مقاصد الخطاب القرآني

بين المفسّرين والتداوليّين

إعداد

نارت محمد خير يحيى قاخون

المشرف

الأستاذ الدكتور نهاد الموسى

قدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

اللغة العربية وآدابها

كليّة الدراسات العليا

الجامعة الأردنيّة

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.....التاريخ.....

آب ٢٠٠٩م

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (مقاصد الخطاب القرآني بين المفسّرين والتداوليين) وأجيزت بتاريخ ٢٠٠٩/٧/٢٨

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الأستاذ الدكتور نهاد ياسين الموسى، مشرفاً التخصص: علم النحو واللسان العربيين	.....
الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحيم السعافين، عضواً التخصص: أدب حديث	.....
الدكتور إبراهيم محمود خليل ، عضواً التخصص: اللغويات	.....
الدكتور عودة أبو عودة، عضواً التخصص: النحو وفقه اللغة (جامعة الشرق الأوسط)	.....

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع.....التاريخ.....

الإهـــــداء

إلى من وهبني الله الحياة بهما....

إلى أمي وأبي...بكما كنت أعلّق الأسباب على كتف السماء، أرتقي مـــدار الـــنجم، أزاحم البدرَ مسكنه، أطاول الثريا مسراها، لأسجد هناك على بساط الشمس لقلبيكما نجماً يتوشّح الضياء من قبس النور الساكن عينيكما..

إلى عمي عبد الرؤوف الذي علمنـــا أنّ كمـــال "الحـــضور" لا يكـــون إلا بكمـــال "الغياب"...

إلى زوجتي...وحبيبتي...موئل الروح، ومبعث النفس من الرماد، إلى التي لـــــملمت بقايا الجمر الغافي على وجه الماء فنفخت فيه لتعيد تكوني من نور ونار...

إليكِ يا سرّ مجازي.. وحقيقة تأويلي.. يا مقصد لغتي..ومعنى كلماتي...إليـــكِ وأنـــت الزوجة والحبيبة والأنيسة والعشيقة و و... ويكفيني أنّك "لانا"..ففي اســـمك وســـع اللغة إن ضاقت عن حسن الوصف الأوصاف..

إليكم جميعاً أهدي هذه الرسالة...

شـــكـــر وتقـــديـــر

الحمد لله العليّ القدير، نحمده على ما منّ مِن توفيق وتيسير، والأمر لله نـــستغفره عمّـــا أصبناه من خطأ أو تقصير، ثمّ أتوجّه بالشكر والتقدير لأستاذي وشيخي شيخ العربيّة نحوِها ولسانيّاتها وآدابها الأستاذ الدكتور نهاد الموسى الذي تتلمذت له ولكتبه، فتعلّمت منـــه أنّ لأصيل علوم العربيّة جديدَها، وأنّ لجديد علوم اللسان أصيلَها، فشرفني بقبوله الإشراف على هذه الرسالة وتوجيه صاحبها.

كما أتقدّم بوافر الشكر، وعظيم التقدير للأساتذة العلماء الأفاضل الأستاذ الدكتور إبراهيم السعافين، والدكتور إبراهيم خليل، والدكتور عودة أبو عودة لقبولهم مناقشة هذه الرســـالة وتحمّل عبء قراءتها وتقويمها، وما أفادوني من علمهم ورؤيتهم مباحثة ومناقشة.

والحمد لله من قبل ومن بعد.

فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
* قرار اللجنة	ب
* الإهداء	ج
* شكر وتقدير	د
* فهرس المحتويات	هـ
* الملخّص باللغة العربيّة	ز
المقدمة:	١-١٢
التمهيد: الأطر النظريّة.	١٣-٢٤
الإطار الأول: التداولية (علم التخاطب)	١٣-٢٠
الإطار الثاني: مناهج المفسّرين وتوالدهم	٢١-٢٤
الفصل الأول: مكونات الفعل التداوليّ	٢٥-٥٠
المبحث الأول: المخاطِب	٢٦-٢٨
المبحث الثاني: المخاطَب	٢٩-٣٢

المبحث الثالث: الخطاب ومعناه ٣٣-٤٦

المبحث الرابع: السياق ٤٧-٥٠

الفصل الثاني: مكونات التخاطب القرآني ٥٠- ١٥٠

المبحث الأول: المخاطِب الإلهي ٥١-٥٨

المبحث الثاني: المخاطَب بالقرآن ٥٩-٧٢

المبحث الثالث: الخطاب القرآني ٧٣-٩٤

المبحث الرابع: السّياق القرآني ٩٥-١٥٠

الفصل الثالث: مقاصد التخاطب ١٥٠-٢٠٢

المبحث الأول: مقاصد الخطاب في علم التخاطب ١٥٢-١٥٨

المبحث الثاني: مقاصد الخطاب القرآني ١٥٩-٢٠٢

الخاتمة: ٢٠٣-٢٠٥

قائمة المصادر والمراجع: ٢٠٦-٢١٦

الملخص باللغة الإنجليزية: ٢١٧-٢١٨

مقاصد الخطاب القرآني بين المفسِّرين والتداوليّين

إعداد

نارت محمد خير يحي قاخون

المشرف

الأستاذ الدكتور نهاد الموسى

مـــلـــخـــص

يتأسّس الخطاب على جملة من العناصر، فهناك المُخاطِب والمُخاطَب ونصّ الخطاب وسـياقه، ولا يمكن إدراك مقاصد الخطاب وأهدافه إلا بدراسة هذه العناصر وتحليلها، للكشف عن أدوارها الظاهرة والمضمرة في إنشاء الخطاب نصّاً وتأويلاً. ومن هنا تأتي أهميّة الدراسة التداوليّة فـي محاولتها بحث هذه العناصر ودراستها في ضوء سياقات إنتاج النّص وتلقيه، وصولاً إلـى فهـم مراد النّص ومقاصده الدلاليّة والتأثيريّة، ولأنّ القرآن الكريم نصّ تداوليّ بامتياز؛ فقـد انطلقـت هذه الدراسة مستعينة بما يقدّمه الدرس اللساني التداولي محاولةً الكشف عن المكونات التداوليّـة في القرآن الكريم نصّاً وتفسيراً.

ولتحقيق هذه الغاية رصدت الدراسة المفاهيم التداوليّة في مناهج المفسِّرين منطلقة من جهـود علماء المسلمين في مباحث علوم القرآن، فحاولت الكشف عن مظـاهر الـوعي التـداوليّ فـي دراستهم للقرآن الكريم وتفسيره، وصولاً إلى تقديم ما أنتجته مباحث علوم القرآن وأصول الفقـه في موضوع مقاصد الخطاب القرآني في إطار لسانيّ تداوليّ.

وتقوم هذه الأطروحة على جملة من الأسس المعرفيّة والمنهجيّة، فنظرت إلى قضيّة المقاصد محاولة استيفاء ما قدّمه العلماء المسلمون في هذا الباب مستفيدة ممّا وفّره الدرس اللسانيّ التداوليّ من إمكانيّات معرفيّة، وأدوات منهجيّة، فناقشت في فصولها مقاصد الخطاب القرآني مستعينة بعلم التخاطب "التداوليّة"، فقدّمت في فصلها الأول تصوّراً لعناصر التخاطب في علم التخاطب أو التداوليّة. فدرست عنصر المُخاطِب، والمُخاطَب، والخطاب، والسياق. وأظهرت ما تحمله النظرة التداوليّة من تفاعل هذه العناصر وتكاملها ليبلغ الخطاب مقصده. كما حاولت تجاوز أسر التداوليّة في شأن الخطاب العادي لتقرأ تداوليّة الخطاب الأدبيّ، ومبعث ذلك طبيعة النّص موضوع الدراسة "القرآن الكريم".

وفي الفصل الثاني كان البحث في عناصر التخاطب القرآني. وهي عناصر تتميّز عن أيّ خطاب بكون عنصرين من عناصرها إلهيين: المُخاطِب، والخطاب. فأظهر البحث خصائص الخطاب القرآني التداوليّة، كما وقف على تساؤلات تفرض مزيد بحث وقراءة.

أمّا الفصل الثالث فتناول المقاصد القرآنيّة، أو مقاصد التخاطب في مستويين: المستوى المقصودي، والمستوى المقاصدي. ونظر إليهما على ضوء وظائف التواصل، وأهداف الخطاب في علم التخاطب، فخرج بتصوّر مقترح لهذه المقاصد، تجمع و تولّف وتجتهد.

وكشفت الدراسة عن عناية المفسّرين وعلماء القرآن والأصوليّين بطرق إدراك المقاصد القرآنيّة على المستويين: المقصودي، والمقاصدي. إلا أنّ هذه العناية لم تؤدِّ بالضرورة إلى نظرة متكاملة إلى عناصر الفعل التخاطبيّ، ولا سيما أنّ اهتمام المفسّرين توجّه تلقاء نصٍّ مُنجَزٍ مُعجِزٍ في سيرورته وإنجازه بقدر ما هو مُعجِز في صورته النهائيّة المُنجَزة.

مقدّمة

الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً مُنظّماً، ونزّله بحسب المصالح مُنجّماً، وجعله بالتحميد مُفتتحاً وبالاستعانة مختتماً، واْوحاه على قسمين متشابهاً ومُحكمًا، وفصّله سوراً وسوره آيات. وميّز بينهنّ بفصول وغايات[1].

والصلاة والسلام على النبيّ العربيّ الهاشميّ، محمّد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعدُ:

فلم يزل النّاس من لحظة تنزّل القرآن وهم يسعون إليه لكشف أنوار بيانه، وإدراك بواطن أسراره، وهم في سعيهم هذا يبذلون وسعهم وطاقتهم. والوسع في تفسير القرآن ومقاربة كنوزه مستويات ثلاثة؛ الأوّل: الوسع الشخصيّ، وهي القدرة التي تتوفر للدّارس من عقلٍ واجتهادٍ وتراكم معارف وقريحة ذهن. والثاني: الوسع الزّماني، وهي الإمكانيّات المعرفيّة التي توفّرها اللحظة الزمانيّة للدّارس من تطوّر مناهج العلم وتراكم الخبرات المعرفيّة والإنسانيّة. والثالث: التوفيق الإلهيّ، وما يفتح به الله على عباده الدّارسين؛ فإذا كانت كلّ الأعمال لا تُنجز إلاّ برعاية الله وتوفيقه، فإنّ دراسة القرآن وتلمّس ظواهره و كشف بواطنه تحتاج من هذا التوفيق أكثره، وتطلب من هذا الفتح أعظمه. ولأنّ بلوغ الباحث في هذه المستويات غايتها وكمالها أمر محال، فليس له إلاّ أن يبذل الجهد والطاقة ليصرف ما أعطيَ منها لغرض دراسته وبحثه، ولعلّ أولى ما ينبغي أن يجتهد الدارس في تحصيله وإدراك أسمى ما تطيقه قدرته وطاقته، هو استيفاء شروط المقاربة المعرفيّة التي اختارها لدراسة موضوع بحثه، وليس له أن يحيط بكلّ المقاربات

---

[1] من مقدمة الزمخشري لكتابه: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل،وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ج١، ص١٧.

الممكنة ولو أراد، إلاّ أنّه متى استقرّ على منهج يسلكه، ودرب يتلمّس أدواته ومعالمه، كان حقاً عليه أن يستوفي لهذا النهج أسبابه، ولهذه الطريق وسائلها. ولأجل ذلك تنطلق هذه الدراسة محاولةً تمثّل المنجز اللسانيّ الحديث في دراسة منهج علماء التفسير في فهم النّص القرآنيّ، واضعةً ما توّفره النظريات اللسانيّة، ونظريات التداوليّة من أدوات تحليليّة ورؤىً منهجيّة في فهم النص، لأغراض دراسة مناهج المفسّرين في فهم النّص القرآنيّ، وصولاً لكشف ما تحمله قواعدهم في التفسير من تبصّر بالقضايا التداوليّة، غير مكتفية بالوصف والكشف عن المكوّنات اللسانيّة والتداوليّة لقواعد التفسير، بل ساعية لوضع ما تكشفه وتصفه تحت مجهر العمليّة النقديّة، لتظهر القوّة النظريّة والإجرائيّة المضافة بين طرفي الدراسة: منهج علماء التفسير و قواعده، والمناهج اللسانيّة التداوليّة الحديثة، إيماناً من الدراسة أنّ بحث المناهج التراثيّة الأصوليّة في ضوء المنجزات المتراكمة والمتلاحقة لعلمي اللسانيات والتداوليّة لا يقف عند حدود إعادة التوصيف والترتيب للمنجز التراثيّ وفق مسميّات الدراسات اللغويّة الحديثة، بل ينبغي تجاوز ذلك وصولاً لإعادة تشكيل قواعد فهم القرآن وتفسيره التي وضعها المفسّرون في قواعد لسانيّة تداوليّة ولاسيما أنّ الدراسة تنطلق من فرضيّة ستحاول إثباتها، مفادها: تبصّر المفسّرين لكثير من أصول النظريات التداوليّة بالمعنى العام والخاص لها، من غير محاولة فرض عناصر النظريات التداوليّة ومصطلحاتها على قواعد المفسرين وفكرهم. وهذا لا يتمُّ إلاّ بالانطلاق من مفاهيم المفسّرين الخاصّة إلى المفاهيم التداوليّة من غير لجاجةٍ اصطلاحيّة. وإعادة التشكيل هذه تشمل التعديل و الزيادة و الإلغاء في هذه القواعد متى قام لكلّ واحدة منها دليله، واستقرّ مع البحث برهانه؛ فالدراسة تنطلق من إيمانٍ راسخ أنّ المقدّس في القرآن نصّه لا فهمه، فلكلّ زمانٍ وأهله فهمهم وقراءتهم للقرآن.غير أنّ إعادة التشكيل في الوقت نفسه لايلزم

منها نفي منجز السابقين وانتقاص معارف السالفين؛ فإنّ التطوّر في مناهج القراءة أشبه بالنموّ التراكميّ منه بالطفرات الثوريّة، ولاسيما متى كان النّص المقروء نصّ عبادة وتكليف جاء للإنسان في كلّ مكان وزمان.

وفي هذا المقام ينبغي على الباحث أن يضع بين يدي بحثه مسوّغات اختياره لمناهج بحثه ومقاربته؛ فلعلم لا يدرك بالأهواء والتمنّي، بل لابدّ أن يتحقق التوافق بين منهج الدراسة وموضوعها؛ فلكلّ منهج إمكانات ومحدّدات، ولكلّ موضوع خصائص وسمات. ولظنّ الباحث أنّ هذا التوافق حاصل بين المنهج التداوليّ كوسيلة بحثٍ، و النّص القرآني وقواعد تفسيره كموضع بحثٍ جاءت هذه الدراسة، ولمزيد بيان نورد بعض وجوه التوافق على سبيل الإشارة والإيجاز؛ فالدراسة بمجملها نموذج من نماذج هذا الاتفاق:

١- القرآن الكريم نص لغويّ في المقام الأوّل، وهو بهذه الصفة تتنزّل، ومع إدراكنا لخصوصيّته ومزاياه- فهو كلام الله المعجز- إلاّ أنّه يظلّ وفيّاً لمفهوم النّص ومكوناته بل ومحدّداته. وهو نصٌّ لم يكن هامشيّاً في سياق الحضارة الإسلاميّة، بل كان نصّاً مركزيّاً، حتى إنّ الباحث يمكنه أن يعلن أنّ الثقافة العربيّة الإسلامية كانت " ثقافة نصٍّ " بامتياز، وحين يُقال "ثقافة نصٍّ" فلا يعني ذلك النّص القرآنيّ وحده؛ فالنّص كمفهوم هو الذي شكّل هذه المركزيّة الثقافيّة، والقرآن الكريم – بما هو نصٌّ – شكّل البؤرة في مفهوم النّص في الوعي الثقافيّ العربيّ والإسلاميّ[1].

٢- وإذا كان القرآن نصاً لغويّاً بامتياز، فإنّ التأويل هو الوجه الآخر للنّص؛ فالنّص يقيم في التأويل، ولا نصّ خارج التأويل. لذلك كان " التأويل " أو " التفسير " من أهمّ آليّات الثّقافة

[1] انظر: أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن، الطبعة الرابعة ١٩٩٨، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء - بيروت ، ص ٩.

والحضارة في انتاج المعرفة كما يذكر نصر حامد أبو زيد[١]. ومتى كان " النّص " مركزيّاً كان " التأويل " مركزيّاً، لذلك تجلّت ثقافة النّص العربيّة بثقافة التأويل. وإذا كان التأويل منتج معرفة فإنّه ينتجها بإمكاناته اللغويّة في المقام الأوّل، فالتأويل شأن لسانيّ ابتداءً وغاية إنسانيّة حضاريّة انتهاءً. ومن هنا فإنّ منجزات المعرفة اللسانية في كلّ زمان ومكان تمثّل للتأويل والتفسير طاقة معرفيّة كامنة ينبغي أن تستثمر في دراسة النّص القرآني ومقاربته؛ فالتأويل من العلوم التي لا تحترق بل لا تكاد تنضج، ولا يقال فيها:" ما ترك الأوّل للآخر." بل يقال:" كم ترك الأوّل للآخر." فإنّ " العلوم وإن كثر عددها، وانتشر في الخافقين مددها، فغايتها بحر قعره لا يدرك، ونهايتها طود شامخ لا يستطاع إلى ذروته أن يسلك. ولهذا يُفتح لعالم بعد آخر من الأبواب مالم يتطرّق إليه من المتقدّمين الأسباب."[٢]

٣- وإذا كانت العلوم اللسانيّة جملة تشكّل طاقة معرفيّة للتأويل، فإنّ " التداوليّة " من هذه العلوم تقدم لدارس القرآن و قاصد تأويله إمكانات معرفيّة كبيرة ولا سيما في دلالتها على العقل الثقافي المنتِج للتأويل؛ " فالتداوليّة " تدرس عناصر الفعل الخطابي الأربعة (المخاطِب، والمخاطَب، والخطاب، والسياق) ودورها في تكوين " المقولات اللغويّة " ابتداءً، ثمّ تفسيرها وتأويلها[٣]. وهذه التكامليّة في دراسة فعل الخطاب تتلاءم و دراسة الخطاب القرآنيّ، وتنسجم مع منطلقات المفسّرين في " تأويل " النّص القرآني وتفسيره؛ فقد أدرك المفسّرون ملحظ غرض المتكلّم ومقصده في تفسير القرآن؛ فالتفسير بذل الوسع لإدراك مراد الله تعالى من كلامه، ومردُّ

---

[1] المصدر نفسه ، ص ٩.

[2] السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٣.

[3] انظر: محمد محمد يونس علي ، المعنى وظلال المعنى ، أنظمة الدلالة في العربيّة، الطبعة الثانية ٢٠٠٧ ، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، ص ١٣٨.

ذلك في الأصل إلى نظر المفسّرين أنّ التفسير عبادة يتقرّبون بها إلى الله؛ فما قواعدهم للتفسير وعنايتهم بالدراسات اللغويّة والنّصيّة إلاّ لكونها مفتاح الفهم السليم للقرآن الكريم، الذي هو المصدر الأوّل للتشريع والتكليف.

٤- لم يفت المفسرين ملاحظة دور المتلقّي (المفسّر) في فهم كلام الله ومراده؛ لذلك نصّوا على أنّه لا يجوز مخاطبة المستمع بما لا يفهم؛ فالقرآن رسالة غرضها الإفهام والتكليف، والتكليف لا يكون إلاّ بما يُفهم ويُعقل[١].

٥- حظيت الجوانب التداوليّة والنّصيّة بأولويّة خاصة في فهم القرآن، من غير إهمالٍ للبنية الصوريّة للغة، ولعلّ البحث القديم الدائم في قضية " اللفظ والمعنى " مردّه إلى مكونات وعيٍ بتعدّد عوامل تشكيل الخطاب، ويمكن ملاحظة ذلك في جملة من قواعد التفسير منها: (ألفاظ الشارع محمولة على المعاني الشرعيّة، فإن لم تكن فالعرفيّة، فإن لم تكن فاللغويّة). فالمقرّر عند المفسرين أنّ (كلّ من له عرف يُحمل كلامه على عرفه.) ومن قواعدهم (تُحمل ألفاظ الشارع على ما كان متعارفاً في عصر نزول الوحي ولا يجوز أن تُحمل على أعراف وعادات حدثت بعد ذلك). و(ينبغي مراعاة السياق ومقتضى الحال، والنظر في قرائن الكلام عند تفسير ألفاظ الشارع، وضمّ النظير إلى النظير)[٢].

فهذه أمثلة لقواعد تفسيريّة تلحظ الجوانب التداوليّة المتعلّقة بالسّياق الزماني (العُرف)، والسياق النّصّيّ المتّصل (القرائن)، والسياق النّصي المنفصل (ضمّ النّظير إلى النّظير)، كما يظهر جليّاً إدراك المفسرين لمستويين من اللغة وهما: المستوى الوضعي – أي معرفة اللغة بوصفها جملة

---

[1] انظر: الشاطبي، أبو اسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، ط١ ، دار المعرفة ، بيروت، الجزء ٢ ص ٣٩٧.

[2] وهي من جملة مباحث في علم القرآن ستكون محلّ دراسة في هذا البحث.

من المواضعات-، والمستوى الاستعمالي- أي معرفة اللغة بوصفها استعمالاً-. وهذه كلّها جوانب تداوليّة ونصيّة مقرّرة في اللسانيات التداوليّة[1].

٦- يلحظ المفسّرون أنّ إدراك مراد الله لا يكون على وجه القطع دائماً؛ فليس المقصود من الألفاظ أن تجعل السامع يقطع بأنّه فهم مراد المتكلّم، بل لتدفعه إلى الظنّ بأنّه فهم الكلام، لذلك فرّقوا بين ما هو قطعيّ الدلالة، وما هو ظنّي الدلالة. وفي هذا إعمال لمبدأ مستويات التعاون الخطابيّ الذي يرى أنّ فهم المراد من الخطاب يكون بمستويات التعاون بين طرفَي الخطاب؛ فمتى كان غرض المتكلّم أن يدرك المخاطَب مقاصده على وجه القطع جاء النّص اللغوي دالاًّ عليها من غير احتمال.

هذه جملة من التوافقات و التبصّرات في قواعد وضعها المفسّرون لفهم القرآن نلحظ فيها عناصر تداوليّة ولسانيّة يمكن إن دُرست وجُمعت أن توضع في إطار نظريّ تداوليّ يعيد تشكيل المناهج التفسيريّة على ضوء المناهج اللسانيّة التداوليّة. ولأنّ الدراسة لا تزعم وفاء مناهج المفسّرين وقواعدهم بكامل القوّة النظريّة والإجرائيّة للنّظريات التداوليّة من باب قول القائلين عن مناهج اللسانيات الحديثة:(هذه بضاعتنا رُدّت إلينا)، فإنّها- أي الدراسة – ستحاول استجلاء ما يمكن أن يمثّل اختلافاتٍ بين المناهج التفسيريّة والمناهج التداوليّة، أو إضافاتٍ تقدّمها النّظريات التداوليّة على مناهج المفسّرين، وصولاً لما يمكن عدّه نظريّة تداوليّة قرآنيّة، أو ما تقترح الدراسة تسميته (علم التخاطب القرآني)، إيماناً من الدراسة أنّ القرآن لا يُفهم إلاّ حين يكون معاصراً لمتلقيه الأوّل، ومعاصراً لمتلقّيه في كلّ زمان. وهي في الوقت نفسه تدرك أنّ تأويل القرآن وتفسيره لا ينقاد بكليّته للتداوليّة اللسانيّة وأدواتها؛ فللنّص القرآنيّ خصوصيّة في المنظور

---

[1] سيأتي في سياق البحث توضيح لهذه المفاهيم وتوسيع لشواهدها في قواعد التفسير.

الثقافيّ الإسلامي، فمُنشئه هو الله المتّصف بصفات الكمال، وهو نصٌّ معجِز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وإدراك الباحث لهذه الحقيقة يمنعه من الانسياق وراء الإغراءات التي تقدّمها الدراسات التداوليّة من غير أن تحجب عنه فوائد الدرس اللساني في تأويل القرآن الكريم[١].

ولندرة الدراسات التي حاولت تقصّي منهج علماء التفسير وقواعدهم في فهم النّص القرآنيّ لصوغها في نماذج نظريّة لسانيّة تداوليّة تكشف عن الأصول اللسانيّة لنظريات التفسير التراثيّة التي كانت سبباً لاختلاف المفسّرين وتنازع تأويلاتهم، قامت هذه الدراسة لتكون خطوة لملء فراغ الدّراسات التداوليّة القرآنية. كما كان إصرار كثير من الدراسات السابقة على التطبيق الشكليّ للمناهج اللسانيّة على النّص القرآني، من غير قراءة نقديّة تكشف عن ثغرات المناهج الحديثة في قراءة النّص وفهمه من جهة، أو مشكلات النظر الأصوليّ التفسيري لعلماء التفسير من جهة أخرى، باعثاً لهذه الدراسة، فأغلب الدراسات بقيت في إطار إعادة الإنتاج من غير إضافة حقيقيّة تتجاوز المنجَزَين؛ التراثي الإسلامي، والحديث الغربي. هذا إضافة إلى ثغرات التطبيق الناجمة عن قصور فهمٍ للمنجزين وأصول كلٍّ منهما، ومدياتهما الإجرائيّة.

إنّ قيام هذه الدراسة على أركانٍ ثلاثة: القرآن الكريم نصاً، ومنهج علماء التفسير لفهم النّص القرآنيّ خصوصاً، ومنهج اللسانيين التداوليين لفهم النّص عموماً، يكسبها- إن استطاعت الوفاء بمتطلباتها النّظريّة والإجرائيّة- قيمة معرفيّة مضافة، تجعلها محاولةً جادّة لإضافةٍ نوعيّةٍ في

---

[1] لابدّ من الإشارة هنا إلى الفرق بين الموقف العلميّ والموقف الإيمانيّ؛ فالبحث قد يعرض لقضايا وتساؤلات يقتضي العرف العلمي طرحها وبحثها ومحاولة إجابتها – إن استطاع – وهو في سؤاله أو جوابه لا يحتكم إلا لشروط البحث العلميّ وليس من غرضه أن يسعى بالضرورة لخلق توافق تام بين " المنطلق العلميّ" و "المنطلق الأيدولوجيّ"؛ فإن حصل الاختلاف فمرده إمّا لخلل في المقاربة المعرفيّة أو خطأ في التصوّر الأيدولوجي، ولن يتحمّل البحث وزر تجاوز الشرط المعرفيّ لغرض الشرط الأيدولوجيّ.

موضوع بحثها، يمكنها أن تكون إطاراً عاماً، ومنطلقاً باعثاً لدراسات لاحقة، تتناول ما يُنجز فيها بالتفصيل، والنقد، والإضافة؛ فالدراسة لا تتعدى أن تكون جزءاً من مشروع فكريّ لا بدّ أن تنهض له همم الباحثين والدارسين مزوّدين بالكفاية العلميّة، والجرأة العقليّة والمعرفيّة.

انطلاقاً ممّا سبق، فإنّ الدراسة تهدف إلى:

- دراسة منهج علماء التفسير وقواعدهم في فهم النّص القرآنيّ في ضوء الدراسات اللسانيّة التداوليّة الحديثة، لتكشف الأصول النظريّة الكامنة في مناهج التفسير مؤسسةً على قواعد علمي اللسانيات والتداوليّة (علم التخاطب).
- بناء ما تكشف عنه من أصول في شكل نماذج نظريّة، ووضعها في إطار رؤىً عامة كليّة متناسقة متى كان ذلك ممكناً.
- قراءة منهج المفسرين وقواعدهم قراءة نقديّة، بالتوازي مع قراءة نقديّة لمناهج علمي اللسانيات والتداوليّة، تقوم على إدراك مناطق التقاطع والتفارق بين المنجَزيَن، بغية وضع خطوطٍ عامة لتداخلات وإشكاليات فهم النّص القرآنيّ وتفهّمه في ضوء المقاربتين؛ التراثيّة واللسانيّة.
- الكشف عن المخزون التداولي المقاصدي الكامن في مناهج علماء التفسير، وأثرها في تكوين النظريات التداوليّة الحديثة إضافةً وتعديلاً.

وجاءت هذه الدراسة في تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة، أمّا التمهيد: فيعرض لأطر البحث النظريّة، وبيان مرتكزات الدراسة النظريّة والتطبيقيّة، وتوضيح مصادر تشكيل الدراسة وبنائها في محاورها الثلاثة: القرآن الكريم، ومناهج المفسرين، ومناهج اللسانيات والتداوليات (علم التخاطب)، وتحديد المصطلحات المستخدمة في البحث ووظائفها المعرفيّة.

ويتناول الفصل الأول مكوّنات الفعل التداوليّ: وهي المخاطِب، والمخاطَب، و الخطاب، والسياق، محدّداً عوامل التأثير والتشكيل في كلٍّ منها.

ويبحث الفصل الثاني مكوّنات التخاطب القرآني، ليدرس مفهوم المخاطِب الألهي، والمخاطَب ومستوياته، والخطاب القرآنيّ، ومستويات السياق، موضّحاً مساحات الاتفاق والاختلاف بين رؤية علم التخاطب القائمة على بشريّة هذه المكونات جميعها، ورؤية التفسير المنبثقة من إلهيّة المخاطِب، وقدسيّة الخطاب.

ويبحث الفصل الثالث مقاصد فعل التخاطب: وهي مقاصد المخاطِب، ومقاصد المخاطَب، من وجهة نظر المفسّرين والتداوليين.

وأمّا الخاتمة فتقدّم نتائج البحث و موازناته.

قد تكون هذه الدراسة من أوائل الدراسات التي تحاول بحث قواعد التفسير على ضوء التداوليّات الحديثة، وإن تعدّدت الدراسات التي تناولت النّص القرآنيّ وقواعد تفسيره من جهة، والبحوث التي ناقشت النّظريّات التداوليّة من جهة أخرى، كما قامت بعض الدراسات ببحث الأصول التداوليّة للمناهج التراثيّة في فهم النّص، ومن الدراسات ذات الصلة بموضوع البحث:

- علم التخاطب الإسلامي. تأليف الدكتور محمد محمد يونس علي. لعلّ هذه الدراسة أقرب الدراسات لموضوع البحث في الدراسة الحاليّة؛ فقد استطاع الباحث أن يقدّم اسهاماً حقيقيّاً في دراسة النظريّة اللسانيّة والتداوليّة عند قدامى الأصوليين حين كشف عن عمق تفكير الأصوليين وتماسك منطقهم واقترابه من مفاهيم التداوليّة الحديثة.

- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. تأليف الدكتور طه عبد الرحمن: يقدّم قراءة للمنطق واللغة في دراسة تداوليّة ليكشف عن مكوّنات عمليّة الاستدلال لغويّاً ومنطقيّاً وتداوليّاً. وفيه فوائد جمّة لقراءة التراث العربيّ في الاستدلال على المعاني متداخلة مع قراءة لمنجز الغرب في التداوليّة وعلم الحِجاج.

- تجديد المنهج في تقويم التراث. تأليف الدكتور طه عبد الرحمن: وقد تناول الباحث التراث في ضوء المناهج التداوليّة بمنحىً بدا زمن نشره غير مسبوق ولا مألوف. فقد اشتغل باستخراج الآليات الإنتاجيّة التي تحكّمت في بناء التراث، متوسلاً لغايته بما قدّمته الدراسات التداوليّة، متنبّهاً لسمة التكامليّة في القراءة عوضاً عن القراءة التفاضليّة التي جعلت التراث مستويات متنافرة بل متضادة. والكتاب يمتاز بالبناء المحكم المتماسك، إضافةً إلى دراية واسعة وعميقة بالمنجز التراثيّ والمنجز اللسانيّ. لكنّه لم يكن موجّهاً للنّص القرآنيّ وتفسيره بقدر ما اشتغل على المنجز التراثيّ بتنوّعه ممّا يجعل الكتاب نظريّة عامة تجديديّة في قراءة التراث وتقويمه.

- استراتيجيّات الخطاب. تأليف عبد الهادي بن ظافر الشهري: تناول الباحث في كتابه دراسة استراتيجيّات الخطاب في ضوء المنهج التداوليّ على اختلاف محاوره، وقد جاءت دراسته غنيّة معمّقة استجلت موضوع بحثها، فسدّت فراغاً في الدراسات العربيّة غير أنّ الباحث استثنى ابتداءً دراسة النّص القرآنيّ و الحديث النبويّ خشية منه في الوقوع في الزلل ومغبّة الاجتهاد الخاطئ الناشئ من إخضاع النّص القرآنيّ لمحدّدات التنظير البشريّ، لذلك ستحاول الدراسة الحالية تجاوز هذا الاستثناء إيماناً منها أنّ دراسة النّص القرآنيّ بوسائل التنظير البشريّ لا تمسّ قدسيّة القرآن، فالقرآن واقع في عمليّة تواصليّة لها طرفان؛ الأول: المتكلّم وهو الله سبحانه وتعالى، والثاني: المتلقّي وهو الإنسان المخلوق. ولا شك أنّها عمليّة تواصليّة متميّزة بتميّز المتكلّم

وخصوصيّته، إلاّ أنّه تميّز لا يجعل النّص القرآنيّ خارج الدراسة، بل تكتسب دراسته مزايا كثيرة؛ فالبحث في القرآن علم وقربة يرتجى أجرها. أمّا الخوف من خطأ الاجتهاد فيكفي خائضه أجر الاجتهاد مع الخطأ، وإن كان يروم أجري الاجتهاد والصواب.

ستحاول الدراسة استثمار ما أنجزته الدراسات السابقة مضيفةً ومعدّلةً ما أمكنها ذلك، لتخرج برؤية نظريّة تستجلي الإمكانيّات التداوليّة لمناهج المفسرين، مع بيان ما يمكن أن تضيفه هذه المناهج أو يضاف عليها في ضوء الدراسة النقديّة التبادليّة.

أمّا نطاق هذه الدراسة ومصادر بحثها فقد اعتمدت دراسة قواعد التفسير التي صاغها المفسّرون لضبط عملية التفسير. وقواعد التفسير أشبه ما تكون بقواعد التفكير والقراءة التي أنتجت التفسير والتأويل، ولقواعد التفسير قيمة تداولية كبيرة لأنّها تكشف عن دور المتلقّي في إنتاج الفهم. ولما لم يكن من هدف الدراسة أن تستقصي هذه القواعد من مظانّها، بل تهدف دراستها وفق المناهج التداوليّة، اعتمدت جهود السابقين في استقصاء هذه القواعد وجمعها ولاسيما ما جاء في كتب علوم القرآن، وأولاهما بالعناية البرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي، كما استعانت بما قام به الباحث خالد بن عثمان السبت في كتابه قواعد التفسير جمعاً ودراسة، إلاّ أنّ اعتماد الباحث على هذه الدراسة لم يمنع من مراجعة مناهج المفسّرين وقواعدهم المنثورة في التفاسير وكتب أصول الفقه. ولأنّ الدراسة ترى وراء التفسير نموذجاً من القواعد الكليّة التي تمثّل مرجعيّة للنظر التفسيريّ لم يكن من همّها أن تتبع أقوال المفسّرين أفراداً فاشتغلت على ما يشكّل منطلقات عامة جامعة للتفسير من غير أن تغفل اختلاف المفسّرين في مناهج تفسيرهم، فكانت عنايتها بتفسير الكشاف لما فيه من وعي بالقضايا السياقيّة البيانيّة حتى صار من بعده عالة عليه.

ولدراسة هذه القضايا التفسيريّة وفق المناهج التداوليّة اعتمد البحث مصادر الدراسات التداوليّة خاصة ومصادر الدراسات اللسانيّة عامةً.

التمهيد

" الأطر النظريّة "

الإطار الأوّل: التداوليّة (علم التخاطب).

أ. وقفة مع المصطلح.

قبل الشروع في بيان الإطار النّظري المستخدم في البحث، لابدّ من وقفة مع مصطلح pragmatics وترجماته المتعدّدة في سياق الاستعمال العربي له، فمن اللسانيين العرب من يترجمه بالذرائعيّة، ومنهم من مال إلى استخدام مصطلح النفعيّة أو المقاميّة أو السياقيّة، إلاّ أنّ أكثر الترجمات شيوعاً هي " التداوليّة ". ولاشك أنّ ترجمة مصطلح لساني إلى اللغة العربيّة يكشف عن مناهج متعدّدة في نظرية الترجمة نفسها؛ فمن حريص على مطابقة المعنى اللفظي للمصطلح العربيّ لنظيره المصطلح الأصليّ الأجنبي، و آخر حريص على إيجاد بدائل عربيّة تتفق في مفهومها وأبعادها الدلاليّة و مفهوم المصطلح في لغته الأجنبيّة. ويمكن لنا في هذا السياق أن نشير إلى عاملين يتجاذبان ترجمة المصطلحات العلميّة ولا سيما اللسانيّة منها: الأوّل: إيجاد بديل عربيّ للمفهوم الأجنبي يدلّ على مافي هذا المفهوم من توافق مع التراث اللسانيّ العربيّ؛ فالجهود العربيّة في مجالات علوم اللسان عظيمة إلى حدّ قد يزعم معه بعض الباحثين أنّ المنجز الغربيّ كلّه كامن في المنجز العربيّ، فيختارون من المصطلحات العربيّة القارّة في الاستعمال الثقافي في موازاة المصطلحات الأجنبيّة، إلاّ أنّ هذا الاتجاه يغفل ما للمفهوم الأجنبي من تصوّر و تطوّر خاصين به في سياق نشأتهما الثقافيّة، كما يغفل في الوقت نفسه هذه الخصوصيّة للمصطلح العربيّ المستعمل في الترجمة. وفي مقابل هذا الاتجاه يظهر اتجاه ثانٍ يتأثّر بالعامل الثاني في ترجمة المصطلحات الأجنبيّة، وهو الحرص على ترجمة هذه

المصطلحات بمفاهيم تحمل دلالة جدّتها وحدوثها على السياق الثقافيّ العربيّ منعاً من الالتباس الذي يسعى إليه الاتجاه الأوّل؛ فالمفاهيم الحادثة في الدرس اللساني عند الاتجاه الثاني مفاهيم جديدة، يحوز فضل إيجادها ونشأتها واستعمالها من أوجدها وأعطى لها القوّة المفهوميّة و الإجرائيّة، وهم علماء اللسان الغربيّون، لذلك مال هؤلاء إلى ترجمة المصطلحات الأجنبيّة بمصطلحات عربيّة تؤكّد مديونيّة الثقافة العربيّة للثقافة الغربيّة في هذه المصطلحات والمفاهيم، فجاءت ترجماتهم محمّلة بالاغتراب اللفظي بل والمعنوي عن سياق الاستعمال العربيّ. وبين هذين الاتجاهين جماعة من اللسانيين العرب أدركوا ما للمصطلح الغربي من خصوصيّة وذاكرة ممّيّزة، من غير إغفالٍ لمواطن الاشتراك والتداخل بين العلوم اللسانيّة الغربيّة و العلوم اللسانيّة العربيّة؛ فالظاهرة اللسانيّة ظاهرة إنسانيّة في المقام الأوّل، ثمّ ثقافيّة في المقام الثاني، ممّا يعني أنّ جهود اللسانيين قد تتلاقى في كثير من مفاصلها، وإن احتفظت في الآن نفسه بخصوصيّات ثقافيّة بل شخصيّة أحياناً، ممّا يجعل الباحث أميل إلى اختيار مصطلحات عربيّة للمصطلحات الأجنبيّة تحقّق الشروط الآتية:

١. قدرة المصطلح العربيّ على الوفاء بكامل دلالات المصطلح الأجنبيّ وطاقته الإجرائيّة. وهذه القدرة مردّها الاستعمال الاصطلاحيّ أكثر من الدلالة اللفظيّة اللغويّة المباشرة، لذلك لابدّ من حدوث استقرار في استعمال المصطلح العربيّ، يرافقه توافق بين اللسانيين العرب على هذا الاستعمال. وهذه غاية لاتزال بعيدة في سياق فوضى الترجمة، وميل بعض الباحثين إلى تميّز معجمهم الاصطلاحي لدرجة تحيل المفهوم الواحد إلى غابة من المفاهيم يضيع في مسالكها القرّاء.

٢. الإحالة إلى المشترك بين المصطلح في سياقه الغربيّ و المصطلح في سياقه العربيّ، وهذه الإحالة توفّر للمصطلح الغربي بيئة عربيّة يمكن له أن يستقرّ فيها مستفيداً من ذاكرة المصطلح العربيّ ودلالاته ولاسيما متى كان مدلول المصطلح الغربيّ مشتركاً مع مدلولات مصطلحات ومفاهيم عربيّة.

٣. الإشارة إلى جِدة المصطلح كمصطلح، ودور الآخر في إنشائه وتشكيل دلالاته ومباحثه، فالتطابق التام بين المصطلحات وإيحاءاتها المعرفيّة لا يتحقّق في سياق ثقافات مختلفة؛ فلكلّ ثقافة تجربتها وذاكرتها[1].

وتأسيساً على ما سبق فإنّ الباحث يميل إلى استعمال مصطلح (علم التخاطب) كترجمة لـِ pragmatics وهي الترجمة المقترحة من الباحث محمد محمد علي يونس في كتابه " مدخل إلى اللسانيات " حين قال:" علم التخاطب pragmatics يترجمه بعض اللسانيين العرب بالذرائعية حيناً، وبالتداوليّة، أو النفعيّة حيناً آخر، وهي تراجم غير موفّقة؛ لأنّ هذا المصطلح (وهو إغريقي الأصل) يفسّره الغربيون بأنّه علم الاستعمال the science of use[2]، الذي يتّفق تماماً مع مباحث الاستعمال المقابلة لما يعرف بالوضع عند علماء أصول الفقه، والبلاغيين القدماء. وعلى الرغم من أنّ "الاستعمال" في التراث العربيّ، والإسلامي لم يصبح علماً لغويّاً مستقلاً كما حدث للوضع، فإنّ تسمية pragmatics بعلم الاستعمال قد تكون أفضل من غيرها ممّا ذكر، وإن كنت أفضّل ترجمته **بعلم التخاطب**، وهي ترجمة تراعي "ماصدق" اللفظ لا "مفهوم" بالمعنى

---

[1] للباحث د. يوسف وغليسي كتاب بعنوان (إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد) ناقش قضايا الاصطلاح والترجمة باستفاضة ورؤية نقديّة ثاقبة.

[2] انظر:

Leech, Geoffrey N (1983). **Principles of pragmatics**, Longman, London; New York, p17.

المنطقي للمصطلحين، حيث يقصد بمباحث الاستعمال ما يدخل في إطار المباحث التداوليّة تماماً. وبغضّ النظر عن ترجمة اسم هذا العلم إلى العربيّة فإنّ ما ينبغي ذكره هنا يتلخّص في أنّ المهتمين بعلم التخاطب يرون أن دراسة المقولات اللغويّة بمعزل عن السياقات التي تستخدم فيها أمر غير سليم على الإطلاق، فالقرينة، وعناصر خارجيّة أخرى كالمخاطِب، والمخاطَب، وما قيل سابقاً، ومعارفنا، وخبراتنا السابقة، والعناصر المكوِّنة للمقام التخاطبيّ، وقدرة المتخاطبين على الاستنتاج لا يمكن إغفالها في التوصّل إلى الفهم السليم لكلام المتكلّم، وبلوغ تخاطب ناجح".[١]

وتأكيداً لما ذهب إليه الباحث محمد محمد يونس علي فإنّ مصطلح "علم التخاطب" يكشف ببنيته الصرفيّة والمفهوميّة عن مكونات هذا العلم الموسوم بـ pragmatics؛ فصيغة التفاعل في كلمة التخاطب تدلّ على المشاركة وهي مكوّن أساسيّ في هذا العلم؛ فتحقيق غاية الخطاب لا تتمّ إلاّ بالنظر إلى مكونات الفعل الخطابي: المخاطِب، والمخاطَب، والنّص، والسياق. كما أنّ مصطلح "علم التخاطب" باعتماده "الخطاب" موضوعه يشير إلى الغاية من هذا الفعل وهي الخطاب الذي يشير بدوره إلى معنى النّص في سياقه. وبذلك يكون مصطلح "علم التخاطب" أوفى من غيره للدلالة على pragmatics، وإن كان ينقصه الاستعمال والتوافق في السياق العربيّ الحديث، فلو نظرنا بمقياس الشيوع فإنّ مصطلح "التداوليّة" أشيع وأكثر استخداماً.

---

[1] محمد محمد علي يونس، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٢.

ب.الأسس الفلسفية للمدرسة التداوليّة (علم التخاطب، أو التداوليّة)[1]

كان "المعنى" ولا يزال سؤال الإنسان الدائم، حتى صار بالإمكان عدّ البحث عن المعنى بحثاً عن الإنسان؛ فباللغة صار الإنسان إنساناً، وما اللغة إلاّ لفظٌ يبحث عن حقيقته معنىً، ومعنىً يتوسّل اللفظ ليتحقّق وجوداً. لذلك لم تكن فلسفة إلاّ وجعلت اللغة منطلقاً، وموئلاً. منه تبدأ وإليه تعود.

وتحت عين الفلسفة، ومن رحمها، نشأت علوم اللغة واللسان. وليس علم التخاطب أو التداوليّة إلاّ فرعاً من علوم اللسان التي استمدّت وجودها من أرض الفلسفة. إلاّ أنّها كسائر علوم اللسان ربت، ونمت، واستوت على سوقها علماً يكاد ينفطم عن أمّ المعارف "الفلسفة"*.

ولأنّ البحث هنا ليس فلسفيّاً في المقام الأوّل**، فسنتناول الخطوط العامة لنشأة علم التخاطب فلسفيّاً، ثمّ لسانيّاً.

يرى الباحثون أنّ للمدرسة التحليليّة بزعامة "غوتلوب فريجه " دوراً في تكوين التداوليّة؛ لأنّ هذه الفلسفة رأت أنّ "أولى مهام الفلسفة هي البحث في اللغة، وتوضيحها. وقد اعتبر فلاسفة التحليل هذا المبدأ المنهجيّ علامة قوة منهجهم، لذلك أنكرت الفلسفة التحليليّة على الفكر الفلسفيّ القديم أنّه لم يلتفت إلى اللغات الطبيعية، ولم يولها ما تستحق من الدراسة والبحث، فسعت إلى

---

[1] سيستعمل الباحث مصطلح (التداوليّة) في بحثه، مع استعمال مصطلح (علم التخاطب أو التخاطبيّة) أحياناً، الأوّل لشيوعه واستقراره النسبي في الخطاب اللساني العربي المعاصر، والثاني لقناعة الباحث بوفائه الدلالي، والحاجة لتبيئه في الخطاب اللساني العربي.

* يبالغ بعض علماء اللسان والنقد الحديث في فصل هذه العلوم عن جذورها الفلسفيّة زعماً منهم أنّها –أي النقد وعلوم اللسان- بلغت النضج الذي لا يؤهّلها للارتحال عن وطنها الأمّ "الفلسفة" فقط، بل يمكنها أن تزيحها عن عرشها، وتخرجها من أرض ملكها الذي سادت فيه قروناً! وفي ظنّ الباحث أنّ عقوق اللسانيات والنقديّات، ولاسيّما في واقعنا الثقافيّ العربيّ للفلسفة راجع عليها بالخسران، إذ تفقد بتنكّرها جذرها الفلسفيّ عمق انتمائها المعرفيّ، فتغدو دراسات شكليّة، تتوالد ألفاظاً ليس من ورائها كثير معنىً أو عميقه.

** يمكن القول: إنّ كلّ بحث لسانيّ هو بحث فلسفيّ في المقام الأوّل!

ردم هذه الهوة باتخاذ اللغة موضوعاً للدراسة باعتبارها أولى الأولويات في أيّ مشروع فلسفي"[١]. إلاّ أنّ الملاحظة الأولى لمفهوم "التداوليّة" يظهر في تفريق موريس بين ثلاثة حقول من حقول الدرس اللساني. وهي: حقول علم العلامات "النحو"، والدلالة، والتخاطبية أو التداولية[٢]، فأشار إلى أنّ "علم النحو يدرس العلاقات بين العلامات اللغوية، وعلم الدلالة يدرس علاقاتها بالأشياء، والتخاطب يدرس علاقة العلامات بمفسريها"[٣]. و قدّم بيرس إسهاماً كبيراً في تطوّر مفهوم التداوليّة والسياق،حين ميّز بين النمط والورود، فالنمط هو علامة لها كيان مجرد مثالي وتقع في اللسان[٤]، أي في الوضع اللغويّ، في حين أنّ الورود هو "الاستعمال الملموس للنمط في السياق"[٥].

و تحت تأثير أفكار فلسفة فريجه التحليليّة في أهميّة اللغة، انطلق عدد من الفلاسفة منهم فيتغنشتاين، وأوستن، وسيرل، وهوسرل، وآخرون من مقولة أنّ "فهم الإنسان لذاته ولعالمه يرتكز في المقام الأول على اللغة، فهي التي تعبر عن هذا الفهم"[٦]. فقدّم الفيلسوف لودفيغ فيتغنشتاين إسهاماً هامّاً في تطبيق الفلسفة التحليليّة على اللغة، فأسّس اتجاهاً جديداً سماه "فلسفة اللغة العاديّة"، و أساسها "الحديث عن طبيعة اللغة وطبيعة المعنى في كلام الرجل العادي"[٧].

---

[1] مسعود صحراوي، التداوليّة عند العلماء العرب دراسة تداوليّة لظاهرة الأفعال الكلاميّة في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، ص٢٠.

[2] فرانسوا أرمينكو، المقاربة التداوليّة، ترجمة د.سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، ص ٢٦.

[3] محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص ١٣.

[4] فيليب بلانشيه، التداوليّة من أوستن إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار، اللاذقيّة، ص٤٢.

[5] نفسه، ص٤٢.

[6] مسعود صحراوي، مرجع سابق، ص٢٣.

[7] نفسه، ص ٢٣.

ولعلّ أهمّ ما يميز فلسفة فيتغنشتاين التحليلية "بحثه في المعنى وذهابه إلى أنّ المعنى ليس ثابتاً ولا محدّداً، ودعوته إلى تفادي البحث في المعنى المنطقيّ الصارم"[١].

ومن رحم فلسفة اللغة العاديّة نشأت نظريّة الأفعال الكلاميّة، وذلك بعدما تبنّاها فلاسفة مدرسة أوكسفورد، ولاسيما جون أوستن، وتلميذه جون سيرل الذي ألّف أفعال الكلام. ويُعدّ أوستن وتلميذه سيرل من أبرز مؤسّسي المدرسة التداوليّة، ثمّ جاءت جهود الفيلسوف بول غرايس في تطوير الدرس التداولي، ولاسيما في حديثه عن مبادئ المحادثة[٢].

ج. مهمات علم التخاطب ومرتكزاته.

تعتمد الدراسة في بحثها على علم التخاطب اللسانيّ، بوصفه مستوىً نظريّاً إجرائيّاً في الدراسات اللسانيّة يتجاوز المستوى الدلاليّ المحدَّد بالنّص، إلى دراسة العمليّة اللغويّة بكونها عمليّة تواصليّة، تبحث في علاقة النّص بمتلقيه، ومقاصد المتكلّم، وسياق العمليّة التواصليّة. أي إنّ النص في الدراسة التداوليّة يتجاوز محدّدات المقولات الحرفيّة، أو التأويليّة النّصيّة الذاتيّة الناتجة عن فصل النّص عن سائر عناصر العمليّة التداوليّة، لذلك تخضع العمليّة التواصليّة في إطار علم التخاطب إلى المحدّدات والمرتكزات الآتية:

١. **مكوّنات الفعل التداوليّ**: وهي المخاطِب، والمخاطَب، و الخطاب، والسياق.

٢. **مقاصد الفعل التداوليّ**: وهي مقاصد المخاطِب، ومقاصد المخاطَب.

---

[1] مسعود صحراوي، مرجع سابق، ص٢٣.

[2] نفسه، ص٢٤. انظر أيضاً:

Mey, Jacob (2001), **Pragmatics : an introduction,** Blackwell Publishers, Malden, MA. p 48.

٣. **شروط نجاح الفعل التداوليّ (الكفاية التداوليّة)**: وهي شروط مرتبطة بمكونات الفعل التداولي ومقاصده.

٤. **تأثير المقاصد التداوليّة على بنية الخطاب**: وينظر إلى هذا التأثير في علم التخاطب بمستويين: الإنشاء والتفسير، بمعنى بحث تأثير المقاصد التداوليّة على بنية النص من جهة منشئه (المخاطِب)، وتأويل النّص من جهة مفسّره (المخاطَب). وهذان التأثيران مرتبطان بالضرورة بالسياق.

ولأنّه ليس من غرض الدراسة أن تقدّم تصوّراً لعلم التخاطب، بل تنوي دراسة مقاصد الخطاب القرآنيّ عند المفسّرين متوسلة بأدوات علم التخاطب وإمكانياته المعرفيّة، فإنّها لن تعرض لهذه المباحث منفصلة عن سياق غرضها وبحثها؛ فهي دراسة تبني على علم التخاطب لا تؤسّس له، لذلك ستتناول هذه القضايا في فصول بحثها القادمة قارنة إيّاها بجوانبها التطبيقيّة موضوع الدراسة.

ومن رؤية الدراسة أنّ المنهج التداوليّ يحقّق إمكانيّات تأويليّة، وطاقاتٍ إجرائيّة تتناسب و دراسة النّص القرآنيّ من جهة، ودراسة مناهج علماء التفسير في فهم النّص القرآنيّ من جهة أخرى، فالنّص القرآنيّ نصٌ تخاطبيّ تداوليّ بامتياز يكتسب قيمته من عناصر المقاربة التداوليّة: المتكلّم الإلهي، والنّص المعجِز بيانيّاً، والمتلقّي المُميّز، وسياق التنزيل الخاص وسياق التنزّل والتأويل العامين. أمّا مناهج المفسّرين فتلحظ هذه الأبعاد التداوليّة في محاولة تفهّمها النّص ووضع قواعد لتفسيره، فهي تنطلق من رؤية أنّ النّص القرآنيّ رسالةٌ موضوعةٌ للفهم والتدبّر والعبادة والتطبيق. لذلك تؤكد الدراسة وجاهة اختيارها للمنهج التداوليّ لتحقيق أغراضها. لكنّها في الوقت نفسه تشير إلى تحرّرها النسبيّ من الشكلانيّة الإجرائيّة التي صبغت الدراسات

التداوليّة الغربيّة والعربيّة، حتى صارت التداوليّة درساً تجريديّاً يكاد يرث الدراسات النحويّة الشكليّة الوصفيّة، فغدا علم التداول محصوراً بتشقيق مصطلحات ومفاهيم تسعى لوصف الموصوف، من غير أن يكون لهذه الأوصاف عند كثير من الباحثين أثرٌ فكري يتجاوز وصف اللغة بما هي لغة، أو الكلام بما هو كلام، لذلك اختار الباحث أن ينهج مع علم التخاطب كرؤية فلسفيّة فكريّة تنطلق من النّص وبنيته، ولا تُسجن في إساره.

الإطار الثاني: مناهج المفسّرين وقواعدهم.

لا وجود لنص خارج التفسير؛ فمن لحظة وجود النّص يوجد المتلقي، وإذا كان النص أيّ نصٍ يستدعي متلقّياً مفسّراً فكيف بنصٍ جاء بياناً للنّاس وهدىً إن هم آمنوا به، وحجة وبرهاناً عليهم إن هم كفروا به؟ لقد توجّه النّص القرآني ابتداءً للنبي محمّد صلى الله عليه وسلم، ثمّ للنّاس من أهل مكة (قريش) يطلب إليهم أن يؤمنوا بأنّه من عند الله ليستجيبوا لما فيه من بيانٍ وأحكام، فواجهه بعضهم بالتصديق والإيمان، وردّه آخرون بالتكذيب والكفران، ولكنّ المؤمن لم يكن ليؤمن إلاّ بعد فهمه، والكافر لم يكن ليكفر إلاّ بعد فهمه، فالفهم مشترك بين هذين المتلقِيين. إلاّ أنّ علم التفسير لم ينشأ إلاّ على قاعدة الإيمان بهذا الكتاب، فهو كلام الله وكتابه. لذلك تأسّس هذا العلم (علم التفسير) لمقاصد إيمانيّة تعبّديّة غرضها فهم كلام الله لتدبّر آياته والعمل بتوجيهاته، ولم يخل هذا الفهم من أغراض أخرى ظهرت في سياق الفِرَق والمذاهب والاختلافات السياسيّة، فتحوّل الفهم من غرض التدبّر المجرّد إلى الاحتجاج الموجَّه. والمفسّرون ينطلقون في أفهامهم هذه من قواعد كامنة في عقولهم، تشتغل على مستوى "العقل المكوِّن" لإنتاج تفسيراتهم على مستوى "العقل المكوَّن"؛ فالبحث في قواعد التفسير بحثٌ في العقل المنتِج للتفسير فهي كأصول الفقه أصول في الفهم. "ذلك أنّ الخطاب التفسيري، وإن لم يصرّح بأدواته التأويليّة، فإنه كان

يضمر، وهو يستنطق دلالات الخطاب القرآني – وعى ذلك أم غاب عنه- تفكيراً منهجيّاً، أسهمت في تشكيله الأنساق الثقافيّة والأجهزة المفاهيميّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة، التي يمكن عدّها الخلفيّة اللامرئيّة التي ينشأ المنهج في كنفها، فالمؤكّد أنّه ما كان للمدوّنة التفسيريّة أن تنمو منذ القرن الثالث إلى القرن العاشر من غير أن تعتمد منهجيّة محدّدة لا يقع التصريح بها لكنّها تظلّ قائمة بشكلٍ واعٍ في أذهان المفسّرين القدامى. بمعنى أنّ التفسير، في كلّ الأحوال، وهو يبحث عن مدلولات القرآن كان يتكئ على نظام فكري ونسق ثقافيّ، إنّها تلك الشبكة من الأفكار والقيم والرموز لهذا العلم أو ما يمكن تسميته بقاعدة توازنه الداخلي. إنّها المفاتيح الأساسيّة المعتمدة بين الباثّ والمتلقّي في بناء التفسير واستيعابه".[1] وهذه المفاتيح جزء منها قواعد التفسير وضوابطه، بل تكاد تكون أسنانها لما لهذه القواعد من قوّة مفهوميّة وطاقة إجرائيّة.

وفي هذا المقام لايمكن الحديث عن منهج أو مناهج المفسّرين في فهم النّص القرآنيّ من غير أن يثير هذا الحديث إشكالاً لتوسّعه، واستحالة إدراك نطاقه وتحديده. فالمفسّرون أكثر من أن تحيط بهم دراسة، ومناهجهم متداخلة بالضرورة مع مناهج الأصوليين واللغويين، ومقولاتهم المنهجيّة في التفسير إمّا مضمرة في ثنايا تفسيراتهم، أو متناثرة بين كتب الأصول وعلوم القرآن والبلاغة. ولعلّ اهتمام العلماء بأصول الفقه وعلوم القرآن أغناهم- في ظنّهم- عن بحث قواعد التفسير كعلم منفصل إيماناً من أكثرهم أنّ غاية القرآن فقه أحكامه والتزام تكاليفه، إلاّ أنّ مقاصد القرآن أوسع من ذلك، وغاية التفسير تتجاوز حدّ الأحكام الشرعيّة وفقهها. ولكنّ اشتغال العلماء بالتفسير أكثر من اشتغالهم بالقواعد التي أقاموا تفسيراتهم بها يجعل البحث في القواعد كالغوص في عقول المفسّرين للكشف عن آليات الفهم وقواعد تشكيله، وهي عمليّة لا يزعم أحد يسرها،

---

[1] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الدار العربيّة للعلوم، ط١، ٢٠٠٨، ص ٤٢٨.

ولكن ما لا يدرك جلّه لا يترك كلّه، وإيماناً من الباحث أنّ العلم تراكم وإنجاز على ما سبق، وليس عودة للمربّع الأوّل في كلّ دراسة، فإنّ الدراسة ستجعل من كتب علوم القرآن وقواعد التفسير منطلقاً لها. لكنها في الوقت نفسه لن تتغافل عن مراجعاتها الخاصة لمصادر بحثها من كتب التفسير، وعلم أصول الفقه، وعلوم اللغة، واجتهادات الباحث الخاصة وصولاً لتجاوز ما قد تقع به الدراسة من ثغرات إذا ما اتكأت على مُنجز السابقين وحدهم.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّ الدراسة تهدف إلى الكشف عن الأصول النّظريّة، والأطر العامة لقواعد التفسير في ضوء اللسانيات التداوليّة، أي إنّ غرضها البحث عن القواعد الكليّة الكامنة في العمليّة التفسيريّة، ومن مزايا المفاهيم الكليّة قدرتها على تفسير جزئياتها المنطوية تحتها، ممّا يعني أنّ البحث غير مكلّف بتتبّع أقوال المفسّرين فرادى فهو على استحالته لا يقع ضمن نطاق دراسته.

تعريف التفسير: للتفسير في اللغة معانٍ متعدّدة تدور كلّها حول معنى الكشف والبيان[١]. أمّا في الاصطلاح فالمعاني كثيرة أيضاً ولعلّ هذا التنوّع مردّه تعدّد مقاصد المفسّرين من التفسير. ولغايات البحث الإجرائيّة نعرّف التفسير بأنّه: علم يبحث في أحوال القرآن الكريم من جهة دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشريّة[٢].

