

الأفهوم القرآني ونظريات تشكّل الخطاب

السيد محمد مصطفى*

توطئة

ما هو الأساس في فهم القرآن الكريم وآياته؟ هل القرآن له اعتباراته الخاصة في تكوين الأفهوم أم يتبع النظام اللغوي العام؟ أم يتجاوز النظام اللغوي ويستعين من الأنظومات الأخرى ذات الصلة أيضاً؟ ما هي الاعتبارات التي يمكن الاعتماد عليها لتضييق أو توسعة دائرة الخطاب من منطلق قرآني؟ هل هناك حقائق شرعية-قرآنية على مستوى الألفاظ ومعانيها؟ هل يمكن الاستناد إلى نظريات الخطاب في تكوين الأفهوم القرآني؟ هذه وغيرها من الأسئلة الفرعية سنحاول الإجابة عليها في هذا البحث.

ولكن ينبغي قبل كل شيء أن نشير إلى أن المهتمين بالتفسير وفهم النصّ يميّزون بين معنى النصّ وأفهومه. ويعتبر هؤلاء أن المعنى يتصل بالاعتبارات الدلالية التركيبية للنصّ بخلاف الأفهوم؛ حيث إنّه يرتبط بالموقف الذي تتم فيه قراءة النصّ، ويعبرون عن ذلك بـ«الوظيفة الاتصالية» التي تستحضر الهدف المقصود وسياق الحدث وإطاره، ولا يُقْتَصَر فيها على النصّ فقط بل يُعْتَمَد على تراكم معقّد من معنى النصّ وعوامل تكوين الموقف وفهمه.

وبتعبير آخر، إن الأفهوم يتكوّن من خلال جدلية «النصّ» و«المتلقّي» ولهما هيمنة أساسية على عملية الفهم لا شكلية. ولم

* أستاذ محاضر في
معهد الرسول الأكرم-
بيروت.

يخرج النصّ القرآني على كلام العرب وإنما مَنَحَ متلقيه حريّة في اكتشاف دلالاته المتجددة، وأول خطاب وجّه إلى المتلقي هو خطاب الاعتبار المسمّى بـ«النّصبة» وهو واحد من الدلالات الخمس التي ذكرها «الجاحظ»:

«فهي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق وجامد ونائم، ومقيم وضامن، وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد، كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معرّبة من جهة البرهان، ولذلك قال الأول: سل الأرض، فقل: من شق أنهارك، وغرس أشجارك وجني ثمارك؟ فإن لم تجبك حواراً، أجابتك اعتباراً»^(١).

لقد أصبحت أشياء الكون واسطة لإيصال رسالة إلى المتلقي ليتمعّن في جوهر الأشياء الماثلة أمامه وحقيقة وجودها وموجودها، فإن باعثها هو الله سبحانه. فأساس خطاب الاعتبار، إذن، إعمال العقل، وتحريك الفكر. فالنصبة «أداة تواصل تحمل رسالة صامتة أو خطاب بالحال... ومصدر الرسالة، وبأثها هو الله خالق العالم، ومتلقيها هو الإنسان الذي يتأمل الكون من حوله فيستخلص منه وجوه الحكمة الإلهية»^(٢).

١- الأفهام: تعريفه ومراحل تكوينه

١-١- المقصود بالأفهام

انطلاقاً مما سبق ذكره من التمييز بين معنى النص وأفهومه وأن المعنى يرجع إلى المعرفة التبدينية التي تعتمد على قواعد اللغة، ويعنى بالمستويات اللغوية الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، من خلال ظواهر كل مستوى، بخلاف الأفهام؛ إذ يرجع إلى المعرفة التفسيرية ويعتمد على قواعد التفسير والتأويل ويرتبط بالاتصال اللغوي، وأطرافه وشروطه، وقواعده وآثاره، وأشكال التفاعل، ومستويات الاستخدام، وتضمينات الدلالة وصور التلقي، والسياق وخلفية القارئ وكفائاته، والوسائل والأدوات المستخدمة في عمليات الوصف والتحليل والتفسير، ومدى القدرة على إبراز إمكانات النصوص وطاقاته اللامحدودة في المعرفة التفسيرية.

كما أن الأفهام يتأثر بالتضمينات النظرية والمجال المعرفي الذي تتم فيه عملية التثوير والاكتناز. ويتصل بدائرة المصطلح ومداه المعرفي، وقبلياته وبعدياته، والشحنة المعرفية المرافقة له، وخصائصه الحضارية، وهيمنته المقولية وغيرها.

وعليه، نستطيع القول: إن «الأفهوم» داخل كل لغة يعيد «تنظيم الفيض المتواصل من التجارب المحسوسة وتأويلاتها المختلفة. إنه في الواقع عملية تأطير لأفكار ترتب العالم على نحو يتلاءم مع مقولات الذهن والوجدان المتجسدين في اللسان... هنا تلعب الألفاظ والأسماء دورها في تصنيف الأشياء وترتيب الكائنات»^(٣).

من هنا، وبالاستناد إلى اللسانية والاستعارة منها نستطيع أن نميّز بين مستويين للغة: مستوى العبارة ومستوى المضمون، ويشمل مستوى العبارة مجالين من اللسانية هما: جوهر العبارة (الفونيطيقا)، وصورة العبارة (الفونولوجيا)، كما أن مستوى المضمون يشمل مجالين آخرين هما: صورة المضمون (علم المبنى)، وجوهر المضمون (علم المعنى)، ومع أهمية مستوى العبارة في تكوين الأفهوم، إلا أن محور التركيز فيه على المضمون الذي يتصل بعلمي المبنى والمعنى.

وتأسيساً على ما سبق، فإن أي بحث أفهومي لم يتطرق إلى تاريخ الأفهوم وظروفه، والنظام المعرفي الذي ينتمي إليه يبقى قاصراً عن الإحاطة الكاملة به. إن التعرف على مكونات الأفهوم ومؤسساته جزء لا يتجزأ من المعرفة العميقة بالأفهوم.

٢-١-٢-١ مراحل تكون الأفهوم

نستطيع أن نميّز بالنظرة التاريخية والمقارنة إلى الأفهوم مراحل ثلاث أساسية، هي: مرحلة الولادة، مرحلة النماء والتطوير، ومرحلة الاستعمال والتوظيف، وفي ما يلي شرح موجز لهذه المراحل:

٢-١-١-١ مرحلة الولادة:

لكل أفهوم مرحلة ولادة، وهي تارة تتم عبر الاشتقاق، وأخرى عبر التركيب، وثالثة بالتطويع، ورابعة بالنقل، وخامسة بالتوريد وهكذا. على أن الولادة في جميع هذه الصور تارة طبيعية وأخرى قسرية. ونعني بالولادة الطبيعية تلك الولادة التي تتحقق في شروطها التاريخية والثقافية ومن خلال أنظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه المرجعية ومكوناتها، وفي رأسها الموروث الثقافي، والبيئة الاجتماعية، والنظرة إلى الذات والآخر، بل النظرة إلى الكون والإنسان والمستقبل. كل ذلك بالرجوع إلى المناهج والقواعد، والرؤى والأساليب المعتمدة في اللغة المرجعية وثقافتها.

فظننت أن المرثية منها»^(٥). ومن ذلك قول الزمخشري: «من بدع التفاسير قول من قال: إن الإمام في قوله -تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ﴾^(٦) جمع «أم» وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم دون آبائهم. وهذا غلط أوجبه جهله بالتعريف، فإن «أماً» لا يجمع على إمام»^(٧).

ووصولاً إلى التركيب النحوي المبني على قواعد صارمة ضمن مبدأ «طواعية التركيب» التي أوجدت العلاقة المتينة بين الوظيفة والموقع النحوي للكلمة فسَهَّل على ناظم الكلام في العربية تقديم كلمة أو تأخيرها إن أمن اللبس، كما هو الحال في نائب الفاعل، والمبتدأ والخبر، والحال وعاملها المتصرف، والمستثنى والمستثنى منه، والصفة والموصوف وغيرها.

