الرؤيا و التأويل عند ابن سيرين

أ. بشير بحري

جامعة المسيلة

أخذ تفسير الأحلام مكانة كبيرة لدى الأمم، لما له من علاقة وطيدة بحياة البشر وطرق تفكيرهم فقد عرف المصريون واليونانيون والرومانيون تفسير الأحلام منذ القدم واهتم الأطباء والفلاسفة وغيرهم بالحلم، حتى أن أبقراط أوصى تلاميذه بأن يكونوا مفسرين جيدين للأحلام. وفي العصر الحديث وجد هذا الميدان اهتماما كبيرا وتناولته دراسات علمية كثيرة، وكان أشهرها الدراسات النفسية للأحلام لفرويد Freud ويونغ Jung ومن جاء بعدهم في مدرسة التحليل النفسي.

ولقد كان المسلمون من الأمم التي عرفت بتميزها في تفسير الأحلام إلى حد أنهم وضعوا له علما سمي بعلم تعبير الرؤيا، كان له منهاج دقيق لتأويل الرؤيا وفك رموزها، ومن أبرز المؤولين للرؤيا عندهم محمد ابن سيرين، وعرف بكتابه الموسوم بـ "تفسير الأحلام الكبير" وهو عبارة عن قاموس فريد للرموز التي يجدها الرائي في رؤياه، وتأويلاته للرؤى التي نقلت عنه تدل على قدرة فائقة في التعامل مع الرموز.

لقد تفرد ابن سيرين في تأويله بطريقة كانت مصدرا لعلم تعبير الرؤيا عند المسلمين في وضع الأسس والقواعد التي تحكمه، فقد اعتمد على نسق سيميولوجي في عملية تأويل الرؤى، مع توظيف المرجعية الثقافية للمجتمع للوصول إلى المدلولات الإيحائية، فتعامله مع الرؤيا كعلامة تستمد مدلولاتها من حيث العلاقة مع بقية العلامات، وعلاقتها مع الرائي وثقافة المجتمع الذي يعيش فيه. وللوصول إلى هذه المدلولات وظف ابن سيرين الكفاءة الموسوعية التي يمتلكها.

أ- الرؤيا العلامة:

عرف مصطلح العلامة تعريفين كان لهما التأثير في جميع الدراسات السيميائية بعد ذلك، وهما تعريف دوسوسير De saussure وبورسPeirce، رغم اختلاف منطلق كل واحد منهما في تعريفه للعلامة، فدوسوسير كانت منطلقاته لسانية أما بورس فكانت فلسفية منطقية، فالعلامة عند دوسويسر ثنائية ويعرفها بأنها"وحدة نفسية ذات وجهين...وهذان

العنصران مرتبطان ارتباطا وثيقا ويتطلب أحدهما الآخر...ونطلق على التأليف بين التصور Concept والصورة السمعية Image acoustique العلامة...ونقترح الاحتفاظ بكلمة (العلامة) لتعيين المجموع وتعويض التصور والصور السمعية، على التوالي بمدلول ودال[1]". ورغم الحديث عن الدال والمدلول كعنصرين منفصلين، "فإنهما لا يوجدان إلا بوصفهما مكونين للعلامة اللغوية[2]". أما العلامة عند بورس فيصعب فهمها ودراستها لأنها جاءت في سياق منطقي يعتمد على كثرة التفريعات والتصنيفات[3]، ولا يتسع المقام هنا للتطرق لهذه التفريعات والتصنيفات، فهو يعرف العلامة "على أنها عبارة عن شيء ما يعوض شيئا معينا بالنسبة لشخص معين وفق علاقة معينة أو صفة معينة، موجه إلى شخص معين أي أن يخلق في ذهن هذا الشخص دليلا (علامة) معادلا أو دليلا (علامة) أكثر تطورا يسميه بورس مؤولا Interprètent للدليل(العلامة) الأولى، ويعوض هذه الدليل(العلامة)شيئا معينا يسميه بورس بموضوع Objet الدليل (علامة)[4]"، ثم جاء بعد هذين العَلمين باحثون آخرون وظفوا هذين التعريفين في دراساتهم السيميائية فرولان بارت R. Barthesمثلا انطلق من تعريف دي سويسر وأضاف تفريعات للدال والمدلول[5] أما أمبيرتو إيكو فقد كان لبورس الأثر الكبير في دراساته السيميائية ومن الأشياء الجديدة التي أتى بها إيكو تحديد تسعة معايير لتصنيف العلامة وهي[6]:

1- باعتبار مصدر العلامة.
2- باعتبار الدلالة و المرجعية.
3- باعتبار العلامات ذات المظهر السيميوطيقي.
4- باعتبار قصد المرسل ووعيه.
5- باعتبار قنوات تلقي العلامة.
6- باعتبار علاقة الدال بالمدلول.
7- باعتبار إنتاجية الدال.
8- باعتبار نمط الربط المفترض بين علامة ومرجعها.
9- باعتبار الأثر التي تحدثه العلامة على المتلقي.

سنتطرق إلى بعض المفاهيم والمعايير السابقة خلال حديثنا عن الرؤيا كعلامة، فابن سيرين أخذ مصطلح الرؤيا ليدل على مفهومين:

– المفهوم الأول: علامة مفردة (اليد، الشمس...) عند التأويل، وهذا ما نجده الغالب في كتابه " تفسير الأحلام الكبير".

– المفهوم الثاني: نص يتكون من عدة علامات تقص على المؤول وفي هذه الحال يصبح النص علامة كبرى أو نسقا دالا.

ويعطي تميزا من حيث قناة تلقي العلامة بين الرؤيا كنص لغوي والذي يتعامل معه المؤول، والرؤيا كمرئي ويختص بها الرائي، وهنا نتوقف عند الحالة الثانية لنطرح سؤالا هل يمكن اعتبار الرؤيا علامة بصرية؟ فرغم أن الرؤيا تتكون من صور، لا يمكن تصنيفها بأنها علامة بصرية؛ لأن تصنيفها كان على أساس قناة تلقي العلامة، فقناة تلقي العلامة البصرية هي البصر،وهذا ما لا نجده في الرؤيا التي يدركها الرائي عند اليقظة من خلال التذكر أي الذاكرة، والتي تشكل الواسطة بين اللاوعي والوعي أو بين حالة سبات الحواس الخمس التي تعتبر مداخل الإدراك وبين يقظتها، ويمكن أن نسمي الرؤيا بالعلامة المرئية، وهذا لأن الرؤية مفهوم واسع لا يُختصر في حاسة البصر، وكذلك محاولة ربطها بالاسم الذي اتفق عليه علماء التعبير وهو الرؤيا.