والقول: "أحوال" ليشمل الأحكام وغيرها؛ فالأحكام جزء من أحوال القرآن لا كلّها. والقيد بأحوال القرآن الكريم لإخراج العلوم الباحثة عن أحوال غيره. وقيد التعريف بمن جهة دلالته على مراد الله تعالى لبيان غرض التفسير وغايته وهو الكشف عن مراد الله تعالى، وفيه احتراز عن علوم تبحث أحوال القرآن لا من جهة دلالته على مراد الله تعالى، كعلم القراءات الأدائي أو

---

[1] انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، وابن منظور، لسان العرب مادة (فسر).

[2] السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير: جمعاً ودراسة، دار ابن عفان، بيروت، ط١، ١٩٩٧، جزء١ ص٢٩.

علم التجويد اللذين يبحثان في كيفية أداء اللفظ القرآنيّ. أمّا قيد التعريف بالطاقة البشريّة فلأنّ عدم الإحاطة بمراد الله ومعاني كلامه لا تقدح في التفسير كعلم؛ فالقرآن كلام الله الخالق كليّ القدرة والعلم، والتفسير جهد بشريّ محدود بطاقة القدرة الإنسانيّة.

وقد اختلف العلماء في الفرق بين التفسير والتأويل، وليس من غرض البحث الخوض في تفاصيل هذا الخلاف، فإنّ غاية البحث التداولي أن يكشف عن الفهم الذي يظنّ المُخاطَب أنّه مراد من المُخاطِب، ولا فرق إن كان هذا المقصود يدرك بالتفسير والتأويل، وإن غلبت على بعض العلماء دلالات خاصّة للتأويل تربطه والمعنى غير الظاهر من النّص، فـ" قيل: التأويل كشف ما انغَلق من المعنى، ولهذا قال البجَلي: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية؛ وهما راجعان إلى التلاوة والنظم المعجز الدالّ على الكلام القديم القائم بذات الربّ تعالى. قال أبو نصر القُشَيريّ: ويعتبر في التفسير الاتباع والسماع؛ وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل...وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري، والبغوي، والكَواشي وغيرهم: "التأويلُ صرفُ الآية إلى معنًى موافقٍ لما قبلها و ما بعدها، تحتمله الآية، غير مُخالِف للكتاب والسنّة من طريق الاستنباط"[1].

فالغرض من التفسير أو التأويل إدراك المعاني المقصودة من كتاب الله سواء ما كان منها ظاهراً أو مستنبطاً.

---

[1] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج٢، ص٩٢-٩٣.

الفصل الأوّل

مكوّنات الفعل التداوليّ

المبحث الأوّل: المخاطِب.

يُعدّ المخاطِب أحد عناصر الفعل التداوليّ في علم التخاطب "التداوليّة"، ولا يمكن تحقّق نجاح للخطاب دون دراسة المخاطِب، ولأنّ علم التخاطب نشأ في الغرب كعلم يبحث التواصل الإنسانيّ- الإنسانيّ توسّع في بحث عنصر المخاطِب من حيث كونه إنساناً يتمتّع بعناصر القوّة الإنسانيّة، وتحدّه عناصر الضعف الإنسانيّ. إلاّ أنّ دراسة المخاطِب الإلهيّ تفترق ابتداءً عن دراسة المخاطِب الإنسانيّ لما بين الخالق والمخلوق من فروق ظاهرة. لكنّ هذا الفرق – وإن كان لا ينبغي أن يغيب عن ذهن الباحث- لا يمنع من دراسة المخاطِب الإلهي، فكونه إلهيّاً مفارقاً للمخلوق لم يمنع من حصول فعل التخاطب بينه وبين الإنسان. ومتى حصل التخاطب فقد تحقّقت في المخاطِب صفات جعلت هذا الخطاب ممكناً.

والمخاطِب هو الذات المحوريّة في إنتاج الخطاب؛ لأنّه هو الذي يتلفّظ به أو يكتبه ولنقل ينشئه، من أجل التعبير عن مقاصده، بغرض تحقيق أهدافه.[1] لذلك يذهب علم التخاطب إلى أنّ المخاطِب يكوّن رسالته التداوليّة متفاعلاً مع العوامل الآتية:

١. المثير: يشرع المخاطِب عادة في الحديث عندما يكون هناك مثير يحفزه إلى الكلام، كأن ترد إلى ذهنه فكرة، أو خاطرة، أو يستمع إلى سؤال يدعوه إلى الإجابة، فيتوسّل باللغة بكونها علامات متواضعاً عليها تحقّق رغبته في توصيل كلامه إلى الآخرين.[2]

---

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداوليّة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص ٤٥.

[2] محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، مرجع سابق، ص١٥٢.

٢. الاختيار: وهي مهمة المخاطِب أن يختار من اللغة وبدائلها الممكنة ما يؤدي غرض رسالته، وهو ما يعرف في علم التخاطب بـِ(الإفادة). والإفادة لا تنشأ إلاّ باختيار عنصر من مجموعة من العناصر التي يصلح كلّ منها أن يحلّ محلّ العنصر المختار.[١]

٣. الالتزام (الاضطرار): وتعني التزام المخاطِب بقواعد اللغة التي اختارها للتواصل، فلا يمكن أن تتشكّل الرسالة خارج ما تسمح به لغتها من قواعد صرفيّة ونحويّة ومعجميّة وأسلوبيّة، وإلا فقدت قدرتها على الإفادة؛ فالإفادة لا تحصل إلاّ بالإحالة إلى نظام مشترك بين المخاطِب والمخاطَب. لذلك يذهب جاكبسون إلى أنّ اللغة عمليّة تواصليّة تقوم على أساسين: الاختيار والتركيب، والاختيار سمة المتكلّم، والتركيب حصيلة قدرة المتكلّم وممكنات اللغة نظاماً[٢].

٤. شخصيّة المخاطِب: ويدخل فيها علمه، وتجاربه، وثقافته، وحالته النفسيّة أثناء فعل التخاطب، وافتراضاته عن المخاطَب، كما يدخل في ذلك أهليّة المخاطِب لإنشاء خطابه، كالموقع الوظيفيّ أو المكانة الاجتماعيّة[٣]. فهذه كلّها عوامل تؤثّر في المخاطِب وخطابه لايمكن إغفالها لإدراك دلالة الخطاب ومقاصده[٤].

٥. كفاءة المخاطِب: وهي جزء من كفاءة التخاطب التي سيأتي الحديث عنها. وكفاءة المخاطِب أو ما يُعرف بـ"القدرة التواصليّة" تتألف لدى مستعمل اللغة الطبيعيّة من ملكات منها: الملَكة اللغويّة، والملَكة المنطقيّة، والملَكة المعرفيّة، والملَكة الإدراكيّة والملَكة الاجتماعيّة.

---

[1] المرجع نفسه، ص ١٥٣.

[2] انظر:

Roman Jakobson,**Two Aspects of Languge**, in Raman Selden,(edt), (1996) **The Theory of Criticism**, 8thed, Longman: London. Pp (203-234).

[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري، مرجع سابق، ص ٤٦.

[4] محمد محمد يونس علي، مرجع سابق، ص ١٥٤.

ويعرّف (فان دايك)[1] هذه الملكات على النحو الآتي:

"- الملَكة اللغويّة: وهي قدرة مستعمل اللغة على انتاج عبارات لغويّة متنوّعة في عدد كبير من المواقف التواصليّة.

- الملَكة المنطقيّة: وهي قدرة مستعمل اللغة على اشتقاق معارف أخرى ممّا تزوّده به اللغة المستعملة من معارف.

- الملَكة المعرفيّة: قدرة مستعمل اللغة على تحصيل معارف منظمة تراكميّة من استعمال اللغة، ومن ثمّ توظيف هذه المعارف لبناء مقولات لغويّة.

- الملَكة الإدراكيّة: قدرة مستعمل اللغة على إدراك محيطه، واشتقاق معارف يمكن أن يستعملها في بناء مقولات لغويّة.

- الملَكة الاجتماعيّة: وهي قدرة مستعمل اللغة لا على بناء المقولات اللغوية فقط بل على توظيفها في موقف تواصليّ معيّن قصد تحقيق أهداف معيّنة ".

٥. مقاصد المخاطِب: وهي الغاية التي يرجو تحقّقها من خطابه؛ فلكلّ غاية خطاب، ولكلّ هدف وسائله اللغويّة وبنيته الخطابيّة التي تمكّن المخاطِب من بلوغ غايته.

بهذه العناصر يتأثّر المخاطِب في انتاج خطابه، و كثيراً ما يكون تفاوت الخطاب ومستوياته ناتجاً من تفاوت هذه العناصر حضوراً وفاعليّة. كما أنّ نجاح الخطاب وبلوغه غاياته يتوقّف على تحقّق العناصر السالفة. وهي عناصر بالجملة تتوزّع بين الداخليّة والخارجيّة؛ فالداخليّة منها ما ترجع إلى ذات المتكلّم، والخارجيّة منها ما تعود إلى واقع المتكلّم وعالمه الخارجيّ.

---

[1] انظر: فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠، ص ٢٩٨.

المبحث الثاني: المخاطَب.

متى كان الخطاب، فقد وجد المخاطِب والمخاطَب. وإذا كانت مهمّة المخاطِب تركيب نصّ الخطاب، فمهمّة المخاطَب تفكيكه لكشف معناه ومغزاه، وذلك لأنّه ليس هناك عمليّة تخاطب يتمّ إنجازها من غير أن تمرّ بمرحلتيّ التركيب والتفكيك[1].

وإذا كان علم التخاطب يولي المخاطَب أهميّة كبيرة لفهم الفعل التخاطبي لكونه أحد عناصره، فإنّ المخاطَب أو المتلقّي صار بؤرة العمليّة التأويليّة ومركزه عند أصحاب نظريات التلقّي أو "جماليات التلقّي"، فغدا أولى بالنّص من مُنشئه. وهذا التطوّر في مركزيّة دور المتلقّي سبقه التطوّر في مركزيّة النّص عند البنيويين، فمنذ أعلن رولان بارت موت المؤلِّف، ووجوب تخلّي (الكاتب= المخاطِب) عن عرشه الذي تربّع عليه زمناً طويلاً للنّص، ثمّ للقارئ. وممّا لاشك فيه أنّ تطوّر الدراسات النقديّة واللسانيّة التي ولّت وجهها تلقاء النّص أوالقارئ أو السياق قدّمت من الرؤى والطروحات النقديّة ما أغنى مفهوم "الفهم" و"التأويل". وقد كان لكلّ هذه التطوّرات أثره في تكوين الرؤية التداوليّة في علم التخاطب؛ فمناط النّظر عند التداوليين هو جملة هذه العناصر مجتمعة. أي بمعنىً آخر إعادة توزيع البؤرة المركزيّة في العمليّة النقديّة والقرائيّة على عناصرها الأربعة دون إهمال لأيّ منها لصالح مركزيّة اقتصاريّة، تجعل "الفهم" و"التأويل" مهمّة احتكاريّة للمؤلِّف أو للنّص أو للمتلقّي أو للسياق. وعليه فقد كان وجود المخاطَب أوّلاً، ثمّ دوره ثانيّاً شرطاً لتحقّق الخطاب وفهمه.

---

[1] د.محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، مرجع سابق، ص ١٥٥.

وانطلاقاً من ذلك ينظر علم التخاطب إلى المخاطَب من منظورين: وجوده، ودوره.

أمّا وجوده فهو على مستويات ثلاثة:

- المخاطَب الافتراضي (المخاطَب المثال): وهو الشخص الذي يأمل المخاطِب أن يفهم خطابه، ولأجله ينشئ نصّه[1]. لذلك ينظر إلى هذا المخاطَب كنظيرٍ للمخاطِب؛ فهو يملك الكفاءة الكاملة لفهم نصّ المخاطب، وكشف دلالاته التأويليّة، ومقاصده المعلنة والمضمرة. وهذا القارئ المثالي صورة ذهنيّة افتراضيّة تكشفها الممكنات التأويليّة الساكنة في نصّ المخاطِب، بمعنى أنّ النّص وقارئه (بالمستوى الحقيقي) هما من يصنعان حدود هذا القارئ وصورته المثال، بل يمكن في واقع التخاطب الإنسانيّ أن يكون المخاطَب الحقيقيّ أوفر قدرة وأعلى كفاءة من المخاطِب نفسه، ممّا يجعل "المخاطَب الافتراضي" على مَثَل المخاطَب الحقيقيّ لا على مَثَل المخاطِب. والسؤال الذي يلحّ على علم التخاطب هو: ما مدى أهميّة هذا المخاطَب المثال لنجاح العمليّة التداوليّة؟ وما الطاقات الإجرائيّة التي يعود بها هذا الافتراض على إدراك المقاصد الخطابيّة؟ والجواب أنّ هذا المخاطَب الافتراضيّ المثال يرفع تبعات قصور التخاطب أو فشله عن المخاطِب أو خطابه، حين يرى أحد المخاطَبين أنّ مخاطَباً غيره لم يفهم كلام المتكلّم، ولم يدرك مرامي نصّه؛ ممّا يجعل افتراض مخاطَب مثال مقصودٍ ابتداءً بالخطاب وسيلة من مخاطَب حقيقيّ لرفع مستوى التوقّع من النّص. وقد يكون هذا التوّقع ممكناً، تقبله بنية النّص وتتيحه، وقد يكون فائضاً عن النّص زائداً عنه. وعندها يصير المخاطَب المثال، والتأويل الناتج بالتوسّل به حلاًّ لمأزق التفاوت بين المعنى

[1] انظر: ميجان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط٣، ٢٠٠٢، ص٢٨٤.

الواضح للنّص أو المفهوم من الآخرين وبين متطلبات قارئ خاص. إنّ التأويل هنا يسعى إلى إلغاء هذا التفاوت، فقد أصبح النّص- لسبب ما عند هذا القارئ - غير مقبول. ولكن لايمكن إهماله. ومتى تعذّر الإهمال فإنّ في التأويل سعة[1].

وإذا كان المخاطَب المثال وافتراضه وسيلة لتوسيع أفق النّص وتوقعات تأويله لغرض إدامته، فقد يكون في الوقت نفسه وسيلةً لإهمال النّص وتجاوزه، وذلك حين يفترض مخاطَب لاحق أو آخر أنّ المخاطَب المثال الذي أنشأ المخاطِب نصّه لأجله محدود بسياق المخاطِب التاريخيّ والثقافيّ، وعند هذا السياق تقف حدود التأويل والقراءة الممكنة، وأيّ تأويل يخرج بالنّص من سياق التخاطب الأوّل إنّما هو إنكار لموت النّص وحتميّة تجاوزه*.

- المخاطَب الفعليّ: ولنسمِّه المخاطَب الأوّل الحقيقيّ، وهو المخاطَب المقصود لحظة تشكّل الخطاب. وهذا المخاطَب ليس بالضرورة أن يكون واحداً إلاّ أن تكون عمليّة التخاطب شخصيّةً محصورةً بين المخاطِب وهذا المخاطَب وحده. فالمخاطَب الفعليّ قد يكون متعدّداً ومتفاوتاً في قدرته التداوليّة، وهنا تتجلّى فكرة "جمهور المخاطَبين" و "المخاطَب الخاصّ"، فجمهور المخاطَبين نتاج السياق الثقافيّ العام، يتأثّرون به ويستجيبون لنصّ المخاطِب وفق ممكنات سياقهم ونظام اللغة الذي يحتكمون إليه، فالواقع أنّ دراسة جمهور المخاطَبين دراسة للنسق اللغويّ والثقافيّ المهيمن عليهم لا دراسة أحوالهم أفراداً. أمّا المخاطَب الخاصّ فإمّا أن يكون عنصراً من عناصر التخاطب ابتداءً

---

[1] انظر: سوزان سونتاج، ضد التأويل ومقالات أخرى، ترجمة نهلة بيضون، المنظمة العربيّة للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص١٩

* قد يرى بعض الباحثين أنّ مقولة " تاريخانية النّص القرآني" ليست إلا توسّعاً لهذه الرؤية.

أي بكونه المخاطَب الأوّل، أو أن يكون من جملة المخاطَبين إلاّ أنّه اكتسب الخصوصيّة لمزيّة القدرة التداوليّة. فإذا كان من النوع الأوّل فإنّ فهم مقصد الخطاب متوقفٌ على أدراكنا لمستوى التوسّع الخطابيّ، أي هل الخطاب مقصور على هذا المخاطَب دون سواه؟ أم أنّ الخطاب يتجاوزه لغيره؟ ومعلوم في علم التخاطب أنّ إنزال الخاص منزلة العام أو عكسه من معيقات التواصل وآفاته.

- المخاطَب الكونيّ: ولنسمّه المخاطَب التالي. وهو المخاطَب المفارق للحظة الخطاب زمانيّاً أو مكانيّاً، وهو مخاطَب لم يشهد فعل التخاطب إلاّ أنّه مقصود بالخطاب؛ فلو لم يكن مقصوداً بالخطاب ابتداءً فلا مجال لحضوره لاحقاً. والمخاطَب الكونيّ هو المسؤول عن توسيع دائرة الخطاب زمانيّاً ومكانيّاً.

المبحث الثالث: الخطاب ومعناه.

الخطاب هو النّص اللغويّ بعد استعماله[١]. ولسنا هنا في مقام بحث اختلاف المفكّرين والباحثين في ماهيّة الخطاب، وتتداخله مع مفهوم "النّص" تضيّقاً أو اتساعاً. فالبحث يستخدم مفهوم "الخطاب" بمعنى أنّه نصٌّ في الاستعمال. أي أنّ الخطاب = نصّ + استعمال.

وقد شكّل المعنى، وآليات انتاجه جزءاً مهمّاً من نظريّات علم التخاطب. وسنقف في بحثنا على تصوّرين قدّمهما هذا العلم؛ الأولى: نظريّة أفعال الكلام لأوستن. الثانية: نظريّة تشكّل المعنى عند غرايس. وهما النظريّتان اللتان تُعدّان المرجع التأسيسيّ لمفهوم المعنى وآليات تشكّله عند التداوليين.

أ. نظرية أفعال الكلام عند أوستن.

أوّل من أطلق مصطلح "أفعال الكلام" "speech acts"[٢] هو أوستن في كتابه:(كيف نصنع الأشياء بالكلمات؟)[٣]، ثم تبعه جون سيرل في تطوير هذه النظرية.

تتأسس هذه النظرية على النظر إلى اللغة على أنّها " أداء أعمال مختلفة في آن واحد، وما القول إلاّ واحد منها، فعندما يتحدث المتكلم، فإنّه في الواقع يخبر عن شيء، أو يصرّح تصريحاً ما، أو يأمر، أو ينهى، أو يلتمس، أو يعد، أو يشكر... "[٤].

---

[1] انظر: محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، مرجع سابق، ص ١٥٧.

[2] يختلف المترجمون العرب في ترجمة مصطلح أوستن، فهناك من سمّاها:"الأعمال اللغويّة"، أو"الأعمال القوليّة"، أو"أفعال الكلام". وخلافهم منشأه اعتبار هذه الأفعال أو الأعمال واقعة في مجال اللغة أو الكلام حسب ثنائيّة دي سوسير. وبغضّ النظر عن هذا الخلاف فإنّ نظريّة أوستن تقع في حقل اللغة والكلام؛ لأنّ نظرية الأفعال كلامية كانت أم لغويّة تتحرك في الجانبين لتحقيق الإنجاز الذي هو مناط النظريّة.

[3] هذا عنوان محاضرة ألقاها أوستن How to do things with words. وقد نشرت ضمن مؤلفاته الكاملة.

[4] يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص٣٤.

و قد سبق هذه النظرة تقسيم أوستن للكلام إلى قسمين: قسم تقريري، وقسم إنجازي. أمّا التقريريّ، فهو ما يتمثّل في الأخبار المحضة التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، وهو ما يمكن تسميته بلاغيّاً بالخبر. أمّا الإنجازيّ فيتمثّل في إيقاع أعمالٍ لا يمكن إنجازها إلاّ باللغة، وهو ما يُسمّى الإنشاء بلاغيّاً. إلاّ أنّ أوستن بعد هذا التفريق لاحظ ضآلة الفرق بين هذين المستويين، فاتجه إلى نظريّة أفعال الكلام[1].

يُعدّ الكلام في نظريّة أفعال الكلام عمليّة مخاطبة تعبّرعن أفعال حقيقة وتدلّ عليها؛ فالطلب لفظاً يعبّر عن رغبة في شيء ما، ونطق القاضي بحكمه يعني الفعل المترتِّب على هذا الحكم بالسجن أو الإفراج أو غيره من الأحكام، وعقد البيع اللفظيّ يعني تمليك البيت لمن اشتراه، وتملّك المال لمن باع، وقول الرجل كلمة الطلاق لزوجته يعني أنّه يقوم بفعل الافتراق، أي أنّ اللغة عند أوستن و سيرل تعبر عن مواقف فعليّة، لذا سُميت عباراتنا اللفظيّة أفعال الكلام.

يقسّم أوستن الفعل الكلاميّ الكامل إلى ثلاثة أفعال فرعيّة:

١. **فعل القول، أو الفعل اللفظي (الفعل الكلامي)**: وهو النطق بالجملة المفيدة وفق قواعد اللغة؛ ففعل القول يعني إنجاز القول على مستوى اللفظ، وهو ما "يشتمل بالضرورة على أفعال لغويّة فرعيّة، وهي المستويات اللسانيّة المعهودة :المستوى الصوتيّ، والمستوى التركيبيّ، والمستوى الدلاليّ"[2].

---

[1] انظر: خالد ميلاد، الإنشاء في العربيّة بين التركيب والدلالة، دراسة نحويّة تداوليّة، جامعة منوبة، المؤسسة العربية للتوزيع، (نشر مشترك)، تونس، ٢٠٠١، ص ٤٩٩.

[2] يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص ٣٥.

٢. **الفعل المقصود بالقول، أو فعل الإنجاز (الفعل التكلّمي)**: أو الفعل غير اللفظي: ويراد بـه "الحدث الذي يقصده المتكلّم بالجملة، كالأمر أو النصيحة"[١]، أو "ما ينبغي أن يفهم بالقول في الحال، كأن يفهم على أنّه نصح أو إلزام.."[٢]. وهذا الصنف من الأفعال الكلاميّة هو المقصود من النظريّة برمتها؛ لذا اقترح أوستن تسمية الوظائف اللسانية الثاوية خلف هذه الأفعال: القوى الإنجازية. ومن أمثلة ذلك: السؤال، و إجابة السؤال، وإصدار تأكيد أو تحذير، أو وعد، أو أمر...، فالفرق بين الفعل الأول والثاني: أن الثاني قيام بفعل مقصود من القول أو متضمّن في القول في حين أنّ الفعل الأوّل مجرد قول أو لفظ.

٣. **الفعل الناتج بالقول، أو فعل التأثير (الفعل التكليمي)**[٣]: وهو التأثير العملي للقول الناتج به، الذي يقوم به المتلقي؛ كقبول الدعوة، وإجابة السؤال، وامتثال الأمر.

مهّدت هذه التقسيمات عند أوستن الطريق لتلميذه (سيرل) لوضع نظريّة متكاملة للأعمال اللغويّة، محاولاً تجاوز ما وقع فيه (أوستن) من هنات ومزالق؛ فلقد أعاد تناول نظريته وطوّر فيها بعدين من أبعادها الرئيسيّة: المقاصد، والمواضعات[٤].

ب. تشكّل المعنى عند غرايس.

شكّل (غرايس) وما قدّمه من دراسات حول المعنى أحد أهمّ مفاصل التطوّر المعرفيّ لعلم التخاطب. ومع أنّ غرايس و دراساته تنتمي إلى فلسفة اللغة، غير أنّ أكثر المحاولات جديّة

---

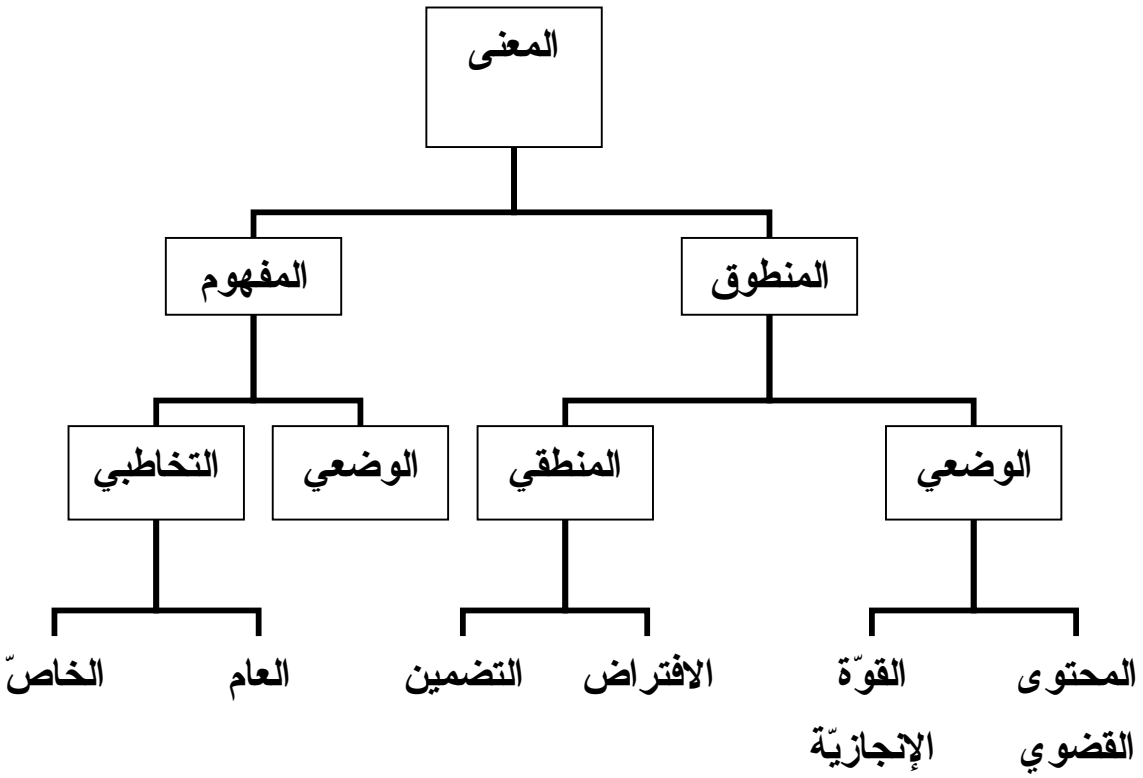
[1] نفسه، ص ٣٦.

[2] خالد ميلاد، المرجع السابق، ص٤٩٧.

[3] تقسيم مستويات الفعل الكلامي إلى: الفعل الكلامي، والفعل التكلّمي، والفعل التكليمي اقتراح طه عبد الرحمن حرصاً منه على استثمار خاصيّة الاشتقاق التي تمتاز بها اللغة العربيّة. انظر: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٢٦٠.

[4] التداوليّة اليوم، ص٣٣.

واستثماراً لنظريّاته كانت في حقل علم التخاطب، حتى صار من الممكن القول:إنّ علم التخاطب هو الوريث الشرعيّ لنظريّة غرايس[١] يقترح محمد محمد يونس علي المخطط المفاهيمي الآتي، لبيان آلية تشكّل المعنى عند غرايس[٢]:



ويتأسّس هذا الجهاز المفاهيمي على التمييز بين معانٍ تستفاد من منطوق الكلام، أي من بنية الكلام اللفظيّة، (المعنى في محلّ النطق باصطلاح الأصوليين)، ومعانٍ تستفاد ضمناً من الكلام لا من بنيتها اللفظيّة المباشرة، أي المفهوم في اصطلاح الأصوليين، فهو المستفاد من الكلام في غير محلّ النطق.

---

[1] التداوليّة اليوم، ص٧٠.

[2] يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص ٤٣.

أ. **دلالة المنطوق**: يعني المنطوق عند التداوليين كغرايس: ما تدلّ عليه الجملة معجميّاً ونحويّاً (أي الدلالة الوضعيّة)، ويضم منطقيّاً (أي الدلالة المنطقيّة) دلالة الافتراض والتضمّن[١].

١. **الدلالة الوضعيّة**: وهي دلالة الجملة بمحض الوضع اللغوي، أي القائمة بمعاني المعجم والنحو (العلاقة الإسناديّة). و تنقسم الدلالة الوضعيّة إلى قسمين:

- **المحتوى القضوي**، وهو مجموع معاني مفردات الجملة مضموم بعضها إلى بعض في علاقة إسناد[٢]. فالمحتوى القضوي لجملة: رجع الرجل، هو مجموع معنى كلمتي: رجع، و الرجل المعجميين، مضافاً إليها إسناد الفعل (رجع) إلى الفاعل (الرجل).

- **القوّة الإنجازيّة الحرفيّة**، وهي التي تدلّ عليها أدوات أو تعبيرات خاصّة، تصبغ الجملة بأسلوب ما، كالاستفهام، والأمر و درجة الشدّة في طلبه، والنهي وشدته، فالقوّة الإنجازية تعني أسلوب الجملة وطريقة إنجازها.

٢. **الدلالة المنطقية**: فتشمل دلالة الافتراض والتضمّن:

- **دلالة الافتراض**: وهي علاقة بين جملتين، تفترض الأولى، ولتكن (س)، جملة ثانية، ولتكن (ص)، وتكون الجملة الثانية (ص) صادقة دون شرط صدق الجملة الأولى (س). ومثاله:

س: "عاد محمّد من السفر". فتكون ص: "كان محمّد مسافراً". فكون جملة (س) صادقة أو كاذبة لا ينفي صدق الافتراض أنّ محمّداً كان مسافراً؛ لأنّ عودته أو عدمها نتيجة لاحقة لحقيقة سابقة قبلها، تقرّرها جملة أخرى، وهي: "سافرَ محمّدٌ"[٣].

---

[1] يونس، المرجع السابق، ص ٤٥، بلانشيه، التداوليّة من أوستن إلى غوفمان، ص ١٥٠.

[2] صحراوي، التداوليّة ص٣٤.

[3] يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص ٤٥.

- **دلالة التضمّن**: وهي علاقة بين جملتين، تكون الثانية (ص) مُتضمَّنة في الأولى (س)، ومثاله: (س): رأى زيدٌ عليّاً. و (ص): رأى زيدٌ إنساناً. فـ(س) تتضمن (ص). فإذا كانت (س) صادقة فإنّ (ص) صادقة. ولكن إن كانت (س) كاذبة، فلا يلزم أن تكون (ص) كاذبة؛ فمن الممكن أن يكون زيدٌ قد رأى أحمد وليس عليّاً، ولكنّ أحمد بدوره إنسان. أمّا إن كانت (ص) كاذبة فيعني بالضرورة أنّ (س) كاذبة؛ فكذب جملة: رأى زيدٌ إنساناً، يلزم منها كذبُ جملة: رأى زيدٌ عليّاً[1].

والدلالة المنطقيّة من دلالات المنطوق عند التداوليين، وإن لم تكن من المعاني اللازمة للوضع اللغوي للمنطوق فقط، فجهة دلالة المنطوق عليها اللزوم المنطقيّ والعقليّ اللذان لا ينفك المنطوق عن استلزامها. والدلالة المنطقيّة والوضعيّة في هذا السياق دلالتان منطوقتان؛ لأنّهما يشيران إلى نسبة اللفظ بالواقع الخارجيّ نسبة مطابقة من جهة الوضع اللغوي، والنحوي، أو من جهة المنطق، فهما بكونهما من المنطوق لا يدلاّن إلاّ على هذه النسبة بين اللفظ والواقع الخارجيّ.

ب. دلالة المفهوم: فهي المعاني التي تتجاوز حرفيّة الجملة، وتدلاّن على معنىً زائدٍ عن نسبة الألفاظ إلى واقعها الخارجيّ، ويلعب السياق دوراً في تحديدها وبيانها[2]، وتنقسم عند غرايس إلى المفهوم الوضعيّ، والمفهوم التداوليّ، الذي ينقسم إلى عام وخاص.

١. المفهوم الوضعي: وهو ما تدلّ عليه الجملة دلالة زائدةً لا تندرج في النسبة الخارجيّة للجملة، ولذلك خرج من المنطوق إلى المفهوم، فجملة "حاتم كريم، فهو من العرب"، أشارت إلى النسبة الآتية بين اللفظ، والواقع الخارجيّ: حاتم موصوف بالكرم، وهو من العرب. لكنّها توحي

---

[1] المرجع السابق، ص ٤٥.

[2] بلانشيه، مرجع سابق، ص١٤٤.

بمفهوم زائد على الدلالة الوضعيّة المنطوقة، وهو تعليل كرمه بكونه من العرب. وهذه الدلالة لا تُفهم من جهة الوضع اللغويّ أو المنطقيّ للجملتين منفردتين، بل من جهة الترابط بينهما بأداة (حرف الفاء)، لذلك كانت مفهوماً لا منطوقاً. أمّا تسميته بالوضعيّ فلارتباطه بالدلالة الوضعيّة لبعض العناصر المكوّنة للجملة، وهو هنا حرف "الفاء" الذي أفاد معنى العليّة بين الجملتين. وهذا القسم غالباً ما يرتبط "ببعض الأدوات أوحروف المعاني أي أنّه يرتبط بالمعنى الوضعي للأدوات"[1]. والواقع أنّ تقسيم غرايس للمنطوق الوضعيّ، والمفهوم الوضعيّ يداخلهما كثير من الغموض والخلط، فما وجه التمييز بين منطوق الجمل بالوضع، ومنطوق الأدوات بالوضع؟ فهل يكون بناء الجملتين في "حاتم كريم، فهو من العرب" مساوياً لقولنا:"حاتم كريم، حاتم من العرب"؟ إنّ البناء الأوّل دالٌّ بترابطه، واستعمال أداة الربط (الفاء) على علاقة عليّة بين الجملتين بمقتضى الوضع اللغوي للحرف (فاء). فما جهة التحكّم لعدّ الوضع الجمليّ منطوقاً، وعدّ الوضع الأدواتي مفهوماً؟ لذلك أرى أنّ "المفهوم الوضعي" أولى بالمنطوق منه بالمفهوم.

٢. **المفهوم التداولي**: هو المفهوم الذي يستفاد من تركيب ما بالرجوع إلى أصول التخاطب، وليس بالرجوع إلى المعاني الوضعيّة للألفاظ أو المعاني المنطقيّة، فهو يستفاد بفهم اللغة في حيز الاستعمال لا الوضع. ويدخل فيه المجاز بمعناه الواسع، أي استعمال الجمل بغير معناها اللفظي المنطوق. فالمفهوم التداوليّ يحيلنا إلى مرجع خارجيّ يتجاوز معنى الألفاظ، ودلالة التراكيب، ولوازمها المنطقيّة. وهذه الإحالة إلى خارج اللفظ إمّا أن تكون سياقيّة، أو غير سياقيّة. فإن كانت سياقيّة فهي من المفهوم التداولي الخاصّ، وإن كانت غير سياقيّة فهي من المفهوم التداولي العامّ.

---

[1] يونس، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص ٤٨.

- **المفهوم التداوليّ العامّ**: وهو ما يستنبط بمعزل عن السياق[1]. ولكن يصعب - حسب غرايس- العثور على أمثلة للمفهوم التداولي العام، وذلك لالتباسه بالمفهوم الوضعي، كونه لا يتأثر بالسياق، ثمّ يضرب له مثالاً:" يقابل سعيدٌ امرأةً هذا المساء". فدلالتها الوضعيّة أنّ سعيداً سيقابل امرأة هذا المساء فقط. ولكن يفهم منها تداوليّاً، وبمعزل عن السياق الخاصّ أنّ المرأة ليست امرأته، فهذا قدر زائد على الدلالة الوضعية، ووصلنا إليه بمعزل عن السياق الخاص، الذي قد يعطي فهماً آخر للجملة، قد تكون المرأة فيه زوجته. والواقع أنّ تشديد غرايس وكثير من التداوليين على المفهوم الاجتماعيّ الحدَثي للسياق، أي سياق حدَث القول، دون توسيعه إلى سياق ثقافيّ، هو ما يجعله حائراً في التمثيل على تقسيمه. وليس المراد هنا إصلاح تقسيمات غرايس عنه، فهي، على أهميّها وجدّتها، لا تخلو من اضطراب، وقلق في التعريف، و وضع الحدّ الفاصل بين فروع التقسيمات، ولعلّ منشأ هذا الاضطراب غلبة الطابع الفلسفيّ المنطقيّ على هذه التقسيمات، فهي اشتقاقات عقليّة قد تعوزها شواهد اللغة المستعملة. ومن هنا وصفت تقسيمات غرايس بالغموض[2]. وإذا ما عدنا إلى ما ذكره غرايس من صعوبة توفّر أمثلة للمفهوم التداولي العام، أي المنعزل عن السياق، فإنّي أرى أنّ نماذج الكلام التي تُفهم بالرجوع إلى أصل التخاطب، أي السياق العام، دون السياق الخاصّ موجودة، ومتوافرة في اللغة، وإن كنت أقترح تسميته خلافاً لغرايس بـ"المفهوم التداوليّ الوضعي". وأعني به "ما خرج عن معناه الظاهر اللغوي إلى معنىً سياقيّ خارجيّ مجازي، وتأسّس في الاستعمال وضعاً حتى صار لا يستخدم إلاّ في معناه المجازي". وهو ما سمّاه الجرجانيّ:"المنقول"[3]. ومنه الأمثال، فقولنا: "يداك أوكتا

---

[1] يونس، المرجع السابق، ص٥١.

[2] نفسه، ص٣٩.

[3] انظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، دار الكتب العلميّة، ط١، ١٩٨٨، ص٣٤٢-٣٥٤.

وفوك نفخ". لا يلزم منها ظاهر الكلام في لفظه، ولا تفتقر لسياق خاصّ لفهمها، بل هي صانعة سياقها[1]، فليس من أهل العربيّة من يفهمها إلاّ مثلاً لمن أوقع نفسه بمأزق من صنع يده. ولو أراد أحد استعمالها بمعناها اللفظيّ لافتقر إلى السياق الخاصّ، أو الشاهد ليعود بها إلى ظاهرها. كما يمكن أن يدخل في ذلك ما يكتسي بعض الكلمات دلالات زائدة مفهومة بالعرف، ترجع للسياق العام. ومثاله جملة:" خرج خالد مع صديقته للعشاء". فهي تدلّ على علاقة حبٍّ تزيد عن قولنا:"خرج خالد مع زميلته للعشاء"[2]. فهذه أمثلة ترجع إلى المفهوم التداوليّ بالمعنى العام، وإن كان بعضها أحقّ بأن يدخل في قسم جديد يمكن الاصطلاح عليه بـ(المفهوم التداوليّ الوضعيّ) فهو كالوضع الثاني للجمل بعد وضع اللغة.

- **المفهوم التداولي الخاصّ**: وهو ما لا يستنبط إلاّ بالاستعانة بالسياق[3]. ويقوم المفهوم التداوليّ على " افتراض مفاده أنّ إسهامات المتخاطبين مترابطة بعضها ببعض ومحكومة بما يعرف بأصول التعاون الذي يقتضي أنّ كلاًّ من المتكلم وسامعه يسعيان إلى بلوغ تخاطب ناجح"[4]. ومن الفوارق بين المعاني الوضعيّة والتداوليّة: أنّ المعاني التداوليّة يحتاج استخراجها إلى تأمّل، وأنّها يمكن أن تتعدد فيُبْطِل بعضها بعضاً؛ فهي مرتبطة بالعملية التداولية كلّها، من لغة، وأسلوب، وسياق، وعناصر التخاطب الأخرى. أي ترتبط بالمعنى لا باللفظ، ففي قولنا: "المطر يهطل". لا يفهم منه وضعيّاً، أي معجميّاً ونحويّاً، سوى أنّ الماء ينزل من السماء. ولكن يمكن أن نفهم منه تداولياً معانٍ عدة، فقد يكون القصد التنبيه إلى حمل المظلة في مقام ما. وقد يكون القصد طلب

---

[1] لا يفوت الباحث أنّ "المثل" يساق في سياق خاصّ، لكنّ المقصود هو عدم افتقاره لهذا السياق لأخذ مفهومه دون لفظه.

[2] هذه التفرقة عرفيّة نسبيّة؛ فقد يرى بعض النّاس أنّ الصداقة لا يلزم منها ما يلزم من قولنا:"حبيبته".

[3] يونس، المرجع السابق، ص٥١.

[4] المرجع نفسه، ص ٤٨.

البقاء في المنزل. وقد يكون القصد ضرورة إغلاق النوافذ لئلا يتسرب الماء منها. وكلّ هذه الدلالات ممكنة حسب القرينة والسياق. ومن الملاحظ أنّ هذه المفاهيم التداوليّة قد تقبل تعدّد القصود، وقد لا تقبله، فجملة " المطر ينزل" إذا قيلت لمن تجهّز للخروج من البيت، قد تعني: "احمل مظلّة"، أو"دثّر نفسك جيّداً"، أو"انتبه لقيادتك السيارة". وهذه المعاني قد تكون مقصودة جميعاً. ويمكن للمعاني التداوليّة أيضاً أن تلغي بعضها بعضاً، حين لا يكون ما فهمه المخاطَب هو مقصود المخاطِب عينه. وفي المقابل فإنّ المعاني الوضعيّة واحدة لا تتغير؛ لارتباطها بالصيغة اللغويّة ارتباطاً مباشراً، لذا فالمفهوم من الدلالة الوضعية لا يمكن تعدّده ولا إلغاؤه. كما أنّ المفهوم التداوليّ غير قابل للانفكاك، أي "إنّ تغيّر صيغة القولة لفظاً مع عدم المساس بالمعنى لا يؤدي إلى إلغاء المفهوم التخاطبي لارتباطه بالمعنى وليس باللفظ"[1]؛ فالتعبير عن المقصد الواحد يحدث بجمل متعدّدة، تختلف في ألفاظها، وتتكافأ في مقصدها التداوليّ.

ومن الجليّ أنّ المفهوم التداوليّ الخاصّ ظنّي في دلالته، يفتقر إلى أقصى درجات التعاون بين المتخاطبَين لإدراكه. لذلك اقترح (غرايس) مبدأ التعاون الذي يفترض أنّ المتخاطبين يتوقعون أن يساهم كلّ واحد منهم في المحادثة بكيفية عقلانيّة ومتعاونة لتيسير تأويل أقواله، ومن المفترض أن يحترمها المتخاطبون وأن يستغلّوها. ومبادئ التعاون هي:

- مبدأ الكم: لا تقل أكثر من اللازم: بمعنى أن تتضمن مساهمة المتكلّم حدّاً من المعلومات يعادل ما هو ضروري في المقام، ولا يزيد عليه.
- مبدأ النوع: لا تقل إلاّ ما تراه صدقاً: ويفترض هذا المبدأ نزاهة القائل الذي ينبغي ألاّ يكذب، وأن يملك الحجج الكافية لإثبات ما يثبته.

---

[1] يونس، المرجع السابق، ص٣٧.

- مبدأ المناسبة: تكلّم بما هو مطلوب ومناسب: فالكلام ينبغي أن يكون داخل موضوع الحوار، وذا علاقة بأقوال الآخرين السابقة.
- مبدأ الكيف: تكلّم بوضوح من غير لبس: فغرض الإفهام هو المقصد الأساس للتخاطب، وهذا يستلزم القول الواضح المؤدي للفهم والإبلاغ[1].

وهذه المبادئ لا تحترم دائماً في التواصل اللغويّ، بل تنتهك من طرف المخاطِب في العمليّة التواصليّة أحياناً، وعندئذٍ لا بدّ للمخاطَب أن يفترض فرضيّات تمكن من تفسير انتهاك القواعد[2].

وبعد هذه الإطلالة على نظريّة المعنى في أهمّ مفاصلها عند التداوليين، تثور مسألة تركيزهم- أي التداوليين- على المعنى واللفظ في سياق الحياة اليوميّة، والإنسان العادي، ممّا يجعلنا أمام أفق آخر للغة وهو أفق الأدبيّة. فالكلام في نظريات المعنى التداوليّة ينتهي بتحقّق معناه ومقصده، إلاّ أنّ اللغة الأدبيّة والأدب تتميّز عن اللغة اليوميّة التي تخدم في التعبير عن المقاصد و الرغبات. هذه اللغة التي أدّت مهمتها، سرعان ما تتلاشى بمجرد وصولها. أي إنّها ألفاظ تموت لتحيا معانيها ومقاصدها. بينما تمتلك اللغة الأدبية، أو الملفوظ الأدبيّ قوة مختلفة تماماً؛ فهو لا يتعلق بإنجاز عملية ذات نهاية، فالأدب لا يموت ليحيا، لقد أنشئ عمداً، وابتداءً لكي يبقى حيّاً، بمعنى أنّ حياة النّص الأدبي تكمن في بعثه حيّاً بعد إماتة المعنى، ليعيد إنتاج معنى جديد آخر؛ ففي النّص الأدبي تموت المعاني ويبقى ملفوظ النّص. وبهذا فإنّ النّص الأدبي ينفتح على آفاق تداوليّة لا تُحدّ بزمان دون زمان؛ فلو كان قول امرئ القيس: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل، مجرّد كلامٍ عاديّ مقصوده استدعاء فعلي الوقوف والبكاء، لانتهى الكلام بتحقّق مقصده

---

[1] التداوليّة اليوم، ص٥٥.

[2] التداوليّة اليوم، ص ٥٧.

أو إخفاقه. إلاّ أنّ النّص الأدبيّ لا يزال يُعيد إنتاج المعاني والمقاصد، فالثابت في النّص الأدبي نصّه لا معناه. وهو ما يقودنا إلى مفهوم "الوظيفة الشعريّة للغة" عند جاكبسون؛ وهي الوظيفة الحاصلة بفعل التركيز على العامل الأساسي في الدائرة التداوليّة وهي "الرسالة" أو "النّص"[1].

والملحظ السابق يفرض نفسه بقوّة على المنظور التداوليّ لإعادة الاعتبار للقول نفسه، بمعنى أنّ أفعال القول الأدبي تتجه نحو "تشكيل القول"، لا "تشكيل المعنى" فقط.

فقوّة فعل الإنجاز الأدبي ليست هي الأمر، والنهي، أو الوعد، بل هي إنتاج مقولات تقول الأمر، أو النهي، أو الوعد.إنّ قوّة فعل الإنجاز الأدبيّ تكمن في اقتراح أنموذج لما يمكن أن يُقال لاستدعاء فعل القول، فهو سؤال: كيف ننتج المقولات التي تنجز أفعالاً؟ فالكاتب في العمل الأدبي يقترح "شكلاً" لغويّاً لا بدّ أن تتوافر فيه شروط القبول الشكليّ. فالفعل الأدبي يُفترض أن يكون مثيراً للاهتمام بذاته، بوصفه موضوعاً، وليس غاية للاتصال فقط. إنه يقدم بوصفه موضوعاً جديراً بالقراءة خارج السياق الذي أنتج فيه، وضمن عدد غير محدّد من سياقات التلقّي، ممّا قد يصاحبه إخلالٌ بالشروط اللازمة لنجاح الأفعال اللغويّة الأخرى.

أمّا فعل التأثير الناتج بالقول الأدبيّ، فإنّ النّص الأدبي أو القول الأدبي لا يهدف إلى إثارة إجابة مباشرة خلال تسلسل الأحداث، بل إلى إثارة إجابة شعوريّة كالقبول أو الرفض، أو الانفعال، أو إجابة تأويليّة.

---

[1] انظر: الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعريّة، مقاربة تحليليّة لنظريّة رومان جاكبسون،الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف،ط١،٢٠٠٧، ص٥٢.

إنّ القول الأدبيّ لايهدف إلى وصف الواقع كما هو، بل إلى إعادة تشكيله كما يمكن أن يكون، أو كما ينبغي أن يكون، حين يكون من نتائج القول الأدبيّ المقصودة "التقويم"، و "التصحيح" لما هو واقع فعلاً.

وإذا كانت مبادئ التعاون تنتهك في القول اليوميّ، فإنّها أكثر خرقاً وتجاوزاً في القول الأدبيّ، وهذا الخرق أو الانتهاك لا يجعل التعاون بين المتخاطبين مستحيلاً، بل يرفعه إلى أقصى درجاته؛ فالقارئ للقول الأدبي يعيد بناءه، ليعيد إنتاج العوالم الكامنة فيه كعوالم بديلة للواقع، أو موازية له؛ فالأديب ينشئ نصّاً يكمن موضوعه في بنيته، وهذه البنية تحيل إلى عالم افتراضي تخييليّ، وعندها يكون القول الأدبيّ بناءً لعوامل الإمكان، وعليه فإنّ تأويل القول الأدبيّ يكمن في تفكيك هذه العوالم لإعادة بنائها. وهنا تبرز القيمة التداوليّة للقول الأدبي بكونه لا يخضع لسياق إنتاجه فقط، بل هو عابر للسياقات، يعاد تفكيكه وبناؤه مع تجدّد السياقات. وهذه القيمة للقول الأدبيّ تتجلّى في فلسفة "جماليات التلقيّ والتأويليّات". وسيأتي في سياق البحث عن أثر تعدّد السياقات في أفعال القول الأدبي.

ما سبق يمكّننا من القول إنّ الفارق بين القول الأدبيّ والقول اليوميّ العاديّ، يكمن في أنّ الثاني يحيا بالقول نفسه لا بأفعاله، ممّا يكسب القول الأدبيّ ديمومة تتجاوز تحقّق أفعاله المحصورة في سياق التخاطب؛ فالمعاني الكامنة في القول الأدبيّ تتجدّد بتجدّد السياقات والقارئ. وفي المقابل فإنّ القول العادي أكثر دلالة على الواقع كما هو، فهي مرتبطة به منشدّة إليه، بينما يتّجه القول الأدبيّ إلى عوالم افتراضيّة بديلة، تدلّ على الواقع الممكن لا على الواقع الموجود؛ فالقول الأدبي أيقونة تحيل إلى عوالمها ببنيتها الشكليّة.

ومن القضايا التي يثيرها الاختلاف بين القول الأدبي والقول العادي قضيّة "الصدق"، فإذا كانت المطابقة بين قول المتكلّم، ومعتقده مطلوبةً كشرطٍ تداوليّ في القول العادي، فإنّها كثيراً ما تكون موضع انتهاك ومصادمة في القول الأدبي، فـ" إذا كان من مقصد الأدبيّة أن تولّد القناعات والتصديق، فما الذي سيحدث عندما تتدافع القناعات المقصودة من النّص مع حقيقة الواقع و قناعات المتلقيّ؟"[١].

وجواب ذلك ما سبق أنّ الأدب أو القول الأدبيّ لا يمتثل امتثالاً تاماً لمعيار المطابقة مع الواقع الحقيقيّ، بل إنّ القول الأدبي يكتسب تميّزه عن القول العادي في محاولة تجاوزه للواقع وحدوده.

ومن هنا فإنّ القول الأدبي يقرأ في تداوليّة خاصة تختلف عن تداوليّة القول العادي؛ فلكلٍّ من القولين آليات تشكيله الخاصة ومقاصده المتميّزة.

---

[1] انظر:

Kinneay, James L. (1971), **A Theory of Discourse; The Aims of Discourse**, Prentis-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J, p 332.

المبحث الرابع: السياق.

إنّ عمليّة التخاطب لا تنشأ في فراغ، والمتخاطبان ليسا شخصيّات تجريديّة، بل هما كائنان يتحاوران في إطار من الزمان والمكان. ومن هنا نشأت أهمّيّة السياق في النظريّة التداوليّة، حتى صار السياق علماً عليها، فيقال: النظريّة السياقيّة[١].

إنّ إنشاء الكلام في سياق زماني ومكاني يعني أن تحاط عمليّة التخاطب بجملة من الملابسات والأحوال والظروف التي تتكاثف جميعاً في التأثير في دلالة الخطاب الحرفيّة[٢].

والظروف السياقيّة بتأثيرها في عمليّة التخاطب إنشاءً وفهماً تتعدّد مستويات، وتختلف تأثيراً؛ فالقرائن الخارجيّة المؤثّرة في الكلام أكثر عدداً، وأشدّ اتساعاً من أن تحصر أو توضع لها المعايير الثابتة، لذلك فهي مرتبطة أشدّ الارتباط بالمتخاطبين أنفسهم، لكونهم ينتمون إلى سياق تداولي واحد من الناحية العمليّة، أمّا اختلاف سياقاتهم فقد يسبب الفشل الاتصالي، أو إساءة الفهم ونقصه.

والحديث عن السياق يدفعنا إلى بحث مستوياته، وهي كما يقترحها الباحث:

١. **المستوى الداخلي اللغوي**: ونعني به أولاً: الإطار المرجعي للغة الواحدة المستخدمة بين المتخاطبين؛ فالمتحدثان بالعربيّة يحكمهما سياق العربيّة، وإمكانيّاتها على مستوى الألفاظ والدلالات والإيحاءات. وأهميّة هذا المستوى من السياق جعلت فهم العربيّة شرطاً لفهم القرآن؛ فهو ناشئ في ظلّ قواعده وتجوّزاته[٣].

---

[1] انظر: صلاح الدين زرال، الظاهرة الدلاليّة عند علماء العربيّة القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف،ط١، ٢٠٠٨، ص ٣٨٠ وما بعدها.

[2] انظر: محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ص ١٦٠.

[3] سيأتي الكلام عن سياق اللغة العربيّة حين الحديث عن عناصر التخاطب القرآنيّ.

ويُقصد بالمستوى اللغوي ثانياً المستوى النّصيّ أو التركيبي؛ فالمقولة لا تتحدّد معانيها ومقاصدها إلاّ في ظلّ السياق النّصي الذي وردت فيه، فـ" الكلمة عندما توضع في سياقات مختلفة ليست كالماء الذي يخضع لونه للون إنائه، وإنّما هي كالحرباء التي تتلوّن بلون المكان الذي تحلّ فيه، أي إنّ الكلمة أشبه بالحرباء، تمتلك إمكانات معيّنة، كلّ منها يبرز في موضعه المناسب، وليست كالماء الذي لا يملك شيئاً من تلك الإمكانات، وإنّما يخضع لما يفرض عليه من الخارج"[1]. فكلمة "سبعين" مثلاً تعني معجميّاً العدد الذي بعد تسع وستين، وقبل واحد وسبعين، وهي بهذا المعنى لو قلنا:" يبلغ جدّي من العمر سبعين عاماً". أمّا معنى "سبعين" في سياق قوله تعالى:((إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر الله لهم))[التوبة:٨٠] فهو الدلالة على الكثرة لا العدد، يقول الزمخشري:"والسبعون جار مجرى المثل في كلامهم للتكثير"[2]. والذي أكسب كلمة السبعين دلالاتها هذه سياق الآية اللغوي.

٢. المستوى الخارجي، ويقسم إلى المستوى العام، والخاص:

المستوى الخارجي العام: يقصد به السياق الثقافيّ، والاعتقادات السائدة بين المتخاطبين، والأعراف العامة الشائعة بينهم، فالسياق الثقافيّ للنّصوص اللغويّة يُقصد به كلّ ما يمثّل مرجعيّة معرفيّة لإمكانيّة التواصل اللغوي، فإنّ اللغة وإن كانت تنطلق من المستويات الصوتيّة، والصرفيّة، والنحويّة، والدلاليّة. فإنّ هذه المستويات تستمدّ قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافيّ الذي يمثّل للمتخاطبين مرجعيّة التفاهم والتواصل[3].

---

[1] محمد محمد يونس علي، المرجع السابق، ص ١٢٤.

[2] الكشّاف، ج٢، ص٢٢١.

[3] انظر: نصر حامد أبو زيد: النّص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص٩٧-٩٨.

المستوى الخارجي الخاص: ويشمل الظروف والأحوال المحيطة بالموقف الذي صدر فيه الخطاب، وجميع القرائن الحالية التي تصبغ الخطاب ودلالته بصبغة خاصة[١]. فقد تكون الظروف المحيطة والملابسة ضروريّة لفهم الخطاب ومقصده؛ فقول القائل: الجوّ حار. قد يعني في ظروف خاصة: افتحوا النافذة. وقول أحدهم لآخر: لقد جئتَ مُبكّراً. قد يعني أنّه لم ينهِ المطلوب منه، أو أنّه جاء في وقت غير مناسب. وهكذا فإنّ دلالة الكلام ومقاصده لا تُفهم إلاّ في سياق تداولي خاصّ متى كان غرض الكلام النفعيّة كما مرّ سابقاً في الحديث عن الخطاب.

ولو لم يكن الخطاب قاصراً على غرض النفعيّة فإنّه ولكونه "لغة تعبّر عن نفس الإنسان وأفكاره، فهو خاضع لسياق إنتاجه الخاص وظروفه، لذلك فإنّ الفهم الأمثل للخطاب يكون في ضوء تلك اللحظة التاريخيّة الخاصة التي أنتج فيها"[٢].

---

[1] محمد محمد يونس علي، المرجع السابق، ص ١٦٢.

[2] انظر:

Kinneay, James L, **A Theory of Discourse; The Aims of Discourse**, p403 .

الفصل الثّاني

مكوّنات التخاطب القرآنيّ

المبحث الأوّل: المخاطِب الإلهيّ.

يُعرّف القرآن بأنّه:" كلام الله تعالى ووحيه المُنزّل على نبيّه محمّد صلى الله عليه وسلّم، المكتوب في المصحف، المنقول إلينا بالتواتر، المُتَعَبَّد بتلاوته، المُتحدَّى بإعجازه"[1]. والمهمّ هنا، وصف القرآن بأنّه "كلام الله". وهي حقيقة تداوليّة إسلاميّة، أي في سياق الثقافة الإسلاميّة. أمّا خارج الثقافة الإسلاميّة، فهو نصٌّ يتعامل معه المسلمون على أنّه كلام الله. وانطلاقاً من أنّ هذا البحث وصاحبه ينتميان إلى المجال التداوليّ الإسلاميّ، فإنّ الدراسة هنا تتحرّك في ظلال هذه المسلّمة؛ فالمُخاطِب بالقرآن هو الله تعالى.

إذا ما تأملنا العوامل التي سبق الحديث عنها في مبحث المُخاطِب في علم التخاطب، وأخذنا في النظر فيها من جهة كون المخاطِب إلهيّاً، فلا يمكننا أن نتجاوز ماهيّة الله في الرؤية الإسلاميّة، ثمّ كيفيّة صدور الكلام عنه في التصوّر الإسلاميّ. وبحث هذه القضايا يجرّ إلى قضايا كلاميّة – نسبة إلى علم الكلام- كثر الخوض والاختلاف فيها، وتشكّل بعضها قضايا إشكاليّة لا تزال عالقة في العقل الإسلاميّ. ولا يمكن إفراد هذه المباحث بالدرس والنظر لاختلاف سياق البحث الدلالي عن البحث العقدي إلاّ أنّه لا يمكن تجاوز طرح ما تفرضه قضايا علم التخاطب على الدارس من بحث هذه العوامل المؤثِّرة في المخاطِب ولو كان إلهيّاً.

إذا ما نظرنا إلى العامل الأوّل في التأثير على المخاطِب وهو (المؤثِّر) أو (الحافز) فإنّه في سياق علم التخاطب مؤثِّرٌ قبليّ سابق للخطاب، أي باصطلاح الأصوّليين علّة أو سبب وما النّص إلاّ نتيجة له. ومتى تأمّلنا هذا المفهوم وحاولنا إعماله عند الحديث عن الله عزّ وجلّ، أثار

---

[1] انظر الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريفات بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧ ص١٨.

من فوره أسئلة كلاميّة عقديّة تبدأ من تنزيه الله عن العلل والأسباب، ولا تنتهي عند إشكاليّة الكلام الإلهيّ من جهة قدمه أو حدوثه؛ فإذا كان القرآن قديماً قدم الذات الإلهيّة، إذ القرآن كلام الله، والكلام من صفات الذات الإلهيّة، وإذا كانت الذات الإلهيّة قديمة واجبة الوجود كان كلامه كذلك، وعندها فإنّ القرآن نصٌّ يتجاوز شرط وجود المخاطَب الفعليّ وحضوره، كما يتجاوز شرط المؤثِّر والحافز، وبذلك يصبح المخاطِب من هذا المنظور متعالياً في خطابه عن محدّدات التأثّر والاستجابة. غير أنّ هذا الاتجاه على كثرة قائليه وأتباعه أثار لدى أصحابه قبل مخالفيه إشكاليّة الواقعة النصيّة اللغويّة لكلام الله والمقصود هنا القرآن؛ فالكلام في واقع نفسه فعل تعاقبيّ تتركّب فيه الأصوات تباعاً لإنشاء الكلمة، ثمّ تنتظم الكلمات في تعاقب مقصود لتكوّن الجملة، ومن بعدها تأتلف الجمل لتشكّل نصاً، وهذه التعاقبيّة في وجود الكلام فعليّاً دفعت بعض القائلين بقدم القرآن – وهم الأشاعرة – إلى التمييز بين الكلام بما هو صفة للذات، و الكلام بما هو صفة فعل، فالأوّل وهو الكلام النفسيّ ويقصدون به المعاني النفسيّة الكامنة وراء اللفظ صفة ذات قديمة لله مُنزّهة عن الحدوث. أمّا الكلام بما هو صفة فعل أي ألفاظ وحروف فهو حادث. يقول التفتازاني:" ثبت بالإجماع وتواتر النقل عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنّه تعالى متكلّم ولا معنى له سوى أنّه متّصف بالكلام، ويمتنع قيام اللفظيّ الحادث بذاته تعالى فتعيّن النفسيّ القديم. وأمّا استدلالهم (أي المعتزلة) بأنّ القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والنظم والإنزال والتنزيل، وكونه عربيّاً مسموعاً فصيحاً مُعجِزاً إلى غير ذلك فلا تقوم به حجّة علينا لأنّا قائلون بحدوث النظم، وإنّما الكلام في المعنى القديم"[1]. وأيّاً كانت وجاهة المذهب الأشعريّ أو ضعفه فإنّه يفصل بين " المعنى " و " اللفظ "؛ فالأوّل قديم، والثاني حادث.