ثانياً: الأفهوم والدلالة:

يخضع الأفهوم في مرحلة الدلالة لاعتبارات قبلية ومقارنة وذلك ضمن المستويات التالية:

أ- المستوى التاريخي:

انطلاقاً من أنه لا وجود لأفهوم آحادي المكوّن، وأن لكل أفهوم مكوناته الأساسية والطارئة من خلال تاريخية الأفهوم وحركيته، التي تؤدي إلى تعرّض الأفهوم لعمليات التحريف والتلبيس، يتطلب ذلك منا أن نرى الأفهوم في إطاره التاريخي في أبعاده الثقافية، السياسية والاجتماعية، ونرصد حركته في الزمان والمكان. ومن الأمثلة على ذلك رصد السيد محمد باقر الصدر لمفهوم «الاجتهاد» في الثقافة الإمامية^(٨). ورصد مجيد عبد الرحمن لمفهوم «الفقر»^(٩) انطلاقاً من تقويض الدلالة الآنية للمفهوم واستعادة دلالة الفقر الاختياري المرتبط بالزهد والروحانية وبالرجوع إلى الأنظومة المرجعية وحديث الرسول(ص): «الفقر فخري»^(١٠). ورصد محمد عبد الله درّاز لمفهوم «الدين»^(١١)، بدراسة الخلفية التاريخية للأفهوم في مختلف التجارب الحضارية، وبيان وجوه تصريف اللفظ واختلافات اشتقاقه الذي يؤدي إلى اختلاف الصورة.

ب- المستوى السياقي:

السياق عبارة عن الفضاء الذي يحيط بالكلام وما يكتنف الجمل والعبارات من قرائن ومحددات وعلامات تساهم في بلورة المراد. وبعبارة أخرى، السياق عبارة عن: «كل ما

يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه، من دوال أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع»^(١٢).

حيث نستطيع من خلال معرفة السياق والمنطق الداخلي الذي يحكم النص أن نحدّد المعنى المراد من الكلام، وبناء الأفهام المتسق مع النص. ورد عن «ابن جرير الطبري»، في قوله -تعالى-: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ نُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ نَشَاءُ وَنَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ نَشَاءُ وَنُعِزُّ مَنْ نَشَاءُ وَنُذِلُّ مَنْ نَشَاءُ، بِيَدِكَ الْخَيْرُ، إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١٣). أن المراد من «الملك» هو الملك والثراء الأخروي في الجنة^(١٤). واعترض عليه «الشريف الرضي» مستنداً إلى «السياق» الذي يحكم النص، قائلاً إن «الملك» الذي يهبه الله -تعالى- وينزعه من عباده هو في الدنيا دون الآخرة^(١٥).

كما استند الطباطبائي^(١٦) إلى «السياق» لنفي ما اتفق عليه المفسرون بمدنية الآية الرابعة والعشرين من سورة المعارج: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾، مذكراً المفسرين بما يلزم من القول بمدنية هذه الآية مدنية الآيات العشرة التالية لها والمتحدة معها في السياق؛ إذ لا يمكن القول بالفصل بين المتعلّق والمتعلّق والمستثنى والمستثنى منه في مجموعة من الآيات المتصلة بعضها ببعض.

إلا أن السياق لا يقتصر على المعطى اللفظي بل يعنى بالمعطى الحالي كما يأتي أيضاً.

ج - المستوى النفسي - الاجتماعي:

يتصل الأفهام بالأعراف والتقاليد والقيم التي تسود في المجتمع، وكما أشرنا في ما سبق أن الأفهام هو تركيب صورة الحياة وتنظيم الفيض المتواصل من التجارب المحسوسة، وتأويلاتها المختلفة التي تعتمد على معرفة البنية النفسية والاجتماعية التي تكوّن الأفهام. وعليه، يصعب تكوين الأفهام التاريخي - وهو المطلوب في النص الديني - بمعزل عن معرفة الأعراف، التقاليد والقيم السائدة في عصر النص، ومن دون إعادة ترميم البنية الاجتماعية والنفسية لعصر النص.

كما يهدف البحث الاجتماعي - النفسي الوصول إلى الخيوط التي تتحكّم بتصور الجماعة البشرية في مرحلة تاريخية وتشكّل أنموذج العمل التاريخي لجماعة بشرية حسب مصطلح عالم الاجتماع الفرنسي «ألان تورين» في كتابه: «إنتاج المجتمع». ما يسمح

بتعيين النموذج المثالي الذي يفسر السلوك الاجتماعي وخلفيات الخطاب الذي يتكوّن في مجتمع ما، ويحدّد العوامل الشعورية وغير الشعورية، والجذور الاجتماعية، ومكوّنات العقل الباطن الذي يتحكّم بالميل والرغبات ويفسّر الإعراض والإقبال لدى الجماعات.

ومن اهتم بالبعد الاجتماعي والنفسي لتكوين الأفهوم وفهم النّص من الفقهاء والمفسرين السيد محمد باقر الصدر، يقول في مقال له تحت عنوان: «الفهم الاجتماعي للنّص»^(١٧): «والسؤال الذي يجب أن نطرحه بهذا الصدد هو هذا: هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النّص إلى المعنى النهائي له بكل حدوده، إذا أحصى الدلالات اللفظية من وضعية وسياقية، واستوعب المعطى اللغوي للنّص؟

والجواب بالإيجاب والنفى معاً، فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أن هذا الشخص الذي يحاول فهم النّص الشرعي إنسان لغوي فحسب، أي إنسان تلقّن اللغة وحيّاً وإلهاماً، فهو يعرف اللغة ودلالات الألفاظ الوضعية، والسياقية وليست له خبرة سوى الخبرة اللغوية، ينتهي عمله في فهم النّص عند جمع الدلالات الوضعية والسياقية، وتحديد الظهور اللفظي على أساسها. والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يحاول فهم النّص قد عاش الحياة الاجتماعية مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتية، فإنّ الأفراد الذين يعيشون حياة اجتماعية من هذا القبيل تتكون لديهم خبرة مشتركة، وذهنية موحدة، إلى جانب ما يتميّز به كل فرد من خبرات، واتجاهات، وتلك الخبرة المشتركة والذهنية الموحدة تشكل أساساً لمرتكزات عامة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيه المجال التشريعي والتقني... ويأتي دور الفهم الاجتماعي للنّص حيث ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي له. فإنّ الفقيه في الدرجة الأولى يحدّد المعطى اللغوي واللفظي للنّص، ثم بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلط عليه الارتكاز الاجتماعي ويدرس المعنى بالذهنية الاجتماعية المشتركة (مناسبات الحكم والموضوع)، فيظهر له من النّص أشياء جديدة، لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأولى في حدود الفهم اللغوي للفظه...

أما المبرّر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النّص فهو نفس مبدأ حجية الظهور...».

كما اعتمد «مالك بن نبي» في تحديده لأفهوم «الثقافة» على المعطى النفسي وتضمن التحديد - حسب بن نبي - على عملية إدراك الشيء وتسميته باسم معين: «فإذا سميت شيئاً فمعنى ذلك أنك تستخرج منه فكرة معيّنة؛ أي أنك تؤدّي أول عمل من أعمال المعرفة

بالنسبة لذلك الشيء، وهو العمل الذي يعتبر حضوره المجرد في ذلك الامتداد الهائل الذي يحوط الأنا إلى وجود تدرّكه الأنا». وعليه، فإن تكوين الأفهام حسب مالك بن نبي يمرّ بخطوات أربع:

أ- إدراك الشيء. ب- تسمية الشيء. ج- تكوين الفكرة عنه. د. بناء الأفهام.

ويبدو أن الأفهام العرفي الذي يُركّز عليه كثيراً في النصّ الديني يعتمد على المعطيات النفسية، والمسافة منفرجة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي المبني على المعطيات الاجتماعية والنفسية.

د- الاعتبار الأنطومي:

يهدف هذا الاعتبار إلى بيان أن ثمة أفهومات أخرى مرتبطة بالأفهام وذات صلة بتكوينه، وتحديد إطاره، وتوضيح سياقاته، وفك شباكاتّه، وبيان تقاطعاته. وأن الأفهام داخل اللغة وثقافتها ليس مفردة منبته الصلة بسياقها المعرفي وبأنظومة الأفهام التي تتساند أو تتناقض معه. وهناك ثلاثة أنواع من العلاقة الأنظومية: أ- العلاقة المعرفية؛ ب- العلاقة الوظيفية؛ ج- العلاقة النسبية.