إن قص الرؤيا على المتلقي هو نقلها من علامة مرئية إلى علامة لغوية (نص) وعند هذا التحول يجب مراعاة عدة أمور منها: إن الصورة تتميز بالغموض كما تحمل معاني متعددة يضاف إلى ذلك أن الرسالة التي تنقلها لا يمكن فكها بسهولة فأي جزء لا يذكر في النص اللغوي يغير من الصورة، فالأحلام بصفة عامة حسب فرويد تمتاز بخاصية التكثيف وهي وجود فارق بين شكل ومحتوى الحلم" إذ يبدو شكل الحلم وكأنه يضيق بغزارة المعاني التي يحتوي عليها.[7]" فهذه الخاصية هي التي جعلت ابن سيرين حذرا عند التعامل مع الرؤيا(النص) فأي خلل فيها قد يغير في تأويلها أو يجعل المؤول يتوقف حائرا أمام بنية الرؤيا.

وتتميز الرؤيا(علامة لغوية) بأنها مادة شفوية في العموم، والمادة الشفوية – حسب أبحاث معملية – يتمثلها الفرد بمعناها وليس بالنطق والشكل، فعند قراءة نص يتم تلخيص الكلمات إلى أفكار ويحتفظ بها فإذا أريد إعادة صياغتها لا يمكن تذكر الكلمات والجمل التي صيغت بها أول مرة[8]. واسترجاع المادة المرئية(الرؤيا) وصياغتها في قالب لغوي أعقد وأصعب، فالذاكرة هنا تلعب دورا كبيرا في المقاربة بين النص اللغوي والمرئي (الرؤيا). ونجد

ابن سيرين قد وضع قواعد صارمة لنقل الرؤيا من علامة مرئية إلى علامة لغوية (قواعد الرواية)، وبالنسبة للمؤول اشترط الكفاءة اللغوية لأنه يتعامل مع علامة لغوية مترجمة ومفسرة للعلامة المرئية. فعلاقة اللغة بعالم الرؤى علاقة حساسة ودقيقة، إنها علاقة ترجمة وتفسير وهي العلاقة الموجودة بين الأنظمة السيميوطيقية حسب بنفنيست "علاقة نظام مفسِّر ونظام مفسَّر"[9]. فباللغة وصف عالم الرؤى، وبها يمسك مدلولاتها فلا معنى خارج نطاق اللغة.

كذلك من الأمور التي تلاحظ في تعامله مع الرؤيا أنه أخذ عند التأويل مبدأ المشابهة والتعليل

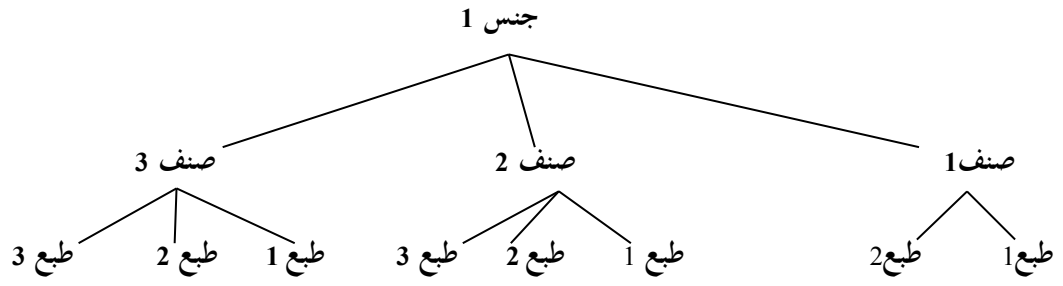
وليس الاعتباطية، وهذان المبدآن من النقاط التي أثير حولهما نقاش واسع في ميدان السيميائيات[10]، فالعلامة اللغوية تقوم على الاعتباط والمواضعة، في حين أن الصورة تقوم على التعليل والمشابهة وابن سيرين وضع قواعد لمدلولات الرؤيا، حيث لا يتم التعامل مع الدوال التقريرية للرؤيا، وإنما يبحث عن المدلولات الإيحائية لهذه الدوال، وهذه القواعد عبارة عن ثلاثة مستويات ينتقل المؤول بدال العلامة (الرؤيا) من مستوى إلى آخر للوصول إلى المدلولات الإيحائية، فهذه العملية تجعل بين الدال والمدلول علاقة مزدوجة تقوم على التعليل والمشابهة.

إن هذه المستويات هي: الجنس والصنف والطبع، والانتقال يكون من المستوى العام (الجنس) ثم تتفرع عنه عدة أصناف، وكل صنف يتفرع عنه عدة طباع، فعلى المؤول أن يكون متمكنا من هذه المستويات الثلاث، للوصول إلى مدلول الرؤيا ذلك أن أصل الرؤيا كما يسميه ابن سيرين "جنس وصنف وطبع، فالجنس كالشجر والسباع والطير كله الأغلب عليه أنه رجال[11]" ويقصد هنا بالرجال الإنسان بصفة عامة كما سيتبين فيما يأتي. فالأصل والذي هو الجنس هو أصل عام، يحدد لنا المدلول بصفة عامة فالشجر والسباع والطير مدلولها في الرؤيا الإنسان، والمشابهة التي تقع بين هاته الدوال والمدلول هي أنها كلها من الكائنات الحية.

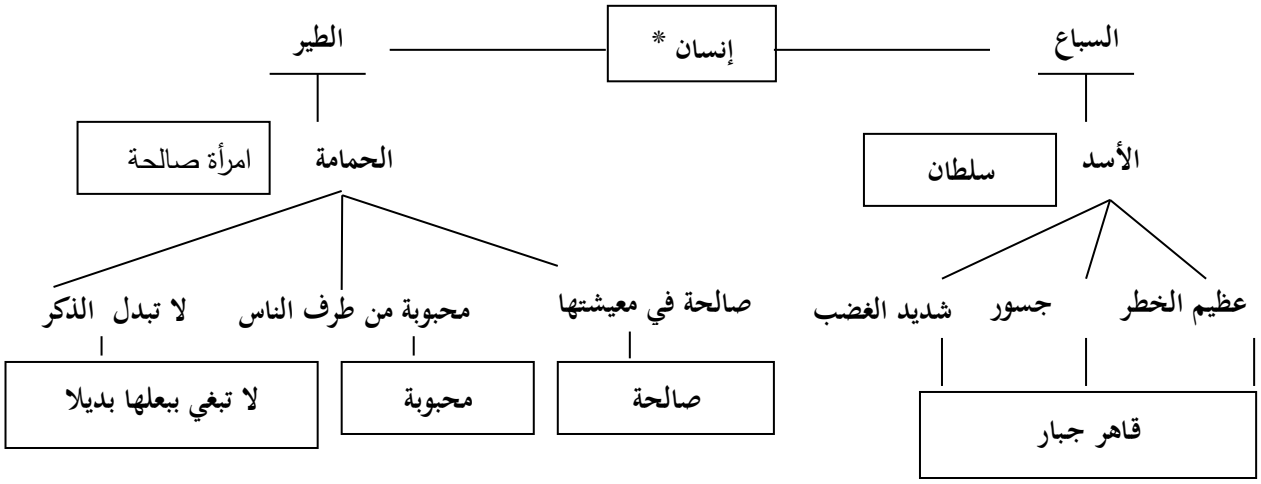
المستوى الثاني هو تفرع عن المستوى الأول (الجنس) "والصنف أن يعلم تلك الشجرة من الشجر وذلك السبع من السباع وذلك الطائر من الطيور.[12]" في هذا المستوى يكون هناك تحديد أكثر للمدلول ويكون التمييز أكبر بين الرؤى، فتكون لهذا المستوى (الصنف)