[1] النسفي، عمر بن محمد، العقائد النسفية، شرح سعد الدين التفتازاني، الجمعية الإسلاميّة الصينيّة، بكين، ١٩٨٥ ص ١٢٤.

غير أنّ مذهب الأشاعرة لم يربط حدوث اللفظ بحدوث المخاطَب؛ فالقرآن معنىً ولفظاً سابقٌ لوجود المخاطَب الفعليّ و سياقه الثقافيّ؛ فالقرآن معنىً قديمٌ وهو صفة من صفات الله، والقرآن لفظاً حادثٌ قبل خلق السماوات والأرض في اللوح المحفوظ، وإنزال القرآن كان بنقل جبريل القرآن كاملاً من اللوح المحفوظ، ثمّ إلى السماء الدنيا جملة واحدة، والحجّة في ذلك ما ورد عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى:((إنّا أنزلناه في ليلة القدر))[القدر:١]:" نزل القرآن كلّه جملة واحدة في ليلة القدر في رمضان إلى السماء الدنيا، فكان الله إذا أراد أن يحدث في الأرض شيئاً أنزله منه حتى جمعه"[١]. فالقرآن بهذا المعنى خاطب المؤمن قبل وجوده وإيمانه، وأنذر الكافر قبل وجوده وكفره. وهذا التصوّر ورفضه دفع المعتزلة إلى القول بحدوث القرآن بغير سابق قديم لا نفسيٍّ ولا معنىً؛ فوجود الخطاب من غير مخاطَب عبثٌ يتنزّه الله عنه فـ" لو تكلّم بذلك أي الأمر والنهي والوعد والوعيد وأحدثه ولامكلّف لكان عبثاً فيجب أن يكون محدثاً له وهناك من ينتفع به"[٢]. ولو نأينا عن الجانب الكلاميّ المذهبيّ في نزاع الفرق الإسلاميّة فإنّنا نلحظ وعي المعتزلة بخصائص الفعل التداوليّ وعناصره؛ فلا خطاب من غير مخاطِب فعليّ أو مخاطَب فعليّ، وبذلك يصبح تفاعل المخاطِب وحضوره جزءاً مشكّلاً للخطاب. وفي رؤية المعتزلة هذه للنّص القرآني وجد بعض الباحثين المعاصرين ملجأهم للتخلّص من إهدار جدليّة العلاقة بين النّص والواقع الثقافيّ من وجهة نظرهم[٣]، فـ"النّص في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة

---

[1] رواه الطبريّ، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد ومحمود شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠ جزء١٢ ص٦٥١.

[2] القاضي عبد الجبار، المُغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٧، خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، المؤسسة المصريّة العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، ١٩٦١، ص ٢٢٤.

[3] انظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص ٤٢.

بديهيّة ومتّفقاً عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنّص يعود لكي يطمس هــذه الحقيقــة البديهيّة و من ثمّ يعكّر إمكانيّة الفهم العلميّ لظاهرة النّص. إنّ الإيمان بالمصدر الإلهي للــنّص، ومن ثمّ لإمكانيّة أيّ وجود سابق لوجوده العينيّ في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليــل النّص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"[1]. ولعلّ إصرار هؤلاء الباحثين على هــذه القــضيّة أفضى بهم – أو كان سببه- إلى القول بتاريخيّة النّص القرآني. وسيأتي في سياق الحديث عــن عنصر الخطاب مزيد توضيح لهذه القضيّة، فالمقصود في هذا المقام بحث ماهيّة المخاطِب مــن وجهة نظر علم التخاطب، وما لهذه الماهيّة من دور في فهم الخطاب ومقاصده.

و إردافاً لما سبق فإنّ الباحث يلحظ أنّه على اختلاف مذاهب الفرق الإسلاميّة في كيفيّة صدور الكلام عن الله، فإنّها تتفق على "غيابه" كمخاطِب مباشر لجمهور المخاطَبين من البشر؛ فمــصدر النّص لهذا الجمهور هو النبيّ صلى الله عليه وسلّم ابتداءً، ثمّ نص القرآن استمراراً، أي أنّنا أمام مستويات من التلقّي والمتلقّين، والحديث عن هذه المستويات قادم عند بحث المخاطَــب كمكــوّنٍ للفعل الخطابيّ، إلاّ أنّ الغاية هنا من ذكر صفة "الغياب" للمخاطِب بيان ما تضيفه هــذه الــصفة على المخاطِب،" فصورة الغياب علامة على جلال المرسِل، وإشارة إلى تفلّت الخطاب من كــلّ تحديد، لأنّ الحضور إقبار للخطاب وقتلٌ لجمالياته اللامتناهيّة"[2].

أمّا عنصر الاختيار فهو أكمل ما يكون من الله تعالى، وتكفي الإشارة إلى أنّ الاختيار كَلِماً، ثمّ ضمّ بعضه إلى بعض هو سرّ نظرية النظم في إعجاز القرآن، وهــي النظريّــة التــي كــشفها الجرجاني ولا يزال النّاس من بعدها عليها يدورون ومنها يصدرون وإليها يرجعون. وفي نظريّة

---

[1] نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مــدبولي، القــاهرة، ط٢، ٢٠٠٣، ص٢٠٥.

[2] عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص ٤٢١.

النظم بيان لعنصري الاختيار والالتزام، يقول الجرجاني:" إذا كانت هذه الأمور وهذه الوجوه من التعلّق التي هي محصول النظم موجودة على حقائقها وعلى الصحة وكما ينبغي في منثور كلام العرب ومنظومه، ورأيناهم قد استعملوها وتصرّفوا فيها وكملوا بمعرفتها، وكانت حقائق لا تتبدّل ولا يختلف بها الحال، إذ لا يكون للاسم بكونه خبراً لمبتدأ أو صفة لموصوف أو حالاً لذي حالٍ أو فاعلاً أو مفعولاً لفعلٍ في كلام حقيقة هي خلاف حقيقته في كلام آخر، فما هذا الذي تجدَّد بالقرآن من عظيم المزيّة، وباهر الفضل، والعجيب من الوصف، حتى أعجز الخلق قاطبة، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القُوَى والقُدر، وقيد الخواطر والفكر؟..."[١]. إنّه يقرّر حقيقة الالتزام في النّص القرآنيّ فهو موضوع وفق نهج العرب ولسانهم لم يخترق قواعدهم، ولم يتجاوز بنية ما يستعملون من كلام. إلاّ أنّ مزيّة القرآن في اختياراته، وفي ما توافر من بدائل طُرحت دون ما اختاره الله، فما أعجز النّاس عن الإتيان بمثل القرآن إلاّ " مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سِياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادي آيه ومقاطعها، ومجاري الألفاظ ومواقعها، وفي مضرب كلّ مثل، ومساق كلّ خبر، وصورة كلّ عظة تنبيه وإعلام، وتذكير وترغيب وترهيب، ومع كلّ حجّة وبرهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنّهم تأمّلوه سورة سورة، وعشراً عشراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها أو يرى أنّ غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى وأخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتئاماً، وإتقاناً وإحكاماً لم يدع في نفس بليغ منهم موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدّعي وتقول"[٢].

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، صحّح أصله الإمام محمد عبده والأستاذ محمد محمود التركزي الشنقيطي، وعلّق عليه محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ١٨.

[2] المصدر نفسه، ص ٤٤.

وعند الحديث عن ثنائيّة الاختيار والالتزام تحضر ثنائية "اللغة=اللسان" و"الكلام" عند دوسيسر، أو "القدرة" و"الأداء" عند التوليديين التحوليين؛ فاللغة أو اللسان نظام يمثّل قوّة كامنة في بنية اللغة نفسها لا يتشكّل الخطاب إلاّ في قواعدها وممكناتها، أمّا الكلام أو الأداء فهي اختيارات المتكلّم حسب كفايته و طاقته. والذي يوصف بأنّه المُعجز أوالأفصح أو الأبلغ هو الكلام=الاختيار لا اللغة، فكلام الله العربيّ مُعجزٍ لكونه اختيار الله وكلامه لا لكونه لغة عربيّة، لذلك يمكن الحديث عن "كلام مقدّس" لا عن "لغة مقدّسة". وما يشغل الباحث في علم التخاطب أن يتبّصر في ممكنات التأويل الظاهرة والمضمرة في الاختيارات الكلاميّة وفق النسق اللغوي، فلا بلاغة من غير اختيار والتزام.

وإذا ما نظرنا إلى عنصري الشخصيّة والكفاءة في المخاطِب، فإنّنا نلحظ أنّ الثابت القارّ من المنظور الإسلاميّ أنّ الله يتّصف بصفات الكمال؛ فهو كليّ العلم والقدرة والإرادة، منزّه عن كلّ عيب وطارئ، فلا يقول شيئاً ثمّ يتجدّد عليه علمٌ فيغيّر ما قال، ولا يستدرجه الرضا- سبحانه- لكلام يجاوز الحقيقة؛ فالقرآن قديماً كان أو حادثاً منزّه عن عيوب الخطاب البشريّ ((ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)) [النساء:٨٢]. وهذه الحقيقة الثابتة تفرض على الباحث التمعّن والأناة في تطبيق المناهج الحديثة على النّص القرآنيّ من غير أن تتحول هذه الأناة إلى قعود ورفض لأيّ قراءة جديدة ومعاصرة، فحقيقة كون القرآن إلهي المصدر لاتنفي صفة التداوليّة عنه، ولاسيما لو نظرنا إلى مكونات الفعل التداوليّ الأخرى التي تحقّق للنص القرآنيّ صفة التداوليّة بامتياز، فالنّص القرآنيّ وإن كان إلهيّ المصدر فهو نصٌّ مُنشأٌ للفهم والإفهام، والمكلّف بالفهم متلقٍ إنسانيّ يحدّه ما يحدّ الطاقة البشريّة من وسع وقدرة.

أمّا آخر العوامل في التأثير في المخاطِب فهو مقصد المخاطِب، ولعلنا نوجز هنا فالبحث كلّه في مقاصد الخطاب القرآنيّ، وأولى المقاصد بالنظر والدراسة مقاصد المخاطِب، وسيأتي بيان ذلك في فصل (مقاصد الخطاب). فما ينبغي ذكره هنا أنّ الباحث ينطلق في رؤيته للمقاصد من مستويات الدلالة اللغويّة للفعل (قصد):

- قَصَد بمعنى أراد، أي قصد مقابل (سها: يسهو)، فالقَصْدُ في هذا المستوى بمعنى الإرادة (إرادة الكلام) ويقابل السهو والخطأ والاضطرار؛ فلا وجود للخطاب ولا أثر للمخاطِب من غير هذا المستوى من القصد. ويمكن تسميته بـ(المستوى القصدي للخطاب القرآنيّ).
- قَصَد بمعنى أفاد معنىً وفهماً، أي قَصَدَ مقابل (لغا: يلغو)، فالقصد في هذا المستوى بمعنى الفهم (المفهوم من الكلام) ويقابل اللغو، والقصد بهذا المعنى هو مكمن التأويل ومحلّه. ويمكن تسميته بـ(المستوى المقصودي للخطاب القرآنيّ).
- قَصَد بمعنى طلب غايةً، أي قصد مقابل (لها: يلهو)، والقصد في هذا المستوى بمعنى الغاية أو الحكمة (الغاية من الكلام) ويقابل اللهو والعبث، والقصد بهذا المعنى غاية الخطاب و منتهى بحث الباحثين فيه، وهو في القرآن أعزّ مستوياته، فهو باعث خطابه وموجده ومحقق استمراريّته. ويمكن تسميته بـ(المستوى المقاصدي للخطاب القرآني)*.

وبعد هذه الإشارات إلى مفهوم "المخاطِب الإلهي"، وما يمكن أن يدخل فيه من قضايا تداوليّة، نشير إلى مستوىً ثانٍ من المخاطِبين في النّص القرآنيّ، وهم تلكم الشخصيات التي حكى القرآن

---

* يرجع الفضل في التنبيه على هذه المستويات وبيان ما تحمله من قوّة اصطلاحيّة وإجرائيّة إلى المفكّر العربي المغربيّ طه عبد الرحمن في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط٢، د ت ، ص ٩٨.

في قصصه وآياته أقوالهم وحواراتهم من مثل ماجرى على ألسنة الملائكة والأنبياء وغيرهم من الشخوص، وما حكاه القرآن من أقوال الكافرين ومحاججاتهم. فهذه أقوال ناشئة ابتداءً من مخلوقات تصيبها آفات التخاطب، وتحدّها حدود المخلوق، إلاّ أنّها في القرآن الكريم حكاية من الله لها صفات كلامه المُعجِز، ومن إعجازه أنّها تحكي عن القائل قوله، وما يتأثّر به من أحوالٍ نفسيّة وسياقيّة.

المبحث الثاني: المخاطَب بالقرآن.

سبق الكلام عن المخاطَب، ودوره في إنجاح عمليّة التخاطب، كما مرّ الحديث عن مستويات هذا المخاطَب من الافتراض المثال، إلى الفعليّ الأوّل، والفعليّ الثاني الكونيّ. فإذا كانت هذه مستويات المخاطَبين في التخاطب الإنسانيّ - الإنساني. فما محلّ هذه المستويات عند النّظر إلى المخاطَبين بالقرآن؟

إذا كان بحث المخاطِب الإلهيّ اتخذ منحىً كلاميّاً عقديّاً من المنظور الإسلاميّ، فإنّ بحث المخاطَب اتجه أصوليّاً وفقهيّاً، فتوسّع فيه الكلام وكثر فيه الاشتغال؛ فالبحث في المخاطَب بحث في المخلوق البشريّ لا تحدّه حدود البحث في المخاطِب الإلهي أو مخاطره.

لذلك يمكن أن نلحظ في مباحث المفسّرين والأصوليين طروحات وآراء تتآلف وعلم التخاطب، وتنسجم معه. ويسوغ في هذا المقام أن يقال:إنّ مستويات المخاطَبين الثلاثة حاضرة في مفهوم المخاطَب بالقرآن.

ففي ما يخصّ المخاطَب المثال، فهو مفترَض في الخطاب القرآنيّ، إلاّ أنّه محدود ابتداءً وانتهاءً بالقدرة البشريّة، فلا وجود لقارئ على مثال الله – سبحانه – فالله ((ليس كمثله شيء))، لذلك قُيّد التفسير بحدّ القدرة الإنسانيّة. لكنّ المخاطَب المثال يحقّق للنّص القرآنيّ ديمومة تفسيريّة، ولا نهائيّة تأويليّة، فـ" القرآن لا تنقضي عجائبه، ولا تنفد غرائبه، ولا يبلى على كثرة الردّ". لذلك صار هذا القارئ المثال دليلاً على عدم الإحاطة بأسرار القرآن إحاطة شمول واستغراق. وإن كانت استحالة وجود القارئ المثال فعليّاً تقتضي العجز إلاّ أنّه تفتح في المقابل أفق لا نهائيّة المعاني المستنبطة من القرآن الكريم. وبوجود مخاطَب مثاليّ يتجدّد ويتسامى استطاع النّص القرآنيّ عبر التأويل وتجاوز التأويل أن يصير نصّاً مركزيّاً للحضارة العربيّة الإسلاميّة، يتوسّل

به وإليه كلّ أبنائها ليجدوا فيه ضالّة أفكارهم ورؤاهم، فلم يزل القرآن كما قال عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه "حمّال أوجه" تحتجّ به كلّ الفرق والمذاهب، ولا يضيق بها إلاّ من وجهة نظر مخالفيها.

وإن كان المخاطَب المثال الذى يُسعى إليه دون إدراكه قد حقّق للنّص القرآنيّ مرونة تأويليّة، إلاّ أنّه قد أفضى – كما يرى كثير من أهل العلم – إلى فوضى تأويليّة؛ فالقول بـ"لا نهائيّة المعنى" أشبه بالقول بـ"غياب المعنى"، لذلك أكثر العلماء من الحديث عن ضوابط للتأويل، وسيأتي بيان لذلك عند الحديث عن مقاصد الخطاب، وآليات إدراكه.

أمّا المخاطب الفعليّ، فهو المخاطَب بالقرآن في زمن التنزيل. وهؤلاء كما في علم التخاطب مستويان: العام، والخاص.

فالخاصّ من كان مقصوداً بالخطاب بعينه أو أعيانهم، وهم إمّا أن يكونوا حضوراً، وكلاماً، داخل النّص القرآنيّ كالملائكة في حوارهم مع الله، وإمّا أن يكونوا خارج النّص القرآنيّ، كالنبيّ صلّى الله عليه وسلّم، أو من خاطَبه الله فتنزّلت به وله الآيات.

أمّا العام فهم "أمّة العرب" في زمن التنزيل. وفي هذا المستوى دوائر تتداخل، أوّلها: النبي صلى الله عليه وسلّم، فهو أوّل من خوطب بالقرآن من البشر، وهو أعلمهم بمعانيه ومقاصده، وإذا كانت هذه صفته كان من اللازم أن يكون أكثر المخاطَبين أهليّة وكفاءة لحمل الخطاب، فهو "أفصح العرب"، "ومن أوتي جوامع الكلم"، وأحاديثه بيان للقرآن واجبة الأخذ لفهم كلام الله*.

---

* قد تثير هذه القضايا مجموعة من التساؤلات منها: هل كانت هذه صفة النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته؟ فإن كانت كذلك فما وجوه الفصاحة والبيان التي ظهرت عليه؟ الشعر؟ لا. والله تعالى يقول:"وما علّمناه الشعر، وما ينبغي له؟". فنون النثر من خطابة وغيرها؟ قد تكون وإن كانت الروايات لا تحفظ من كلام النبي قبل البعثة ما يدلّ أو يكشف عن مثله. أم أنّ بلاغة النبي حادثة بعد البعثة، فيكون النبي قد "أوتي القرآن والبلاغة"؟ ثمّ هل تقتضي مهمة حمل الرسالة وإبلاغها أن يكون المبلّغ أوعى النّاس بها؟ ألا يكون "المبلَّغ أوعى من السامع"؟ قد

وإذا كان النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أوّل المخاطَبين بالقرآن جملة، فهو من المخاطَبين بالمعنى الخاصّ في كثير من آياته، ولا أدلّ على ذلك من ضمائر المخاطب التي ترجع عليه في القرآن الكريم. وهذا التداخل بين الخاص والعام سيدفع المفسّرين للتمييز بين ما كان من الخطاب مقصوداً للنبي وحده دون سواه، وما كان لسائر المخاطَبين.

أمّا الدائرة الثانية فهي قريش، وهم أوّل من بلّغهم النبي صلّى الله عليه وسلّم القرآن، وقصدهم لفهمه، ثمّ الإيمان به أنّه من عند الله. ومع نزول القرآن انقسمت قريش كمخاطَب إلى فئتين:مؤمنة، وهي القلّة. وكافرة، وهي الكثرة. وبعد قريش توسّع الخطاب فشمل أصنافاً من النّاس يجمعهم لسان العرب من أهل يثرب، أو أهل الكتاب، أو عرب الجزيرة. وبذلك تكتمل دائرة المخاطَبين الفعليّين بالنّص القرآنيّ العربيّ في ظلّ حدَّي المكان والزمان*. و لم يمت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلاّ وقد دخلت جزيرة العرب الإسلام سواء كان ذلك بالمعنى الإيمانيّ أو المعنى السياسيّ. ولتجاوز هذين الحدّين يأتي دور المخاطَب الكونيّ، وهم النّاس جميعاً في زمان التنزيل وبعده. وهذا المخاطَب الكونيّ مفارق للحظة التخاطب الأولى، ولهذه المفارقة مستويات:

مفارقة مكانيّة لغويّة: وهم من كانوا من الأمم زمن التنزيل، إلاّ أنّهم لم يواجهوه للغربة المكانيّة واللغويّة، كالروم وفارس ومن وراءهم من أمم**. وقد أدرك العلماء ما للبعد اللغويّ من دور في فهم النّص القرآنيّ، فمعجزته التي لا شك فيها لغته وبيانه. فكيف يُخاطب غير العربيّ بالقرآن؟

تبدو هذه الأسئلة تجاوزاً في مقام النبوّة وتعدّياً على قدسيّتها، لكنّ الذي يحفظ للنبوّة حياض قدسيّتها الإجابة عليها، لا السكوت عنها.

* لا بدّ من التمييز في هذا المستوى بين المخاطَبين بالقرآن نصّاً أي لغة وهم العرب وأهل اللسان العربيّ، والمخاطَبين بالقرآن رسالةً ودعوةً، وهم كلّ من عاصر نزول القرآن وشهد لحظته الأولى وإن كان أعجميّ اللسان.

** لا يخفى أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أرسل لملوك الروم والفرس وغيرهم رسائل تُعلمهم بنبوّته، ووجوب تصديقه، إلا أنّهم لم يخاطبوا بالقرآن مباشرة للبعد اللغويّ.

وما وجه الحجّة عليه*؟ ولهم في جواب ذلك أراء. ما يهمّنا منها ما يقع في دائرة الوجه اللغوي والبيانيّ للقرآن، وهو قولهم إنّ العرب أفصح النّاس في زمانهم، وهم أهل البيان والبلاغة، وللغتهم خصائص لا تتوفّر لغيرها،" فإنّه ليس في جميع الأمم، أمّة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال، ما أوتيه العرب"[١]. ولهم في هذا كلام كثير حتى لم يعد بالإمكان تصوّر قيام الحجّة والإعجاز عند جمهور العلماء إلاّ بالإقرار بهذه المقدّمة. والمقدّمة الثانية التي تُساق لاستكمال الحجّة هي عجز العرب – وهم من هم في التميّز اللغويّ والبيانيّ – عن الإتيان بمثله، فصار عجزهم مع قدرتهم اللغويّة الفائقة حجّة عليهم أنّ القرآن من عند الله، ومتى قامت الحجّة عليهم وهم صفوة النّاس بياناً لزمت الحجّة سائر النّاس، واستوى النّاس قاطبة. فلم يخرج الجاهل بلسان العرب من أن يكون محجوجاً بالقرآن[٢]. وهذه المقدّمات والنتيجة الاحتجاجيّة تستند إلى مفهوم " تفاضل اللغات"، وعلى هذا المفهوم اعتراضات في سياق الدراسات اللسانيّة، ولاسيما المدرسة التحويليّة التوليّدية التي تجعل اللغة نتاج عقل كونيّ لا تتفاوت فيه اللغات "كقدرة" بل يتفاوت الكلام "كأداء". وليس غرض البحث هنا بيان هذه المسألة – على أهمّيتها فكراً وديانة- فالحقل الأوّل في دائرة النظر في علم التخاطب، هو دراسة الخطاب بين مخاطِب ومخاطَب يتوسّلان اللغة نفسها لإنشاء التخاطب. أمّا انتقال نصّ الخطاب عبر اللغات ترجمة فيقع في

---

* نفرّق هنا بين الحجّة البيانيّة التي تتمثّل بالنّص القرآنيّ، والحجّة المضمونيّة التي تتمثّل بمضمون الدعوة الإسلاميّة القائمة على التوحيد. ولعلّ قلق بعض العلماء من هذه الأسئلة دفعهم للقول بوجوه إعجاز قرآنيّة غير بيانيّة يخاطب بها غير العربيّ، ابتداءً من إخبار بالغيب، وإعجاز تشريع، وليس انتهاءً بما اصطلح على تسميته "الإعجاز العلمي"؟.

[1] ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، شرح وتعليق السيّد أحمد صقر، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٩٥٥، ص١٢.

[2] انظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٥.

الحقل الثاني، وهو من علوم التخاطب التي تتجاوز سياق هذا البحث[1]. وعليه فإنّ المخاطب الكوني المقصود في دراستنا هو المفارق للحظة التخاطب زماناً لا لغةً، وهم العرب من بعد عصر شهود التنزيل إلى أن تقوم الساعة، وهم مخاطبون بالنّص على اختلاف مستويات القصد الخطابيّ.

والسؤال هنا من وجهة نظر تداوليّة هو: ما أثر الافتراق بين المخاطَب الفعليّ و المخاطَب الكونيّ في تشكيل تأويلات الخطاب، وإدراك مقاصده؟ والواقع أنّ هذا الافتراق أثار افتراقات في دراسة أثره في العمليّة التأويليّة، فذهب بعض الباحثين إلى حصر إمكانيّة إدراك مقاصد الخطاب بالمخاطَبين الفعليّين؛ فهم شهود الخطاب، ولهم جاء ابتداءً، وهم من يدرك سياقه وظروف انتاجه. وليس على من جاء بعدهم إلى أن يحذو حذو فهمهم؛ فليس للنّص من معنىً إلاّ ما فهمه المخاطَبون الأوائل، فيصير المخاطَب التالي أو المتأخّر مكلّفاً – إن كان من أغراض النّص التكليف بالفهم كالقرآن مثلاً – بنصّ المخاطِب، وفهم المخاطَب الأوّل. وذهب آخرون خلاف ذلك تماماً فلم يروا للمخاطَب الأوّل أيّ مزيّة على المخاطَب التالي، وجعلوا بنية الخطاب اللغويّة واسطة التخاطب المتعالية على المخاطِب الأوّل وسياقه. وبين هؤلاء وهؤلاء نفر من الباحثين أقرّوا للمخاطَب الأوّل بمزايا، وأعطوا المخاطَب الثاني مزايا لا تتوفّر للأوّل.

وقد تجلّى هذا الافتراق في مناهج المفسّرين وقواعدهم حتى صارت هذه القضيّة عيار التفريق بين مناهج التفسير، ولعلّ تقسيم هذه المناهج اختزاليّاً بين التفسير بالنقل، والتفسير بالعقل، يكشف

---

[1] يدخل الحقل الثاني بما يعرف بنظرية الترجمة. انظر:إدوين غينتسلر، في نظرية الترجمة: اتجاهات معاصرة، ترجمة:د.سعد عبد العزيز مصلوح، المنظمة العربيّة للترجمة،توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٤٠.

عن مدى تأثير هذه القضيّة على مفهوم التفسير نفسه. وهروباً من هذا الاختــزال وتجــاوزاً لــه تقترح الدراسة هذا الإطار للنظر إلى هذه القضيّة:

* المنطلق الأوّل: نفي التفاضل بين المخاطَب الأوّل والتــالي. وينــتج عــن هــذا اتجاهــان متضادّان: الأوّل: من يرى أنّه ليس في النّص إلاّ ظاهره الذي تكشف عنه اللغة، فــالمعنى فــي النّص واحدٌ لا يتعدّد ولا يتجدّد، ولا فرق بين من شهد التخاطب أو من جاء بعــده فــي إدراك معنى النّص، ولا مقاصد للنّص إلاّ ما ظهر منه لغة، فلا علّة يُقاس عليها، ولا حكمة مقــصودة تراعى. وهذا الاتجاه يمثّله غلاة الظاهريّة. يقول الشاطبيّ:" والنظر ههنا-أي في الــدلائل التــي يُعرف بها مقصد الشارع من غير مقصوده- ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام: أحــدها أن يقال: إنّ مقصد الشارع غائب عنّا حتى يأتينا ما يعرّفنا به، وليس ذلك إلاّ بالتــصريح الكلامــيّ، مجرّداً عــن تتبــع المعــاني التــي يقتــضيها الاســتقراء، ولا تقتــضيها الألفــاظ بوضــعها اللغويّ...وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي "الظاهريّة" الذين يحــصرون مظانّ العلم بمقاصد الشارع في ظواهر النّصوص"[1]. وما لم يكن للمقاصــد مظــانٌّ إلاّ ظــواهر النّصوص فلا مزية لمتقدّمٍ على متأخّر، ومقياس التفاوت إدراك معاني اللغة بظاهرها، وهــو إن كان في الأوائل أقوى فمن جهة علمهم باللغة لا من جهة كونهم شهود التخاطب.

وفي مقابل هذا الاتجاه ينطلق آخرون ومن المنطلق نفسه أي نفي هذه المزيّة للمخاطَــب الأوّل على التالي إلى القول بانفتاح النّص القرآني على التأويل، تأويــل لا يلزمــه أن يوافــق تأويــل الأوائل، ولا يضرّه أن يخالفه ويناقضه؛ فلكلّ زمان رجاله، ولكلّ قارئ فهمــه وتأويلــه، وهــذا التطرّف في إلغاء القراءات (التفسيرات) السابقة، ولا سيما قراءة (تفسير) عصر التنزيــل يهــدر

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٦٦٧.

قصد التكليف بالفهم والعمل في القرآن الكريم؛ فـ"التكليف جوهر الخطاب القرآنيّ، ومبرّر وجوده في الوقت نفسه. فهي بمثابة البديهة في الخطاب، بما تقتضيه وتتضمنه من محاور أساسيّة كالإيمان بوجود المكلِّف (الإيمان بالله وتوحيده)، ووجود المكلَّف به (العبوديّة لله). وبعدم الاعتراف بالتكليف قضية مركزيّة لا يكون الخطاب حقيقيّاً"[1]. ومقتضى القول بمركزيّة التكليف في الخطاب القرآنيّ هو تصوّر وحدة معنويّة مفهومة من الخطاب القرآنيّ منذ لحظة النزول إلى قيام الساعة، ممّا يجعل المخاطَب التالي يلجأ إلى فهم المخاطَب الأوّل لسدّ فراغات التأويل الضروريّة لفهم التكليف المقتضي اعتقاداً أو عملاً. وقد بلغ الأمر بأصحاب هذا الاتجاه أن نفوا أيّ قيمة لفهم السابقين لنصّ القرآن، حتى صار بعضهم يزعم أنّ الدين الذي كان عليه السابقون مجرّد أراء، فـ(لهم دينهم ولنا ديننا). فلا سنة تُتّبع لا لنبيّ ولا لغيره؛ فليس إلاّ القارئ في أيّ زمان والقرآن.

لا شك أنّ هذا الاتجاه يحمل إغراءاته المعرفيّة والسلوكيّة؛ فهو يعيد لجدليّة العلاقة بين القارئ المعاصر والقرآن حيويّتها، ولاسيما في ظلّ سيطرة اتجاهات سلفيّة متشدّدة تعطّل مثل هذه الجدليّة، إلاّ أنّها في أغلبها تحاول جمع متنافرات معرفيّة في سياق واحد، تحيلنا إلى ما ذكر سابقاً من مأزق صلاحيّة النّص، وأسئلة إهماله وتجاوزه. فهؤلاء وجدوا في النّص القرآنيّ ما يدفعهم لتجاوزه، ولمّا لم يستطيعوا تجاوزوه تأويلاً، جاعلين الآفة في فهم السابقين، مع أنّ فهم السابقين في أغلبه لا يخرج عن ممكنات النّص القرآنيّ التأويليّة؛ فالمخاطَب الأوّل كلّف بالفهم والإيمان، وكانت وسيلته إلى ذلك لغة العرب وأساليبهم. فهل كان الأوائل خالين من فهم صحيح

---

[1] يحيى محمد، مدخل إلى فهم الإسلام، الفكر الإسلامي: نظمه..أدواته..أصوله، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ١٩٩٩، ص ٢٣.

للخطاب القرآنيّ؟ إنّ الإجابة على هذا السؤال تحدّد موقع فهم المخاطَب الأوّل لحصول فهم المخاطَب التالي. وهذا يقودنا إلى المنطلق الثاني.

المنطلق الثاني: إثبات التفاضل بين المخاطَب الأوّل، والمخاطَب الثاني. وينبني على هذا المنطلق اتجاهان: الأوّل يجعل المزيّة للمخاطَب الأوّل؛ فهو الشاهد على فعل التخاطب، وهو المقصود ابتداءً بالنّص وخطابه، والمكلّف بنقل الرسالة إلى المخاطَب التاليّ. ويمثّل هذا الاتجاه مذهب التفسير بالنقل أو التفسير بالمأثور، وعليه كلّ التيارات السلفيّة على اختلاف نتائجها ومقولاتها. وبناء عليه جعلوا للتفسير مراتب، أعلاها تفسير القرآن بالقرآن، وفيه يكون المخاطِب مفسّراً لخطابه، ولأنّ التفسير أولاً وآخراً هو الكشف عن مراد الله، فلا أوضح ولا أجلى من بيان الله نفسه عن معنى كلامه. وبعد تفسير القرآن بالقرآن يأتي تفسيره بالسنّة؛ فهي الكاشفة عن معانيه، المخبرة عن مراميه، فإذا كان القرآن وحياً إلهيّاً، فالسنة المفسّرة للقرآن وحيٌ مثله. وأهميّة السنّة أو المأثور في تفسير القرآن منشؤها القرآن نفسه؛ فمنهج القرآن في التعريف بالأحكام حسب الشاطبيّ " أكثره كليّ لا جزئي[1]". ودليل أنّه كليّ احتياجه للبيان، وهذا دور السنّة، " فإنّ السنّة على كثرتها وكثرة مسائلها إنّما هي بيان للكتاب، وقد قال تعالى:((وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للنّاس ما نزّل إليهم))[النحل:٤٤]. وفي الحديث:"ما من نبيّ من الأنبياء إلاّ أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنّما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تبعاً يوم القيامة". وإنّما الذي أعطي القرآن، وأمّا السنّة فبيان له"[2]. وإذا كان أمر القرآن كليّاً مجملاً فـ"لاينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه

---

[1] الكليّ في سياق كلام الشاطبي هنا يعني المجمل غير المفصّل. انظر تعليق المعلّق على الموافقات عبد الله دراز، ج٣،ص٣٣٠، حاشية ٢.

[2] الموافقات، ج٣،ص٣٣١. وانظر تعليق عبدالله دراز على حصر الشاطبيّ ما أعطي بالقرآن: حاشية ٤.

وبيانه وهو السنّة"[١]. والواقع أنّ تفسير القرآن بالسنّة يرجع بالنظر إلى السنّة كوحيٍ من الله، أي المخاطِب. إلاّ أنّ منهج المفسّرين بالمأثور لم يقف عند مرجعيّة الأقوال النبويّة، بل وسّع الدائرة لتشمل الصحابة. فالشاطبيّ يقرّر أنّه لا بدّ من النظر في تفسير الصحابة للقرآن إن أعوزت المفسّرَ السنّةُ، فإنّهم أعرف به من غيرهم[٢]. ولو سأل سائل: لماذا الرجوع إلى أقوال الصحابة في التفسير؟ فالجواب:" الصحابة رضي الله عنهم هم أهل اللسان، وقد شهدوا التنزيل وعرفوا أحواله، كما عرفوا أحوال من نزل فيهم القرآن، مع سلامة مقاصدهم وحسن فهومهم، ورسوخهم في العلم[٣]. وتتوسّع دائرة الصحابة عند أصحاب الاتجاه السلفيّ لتشمل السلف الصالح، ليصير فهمهم للقرآن حجّة يحتكم إليه لا عليه[٤]. والواقع أنّ إلحاح هذا الاتجاه على أهميّة المأثور بمستوياته في فهم القرآن الكريم يكتسب قيمة تداوليّة؛ فهذا الإلحاح دالٌّ على ارتباط التأويل بالسياق التداوليّ أي التخاطبيّ الذي نشأ فيه القرآن[٥]، فمزيّة السلف أنّهم "أعلم العلماء بمقاصده وبواطنه"[٦]. أمّا اللسان العربيّ فيأتي بعد النّظر في المأثور من التفسير، "فمطلق الفهم العربيّ لمن حصّله يكفي فيما أعوز من ذلك[٧] أي تفسير السلف الصالح. ولو تمعّن الباحث فيما يكمن وراء شرط الرجوع إلى أقوال السلف في فهم القرآن، " لوجد أنّ نظرة علمائنا للغة تتجاوز كونها مجرّد علامات، يتمّ التواصل بها داخل نظام الثقافة الواحدة، بقدر ما هي الحقيقة العاكسة لكينونة المتكلّم بها، فالإنسان لولاها لما سمّي فصيحاً، فباللغة يحافظ الإنسان على بقائه متكلّماً،

---

[1] الموافقات، ج٣،ص٣٣٣.

[2] المصدر نفسه، ج٣، ص٣٣٣.

[3] خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير، ج١، ص١٥٨.

[4] السابق نفسه، ج١، ص٢٠٦.

[5] انظر: عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص٤٣٠.

[6] الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٣٧١.

[7] نفسه، ج٣،ص٣٣٣.

فهو –على الدوام- بحاجة ماسّة إلى لغته كي ينتقل من وجوده إنساناً إلى وجوده متكلّماً، فحياته رهن بما يقول"[١].

والمتأمّل في أقوال الاتجاه السلفي، يرى أنّ النّص القرآنيّ يتوسّع عن حدود نصّه المعلنة كقرآن، ليصير نصّاً مركزيّاً تحفّه مجموعة نصوص لا يمكن تحقيق التواصل التخاطبيّ دونها، وهذه النصوص هي السنّة وأقوال السلف، ممّا يجعل القرآن بناءً داخل النظام الثقافيّ العربيّ لعصر التلقّي، لا يمكن فهمه إلاّ بالنظر إلى مرجعيّات هذا العصر وأنساقه اللغويّة والثقافيّة. ومع الإيمان بأهميّة المخاطَب الأوّل وسياقه في فهم القرآن، إلاّ أنّ حقيقة كون القرآن يخاطب الإنسان في كلّ مكان وزمان، دفعت بالباحثين إلى تجاوز ما قد يبدو من مركزيّة فهم السلف المؤديّة إلى إغلاق النّص القرآنيّ تأويليّاً على عصور التلقّي الأولى، فالقول بأهميّة المأثور في تفسير القرآن "لا يعني أن يبقى التأويل حبيس المأثور من القول دون أن يجتهد المفسّر رأيه، أو يعمل عقله؛ فالقرآن الكريم، كما هو معلوم، نزل بلسان العرب، أي بلغتهم. فوجود المأثور لا يعفي المفسّر من الاجتهاد والتأويل[٢]. والواقع أنّ هذا القول يجعل المخاطَب الثاني الكونيّ محصوراً بما ورد عن السلف، يفهم بفهمهم فيما ورد عنهم، ويجتهد فيما لم يرد وفق قواعد الفهم من اللغة التي وضعها السابقون. فليس للمفسّر التالي إلاّ أن ينظر فيما نُقل عن السلف، فإن أعوزه النقل اجتهد وفق "المعهود من لسان العرب"[٣]. وقد أنتج هذا المفهوم مجموعة من قواعد التفسير سيأتي بيانها عند الحديث عن عنصر السياق من عناصر فعل التخاطب.

---

[1] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص٤٣٠.

[2] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص٤٣٠.

[3] انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٣٧٦.

لم يمنع وجود الاتجاه السلفيّ المقرّ للمخاطَب الأوّل بأفضليّة تأويليّة على المخاطَب التالي، من ظهور اتجاه ينطلق من إقرار التفاضل بين المخاطَبين، إلاّ أنّه يجعل هذه الأفضليّة لصالح التالي، فهو بإدراكه الفهوم السابقة، ولاسيما فهم المخاطَب الأول، يمكنه أن يجعل هذه الفهوم رافداً لا حاجزاً تأويليّاً؛ فسياق المخاطَب الأوّل يفتح للنّص آفاق سياقه التاريخيّ، لا ليبقى النّص حبيسها، فينتهي به الأمر إلى موتها داخل حدود هذا السياق، بل ليعطّي النّص قوّة التحوّل والصيرورة ممّا يؤدي إلى انصهار الآفاق حسب تعبير غادامير. "إذ يحدث في عمليّة الفهم، انصهار حقيقيّ للآفاق؛ الشيء الذي يعني أنّه ما أن يتمّ إسقاط أفق تاريخيّ حتى يتمّ تجاوزه في الوقت نفسه. وإحداث هذا الانصهار على نحو منتظم هو مهمّة الوعي المتأثّر بالتاريخ"[١]. أي أنّ النّص لا يمكن أن يظلّ حبيس أفق انتاجه الأوّل؛ فاللغة حين تصير كتابةً أي نصّاً تصير معاصرة دائماً، "والتراث في شكل الكتابة، يكون معاصراً دائماً، فهو يتضمّن التواجد الفريد للماضي والحاضر، ولا وجود للتراث إلاّ بقدر ما يكون للوعي الحاضر إمكان الدخول الحرّ فيه؛ فوعي الفهم يكتسب فرصة حقيقيّة لتغيير أفق الماضي وتوسيعه، ومن ثمّ إغناء عالمه ببعد جديد وعميق تماماً"[٢]. كما أنّ المسافة الزمنيّة بين المخاطَب الأوّل والتالي، أي بين المخاطَب وزمن نشوء النّص هي شرط إيجابيّ وخصب تقدّم العون للفهم[٣]. فالفهوم السابقة أشبه بالأحكام القبليّة التي يمكن بـ "المسافة الزمنية" تمييز الصادق منها من الزائف، ممّا يمكّن من "عزل النّص" عن أحكامه المسبقة الزائفة بردّها، وأحكامه السابقة الصادقة بتجاوزها. وهذا العزل يجعل النّص حرّ الحركة بين "زمن

---

[1] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة د.حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧، ص ٤١٧.

[2] نفسه، ص٥١٢.

[3] نفسه، ص٤٠٧.

التكوين"، و "زمن التأويل"، حيث يعمل المؤوّل على إعادة تفعيل النّصوص، فهماً وتأويلاً جديدين، ممّا يحرّر النّص من سكونيّة اختزاليّة إلى نصٍّ متعدّدٍ متحوّل مع كلّ مؤوّل في زمن وجوده، زمن التأويل[1]. وبهذا يصير المخاطَب التالي متميّزاً على الأوّل بأمرين: إدراكه لفهم الأوّل ممّا يجعل هذا الفهم جزءاً من عمليّة الفهم التالية، والمسافة الزمنيّة التي تمكنّه من تجاوز فهم الأوّل، واستثمار تراكم الجهود الإنسانيّة في عمليّة التأويل وآليّتها. وسيأتي بيان آثار هذه المزايا عند الحديث عن مقصد التأويليّة من مقاصد المخاطَب في الفعل التخطابيّ.

و بعد هذه الإشارات إلى دور المخاطِب وتأثير زمن تلقّيه للخطاب على فهمه له، نشير إلى جملة من العوامل المؤثِّرة في المخاطَب الفرد، أي بكونه إنساناً ذا خصائص ومزايا تمكّنه من إجراء التخاطب وإنجاحه. فإذا كان الزمن والسياق الثقافيّ والتاريخيّ يؤثّران في عمليّة فهم الخطاب بالمعنى العام لإطار المخاطَبين، فإنّ المخاطَب الفرد يتأثّر بمكوّنات قدرته التداوليّة في فهم النّص. والنّص القرآنيّ موضوع للنّاس كافّة، على اختلاف مستوياتهم المعرفيّة والعقليّة، فهو موضوع للتكليف والتفهّم من مخاطَبيه جميعهم. لكنّ القرآن في الوقت نفسه كتاب إعجاز وبيان، بلغ من البلاغة حدّاً أعجز الفصحاء والبلغاء على مرّ الزمان. وهو بالجمع بين صفة عموم المخاطَبين، وخصوصيّة الخطاب، يصير نصّاً لكلّ قارئ. ومع الإقرار بكون القرآن خطاباً للجميع، فهل تفسيره يجوز من جميع المخاطَبين؟ وجواب ذلك عند المفسّرين التفريق بين العاميّ والعالِم، فالعاميّ لا يحقّ له القول في القرآن لخلّوه من الأدوات المحتاج إليها في التفسير. ومن هنا جاء تمييز العلماء بين طبقات النّاس في حقّهم بالقول في التفسير. يقول الشاطبيّ:" إنّ النّاس في العلم بالأدوات المحتاج إليها في التفسير على ثلاث طبقات:

---

[1] انظر: غادامير، المرجع السابق، ص ٤٠٩، و عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص ٤٦٠.

إحداها: من بلغ في ذلك مبلغ الراسخين، كالصحابة والتابعين ومن يليهم، وهؤلاء قالوا مع التوقّي والتحفّظ، والهيبة والخوف من الهجوم، فنحن أولى بذلك إن ظننّا بأنفسنا أنّا في العلم والفهم مثلهم، وهيهات.

والثانية: من علم من نفسه أنّه لم يبلغ مبالغهم ولا داناهم، وهذا لا إشكال في تحريم ذلك عليه[١].

والثالثة: من شكّ في بلوغه مبلغ أهل الاجتهاد، أو ظنّ ذلك في بعض علومه دون بعض، فهذا أيضاً داخل تحت المنع من القول فيه"[٢].

وإذا كانت هذه طبقات النّاس في تفسير القرآن بالرأي، فإنّه لا أحد بعد السلف يحقّ له القول في القرآن برأيه حسب مقتضى كلام الشاطبيّ، إلاّ إذا تعدّى أحد أصحاب الطبقة الثالثة طوره، " فحسن ظنّه بنفسه، ودخل في الكلام فيه مع الراسخين، ومن هنا افترقت الفرق، وتباينت النِحَل، وظهر في تفسير القرآن الخلل"[٣]. وعليه فإنّ " من ترك النظر في القرآن، واعتمد في ذلك على من تقدّمه، ووكل إليه النظر فيه غيرُ ملوم، وله في ذلك سعة إلاّ فيما لا بدّ له منه"[٤]. وحقيقة هذه الرؤية أنّ المخاطَب التالي لا وجود له فعليّاً إلاّ بقدر ما يحفظ وينقل عن المخاطَب الأوّل، وقد مرّ الحديث عن تأثير زمن التلقّي على فهم الخطاب. إلاّ أنّ كلام الشاطبيّ يثير إشكالاً على دور هذه الرؤيّة في إغلاق النّص القرآني، فإذا أضفنا ما قرّره في موافقاته من كون "الشريعة أميّة"[٥]، والأميّة بمعنى عدم القراءة والكتابة والحساب، يكون مقصد الشاطبيّ الحجر على الخواصّ أن

---

[1] المشار إليه في كلام الشاطبي هو التفسير بالرأي، فمعلومٌ أنّ التفسير بالمأثور يلزمه العلم بالتفسير المنقول لا الاجتهاد عقلاً لتحصيله.

[2] الموافقات، ج٣، ص٣٨٤.

[3] المصدر نفسه، ج٣، ص٣٨٥.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه ، ج٢، ص٣٩٧.

يفهموا الكتاب بمقدار الأميين والجمهور[1]. إنّ حصر الفهم بما يفهمه الأمّـي، وحـصر الأمّـي بعصر التنزيل يحيلنا إلى نظريّة السياق المغلق في علم التخاطب، وهو ما ستناقشه الدراسة فـي إطار حديثها عن السياق التداوليّ.

ومع الإقرار بتفاوت المخاطَبين قدرةً وكفاءةً ومقاصدَ، إلاّ أنّ الحديث عن دور المخاطَب ينـشأ ابتداءً من مخاطَب يشترك والمخاطِب في إمكانيّة فهم الخطاب، من جهة بنيته اللغويّة، ومقاصده المرجوّة، فالحديث عن المخاطَب في علم التخاطب حديثٌ عن مخاطَبٍ كفء يملك أهليّة تفكيـك الرسالة (النّص) لإعادة تشكيله فهماً، أي أنّ بحث المخاطَب هو بحث في نـوع المخـاطَبين، لا أعيانهم، باصطلاح المناطقة، ممّا يجعل الحديث عن المخاطَب ينحـصر إجرائيّـاً بمـستويين: المخاطَب الفعليّ (الأوّل) المثال، والمخاطَب الكونيّ (التالي) المثال. وهذا يفتـرض أنّ البحـث موجّه في هذه الدراسة إلى أثر المخاطَب ودوره في الخطاب حين تتوفّر لـه القـدرة القـصوى الممكنة لفهم الخطاب، والذي يمكن تسميته بـ(المخاطَب الثقافيّ) لا (المخاطَب العينـيّ). وهـذا التقسيم توطئة لبحث السياق وأثره في تكوين الفعل الخطابيّ.

---

[1] انظر تعليق عبد الله دراز على كلام الشاطبيّ ج٢، ص٤٠١، حاشية١.

المبحث الثالث: الخطاب القرآنيّ.

مرّ سابقاً أنّ البحث يستخدم مفهوم "الخطاب" بمعنى أنّه نصٌّ في الاستعمال. أي أنّ الخطاب = نصّ + استعمال. وهو بهذا يتحرّر من الإشكاليّات الكلاميّة الواردة على الخطاب القرآنيّ من جهة قدمه أو حدوثه. فالنّص القرآنيّ صار خطاباً من لحظة وجود المخاطَب الفعليّ، أي مع بداية النزول والوحي. ومع أنّ الانطلاق من هذه الرؤيّة يحدِّد لحظة بدء "الخطاب القرآني"، إلاّ أنّه لا ينهي مشكلة أخرى تواجه الباحث في القرآن وهي قضيّة تَشَكُّل النّص القرآني وصيرورته عبر الزمان والمكان. فالنّص القرآنيّ نزل على محمد صلّى الله عليه وسلّم مُنجّماً على مدى ثلاثٍ وعشرين سنة. ممّا يجعل النّص القرآنيّ مارّاً في طورين: طور التكوّن والصيرورة، وطور الإنجاز. وطور التكوّن شاهده المخاطَب الفعليّ الأوّل الذي عاصر تنزّل القرآن آيةً آيةً، وسورةً سورةً، حتى استكمل النّص القرآنيّ تكوّنه وأُنجز نصاً بين دفتي مصحف، ثمّ مرّ في مراحل من التطوّر في ضبط بنيته الشكليّة (رسم المصحف)، وردّ ما أثير من قراءات مرفوضة، واختيار المقبول منها، حتى صار كهيئته التي نقرأه عليها الآن. ولا شك أنّ هذا الطور من التكوّن يثير قضايا معرفيّة و تاريخيّة، بل إيمانيّة كثيرة. وهي في كثير منها لا تخرج عن مقتضى الدراسة التداوليّة. لكنّ مشروعيّة دراسة النّص القرآنيّ في طوره التكوينيّ تقف دون تمامها عوائق معرفيّة، منها تعذّر الوصول إلى إعادة النّص القرآنيّ موزّعاً على سنوات النزول إلاّ بوجه إجماليّ اجتهادي أو " تخمينيّ". وذلك لغياب الدلائل التاريخيّة الصلبة حسب تعبير نولدكه[1]. ويزيد من الصعوبة مع هذه الأدلة تعدّد الروايات، واختلاف المرويّات. ومع إقرار نولدكه بهذه الحقيقة إلاّ أنّه يرى في " المراقبة الدقيقة لمعنى القرآن ولغته وسيلة تستحقّ

[1] انظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، نقله إلى العربيّة د.جورج تامر، منشورات الجمل، ٢٠٠٨، ص ٥٩.

قدراً أكبر من الثقة للوصول إلى ترتيب زمانيّ مقبول للنّص القرآنيّ"[١]. وإذا كنّا قد أشرنا بدايةً إلى وجود مثل هذه العوائق المانعة من تمام دراسة النّص القرآنيّ في طوره التكوّنيّ، فإنّ هذه العوائق لا تمنع من قراءة النّص القرآنيّ في هذا الطور قراءة إجماليّة، تلحظ القوانين العامة لتطوّر النّص القرآنيّ في تفاعله من المخاطَبين. وهو ما يعرف بالقراءة الأفقيّة التي تلحظ أثر الزمن في بنية النّص وخطابه[٢]. ويمكن هنا أن يُقال: إنّ علم التخاطب وأدواته يمكن أن يقدّم مساهمة حقيقيّة في رسم ملامح التكوّن القرآنيّ، فهو علمٌ لا يعتمد على الزمن التكوّني للخطاب لفهمه فقط، بل يكشفه ويُظهره بدراسة تطوّر الخطاب في ظلّ تطوّرات المخاطَب والسياق. وهذا المطلب من علم التخاطب يزيد على حاجة هذه الدراسة. فغاية البحث أن يكشف عن أثر مفهوم التكوّن النّصي، ومن ثمّ الخطابيّ في قواعد التفسير. وللعلماء في رسمهم أدوات الفهم القرآنيّ إدراك لأهميّة الطور التكونيّ للنّص، ومن هنا جاء اهتمامهم بالمكيّ والمدنيّ، وترتيب الآيات نزولاً لمعرفة الناسخ من المنسوخ، والمطلق من المُقيّد، والمجمل من المفصّل، وغيرها من قواعد الفهم والتفسير. وهي بجملتها تتكئ على الترتيب الزمانيّ للآيات، فلا يكون الناسخ إلاّ تالياً للمنسوخ، ولا المقيّد إلاّ بعد مطلقه، ولا المفصّل إلاّ بعد مجمله. يقول الشاطبيّ:" فالمدني من السور ينبغي أن يكون منزّلاً في الفهم على المكيّ، وكذلك المكيّ بعضه مع بعض، والمدنيّ بعضه مع بعض، **على حسب ترتيبه في التنزيل**، وإلا لم يصح، والدليل على ذلك أنّ معنى الخطاب المدني في الغالب مبنيّ على المكيّ، كما أنّ المتأخّر من كلّ واحد منهما مبنيّ على

---

[1] المصدر نفسه، ص٥٨.

[2] نشير إلى المحاولة العلميّة الجادّة التي بدأها الجابري في مشروعه الجديد "فهم القرآن الحكيم" التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، وقد صدر منه عن مركز دراسات الوحدة العربيّة قسمان، سبقهما "مدخل إلى القرآن الكريم" في التعريف بالقرآن، صدر عن المركز نفسه.

متقدّمه، دلّ على ذلك الاستقراء، وذلك إنّما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عمـــوم، أو تقييـــد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصّل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله"[1]. كما يظهر أثر هذه القضيّة جليّـــاً في مفهوم أسباب النزول. وبحث أثر الطور التكوّني للخطاب القرآنيّ يحيل بدوره إلـــى مفهـــوم السياق الذي سيأتي الحديث عنه في المبحث القادم.

أمّا طور الإنجاز، فهو طور البنية المترابطة المتماسكة للنّص القرآنيّ. وهو طور لا ينفـــصل عن سابقه، لكنّه يتجاوز حدوده. فالنّص القرآنيّ في حالته المُنجَزَة " نصٌّ مكتمل "، يكشف عـــن الزمانيّ فيه والمطلَق.

والخطاب القرآنيّ بطوريه يتأثّر بجملة من العلاقات الجدليّة. منها جدليّة "النّص والواقع". وهي جدليّة سياقيّة في المقام الأوّل. وجدليّة " النّص والتأويل ". وهي جدليّة خطابيّة أي ترتبط ببنيـــة النّص ابتداءً. وهذه الجدليّة ستكون مدار البحث هنا، منبّهين إلى أنّ الفصل بين الجدليّتين علـــى المستوى السياقيّ، والخطابيّ، لا يعني عدم تداخلهما و تأثيرهما المتبادَل. فهو لا يعدو كونه أمراً إجرائيّاً لغايات البحث.

جدليّة النّص والتأويل.

هل يمكن الفصل بين خطاب النّص، وخطاب تأويله؟ إنّ الإجابة بالنفي تحيلنا إلى تماهي الـــنّص بمؤوِّله، فلا وجود للمخاطِب ونصّه خارج التأويل. وهو ما يرجعنا إلى تطرّف نظريات التلقّـــي التي أُشير إليها سابقاً. وفي سياق الحديث عن النّص القرآنيّ لا بدّ لنا من أن ننطلق من مـــسلّمة معرفيّة ثقافيّة مفادها: وجوب الفصل بين خطاب النّص وخطاب تأويله، فـــ" التأويـــل خطـــاب منتَج، قائمٌ على الممكن والنسبيّ، وحاصل في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها، ولأنّه كذلك،

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٢٦٨.

فهو رهن بشروط تاريخيّة وزمانيّة، وبظروف ذاتيّة وإنسانيّة بحتة. بينما الخطاب الأصل فمنتِج ثقافيّ، وهو ما يجعله على الدوام للتاريخ مجاوزاً، وعلى الزمان متقدّماً، وأمام الظروف الإنسانيّة لا خلفها"[1]. ويكفي لإقامة الدليل على الفصل بين خطاب النّص، وخطاب التأويل، تعدّدُ خطابات التفسير وتنوّعها. فالمسافة اللغويّة بين النّص القرآنيّ وتفسيراته، تجعل من المحال اختصارها إلى درجة أن تجد المطابقة أو المماثلة السبيل إليهما.

وإثبات المسافة بين النّص القرآنيّ وتفسيره لا تحيل إلى نفي الصلة بين النّص القرآنيّ المنتِج، والنصوص التفسيريّة المنتَجة. فلولا طبيعة النّص القرآنيّ التأويليّة ما نتجت تلكم التأويلات والتفسيرات، ولعلّ مباحث مثل "المحكم والمتشابه"، "والحقيقة والمجاز"، و"الظاهر والباطن" تشير إلى مسؤوليّة النّص عن اختلافات التأويل والتفسير. فمع الإقرار بدور المخاطِب والسياق في عمليّة التأويل، فإنّ بنية النّص القابلة للتأويل هي التي تعطي أيّ تأويلٍ قابليّة للوجود، ومن ثمّ الاستمرار. وهذه القابليّة التأويليّة أكسبت القرآن قوّة تداوليّة لا تُحدّ بزمان أو مكان.

ولو نظرنا إلى قضيّة المحكم والمتشابه فأساسها قول الله تعالى:((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابِهات فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلٌّ من عند ربنا وما يذّكر إلاّ ألو الألباب))[آل عمران:٧]. والمتأمّل في الآية يرى أنّها من المحكم والمتشابه في الآن نفسه، فالمحكم أنّ في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات، والمحكمات موصوفةٌ بأنّها "أمّ الكتاب"، والمتشابه يتّبعه الذين في قلوبهم زيغ ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. أمّا بيان ماهيّة المحكم من آيات الله، وتمييز متشابهها فهو من متشابه الآية. فلمَ تركت الآية تعيين

---

[1] منذر عياشي، اللسانيّات والدلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٩٦، ص١٠٠.

المحكم والمتشابه؟ ولما لم تجب الآية عن هذا اختلف العلماء في بيان المحكم والمتشابه، حتى صار خلافهم فيه خلاف مذاهب وفرق. وممّا يزيد من درجة الاحتمالات والاختلافات قوله تعالى:((وما يعلم تأويله إلاّ الله)) فلو جاءت هذه الآية وحدها دون ما تلاها ((والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلٌّ من عند ربنا))، لكانت قاطعة أنّ المتشابه هو ما خرج عن حدود القدرة التأويليّة، أي لا يمكن فهمه إلاّ بالخبر عن الله من غير اللغة ولسان العرب. لكنّها جاءت في سياق الآية تحمل بعض الاشتباه التأويليّ. وهذا الاشتباه سبّب اختلاف العلماء في وجوب الوقف على لفظ الجلالة الله أو عدمه، فإن كان الوصل ممكناً صار تأويل المتشابه ممكناً. ويمكن القول إنّ موقع الوقف مرتبط بمفهوم المتشابه. فما هو التشابه الواقع في القرآن؟ يعرّف الشاطبيّ المحكم والمتشابه في هذه الآية فيقول: "المحكم بالمعنى العام هو البيّن الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره. والمتشابه الذي لا يتبيّن المراد به من لفظه، كان ممّا يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا"[1]. ثمّ يزيد الأمر بياناً فيقسّم المتشابه إلى ضربين:" أحدهما: حقيقي، والآخر إضافيّ. فالأول: هو المراد بالآية، ومعناه راجع إلى أنّه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نُصب لنا دليلٌ على المراد منه...ولاشك في أنّه قليل لا كثير... ولا يكون إلاّ فيما لا يتعلّق به تكليف سوى مجرّد الإيمان به... والثاني: وهو الإضافي ليس بداخل في صريح الآية، وإن كان في المعنى داخلاً فيه؛ لأنّه لم يصر متشابهاً من حيث وضع في الشريعة، من جهة أنّه قد حصل بيانه في نفس الأمر، ولكنّ الناظر قصّر في الاجتهاد أو زاغ عن طريق البيان اتباعاً للهوى"[2]. وبذلك يكون التشابه عند الشاطبيّ مرجعه النّص القرآنيّ في النوع الأوّل، والمفسّر في النوع الثاني. وحلّ التشابه الأوّل هو الإيمان، ولا سيما أنّه لا يقع تحته تكليف بالعمل. لكنّنا لو تأمّلنا

---

[1] الموافقات، ج٣، ص ٧٩.

[2] نفسه، ج٣، ص ص ٨٥، ٨٦.