ومن الأمثلة على الارتباط المعرفي-الأنظومي: ما عرض له العالم الياباني والباحث في مجال المعارف القرآنية: «توشيهيكو إيزوتسو»^(١٨)، حيث اعتمد في صياغة الارتباط على مصطلحات: المفتاح، المركز، والميدان المعرفي. ورأى أن مصطلحات المفاتيح في القرآن لها مجاميع كثيرة وتلك المجاميع هي «الميادين المعرفية للقرآن»، ولكل ميدان معرفي «مركز» يستقطب من حوله الكلمات الأساسية (مصطلحات المفاتيح) التابعة لذلك الميدان.

وحسب «إيزوتسو»، تؤلف -مثلاً- مصطلحات: الإيمان، والله، والتصديق، والإسلام، والشكر، والتكذيب، والعصيان، والكفر وغيرها «مساحة معرفية» حسب الاستخدام القرآني؛ بحيث يكون مصطلح «الإيمان» هو مركز الساحة وبؤرتها. وهذه المصطلحات تتبادل الأدوار في ميادين معرفية أخرى، بأن يصبح المركزي عادياً والعادي مركزياً وهكذا.

ومن الأمثلة على الارتباط الوظيفي الشجرة المفاهيمية التي قدّمها «أوتو أولريخ»^(١٩) لمفهوم التقنية. وربط بينها وبين مفاهيم: «العلم» و«الصناعة» و«التنمية» وظيفياً.

ومن الأمثلة على الارتباط النسبي: العلاقة القائمة بين «الثورة» و«التقدم» حسب «خوسية ماريا سبرت»؛ حيث اعتبر أن الثورة ابنة التقدم.

ثالثاً: الأفهوم والتضمين:

ومما يؤثّر في «الأفهوم» ويدخل في تكوينه وتطويره، «التضمين». وللتضمين دلالات متباينة بحسب موارد الاستعمال، ففي البلاغة يأتي في باب «التضمين والقياس»، وفي العروض يأتي في باب «عيوب القوافي»، وفي النحو في باب «حروف الجر» و«المتعدي اللّازم»^(٢٠).

والتضمين عند النحاة وجّههم من مدرسة البصرة يعني: «إشراب لفظ معنى لفظ آخر». والتضمين بهذا المعنى يعتبر أحد أبرز الأساليب التي خرجت عليها كثير من الاستعمالات في القرآن الكريم، وفي كلام العرب^(٢١). إلا أننا نقصد من «التضمين» أفهوماً أوسع يتعدى معطيات لغوية بحتة ليشمل قيوداً، وإشراطات، والتزامات، واستعارات تدخل دائرة الأفهوم سواء كان مصدرها اللغة أو العلوم والمعارف المرتبطة بها الأعم من إنسانيات وطبيعيات واجتماعيات؛ حيث إن الأفهوم لا يسلم من قيود منطقية، وفلسفية، ولغويات تاريخية، ولغويات اجتماعية، وعلم نفس اللغة، والألسنيات وغيرها. كما أن الأفهوم في دائرة النصّ الديني لا يخلو من قيود كلامية، ولغويات أصولية، وفقه اللغة، وهندسة النظم الدينية، وفلسفة اللغة، وفلسفة الدين. وسوف نشير إلى نماذج من التضمينات في دائرة الأفهوم.

أ- تضمينات منطقية:

بدأ الاهتمام بقواعد المنطق واعتباراته في مجال تكوين «الأفهوم» عند علماء المسلمين منذ عهد بعيد. وممن كرّس هذا الاهتمام من الفقهاء والكلاميين هو «الغزالي»؛ إذ عبّر عن المنطق وقواعده بـ «القسطاس المستقيم»^(٢٢)، حيث يقول: «لا أدعى أنني أزن بها (بقوانين المنطق) المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية والفقهية والكلامية. وكل علم حقيقي غير وضعي، فإنّي أميز حقه عن باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم»^(٢٣).

ويعتبر عدم بروز «نقاط انكسار» داخل المفاهيم في الأنظومة المفاهيمية من الأمور التي يتم رعايتها انطلاقاً من الاعتبارات المنطقية.

ومن المفاهيم التي ادعى بشأنها بروز نقاط انكسار أفهومي بالنظر إلى المعنى الشائع له هو «أفهوم الإعجاز»؛ إذ المعنى المشهور له عند المفسرين هو ما يعبر عنه «الشريف

الجرجاني» بقوله: «الإعجاز هو أن يرتقي الكلام في بلاغته إلى أن يخرُج عن طوق البشر، ويعجزهم عن معارضته»^(٢٤). ومن هنا، اعتبر أن الإعجاز القرآني يتجسّد في بعده البلاغي المتّصل بالتذوّق اللغوي.

وممن خالف هذا الأفهوم للإعجاز هو «مالك بن نبي»؛ حيث انطلق من الاعتبارين التاليين^(٢٦):

١- استمرارية الإعجاز القرآني: بمعنى أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال.

٢- أن يكون الإعجاز في مستوى إدراك الجميع، لكونه حجة للناس جميعاً؛ إذ لا قيمة له، ولا فائدة منه، إذا كان فوق إدراك المخاطبين.

وعليه، اعتبر «مالك بن نبي» أن الإعجاز بالمعنى الشائع، يخالف الاعتبارين لاسيما الاعتبار الثاني؛ إذ نشاهد اليوم تطوراً كبيراً على صعيد الأذواق والاتجاهات. فالمسلم اليوم فقدَ فطرة العربي الجاهلي، وإمكانات عالم اللغة في العصر العباسي (الجاحظ وغيره)، فلا يستطيع أن يتذوّق الجانب البلاغي في القرآن الكريم، فينبغي أن يكون الإعجاز القرآني بالنسبة إليه أمراً آخر غير الجانب البلاغي^(٢٦).

ويقترح «مالك بن نبي» تعديل أفهوم الإعجاز وتوسيعه ليشمل كل حجة يقدّمها القرآن ويعجز عنها البشر، لا سيما في الأبعاد النفسية والعلمية. مبرراً ذلك بقوله: «والحق أنه لا يوجد مسلم - وخاصةً في البلاد غير العربية - يمكنه أن يقارن موضوعياً بين آية قرآنية، وفقرة موزونة، أو مقفأة من أدب العصر الجاهلي، فمنذ وقت طويل، لم نعد نملك في أذواقنا عبقرية اللغة العربية... ومنذ وقت طويل أيضاً تكفينا عقائدنا في هذا الباب بالتقليد الذي لا يتفق وعقول المتعلّقين بالموضوعية، فمشكلة التفسير توضع إذن في ضوء جديد»^(٢٧).

ب- تضمينات كلامية (عقدية):

إن أولى التنظيرات في مجال «الخطاب الديني» في الوسط الإسلامي برزت من خلال المباحث الكلامية ونتج من ذلك بروز الاتجاهات الثلاثة التالية:

١- الاتجاه الأشعري القائل بالتفريق بين «الكلام» و«الخطاب» وجعل الثاني دالاً والأول مدلولاً: يقول «الشهرستاني»: «الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية، وبذات المتكلم،

وليس بحروف ولا أصوات، وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجليه في خلد...
والعبارة والإشارة والكتابة دلالة بقرائنها، تدل على أن لها مدلولاً خاصاً متميزاً»^(٢٨). ويعبر
عن هذه الحقيقة الشاعر بقوله:

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنَّما جعلَ اللسانَ على الفؤادِ دليلاً

٢- الاتجاه المعتزلي القائل بأن المعنى الحقيقي للكلام هو الخطاب والعبارة. وقد
يستخدم الخطاب مجازاً بالأفهوم المدلولي. وينقد «القاضي عبد الجبار المعتزلي، الأشاعرة
الذين يزعمون أن الكلام معنى قائم بالنفس، قائلاً: «فأما من زعم في الكلام أنه خارج عن
الحروف المسموعة، وأنه معنى في النفس فقد أبعُد؛ لأنه إما أن يثبت هذا المعنى بالضرورة،
فقد كان يجب أن نعرفه، أو بدلالة فيجب أن تذكر، وعلى أنه كان يجب أن لا يمتنع وصف
أحد ما بالسكوت والخرس مع كونه متكلاً؛ لأنَّ المعنى الذي في النفس لا يصح أن يمتنع من
الخرس في اللسان أو من السكوت فيه، وقد عرفنا خلافه، وليست تسمية أحدنا بذلك وهو
سأكت على طريقة اللغة، بل هي على جهة الصياغة كما يقال: خياط ونجار وإن كانا غير
فاعلين في الوقت، فلا يقدح في ما نقوله»^(٢٩).

