزي انتقل بمغزاه ومعناه إلى الزمن المستقبل؛ أي أنه أشار بالرمزية إلى نبوءة تحققت فعلا وليس من قبيل المصادفة، لكن إذا كان المفسر شخصا عاديا (ليس نبيا) فالتفسير الرمزي عند القدماء مرهون بالمهارة والفراسة والذكاء والفطنة، ولذلك أمكن أن يعلو إلى مرتبة النشاط الفني الذي يتطلب موهبة خاصة ورؤية دقيقة للأمور

ومعرفة شاملة للطبائع و المحيط الاجتماعي ودليل ذلك أن القدماء كانوا يطلبون (العرافين) لتفسير أحلامهم[1].

ب/ التفسير الشعبي:

وهو التفسير الشائع بين الناس منذ القديم بل وما يزال متداولا رغم وجود علم للرؤيا قائم بذاته نسبيا، لما له علاقة بالعادات والأعراف والموروث الشعبي للمجتمعات، وهو يسمى أيضا (التفسير بالشفرة)[2]، وطريقته أن يعالج الحلم كما لو كان ضربا من كتابة سرية وطلاسم، تحيل كل علامة من علاماته إلى علامة أخرى معروفة المعنى وفق مفتاح ثابت[3].

ونقصد بالمفتاح الثابت (الدلالة المتفق عليها بين أفراد المجتمع الواحد، أو القبيلة بما يتماشى مع مجرى حياتهم اليومية ومقوماتهم الجمعية وحاجاتهم المعيشية)، لذلك نجده يختلف من كتلة اجتماعية لأخرى، ومثال ذلك: رؤية الخطّاب يؤول إلى "الحزن" ورؤية الجنازة تؤول إلى "خطبة".

وهنا يعتمد التفسير الشعبي على (التجزئة) بمعنى فك الشفرات كل على حدة ثم إنشاء جملة مفيدة في سياق معين، لنقلها إلى الزمان المستقبل مع مراعاة مميزات الحالم وهيئته ومكانته الاجتماعية (غني، متزوج، فقير، تاجر...الخ) لكن نجاح التفسير بالشفرة يتوقف على إمكانية الثقة بالمفتاح[4]، والذي نرى أن اكتسابه لدلالة ثابتة مقيس عليها راجع لتكرره وتحقق التفسير الملازم لرمزيته، وبالتالي يصبح منطلقا بينه وبين مدلوله.

من هنا نرى أن الفرق بين التفسير الرمزي والشعبي يكمن في أن الأول كلي موجه والآخر جزئي مفكك، وكلاهما يشكلان المنهج الميتاسيكولوجي.

1- أحمد صباحي عوض الله، تعبير الأحلام، ص 27.

2- المرجع نفسه، ص 26.

3- المرجع نفسه، ص 26.

4- المرجع نفسه، ص 27.

2-2- المنهج السيكولوجي أو المنهج النفسي(Psychologie):

صحيح أن المنهج النفسي في تفسير الأحلام حديث مقارنة بالمناهج السابقة والمتداولة قديما، إلا أنه كان معتمدا في تفسير الأحلام بصيغته التطبيقية (الممارسة) وملاحظة سلوكات وتصرفات الحالم وحالته، فإن كان العالم النفسي (الطبيب) يستدل لتعبير الحلم بالحالة النفسية وسبر أغوار اللاشعور والمكبوتات والرغبات، فإن رجل الدين قديما أو العراف أو العارف بالأحلام كان يبني تفسيره أيضا على سعادة الحالم أو تعاسته وقوته أو ضعفه لإعطاء تفسير هو في الأصل نفسي يكشف عن اتصال واضح بين سلوك الحالم وانفعالاته و محتوى حلمه، فإن كان علم النفس الحديث وضع قواعد ونظريات يمكن تطبيقها والاستعانة بها لإيجاد الضالة في الحلم، فإنه كان قديما ممارسة وملاحظة وتمكنا من الوصول إلى فهم العلاقة بين سلوك الحالم ومحتوى حلمه، بمعنى آخر قدرتهم على التمييز بين ما يسميه علماء النفس (الوعي واللاوعي)، وإيجاد علاقة تربط بينهما.

ومثال ذلك عن الممارسة السيكولوجية في تفسير الأحلام بناء على سلوك الحالم ما حدث ليوليوس قيصر: الذي وضع نفسه في مواجهة عسكرية مع جيش آخر تنفيذا لما رآه في الحلم، بعد سلسلة من الانتصارات المتعاقبة، غير مبال بالعواقب المحتملة، لكن زوجته حذرته بناء على حالته النفسية (مملوء بالغرور والاعتداد بالنفس) معطية بذلك تفسيرا سيكولوجيا سلبيا، فكانت النتائج كما فسرت زوجته الحلم وأسباب الهزيمة مردّها نرجسيته الزائدة وغروره العامي[1].

1- د. سليمان الديليم، عالم الأحلام، تفسير الرموز والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 2006، ص 18.

2- 3- منهج التعليل:

التعليل هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر، وهو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من الدخان إلى النار، أي إظهار علية الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة[1].

وتطبيق منهج التعليل في تفسير الحلم يقف في الوسط بين المنهجين السابقين بطريقته الإيحائية والاستنباطية على النحو التالي:

أ/ التعليل الإيحائي:

بمعنى أن يكون الحلم هو الدافع والمحفز لتحقيق محتواه، كأن يرى القائد انتصاره في معركة، فيستعد لها جيدا بالتخطيط والدراسة ووضع استراتيجية جيدة تكون سببا في الانتصار، أو أن يرى الطالب أنه نجح في الامتحان بتفوق، فيكون الحلم، دافعا ذاتيا للمذاكرة والاجتهاد حتى يتحقق ما رآه في منامه، فيخرج بذلك الحلم من دلالة الأمل والرجاء إلى مفهوم الدافع والحافز.

ب/ التعليل الاستنباطي:

المقصود بالاستنباط هو استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[2]، كذلك الحلم فهو يشبه الفكرة في اليقظة، فكما يستطيع العقل الواعي أن يتعرف على المجهول في المستقبل عن طريق القياس أو الاستقراء المنطقي كذلك يمكن للعقل الباطن الذي يعمل أثناء الأحلام أن يصل إلى نتائج مماثلة، وكلاهما يمكن أن يصيب ويخطئ؛ إذ إن العملية التأويلية في البحث عن الدلالة في الحلم ترتكز بالأساس على الاستنباط والتحليل والفصل

1- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 60.

2- المرجع السابق، ص 25.

أو الدمج بين الإشارات والرموز عن طريق قرائن صريحة أو مجازية لها علاقة بالنص الأوَّلي (الحلم)[1].

والتعليل الاستنباطي مشهور في تأويل الرؤى، بل يمثل النواة المركزية في بنية العلاقة بين الدال والمدلول، وطرقه كثيرة وأشهرها:

*** طريقة ابن القيم:**

وهي طريقة الاستدلال بالنظير على النظير والعبور من ظاهر الرؤيا إلى باطنها باستعمال ألفاظ وصور الرؤى والأحلام في معانيها المجازية والاستعارية، ودليله في ذلك أن الله(عزّوجل) ضرب للناس الأمثال وصرفها قدرا وشرعا ويقظة ومناما، ودل عباده على الاعتبار بذلك، وعبورهم من الشيء إلى نظيره، فالأشياء عنده تتضح مدلولاتها وتستقيم بوجود النظير والمقابل، وساق إلينا أمثلة كثيرة[2]:

1- الثوب يؤول على الدين، فالدلالة مستنبطة من حديث رسول (ص)، إضافة إلى أن كليهما يستر صاحبه ويحمله بين الناس، فكما يستر الثوب جسده، فالدين يستر روحه وقلبه.
2- تأويل اللبن على الفطرة، فاستنباط الدلالة المشتركة يكمن في التغذية الموجبة للحياة، واكتمال النشأة لدى الصغير في نظرته على إيثاره على ما سواه، كذلك فطرة الله التي فطر عليها الناس.
3- ومن ذلك تأويل النار بالفتنة، فكل منهما يأتيان على ما يضران به، مفسدان له دون تمييز ولا تفرقة، فكما تحرق النار الأبدان والمتاع فالفتنة تحرق القلوب والأديان.

1- أحمد صباحي عوض الله، تفسير الأحلام، ص 33.

2- المرجع نفسه، ص 30.

*** طريقة ابن سيرين:**

من المعلوم أن الرؤيا تختلف باختلاف الأزمنة والأحوال والهيئات، وهذا الاختلاف يستلزم إيجاد تفسير وتأويل لها بعيدا عن الحقل القرآني والسنة النبوية، لنجدها في المثل السائر، وربما صرفت عن الرائي إلى نظيره أو سميه، وقد تؤول الرؤية مرة من لفظ الاسم ومرة من معناه، ومرة من ضده، ومرة من اشتقاقه ومرة بالزيادة، ومرة بالنقصان، وهذه هي الحقول التي شكلت (التعليل الاستنباطي) لمنهج ابن سيرين، وساق أمثلة على ذلك:

1- التأويل بالقرآن: كالبيض يعبر عنه بالنساء لقوله تعالى ﴿ الصافات: 49 .

2- التأويل من حديث رسول الله (ص): فالغراب يعبر على الفاسق، لأن النبي (ص) سماه فاسقا، و(الفأرة): هي المرأة الفاسقة لأنه سماها "فويسقة".

3- التأويل بالمثل السائر واللفظ المبذول: كقولهم في الصائغ إنه رجل كذوب، لما جرى على ألسنة الناس من قولهم (فلان يصوغ الأحاديث)، إذا كان يضعها.

4- التأويل بظاهر الاسم (فكلّ رجل اسمه الفضل يعبر عنه بالفضل، وراشد يعبر عنه بالرشد...الخ).

5- التأويل بالضد: ويعرف أيضا بطريقة التفسير بالأضداد، وهي شائعة عند أكثر الناس مثل: تأويل الفقر بالغنى والغنى بالفقر، وتأويل الخوف بالأمن، والأمن بالخوف...إلخ.

6- تعبير الرؤيا بالزيادة والنقص: كقولهم في البكاء: إنه فرح، فإن كان معه رنة، كان مصيبة، وفي الضحك: إنه حزن فإذا كان تبسما كان صالحا.

إن منهج ابن سيرين (التعليل الاستنباطي) والذي اعتمد فيه حقولا أخرى غير الحقل الديني (قرآن وحديث) كالحقل الاجتماعي والموروث الشعبي في (باب التأويل بالمثل السائر واللفظ والمبذول) والحقل اللغوي (التأويل بظاهر الاسم والمعنى المعجمي والتأويل بالضد والنقيض) يشكل من الناحية العلمية بدايات نظرة مختلفة لموضوع الرؤى والأحلام بعيدا عن الاعتباطية والعشوائية في تناول (نص الحلم)، إذ أن الاستعانة بحقول أخرى لإيجاد العلاقة بين الرمز في الحلم ودلالته في الواقع يحيلنا –بالمفهوم الأكاديمي المنهجي الحديث– إلى قدرته على تجاوز النظرة العامية الشعبوية إلى دراسة موضوعية تتضافر فيها مجالات معرفية تتصل فيما بينها لإيجاد تفسير للمعقد والمشفر من حيث هو دلالة تنبؤية وفق التفسير الديني والشعبي أو من حيث هو كائن وليس ما سوف يكون وفق التفسير العلمي[1].

1– ملوكي جميلة، موهبة تفسير الأحلام في المعتقد الشعبي، مجلة دراسات أدبية، ع 10، ماي 2011، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة، الجزائر، ص 154.

لفصل الأول:
الدرس اللساني الحديث
والرؤيا

المبحث الأول: ماهية الرؤيا:

يعرف الجرجاني الماهية على أنها ما «تطلق غالباً على الأمر المتعقل، ... والأمر المتعقل، من حيث إنه معقول في جواب ما هو»[1].

وللإجابة عن السؤال: ما هي الرؤيا، يجب تحديد الزوايا الأربع لمفهوم الماهية ونقصد بها (الماهية الاعتبارية والماهية الجنسية ومادة الشيء والماهية النوعية)[2].

1- الماهية الاعتبارية:

هي التي لا وجود لها إلا في العقل المعتبر ما دام معتبرا وهي ما به يجاب عن السؤال: ما هو؟[3]، وعليه فالماهية الاعتبارية للرؤيا هي ما يعتبره المؤول (رؤيا) قابلة للتأويل والتعبير مؤسسا ذلك على شروط صحتها وقابليتها للتحقق، إذ يمكن لآخر في المقابل ألا يعتبرها رؤيا بل حلما شيطانيا وأضغاث أحلام، وهنا تحقق ماهيتها الاعتبارية والإجابة عن السؤال: ما هو؟ تكون بحكم من (المتلقي المؤول) الذي تحدّد وجودها ذاتا وجوهرا.

2- الماهية الجنسية:

هي التي لا تكون في أفرادها على التسوية، فإن الحيوان يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق، ولا يقتضيه في غير ذلك[4]، بمعنى أن تحديد جنس الشيء في تفرده عما يتقاطع فيه مع الآخر، كالحيوان والإنسان، فالاختلاف حاصل في النطق والتكلم لذلك كان الجنس (إنسانا) والجنس الآخر (حيوان)

1- الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 173.

2- المرجع نفسه، ص 173.

3- المرجع نفسه، ص 173.

4- المرجع نفسه، ص 173.

رغم اشتراكهما في عدة أشياء أخرى كالبنية الجسدية والأعضاء الحيوية ومراحل النمو والتطور...إلخ.

بناء على المفهوم السابق الذي تبنى عليه استقلالية الجنس والنوع في حد الأشياء نستطيع القول بتميز (الرؤيا) كجنس تلفظي عن باقي الإنتاجات اللسانية وغير اللسانية (نثر، وشعر، صور، موسيقى، رسم ...) من حيث مكان وزمان وقوعها والأثر الناتج عنها، واقتضاء الاختلاف عن غيرها من الأجناس الأخرى يكون في تصور الشيء الواقع واستحضاره بالحس والشعور والقدرة على التحكم والتمييز، وهو ما يصطلح عليه بالإدراك[1].

3- مادة الشيء:

أي ما به الشيء هو هو، من حيث هو موجود لا معدوم[2]، وجود الرؤيا (القدرة أو الملكة المنتجة للأحلام) ملازم للكينونة الإنسانية، موجود بالتجربة الفردية دون استثناء غير مختلط مع الوجود الواعي الحقيقي أو التخييلي، بل في حالته الخاصة المتفردة كجزء من التشكيل العام للذات البشرية، وعليه فوجود الشيء يستلزم تحققه كموضوع للدراسة وفق ما يقتضيه المقام.

1- يوسف الصديق، المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب ليبيا، تونس، ط2، 1980، ص 164.

2- الجرجاني، التعريفات، ص 173.

4- الماهية النوعية:

هي التي تكون في أفرادها على السوّية، فإن الماهية النوعية تقتضي في فرد ما من أفرادها ما تقتضيه من فرد آخر، كالإنسان فإنه يقتضي في زيد ما يقتضيه في عمر، بخلاف الماهية الجنسية[1].

وعلى هذا الأساس نستبين ماهية الرؤيا النوعية في أصلها كما يقول ابن قتيبة: «... واعلم أن أصل الرؤيا: جنس، وصنف وطبع»[2]، فالثالوث[*] السابق، هو الذي يقتضي التسوية على أساس النوع؛ إذ لكل رؤيا (جنس): كالشجر أو السباع أو الطيور و(صنف) كأن تعلم صنف تلك الشجرة، وذلك السبع في السباع، وذلك الطائر من الطير، و(طبع)، فتنظر ما طبع تلك الشجرة أو السبع فتقضي على تأويلها بما يتماشى مع طبعها، فلا نجد رؤيا تخرج عن الجنس والطبع والصنف، إذ أنها تشكل – إن صح التعبير– المادة الخام في ماهيتها النوعية.

إن ضبط ماهية المادة المدروسة من مقتضيات البحث والمنهج، وقد اصطلح على (تعبير الرؤيا) بالعلم، وأن تعد مفهوما ما علميا هو أن تسند له تدريجيا وحسب تغيرات منظمة، وظيفة الشكل، وأن تعمل على تغيير امتداده وشموله وتعميمه[3]، مستندا على الملاحظة والتجربة والبناء النسقي والموضوعية[4]؛ إذ إن ضبط ماهية الرؤيا يؤسس لممارسة علمية في تأويلها وتعبيرها، إضافة إلى وجود موضوع يخضع من الناحية الإبستيمولوجية لمعايير الدراسة والتطبيق من حيث هي نص أو خطاب، وهذا يقودنا إلى طرح التساؤل: هل الرؤيا نص أم خطاب؟

1- المرجع السابق، ص 174.

2- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 83.

*- الثالوث: اصطلاح وظيفي نقصد به (الجنس والصنف والطبع) الذي يمثل أصل الرؤيا.

3- يوسف الصديق، المفاهيم والألفا، ص 194.

4- د. أحمد زكي صالح، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص 386.

المبحث الثاني:

تمهيد:

لعلّ إشكالية مصطلحي "النص" و"الخطاب" تعتبر من أكبر الإشكاليات التي استحوذت على اهتمام أغلب الباحثين والنقاد علا اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم، فلا نستطيع إيجاد تعريف شاف لكل منهما، سواء كان النص والخطاب مفهومين منفصلين أم أن كلاهما واحد؟ فكثيرا ما نطلع على دراسات تتبنى مصطلح النص (texte) وهي تعني به الخطاب (discours)، وأخرى تستعمل الخطاب وهي تقصد النص، ولذلك نتساءل؛ ما الفرق بين الخطاب والنص؟ أين يلتقيان وأين يفترقان؟[1].

إن موضوع الدراسة (تأويل الرؤيا في ضوء اللسانيات التداولية) يستلزم منا ضبط هذه الإشكالية الاصطلاحية من حيث الفصل بين النص والخطاب أو حملها على دلالة واحدة اتباعا لمنهج تحليل الخطاب في التعامل معهما[2]، إذ إن اعتبار (الرؤيا) نصا، يقودنا إلى التعامل معها كبنية مركبة ذات وحدة كلية وشاملة لها منهجها الخاص، واعتبارها خطابا يجعلنا نتعامل معها بإجراءات أخرى وآليات مختلفة ومنهج مناسب.

1- مفهوم النص:

إن دلالات كلمة نص متعددة وكثيرة في الكتب اللغوية والمعاجم التراثية، سنذكر حدّها في المشهور والشائع، إذ إن الذي يهمنا هو الوقوف على معناه بالمفهوم الحديث لهدا المصطلح.

1- بشير إبرير، في تعليمية الخطاب العلمي، مجلة التواصل، جامعة عنابة، الجزائر، ع8، جوان 2001، ص 75.

2- هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي (أنواعه وخصائصه)، منشورات الاخلاف، الجزائر، العاصمة، ط1، 2003، ص 168.

أ/ لغة:

جاء في لسان العرب، أن «النص، هو أقصى الشيء وغايته، ومنه نص الناقة، أي استخرج أقصى سيرها، ونص الشيء منها»[1].

2-وأما في أساس البلاغة: «فهو يفيد الرفع، فالنص رفعك الشيء ونص الحديث ينصه نصا: رفعه»[2].

بناء على ذلك يرى اللغويون أن «النص هو المنتهى والاكتمال والقدرة والنضج»[3]، وهو المعنى الذي انتقل به مفهوم النص إلى مجال علم الأصول واستقر عليه إذ يعني «ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، أو مالا يحتمل التأويل»[4]، فما اختلف في ذلك لا يعد نصا.

ب/ المفهوم الاصطلاحي:

إن كلمة النص في الحضارة الغربية، يقابلها في العربية معنى (النسيج)، فهو «نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض وهذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كل واحد هو ما نطلق مصطلح نص»[5].

لكن مفهوم النص في اللسانيات الحديثة يعني مجموع الملفوظات اللغوية التي يمكن إخضاعها للدراسة وللتحليل ،فالنص عينة من السلوك اللغوي الذي يمكن أن يكون مكتوبا أو منطوقا، أو هو كما يعرفه "فاولر" أنه «بنية في أصلها ومتوالية من الجمل المترابطة فيما بينها تشكل استمرارا ونسيجا على

1- انظر لسان العرب، مادة (ن ص ص).

2- انظر أساس البلاغة، مادة (ن ص ص).

3- محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقاته، ط1، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، 2008، ص 17.

4- الجرجاني، التعريفات، ص 216.

5- المرجع نفسه، ص 216.

صعيد تلك المتوالية»[1]، وفي لسانيات النص تشكل كل متتالية من الجمل نصا شريطة أن تكون بين هذه الجمل علاقات تتم بين عنصر وآخر، وارد في جملة سابقة أو جملة لاحقة، ويمكن أن نمثل لهاتين العلاقتين بما يلي:

س ⟵ ص = علاقة قبلية.

س ⟶ ص= علاقة بعدية[2].

ويرى "جان ميشال آدام" (jean Michel Adam) بأن النص هو وحدة التبليغ والتبادل التي يكتسب من خلالها انسجامه وحصافته (pertinence)[3]، عن طريق التنضيد الذي يضمن انساج أجزائه مثل: أدوات العطف وغيرها من أدوات الربط، وتكون التعريفات السابقة قد حصرت في معظمها ماهية النص من حيث مكوناته وتراكيبه[4].

2- مفهوم الخطاب:

أ/ لغة:

يقول ابن منظور: «الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وخطب الخاطب على المنبر، واختطب يخطب خطابة، واسم الكلام الخطبة(...) وذهب أبو إسحاق إلى أن الخطبة عند

1- هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي، ص 22.

2- محمد خطابي، لسانيات النص-مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العرب]، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2006، ص 13.

3- هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي، ص 23.

4- المرجع نفسه، ص 23.

العرب: الكلام المنثور المسجع، ونحوه، وفي التهذيب: الخطبة مثل الرسالة التي لها أول وآخر»[1].

ب/ الخطاب في الدراسات اللغوية الحديثة:

لقد خضع مفهوم هذا المصطلح للتعدد بناء على تعدد مدارس واتجاهات الدراسات اللسانية الحديثة حتى استشكل تعريفه أو الوقوف على ميزات خاصة به لا تجمعه بالنص[2]، ومن التعريفات المتداولة، المستعملة على نطاق واسع عند اللسانيين ما أشار إليه "دومينيك منغونو" في كتابه: "الاتجاهات الجديدة في تحليل الخطاب"؛ حيث يرى أن:

- الخطاب مرادف للكلام عند "دو سوسير" وهو المعنى الجاري في اللسانيات البنوية.
- هو الوحدة اللسانية التي تتعدد فيها الجملة وتصبح ملفوظا طويلا[3].

أما "إميل بانفنيست (Emile Benveniste) فقد حدد مفهوم الخطاب بأنه «يجب النظر إلى الخطاب من حيث بعده الواسع، أي من حيث هو (الكلام/ تلفظ)، يفترض وجود متكلم ومخاطب»[4].

فمفهوم الخطاب في اللغة سواء العربية أو الأجنبية، يقوم على التلفظ أو القول بين طرفين، أحدهما مخاطِب وثانيهما مخاطَب، فيفهم أحدهما الآخر عن "طريق البيّنة وفصل الخطاب، من هذا المنطلق يقتضي الاستعمال

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة (خ ط ب).
2- هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي، ص 25.
3- نور الدين السد، اللأسلوبية وتحليل الخطاب، ج2، دار هومة، الجزائر، د.ط، 1997، ص 27.
4- هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي، ص 26.