وظيفة اختلافية" فإن كانت الشجرة نخلة كان ذلك الرجل من العرب؛ لأن منابت أكثر النخيل بلاد العرب، وإن كان الطائر طاووسا كان رجلا أعجميا، وإن كان ظليما كان بدويا من العرب.[13]" وإن كان السبع أسدا كان الرجل سلطانا[14]، ثم يتم الانتقال إلى المستوى الثالث(الطبع) وهو عبارة عن تفريع للمستوى الثاني، ويشكل السمات الغالبة على كل صنف من الأصناف ثم إسقاطها على المستويات العليا لتكون لهذا المستوى وظيفة اختلافية أكبر من المستوى السابق" والطبع أن تنظر ما طبع تلك الشجرة فتقضي على الرجل بطبعها، فإن كانت الشجرة جوزا قضيت على الرجل بطبعها بالعسر في المعاملة والخصومة عند المناظرة، وإن كانت نخلة قضيت عليها بأنها رجل نفاع بالخير مخصب سهل... وإن كان طائرا علمت أنه رجل ذو أسفار كحال الطير ثم نظرت ما طبعه فإن كان طاووسا كان رجلا أعجميا ذا جمال ومال[15]" وإن كان أسدا فيدل على أن الرجل "سلطان قاهر جبار لعظم خطره وشدة جسارته وفظاعة خلقته وقوة غضبه[16]" إن السمات الغالبة والتي يتم تحديدها انطلاقا من ثقافة المجتمع ونظرته إلى كل صنف تنتقل إلى مدلول الجنس والصنف لتشكل في الأخير المدلولات الإيحائية لكل رؤيا.

ويضيف ابن سيرين أمرا آخرا وهو أنه كل ما يحدث للجنس أو الصنف أو الطبع من تغير يحدث لمدلول الرؤيا مثله، وهذا ما نستخلصه من قوله عن جنس الشجر" المعروف عددها هم الرجال وحالهم في الرجال بقدر الشجرة في الأشجار. فإن رأى أنه زاول منها شيئا فإنه يزاول رجلا بقدر جوهر الشجرة في الأشجار17" فالتغير في عدد وحالة الجنس يقابله نفس التغير في الرجال. ويمكن تمثيل المستويات الثلاث وكيفية الوصول إلى المدلولات الإيحائية على النحو التالي:



ولتوضيح أكثر نأخذ مثالا وهو جنسي السباع والطير وتحت هذا النوع من الجنس، وتحتهما نأخذ صنفي الأسد والحمامة فمن طباع الأسد التي ذكرها هي عظمة الخطر والجسارة وشدة الغضب، فإذا أسقطت على الإنسان دلت على السلطان العظيم القاهر الجبار، ومن طباع الحمامة أنها: أليفة، صالحة، محبوبة، تعيش مع ذكر حمام واحد في حياتها، فإذا أسقطت على الإنسان دلت الحمامة على" المرأة الصالحة المحبوبة التي لا تبغي ببعلها بديلا[18]" ونمثل تحديد المدلولات في كليهما انطلاقا من المستويات الثلاثة على النحو التالي:



إن الطباع (السمات) الغالبة على الصنف إيجابية كانت أو سلبية تنتقل بهذه الطريقة إلى الإنسان ونستطيع أن نسمي هذا النقل أو الإسقاط بعملية أنسنة هذه الطباع.

إن تعامل ابن سيرين مع الرؤيا كعلامة (دال ومدلول) ووصفه طريقة تحديد مدلولاتها عبر المستويات الثلاثة، يدل على أنه تعامل مع الرؤى كلغة "ولكنها ليست لغة شفوية ولا لغة تحريرية وإنما لغة علامات[19]"، لغة تدخل في نطاق الأنظمة السيميولوجية؛ لأن لها سمة تُكسب أي نظام صفة السيميولوجي و"هي قدرتها على الدلالة أو مدلوليتها signifiance وتكونها من وحدات دلالية أو علامات[20]".

يلاحظ أيضا أن ابن سيرين تعامل مع مدلول العلامة (الرؤيا) كوحدة ثقافية تحدد حسب الثقافة السائدة للمجتمع، وأي تغير يحدث في ثقافة المجتمع سيؤدي بالضرورة إلى حدوث تغير على مستوى مدلول الرؤيا؛ حيث يقول " واعلم أنه لم يتغير من أصول الرؤيا القديمة شيئا ولكن تغيرت حالات الناس في همهم وآدابهم وإيثارهم أمر دنياهم على أمر أخرتهم فلذلك صار الأصل الذي كان تأويله همة الرجل وبغيته وكانت تلك الهمة دينه

خاصة دنياه فتحولت تلك الهمة عن دينه وإيثاره إياه فصارت في دنياه وفي متاعها وغضارتها وهي أقوى الهمتين عند الناس اليوم إلا أهل الدين والزهد في الدنيا[21]" لقد أخذ بشكل واضح دور الثقافة في تشكيل كينونة الإنسان. فعمل" الثقافة الأساسي... هو تنظيم العالم حول البشر بنائيا. والثقافة تلد فعل البناء وحركته، وبهذه الطريقة فإنها تخلق محيطا اجتماعيا حول البشر، وهذا المحيط الاجتماعي مثل المحيط البيولوجي، هو الذي يجعل الحياة ممكنة[22]" وتحدد من خلال الثقافة نظرة الإنسان إلى ذاته والعالم من حوله. فأي تغير يحدث في الثقافة السائدة له تأثير على هذه النظرة.

ولتوضيح مدى ارتباط مدلول الرؤيا بالتغير الثقافي، نأخذ المثال الذي ذكره ابن سيرين وهو التمر، وتغير مدلوله بين عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والعهد الذي عاش فيه ابن سيرين لتغير الثقافة السائدة بينهما، فأصحاب الرسول كانوا "يرون التمر فيتأولونه حلاوة دينهم ويرون العسل فيتأولونه قراءة القرآن والعلم والبر، وحلاوة ذلك في قلوبهم فصارت تلك الحلاوة اليوم والهمة في عامة الناس في دنياهم وغضارتها إلى القليل ممن وصفت[23]" فمدلول التمر في عهد الرسول ارتبط بالثقافة الدينية السائدة في ذلك الحين، والتي جعلت أصحاب الرسول مرتبطين بالآخرة فاجتهدوا في العبادات والطاعات وتنافسوا في طلب العلم وقراءة القرآن وفعل الخيرات، أما في عهد ابن سيرين فقد غلبت الثقافة المادية وحب الدنيا وجمع الأموال بلا تمييز بين حلال وحرام فأصبح مدلول رؤيا التمر يتماشى مع هذه الثقافة فأصبح يدل على أمور دنيوية بحتة.