النوع الثاني وهو العائد على المفسّر لرأينا أنّه يفترض وجود معنىً محكمٍ للآية في نفسها، لكنّ المفسّر زاغ عنه. وهذا المفهوم للمتشابه يقدّم للمفسّر سلطةً بفرض المعنى الذي يراه محكماً على غيره من المفسّرين، فيجعلهم من الزائغين الضالّين. وهو مفهوم نسبيّ يجعل المفسّر الثاني محكوماً بتفسير الأوّل، أو ما يراه محكماً. ولو تتبعنا اختلاف الفرق والمذاهب لوجدنا أكثر خلافهم من هذا الباب.

والواقع أنّ الآية ببنيتها النّصيّة، ثمّ بصبغتها التقويميّة الحادة ((فأمّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله))، كانت سبباً لاختلاف المذاهب أوّلاً، ثمّ أداةً لردّ أقوال المخالفين، ووصفهم بـ"الزيغ والضلال". يقول فخر الدين الرازي:" إنّ كلّ واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أنّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأنّ الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة، فلا بدّ من تأويلها حسب تلك. فالمعتزليّ يقول، مثلاً، قوله تعالى:(فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم، وقوله:(وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله ربّ العالمين) متشابه. والسنيّ يقلب الأمر في ذلك"[1]. فالاتفاق حاصل بين العلماء على اختلاف مذاهبهم بوجود محكم ومتشابه في القرآن الكريم، إلاّ أنّ خلافهم كان في تحديد أيّ الآيات محكمة، وأيّها متشابه؟

يقول الزمخشري في تفسيره للآية:" ((محكمات)) أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه.((متشابهات)) مشتبهات محتملات.((هنّ أمّ الكتاب)) أي أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وتردّ إليها، ومثال ذلك "لاتدركه الأبصار"[الأنعام:١٠٣]، و"إلى ربّها ناظرة"[القيامة:٢٣]، و "لا يأمر بالفحشاء"[الأعراف:٢٨]، و "أمرنا مترفيها"[الأسراء:١٦]. فإن قلت: فهلا كان القرآن كلّه محكماً؟ قلت: لو كان كلّه محكماً لتعلّق النّاس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عمّا يحتاجون

[1] فخر الدين الرازي، التفسير الكبير :مفاتيح الغيب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج٢، ص ٣٩٥-٣٩٦

فيه إلى الفحص والتأمّل من النّظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطّلوا الطريق الذي لا يتوصّل إلى معرفة الله وتوحيده إلاّ به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحقّ والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه، وردّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة، والعلوم الجمّة، ونيل الدرجات عند الله، ولأنّ المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمّه طلب ما يوفّق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكّر وراجع نفسه وغيره، وفتح الله عليه، وتبيّن مطابقةَ المتشابهِ المحكمَ، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوّة إيقانه"[1]. بهذا التفسير يجعل الزمخشري المتشابه اختبار الفهم الدقيق، وسلامةِ النّظر التفسيريّ؛ فالمتشابه موضوعٌ لفهم الخاصّة ممّن منّ الله عليهم بجودة القرائح، وقوّة التفكير، لذلك يرى أنّ الراسخين في العلم ممّن يعلمون تأويل المتشابه، فيقول:" لا يهتدي إلى تأويله الحقّ الذي يجب أن يحمل عليه إلاّ الله و عباده الذين رسخوا في العلم، أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع"[2]. ويردّ قول من يقف في الآية عند لفظ الجلالة "الله"، ويفسّر المتشابه بما استأثر الله بعلمه[3].

إذا ما نظرنا إلى قضيّة المحكم والمتشابه من وجهة نظر تداوليّة، فإنّ القول بمتشابه لا تفسير له، ولا معنى معلوماً يشكّل عائقاً تواصليّاً إذا ما كان غرضُ الخطاب الفهمَ. أمّا متى كان الغرض مجرّد الإيمان ووكل المعنى إلى الله، فلا يقع في دائرة "الفشل التواصلي"؛ لأنّ نجاح التواصل أو فشله مشروط بأهداف التواصل. لكنّ ذلك الغرض لا يمكن أن يكون إلاّ من مخاطَب مؤمِن أصلاً؛ لأنّ المتشابه يُحلُّ بالرجوع إلى إيمانه السابق. أمّا غير المؤمن لا يُخاطَب إلاّ بما

---

[1] الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،ج١،ص ٢٥٨- ٢٥٩.

[2] الكشّاف، ج١، ص ٢٦٠-٢٦١.

[3] المصدر نفسه، ج١، ص٢٦١.

يُفهم؛ لأنّ تكليفه بعمل إيمانيّ لم يتحقّق أصله عبثٌ يتنزّه عنه القرآن الكريم. وفي هذا السياق يورد الزركشي قول من قال بأنّ الراسخين في العلم يعلمون المتشابه، لا يؤمنون به فقط:" والمعنى يقولون علمنا وآمنّا؛ لأنّ الإيمان قبل العلم مُحال، إذ لا يتصوّر الإيمان مع الجهل، وأيضاً لو لم يعلموها لم يكونوا من الراسخين، ولم يقع الفرق بينهم وبين الجُهّال"[1]. وفي ملحظيه وجاهة، إلاّ أنّ الأوّل أي مخاطبة المخاطَب بالإيمان قبل العلم، فجوابه ممكنٌ بما أوردناه من كون المخاطَب بالآية مؤمناً قبل خطابه بها، ممّا يلزم تحقّق العلم السابق على الإيمان، وعليه فيكون المتشابه وارداً عليه بعد إيمانه، والمطلوب منه أن يرجع ما لم يعلمه منه إلى إيمانه الذي تأسّس على علم سابق. ومقبوليّة هذا الجواب تداوليّاً تتحقّق بما ذكرنا من شرط الإيمان في المخاطَب، مع شرط نزول المتشابه متأخّراً على المحكم الذي يؤسّس العلمُ به لهذا الإيمان. إلاّ أنّ الزركشي يورد ردّه على هذا القول جاعلاً المخاطَب في الآية المؤمن والكافر على حدٍّ سواء، فيقول:" وأمّا إن كان ممّا لا يمكن علمه فله فوائد، منها: إنزاله ابتلاءً وامتحاناً بالوقف فيه والتعبّد بالاشتغال من جهة التلاوة وقضاء فرضها، وإن لم يقفوا على ما فيها من المراد الذي يجب العمل به، اعتباراً بتلاوة المنسوخ من القرآن، وإن لم يجز العمل بما فيه من الحكم. ومنها إقامة الحجّة بها عليهم؛ وذلك إنّما نزل بلسانهم ولغتهم، ثمّ عجزوا عن الوقوف على ما فيها مع بلاغتهم وأفهامهم؛ فيدلّ على أنّ الذي أعجزهم عن القول بمثله هو الذي أعجزهم عن الوقوف عليها، وهو الله سبحانه"[2]. وجواب الزركشي عن خطاب الكافر بما لايفهمه جوابٌ خارجيّ، أي

---

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج٢، ص٤٦.

[2] المصدر السابق، ج٢، ص٤٧. و في كلام الزركشي ردّ لمن أوجب العلم بالمتشابه، لا نفي لإمكانه. فهو يورد الأقوال، ويقلّب بعضها على بعض، دون أن يجعل لأيّ منها مزيّة، وكأنّه حريصٌ على بقاء الآية في دائرة "المتشابه"؛ فمن قال بإمكانيّة العلم به كان لقوله وجه من الصواب، ومن قال بعدم إمكانيّة العلم به كان لقوله

جواب مؤمن بإلهيّة النّص القرآنيّ؛ فالله أعجز الكافر والمؤمن عن فهم المتشابه، فجعل هذا العجز حجّة على الكافر، وابتلاءً للمؤمن. والسؤال هنا: كيف يصبح الغموض الذي لا سبيل إلى كشفه حجّة على المخاطَب، والغرض من القرآن إقامة الحجّة له ليؤمن؟ وكأنّ الزركشي أراد بذلك إبقاء المتشابه على معنييه، أي على إشكاله. أمّا ما أورده الثاني من السؤال عن جواز وصف الجاهل بالمتشابه بالرسوخ في العلم. فما وجه رسوخه بالعلم مع جهله؟ فالجواب عنده، أنّ الرسوخ هنا رسوخ إيمانٍ، وعلمٍ بتشابهه، فكفّوا عن طلب تأويله و اتباعه طلباً للفتنة.

والقضيّة بمجملها تعود إلى سؤال تداوليّ بامتياز، وهو: هل في القرآن شيء لا تعلم الأمّة تأويله؟ يورد الزركشيّ جوابين لهذا السؤال:" قال الراغب في مقدّمة تفسيره: وذهب عامّة المتكلّمين إلى أنّ كلّ القرآن يجب أن يكون معلوماً، وإلا لأدى إلى إبطال فائدة الانتفاع به. قال: و ذهب كثير من المفسّرين إلى أنّه يصحّ أن يكون في القرآن بعض ما لا يعلم تأويله إلاّ الله، قال ابن عباس:" أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع أحداً جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويلٌ لا يعلمه إلاّ الله "[1]. وما يهمّ هنا بيان ما في قول " المتكلّمين" – وفق الراغب - من ملحظ تداوليّ، يرى أنّ غاية الكلام " الإفادة "، وهي مقصد الخطاب الأوّل في علم الخطاب.

وبذلك فإنّ قضيّة المحكم والمتشابه تنفتح على أبواب التأويل، بل يمكن القول:إنّ المتشابه وتشابهه في النّص القرآنيّ و تفسيره هما منطلق الانفتاح التأويليّ، الذي يقود بدوره إلى وصف البنية النّصية للقرآن بأنّها بنية تأويليّة. وهذا الاختلاف والانفتاح على مفهوم المحكم والمتشابه

أيضاً وجه من صواب. إنّه الميل إلى "التوفيق"، أو قل إن شئت "التلفيق"، وهي من صفات العقل الإسلاميّ في طور الشروحات والتوسّعات.

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص٤٦.

دفع بعض الباحثين إلى وصف النّص القرآنيّ، بأنّه نصّ ذو بنية "إشكاليّة". يقول طيّب التيزيني:" لقد أشار القرآن نفسه –على نحو مباشر وبصيغة مفصح عنها- إلى أن متنه يقوم على المتشابه والمحكم، في آن؛ ومن ثمّ، فهو مارس هنا نشاطاً ذهنيّاً مكثّفاً تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركّب "وعي الوعي". فهو قد وعى، بوضوح ومن موقع معجميّته الدينيّة الخاصّة، البنية الإشكاليّة التي يقوم عليها بناؤه العقيدي، وبتعبيره الخاص:" هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات...(الآية)".

ههنا – والكلام لطيب التيزيني-، بالضبط تكمن الإشكاليّة المتجدّدة، أي التي تنتج نفسها وتعيد إنتاج نفسها عبر المتون التي تنطوي عليها، وكذلك عبر من تصدّى لها نقداً أو مساءلة أو استجابة. فهي إشكاليّة (بمعنى معضلة) النّص القرآني"[1].

إنّ اختلاف العلماء في فهم المحكم والمتشابه، لايقف عند حدود الآية وتفسيرها، بل هو دالّ على اختلاف رؤية ومقاربة للنّص القرآنيّ؛ فالقول بـ"لامفهوميّة المتشابه"، واستحالة إدراكه، ومن ثمّ عدم التكليف به فهماً وعملاً، كما عند الشاطبي، يمثّل جزءاً من مشروع اكتمال النّص القرآنيّ تأويلاً، أو لنقل "إغلاق النّص القرآني تأويلاً"، فلا جدليّة بين خطاب النّص، وخطاب تأويله. والقرآن ومن لحظة النزول إلى لحظة إنجاز نصّه، ترافق مع إنجاز خطاب تأويله. هذا الخطاب الذي سيسعى الشاطبي وغيره من العلماء فرض هيمنته على آفاق التأويل والتفسير.

ومن القضايا التي تندرج في سياق جدليّة النّص والتأويل، قضيّة الظاهر والباطن. وهي قضيّة تكاد تكون موضع اتفاق في مفهومها، وموضع اختلاف كبير في "ما صدقها" حسب تعبير المناطقة، حالها كحال المحكم والمتشابه. فوجود الظاهر البيّن حقيقة تفرضها بنية القرآن

---

[1] النّص القرآني أمام إشكاليّة البنية والقراءة، دار الينابيع، ط٢، ٢٠٠٨، ص ص ٢٢٠، ٢٢١.

ومقاصده، فهو مع كونه مُعجزاً غير أنّه ميسّرٌ للفهم. يقول الشاطبيّ:" فمن حيث كان القرآن معجزاً أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله، فذلك لا يخرجه عن كونه عربيّاً جارياً على أساليب كلام العرب، ميسّراً للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدُّربة في اللسان العربيّ، إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمّة، وهذا من جملة الوجوه الإعجازيّة فيه، إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثمّ لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً، فهُم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال، أعجز ما كانوا عن معارضته، وقد قال الله تعالى:((ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر))[القمر:١٧]، وقال:((فإنّما يسّرناه بلسانك لتبشّر به المتّقين وتُنذر به قوماً لُدّاً))[مريم:٩٧]، وقال:((قرآناً عربيّاً لقوم يعقلون))[فصلت:٣]، وقال:((بلسان عربيّ مبين))[الشعراء:١٩٥]. وعلى أيّ وجه فرض إعجازه فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقّل معانيه:((كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته وليتذكّر أولو الألباب))[ص:٢٩]، فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبّر والتفهّم"[1].

ولكنّ حقيقة بيان القرآن وتيسيره للذكر لم تمنع من اختلاف النّاس في ظاهر القرآن وباطنه. فها هو الشاطبيّ نفسه يقول[2]:" من النّاس من زعم أنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، وربما نقلوا في ذلك بعض الأحاديث والآثار: فعن الحسن ممّا أرسله[3] عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال:" ما

---

[1] الموافقات، ج٣، ص٣١٠.

[2] الموافقات، ج٣، ص٣٤٦.

[3] هو من باب إرسال التابعي، أي أن يروي الحديث عن رسول الله دون ذكر الصحابيّ الذي سمع منه الحديث. وقد ورد الحديث مرفوعاً عن ابن مسعود بلفظ مقارب. انظر حاشية المعلّق على الموافقات رقم ١.

أنزل الله آية إلاّ ولها ظهر وبطن". -بمعنى ظاهر وباطن- وفسّر الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأنّ الله تعالى قال:((فمالِ هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً))[النساء:٧٨]. والمعنى لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يُرد أنّهم لا يفهمون نفس الكلام، كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام". ثمّ يقرّر بعد ذلك المسألة فيقول:" وحاصل هذا أنّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربيّ، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه"[1]. " واعلم –والكلام للشاطبيّ- أنّ الله نفى الفقه أو العلم عن قوم، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه"[2]. وحاصل كلام الشاطبي أن فهم القرآن لا يكون إلاّ بالنّظر إلى ظاهر القرآن، وهو بنيته اللغويّة البيانيّة، والتأمّل بمراد الله من كلامه، وهو خطاب النّص، أو مقاصده، وعليه فإنّ الظاهر، من منظور الشاطبيّ، لا خلاف حوله، فكونه هو المفهوم العربيّ مجرّداً لا إشكال فيه، لأنّ المؤالف والمخالف اتفقوا على أنّه منزّل بلسان عربي مبين[3]. ولكن ما دام الباطن هو المراد من الخطاب فإنّه يحسن أن يتوفّر فيه شرطان:" أحدهما: أنّ يصحّ على مقتضى الظاهر والمقرّر في لسان العرب، ويجري على مقاصد العربيّة. والثاني: أن يكون له شاهدٌ نصاً أو ظاهراً في محلّ آخر يشهد لصحّته من غير معارض. فأمّا الأول: فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيّاً؛ فإنّه لو كان فهمٌ لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيّاً بإطلاق، ولأنّه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدلّ عليه، وما كان كذلك، فلا يصحّ أن ينسب إليه أصلاً، إذ ليست نسبته إليه على أنّ مدلوله أولى من نسبة ضده إليه، ولا

---

[1] الموافقات، ج٣،ص٣٤٧.

[2] المصدر نفسه، ج٣، ص٣٤٩.

[3] المصدر نفسه، ج٣، ص٣٥٤.

مرجِّح يدلّ على أحدهما، فإثبات أحدهما تحكّم وتقوّل على القرآن ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم، والأدلة المذكورة في أنّ القرآن عربيّ جارية هنا. وأمّا الثاني: فلأنّه إن لم يكن له شاهد في محلّ آخر، أو كان له معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن، والدعوى المجرّدة غير مقبولة باتفاق العلماء"[1]. و كلام الشاطبيّ عن الظاهر وبيانه، والباطن وشروطه، مؤسَّس على أنّ الكلام في العربيّة قائمٌ على الجمع بين الفهم والقصد فـ"مدار الأمر على البيان والتبيين والإفهام والتفهّم. وكلما كان اللسان أبين كان أحمد، كما أنّه كلما كان القلب أشدّ استبانة كان أحمد، والمفهِم لك، والمتفهّم عنك شريكان في الفضل، إلاّ أنّ المفهِم أفضل من المتفهّم وكذلك المعلّم والمتعلّم"[2]. و كلام الشاطبيّ في الوقت نفسه مؤسِّس لمفهوم التوسّط والاعتدال في تأويل القرآن والكشف عن باطنه؛ فهذا التوسّط هو الأصل الذي يقوم عليه التفسير في عرف السلف المتقدّمين من الصحابة، فهم أفقه النّاس فيه، وأعلم العلماء بمقاصده وبواطنه، ولمّا وُجد هناك من يُفرط في تأويله للقرآن، فيحمله على غير معهود العربيّة، كالباطنيّة ومن شايعهم، وهناك من يُفرط في الاستعانة ببعض مباحث اللغة زيادة على ما كانت تقصده العرب في كلامها، "ولو كان معروفاً عندهم-أي السلف- لنقل، لأنّهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمّة، ولا يأتي آخر هذه الأمّة بأهدى ممّا كان عليه أوّلها، ولا أعرف بالشريعة منهم، ولا أيضاً ثمّ دليل يدلّ على صحّة هذا التفسير، لا من مساق الآية، فإنّه ينافيه، ولا من خارج، إذ لا دليل عليه كذلك، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت ردّه ونفيه عن القرآن من كلام الباطنيّة ومن أشبههم"[3]. إنّ مفتاح سرّ التأويل عند الشاطبيّ ثلاث

---

[1] المصدر نفسه، ج٣، ص٣٥٧-٣٥٨.

[2] الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت، ج١، ص٧٦.

[3] الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٣٦٥.

كلمات: معهود العرب من لسانهم، ومنقول السلف من تفسيراتهم، ومقاصد الخطاب القرآنيّ. وهذه الثالثة لا تكون إلاّ وفق شرط سابقَيها. إنّه يتحوّل بامتياز إلى نصٍّ تداوليّ تخاطبيّ. لكنّه محصور في مخاطَبه الأوّل، وما على التالي إلاّ أن يأخذ بفهم السابق.

لقد كانت مسائل من مثل المحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، مسائل تكمن في بنية النّص وجدله مع خطاب تأويله من جهة، وجدله مع السياق من جهة أخرى. وقبل الانتقال للحديث عن السياق تداوليّاً وقرآنيّاً، لا بدّ من الوقوف على آليّة تشكيل المعنى عند المفسّرين، الذي يرجع إلى الجهاز المفاهيمي لعلم الأصول. فكيف يتحقّق المعنى من الكلام أصوليّاً وتفسيريّاً؟

وقبل الخوض في إجابة هذا السؤال، نورد ملحظين:

الأوّل: أدبيّة النّص القرآنيّ. أشرنا سابقاً إلى افتراق القول الأدبي عن القول اليوميّ العاديّ، وما بينهما من اتفاق وافتراق. لكن ما موقع لغة القرآن؟

ينطلق القرآن من تفاعل مع القولين؛ فهو نصّ تداوليّ تكليفيّ، يريد من قارئه أن يفهم معانٍ متحقّقة ناجزة، وفي الوقت نفسه لم يأت على شروط القول اليوميّ، بل قدّم نفسه وبنيته اللغويّة على أساس كونها تحديّاً، وإعجازاً لبنية اللغة الأدبيّة "الشعر". فالنّص القرآنيّ بتداوليّته ينطلق من الواقع بمستواه الأوّل، يتأسّس عليه وبه. إلاّ أنّه يتجاوز هذا الواقع ليصير منتجاً لواقعه لا محدوداً بواقع إنتاجه. وهذا التجاوز تكفله بنية النّص القرآنيّ البيانيّة، و سياقات التأويل المتعدّدة التي تعيد تشكيل شروط تخاطب سياقيّة تتجدّد زماناً ومكاناً، وسيأتي بيان ذلك في الحديث عن مستويات السياق القرآنيّ.

أمّا بنية النّص القرآنيّ بما فيها من الأدبيّة المُعجزة، فهي تجعل النّص القرآنيّ حاضراً بكونه نصّاً دائماً، وأبداً. بمعنى أنّ النّص ذاتاً ومعنىً مقصود الخطاب ومعناه؛ فلو كانت معاني القرآن

وحدها المقصودة لكان التفسير عدل القرآن، وصار بمقتضى أقوال التيارات السلفيّة المتطرّفة نصّاً لا وجود له خارج فهم السلف إلاّ على مستوى التلاوة والتعبّد بها. وهذا الملحظ له تعلّق بجدليّة القرآن والسياق التي ستمرّ أيضاً في الحديث عن السياق القرآني.

الثاني: بلغت عناية الفقهاء، والأصوليين، والمفسّرين عموماً أعلاها بالمعنى المتحقّق من الكلام، حتى صار من قواعدهم:"العبرة بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني". يقول ابن قيّم الجوزيّة:" والألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنّما هي أدلة يستدلّ بها على مراد المتكلّم، فإذا ظهر مراده ووضح بأيّ طريق كان، عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة، أو بإمارة أو دلالة عقليّة أو قرينة حاليّة أو عادة له مطّردة لا يخل بها"[1]. فعلى الرغم من قيمة كلامه السابق للدارسين التداوليين لما فيه من إدراكات سياقيّة ومقاميّة، إلاّ أنّ جعل اللفظ وسيلة لا غاية منها إلاّ المعاني والمقاصد يقع في ثنائيّة اللغة العاديّة واللغة الأدبيّة السالفة الذكر، كما يحيلنا إلى تفهّم نظريات تشكّل المعنى عند الأصوليين، وأثرها في فهم القرآن ومقاصده.

إنّ تحوّل النّص القرآنيّ إلى خطاب مقاصد تكليفيّة حصراً يقع في دائرة أسر المعنى النهائيّ أو المنتهي؛ فالتكاليف واحدة في النّص القرآنيّ بمفهوم أغلب الفقهاء والمفسّرين، وما اختلافهم إلاّ لتحديد هذا المعنى الواحد أو الحكم الواحد. لكنّ نظرة متأمّلة إلى المقاربة التداوليّة المقاصديّة قد تبلغ بالقراءة القرآنيّة، أو تأويل القرآن، إلى آفاق تجاوز المعاني المُنجزة النهائيّة، بما في ذلك الأحكام التكليفيّة، ولازم ذلك تحرير مقولة الفقهاء الأصوليّة:"لا يُنكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأحوال والأزمان"* من قيود الأحكام الأولى لتأخذ كامل قوّتها الإجرائيّة والفقهيّة.

---

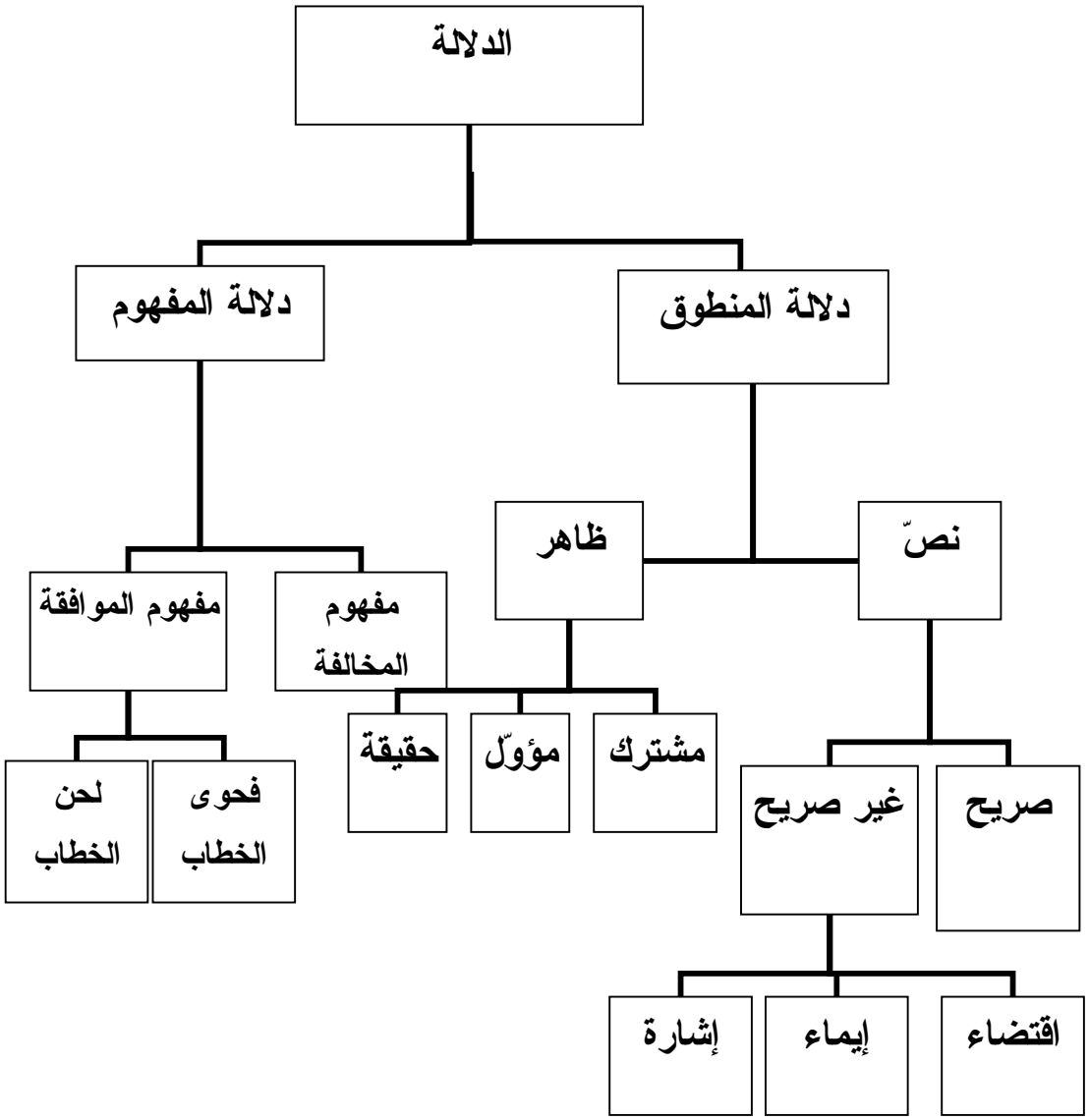
[1] ابن قيّم الجوزيّة، إعلام الموقّعين، ج١،ص٢١٩.

* تثير هذه القاعدة على شيوعها قلق كثير من الفقهاء والتيارات الإسلاميّة، ولا سيّما السلفيّة، ممّا يدفعهم إلى التأكيد على أنّ التغيير لا يعني إلغاء أحكام شرعيّة ثابتة، وإحلال أخرى محلّها؛ فالمقصود بتغيّر الأحكام: تخيّر

يلحظ القارئ إرجاء كثير من المباحث إلى حين الحديث عن السياق القرآنيّ، أو مقاصد الخطاب القرآنيّ. وهذا الإرجاء مردّه أمران: الأوّل: تداخل المباحث التداوليّة تداخلاً يجعل الفصل بين مكوّنات الفعل التداوليّ عسيرة، وغير ممكنة في بعض الأحايين؛ فهذه التقسيمات لعناصر الفعل التداوليّ إجرائيّة لأغراض البحث لا أكثر. الثاني: مركزيّة السياق في النظريّة التداوليّة، ممّا دفع بعض الباحثين إلى تسمية علم التخاطب بـ"علم السياق"، أو السياقيّة. وهذا يدفع الباحث إلى تأسيس الكلام ابتداءً في عناصر التخاطب المختلفة، ليعيد إكمال بنائها في سياق السياق، ومقاصد الخطاب.

وعودة إلى سؤال كيف يتحقّق المعنى عند الأصوليين، فنورد لإجابته المخطط المفاهيمي الآتي، وهو يمثّل آلية إنتاج المعنى عند جمهور الأصوليين، أو ما يُعرف بمنهج المتكلّمين:

الأحكام، أي اختيار الأحكام الثابتة شرعاً لمناسبة الأحوال والزمان؛ ففعل عمر بن الخطاب بإيقاف حدّ السرقة عام الرمادة، لم يكن إبطالاً للحكم وتعطيلاً، بل كان في تخيّر الحكم المناسب وتنزيله على الواقع بما يفرضه من شروط؛ فحدّ السرقة لم يأتِ في الشريعة واحداً لا يتجزأ، أو يتعدّد، بل جاء مقروناً بشروط تطبيق، وأحوال تنفيذ، تجعل المطلوب من الفقيه أن ينظر في سياق تنزّل الأحكام لمراعاة الظروف والشروط. ويمكن لنا القول إنّ القاعدة الأصوليّة السابقة، وما رافقها من تطبيقات عصور الاحتجاج لا توفّر للداعين إلى "تجديد الفقه الإسلاميّ" أفقاً حرّاً وواسعاً لتجديد الأحكام الفقهيّة، فضلاً عن تجاوزها. والمراد هنا بيان ضعف تعلّق "المجددين" بمثل هذه النماذج والقواعد – من وجهة نظر الباحث- لتأسيس نظريّاتهم في تجديد الفقه الإسلاميّ. وليس المراد إبطال مقولة التجديد أساساً؛ فالباحث يرى في مفهوم التجديد توسّعاً يمكن أن يُبنى على معالجة قضيّة الناسخ والمنسوخ من وجهة نظر السياقات التداوليّة المتعدّدة.



أمّا ما تعنيه هذه المفاهيم

أ. **المنطوق**: ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق. وتنقسم إلى قسمين:

١. **النّص**: فإن أفاد معنىً لا يحتمل غيره فـ**النّص**؛ نحو ((فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة))[البقرة:١٩٦]. ويذكر السيوطي أنّ قوماً من المتكلّمين قالوا بندور النّص جداً في الكتاب والسنّة. ثمّ ذكر قولّ إمام الحرمين وغيره في الردّ عليهم، بأنّ الغرض من النّص **الاستقلال بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال**، وهذا وإن **عزّ**

حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة، فما **أكثره مع القرائن الحالية والمقالية**[1]. وينقسم النّص في دلالته إلى:

* **صريح**: وهو المقصود من النّص معنىً ولفظاً، كمثال الآية السابقة.

***غير صريح**: وهو ما يفهم من اللفظ معنىً بوجه من وجوه الدلالة، وهي أنواع:

- **دلالة الاقتضاء**: وهو ما توقّفت صحة المنطوق ودلالة اللفظ على إضماره، نحو قوله تعالى:((واسأل القرية))[يوسف:٨٢]، فصحة المنطوق العقليّة تفرض إضمار كلمة أهل، أي أهل القرية.

- **دلالة الإشارة**: وهي دلالة اللفظ على غير المعنى الذي سيق له الكلام، كدلالة قوله تعالى: ((أحلّ لكم ليلة الصيام الرّفث إلى نسائكم))[البقرة:١٨٧] على صحة صوم من أصبح جنباً، إذ إباحة الجماع إلى طلوع الفجر تستلزم كونه جنبا في جزء من النهار[2].

- **دلالة الإيماء**: وهي دلالة النّص على عِليّة الحكم على نحو غير صريح، كاستخدام أحد الحروف التي تدلّ على التعليل فيما تدلّ من معانٍ، كقوله تعالى:((وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون))[الذاريات:٥٦]، فاستخدام اللام يدلّ على التعليل إيماءً لا صراحةً[3].

---

[1] الإتقان، ج٣، ص٥٥٩.

[2] المصدر نفسه، ج٣، ص٥٦٠.

[3] محمد محمد يونس علي، الميسّر في فقه اللغة المطوّر، دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠٠٩، ص٨٧.

٢. **الظاهر**: ما أفاد معنىً مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً، فإن كان المعنى الراجح هو المراد كان:

* **الحقيقة**: نحو قوله تعالى ((فمن اضطر غير باغ ولا عاد))[البقرة:١٧٣]، فإنّ الباغي يطلق على الجاهل وعلى الظالم، وهو فيه، أي الظالم، أظهر وأغلب. ونحو ((ولا تقربوهنّ حتى يطهرن))[البقرة:٢٢٢]، فإنّه يقال للانقطاع طهر، وللوضوء والغسل كذلك، وهو في الثاني أظهر[١].

* **المؤوَّل**: فإن حمل المعنى على المرجوح لدليل، فهو تأويل، ويسمى المرجوح المحمول عليه **مؤولاً**. كقوله تعالى:((وهو معكم أينما كنتم))[الحديد:٤]، فإنّه يستحيل حمل المعية على القرب بالذات، فتعيّن صرفه عن ذلك وحمله على القدرة والعلم أو على الحفظ والرعاية[٢]. ودليل حمل المعنى على المرجوح عقليّ عقدي، وهو استحالة المعيّة الذاتيّة على الله، لتنزّهه عن أعراض الأجسام.

ومن المؤوَّل قوله تعالى:((واخفض لهما جناح الذّلّ من الرحمة))[الإسراء:٢٤] فإنه يستحيل حمله على الظاهر لإستحالة أن يكون للإنسان أجنحة فيحمل على الخضوع وحسن الخلق.

* **المشترك**: وهو ما كان مشتركاً بين حقيقتين أو حقيقة ومجاز، ويصح حمله عليهما جميعاً، سواء قلنا بجواز استعمال اللفظ في معنييه، أو لا. ووجهه على هذا أن يكون اللفظ قد خوطب به مرتين مرة أريد هذا ومرة أريد هذا. ومن أمثلته قوله تعالى:((ولا يضارّ كاتب ولا شهيد))[البقرة:٢٨٢]، فإنّه يحتمل لا يضارِر الكاتبُ، والشهيد صاحب الحق بجور في الكتابة

---

[1] المصدر نفسه ج٣، ص٥٥٩.

[2] المصدر نفسه، ج٣، ص٥٥٩.

والشهادة، و لا يضارَر بالفتح، أي لا يضرهما صاحب الحق بإلزامهما مالا يلزمهما وإجبارهما على الكتابة والشهادة[1].

ب. المفهوم: ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق، والمفهوم وهو قسمان مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة:

١. **الموافقة**: ما يوافق حكمه المنطوق، وهو أيضاً قسمان:

* **فحوى الخطاب**:وهو ما كان غير المنطوق أولى بالحكم من المنطوق، كدلالة قوله تعالى:((فلا تقل لهما أف))[الإسراء:٢٣] على تحريم الضرب لأنّه أشدّ.

* **لحن الخطاب**: أي معناه، وهو ما كان غير المنطوق مساوياً في الحكم للمنطوق، كدلالة قوله تعالى:((إنّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً))[النساء:١٠] على تحريم الإحراق لأنّه مساوٍ للأكل في الإتلاف.

٢. **المخالفة**:ما يخالف حكمه المنطوق وهو أنواع: **مفهوم صفة**:

كالنعت: نحو قوله تعالى:((إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا))[الحجرات:٦]، فمفهومه أنّ غير الفاسق لا يجب التبيّن في خبره، فيجب قبول خبر الواحد العدل.

والحال: كقوله تعالى:((ولا تباشروهنّ وأنتم عاكفون في المساجد))[البقرة:١٨٧]، فمفهومه جواز المباشرة في حال كونكم غير عاكفين.

والظرف: كقوله تعالى:((فاذكروا الله عند المشعر الحرام))[البقرة:١٩٨] أي فالذكر عند غيره ليس محصلاً للمطلوب.

والعدد: كقوله تعالى:((فاجلدوهم ثمانين جلدة))[النور:٤] أي لا أقل ولا أكثر.

---

[1] المصدر نفسه، ج٣، ص٥٥٩.

ومفهوم الشرط نحو :((وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن))[الطلاق:٦] أي فغير أولات الحمل لا يجب الإنفاق عليهن.

ومفهوم الغاية: نحو :((فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره))[البقرة:٢٣٠] أي فإذا نكحته تحلّ للأول بشرطه.

ومفهوم حصر نحو:((لا إله إلاّ الله))[الصافات:٥] أي فغيره ليس بإله[1].

ويذكر السيوطي بعد الحديث عن مفهوم المخالفة:" واختُلف في الاحتجاج بهذه المفاهيم على أقوال كثيرة والأصح في الجملة أنّها كلها حجة بشروط:

١.منها ألاّ يكون المذكور خرج للغالب، ومن ثمّ لم يعتبر الأكثرون مفهوم قوله تعالى:((وربائبكم اللاتي في حجوركم))[النساء:٢٣]، فإنّ الغالب كون الربائب في حجور الأزواج، فلا مفهوم له لأنّه إنّما **خص بالذكر لغلبة حضوره في الذهن**.

٢. أن يكون المفهوم موافقا للواقع، فإن لم يكن لم يؤخذ به، ومن ثمّ لا مفهوم كقوله:((ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به))[المؤمنون:١١٧]"[2]، فلا مفهوم لجملة "لا برهان له به"، فكلّ من عبد سوى الله لا برهان له به.

ثمّ ربط بين المعنى و سياق التداول الخارجيّ فقال:" والإطلاع على ذلك من فوائد معرفة أسباب النزول"[3].

هذا المخطط المفاهيمي لانتاج المعنى يتداخل ومفهوم التداوليّة لإنتاج المعنى، ويظهر في كلام الأصوليّين أكثر من ملحظ تداوليّ؛ فسياقات التخاطب النّصيّة، والخارجيّة ضروريّة لكشف

---

[1] الإتقان، ج٣، ص٥٦٠.

[2] الإتقان، ج٣، ص٥٦٠.

[3] الإتقان، ج٣، ص٥٦٠.

المعاني المرادة في أغلب طرق الدلالة، بل إنّ دلالة "النّص" بالمعنى الأصوليّ، وهي دلالة يُفترض استغناؤها عن الحال والمقام، لاعتمادها على البنية اللفظيّة للنّص، لا تستغني عن هذا السياق المقامي، كما مرّ في قول السيوطي نقلاً عن الجوينيّ:"بأنّ الغرض من النّص **الاستقلال بإفادة المعنى على القطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال**، وهذا وإن **عزّ حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة**، فما **أكثره مع القرائن الحالية والمقالية**"[1].

وإذا كان نظر جمهور الأصوليين قائماً على الدلالة الناتجة من النطق، ملفوظه و غير ملفوظه، فمردّه أنّ أوّل وأولى ما يُنظر فيه للكشف عن مراد المتكلّم هو كلامه نفسه، فليس للمفسّر أن يكشف عن مراد الله إلاّ بكلامه، أو ما يقتضيه النّظر العقلي العقدي؛ لذلك أخرجوا كلّ استفهام لله في القرآن عن معناه الحقيقي إلى معانٍ أخرى، لاستحالة وصف الله بالجهل اللازم لمعنى الاستفهام الحقيقيّ، كما أخرج مؤوّلة الصفات كلّ ما ورد فيها عن ظاهره، لاستحالة وصف الله بصفات الأجسام، وهذا ملحظ عقديّ يرجع للسياق الخارجيّ الثقافيّ.

---

[1] الإتقان، ج٣، ص ٥٥٩.

المبحث الرابع: السياق القرآنيّ

لا وجود للخطاب خارج السياق. بهذه المقولة تأسّست نظريّة التداوليّة؛ فالمخاطِب، والمخاطَب، ونصّ الخطاب، تبقى عناصر افتراضيّة مالم تكن في سياق تداوليّ. وقد أخذ السياق موقعه من علم التخاطب كما مرّ سابقاً. ولكنّ الحديث هنا عن مفهوم السياق القرآنيّ، ومستوياته.

سبقت الإشارة إلى أنّ السياق بالمعنى التداوليّ ينقسم إلى مستويين: المستوى الداخليّ، أي اللغويّ أو النّصيّ، والمستوى الخارجي، أي واقع التخاطب وملابسات حدوثه.

وتعدّدت أنظار الباحثين المعاصرين إلى تجليّات هذه المستويات السياقيّة عند الحديث عن السياق القرآنيّ، وليس من غرض الباحث تتبعها وبيانها، بل تقديم تصوّر خاص، لا ينفي خصوصيّته اشتراكه مع سواه، ولا يمنع من القول به تفرّده عنها.

مستويات السياق:

أ. **السياق الداخلي**: ويرتبط بما يُطلق عليه في علم الخطاب والنّص: انسجام النّص وخطابه، وهي جملة الروابط الداخليّة التي تعضد أجزاء الخطاب بعضها بعضاً، وتُفسَّر دلالات أجزاء النّص بعلائقها السياقيّة المجاورة المحاذية، وينقسم بالنظر إلى الوحدة النصيّة القرآنيّة إلى دائرتين: الأولى: آنيّة تزامنيّة، والثانية: تعاقبيّة تراكبيّة.

أ.١* **الدائرة الآنيّة التزامنيّة**: وهو السياق النّصي الجامع للآيات في تنزيل واحد، وترتيب مصحفي واحد، أي الآيات المُنزّلة دفعة واحدة على شكل نصٍّ داخل النّص القرآنيّ. ولهذه الدائرة سمات خطابيّة توفّر الانسجام التامّ بين وحداتها الصغرى، وهي الآية، وترتبط من جهة أخرى بسياقها الخارجيّ المُنزلة فيه.

وطريق تحديد هذه الدائرة وجهان: النقل، والسمات الأسلوبيّة للآيات. أمّا النقل في حال وروده وثبوته، فهو قويّ الدلالة على حدود هذه الدائرة، وضبط سياقها الداخليّ. أمّا السمات الأسلوبيّة فهي ظنيّة اجتهاديّة، لا تقطع بحدود الدائرة، ويمكن أن يقع المؤوِّل في خلط بين اختلاف الوحدة التنزيليّة، و اختلاف الملامح الخطابيّة في النّص المُنزل دفعة واحدة.

ويمكن هنا أن يقال إنّ أهميّة الدائرة الآنيّة بهذا المعنى تتراجع في ظلّ مفهوم توقيفيّة ترتيب الآيات في السورة الواحدة؛ فالنّص القرآني كسورة رُتِّبت آياته بتوقيف من الله، فصارت السورة بذلك وحدة سياقيّة واحدة، وإن اختلاف زمان نزول أجزائها.

ومن وجهة نظر الباحث، فإنّ هذه الدائرة تبقى أهميّتها على وجاهة الملحظ السابق، وذلك لأمرين: اختلاف المفسّرين، وعلماء القرآن في توقيفيّة ترتيب الآيات في السورة الواحدة، إمّا اختلافاً في أصل القضيّة، أو اختلافاً في بعض جزئياتها، كقول بعض علماء القرآن: بعض السور ترتيب الآيات فيها توقيفيّ، والآخر توفيقيّ.

أمّا ثاني هذين الأمرين، فهو أنّ هذه الوحدات المُنزلَة من الآيات لم تكن محصورة في نفس المتكلّم أو المخاطِب، حتى إذا اكتمل بنيان السورة بآياتها المتعدّدة خرج إلى المخاطَب، فتعامل المخاطَب مع النّص بصيرورته كوحدة واحدة. فالواقع يشهد أنّ أغلب السور تكوّنت من مجموعات من الآيات المُنزلة مُفرّقة على الأحداث أو الزمان. أي أنّ كلّ مجموعة مُنزلة من الآيات صارت وحدها جزءاً من عمليّة التخاطب، ممّا يجعل المخاطَب، والسياق، جزءاً منها، وعناصر مؤثّرة فاعلة. ومثال ذلك ما يروى أنّ قول الله تعالى:" فكلوا واشربوا حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر" نزلت أوّل ما نزلت دون شبه الجملة "من الفجر"، فلما فهم بعض الصحابة من الآية غير مرادها، فلم ينتبه إلى مقصد الآية، وهو ظهور ضوء

الفجر، نزلت شبه الجملة "من الفجر" لتظهر الدلالة المقصودة من الخيطين الأبيض، والأسود[1]. ولمثل ذلك شواهد أخرى، وهي على قلّتها، تؤكّد أهميّة الدائرة الآنية للوحدة المُنزلة من الآيات، فهي تكشف عن تفاعل تداوليّ قد يرجع على الآيات بالإضافة أو التعديل.

ومع تصريح الباحث بأهميّة هذه الدائرة على المستوى الذي قرّره، وهو الوحدة المنزلة، إلاّ أنّ إشكالات عدّة قد ترده، منها:

القول بوحدة النّص القرآنيّ جملة واحدة، بالنظر إلى كونه، وإن تنزّل منجّماً، فإنّه كان واحداً متكاملاً كاملاً عند الله قبل إنزاله. وهو ما يعيدنا إلى مسألة قدم القرآن أو حدوثه. ونتجاوز هذا الإشكال دون خوض كلاميّ في القدم والحدوث، إذا ما نظرنا إلى أنّ تشكّل الخطاب إنّما هو في لحظة صيرورته نصّاً تداوليّاً، أي نصّاً يتوجّه إلى المخاطَب في سياق تداوليّ. فالمهمّ في القرآن كيفيّة ظهوره إلى المخاطَب، لا كيفيّة إنشائه من صاحبه.

ومن الإشكالات: المماهاة بين النّص القرآنيّ في بعده التعاقبي، مع بعده الآنيّ، أي بالنظر إلى القرآن كنصٍّ مُنجز موجود بين دفتي مصحف. وهذه النظرة دفعت بعض المفسّرين والعلماء إلى القول بترابط مُطلق بين الآيات في السورة الواحدة*، بل يمدّون هذا الترابط إلى ما بين السور. بمعنى أنّ الدائرة النصيّة التزامنيّة تتوسّع هنا إلى النّص القرآنيّ جملة، مع أنّ المشهور من أقوال العلماء أنّ أغلب ترتيب السور في المصحف توفيقي لا توقيفي، ويترتّب على ذلك بحث العلائق التعاقبيّة الزمانيّة بين الآيات والسور، وهذا يقودنا إلى إشكال آخر سبقت الإشارة إليه،

---

[1] الطبري، ج٣، ص ٥١٣.

* أعني بالمطلق: النظر إلى آيات السورة الواحدة كوحدة نصيّة تتجاوز واقعة تشكّلها التعاقبيّ، وليس إنكاراً للترابط بين الآيات، والقرآن جملة، إلا أنّ النظرة الآنية للقرآن جملة تهدر شيئاً من آثار التعاقبية في تشكيل النّص، وإنجازه بصورته النهائيّة.

وهو صعوبة إعادة ترتيب النّص القرآنيّ حسب تاريخ النزول، إلاّ أنّ هذه الصعوبة لا تبلغ حدّ استحالة وضع تصوّر عام لفترات نزول القرآن أخصّ، وأضيق من تقسيم علماء القرآن للسوّر مكيّاً، ومدنيّاً.

إذا ما أقررنا بالدائرة التزامنيّة الآنيّة، فإنّ ذلك يقودنا إلى الدائرة التعاقبيّة التراكبيّة.

أ.٢* الدائرة التعاقبيّة التراكبيّة: وهي الدائرة الثانية على مستوى السياق الداخلي، وتعني البحث في العلائق السياقيّة النّصيّة للقرآن في تطوّره التعاقبيّ. ويمكن أن يدرس عن طريق هذه الدائرة، تطوّر الدلالات للكلمات، والعبارات القرآنيّة في سياقها الداخليّ النّصيّ، كما يمكن معالجة مفهوم تفسير القرآن بالقرآن، وانسجام بنياته الداخليّة، "فالنّص (القرآن) يمتاز من بقيّة النّصوص بوصفه نصوصاً متداخلة في إطار السورة الواحدة. كما يقدّم نفسه بوصفه نصّاً واحداً في إطار السور المتعدّدة. وإنّ المعنى ليتعدّد في بنائه نموذجاً بتعدّد النّصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة، كما إنّه، على العكس من ذلك، يرتدّ إلى بؤرة دلاليّة واحدة في إطار السور المتعدّدة، هي بؤرة التوحيد"[1]

تليق دراسة السياق الداخليّ بدراسات تحليل الخطاب أكثر من التداوليّة؛ فهو ينظر إلى النّص وخطابه، كوحدة متّسقة، أي كنصّ مُنجز منتهٍ، لا كنصٍّ في طور التحقّق والإنجاز. ممّا يحيلنا إلى المستوى الثاني من السياق، وهو السياق الخارجيّ.

---

[1] منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ص ٩٧.

ب. السياق الخارجي:

يقترح الباحث تقسيم المستوى الخارجي إلى عامٍ، وخاص:

ب.١. المستوى الخارجي العام: وهو السياق اللغوي، الثقافي، والاجتماعي لعصر القرآن ونزوله. ويشمل هذا المستوى المرجعيّات الثقافيّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة للعرب قبل الإسلام، وأثناء مرحلة النزول التي استمرّت أكثر من عشرين عاماً. ويلاحظ الباحث أنّ القرآن الكريم تداخلت في تشكيل نصّه مقاصد تتفاعل مع هذا السياق الخارجيّ العام يمكن رسم ملامحها بثنائيّة: الاستمداد، والإحلال، أو بعبارة أخرى الوصل والفصل.

أمّا الاستمداد: فهو مقصد قرآنيّ بتحقيق وصلٍ بينه وبين سياق الثقافة العربيّة بمكوّناتها المتعدّدة؛ فلم يقم القرآن على الفصل التام بين لحظة نزوله، وما زامنها من مرجعيّات ثقافيّة و لغويّة، بل سعى لتجذير نفسه في عمق الثقافة العربيّة لا باعتباره نصّاً فاصلاً تماماً، بل كنصّ متميّز. والتميّز لا يقتضي المفاصلة الكاملة وإلا كان تحقيق مقصد التخاطب منه مُتعذِّراً.

امّا الإحلال أو الفصل: فهو مقصد النّص القرآنيّ بإنجاز مفارقة ثقافيّة، ولغويّة؛ فالنّص القرآني لم يكن مجرّد تمثّل لواقع نزوله الثقافيّ، بل شكّل أنموذجاً لواقع بديل، يسعى لقطع بعض العلائق مع السياق الثقافيّ العربي قبل الإسلام، كما يسعى في الوقت نفسه ليكون مرجعاً ثقافيّاً أصيلاً، و مهيمناً على المرجعيات الأخرى.

والغرض من ذكر هذين المقصدين هنا قبل سياق بحثهما في مقاصد الخطاب القرآنيّ، الإشارة إلى ما ينبنيان عليه من سياقات عامة، وهي لغة العرب، وثقافتهم الدينيّة والاجتماعيّة، أو بعبارة أكثر إيجازاً: اللغة، والثقافة.

وعليه فإنّ **السياق الخارجي العام** يمكن أن ينظر إليه من **منظورين:لغة العرب، وثقافتهم.**

ب.١. ١. لغة العرب:

سبقت الإشارة إلى أنّ القرآن نزل بلغة العرب،ألفاظاً، ومعاني، وأساليب نحويّة، وبلاغيّة. لذا نصّ العلماء جميعاً على شرط التمكّن من لسان العرب لفهم القرآن، وبلوغ مقاصده. ولا خلاف على ضرورة فهم لسان العرب لتفهّم القرآن. ولكن هل يمكن بفهم لسان العرب إدراك معاني القرآن الممكنة لغويّاً، وسياقيّاً، ليصير النّص نهائيّ المعنى؟

يجوز هنا أن نورد لهذا السؤال جوابين، لكلٍّ منهما رؤيته ومرجعيّاته، وآثاره.

الجواب الأوّل هو أنّ سياق الفهم لعصر النزول سياقٌ نهائيّ مُنجز لتأويل القرآن، وتفسيره. ولعلّ الشاطبيّ يمثّل هذا الاتجاه، ومن قبله أعمدة الاتجاه السلفيّ الأثريّ، كابن تيميّة، وتلميذه ابن القيّم. فهؤلاء بتأكيدهم أسبقيّة الفهم للأوائل "السلف"، القائم على لسان العرب، منعوا أن يُقال في القرآن مالم يُقل من السلف؛ فلا معنى للقرآن خارج أفهامهم ولسانهم. ولعلّ أحداً يقول إنّك تحمّل أقوال الشاطبي، وغيره من العلماء أكثر ممّا تحتمل؛ فلا خلاف على مرجعيّة لسان العرب كسياق لغويّ لفهم القرآن. فما الذي قاله هؤلاء حتى يوصف قولهم بأنّه انسداد لآفاق التأويل والفهم بعد السلف؟

وردّ هذا التساؤل كامن في كلام الشاطبيّ نفسه، حين أصرّ على استخدام مصطلح: معهود العرب.يقول الشاطبي:"إن قلنا إنّ القرآن نزل بـ**لسان العرب**، وإنّه عربي لا عجمة فيه، فبمعنى أنّه نزل على **لسان معهود العرب** في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها"[1]. ويؤكد ذلك في موقع آخر:" فلا بدّ في فهم الشريعة من اتباع **معهود الأميين وهم العرب** الذين نزل القرآن بلسانهم. فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمرّ، فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثمّ

---

[1] الموافقات، ج٢، ص٤٣.

عرف فلا يصحّ أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ"[1]. هذا الإصرار من الشاطبي على مفهوم معهود العرب، يرجّح حصره للسان العرب بما كان منه حاضراً، ومعهوداً زمن التخاطب. أي إنّ مفهوم اللسان بكونه متطوّراً، ومرتحلاً عبر الزمان، والمكان، يكتسب من الدلالات، والمعاني عبر تجاوزه آفاق الزمان، والمكان، والإنسان، مرفوض عند الشاطبيّ، فلا يمكن أن تتوسّع دلالات القرآن خارج الدلالات الممكنة لمعهود العرب من لسانهم زمن النزول.

ومع كون هذا المفهوم لمعهود العرب يبدو مغلِقاً مُغلَقاً، غير أنّ عدم توفّر نقل عن الصحابة لأفهامهم في القرآن توفّراً يشمل الآيات كلّها؛ فالمنقول من تفسيراتهم لا يغطّي آي القرآن جميعها، اضطر الشاطبيّ لتوسيع دائرة المعهود من لسان العرب إلى العصور الأولى من عصور الإسلام، وهي التي يُصطلح عليها بقرون الأفضليّة الثلاثة، ويوردون في هذا المقام حديث عمران بن حصين أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال:"خير القرون قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم"[2]. فصار المقصود بالسياق العام من معهود العرب، معهود القرون الثلاثة الأولى.

و مقابل هذا الجواب نجد إجابة أخرى تحاول تجاوز معهود العرب من لسانهم، وترى القرآن دائم التجدّد في معانيه ودلالاته، وإن كانت هذه الدلالات غير ما عُرف من معهود العرب. وهذه الإجابة تتوزّع بين معتدل ومفرِط في قابليّة تجاوز معهود لسان العرب، حتى سوّغ بعضهم أن يرى في قول الله:"ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره" أنّ المقصود بالذرّة هو مفهومها الفزيائي المعادل لكلمة Atom اللاتينيّة!غير منتبهين إلى أنّ كلمة "الذرة" حُمّلت هذا المعنى الفيزيائيّ

---

[1] الموافقات، ج٢، ص ٥٣.

[2] أخرجه البخاري حديث رقم ٢٦٥١، ومسلم حديث رقم ٢٥٣٥.

كترجمة لما عند الغربيين من لفظ ومعنى. وتفسير "ليلة القدر" بأنّها " الانفجار الكونيّ الأوّل"، و"مطلع الفجر" بأنّه الانفجار الكونيّ الثاني[1]. وفي المقابل فإنّ جمهرة من العلماء أخذت بمفهوم التوسّع في الدلالة القرآنيّة باعتدال دون ليّ عنق النّص القرآنيّ، وإخراجه عن لسان العرب.

وخلاصة القول إنّ السياق اللغوي العام يقع في دائرة معهود العرب من لسانهم ابتداءً، وإذا ما تجاوزه فيتجاوزه بما لا ينقضه. والمقصود بمعهود العرب، معهود لغة عرب عصر التخاطب الأوّل، إلاّ أنّ أهميّة السياق اللغوي لعصر النزول تكتسب أهميّة كبرى متى كان مقصد الخطاب تكليفيّاً، وتتحرّر من قيود السياق اللغوي لهذا العصر نسبيّاً متى كان مقصد الخطاب أدبيّاً إن صحّ التعبير؛ فالقول الأدبيّ يتجاوز المعاني المُنجزة إلى إنجاز معانٍ متجدّدة بتجدّد السياق. وفي تحرّرها أو تقيّدها بالسياق اللغوي لعصر التنزيل لا ينبغي تجاوز أنّ القرآن نصٌّ دينيّ في المقام الأوّل، ودينيّته تكسبه آفاق تخاطب لا تُحدُّ أو تُحصر من منظور الفكر الإسلاميّ؛ فالقرآن كتاب الله للعالمين في كلّ زمان ومكان*.

---

[1] انظر: محمد شحرور: الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د.ت. ص ٢٠٦-٢٠٨. ويعقّب شحرور على من فسّر مطلع الفجر بفجر الشمس "الصبح" بأنّه فهم ساذج. ويمكن هنا أن يُنظر لمحاولة شحرور كنموذج على تطرّف تجاوز معهود العرب، بل لسانهم.

* مع إقرارنا بمركزيّة النّص القرآنيّ في الفكر الإسلاميّ، إلا أنّه من الملاحظ أنّ اتساع رقعة الدولة الإسلاميّة في العهدين الراشدي والأموي، لم يقم على محوريّة القرآن ككتاب دينيّ يُخاطب به النّاس ليؤمنوا، فالقرآن حينها كان لايزال في أطوار من التشكّل على مستوى المصحف، مع إدراك الباحث للدور الهامّ لنسخ المصاحف زمن عثمان، وما تلاه من تطوّرات في الرسم والضبط الكتابيّ، إضافة إلى كون أغلب الأمم الداخلة في الإسلام في الفترات المبكّرة تلك لم يكونوا عرباً، أي إنّ القرآن بإعجازه البياني النظمي المتضمّن اللفظ والمعنى والأسلوب لم يكن مُتاحاً للقراءة والتأويل من تلك الشعوب حديثة الإسلام أعجميّة اللسان. ومع ذلك دخلت هذه الشعوب الإسلام في زمنٍ قليلٍ نسبيّاً، ومردّ ذلك إمّا مضمون الدعوة الإسلاميّة التي جاء بها القرآن، وهو التوحيد، وإمّا أن يكون إسلامهم إسلام ولاء، وانقياد لدولة منتصرة، تبعه بعد ذلك إسلام القلوب، والعقول.

قبل تجاوز موضوع لغة العرب، ومعهودهم في لسانهم، تثور لدى البحث قضيّة لسان قــريش، وتميّزهم بأفصح اللغات واللهجات. فمن المقرّر في التراث الإسلاميّ أنّ قريشاً التي خاطبهــا الله بالقرآن كانت أفصح العرب، ولسانهم أنقى الألسنة، وأبينها. ومع مسلّمة فــصاحة قــريش فــي الثقافة الإسلاميّة، فإنّ حقيقة أخرى تكاد تكون قرينة الفصاحة في التسليم، وهي عدم تميّز قريش شعراً وشعراء. فلا يحفظ منهم من يقارع الفحول من شعراء الجاهليّة. فبأيّ نوع من الكلام كانوا أفصح العرب؟ والشعر ديوان العرب الأوّل، ودليل الفصاحة والبلاغــة الأمثــل. فهــل كانــت فصاحتهم فصاحة لغة دون كلام إذا أخذنا بالثنائيّة الدوسيسريّة؟ أي فــصاحة بــالقوّة لا بالفعــل باصطلاح المناطقة. أم أنّ كلامهم في غير الشعر كان دليل هذه الفصاحة الكامنة في لغتهم؟ فأيّ كلام هذا الذي هو غير الشعر؟ خطبٌ؟ أم كلامهم في التخاطب في شأن يومهم ومعاشهم؟ أم هي أمر غير ذلك لم يروَ، وطوته سطوة النسيان؟ أم أنّ لغة قريش أعمّ من كلام قريش؟ فهــي لغــة أدبٍ وسيادة راجعة لمركزيّة قريش، تتكلّمها كلّ العرب متى أرادت الشعر والبيان. كأنّها اللغــة التي تظلل العرب كافّة لا قريش وحدها، وما نسبتها إلى قريش إلاّ نسبة غلبة وقوّة.

أيّاً كانت الإجابات، فلقد شكّلت فصاحة قريش مقدّمة ضروريّة لإثبات إعجاز القرآن في الفكــر الإسلامي قديمه وحديثه. فلا قيمة لعجز العيي ناقص الفصاحة عن معارضــة القــرآن. وحتــى تكون حجّة القرآن في بيانه و إعجازه ظاهرة، لا بدّ أن يكون المُتحدّى به قد بلغ الغاية والكمــال في الفصاحة والبيان، ليكون عجزه دليلاً على عجز من سواه ممن هم دونه[1]. وقد مرّ في ســياق البحث حديث كهذا عند الكلام عن المخاطَب بالقرآن. إلاّ أنّنا نورده هنا لا كبحث في المخاطَــب، بل في حديث عن سياق التخاطب؛ فالقول إنّ القرآن قد نزل في سياق لغة قريش وثقافتهم ابتــداءً

[1] انظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٥.