الاصطلاحي معان ودلالات أكثر تحديدا، إذ يتحول الخطاب إلى رسالة أو نص[1]".

إن الفصل بين مفهومي كل من النص والخطاب والتفرقة والتمييز بينهما لا يعني أنه لا توجد علاقة تربطهما وفق ما يؤديه أولهما بالثاني والعكس، بل هناك من لم يفصل وساقهما في تعريف موحد حيث يظل النص متلاحما مع الخطاب ولا يستطيع أن يتواجد إلا عبر مخاطب آخر، وأن النص خطاب ذو معنى مثبت بالكتابة عن طريق ملفوظات مترابطة متراصة تتضمن رموزا دلالية على القارئ أن يتعرف عليها ويدرك معناها[2].

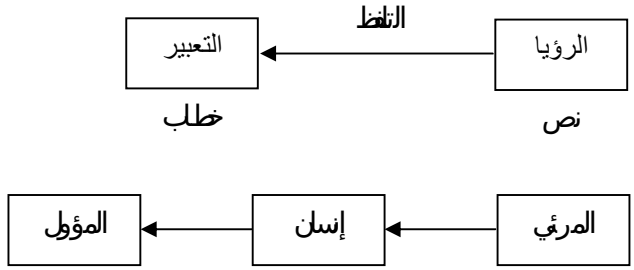
بعد عرضنا لمفهوم النص والخطاب عند اللغويين والدارسين نطرح التساؤل الآتي: هل الرؤيا –ككتلة لغوية ونسيج سياقي وبنية من الجمل المتتالية المترابطة فيما بينها ملفوظة لها سياقاتها ومقاماتها– هي نص أم خطاب؟

من الجلي، حسب ما سبق، أنّ الخطاب أعم وأشمل من النص رغم التقاطع الحاصل بينهما إذ إن النص الذي ينتجه الكاتب أو المتكلم هو الشكل الخارجي للكلام وسلسلة لفظية يحكمها الاتساق (الصرفي والصوتي والدلالي) ولا يصبح خطابا إلا مدمجا بدلالاته والتي لا تتبلور بدورها إلا في ذهن المتلقي، فالنص يظل نصا حتى يتفاعل مع القارئ لينتج من خلال القراءة حوارا بينهما نطلق عليه خطابا.

1– عبد الرحمن حجازي، مفهوم الخطاب في النظرية النقدية، علامات، ج57، عدد 15، رجب 1426هـ، سبتمبر 2005، ص 124.

2– نورد الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ص 31.

وهذا ما يتحقق في (الرؤيا)؛ إذ إن دلالتها ومعانيها تتبلور في ذهن المتلقي (المعبر/ المؤول)، فتخلق ثنائية (الباث/ المتلقي)، أو ركني الخطاب (مخاطب/ مخاطب)، فعندما نتخذ من "الحلم" وتعبيره موضوعا للبحث، فلأننا ننطلق من أنه "نص" مثله في ذلك مثل أي نص ينتجه الإنسان كيفما كان جنسه أو نوعه أو نمطه، حامل لمعنى[1]، غير أن تعبيره وتأويله يستلزم عنصرا ثانيا (المتلقي/ المؤول) الذي يتلقى النص (الرسالة) فيحاول الكشف عن دلالاتها والتفاعل معها، فينقل الرؤيا من النص إلى الخطاب، وفق الخطاطة التالية:



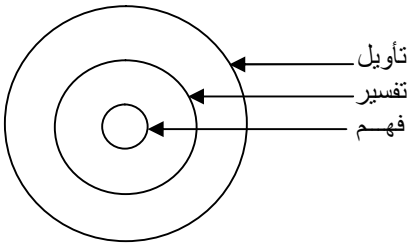
ويمثل الخطاب المَحْضَنَ الذي يوجد فيه النص[2]، على اعتبار العنصر المضاف وهو (التأويل)، فالجابري يرى أن: «الخطاب عبارة عن مجموعة من النصوص لها جانبان ما يقدمه المخاطب وهو الخطاب (محتوى الرؤيا) (المرئي)، وما يصل إليه المخاطب وهو [التأويل]»[3]، ويقصد بذلك الانتقال داخل مرجعية النص من المعنى إلى الحدث، والذي يقترب منه مصطلح "الفهم" الذي يقصد به الانتقال من دلالة النص إلى المرجعية الخارجية على سبيل المطابقة أو الاختلاف، يقع بينهما

1- سعيد يقطين، السرد العربي (مفاهيم وتجليات)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 201.

2- فاتح زيوان، مصطلحات الخطاب والنص، كتابات معاصرة، العدد 70، مجلد 18، تشرين الأول، تشرين الثاني، 2005، ص 100.

3- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982م، ص 35.

مصطلح التفسير الذي يعني التنسيق الرمزي للدلالات وفق قواعد وآليات وهذا المخطط يبين لنا العلاقة بين المفاهيم السابقة:



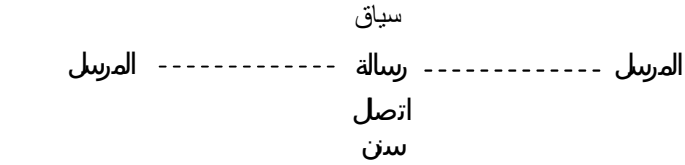
إن العرض السابق لاصطلاحات النص والخطاب يقودنا مباشرة إلى اعتبار الرؤيا خطابا، تتوفر فيه خصائصه من:

1- وجود السامع [وجود المؤول]، فالرؤيا هي نشاط تواصلي، قائم أولا على الرواية (المروي)، والسرد، بيننا يتوجه النص إلى متلق غائب.
2- الرؤيا مرتبطة بلحظة إحداثها لا تتجاوز معبرها إلى غيره بينما النص له ديمومة الكتابة[1].
3- على اعتبار أن الخطاب يتعلق بالمشافهة والنص بالتحرير (الكتابة)[2].

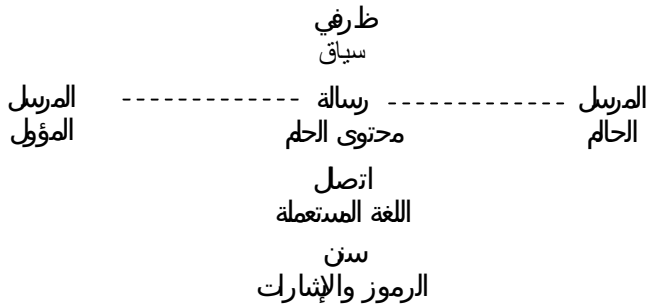
فالرؤيا (الحلم) هي خطاب مروي عن طريق التلفظ بأحداثها كما جاءت في نوم الرائي، فهي ليست إبداعا أدبيا يحتاج إلى التمحيص والتنقيح من أجل التأثير في المتلقي، بل يعتبر (الرائي) أداة ناقلة في ذاته دون تصرف في محتواها باحثا عن دلالات قد تعنيه أو تعني غيره، وفق شبكة معقدة من الرموز من لحظة إنتاجها إلى تأويلها.

1- المرجع السابق، ص 99.
2- بشير إبرير، في تعليمية الخطاب العلمي، ص 77.

إن الرؤيا خطابُ نوع والخطاب يتشكل انطلاقا من المرجعية، فهناك الخطاب الشعري والخطاب السياسي والخطاب الإعلامي والخطاب الديني... ولأن مرجعية "الرؤيا" مختلفة عن باقي المرجعيات، سواء من حيث أنها تستقل بمرجعيتها أو تتنازعها خلفيات متعددة قد تكون (دينية، أو نفسية، أو اجتماعية)، سوف نتبنى مصطلح "الخطاب الحلمي (الرؤيوي)[*] فيما يلي من صفحات البحث للدلالة على ما يحدث في لاوعي الحالم (الرائي)، والذي يشكل خطابا إلا بعد بثه كرسالة لغوية لمستقبل من أجل البحث في تأويلها وتفكيك رموزها، وفق ما جسده رومان جاكبسون (Roman Jakobson) في نظريته التي تناول فيها بنية الخطاب وحصول الإفادة بين عناصره ،ويمكن أن يمثل لها في الخطاطة التالية[1]:



وبناء على المخطط السابق تتمثل بنية الخطاب الحلمي حسب وظيفة اللغة الوسيطة كالآتي:



*- الخطاب الحلمي: هناك من يرجع الرؤيا، إلى الخطاب الديني، لأنها ذات مرجعية دينية لاهوتية، مستدلا بقوله (ص): «الرؤيا جزء من ستين جزء من النبوة»، ولا تكون الرؤيا إلا من الله، لكن ذلك يعد قصورا، فليس العالم كله مسلما والحلم خاصية بشرية عامة، لذلك وجب تناولها بمنأى عن مرجعيتها الدينية.

1- رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988.

تبعا للمخطط السابق الذي يبين هيكل الخطاب الحلمي يستدعي دراسته وتحليله منهجا وآليات قادرة على استنطاقه والبحث في مكوناته ومضامينه نستطيع الإحاطة بزاويتين أساسيتين تشكلان بنيته (اللغة/عبر اللغة) أي البعد اللساني وغير اللساني للخطاب الحلمي؛ أي البحث في طيات الخطاب بمنحى معرفي لا يعرف فقط من البنية اللغوية وحدها بل من خلال الانفتاح على السياقات التي تستوعبها؛ إذ إن الخطاب الحلمي تلتقي فيه حقول ومرجعيات مثل علم النفس والدين واللغة والاجتماعي الثقافي (الشعبي)، ويتوجب وجود حلقة وصل معرفية لأجل دراسة هذا التواصل (اللغوي/ عبر لغوي)[1]، وهذا ما تحققه "التداولية" على اعتبار أنها تجيب في أسئلة تستوعب هذه المجالات التي تتداخل في الخطابات وكذلك طبيعة العلاقة بين الأقوال والانفعالات ،ثم التعامل معها من منظور (المعرفي/ الاجتماعي/ النفسي)[2]، ملقية الضوء على قضايا أساسية في صميم البحث في العلاقات الرابطة بين أجزاء الخطاب الحلمي، بمختلف أبعاده التي لا يمكن التغافل عنها في دراسته و تحليله؛ لأن الهدف هو كشف عن حقيقة المعنى الذي تكون في (وعي المؤول/ المتلقي)[3]، بعد تلقيه للرسالة المرئية، وهنا يبرز دور التداولية كتيار فاعل في دراسة هذا الخطاب وتحليله.

1- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر، ص 35.

2- المرجع نفسه، ص 35.

3- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986، ص 13.

المبحث الثالث: الأبعاد التداولية للخطاب الحلمي:

تعد اللسانيات التداولية (la linguistique pragmatique) من أحدث الاتجاهات التي ظهرت وازدهرت على ساحة الدرس اللساني الحديث والمعاصر، فهي تعنى في سبل دراستها للغة بالأقطاب العلمية التواصلية مهتمة بالظروف والأحوال الخارجية المحيطة بها، للوصول إلى غرض المتكلم وقصده[1]، فهي علم تواصلي جديد يعالج كثيرا من ظواهر اللغة ويفسرها ويساهم في حل كثير من مشاكل التواصل ومعوقاته، بعدما كانت اللسانيات تقتصر في بحثها على مستويات اللغة، وإجراءاتها الداخلية من خلال (الدرس البنيوي) أو تفسير النظام اللغوي ودراسة الملكة اللسانية المتحكمة في إطار ما اصطلح عليه بـ "لسانيات الوضع"[2].

وأكثر ما ساعدنا في ذلك أنها ميدان واسع يستمد معارفه من مجالات مختلفة كعلم الاجتماع، وعلم النفس المعرفي، والأنثروبولوجيا، وعلوم الاتصال، والفلسفة التحليلية[3]، فهي تجاوزت المفاهيم اللسانية التقليدية وتعدت دراسة اللغة كنظام لساني يدرس في ذاته ولذاته، إلى دراستها كنظام للتواصل الفعال مركزة على مفهوم "المقام" في الخطابات وعلاقة العلامات اللغوية وغير لغوية بالمستعمل والمؤول لها[4].

1- باديس الهويل، التداولية والبلاغة، مجلة أبحاث في اللغة والأدب، جامعة محمد خيضر، بكسرة، عدد 07، 2011، ص 155.

2- نعمان بوقرة، اللسانيات (اتجاهاتها وقضاياها الراهنة)، عالم الكتب الحديث، دار الكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2009، ص 160.

3- المرجع نفسه، ص 163.

4- بشير إبرير، قوة التواصل في الخطاب الإشهاري، مجلة اللغة العربية، عدد 13، ص 234.

1- تعريف التداولية:

من الصعوبة بمكان تقديم تعريف شامل عام للتداولية، ذلك أنها مبحث لساني لم يكتمل بناؤه بعد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجدها تتقاذفها مصادر معرفية عديدة، فلكل مبدأ من مبادئها مصدر انبثق منه[1]، ولذلك سنتناول أهم ما جاء في تعريفها:

أ/ لغة:

ورد في لسان العرب (لابن منظور): «تداولنا الأمر، أخذناه بالدول، وقالوا دواليك، أي مداولة على الأمر... ودالت الأيام أي دارت، والله يداولها بين الناس، وتداولته الأيدي أخذته هذه مرة وهذه مرة وتداولنا العمل والأمر بيننا، بمعنى تداولنا العمل والأمر بيننا بمعنى تداورناه فعمل هذا مرة وهذا مرة»[2].

كما ورد في معجم أساس البلاغة للزمخشري: «دول: دالت له الدولة، ودالت الأيام، بكذا، وأدال الله بني فلان من عدوهم، جعل الكثرة لهم عليه ... وأديل المؤمنون على المشركين يوم بدر، ... والله يداول الأيام بين الناس مرة لهم ومرة عليهم... والماضي يداول بين قدميه، يراوح بينهما»[3]، وعليه فالمعنى في المعاجم العربية مشترك الدلالة في معنى التبدل والتحول والانتقال.

1- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية (مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم)، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، العلمة، الجزائر، ط1، 2009، ص 63.

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة (د و ل).

3- الزمخشري، أساس البلاغة مادة (د و ل).

ب/ اصطلاحا:

التداولية (pragmatique) هي مصطلح غربي يعود الفضل في استحداثه للفيلسوف الأمريكي (تشارلز ساندرس بيرس CH.S.Peirce)، أما أول استعمال له فيرجع للفيلسوف "شارلز موريسCharles Mouris) سنة 1958، الذي حصرها في جزء من السيميائية في دراسة العلاقة بين العلامات ومستعمليها[1]، وهنا تجاوز موريس "المجال اللساني ليشمل غيره من المجالات غير اللسانية (المجال السيميائي).

ويرى فرانسيس جاك (Francis Jacques) أنها «تطرق إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية معا»[2]. فهنا تتعدى الدراسة السكونية (البنيوية) إلى سياق استعمالها، ومراعاة كل ما يحيط بها من أحوال وما تخضع له من مقاصد المتكلمين[3].

فهي: «تخصص لساني يدرس كيفية استخدام الناس للأدلة اللغوية في صلب أحاديثهم وخطاباتهم كما يعني من جهة أخرى بكيفية تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث، إذ تعنى بكل ما يتصل بالعمل التخاطبي بحثا عن المعنى وضمانا للتواصل»[4].

فالتداولية لم تصبح مجالا يعتد به في الدرس اللساني إلا بعد أن طورها فلاسفة اللغة (جون أوستين، وجون سيرل، وبول غرايس)، وكانوا يهدفون إلى

1- عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، ص 24.

2- فراسنوازآرمينكو، المقاربة التداولية، ص 12.

3- باديس لهويمل، التداولية والبلاغة العربية، ص 158.

4- محمد يحياتن، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص 1.

إيجاد وسيلة لإيصال معنى اللغة من خلال إبلاغ مرسل لرسالة إلى مستقبل يفسرها في سياقات استعمالها المختلفة[1]، وفق مفاهيم إجرائية أهمها أربعة:

- أفعال الكلام.
- متضمنات القول.
- الاستلزام الحواري.
- الإشاريات.

وآليات أخرى تعد من صميم البحث التداولي، مثل: (نظرية الملائمة، والقصدية، والسياق، والحجاج).

من خلال ما سبق، نستطيع القول إن هدف البحث التداولي هو الإجابة عن أسئلة تطرح نفسها بقوة في دراستها للغة مثل:

من يتكلم؟ ومع من يتكلم؟ وماذا يقول بالضبط؟ وكيف يتكلم في مسألة ويقصد مسألة أخرى؟[2]، ماذا علينا أن نعلم حتى يرتفع الإبهام من جملة أو أخرى؟

هل يمكننا أن نركن إلى المعنى الحرفي لقصد ما؟ ما هي استعمالات اللغة؟[3].

إن التداولية ترمي إلى دراسة استعمال اللغة في سياق معين، وتقصي كيفية تفاعل البنى والمكونات اللغوية مع عوامل السياق لغرض تأويل الملفوظ

1- باديس الهويمل، التداولية والبلاغة العربية، ص 162.
2- بشير إبرير، قوة التواصل في الخطاب الإشهاري، ص 234.
3- فرانسواز آرمينكو، المقاربة التداولية، ص 11.

ومساعدة المتلقي على ردم الهوة بين المعنى الحرفي والمقصود، وتعتمد على شيئين:

1- معنى ما قاله المتكلم.
2- الافتراضات المسبقة أو السياقية التي يصل من خلالها السامع إلى تضمينات القول[1].

بهذا الطرح الذي توفره الآليات التداولية في الكشف عن المعنى ومكنوناته، نرى أنها قد تكون مدخلا مناسبا لدراسة خطاب الرؤيا (الحلم)، فإلى أي مدى يستجيب الخطاب الحلمي للطرح التداولي؟

المبحث الرابع: خصائص أنساق الخطاب الحلمي:

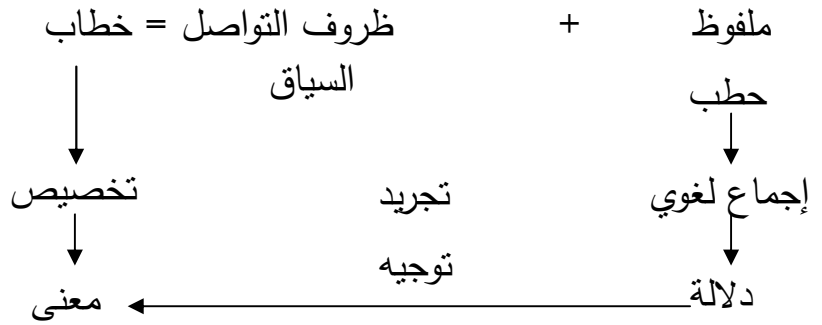
إن الرؤيا (الحلم) وما تحمله من دلالات ومعان أدت إلى ضرورة تشكيل معجم خاص بها من حيث المضمون أو التأويل؛ حيث إن هذا المعجم يتلاءم وحيثيات (التخاطب والوسط المناسب الذي يحيا فيه اللفظ)، وهذا ما يعطيه خصوصية تمتاز عن غيره من أنواع الخطابات، ف:

1- القصد في الخطاب يعينه السياق وليست صحة الدلالة في اللفظ من الناحية اللغوية بمجيزة لها لتوجيهها في حالة التأويل[2].

ومثال ذلك ما قال ابن قتيبة: «قولهم في الحطّاب: إنه النمّام، لما يرد على ألسنة الناس لمن وشى برجل وأغرى به: "هو يحطب عليه»[3] من قوله عز وجل: ﴿ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ﴾ المسد: 4 ،أي حمالة النميمة على المجاز.

1- جورج يول، التداولية، ترجمة: قصي العتابي، ص 13.
2- منقور عبد الجليل، النص والتأويل، ص 164.
3- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 25.

فالقصد في رؤيا "الحطب" ليس الحطب في ذاته من حيث هو خشب وشجر ذابل يابس، رغم صحة الدلالة لغويا وتحقق الإفادة منها، بل سياق الخطاب هو من يتحكم في الدلالة على النحو التالي:



إن المثال السابق يبين توجيه الدلالة:

من (د1⟵د2)[*] هو في صميم قدرة اللغة على التعبير بالبدل عن طريق امتدادها نحو الخصوص أو العموم[1]، فمعنى ملفوظ ما يتحدد خارج كل إطار كلامي بينما دلالته ترجع إلى تخصيص هذا الملفوظ بما يتلاءم وظروف التخاطب.

2-يعتمد تأويل الخطاب الحلمي على مراعاة ما يحتمله الموقف اللغوي من إحالة اللفظ إلى دلالة بعيدة؛ إذ إن تغير الدلالات وتطورها لا يخرج عن ثلاثة احتمالات:

1- توسيع المعنى.
2- تخصيص المعنى.
3- نقل المعنى.

*- د1، د2: دلالة أولى، دلالة ثانية.

1- منقور عبد الجليل، النص والتأويل، ص 36

وكيفية حدوث ذلك راجع إلى أسباب لغوية هي الألفاظ فيما بينها وخصائصها قبل وأثناء الاستعمال فهناك:

1- نقل اللفظ وتطوره لأسباب صوتية، تركيبية، ...إلخ.
2- نقل العلامة التصويرية أي (نقل المعنى بالنقل المقصود والمجازات).
3- تحويل العلاقة الذاتية بين اللفظ ومستعمله[1].

والمثال التالي يوضح التحوّل الدلالي وفق الموقف اللغوي واستعمال الملفوظ:

يقول ابن قتيبة: «جاءت امرأة إلى ابن سيرين، فقالت: إني رأيت في حجري لؤلؤتين إحداهما أعظم من الأخرى، فسألتني امرأة إحدى اللؤلؤتين فأعطيها الصغرى، قال: هذه المرأة تعلمت سورتين، إحداهما أطول من الأخرى، وعلمت المرأة الصغرى: فقالت المرأة: صدقت، قد تعلمت البقرة وآل عمران، فسألتني أختي تعليمها، فعلمتها آل عمران»[2].

نلاحظ أن عملية التأويل حدثت على مستوى الاحتمال الثالث (03) (نقل المعنى) وفق العلاقة التصويرية (النقل بالمجاز) فجاء التأويل التالي :

رؤيا اللؤلؤة ⟵ سورة قرآنية

يمثل انتقالا للدلالة عبر المجاز، لكن ذلك لم يكن اعتباطيا؛ إذ إن المؤول (المعبر) اعتمد في ذلك على:

1- القرآن الكريم من قرن الشيء، بالشيء أي قرن الأبيات والسور بعضها ببعض تناسقا وانسجاما مشكلا عقدا فريدا من نوعه تنتظم سوره وآياته

1- فايز الداية، علم الدلالة العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 381.
2- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 66.

كاللآلئ والجواهر في العقد مما يعطيه بعده الجمالي، كذلك يكمن جمال القرآن و إعجازه في نظمه و انتظامه.