إن الربط بين المدلول والثقافة نجده عند تيار واسع من السيميائيين وخاصة أمبيرتو إيكو الذي يعتبر المدلول" من منظور سيميائي لا يمكن أن يكون إلا وحدة ثقافية[24]". فالمدلول يتشكل داخل الثقافة، ويوجد من يعتبر أن الثقافة نظام من العلامات، بل يعطي لوتمان Lotman وأوسبنسكي Uspensky – وهما من رواد سيميولوجيا الثقافة – أهمية أكبر للعلاقة بين العلامة والثقافة عند الحديث عن الدراسة السيميوطيقية للثقافة" فمن المهم التوكيد على أن علاقة الثقافة بالعلامة والدلالة تتضمن في حقيقتها واحدا من المقومات النمطية الأساسية في الثقافة[25]" إن ربط مدلول الرؤيا بالثقافة وجعله كوحدة ثقافية تتغير مع التغير الثقافي جعل مدلول الرؤيا أوسع وأصبح التأويل "عملية دينامية تسمح بأن تكون هناك تعددية في تأويل الرموز والمشاهد الحلمية (الرؤيا)[26]"، وعدم حصره في الجانب النفسي

فيحمل بذلك مدلول الرؤيا الصبغة النفسية البحتة مثلما تعامل فرويد ويونغ وغيرهما من علماء النفس مع الأحلام.

ولما كانت الرؤيا عند علماء المسلمين صنفا من أصناف ثلاثة جعلوا لها علامات يمكن للمؤول أن يميز بها الرؤيا عن الأحلام وأضغاث الأحلام، ولقد تعددت علامات الرؤيا واختلف فيها، ويلخص د. عبد الله الطيار علامات الرؤيا في أربع نقاط[27]:

1- أن تكون خالية من الأضغاث والأوهام المفزعة.

2- أن تكون مما يصلح إدراكه في اليقظة.

3- ألا يكون الإنسان نائما وباله مشغول بأمر ما، فإن الغالب على مثل هذه الرؤيا أن تكون رؤيا تحديث الإنسان بما وقع في نفسه، كأن يكون عطشانا فيرى في المنام أنه يشرب، أو جوعانا فيرى أنه يأكل.

4- أن تكون هذه الرؤيا قابلة للتأويل؛ لأن كون الرؤيا صالحة لابد من تناسقها وترتيبها على الوجه الذي يمكن تأويلها به.

هذه العلامات يمكن للمؤول أن يستخرجها من خلال النظر في بنية الرؤيا وترابط عناصرها وسؤال صاحب الرؤيا. ويضيف البعض علامات أخرى منها سرعة انتباه الرائي عندما يدرك الرؤيا، ومنها ثبوت ذلك الإدراك والقدرة على تذكر التفاصيل.

أما من ناحية الضوابط الشرعية للتعامل مع الرؤيا (النص)عند التأويل فهي كثيرة ومنها:

- لا يجزم في نوعيتها كرؤيا.
- لا يجوز الجزم بتفسير معين فيها؛ لأن تفسير الرؤيا ظن.
- لا يجوز اعتبار تفسيرها فتوى.
- لا يبنى عليها مواقف وسلوكات.
- لا يؤخذ منها أحكام.

فهذه الضوابط الشرعية تنزع مبدأ السلطة على نص الرؤية، وتجعل مبدأ الظنية ملازما للتأويل.

- **الرؤيا والزمن:**

يلعب الزمن دورا مهما في عملية التأويل، فالرؤيا تتعلق عند ابن سيرين ومن جاء بعدة بثلاثة أزمنة وهي:

- زمن التلقي.
- زمن التحقق.
- زمن القص والتأويل.

وهذا ما يضفي على الزمن المتعلق بالرؤيا بعدا سيميوطيقيا، فإذا أخذنا برأي سيزا قاسم والتي تقول "بأن آليات العملية السيميوطبقية تتلخص في تحويل الظواهر الطبيعية إلى ظواهر ثقافية من خلال إضفاء المعنى عليها[28]". وحاولنا تطبيقه على الزمن المتعلق بالرؤيا، فإننا نجد الزمن له معنى عند التلقي والتحقق والتأويل، وهذا ما اكسبه البعد السيميوطبقي، وهذا ما سيتضح عند تبيين هذه الأزمنة الثلاثة:

- **زمن التلقي:** إن متلقي الرؤيا يرتبط بزمنين مختلفين يؤثر كل واحد منهما في تأويل الرؤيا وهما الزمن اليومي والزمن الفصلي، فبالنسبة للأول يوجد من يجعل رؤيا الليل أقوى من رؤيا النهار ويجعل أصدق الرؤيا بالأسحار ومنهم من يضعف هذا القول الذي يعتمد على حديث"أصدق الرؤيا بالأسحار"[29] لأن هذا الحديث ضعيف. والزمن الثاني يجعل نفس الرؤيا تحمل دلالات مختلفة إذا كان تلقيها في أوقات وفصول مختلفة "فإذا كانت الشجر عند حملها ثمارها، فإن الرؤيا في ذلك الوقت مرجوة قوية فيها بطء قليل وإذا كانت الرؤيا عند إدراك ثمر الشجر ومنافعها واجتماع أمرها فإن الرؤيا عند ذلك أبلغ وأنقذ وأصح وأرفق، وإذا وأورقت الشجر ولم يطلق ثمارها فإن الرؤيا عند ذلك دون ما وصفت في القوة والبقاء دون الغاية، وإذا سقط ورقها وذهب ثمرها، الرؤيا عند تلك أضعف والأضغاث والأحلام فيها عند ذلك أكثر[30]". والملاحظ أن الزمن الفصلي ربطه ابن سيرين بالمراحل التي تمر بها الشجرة خلال السنة. وهذا تماشيا مع الصفة السائدة للمجتمع الذي عاصره ابن سيرين وهي الصفة الرعوية والفلاحية.

- **زمن التحقق:** ومن العناصر التي تختلف فيها الرؤيا عن الأحلام أنها قابلة للتحقق، "وتأتي الرؤيا على ما مضى وخلا وفرط وانقضى فتذكر عنه بغفلة عن شكر قد سلفت...أوبتوبة منه قد تأخرت، وقد تأتي عما الإنسان فيه وقد تأتي عن المستقبل[31]"، ففعل

التحقق يرتبط بالأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، ويمكن أن يتعدد زمن التحقق في الرؤيا الواحدة. والمَعلم الذي يتحدد به حاضر وماضي ومستقبل التحقق هو زمن التلقي.

ولإعطاء نماذج عن أزمنة التحقق نأخذ نماذج لرؤيا أولها ابن سيرين:

الماضي: حكي أن امرأة أتت ابن سيرين، فقالت: رأيت كأن سدرة في داري سقطت فالتقطت من نبقها دوخلتين. فقال: ألك زوج غائب؟ قالت: نعم قال: فإنه قد مات وترثين منه ألفين[32].