٣- اتجاه بعض علماء الأصول من بينهم «الغزالي» القائل بأن «الكلام» مشترك لفظي
يطلق تارةً على المعنى النفسي (المدلول) وأخرى على الخطاب (الدال)، يقول الغزالي:
«الكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس تقول: سمعت كلام فلان
وفصاحته، وقد يطلق على مدلول العبارات، وهي المعاني التي في النفس»^(٣٠). ويمكن أن
يؤيد هذا الرأي^(٣١) بما ورد في القرآن الكريم من قوله -تعالى-: ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ
لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾^(٣٢)، وقوله -تعالى-: ﴿ وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ ﴾^(٣٣).

وسواء اخترنا الرأي الأول أم الثاني أم الثالث، أم اخترنا رأياً آخر سواها، فإن في
القرآن الكريم نماذج من التضمن الكلامي لجهة بناء الأفهوم. ومن الأمثلة على التضمنات
الكلامية (العقدية) لتكوين الأفهوم ما يلي:

- أفهوم «الغواية» في قوله -تعالى-: ﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾^(٣٤).

فإن العديد من المفسرين ينكرون المعنى الظاهر تنزيهاً للنبي آدم (ع). ويؤولون هذا
بقول العرب «قد غوى الفصيل، إذ أكثر من اللبن حتى يبشم»^(٣٥). ولكن يرى «ابن قتيبة»
«أن هذا قول مستهجن، فيه مماحكة وشطط في إخراج الألفاظ عن دلالاتها، والصواب أن

يقال: «عصى وغوى»، لأن يقال: «أدم عاصٍ وغاوي»؛ لأن ذلك لم يكن عن اعتقاد متقدّم ولا نية صحيحة»^(٣٦).

- أفهوم «الضلالة» في قوله -تعالى-: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٣٧).

حيث جنح أهل القدر في دلالة هذه الآية الشريفة إلى أنّ المتعيّن منها أنه على جهة التسمية، والحكم عليهم بالضلالة، ولهم -لأهل القدر- بالهداية، وقد قال فريق منهم: يضلهم: ينسبهم إلى الضلالة، ويهديهم، يبيّن لهم ويرشدهم^(٣٨).

- أفهوم «الوجه» في قوله -تعالى-: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٣٩). وقوله -تعالى-: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٤٠)، وقوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾^(٤١)، وقوله -تعالى-: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾^(٤٢). وقد أوّل المفسرون لفظة «الوجه» رفعاً للتشبيه والتنزيه ومن هؤلاء «ابن قتيبة» في «تأويل مشكل القرآن»^(٤٣) حيث اعتبر اللفظة زائدة في هذه الآيات^(٤٤).

ج- تضمينات أصولية (فقه الخطاب):

إن تكوين الأفهوم الشرعي (نسبة إلى الشرع الإسلامي) يتصل بمثلث: الحاكم، والمحكوم به، والحكم. وهذه المباحث تشكل مواضيع أساسية لعلوم ثلاثة في الشريعة الإسلامية وهي: علم الكلام، وأصول الفقه، والفقه، فإنّ مبحث «الحاكم» مبحث كلامي أصيل. وأما مبحث «المحكوم به» فهو بحث في «فعل المكلف» الذي تتوجه إليه الأحكام الفقهية ويدور عليه علم الفقه. وأما مبحث «الحكم» فهو محور البحث الأصولي في مجال الأحكام الشرعية.

وتلتقي هذه المجالات الثلاث في علم «أصول الفقه»: علم منهج البحث في الشريعة الإسلامية؛ حيث يتم البحث عن المواضيع الثلاثة معاً في هذا العلم، ويؤسّس عليها فقه الخطاب الديني الإسلامي. وعلم أصول الفقه بدوره، تأثر، حسب الصدر^(٤٥)، بعناصر ثلاثة:

١- علم الكلام: حيث لعب دوراً أساساً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، بخاصة في العصر الأول والثاني؛ لأنّ الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين، حين بدأ علم الأصول ليشتق طريقه إلى الظهور فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه^(٤٦).

ويوجد عدد من القواعد الكلامية التي دخلت مجال علم الأصول وشكلت بنية الفكر الأصولي هي: قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

٢- الفلسفة: حيث أصبحت مصدراً لإلهام الفكر الأصولي في نطاق واسع منذ العصر الثالث، ومن الأمثلة على ذلك مسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، ومسألة اجتماع الأمر والنهي وغيرها^(٤٧).

٣- عنصر الزمان: حيث إن «علم الأصول يُمنى نتيجة لعامل الزمن وازدياد البعد عن عصر النصوص بألوان من المشاكل، فينمو بدراساتها والتفكير في وضع الحلول المناسبة لها...»^(٤٨).

وترتبت على عامل الزمن مسائل عدة: منها: بروز اتجاه جديد في مستهل العصر الثالث ادعى انسداد باب العلم^(٤٩). منها: الاختلاف في أن الظهور الحجة هو الذاتي أو الموضوعي^(٥٠)، ومنها: «الاختلاف في أن الحجة من الظهور هو زمن صدور الخطاب أو وصوله»^(٥١).

٤- العامل النفسي: ولعب العامل النفسي دوراً كبيراً في الحفاظ على القناعات المكرّسة لدى الفقهاء نتيجة ظروف سادت واقعهم الاجتماعي؛ حيث إن «علماء الأصول عندما واجهوا الفقه الموجود بأيديهم، وكانت لديهم تلك القناعة الوجدانية والحالة النفسية وهي التحفظ على أطر ومسلمات ذلك الفقه، صاروا بصدد إيجاد قواعد أصولية يمكن أن تشكل الغطاء الاستدلالي لتلك المسلمات الفقهية. فنشأت عندنا قواعد حجّية الشهرة والإجماع المنقول وانجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب ووهن الخبر الصحيح بإعراضهم، بل تعمّقوا أكثر من هذا في مقام المحافظة على المسلمّات الفقهية فعمّموا قاعدة انجبار السند بعمل الفقهاء لتشمل انجبار الدلالة بفهمهم...»^(٥٢). والأهم من ذلك أن الحالة النفسية حالت دون الممانعة من التعاطي الإيجابي مع تلك القواعد على الصعيد الفقهي والعملية مع عدم مقبوليتها على الصعيد النظري وفي علم الأصول: «ولكن هؤلاء الذين هدموا هذه القواعد في علم الأصول كالشيخ [الأنصاري] ومن تبعه لم يهدموها في الفقه، بل بقي علم الفقه محافظاً عليها وإن كانت لا دليل على حجيتها في الأصول. والسبب في ذلك يرجع إلى تلك الحالة النفسية التي كانت تمنع الفقيه عن أن يسقط تلك المسلمات وسقط دليلها العلمي في الأبحاث الأصولية»^(٥٣).

العوامل الأربعة السابقة مضافةً إلى عوامل أخرى كاللغة وآدابها ساهمت بشكل فعّال في تكوين «الخطاب الشرعي» من منظور أصولي. ويشير إلى دور «القبليات» وأهميتها في تكوين «الأفهوم الأصولي» وفقه الخطاب «القاضي عبد الجبار» بقوله: «إنّ جميع القرآن إنّما يمكن أن يستدل به ويعلم صحته ووجه دلالته، متى علم من حال فاعله أنّه حكيم لا يكذب في أخباره، ولا يفعل الخطاب على وجه يقبح عليه، ومحال أن يكلم من يجحد ذلك في فرع من فروعه»^(٥٤). ومثله «ابن العربي المعافري» حينما يقول: «لا يجوز أن يكون السمع طريقاً إلى معرفة الباري - تعالي - ولا شيء من صفاته لأنّ السمع منه، فلا يعلم السمع إلاّ به، ولا يعلم هو إلاّ بالسمع فيتعارض ذلك ويتناقض»^(٥٥). وللخروج من هذه الإشكالية توسلوا بقضايا قبلية مسلمة ترتكز عليها أصول الاستدلال والاستنباط. وتعدد القبليات وتضميناتها تتعدد أساليب تكوين الأفهوم وبناء الخطاب القرآني.