2- تأويل المرئي كان إيجابيا وليس سلبيا، وما قاد المؤول لذلك هو [إيثار المرأة] من خلال إعطائها الأخرى اللؤلؤة الصغرى، واللآلئ ليست بالشيء الهين الرخيص، بل من أثمن الموجودات والممتلكات، وإعطاؤها يمثل قمة في الإيثار والكرم، والإحسان، فكان نقل الدلالة على هذا الوجه موافقا للمقام و مناسبا من الناحية الاجتماعية و الأخلاقية و الدينية، لكن قائمة التأويلات تبقى مفتوحة مع تعدد السياقات بعد تلفظ المرأة بالحم، فما الذي جعل المؤول يقف على تلك الدلالة؟

إن حلم المرأة (الرؤيا) يجمل فيما يلي:

"امرأة تملك لؤلؤتين أعطت امرأة أخرى اللؤلؤة الصغرى".

إن تحليل القول السابق وفق المفاهيم الإجرائية للتحليل التداولي يضعنا أمام:

1- زمن الخطاب: يميز بنفنيست بين زمنين للخطاب:

أ/ الزمن الفيزيائي: وهو زمن متنظم استمراري يتميز بالخطية واللانهائية.

ب/ الزمن التاريخي: وهو يرتبط بحياة الإنسان باعتبارها مجموعة متتابعة من الأحداث منذ الولادة حتى الوفاة[1].

فالإنسان يجول بفكره عبر الزمن التاريخي (يقظة ومناما) من الماضي إلى المستقبل أو العكس عن طريق الذاكرة أو التنبؤ والتوقع، وزمن الخطاب أو

1- عمر بلخير، مقالة في التداولية وتحليل الخطاب، ص 80.

(الزمن اللغوي) هو زمن التلفظ[1]، لكن ما ينجر عنه من الأزمنة الأخرى يتحدد من خلال علاقتها بالحاضر.

من هذا المنطلق نرى أن حلم الرائي (المرأة) يحتوي على:

الزمن الماضي في الحلم "أعطت"	التأويل ←	حدوث العطاء في الماضي تحققه (علمت السورة)

إن تحقق الفعل في الرؤيا استلزم تحققه في التأويل في هذه الحالة فقط وليس على العموم لأنه ليس شرطا أو نسقا معينا ثابت التواتر في الرؤيا لأن لكل رؤيا خصوصيتها الزمنية التي قد تتماشى معه أو تسبقه أو تتنبأ به، فابن قتيبة يسوق مثالا آخر يناقض السابق، إذ يقول: «جاءت امرأة إلى ابن سيرين وهو يتغذى، فقالت له: يا أبا بكر رأيت رؤيا، فقال: تقصين أو تتركيني حتى آكل؟، قالت: أتركك، فأكل، ثم قال: قصّي، قالت: رأيت القمر دخل في الثريا، فنادى مناد من خلفي، ائتي ابن سيرن فقصّي عليه، فقلّص يده من الطعام وقال: ويلك كيف رأيت؟ فأعادت عليه، فتغيّر لونه، وقام وهو آخذ ببطنه، فقالت أخته: مالك؟، فقال: زعمت هذه المرأة أني ميّت إلى سبعة أيام، قال الأشعث: فعددنا سبعة أيام، فدفناه في اليوم السابع»[2].

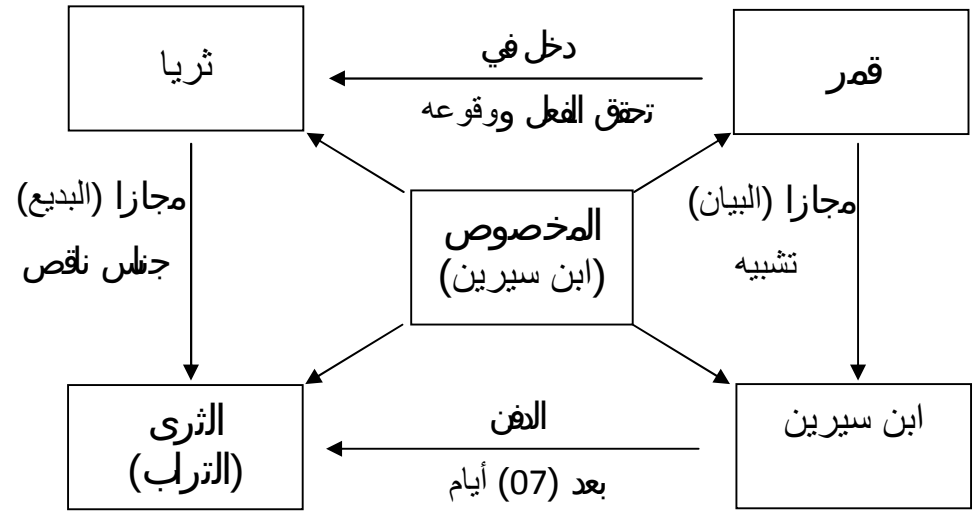
إذن الرؤيا السابقة تتلخص فيما يلي:

قمر يدخل في الثريا	←	**فعل أمر** (تخصيص) **قصّي** على ابن سيرين	←	ابن سيرين يموت إلى سبعة أيام

فلنتأمل الرؤيا السابقة من منظور زمن الخطاب:

1- المرجع نفسه، ص 80.

2- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 76.



إن وقوع الحدث في "خطاب الرؤيا" بصيغة الماضي لم يقابله تأويلا وقوعه على نفس المسار الزمني بل تحقُّقُ حدوثه كان بعد (07) أيام (في الزمن المستقبل) فالزمن في المثال "مبهم" خضع لسياق مقيد والذي يتمثل في حالة القمر زمن وقوع الرؤيا، والذي بقي له (07) أيام على الأفول والغياب، فكان المتحكم في التأويل هو الزمن الخاضع للسياق أزال عنه الإبهام مجموعة من العلاقات كما هو مبين في المخطط السابق، والتي تحيل إلى حالة القمر زمن بث الرسالة الحلمية.

وعليه نستنتج أن زمن "الخطاب الحلمي" متغير غير ثابت، تتحكم فيه جملة من العوامل تتضح بعد ترتيب الرموز في سياقاتها المتصلة بعضها ببعض.

هذا من جهة ومن جهة أخرى، ما الذي جعل المؤول "يفترض" موته بعد رؤيا المرأة ؟

من الناحية الإجرائية "الافتراض هو القول الذي يقبل أن يصاغ استفهاما ثم نفيا، مثال ذلك:

انقطع زيد عن التدخين.

تحويله لاستفهام:هل انقطع زيد عن التدخين[1]؟

تحويله لنفي: لم ينقطع زيد عن التدخين.

والافتراض (présupposé) يمكن تعريفه بالمعلومات التي إن لم يفصح عنها المتكلم، فإنها وبطريقة آلية واردة في القول الذي يتضمنها أصلا من خلال خصوصيته في إطار الحديث الذي يتجلى فيه[2].

وعليه يمكننا تحويل الرؤيا السابقة إلى استفهام ونفي بقولنا:

هل سيموت ابن سيرين حقا؟

لن يموت ابن سيرين؟

من خلال مفهوم الافتراض نرى أن الرؤيا:

- لم تفصح عن حالة الموت.
- لم تحدد الوقت اللازم أو المتبقي للوفاة.
- لا يوجد أي ذكر للقبر أو الدفن أو أي لفظ من الحقل الدلالي للموت.

فما الذي أحال المؤول على تلك الدلالة؟

1- عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، ص 82.

2- المرجع نفسه، ص 82.

إنّ الوظيفة الأساسية للافتراض المسبق هي أن يجعل الخطاب يسير بصفة متسلسلة غير منقطعة ويضمن التماسك العضوي للخطاب[1]، واستنتاج تلك الدلالة مبنيّ وفق الافتراضات التالية:

1- افترض المؤول أنه المقصود بلفظ القمر، دون غيره، من سائر الناس لأن:

أ/ المعبر (ابن سيرين) مرشد وموجه للرؤى بإزالته للغموض والإبهام في تأويلها، فهو يشبه القمر في نوره وإضاءته الطريق وإرشاده للتائه ليلا في مسيره.

ب/ القبر هو الثريا على اعتبار أن الدلالة جزئية تتخذ مسارا تأويليا عن طريق التدرج، فدخول القمر في النجم/ الثريا، لا يوازيه في الحقيقة بعد افتراضه أنه القمر إلا التراب (الثرى)،فأوّلها على الجانب اللغوي (الثريا≠ ثرى) معتمدا الجناس الناقص الذي هو أصل من أصول تأويل الرؤى.

2- حدّد المدة بسبعة أيام بعد ما نظر إلى حال القمر، فوجد أن أفوله بعد سبعة أيام (07) فقابل غياب القمر بغيابه هو (بموته)، وهذا التحليل هو افتراض منا لتبرير الفترة المحدّدة بسبعة أيام، لأنه لا توجد قرينة لفظية أو معنوية تحيل إليه.

1- عمر بلخير، مقالات في التداولية وتحليل الخطاب، ص 82.

إنّ معرفة القول تتوقف على مجموعة من العمليات الاستنباطية التي تضع في الحسبان ظواهر عديدة تتحكم فيها قوانين الخطاب[1]، وقد أدرجنا المثال السابق وحللناه وفق بعض المفاهيم الإجرائية للدرس التداولي، لمعرفة إلى أي مدى يمكن أن نذهب في تحليل الخطاب الحلمي تداوليا، والذي سيلزمنا في تحليل ما في محتوى المدونة على اختلاف مستوياتها وتعدد أبعادها وتباين أغراضها.

1- عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، ص 85.

الفصل الثاني:
لدرس التداولي
وتأويل الرؤيا

تمهيد:

ننطلق من بديهية أو مسلمة أمبرتو إيكو الذي يعتبر أن أي خطاب هو رسالة (message) يكتنفها الغموض أصلا، بمعنى آخر يمكن أن نفهم الخطاب على أنه كثافة من المدلولات المتواجدة في دال واحد[1]، والذي أطلق عليها مصطلح "الأثر المفتوح"[*] و يضيف فيه تعريفا جديدا للأثر الذي هو حسب رأيه «موضوع يحتوي على خصائص بنيوية، تسمح وتؤلف تتابع التأويلات، وتطور وجهات النظر»[2].

إن المفهوم السابق يقودنا إلى انفتاح تأويلي قائم على علاقة التواصل بين ركني الخطاب (المخاطب/ المخاطب) فيحتل التأويل بذلك مكانة محترمة من خلال البحث فيما يكتنف عملية تمفصل المعنى عن طريق سيرورته في دورة الخطاب[3].

إنّ هذا الانفتاح الذي قاد إلى آفاق جديدة وسبل واسعة في النظر إلى اللغة بإدراج أبعاد جديدة – تم استبعادها لأسباب تاريخية إبستيمولوجية[4]من البحث اللساني، منها إجراءات المنهج التداولي– تجعل تحليل خطاب ما وفقها ممتعا وثريا، خاصة بعدما استطاع منظرون أمثال: أوستين وسيرل، وجرايس،

1– وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل (قراءة في مشروع أمبرتو إيكو)، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008، ص 23.

*– الأثر المفتوح l'œuvre ouverte:هو عنوان مؤلف لأمبرتو إيكو.

2– وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل، ص 23.

3– المرجع نفسه، ص 24.

4– عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، ص 63.

وبنفنيست" بلورة البحث التداولي لشبه نضج صار أساسا يستحيل الاستغناء عنه في فهم أبعاد اللغة والخطاب[1].

لكن تطبيق التداولية على أي خطاب يصطدم بالرّكام الكبير للمصطلحات والمفاهيم التي تصب فيه من روافد مختلفة (سياقية وفلسفية وأنثروبولوجية...إلخ)، لذلك تعددت المحاولات في وضع تصنيف منهجي لذلك الرّكام الاصطلاحي يساعد على مقاربة اللغة بإجراءات أكثر فعالية وفائدة في التحليل[2]، والتي نجح إلى حد بعيد في سد العديد من الثغرات التي تركتها النظريات اللسانية والنقدية البنوية[*].

تداولية الخطاب الحلمي:

إن المنهج هو الأداة التي يمكن بواسطتها تفسير النصوص وتأويلها، ولمّا كانت بعضها غامضة أو معقدة فإن المنهج هو الذي يجلو غامضها، ويفك شفرات رموزها، بيد أن بعض المناهج لا تكتفي بوصف النص أو تفسيره أو تأويله، لأنه يخفي أمورا لا يريد البوح بها والإفصاح عنها، كما هو جلي في "خطاب الرؤيا" الذي يخبئ أكثر ما يظهر، ويضمر أكثر مما يصرح، لذلك تتضافر في دراسته وتحليله عدة آليات منهجية كلٌّ يحاول الكشف عن جزء أساسي منه للوصول إلى تأويله وفهمه عبر مستويات أربعة:

1- المعنى الحرفي، كما في قص وسرد الأحداث التاريخية.
2- المعنى المجازي.

1- المرجع السابق، ص 63.

2- عمر بلخير، التداولية وتحليل الخطاب، مقالات في التداولية وتحليل الخطاب، ص 63.

*- نقصد بتلك المحاولات :جهود الهولندي هانسون الذي نجح إلى حد بعيد حين قسم التداولية إلى ثلاث درجات وقوفا على السياق وتجلياته.

3- المعنى الاستعاري.

4- المعنى الباطني.

إن المستويات الأربعة السابقة التي تشكل قاعدة التأويل – باعتباره منهجا نقديا تبدأ من المعنى الظاهر لتنتهي إلى الباطن أو الضمني[1] – لا تكفي وحدها لدراسة الغائب[**]، إذ إنّ خصوصية الخطاب تجعل من التأويل مصبّا ونتيجة وليس آلية مستقلة، لأن الرؤيا ليست خطابا ثابتا تنطبق عليه قواعد النشاط التأويلي كما بيّن ابن رشد في نظريته للتأويل: «إنه [التأويل] ربط للنتائج بالمقدمات داخل القول نفسه»[2].

فالتأويل يقدم بحثه حول المعنى انطلاقا من المكونات اللفظية (لا من المفردات في حالتها الإفرادية)، ويبحث عن معنى المعنى في الخطاب عبر فتح حقل "السياق" وحيثيات التخاطب"، ويعني ذلك أن المعنى غير جاهز وإنما هو «يُكتشف»[3].

لكن هل يكفي التأويل وحدة كمنهج نقدي للوقوف على دلالات الخطاب الحلمي؟ وهل آليات التأويل في الخطاب الديني (القرآن والحديث) تفكك شفرات الخطاب الحلمي على اعتبار (الرؤيا من المنظور الديني من الله انطلاقا من مبدأ التماثل).

إن الإشكاليات السابقة تستدعي تفصيل مبادئ تأويل الخطاب الحلمي، فهو يتوقف على:

1- محمد عزام، التلقي والتأويل بيان سلطة القارئ في الأدب دار الينابيع، دشق، سوريا، ط1، 2007، ص 191.

**- الغائب: نقصد به الخفي والضمني في خطاب الرؤيا، والذي يصبح حاضرا بعد عملية التعبير.

2- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 287.

3- منقور عبد الجليل، النص والتأويل، ص 164.

1- الإنجاز: يتركز على المرئي، والمرئي يتمفصل إلى رؤيا/ حلم.

2- الإمساك: يتعلق بالسؤال فهو إما عاجز (قاصرا عن المعرفة) أو مكره تستّرا على الرائي.

3- التحويل: ويتصل بالرائي لأنه ليس المؤول له[1].

من خلال المبادئ الثلاثة، نتأكد من شيء واحد وهو التداخل بين مختلف مكونات خطاب الرؤيا؛ إذ إن قول المعبر بأن هذا حلم لا تأويل له هو ضرب من "التأويل" فهو يتعلق بالإمساك[2].

ولما كان الرائي ليس مسؤولا في "مرئيه" من جهة الإنتاج والقصد ،والمعبّر يمتلك/ يفتقد لآليات تبديد الحيرة، فإن ذلك يستدعي تدخل آليات جديدة تستطيع الغوص في مكنونات الخطاب من خارج الخطاب نفسه للحكم عليه واستنطاقه ولا نرى تلك الآليات إلا في البحث التداولي من خلال (نظرية أفعال الكلام، القصدية، الافتراض المسبق، متضمنات القول).

وعليه يمكننا العمل على الخطاب الحلمي بتطبيق إجراءات البحث التداولي لتحليله من خلال ظروف نجاح العملية التبليغية مستفيدا من نجاح التداولية في المزج بين عناصر اللغة وعناصر السياق[3].

1- سعيد يقطين، السرد العربي، ص 205.

2- المرجع نفسه، ص 205.

3- عمر بلخير، مقالات في التداولية، ص 64.

المبحث الأول: القصدية في الخطاب الحلمي:

إن مخطط السيرورة التواصلية الذي اعتمده أمبرتو إيكو" يتكون من:

منبع، باث، قناة، رسالة، شفرة، مستقبل[1].

النقطة الأولى تتعلق بـ المتكلم (الباث باعتباره منتجا للخطاب) وبما يدور في ذهنه أثناء إصداره لملفوظاته، وفي حالة الخطاب الحلمي يصبح الباث (متلقيا أولا) من المنبع (الباث الأصلي) وفق ما يلي:

المنبع	المرئي	المتلقي (1)	المتلقي (2) [2].
الله (عز وجل)	خطاب الحلم	الرائي	المؤول

من خلال ذلك ستتحرك العملية التواصلية التبليغية بعد التقاط المرئي من طرف الرائي، و النقطة الأولى التي تتعلق بالمتكلم باعتباره معنيا (بالإرسال)، ترتبط بالقصدية؛ لأن الرؤيا لا تكون عشوائية مفرغة من المعنى سواء علم بها المرسل أو جهلها، فالمتلقي (المؤول) يبحث عن هذه المقاصد في ملفوظات المتكلم وفي مختلف الظروف التي أسهمت في صدورها ،حيث تقول آن روبول: «إنه لمن تحصيل الحاصل أن نقول إن مفهوم الحالة الذهنية، أو بمعنى أدق، القصد، يشكل محور إنتاج وتأويل الملفوظات والخطابات»[3].

وآن روبول توافق رؤية هانس جورج غادامير الذي يرى: «في كيفية صدور كلمة عن أخرى، واتخاذ الحديث ثناياه، وإيجاده مجراه ومخرجه شيء من التوجيه، لكن هذا التوجيه هو من النوع الذي يوجه فيه الشركاء في الحديث

1- وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل، ص 28.

2- سعيد يقطين، السرد العربي، ص 207.

3- عمر بلخير، ص 65.

أكثر مما يوجّهون»[1]. نفهم من هذا القول أن معرفة القصد من الوهلة الأولى تكون مشوشة وصعبة كما يحدث تماما في عملية الترجمة من لغة إلى أخرى، "فالمترجم ينقل المعنى الذي يجب فهمه إلى السياق الذي يحيا فيه الشريك في الحديث"[2].

ومثال الترجمة يقرب لنا الصورة بأن اللغة هي وسيلة التفاهم الذي لا يقودنا مباشرة إلى قصد الباث (المرسل) إنّما إلى تحييده من خلال سياقات الخطاب.

يقول ابن قتيبة: «حدثنا محمد بن داود عن العباس بن الوليد عن عبد الرحمن بن عتبة عن البكاري، قال: قال وهب بن منبه: "أملقت حتى فضت: أو كدت أفيض فأتاني آت في منامي معه شبيه بالفستقة أو اللوزة، فدفعها إلي، ثم قال: افضض ففضضت فإذا فيها حريرة خضراء، فقال لي: انشر، فنشرتها، فإذا فيها كتابُ ثلاثة أسطر بالبياض: إنه لا ينبغي لمن عرف الله عدله، أو عقل عن الله أمره، أن يستبطئ الله في رزقه، قال: وقد أعطاني الله فأكثر»[3].

قبل تحليل الرؤيا السابقة يجب التمييز بين نوعين من المقاصد:

1- أنواع المقاصد في الرؤيا:

أ/ القصد الإخباري: هو الذي يكمن في رغبة المتكلم في إظهار مجموع ما يضطلع عليه للمخاطب.

ب/ القصد التبليغي: هو أن يعلن المتكلم صدقه بحقيقة قصده الإخباري.

1- هانس جورج غادمير،ت- محمدعابد الجابري، اللغة كوسيط للخبرة الهيرمينوطيقية، مجلة فكر ونقد، عدد 75، 2002، ص 45.

2- المرجع نفسه، ص 45.

3- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 48.

انطلاقا من هذا التحديد يمكننا اعتماد استراتيجية للتنبؤ بمجريات الحديث:

لقد أظهر الرائي (وهب بن منبه) مجموعة من المعطيات الوصفية التي شخص فيها حالته الاجتماعية والنفسية من خلال: (أملقت حتى فضت) يعني بلغ بي الفقر والعوز مبلغا كدت أهلك منه.

فمن خلال هذه الملفوظات التي تبنّى فيها المتكلم استراتيجية خطابية معينة تمثلت في توجيه السياق لأن المخاطب هنا ملزم بتعقبه وتأويل حديثه بما يتعلق مع هذا المقام قبل أن يحصل له تعيين مقصوده النهائي وهذا ما يطلق عليه القصد المحلي (intention locale)[1].

لكن في هذه الرؤيا يجب توخي الحذر في تقسيم أركان الخطاب؛ لأن الرؤيا خطاب لا يستقر فيه (المخاطب/ المخاطَب) فقد يكون بين:

(م/مَ) أو (م/ م)، أو (مج/ م)[*].

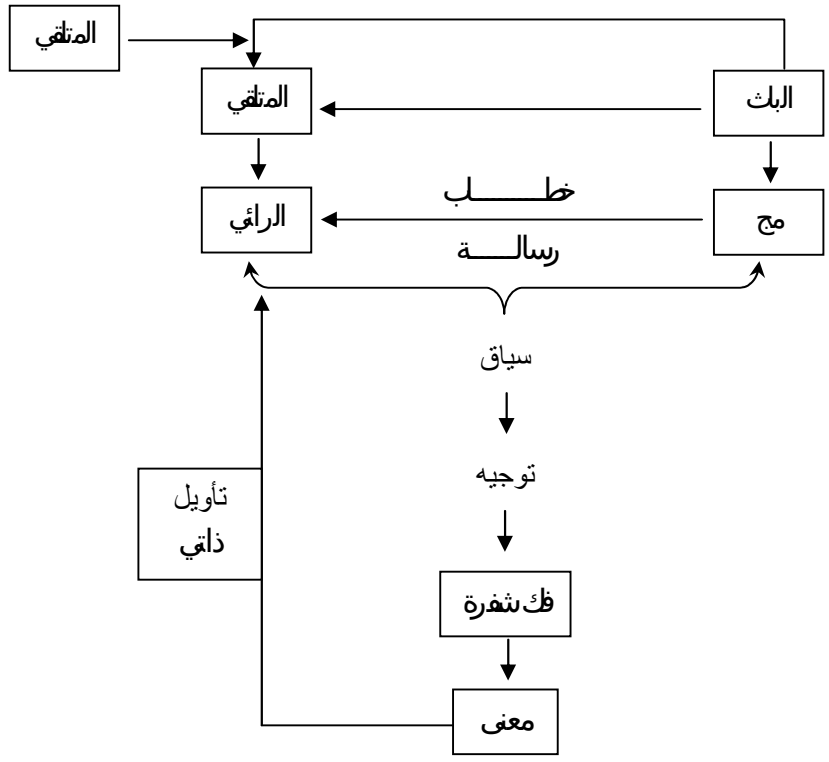
وهذا التقسيم مهم لضبط (المؤول)، فقد يكون أحيانا الرائي نفسَه، فيغدو العلم بالمقاصد ضرورة أساسية في تحقيق الخطاب أغراضَه، وإيصال (الباث) لمراده إلى (المتلقي)، بل إنّ المتلقي للخطاب –باعتباره العنصر المقصود–، لا يقدر على ممارسة فعل التأويل إن لم يكن على دراية –على الأقل– بالسياق الموجّه للقصد[2].

1– عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، ص 66.

*– م: مخاطب، مَ: مخاطب، مج: مخاطب مجهول –تجاوزا–

2– عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 432.

وهذا ما اصطلحنا عليه بالتأويل الذاتي(**) ، ونمثّل له بالخطاطة التالية:



في الجزء الثاني من (الخطاب الحلمي) يتلقى الرائي خطابا مغايرا للسياق الذي يشكو فيه حال الفقر الذي يعتريه، فيرى فستقة فيؤمر أن يفضها، ويرى حريرة خضراء، فيؤمر أن ينشرها غير أنّ هذه المتتالية الخطابية إذا اجتزءناها من سياقها سنخرج عن القصد الإخباري، إذ ليس هناك أي قرينة دالة (رابطة) على الحالة الوصفية الخاصة بالرائي في البداية، فالملفوظات لا تتعلق بالقصد المحلي فقط ،فاستكمال نص الخطاب الحملي يعيدنا إلى السياق

**- التأويل الذاتي: نقصد به الممارسة التأويلية التي يقوم بها المعني بالرؤيا (الرائي) من جهتين:

1- ضليع في علم التأويل؟

2- الرؤيا لا تحمل تلميحا بل تصريحا متعلق بسياق ذاتي يعلمه الرائي.

المبدئي في قوله: «إنّه لا ينبغي لمن عرف لله عدله، أو عقل في الله أمره، أن يستبطئ الله في رزقه».

في هذا النص يتحقق القصد التبليغي الذي يتوافق مع مبدأ الصدق[1]، والصدق ليس بمعنى الحقيقة الجلّية أو الحدوث الفعلي، لكنّه بمعنى التوافق والانسجام بين بعدي القصد (الإخباري والتبليغي) خلال العملية الخطابية، فمن خلال القول الأخير نلمس انسجاما واضحا بين: (الحالة/ الدلالة).

حالة فقر وعوز ⟵ (دلالة صبر وفرج).

وهذا هو الصدق في القصد التبليغي، الذي لا يخرج عن السياق في الاستراتيجية التخاطبية.

إن تحليل خطاب ما وفق آلية القصدية يجعلنا نقف أمام أمرين.

1- لا يمكن فهم قصد المتكلم باجتزاء مقاطع من الخطاب؛ لأن السياق يغدو مشوشا ومنحرفا، فالبدء في عملية التأويل لقصد المتكلم، يكون بعد الانتهاء من الرسالة، وهذا الأمر في غاية الأهمية في مجال تأويل الأحلام؛ لأن بعض المؤولين يعملون على الرمز والإشارة مجتزئة من سياقها، فينتج الانحراف التأويلي، ليس لخلل في ربط القرينة بالدلالة، ولكن الخلل في خروج القرينة من سياق الدلالة.

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان (التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص 250.

2- أنّ القصد لا يكتمل فقط بما توفره لنا أعراف اللغة ومعطيات الملفوظ، فلا يمكن الاعتماد على اللغة وعناصرها وحدها في تأويل القصد كما لاحظنا في المثال السابق، فسورل شدّد على أهمية هذا المعيار الخارج عن العلامات اللغوية، واصطلح عليه بـ "الحال النفسية المعبّر عنها: مثل: الرغبة والحسرة و الندم...إلخ، فهو معيار يعمل حتى عند انعدام الصدق[1].

2- القصد والاستراتيجية التخاطبية في الخطاب الحلمي (المعنى والمقصدية بين الخطاب وسياقه):

يرتبط القصد بتصور محدد حول شيء ما أو شخص معين، من خلال إشارات لغوية وتواصلية مضبوطة ليصل إلى الذين يهمهم معرفته، ولكن الإشكالية المطروحة عامة وفي الخطاب الحلمي خاصة هي: هل يتحقق ذلك بالمستوى نفسه عند جميع المتلقين له؟ وبالشكل الذي أراده المرسل؟

إن الإشكالية السابقة تمثل واحدة من معضلات المعنى في مستوى إعادة بناء الرسالة الخطابية عند المتلقي، حيث يرى "سيرل" أنه إذا كان المعنى حالة قصدية وخاصية تعكس الحالات الذهنية المحيطة بنا، فإن تلك الحالة القصدية المنقولة إلينا بأفعال لغوية لها دلالة[2]، تكون صادرة عن الوعي، لكن بعض الأحداث والحالات لها دلالات وليس وراءها مقاصد كتراكم

1- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشرة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2007، ص 64.

2-John Searle, l'intentionnalité, Ed minuit Paris,1985,P15

الغمام في السماء الذي يدل على إمكانية سقوط المطر ولكن ليس وراءه قصد[1].

لذلك يتعين علينا البحث عن المقصدية من خلال استعمال المخاطب للكلمات والألفاظ وليس عما يعلنه صراحة أو ضمنا، لأنها ليست كافية لتوجيه القراءة التأويلية، خاصة في محاولة إيجاد مخرج للمعاني المتعددة الممكنة، وهذا ما أسس لزاوية نظر جديدة تقوم على الاستراتيجية الخطابية السياقية في تتبع المعنى[2]، وقد اصطلح عليها "محمد بازي" بالتساند التأويلي" الذي يحدَّد به المعنى إذا كانت المعرفة بالمقاصد لا تمكّن من ذلك.

بناء على الطرح السابق سنحاول البحث في خطاب الرؤيا وفق مبدأ التساندات التأويلية لنرى إلى أي مدى يمكن دعم ذلك التأويل أو دحضه من خلال المقبولية والرجحان.

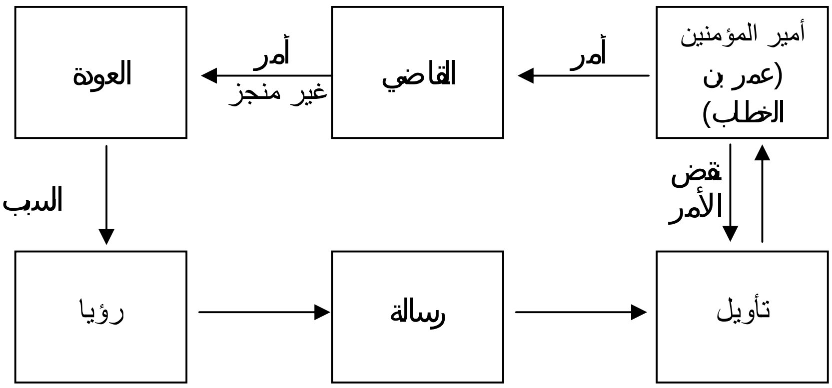
يقول ابن قتيبة: «حدثنا إسحاق بن راهويه، قال: أخبرنا جرير، عن عطاء بن السائب، عن الحكم، أن عمر وجه قاضيا إلى الشام، فسار ثم رجع من الطريق، فقال له عمر، ما ردّك؟ قال: رأيت في المنام كأنّ الشمس والقمر يقتتلان، وكأنّ الكواكب بعضها مع القمر وبعضها مع الشمس، قال عمر: فمع

1- محمد بازي، التأويلية العربية،نظرية التأويل التقابلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 53.

أيهما كنت؟ قال: مع القمر، قال: انطلق لا تعمل لي عملا أبدا، ثم اقترأ قال: ﭽﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﭼ، فلما كان يوم صفين قتل الرجل مع أهل الشام»[1].

قبل تحليل هذه الرؤيا يجب تقسيمها حسب مخطط التواصل الخطابي كما يلي:



من خلال المخطط نلمس نوعين من تقابل المقاصد[2] في العملية التأويلية:

1- تقابل النسق التواصلي.
2- التقابل النقيضي.

2- التقابلات التأويلية:

أ/ تقابل النسق التواصلي:

نعني به مؤشرات التخاطب الظاهرة، أو الخفيّة التي تتضمّن المرسل والمرسل إليه والرسالة ومقام التواصل والعلاقات بين هذه العناصر، وتكمن أهميته في فهم المعاني والمقاصد التي تظهر في الخطاب في شكل إحالات

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 109.

2- محمد بازي، التأويلية العربية،نحو نموذج تساندي في فهم النصوص و الخطابات، ص 351.

مباشرة على الباث أو المتلقي لتوضيح العلاقة الموجودة وإدراك أبعاد كثيرة في تحليل الخطابات[1].

التقابل التأويلي لنسق الرؤيا السابقة كما يلي:

التقابلات السابقة صريحة كانت أم ضمنية تظهر بعض المقاصد وتساهم في تشكيل صورة تقريبية للغامض في الخطاب فالذي يتأمل الرؤيا جيّدا يلحظ النسق الخطابي الموجود من المقدمة إلى النتيجة.

وهذا النسق الذي يبدأ من:

(س) أصدر أمرا إلى (ص) ضمن دائرة دلالية غائبة لكنها مشتركة تتمثل في "الولاية" [أو الحكم] فيما يسمى [تساند حال الذوات] [*].

1- المرجع السابق، ص 271.

*- تساند حال الذوات: يدرك بالوقوف على أحوال الذوات بما يظهر العلاقات المشتركة بينها.

وتردّد (ص) في تنفيذ الأمر لم يكن بسبب (حلم) رآه إذ أن القوة الوظيفية للرسالة تكون في اليقظة على اعتبار الحقيقة وليس المنام، بل كان نتيجة إحداث تقابل بين أجزاء الخطاب الحاضرة بأخرى غائبة وفق المستويات الخارجية: اجتماعية وتاريخية ونفسية ودينية والتي توضّح خلفيات ومقاصد ونوايا الخطاب لحظة الإنتاج[1]. فما يسمى بـ (تقابل الحاضر والغائب والسياق)[2]، هو الذي يجعلنا نحصره في لفظة (الحق).

فالمرجعية الدينية المشتركة كما يصطلح عليها "محمد أركون" [3]بـ:

(le contenu de référence religieux) بين المرسل (س)، والمتلقي (ص) هي التي تشكّل الشرط الأساسي للقضاء بمعنى أن يكون المعني صاحب حق و عدل وأن يكون الحق إلى جانبه ويكون مرجعيته الأولى والأخيرة في أحكامه، فيبدو جليا واضحا كالشمس في ضيائها.

على حد قول المتنبي:

وليس يصح في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل[4].

1- محمد بازي، التأويلية العربية، ص 357.

2- المرجع نفسه، ص 351.

3-MouhamedArkoun, émission télévisé sur france2,sujet d'épisode sur l'islam et la science,2005.

4- يوسف البديعي، الصبح المُنبي عن حيثية المتنبي،ت-مصطفى السقا،محمد شتا،عبده زيادة عبده،دار المعارف،ط3،القاهرة،مصر.ص 441.

من هنا حدثت القطيعة النسقية في إنجاز الأمر الموكل به (ص)، بمعنى تفوّقُ سلطة المرجعية الدينية على سلطة المرسل وهذا التفوق هو الذي تحكم في سيرورة القصد، ليس على مستوى الملفوظ ولكن على مستوى السياق الخارجي.

إنّ التحوّل من مستوى التقابل النسقي التواصلي إلى مستوى التقابل النقيضي(*) لم يحدث عند تبادل الأدوار الخطابية بين (س و ص) في:

الوضع الأول: س (مرسل) ← ص (مرسل إليه).

الوضع الثاني ص (مرسل) ← س (مرسل إليه).

ولم يحدث نتيجة تغير مفاجئ في السياق، وإنّما حدث وفق عنصر جديد دخل في بنية الخطاب فيما يسمى (بتقابل التمثيل)(**) الحاصل بين واقعة مجازية مستحيلة الحدوث ومرمّزة و بين واقعة محتملة الحدوث في تأويله ،حيث قابل بين:

1- الشمس≠القمر

2- جيش الشمس≠جيش القمر

3- (ص) مع جيش القمر ≠ (س) مع جيش الشمس

فتكون نتيجة التأويل ← انهزام جيش القمر (ص) (وهذا تأويل ظنّي).

*- التقابل النقيض: هو ورود معاني وملفوظات متضادة في بنية الخطاب.

**- تقابل التمثيل: تقابل يقيمه المؤول بناء على واقعة أو حدث، فيبني معنى مقابلا يستخلصه اعتمادا على طاقته التأويلية ويتخذه حالة اعتبارية، انظر: محمد بازي، التأويلية العربية، ص 358.

والتأويل الظنّي هو تأويل يعتمد على قرائن موجودة لكنها ليست ثابتة قوية الأسس المعتمدة في استخلاص دلالتها فحججها الإقناعية واهية ضعيفة و رجل كعمر بن الخطاب لا يمكن أن يأخذ بها في قرار مصيري يمسّ الجانب الاجتماعي و الديني للأمة قبل الجانب الشخصي للرائي. وعليه يكون المؤول (س) قد انطلق من نسق تأويلي منطقي الروابط حاضر القرائن يتمثل فيما يلي:

1- الشمس تقترن بالنهار ⟵ الشمس ⟵ نورها ذاتي
2- القمر يقترن بالليل ⟵ القمر ⟵ نوره من الشمس
3- الشمس تقترن بالإبصار (الوضوح).
4- القمر يقترن بالعمى (عدم الوضوح).
5- الشمس تقترن باليقين.
6- القمر يقترن بالشك.

بعد هذه الممارسة التأويلية (التحليلية) التي قام بها (س) والتي كانت معضودة بآية قرآنية ﴿فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة﴾ "الاسراء 12" التي تخرج من إطار القرينة التأويلية إلى "الاستدلال على المعنى"ليزكي تخريجا دلاليا ومعنى قائما، في إظهار وتوضيح "المجهول على ضوء المعلوم"[1].

فالاستدلال بالآية (دليل قطعي) ساند التقابل التمثيلي لاستخلاص المعنى المعتمد في تأويل (س)، وكما يقول إخوان الصفاء في تأويلهم لرمزية

1- محمد بازي، التأويلية العربية،نحو نموذج تساندي في فهم النصوص و الخطابات، ص 209.

الشمس: «إنها خليفة الله في الأرض وفي السماوات»[1]. وعليه بنى المؤول ذلك القصد وفق تراتبية في القرائن والاستدلال البارز قرآنا وعرفا.

وفي هذا المقام نستحضر قول بول ريكور الذي يرى:" أن التعامل مع الرمز يكون باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى الحقيقي وراءها"[2]، فمهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح.

فالذات بعيدة عن إدراك ذاتها وفهمها، وأنها لا تمارس وجودها الحقيقي إلا من خلال الفضاءات الرمزية الدلالية، كالذي مارسه (س) في المثال السابق مع (ص)، والتي ساعدته تلك الكثافة الرمزية التي مرّ من خلالها لفهم ما حدث لا شعوريا، وقد حدّد فرويد مجالاتها في (الحلم، النكتة، وفلتات اللسان)[3].

وهذا هو سبب التحول من النسقي التواصلي إلى التقابل النقيضي الذي أفضى في نهاية المطاف إلى نقض المعنى الأول.

م1= تولية القضاء ≠ م1= عدم تولية القضاء.

1–Mohand Ali Haddadou, des rêves et son interprétation dans l'islam,E.N.A.L.Alger, Algerie, 1991 ;P185

2– عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص 51.

3– بول ريكور، النص والتأويل، ص 48.

بناء على ما تقدم نصل إلى أنّ الشبكة التأويلية العاملة في الخطاب السابق تقيدت بشروط التقابل والتساند والاستدلال البلاغي والإحالي الذي يمكن تشبيهه بعراك في ذهن المؤول في بحثه عن المعاني والمقصديات من خلال تقاطع الدوائر الدلالية، وفق نسق معين، وهذا التقييد يجعلنا نخلص إلى:

1- أنّ البحث في المقصدية خلف الناتج الخطابي يتعين وفق منظومة من التقابلات الضابطة للنسق التواصلي.
2- إنّ التقابلات التأويلية التي استعنا بها ليست إجراءات ثابتة وإلزامية، وإنما آليات مساعدة ومبسطة للبحث عن القصد الضمني وراء التكثيف اللغوي من جهة، وتيسير عملية التواصل في بناء استراتيجية لا تعيق المقاصد.
3- إن الاستراتيجية المستعملة في تحليلنا للرؤيا السابقة قائمة على عزل المعاني الظاهرة ومقابلتها بالمعاني المضمرة في دائرة سياقية معينة، مما ساعدنا في تقصي القرائن المعتمدة في الممارسة التأويلية لـ (س)؛ لأنها أولت القراءة التأويلية في خطاب الشرح عناية بالمكوّن البلاغي الذي أدى وظيفة الإقناع، وهذا هو البعد التداولي للخطاب.
4- إنّ أيّ تساؤل حول المعنى في الخطاب الحلمي، يثير جملة من الأسئلة الخاصة بعمليات تحدث على مستوى: الإنتاج والقراءة والاستهلاك والتداول والتأويل والموضوع...، وهذا ما يقودنا إلى أنّ أمر القصد ليس لغويا صرفا وإنما عبر لغوي أو يعدّ اللغوي فيه إما جزءا أساسيا أو جزءا ضئيلا، على حد قول ميشال فوكو في كتابه وهم الحقيقة أنّ اللغة تحيل دوما إلى شيء آخر، فالخطاب يقطنه دوما ناء بعيد يُتبع في الغياب*.

5- لقد بيّنت مقاربتنا التحليلية للخطاب الحلمي السابق في بحثنا عن القرائن التي اتبعها (س) مع (ص)، حصول تواز قوي بين بنية الخطاب الداخلية وموازياتها الخارجية، التي اكتملت من خلالها القراءة العامة بعدما اتسعت وهذا هو التوجيه الاستراتيجي لفهم مقصدية الخطاب بعد تدخل للعناصر السياقية مؤطرة للفهم والتأويل.

المبحث الثاني: الخطاب الحلمي ونظرية أفعال الكلام:

عند محاولة الناس التعبير سواء في اليقظة أو المنام فإنهم لا ينشئون ألفاظا نحوية وكلمات فقط، وإنما ينجزون بهذه الألفاظ، فقد يستعمل اللفظ للنهي عن شيء مفعول أو فعل شيء متروك، وقد يستعمل للزجر أو الشكر ويستعمل للشكوى، والدعوة والوعد والطلب....إلخ[1].

والمصطلحات الوصفية السابقة، تنطبق على أنواع أفعال الكلام المختلفة المبنية على نية (قصد) المتكلم التواصلية في إنشائية اللفظ، حيث يتوقع المتكلم عادة أن يتعرف المستمع على نيته التواصلية بمساعدة الظروف المحيطة (سياق التلفظ) في هذه العملية، والتي يطلق عليها "مقام الكلام" (le contexte du discours)[2].

1- أفعال الكلام:

يتكون الفعل المنجز من (03) أفعال مرتبطة:

أ/ الفعل التعبيري.

---

*- ميشال فوكو، وهم الحقيقة ،بتصرف.

1- جورج يول، التداولية، ص 51.

2-المرجع نفسه، ص 82.

ب/ الفعل الوظيفي.

ج/ الفعل التأثيري.

أ/ الفعل التعبيري:

هو إنشاء تعبير لغوي ذي معنى والذي يعتبر فعل اللفظ الإنشائي[1].

وبما أن الخطاب في الحلم، يتركز معظمه على إنجاز أشياء في عالم الحقيقة، سنحاول دراسته من منطلق نظرية أفعال الكلام، يقول ابن قتيبة: «بلغني في عبد الله بن صالح، عن الليث، قال: "رأيت إسماعيل بن فلان الحضرمي يبصر، ثم رأيته قد عمي، ثم رأيته قد أبصر، فقلت له: بأي شيء أبصرت؟ فقال: أتيت في المنام، فقيل لي قل: يا قريب ! يا سميع، يا مجيب الدعاء، يا لطيف لما يشاء، اردد إلي بصري فقلته، فرد الله علي بصري»[2].

ب/ الفعل الوظيفي:

نحن عادة لا نقوم بإنشاء ألفاظ صحيحة البنية دون غاية، فحتى نصوغ لفظا ليؤدي وظيفة نريد إتمامها، وهذا هو البعد الثاني للأفعال الكلامية (الفعل الوظيفي)[3].

ج/ الفعل التأثيري:

إن إنشاء لفظ ذي وظيفة معينة سيكون له بالطبع تأثير معين وهذا هو البعد الثالث: الفعل التأثيري[4].

نلاحظ من خلال الرؤيا السابقة إنجازا تأتّى بعد التلفظ بعبارات تمثلت في:

1- المرجع نفسه، ص 82.

2- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 42.

3- جورج بول، التداولية، ص 83.

4- المرجع السابق، ص 83.

[دعاء + أمر [غرضه الدعاء]، وهذا ما يسمى بالأساليب الإنشائية في الموروث العربي، لكن نظرية أفعال الكلام تقسم خطاب الرؤيا إلى:

1- الفعل التعبيري:

قيل← فعل مبني للمجهول (القائل أو معلم الدعاء في هذا المقام مجهول).

قل ← فعل أمر (خاص بالأعمى [الرائي]).

اردد ← فعل أمر (غرضه الدعاء).

قلته ←فعل ماض (يفيد التنفيذ).

إن الأفعال السابقة التي تضمنها خطاب الرؤيا هي أفعال تعبيرية ذات معان تشكل نواة العبارات الأساسية ،فليست لها تلك القوة الوظيفية خارج سياقها العام لكن الجانب الوظيفي لها يحقق بعدا آخر.

قيل: الفعل المجهول هو إيحاء لقوة غيبية مردها الله (عز وجل)

والغاية منه هو تحييد المرسل [الوسيط]:

- قد يكون الله.
- قد يكون الرسول.
- قد يكون ملاك.
- قد يكون رجل صالح.

فوظيفة الفعل هنا تحمل وجهين:

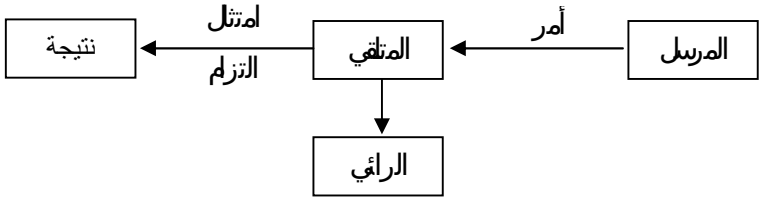
1- حصول الإبصار ← القائل: هو الله أو عبر وسيط.

2- عدم حصول الإبصار ← القائل: مجهول ← عدم الشك في مصداقية الدعاء والذي لا ينافي الآية الكريمة ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [سورة غافر الآية 60].

لذلك فالمقام التعبيري واكتساب الفعل لقوته الوظيفية يستلزم استعماله في صيغته المجهولة لعدم التعارض مع محتوى الآية السابقة.

قل: فعل أمر، وهو تقييد من المرسل بنص معين يلتزم به الرائي حتى يؤدي وظيفته، فهنا وجب على المتلقي (الرائي) الالتزام بالنص دون زيادة أو نقصان.