الحاضر: جاء رجل لابن سيرين فقال "رأيت في يدي رقاقتين آكل من هذه ومن هذه" فقال"أنت رجل تجمع بين الأختين.[33]"

المستقبل: روي أن عاتكة بنت الفرات بن معاوية رأت في المنام كأنها كسرت ثلاثة ألوية على صدرها فانطلقت أمها الملأة بنت زرارة بن أوفى الحدشية إلى ابن سيرين فقصت رؤياها عليه فقال: إن صدقت رؤياها تزوجت ثلاثة أملاك أشراف كلهم يقتل عنها، فتزوجها يزيد بن المهلب فقتل ثم تزوجها عمير بن يزيد بن عمير فقتل،ثم خلف عليها الحسن بن عثمان الزهدي وكان من أهل المدينة فجرى بينه وبينها كلام فقالت: والله لتقتلن، فقال: ولم ذاك؟ فأخبرته بالخبر،فقال: أنت طالق ثلاثا لا رجعة فيها، أفترنني أقتل؟ فضرب وجهها وصاحت، ثم تزوجها الموج وهو العباس بن عبيد الله فقتل بين الحيرة والكوفة قتله مواليه[34].

الملاحظ من هذه الأمثلة أن معرفة زمن التحقق وتحديده جزء من عملية التأويل يستنبطه المؤول من خلال بنية نص الرؤيا أو من خلال استفساراته لصاحب الرؤيا.

– **زمن القص والتأويل:** في معظم الأحيان يكون بين القص والتأويل تتابع زمني فصاحب الرؤيا يقص رؤياه وينتظر التأويل مباشرة؛ ولهذا جعل زمن القص هو نفسه زمن التأويل وهو الغداة، ويرتبط هذا الزمن بالحالة الذهنية والنفسية للإنسان؛ لأنه يكون في هذا الوقت أكثر انتباها وأكثر استظهارا لتفاصيل الرؤيا "وأن عبارة الرؤيا بالغدوات أحسن لحضور فهم عابرها وتذكر رائيها؛ لأن الفهم أوجد ما يكون عند الغدوات من قبل افتراقه في همومه ومطالبه[35]".

ب – التأويل:

قبل الوصول إلى تعريف تأويل الرؤيا عند المسلمين، نلقي لمحة عن عملية تطور التأويل عند علماء الإسلام؛ حيث ارتبط التأويل والتفسير ارتباطا كبيرا بالقرآن الكريم فالتفسير في اللغة يعني الكشف والإظهار، ويستعمل في الكشف الحسي وفي كشف المعاني المعقولة وقال الجرجاني في تعريفاته: "التأويل في الأصل الترجيح، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى (يخرج الحي من الميت[36]) إذا أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا[37]" وقال بعض العلماء: التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل متعلق بالدراية، وعرف التأويل عند المسلمين تطورا وازدهارا.

مر التأويل منذ ظهوره بمرحلتين مرحلة أولى دار فيها مع التفسير كشفا وفهما لمعاني النص الديني ومرحلة أخيرة تأثر فيها بالاتجاه العقلي وأصبح مصطلحا مستقلا له أهمية وفطرة[38]" هذا التطور الذي تعددت فيه صور التأويل جعل علماء المسلمين يضعون له قواعد ومناهج اختلفت بحسب تخصص العلماء(مفسرون وفقهاء وأصوليون...) ودَونت في ذلك كتب كثيرة، ولقد امتد مفهوم التأويل وتوسع إلى معارف وعلوم كثيرة عند المسلمين، وكان له التأثير الواضح في تطور هاته العلوم، ومن هذه العلوم علم تعبير الرؤيا.

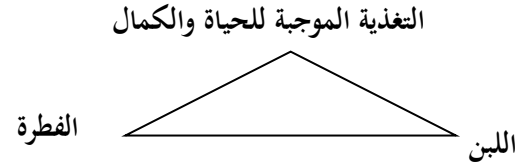
يعرفه ابن خلدون قائلا "إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبني عليها المعبر عبارة ما يقص عليه، وتأويله كما يقولون "البحر يدل على السلطان" وفي موضع آخر يقولون "البحر يدل على الغيظ" وفي موضع آخر يقولون "البحر يدل على الهم والأمر الفارح" وأمثال ذلك فيحفظ المعبر هذه القوانين الكلية ويعبر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه القوانين ما هو أليف في الرؤيا وتلك في القرائن منها في اليقظة ومنها في النوم ومنها ما يتقدم في نفس المعبر بالخاصية التي خلقت فيه، وكل ما يسر لما خلق له[39]".

لقد جعل هذا العلم من العلوم الشرعية واهتم به علماء المسلمين اهتماما بالغا وصنفت فيه وفي قوانينه العديد من الكتب والمصنفات التي تعتبر إلى حد الآن مراجع وعلى رأس هؤلاء العلماء محمد ابن سيرين الذي كانت طريقته وتجربته في التأويل محط إلهام لكثير من العلماء، الذين أتوا من بعده في صياغة قوانين ومنهج هذا العلم، يقول ابن خلدون"و كان

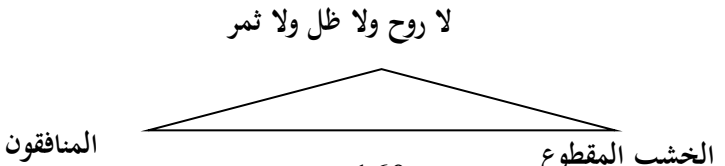
محمد ابن سيرين من أشهر العلماء وكتبت عنه في ذلك قوانين، وتناقلها الناس لهذا العهد. وألف الكرماني فيه من بعده ثم ألف المتكلمون المتأخرون وأكثروا[40]". لقد عرف علم تعبير الرؤيا تطورا كبيرا عند المسلمين في المناهج والطرق، وكانت أشهر طريقتين في تأويل الرؤيا عند المسلمين طريقة ابن القيم وطريقة ابن سيرين وهما يمثلان مدرستين متميزتين في تأويل الرؤيا.

تعتمد طريقة ابن القيم على استعمال ألفاظ وصور الأمثال، واستند بذلك على ضرب الله الأمثال في القرآن للناس" قالوا ضرب الله سبحانه الأمثال وصرفها قدرا وشرعا ويقظة ومناما، ودل عبارة على الاعتبار بذلك، وعبورهم من الشيء إلى نظيره واستدلالهم بالنظير على النظير، بل هذا أصل القياس والتمثيل واعتبار المعقول بالمحسوس[41] ". ويعطي ابن القيم أمثلة عديدة على ذلك منها :

– تأويل اللبن: يقول ابن القيم في تأويله للبن "ومن هذا تأويل اللبن بالفطرة لما في كل منهما من التغذية الموجبة للحياة وكمال النشأة. وأن الطفل إذا خلي وفطرته لم يعدل عن اللبن فهو مفطور على إيثاره على ما سواه. "وكذلك فطرة الإسلام التي فطر الله عليها الناس[42]". ويمكن تمثيل هذه العلاقة على النحو التالي:



– تأويل الخشب المقطوع: يؤول ابن القيم الخشب المقطوع أي الميت بالمنافقين "والجامع بينهما أن المنافق لا روح فيه ولا ظل ولا ثمر، فهو بمنزلة الخشب الذي هو كذلك؛ ولهذا شبه الله تعالى المنافقين بالخشب المسندة؛ لأنها أجسام خالية من الإيمان والخير وفي كونها مسندة فكنية أخرى وهي أن الخشب إذا انتفع به جعل في سقف أو جدار أو غيرهما من مظاهر الانتفاع، وما دام متروكا فارغا غير منتفع به جعل مسندا بعضه إلى بعض، فشبه المنافقين بالخشب في الحالة التي لا ينتفع فيها بها[43]" ويمكن تمثيل هذه التأويل على النحو التالي:



إن تماثل الرؤيا مع تأويلها يقع في سمة غالبة، فالنار تأويلها الفتنة لأنهما يشتركان في سمة الإفساد، والغيث تأويله الرحمة والعلم والقرآن لأن السمة المشتركة بين الغيث وتأويلاته هي الفائدة.