يدفع إلى الحديث عن مكوّنات هذه اللغة، ومقوّماتها، التي نزل بها القرآن* ليخاطب أهلها أوّل ما خاطب.

والواقع أنّ الروايات تنقل لنا أنّ العرب نازعت النبي صلّى الله عليه وسلّم دعوته من بدايتها. ففي الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما قال:"لما نزلت :((وأنذر عشيرتك الأقربين))[الشعراء:٢١٤] خرج رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حتى صعد الصفا، فنادى: يا صاحباه، فاجتمعوا إليه فقال: يا بني عبد مناف، يا بني عبد المطلب، أرأيتكم لو أخبرتكم أنّ خيلاً تخرج بسفح هذا الجبل، أكنتم تصدقونني؟ قالوا: ما جرّبنا عليك كذباً. قال: فإنّي نذير لكم بين يدي عذاب شديد. فقال أبو لهب: تبّاً لك! ألهذا جمعتنا؟ فنزلت سورة ((تبّت يدا أبي لهب وتبّ))[المسد:١]"[1]. وفي هذا الحديث جملة من الأمور تستدعي التوقّف والتبصّر، منها:

- لا يوجد في الرواية ما يدلّ على أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قد أسمع قريشاً حين دعاهم شيئاً من القرآن، بل اكتفى ببيان مهمّته كرسول ونبيّ " فإنّي نذير لكم بين يدي عذاب شديد". فالمواجهة الأولى لم تكن قرآنيّة.
- تورد الرواية سبب الحادثة نزول قوله تعالى:((وأنذر عشيرتك الأقربين)). وهي آية من سورة الشعراء [٢١٤]، ثمّ تجعل الحادثة سبباً لنزول سورة المسد ((تبّت يدا أبي لهب وتبّ))، أي إنّ آية :((وأنذر عشيرتك الأقربين)) سابقة على سورة المسد. وسورة المسد عند علماء

---

* لا يخفى على الباحث اختلاف العلماء في مفهوم الأحرف السبعة، وذهاب بعضهم إلى القول إنّها لهجات العرب المتعدّدة. أو قول غيرهم إنّ في القرآن من غير لهجة قريش، وغيرها من الأقوال؛ فالمراد هنا تحقيق مناط السياق التخاطبي الأوّل بلا خلاف بين العلماء، وهم قريش ولسانهم.

[1] قال ابن حجر العسقلاني: متفق عليه من رواية البخاري ومسلم. انظر: " الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشافِ" بذيل تفسير الكشاف:ج٣، ص٢٥٧.

القرآن من أوّل ما نزل منه[1]. فلو قبلنا بكون سورة المسد نزلت لهذه الحادثة، وهي في الوقت نفسه من أوّل ما نزل من القرآن، فما الذي سمعته قريش من القرآن، ومنهم أبو لهب، حتى تبادر للمعاداة ورفض دعوته؟ هل كانت الآيات المُنزَلة قبل هذه الحادثة كافية لتأسيس هذا الرفض القاطع، بل الشتم، الذي سيقابَل بآيات بالغة الذمّ والإنكار على أبي لهب؟ إنّ الأخذ بمضمون هذا الحديث المتفق على صحته يجعل لحظة الصدام الكبرى مع قريش غير قرآنيّة، بل مضمونيّة؛ أي قضيّة التوحيد، أو قضيّة إلهيّة القرآن، أو كلاهما معاً*.

- لو تدبّرنا آية سورة الشعراء ((وأنذر عشيرتك الأقربين)) في سياقها النّصي في السورة نفسها، لرأينا أنّها تأتي في سياق الجدل عن القرآن، والنبوّة، والشعر. وهذا سياق يتلاءم تماماً مع سياق التخاطب العقدي مع قريش، بل واللغوي. ممّا يدفع سيراً مع آيات سورة الشعراء إلى القول إنّ الموقف الصدامي الرافض من قريش بلغ مداه بعد شوط غير قصير من نزول القرآن.

---

[1] انظر مثلاً البرهان في علوم القرآن،ج١، ص ١٣٨، فقد جعلها سادس السور تنزيلاً.

* يقول نولدكه:"إذا تفحصّنا تحدي محمد عن كثب اكتشفنا أنّه لم يتحدّ خصومه أن يأتوا بما يضاهي القرآن من ناحية شعريّة أو خطابيّة، بل بما يضاهيه من حيث الجوهر. وهذا مالم يكن في وسع أعدائه بطبيعة الحال. فكيف كان لهم أن يدافعوا عن الإيمان القديم بالإلهة، وكانوا على اقتناع شديد به، بالطريقة نفسها التي دافع فيها ذاك – أي النبي محمد صلّى الله عليه وسلّم (من الباحث)- عن وحدة الله وما يتعلّق بها من عقائد؟ هل كان بإمكانهم أن يجعلوا الآلهة تتكلّم؟ لم يكن هذا ليكون إلا سخرية أو سخافة. أو هل كان لهم أن يتحمسوا لوحدة الله ويناضلوا ضد نبوءة محمد؟ في هذه الحال لن يكون في وسعهم إلا نسخ القرآن الذي أرادوا أن يأتوا بما يضاهيه؛ والمثال يُقارَن بالأصل. إنّ إيمان محمد كان إيماناً أصيلاً تجاه قومه، وخلق لنفسه تعبيراً أصيلاً عنه، لم يكن بإمكانهم تقليده. وزادت حيرة أسلوبه في صعوبة ذلك بقدر غير يسير". تاريخ القرآن ص٥٠-٥١. ومع انتباهنا لمنطلق نولدكه بالقول ببشريّة القرآن، إلا أنّ ملاحظته لطبيعة الصراع وجوهره بين النبي صلّى الله عليه وسلّم وقومه تستحق النّظر والتأمّل، ولا سيما متى نظرنا إلى السياق التعاقبي لنزول آيات التحدّي بالمجيء بمثل القرآن.

وهذا السياق لآيات سورة الشعراء يعيد للقرآن مركزيّته في المفارقة والمفاصلة بين النبي صلّى الله عليه وسلّم و كفار قريش*.

يظهر للباحث أنّ سياق آيات سورة الشعراء يورد شيئاً من الشك في الحديث المرويّ، أو بعض تفاصيله**. ولكن ما يهمنا هنا بيان ما في آيات سورة الشعراء من عرض لسياق التخاطب العام، والخاص مع العرب عموماً، وقريش خصوصاً. وسيأتي عند الحديث عن السياق الخارجي الخاص.

وحتى نردّ عجز الكلام على صدره، فلا يبدو الأمر مجرّد استطرادٍ إغرائيّ، نقول: إنّ سياق التخاطب الأوّل مع قريش، وما تبعه من صدود وإنكار لم يكن لغويّاً بيانيّاً بالدرجة التي توحي بها نظرة العلماء إلى مركزيّة إعجاز القرآن البيانيّة في المواجهة مع قريش، بل كان تخاطباً، وتصادماً ثقافيّاً، عقديّاً في المقام الأوّل. فالذي يظنّه الباحث أنّ صيرورة الصراع مع قريش

---

* إنّ القراءة السياقية للقرآن الكريم تدفع الباحث لإعادة النظر في غير مسألة ممّا يُذكر في كتب التراث، كقول العلماء إنّ ثالث ما نزل من القرآن سورة المزمل، وفيها:" قم الليل إلا قليلاً(٢) نصفه أو انقص منه قليلاً(٣) أو زد عليه ورتّل القرآن ترتيلاً". فأيّ شيء نزل من القرآن حتى يقام به نصف الليل أو أكثر؟ وكم نزل منه حتى يرتّل ترتيلاً أي يقرأ على تمهّل وتدبّر؟ من الممكن أنّ بعض العلماء ربط بين ألفاظ الآية هنا وهناك في سورة المسد، وبين حوادث وكلمات وردت فتطابقت فظنوا الآيات نزلت بشأنها، ففي سورة المسد، دفعهم قول أبي لهب: تباً لك. وقول الله:" تبّت يدا أبي لهب وتبّ" إلى جعل الآية توبيخاً من الله لكلام أبي لهب. وفي سورة المزمل. ربطوا بين ما ورد عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال حين دخل على خديجة بعد حادثة الغار: " زملوني، زملوني". فنزلت سورة المزمل.

** يقول نولدكه تعقيباً على الروايات المختلفة بشأن زمن نزول سورة المسد:" ولا يجوز لنا أن نخضع لتأثير الاتفاق السائد في التراث حول أكثر هذه الأمور... هكذا ينشأ الانطباع بأنّه حتى في وقت مبكّر جداً لم توجد أية رواية يوثق بها حول هذا الأمر ،أي زمن نزول السور، وأنّ ما وصلنا ليس إلا خليطاً من جمع المفسّرين". انظر: تاريخ القرآن، ص:٨١. واللافت هنا أنّ الرواية المذكورة عن ابن عباس تتمتع بصحة إسناد عالية؛ فهي من رواية الشيخين، وقبولها يعني أنّ ابن عباس رأى نزول سورة المسد بعد هذه الحادثة، وإذا كان ابن عباس رضي الله عنه، بقربه الزماني، قد ترد على أرائه تساؤلات حول معرفته بزمن نزول الآيات، فكيف بمن بعده؟

اتخذت المفاصل المرحليّة الآتية: ١. الدعوة إلى التوحيد. ٢. التصديق بنبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم. ٣. إلهيّة القرآن الكريم*.

إذا كانت لغة العرب تحيلنا إلى النظام اللغويّ للعرب كنظام تواصل ، فإنّ معهود العرب من لسانهم تحيلنا إلى اللغة كحاملٍ ثقافيّ؛ فاللغات كأنظمة تواصل رمزيّة ترتبط بالدماغ البشريّ، قد تتماثل في أنظمتها المولّدة بما يُعرف بالعقل الكونيّ، أي بكون اللغة رموزاً صوتيّةً، أو إشارات كتابيّة لمبادئ العقل الإنساني المرتبطة بالإنسان بما هو إنسان بالمعنى البيولوجي المنطقي: حيوان ناطق. إلاّ أنّ النظام اللغوي حين يستعمل كلاماً، ويجري مجرى التخاطب بين البشر يتجاوز دوره مُنتَجاً عقلياً إلى مُنتِج ثقافيّ. ولا يعني ذلك أن يصير العقل رهين اللغة حبيسها. لكنه في الوقت نفسه لا تنفك اللغة عن التأثير في عقل ناطقها، وهي بذلك تصبح مرجعاً ثقافيّاً يؤثِّر بقدر ما يتأثّر. وهذا ما يُوصلنا إلى المستوى الخارجيّ العام من منظورٍ ثقافي فكريّ، وهو المنظور الثاني لهذا المستوى العام.

ب.١ .٢. ثقافة العرب، ونظامهم الفكريّ

لم يكن العرب قبل الإسلام خلواً من الثقافة، والفكر، والمعتقدات. ويكفي دليلاً على ذلك لغتهم التي بلغت مبلغ الإتقان والاتساع والغنى حدّاً جعل كثيراً من العلماء قديماً، وحديثاً، يعلن أفضليّة لغة العرب على غيرها من اللغات الإنسانيّة، سواء أكانت منها زمن إنزال القرآن، أم جاءت بعده. وتجاوزاً لقضيّة الأفضليّة والتميّز فإنّه ممّا لا خلاف فيه أنّ اللغة لا تتطوّر، وتتسع،

* ممّا يمكن أن يدعم هذه النظرة تتبعنا لهذه القضايا في سياق التنزّل القرآنيّ تعاقبيّاً.

وتكتسب القدرات التعبيريّة عن فكر الإنسان، وأسئلة وجوده، إلاّ بتطوّر الأفكار التي تنقلها اللغة، وبتوسّع المعارف التي تحملها اللغة بين كلماتها، وفي جملها ونصوصها.

إنّ ثقافة عرب قريش أهّلتهم ليكونوا على قدر التخاطب الألهيّ، فأُنزل القرآن فيهم وإليهم، وظلّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم سنوات، وهو يرجو إيمانهم، والقرآن يخاطبهم، يلوّن في خطابه تصعيداً، وتهديداً، ووعيداً، وجدالاً، وبياناً، ووعداً، وتنديداً. ولو لم يكونوا رجاء دعوته، ومقصد رسالته، لانصرف عنهم إلى سواهم، ولم يصبر عليهم هذه السنوات التي زادت على عشر، قبل أن تتوجّه دعوة الإسلام والقرآن لسواهم من عرب الجزيرة.

في هذه السنوات كانت قريش تدفع دعوة القرآن، وتصدّ رسالته، ولم تكن تفعل ذلك إلاّ استجابة لمرجعيّات ثقافيّة، ودينيّة، وسياسيّة، واجتماعيّة، وشخصيّة قبليّة. لكن ما تلك المرجعيّات؟ وما مصادر تشكّلها؟ وما وسائل معرفتها لنا نحن، وقد تطاول بيننا وبينهم الزمان؟ ولا سيما أنّ ثقافة العرب، ومعارفهم شفاهيّة في المقام الأوّل، وهو ما يسوقنا لحديث الشاطبي عن علوم العرب وأمّيتهم؛ فالشاطبيّ كما أحال فهم القرآن إلى لسان العرب ومعهودهم، حدّ السياق المعرفيّ للنّص القرآنيّ بسياق علوم العرب ومعارفهم زمن التنزيل. يقول الشاطبي:"هذه الشريعة المباركة أمّية لأنّ أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح، ويدلّ على ذلك أمور:

الأول: النّصوص المتواترة اللفظ والمعنى، كقوله تعالى:((هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم))[الجمعة:٢]، وقوله:((فآمنوا بالله ورسوله النبيّ الأمّيّ الذى يؤمن بالله وكلماته))[الآعراف:١٥٨]، وفى الحديث:"بعثت إلى أمّة أمّيّة"[1]؛ لأنّهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين، والأمّيّ منسوب إلى الأمّ، وهو الباقي على أصل ولادة الأمّ، لم يتعلم كتاباً، ولا غيره.

[1] أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب قول النبي صلّى الله عليه وسلّم:"إذا رأيتم الهلال فصوموا". ومسلم في كتاب الصوم باب وجوب صوم رمضان رقم ١٠٨٠.

فهو على أصل خِلقته التي ولد عليها. وفى الحديث:" نحن أمّة أمّيّة لا نحسب ولا نكتب. الشهر هكذا وهكذا وهكذا". وقد فسر معنى الأمّيّة فى الحديث: أي ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب.

ونحوه قوله تعالى:((وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك))[العنكبوت:٤٨]. وما أشبه هذا من الأدلّة المبثوثة فى الكتاب والسنة الدّالّة على **أنّ الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأنّ أهلها كذلك**.

والثاني: أنّ الشريعة التي بُعث بها النّبيّ الأمّيّ صلّى الله عليه وسلم إلى العرب خصوصاً، وإلى من سواهم عموماً. إمّا أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمّيّة، أو لا. فإنّ كان كذلك فهو معنى كونها أمّيّة، أي منسوبة إلى الأمّيّين. وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها. فلا بدّ أن تكون على ما يعهدون. والعرب لم تعهد إلاّ ما وصفها الله به من الأمّيّة **فالشريعة إذاً أمّيّة**.

والثالث: أنّه لو لم يكن على ما يعهدون، لم يكن عندهم مُعجِزاً، ولكانوا يخرجون عن مقتضى التعجيز، بقولهم: **هذا على غير ما عهدنا؛ إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام، من حيث إنّ كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف، فلم تقم الحجة عليهم به**. ولذلك قال سبحانه:((ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فصّلت آياته أأعجمى وعربيّ))[فصّلت:٤٤]، فجعل الحجّة على فرض كون القرآن أعجميّاً، ولمّا قالوا:((إنّما يعلمه بشر))[النحل:١٠٣] ردّ الله عليهم بقوله:((لسان الذي يلحدون إليه أعجميّ وهذا لسان عربيٌّ مبين))[النحل:١٠٣]، لكنّهم أذعنوا لظهور الحجة، فدلّ على أنّ ذلك **لعلمهم به، وعهدهم بمثله، مع العجز عن مماثلته**"[1].

---

[1] الموافقات: ج٢، ص٣٧٩-٣٨١.

ثمّ ساق أمثلة لعلوم العرب، وقرّر بعدها:" **وإذا ثبت هذا وضح أنّ الشريعة أمية لم تخرج عما ألفته العرب**"[١].

بهذا النقل المطوّل عن الموافقات، يتبيّن أنّ حدود السياق الثقافي العام عند الشاطبيّ هو معارف العرب، وعلومهم، لذلك لا يصحّ أن يُطلَب في القرآن من المعارف ما خرج عن علومهم، أو يمكن أن يعرفوه. فـ"ما تقرّر من أمّيّة الشريعة وأنّها جارية على مذاهب أهلها، وهم العرب ينبني عليه قواعد: منها أنّ كثيراً من النّاس تجاوزوا فى الدعوى على القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدّمين أوالمتأخّرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع مانظر فيه النّاظرون من هذه الفنون وأشباهها. وهذا إذا عرضناه على ما تقدّم لم يصح. وإلى هذا **فإنّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ومن يليهم، كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه، وما أودع فيه. ولم يبلغنا أنّه تكلّم أحدٌ منهم فى شيء من هذا المدعى سوى ما تقدّم، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك**. ولو كان لهم فى ذلك خوض ونظر، لبلغنا منه ما يدلّنا على أصل المسألة؛ إلاّ أنّ ذلك لم يكن فدلّ على أنّه غير موجود عندهم. وذلك دليل على **أنّ القرآن لم يُقصد فيه تقريرٌ لشيء مما زعموا. ...فليس بجائز أن يُضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنّه لا يصح أن يُنكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار - فى الاستعانة على فهمه - على كلّ ما يضاف علمه إلى العرب خاصّة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعيّة فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه، وتقوّل على الله ورسوله فيه**"[٢].

---

[1] الموافقات، ج٢،ص٣٨٩.

[2] المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٨٩-٣٩٠

هكذا تصير دائرة السياق المعرفيّ القرآنيّ محصورة بسياق العرب وثقافتهم. و قد أثارت نظرة الشاطبيّ هذه ردود أفعال متفاوتة، متخالفة، ولاسيما بين الباحثين المعاصرين، فجعلها الجابريّ " نقلة ابستمولوجيّة في مجال التجديد والابداع العقليين"[١]، فـ"ما يريد الشاطبي أن يخرج به من تأكيد أميّة العرب وأميّة الشريعة هو أنّه لا يجوز ولا يُعقل أن نبحث في القرآن عن علوم ومعارف أعلى من مستوى الأميّة التي كان عليها العرب... وما يقوله الشاطبيّ هنا ينسحب على ما يفعله بعض الكتّاب المعاصرين الذين يكتشفون في القرآن جميع الكشوف العلميّة الحديثة"[٢].

والواقع أنّ تقرير الشاطبي لحدّ السياق اللغوي، والمعرفيّ بالعرب في زمن التنزيل، يقدّم لمعارضي توسيع النّص القرآنيّ على المعارف الحديثة، بما صار يُعرف بالإعجاز العلميّ، قاعدةً منهجيّة لردّ هذا التوجّه، وإبطاله؛ فالتأويل العلمي للقرآن من وجهة نظر معارضيه "تحويل للحظة التاريخيّة الراهنة – لحظة التبعيّة في تلقي المعرفة والعجز عن المساهمة في إنتاجها- إلى حالة ثابتة راسخة. هكذا يظلّ الغرب هو المنتِج للمعرفة أساساً، وتقتصر مهمّة العقل الإسلاميّ على البحث عن نظائر لتلك المعرفة في التراث والقرآن"[٣]. والحقيقة أنّ التوسّع في التأويل العلمي للقرآن جزءٌ من توسّع التأويل للقرآن عموماً، وإذا كان الجابري رأى في قول

---

[1] انظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ص:٥٣٨. وأمّية العرب والرسول صلّى الله عليه وسلّم بمعنى عدم القراءة والكتابة قضيّة خلافيّة، ولاسيما بين المحدثين. والحاصل أنّ خلطاً واضحاً يظهر في أقوال كثيرين منهم، في تفسير الأمّية وقرنها بعدم القراءة والكتابة، حتى أنّ بعضهم يرى في تفسير الأمّي، والأمّيين الواردة في القرآن بغير معنى عدم القراءة والكتابة، كالنسبة إلى الأمم أو الأصل، يلزم منه الإقرار بعلم النبي صلّى الله عليه وسلّم بالكتابة، غير منتبهين إلى أنّ نفي الأمّيّة بمعنى عدم القراءة والكتابة لا يلزم منه ضرورة إثبات هذه القدرة؛ فإثبات الكتابة والقراءة يفتقر إلى أدلّته وشواهده. ثمّ لو نظرنا إلى السياق التخاطبيّ لظهور كلمة "أمّي" فسنجد أنّها جاءت في سياق خطاب أهل الكتاب، ممّا يرجّح أن تكون بمعنى يقابل أهل الكتاب من حيث وجود كتاب مقدّس، لا من حيث الجهل بالقراءة والكتابة.

[2] المرجع نفسه، ص:٥٤٥.

[3] انظر: نصر حامد أبو زيد، النّص، السلطة، الحقيقة، ص:١٢٢.

الشاطبي إبطالاً للتوسّعات العلميّة في تأويل القرآن، فإنّ مضمون أقوال الشاطبيّ إبطالٌ لتوسّعه التأويليّ عموماً؛ فالقرآن لا يُقرأ –عند الشاطبيّ- إلاّ في حدود السياق اللغوي، والمعرفيّ للعرب زمن النزول، وهذه الرؤية الشاطبيّة دفعت بعض الباحثين لوسم مشروع الشاطبيّ بـ"الإفقاري" و"الإماتي"[١]، بل وصف الشاطبي نفسه بـ"ضيق الأفق الفكري"[٢]. وأيّاً كانت الآراء من موقف الشاطبيّ، فإنّ رؤيته إلى تأويل القرآن والشريعة في سياقها العام، والخاص المرتبط بالعرب زمن النزول، يجعل الدين، أو الفهم الدينيّ محدوداً بما كان عليه الأوائل، ذلك الفهم الذي كان على شرط أمّية العرب، فالشريعة بأمّيتها –حسب الشاطبيّ- تسع النّاس في كلّ زمان ومكان، لأنّ الأميّة تقتضي وضوح التكاليف والمقاصد الكامنة وراءها. وقد كانت الرؤية الشاطبيّة امتداداً وتأصيلاً لرؤية سلفيّة اقتصاريّة، أرادت حصر العالم الديني بعالم السلف الديني، وهذا الحصر قد يشكّل لمن يرى وجوب الأخذ بالرأي الدينيّ في كلّ أمر من أمور الدنيا، ارتداداً لعالم السلف، وانحباساً في آفاقه. أو يشكّل في المقابل عقبة معرفيّة لا بدّ من تجاوزها بتوسيع التأويل القرآني، ومن ثمّ الخطاب الديني ليشمل كلّ جديد بحكمه. وهذان الاتجاهان يقعان في خرقٍ لمفاهيم السياق القرآنيّ؛ فالأوّل ينفي سياق التأويل، وتجدّد السياقات، ويروم حصر القرآن في سياق نزوله. والآخر يوسّع في القرآن تكلّفاً وتعسّفاً، حتى يقوّل القرآن كلّ قول حادث في الأزمنة التالية له. ومن وجهة نظر الباحث أنّ هذين الاتجاهين على تضادهما الظاهريّ، يخرجان من فكرة مركزيّة واحدة، وهي أنّ المرجع الوحيد لصحة المعرفة الإنسانيّة هو القرآن؛ فالقرآن في نظرهم

---

[1] انظر: جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقي،بيروت، ط١، ٢٠٠٢، ص:٣٦٢و٣٦٥.

[2] انظر: عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام:قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي،ط١، ١٩٩٤، ص:٥٦٣.

"شموليّ كونيّ" لا توجد معرفة خارجه، ولانطلاقهم من هذه الفكرة نتيجتان: إمّا حصر الزمان وتوسّعاته في النّص القرآنيّ وفهمه الأوّل، فهم السلف، وإمّا توسيع القرآن تأويلاً ليطابق الزمان بكلّ توسّعاته. وهاتان النتيجتان على اختلافهما الظاهري تسهمان في تعميق أزمة الخطاب الديني حسب تعبير نصر حامد أبو زيد، لأنّ "القراءة المعاصرة للقرآن أوّلاً: ترسّخ مفهوم "شموليّة النّصوص"، وذلك عن طريق قراءة كلّ تطورات الوعيّ الإنسانيّ –العلمي والفكري- فيها. ولأنّها ثانياً: تولّد لدى القارئ القناعة بامتلاك كتابه المقدّس لكل ما وصل – أو يمكن أن يصل- إليه الإنسان ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. ولأنّها ثالثاً: قراءة تصادر إنجازات العقل البشريّ في جميع مجالات المعرفة وتختزلها في نصٍّ تمت صياغته منذ خمسة عشر قرناً هجريّاً. وهذا من شأنه أن يرسّخ في الوعي أو اللاوعي الجمعي سلطة الماضي وهيمنته على الحاضر"[1]. وإن صحّ هذا الوصف على "القراءة المعاصرة" التي تبغي حصر العالم الواقعيّ المتغيّر في النّص الأزليّ الثابت، إلاّ أنّ القراءة للقرآن التي ترى فيه نصّاً دينيّاً مكتوباً نشأ في ظلّ تفاعلات سياقيّة عامة وخاصّة لا ليكون حبيسها، ومرآة مستوية عاكسة لها، بل ليتفاعل معها بغية تجاوزها وتشكيل سياق، بل سياقات جديدة لا تقع في دائرة الأزمة السالفة بل تتجاوزها؛ فالأمر ليس محصوراً بين ثنائيّتين لا ثالث لهما: إمّا حصر القرآن في زمان نزوله، وإمّا حصر الأزمنة –كلّ الأزمنة- في القرآن تكلّفاً وتعسّفاً. فهناك قراءة، أو قراءات، ثالثة، ترى أنّ " النّص واحدٌ قصداً، متعدّد دلالةً، متحوّل تأويلاً، تحكمه بؤرة واحدة هي دلالة التوحيد، فكأنّه النّص الجامع الذي تتناسل منه النصوص وتتوالد، ولعلّ هذا ما جعله يتجاوز زمن حدوثه مرتحلاً عبر الأزمنة، معيداً تشكيل أشياء الوجود، فهو نصٌّ يشكّل إبداعيّته و أدبيّة أسلوبه عبر تفرّد لغته، التي وإن

[1] انظر: نصر حامد أبو زيد: النص، والسلطة، والحقيقة، ص: ١٤١-١٤٢.

جاءت لتحقيق فعل التواصل مع القارئ، فإنّها لغة خاصة، لا هي نفعيّة محضة كما هو حال الخطاب العادي، ولا هي إبداعيّة خالصة كما هو شأن الخطاب الأدبيّ. فيكون الخطاب القرآنيّ، والأمر كذلك، جامعاً بين الخطابين؛ النفعي والأدبي، ومتجاوزاً لهما في آن، لا لشيء إلاّ لأنّه خطاب، نظاماً وكلاماً، تحكمه بؤرة دلاليّة واحدة مهيمنة هي "دلالة التوحيد"، التي تجعله بحقّ نصّاً جامعاً"[1]. وهذا يعيدنا إلى ما ذكر من مزايا الخطاب الأدبيّ الذي تكمن قيمته في نصّه قبل معناه؛ فالقرآن بمزجه الخطابين، وتجاوزهما يروم تحقيق ديمومة حضور في لفظه ومقاصده.

وأيّاً كانت هيمنة السياق العام لزمن النزول على الخطاب القرآني، فإنّه لا شكّ مؤثرٌ في فهم الخطاب القرآنيّ وتشكّلاته؛ فهو وإن كان يقصد تجاوزه، فلم يكن بالإمكان تجاهله؛ فهو أرضيّة للجدل بينه وبين مخاطَبيه، يأخذ منه، ويحيل إليه، ويعيد تشكيل بعضه، و يرفض بعضه الآخر. فما سياقات العرب زمن النزول؟ وما أطر ثقافتهم ومرجعيّاتها التي كانت أرضاً تشكّلَ الخطابُ القرآنيّ في مساحاتها أو تجاوزاتها؟

إنّ كون الخطاب القرآنيّ جامعاً بين بنية النّص، ودلالة القصد، يدفعنا إلى البحث عن أطر السياق التداولي العام بمعنيين: سياق النصوص، والسياق الفكري والثقافي لهذا السياق.

أمّا سياق النصوص، فالمقصود فيه ابتداءً الأشكال النّصيّة ونماذجها التي عرفتها العرب قبل اللحظة القرآنيّة، وكانت محلّ تفاعلٍ معه لتجاوزها وإنتاج البنية النّصيّة المتميّزة الخاصة. والمراد من النّصوص هنا تلك التي تتمتع بمزايا شكليّة تكسبها صفات الأدبيّة والتميّز في البنية، لا تلك النّصوص التي تفاعل معها القرآن مضمونيّاً؛ فهذه الثانية تدخل في إطار السياق الفكري والثقافيّ.

---

[1] عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، ص٤٦٠.

قسّم النقاد الأدب العربيّ إلى الشعر والنثر، أمّا الشعر فمعروف، وأمّا النثر فأشكال أهمّها الخِطابة والقَصّص، وهذه الثانية مضمونيّة أكثر من كونها أسلوبيّة. ممّا يدفعنا للقول إنّ سياق النّصوص المشكّلة لمفهوم الأدب بمعناه الخاصّ القائم على أوّليّة الشكل ومركزيّته، يتمثّل في نوعين: الشعر، والخطابة. ويمكن إضافة ما سُمي بسجع الكهّان. هذا التقسيم تفرضه طبيعة النقل في التراث العربيّ، فلا ندري لو كانت هناك نصوص عربيّة أو غير عربيّة تداولها العرب، وعرفوها كنصوص الأساطير، والكتب الدينيّة*.

تحرّر القرآن ومن لحظة نزوله الأولى من الشكل الأدبي للقصيدة والشعر، فلم يأت على أوزانه التي عرفها العرب، ولا على البنية الشكليّة له. وهو وإن جاء بإيقاعيّة التزمت كثيراً الفواصل التي تشبه القوافي، إلاّ أنّه جاء أشبه بخطب العرب، وأساليب خطابتهم**. ولعلّ القارئ للقرآن يلحظ أنّ القرآن لم ينفكِ عن نفسه بعده الخطابي بقدر ما كان حريصاً على نفي البعد الشعريّ عنه.

ومع تحرّر القرآن من الشكل الشعريّ ابتداءً، إلاّ أنّ النّص القرآني يورد غير مرّة وصف الكفار للقرآن بالشعر ووصفهم النبيَ صلّى الله عليه وسلّم بالشاعر. قال تعالى:((بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر))[الأنبياء:٥]، وقال:((ويقولون أئنّا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون))[الصافّات:٣٦]، وقال:((أم يقولون شاعر نتربّص به ريب المنون))[الطور:٣٠]، وقال

---

* ممّا لاشك فيه أنّ العرب عرفت الأساطير، والحكايات، وبعضاً من نصوص دينيّة يهوديّة أو مسيحيّة، إلا أنّ كون الثقافة العربيّة الجاهليّة شفاهيّة في المقام الأوّل، ثمّ لكون هذه المصادر لم تحفظ حفظ الشعر، وبعض الخطب. جعل البحث عن العلائق الشكليّة بينها وبين النّص القرآنيّ متعذّراً، وإن كان يمكن البحث عن العلائق المضمونيّة معها.

** هذا التشابه لا يعني التطابق أبداً، بل هو بحث في المشترك الأسلوبي دون نفي تميّز القرآن على كلّ ما عداه، شعراً ونثراً.

سبحانه نافياً عن القرآن أن يكون قول شاعر:((و ما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون))[الحاقة:٤١]، بل نفى علم النبي صلّى الله عليه وسلّم بالشعر، فقال سبحانه:((و ما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلاّ ذكر للعالمين وقرآن مبين))[يس:٦٩]. فهل كان إطلاق هذه الصفة على القرآن، والنبي صلّى الله عليه وسلّم من باب الجدال والمماحكة لا أكثر، كما تورد بعض الروايات[1]. أم أنّ العرب رأت في القرآن ما يشبه الشعر؟ والواقع أنّ المرويّ من شعر العرب لا يشتبه بالقرآن. يقول الزمخشريّ:" ((وما علمناه الشعر)) أي: وما علمناه بتعليم القرآن الشعر، على معنى: أنّ القرآن ليس بشعر وما هو من الشعر في شيء. وأين هو عن الشعر؟ والشعر إنّما هو كلام موزون مقفى، يدلّ على معنى. فأين الوزن؟ وأين التقفية؟ وأين المعاني التي ينتحيها الشعراء عن معانيه؟ وأين نظم كلامهم من نظمه وأساليبه؟ فإذاً لا مناسبة بينه وبين الشعر إذا حققت، اللهمّ إلاّ أنّ هذا لفظه عربي، كما أنّ ذاك كذلك. ((و ما ينبغي له)) وما يصحّ له ولا يتطلّب لو طلبه، أي جعلناه بحيث لو أراد قرض الشعر لم يتأت له ولم يتسهّل، كما جعلناه أمّياً لا يتهدّى للخط و لا يحسنه، لتكون الحجّة أثبت والشبهة أدحض. وعن الخليل: كان الشعر أحبّ إلى رسول الله صلّى الله عليه من كثير من الكلام*، ولكن كان لا يتأتى له. فإن قلت: فقوله: أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطّلبْ

---

[1] انظر مثلاً ما جاء في الدرّ المنثور: "عن ابن عباس أنّ قريشاً لمّا اجتمعوا في دار النّدوة في أمر النبي صلّى الله عليه وسلّم قال قائل منهم : احبسوه في وثاق وتربصوا به المنون حتى يهلك كما هلك من قبله من الشعراء زهير والنابغة **إنّما هو كأحدهم**. فأنزل الله في ذلك من قولهم:((أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون))".

* مقابل هذا القول ترد في كتب الآثار أحاديث تدلّ على بغض النبي صلّى الله عليه وسلّم للشعر، من مثل ما ورد عن قتادة أنّه قال : بلغني أنه قيل لعائشة رضي الله عنها هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمثل بشيء من الشعر ؟ قالت : كان أبغض الحديث إليه غير أنه كان يتمثل ببيت أخي بني قيس يجعل أخره أوله وأوله آخره ويقول : ويأتيك من لم تزود بالأخبار فقال له أبو بكر رضي الله عنه : ليس هكذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " إني والله ما أنا بشاعر ولا ينبغي لي ". وما ورد عن ابن عمرو رضي الله عنه سمعت

وقوله: هل أنت إلاّ أُصبُع دَمِيتِ وفي سبيل الله ما لقيتِ

قلت: ما هو إلاّ كلام من جنس كلامه الذي كان يرمي به على السليقة، من غير صنعة ولا تكلّف، إلاّ أنّه اتفق ذلك من غير قصد إلى ذلك ولا التفات منه إليه إن جاء موزوناً، كما يتّفق في كثير من إنشاءات النّاس في خطبهم ورسائلهم ومحاوراتهم أشياء موزونة لا يسمّيها أحد شعراً، ولا يخطر ببال المتكلّم ولا السامع أنّها شعر"[1]. وعليه فلا النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول الشعر، ولا القرآن يشبه الشعر في شيء. فما سرّ إصرار قريش على وصف النبي صلّى الله عليه وسلّم بالشاعر، والقرآن بالشعر؟ أهو من باب العناد والكفر لا أكثر؟ أي إنّ كفرها ساقها لتشبّه القرآن بالشعر بعد أن أعيتها الحيلة في وصف القرآن، وإدراك سرّه. ولاشكّ أنّ المجادلة والعناد تدفع صاحبها لقول ما لا يُقال. غير أنّ اللافت للنظر حرص القرآن على نفي الشعر عن نفسه، وعن النّبي صلّى الله عليه وسلّم، في أكثر من موضع كما مرّ. ألم يكن الأولى أن تُهمل مقولتهم، أو يُردّ عليها مرّة واحدة، ثمّ ينتهي الأمر؟ فقولهم –كما يظهر بمقارنة القرآن بما يروى من الشعر- بالغ الضعف بيّنه. أم أنّ الأمر لا بدّ أن يُفهم – حسب نصر أبو زيد- على ضوء الصراع الأيديولوجي بين الإسلام و الثقافة العربيّة قبله؟ "فلقد أراد النّص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب ترتبط بتصوّر العرب لماهيّة الشعر من حيث المصدر والوظيفة. وبالمثل أراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعريّة لأنّ وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التي نسبها النّص لمحمد. الشاعر معبّر عن القبيلة ومحمد مبلّغ لرسالة، والشعر نصٌّ

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " ما أبالي ما أتيت إن أنا شربت ترياقا أو تعلقت تميمة أو قلت الشعر من قبل نفسي ". وما روي عن نوفل بن عقرب قال : سألت عائشة رضي الله عنها هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتسامع عنده الشعر ؟ قالت : كان أبغض الحديث إليه. انظر: السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور.

[1] الكشاف، ج٣، ص٢١-٢٢.

يحقّق مصالح القبيلة في مهاجاة أعدائها ونصرة حلفائها، أو في مدح رجالها وزعمائها، والقــرآن نصّ يستهدف إعادة بناء الواقع وتغييره إلى الأفضل. ومن هنا كان التشديد على أنّ محمداً لــيس شاعراً أو كاهناً أو ساحراً، وعلى أنّ القرآن ليس بشعر"[١]. أي أنّ الصراع بين القرآن والعــرب في إثبات الشعريّة للقرآن أو نفيها، كان صراع وظائف أيديولوجيّة، لا صراع أشكالٍ تعبيريّــة؛ فالقرآن عند العرب كالشعر وظيفةً لا شكلاً، والقرآن كذلك كالسحر والكهانة وظائف لا أشــكال، الغاية منها "احتواء" القرآن في الوظائف الأيديولوجيّة والاجتماعيّة لهذه المصادر المعرفيّة عــن العرب[٢]. والواقع أنّ حصر الصراع في أبعاد وظيفيّة مقاصديّة يصلح مع كثيــر مــن معــارف العرب، غير أنّ للشعر حكاية أخرى، فالشعر شكل تعبيري قبل كونه وظيفة اجتماعيّة، وهو أحدّ أهمّ مكوّنات النسق اللغويّ للسان العرب، شكلاً ومضموناً. والشعر يكتــسب شــكليّته بــأمرين: الوزن، والقوافي، كما مرّ في تعريف الشعر على لسان الزمخشري: إنّما هو كلام موزون مقفى، يدلّ على معنى، ثمّ نفى عن القرآن الوزن والقافية. وإن كان نفي الوزن ظاهراً عموماً، فإنّ نفي القافية يرد عليه ما هو قائم فيه من توافق الفواصل. وهذا التوافق في الفواصل جعل العــرب – حسب نولدكه- تصف القرآن بالشعر:" خصوم محمد أطلقوا عليه لقب "شاعر". و هذا يدلّ علــى أنّ الطريقة التي قدّم بها ما أتاه من الوحي، وهي السجع، كانت تُعتبر آنذاك نمطاً شعريّاً، بالرغم من أنّ الشعراء كانوا قد التزموا منذ زمن طويل استعمال البحر والقافية"[٣]. والسجع وما يشتبه به من قافية الشعر يحيلنا أيضاً إلى شكل نصيّ آخر كانت تعرفه العرب، وهو أقوال الكهان، وهــو ما سعى القرآن لنفيه عن نفسه وعن نبيه. وقد أدرك العلماء ما للفواصل من أثر وتشابه بالــسجع

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص١٣٩-١٤٠.

[2] انظر: أبو زيد، المرجع نفسه، ص١٤١.

[3] تاريخ القرآن، ص٣٤.

أو القافية، لذلك اختلفوا في جواز وصف توافق فواصل الآيات بالسجع، مع اتفاقهم بنفي وصفها بالقافية. يقول السيوطي:"ولا يجوز تسميتها قوافي إجماعاً؛ لأنّ الله تعالى لما سلب عنه اسم الشعر وجب سلب القافية عنه أيضاً، لأنّها منه وخاصة في الاصطلاح، وكما يمتنع استعمال القافية فيه، يمتنع استعمال الفاصلة في الشعر، لأنّها صفة لكتاب الله تعالى فلا تتعداه. وهل يجوز استعمال السجع في القرآن؟ خلاف"[1]. ثمّ أورد أقوال العلماء، واختلافهم في جواز وصف الفواصل بالسجع فقال:" قال الرماني في إعجاز القرآن: ذهب الأشعريّة إلى امتناع أن يُقال في القرآن سجع، وفرّقوا بأنّ السجع هو الذي يقصد في نفسه، ثمّ يُحال المعنى عليه، والفواصل التي تتبع المعاني ولا تكون مقصودة في نفسها، ولذلك كانت الفواصل بلاغة والسجع عيباً. وتبعه على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني ونقله عن نصّ أبي الحسن الأشعري وأصحابنا كلهم ،قال: وذهب كثير من غير الأشاعرة إلى إثبات السجع في القرآن، وزعموا أنّ ذلك مما يبين به فضل الكلام، وأنّه من الأجناس التي يقع بها التفاضل في البيان والفصاحة، كالجناس والالتفات ونحوهما. قال: وأقوى ما استدلوا به الاتفاق على أنّ موسى أفضل من هارون، ولمكان السجع قيل في موضعٍ هارون وموسى. ولمّا كانت الفواصل موضع آخر بالواو والنون قيل: موسى وهارون. قالوا: وهذا يفارق أمر الشعر لأنّه لا يجوز أن يقع في الخطاب إلاّ مقصوداً إليه، وإذا وقع غير مقصود إليه كان دون القدر الذي تسميه شعراً. وذلك القدر مما يتفق وجوده من المفحم كما يتفق وجوده من الشاعر. وأمّا ما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح أن يتفق غير مقصود إليه.

---

[1] الإتقان في علوم القرآن، ج٣، ص٧٠٢.

قال القاضي* - والكلام للسيوطي- وهذا غير صحيح. **ولو كان القرآن سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك إعجاز، ولو جاز أن يقال: هو سجع مُعجِر، لجاز أن يقولوا شعر معجز. وكيف والسجع ممّا كان تألفه الكهان من العرب؟ ونفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر؛ لأنّ الكهانة تنافي النبوات بخلاف الشعر. وقد قال(أي النبي): أسجعٌ كسجع الكهان؟ فجعله مذموماً**"[١]. أي إنّ حجّة المانعين ترتدّ لاعتبارين؛ الأوّل: أسلوبي بلاغي، وهو "أنّ السجع يتبع المعنى فيه اللفظَ الذي يؤدي السجع، وليس كذلك ما اتفق ممّا هو في معنى السجع من القرآن، **لأنّ اللفظ وقع فيه تابعاً للمعنى**. وفرق بين أن ينتظم الكلام في نفسه بألفاظه التي تؤدي المعنى المقصود منه، وبين أن يكون المعنى منتظماً دون اللفظ. ومتى ارتبط المعنى بالسجع كان إفادة السجع كإفادة غيره، ومتى انتظم المعنى بنفسه دون السجع كان مستجلباً لتحسين الكلام دون تصحيح المعنى"[٢]. والثاني: ديني عقدي: وهو نفي المشابهة بين القرآن و أقوال الكهان. ثمّ أورد السيوطي أقوال البلاغيين فقال:" وقال الخفاجي في سر الفصاحة: قول الرماني إنّ السجع عيب والفواصل بلاغة غلط. فإنّه إن أراد بالسجع ما يتبع المعنى وهو غير مقصود فذلك بلاغة، والفواصل مثله. وإن أراد به ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود متكلّف فذلك عيب والفواصل مثله. قال: وأظنّ الذي دعاهم إلى تسمية كل ما في القرآن فواصل، ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعاً، **رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللاحق بغيره من الكلام المرويّ عن الكهنة وغيرهم.**"[٣]. بمعنى أنّ الدافع العقديّ كان وراء هذا النزاع،

---

* أي أبي بكر الباقلاّني من علماء الأشاعرة

[1] الإتقان في علوم القرآن، ج٣، ص ٧٠٣.

[2] المصدر نفسه، ج٣، ص ٧٠٣.

[3] المصدر نفسه، ج٣، ص ٧٠٣.

لذلك نجد علماء الكلام من الرمّاني، والباقلانيّ، وسائر الأشاعرة يمنعون وصف الفواصل بالسجع، بينما لا يمنع علماء البلاغة كالخفاجيّ مثل هذه التسمية. ومع اختلافهم حول السجع إلاّ أنّ اتفاقهم على منع تسمية الفواصل بالقوافي يكشف عن قناعة تامّة بتميّز القرآن عن الشعر فليس فيه ممّا في الشعر وزناً وقافية. ويمكن هنا أن نقول: إنّ علاقة القرآن بالشعر كانت المفاصلة والتميّز على مستوى الشكل. والجدل، والتفاعل؛ إقصاءً وإحلالاً على مستوى الوظائف والمرجعيّة.

وإذا كانت المفاصلة مع الشعر شكلاً واضحة في القرآن بنيةً وتصريحاً، فإنّ الشعر سيرجع كإطار مرجعيّ لتأويل القرآن، وتفسيره، وهو ما سيأتي حين الحديث عن القرائن الخارجيّة لتحقيق مقصد الفهم.

أمّا السياق الثقافي والفكري للعرب، وهو أعمّ من سياق النصوص، فهو إطار أديانهم، وثقافاتهم، وسياساتهم، وحياتهم الاجتماعيّة، والعرب لم يكونوا صنفاً واحداً، وأمّة على عقيدة ناظمة لهم جميعاً، كما أنّ غير العرب ممّن ساكن العرب كانوا جزءاً من السياق التداوليّ العام؛ فعقائد العرب، وآلهتهم، واليهود وكتبهم، وأتباع المسيح على اختلاف مذاهبهم وآرائهم، شكّلت بمجموعها مرجعيّات تداوليّة إمّا لتبنيها، والبناء عليها، أو لتجاوزها وتفكيكها. والحقيقة أنّ الكشف عن موروث العرب من المعارف والخبرات يساهم في تفسير سيرورة الدعوة الإسلاميّة، ورحلة النّص القرآني تشكّلاً، ومن بعد ذلك تأويلاً في الآفاق. فالإسلام لم ينشأ في صحراء من المعرفة والعقائد؛ فعرب الحجاز ارتبطوا منذ قرون قبل الإسلام بعلاقات وثيقة ومنتظمة بمؤسّسي الحضارة القديمة في الشام ومصر، فـ"ما نعرفه عن التاريخ القديم، إمّا عبر الرواية التقليديّة، وإمّا بواسطة الكشوف الأثريّة الحديثة، كان متاحاً لهؤلاء العرب، وإن كان في شكل

مختزل ومحرّف قليلاً أو كثيراً. آثار الماضي كانت بادية لأنظارهم، يمرّون بها كلما حلّوا وارتحلوا. قد يمّحي بعضها أو يختفي تدريجيّاً عن الرؤية، لكن الكلّ يظل مرسوماً في الذهن عبر اللغة والقصص، والأمثال والأعراف"[1]. هذه الآثار الماضية التي شكّلت مهاد العرب الفكري والثقافي، كانت محضن التخاطب القرآنيّ. وهذا السياق التداوليّ العام يستحق إفراداً بالدراسة والبحث؛ لما فيه من تتبع لمرويات العرب وغيرهم، وكشوفات للنّصوص القديمة على اتساع آفاق المنطقة العربيّة التي كانت مهداً لأديان وحضارات، تفاعل معها العرب، وتفاعلت معهم.

ب.٢. المستوى الخارجي الخاص:

وهو المستوى الذي يمثّل دائرة التخاطب الفعليّة بين القرآن و مخاطَبيه. وهي دائرة لا تلبث أن تنحلّ إلى دوائر صغرى فأصغر، وصولاً إلى ما يُعرف بأسباب النزول. لذلك يمكن بحث السياق الخارجي الخاص عبر الدوائر الآتية:

- الدائرة المكيّة، والدائرة المدنيّة. وهما أكبر دائرتين تشكّلان السياق الخارجيّ الخاص، وهما في الوقت نفسه دائرتان تعاقبيّتان، جاءت الثانية عقب الأولى.

أمّا الدائرة المكيّة، فبدورها تنقسم إلى دوائر تعاقبيّة أصغر: دائرة الدعوة السريّة، ودائرة الدعوة الجهريّة، وهذه الثانية تمرّ في مراحل من التصعيد وصولاً إلى اليأس من قريش، وقرار الهجرة.

في ظلّ الدائرة المكيّة سياق من التخاطب مع من آمن من قريشٍ، وهم القلّة، وتخاطب مع من كفر من قريش، وهم الكثرة.

---

[1] عبد الله العروي، السنّة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط١، ٢٠٠٨، ص٩٦.

أمّا الدائرة المدنيّة، فتتسع فيها الدوائر تزامنيّاً، وتعاقبيّاً، لوجود مخاطَب جديد، وهم أهل الكتاب، اليهود أوّلاً، والنّصارى ثانيّاً. إضافة إلى بداية التحوّل نحو الدولة؛ أي انتقال الإسلام من الدعوة إلى الدولة، وما يترتب على ذلك من سياقات تداوليّة تختلف باختلاف الطورين.

والسؤال هنا: هل كانت هذه الدوائر مؤثرة في تشكّل الخطاب القرآني؟ الجواب: نعم. وإن كانت هذه الإجابة قد تتخذ أبعاداً مختلفة باختلاف النظرة إلى أثر السياق في فهم تشكّل النّص. لذلك كان ترتيب آيات القرآن حسب النزول ضروريّاً بمنظورين: فقهي، وتأويليّ دعويّ تدبّريّ.

أمّا الفقهيّ، فلضرورة معرفة ترتيب النزول، وصيرورته التعاقبيّة، لما لهذه المعرفة من أثر واضح في إدراك ناسخ القرآن من منسوخه.

أمّا الدعوي التدبّري، فـ"لأنّ الهدف من الترتيب حسب النزول هو التعرّف على المسار التكويني للنّص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمّدية"[1]، فالقرآن الكريم نزل مُنجّماً لتثبيت فؤاد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. قال تعالى:((وقال الذين كفروا لولا نُزّل عليه القرآن جملةً واحدةً كذلك لنثبّت به فؤادك ورتّلناه ترتيلاً))[الفرقان:٣٢]، " والحكمة فيه : أن نقوي بتفرقته فؤادك حتى تعيه وتحفظه؛ لأنّ المتلقّن إنّما يقوى قلبه على حفظ العلم شيئاً بعد شيء، وجزءاً عقيب جزء. ولو ألقى عليه جملة واحدة لبعل به وتعيّا بحفظه، والرسول صلى الله عليه وسلم فارقت حاله حال موسى وداود وعيسى عليهم السلام، حيث كان أميّاً لا يقرأ ولا يكتب، وهم كانوا قارئين كاتبين، فلم يكن له بدّ من التلقن والتحفظ؛ فأنزل عليه منجّماً في عشرين سنة. وقيل : في ثلاث وعشرين. أيضاً: فكان ينزل على حسب الحوادث وجوابات السائلين، ولأن

[1] الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص٢٤٥.

بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتّى ذلك إلاّ فيما أُنزل مفرّقاً"[1]. وتقوية الفؤاد وتثبيته ليست محصورة في الحفظ، بل فيها مراعاة أحوال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وتطوّرات دعوته، وما وجده من القوم صدوداً أو إقبالاً.

وداخل هذه الدوائر الأصغر في الدائرتين المكيّة والمدنيّة، نجد سياقات تداوليّة أصغر، ترجع إلى حالة بعينها، فيخاطَب النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مرّة بالتهدئة، ومرّة بالتثبيت، بل باللوم والعتاب، وهذه كلّها تقلّبات في الخطاب، وتلّونات، غرضها مراعاة أحوال المخاطَب، وقد اعتنى المفسّرون وعلماء القرآن بتحوّلات الخطاب القرآنيّ، وجعلوها في سياق مقاصد الآيات، لكنّهم نظروا فيها بترتيب القرآن على هيئته في المصحف، أي بالنظرة الآنيّة التزامنيّة، وهي تنسجم مع مفهوم النّص الواحد المترابط المنسجم، فالقرآن وإن نزل مُنجّماً فإنّه يُقدّم نفسه نصّاً واحداً، تتعاضد آياته، وتترابط سياقاته في أبعادها الآنيّة و التعاقبيّة، وقبل الخوض في أصغر دوائر السياق الخاصّ، وهي المعروفة بـ"أسباب النزول"، نشير إلى بعض مسائل تُظهر أثر السياق التداولي بمفهومه التعاقبيّ في النّص القرآنيّ.

لقد شكّلت لحظة نزول الوحي بداية القرآن والإسلام، وهي اللحظة التي تؤسّس للقرآن أنّه من عند الله، أوحى به إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم عبر رسول ملائكي هو جبريل عليه السلام. وقد شكّلت هذه اللحظة موضع الخلاف الأكبر بين النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، و الرافضين دعوته من قومه، فكيف تجلّت هذه اللحظة في القرآن نفسه؟ وكيف حكى عن تجربة الوحي ومصدرها؟

---

[1] الزمخشري، الكشاف، ج٣، ص٢١٢.

لنقرأ هذه القضيّة سياقيّاً تعاقبيّاً، نتكئ فيه على ما نُقل من ترتيب للسور.

أوّل ما نزل من القرآن يتحدّث عن القرآن، وكيف أوحي به إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم، آيات من سورة التكوير[1]، قال تعالى:((فلا أقسم بالخنس* الجوار الكنّس* والليل إذا عسعس* والصبح إذا تنفّس * إنّه لقول رسول كريم* ذي قوة عند ذي العرش مكين* مطاع ثمّ أمين* وما صاحبكم بمجنون* ولقد رءاه بالأفق المبين* وما هو على الغيب بضنين* وما هو بقول شيطان رجيم* فأين تذهبون*إن هو إلاّ ذكر للعالمين* لمن شاء منكم أن يستقيم* وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله ربّ العالمين))[التكوير:١٥-٢٩] تبدأ الآيات بالحديث عن القرآن جواباً للقسم ((فلا أقسم بالخنس* الجوار الكنّس* والليل إذا عسعس* والصبح إذا تنفّس * إنّه لقول رسول كريم))" إنّه " الضمير للقرآن " لقول رسول كريم " هو جبريل صلوات الله عليه " ذي قوة " كقوله تعالى :((شديد القوى ذو مرة)) [النجم:٥-٦] هذا قول المفسّرين. والمتأمّل الآيات يرى أنّها تأتي في سياق تداولي يلزم أن يكون المخاطِب والمخاطَب على درجة عالية من التعاون لفهمها؛ ذلك أنّها تعتمد الضمائر، ضمائر الغيبة، والضمير إحالة إلى سابق مذكور، أو مفهوم؛ فقوله تعالى: "إنّه" إشارة إلى القرآن، يلزم منه أن يكون المخاطَب عارفاً بمرجع هذا الضمير، وليس في الآيات ذكر له، فصار لزاماً على المخاطَب أن يحيله إلى مرجع خارجيّ يشترك المخاطِب والمخاطَب في معرفته، وهو عند المفسّرين "القرآن"، وقد وردت قبل سورة التكوير في سورة المزّمّل:((ورتّل القرآن ترتيلاً))، وعلى فرض صحة هذا الترتيب، فإنّ الآية تحيل إلى معرفة سابقة حصّلها المخاطَب، وإن لم تكن كلمة القرآن قد وردت، فإنّ مرجع الضمير هنا إلى الكلام نفسه، أي الآيات التي تنزل من عند الله. وفي قوله تعالى:((لقول رسول كريم)) ملحظ

[1] هي في ترتيب النزول، إمّا خامس ما أنزل أو رابعه. انظر: البرهان في علوم القرآن، ج١، ص١٣٨.

تداولي جليّ؛ فلفظ الرسول مشترك بين النبيّ صلّى الله عليه وسلّم و جبريل عليه السلام، والمقصود في الآية جبريل كما ذكر المفسّرون. والسؤال هنا: ألم يكن السياق يستدعي بياناً أوضح وأقطع لدلالة كلمة الرسول؟ إنّها بإحالتها كلمة الرسول إلى جبريل تفترض تعاوناً تامّاً من المخاطَب، فهل يُتوقّع التعاون من مُكذّب؟ إلاّ أن يكون لفظ الرسول هنا، وبالوصف التالي له ((ذي قوة عند ذي العرش مكين* مطاع ثمّ أمين)) يدلّ سياقياً على جبريل المَلَك. ومعنى هذا أنّ قريشاً تعرف المَلَك المقصود من كلمة "رسول" الموصوف بـ"ذي القوّة"، ولعلّ الناظر لمعنى كلمة جبريل قد يلحظ قرباً بين "جبر" و"ذي القوّة"، وأيّاً كان الأمر فإنّ السؤال هنا: لماذا لم يأتِ اسم جبريل صريحاً جليّاً؟ والمقام التداوليّ يسعى إلى البيان القاطع بأنّ القرآن ليس من عند محمّد بل هو من عند الله بواسطة "جبريل". لو كان المخاطِب غير الله تعالى لكان من الممكن القول إنّ المخاطِب لا يعلم هذا الاسم. ولكن حاشا لله أن يصحّ هذا في حقّه. إذاً يرجع الأمر للمخاطَب، وسياقه. فهل كانت قريش جاهلة باسم جبريل؟ أم أنّ هذا الاسم يرتبط بأبعاده التوراتيّة، واستحضار هذا الاسم في سياق بدايات الدعوة يحيل إلى ارتباط بين الإسلام واليهوديّة لا يريده القرآن في هذه اللحظة؟ هذه الأسئلة وإجاباتها الممكنة تفتح أفق قراءة النّص في سياقه التداوليّ التعاقبيّ، وإلا فالقرآن سيشير إلى جبريل صراحة، ولكن في وقت متأخّر حين يصير المخاطَب اليهود. وتستمرّ الآيات معتمدة على إحالة الضمائر إلى مرجع خارجي يُفترض معرفة المخاطَب به:((وما صاحبكم بمجنون*ولقد رءاه بالأفق المبين* وما هو على الغيب بضنين* وما هو بقول شيطان رجيم* فأين تذهبون*إن هو إلاّ ذكر للعالمين* لمن شاء منكم أن يستقيم* وما تشاءون إلاّ أن يشاء الله ربّ العالمين)) فصاحبكم أي محمد، و رآه أي جبريل، وما هو بقول شيطان رجيم، و إن هو إلاّ ذكر للعالمين، أي القرآن. إنّ الآيات الأولى لبيان القرآن

وطبيعته جاءت مندغمة تمام الاندغام في سياق من التخاطب، يعذر فهم دلالاته وإحالته إلاّ بتصوّر ذاك السياق، وفهم مرجعيّاته المضمرة، ولا أدلّ على ذلك من خلاف المفسّرين أنفسهم في فهم الضمائر وما تعود عليه؛ فمنهم من جعل قوله تعالى:((إنّه لقول رسول كريم)) في محمد صلّى الله عليه وسلّم، ومنهم من جعل الضمير في (رآه) يرجع إلى الله[1].

والواقع أنّ كلّ الآيات المكيّة التي تخصّ حادثة الوحي، ودور جبريل عليه السلام جاءت على هذا النسق، فلا تصريح باسم جبريل، إنّما هو رسول كريم. وعلى هذا السياق تأتي آيات سورة النّجم:((والنّجم إذا هوى* ما ضلّ صاحبكم وما غوى* وما ينطق عن الهوى* إن هو إلاّ وحي يوحى* علمه شديد القوى* ذو مرة فاستوى* وهو بالأفق الأعلى* ثم دنا فتدلى* فكان قاب قوسين أو أدنى* فأوحى إلى عبده ما أوحى* ما كذب الفؤاد ما رأى* أفتمارونه على ما يرى* ولقد رءاه نزلة أخرى* عند سدرة المنتهى* عندها جنّة المأوى* إذ يغشى السدرة ما يغشى* ما زاغ البصر وما طغى* لقد رأى من آيات ربه الكبرى))[النجم:١-١٨] فالقرآن ليس إلاّ وحياً علّمه شديد القوى، ذو مرّة. فلا ذكر لجبريل صريحاً، إنّما وصف ثانٍ يقارب الأوّل، شديد القوى، وذي القوّة.

إنّ الكشف عن اسم جبريل سيأتي في سياق آخر، حين يتجدّد المخاطَب ومرجعيّاته. قال تعالى:((قل من كان عدواً لجبريل فإنّه نزّله على قلبك بإذن الله مصدقاً لمّا بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين))[البقرة:٩٧] ويذكر القرطبي في سبب نزولها:" أنّ اليهود قالوا للنبيّ صلّى الله عليه وسلم : إنّه ليس نبي من الأنبياء إلاّ يأتيه ملك من الملائكة من عند ربه بالرسالة وبالوحي، فمن صاحبك حتى نتابعك؟ قال: جبريل. قالوا: ذاك الذي ينزل بالحرب وبالقتال ذاك عدونا! لو

---

[1] انظر في ذلك مثلاً: تفسير الطبري، وتفسير القرطبي، وغيرها من التفاسير.