فالأمر ← التزام (امتثال) ← تحقق فاعليته لوظيفته



فالقوة الوظيفية للفظ (ق) تفقد فاعليتها إذا تغيرت الصيغة، لأن الأمر هنا يفيد الامتثال والالتزام، فلو استبدلناه بصيغة أخرى لن يحدث تأثير على المتلقي كقولنا:

1- لو شئت ادعُ.
2- سمعت هذا الدعاء فردده.
3- جرب هذا الدعاء.

الآن لنلاحظ نتيجة الالتزام بالتلفظ، والذي أدى إلى تحقق الاستجابة (الإبصار).

ننطلق هنا من تأثير (نص الدعاء): (يا قريب! يا سميع! يا مجيب الدعاء، يا لطيف لما يشاء اردد علي بصري).

لننظر إلى معاني الصيغ المستعملة:

- يا قريب ⟵ المخاطب هو الله [فهو قريب أقرب إلينا من حبل الوريد]
- يا سميع ⟵ المخاطب هو الله [لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء]
- يا مجيب ⟵ المخاطب هو الله [ادعوني أستجب لكم]
- يا لطيف لما يشاء ← المخاطب هو الله [المشيئة خاصية ربانية]

إن مقام استعمال هذه الصيغ بالتحديد له بعد تداولي، إذ إن الرائي أعمى فاقد للبصر على الحقيقة وحتى يبصر يلزمه:

1- المشيئة الربانية، فبغيرها لا تحقق لأي فعل.

2- شروط اللباقة في خطابه مع الذات العليا،وهذا ما يسمّى (les conditions de félicité) حتى ينجز الفعل الكلامي[1]، فمثلا:

المتهم في المحكمة (مصيره بيد القاضي)، فيلزم مخاطبته بجميع صيغ اللباقة والاحترام لتأدية غرض الاستمالة والتعاطف من أجل تخفيف الحكم، لأن المقام ليس مقام تماثل وندية؛ فموقع كل من (المخاطب والمخاطَب) يحتّم اختيار أفعال كلامية لها قوة تأثيرية يحددها الغرض.

لذلك استوجب الدعاء (وهذا من شروطه) صيغ التذلل والتضرع ومخاطبة الذات الإلهية بأسمائها الحسنى تبجيلا وتوقيرا، ولكن اختيار هذه الأسماء أيضا له بعد تداولي في مطابقة المقام للمقال.

(يا قريب!، يا سميع !، يا مجيب)

إن الحالة الصعبة واليائسة التي يمر بها الرائي (الضرير) جعلت الخطاب يستوجب لفظ (قريب)، ولا يوجد أقرب من الله -عز وجل- لعباده ولا

1- جورج يول، التداولية، ص 85.

أعلم بأحوالهم ومعاناتهم منه، فكان حضور تلك اللفظة في هذا المقام من الناحية الخطابية ملائما ومناسبا،أضف إلى ذلك لفظتي (يا سميع !) و (يا مجيب الدعاء !) فكلها ألفاظ تتسم بالتناسق المقامي سواء مع تعاقب المخاطبة بالصفات أو سياق الحال وهي من أنواع الألفاظ التي تبين ما يؤمن به المتكلم بأنها حقيقة عقدية، والتي يسميها جورج يول: بـ "الممثّلات" (les représentatives)[1].

إن الممثّلات في نص الدعاء، تؤدي وظيفتها فقوتها التأثيرية ليست متعلقة بالمخاطب (الله عز وجل)، ولكن بالمخاطَب (الضرير)، لأنها تحمل دلالة الخضوع والتضرع والتسليم بالمشيئة الربانية، لذلك في حالة تحقق الرجاء (الإبصار)، يكون الفعل التأثيري غير متعلق بالصيغة التعبيرية بل بمعناها الذي نستنتجه من خلال التأويل السياقي وهو (القدرة الإلهية).

وفي رؤيا أخرى يسوقها ابن قتيبة يقول: «تزوج رجل امرأة، فعاهد كل واحد منهما صاحبه ألا يتزوج الآخر بعده، ومات الرجل: فلما انقضت عدة المرأة، أتاها النساء، فلم يزلن بها حتى تزوجت.

فلما كانت ليلة هدائها، أغفت بعدما هيئت، فإذا هي بالرجل آخذا بعضادتي الباب، يقول: ما أسرع ما نسيت العهد يا رباب، ثم قال:

حييت ساكن هذا البيت كلهم إلا الرباب فإني لا أحيّيهـَا

أمست عروسا وأمسى منزلي جدثا إن القبور توارى من ثوى فيهـَا»[2].

فقامت فزعة، فقالت: والله لا يجمع رأسي ورأسه بيت أبدا، ثم تخالعا.

نلاحظ أن الرؤيا السابقة لا تحتاج إلى تأويل، لأنها لا تحتوي على رموز أو إشارات ولا دلالات غائبة، لكنها مرتبطة بسياق معين يخضع للتزامن

1- المرجع السابق، ص 89.

2- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 55-56.

(تزامن حدوث الرؤيا مع لحظة نقض العهد) لكن ما يلفت انتباهنا في هذا الخطاب هو وسائل التدليل على القوة الوظيفية للأفعال (illocutionary force indicating device)، والتي تخرج من التعبير الرمزي باتجاه التعبير المبين[1]، الذي يتعين عليه لكي ينجز الفعل الكلامي توافر ظروف وشروط تعرف تقنيا بالشروط القبلية (pre-conditions)[2]، التي تؤثر على أفعال الكلام، وهي تقسم إلى:

1- الشروط العامة (general conditions).
2- شروط المحتوى (content conditions).
3- الشروط التمهيدية (preparatory conditions).
4- شرط الصدق (sincerityconditions).
5- الشرط الأساسي (essential conditions)[3].

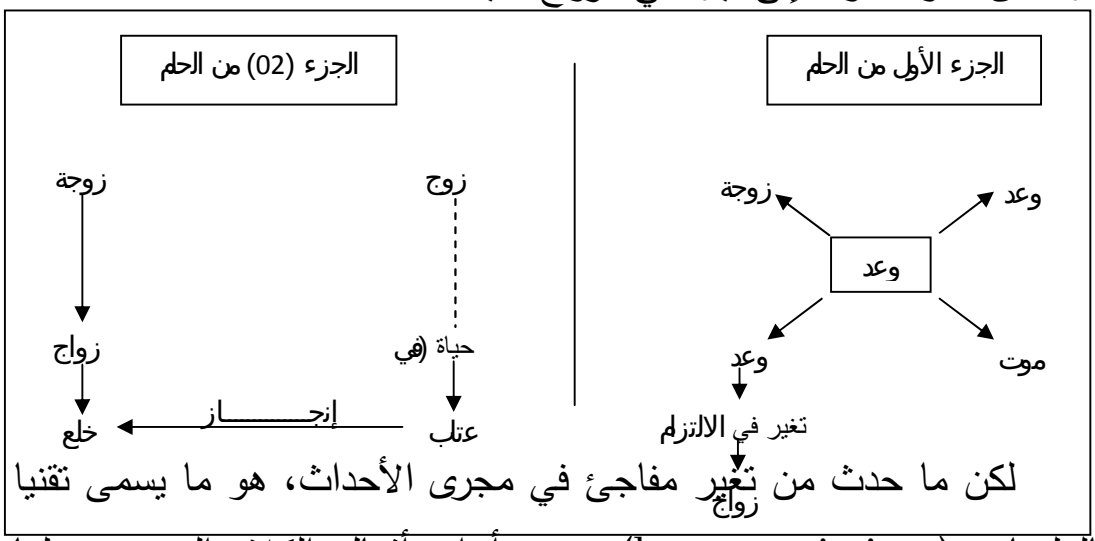
والجدول التالي يختزل توفر الشروط القبلية في خطاب الرؤيا لإنجاز فعل كلامي بشكل مناسب:

1- الشروط العامة	تتعلق بالمشاركين في الخطاب مثلا أنهم يفهمون اللغة المستعملة وأن كل منهم ذو مغزى ومعنى	تتحقق الشروط العامة في هذه الرؤيا اعتبارا أن المعنيين كانا زوجين. -لغة مشتركة (عربية) -كلام ذو مغزى واضح وصريح.
شروط المحتوى	شرط المحتوى بالنسبة للوعد أو التهديد أن يكون دالا على حدث مستقبلي	الوعد من الطرفين (زوج/ زوجة) بعدم الزواج مستقبلا إذا توفى أحدهما (تحقق شرط المحتوى/ الحدث المستقبلي)
الشروط التمهيدية	عند قطع الوعد للقيام بشيء ما يتوجب ما يلي:	1- توفر شرط الإرادة، ففي حال وفاة أحدهما، فالزواج مرة أخرى إرادي وليس

1- جورج يول، التداولية، ص 64.
2- المرجع نفسه، ص 86.
3- المرجع نفسه، ص 86.

	1- لن يحصل الحدث من تلقاء نفسه (شرط الإرادة). لزوم وقوع الحدث	ضمني. 2-لزوم وقوع الحدث متحقق لأن موت أحدهما أو كلاهما حق لا مراء فيه.
شرط الصدق	مفاده أن المتكلم ينوي صاقا القيام بعمل مستقبلي بالنسبة للوعد.	في خطاب الرؤيا نلحظ توفر هذا الشرط (الصدق) والتغير في الموقف جاء بعد إلحاح وإصرار من محيطها، وما يدل على ذلك قوله: أتاها النساء، فلم يزلن بها حتى تزوجت، إذا فقضية متوفرة في الوفاء بالوعد
الشرط الأساسي	الذي يفيد أنه عند تلفظي بالوعد فإنني أنوي الالتزام بتنفيذ الفعل، فالشرط الأساس يجمع ما يكون في محتوى اللفظ والسياق ونوايا المتكلم	-التزام المرأة المبدئي بالشرط الأساس (بعدم الزواج) من خلال: أ/ لفظ العهد (تعاهدا). ب/ السياق (موت زوجها ورفضها الزواج. ج/ النية (عدم الرضوخ في البداية).

إن توفر الشروط القبلية لإنجاز فعل كلامي تمس في خطاب الرؤيا الشق الأول منها، من حدوث الوعد إلى نيتها في الزواج ثانية.



لكن ما حدث من تغير مفاجئ في مجرى الأحداث، هو ما يسمى تقنيا بالملزمات (les commissives)، وهي أنواع أفعال الكلام التي يستعملها المتكلمون ليلزموا أنفسهم بفعل مستقبلي، ترتب عنه حضور الموجهات

(les directives)[1]، وهي أنواع أفعال الكلام التي تستعمل لجعل شخص ما يقوم بشيء ما ،أو هي تعبير عما يريده المتكلم، و قد تتخذ أشكال أوامر وتعليمات وطلبات ونواه وعتاب ... الخ ، ويمكن أن تكون سلبية أو إيجابية و نلحظها في نص الرؤيا تظهر في الأبيات الشعرية التي ألقاها "الزوج المتوفي" كما يلي:

1- تحية سكان البيت باستثناء الزوجة ⟵ عدم الرضا.

2- أمست عروسا ⟵ نقض العهد.

3- منزلي حدث ⟵ الوحدة.

فالخطاب الشعري في الرؤيا لا يحمل معبرات (expressives) عتابية ولكن موجهات (directives) تقود ضمنيا إلى العتاب:

1- استثناؤها من التحية دلالة على غضبه منها وعدم الرضا.

2- عروسا ⟵ دلالة تذكيرية تخرج من الشكل الوصفي (descriptif) إلى الضمني (implicite) بأنها لا يجب أن تكونفي هذه الحالة لأنها قطعت بذلك وعدا.

3- منزلي جدث في الحقيقة منزله جدث فهو ميت و الميت منزله القبر، لكن سياق البيت يحمل معنى عكسيا، بحيث يفترض أن قبره قصر ما دامت قائمة على الوعد والعهد بعدم الزواج أي أنه مرتاح سعيد، وعليه فمجموعة الألفاظ المنشأة في هذا النوع من المواقف تأخذ بعين الاعتبار مقام الكلام (le contexte de la parole) ومقام الكلام هو فعالية يتفاعل فيها المشتركون من خلال اللغة بطريقة عرفية[*] معينة للوصول

1- جورج يول، التداولية، ص 90.

*- عرفية: ما هو متعارف عليه ضمن فئة اجتماعية لها نفس المرجعيات والخلفيات وهذا واضح في المثال السابق، فتغبير الزوج بان منزله جدث لا يفهم إلا إن كان المتلقي له نفس الخلفية المعرفية، فقد أفاد المعنى مباشرة على أنه غير مرتاح في قبره.

إلى ناتج معين، وقد تضمن مقام الكلام فعل كلام مركزي واضح مثل: "لو أحب هذا الفعل"، فالمقام هنا هو مقام للشكوى[1].

لكن السؤال المطروح هل مقام الشكوى يحمل في تفاعلاته معنى الطلب الذي يؤدي إلى إنجاز فعل كلامي؟

إن المتأمل للأبيات الشعرية في خطاب الرؤيا يلحظ مقامين:

1- مقام الشكوى (الغياب).

2- مقام الطلب لكن دون وجود فعل كلام مركزي للطلب، وهذا يسمى بالتفاعل الموسع لمقامات الكلام، فالزوج في الرؤيا إذ يشكو ويعاتب فلغرض آخر وهو الكف والتراجع عن زواجها و لم يكن عن طريق الطلب المباشر وإنما عن طريق التأنيب واللوم، وقد كان له ذلك بحيث تحقق عدم زواجها فور استيقاظها من النوم وتراجعها عن قرارها.

إن الفعل الكلامي المستعمل في الأبيات (لا أحيّي) أنجز وظيفته على وجهين:

1- إحداث حالة من الخوف والفزع لدى الزوجة.

2- تغير في القرار المتخذ قبل الرؤيا.

هنا تكمن فائدة تحليل فعل الكلام في توضيح أصناف الأشياء التي نستطيع القيام بها عبر الكلمات وتحديد معنى أشكال اللفظ العرفية التي نستعملها لإنجاز أشياء معينة، وهذا ما تبين لنا من خلال دراسة تفاعلاتها لفهم كيفية إنجاز هذه الأفعال وتفسيرها ضمن مقاماتها[2].

1- جورج بول، التداولية، ص 94-95.

2- المرجع نفسه، ص 96.

المبحث الثالث: المبهمات في الخطاب الحلمي.

المبهمات هي الظواهر اللغوية التي ترتبط بالعملية التبليغية في الخطاب والتي: «تتجلى خصوصياتها في الاختلاف في إدراك مرجعياتها في الخطاب»[1]. فهي لا تحيل على شيء سواء كانت على مستوى المعنى أو الزمان او المكان، فهي متعلقة بحالة الخطاب التي ترد فيه، والتي تمثل أحيانا في الضمائر والألفاظ والخطاب بصفة أشمل، وأعم، لأن المبهم ليس له حدود تضبطه ولا نهاية تحصره[2].

على ضوء هذا المفهوم نرى أنّ المبهم عبء على الخطاب وليس ميزة تبليغية لها بعدها الجمالي أو الإضافي في المساهمة التواصلية، بل وجب تجنبها لضمان الكفاءة البلاغية التداولية إذ تقول اوركيوني: «تقضي القاعدة أن نتجنب إعطاء المعلومة المطلوبة على نحو مبهم في حال عدم توفر أي سبب وجيه يحول دون إعطائها على نحو بين»[3]، وهذا من أجل التحسين البياني الذي يكمن في قاعدة الوضوح.

لكن هذا المنظور اللغوي مضبوط بالسبب في قولها: "دون سبب وجيه"، بمعنى أن توفر العلة يبيح حضور المبهم في الخطاب ولنعطِ أمثلة على ذلك:

1- حضور المبهم في حالة الشعور بالتهديد.
2- خصوصية الخطاب وسياقه تستلزم في كثير من الأحيان استعمال المبهم، إما لعزل مشارك في الخطاب، أو هروبا من قصد موجه.
3- حضور المبهم في الخطاب هو تلاعب أو حالة من حالات الكذب على مستوى العبارة الحرفي، فاستعماله نوع من تفادي الفخ التواصلي.

1- عمر بلخير، مقالات في التداولةي والخطاب، ص 79.
2- المرجع نفسه، ص 79.
3-أوركيوني، المضمر، ترجمة: ريتا خاطر، ص 493.

4- المبهم هو دليل على قوة التحكم اللغوي للمخاطب، وهذا ما يسمى لسانيا بالإغراق[1]، فهو يفتح بابا تأويليا واسعا من خلال الصيغ غير المباشرة التي يعتبرها فونتاني آلية اجتماعية وساحرة تضفي على الكلام مزيدا من الفائدة واللذة[2].

إذا كانت الأسباب السابقة هي تبريرات غائية لاستعمال المبهم في الخطاب، فهي خارجة عن دائرة استعماله في الخطاب الحلمي على اعتبار أن (المنبع الخطابي) بعيد عن الإدراك، فما هي إذا أسباب حضوره الدائم في البنية الدلالية التي يشكل المبهم محورها المركزي؟

إن التأويل حول الحضور الدائم للمبهم في خطاب الرؤيا، راجع لخصوصيته على وجهين:

1- الوجه الأول: أنه خاص من حيث المنبع الأصلي له، بمعنى الفاعل الحقيقي لهذا الخطاب، والفاعل الحقيقي هو الله عزّ وجل، إذا حيدنا مفهوم الرؤيا الصادقة، كضرب من ضروب المبشرات، كما جاء في الحديث الشريف: (ذهبت النبوة وبقيت المبشرات) [3]؛ لأنها جنس من الوحي الذي اختص به الأنبياء أيضا، وكما جاء في تفسير الآية: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يونس، 64]، أنها الرؤيا الصالحة، يراها الرجل الصالح، أو ترى له[4].

وبما أن المنبع الأصلي هو الله عز وجل، استلزم ذلك إبهامها وتشفيرها لفتح باب التأويل الذي يستدعي البحث عن القرائن الإحالية، وبمعنى بسيط لو كان الخطاب صريحا لانزاح المفهوم من الرؤيا إلى الوحي الصريح.

1-أوركيوني ، المضمر، ص 195.

2-FantanierPierre, des figures de discours, Flammarion , Paris, 1968, P 167.

3- أحمد صباحي عوض الله، تفسير الأحلام ص 9.

4- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 06.

2- الوجه الثاني: الخطاب العلمي لا يتعلق بالحاضر أو الماضي فقط بل أكثر ما يتعلق بالمستقبل، فتتحول الدلالة من الثابت الآني إلى المتغير الظني، وهذا يستدعي حضور خطاب مبهم يخضع للتطويع الدلالي لربط العلاقات بين أجزائه المبهمة وإزالة تشفيرها.

فالمعنى ليس معطى ثابتا محددا سلفا، كما يرى نصر حامد أبو زيد: «أنه حالة من التوتر الدائم يتوقف على السياق والحالة من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها من جهة أخرى»[1].

فالمبهم يجمع بين بعدين بل كما يقول، بول ريكور: «يجمع بين عالمين للخطاب، أحدهما لغوي والآخر من مرتبة غير لغوية»[2].

ولا يوجد خطاب جامع بين هذين العالمين مركّز بالمبهم مثل الخطاب الحلمي، وسنوضح ذلك من خلال تحليلنا للمثال التالي:

يقول ابن قتيبة: «حدثني أبو سلمة، قال، حدثني أبو سلمة قال: حدثني حمادين سلمة، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال: قال عمر بن الخطاب: أريت فيما يرى النائم، أن ديكا نقرني نقرة، أو نقرتين، فأولت أن رجلا من العجم سيقتلني»[3].

بداية وقبل استجلاء القرائن التأويلية في هذا النص نلحظ ما يلي:

- المتلقي (س) ⟵ المؤول (س) (التأويل الذاتي).

تكمن أهمية هذه الخاصية في عدم انحراف السياق وتعدد المقاصد، بل يتجه التأويل إلى الدقة وتحييد الشواذ بمختلف أنواعها، وهذا ما تصطلح عليه أوركيوني بـ "قانون الخطاب المثالي"[4]؛ لأن عملية (التأويل الذاتي) تتم بفضل

1- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 31.

2- بول ريكور، نظرية التأويل، ص 95.

3- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 68.

4-أوركيوني، المضمر، ص 541.

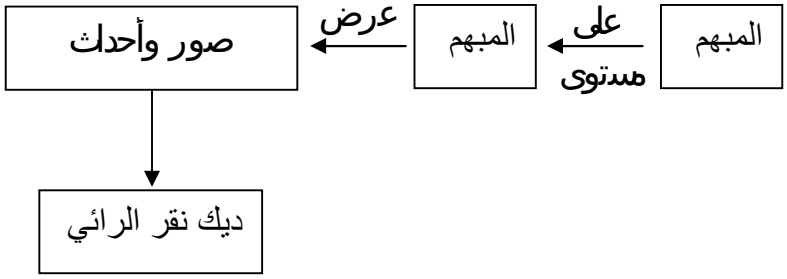
الكفاءة الألسنية اللغوية المستخرجة من القول ،والكفاءة الموسوعية التي يملكها (س) مسبقا بحيث يكون الفضاء التأويلي الواسع أمام محصلة نهائية تقريبية بفضل الكفاءة التداولية[1].

المبهم في هذه الرؤيا يتعلق بالصيغة اللغوية، يتمثل على مستوى الحيز والزمان.

1- تعدد المبهم وفك الترميز:

يتجلى المبهم في المستوى اللغوي في لفظة (أريت).

أريت ⟵ فعل مبني لغير المعلوم، إرجاعه للمعلوم يتشكل في صيغة الغائب (هو أراني)، وصيغة الغائب هي في الأصل اسم من أسماء الإشارة عند اللغويين لانتفاء تعيين الشيء والشخص، فبنفنيست أسند إليه صفة اللاشخص (non personne) فهو أشد إبهاما من ضميري المتكلم والمخاطب.



الذي نعتبره مبهما ضمن قوانين الخطاب لا يعتبره الرائي مبهما، بل ينطلق من مسلمة عقدية.

تؤسس مفتاحا أوليا فتضعه أمام أمرين:

1- المنبع هو الله وبالتالي هي رؤيا صادقة لها معنى.

1- عمر بلخير، مقالات في التداولية والخطاب، ص 80.

2- الاجتهاد في البحث في المعنى الغائب لتسليمه أن الرؤيا لها دلالة أخرى واجبة الحدوث.

من هذا المنطلق تبدأ الجدارات المبهمة بالتداعي في العملية التأويلية مؤسسة على كفاءة المؤول اللغوية الألسنية والتي سيستعين بكفاءته الموسوعية بالشراكة لفك محتويات الرؤيا عن طريق تفاعلاتها المتزامنة[1].

2- صيغة الإبهام في المكان الزمان:

نلمس في الرؤيا السابقة إبهاما على مستوى:

أ-المكان:

نقر الديك الرائي لكن في أي مكان نقره؟ وعلى أي مكان نقره(هل في المكان الخارجي والمكان الموضوعي)؟، فقولنا: أن عليا في المدينة، يشير إلى أن عليا موجود ولكن وضعيته مبهمة وغير واضحة إذ ليست هناك قرينة دالة على البعد أو القرب أو الأمام أو الوراء...إلخ، فيستحيب المعلوم إلى مجهول فمثلا :إذا نقره الديك من الخلف، سيكون لها دلالة في التأويل غير تلك الدلالة في حال حدث النقر من الأمام أو الجانب وفي أي موضع كان النقر؟ فإذا كان في الوجه فله دلالة، أو كان في اليدين أو الظهر، فكلها تحمل دلالات مغايرة، لأن الترميز في الخطاب الحلمي ليس عشوائيا، وإنما إيحالي.