من خلال الأمثلة السابقة نستنتج أن طريقة ابن القيم– والتي تعتمد على طريق القياس باستعمال الألفاظ وصور الأمثال في القرآن الكريم– جد محدودة عند الاستعمال ولا يمكن أن تمنح للمؤول الفاعلية الكبيرة عند تأويله لرؤى مختلفة ومتنوعة، فهذه الطريقة تعتمد على أحد الجوانب اللغوية.

أما طريقة ابن سيرين فتعتمد على عدة مصادر مع اختلاف في مستويات الأخذ منها وتوظيفها، فهو لا يعتمد على الأمثال فقط وإنما على ما جاء في القرآن الكريم والسنة وأخبار الأنبياء والحكماء والشعر والرجز والأمثال والألفاظ ومعانيها وكذلك كل ما يتعلق بالرائي والبيئة التي يعيش فيها، وكل ما يتعلق بالمجتمع من الناحية الثقافية والاجتماعية وغيرها، يقول ابن سيرين "فلذلك يحتاج العابر إلى أن يكون...عارفا بحالات الناس وشمائلهم وأقدارهم وهيئاتهم، يراعي ما تبدل مرائيه وتتغير فيه عبارته عند الشتاء إذا ارتحل ومع الصيف إذا دخل، عارفا بالأزمنة وأمطارها ونفعها ومضارها وبأوقات ركوب البحار وأوقات ارتجاجها، وعادة البلدان وأهلها وخواصها وما يناسب كل بلده منها[44]". فهو هنا يجعل من المؤول عارفا بعدة علوم منفتحا عن أحوال الناس ومدركا لأدق تفاصيل حياتهم، إضافة إلى معرفته بالجغرافيا وأحوال المناخ. هذه المصادر تمنح للمؤول مخزون معرفي واسع يوفر للمؤول استخدامات عديدة ومتنوعة للعلامة(الرؤيا)، أو كما يسميها أمبيرتو إيكو بالانتخابات التناصية الظرفية، فلا يمكن تمثيل أي علامة(لغوية أو غير لغوية) تمثيلا موسوعيا دون الرجوع إلى الاستخدامات التي كانت صيغت من العلامة الآنفة في نصوص سابقة[45].

أما من ناحية نوعية التأويل فإنه يتوسع – وبعكس ابن القيم– إلى عدة أنواع للتأويل مثل: التأويل بالمعنى، والتأويل بالضد والمقلوب، والتأويل بالزيادة والنقصان والتأويل بالوقت، وغيرها ووظفها بشكل جيد في تأويلاته بل كان له السبق في استعمال بعضها، وكان مدرسة متميزة، فقد وضعت أهم أسس وقواعد علم تعبير الرؤيا استنادا إلى طريقته في التأويل وأعماله، خاصة كتابه المعروف باسم " تفسير الأحلام الكبير".

ولقد وضع ابن سيرين للشخص الذي يريد أن يمارس تأويل الرؤيا، ثلاثة شروط أساسية يجب أن تتوفر فيه، هذه الشروط تجعل للشخص كفاءة تأويل الرؤى والقدرة على قراءة نصوصها قراءة تأويلية أو قراءة تشخيصية كما يسميها الجابري والتي تقابلها القراءة الإستنساخية والتي تقف عند حدود التلقي[46]. وهذه الشروط تتعلق بمستويات ثلاثة في التعامل مع الرؤيا ويسميها ابن سيرين أصنافا ثلاثة من العلم يقول:"إن نفاذك في علم الرؤيا بثلاث أصناف من العلم لا بد منها[47]".

– إن أول صنف من الأصناف الثلاث تتعلق بالمعجم وكيفية التعامل معه "وهو حفظ الأصول ووجوهها واختلاف وقتها وضعفها في الخير أم في الشر لتعرف وزن كلام التأويل ووزن الأصول في الخفة والرجحان والوثوق فيما يرد عليك من المسائل. فإن تكن مسألة يدل بعضها على الشر وبعضها على الخير، زن الأمرين والأصلين في نفسك وزنا على قوة كل أصل منهما في أصول التأويل، ثم خذ بأرجحهما وأقواهما في تلك الأصول.[48]" ومعرفة الأصول في لغة الرؤى، تمثل المستوى الأول من المعنى والذي يسميه إيكو[49] المعنى الحرفي "وهو ذلك المعنى الذي تقدمه المعاجم في بدء شرحها في كل مفردة[50]".

فأصل الرؤيا هو المدلولات المتعارف والمتفق عليها في معاجم لغة الرؤى فيجب على المؤول أن يكون متمكنا من هذا المعجم، ويجب أن يكون ملما بالتأويلات العديدة داخله والاختلافات التي تكون بينها من حيث الوقت، ومن حيث القوة والضعف في المحورين الأساسيين في جميع التأويلات وهما الخير والشر، فالحجامة مثلا لها عدة تأويلات عند ابن سيرين يأخذ بها، منها أن "الحجامة ذهاب المرض، وقالوا نقص المال...وقيل أن الحجامة إصابة السنة، وقيل هي نجاة من كربة[51]". فإذا وزعنا هذه التأويلات على محوري الخير والشر، نجد أن محور الخير يضم ثلاثة تأويلات (ذهاب المرض – إصابة السنة– نجاة من كربة) وفي محور الشر تأويل واحد (نقص المال). فعلى مؤول رؤيا الحجامة أن يأخذ جانب قوتها في محور الخير ويأخذ بالتأويلات الإيجابية فيأخذ بالتأويل الأرجح والأقوى عنده.