قلت: ميكائيل الذي ينزل بالقطر وبالرحمة تابعناك. فأنزل الله الآية"[1]. والحادثة المذكورة سبباً لنزول الآية تجعل ذكر اسم جبريل مرتبطاً بجدال اليهود؛ فجبريل معروف عندهم، وهو في ثقافتهم عدوٌ لليهود لأنّه ينزل بالحرب. غير أنّها تشير في الوقت نفسه إلى أنّ اليهود على علمهم بكون النبوّة لا تكون إلاّ بمَلَك ينزل إلى النبيّ، فإنّ هذا المَلَك ليس محصوراً في جبريل؛ فقد يكون أيّ مَلَك، لذلك قالوا لو كان ميكائيل فهو ينزل بالقطر والرحمة!. لذلك تأتي الآية لبيان الموقف من الملائكة جملة فليس فيهم عدوٌ للمؤمنين بل الكافرين:((من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإنّ الله عدو للكافرين))[البقرة:٩٨].

إنّ القراءة السياقيّة تفتح الآفاق على أثر المخاطَب، ومرجعيّاته في صيرورة النّص القرآنيّ؛ فغياب اسم جبريل في العهد المكيّ كلّه مع الإقرار بمعرفته من النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ومعرفة قريش، يمكن أن يحمل في سياق تطوّر مراحل تأسيس الحالة الإسلاميّة؛ فهو ابتداءً خاطب قريشاً ليتأسّس في ثقافتهم كوحيّ إلهيّ، وهذا التأسيس على مفارقته لما يقبلون من ظاهرة الوحي نفسها، لم يسعَ إلى تجاوز مرجعيّات قريش، إلاّ في مرحلة تالية ظهرت فيها ملامح اليأس منهم، وكان لابدّ من أفق جديد للخطاب، هو أفق أهل الكتاب، فجاءت سورة الأعراف بذكر بيّنٍ للتوراة والإنجيل، ومعها القرآن، لتنتقل الآيات من أفق قريش إلى عالم أهل الكتاب، ومرجعيّاتهم.

والمتأمّل في سورة الأعراف يبصر أكثر من حالة تأسيسيّة؛ ففيها يذكر القرآن ككتاب لأوّل مرّة:((المص* كتابٌ أُنزلَ إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين))[الأعراف:١-٢]، وفيها انفتاح الدعوة على النّاس جميعاً ((قل يا أيّها النّاس إنّي

[1] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ط٣، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧٦، جزء ٢، ص ١١٦.

رسول الله إليكم جميعاً))[الأعراف:١٥٨]، وفيها يوصف النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بالأمّي أوّل مرّة:((الذين يتّبعون الرسول النبيّ الأمّي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل)) [الأعراف:١٥٧] ، فهو الأمّي الذي بشّرت به الكتب السابقة، وفي سورة الأعراف تأسيس للأمر بالمعروف، والجذر الأخلاقي للشريعة، ويظهر الحلال والحرام كمفهومين لأوّل مرّة:((يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث))[الأعراف:١٥٧]، وفيها ذكر الأنبياء السابقين، وفيهم أنبياء بني إسرائيل، ولا غرابة في هذا الاستدعاء للقَصصّ، وإن لم يكن أوّل مرّة؛ فهي نصّ تأسيسيّ للدعوة الإسلاميّة كامتداد للتوراة والإنجيل، ومن ثمّ تجاوزهما في مرحلة تالية.

هذا نموذج لقراءة سياقيّة لآيات القرآن الكريم، وهو يدفع للمزيد من التأمّل في سياقات القرآن آنيّة كانت أم تعاقبيّة؛ فبالسياقين تتكامل الرؤية لنّص تشكّل في ظلّ واقع ساعياً لتأسيس نفسه فيه، وتجاوزه في آن واحد.

وقبل تجاوز موضوع السياق التداولي الخارجي الخاص، لا بدّ من وِقفة مع أسباب النزول؛ فإنّها جزء من أضيق دوائر السياق الخاص، وقد تجاذبها غير قليل من الباحثين المعاصرين، وعوّل بعضهم عليها لإعادة النّظر في تفسير القرآن جملة.

أسباب النزول والسياق التداولي الخاصّ

نزل القرآن مُنجّماً في ثلاث وعشرين سنة يواكب ما يجري من تطوّرات، وتقلّبات في أطوار الدعوة، وكان الصحابة رضي الله عنهم –أو كثير منهم- شهوداً على نزوله، وتفاعله مع النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ومعهم كمؤمنين، أو المخالفين من كفار قريش، وأهل الكتاب، والمنافقين، ومع شهوديّتهم هذه، وفيهم من شهد الأمر من أوّله كأبي بكر رضي الله عنه، وعلي بن أبي

طالب رضي الله عنه، وغيرهم من السابقين، إلاّ أنّ عنايتهم بنقل الأسباب المباشرة لنزول آيات القرآن لم تكن كبيرة، وكذا لم يكن حرصهم على تتبّع آي القرآن زمنيّاً بالدرجة التي يوفّر لمن بعدهم مادة معرفيّة كافية لمعرفة الأسباب، والدواعي التي رافقت نزول القرآن. ولا أدلّ على ذلك قلّة الآثار الواردة عنهم في شأن أسباب النزول، وسياقات التنزّل القرآني الخاصّ، إلاّ أن يقول قائل إنّ مثل هذه الآثار كانت وافرة حاضرة، لكنّها ضاعت في عمليّة التدوين لآثار الصحابة.

كما لا يمكن إغفال معيار الصحّة لما يروى من أسباب للنزول، فكثير منها لا يثبت على شرط علماء الحديث، أي إنّ عدداً من هذه الروايات وضعت في مرحلة متأخّرة عن نزول القرآن، ممّا يجعلها واقعة في الأغراض الأيديولوجيّة والسياسيّة والفقهيّة لعصور التدوين، والاختلاف المذهبي والفقهي. وأيّاً كانت القيمة الثبوتيّة لأسباب النزول فقد شكّلت عند بعض الباحثين ركيزة مهمّة لفهم القرآن، وقبل استكمال الحديث نفرّق بين أمرين: القيمة المعرفيّة التداوليّة لأسباب النزول الحقيقيّة سواء أوصلت إلينا أم لم تصل، والقيمة المعرفيّة التداوليّة لأسباب النزول الواردة في مدوّنات الرواية، وكتب العلماء. فالقيمة المعرفيّة لسياقات التخاطب الحقيقيّة تكتسب أهميّة أكبر كلما كان غرض الآيات قصديّاً خارجاً عن اللفظ، ومعتمداً على أقصى درجات التعاون المرتبطة بالإحالة إلى عالم التخاطب الأوّل الخارجيّ. وتقلّ هذه القيمة متى كان النّص مقصوداً به ذاته، ولا ارتباط له إلاّ بالسياق اللغوي أو الثقافي العام.

يذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنّ علم أسباب النزول يؤكّد العلاقة الجدليّة بين النّص والواقع، إلاّ أنّه يحاول تجاوز منهج القدماء في التعامل مع أخبار أسباب النزول وصولاً إلى توسيعها لمفهوم السياق الاجتماعي، "إنّ أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص. وهذه

الأسباب، كما يمكن الوصول إليها من خارج النّص، يمكن الوصول إليها من داخل النّص، سواء في بنيته الخاصّة أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النّص العامّ. ولقد كانت معضلة القدماء أنّهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى "أسباب النزول" إلاّ استناداً إلى الواقع الخارجيّ والترجيح بين المرويّات. ولم ينتبهوا إلى أنّ في النّص دائماً دوالاً يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النّص. ومن ثمّ يمكن اكتشاف "أسباب النزول" من داخل النّص، كما يمكن اكتشاف دلالة النّص بمعرفة سياقه الخارجيّ"[1]. أي إنّ أسباب النزول تتحوّل إلى جزء من السياق الداخليّ للقرآن، فهي شكل من أشكال التأويل لبنية النّص الداخليّة، وعلائق أجزائه، وهو ما يجعل أسباب النزول نشاطاً تأويليّاً اجتهاديّاً، لا نقلاً لعالم خارجيّ مشهود يصلنا عبر النقل والرواية. ولعلّ وقوف نصر حامد أبو زيد أمام حقيقتين منهجيّتين في رؤيته؛ الأولى: أهميّة السياق الخارجي، وضرورته لتفسير القرآن للتخلّص من عبء التفسيرات المنطلقة من مفهوم القاعدة التفسيريّة الأصوليّة:"العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب"، الذي أنشأ، في نظره، خطابات الأصوليّة المتطرّفة[2]. والثانية: قلّة الروايات المنقولة من أسباب النزول، وتناقض بعضها، وضعفه. أمام هاتين الحقيقتين لجأ إلى توسيع مفهوم أسباب النزول أولاً، ثمّ جعله ممّا يدرك من داخل النّص لا خارجه.

وأمام قلّة المرويات في أسباب النزول، وعدم احتوائها على ما هو أبعد من الحادثة المباشرة دعا محمد أركون إلى إدراج أسباب النزول فيما هو أوسع من وقائع مبعثرة ومتقطّعة وآنيّة

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النّص، ص١١١.

[2] انظر مثلاً معالجته لقضيّة "الحاكميّة" في كتابه: النّص، السلطة، الحقيقة، ص١٢٦-١٣١.

ظرفيّة، ونقله إلى نشاط التفسير القرآني في تحديد الظروف التاريخيّة لنزول الوحي ولوقوع الأحداث، الموضِّح لطبيعة الخطاب القرآني[١].

والواضح أنّ قضية أسباب النزول قضيّة تأويليّة في المقام الأوّل؛ فهي تعين المفسّر على كشف المراد والمقصود من الآيات، أو الانقلاب على القاعدة الأصوليّة الراسخة "العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب". يقول عبد المجيد الشرفي:" إنّ تركيزنا على هذه الخصائص، أي خصائص الخطاب القرآني والنبوي ظروف نشأة وتقبّلاً وغايةً، يؤدي بالضرورة إلى قلب المسلّمة التي استقرّت في الوجدان الإسلاميّ منذ القرن الثاني للهجرة وإلى الإقرار بأنّ العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً، بل في ما وراء السبب الخاصّ واللفظ المستعمل له يتعيّن البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات النّاس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافاتهم وما إلى ذلك. وفيه كذلك مجال للتطوّر متى آمن بأنّه مَعنِيٌّ الآن وهنا بفحوى الرسالة المحمديّة"[٢]. ولملاحظة عبد المجيد الشرفي أهميّة تداوليّة تسعى لإحداث التوازن بين أسباب النزول، وما يحمله من خصوص، وبنية النّص، وما يحمله من عموم، وصولاً لقراءة مقاصديّة. إلاّ أنّ الملاحظ على هؤلاء الباحثين أنّهم تناولوا أسباب النزول في سياق أبحاث عامّة، لم يكن علم أسباب النزول مقصدها الخاصّ، ممّا جعل أقوالهم أشبه برؤى لم تتحقّق على أرض الواقع المعرفيّ بحثاً ودراسةً*.

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة، تعريب: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧، ص٩١، ١٥١.

[2] عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١، ص ٨٠.

* نشير في هذا المقام إلى الدراسة المتميّزة لأسباب النزول التي قام بها الباحث بسام الجمل في كتابه "أسباب النزول"، إصدار المركز العربي الثقافي، و المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

أمّا في علوم القرآن، فقد اهتمّ العلماء بمعرفة أسباب النزول لما له من دور في فهم آيات الله. يقول السيوطي: "زعم زاعم أنّه لا طائل تحت هذا الفنّ؛ لجريانه مجرى التاريخ. وأخطأ في ذلك، بل له فوائد منها: **معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم**. ومنها **تخصيص الحكم به عند من يرى أنّ العبرة بخصوص السبب**. ومنها **أنّ اللفظ قد يكون عاماً ويقوم الدليل على تخصصه**، فإذا عُرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته؛ فإنّ دخول صورة السبب قطعيّ، وإخراجها بالاجتهاد ممنوع. كما حكى الإجماع عليه القاضي أبو بكر في التقريب ولا التفات إلى من شذّ فجوّز ذلك. ومنها **الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال**. قال الواحدي: **لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها**. وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول **طريق قوي في فهم معاني القرآن**. وقال ابن تيميّة: معرفة سبب النزول **يعين على فهم الآية فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمُسَبَب**"[1]. ثمّ أورد نماذج من أشكلت على بعضهم لعدم علمهم بأسباب النزول، فقال:" وقد أشكل على مروان بن الحكم معنى قوله تعالى ((لا تحسبنّ الذين يفرحون بما أتوا..)) الآية [آل عمران:١٨٨]، وقال: لئن كان كلّ امرئ فرح بما أوتي، وأحبّ أن يحمد بما لم يفعل مُعذَّباً لنعذبنّ أجمعون. حتى بيّن له ابن عباس أنّ الآية نزلت في أهل الكتاب حين سألهم النبي عن شيء فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، وأروه أنّهم أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه. أخرجه الشيخان. وحكي عن عثمان بن مظعون وعمرو بن معدي كرب أنّهما كانا يقولان: الخمر مباحة. ويحتجان بقوله تعالى:((ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا...)) الآية[المائدة:٩٣]. ولو علما سبب نزولها لم يقولا ذلك،

---

[1] الإتقان، ج١، ص٧٦.

وهو أنّ ناساً قالوا لمّا حُرِّمت الخمر: كيف بمن قتلوا في سبيل الله، ومـــاتوا وكـــانوا يـــشربون الخمر؟ وهي رجس. فنزلت. أخرجه أحمد والنسائي وغيرهما"[1].

يقول الطاهر بن عاشور في المقدّمة الرابعة من تفسيره:" أولع كثير مـــن المفـــسرين بتطلّـــب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يروى أنّ آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمهـــا أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك. **وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أنّ كلَّ آية من القرآن نزلت على سبب، وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا**. بيد أنّا نجد فـــي بعـــض آي القرآن إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها، ونجد لبعض الآي أســـباباً ثبتـــت بالنقـــل دون احتمال أن يكون ذلك رأي الناقل، **فكان أمر أسباب نزول القرآن دائراً بين القـــصد والإســـراف وكان في غضّ النظر عنه وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن**... وأنا عـــاذر المتقدِّمين الذين ألّفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأنّ كلّ من يتصدى لتأليف كتـــاب فـــي موضوع غير مشبع تمتلكه محبّة التوسّع فيه، فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته ليذكي قبسه، ويمـــدّ نفسه فيرضى بما يجد رضى الصبِّ بالوعد، ويقول: زدني من حديثك يا سعد. غير هياب لعاذل ولا متطلب معذرة عاذر، وكذلك شأن الولع إذا امتلك القلب، **ولكني لا أعذر أساطين المفـــسرين الذين تلقّفوا الروايات الضعيفة، فأثبتوها في كتبهم، ولم ينبِّهوا على مراتبها قوةً وضعفاً، حتى أوهموا كثيراً من النّاس أنّ القرآن لا تنزل آياته إلاّ لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم فإنّ القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمّة في أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام**. نعم إنّ العلماء توجّسوا منها، فقالوا: **إنّ سببَ النـــزول لا يُخصِّص إلاّ طائفةً شاذّة ادّعت التخصيص بها**. ولو أنّ أسباب النزول كانت كلّها متعلقة بآيـــات

---

[1] الإتقان، ج١، ص٧٧.

عامة لما دخل من ذلك ضرّ على عمومها، **إذ قد أراحنا أئمّة الأصول حين قالوا: " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ". ولكنّ أسباباً كثيرة رام رواتها تعيين مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو إلجاء إلى محمل، فتلك هي التي قد تقف عرضة أمام معاني التفسير قبل التنبيه على ضعفها أو تأويلها.**

وقد قال الواحدي في أول كتابه في أسباب النزول:" أمّا اليوم فكلّ أحد **يخترع للآية سبباً ويختلق إفكاً وكذباً مُلقياً زمامه إلى الجهالة غير مفكر في الوعيد**". وقال " **لا يحلُّ القول في أسباب نزول الكتاب إلاّ بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل** ""[1].

ثمّ يقسّم أسباب النزول الثابتة إسناداً إلى خمسة أقسام فيقول:

"**الأول**: هو المقصود من الآية يتوقّف فهم المراد منها على علمه، فلابدّ من البحث عنه للمفسِّر وهذا منه تفسير مبهمات القرآن مثل قوله تعالى:((قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها))[المجادلة:١]، ونحو((يا أيّها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا))[البقرة:١٠٤]، ومثل بعض الآيات التي فيها (ومن النّاس).

و**الثاني**: هو حوادث تسبّبت عليها تشريعات أحكام، وصور تلك الحوادث لا تبيّن مجملاً ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، ولكنّها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها، مثل حديث عويمر العجلاني الذي نزلت عنه آية اللعان ومثل حديث كعب بن عجرة الذي نزلت عنه آية ((ومن كان مريضاً أو به أذىً من رأسه ففدية من صيام))[البقرة:١٩٦] الآية، فقد قال كعب بن عجرة: هي لي خاصّة ولكم عامّة. ومثل قول أم سلمة رضي الله عنها للنّبي صلّى الله عليه وسلّم : يغزو الرجال ولا نغزو، فنزل قوله تعالى:

---

[1] الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧، ج١، ص٤٦-٤٧.

((ولا تتمنّوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض))[النساء:٣٢] الآية. **وهذا القسم لا يفيد البحث فيه إلاّ زيادة تفهّم في معنى الآية، وتمثيلاً لحكمها، ولا يُخشى توهّم تخصيص الحكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء أو كادوا على أنّ سبب النزول في مثل هذا لا يُخصِّص واتفقوا على أنّ أصل التشريع أن لا يكون خاصاً.**

والثالث: هو حوادث تكثر أمثالها تختص بشخص واحد، فنزلت الآية لإعلانها وبيان أحكامها وزجر من يرتكبها. فكثيراً ما تجد المفسرين وغيرهم يقولون: نزلت في كذا وكذا، وهم يريدون أنّ من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصّة، **فكأنهم يريدون التمثيل**. ففي كتاب الأيمان من صحيح البخاري في باب قول الله تعالى((إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً))[آل عمران:٧٧] أنّ عبد الله بن مسعود قال:" قال رسول الله: من حلف على يمين صبر يقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان " فأنزل الله تصديق ذلك ((إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً)) الآية، فدخل الأشعث بن قيس فقال: ما حدثكم أبو عبد الرحمان؟ فقالوا: كذا وكذا. قال: فيَّ أُنزلت لي بئر في أرض بن عم لي..."إلى آخر الحديث فابن مسعود جعل الآية عامة لأنّه جعلها تصديقاً لحديث عام. والأشعث بن قيس ظنّها خاصّة به إذ قال:" فيّ أُنزلت ". بصيغة الحصر. ومثل الآيات النازلة في المنافقين في سورة براءة المفتتحة بقوله تعالى (ومنهم - ومنهم)، ولذلك قال ابن عباس : كنّا نسمي سورة التوبة سورة الفاضحة. ومثل قوله تعالى:((ما يودّ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم))[البقرة:١٠٥]، فلا حاجة لبيان أنّها نزلت لمّا أظهر بعض اليهود مودّة المؤمنين. **وهذا القسم** قد أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين، و **لا فائدة في ذكره**

على أنّ ذكره قد يوهم القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات.

والرابع: هو حوادث حدثت، وفي القرآن آيات تناسب معانيها سابقة أو لاحقة، **فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أنّ تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية**، ويدلّ لهذا النوع وجود اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول كما هو مبسوط في المسألة الخامسة من بحث أسباب النزول من الإتقان فارجعوا إليه ففيه أمثلة كثيرة. وفي صحيح البخاري في سورة النساء أنّ ابن عباس قرأ قوله تعالى: ((ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً))[النساء:٩٤] بألف بعد لام السلام، وقال: كان رجل في غُنيمة له " تصغير غنم " فلحقه المسلمون، فقال السلام عليكم فقتلوه " أي ظنّوه مشركاً يريد أن يتقي منهم بالسلام "، وأخذوا غنيمته فأنزل الله في ذلك ((ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام)) الآية. فالقصة لابدّ أن تكون قد وقعت لأنّ ابن عباس رواها. لكن الآية ليست نازلة فيها بخصوصها ولكن نزلت في أحكام الجهاد بدليل ما قبلها وما بعدها فإن قبلها ((يا أيّها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبيّنوا)) [النساء:٩٤]، وبعدها ((فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل)) [النساء:٩٤]. وفي تفسير تلك السورة من صحيح البخاري بعد أن ذكر نزاع الزبير والأنصاري في ماء شراج الحرة، قال الزبير: فما أحسب هذه الآيات إلاّ نزلت في ذلك((فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم))[النساء:٦٥] الآية. قال السيوطي في الإتقان عن الزركشي:" قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أنّ أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا،

فإنّه يريد بذلك أنّها تتضمّن هذا الحكم لا أنّ هذا كان السبب في نزولها"[١]. وفيه عن ابن تيميـــة:" قد تنازع العلماء في قول الصحابي : نزلت هذه الآية في كذا هل يجري مجرى المسند أو يجري مجرى التفسير؟"[٢] فالبخاري يدخله في المسند، وأكثر أهل المسانيد لا يدخلونه فيه، بخلاف ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه فإنّهم كلّهم يدخلونه في المسند.

والخامس: أ- **قسم يبيّن مجملات ويدفع متشابهات** مثل قوله تعالى:((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون))[المائدة:٤٤]، فإذا ظنّ أحد أنّ (من) للشرط أشكل عليـــه، كيـــف يكـــون الجور في الحكم كفراً؟ ثمّ إذا علم أنّ سبب النزول هم النّصارى علم أنّ (من) موصولة، وعلم أنّ الذين تركوا الحكم بالإنجيل، لا يُتعجّب منهم أن يكفروا بمحمد. وكذلك حديث عبـــد الله بـــن مسعود قال لمّا نزل قوله تعالى:((الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم))[الأنعام:٨٢] شـــقّ ذلـــك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا: أيّنا لم يلبس إيمانه بظلم؟ "ظنوا أنّ الظلـــم هو المعصية". فقال رسول الله : إنّه ليس بذلك؟ ألا تسمع لقول لقمان لابنه ((إنّ الـــشرك لظلـــم عظيم))[لقمان:١٣].

ب- ومن هذا القسم ما لا يبيّن مجملاً ولا يؤوّل متشابهاً ولكنّه يبين وجه تناسب الآي بعـــضها مع بعض. كما في قوله تعالى في سورة النساء:((وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء))[النساء:٣]الآية، فقد تخفى الملازمة بين الشرط وجزائه، فيبيّنهـــا مـــا فـــي الصحيح عن عائشة أنّ عروة بن الزبير سألها عنها، فقالت: " هذه اليتيمة تكون في حجر وليها،

---

[1] انظر قول السيوطي في: الإتقان في علوم القرآن، ج١،ص٨١. وقول الزركشي في: البرهان في علوم القرآن، ج١،ص٤٦.

[2] انظر قول ابن تيميّة في: مجموع الفتاوى،ج١٣،ص٣٣٩.

تشركه في ماله، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فنهوا أن ينكحوهن إلاّ أن يقسطوا لهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن".

هذا **وإنّ القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة وقد يكون مخاطبا به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليّات تشريعية وتهذيبيّة، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزيّة الاستنباط.** وإلاّ فإنّ الله قادر أن يجعل القرآن أضعاف هذا المنزل وأن يطيل عمر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريع أكثر مما أطال عمر إبراهيم وموسى ولذلك قال تعالى:((وأتممت عليكم نعمتي))[المائدة:٣]، **فكما لا يجوز حمل كلماته على خصوصيّات جزئية؛ لأنّ ذلك يبطل مراد الله، كذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص ولا إطلاق ما قصد منه التقييد؛ لأنّ ذلك قد يفضي إلى التخليط في المراد أو إلى إبطاله من أصله، وقد اغتر بعض الفرق بذلك.** قال ابن سيرين في الخوارج: إنّهم عمدوا إلى آيات الوعيد النازلة في المشركين فوضعوها على المسلمين، فجاءوا ببدعة القول بالتكفير بالذنب، وقد قال الحرورية لعلي رضي الله عنه يوم التحكيم ((إن الحكم إلاّ لله))[يوسف:٦٧]، فقال علي:" كلمة حق أريد بها باطل ".

وثمة فائدة أخرى عظيمة لأسباب النزول وهي أنّ في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إعجازه من ناحية **الارتجال، وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب في أقوالهم، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنّه أساطير الأولين"**[1].

---

[1] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٤٧-٥٠.

وفي ختام الحديث عن أسباب النزول كدائرة صغرى من سياقات التخاطب الخاصّ، وهذا النقل المطوّل عن الطاهر بن عاشور، فإنّنا نورد ما يمكن تسميته ملاحظ تداوليّة على أسباب النزول:

١. تُعدُ أسباب النزول – متى صحّت – موجّهاً لعمل المفسّر في تعيين مراد الله، وهذه الأسباب، وبنية الآية اللفظيّة هي التي تقرّر الأخذ بخصوص السبب أو بعموم اللفظ، فليس لأيّ وجه من القاعدة أوّليّة خالصة دون النّظر إلى السبب ولفظ الآية. ومن ذلك ما أورده الطبري في تفسير قوله تعالى:((وتزوّدوا فإنّ خير الزاد التقوى))[البقرة:١٩٧]، فذكر "أنّ هذه الاية نزلت في قوم كانوا يحجّون بغير زاد، وكان بعضهم إذا أحرم رمى بما معه من الزاد واستأنف غيره من الأزودة؛ فأمر الله جل ثناؤه من لم يكن يتزوّد منهم بالتزوّد لسفره، ومن كان منهم ذا زاد أن يتحفّظ بزاده فلا يرمي". ثمّ نقل أقوال من جعلوا السبب مفسّراً للآية، فقالوا عن الزاد إنّه التمر والسويق. لكنّه لم يلبث أن نقل عن الضحّاك في قوله :((فإنّ خير الزاد التقوى)) قوله : والتقوى عمل بطاعة لله. ثمّ قال الطبري:" يعني بذلك جل ثناؤه : واتقون يا أهل العقول والأفهام بأداء فرائضي عليكم التي أوجبتها عليكم في حجّكم ومناسككم وغير ذلك من ديني الذي شرعته لكم، وخافوا عقابي باجتناب محارمي التي حرمتها عليكم، تنجوا بذلك مما تخافون من غضبي عليكم، وعقابي، وتدركوا ما تطلبون من الفوز بجناتي". فلفظ الآية ((فإنّ خير الزّاد التقوى))، وما ورد من سبب لنزولها لا يكفي لحصر الآية في مناسبتها؛ فالآية جاءت ببنية مجازيّة "زاد التقوى"، وهو ما يجعلها بنية متجاوزة لخصوص السبب وملابساته.

٢. إنّ البحث عن أسباب النزول لا يروم حصر الآية في معنىً واحدٍ لا تتجاوزه ابتداءً، بل يبحث في إمكانيّة كشف المقصد من الآية، ممّا يفتح آفاق تأويليّة تتعدّد بتعدد السياقات التأويليّة، إلاّ أنّ الملاحظ هنا أثر مقصد المفسِّر في توجيه السبب والآية لمقصدها، فأغلب ما ذكره ابن

عاشور من قضايا تتعلّق بأسباب النزول يرجع إلى المخاطَب؛ فهو الذي يروم حصر آية، أو توسيع دلالتها، وهو بذلك إمّا مُعمِلٌ أسباب النزول الثابتة أو غير الثابتة أحياناً، وإمّا مهمِلٌ لها، وهو في الحالين راجع لمقصد المفسِّر الاحتجاجيّ، وهو ما يمكن أن يجيز القول بأنّ مقاصد الخطاب القرآنيّ في أغلبها مقاصد مخاطَبيه ومفسِّريه يتلمّسون في القرآن دلائل مقاصدهم.

٣. إنّ أسباب النزول من حيث صحة نسبتها ونقلها متفاوتة؛ ممّا يدفع إلى تحرّي ثبوتها، وإن كان من وجهة نظر الباحث أنّ لإسباب النزول المختلفة قيمة معرفيّة؛ فهي تكشف عن "المخيال الثقافي"، و"الأغراض الثقافيّة" لمختلقيها وسياقهم الثقافي.

٤. إنّ مشروعيّة البحث عن أسباب النزول، أو السياقات الخاصّة للتخاطب، تفرضها أحياناً بنية النّص نفسه، حين تحيل إلى وقائع خارجيّة لا تدرك إلاّ بإدراك السياق.

٥. إنّ قلق بعض الفقهاء من أسباب النزول، واختيارهم القول بعموم اللفظ لا خصوص السبب، مرّده الخوف من إبقاء الأحكام الواردة في نصّ القرآن معطّلة غير نافذة المفعول، وهو خوف لا محلّ له متى كان مقصود القرآن إبقاء الحكم في دائرة مخصوصة، أمّا إن كان الأمر لغرض التفلّت من الأحكام اتّباعاً للهوى، فحاله حال أيّ تأويل فاسد لا يستند إلى ممكنات النّص والسياق.

٦. في ملاحظة ابن عاشور:" وثمة فائدة أخرى عظيمة لأسباب النزول، وهي أنّ في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب في أقوالهم، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنّه أساطير الأولين". إشارة إلى أنّ نزول القرآن لأسباب دالٌّ على أنّ القرآن ليس من أساطير الأوّلين المكتوبة من قبلُ، فيكون حدوث النزول دليلاً على كونه من عند الله؛ فهي إنزال حيّ مرتبط بأحوال المخاطَبين، وهذا

النزول الحيّ للقرآن يحتاج لإنزاله في التفسير إنزالاً حيّاً، يرى القرآن في واقع تفسيره، كما كان في واقع تنزيله.

وفي ختام الحديث عن السياق الخارجيّ للتخاطب القرآنيّ، من جهة زمان التنزّل، نلحظ تعدّد أغراض الباحثين ومقاصدهم، فمنهم من يروم حصر القرآن في زمن النزول، ومنهم من يبغي توسيعه بتجاوز السياقات الخارجيّة، وغيرهم يستعين بالسياقات الحافّة بالنّزول، لينطلق لآفاق التأويل في مستوىً آخر، وهو سياق القراءة والتأويل.

ج. سياق القراءة والتأويل.

يقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه:" القرآن بين دفّتي مصحف. إنّما ينطق به الرجال". و يقول إمبرتو إيكو:" الشيء الوحيد الذي يمكن لأيٍّ كان أن يفعله بالنّص هو استعماله"[1]. فالكلام حين يصير نصّاً، يظلّ في دائرة التخاطب طالما بقي نصّاً يمكن قراءته و تأويله أي استعماله.

والقرآن بوصفه كتاباً يُخاطب النّاس جميعاً في كلّ مكان وزمان، يتجاوز سياق نزوله و وروده الأوّل إلى سياقات تالية متجدِّدة، وهو في كلّ سياق يتجدّد يقصد الالتقاء بقارئيه أو مُخاطَبيه؛ فغاية الإفهام، وحصول الفهم من المُخاطَب، قوّة كامنة في النّص لا تنتهي ولا تنضب. إلاّ أنّ النّص حين يكون من مقاصده ما يزيد عن الفهم، كالتكليف به، والعمل بمقتضاه، كحال القرآن، تصبح القراءة محكومةً في البحث عن المعنى الحقيقي المراد حقّاً من النّص، ممّا يجعل القراءة تجربة تحمل بعداً دينيّاً واجتماعيّاً و نفسيّاً قلقاً نوعاً ما، فقراءة قصيدة لشاعر جاهلي تتفلّت من عبء التكاليف بالعمل بمقتضى مقاصدها ومعانيها، تختلف اختلافاً بيّناً عن قراءة نصٍّ دينيّ يُلزم

[1] التأويل بين السميائيات والتفكيكيّة، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط٢، ٢٠٠٤، ص١٨٢.

أتباعه بالعمل به، ويحتاج المخاطبون المؤمنون به إليه في وصف أعمالهم وآرائهم بالشرعيّة، وأمام هذا القلق في المقاربة والقراءة تظهر جليّاً إشكاليّة الأغراض والأهواء، فكأنّنا أمام قارئين؛ الأوّل يحاول منع أهوائه وأغراضه عن التدخّل في قراءة النّص الدينيّ، وصولاً لما يرجوه من فهم النّص على مراد قائله. والثاني يبحث في الدينيّ عن أحكام مسبقة وقراءات سابقة، يريد من النّص أن يقولها، فهو يُقوّل النّص ما فهمه سابقاً لا يقول بما يُفهمه النّصُ. ومع أنّ القارئين للوهلة الأولى يبدوان على طرفي نقيض، إلاّ أنّ قليلاً من التأمّل يضيّق الفجوة بينهما، فافتراض قراءة تخلو من الغرضيّة والأحكام المسبّقة افتراضٌ يمتنع تحقّقه واقعاً، فلا قراءة لنصٍّ إلاّ وتستدعي معها جملة من المكوّنات السابقة التي يُتوسّل بها عن وعي أو دون وعي لقراءة النّص موضوع القراءة. وهذا يحيلنا إلى مقاصد المخاطَبين على مستوياتهم، ودورها في كشف المعنى أو إنتاجه، وما يهمّنا هنا بيان العلاقة بين مستويات السياق التأويليّ، ومستوى السياق التداوليّ الأوّل، فهذا الثاني هو الوحيد المتحقّق فعلاً على عين المخاطِب وسيرورة نصّه، فكون القرآن في طور التنزيل يبقي النّص في دائرة تداوليّة مفتوحة، فيمكن أن يُنسخ شيء بشيء، أو يبيّن مجمل أمر بآخر. أمّا وقد اكتمل النّص فصار كتاباً مُنجَزَاً، لا يُزاد فيه ولا يُنقص، فقد غدا النّص جزءاً من دائرة تداوليّة مُغلقة، تحدّد حدودها دائرة النّص نفسه. وعليه فإنّ قارئ النّص في دائرة تداوليّة مغلقة يقف أمام سياق التخاطب الفعليّ الأوّل بواحدة من المنهجيّات الآتية: الامتثال، أو الإهمال، أو الإعمال:

- الامتثال: وهو منهج من يرى تفسير المخاطَبين الأوَل وسياقهم لازم الامتثال ممن بعدهم، فهم أعلم بمقاصد القرآن ومراد الله منه، وقد مرّ في الحديث عن المُخاطَب الأوّل ما اعتمد عليه أصحاب هذا الاتجاه فيما اصطلحنا على تسميته "الاتجاه السلفي". وإذا كان الحديث هناك مركّزاً

على علم الأوائل باللغة، وفهمهم ظروف التخاطب، ممّا يُكسب تفسيرهم قوّة تـدفع مـن بعـدهم للالتزام به، إلاّ أنّه يقودنا هنا للحديث عن أفق معارف العرب وإمكاناتهم الثقافيّة كـأفق راسـمٍ لحدود ما يمكن تأويله من القرآن، ففي القرآن موضوعات متعدّدة؛ فمنها التـشريعيّ التكليفـيّ، ومنها القصص والأخبار، ومنها إشارات كونيّة. ولو نظرنا إلى هذه الموضوعات الثلاثة نجد أنّ المخاطَبين بالقرآن فهموا مراد الله فيها بقدر ما أمكنهم سياقهم الثقافي ومعارفهم. ولكـن أليـست هذه الموضوعات كلّها ممّا يتغيّر ويتطوّر بتطوّر الزمان؟ هل تبقى أفهام السابقين حجّـة و لـو تبيّن مع تطوّر العلم واكتشافاته ما يخالفها أو يردّها؟ أنصرٌ على أنّ ما فهمه السلف من القصص القرآنيّ تأريخاً ليس لنا إلاّ أن نصدّق فهمهم ولو أظهر البحث التأريخي والحفريّ خلافه؟ أنفهـم الآيات الكونيّة في القرآن بفهم السابقين ونهدر كلّ ما أنجزه عصر العلـم لاحقـاً مـن كـشوف وحقائق؟

أمام هذه الأسئلة ومحاولة تجاوزها يظهر الاتجاه الثاني:

- الإهمال: ويقوم على مقدمات ثلاث؛ القرآن يخاطب الإنسان في كلّ زمان ومكان، وفي القرآن بيانٌ لكلّ ما يحتاجه الإنسان، والمعارف تتطوّر وتتغيّر بتغيّر الزمان. ونتيجـة لهـذه المقـدمات يكون التفسير مرتبطاً بزمانه، ولا فضل لزمان على زمان. ومع مـا يظهـر لهـذه المقـدّمات ونتيجتها من وجاهة إلاّ أنّ تدقيق النّظر يكشف عن خلل في المقدمات، وفي دلالتها على النتيجة؛ فمخاطبة القرآن للإنسان في كلّ زمان ومكان لا يلزم منها تغيّر الفهم والتفسير، فمـا المـانع أن يكون المراد من القرآن واحداً لا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان؟ ألم يأتِ القرآن ليـشكّل العقـول والأفهام والمجتمعات، أي ليشكّل الواقع؟ وهل يلزم أن يتغيّر معنى الكلام ليصحّ لكلّ زمان؟

والواقع أنّ المسألة أسهل ممّا تظهر في سياق الخطابات الدينيّة المعاصرة على اختلافها؛ فالإشكال من وجهة نظري سببه الخلط بين مقاصد القرآن، ومقاصد المفسّرين في عصر التلقيّ ومن بعدهم، فحين يقول الله تعالى:((لهم قلوب لا يفقهون بها))[الأعراف:١٧٩] وغيرها من الآيات التي تجعل القلب قرين الفقه والفهم. أيكون مقصده عزّ وجلّ أن يصف دور القلب كجهاز من أجهزة الجسم في الفهم والتدبّر؟ ويصبح الحديث في الآية وكأنّها درس في علم وظائف الأعضاء؟ حتى يخرج من يقول إنّ عمليّة الفهم والإدراك محلّها القلب لا الدماغ، وذلك بمقتضى القرآن؟ أم إنّ المراد إثبات أهميّة الفهم والتدبّر باستعارة ما تعرفه العرب من استعمال لغوي يربط بين الفهم والقلب؟ إنّ تطوّر المعرفة الذي أوصلنا إلى ربط الفهم بالدماغ لا يتعارض مع الآيات القرآنيّة، فلا يستدعي إعادة تأويلٍ أو ردّ علمٍ صحيحٍ ثابتٍ تجدّد بعد عصر النزول؛ فمقصود الآيات بيان دور الفهم والتدبّر لفهم آيات الله في كتابه وكونه، وأثر غياب هذا الفهم في الانحراف والكفر، وما كون القلب مناطاً للفهم إلاّ استعمالاً تداوليّاً ينسجم والثقافة اللغوية والتعبيريّة لأبناء اللسان العربي في عصر التخاطب وبعده.

وكذلك يُقال في الآيات ذات الإشارات الكونيّة، فمقصودها إيراد الأدلّة على وحدانية الله وقدرته، لا وصف فيزيائيتها وخصائصها الطبيعيّة العلميّة؛ فالقرآن ليس كتاب فيزياء أو علم أرض أو علم أحياء، بل كتاب هداية يقوم على بؤرة التوحيد لله عزّ وجلّ.

إنّنا حين نفك الاشتباك الحاصل نتيجة تداخل المقاصد نخرج من ثنائيّة الامتثال و الإهمال وقبل تجاوز هذا التداخل أشير إلى سبب آخر ساهم في حدوثه، وهو تجاوز اللغة القرآنيّة ثنائيّة مقاصد اللغة العادية، ومقاصد اللغة الأدبيّة؛ فاللغة العادية مقصدها تحقّقها الواقعي، وهي لذلك منغمسة في الواقع تكتسب قيمتها بقدر ارتباطها بالواقع الذي تعبّر عنه. أمّا اللغة الأدبيّة فمزيّتها

في تجلّيها اللغوي ابتداءً؛ فهي الأجمل تعبيراً، الألذّ تأثيراً، إلاّ أنّه في الوقت نفسه الأقل إمساكاً بالواقع بارتفاعها عنه، فهي اللغة التي تنشد عالماً يقيم في الخيال، ولا يتوسل إلى واقعه إلاّ بالقدرة المبدعة لباثّه ومتلقيه. ولأنّ لغة القرآن ليست مجرّد انعكاسٍ للواقع كما هو كحال اللغة العاديّة، ولا هو خلق لعوالم خياليّة لا تمسك بالواقع ولا تتحقّق فيه، فإنّ لغة القرآن تفترض متلقّياً قادراً على تجاوز اللغتين العادية والأدبيّة ليتجاوز غمس القرآن في واقعيّة سلبيّة مكبّلة بالواقع واستحقاقاته، وفي المقابل تجاوز الشطط في التعامل مع القرآن كلغة لا تروم واقعاً، ولا تتلمّس حقيقة خارج بنيتها اللغويّة. وتحقّق التجاوز لهاتين النتيجتين يكون بتجاوز ثنائيّة الامتثال والإهمال إلى أفق الإعمال.

- الإعمال: ينطلق هذا الاتجاه من افتراض مفاده أنّ آفاق التفسير المتعدّدة زماناً ليست قارات منفصلة لا ترابط أو تواصل بينها؛ فالأفهام السابقة تصير بحكم الصيرورة التاريخيّة جزءاً من أفهام اللاحقين، وهي بذلك لا تكون مسيطرة على لاحقها، إلاّ أنّها مؤثّرة فاعلة، فتصوّر إمكان إعادة لحظة التخاطب الأولى، وتجاوز السياقات التفسيريّة الفاصلة بين المخاطب التالي المتأخّر والنّص في بدوّه الأوّل، تصوّر غير متحقّق فعلاً؛ فقارئ النّص القرآني المسلم هو في الأصل منتمٍ إلى ثقافة هذا النّص وتراثه، وهذا الانتماء إلى ثقافة النّص حسب غادامير يُنجَز في تشاركيّة الأحكام المسبقة الأساسيّة، التي تقدّم العون للمؤول، وتشكّل وعيه التأويليّ[1]. ومشكلة هذه الأحكام المسبقة والشروط المعطاة التي تحتلّ وعي المؤول أنّها ليست تحت تصرّفه الحرّ. فهو لا

[1] انظر: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص٤٠٤.

يستطيع أن يفصل سلفاً الأحكام المسبقة الخصبة التي تقدّم العون للفهم عن الأحكام المسبقة التي تعوقه وتفضي إلى سوء الفهم[١].

أمام هذه الإشكاليّة. كيف يمكن للوعي أن يمارس التأويل واعياً بتأويليّته؟ يجيب غادامير نفسه على هذه الإشكاليّة بطرحه لتأويليّة مدركة لأمرين: الوعي التاريخي، والمسافة الزمانية.

أمّا الوعي التاريخي فهو إدراك المتلقّي البعيد عن سياق النّص التاريخي لطبيعة تفاعلات هذا النّص مع سياقه التاريخي الذي أُنتج فيه لتمييز التاريخي في النّص عن الذاتي التأمّليّ؛ فـ"التاريخي هو ما ينتمي إلى سياق مغلق، وله دلالة ثابتة دائمة"[٢]. وهذا الوعي بالتاريخي من النّص لا يمكن إلاّ "برؤية الماضي بما هو كذلك، لا بموجب معاييرنا وأحكامنا المسبقة المعاصرة، إنّما ضمن أفقه التاريخي الخاص به. فمهمة الفهم التاريخي تتضمن اكتساب أفق تاريخي ملائم، وبذلك يمكن رؤية ما نحاول فهمه من حيث أبعاده الحقيقيّة. فإن أخفقنا في نقل أنفسنا إلى داخل الأفق التاريخي الذي يتكلّم منه النّص التراثي، فسوف نسيء فهم دلالة ما يجب أن يقوله لنا"[٣]. وإذا كان الوعي التاريخي ضرورياً لنقلنا إلى الأفق التاريخي الذي يتكلّم منه النّص، فإنّ تحقّق ذلك للمتلقي المتأخّر لا يكون إلاّ بإدراكه للمسافة الزمانية بينه وبين ذلك الأفق.

فالمسافة الزمانية التي تفصل بين المتلقّي وسياق النّص التاريخي تمكنّه من إدراك حدود ذلك السياق وأثره في النّص، إذ يصبح الحدث التاريخي المرافق لإنتاج النّص ميّتاً بالمعنى التاريخي، أي منتهياً، ممّا يجعل إدراك المعنى الساكن المنتهي للنّص الواقع في السياق التاريخي المغلق

---

[1] انظر: غادامير، المرجع السابق، ص٤٠٥.

[2] غادامير، المرجع نفسه، ص٤٠٧.

[3] الحقيقة والمنهج، ص٤١٢.

أمراً أكثر إمكاناً للمتلقي المتأخّر من ذلك المتلقّي الذي تفاعل مع النّص في سياقه التاريخي الفعليّ دون أن يُغلَق، فكان فهمه للنّص متأثّراً بهذا السياق دون وعيٍ للظروف التاريخيّة الحيّة المؤثّرة حين تلقيه النّص. وهذا الوعي بالظروف التاريخيّة ممكن لمن يقع على مسافة منها أكثر من الواقع فيها متى تملّك العلم بالظروف التاريخيّة، واستطاع فصل السياقات المغلقة عن المفتوحة. وعليه فإنّ المسافة الزمانية تكشف عن المعنى الحقيقي للنّص بتمييز ما هو ثابت ومنتهٍ من المعاني، وما هو متجدّد لا ينتهي من المعاني، فالمسافة الزمانيّة تسعى لغربلة جميع الأشياء التي تحجب المعنى الحقيقي، وهذه الغربلة ليست ساكنة، إنّما هي نفسها تخضع للحركة والتوسّع الدائمين. "فالمسافة الزمانيّة لا تزيل الأحكام المسبقة المحليّة المحدودة، بل تفسح المجال أمام تلك الأحكام المسبقة التي تعمل على انبثاق الفهم الأصيل بوضوح بحدّ ذاته. فبوسع هذه المسافة أن تميّز بين الأحكام السابقة "الصادقة"، التي بواسطتها "نفهم"، من تلك الأحكام المسبقة "الزائفة" التي بوساطتها "نسيء الفهم". لذلك سوف يتضمن العقل المدرّب على التأويل وعياً تاريخيّاً. فهو سوف يدرك الأحكام المسبقة التي تحكم فهمنا، وبذلك يمكن عزل النّص، بوصفه معنى آخر، وتقييمه بما هو كذلك"[١].

ولكن هل للوعي التاريخي، والمسافة الزمانيّة أن تحقّق التأويل الموضوعي للنّص؟ يجيب غادامير نفسه قائلاً:"إنّ الفهم في الأساس حدث متأثّر بالتاريخ"[٢]؛ فـ"إنّ الوعي المتأثّر بالتاريخ هو، في المقام الأوّل، وعي بالموقف التأويليّ، ومع ذلك، فإنّ اكتساب الوعي بموقف ما مهمة ذات صعوبة خاصة. فمفهوم الموقف نفسه يعني أنّنا لا نقف خارجه، لذلك لن نكون قادرين على معرفته معرفة موضوعيّة. ونحن نجد أنفسنا دائماً في موقف، وتسليط الضوء على هذا الموقف

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، ص٤٠٨.

[2] المرجع نفسه، ص٤١٠.

لا تنتهي كليّاً أبداً. وهذا ما يصدق على الموقف التأويليّ؛ بمعنى أنّه موقف نجد أنفسنا في تضاعيفه محدقين في التراث الذي نحاول فهمه. وإلقاء الضوء على هذا الموقف – أي تأمّل التاريخ الفعّال – لا يمكن أن يكتمل تماماً، ومع ذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أنّ عدم الاكتمال هذا لا يعود إلى عيب في التأمّل، إنّما إلى جوهر وجودنا التاريخي. فمعرفة المرء لنفسه تاريخياً تعني أنّها معرفة لن تكتمل أبداً"[١].

أي إنّ القارئ المتجدّد للنّص حين يسعى لنقل نفسه إلى أفق النّص التاريخي لا يجتاز عوالم غريبة عن أفقه هو؛ فأفق النّص والآفاق الآتية مرتبط بعضها ببعض، متداخلة فيما بينها؛ "ففي الواقع، يكون أفق الحاضر في حالة تشكّل مستمرة؛ لأنّنا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم في عمليّة الاختبار هذه يتجسّد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته أكثر مما هنالك آفاق تاريخيّة يجب اكتسابها. والفهم هو دائماً **انصهار تلك الآفاق** التي يُفترض أنّها موجودة بذاتها. إنّ عمليّة الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عمليّة مطّردة باستمرار، **فيتّحد القديم والجديد دائماً في شيء ذي قيمة حيّة، من دون أن يُمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة**"[٢].

إنّ هذه الوقفة مع نظرات غادامير التأويليّة، تكسب موضوع سياقات التأويل القرآني آفاقاً جديدة، فإذا كنّا قد اخترنا تجاوز ثنائيّة الامتثال لفهم السابقين، أو الإهمال له، واتجهنا نحو الإعمال، فهو من باب أنّ هذا الإعمال ضروري لسيرورة الفهم من جهة، ولكونه غير قابل للتجاوز الكليّ من جهة أخرى؛ فالفهم السابق في حالة إهماله أو الامتثال إليه حاضرٌ في وعي المفسّر؛ فالتفسير قديماً كان أو حديثاً "ناتج ثقافي، قائم على الممكن والنّسبي، وحاصل في الأفهام

---

[1] غادامير، المرجع نفسه، ص٤١٢.

[2] المرجع نفسه، ص ٤١٦-٤١٧.

على مقدار اختلافها وتفاوتها. ولأنّه كذلك، فهو رهن بشروط تاريخيّة وزمانيّة، وبظروف ذاتيّة وإنسانيّة بحتة، بينما الخطاب الأصل فمنتِجٌ ثقافي، وهذا ما يجعله على الدوام للتاريخ مجاوزاً، وعلى الزمان متقدّماً، وأمام الظروف الذاتيّة والإنسانيّة لا خلفها"[1]. فالنّص القرآني كامل بكمال متكلّمه، والتفسير ناقص بنقص مفسّره.

ومن هنا فإنّ المهمّة الكبرى أمام هذا المفسّر أن يدرك الحدود الممكنة لما هو جوهريّ ثابت في النّص وفهمه، وما هو ذاتيّ متغيّر زماني في النّص نفسه وفهمه على حدّ سواء. وهو ما يعيدنا إلى مفهوم "البؤرة المفهوميّة للنّص القرآنيّ"، وهي من وجهة نظر الباحث بؤرة مقاصديّة في المقام الأوّل تقوم على فكرة " التوحيد والعبوديّة لله "؛ فالإنسان في المنظور القرآنيّ "إنسان مُستخلَف لعمارة الأرض بما فيه صلاح الدنيا والآخرة". وعليه فإنّ التأويل مهما اختلف سياقه، وتعدّدت أحواله فهو راجع لهذه البؤرة ينطلق منها، ويرجع إليها. وهما بؤرتان وإن تمتعتا بوثوقيّة عالية في مرجعيّتيهما إلاّ أنّهما كانا مثار خلاف على مستوى مفهومهما وتطبيقهما، ولا أدلّ على ذلك من خلاف المتكلّمين والمفسّرين في تفسير القرآن مع كونهم ينطلقون جميعاً من مسلمة البؤرة التوحيديّة في القرآن، فالسؤال هو "مفهوم التوحيد" لا التوحيد نفسه. وكذا كان اختلاف الفقهاء في "مفهوم المصالح المعتبرة" لا في "اعتبار المصالح" ابتداءً، وهو ما يُحيل إلى أنّ التفسير تحكمه أغراض المفسّرين بدرجة قد تفوق أغراض المتكلّم نفسه، وهذا ما يدفع بنا إلى حديث مقاصد الخطاب القرآني بين المتكلِّم والمُخاطَب.

---

[1] منذر عياشي، اللسانيات والدلالة، ص١٠٤.

الفصل الثالث

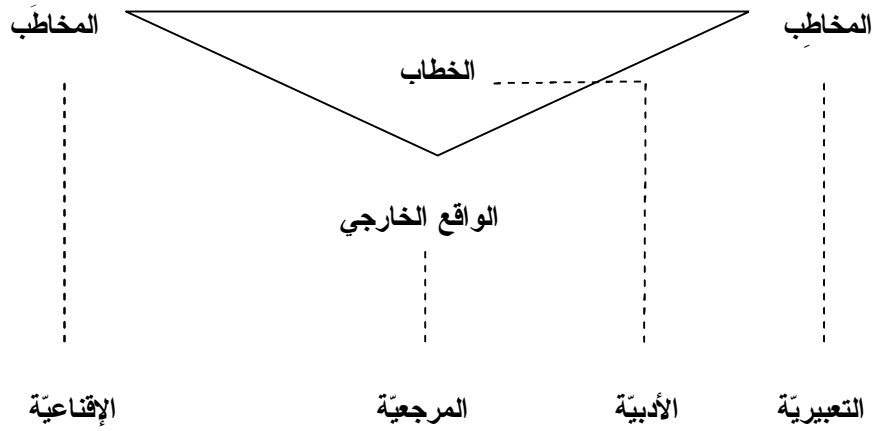
مقاصد التخاطب

المبحث الأوّل: مقاصد الخطاب في علم التخاطب (التداوليّة):

شكّل الحديث عن وظائف اللغة وأهدافها أحد أهمّ مباحث التداوليّة، حتى جعله بعضهم الــركن الأساس لهذا العلم. وقد تعدّدت تقسيمات هذه الأهداف، وتنوّعت بتنوّع الباحثين واختلافهم.

ومن اتجاهات النظر إلى وظائف اللغة أو مقاصد الخطاب، تلك الرؤية المــستندة إلــى مثلــث العلاقة بين الدال والمدلول عند دي سوسير، ويمثّل الشكل الآتي توضيحاً لهذه المقاصد الناشــئة عن العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب والخطاب والسياق أو المرجع الخارجي[١]:

مقاصد الخطاب (أهدافه)



[1] الشكل مأخوذ من:

Kinneay, James L, **A Theory of Discourse; The Aims of Discourse**, p 61 .

وانطلاقاً من هذه الرؤية وتوسيعها قدّم (رومان جاكبسون) نظريّته التواصليّة، فقد قسّم وظائف اللغة إلى أقسام تتولّد من عناصر التخاطب الستة، وهي المخاطِب، والمخاطَب، والخطاب، وقناة اتصال، وشيفرة أو سَنَن، وسياق. وهذه الوظائف هي:

١. الوظيفة التعبيريّة أو الانفعاليّة وهي وظيفة المخاطِب:

وهي "التي تهدف إلى أن تعبّر بصفة مباشرة عن موقف المتكلّم تجاه ما يتحدّث عنه، وهي تنزع إلى تقديم انطباع عن انفعال معيّن صادق أو كاذب"[١]. وتتميّز هذه الوظيفة أو الهدف بأنّها ذاتيّة، أي "مركّزة على نقطة الإرسال، فهي وظيفة تنزع إلى التعبير عن عواطف المرسِل ومواقفه إزاء الموضوع الذي يعبّر عنه، ويتجلّى ذلك في طريقة النطق مثلاً أو في أدوات تعبيريّة تفيد الانفعال كالتأوُّه، أو التعجب، أو دعوات الثلَب، أو صيحات الاستنفار..."[٢]. وهي أيضاً وظيفة تتجلّى في الخطاب المنطوق أكثر من الخطاب المكتوب؛ فالنطق يعبّر عن انفعاله بآليَّتين: أولاهما: استعمال المؤثّرات الصوتيّة من نبر، وتفخيم، وترقيق، وجهر، وغيرها من الآليات الصوتيّة. وثانيهما: استخدام صيغ قارّة في لغة التخاطب وأساليبها كالتعجب، والاستغاثة، والندبة وغيرها. أمّا الخطاب المكتوب فلا يتوسّل الوظيفة الانفعاليّة إلاّ بآليّة واحدة، وهي الآليّة الثانية[٣]. لذلك تهيمن الوظيفة الانفعاليّة على النّص من ناحية أسلوبيّة حين يأخذ الكاتب المكانة المركزيّة في النّص، وتعبيره عن أفكاره ومشاعره الخاصة[٤].

---

[1] رومان جاكبسون، قضايا الشعريّة، ت: محمد الوالي ومبارك حنوز، ط١، ١٩٨٨، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص٢٨.

[2] عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبيّة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان- طرابلس، ليبيا، ط٥، ٢٠٠٦، ص١٢١-١٢٢.

[3] انظر: الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعريّة، مرجع سابق، ص٣٦.

[4] الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعريّة، ص٣٨.

٢. الوظيفة الإفهاميّة أو التأثيريّة، وهي وظيفة المخاطَب:

وتبرز هذه الوظيفة على سطح الخطاب عندما يتّجه النّص إلى المخاطَب، وتجد تعبيرها "الأكثر خلوصاً في النداء والأمر اللذين ينحرفان، من وجهة نظر تركيبيّة وصرفيّة وحتى فونولوجيّة في الغالب عن المقولات الاسميّة والفعليّة الأخرى، وتختلف جمل الأمر عن الجمل الخبريّة في نقطة أساسيّة: فالجمل الخبريّة يمكنها أن تخضع لاختبار الصدق، ولا يمكن لجمل الأمر أن تخضع لذلك"[١]. "ومعلوم أنّهما، أي الأمر والنداء، في البلاغة العربيّة صيغتان تدرجان فيما يسمّى بالأساليب الإنشائيّة الطلبيّة"[٢].

و للخطاب ذي الطابع الإفهامي مميّزات أسلوبيّة هي:

أ. التأثير: تركّز فكرة التأثير على معادلة ذات طرفين متعاكسين هما "المفاجأة والتشبّع". والمفاجأة هي :"تولّد غير المنتظر من المنتظر"[٣]؛ أي إخراج المفاجئ من الأمور المعقولة العادية التي لا تلفت نظر القارئ أو السامع إلاّ بدخولها ضمن هذا النسق الأسلوبي المفاجئ المميز، ثمّ يدقق (ريفاتار) فكرة المفاجأة وردّ الفعل كنظريّة في تعريف الظاهرة الأسلوبيّة فيقرّر أنّ قيمة كلّ خاصيّة أسلوبيّة تتناسب مع حدّة المفاجأة التي تُحدثها تناسباً طرديّاً بحيث كلّما كانت غير مُنتظرة كان وقعها على نفس المُتَقَبِّل أعمق. أمّا مقياس التشبّع فمعناه أنّ الطاقة التأثيريّة لخاصيّة أسلوبيّة تتناسب تناسباً عكسياً مع تواترها، فكلما تكرّرت الخاصيّة نفسها في نصٍّ ضعفت مقوِّماتها الأسلوبيّة[٤].

---

[1] رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، ص٢٩.

[2] عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبيّة، ص١٢٢.

[3] الطاهر بومزبر، التواصل اللساني والشعريّة،ص٤٠.

[4] عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبيّة، ص٦٨.

فالتأثير ناتج من شحن النّص بقيمة المفاجأة، والمفاجأة لكونها غير منتظرة توقع المتلقّي تحت وطأتها، فيتأثّر بالنّص. ونجاح التأثير مرتبط بدرجة المفاجأة وحدّتها.

ب. الإقناع: وهو تحميل النّص بـ"شحنة منطقيّة يحاول بها المخاطِب حمل مُخَاطَبه على التسليم الوضعي بمدلول رسالته"[١]. أي إنّ هدف الخطاب أن يُجرّ المخاطَب إلى الاقتناع بمقاصد المخاطِب عبر سبلٍ استدلاليّة منطقيّة، فالغاية هي قناعة المخاطَب بالخطاب.

ج. الإمتاع: وهو سعي المخاطِب "نحو جعل الكلام قناة تعبره المواصفات التعاطفيّة. فينطفئ عندئذ البعد المنطقيّ العقلانيّ في الخطاب، وتحلّ محلّه نفثات الارتياح الوجدانيّ"[٢]. ممّا يجعل هدف الخطاب تحقيق المتعة الوجدانيّة للمخاطَب، فالغاية هنا رضا المُخاطَب وتعاطفه مع الخطاب.

د. الإثارة: وذلك حين يكون الخطاب "عامل استفزاز يحرّك في المخاطَب نوازع وردود فعل"[٣]. وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّ هذه المميّزات الأربعة ترجع للسمات الأسلوبيّة للخطاب لا لبنيته الدلاليّة؛ فهي من نتائج الخطاب التي ما كان لها أن تتحقّق بمجرّد مضمون الرسالة الدلاليّة " لولا اصطباغ الخطاب بألوان ريشة الأسلوب"[٤].

٣. الوظيفة الانتباهيّة، وهي وظيفة قناة الاتصال أو الصلة:

"وهي تكمن في الحرص على إبقاء التواصل بين طرفي الجهاز أثناء التخاطب، وفي مراقبة عمليّة الإبلاغ والتأكّد من نجاحها، وتتمثّل في العبارات التي تُردّد في المكالمات الهاتفيّة

---

[1] المرجع نفسه، ص٦٥.

[2] المرجع نفسه، ص٦٥.

[3] المرجع نفسه، ص٦٥.

[4] المرجع نفسه، ص٦٥.

مثلاً:(آلو...تسمعني؟...أنت معي!...) ويمكن أن يدرج في هذه الوظيفة كلّ ما به يلفت الباثُّ انتباه سامعه – أو قارئه – من تأكيد أو تكرار أو إطناب..."[١]. بمعنى أنّ الوظيفة الانتباهيّة تسعى إلى التأكّد من سلامة عمليّة الاتصال واستمرارها، بل قد تتعدى ذلك ليكون هدفها تمديد التخاطب، وعندها يصبح التواصل والتخاطب هدفاً بحدّ ذاته لا مفهوم الرسالة ودلالتها[٢].