١-٢-٣- مرحلة التوظيف:

تعتبر مرحلة «التوظيف» من أهم مراحل سيرة الأفهوم، باعتبار أنّها مرحلة استثماره وتفجير طاقاته العملية. وتظهر فاعلية الأفهوم وقدراته التأثيرية من خلال هذه المرحلة. وفي كثير من الأحيان التوق إلى الماضي والبحث عن التاريخ اللغوي والمعرفي، والديني، والثقافي للأفهوم، والاستعانة بالمؤثرات النفسية، يتم لمهامّ توظيفية-ضبطية، وتحت ضغط الحاجة إلى استخدام أوسع وتشغيل أكثر. كما أن نقاط التمفصل في الأفهوم تظهر في مرحلة التوظيف؛ حيث الحاجة إلى مزيد من الشحنات التأثيرية للأفهوم بهدف تعبوي للجمهور المخاطب.

وكمثال على ما نقول، يمكن أن نتصور نماذج من المفاهيم على مستوى المثل الأعلى كيف يتم «تمفصل الأفهوم» من خلال إجراءات توظيفيين: التعميم الأفقي الخاطيء، والتعميم الزمني الخاطيء. فمثلاً قد «ينتزع الإنسان من تصوره المستقبلي مثلاً، ويعتبر أن هذا المثل يضمّ كل قيم الإنسان التي يجاهد من أجلها، ويناضل في سبيلها. بينما هذا المثل على الرغم من صحته، لا يمثل إلاّ جزءاً من هذه القيم. فهذا التعميم تعميم أفقي خاطيء»^(٥٦) للأفهوم.

«وكمثال على ذلك نأخذ الإنسان الأوروبي الحديث في بدايات عصر النهضة، حيث جعل «الحرية» [الأفهوم] مثلاً أعلى؛ لأنّه رأى أن الإنسان الغربي كان محطماً ومقيداً، ... أراد الإنسان الأوروبي الرائد لعصر النهضة أن يحرّر هذا الإنسان من هذه القيود...، وهذا شيء صحيح، إلاّ أن الشيء الخاطيء في ذلك. هو التعميم الأفقي»^(٥٧).

والتعميم الخاطيء هنا هو عمل إجرائي الهدف منه التعبئة والتأثير والتشغيل. وأما الإجراء التوظيفي الآخر على صعيد الأفهوم فهو التعميم الزمني الخاطيء فهو ومثاله: حينما اجتمع في التاريخ مجموعة فشكوا القبلية، واجتمعت القبائل فشكلت عشيرة، واجتمعت العشائر فشكلت أمة، إن هذه الخطوات العملية كلها صحيحة ولكن لا يجوز أن تتحول إلى مثل أعلى (المطلق): «لا يجوز أن تكون العشيرة هي المطلق الذي يحارب من أجله الإنسان»^(٥٨).

والقرآن الكريم سعياً منه لتقويض بناء أمثال تلك المفاهيم المصطنعة وفضح تلبسها يصرح قائلاً: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَا تَلْعَبُ الْوَسَائِطُ﴾^(٦١)، من دور خطير في تشكّل الخطاب واستنطاقه، نرى ضرورة دراسة الوسائط في قراءة النص. وتعتبر دراسة نظريات تكون الخطاب المدخل المناسب لفهم الوسائط ودورها في قراءة النصّ.

٢- نظريات تشكّل الخطاب

انطلاقاً من الاعتبار القائل بعدم وجود «خطاب بريء»^(٦٠) وبالأولى عدم وجود «فهم بريء للخطاب» نظراً للقلبيات وما تلعبه «الوسائط»^(٦١)، من دور خطير في تشكّل الخطاب واستنطاقه، نرى ضرورة دراسة الوسائط في قراءة النص. وتعتبر دراسة نظريات تكون الخطاب المدخل المناسب لفهم الوسائط ودورها في قراءة النصّ.

٢-١- تعريف الخطاب:

لقد ورد استخدام «الخطاب» في فهم النصّ وتفسيره لدى علماء أصول الفقه للتعبير عمّا يكشف عن الحكم الشرعي. كما ورد التعبير المرادف له عند المناطقة بـ«الدال»^(٦١). وللخطاب جذور لغوية من حيث المعنى المقصود به عند الأصوليين وذلك انطلاقاً من الاستخدام القرآني كما في قوله -تعالى-: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ﴾^(٦٢)، قاصداً النبي داود. وقوله -تعالى-: ﴿فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾^(٦٣)، وقوله -تعالى- مخاطباً النبي نوح: ﴿وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾^(٦٤).

من هنا، يعرف «سيف الدين الأمدي» «الخطاب» بقوله: «هو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه»^(٦٦). وعليه يرى «الغزالي»: بأن «ما لا يفهمه المخاطب لا يكون خطاباً معه»^(٦٧). وبهدف التمييز بين الخطاب الشرعي والحكم الشرعي

يؤكد «الصدر» قائلاً: «الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه»^(٦٨).

في حين أنّ المصطلح الشائع لدى علماء الألسنية للتعبير عن الخطاب - بالمفهوم الأصولي - هو تعبير «حامل العلامة»^(٦٩)، المتّصل بالمستوى الدلالي للتسويم^(٧٠).

٢-٢- أركان الخطاب:

يتألف الخطاب - عادة - من أركان أربعة: المخاطب (المتكلم)؛ والمخاطب (المتلقّي)؛ أدوات الخطاب ووسائله؛ ومضمون الخطاب. يقول «الشاطبي» شارحاً لوازم فهم كلام العرب: «إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك»^(٧١).

وقد استخدم الأصوليون تبعاً للمتكلمين للتعبير عن الأركان الأربعة، وذلك انطلاقاً من دورهم الوظيفي في تحديد وصياغة الموقف الشرعي للمكلف تجاه الموضوعات استخدموا المصطلحات التالية:

أ- الحاكم بدل المخاطب.

ب- المحكوم عليه بدل المخاطب.

ج- المحكوم به^(٧٢) بدل أداة الخطاب.

د- الحكم بدل مضمون الخطاب.

وحسب علماء الألسنية - أيضاً - فإن الاتصال يحتم وجود: متكلم، ومستمع، وشيء يريد المتكلم إيصاله إلى المستمع، كما يستتبع وجود علامات ألسنية عبرها يتم الاتصال^(٧٣).

وبتعبير آخر، فإن التسويم (عملية الدلالة) يكون أخذاً بالاعتبار بالتوسط: فالوسيط هو حامل العلامة، والأخذ بالاعتبار هو التعبير، والقائم بالعملية هو المعبر، وما يؤخذ بالاعتبار هو المدلول^(٧٤).

ثم إنَّ الأصوليين ينظرون إلى الخطاب من ثلاث زوايا:

١- زاوية الوضع .

٢- زاوية الاستعمال .

٣- زاوية الحمل .

وانطلاقاً من نظرتهن إلى الخطاب لجهة الوضع يطرحون مباحث: العام والخاص، والمشارك ، ومباحث الحروف وغيرها^(٧٥).

ويطرحون لجهة الاستعمال مباحث: الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية ومباحث متصلة بجهات صدور الخطاب^(٧٦).

ويتناولون من زاوية الحمل أنواع الدلالة: الدال بالعبارة، والدال بالإشارة، والدال بالنص، والدال بالاقتران، ومباحث المفاهيم وغيرها^(٧٧).

غير أن الأصوليين ذوي الاتجاه الكلامي ينظرون إلى الخطاب من ناحية الحمل فقط باعتبار أن «الوضع أمر راجع إلى الواضع... والاستعمال من صفات المتكلم... (وهو الشارع)، والحمل من صفات السامع»^(٧٨). وعليه، فإن الاعتبارين الأولين خارجان عن دائرة إحاطة الأصولي، حسب المتكلمين، وما يحيط أو يستطيع أن يحيط به هو الأمر الأخير فقط.