ب/ الزمان:

سنحاول إجراء مقاربة توضيحية للتمييز بين الزمن المفتوح والزمن المقيد على مستوى الخطاب.

من المعلوم أن الرائي –عمر بن الخطاب– قتل مطعونا قبل صلاة الفجر من قبل أعجمي اسمه (أبو لؤلؤة المجوسي) وهذه الحادثة الحقيقة تطابق

1- أوركيوني، المضمر، ص 543.

تأويل الرؤيا التي أولها (الرائي/ المقتول) مما يستلزم منا البحث عن القرائن المستترة خلف المبهمات في نص الخطاب.

3- الحساب التأويلي (مؤسس أم صدفوي)؟:

إن المقاربة بين خطاب الرؤيا وتأويلها المتحقق يدعونا إلى إجراء حساب تأويلي نتبع من خلاله القرائن الإيحائية التي مكنت الرائي (عمر بن الخطاب) من الخروج من فخ التضليل الترميزي.

تقول أوركيوني: «يتغذى الحساب التأويلي من الشخصيات بدءا بتلك التي تتناول الأسباب وراء المعلومات التي يحق لنا ترقبها في نمط خطاب معين، وصولا إلى التخمينات بشأن اجتماعية القول بالمرجعية واللغة»[1].

هنا نطرح تساؤلا: ما هي العلاقة بين الديك والرجل الأعجمي؟ وبين النقر والقتل؟ وهل فضاء الزمان والمكان لهما حضور ضمني في خطاب الرؤيا؟

يرى اللسانيون أن التأويل كونه تأويلا لا يتعدى عملية استتباع صورة بصورة لاستخراج معنى معينٍ من قرارات ذاتية إلى حد ما[2]، إذ لا توجد دائما إرشادات تأويلية واضحة وملزمة، وعليه (فالرائي/ المؤول) في رؤيا عمر بن الخطاب تتبع نسقا معينا ذاتيا للوقوف على الدلالة الأخيرة، تضمنت حسابا تأويليا كما يلي:

- المعادلة ذات مجهولين:

من بديهيات الرياضيات أن المعادلة ذات مجهولين تخضع لمبدأ الاحتمالات نحو: س+ ع = 5 فتكون قيمة المجاهيل إما:

1- أوركيوني، المضمر، ص 545.

2- المرجع نفسه، 545.

س = 5 ع= 0

س= 1 ع= 4

س = 2 ع= 3

س= 3 ع= 2

س=4 ع= 1

س=5 ع= 5

لذلك تبقى الاحتمالات متعددة ومختلفة و متباينة، ولكنها محدودة بالنتيجة، فيمكننا الافتراض، بإعطاء قيمة لأحدهما (س) للوقوف على قيمة (ع)، وعليه نقابل ذلك بمعادلة الرمز في الرؤيا فيكون لدينا:

د1 + د2 = ديك (ر)[*].

ملاحظة: أعطينا قيمتين للرمز الديك لأننا لاحظنا بعد عملية التأويل احتوائه على بعدين: (شخص أعجمي + فعل القتل).

في هذه المعادلة سنفتح باب الاحتمالات التقريبي انطلاقا من النتيجة على سبيل البرهان بالتراجع، لأننا لا نستطيع البحث عن القرائن قبل تحقق التأويل (فالمبهم كما أسلفنا لا متناهي ولا محدود) وعليه:

ر = ديك = شخص أعجمي + قتل في صلاة الفجر

د1 = شخص أعجمي ⟵ د2= فعل + زمن

قيمة د1 الدلالية:

إعطاء دلالة الشخص الأعجمي بنسبة 50% لرمز الديك انطلقت من الكفاءة الموسوعية لدى المؤول باعتبار سلبية الرمز، فالديك رمز مقدس بالنسبة للمسيحيين، إذ يمثل أيقونة احتفالية بعيد الفصح الإنجيلي الموافق في

*- د1، د2= دلالة (01)، دلالة (02)، ر = رمز-ديك-

عقائدهم للعشاء الأخير للمسيح والذي تنتقل في الدلالة من مقدس إلى مدنس، بعد الخيانة التي تعرض لها المسيح، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يعبر الديك بالعبودية، أي أنه الموروث القصصي يعتبر الديك مملوكا، متبنين قصة سفينة نوح، عليه السلام، التي جعلت البدرج يخون الديك بعد ضمانته له في جلب الماء[1].

وهذا أيضا يعتبر قرينة، إذا ما قابلنا الرمز بالتأويل في طبيعة القاتل (أبو لؤلؤة المجوسي) الذي كان مملوكا للمغيرة بن شعبة.

هنا نلاحظ توالي القرائن والخطّية في قيمة (د1). من الشق الأول لـ قيمة (ر)، وعليه تصبح قيمة (د2)، بالشكل التالي:

ر – د1 = د2

بمعنى أن قيمة (د2) هي حاصل العلاقة بين الرمز (ديك) و قيمة (د1)، والتي تكون استلزامية تكميلية للقيمة (الدلالية) الإجمالية.

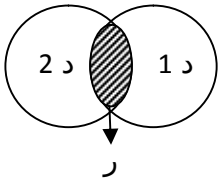
قيمة (د2) الدلالية:

إن المسلك العلمي (الرياضي) الذي انتهجناه في البحث عن القرائن المعتمدة للرؤيا السابقة، يقودنا إلى التماس قيمة (د2) بما يتوافق مع التأويل المتحقق.

1– تفسير الأحلام وتعطيره، وتعبيره، وإشاراته، ص 327.

والدليل في ذلك النص القرآني في قوله تعالى: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة يوسف الآية 100] فبرجوعنا إلى كتب التفسير نعلم أن النبي يوسف علبه السلام لم يقع على تعبير رؤيته الخاصة به لما كان صغيرا إلا بعدا تحققها على أرض الواقع، فلم يكن تأويله إلا ربطا تمثيليا اعتمد على القرينة العددية (أحد عشر كوكبا و الشمس و القمر) و على القرينة الحالية (السجود) ، فالمقصود بتأويل الحديث هنا: «ما يؤول إليه أمر الرؤيا المحققة في الحلم، أي أن ما يحدث في الواقع يؤول إلى مادة النائم في الحلم»[1].

بمعنى أن قيمة (د2) مع قيمة (د1) تشكل قيمة (ر).



علمنا أن قيمة (د1) رمز للأعجمي (الخائن)، وهذا الرجل الغادر يبيّت نية سيئة محصورة في الأذى والقتل، والذي يستلزم خطة واضحة للقيام به، إذ أن المعنى (الرائي الضحية) ليس شخصا عاديا، وإنما (الخليفة+ رجل شجاع وقوي عصي عن المواجهة) وهذه المعطيات تحصر قيمة (د2) في مجال تأويلي محدد:

1- العملية تنفذ حيث يكون الضحية وحيدا.
2- العملية تنفذ حيث يكون الضحية منشغلا.
3- العملية تنفذ في حالة لا تسمح له بالمواجهة.
4- العملية تنفد في حالة يكون فيها المكان معتما وضبابيا.

1- د. فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن (دراسة مصطلحية)، ص 185.

إن الافتراضات المنطقية السابقة، تؤدي بنا إلى استجلاء طبيعة المكان والزمان والتي لا تتحقق إلا في: صلاة الفجر. فالضحية منشغل بالصلاة (خشوعا)، ولا يكون في حالة المواجهة،فهو الإمام و الناس تتموقع من خلفه، و زمان صلاة الفجر في آخر الليل و أول النهار، لذلك لا يمكن أن تكون إلا صلاة الفجر.

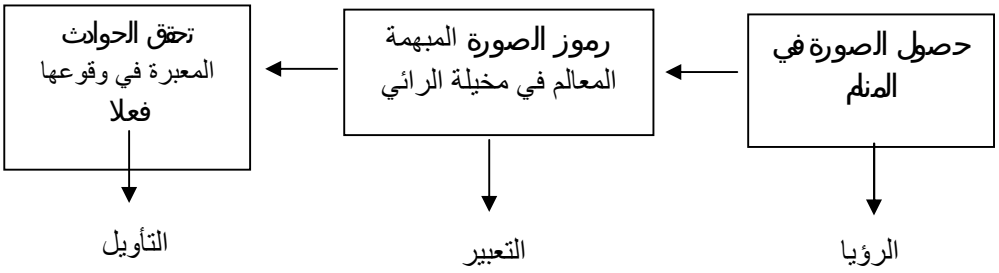
د2= صلاة الفجر ← هل هذه القرينة لها علاقة برمز الديك؟

بطبيعة الحال يرمز الديك في الثقافة الإسلامية إلى زمان محدد وهو زمان الفجر، بل يتعدى ذلك أن يكون رمزا حيث يكنى بالمؤذن، في سياقاتنا البلاغية، فتنتظم المعادلة على النحو التالي:

د1 + د2 = (ر)

قرينة 1 قرينة 2 = معنى

فتنعكس العملية وفق ما يظهر في الرسم التالي:



بناء على ذلك يمكننا القول أن المعنى ينتفي في المبهمات في حال لم يكن منسوبا إلى شيء ما، وكذلك في حال عدم توفر شخص يملك مجموعة الكفاءات التي تخوله لاستخراجه من الخطاب.

وبتعبير آخر، «ليس المعنى معطى بل إنه دالة مؤلفة من قياسين، ألا وهما: الدال موجهة، والكفاءة التي يتحلى بها المؤول من جهة أخرى»[1].

هنا يظهر لنا البعد التداولي التواصلي في استخلاص المعنى من المبهم، فعوض أن تكون القواعد التأويلية "حيادية" فهي تتخذ الشكل الذي يتجلى في قول لايكوف وجونسون، في قولهما: «يكون المعنى وقفا على الفهم، إذ يستحيل أن تعني جملة شيئا ما بالنسبة إليك إن لم تفهمها في وضع معين فعندما نتحدث عن معنى جملة نقصد دائما معنى الجملة بالنسبة إلى شخص ما سواء كان حقيقيا أم فردا فرضيا نموذجيا ينتمي إلى الجماعة المتكلمة»[2].

بعد تطرقنا لإشكالية الحساب التأويلي (هل هو مؤسس أم صدفوي، يمكننا القول بأنّه:

1- لا يوجد تأويل صدفوي، فعملية البحث عن المعنى تتم عبر استقراء وحدات متمركزة في البنية السطحية للخطاب وفق نسق تنتظم بداخله عبر الوقوع والرصف والاتساق للوصول إلى بنيته العميقة المبهمة.
2- لا يتحقق البعد التداولي للمؤول بمعزل عن الكفاءتين متعاضدتين (الكفاءة اللغوية والكفاءة الموسوعية) والتي تمثل الكفاءة العامة للمؤول[3].
3- استجلاء المبهمات (الضمائر وزمان ومكان الخطاب)، خاص في تأويل الخطاب الحلمي، إذ ارتباط المعنى مقيد بالتحقق على أرض الواقع، وهذا هو الإشكال الذي يقع فيه المعبرون، فتأويلهم لا يعلو أن يكون اجتهادا

1- أوركيوني، المضمر، ص 556.

2 -George lakoff and jhonson, metaphorswe live by, chigago IL London ,University of Chicago press, 1980, P 9

3 -« savoir découvrir ce que le rêve signifié relève de la compétence générale de l'interprète ». Susynelson, vosreves et leur interprétation, devecchinParis, nouvelleedition , 2007 , P 11.

توضيحيا مؤسسا على علاقات تربط بين المرئي والرائي، ومن جهتنا نرى،: «أن استخلاص الدلالات من نصوص الرؤى والتي كثيرا من الأحيان تلصق بالرموز كمعان ثابتة، لا يكون إلا بعد تحققها في الواقع، فتبدأ عملية البحث عن القرائن بين العالمين وفق أبعاد منطقية يكون محورها اللغة».

4- إن الدلالات التي يستخرجها المؤول ليست إلا فرضيات تأويلية انطلاقا من قاعدة معلومات مسبقة اصطلحنا عليها بـ (الكفاءات) إذ أن احتمال وجود تخريجات أخرى لها قوة إقناعية على مستوى القرائن يبقى قائما، ولا يمكننا التغاضي عن تلك النتائج المختلفة، لأنه لا يوجد مؤول مثالي، وكما يرى "ريفاتير" أن المتلقي المثالي ينفي فرضيا[1].

1- أوركيوني، المضمر، ص 557.

الفصل الثالث:

الأبعاد التداولية في منهج ابن قتيبة

تمهيد:

أثبت الكثير من الدراسات المعاصرة، والتي نظرت بعين النقد في الموروث العربي القديم، أن التداولية كممارسة في تحليل الخطابات على أشكالها المختلفة والمتنوعة كانت حاضرة بقوة في جميع فروع المعرفة الأصولية والفقهية والأدبية واللغوية، كالجرجاني والسكاكي، والجاحظ...إلخ[1]، بل ونجد هذه الممارسة ممتدة في جذور الدراسات عبر التاريخ،ولعل أبرز مظاهرها هو كتاب فن الشعر لأرسطو الذي نجد فيه أن الإجراء التداولي مصاحب دائما لطرق التحليل والمنهج.

وبعيدا عن التجريد الاصطلاحي والتدقيق المفاهيمي في تقصي مناهج البحث المعتمدة عند علمائنا قديما، نلمس دائما البعد التداولي في أبحاثهم ودراساتهم وابن قتيبة واحد من هؤلاء السابقين في مجمل الحقول المعرفية آنذاك، لغة وأدبا وقرآنا، ولا شك أن التناول العلمي لمواضيع مؤلفاته لا تخلو من أبعاد تداولية، سنحاول اقتفاءها من خلال كتابه (تعبير الرؤيا)، وذلك من خلال أسئلة تتمحور حول:

1- على ماذا اعتمد ابن قتيبة في تقسيمه للثابت في الرؤيا؟
2- لماذا وضع دلالات مفاتيح لبعض الرموز وترك أخرى؟
3- هل استدلالات ابن قتيبة استنباطية أم استقرائية؟
4- ما هو البعد التداولي في تقصي التعميم وليس التجزئة والتفصيل؟
5- ما هو البعد التداولي في تراتبية التقسيم التأصيلي للرؤى؟

1- عمر بلخير، مقالات في التداولية، ص 219.

إن الأسئلة المطروحة آنفا لا تعني محاولتنا إقحام نظريات حديثة في مؤلف تراثي أو البحث عن تواجد لنظريات المعرفة بقالبها الحديث ضمن بيئة قاصرة عن استيعابها، بقدر ما هي تتبع لمنهج يستبين مباشرة من خلال الاطلاع الأولي على المؤلف، والذي تلمس فيه بصمة تفكير عقلي أكثر منها نقلي، فالقضية الجوهرية التي تحاول هذه الأسئلة الإجابة عنها تتمحور حول عقل ابن قتيبة البرهاني وليس البياني.

المبحث الأول: التأصيل في النظام الترميزي.

نقصد بالتأصيل في النظام الترميزي العمليات الاستدلالية التي ينطلق منها المؤول لتحقيق بداية صحيحة نسقية لفك التشفير سواء كانت أنشطة يومية من الحياة العادية أم أنشطة أكثر تعقيدا مثل البحث العلمي أو إنتاج الأعمال الفنية[1]، فهي معطيات عامة تتدرج تحت مفهوم الكليات يشترك فيها جميع الناس بل إننا نشترك في أبسطها على الأقل، مع الثديات العليا[2]، وأقصى ما يمكن أن نذهب إليه هو القول أن استعمالها في التأويل يمكن من فتح أبواب الترميز.

نرى أن المفهوم السابق يتجلى بوضوح في قول ابن قتيبة «وعلم أن أصل الرؤيا جنس وصنف وطبع»[3].

فالجنس: مثل الشجر والسباع والطير...إلخ.

الصنف: أن تعلم صنف تلك الشجرة من الشجرة وذلك البيع من السباع...إلخ.

الطبع: أن تنظر ما طبع تلك الشجرة، فتقضي على الرجل بطبعها...إلخ.

لا شك أن التقسيم الذي اعتمده ابن قتيبة توخى فيه تتبع نظام الماهيات في نصوص الرؤى، وأنه لاحظ أن الرؤى لا تخرج من المتعارف عليه والمألوف بيد أنها تختلف في صياغته وتشكيله، فيما يدور ضمنه الدائرة الوجودية (الكونية) والتي ترى آن روبول أنها لا تختلف في المشترك ولكنها تختلف في

1- آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف دغفوش ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص 72.

2- المرجع نفسه، ص 72.

3- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 83.

التمثل، والمسألة التأويلية تتعلق في تقسيم وتعديله بالإضافة أو الطرح أو التوازي...إلخ[1].

وقد تنبه ابن قتيبة لذلك وأطلق عليه أصل الرؤيا، هنا يتجلى البعد التداولي لممارسة تنظيرية لعلم يعتبر مشتتا ومبعثرا بين حقول أخرى، فبداية كل عملية تأويلية تنطلق من القاعدة الأصل في استجلاء القرائن الترميزية للمرئي حتى إن اختلفت الدلالات لن تخرج من محيط الأصل، أو ما يسمى عند المحدثين بـ "حدود التأويل"[2].

وهذه الالتفاتة من ابن قتيبة تنم عن استبصار عميق بمنهج البحث العلمي ولا نغالي إن قلنا أن البعد الإجرائي التحليلي لابن قتيبة وافق إلى حد بعيد نتائج البحث في الأحلام لدى آن فراداي، إذ ترى: «أن الترميز ليس إخفاء –عكس فرويد–[*]لكنه اقتران وارتباط مؤسس على سبب أو علاقة بين الرمز والمرمز»[3].

الرمز (الحلم) ← المرموز (اليقظة)
ارتباط / اقتران بأصل

والذي يبنى على "الأصل" الترميزي كما اصطلح عليه ابن قتيبة، والمثال الثاني يوضح ارتباط الأصل بالقرائن الدالة عليها، نحو:

1– آن روبول، التداولية اليوم، ص 92.

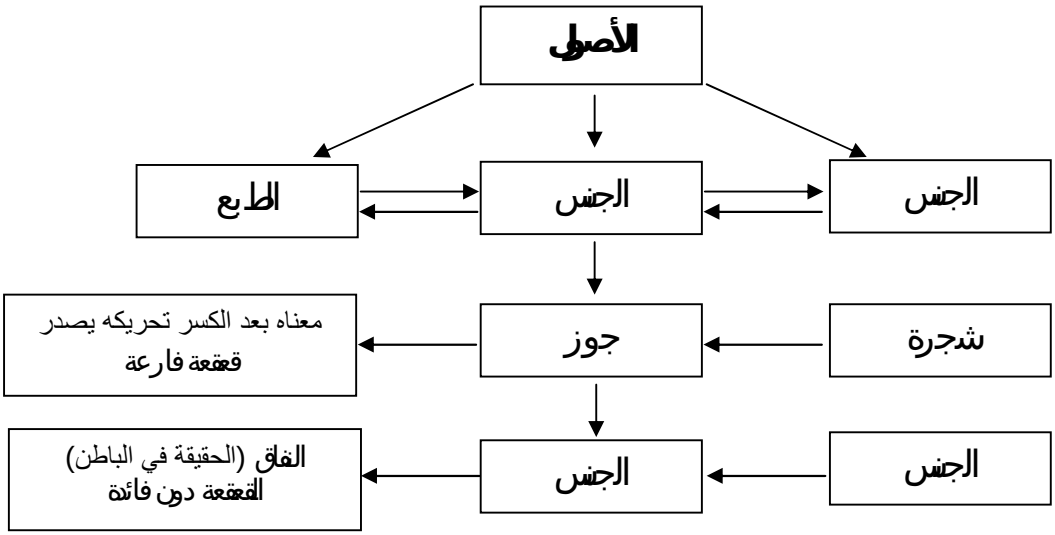
2– مصطلح حدود التأويل عند أمبرتو إيكو.

*– يرى فرويد وبعض المحللين النفسانيين أن التعبير الرمزي في الأحلام تمويه يرمي إلى إخفاء مشاعر الحالم وأحاسيسه.

3– آن فرداي، الأحلام وقواها الخفية، ترجمة: د. عبد العالي الجسماني، الدار العربية للعلوم المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 120.

إن رأى رجل شجرة الجوز، قضيت عليه بالغش في المعاملة والخصومة عند المناظرة[1].

*التحليل:



وهذا المثال "قياسي" لجميع الرؤى في ماهيتها، والمنهج المعتمد ليس صدفويا، بل مبني على علاقات تبرر هذا الانتقال الدلالي والتي جعلت ابن قتيبة، يستنبط الأصول، اعتمادا على:

1- السببية.
2- المشابهة.
3- الملزومية[2].

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 84.
2- رضوان الصادق الوهابي،الخطاب الشعري الصوفي والتأويل، ص 29.

فالجدير بالملاحظة هنا أن البعد التداولي لابن قتيبة فيه تأصيل للنظام الترميزي كان على المستوى التأطيري البياني الذي ينص على عدم الخروج عن عادة العرب في التجوز «أي ذمّ الخروج في العلاقات الضابطة»[1].

صحيح أن الإجراء الاستنباطي المنتهج في التأصيل يندرج في العمليات التداولية ضمن اللغة وليست مستقلا عنها، ولكنها شكلت منهجا منطقيا مبنيا على قياس علمي، لا يمكن تجاهله على المستوى التأويلي.

1–رضوان الصادق الوهابي، الخطاب الشعري الصوفي والتأويل، ص 29.

المبحث الثاني: البعد المعرفي في منهج التأويل عند ابن قتيبة.

إن أي نظرية للتأويل تشترك من بعيد أو من قريب مع مجالات أخرى معرفية كعلم اللغة وعلم النفس وعلم الاجتماع والدين...إلخ، ولا بد من اختيار آليات متعاضدة تسمح لنا «في لحظة ما بإيقاف العملية التأويلية واعتبار أنه تم التوصل إلى تأويل مرض»[1]. وهذه الممارسة الإجرائية تستوجب شروطا تعرف بـ: «شروط التداولية المعرفية التي يتعين عليها أن:

أ- توضّح عمليات التأويل من خلال قواعد الاستدلال المستعملة والمقاييس التي استندت عليها (المعلومات المعروفة).

ب- تبين المقياس الذي نستند إليه لتقرر أن تأويلا ما مقبول؟

ج- يتعين عليها أن تذكر لنا كيف نحصل على المعلومة الجديدة (أي ينبغي أن تعالج العلاقات بين الإدراك والتمثلات الرمزية»[2].