يعطي ابن سيرين مثالا يبين قوة محور الخير وضعف محور الشر عند تأويل الحجامة فيقول:"وحكي أن يزيد بن المهلب كان في حبس الحجاج فرأى في منامه أنه يحتجم فنجا من الحبس[52]"، هنا لم يذكر ابن سيرين تأويل رؤى الحجامة وإنما يفهم من خلال ما آل إليه مصير يزيد بن المهلب وهو النجاة من الحبس (التحقق)، وهذا الذي يتناسب مع التأويل

الثالث في محور الخير وهو النجاة من كربة وفي بعض الأحيان نجد لرؤيا معينة تأويلات كلها تنتمي إلى محور الخير، فيأخذ بالتأويل الأقوى والأرجح في هذا المحور ومن هذه الرؤى الصلاة، فالأصل" في رؤيا الصلاة في المنام أنها محمودة دينا ودنيا، وتدل على إدراك ولاية ونيل رسالة أو قضاء دين أو أداء أمانة أو إقامة فريضة من فرائض الله تعالى، ثم هي على ثلاثة أضرب: فريضة وسنة وتطوع، فالفريضة منها تدل على ما قلنا وأن صاحبها يرزق الحج ويجتنب الفواحش...والسنة تدل على طهارة صاحبها وصبره على المكاره وظهور اسم حسن له...والتطوع يقتضي كمال المروءة وزوال الهموم[53]". فكل تأويلات الصلاة هنا تنتمي إلى محور الخير وعلى مؤول رؤيا الصلاة أن يأخذ بالأقوى داخل هذا المحور ويرجحه وأحيانا أخرى نجد للرؤيا تأويلات كلها تنتمي إلى محور الشر. ومن هذه الرؤى رؤيا الفأرة فهي تدل على "امرأة فاسقة أو سارقة أو لها سريرة فاسدة[54]"، فتعددت تأويلات الفأرة من المرأة الفاسقة إلى المرأة السارقة إلى المرأة التي لها سريرة فاسدة...كل هذه التأويلات تحمل مدلولات سلبية تجعلها في محور الشر، وعلى المؤول أن يميز داخل هذا المحور بين هذه التأويلات، فيأخذ بالأقوى ويرجحه. وتحدد قوة وضعف التأويل في محوري الخير والشر حسب كل نص رؤيا وتعالق كل جزء مع بقية الأجزاء، وسياقها العام، ففي إحدى تأويلات ابن سيرين لرؤيا الفأرة يرجح تأويل المرأة الفاسقة، ويبني عليه بقية التأويل، وهذا عندما جاءه رجل، "فقال: رأيت كأني وطئت فأرة خرجت من أستها تمرة. فقال: ألك امرأة فاسقة؟ قال: نعم. قال: تلد لك ولدا صالحا[55]".

يتضح جليا من خلال هذا الصنف الأول أن ابن سيرين تعامل مع الرؤى كلغة (سيميوطيقية) لها معجمها ونحوها بواسطتهما أمكنه القيام بعملية التأويل[56].

– الصنف الثاني الذي يجب توفره في المؤول هو القدرة على تأليف التأويل الصحيح للرؤيا "تأليف الأصول بعضها إلى بعض حتى تخلصها كلاما صحيحا على جوهر أصول التأويل وقوتها وضعفها، وتطرح عنها الأضغاث والتمني وأحزان الشيطان وغيرها مما وصفت لك، أو يستقر عندك أنها ليست رؤيا ولا يلتئم تأويلها فلا تقبلها[57]".إن الرؤيا (النص) تتشكل من عدة رؤى (علامات) مترابطة فيما بينها، لتشكل البنية الكلية للرؤيا (النص) فعلى المؤول أن تكون له القدرة على التأليف بين تأويلات كل العناصر الداخلية للرؤيا(النص)، بما يتناسب مع أصول التأويل من حيث القوة والضعف، بل يجب عليه أن يفرز داخل بنية

الرؤيا (النص) العناصر التي تنتمي إلى الأضغاث والتمنيات وأحزان الشيطان. فيقصيها من بين العناصر الأساسية لنص الرؤيا ومن عملية التأويل وأحيانا عند بدء عملية الفرز يجد المؤول نفسه أمام نوع واحد من العناصر وهي غير قابلة للتأويل فيستقر رأيه على أن هذا المرئي ليس رؤيا. ومنه فإن المؤول في هذا الصنف يجد نفسه أمام مستوى من التحليل المحايث والذي ينظر فيه إلى النص "في حد ذاته مفصولا عن أي شيء يوجد خارجه[58]" فيجب أن تكون له القدرة على تميز عناصر الرؤيا وترابطها وإرجاعها إلى أصولها.

من بين تأويلات الرؤيا التي يتبين فيها توفر هذا الصنف في ابن سيرين هي رؤيا عرضها عليه رجل" فقال: رأيت كأن بين يدي إناءين في إحداهما نبيذ وفي الآخر لبن فقال: اللبن عدل والنبيذ عزل فلم يلبث أن عزل وكان واليا[59]". فابن سيرين هنا ألف بين تأويل رؤيا اللبن وتأويل رؤيا النبيذ. فجاء تحقق هذه الرؤيا دليلا على حسن التأليف، وفي تأويل آخر تظهر القدرة الفائقة لابن سيرين على التأليف بين الأصول للخروج بتأويل للرؤيا. وهذا لما جاءه رجل. فقال: رأيت كأن بيدي سقاء وفيه تمر وقد غمست فيه رأسي ووجهي وأنا آكل منه وأقول ما أشد حموضته. فقال ابن سيرين: إنك رجل قد انغمست في كسب مال يمينا وشمالا ولا تبالي أمن حرام كان أم من حلال غير أنه حرام فكان كذلك[60]".

يمكن تحليل مدلولات العناصر المكونة لنص الرؤيا، والتأليف بينها لنخرج بتأويل ابن سيرين، والذي دل على صحته التحقق. فانغماس الرجل في سقاء فيه تمر هو انغماسه في كسب المال، ولما كان الانغماس بالرأس والوجه، فإنه يدل على عدم التميز في هذا الكسب بين الحلال والحرام، أما تساؤله عن شدة حموضة التمر فهي عدم مبالاته من طريقة الكسب، ومن حموضة التمر عرف ابن سيرين أن المكسب كان حراما.

– الصنف الأخير الذي يجب توفره في المؤول، هو شدة الفحص والتثبت في المسألة فيربط الرؤيا بسياقها. "وتستدل من سوى الأصول بكلام صاحب الرؤيا ومخارجه ومواضعه على تلخيصها وتحقيقها، وذلك من أشد علم تأويل الرؤيا كما يزعمون، وفي ذلك ما يكون من العلم بالأصول، وبذلك يستخرج ويتوصل العابر و إلا الاقتداء بالماضين من الأنبياء والرسل والحكماء في ذلك أقرب إلى الصواب إن شاء الله[61]" إن من خصائص الرؤيا شدة الكثافة وأبسط التفاصيل فيها له معنى، ويلعب دورا في تشكيل تأويل الرؤيا، ويمكن أن يؤدي تغيب أحد التفاصيل إلى انحراف التأويل ولهذا يجب على المؤول أن يكون شديد الفحص

والتثبت في المسألة حتى تستكمل معرفة الرؤيا حق المعرفة، وأن يستدل بكلام صاحب الرؤيا. وهذا الصنف الأخير يعتبر أشد الأصناف؛ لأن فيه يقوم المؤول بجمع المعطيات وتحليلها وهي من أصعب مراحل التعامل مع الرؤيا وتأويلها. إلى جانب الاعتماد على أحد قواعد الممارسة التأويلية التي وضعها إميليو بيتي –أحد فلاسفة التأويل في إيطاليا– وهو"مبدأ الانسجام والذي يتمثل في تأويل كلية الموضوع بإدراك أجزائه التي تتضمن وحدة وانسجام هذا الموضوع[62]".