٤. الوظيفة المرجعيّة، وهي وظيفة السياق:

" وهي الوظيفة المؤديّة للإخبار باعتبار أنّ اللغة فيها تحيلنا على أشياء وموجودات نتحدّث عنها، وتقوم اللغة بوظيفة الرمز إلى تلك الموجودات والأحداث المُبلَّغَة"[٣]. فاللغة – في رسالة تهيمن عليها الوظيفة المرجعيّة – ينبغي أن تتجه إلى تفسير نفسها من حيث هي رموز معبِّرة عن أشياء، فهي نائبة، أي اللغة، عن هذه الأشياء في السياق الخطابي.

٥. الوظيفة المعجميّة أو ماوراء اللغة، وهي وظيفة شيفرة الاتصال أو السَنَن:

" ومدارها أن يتأكّد أحد طرفي جهاز التخاطب من أنّه يستعمل والطرف الآخر النمط اللغوي نفسه، وبالتالي أنّ التخاطب قائم فعلاً على التفاهم المتواصل، كأن تتخلّل الحوار مثل هذه العبارات:"ماذا تعني؟...هل تفهم ما أقول؟...أليس كذلك؟.."[٤]. فغاية هذه الوظيفة التأكّد من أنّ الشيفرة المستخدمة بين طرفي التخاطب هي نفسها، وحين يصبح الكلام عن الكلام نفسه لا عن الكلام والأشياء.

---

[1] عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبيّة، ص١٢٢.

[2] انظر: رومان جاكبسون، قضايا الشعريّة، ص٣٠.

[3] عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبيّة، ص١٢٢.

[4] عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبيّة، ص١٢٣.

٦. الوظيفة الإنشائيّة أو الشعريّة أو الأدبيّة، وهي وظيفة الرسالة:

" وهي الوظيفة التي تكون فيها الرسالة غاية في حدّ ذاتها لا تعبّر إلاّ عن نفسها فتصبح هي المعنيّة بالدرس"[١]. فالخطاب الأدبي هو الخطاب المقصود لذاته أوّلاً قبل أيّ مقصد ووظيفة، وقيمته تكمن في بنيته نفسها. وقد أدى القول بالوظيفة الأدبيّة إلى التمييز بين الخطاب العادي والخطاب الأدبي كما مرّ سابقاً. إلاّ أنّ (جاكبسون) ذهب إلى أنّ كلّ رسالة مهما كانت غايتها تتضمن وظيفة أدبيّة، لكنّ درجة هذه الوظيفة تختلف من نصٍّ لآخر[٢].

وإضافة لتقسيم (جاكبسون) لوظائف اللغة، فقد صنّف (شميث) الخطاب إلى " ثلاثة أنماط أساسيّة مقسّمة بحسب الهدف المهيمن، وبحسب القصد من إنتاج النّص، وهذه الأصناف هي:

١. هدف المتكلّم الأول من إنتاج النّص: إنتاج معنى ممكن؛ فتكون الصفة المهيمنة "**أدبي**".

٢. الهدف الأول من وضع النّص: إبلاغ خبر؛ فتكون الصفة المهيمنة هي "**إخباري**".

٣. الهدف الأول من وضع النّص: إثارة أو ردّ فعل؛ فتكون الصفة المهيمنة هي "**توجيهي**""[٣].

والمتأمّل لهذه المستويات من الأهداف يرى أنّ القرآن الكريم يتّفق معها من جهة ويختلف من جهة أخرى، فهو كلام يتأسس في مقاصده من منطلق ثنائيّة: إلهيّة مخاطِبه، وبشريّة مخاطَبه. ومقاصد المخاطِب الإلهي "الله عزّ وجلّ" على صفته سبحانه، لا يعتريها نواقص أغراض المخلوق وآفاته، لذلك يُنظر إلى المقاصد بكونها مقاصد الخطاب القرآني المدركة من نصّه، والمنسجمة مع صفات المخاطِب الإلهي، الذي له الكمال. وهذا الإدراك محدود بالقدرة البشريّة

---

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] انظر: عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبيّة، ص١٢٣.

[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيّات الخطاب، ص١٥٩.

للمخاطَب؛ فالنّص على مثال الله، والفهم على مثال المخلوق. والآتي تــصوّرٌ للباحــث لمفهــوم المقاصد يروم الصواب ولا يزعم إصابته.

المبحث الثاني: مقاصد الخطاب القرآني

أشرنا في حديث سابق إلى دلالات كلمة (القصد: قصَدَ) لغويّاً ومستويات هذه الدلالة. وهي:

- قَصَد بمعنى أراد، أي قصد مقابل (سها:يسهو)، فالقَصْدُ في هذا المستوى بمعنى الإرادة (إرادة الكلام) ويقابل السهو والخطأ والاضطرار؛ فلا وجود للخطاب ولا أثر للمخاطِب دون هذا المستوى من القصد. ويمكن تسميته بـ(**المستوى القصدي للخطاب القرآنيّ**).

- قَصَد بمعنى أفاد معنىً وفهماً، أي قَصَدَ مقابل (لغا: يلغو)، فالقصد في هذا المستوى بمعنى الفهم (المفهوم من الكلام) ويقابل اللغو، والقصد بهذا المعنى هو مكمن التأويل ومحلّه. ويمكن تسميته بـ(**المستوى المقصودي للخطاب القرآنيّ**).

- قَصَد بمعنى طلب غايةً، أي قصد مقابل (لها: يلهو)، والقصد في هذا المستوى بمعنى الغاية أو الحكمة (الغاية من الكلام) ويقابل اللهو والعبث، والقصد بهذا المعنى غاية الخطاب و منتهى بحث الباحثين فيه، وهو في القرآن أعزّ مستوياته، فهو باعث خطابه وموجده ومحقق استمراريّته. ويمكن تسميته بـ(**المستوى المقاصدي للخطاب القرآني**).

وإذا كانت هذه مستويات القصد لغةً ومفهوماً. فإنّ ما يدخل في بحث مقاصد الخطاب القرآنيّ هو الثاني والثالث، فالأوّل متحقِّق في القرآن كلّه؛ فالقرآن كلام الله المتكلّم به بإرادته، ولا يطرأ على كلامه سهو أو نسيان أو اضطرار، فسبحانه تعالى عن صفات المخلوقين، وتنزّه عن آفات كلام البشر.

أمّا المستويان الثاني والثالث فهما موضوع البحث والنظر، لذلك سيكتفى بالإشارة إليهما بالمستوى الأوّل، ونعني به المستوى المقصودي للخطاب القرآنيّ. والمستوى الثاني، ونعني به المستوى المقاصديّ للخطاب القرآنيّ.

أوّلاً: المستوى المقصودي من الخطاب القرآني:

أُنزل القرآن للفهم والتدبّر، وهي الغاية الأولى التي تتحقّق من ورائها الغايات. وهذا المستوى من الخطاب القرآنيّ من جهتين، أمّا الجهتان: فمقصد الفهم ومناطه الخطاب، ومقصد أثر الفهم وتأثيره، ومناطه فعل الخطاب على المُخاطَب. وتالياً تقسيم ذلك كلّه والنظر فيه:

أ: **مقاصد الإفهام**: وهي مقاصد فهم القرآن وإدراك معانيه، وسبيل إدراكها نظام اللغة العربيّة، وممكناته الإفهاميّة، ويعتمد على مستويات النظام اللغوي، وهي:

* **المستوى الإفرادي**: فـ"الذي يجب على المفسّر البداءة به العلوم اللفظيّة، وأول ما يجب البداءة به منها **تحقيق الألفاظ المفردة؛ فتحصيل معاني المفردات من ألفاظ القرآن من أوائل المعادن لمن يريد أن يدرك معانيه**؛ وهو كتحصيل اللبن من أوائل المعادن في بناء ما يريد ان يبنيه... فإنّ المُركَّب لا يُعلم إلاّ بعد العلم بمفرداته؛ لأنّ الجزء سابق على الكلّ في الوجود من الذهني والخارجي، فنقول: النظر في التفسير هو بحسب إفراد الألفاظ وتراكيبها[1].

وهو بحسب الأفراد فمن مستويات ثلاثة:

- **المستوى المعجمي**: أي من جهة المعاني التي وضعت الألفاظ المفردة بإزائها. وهو يتعلق بعلم اللغة.

- **المستوى الصرفيّ**: أي من جهة الهيئات والصيغ الواردة على المفردات الدالّة على المعاني المختلفة. وهو من علم التصريف.

---

[1] البرهان في علوم القرآن، جزء٢،ص١٠٧.

- **المستوى الاشتقاقي**:أي من جهة ردّ الفروع المأخوذة من الأصول إليها وهو من علم الاشتقاق[١].

* **المستوى التركيبي**: وهو مستوى النظم سواء على حدّ الجملة، أو حدّ النّص، وهو مستويان:

- **المستوى النحوي**: أي "باعتبار كيفية التراكيب بحسب الإعراب ومقابله من حيث إنّها مؤدية أصل المعنى، وهو ما دلّ عليه المركّب بحسب الوضع وذلك مُتّعلِّق **بعلم النحو**"[٢].

- **المستوى البلاغي**: فإن كان باعتبار كيفيّة التركيب من جهة إفادته معنى المعنى، أي لازم أصل المعنى الذي يختلف باختلاف مقتضى الحال في تراكيب البلغاء، فهذا يرجع إلى **علم المعاني**.

وإن كان باعتبار طرق تأدية المقصود بحسب وضوح الدلالة وحقائقها ومراتبها، وباعتبار الحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية والتشبيه، فهو ما يتعلّق **بعلم البيان**.

وإن كان باعتبار الفصاحة اللفظيّة والمعنويّة والاستحسان والمقابلة، فهو يتعلّق **بعلم البديع**[٣].

فهذه المستويات تُعمل كلّها لبلوغ المعنى المُراد، وقد تختلف دلالة الآيات على المعنى المقصود منها، فلقوّة الدلالة على المعنى درجات، فمنها ما هو **بيّن بنفسه**، ومنها **ما يفتقر لبيان من غيره**.

البيّن بنفسه: ما كان المعنى المقصود بيّناً لا يُحتمل غيره من الآية نفسها بالنّظر إلى مستويات النّظام اللغويّ، وهو ما اصطلح الأصوليون على تسميته "نصّاً" كقوله تعالى:((فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة))[البقرة:١٩٦].

---

[1] انظر هذه المستويات في: البرهان في علوم القرآن، جزء٢، ص١٠٧.

[2] البرهان في علوم القرآن، جزء٢، ص١٠٧.

[3] البرهان في علوم القرآن، جزء٢، ص١٠٧.

أمّا البيّن بغيره: فهو ما افتقر إدراك المعنى المقصود من الآية إلى غيره وهي القرائن، **والقرائن تقسم من جهة علاقتها بالنّص إلى داخليّة وخارجيّة.**

القرائن الداخليّة:

١. القرائن الداخليّة اللفظيّة:

- **المُضمَرة**: وهو ما كان بيانه مضمراً فيه، كقوله تعالى:((حتى إذا جاءوها وفُتحت أبوابها))[الزمر:٧٣]، "فهذا يحتاج إلى بيان، لأنّ "حتى" لا بدّ لها من تمام، وتأويله: حتى إذا جاءوها جاءوها وفتحت أبوابها. ومثله قوله تعالى:((ولو أنّ قرآنا سُيّرت به الجبال))[الرعد:٣١]، أي "لكان هذا القرآن" على رأى النحويين"[1]. وفي قول الزركشي: على رأي النحويين. ما يدلّ على أنّ القرائن اللفظيّة المُضمَرة غايتها سلامة النّظام النحوي.

- **المتّصلة**: وهي البارزة المتّصلة بالآية نفسها، و تتنوّع بتنوّع الغرض الدلاليّ منها، فهي إمّا مفسِّرة، وإمّا مؤوِّلة، وإمّا مخصّصة.

أمّا المفسِّرة فهي التي تقطع أنّ المراد من الآية الظاهر منها دون ما يدخل عليها من احتمال مرجوح، كقوله تعالى:((من الفجر))[البقرة:١٨٧] "فإنّه فسّر مجمل قوله تعالى:((حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود)) إذ لولا ((من الفجر)) لبقيَ الكلام الأول على تردّده وإجماله.

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١١٣.

وقد ورد أنّ بعض الصحابة كان يربط في رجله الخيط الأبيض والأسود، ولا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له لونهما، فأنزل الله تعالى بعد ذلك:((من الفجر)) فعلموا أنّه أراد الليل والنهار"[١].

وأمّا المؤوّلة فهي التي ترجّح المعنى المرجوح، كقوله تعالى:((ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى))[الإسراء:٧٢] فإن "أعمى" الثانية تحتمل معنيين صرفيين:الأول اسم من العمى، وهو الراجح، والثاني: أفعل تفضيل، وهو المرجوح. لكن حمله بعض العلماء المعنى الثاني المرجوح بدليل القرينة اللفظيّة المتّصلة بعده:((وأضلّ سبيلاً))[الإسراء:٧٢]. يقول الزركشي:"فإن قلت: فقد قال النحويون: أفعل التفضيل لا يأتي من الخلق، فلا يقال: زيد أعمى من عمرو؛ لأنه لا يتفاوت. قلت: إنّما جاز فى الآية لأنّه من عمى القلب، أي مَن كان فى هذه الدنيا أعمى القلب عما يرى من القدرة الإلهية، ولا يؤمن به فهو عما يغيب عنه من أمر الآخرة أعمى أن يؤمن به؛ أي أشدّ عمىً. ولا شك أنّ عمى البصيرة متفاوت"[٢].

وأمّا المخصِّصة فهي التي تبيّن أنّ المراد من المعنى بعضه لا كلّه، كقوله تعالى:((وأحلّ الله البيع وحرّم الربا))[البقرة:٢٧٥]. "فإنّه دلّ على أنّ المراد من قوله سبحانه:((وأحلّ الله البيع)) البعض دون الكل الذي هو ظاهر بأصل الوضع"[٣].

- **المنفصلة**: وهي البارزة المنفصلة عن الآية، فتأتي في آية أخرى، وهي في القرآن كثير ممّا يُعرف بتفسير القرآن بالقرآن، كقوله تعالى:((مالك يوم الدين))[الفاتحة:٤]، وبيانه فى سورة

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٣٠.

[2] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١١٤.

[3] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٣٠.

الانفطار بقوله:((وما أدراك ما يوم الدين* ثمّ ما أدراك ما يوم الدين* يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله))[الانفطار:١٧-١٩].

وقوله تعالى:((أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين))[المائدة:٥٤]، فسّره في آية الفتح:((أشداء على الكفار رحماء بينهم))[الفتح:٢٩].

وقوله تعالى:((يُحلّون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً ولباسهم فيها حرير* وهدوا إلى الطيب من القول))[الحجّ:٢٣،٢٤]، وقد فسّره تعالى فى سورة فاطر:((وقالوا الحمد لله الذى أذهب عنّا الحزن إنّ ربّنا لغفور شكور))[فاطر:٣٤].

وقوله تعالى:((وإذا بُشِّر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً))[الزخرف:١٧]، بيّن ذلك تعالى بقوله في سورة النّحل:((وإذا بُشِّر أحدهم بالأنثى))[النحل:٥٨][1].

وهنا لا بدّ من وقفة تداوليّة مع القرائن اللفظيّة المنفصلة، فهي تسعى إلى ضمان الفهم كمقصد للخطاب، فبيان السابق باللاحق في التواصل البشري غرضه "تحسين التواصل"، وضمان إدراك المتلقّي للمعنى المقصود من الخطاب، ومعنى ذلك أنّ كفاية الخطاب الأوّل لبلوغ المعنى المُراد لم تكن كافية، فيلجأ المخاطِب لمزيد بيان أو توضيح. ولكن متى كان الحديث عن القرآن، فهل يُقال: إنّ النّص لم يحقِّق الغاية المقصوديّة ابتداءً إلاّ بالنّص التالي؟ أم أنّ منشأ الخلل في إدراك المعنى هو المُخاطَب؟

٢. القرائن الداخليّة المعنويّة:

وهي القرائن التي ترجع إلى المعاني العقليّة الواقعيّة التي لا تفتقر إلى مرجع خارجيّ، والتفريق بين الداخليّة والخارجيّة من القرائن المعنويّة مردّه التمييز بين ما كان من هذه القرائن

---

[1] انظر: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١١٥-١٢٠. ففيه أمثلة كثيرة لهذا النوع من البيان.

مرجعه اللغة أو المنطق العقليّ والواقعي المشتركان بين النّاس جميعاً، وبين مـــا كـــان مرجعـــه موقف عقليّ كلاميّ مذهبيّ، فالداخليّة من الأول، وهي موضع الحديث هنا.

ومن أمثلته: حمل قوله تعالى:((والمطلّقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء))[البقـــرة:٢٣٠] علـــى الأمر مع أنّ الصيغة صيغة الخبر؛ فلا يجوز حمل الآية على ظاهرها الإخباري لأنّه قد يقع فيه التكذيب حين لا تتربّص المطلّقات بأنفسهنّ، "فيقع خبر الله بخلاف مخبره وهو محـــال، فوجـــب اعتبار هذه القرينة –أي المعنويّة العقليّة- حمل الصيغة على معنى الأمر صيانة لكلام الله تعالى عن احتمال المحال[١].

ومنه قوله تعالى:((واخفض لهما جناح الذّلّ من الرحمة))[الإسراء:٢٤]،" فإنّه يـــستحيل حملـــه على الظاهر لاستحالة أن يكون آدمي له أجنحة فيحمل على الخضوع وحسن الخلق"[٢].

٣. القرائن الداخليّة السياقيّة:

والمقصود منها فهم المراد من النّص في سياق العلاقات النّصيّة الداخليّـــة، يقـــول الزركـــشيّ عنها:"إنّها ترشد الى تبيين المُجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العـــام، وتقييـــد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهو **من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلـــط فـــي نظيره وغالط في مناظراته**، وانظر إلى قوله تعالى:((ذق إنّك أنت العزيز الكريم))[الدخان:٤٩] كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير"[٣].

و السياق الداخلي للنّص القرآني يميّز بين الكلمات الباقية على أصـــل الوضـــع العربـــي مـــن المنقولة إلى مفاهيم قرآنيّة، ككلمة (الكافر) بمعنى المزارع في قوله تعالى:((كمثل غيث أعجـــب

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٣١.

[2] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٢٥.

[3] البرهان في علوم القرآن، ج٢،ص١٢١-١٢٢.

الكفّار نباته))[الحديد:٢٠]، و(الكافرون) في غير ما آية بمعنى من جحدوا آيات الله. وكم تحتاج هذه الكلمة إلى دراسة سياقيّة داخليّة، ولاسيما في زمن تساهل بعض النّاس في وصف مخالفيهم به.

وفي السياق الداخلي يُفهم لماذا يُذكر النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في القرآن باسمه مرّات، وبصفتيه:الرسول، والنبي مرّات أخرى، "فإنّ اسم العلم ومحتواه الوصفي لئن كانا سيان من الناحية الدلاليّة؛ فهذا هذا، وهذا يمكن أن ينوب عن هذا، فإنّهما من الناحية الحِجَاجيّة مختلفٌ أحدهما عن الآخر. ففي مقامات الخطاب والمحادثة والحوار والتفاعل بين المتخاطبين قد لا يمكن أن يؤدي اسم العلم إلى الوصف الذي يشكّل محتواه الجوهري[١]. فقول الله تعالى:((قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول))[النور:٥٤] يقوم الوصف (الرسول) مقام العلّة للطاعة؛ فهو مُطاع لأنّه رسول الله، لا لكونه محمّداً.يقول الزركشي:" ومن هذا النوع - أي خطاب المدح- الخطاب بيأيّها النبيّ، و يأيّها الرسول، ولهذا تجد الخطاب بالنبيّ في محل لايليق به الرسول، وكذا عكسه كقوله في مقام الأمر بالتشريع العام ((يأيّها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك))[المائدة:٦٧] وفي مقام الخاص:((يأيّها النبيّ لم تحرم ما أحلّ الله لك))[التحريم:١]، ومثله:((إن أراد النبيّ أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين))[الأحزاب:٥٠].

وتأمّل قوله:((لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله))[الحجرات:١] في مقام الاقتداء بالكتاب والسنّة، ثمّ قال:((لاترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي))[الحجرات:٢]، فكأنّه جمع له المقامين: معنى النبوة والرسالة؛ تعديدا للنعم في الحالين"[٢].

---

[1] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، الناشرون:دار الفارابي- بيروت، وكليّة الآداب والفنون والإنسانيات تونس-منوبة، ودار المعرفة للنشر-تونس، ط٢، ٢٠٠٧، ص١٧٧.

[2] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٣٨.

وبإعمال قرينة السياق الداخلي لا يُفهم من قوله تعالى:((وإنّا أو إيّاكم لعلى هدىً أو في ضلالٍ مبين))[سبأ:٢٤] شك النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بكونه على هدىً أو في ضلال مبين، بل يفهم في سياق الخطاب الجدلي الذي جاءت فيه الآية، فهو خطاب المُنصِف،"أي؛ لأنّه يوجب أن ينصف المخاطِب إذا رجع إلى نفسه استدراجاً لاستدراجه الخصم إلى الإذعان والتسليم، وهو شبيه بالجدل"[١].

وقد عولجت مسألة القرائن السياقيّة نظريّاً بالكلام على نظرية النظم عند الجرجاني خاصة[٢]، وتطبيقيّاً في كتب "الوجوه والنظائر"[٣].

كانت هذه جملة من القرائن الداخليّة المُعينة على بيان المعنى المقصود، وإلى جانب القرائن الداخليّة فهناك قرائن خارجيّة تحفّ بالنّص أو المخاطَب.

القرائن الخارجيّة:

١. القرائن النّصية:

- (**السنة النبويّة**): سبقت الإشارة إلى التفسير بالنقل*، وتفسير القرآن بالسنّة. و هو معتمد عند جماهير أهل العلم متى صحّ الإسناد والرفع، أي أن يكون من قول النبي صلّى الله عليه وسلّم ثابتاً بشروط الصحّة الحديثيّة. وما ثبت عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من تفسير للقرآن واجب الأخذ مغنٍ عن غيره عند جمهرة العلماء. يقول ابن تيميّة:" وممّا ينبغي أن يُعلم أنّ الألفاظ

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص١٨٤.

[2] انظر: دلائل الإعجاز، فصل تحرير القول في الإعجاز والفصاحة والبلاغة، ص٢٩٤ ومابعدها.

[3] مثلاً: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، للحسن بن محمد الدامغاني.

* انظر تلطّفاً: ص ٦٧. من هذا البحث.

الموجودة في القرآن والحديث إذا عُرف تفسيرها وما أُريد بها من جهة النبي صـلّى الله عليـه وسلّم لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم"[١].

ومرجع حجيّة تفسير النبي أنّه إمّا أن يكون من جهة الـوحيّ، فيـصير التفـسير نـصّاً مـن المُخاطِب على النّص الأوّل. وإمّا أن يكون من جهة الفهم النبوي والاجتهاد البشري للنبي صـلّى الله عليه وسلّم، فيكون معصوماً عن الخطأ، فتفسير القرآن من أمر التبليغ.

و الملاحظ أنّ الثابت الصحيح من تفسير النبي للقرآن لا يشمل كلّ القرآن، بل أقلّه. وهـو مـن أبواب الرواية التي كثر فيها الوضع، وقلّت فيه الرواية المتصلة الصحيحة حتى قال أحمـد بـن حنبل:"ثلاث كتب ليس لها أصول: المغازي والملاحم والتفسير"[٢].

- (**أقوال الصحابة**): لا شك أنّ لتفسير الصحابة مزيّة تداوليّة، فهم أوّل مُخاطَب، وشـهود سياق التخاطب. إلاّ أنّ من العلماء من بالغ حتى جعل أقوال الصحابة في التفسير واجبة الأخـذ فهي "من باب الرواية لا من باب الرأي"[٣]. وفي هذا خلاف بين العلماء. وخلاصة الأمـر كمـا يرى الباحث أنّ قول الصحابي في التفسير إن كان مرفوعاً إلى النبي فهو سنة نبويّـة، وإن لـم يكن مرفوعاً فهو رأي صحابيّ لا يجب التزامه فهو رأي بشريّ يعرض له مـا يعـرض لآراء البشر، ولا ينبغي إهماله لما له من مزايا المخاطَب الأوّل. وقد مرّ في سياق سابق لبحثنا.

- (**أشعار العرب**): " قال أبو بكر الأنباري: قد جـاء عـن الـصحابة والتـابعين كثيـراً، الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر. وأنكر جماعة لا علم لهم على النحـويّين ذلـك، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن؛ قالوا: وكيف يجوز أن يُحـتجّ بالـشعر علـى

---

[1] مجموع الفتاوى، ج٧، ص ٢٨٦.

[2] انظر: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ٩٦.

[3] انظر: البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ٩٧.

القرآن، وهو مذموم في القرآن والحديث! قال: وليس الأمر كما زعموه من أنّا جعلنا القرآن أصلاً للقرآن، بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر؛ لأنّ الله تعالى قال:((إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً))[الزخرف:٣]، وقال:((بلسان عربيّ مبين))[الشعراء:١٩٥]"[١].

و أورد السيوطي في الإتقان قول ابن عباس: الشعر ديوان العرب؛ فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه[٢]. ثمّ أورد بإسناده مسائل نافع بن الأزرق لابن عباس. وما يهمّ فيها هو قول نافع لابن عباس:" إنّا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسّرها لنا، وتأتينا بمصادقة من كلام العرب؛ فإنّ الله تعالى إنّما أنزل القرآن بلسان عربي مبين"[٣]. فلا معنى لعربيّة القرآن إلاّ أن تكون معانيه على معاني أشعار العرب، فإذا كان القرآن قد أقام فصلاً تامّاً بينه وبين الشعر شكلاً، فإنّ تفسيره بالشعر أعاد وصله مع الشعر معنىً. و لو تأمّلنا ما جاء في أسئلة نافع لابن عباس – على فرض صحتها – فإنّها تقع في باب بيان غريب الألفاظ، كما تحمل إصرار نافع أن ليس لألفاظ القرآن معنىً غير ما قالت به العرب، ودليل ذلك سؤاله المتكرّر بعد كلّ جواب: وهل تعرف العرب ذلك؟

وبعيداً عن مسألة الانتحال، فإنّ تفسير القرآن بالشعر حين يصير مرجعيّة يعيدنا إلى علاقة القرآن بالشعر، فقد مضى الحديث أنّ مفارقة القرآن للشعر شكلاً كانت ظاهرة، وسقنا قول من قال إنّ قطيعة القرآن مع الشعر كانت قطيعة وظائف أيديولوجيّة، والوظائف الأيديولوجيّة تسكن المعاني وتتجاوزها إلى الغايات. فإن كان الشعر سيرجع بسلطته على معاني القرآن، أفلا يدلّ ذلك على قوّته المرجعيّة؟ وفي رأي الباحث أنّ سلطة الشعر في تفسير القرآن مردّها بعد

---

[1] الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص ٣٠٢.

[2] المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٠٣.

تداوليّ، فهي تمثّل جزءاً أساساً من مرجع لسان العرب وثقافتهم، وليس بإمكان أيّ نصّ يقع في فعل تداولي أن يتجاوز مرجعيّات المُخاطَب تجاوزاً تامّاً وإلاّ فقد شرطاً من شروط إمكان التواصل، وغاية أيّ نصّ تداولي أن يوسّع أفق المرجعيّات، ويعدّل فيها، لا أن يهملها وينفصل عنها تماماً.

- (**أقوال أهل الكتاب "الإسرائيليّات"**): جاء في الحديث عن عبد الله بن عمرو أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال:"بلِّغوا عنّي ولوا آية، وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ عامداً مُتَعمِّداً فليتبوأ مقعده من النّار"[1]. كما جاء في الحديث من رواية أبي هريرة رضي الله عنه أنّه قال:" كان أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبريّة ويفسّرونها بالعربيّة لأهل الإسلام، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم، و ((قولوا: آمنّا بالله وما أُنزل إلينا...))الآية[البقرة:١٣٦]، وفي رواية أخرى ((و قولوا آمنّا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون))[العنكبوت:٤٦][2]. وجاء في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال:" يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أُنزل على نبيّه صلّى الله عليه وسلّم أحدثُ الأخبار بالله تقرأونه لم يُشَب؟ وقد حدّثكم الله أنّ أهل الكتاب بدّلوا ما كتب الله وغيّروا بأيديهم الكتاب فقالوا:((هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً))[البقرة:٧٩] أفلا ينهاكم بما جاءكم من العلم عن مساءلتهم؟ ولا والله ما رأينا منهم رجلاً قطُّ يسألكم عن الذي أنزل عليكم"[3].

---

[1] فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٦، ص ٥٧٢. حديث رقم ٣٤٦٢.

[2] فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٨، ص ٢٠. حديث رقم ٤٤٨٥.

[3] فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٥، ص ٣٤٤. رقم ٢٦٨٥.

وقد اختلف العلماء إثر هذه الأحاديث في حكم أقوال أهل الكتاب، فقد أورث قول النبيّ صـــلّى الله عليه وسلّم:" لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم " وقوله:"حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج" خلافاً بين العلماء في قبول كلام أهل الكتاب في التفسير، وهو ما عُـرف بـــ"الإســرائيليّات". وعلاقة هذه القضيّة بمبحثنا هنا بيان مرجعيّات خارجيّة تعين على فهم مراد القرآن ومقاصـــده. ومن وجهة نظر الباحث أنّ الأحاديث الواردة في هذا الباب تورث إشكاليات في الموقــف مــن تفسيرات أهل الكتاب، أو ما في كتبهم وأقوالهم، فحديث "حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج" جاء في سياق تبليغ القرآن، والنهي عن الكذب على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أي في التثبّــت من أحاديث رسول الله، فكأنّ الحديث يضع أسس رواية العلم؛ فالقرآن يُبلّغ، و أقوال أهل الكتاب تُحدّث بلا حرج، وأحاديث الرسول تروى بالتثبّت. وهو ما يومئ بكون أحاديث أهل الكتاب مــن العلم الذي يُرجع إليه. ثمّ في قوله صلّى الله عليه وسلّم:" لا تصدّقوهم ولا تكذّبوهم ". موقف غير حاسم من جهة مشروعيّة أقوال أهل الكتاب ومصداقيّتها. لذلك قسّم العلماء الروايات الإســرائيليّة إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما وافق القرآن وصدّقه، فهو صحيح. الثاني: ما عارضه القرآن فكذّبه، فهو باطل. والثالث: ما كان من المسكوت عنه فلا صدّقه القرآن ولا كذّبــه، وهــو مــا يجــوز التحديث به دون جزم بصدقه أو كذبه[1]. ولا خلاف في الموقف من القسمين الأول والثــاني، إلاّ أنّ الإشكال في الثالث. فما معنى رواية القول دون تصديق أو تكذيب؟ أليس في إيراده موضــع التفسير تصديق له؟ أليس في ذكره ما يدلّ على كونه مرجع تفسير لمن ذكره أو ذُكر له؟

إنّ شرعيّة أقوال أهل الكتاب وغيرها من القرائن الخارجيّة مردّها أمور: أوّلها بنيــة الــنّص القرآنيّ ابتداءً، فهي باحتياجها للبيان بغيرها دفعت المخاطَب لملء فراغات المقصد الإفهاميّ بما

[1] انظر: خالد بن عثمان السبت، قواعد التفسير، ج١، ص ١٦٦.

يتوفّر عنده من مصادر، فالإجمال في قصص القرآن مثلاً، مقابل تفصيل أخبار التوراة، دفع بعض المخاطَبين والمفسّرين لالتماس تفاصيل القصص من أهل الكتاب، ولا سيما متى غلب على مقصد فهمه للقصص أنّها تأريخ، وللتفاصيل إغراءات في البحث عن التاريخ. ومن الأسباب أيضاً موقف النبيّ صلّى الله عليه وسلّم والقرآن من هذه القرائن فلا حسم في ردّها أو قبولها، ممّا يجعل المُخاطَب على الخيار أو الاضطراب. ومن هذه الأسباب ما يرجع لسمة القرآن التداوليّة، فهو في حوار مع مرجعيّات المخاطَب، يستمدّها مرّة، ويبطلها مرّة أخرى، ويعدّل فيها مرات أخرى. وهذه سمات نصّ تخاطبي يعيش حالة تداوليّة حيّة لا تبغي الفصل التام ولا الوصل الكامل*.

١. القرائن السياقيّة الخارجيّة (أسباب النزول):

مرّ الحديث عن السياق الخارجي بمعناه العام والخاص، وأثره في تشكّل النّص وإدراك المعنى، ونورد هنا مثالاً غير ما ذُكر هناك، لنقف معه وقفة تداوليّة.

قال الزركشي:" ومن الفوائد أيضاً -أي فوائد معرفة أسباب النزول- دفع توهّم الحصر. قال الشافعى ما معناه فى معنى قوله تعالى:((قل لا أجد فيما أوحي إليَّ مُحرّماً...))[الأنعام:١٤٥] الآية: إنّ الكفّار لمّا حرّموا ما أحلّ الله، وأحلّوا ما حرّم الله، وكانوا على المضادّة والمحادّة جاءت الآية مناقضة لغرضهم؛ فكأنّه قال: لا حلال إلاّ ما حرمتموه، ولا حرام إلاّ ما أحللتموه، نازلاً منزلة من يقول: لا تأكلِ اليوم حلاوة. فتقول: لا آكل اليوم إلاّ الحلاوة. و**الغرض المُضادة**

* قد يرى بعض النّاس أنّ هذه السمة هي سمة الثقافات النّصيّة عموماً والإسلاميّة خصوصاً، فهي ثقافة لا تقوم على الفصل القاطع مع ما يسبقها من ثقافات، ولا تقوم في المقابل على التماهي معها والانخراط فيها، فإحداث قطيعة معرفيّة تامّة موقف إبستمولوجيّ غائب في الثقافة العربيّة الإسلاميّة.

لا النفي والإثبات على الحقيقة؛ فكأنّه قال: لا حرام إلاّ ما حللتموه من الميتة والدّم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، **ولم يقصد حِلَّ ما وراءه؛ إذ القصدُ إثبات التحريم لا إثبات الحِلّ.**

قال إمام الحرمين: وهذا فى غاية الحسن ولولا سبق الشافعى إلى ذلك لما كنا نستجيز مخالفَة مالك فى حصر المحرمات فيما ذكرته الآية. **وهذا قد يكون من الشافعى أجراه مجرى التأويل**"[١].

لهذا النقل عن الشافعي فوائد تداوليّة ينبغي الوقوف إليها، فالشافعيّ يفكّك مفهوم الآية اللفظي والأسلوبيّ الدالّ على حصر المحرمات فيها:((قل لا أجد فيما أوحيّ إليّ محرّماً على طاعمٍ يطعمه إلاّ أن يكون مَيتةً أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنّه رجسٌ أو فِسقاً أُهلَّ لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإنّ ربّك غفور رحيم))[الأنعام:١٤٥] باعتبار السياق الواردة فيه، والغرض منها؛ فهي آية معارضة ومضاددة، لا آية بيان للمحرّمات. والسؤال هنا: ما الذي دفع الشافعيّ لهذا التأويل، حسب وصف الجويني الشافعي؟ فليس ما ذكر الشافعي من أسباب النزول المنقولة، بل هو سبب سياقي في المقام الأوّل، وتأويليّ في المقام الثاني. ومرجع هذا التأويل والله أعلم صيانة ما ورد من السنة في تحريم غير ما ذكرت الآية، فلو تمسّك مفسّرٌ بالآية حسب ظاهرها اللفظي والأسلوبيّ لنفى الأحكام الواردة عن النبي صلّى الله عليه وسلّم بحرمة أمور لم تذكرها الآية. وهذه الرؤية التأويليّة من الشافعي منسجمة مع تأسيسه لحجيّة السنّة عموماً، ونفيه نسخَ السنّة بالقرآن. يقول الشافعي:" فإن قال قائل : هل تُنْسَخ السنةُ بالقُرَآن ؟

قيل : لو نُسخَت السنة بالقُرَآن كانت للنبيّ فيه سنةٌ تُبَيِّنُ أنَّ سنته الأولى منسوخة بسُنته الآخِرة حتى تقوم الحجةُ على الناس بأنَّ **الشيء يُنْسَخ بِمِثْله.**

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج١، ص٤٠-٤١.

فإنْ قال : ما الدليل على ما تقول ؟

فما وصَفْتُ مِنْ مَوْضعه من الإبانة عن الله معنى ما أراد بفرائضه خاصّاً وعاماً ممّا وصفت في كتابي هذا، وأنّه لا يقول أبداً لِشيء إلاّ بحُكْم الله . ولو نسخ الله ممّا قال حكْماً لَسنَّ رسول الله فيما نسخه سنة. ولو جاز أن يقال : قد سنَّ رسول الله ثم نسخ سنتَه بالقُرآن ولا يُؤْثَرُ عن رسول الله السنةُ الناسخةُ : جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البُيوع كلِّها : قد يحتمل أن يكون حرَّمَها قبل أن يُنزل عليه :((وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا))[البقرة:٢٧٥] وفيمن رجَم مِن الزناة : قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول الله :((الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ))[النور:] وفي المَسْح على الخُفَّيْن : نَسَخت آيةُ الوُضوء المسحَ وجاز أن يقال : لا يُدْرَأُ عن سارق سرق من غير حِرْزٍ وسرِقَتُهُ أقلُّ من ربع دينار لقول الله :((السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)) [المائدة: ٣٨] لأن اسم (السرقة) يَلْزَم من سرَق قليلاً وكثيراً ومن حِرز ومن غيرِ حرز، **ولجاز رَدُّ كل حديث عن رسول الله بأن يقال : لم يقله إذا لم يَجِدْه مثلَ التنزيل. وجاز ردّ السنن بهذين الوجهين فتُرِكَتْ كلُّ سنة معها كتابٌ جملةً تحتمل سنتُه أنْ تُوَافِقه، وهي لا تكون أبداً إلاّ موافِقة له، إذا احتمل اللفظ فيما رُوِي عنه خلافَ اللفظ في التنزيل بوجه، أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثرُ ممّا في اللفظ في التنزيل وإنْ كان مُحتمِلا أن يخالفه من وجه"**[1].

إنّ ما دفع الشافعي لرفض نسخ السنّة بالقرآن، هو ما دفعه لرفض ظاهر الآية، والعمل على تأويلها اعتماداً على سياق تداول افتراضي. وهذا الدافع إغلاق الباب أمام من يزعم أنّه لا يُقال في أمر الحلال والحرام إلاّ ما كان في القرآن. وهو في جملته من باب التأسيس لشرعيّة السنّة

---

[1] الرسالة، ص١١-١١٣.

والبيان كمرجعيات نظرٍ في الفكر الأصوليّ الإسلاميّ. لكنّنا لا نغادر المقام قبل أن نسأل عن إمكانيّة صرف ظاهر مثل هذه الآية ببنيتها اللفظيّة والأسلوبيّة؟ فالآية جاءت بأسلوب حصر متبوع بتفصيل ما حُصر الحكم به، فلو جاءت الآية:قل لا أجدّ فيما أوحيّ إليّ محرماً إلاّ ما يُتلى عليكم. مثلاً، لكان في عموم لفظ "ما يتلى عليكم" متّسع تأويليّ، أمّا وقد جاءت الآية بالحصر والتفصيل، بل ذكرت مسوّغات رفع الحرج عن أكل المحرمات في ظروف الاضطرار. فإنّها أشبه ما تكون آيةً جامعة مانعة لمفهوم المحرّم من المطعومات. فهل يصحّ أن تقبل الآية، وهي في هذا التماسك اللفظي، والأسلوبي، والدلاليّ، خروجاً عن معناها بالزيادة؟ أيّاً كان الجواب، فإنّ منزع الشافعي لتأويل الآية اعتماداً على السياق الخارجيّ مرجعه خارجيّ أيضاً؛ فهو توجيه للآية من خارجها لا من داخلها. وهذا يدفعنا للحديث عن القرائن المعنويّة الخارجيّة.

٢. القرائن الخارجيّة المعنويّة:

وهي قرائن تأتي من خارج النّص القرآني، فمرجعها المواقف الكلاميّة، أو الفقهيّة أو الأصوليّة، وأعظم مظاهر هذه القرائن وتدافعاتها، خلاف المعتزلة والأشاعرة من جهة، وخلاف السلفيّة الأثريّة التيميّة* مع المعتزلة والأشاعرة من جهة أخرى.

---

* التيميّة نسبة إلى الشيخ ابن تيميّة، فهو إمام هذا الاتجاه، وواضع أصوله الكلاميّة والفقهيّة، فليس للسلفيّة وإن انتسبت إلى السلف من مادة تنظيريّة، ومرجعيات تأسيسيّة إلا ما جاء في كتب ابن تيميّة. وابن تيميّة من وجهة نظر الباحث مظلوم من أتباعه قبل أعدائه؛ فلمقولاته –على ما فيها ممّا يؤخذ أو يردّ- طاقة فكريّة ومنهجيّة تستحقّ الدراسة والنظر. ومن الدراسات الكاشفة عن غنى مقولات ابن تيميّة الكلاميّة: انظر التماساً: عبد الحكيم أجهر في كتابه "ابن تيميّة واستئناف القول الفلسفي في الإسلام" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت،ط١، ٢٠٠٤. و للطاقة الأصوليّة في أرائه، انظر تفضّلاً: محمد محمد علي يونس، علم التخاطب الإسلامي، مرجع مذكور.

يقول الزركشي في معرض حديثه عن البيان المنفصل:" قوله تعالى:((وجوه يومئذ ناضرة* إلى ربّها ناظرة))[القيامة:٢٢-٢٣] فإنّه دل على جواز الرؤية، **ويُفَسَّر به** قوله تعالى:((لاتدركه الأبصار))[الأنعام:١٠٣] حيث كان متردّداً بين نفي الرؤية أصلاً، وبين نفي الإحاطة والحصر دون أصل الرؤية. وأيضاً قوله تعالى:((كلاّ إنّهم عن ربِّهم يومئذ لمحجوبون))[المطففين:١٥] فإنّه لما حجب الفجار عن رؤيته خزياً لهم دلّ على إثباتها للأبرار، وارتفع به الإجمال في قوله:((لا تدركه الأبصار)) [الأنعام:١٠٣]"[1].

فالزركشي الأشعري يرى في قوله تعالى:((لا تدركه الأبصار)) [الأنعام:١٠٣] مجملاً، يُفَسَّر بقوله تعالى:((وجوه يومئذ ناضرة* إلى ربّها ناظرة))[القيامة:٢٢-٢٣]، فهي ظاهرة المعنى في جواز الرؤية أصلاً، فتحمل آية النفي على نفي الإحاطة لا أصل الرؤية.

يقول الزمخشري المعتزليّ في تفسير قوله تعالى:((لا تدركه الأبصار)) [الأنعام:١٠٣]:"فالمعنى أنّ الأبصار لا تتعلّق به، ولا تدركه؛ لأنّه متعالٍ أن يكون مُبصَراً في ذاته، لأنّ الأبصار إنّما تتعلّق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً، كالأجسام والهيئات"[2]. وفي تفسير ((إلى ربها ناظرة))[القيامة:٢٣] يقول:" تنظر إلى ربّها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول، ألا ترى إلى قوله :((إلى ربك يومئذ المستقر))[القيامة:١٢] ، ((إلى ربك يومئذ المساق))[القيامة:٢٤]، ((إلى الله تصير الأمور))[الشوري:٥٣]، ((وإلى الله المصير))[آل عمران:٢٨]، ((وإليه ترجعون))[البقرة:٢٤٥]، ((عليه تولكت وإليه أنيب))[هود:٨٨]، كيف دلّ فيها التقديم على معنى الاختصاص، ومعلوم أنّهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلّهم، فإنّ المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنّهم

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢،ص١٣٠.

[2] الكشّاف، ج٢، ص٤١-٤٢.

الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، **فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان مُنظَـراً إليـه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص**، والذي يصح معه أن يكـون مـن قـول النّاس : أنا إلى فلان ناظرٌ ما يصنع بي، **تريد معنى التوقع والرجاء**. ومنه قول القائل :

وإذا نَظَرتُ إليك مِن ملك ... والبحرُ دونَك زدتني نِعَمَا

وسمعت سروية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق النّاس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم تقول: عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم، والمعنى: أنّهم لا يتوقّعون النعمة والكرامة إلاّ من ربّهـم، كمـا كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلاّ إياه"[1].

فالزمخشري يجعل قوله تعالى ((لاتدركه الأبصار))[الأنعام] ظاهراً تُحمل عليه آيـة:((وجـوه يومئذ ناضرة* إلى ربّها ناظرة))[القيامة:٢٢-٢٣]، وعلّل ذلك تعليلاً كلاميّاً؛ فالرؤية لا تكـون إلاّ لما كان في جهة متحيّزاً، وهي من صفات الأجسام الحادثة المُنزّه عنها الله، ثمّ حمـل كلمـة (ناظرة) إلى معنىً آخر تقبله اللغة غير نظر العين، وهو معنى التوقّـع. وتـدافع القـولين بـين الزمخشري والزركشي مردّه مرجعيّاتهما الكلاميّـة المختلفـة لا سـياق الآيتـين الـداخلي، أو محمولهما الدلاليّ، وهو ما يكشف عن أثر المذاهب والآراء الكلاميّة والأصـوليّة فـي تفـسير القرآن وتأويله، ويمكن أن نسميه "الإسقاط التفسيري" أو "التفسير بالإسقاط" أو "التفسير القسريّ"، وهو تفسير يوجِّه النّص لا يتوجّه به. لكنّ هذه القابليّة لتوجيه النّص ترجع للنّص نفسه باعتبـار لغته الخطابيّة المحتمِلة، وهوراجع بالضرورة إلى مواقف معرفيّة وتأصيليّة من جملـة أصـول التفسير؛ كقضيّة الحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، وهي في جملتها ترجع لمقصد المفـسّرين

---

[1] الكشّاف، ج٤، ص٤٩٩.

الاحتجاجيّ، فإذا كان القرآن قائماً على أسلوبيّة حِجاجيّة؛ فإنّ التفسير في أغلبه، ولاسيما في عصر المذاهب الفكريّة والفقهيّة، قائمٌ على مقصديّة احتجاجيّة.

ب: مقاصد التأثير: مقاصد الخطاب الواقعة على المخاطَب بعد الفهم، وهي:

١. مقاصد حجاجيّة:

- **مقصد الإقناع**: وهي صفة عامّة في النّص القرآنيّ؛ فـ"إنّ أسلوب القرآن ذو بعد حجاجي"[١]. والإقناع غاية الحِجاج الأولى؛ فالله أنزل كتابه حجّة على عباده، يطلب إيمانهم بالحجّة والدليل، ولو أخذنا في النظر إلى القضية المركزيّة، أو ما اتفقنا على تسميته "بالبؤرة المفهومية للنّص"، وهي التوحيد، فسنرى القرآن في جملته يسعى لتحقيق هذا المفهوم من مقاصده المفهوميّة، لكنّه لا يقف عند حدِّ المقصد المعرفيّ، بل يتجاوزه إلى مقصد تأثيريّ، وهو الإقناع، ومن ثمّ الإيمان.

وبؤرة التوحيد بؤرة جامعة لمعانٍ كثيرة يمكن جمعها في قضيّتين تتوالد عنهما سائر قضايا التوحيد، وهما: الإيمان بوحدانيّة الله، والإيمان بنبوّة النبي محمد صلّى الله عليه وسلّم. وللأولى أدلّة خارج النّص، أي عقليّة. والثاني أدلّته نصيّة، ممّا يجعل الثاني، أي الإيمان بنبوّة محمّد مرتبطاً بالإيمان بإلهيّة القرآن*.

---

[1] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص٥٢.

* لا يرتبط الإيمان بنبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، والإيمان بإلهيّة القرآن عقليّاً بالضرورة؛ فلا يضرّ عقلاً كون القرآن من عند محمد –افتراضاً- بنبوّته، فليس من لازم النبوّة أن يبعث الله لنبيّه كتاباً، فمطلق الوحي قد يتحقّق بما هو أقلّ من كتاب. لكنّ القرآن الكريم بخطابه عن نفسه جعل إلهيّته لازمة للإيمان بنبوّة محمد صلّى الله عليه وسلّم، فصار الإيمان بالأمرين من لوازم النّص ومقتضياته.

والإيمان بوحدانيّة الله، تتجاذبه عوامل مطلقة، وأخرى سياقيّة، فالمطلق ما يمثّل نقطة الاتفاق والارتكاز عليها من كلّ المنتمين لدائرة الإيمان بالإسلام، وهي الإيمان بوحدانيّة الله في وجوده، فلا إله موجود مع الله، أمّا ما يزيد عن ذلك من الصفات واللوازم فهي سياقيّة تعتمد على المرجعيّات العقديّة الكلاميّة والمذهبيّة. وليس المراد هنا الخوض في قضايا علم الكلام، بل غاية البحث أن يكشف ولو إلماحاً إلى المقاصد الإقناعيّة التأثيريّة في النّص القرآني لإقامة مفهوم التوحيد. ويمكن أن نقترح هنا ثلاث استراتيجيّات خطابيّة لتحقيق هذا المقصد: **الإنشاء، والتأسيس، والاستدراج.**

أمّا **الإنشاء** فيكون بتقديم القرآن حجج وحدانيّته غير معتمد على علم المخاطَب أو اعتقاده.

وأمّا **التأسيس** فيكون بتقديم حجج على التوحيد تعتمد على سابق علم المُخاطَب واعتقاده.

وأمّا **الاستدراج** فيكون باستدراج المخاطَب لمراد المخاطِب بالاعتماد على علم المخاطَب واعتقاده. والفرق بين التأسيس والاستدراج أنّ الثاني يزيد في المقاصد عن التأسيس، ففيه إلزام المخاطَب بالحجّة لا مجرّد إقامتها.

فمن الإنشاء قوله تعالى:((لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا))[الأنبياء:٢٢] وهي تقدّم ما يسمّى في علم الكلام دليل التمانع، فـ"لو كان للعالم صانعان لكان لا يجري تدبيرهما على نظام ولا يتّسق على إحكام ولكان العجز يلحقهما أو أحدهما، وذلك لأنّه لو أراد أحدهما إحياء جسم، وأراد الآخر إماتته، فإمّا أن تنفذ إرادتهما فيتناقض؛ لاستحالة تجزئة الفعل إن فرض الاتفاق، أو لامتناع اجتماع الضدين إن فرض الاختلاف، وإمّا ألاّ تنفذ إرادتهما،فيؤدي إلى عجزهما، أو لا تنفذ إرادة أحدهما، فيؤدي إلى عجزه، والإله لا يكون عاجزاً"[1]. فهذه الآية جاءت في سياق

[1] الحجاج في القرآن، ص٤٠٨-٤٠٩، نقلاً عن السيوطي.

حجاج مع الكفّار من أوّل آية في السورة، وفيها من مقاصد الحجاج وأساليبه الكثير، إلاّ أنّنا توقّفنا مع هذه الآية لما فيها من إنشاء للحجّة بذاتها دون الاعتماد على علم المُخاطَب ومعتقداته، بل هي حجّة عقليّة خالصة تدلّ على أنّ الله واحدٌ. وأدلّة التوحيد وأساليب الحجاج لا تأتي في القرآن منفصل بعضها عن بعض، فكلّ دليل يشدّ من عضد أخيه حتى تكتمل الحجّة، ويحصل الاقتناع أو الجحود. وفي الآية ملحظ تداوليّ يجعل المخاطَب شريكاً في إنتاج الحجّة أو إتمامها، وهذا أبلغ في إنشاء الحجّة وإقامتها؛ فالآية ذكرت المقدمة الكبرى للحجّة، وحذفت المقدّمة الوسطى والنتيجة:((لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا))... مقدّمة كبرى (مذكورة).

لكنّ الأرض والسموات لم تفسدا... مقدّمة صغرى (محذوفة) يدلّ عليها العيان.

إذن ليس فيهما إلاّ إله واحد... نتيجة أولى.

هذا الإله الواحد هو الله... نتيجة ثانية.

يقول الزركشي في ضرب المثل لما حُذف في القرآن ودلّ العقل على الحذف والتعيين:" كقوله تعالى:((لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا))[الأنبياء:٢٢]؛ لأنّه في معرِض التوحيد، فعدم الفساد دليل على عدم تعدّد الآلهة، وإنّما حذف لأنّ انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ضرورة، ولذلك لم يذكر المقدّمة الثانية عند استعمال الشرط بلوغاً لها"[1]. وفي حذف أركان الحجّة مطلب تداوليّ يستلزم تعاون المُخاطَب، وهو هنا مدفوع لها في سياق المحاججة ممّا يجعل إقامة الحجّة أبلغ.

ومن التأسيس قوله تعالى:((وهو الذي خلق السموات والأرض بالحقّ))[الأنعام:٧٣]، وقوله تعالى:((وهو الذي أنزل من السماء ماء))[الأنعام:٩٩]، وغيرها الكثير من الآيات، فهذه حجج لا تنشئ أدلّة لا يعرفها المخاطَب،فـ"القصر فيها حقيقي إذ ليس ثمّة ردّ اعتقاد؛ لأنّ المشركين

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٣، ص٧٧.

يعترفون بأنّ الله هو الخالق للأشياء التي في السماء والأرض"[١]، "فكلّ ما في الأمر أنّ القرآن جاء فاستغلّ كفايتهم العقديّة والثقافيّة والمعرفيّة ليبني انطلاقاً منها نظريّة بهديها يهتدون، وفي ضوئها يسيرون. ولمّا كانت هذه النظريّة تأخذ بعض عناصر بنائها من عالم خطاب المعنيين بالكلام المؤكّد، فإنّ وقعها الحِجاجي يكون أشدّ عليهم، وأعمق أثراً فيهم ممّا لو كانت كلّ عناصرها غريبة عنهم جديدة بالنسبة إليهم"[٢]. فإنّ إقامة الحجّة والإقناع في علم التخاطب يقوم على المعلوم عند المُخاطَبين. وهذا العلم من المُخاطَب ببعض عناصر الحجّة، أو إمكان علمها، شرط لبلوغ الحجّة. وهو ما يدفع لتساؤل معرفيّ على قوله تعالى:((أولم يرَ الذين كفروا أنّ السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ أفلا يؤمنون))[الأنبياء:٣٠]. يقول الزمخشري:" فإن قلت: متى رأوهما رتقاً حتى جاء تقريرهم بذلك؟ قلت: فيه وجهان، أحدهما: أنّه وارد في القرآن الذي هو معجزة في نفسه، فقام مقام المرئيّ والمشاهد. والثاني: أنّ تلاصق الأرض والسماء وتباينهما كلاهما جائز في العقل، فلا بدّ للتباين دون التلاصق من مخصِّص، وهو القديم سبحانه"[٣]. وفي جواب الزمخشريّ أمور: الوجه الأوّل لا يُخاطَب به كافرٌ بالقرآن. فكيف يُقرَّر وتقام عليه الحجّة بخبر لا سبيل لإدراكه إلاّ الإيمان بصدق المُخبر؟ وهو غير حاصل من الكافر. والوجه الثاني تجويز عقليّ لا يلزم منه بالضرورة العقليّة أن يُقرَّ به المُخاطَب إلاّ أن يكون ممّن يعتقد أو يعلم أنّ الجائز العقليّ لا يصير واقعاً فعلاً إلاّ بمُحدِث. وهذا من مقتضيات علم المنطق*. فإن كان الوجه الأوّل بعيداً لكون المُخاطَب كافراً،

---

[1] الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج٧، ص٣٠٦.

[2] عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، ص٢٨٢-٢٨٣.

[3] الكشّاف، ج٣، ص٨٤.

* مرجع القضيّة هو تفريق المناطقة بين الواجب عقلاً، والجائز عقلاً؛ فالواجب مالا يفتقر لعلّة فهو غير حادث، والجائز يفتقرّ لعلّة لكونه حادثاً، فهو بالضرورة مُفتقِر إلى مُحدِث.

فإنّ الوجه الثاني ممكنٌ على فرض التسليم بكفاية المُخاطَبين منطقيّاً، بمعنى العلم بالمنطق، لا مجرّد العمل العقليّ. وهذا العلم بالمنطق كفنٍّ لا علم للباحث بعلم عرب قريش به أو جهلهم له. وإن كان السائد الشائع المستقرّ في الثقافة الإسلاميّة أنّ العلم بفن المنطق حادث زمن الدولة العباسيّة، والله أعلم. ولو أملنا الوجه عن هذا الإشكال ونظرنا الآية لرأينا أنّها تُساق مساق الحجّة البيّنة الواضحة؛ فبنيتها الحِجاجيّة بنية تتأسّس على معلوم عند المُخاطَبين، فلعلّ في ثقافة العرب ومعتقداتهم ما سبق من علم بكون السماوات والأرض كانتا رتقاً ففُتِقتْ، والله تعالى أعلم.

أمّا الاستدراج فهو دفع المُخاطَب للإقرار بالحجّة أو جزء منها، لا مجرّد البناء عليها، وهي حالة أكثر حِجاجيّة من التأسيس. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:((ولإن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخّر الشمس والقمر ليقولُنّ الله))[العنكبوت:١٠]، وغيرها كثير. وهي حجج تستدرج المخاطَب بما يعلم ليقرّ به، فتقع الحجّة عليه بلازم ما أقرّ، فإن كنتم تؤمنون أنّ خالق السماوات والأرض هو الله، فلمَ تشركون في عبادته غيره؟

- **مقصد الإبطال**: وهو مقصد هدم المُعتقدات وإبطالها. وهي في القرآن كثيرة، ومنها قوله تعالى:((زعم الذين كفروا أن لن يُبعثوا قل بلى وربّي لتُبعثُنّ))[التغابن:٧] فهي جليّة في إبطال نفي الكافرين للبعث. ومنه قوله تعالى:((ولقد نعلم أنّهم يقولون إنّما يعلّمه بشر لسان الذي يُلحدون إليه أعجميّ وهذا لسان عربيّ مبين))[النحل:١٠٣]. فالآية تبطل قولهم إنّ الرسول يتعلّم القرآن من بشر، وهذا الذي يزعمونه معلّماً النبيَّ القرآنَ أعجميّ، والقرآن لسان عربيّ مبين. فكان الحِجاج لإبطال قولهم. وأمثلة مقصد الإبطال كثيرة لا يسع المقامَ ذكرها، فمن شاء المزيد فلينظر كتاب "الحِجاج في القرآن"[1] ففيه مزيد بيان.

---

[1] مرجع مذكور: ص ص ٢٧٠-٢٧٧.

- **مقصد الإيمان**: وهو غاية المقاصد الحِجاجيّة؛ فالقرآن جاء ليدعو النّاس إلى الإيمان به، وفي إيمانه خير الدنيا والآخرة. وما ينبغي التنبّه إليه أنّ الإيمان مقصد الخطاب للمخاطَبين عموماً، إلاّ أنّه يصير جزءاً من بنية الحِجاج في خطاب المؤمنين، لذلك كان خطاب القرآن المدني ((يا أيّها الذين آمنوا...)) فإيمانهم الأوّل يشكّل جزءاً من خطاب الله التالي لهم.

وقبل مغادرة المقاصد الحِجاجيّة، نشير إلى سمة تداوليّة عامة، وهي مراعاة المُخاطَب بخطابه بأساليب حجاجيّة تنسجم ومرجعه اللسانيّ والعقليّ. يقول الجاحظ:"ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام"[1]. فالمقاصد الحِجاجيّة تبنى أنسجة خطابها على قدر المخاطَب وثقافته، لأنّها تُلجئ المُخاطَب لبذل التعاون الضروري لإنجاز مقصد الخطاب إلجاءً، ولو جاءت على غير ما يرى ويعتقد تماماً لفقدت إمكانيّة التواصل والاحتجاج.

٢. مقاصد تقويميّة:

جاء القرآن لتغيير مُخاطَبيه، فهو وإن انطلق من معارفهم وثقافتهم، فليس ليكون انعكاساً لها، أو استجابة سلبيّة سكونيّة لها، بل هو في جدل معها لتغيير كثير منها، وإقامة مفاهيم جديدة، وقد رأينا في المقاصد الحِجاجيّة طرفاً من وسائل النّص لإحداث هذا التغيير، وهو هدف حاصل بعد الفهم، ومع الحِجاج وإقامة الحجّة يقصد القرآن في خطابه جملة من المقاصد التقويميّة التي تكسب موضوع الفهم أو الخطاب قيمة إيجابيّة أو سلبيّة.

---

[1] الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر. ط٢.د.ت، ج١، ص٩٤.

ومن هذه الأحكام القيميّة والمقاصد التقويميّة:

- **مقصد التعظيم**: ولتحقيقه أساليب كثيرة، وطرائق لغويّة ولفظيّة عديدة، ليس هنا محلّ بيانها كلّها، فالغرض هنا بيان أنّ التعظيم مقصد من مقاصد الخطاب القرآنيّ.