٣-٢- نظريات الخطاب:

نظراً لأنَّ المعنى في كل خطاب يخضع لشبكة العلاقات المختلفة بما فيها العلاقة القائمة بين الكلمات ضمن بنية النظام اللغوي الذي يتحقق التخاطب فيه؛ وعلاقة الخطاب مع أركانه، لا بد من إخضاع عملية الفهم لنظريات تكوّن الخطاب. وبما أن تعدد الاتجاهات في مجالي التفسير وأصول الفقه داخل العلوم الإسلامية، وتعدد الاتجاهات في الألسنيات من فلسفية، ونفسية وتاريخية وغيرها، أدت إلى تكوّن نظريات مختلفة ولا يسع البحث الدخول في تفاصيلها. من هنا، نكتفي ببيان ثلاث نظريات رئيسية في مجال تشكّل الخطاب وهي: نظرية المحتوى الدلالي، نظرية المدلول السياقي، والنظرية التكاملية، وفي ما يلي عرض موجز لهذه النظريات:

أ- نظرية المحتوى الدلالي:

نظرية المحتوى الدلالي القار للمعنى، أو بالإيجاز «نظرية المحتوى الدلالي»، تقوم على

فكرة «المعنى» بالذات، وتدعو إلى محورية «الكلمة» في صناعة المعنى داخل الجملة. ولا تعترف هذه النظرية بوحدات للخطاب خارج دائرة الكلمات وقواعد اللغة (المستوى المعجمي، والمستوى النحوي، أو علم المبنى).

وحسب هذه النظرية فإن الخطاب يتكوّن من خلال المفاهيم (الكلمات) وضمن دائرة قواعد اللغة، وفي فضاء مغلق؛ حيث إنّ المرجع في بيان دلالة الكلمات هو المعنى المعجمي، الذي يفترض معنىً جاهزاً وقاراً للكلمات منذ البداية. كما أنّ مهمّة علم المبنى هو السعي للحفاظ على العلاقات الوظيفية داخل الجملة.

تعتمد نظرية المحتوى الدلالي على الظهور الذاتي - الشخصي الذي يكون مرجعه ذهن الشخص والانسباق إليه. ولعلّ من يعتبر من الأصوليين أنّ «القرائن الملايئة للخطاب كأشياء منفكة عنه... ويجعلون ما تدل عليه الصيغة في أصلها الوضعي على الإطلاق هو الأصل»^(٧٩)، واعتبار القرائن شيئاً أجنبياً، يميل إلى نظرية المعنى بالذات.

ولا تعترف هذه النظرية بالسياق ولا شبكة التداعيات والعلاقات المركبة بين وحدات الخطاب، داخل الجملة وخارجها. الدلالة حسب هذه النظرية بسيطة، أصيلة، حصرية، كاملة، نهائية، ومطلقة، تعتمد على المعنى الأساس القارّ والناجز.

إنّ أغلب المفسرين بالمأثور وأصحاب النزعة الأخبارية الذين ينطلقون من دعوى «وقف الفهم على من خوطب به»^(٨٠) يعتمدون بشكل أو آخر على مفاد هذه النظرية.

كما أنّ بعض الأصوليين^(٨١) الذين يقصرون الخطاب بالمشافهين الحاضرين دون الغائبين ينطلقون من اعتبارات تلتقي مع نظرية المحتوى الدلالي.

ويصعب استعادة لحظات التلقي الأصلية للخطاب وفق هذه النظرية كونها خالية عن عنصر الزمان وإشراطاته، ما يضيّع على المفسّر القائل بهذه النظرية فرصة القراءة والتفسير المتزامنين للنص.

كما يصعب - انطلاقاً من هذه النظرية - القراءة الكلية للقرآن الكريم وباقي النصوص الدينية لعدم الاعتراف من قبل هؤلاء بالمستويات المتعددة للخطاب وبوسائل الوعي الكلي. مضافاً إلى أنّ نظرية المعنى بالذات لا تستطيع أن تزودنا بنظريات قادرة على ارتباط المفاهيم القرآنية ببعضها ببعض داخل السورة وفي كل القرآن.

ثم إنّ الحجّة من الظهور عند الأصوليين هو خصوص «الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له»^(٨٢)؛ وذلك لأنّ أصالة الظهور ليست تعبدية بل هي أصل

عقلاني مبني على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أن ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمان صدور النصّ لا التي تنشأ في المستقبل»^(٨٣)، ولا التي تنشأ من خلال دلالة الكلمات وفق نظرية المعنى بالذات؛ لأنّ المعتمد في الظهور هو الظهور الموضوعي، وهو الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه جميع أهل العرف اللغوي وبعبارة أخرى، الظهور الموضوعي هو «الدلالة التصديقية النهائية التي تتعين للكلام بلحاظ مجموع النظم والقوانين الموجودة لدى العرف لاقتناص المراد»^(٨٤)، بخلاف الظهور الشخصي المعتمد على معطيات ذهنية.

ونظراً لتركيب «نظرية المعنى بالذات» على الدور المفصلي للكلمات وتهميش العوامل الأخرى، فإن هذه النظرية غير قادرة على تفعيل عملية الدلالة والاستظهار خارج دائرة المعنى المعجمي والعلاقة النحوية السائدة بين الكلمات ولا تستطيع إعادة العناصر المؤثرة الأخرى في تكوين الخطاب خارج دائرة الألفاظ.

ب- نظرية المدلول السياقي:

سبق أن تحدثنا عن مفهوم السياق^(٨٥)، وقلنا إنه عبارة عن كل ما يكتنف اللفظ من دوال أخرى، الأعم من أن تكون لفظية أو حالية. ونظرية المدلول السياقي تسعى للتخلص من الجمود الذي يعاني منه المعنى الأساس حسب نظرية المعنى بالذات. كما أنها لا تقتصر على المعطى اللغوي المحض كما هو الحال مع نظرية المحتوى الدلالي (المعنى بالذات)، بل تستعين بالقرائن الحالية، والمعطيات الاستعمالية الأخرى، بهدف الوصول إلى المعنى التداولي للجملة. فمثلاً، حينما يبادر أحد الأفراد الموجودين في غرفة مزودة بجهاز التكييف مخاطباً صاحب البيت بقوله: «الجو حار». فإن الجملة معنيان: المعنى اللغوي وهو الإخبار بشعور القائل بحرارة الجو، والمعنى الآخر هو المعنى السياقي المعتمد على القرائن الحالية، وهو يتجاوز المعنى اللغوي (الأخبار) إلى (الطلب) من صاحب البيت بفتح جهاز التكييف.

والمثال الآخر^(٨٦) قوله -تعالى- ﴿ قَالَ بَلْ قَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا ﴾^(٨٧). فإننا لا نفهم المراد الحقيقي إلا من خلال السياق. فالمعنى اللغوي لا يفيد أكثر من أن شخصاً ما ينسب فعلاً ما إلى شخص ما هو أكبر المحيطين به. في حين أن المعنى السياقي -نظراً إلى أن المتكلم هو النبي إبراهيم وأنه يشير إلى قصة كسر الأصنام والمراد من «كبيرهم» أكبر الأصنام- هو: «التشكيك في ألوهية تلك الأصنام».

ومن هنا، فإن المعنى السياقي يتّصل بالمستوى الثاني من المستويات الثلاثة السيميائية وهو مستوى العلاقة القائمة بين العلامة والمعبر (المتكلم)، ويشكل المستوى التداولي للعلاقة، ويسمى العلم الذي يبحث في هذا المستوى «علم التداول» (٨٨) كما أشرنا سابقاً. ويعبر الأصوليون عن المستوى السياقي بـ «المراد الاستعمالي» أيضاً. يشير «الشاطبي» إلى الموضوع بقوله: لا بد من «نظرين: أحدهما باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق... والثاني، بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقتضي العوائد بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك» (٨٩).

وكما أشرنا، فإن أنحاء الاستعمال كالحقيقة والمجاز، والصريح والكناية وغيرها ترجع إلى مستوى الاستعمال حسب الأصوليين.