إن النظرة النقدية لمنهج "ابن قتيبة" في تقسيمه لأبواب الأصول المعتمدة في تأويل الرؤى تجعلنا نميز بوضوح بين الفوضى المعرفية والتنظير المؤسس الذي ينطوي على بعد نظر إبستيمولوجي بالمفهوم الحديث، ويتجلى ذلك من خلال:

البعد الأنطولوجي لأصول التأويل:

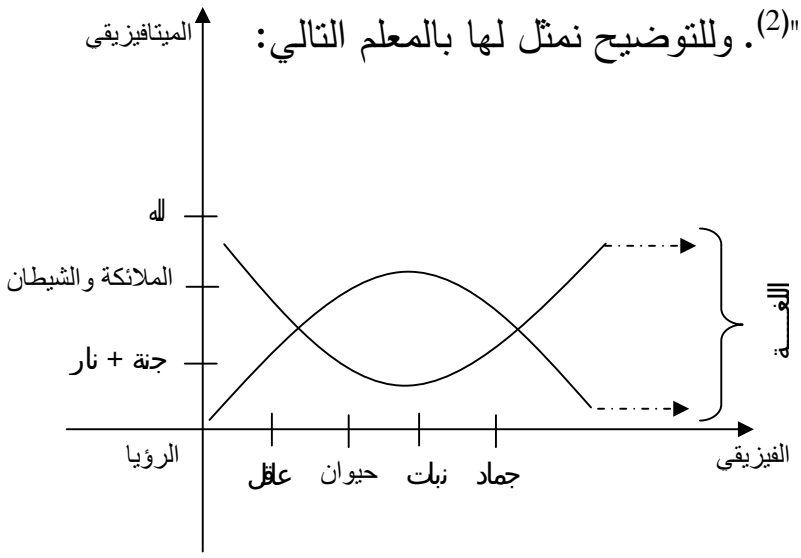
لقد قسم "ابن قتيبة" الأصول إلى محورين كبيرين بما يعرف بـ الكليات:

1- آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم، ص 65.

2- المرجع نسفه، ص 66.

المحور الميتافيزيقي	المحور الفيزيقي
الله	العاقل
الملائكة والشيطان	غير العاقل: – الحيوان. – النبات. – الأشياء.
الجنة والنار	

هذا التقسيم المعتمد إنما هو تقسيم يستجلي فضاءات الرؤيا التي لا يمكن أن تخرج عنها[1]، فالرائي (الإنسان) متموضع في نقطة التقاطع بين المحورين السابقين، والإحالة على أحدهما أو كليهما، إنما في الواقع تحديد للبنية الدلالية المرمزة في الحلم، بما أطلق عليها جورج لايكوف وجونسون "الاستعارات الأنطولوجية"[2]. وللتوضيح نمثل لها بالمعلم التالي:



الفضاء الرؤيا المحدود صوريا

1– جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009، ص 45.

2– سعيد بنكراد، سيرورات التأويل (من الهرمسية إلى السيميائية)، منشورات الاختلاف، الرباط، المغرب، ط1، 2012، ص 337.

المنهجية المعتمدة من طرف ابن قتيبة والتي أقل ما توصف –بأنها عبقرية– تتبعت عن طريق استقراء الرؤى المختلفة، العلاقات المشتركة بينها جميعا، والتي تسبح في الفلك الأنطولوجي، فوضع تراتبية تأصيلية للنظام الترميزي للرؤيا، وهذا البعد الأنطولوجي يحيلنا إلى بعد تداولي معرفي يوافق مبدأ «قاعدة العلاقة ومبدأ المناسبة(*)»[1] من المنظور اللغوي ،ولعل أبرز فكرة تؤيد هذا التوجه هي فكرة "هيدجر" إذ يقول: «إن اللغة هي في مجموعها بيت الوجود، ومخبأ ميلاد الإنسان»[2].

لكن من حقنا أن نتساءل ما هو مفهوم الوجود عند ابن قتيبة؟ وهل هو وجود بالمعنى اللغوي أم الفلسفي ؟

إن مبحث التأويل عند ابن قتيبة ليس محاولات غضّة ومتناثرة بين أطراف الكتب، وليس اجتهادا مؤقتا يحتل مكانة على الهامش في الموروث الديني أو الأدبي الإسلامي، وإنما يمثل اختصاصا بالمفهوم المعاصر، في تآليفه، ويكفيه أنه أول من ألّف في غريب القرآن، و "مختلف الحديث"[3]،، ولذلك ليس عصيا على من بحث في المصدر الأول للتشريع والعقيدة تأويلا أن يؤسس منهجا استنباطيا لعلم التعبير،الذي يستند بنسبة كبيرة على القرآن و الحديث في بحثه عن المعنى الخفيّ، وعليه فمفهوم الوجود عند "ابن قتيبة، هو الوجود كما ورد في القرآن الكريم، في قوله ﴿ونريهم آياتنا في الآفاق وفي

*– قاعدة العلاقة والمناسبة القاعدة التي تلزم بأن يكون خطابنا مناسبا، وأن يكون كذلك فهذا يفترض أن تقدم كمية من المعلومات المطلوبة دون حشد من التفاصيل الزائدة، فهي القاعدة تعطي مفهوما دقيقا للرؤى.

1– آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم، ص 81.

2– إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارت هيدجر، منشورات الاختلاف،الجزائر، ط1، 2008، ص 89.

3– ينظر: مصطفى صادق الرافعي، تاريخ الآداب العربية، الأنيس للنشر، الرغاية، الجزائر.

أنفسهم﴾ [فصلت، 53]، فبداية نبدأ بالتوحيد (بالتسليم بوجود إله واحد مسير لهذا الكون)، والذي تتجلى قدره في أثره المحسوس والملموس موافقا لما يورده الجرجاني في التعريفات على أنه «مُحاق أوصاف البشرية ووجود الحق المطلق»[1]. لذلك استقراؤه لكليات الوجود وتصنيفها كأصول (مقدمات). للبحث في دلالات الرؤى كان موفقا على الصعيدين (اللغوي والفلسفي).

المبحث الثالث: البعد القضوي والتحديد اللغوي لتأويل الأصول.

1- في أصل تأويل رؤية الله عز وجل:

إن تأويل الأقوال يتم من خلال مراحل متعاقبة تتلخص فيما يلي:

أ/ الترجمة بواسطة محولة والتي تكون في الخطاب الحلمي عن طريق ترجمتها من الصورة الذهنية إلى خطاب عبر اللغة.

ب/ معالجتها في المنظومة اللسانية.

ج/ المعالجة التداولية انطلاقا من مقدمات منطقية موجودة في السياق والصيغة متحصلين بذلك على الشكل القضوي للتأويل [2]، فهل هذه الخطوات تتطابق مع منهج ابن قتيبة في تأويله للأصول؟

يقول ابن قتيبة: «من رأى الله، عز وجل، في موضع شمل العدل وأتى أهله الخصب والفرح.

ومن رآه ينظر إليه فهي رحمة له.

وإن إعطاه شيئا من متاع الدنيا، فذلك عز وابتلاء من مصائب وأسقام تؤديه إلى رحمته له.

1-الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 225.

2- آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص 101.

إن رآه يعظه أو يعاتبه أو يمرضه فذلك كله بر له وعطف عليه وليس يتغير ذلك إلا أن يراه بغير ما هو أهله، أو على خلاف ما يوصف به جل جلاله»[1].

هذه التأويلات المقدمة من "ابن قتيبة" في باب الأصل الأول (رؤية الله عز وجل).

والتي نلاحظ في مجملها ما يلي:

1- معالجته المعاني المقدمة في المنظومة اللسانية تحيل إلى:

أ/ الخارطة الدلالية التي تشكل في مجملها صفات الله عز وجل التي تتجلى في العدل والخير والرزق والإحسان، الرحمة البر والعطف...إلخ).

ب/ الحكم الأخير في قوله: (ليس يتغير ذلك، إلا أن يراه بغير ما هو أهله).

هذا النفي + الاستثناء، دليل قطعي على التنزيه في رؤيته، عز وجل، وهذا يتمثل في الموقف القضوي[2] للتحديد اللغوي عبر ترجمة الرؤيا من صور إلى خطاب.

فالأصل في تأويله محدد لغويا، يقتضي شكلا معينا، كما بينا، في المثال السابق، وهذا من شأنه أن يضع المؤول أمام حدود للتنصيصات والتضمينات لعملية التأويل التداولي من شأنها إيقاف الممارسة التأويلية في نقاط معينة دون الإخلال بقوة الدلالة.

2- في أصل تأويل رؤية الأنبياء والملائكة:

في هذا الباب ينطلق "ابن قتيبة من التمييز بين رؤية الأنبياء والملائكة في التأويل، فالملائكة تستقل في الشهادة عن الأنبياء، إذ أنهم شهداء عند الله

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 91.

2- آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص 101

يشهدون ملكوته العظيم، مع ذلك فهما يشتركان في باب العصمة، إذ يقول: «من رأى النبيّين والمرسلين في المنام فقد رآهم وهو عزّه وإن كلموه ببرّ أو خير فهو ما قالوه.

- وإن رُئي في أرض حدبة أخصب أهلها أو عند قوم مظلومين نصروا.
- ومن رأى أنه تحول نبيا: نالته شدائد الدنيا وعمومها، كما نال النبيّين من ذلك»[1].

نلمس من تأويله لرؤية الملائكة والأنبياء ما يسمى عند اللسانيين تكافؤا دلاليا، «فلعبة المعنى تتجلى في الإحالة»[2]. والمشترك الملاحظ بينهما هو الاصطفاء والعصمة، حتى الاختلاف الذي قرره "ابن قتيبة" في مسألة الشهادة فيه اتفاق وتكافؤ بينهما لكن على مستويين متباينين:

1- الشهادة عند الملائكة (في السماء والأرض).
2- الشهادة عند الأنبياء (في الأرض)، لقوله عز وجل: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً﴾ [النساء 41]

وعليه فالتأويل التداولي "لابن قتيبة في هذا الباب انبنى على:

1- التحديد اللغوي لرؤية الملائكة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف 206] و ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران 169].
2- الاستدلال المعتمد على الاستقراء(*)في تأويل لرؤية تحول الشخص إلى نبي، فيكون المعنى المرسل في الرؤيا عبر الاشتراك في الابتلاء والعاقبة المحمودة، وهذه العملية تقتضي تماثلا كليا بين جميع الأنبياء، وهو متحقق

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 95.

2- محمد عزام،التلقي والتأويل، ص 211.

*- الاستقراء: الحكم على كلي بوجوده في أكثر جزئياته بعد التحقق الواقعي من اشتراك عدد من أفراد صنف معين في خاصية محددة.

بالفعل، فلا نجد نبيا أو رسولا لم يبتلى بالشدائد والمصائب والنكران والرفض والاستهزاء حتى القتل، والتعذيب...إلخ، لذلك ورد في المثل «لا كرامة لنبي في قومه».

3- الاستدلال القائم على الاستنباط: في تأويله لرؤية الملائكة، فإذا كان الاستقراء حاضرا في تأويله لرؤية الأنبياء، لأن ذلك مثبت نصا وعرفا فالتحول في آليات الاستدلال التداولي راجع لافتقار المنطق الاستقرائي في باب الملائكة لاستحالة إجرائه لكن بالمقابل نعلم قدسية "جبريل" الملقب بـ"روح القدس" وصاحب الأمانة (الوحي)، فكان استنباط الدلالة من هذه الخصائص حكما عاما في تأويله لرؤيتهم على المجمل.

المبحث الرابع: نظرية الطراز والأنموذجية (théorie de prototype)[*]:

نعني بذلك التأويلات المقدمة وفق منوال الشروط الضرورية والكافية للمرئي والتي تضع حدا لافتراضات المتعدد حول دلالة كلمة أو صورة.

فالمؤول للخطاب الحلمي يعلم علم اليقين بعدم محدودية الدلالات المقدمة على شكل رموز في الرؤيا، ولوضع حدود لها وضبطها بما يوافق الدلالات التقريبية، وجب عليه اتباع "أنموذج معين"، وهذا الأنموذج يبنى على شروط كافية لوضع مقدمات تأسيسية للبحث عن المعنى تؤطر الافتراضات المتعددة، محققة ما يسمى "شرطية الصدق (véri-condionnalité) عند اللسانيين للوصول إلى أفضل تأويل، بالرجوع إلى:

1- حكم التعود عند الناس في المألوف.

2- التوفر على الخصائص النوعية المشتركة في أيقونة ممثلة للطراز.

3- إسقاط دلالة "الأنموذج المجسم"[1] على المعطى المشترك في الحيز.

من هذه الأسس وضع "ابن قتيبة" تأويلاته في باب "الإنسان وأعضائه"، والذي هو باب واسع جدا، نكتفي فيه ببعض الأمثلة الموضحة فيورد:

«الرجل المعروف: هو ذاك الرجل بعينه أو سميه أو شقيقه أو نظيره، فإذا كان مجهولا وشابا فهو عدو... والعجوز: هي الدنيا.

- الصبي: هم، الشيب: وقار، الرأس: الرئيس، الأذن: امرأة، الرجل وابنته، السمع والبصر: دينه، الصوت: صيته بين الناس.

---

*- نظرية الطراز (théorie de prototype): مصطلح من وضع عالمة النفس (إليانور روش Eleanor Rosh) وهي تقترح رؤية أكثر مرونة تقوم على اعتبار الشيء ما ينتمي إلى مقولة أو يحتوي دلالة أو يخرج عنها وفق معيار درجة مشابهته لنظير ما، والطراز هو نموذج مرجعي يصلح لتحديد معنى كلمة أو صورة في عملية التأويل، فعصفور الدوري يمثل طراز الطيور بكيفية أفضل من الدجاجة أو النعامة.

1- آن روبول، التداولية اليوم، ص 150.

– الجبهة والأنف: من الجاه، الغم: كلامه، الأسنان: أهل البيت والقرابات...»[1].

نلاحظ تعدد الدلالات واختلافها في تأويلات "الإنسان وأعضائه" عن ابن قتيبة، وقد أوردنا منها الشيء القليل على كثرتها وتباينها محاولين إرساء النظم المعتمدة من طرفه لضبط الرموز الدالة من الناحية التداولية، والتي توافق لحد بعيد نظرية الطراز، فإن قلنا أن:

1- الإنسان يؤول بعينه أو سميه أو نظيره، تنتج لنا فوضى دلالية غامضة وضبابية، فلنفترض مثلا أن المرئي اسمه: صلاح

يؤول الشخص بعينه

↓

صفة الصلاح

↓

صفة الفساد

هذه الإشكالية تضبطها "نظرية الطراز" بالبحث عن الطريقة الجوهرية التي يتصور بها الأفراد المقولات في الاستعمال، أي الحالة القريبة التي يشترك فيها الرائي مع الدلالة، فتداولية الخطاب الحلمي تتماشى في هذا المقام مع «مسلمة المقاصد المستهدفة»[2].

بمعنى أقرب حالة تشترك فيها الرؤيا (مضمونها) مع السياق العام للرائي ممثلة بذلك طرازا إحاليا مقيسا عليه.

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، ص 108.

2- مسعود صحراوي، تداولية الخطاب القرآني عند الأصوليين، مجلة الخطاب، تيزي وزو، الجزائر، ع08، أفريل، 2011، ص 51.

وللتبسيط نستعين بمخطط "لاكان" التجريدي للتواجد الكنائي في اللاوعي، والذي يعطي صورةأقرب للقانون والنظرية في النقل الدلالي للحلم، تتمثل في:

و (د . ... دَ) ≅ د(–)م[1]

حيث:

و = وظيفة الكناية

د = دال

دَ = دال ضمني

م = المدلول المعتاد (الأليف)

فالكناية في الخطاب الحلمي تمثل وظيفة لما بين دالية (د–دَ) تقوم فيه إمكانية فصل (–) الدال عن مدلوله الأليف مبقية الدال (02) الضمني لأنه يحتل حيزا في تواجد المعنى في عملية التأويل، الذي تنتقل في الدلالة كنائيا، إما التواجد الاستعاري في اللاوعي، فالمعادلة تتغير من (النقل إلى التكثيف) وفق ما يلي:

و $\begin{pmatrix} دَ \\ - \\ د \end{pmatrix}$ د ≅ د(+)م[2]

حيث تكون وظيفة التمثيل الاستعاري استبدالا لدال بآخر $\begin{pmatrix} دَ \\ - \\ د \end{pmatrix}$ يقوم به الوصل أو الالتحام بين الدال المسقط (د) ومدلوله المبتكر (الجديد) (م).

وعليه حين تكون الدوال (دوال الأحلام)متعددة المدلولات:

1– سعيد الغانمي، التحليل السيميائي للاستعارة، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع64، ماي 1989م، ص 81.

2– المرجع السابق، ص 81.

(دال ⇐++++.... ن مدلولات)، يتحرر الدال من علاقة التلازم الضرورية بالمدلول المباشر، وهذا التحرر من سجن[1] العلاقة الإفرادية، هو الذي يعطي الحلم طابعه الرمزي أو بصفة أشمل وأعم (المجازي)[*]، وفق نظريتي:

أ/ التكثيف: وهو ترجمة محتوى الحلم الكامن إلى عناصر أصغر حجما في الظاهر.

ب/ النقل: استبدال عناصر محتوى الحلم بعناصر أخرى مغايرة لها، حيث يصبح الحلم مركزا، فنستعين باللغة لتخفيف ذلك التركيز[2].

والملاحظ من خلال المبادئ التحليلية السابقة أنها برهنة لنظرية الطراز التي تعطينا أنموذجا مرجعيا في شكل مقدمة تأسيسية للبحث في المعنى عامة، أما في الخطاب الحلمي لا نبحث عن هذا الأنموذج خارج اللغة، كما يقول (جاك لاكان) «نحن لا نوجد أولا ثم يفضي بنا الوجود إلى لعبة اللغة بل إننا موجودون في اللغة وعبرها»[3]، فالتأويل هو ترجمة واصلة (جسر) بين اللغة واللغة عبر اللغة[4].

إن لعبة الدوال والمدلولات داخل رقعة اللغة، وفق المعادلات التجريدية السابقة ما هي إلا تصورات موافقة للتداولية المعاصرة تتقاطع إلى حد بعيد مع:

- مسلمة الاستراتيجيات المتبعة في النسق اللغوي.
- مسلمة الوحدة المفاهيمية الناظمة[5].

1- المرجع السابق، ص 80.

*- المجازي: تشبيهات، استعارات، كنايات، توريات...إلخ.

2- سعيد الغانمي، المرجع السابق، ص 80.

3- المرجع نفسه، ص 82

4- انظر: محمد مفتاح، نظرية التأويل عند أمبرتو إيكو، بتصرف.

5- مسعود صحراوي، تداولية الخطاب القرآني عند الأصوليين، ص 51.

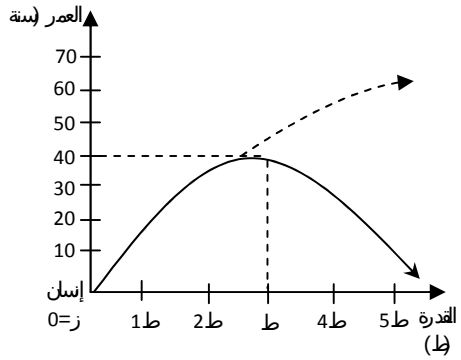
وبغض النظر عن وعي ابن قتيبة بهذه الممارسة التنظيرية من عدمه، نراها متحققة بشكل كبير في باب تأويل (الإنسان وأعضائه) فمثلا يقول:

1- العجوز = الدنيا.

2- الشيب = وقار.

3- الرأس = رئيس.

تبعا لمبدأي (التكثيف والنقل) نبني أنموذجا لطراز إحالي كما يلي:



التحليل:

الأنموذج السابق يمثل المشترك العام بين جميع البشر في المنحنى (التصاعدي) المؤقت والمتحول إلى تنازلي في (سن 40) ﴿لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ﴾[سورة يوسف الآية 22]، فتزايد العمر بعد ذلك يقابله تناقص مستمر في القدرة، والمعلوم أن التقدم في السن، أيضا، تقهقر في القوة والقدرة، وكلما وصل الإنسان إلى مرحلة النهاية، انعدمت القدرة في الاستمرار وأكثر من ذلك، أن هذه الدنيا لا يفهمها إلا من خبرها بجميع مراحلها تجريبيا، فعندما نقل مفهومها الضمني واستبداله بما يقابله وفق مبدأ (القلب اللغوي) ينتج لنا:

الدنيا⟸ دنو الأجل ⟸ رجل عجوز.

دنيا ⇐ مؤنث ⇐ امرأة عجوز

الدنيا = امرأة عجوز⇐عند ابن قتيبة

إن الأنموذج السابق يبين كيف تتحول آليات وطرائق تشكيل الحلم وفق مبدأ الطراز المرجعي، إلى مجموعة من الوسائل من بينها: القلب والحذف والمبالغة والتصغير والجناس والطباق والنفي والاشتقاق...الخ، والتركيز اللغوي الرهيب، يؤدي بنا إلى اكتشاف القوة الخلاقة في اللعب بالدلالات[1]، وهذا ما يدعمه المثال الثاني في تأويل الشيب بالوقار.

كما بيّنا سابقا في مفهوم "نظرية الطراز" يتحدد المعنى وفق تكوُّن مفاهيم و تصورات عند الناس انطلاقا من أنموذج معين، فعُرفهم مبني على فكرتين حول الشيب:

1- لونه⇐ أبيض⇐ والبياض لون الخير والصفاء والنقاء (في ثقافتنا العربية)[*]، كقولهم: أبيض السريرة والقلب، وهو لون الجمال والحسن والعلو والرفعة تيمنا بنور البدر (أبيض) لقول المتنبي [الكامل][2]:

نَشَرتْ ثلاثَ ذوائبٍ من شعرِها في ليلةٍ فأَرتْ لياليَ أربعا

واستقبلَتْ قمرَ السّماءِ بوجهها فأَرتْني القمريْنِ في وقتٍ مَعا

وهو لون البيان والوضوح والجلاء، لقول الشاعر أبي الشيص الخزاعي[1] [الكامل]:

1-سعيد الغانمي، التحليل السيميائي للاستعارة، ص 80.

*- تختلف دلالات الألوان باختلاف الثقافات؛ فاللون الأبيض مثلا في الثقافة العربية يرمز إلى الخير والصفاء والنقاء، في حين يرمز في الثقافة الهندية إلى الحزن والكآبة.

2-يوسف البديعي، الصبح المُنبي عن حيثية المتنبي، ص408.

فالوجه مثل الصبح مُبيضّ والشعرُ مثل الليل مسودُّ

2- المتلازمة: الشيب علامة الكبر والتقدم في السن لكن هذا التغير الفيزيولوجي، يوازيه تغير سيكولوجي على مستوى التفكير والسلوك والتجربة، فيرتقي به الإنسان تدريجيا إلى الحكمة (إن لم تكن حكمة علمية فهي حكمة تجريبة مكتسبة من الحياة)، فيتشكل لدى المجتمع أنموذج (الشيخ الحكيم، وهو طراز يمثل وحدة قياس عرفية لكل بلغت المشيب.

ملاحظة: المنظومة التأويلية للمشيب نجدها تتناسب مع المنظومة التأويلية للدنيا، فالمنظومة التأويلية في المثال السابق بمعنى التقدم في السن تتناقص معه القدرة الفيزيولوجية (الطاقة وتتزايد فيه القدرة السيكولوجية (العقلية) للفرد وفق المعادلة التالية:

$$\Delta s = \Delta A \times \frac{1}{\Delta E}^{(*)}$$

نتيجة:

اللافت للانتباه من خلال تأويل المثالين السابقين، يفضي بنا إلى تناسب غريب في المكوّن الدلالي للرموز، بلغ من الدقة، إعطاءنا القدرة على صياغته في معادلة فيزيائية مقبولة نظريا، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على عدم

1- أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت، ص 468.