و أعظم ما يُقصد تعظيمه في القرآن هو الله سبحانه وتعالى. ومن أكثر أساليب التعظيم لله في الخطاب القرآنيّ كثافة حضور اسم "الله" أو أسمائه الحسنى في مواطن يمكن أن يأتي مكانها ضمائر متكلّم أو غيبة، ومقصد التعظيم يحصل بذكر الاسم الظاهر مكان الضمير متى لم يكن هذا الإظهار لغرض إزالة اللبس. وأمثلة الإظهار عوض الإضمار في القرآن كثيرة، منها:((يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيُّ الحميد))[فاطر:١٥]. ولم يقل أيّها النّاس أنتم الفقراء إليّ وغنّي أنا الغنيّ الحميد. وقوله تعالى:((واتقوا الله ويعلّمكم الله والله بكلّ شيء عليم))[البقرة:٢٨٢]. وقوله تعالى:((لكنّا هو الله ربيّ ولا أشرك بربيّ أحداً))[الكهف:٣٨]. يقول الزركشي:"فأعاد ذكر الربّ، لما فيه من التعظيم"[1]. ويقول عبد الله صولة:" ويعني هذا، من وجهة نظرنا، أنّ إحلال كلمة "الله" –على خلاف الأصل- مكان ضمير "هو"، شأن إحلالها مكان ضمير "أنا" أو "نحن"، كان من أجل "ثقل" كلمة "الله" الدلالي والحِجاجي الذي يحملها مقتضاها المعجميّ. وهو ما لا يتوافر في ضميري أنا (أو نحن) وهو، لكونهما لا معنى لهما. فظهر من ذلك أنّ الخطاب القرآني ينزع إلى أن تكون كلمته كلمة ملزمة للمتلّقي آسرة إياه بما لها من معنى معجميّ في اللغة، وبما لهذا المعنى المعجمي من مقتضى دلالي معجمي قابل لأنّ يتحوّل في الملفوظ إلى مقتضىً براغماتي أو ما هو بمنزلته"[2].

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ٢٩٠.

[2] الحجاج في القرآن، ص ١١٣.

ومن التعظيم ما يكون لغير الله لكنّه راجع لعظمة الله، كقوله تعالى:((الحاقّة*ما الحاقّة))[الحاقة:١-٢]، ففيه تعظيم ليوم القيامة.

ومن أساليب التعظيم كثرة الأسماء الدالّة على المسمّى الواحد، وهو من معهود لسان العرب في التعظيم.

- **مقصد التكريم**: وهو كالتعظيم يقصد منح المخاطَب والخطاب قيمة إيجابيّة، إلاّ أنّ الغالب أن تكون لغير الله من عباده ومخلوقاته، كمخاطبة النبي بـ"يا أيّها الرسول"، و" يا أيّها النبيّ". ومخاطبة المؤمنين بـ"يا أيّها الذين آمنوا". يقول الزركشي في النوع الثامن من خطابات القرآن:" خطاب المدح. نحو ((يا أيّها الذين آمنوا)) وهذا وقع خطاباً لأهل المدينة الذين آمنوا وهاجروا تمييزاً لهم عن أهل مكة، وقد سبق أنّ كلّ آية فيها ((يا أيّها النّاس)) لأهل مكة. وحكمة ذلك أنّه يأتي بعد ((يا أيّها النّاس)) الأمر بأصل الإيمان، ويأتي بعد ((يا أيّها الذين آمنوا)) الأمر بتفاصيل الشريعة، وإن جاء بعدها الأمر بالإيمان كان من قبيل الأمر بالاستصحاب[1].

ومن التكريم مخاطبة العين باسمه نحو قوله تعالى:((يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة))[البقرة:٣٥]، و ((يا نوح اهبط بسلام))[هود:٤٨]، و ((يا إبراهيم قد صدّقت الرؤيا))[الصافّات:١٠٤]. وفي هذا السياق يكون الانتقال عن ذكر الاسم إلى صفة أكثر دلالة في التكريم من باب زيادة التكريم والتعظيم، لذلك "لم يقع في القرآن النداء بـ((يا محمد)) بل بـ ((يأيها النبي)) و ((يأيها الرسول)) تعظيماً له وتبجيلاً وتخصيصاً بذلك[2].

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٣٧.

[2] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٣٧.

ومن التكريم خطاب التشريف بـــ((قل)). يقول الزركشي:" خطاب التشريف وهو كلّ مـــا فـــي القرآن العزيز مخاطبة بقل، كالقلاقل*، وكقوله:((قل آمنّا))[آل عمران:٨٤] وهو تـــشريف منـــه سبحانه لهذه الأمة، بأن يخاطبها بغير واسطة لتفوز بشرف المخاطبة؛ اذ ليس مـــن الفـــصيح أن يقول الرسول للمرسَل إليه: قال لي المرسِل:" قل كذا وكذا"، ولأنّه لايمكن إسقاطها، فدلّ على أنّ المراد بقاؤها، ولا بدّ لها من فائدة فتكون أمراً من المتكلِّم للمتكلَّم بما يتكلم به أمره شـــفاهاً بـــلا واسطة؛ كقولك لمن تخاطبه: افعل كذا[١].

- **مقصد الإهانة**: وهو مقصد إعطاء المُخاطَب أو خطابه قيمة ســـلبيّة، وهـــي إن كانـــت تعطي هذه القيم السلبيّة للمخاطَبين وخطابهم، فهي لا تنفي عنه صفة العظمـــة القرآنيّـــة، فهـــو بوروده في القرآن صار كلاماً لله، وجهة العظمة فيه حكاية الله له لا أصل كلامهم.

ومن الطرق الأسلوبيّة لتحقيق مقصد الإهانة، الإظهار في موضع الإضمار، وهو من أســـاليب التعظيم كما مرّ إلاّ أنّه يساق لمقصد الإهانة والتحقير أيضاً، و قد ذكره الزركشي فـــي أســـباب الخروج على أصل الإضمار فقال:" قصد الإهانة والتحقير كقوله تعالى:((أولئك حزب الـــشيطان ألا إنّ حزب الشيطان))[المجادلة:١٩]، وقوله:((إنّ الشيطان ينـــزغ بيـــنهم إنّ الـــشيطان كـــان للإنسان عدوّاً مبيناً))[الإسراء:٥٣][٢].

---

* المقصود سور الإخلاص، والفلق، والنّاس التي تبدأ بـــ((قل)).

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٥٠.

[2] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ٢٩١.

ومن الإهانة المُخاطبة بوصف مهين نحو ((يأيّها الذين كفروا لاتعتذروا اليوم))[التحريم:٧]. ونحو ((قل يأيّها الكافرون))[الكافرون:١]. "ولتضمّنه الإهانة لم يقع في القرآن في غير هذين الموضعين"[١].

ومن أساليب الإهانة المخاطبة بالغيبة مقابل المخاطبة بالمواجهة، لذلك "كثر الخطاب بـ((يأيها الذين آمنوا)) على المواجهة، وفي جانب الكفار على الغيبة إعراضاً عنهم كقوله تعالى:((قل للذين كفروا إن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنّة الأوّلين))[الأنفال:٣٨]، ثمّ قال:((وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة))[الأنفال:٣٩]، فواجه بالخطاب المؤمنين، وأعرض بالخطاب عن الكافرين"[٢].

- **مقصد الهداية: ترغيباً، وترهيباً**. وهو غاية المقاصد القرآنيّة، فهو كتاب هداية، فالقرآن في مقاصد خطابه، ومقاصد ما بعد خطابه، ومقاصد مفهومه، وحِجاجه، وتأثيره، وتقويمه، لا تخرج إلاّ لمقصد الهداية، فمن أساليب الهداية كلّ ما مرّ وكلّ ما سيأتي، فنذكر هنا نماذج لأساليب أخرى تحقِّق مقصد الهداية. فمنها خطاب التهييج كما سمّاه الزركشي[٣]، كقوله تعالى:((وعلى الله فتوكّلوا إن كنتم مؤمنين))[المائدة:٢٣]، "ولا يدلّ على أنّ من لم يتوكّل ينتفي عنهم الايمان، بل حثٌّ لهم على التوكّل، وقوله:((فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين))[التوبة:١٣]، وقوله:((يأيّها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين))[البقرة:٢٧٨]، فإنّه سبحانه وصفهم بالإيمان عند الخطاب، ثمّ قال:((إن كنتم مؤمنين))،

---

[1] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٣٨.

[2] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٣٨.

[3] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٤٨.

فقصد حثّهم على ترك الربا وأنّ المؤمنين حقّهم أن يفعلوا ذلك"[١]. ثمّ يقول الزركشي:"وهذا أحسن من قول من قال: "إن" هاهنا بمعنى "إذ""[٢]. وفي قوله ملحظ تداولي؛ فـ"إن" بمعنى الشرط تؤدي مقصداً تأثيريّاً وهو التحريض، ومن ثمّ الترغيب والهداية، ففيها مقصد زائد عن مجرّد التأكيد الذي تقتضيه "إذ" الظرفيّة.

ومن خطابات الهداية الترغيبيّة خطاب التشجيع والتحريض."وهو الحثّ على الاتصاف بالصفات الجميلة، كقوله تعالى:((إنّ الله يحبّ الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنّهم بنيان مرصوص))[الصف:٤]، وكفى بحثّ الله سبحانه تشجيعاً على منازلة الأقران، ومباشرة الطعان!

وقوله تعالى:((بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربّكم بخمسة آلاف من الملائكة مسوّمين))[آل عمران:١٢٥]،... وكيف لايكون للقوم صبر والملِك الحقّ جلّ جلاله قد وعدهم بالمدد الكريم، فقال:((وما النّصر إلاّ من عند الله العزيز الحكيم))[آل عمران:١٢٦]"[٣].

ومن الترغيب خطاب التحنّن والاستعطاف[٤]، كقوله تعالى:((قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله))[الزمر:٥٣]، و خطاب التحبيب[٥] نحو((يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر))[مريم:٤٢]، ونحو((يا بني إنّها إن تك مثقال حبة))[لقمان:١٦]، ونحو ((يابن أمّ لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي))[طه:٩٤].

ومن خطاب الهداية ترهيباً خطاب الإغضاب، وخطاب التنفير، فمن الإغضاب قوله تعالى:((إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه،ج٢، ص ١٤٨-١٤٩.

[4] المصدر نفسه، ج٢، ص ١٤٩.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إخراجكم أن تولَّوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون))[الممتحنة:٩]، وقوله:((أفتتّخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدوّ بئس للظالمين بدلاً))[الكهف:٥٠]، ومن التنفيرقوله تعالى:((ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إنّ الله توّاب رحيم))[الحجرات:١٢]،" فقد جمعت هذه الاية أوصافاً وتصويراً لما يناله المغتاب من عرض من يغتابه على أفظع وجه. وفي ذلك محاسن كالاستفهام الذي معناه التقريع والتوبيخ، وجعل ماهو الغاية في الكراهة موصولاً بالمحبة، وإسناد الفعل إلى "أحدكم" وفيه اشعار بأنّ أحداً لا يحبّ ذلك، ولم يقتصر على تمثيل الاعتبار بأكل لحم الإنسان حتى جعله أخاً، ولم يقتصر على لحم الأخ، حتى جعله ميتاً. وهذه مبالغات عظيمة. ومنها أنّ المغتاب غائب وهو لا يقدر على الدفع لما قيل فيه فهو كالميّت"[١].

وقبل طي صفحة مقصد الهداية نشير إلى ما يمكن تسميته تظافر المقاصد أو تدافعها، فالتظافر اجتماع أكثر من مقصد في الخطاب الواحد اجتماعاً تتآلف فيه، فكأنّ كلّ مقصد يدلّ على الآخر ويقوى به. وهذا ظاهر في كثير من آيات كتاب الله. إلاّ أنّ تدافع المقاصد، ومرجعه أساساً المخاطَب، قد يفضي إلى إشكال في قراءة النّص القرآنيّ. ومنه، من وجهة نظر الباحث، نظر المفسّرين إلى القصص القرآنيّ، فيتدافع في مقاصدهم في قراءتها، مقصدا الاعتبار والتأريخ. يقول تعالى:((وكلاًّ نقصّ عليك من أنباء الرسل ما نثبّت به فؤادك))[هود:١٢٠] وقال تعالى:((لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يُفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كلّ شيء وهدىً ورحمة لقوم يؤمنون))[يوسف:١١١]، فالآية تجعل قصص الأنبياء لتثبيت فؤاد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، و لغرض العبرة لأولي الألباب، لكنّها توصف "بالحقّ" وبـ((ما كان

---

[١] البرهان في علوم القرآن، ج٢، ص ١٤٩.

حديثاً يُفترى))، ففي الآيات ما يدلّ على المقصدين: الاعتبار، والصدق التاريخيّ، وهو ما ذهب إليه عامة المفسّرين، وأهل الفكر الإسلاميّ قديماً وحديثاً إلاّ بعضهم حين أثار هذه القضيّة أمام تطوّر الدراسات التاريخيّة التي اختلفت نتائجها مع التّصوّر التأريخي لهذه القصص. وهذا الاختلاف نشأ أولاً في سياق الثقافة الغربيّة بين علم التاريخ والرواية التوراتيّة للتاريخ، فانتهى البحث عندهم إلى أنّ التوارة قصصٌ مؤلفة لا تاريخٌ واقعٌ، ولأنّ في القصص القرآنيّ وجه نسب مع قصص التوراة، أخذ بعض الباحثين بإعمال نتائج بحث علماء الغرب على القرآن، فأثاروا بذلك ضجّة بدأت ولم تنتهِ. وليس غرض البحث دفع قول هؤلاء ولا هؤلاء. إنّما الإشارة إلى أنّ القصص القرآني كان أوفى لمقصد الاعتبار منه لمقصد التأريخ، فإنّ للتأريخ شروطاً وأركاناً لا يكون القصص معها تأريخاً محضاً وقصداً إلاّ بتوفّرها، ولعلّ أهمّ تلك الشروط تحديد الزمان والمكان تحديداً يجعل للقصة إطاراً تاريخيّاً واقعيّاً. وفي القرآن، وإن وردت إشارات للمكان، إلاّ أنّها لم تسق في سياق التحديد والتأطير، ممّا يجعل القصص مقصودة أوّلاً لمعانيها، وللاعتبار بها. وهو ما يستدعي تخفّف المفسّر من عبء التأريخ لقصص القرآن، فإنّ المقصود من أخبار القصص مقاصد تأثيريّة في المقام الأوّل لا مقاصد إبلاغيّة إخباريّة.

٣. مقاصد اللّذة والحلاوة: (لذّة الأدبيّة)

ومن مقاصد النّص القرآني على مستوى الفهم والمقصود، مقصد اللّذة، إن صحّ التعبير، وهو مقصد متحقّق في القرآن من جهة أنّه نصّ لا كسائر النّصوص، فهو في اللغة أفصحها، وفي الكلام أبلغه، وهو كما وصفه من كفر به فقال: "والله إنّ لقوله لحلاوة وإنّ أصله لعذق وإنّ فرعه

لجناة"[١]. يقول الخطابي:" قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه النّاس، فلا يكاد يعرفه إلاّ الشاذّ من آحادهم: وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فإنّك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً أو منثوراً – إذا قرع السمع خَلَص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حالٍ، ومن الروعة والمهابة في اخرى – ما يَخلُص من القرآن إليه... تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة، وقد عراها الوجيب والقلق، وتغشّاها الخوف والفَرَق، تقشعرّ منه الجلود وتنزعج له القلوب... يحول بين النفس ومضمراتها وعقائدها الراسخة فيها...فكم من عدوٍّ للرسول صلّى الله عليه وسلّم من رجال العرب وفتّاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحوّلوا عن رأيهم الأوّل، وأن يركنوا لمسالمته، ويدخلوا في دينه"[٢]. ويحتفي صاحب كتاب "الإعجاز في دراسات السابقين" عبد الكريم الخطيب بقول الخطابي هذا فيقول:" و الوجه الذي لا يخفى– أي من وجوه إعجاز القرآن - على أحدٍ – عالم أو جاهل، عربي أو غير عربي – والذي يصحب القرآن دائماً حيث كان، ومع من كان – هو هذه الروعة التي تطلع منه القلوب، وتلك السطوة التي تملك النفوس، وهذه الروحانيّة التي تلبس الكيان الإنسانيّ كلّه، وتستولي على كلّ خالجة منه"[٣]

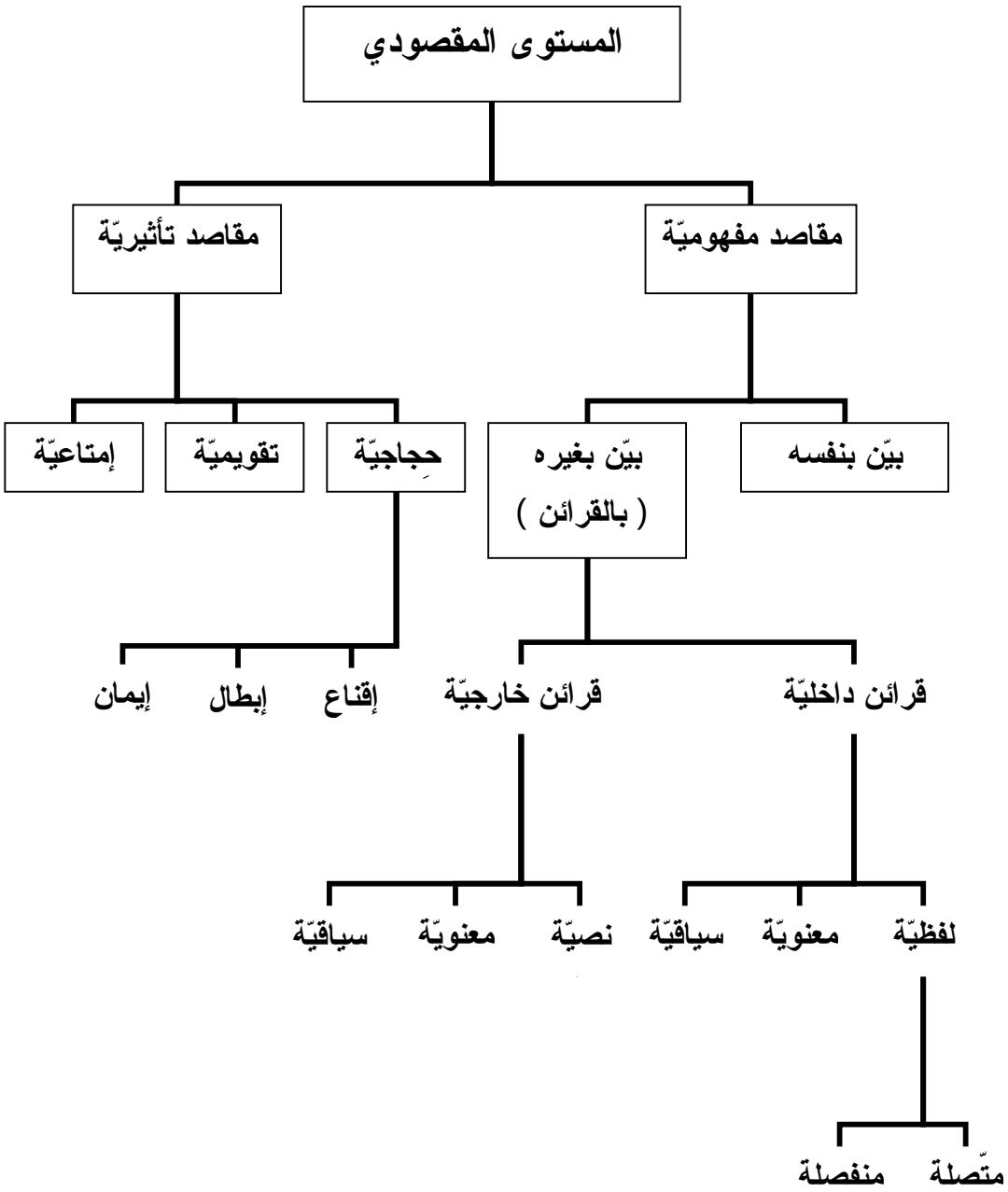
---

[1] هو قول الوليد بن المغيرة، انظره في سيرة ابن هشام، جزء١، ص٢٨٣.

[2] الخطابي، أبو سليمان محمد بن الخطابي، بيان إعجاز القرآن، طبعت ضمن: ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق محمد خلف الله، ص٦٤.

[3] عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن: الإعجاز في دراسات السابقين، دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربيّة ومعاييرها، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط٢، ١٩٧٥، ص ١٩٣.

مخطط مفاهيمي لمقاصد الخطاب في المستوى المقصودي:



ثانياً: المستوى المقاصدي للخطاب القرآني

وهي الغايات المقصودة من بعد الخطاب، وهي ما اشتغل عليه العلماء في مبحث مقاصد الشريعة، فتشمل بيان الأهداف والغايات التي جاءت من أجلها الشريعة والقرآن.

و قد شكّل الحديث في مقاصد الشريعة عند المتحمّسين له أحد أهمّ وسائل خروج الأمّة من أزمة الوعي الحضاري، وإعادة العافية للعقل الإسلاميّ، فبدلاً من الانكفاء على جزئيات الأحكام الفقهيّة، والغوص في الاختلاف والاتفاق الفقهي، انطلق العقل المقاصدي إلى آفاق مقاصد الشريعة ليعيد التوازن بين الواقع والعقل والشريعة[١]. فلقيت "نظريّة المقاصد" حفاوة بين المفكّرين وعلماء العصر لما توفّره من طاقة فقهيّة وإجرائيّة لا توفّرها النظرة الأصوليّة التقليديّة في نظرهم، فصار القول بالمقاصد انتصاراً للعقل البرهاني على العقل البياني عند صاحب الأقانيم الثلاثة للعقل العربي "الجابري"[٢]، وصار جزءاً من مشروع إخراج العقل المسلم من وهدته وأمراضه[٣].

وليس المراد في هذا السياق مناقشة هذه النظرة إلى دور المقاصد تشريعيّاً بقدر ما يهمّنا بحثها تداوليّاً، فالمؤلفات من وجهة نظر أصوليّة كثيرة[٤].وهي في أغلبها لا تخرج عمّا في موافقات

---

[1] انظر: طه جابر العلواني تصدير كتاب "المقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة" ليوسف حامد العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١. ص ٦.

[2] انظر: بنية العقل العربي، ص ٥٣٨-٥٥٣.

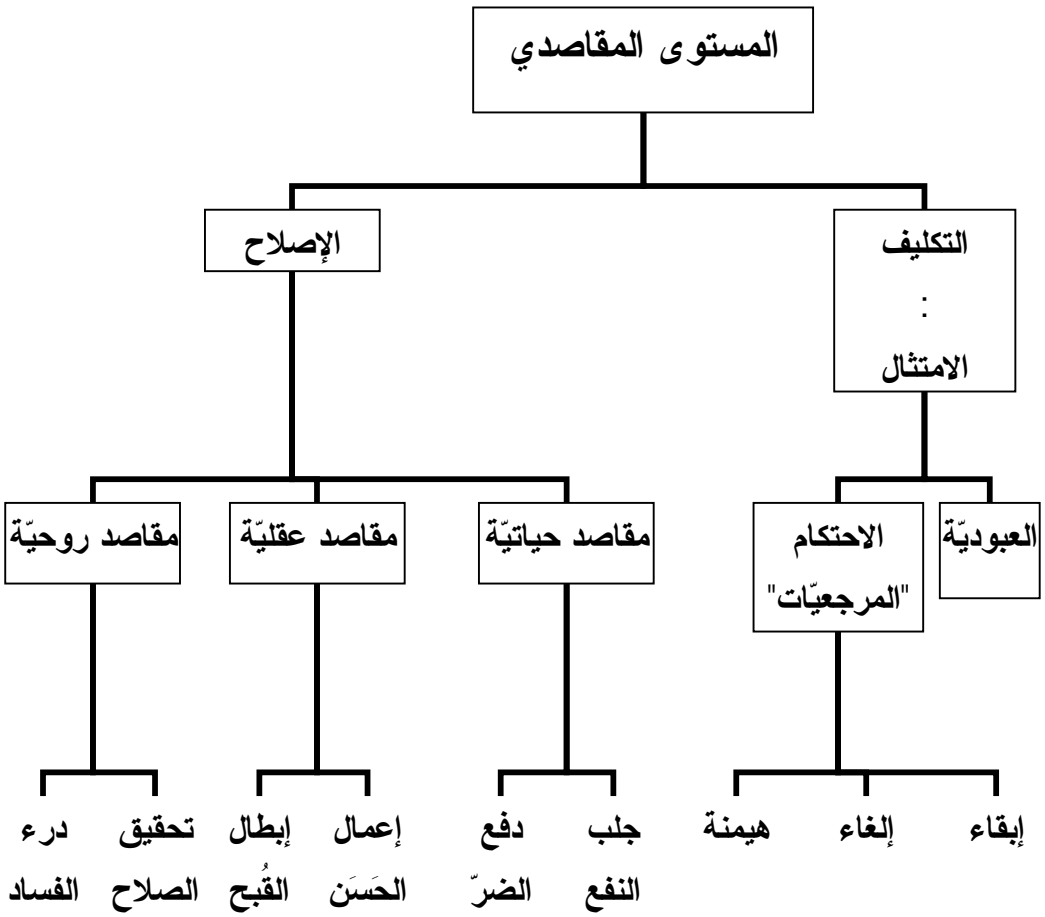
[3] انظر: طه جابر العلواني تصدير كتاب "المقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة"، ص ٧.

[4] مثلاً: " مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكانتها" لعلال الفاسي، و" نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" لأحمد الريسوني، و" المقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة" ليوسف حامد العالم، وغيرهم.

الشاطبي من تأسيس لهذه القضية[1]، وتدور حول المقاصد الكليّة للشريعة من حفظ الدين والـــنفس والعقل والنسل والمال. وتقسيمها باعتبار قوّتها إلى ضروريّة، وحاجيّة، وتحسينيّة.

وللباحث اجتهاد في ترتيب المقاصد ما بعد الخطابيّة تعتني بما يقترب إلـــى غـــرض البحـــث التداوليّ، وتنأى عن القضايا الفقهيّة المحض. وتالياً مخطط مفاهيمي لهذه المقاصد:

مقاصد ما بعد الخطاب



[1] من الدراسات المميزة التي بحثت في المقاصد عند الشاطبي، وكشفت مرجعيّات الفكر المقاصدي قبل الشاطبيّ، وقدّمت قراءة لهذه النظريّة في سياق إشكاليّة الفكر والسلطة العلميّة والسياسيّة كتاب عبد المجيد الصغير " الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة".

١. مقصد التكليف فالامتثال:

ليس القرآن مجرّد أقوال، بل هو أفعال كلاميّة بمصطلح التداوليين، فالمراد من آياته فعلٌ مقصود ممن يقرأه، فيؤمن أوّلاً أنّه من عند الله، ثمّ يفهم عن الله مراده، ليعلم أنّه مكلّف بالفهم و من ثمّ العمل بمقتضى فهمه. وقد بلغ الترابط بين القول والعمل حدّاً جعل الشاطبي يقرّر أن ليس من المستحسن شرعاً الخوض فيما لا ينبني عليه عمل القلب أو عمل الجوارح[1]. ثمّ يطوّل الكلام تحقيقاً لهذه المسألة فيقول:" لدليل على ذلك استقراء الشريعة، فإنّا رأينا الشارع يُعرض عمّا لا يفيد عملاً مكلّفاً به ففي القرآن الكريم ((يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للنّاس والحجّ))[البقرة:١٨٩]، فوقع الجواب بما يتعلّق به العمل إعراضاً عمّا قصده السائل من السؤال عن الهلال، لمَ يبدو فى أول الشهر دقيقاً كالخيط، ثمّ يمتلىء حتى يصير بدراً، ثمّ يعود إلى حالته الأولى؟ ثمّ قال:((وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها))[البقرة:١٨٩] بناء على تأويل من تأوّل أنّ الآية كلّها نزلت فى هذا المعنى، فكان من جملة الجواب أنّ هذا السؤال، في التمثيل، إتيان للبيوت من ظهورها، والبر إنّما هو التقوى لا العلم بهذه الأمور التى **لا تفيد نفعاً فى التكليف ولا تجرّ إليه**. وقال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة ((أيّان مرساها* فيمَ أنت من ذكراها))[النازعات:٤٢-٤٣] أي إنّ السؤال عن هذا سؤالٌ عما لا يعني؛ إذ يكفى من علمها أنّه لا بدّ منها. ولذلك لما سئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة قال للسائل:" ما أعددت لها؟" بإسناد البخاري ومسلم إعراضاً عن صريح سؤاله إلى **ما يتعلّق بها ممّا فيه فائدة**، ولم يجبه عما سأل... وقد كان مالك بن أنس **يكره الكلام فيما ليس تحته عمل**، ويحكى كراهيته عمن تقدّم وبيان عدم الاستحسان فيه من أوجه متعددة:

---

[1] الموافقات، ج١، ص٤٢.

منها أنّه شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طُوِّقه المكلّف بما لا يعني؛ إذ لا ينبنى على ذلك فائدة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة. أمّا فى الآخرة فإنّه يُسأل عما أُمِر به أو نُهي عنه، وأمّا فى الدنيا، فإنّ عمله بما علم من ذلك لا يزيده فى تدبير رزقه ولا ينقصه، **وأمّا اللذة الحاصلة عنه فى الحال فلا تفي مشقّة اكتسابها وتعب طلبها بلذّة حصولها... ومنها أنّ الشرع قد جاء ببيان ما تصلح به أحوال العبد فى الدنيا والآخرة على أتمّ الوجوه وأكملها فما خرج عن ذلك قد يُظنّ أنّه على خلاف ذلك.** وهو مشاهد فى التجربة العادية **فإنّ عامة المشتغلين بالعلوم التى لا تتعلّق بها ثمرة تكليفية، تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابر والتعصب، حتى تفرّقوا شيعاً** وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السنة ولم يكن أصل التفرق إلاّ بهذا السبب حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يعني، وخرجوا إلى ما لا يعني... **ومنها أنّ تتبّع النّظر فى كلّ شىء وتطلّب علمه من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم،** ولم يكونوا كذلك إلاّ بتعلقهم بما يخالف السنة فاتّباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم وانحراف عن الجادة.

فإن قيل: العلم محبوب على الجملة ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق، فتنتظم صيغه كل علم ومن جملة العلوم ما يتعلّق به عمل وما لا يتعلّق به عمل فتخصيص أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكم ...وأيضاً فعلم التفسير من جملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبني عليه عمل. وتأمّل حكاية الفخر الرازي أنّ بعض العلماء مرّ بيهوديّ وبين يديه مسلم يقرأ عليه علم هيئة العالم، فسأل اليهودي عمّا يقرأ عليه فقال له: أنا أفسر له آية من كتاب الله. فسأله: ما هي؟ وهو متعجّب. فقال: قوله تعالى:((أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّنّاها وما لها من فروج))[ق:٦]، قال اليهودي: فأنا أبيّن له كيفيّة

بنائها وتزيينها، فاستحسن ذلك العالم منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها. وأيضاً فإن قوله تعالى:((أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء))[الأعراف:١٨٥]،يشمل كل علم ظهر في الوجود من معقول أو منقول مُكتسب أو موهوب...فالجواب عن الأول أنّ **عموم الطلب مخصوص وإطلاقه مقيد بما تقدم من الأدلة، والذي يوضحه أمران: أحدهما أنّ السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل مع أنّهم كانوا أعلم بمعنى العلم المطلوب ...والثاني ما ثبت في كتاب المقاصد أن هذه الشريعة أمية لأمة أمية وقد قال عليه السلام:" نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب. الشهر هكذا وهكذا وهكذا""**[1].

وهذا النقل المطوّل عن الشاطبي يؤسس لمقاصد النّص القرآني عنده فيما هو تكليفيّ من ورائه عمل. والحقّ أنّ الشاطبي لا يكتفي بتأسيس هذه المقاصد بل ينتهي إلى حصر القرآن فيها؛ فالقرآن لا يُطلب منه إلاّ ما كان تكليفاً من ورائه عمل، وهو لا يُفهم إلاّ بمقتضى معهود العرب من لسانهم وأمّيّتهم، حتى أنّ تفسير ما في القرآن ممّا ليس فيه عمل ينبغي أن يكون على سبيل التركيب لا الإفراد فساق قول عمر بن الخطاب لمّا قرأ ((وفاكهة وأبّاً))[عبس:٣١]: هذه الفاكهة فما الأبّ؟ ثمّ قال: نُهينا عن التكلّف. فالمعنى التركيبي: أنزل فاكهة وشيئاً يُؤكل، والمعنى الإفرادي: تعيين معنى أبّاً. فالأوّل حاصل كافٍ، فكان الثاني تكلّفاً. وكلام الشاطبي يكاد ينطبق على مفاهيم القصد التداوليّة في الخطاب العادي؛ فلا عبرة بالأقوال إلاّ بآثارها، أو أفعالها باصطلاح التداوليين، والمهمّ إدراك الجمل والتراكيب على هيئتها التركيبيّة لا على هيئتها الإفراديّة، وهو ما يصرّح به التداوليون من المسافة بين المعنى التداوليّ والمعنى المعجميّ. إلاّ

---

[1] الموافقات، ج١،ص٤٢-٥١.

أنّ عاقبة كلام الشاطبي نفي الغرض الأدبي من القرآن، أي كونه نصّاً مقصوداً بذاته لا لإفعاله وتكاليفه. وهذا التطرّف من الشاطبي في حصر المقاصد بالتكليف والامتثال لم يحظَ بالقبول أو العناية مثلما نالت أقواله في المقاصد الإصلاحيّة عنايتها من المتأخّرين. ومن وجهة نظر الباحث أنّ نظريّة الشاطبي لا تنفصل عن بعضها، فلا بدّ من قراءة المقاصد كلّها في هذا السياق الاقتصاري الاختزاليّ.

وإن كنّا نقرّ بأصل المقصد التكليفي الالتزامي، فلا نقرّ بحصر مقاصد القرآن فيه، فهي **من مقاصد القرآن**، وليست **مقاصد القرآن حصراً**.

وينبني على التكليف والالتزام مقصدان تابعان: الأول: تحقيق العبوديّة لله. وثانيهما: تأسيس مرجعيّة القرآن بالاحتكام إليه.

أمّا العبوديّة فهي غاية قرآنيّة ظاهرة في آياته ((وما خلقت الجنّ والإنس إلاّ ليعبدون))[الذاريات:٥٦]، والعبوديّة تتأسس ابتداءً بالعلاقة العموديّة بين المخاطِب والمخاطَب، فهي علاقة خالقٍ بمخلوق.

أمّا مرجعيّة القرآن في الاحتكام فتتدافعها ثلاثة مقاصد: إبقاء ما سوى القرآن مرجعاً معه، أو إلغاء هذه المرجعيّة، أو إبقاؤها تحت شرط هيمنة القرآن عليها. وفي تدافع هذه المقاصد أغراض ومباحث ينأى تفصيلها عن مقام بحثنا، ويكفي أن نشير إلى أنّ الموقف من هذه المرجعيّات وموقع القرآن منها يكاد يكون الخط الناظم لاختلاف الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، فهذه ثنائيات ألقت بظلّها على رحلة الثقافة الإسلاميّة تكشف عن أثر هذا التدافع: جدليّة النّص والواقع، وجدليّة العقل والنقل، وجدليّة الأصالة والمعاصرة، وجدليّة الثابت والمتغيّر، وجدليّة النّص والمصلحة، وجدليّة القرآن والعلم الحديث، وجدليّة القرآن والتاريخ...

٢. مقصد الإصلاح.

وهو مقصد أيّ دعوة إصلاحيّة، فكيف بقرآن جاء لخير النّاس في الدنيا و الآخرة؟ قال تعالى:((وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين))[الأنبياء:١٠٧]، وقال:((يا أيّها النّاس قد جاءتكم موعظة من ربّكم وشفاء لما في الصدور وهدىً ورحمة للمؤمنين))[يونس:٥٧]، "وبذلك تكون الشريعة مستهدفة تحقيق مقصد عام، وهو إسعاد الأفراد والجماعة، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا بكلّ ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني حتى تصير الدنيا مزرعة للآخرة فيحظى الإنسان بسعادة الدارين"[١].

ومن الشائع عند الباحثين في المقاصد تقسيمها من جهة القوّة إلى ضروريّات، وحاجيّات، وتحسينيّات. ومن جهة تعلّقها إلى حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال. وهو ما يُعرف بالكليّات الخمس. وللباحث مقترح يُضاف إلى هذه التقسيمات لا يعارضها بل يأتلفها*.

وهذه التقسيمات لمقصد الإصلاح هي:

أ- مقاصد حياتيّة: وتقوم على جلب النافع و دفع الضارّ في الحياة بمستواها الحيويّ الحياتي؛ أي الذي لا تقوم ابتداءً إلاّ به. وهي من المقاصد التي لا يستقلّ القرآن ببيانها؛ فالحسّ والتجربة الإنسانيّة تكشف عن النافع والضارّ لما لهما من آثار حسيّة وإنسانيّة ظاهرة؛ فالنافع ما يأتي بلذة أو يدفع ألماً، والضار ما كان عكسه. إلاّ أنّ قدرة الحسّ والتجربة الإنسانيّة على إدراك المقصد الحياتيّة لا تدفع إلى اطّراح القرآن، فإنّ من المنافع ما لا اعتبار له شرعاً، ومن المضارّ ما هو محتمل شرعاً. يقول تعالى:((يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للنّاس

---

[1] يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة، ص٨٣.

* مرجع هذه النظرة في أصلها إلى المفكّر طه عبد الرحمن في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" ص١١٣-١١٤.

وإثمهما أكبر من نفعهما))[البقرة:٢١٩] فمنفعة الخمر والميسر منفعة مهملة في الشرع لذلك حُرِّم. و في القصاص إضرار بمن وقعت عليه لكنّها مضرّة محتملة لما فيها من منافع من جهة أخرى. وللفقهاء والأصوليين في هذا الباب تفصيلات.

ب. مقاصد عقليّة: وغايتها إعمال ما يراه العقل حسناً، وإهمال ما يراه العقل قبيحاً. وتجاوزاً للخلاف القائم بين المعتزلة والأشاعرة في كون التحسين والتقبيح شرعيين أم عقليين. يقول الشوكاني:" اعلم أنّه لاخلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة، وأمّا قبل ذلك فقالت الأشعرية: لا يتعلّق له سبحانه حكم بأفعال المكلّفين؛ فلا يحرم كفر ولا يجب إيمان. وقالت المعتزلة: إنّه يتعلّق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم في ذلك. قالوا **والشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده**. وقد اتفق الأشعريّة والمعتزلة على أنّ العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين: الأول ملاءمة الغرض للطبع ومنافرته له فالموافق حسن عند العقل والمنافر قبيح عنده. الثاني صفة الكمال والنقص؛ فصفات الكمال حسنة عند العقل وصفات النقص قبيحة عنده. **ومحلّ النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين، وإن كان مخالفاً لما كان عند كثير من المتقدمين، هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلاً وعاجلاً** ". ثمّ ساق أدلّة الفريقين وختم قائلاً: "وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول، **وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة ومباهتة. وأمّا إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقاً للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقاً للعقاب فغير مسلم. وغاية ما تدركه العقول أنّ هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقاً للثواب والعقاب**. وممّا يستدل به على هذه المسألة في الجملة قوله سبحانه:((وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولا))[الإسراء:١٥]

وقوله:((ولو أنّا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربّنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتّبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزى))[طه:١٣٤]، وقوله:((لئلا يكون للنّاس على الله حجّة بعد الرسل))[النساء:١٦٥] ونحو هذا"[1].

فحاصل الكلام أنّ المقاصد العقليّة تدرك بالعقل من جهة كونها حسنة أو قبيحة، إلاّ أنّ ما لا يُدرك إلاّ بمقصد النّص فهو تعلّق هذا الحسن بثواب، أو تعلّق القبح بعقاب. وعليه فمن مقاصد القرآن إعمال الحسن في العقول، وإبطال القبيح في العقول، ومن ذلك تحقيق مقصد الأمن والحريّة والسلام والحوار والثقافة والمعرفة[2].

ج. مقاصد روحيّة أو مقاصد أخلاقيّة: وهي المقاصد التي ترجع إلى الروحي من الإنسان، والقيم الخُلُقيّة، يقول النبي صلّى الله عليه وسلّم:" إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، وتسعى المقاصد الروحيّة لتحقيق الصلاح، ودرء الفساد. ولهذا الصلاح من منظور المقاصد القرآنيّة مستويان: دنيوي، وأخروي. فالدنيوي يكون بتحقيق صلاح النّاس في معاشهم وأحوالهم ليشعر النّاس بالسعادة ويدفعوا عن أنفسهم الشقاء. أمّا الأخروي فيكون بسعادة الفوز بالجنّة ودفع الشقاء بدخول النّار.

ويدخل في المقاصد الروحيّة مقاصد جماليّة فإنّ الله جميل يحبّ الجمال.

و إذا ما نظرنا إلى هذه المقاصد ومرجعيّة القرآن في قبولها، فسنرى أنّها تتدرّج من الأكثر استقلاليّة إلى الأكثر اعتماديّة، فالمصالح الحياتيّة مناطها الحسّ والتجربة و**القرآن يقوّمها**، والمصالح العقليّة مناطها العقل **والقرآن يسدّدها**، والمصالح الروحيّة مناطها البعد الروحي

---

[1] الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر- مؤسسة الكتب الثقافيّة، بيروت، ط١، ١٩٩٢، ص٢٥-٢٨.

[2] انظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص١١٤.

والجمالي في الإنسان **والقرآن يؤيّدها**. ومقتضى كلٍّ من التقويم والتسديد والتأييد إمّا الإعمال بقبوله في القرآن، وإمّا بالإهمال بردّه في القرآن، وإمّا بإرجاعه إلى الإنسان بالسكوت عنه في القرآن.

الخاتمة:

ناقشت الفصول المتقدّمة مقاصد الخطاب القرآني مستعينة بعلم التخاطب "التداوليّة"، فقدّمت في فصلها الأول تصوّراً لعناصر التخاطب في علم التخاطب أو التداوليّة، فدرست عنصر المُخاطِب، والمُخاطَب، والخطاب، والسياق. وأظهرت ما تحمله النظرة التداوليّة من تفاعل هذه العناصر وتكاملها ليبلغ الخطاب مقصده. كما حاولت تجاوز أسر التداوليّة في شأن الخطاب العادي لتقرأ تداوليّة الخطاب الأدبيّ، ومبعث ذلك طبيعة النّص موضوع الدراسة "القرآن الكريم".

وفي الفصل الثاني كان البحث في عناصر التخاطب القرآني. وهي عناصر تتميّز عن أيّ خطاب بكون عنصرين من عناصرها إلهيين: المُخاطِب، والخطاب. ممّا دفع الباحث إلى معالجة القضايا في سياق علم التخاطب معالجة تتبصّر هذه الحقيقة ولا تغفلها، إلاّ أنّه تبصّر لا يُقعد الباحث عن الخوض في قضايا بحثه وأسئلته خوف المِساس بالنّص المقدّس؛ فقدسيّة النّص القرآني لا تجعله خارج الدرس والنظر، لكنه درس ونظر لا يُغفل خصوصيّة النّص ومزاياه، فهو كلام الله الذي ليس كمثله شيء. فأظهر البحث خصائص الخطاب القرآني التداوليّة، كما وقف على تساؤلات تفرض مزيد بحث وقراءة. وقد واجه الباحث في ثنايا كثير من المباحث إغراءات للتوسّع والمناقشة، حتى كادت الرغبة في تقديم رؤية شاملة متكاملة تعود على البحث بالغياب في مدارات هذه الرؤية ومساراتها، ولولا إيمان الباحث أنّ إدراك الغايات الكبرى من الفكر النظري العام لا يكون بتجاهل البحث الخاص، للبث في بحثه العمر كلّه؛ فالنظريات الشاملة، على فرض إمكانيّتها، مشاريع عمر لا مشروع رسالة جامعيّة، فما في الرسالة من فضل مرجعه نقصها عن التمام الذي يهيئ لمشروع أو مشاريع تتمه أو تبلغ به غايته.

وقد قدّم الفصل الثاني في حديث السياق تقسيماً لهذه السياقات، وأثرها في نجاح العمليّة التواصليّة مع القرآن أو إفشاله. كما بحث تداخلها وتدافعها بين مقصد المخاطِب ومقصد المخاطَب.

أمّا الفصل الثالث فتناول المقاصد القرآنيّة، أو مقاصد التخاطب في مستويين: المستوى المقصودي، والمستوى المقاصدي. ونظر إليهما على ضوء وظائف التواصل، وأهداف الخطاب في علم التخاطب، فخرج بتصوّر مقترح لهذه المقاصد، تجمع و تولّف وتجتهد.

وكشفت الدراسة عن عناية المفسّرين وعلماء القرآن والأصوليّين بطرق إدراك المقاصد القرآنيّة على المستويين: المقصودي، والمقاصدي. إلاّ أنّ هذه العناية لم تؤدِّ بالضرورة إلى نظرة متكاملة إلى عناصر الفعل التخاطبيّ، ولا سيما أنّ اهتمام المفسّرين توجّه تلقاء نصٍّ مُنجَزٍ مُعجِزٍ في سيرورته وإنجازه بقدر ما هو مُعجِز في صورته النهائيّة المُنجَزة.

وقد أدرك الباحث أنّ في أقوال بعض أهل العلم في النّظر إلى القرآن جوانب تداوليّة غنيّة تنوّعت مقاصد أصحابها ومرجعيّات نظرهم لإدراكها، فالشاطبيّ في تأسيسه لمقولاته انطلق من رؤية يمكن وصفها بـ"العملانيّة" أو لنقل "براغماتيّة" بالمعنى الفلسفي واللسانيّ؛ فهو يجعل التفسير حصراً فيما يوجب العمل، فكأنّه مسكونٌ بـ"أفعال الكلام" بمصطلح التداوليين. إلاّ أنّه جعل هذه العملانيّة محصورة بما فهمه الأوائل. وهذا الحصر ينسجم مع النظرة إلى أفعال الكلام العادي، لكنّنا اقترحنا تجاوز هذا الحصر بمقاربة تداوليّة للخطاب الأدبيّ، وهي المقاربة التي كان الزمخشري أوفى لها، وأقرب لكشفها. ولا غرابة فالشاطبي فقيه، والزمخشري متكلّم بلاغيّ.

وقد كان البحث بجملته محاولة لمقاربة النّص القرآنيّ لا تبغي أن تعيـد المقـولات، أو تجـدّد الأسماء دون المسمّيات، وهي بالتالي لم تكن دراسة اعتبار وعظة، بل دراسة تفهّم وتفكّر. وليس نفي الاعتبار والعظة تبخيساً أو تجاهلاً بل صيانة للشرط المعرفيّ والعلمي عن أن يكون خاضعاً موجَّهاً لا حاكماً موجِّهاً.

المصادر والمراجع

أولاً - المصادر

- **القرآن الكريم.**
- ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، مكتبة الرشد، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، **البيان والتبيين**، ط١، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.
- _____ **الحيوان**، ط٢، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٦٩م.
- الجرجاني، عبد القاهر (ت٤٧١ أو ٤٧٤هـ)، **أسرار البلاغة في علم البيان**، ط١، دار الكتب العلميّة ، ١٩٨٨.
- _____ ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، ط١، صحّح أصله الإمام محمد عبده والأستاذ محمد محمود التركزي الشنقيطي، وعلّق عليه محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ، ١٩٩٤.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ط١، دار الرّيان للتراث، ، ١٩٨٦.

- الخطّابي، أبو سليمان محمد بن الخطابي (ت٣٨٨هـ)، **بيان إعجاز القرآن**، طبعت ضمن: ثلاث رسائل في الإعجاز، تحقيق محمد خلف الله. د.ت.
- الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير:مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلميّة، بيروت.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، ط١، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٧.
- الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٨.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين (ت٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، ط١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، بيروت، ٢٠٠٦.
- الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، **الموافقات في أصول الشريعة**، ط١، دار المعرفة، بيروت.
- الشافعي، محمّد بن إدريس (ت٢٠٤هـ)، **الرسالة**، ط١، دراسة وتحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ١٩٤٠.

- الشوكاني، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**،ط١،تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر - مؤسسة الكتب الثقافيّة، بيروت، ١٩٩٢.

- الطبريّ، محمّد بن جرير (ت٣١٠هـ)، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط١، تحقيق أحمد ومحمود شاكر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ .

- ابن قتيبة الدينوري، **تأويل مشكل القرآن**، شرح وتعليق السيّد أحمد صقر، المكتبة العلميّة، بيروت، ١٩٥٥.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، ط٣، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٧٦.

- ابن قيّم الجوزيّة (ت٧٥١هـ)، **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، دراسة وتحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليّات الأزهريّة، مصر -القاهرة، ١٩٦٨.

- عبد الجبار، القاضي أبو الحسن (ت٤١٥هـ)، **المُغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج٧، خلق القرآن، تحقيق إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، المؤسسة المصريّة العامة للتأليف والأنباء والنشر، القاهرة، ١٩٦١.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، ط٣، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤.
- النسفي، أبي حفص عمر بن محمد. **العقائد النسفيّة**. شرح سعد الدين التفتزاني. الجمعيّة الإسلاميّة الصينيّة، بكين، ١٩٨٥.
- ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ط١، حققها وضبطها وشرحها مصطفى السق وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار الخير، بيروت، ١٩٩٠.

ثانياً- المراجع العربيّة:

- أبو زيد، نصر حامد، (٢٠٠٣) ، **التفكير في زمن التكفير، ضد الجهل والزيف والخرافة،** ط٢ ، مكتبة مدبولي: القاهرة.
- _____ ، (١٩٩٨) ، **مفهوم النّص: دراسة في علوم القرآن،** ط ٤، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء - بيروت.
- _____ ، (١٩٩٧) ، **النّص، السلطة، الحقيقة،** ط٢، المركز اثقافي العربي: الدار البيضاء - بيروت.
- أركون، محمد ، (١٩٨٧) ، **الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة،** تعريب: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي: بيروت.
- أرمينكو، فرانسوا، (٢٠٠٤) ، **المقاربة التداوليّة،** ترجمة د.سعيد علوش، مركز الإنماء القومي: بيروت.
- الألباني، محمد ناصر الدين، (١٩٨٩) ، **صحيح الجامع الصغير وزيادته،** ط٣ ، المكتب الإسلامي: بيروت- دمشق.

- إيكو، إمبرتوا، (٢٠٠٤) ، **التأويل بين السيميائيات والتفكيكيّة**، ط٢ ، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء – بيروت.
- بارة، عبد الغني، (٢٠٠٨) ، **الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي**، ط١ منشورات الاختلاف، الدار العربيّة للعلوم: بيروت
- بلانشيه، فيليب، (٢٠٠٤) ، **التداوليّة من أوستن إلى غوفمان**، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار: اللاذقيّة.
- بومزبر، الطاهر،(٢٠٠٧) ، **التواصل اللساني والشعريّة**، ط١، مقاربة تحليليّة لنظريّة رومان جاكبسون،الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف: بيروت.
- التيزيني، الطيّب،(٢٠٠٨) ، **النّص القرآني أمام إشكاليّة البنية والقراءة**، ط٢ ، دار الينابيع: دمشق.
- الجابري، محمد عابد الجابري،(٢٠٠١) ، **بنية العقل العربي**، ط٣ ، مركز دراسات الوحدة العربيّة: بيروت.
- _____ ، (٢٠٠٧) ، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ط٢ ، الجزء الأول: في التعريفات بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربيّة: بيروت.

- جاكبسون، رومان،(١٩٨٨) ، **قضايا الشعريّة**، ط١ ، ت: محمد الوالي ومبارك حنـــوز، دار توبقال للنشر: الدار البيضاء، المغرب.
- الجمل، بسام، (٢٠٠٥)، **أسباب النزول**، ط١ ، إصـــدار المركـــز العربـــي الثقـــافي، و المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري: بيروت.
- الخطيب، عبد الكريم، (١٩٧٥) ، **إعجاز القرآن: الإعجاز في دراسات السابقين، دراســة كاشفة لخصائص البلاغة العربيّة ومعاييرها**، ط٢ ، دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت- لبنان.
- دايك، فان، (٢٠٠٠) ، **النّص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتـــداولي**. ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق: المغرب.
- رو بول آن، موشلار جاك، (٢٠٠٣)، **التداوليّة اليوم**، ط١ ، ترجمة سيف الدين دغفـــوس، و محمد الشيباني، المنظمة العربيّة للترجمة، نشر وتوزيع دار الطليعة للنـــشر والتوزيـــع: بيروت.
- الرويلي، ميجان، والبازعي، سعد، (٢٠٠٢) ، **دليل الناقد الأدبي**، ط٣ ، المركـــز اثقـــافي العربي: الدار البيضاء - بيروت.

- زرال، صلاح الدين، (٢٠٠٨) ، **الظاهرة الدلاليّة عند علماء العربيّة القدامى حتى نهايــة القرن الرابع الهجري**، ط١ ، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف: بيروت.
- السبت، خالد بن عثمان،(١٩٩٧) ، **قواعد التفسير: جمعاً ودراسة**، ط١ ، دار ابن عفان: بيروت.
- سونتاج، سوزان، (٢٠٠٨) ، **ضد التأويل ومقالات أخرى**، ط١ ، ترجمة نهلــة بيــضون، المنظمة العربيّة للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة: بيروت.
- شحرور، محمد، **الكتاب والقرآن**، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع: دمشق.
- الشرفي، عبد المجيد، (٢٠٠١) ، **الإسلام بــين الرســالة والتــاريخ**، ط١، دار الطليعــة: بيروت،
- الشهري، عبد الهادي بن ظــافر، (٢٠٠٤) ، **اســتراتيجيات الخطــاب، مقاربــة لغويــة تداوليّة**،ط١ ، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت.
- صحراوي، مسعود، **التداوليّة عند العلماء العرب دراسة تداوليّة لظاهرة الأفعال الكلاميّــة في التراث اللساني العربي**، دار الطليعة: بيروت.

- الصغير، عبد المجيد،(١٩٩٤) ، **الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام:قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، ط١ ، دار المنتخب العربي.
- صولة، عبد الله،(٢٠٠٧) ، **الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة**، ط٢ ، الناشرون:دار الفارابي. بيروت، وكليّة الآداب والفنون والإنسانيات تونس. منوبة، ودار المعرفة للنشر. تونس.
- طرابيشي، جورج،(٢٠٠٢) ، **نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي الإسلامي**، ط١ ، دار الساقي: بيروت.
- عاشور، محمد الطاهر،(١٩٩٧) ، **التحرير والتنوير**، دار سحنون للنشر والتوزيع: تونس.
- العالم، يوسف حامد، (١٩٩١) ، **المقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة**، ط١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط٢ ، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء - بيروت.
- _____، (١٩٩٨) ، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط١ ، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء- بيروت.

- العروي، عبد الله، (٢٠٠٨) ، **السنّة والإصلاح**، ط١ ، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء - بيروت.
- علي، محمد محمد يونس، (٢٠٠٧) ، **علم التخاطب الإسلامي**، ط١، دار الكتاب الجديد: بيروت.
- _____ ، (٢٠٠٤) ، **مدخل إلى اللسانيات**، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت.
- _____، (٢٠٠٦) ، **مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب**، دار الكتاب الجديد: بيروت.
- _____، (٢٠٠٧) ، **المعنى وظلال المعنى ، أنظمة الدلالة في العربيّة**، ط٢ دار المدار الإسلامي: بيروت.
- _____، (٢٠٠٩)، **الميسّر في فقه اللغة المطوّر**، ط١ ، دار الكتاب الجديد: بيروت.
- عياشي، منذر، (١٩٩٦) ، **اللسانيّات والدلالة (الكلمة)**، ط١ ، مركز الإنماء الحضاري: حلب.
- غادامير، هانز جورج،(٢٠٠٧) ، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة**، ط١ ، (ترجمة د.حسن ناظم و علي حاكم صالح) ، دار أويا للطباعة والنشر: بيروت.

- غينتـــسلر، إدويـــن،(٢٠٠٧) ، **فـــي نظريـــة الترجمـــة: اتجاهـــات معاصـــرة**، ط١ ، (ترجمة:د.سعد عبد العزيز مصلوح) ، المنظمة العربيّة للترجمة، توزيع مركـــز دراســـات الوحدة العربيّة: بيروت.
- محمد، يحي، (١٩٩٩) ، **مدخل إلى فهم الإسلام، الفكر الإسلامي: نظمه..أدواته..أصوله**، ط١، مؤسسة الانتشار العربي: القاهرة.
- المسدي، عبد السلام، (٢٠٠٦) ، **الأسلوب والأسلوبيّة**، ط٥ ، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان- طرابلس، ليبيا.
- ميلاد، خالد،(٢٠٠١) ، **الإنشاء في العربيّة بين التركيب والدلالة، دراسة نحويّة تداوليّة**، جامعة منوبة، المؤسسة العربية للتوزيع، (نشر مشترك)، تونس.
- نولدكه، تيودور،(٢٠٠٨) ، **تاريخ القرآن**، (نقله إلى العربيّة د.جورج تامر) ، منـــشورات الجمل: كولونيا (ألمانيا)- بغداد.
- وغليسي، يوسف،(٢٠٠٨) ، **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، ط١ ، منشورات الاختلاف، الدار العربيّة للعلوم: بيروت.

ثالثاً - المراجع الأجنبيّة:

- Hancher, Michael. (1986), **Understanding Poetic Speech Acts.** In Ching, M, Haley, M, and Lunsford, R. (Eds), **Linguistic Perspectives on Literature.**

- Jakobson, Roman, **Two Aspects of Languge**,in, Raman Selden,(Edt), (1996) **The Theory of Criticism**, 8th ed, Longman: London. Pp (203-234).

- Kinneay, James L. (1971), **A Theory of Discourse; The Aims of Discourse**, Prentis-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.

- Leech, Geoffrey N (1983). **Principles of pragmatics**, Longman, London ; New York .

- Levinson, Stephen C (1983), **Pragmatics**, Cambridge University P., Cambridge.

- Mey, Jacob (2001), **Pragmatics : an introduction,** Blackwell Publishers, Malden, MA.

THE INTENTIONS OF THE QURA'NIC DISCOURSE

BETWEEN THE COMMENTATORS AND PRAGMATISTS

by:

Nart Moh'd Kheir Yehya Qakhoon

Supervisor

Dr. Nihad Al Mousa, **Prof.**

ABSTRACT

The Discourse comprises a sum of elements: the speaker, the spoken to, the text and context of the discourse. The aim and purpose of the discourse could not be perceived without studying and analyzing these elements, to unveil its esoteric and exoteric roles in composing the discourse text and interpretation. From this the importance of the pragmatic study reveals its importance in its attempt to research these elements and study them in light of the context of production of the text and its reception, to reach the understanding of the indicative and effectiveness of the objective and aims of the text. As the Holy Qura'n is a pragmatically text by excellence; this study was launched making use of what the pragmatic study presents in the attempt to reveal the pragmatic ingredients of the text and interpretation of the Holy Qura'n.

To achieve this goal the study observed the pragmatic concepts in the curriculae of the interpreters prompted by the efforts of the misled scholars in Qur'anic sciences topics. I tried to reveal the aspects of the pragmatic awareness in their study of the Holy Qur'an and its interpretation, aiming to present what the Qur'anic sciences topics and the essentials of jurisprudence in the subject of the aims of the Qur'anic discourse in a pragmatic framework.

This thesis is based on a sum of cognitive and methodological basics, so I looked into the objective cause in an attempt to fulfill what the Muslim scholars offered in this subject using what pragmatic study has provided as cognitive potentials and methodological tools. I discussed, through the chapters, the aims of the Qura'nic discourse resorting to the science of pragmatic conversation. I presented in the first chapter the notion of the

elements of discussion in the science of pragmatic speech, and I studied the elements of the addressor, the addressee, the address and the context. I showed what the pragmatic outlook carries from the interaction of these elements and their integration so that the address would reach its goal. I also tried to surpass the pragmatic imprisonment in the regular address matter, to read the pragmatic literary address, whose incentive is the nature of the text in the subject of the study "The Holy Qur'an".

In Chapter two, the research was in the elements of the Qur'anic colloquy. These are elements that are distinguished from any address as having two of its elements as Godly elements: the addressor and the address. The research thus manifested the peculiarities of the pragmatic Qur'anic address, and it posed queries that need more reading and research.
Chapter Three deals with the Qur'anic aims, or the conversational aims at two levels: the intended level and the aimed at level. The chapter considered both of them in the light of the communication work and the aim of the address within the context of the science of speech, and came out with a proposed outlook for these aims that gathers, blends and endeavors.

The study displayed the attention of the interpreters, Qur'anic scholars and fundamentalists to ways to understand the Qur'anic aims on both levels: the intended level and the aimed at level. But this concern did not necessarily lead to a comprehensive perspective to the elements of the act of speech, as the interest of the interpreters was aimed at an accomplished and inimitable text in its procession and proficiency in as much as to what is inimitable in its accomplished final form.