وانطلاقاً من حقيقة أن اللسان العربي مثله مثل باقي اللغات يتم فهمه بحسب ما تقتضي به العوائد الاستعمالية، فإن «كل خبر يقتضي من هذه الجهة - جهة الخبر - أموراً خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق ونوع الأسلوب من الإيضاح والخفاء، والإيجاز والإطناب وغير ذلك» (٩٠).

وهذا ما يطرح - بقوة - أهمية البعد التاريخي (بقسميه الحدسي واللغوي) في الفهم السياقي للنص، إذ لا يمكن استعادة مفاعيل لحظات التلقي الأصلية للخطاب من دون الوعي التاريخي.

وقد تنبّه الأصوليون لإشكالية الظهور الحاصل للكلام في عصر صدور الكلام دون عصر السماع، وحاولوا التغلّب على الإشكالية من خلال تأسيس أصل لغوي عبّروا عنه تارةً بـ «أصالة عدم النقل» و «الاستصحاب القهقرائي» (٩١)، وأخرى بـ «أصالة الثبات في الظهورات» (٩٢)، كما حاولوا التخلّص من إشكالية حكومة قانون التغيّر والتطور في المجال اللغوي كونه ظاهرة اجتماعية، وأنّ الثبات في الظهورات إحياء خادع وغير مطابق للواقع، بقولهم: «إن هذا الإحياء، وإن كان خادعاً ولكنّه - على أي حال - إحياء عام استقر بموجبه البناء العقلاني على إلغاء احتمال التغيّر في الظهور باعتبار أنّ التغيّر حالة استثنائية نادرة تُنفى بالأصل...» (٩٣).

على أن هذه الطريقة من المعالجة، وإن كانت متسقة بحسب علم أصول الفقه، إلا أنّها لا تنفي التغيّر ولا اعتباره حالة استثنائية نادرة، بعد القبول بأنّ التغيّر هو القانون الذي

يحكم المجال الاجتماعي، وبعد الإذعان بأن اللغة ظاهرة اجتماعية وبالتالي محكومة بقانون التغيير.

وعليه، فإن المعالجة الأساسية ينبغي أن تركز إما على نفي التغيير من المجال الاجتماعي وهو أمر غير ممكن، أو على إخراج اللغة من المجال الاجتماعي ونفي كونها ظاهرة اجتماعية، وهو -أيضاً- أمر في غاية الصعوبة، لاسيما لو أخذنا بالاعتبار «الظهورات السياقية التركيبية غير الوضعية»^(٩٤).

ثم إن علماء الألسنية قد اختلفوا في طبيعة اللغة بين قائل بأنها مجموعة من الأصوات^(٩٥)، وقائل بأن لها جوهرًا ونظامًا^(٩٦). ولهذا الاختلاف أثر كبير على موضوع بحثنا؛ إذ لو أخذنا بنظرية الأصوات، فقد ألغينا دور المعطى السياقي بخلاف نظرية الجوهر والنظام. ولعل «ابن سينا» ينحو منحى نظرية الجوهر للغة حينما ينقد تعريف البيت من دون الأخذ بعين الاعتبار «الهيئة والرصف والترتيب»^(٩٧). وتعتمد نظرية النظام على ملاحظة علاقتين أساسيتين في التراكيب^(٩٨):

أ- **العلاقة الاستبدالية:** وهي الخيارات المتاحة للمتكلم في اختيار كلمات لها علاقة استبدالية مع غيرها من الكلمات الممكنة التي استبعدها المتكلم. وتدخل تحتها علاقة التغاير والتشابه.

ب- **العلاقة الائتلافية:** وهي العلاقة الاستخدامية القائمة بين الكلمات والتي يعبر عنها «دوسوسور» بالعلاقات «الترابطية»، فعندما يريد المتكلم أن يشير إلى تنفيذ حكم الإعدام في شخص ما بقطع رقبته، بإمكانه أن يقول: «ضرب عنقه»، مثلاً، ولكن ليس له أن يقول: «ضرب جيده»، مثلاً. على الرغم من الترادف القائم بين الكلمتين، والسبب في ذلك يعود إلى أن «الائتلاف» بين الجيد والضرب غير موجود في العربية. وتقوم المدرسة البنيوية على إقحام عنصر «النظام» في مجال اللغة.

والحاصل، أن تحكيم السياق يقتضي التمييز بين الاستخدام الأساسي للغة وبين الاستخدام الفعلي لها، فإن الاستخدام الأساسي يتصل بقواعد اللغة والمعنى المعجمي والبنية الأساسية للجملة، والمرجع فيه الصرف والنحو. في حين أن الاستخدام الفعلي يتصل بواقع الحال ومستلزمات التداول، ومرجعه التاريخ والمعطى النفسي والاجتماعي، وعلم البلاغة بدرجات متفاوتة.

ج- النظرية التكاملية:

تمهيد

لقد قسم الأصوليون^(٩٩) الدلالة تبعاً للمناطقة إلى قسمين أساسيين، هما: الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية، واعتبروا أن «الجملة التامة» لها، مضافاً إلى مدلولها التصوري اللغوي، مدلولان تصديقيان^(١٠٠): أحدهما: الإرادة الاستعمالية؛ إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريدنا أن نتصور معاني كلماتها.

والآخر: الإرادة الجدّية، وهي الغرض الأساسي الذي من أجله أراد المتكلم أن نتصور تلك المعاني.

والدلالة التصديقية، بحسب علماء أصول الفقه، ليست لغوية؛ أي أنها لا تعبر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقي؛ لأن الوضع إنما يوجد علاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى لا بين اللفظ والمدلول التصديقي، وإنما تنشأ الدلالة التصديقية من حال المتكلم^(١٠١).

وموضوع الحجية عند الأصوليين هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقية^(١٠٢)؛ لأن الحجية معناها إثبات مراد المتكلم.

من هنا، فإن فهم مراد المتكلم ومقصوده ليس معطى لغوياً بحتاً، وإنما هو معطى ما وراء اللغة.

على أنّ الأصوليين لم يؤسسوا لاعتبارات كافية، نستطيع الوصول من خلالها إلى تحديد مراد المتكلم؛ لأن جهودهم التنظيرية اقتصرت على اللغة ومعطياتها، في حين أن اللغة لم تكن متكافئة دائماً مع مقاصد المتكلم، لاسيّما لو أخذنا بالاعتبار الفجوة الحاصلة بين النص ومعطياته الواقعية نتيجة البعد الزمني بين صدور النص وقراءته.

ومراد المتكلم هو معطى ما وراء اللغة المتصل بالظروف الاجتماعية والاقتصادية؛ والعلاقات السائدة وحال الخطاب. في حين أنه من المسلمات الفقهية السائدة في أوساط الفقهاء هو تجريد النصوص-الواردة عن الرسول الأكرم(ص) والأئمة(ع)- عن الظروف الاجتماعية والعلاقات التي كانت تحكم الناس في ذلك الزمان، وتكوين الفهم بمعزل عن

تلك الشرائط التي صدر النص فيها. وهذا ما يشكل خلافاً واضحاً في فهم مراد المتكلم الذي هو شأن غير لغوي بالأساس.

غير أنه مما يهون الخطب في المقام - حسب تعبير الفقهاء - هو أن العمل الاجتهادي والاستنباط الفقهي بأسره قائم على غلبة الظن، والظن وإن كان لا يغني من الحق شيئاً في الاعتقاد، إلا أن الأحكام الشرعية العملية يكفي أن تبنى على الظن الراجح دفعاً للحرَج^(١٠٣)، وذلك لعدم إمكانية البناء على العلم والقطع دائماً، إلا للقطع الذين يحصل لهم القطع من كل شيء، غير أن قطعهم غير موضوعي فلا يترتب عليه الأثر الأصولي (الحجّية).