إن هذه الأصناف الثلاثة التي تشكل كفاءة التأويل عند ابن سيرين، تجعل المؤول يمر بنوعين من الفهم حسب تصنيف ماكس فيبرك F.Max[63] الفهم التنسيقي وهو فهم العبارة أو السلوك وهنا يتمثل في فهم نص الرؤيا والفهم السياقي وهو إدراك سياق الرؤيا وكذلك تحديد وجهة التأويل فتجعله مضبوطا، وليس فعلا حرا لا يخضع لأية ضوابط أو قواعد فتمكن المؤول من توليد واختيار التأويل المناسب للرؤيا من تأويلات عديدة وتجنبه التوالد اللانهائي للتأويلات أو كما يسميه إيكو بالتوالد السرطاني للدلالة[64]. إن هذا التأويل المناسب ترتبط صحته عند ابن سيرين بشرط التحقق، فمدلول كل نص"حسب التصور التداولي ليس شيئا آخر سوى الإمكانات العملية التي يستدعيها تحققه[65]"؛ ولهذا نجد عبارات كثيرة في النصوص التي تتحدث عن تأويلاته تدل على التحقق مثل: "صدقت"، "فكان كذلك".

لقد تعامل ابن سيرين مع الرؤيا كعلامة لها دال ينفرد به الرائي كصورة، ومدلول يحمل مفهوم الوحدة الثقافية. وبهذا المفهوم للمدلول لم يجعل عملية التأويل مقتصرة على نص الرؤيا بل تعداه إلى ما هو خارج النص (الذات المتلقية والمجتمع...) كذلك لم تكن العلامة عنده تحمل صفة الاعتباطية، وإنما تقوم على أساس المشابهة والتعليل وذلك بوضعه المستويات الثلاثة لتحديد مدلول الرؤيا(العلامة)، وبهذا يكون ابن سيرين قد تعامل مع الرؤى كلغة سيميوطيقية لامتلاكها قدرة الدلالة وتكونها من علامات. أما اللغة فلم تكن النسق المترجم والمُفسر لهذا النسق السيميوطيقي (الرؤى) فقط، وإنما كانت النسق السيميوطيقي النموذجي الذي استمد منها مجموعة من القواعد والقوانين التي تحكمها في حد ذاتها كنظام أو في جانبها التداولي، وخاصة عند تعامله مع عملية التأويل أو وضع أنواعه الذي ارتبطت بالمستويات اللغوية (الكلمة والنص وخارج النص).

الهوامش

1- Fernand de Saussure : Cours de linguistique générale, Payot, Paris, 1978, P. 99

2 - جوناثان كللر: فرديناد دي سويسر، أصول اللسانيات الحديثة وعلم العلامات، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2000، ص. 72.

3 – ينظر أحمد يوسف: الدلالات المفتوحة (مقارنة سيميائية في فلسفة العلامة)، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2005، الفصل الخامس.

4 – نقلا: مبارك حنون: دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987، ص. 45.

5 – ينظر: Roland Barthes: Eléments de sémiologie, Communication N°4, ED:Seuil, 1964, P 107,108

6 – ينظر: Umberto Eco: Le Signe. Coll, Biblio/Essais, Le livre de poche, Paris, 1988

7 – سيقموند فرويد: تفسير الأحلام، ترجمة: مصطفى صفوان، دار المعارف، مصر، ط2، 1969، ص. 292.

8 – بتصرف: صلاح فضل: بلاغة الخطاب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992، ص.34.

9 – إميل بنفنيست: سيميولوجيا اللغة، من كتاب: مدخل إلى السيميوطيقا، تحت إشراف: سيزا قاسم، دار إلياس العصرية، القاهرة، 1986، ص. 181.

10 – ينظر: أحمد يوسف: السيميائيات الواصفة، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2005، ص.82، 85.

11 – محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، إشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، الطبعة الأولى بيروت، 2004 ص، 11.

12 – نفسه، ص.11.

13 – نفسه، ص. 11.

14 – ينظر: نفسه، ص. 157.

15 نفسه ، ص. 11.

16 نفسه، ص . 157

17 نفسه ، ص. 250.

18 محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 167.

* الإطار = المدلول

19 – فريال جبوري غزول: علم العلامات (السيميوطيقا)، من كتاب: مدخل إلى السيميوطيقا، ص.11.

20 – إميل بنفنيست: سيميولوجيا اللغة، ص 178.

21 – محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 14.

22 – لوري لوتمان، بوريس أوسينسكي: حول الآلية السيميوطبقية للثقافة، ترجمة: عبد المنعم تليمة، من كتاب: مدخل إلى السيميوطبقا، ص، 297.

23 – محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص، 14.

24 – Eco Umberto:la structure absente, traduit par U.E.Torrigianio, Mercure de France, Paris 1972, P, 64

25 – لوري لوتمان : حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، ص. 301.

26 – حميد لحمداني: القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص. 145.

27 – عبد الله الطيار: ضوابط تعبير الرؤيا. http://www. saaid. net/book/open. php?cat=8&book=1731

28 – سيزا قاسم: القارئ والنص، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص. 67.

29 – رواه البخاري.

30 – محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 12، 13.

31 – نفسه، ص. 5.

32 – نفسه ، ص. 257.

33 – نفسه، ص. 257.

34 – أحمد فريد : غاية السقيا في تعبير الرؤيا، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، 2004، ص. 257.

35 – محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 3، 4.

36 – سورة البقرة، الآية 65.

37 - علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأنباري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، ص. 72.

38 - ينظر: أحمد عبد الغفار السيد: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص. 195.

39 – ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2004. ص. 475

40 – نفسه، ص. 475.

41 – ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ضبط:محمد المعتصم بالله البغدادي دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1989، ص. 182.

42 – نفسه، ص. 182.

43 – نفسه، ص. 182، 183.

1 – محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 14.

45 - ينظر: أمبيرتو إيكو: القارئ في الحكاية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، 1996. ص. 98،99.

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص. 98.

47 - محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 13.

48 - نفسه ، ص. 13.

49- Eco Umberto: les limites de l'interprétation, trad: par Myriem Bouzeher, édit Grasset, Paris, 1992, P 153.

50 - رشيد الإدريسي : سيمياء التأويل، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص. 29.

51 - محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 100.

52 - نفسه ، ص. 100.

53 - نفسه ، ص. 41، 42.

54 - نفسه، ص. 173

55 - نفسه ، ص 173.

56 - ينظر: فريال جبوري غزول: علم العلامات (السيميوطيقا) ، ص.11.

57 - محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير ، ص. 13.

58 - سعيد بنكراد: معجم السيميائيات :www. saidbengrad. com/dic/index. htm

59 - محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 111.

60 - نفسه ، ص. 108، 109.

61 - محمد بن سيرين: تفسير الأحلام الكبير، ص. 13.

62 - محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1 2002، ص. 36.

63 - ينظر: نفسه، ص. 37.

64 - ينظر: أمبيرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنگراد، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 123.

65 - نفسه ، ص، 134.