*- Δs = التغير في الحكمة، ΔA= التغير في العمر، ΔE التغير في القدرة.

اعتباطية التأويل، فهو ليس ممارسة تبحث في المجازات بخلفيتها اللغوية فقط، بل هو مبني على منطق علمي يخضع للتجريد، وهذا من شأنه أن يقلص الفضاء التأويلي اللامحدود إلى منظومة –لا نقول محدودة– ولكن نصطلح عليها بالمؤطّرة، لضبط حيز الدلالات، إذ إن التناسب الملحوظ على مستوى البنى العميقة في الخطاب الحلمي، يمكن أن يكون على سبيل الصدفة، فإذا كانت اللغة عند دو سوسير نظاما للاستعمال، وقبله ابن رشد الذي يرى العلم بصفة عامة:«إدراكا للنظام والترتيب الذي في الأشياء والعلاقات التي تربطها وتتراصف فيما بينها»[1]، فلا يمكن أن تكون الرؤيا إلى نظاما متناسبا في التأويل.

1– مجموعة من المؤلفين الجابري دراسات متباينة، دار جداول، الكويت، ط1، 2011، ص 16.

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تقدم درسا تطبيقيا في ضوء اللسانيات التداولية، من خلال إسقاط بعض آلياتها الإجرائية على الخطاب الحلمي (الرؤيا)، عن طريق الوصف والتحليل، باعتبار الخطاب الحلمي، خطابا نوعيا له خصوصيته على مستوى المحتوى واللغة والتواصل، فالدرس التداولي يبرز فيه تلك الفاعلية الخطابية والفعالية التأويلية.

وقد سعت هذه الدراسة إلى إعطاء نفس جديد ونظرات جديدة لتأويل الرؤيا، خارج التناول النمطي –دينيا كان أم نفسيا– وأثمرت عن بعض النتائج نوجزها فيما يلي:

1- تأويل الرؤيا، ممارسة منهجية، ترتقي لعلم مستقل بذاته إذا ما وجد كفايته من البحث والتقصي بعيدا عن الوصاية المعرفية الأخرى، فيجب أن يستقل بمادته وموضوعه ومنهجه وحدوده.

2- يعتبر ابن قتيبة أول من نظر للممارسة التأويلية للرؤى عبر استقرائه لرؤى معبرة وموثقة وردت في القرآن أو الحديث أو من الصحابة والتابعين، واضعا من خلالها أسسا للماهية وشروط التعبير، ومبوبا أصولها، وفق منهج تفصيلي إحالي، لم يعتمد فيه على القاموسية الترميزية.

3- برز من خلال التحليل والتطبيق على بعض رؤى المدونة، أهمية (السياق والمقام) في عملية التأويل، فلا يمكن فهم القصد فيها باجتزاء مقاطع من الخطاب، فذلك يخل بالسياق ويشوش على الترابط الدلالي بين مكوناتها.

4- تأويل الرؤى لا يكتمل فقط بما توفره لنا أعراف اللغة ومعطيات الملفوظات، أو ما نصطلح عليه بالكفاءة اللغوية بل يجب الاستعانة

بكفاءات خارجية تساهم في توضيح الصورة وإعطائها بعدا دلاليا، مثل الكفاءة التفسيرية والاجتماعية والثقافية والدينية...إلخ.

5- من المميز في الخطاب الحلمي أنه يقوم على مبدأ التقابلات، التي تفعل شبكته التأويلية على مستوى التماثل أو النقيض أو العكس، أو التناظر، وهذا ما يعطي مسلكا ومسارا متسقا ومنسجما مما يمهد لإمكانية بناء نظري لتأويل الأحلام.

6- للمكوّن الدلالي في شبكة الرموز في الحلم دائرة سياقية ضابطة، تدور في فلكها بصورة غير منتظمة دلالات الشفرات والرموز، وقد تبين بعضها في صفحات البحث ما يدفعنا للاعتقاد بإمكانية الانتقال من محاولة التأويل الافتراضي الظني، إلى التأويل السياقي الممنهج.

7- برزت من خلال التحليل، استراتيجيات متبعة في تعقب القرائن الدلالية التي تعتبر مفاتيح أساسية في الكشف عن المعاني والغايات داخل الكتلة اللغوية في نص الرؤيا، والتي تكون عادة على مستوى اللفظ أو الزمان والمكان.

8- لقد أحالت المنهجية المتبعة في صفحات البحث على نقطة في غاية الأهمية ما أطلقنا عليها "الحساب التأويلي" حيث لم نلمس ما يسمى التأويل الصدفوي، فهناك داخل الخطاب الحلمي، وحدات دلالية متمركزة على مستوى البنية السطحية للخطاب والتي تعتبر رابطا بين أقطاب الخطاب (الظاهر منه والمضمر)، تمثل القناة المؤدية إلى صياغة الخطاب الموازي ألا و هو خطاب التأويل.

9- برزت من خلال تحليل منهج ابن قتيبة، أبعاد تداولية على مستويات مختلفة فمنها: براغماتية الوضع في النظام الترميزي، الذي ساهم بشكل

كبير في تنسيقه للرموز والشفرات ضمن أصناف كلية، تساعد كل مؤول في تتبع القرائن وضبط حدود التأويل.

10- كما لمسنا بعدا معرفيا لابن قتيبة في استقرائه للرؤى واستنباطه لأبواب الأصول، والتي أَجْلَت عن قدرة إبستيمولوجية، ظهرت من خلال التصنيف المبني على التناسب والتوازي في الدلالات والمكونات الخطابية للرمز، وهذا من الأهمية بمكان، بل ويعتبر زبدة البحث وجوهره؛ إذ إن وجود علاقات ناظمة بين دوال الرؤى ومدلولاتها خطوة هامة، لإعادة توجيه التأويل وفق أسس علمية، قد تنجح في نهاية المطاف للخروج من التوقع الظني إلى الوقوع الفعلي.

وأخيرا يمكننا القول أن ابن قتيبة تفرد بوضعه لعلم أصول التعبير، بعدما كان متأثرا باجتهادات المؤولين والمعبرين، الذين كانت تفتقر جهودهم إلى منهجية منظمة لإرساء علم واضح المنطلقات والأهداف، باستثناء اجتهادهم في التأويل وفقا لمرجعية واضحة المعالم و الحدود و هي القرآن الكريم و كانت حجتهم في ذلك قرائن لفظية أو معنوية.

نرجو أن يأخذ هذا الحقل المعرفي نصيبا كافيا من البحث والتقصي والاهتمام، خاصة أن تأويل الرؤى، علم إن لم نقل تنبئي، سنقول علم استشرافي له بعده الإنساني.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تمت بعون الله.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.
- مسلم (بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري)، المسند الصحيح المختصر، تحقيق: حمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ت.

أ/ المصادر:

1- ابن قتيبة، تعبير الرؤيا، دار الآثار، القاهرة، مصر، ط1، 2005.

ب/ المراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، منشورات الاختلاف،الجزائر، ط1، 2008.
2- ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد)، الإكليل في المتشابه والتأويل، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية – مصر، د.ت.
3- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد)، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، 1987م.
4- ابن قتيبة، الشعر و الشعراء، تحقيق: محمد عبد المنعم العريان، الطبعة 3، دار احياء العلوم، بيروت، لبنان، 1987م.

5- أبو الحسن علي بن عبد العزير القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت،.

6- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت،ط2،1968م.

7- أحمد صباحي عوض الله، تعبيرالأحلام، دار الرقي، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

8- أحمد صباحي عوض الله، تفسير الأحلام، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 2006م.

9- الشريف الجرجاني، التعريفات، مؤسسة الحسنة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

10- الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1416هـ-1997م.

11- بدوي طبانة، دراسات في النقد الأدبي العربي، المطبعة الفنية الحديثة، مصر، 1964م، ط5.

12- بدوي طبانة، دراسات في النقد الأدبي العربي، المطبعة الفنية الحديثة، مصر، 1964م، ط5، مقدمة المؤلف

13- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية (مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم)، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، العلمة، الجزائر، ط1، 2009.

14- الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد)، المفردات في غريب القرآن تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية ، دمشق، بيروت الطبعة الأولى - 1412 هـ.

15- رضوان الصادق الوهابي، الخطاب الشعري الصوفي والتأويل، زاوية للفن والثقافة، الرباط، المغرب، ط1، 2007م.

16- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج4، تحقيق: محمد إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2005.

17- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد)، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م.

18- سعيد بنكراد، سيرورات التأويل (من الهرموسية إلى السيميائية)، منشورات الاختلاف، الرباط، المغرب، ط1، 2012.

19- سعيد يقطين، السرد العربي (مفاهيم وتجليات)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.

20- سليمان الديليم، عالم الأحلام، تفسير الرموز والآثار، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2006.

21- سليمان الديليم، عالم الأحلام، تفسير الرموز والآثار، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2006.

22- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين)، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: أ.د محمد إبراهيم عبادة ، مكتبة الآداب – القاهرة ، مصر الطبعة الأولى، 1424هـ - 2004 م.

23- صابر جلال، تفسير الأحلام وتعطيره، وتعبيره، وإشاراته، مؤسسة زاد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2013.

24- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان (التكوثر العقلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.

25- عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

26- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، الجزائر.

27- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.

28- عمر بلخير، مقالات في التداولية وتحليل الخطاب، الأمل، تيزي وزو، الجزائر، د.ط، 2013م.

29- فايز الداية، علم الدلالة العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

30- فريدة زمرد، مفهوم التأويل في القرآن (دراسة مصطلحية)، مركز الدراسات القرآنية، الرباط، المغرب، ط1، 2014م.

31- فهد بن شارع العتيبي، مختصر الكلام في تعبير الرؤى والأحلام، مدار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، ط1، 2012.

32- فهد بن شارع العتيبي، مختصر الكلام في تعبير الرؤى والأحلام، مدار الوطن للنشر، الرياض، السعودية، ط1، 2012.

33- الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني القريمي)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ت.

34- مجموعة من المؤلفين، الجابري دراسات متباينة، دار جداول، الكويت، ط1، 2011.

35- محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقاته، ط1، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، 2008.

36- محمد بازي، التأويلية العربية،نحو نمذوج تساندي لفهم النصوص و الخطابات منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

37- محمد خطابي، لسانيات النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2006.

38- محمد رمضان الجربي، ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2010.

39- محمد سالم صالح ، أصول النحو، دراسة في فكر الأنباري، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

40- محمد سالم صالح ، أصول النحو، دراسة في فكر الأنباري، دار السلام، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

41- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982م.

42- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

43- محمد عزام، التلقي والتأويل بيان سلطة القارئ في الأدب دار الينابيع، دشق، سوريا، ط1، 2007.

44- محمد يحياتن، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

45- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ الآداب العربية، الأنيس للنشر، الرغاية، الجزائر.

46- ملوكي جميلة، موهبة تفسير الأحلام في المعتقد الشعبي، مجلة دراسات أدبية، ع 10، ماي 2011، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة، الجزائر.

47- منقور عبد الجليل، النص والتأويل، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، د.ط، 2010م.

48- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

49- نعمان بوقرة، اللسانيات (اتجاهاتها وقضاياها الراهنة)، عالم الكتب الحديث، دار الكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2009.

50- نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، ج2، دار هومة، الجزائر، د.ط، 1997.

51- هاجر مدقن، الخطاب الحجاجي (أنواعه وخصائصه)، منشورات الاخلاف، الجزائر، العاصمة، ط1، 2003.

52- وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل (قراءة في مشروع أمبرتو إيكو)، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008.

53- يوسف البديعي، الصبح المُنبي عن حيثية المتنبي،تحقيق مصطفى السقا،محمد شتا،عبده زيادة عبده، دار المعارف، ط3، القاهرة، مصر.

54- يوسف الصديق، المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب ليبيا، تونس، ط2، 1980.

المراجع المترجمة:

55- آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف دغفوش ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

56- آن فرداي، الأحلام وقواها الخفية، ترجمة: د. عبد العالي الجسماني، الدار العربية للعلوم المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

57- أوركيوني، المضمر، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

58- جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009.

59- جورج يول، التداولية، ترجمة: قصي العتابي، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010م.

60- رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988.

61- فرانسوازأرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986.

62- فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشرة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2007.

المجلات:

63- كتابات معاصرة ،فاتح زيوان، مصطلحات الخطاب والنص، ، العدد 70، مجلد 18، تشرين الأول، تشرين الثاني، 2005.

64- مجلة أبحاث في اللغة والأدب، باديس الهويل، التداولية والبلاغة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، عدد 07، 2011.

65- مجلة التواصل ،بشير إبرير، في تعليمية الخطابة العلمي، ، جامعة عنابة، الجزائر، ع8، جوان 2001،.

66- مجلة اللغة العربية ،بشير إبرير، قوة التواصل في الخطاب الإشهاري، عدد 13.

67- مجلة الفكر العربي ،سعيد الغانمي، التحليل السيميائي للاستعارة، المعاصر، ع64، ماي 1989م.

68- مجلة الخطاب ،مسعود صحراوي، تداولية الخطاب القرآني عند الأصوليين، ، تيزي وزو، الجزائر، ع08، أفريل، 2011.

69- مجلة دراسات أدبية ،ملوكي جميلة، موهبة تفسير الأحلام في المعتقد الشعبي، ، ع 10، ماي 2011، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة، الجزائر.

70- مجلة فكر ونقد ،هانس جورج غادمير، اللغة كوسيط للخبرة الهيرمينوطيقية،ت- محمد عابد الجابري ، عدد 75 ، 2002.

المراجع باللغة الأجنبية:

71- Fantanier Pierre, des figures de discours, Flammarion , Paris, 1968.

72- George lakoff and jhonson,metaphorswe live by, chigago IL London ,University of chigagopress, 1980.

73- John Searle, l'intentionnalité, Ed minuit Paris,1985.

74- Mohand Ali Haddadou, des réves et son interprétation dans l'islam, E.N.A.L. Alger, Algerie, 1991.

75- Mouhamed Arkoun, Emission télévisé sur france2, le sujet :l'islam et la science ;2005. Tiré du du site :

76- Susynelson, vos rêves et leur interprétation, de Vecchin , Paris, nouvelle Edition , 2007.

77- Dr. Zaki Badawi, a dictionary of the social sciences(english-french-arabic) new impression 1986 ; beirout, liban.

فهرس

فهرس

مقدمة: .....أ

مدخل 1

تمهيد:.....2

أولا- المؤلف:.....2

1- التعريف بابن قتيبة:.....2

ابن قتيبة المحدث الفقيه: 3

ثانيا- الحقل الاصطلاحي: 7

1- مفهوم التأويل:.....7

أ/ لغة:.....7

ب/ اصطلاحا:.....8

2- التفسير: 10

أ/ لغة:.....10

ب/ اصطلاحا:.....11

3- التعبير:.....12

أ/ لغة:.....12

ب/ اصطلاحا:.....13

4- بين التفسير والتأويل والتعبير: 13

ثالثا– مناهج التأويل:.....15

1– منهج ابن قتيبة في التأويل: 15

2– مناهج القدماء في تأويل الرؤيا: 20

2– 1– منهج الميتاسيكولوجي (métapsychologie):.....20

أ/ التفسير الرمزي:.....20

ب/ التفسير الشعبي: 22

2–2– المنهج السيكولوجي أو المنهج النفسي(Psychologie): 23

2– 3– منهج التعليل: 24

أ/ التعليل الإيحائي: 24

ب/ التعليل الاستنباطي:.....24

* طريقة ابن القيم: 25

* طريقة ابن سيرين:.....26

الفصل الأول: الدرس اللساني الحديث والرؤيا.....30

المبحث الأول: ماهية الرؤيا:.....31

1– الماهية الاعتبارية:.....31

2– الماهية الجنسية:.....31

3– مادة الشيء:.....32

4– الماهية النوعية:.....33

المبحث الثاني: 34

تمهيد:.....34

1- مفهوم النص:.....34

أ/ لغة:.....35

ب/ المفهوم الاصطلاحي:.....35

2- مفهوم الخطاب:.....36

أ/ لغة:.....36

ب/ الخطاب في الدراسات اللغوية الحديثة:.....37

المبحث الثالث: الأبعاد التداولية للخطاب الحلمي: 43

1- تعريف التداولية: 44

أ/ لغة:.....44

ب/ اصطلاحا:.....45

المبحث الرابع: خصائص أنساق الخطاب الحلمي: 47

الفصل الثاني: الدرس التداولي وتأويل الرؤيا.....56

تمهيد:.....57

المبحث الأول: القصدية في الخطاب الحلمي: 61

1- أنواع المقاصد في الرؤيا: 62

2- التقابلات التأويلية:.....68

المبحث الثاني: الخطاب الحلمي ونظرية أفعال الكلام: 75

1- أفعال الكلام: 75

أ/ الفعل التعبيري:.....76

ب/ الفعل الوظيفي:.....76

ج/ الفعل التأثيري: 76

المبحث الثالث: المبهمات في الخطاب الحلمي:. 85

1- تعدد المبهم وفك الترميز:.....88

2- صيغة الإبهام في المكان و الزمان: 89

أ-المكان: 89

ب/ الزمان: 89

3- الحساب التأويلي (مؤسس أم صدفوي)؟:.....90

الفصل الثالث: الأبعاد التداولية في منهج ابن قتيبة 97

تمهيد:.....98

المبحث الأول: التأصيل في النظام الترميزي.....100

المبحث الثاني: البعد المعرفي في منهج التأويل عند ابن قتيبة. 104

المبحث الثالث: البعد القضوي والتحديد اللغوي لتأويل الأصول. 107

1- في أصل تأويل رؤية الله عز وجل:.....107

2- في أصل تأويل رؤية الأنبياء والملائكة: 108

المبحث الرابع: نظرية الطراز والأنموذجية (théorie de prototype).....111

التحليل: 115

نتيجة: 117

خاتمة.....118

قائمة: المصادر والمراجع 122

فهرس 132

ملخص الرّسالة العربي:

عنوان الأطروحة بدقة " **تأويل الرؤيا في ضوء اللسانيات التداولية**"؛ دراسة تطبيقية وبعض المقاربات النظرية في مؤلف ابن قتيبة الموسوم بتعبير الرؤيا.

ومن دوافع الاختيار ما هو ذاتي، وما هو موضوعي؛ لكن أولاها بالعناية والذكر هنا "طريقة ابن قتيبة في تناوله لأصول التعبير و التأويل للرؤى و الأحلام و التي فاق فيها من سبقه من حيث الاستقراء و تبويب الأصول و الرموز الاساسية التي شكلت مرجعا في التعبير بعده.

* **أما الغاية المستهدفة** من البحث والدراسة فهي بيان كيفية القول بالوصف والتحليل والتعليل دون الوقوف عند نص القول في حد ذاته، وبعبارة أخرى : الهدف جواب سؤال: كيف استقرأ ابن قتيبة عمل سابقيه؟ وما الذي أضافه لعالم تعبير الرؤى؟و ما هي المقاييس التي اعتمدها في وضعه لأصول التعبير.

* **أمّا الجدة والابتكار** فهما الإضافة النوعية والكمية في دراسة أدب ابن قتيبة بالمقارنة مع ما سبق من بحوث ودراسات، ورسائل ومقالات، وإن كان البحث في هذا نادر و قليل،بل و لم نقف إلا على النزر القليل المتناثر في الكتب و الدراسات.

وأمّا أقسام البحث الرئيسية فثلاثة فصول مصدرة بمقدمة وتمهيد، ومذيلة بخاتمة وفهرس أساسي. الفصل الأول حول الدرس اللساني الحديث و الرؤيا، والثاني خصص للدرس التداولي و تأويل الرؤيا ، أما الثالث فتناول الأبعاد التداولية في منهج ابن قتيبة وهو آخر الفصول، ثم الخاتمة و الفهرس الأساسي.

نختم هذا الملخّص بالقول إننا لا ننكر على غيرنا من الباحثين رأيا يراه مخالفا لما قد رأينا، كما نلفت نظر كل قارئ إلى أننا اجتهدنا قدر الاستطاعة؛ ولم نغل في الفهم والاستنباط والتعليل، غير أننا نثبت نتيجة أساسية لصاحبنا "ابن قتيبة " وهي براعته في التأصيل و التقعيد في باب تأويل الرؤى.

*****

– **<u>الكلمات المفاتيح</u> :" ابن قتيبة – الرؤيا – التداولية – الخطاب – الرمز – التأويل – النص– الشفرة– الدلالة– الآليات الاجرائية.**

Le résumé

Le titre de la thèse est précisément (l'interprétation des rêves selon la linguistique pragmatique): étude pratique et des approches théoriques sur le livre d'IBN KOUTAYBA nommé "interprétation des rêves.."

Ce qui nous a motivé à choisir cette voie de recherche? Est subjective et objective, mais le plus important c'est la méthode d' ibn méthode koutayba dans son analyse et son interprétation des rêves qu'il fut le premier qui a parlé apropos de ce domaine tout son oeuvre et faire une source de réference .

L'innovation dans notre recherché c'est la qualité et la quantité dans les étude sur ibn koutayba par- rapport à précédemment recherches et des études et articles pareilles , que ceux sont peu nombreux et rares comparant d'autre domaine de recherche mentionné dans les livres et les thèse

Les principaux chapitres de thèse sont:

Introduction et préface, trois chapitres, et enfin la conclusion et le glossaire..

Dans Le premier chapitre nous avons parlé de la leçon linguistique moderne et le discours de rêve,, puis nous spécifions la deuxième leçon pour la pragmatique et l'interprétation des rêves, pour la troisième et dernière, nous avons parlé apropos d'analyse pragmatique de la méthode d' IBN KOUTAYBA ,et en conclut avec une conclusion et un glossaire.

Nous avons conclu ce résumé en disant que nous ne nions pas toute opinion dissidente de chercheurs, et attirons l'attention des récepteurs qui nous avons travaillé dur comme correspondance possible sans exagérer dans la compréhension et de la déduction et de raisonnement.

Les mots clés: Ibn koutayba -rèves- pragmatique-discours-symbole-interprétation-texte-code-sémantique – les outils procédurales .

Thesis summary:

The title of thesis accurately is the Interpretation of dreams under pragmatic linguistic: is a apply study and theory approach IN IBN KOUTAYBA book nominated "interpretation of dreams".

What motivated us to choose this way of research? It subjective and objective but the most important is ibn koutayba method in his analysis and interpretation of dreams that he was the first who has been talk about this field while his work make a source and reference In this domain.

The innovation in our search in the quality and quantity addition in the study of ibn koutayba compared to previously research and studies and articles, that those are few and rare comparing other field of search mentioned in books and thesis.

The main thesis sectors are:

Introduction and preface, than three chapters, conclusion and glossary. First chapter we talked about the modern linguistic lesson and dream discourse, then we specify the second for pragmatic lesson and dream's interpretation for the third and last one we talked about pragmatic analysis of IBN KOUTAYBA method then the conclusion and glossary. We concluded this summary by saying that we don't deny any dissenting from researchers, and draw the attention of receptors that we worked hard as match as possible without exaggerating in understanding and deduction and reasoning.

Key words: IBN KOUTYBA -DREAM- PRAGMATIC-DISCOURSE-SYMBOL-INTERPRETATION-TEXT-CODE-SEMANTIC-PROCEDURES METHODS.