ما هو الحل؟

إنّ الفجوة القائمة بين النصّ (الدال اللغوي) وتحديد مراد المتكلم لا تسد عبر تنظيرات لغوية بحثية، بل تحتاج إلى نظرية متكاملة تعنى باللغة وما ورائها في آن واحد. ثم إنّ قضايا ما وراء اللغة تتصل بالواقع والمجتمع والتاريخ، ولا يمكن التنظير لها بمعزل عن الواقع ومن دون القراءة التزامنية للنصّ بهدف الوصول إلى المعنى الأصلي (مراد المتكلم). إن النظرية التكاملية هذه لا بد أن تنطلق من اعتبارات تؤدي إلى الكشف عن الخيوط التي تتحكم بتصوّر الجماعة البشرية في مرحلة تاريخية يتعلّق النصّ بها. وينبغي أن تكون معنية، في ذات الوقت، بمكوّنات «العقل الباطن» الذي يتحكم بالميول والرغبات ويفسّر الإعراض والإقبال لدى الجماعات في كل عصر ومصر.

وهناك اعتباران أساسيان في الألسنيات الحديثة يمكن النفاذ من خلالهما إلى العقل الباطن والكشف عما يدور في عقل المتكلم، وهما:

أ- **الحدس**^(١٠٤): وهو يبني عند التوليديين على مبدأ الائتلاف اللغوي والمنهج الرياضي، وحساب الاحتمالات بافتراض الصور الممكنة من الخطاب والتعبير، ومن ثم اختيار صورة واحدة من بين البدائل المختلفة بالاعتماد على قواعد اللغة ومعجمها، وبوحي من الخبرة والكفاية اللغويتين^(١٠٥).

على أن «الحدس» هذا يحتاج إلى التطوير من جهتين كي يمكن الاستعانة به في فهم النص:

الأولى: لجهة البعد التاريخي، فطالما بقي الحدس في دائرة اللغات الصورية (Formal Languages) المخترعة والمنهج الرياضي، فإنّه يبقى بعيداً عن الواقع اللغوي-التاريخي. ولكي نستطيع أن ننفذ به إلى العقل الباطن التاريخي، لا بد أن يكون مبنياً على الأمر التاريخي ومعطياته.

الثانية: لجهة المنطق الداخلي؛ إذ لكل نسق منطق داخلي خاص، ولا يمكن الوصول إلى مراد المتكلم بالاعتماد على النحو التوليدي والمنطق الرياضي العام، من دون كشف المنطق الداخلي الذي يحكم نسقاً وبالتالي نصاً. وقد تساهم البنية اللغوية بنظرة تاريخية-اجتماعية بعملية الاكتشاف هذه.

ب- الاقتضاء^(١٠٦): وهو يبني عند «المدرسة التخاطبية»^(١٠٧) - التي تعد الامتداد التاريخي والطبيعي لجهود «المدرسة الوظيفية»^(١٠٨) - على مبدأ «التعاون»^(١٠٩) والذي تندرج تحته مقولات أربع^(١١٠):

١- مقولة الكمية: تعنى بكمية المعلومات المتوفرة.

٢- مقولة الكيفية: تعنى بمحتوى المعلومات.

٣- مقولة الإضافة: تعنى بالمناسبات القائمة بين المعلومات.

٤- مقولة الجهة: تعنى بالملايسات والأسلوب.

وحسب التوجّه التخاطبي ينبغي الاهتمام بحالتين اثنتين في آن واحد: الأولى: الحالة النموذجية: فيما إذا التزم المتكلم بجميع القواعد والمقولات الخطابية. الثانية: حالة الاختراق وعدم الالتزام بتلك القواعد، ولكل حالة آلية مواجهة وطريقة للتعاطي.

ويبدو أن تطبيق قواعد الاقتضاء في قراءة النصّ يحتاج إلى التطوير في اتجاهين:

أولاً: الاتجاه الأفقي: بأن يعالج اللساني موارد الاشتباك المفاهيمي الذي يحصل نتيجة الاختلاف في المرجعية اللغوية والثقافية، والعوامل النفسية والتاريخية، وقضايا اجتماعية. حتى لا تقتصر في المعالجات انطلاقاً من المنطق العام الذي يحكم التخاطب كما هو الحال في إشكالية مور^(١١١) وغيرها.

ثانياً: الاتجاه العامودي: بأن يصار إلى تقنين التخاطب ليس فقط انطلاقاً من قواعد المنطق، بل نظراً إلى المنظومة المعرفية، والمرجعية الثقافية وخصوصياتها أيضاً، كي ترصد

نقاط الانكسار المفاهيمية، والمنظومية، والمنطقية وغيرها معاً. ويأتي الحكم على النص مكتملاً وشاملاً من أبعاد مختلفة.

الخاتمة

نظراً لأهمية النظرية التكاملية ودورها في قراءة النصّ نشير في الخاتمة إلى بعض الاعتبارات المهمة في مجال تكوين البنى النظرية لتلك النظرية، وهي التالية:

أولاً: التأسيس لقراءة القرآن قراءة كلية:

يمكن النظر إلى القرآن الكريم بنظرتين:

أ- نظرة جزئية: الهدف منها فهم موضوع أو آية أو سورة من القرآن الكريم؛ إن هذه النظرة الجزئية إن تحققت ضمن شروطها المطلوبة، فإنها تؤدي في أحسن الأحوال إلى فهم جزئي وتجزئي للقرآن الكريم.

ب- نظرة كلية: الهدف منها فهم القرآن فهماً كلياً موسعاً، بعنوان أنه كل له أجزاء، وأصول وفروع، وعام وخاص، ومطلق ونسبي، وثابت ومتحرك، وعقائد، وأخلاق، وأحكام، وقصص وعبر ومواعظ... فإن فهم القرآن بهذه النظرة، يرسم للباحث مشهداً متكاملًا ومتسقاً ويعطي له بصيرة مضاعفة للكتاب الكريم، ويمنحه القدرة على الاستنباط والاستنباط بل ردّ الفرع إلى الأصل، والخاص إلى العام، والجزئي إلى الكلي وهكذا.

وتختلف القراءة الكلية للقرآن الكريم عن القراءة الموضوعية، بأن الأولى معنية بالخارطة العامة وهندسة الأجزاء، وأشكال ترابط المنظومات الفرعية بالمنظومات الأساسية والمفاهيم الخاصة بالمفاهيم العامة، وصلة الموضوعات بعضها ببعض. في حين أن القراءة الموضوعية تعنى بفهم الموضوعات داخل الإطار العام الذي ترسمه القراءة الكلية وتحاول اكتشاف العلاقات التفصيلية داخل المنظومة الفرعية، كما أن القراءة الأولى توفّر للمفسّر الفرصة للقراءة الثانية.

ثانياً: التأسيس لتصنيف المفاهيم الدينية على أساس مبدأ التخفيض:

لا يزال الباحث الديني ومفسّر النص - بوجه خاص - يعيش التحير في حسم صلة العديد من المفاهيم الدينية على أساس عامودي، ولا يستطيع أن يصنفها تصنيفاً مرتّباً

لجهة الأهمية والموقع في خارطة المفاهيم الدينية. بل لا يزال العديد من الفقهاء لا يؤمنون بتقديم النصّ القرآني على النصّ النبوي -كمبدأ عام- وينظرون إليهما كنصين متكافئين، ولاسيما إن كان النصّ النبوي متواتراً، ويبحثون عن القواعد العامة لمعالجة جهات التعارض والتنافي، غافلين عن أن النصوص العديدة^(١١٢) الدالة على عرض الروايات على القرآن هي، بالدرجة الأولى، معنية بضرب التكافؤ بين القرآن والروايات وإثبات قيمومة القرآن على السنة.

في حين أن مبدأ التخفيض في مجال العلوم أدّى إلى جعل بعضها أساساً للآخر، فالفيزياء والكيمياء أكثر أساساً من الأحياء، والأحياء أكثر أساساً من علوم النفس والاجتماع والتاريخ، وهكذا. وفي العلاقة الداخلية والتركيبية الكلية للعلم الموحد تخفض مفاهيم، ومناهج العلوم الأقل أساساً إلى مفاهيم ومناهج العلوم الأكثر أساساً^(١١٣)، ويؤدي ذلك إلى فهم تفسير البعض على ضوء الآخر.

وقد أدى ذلك إلى عدم وضوح العلاقة التخفيضية بين الحقول الثلاثة للعلوم الإسلامية -العقيدة والشريعة والأخلاق-. فهل ينبغي قراءة الشريعة على ضوء الأخلاق أم العقيدة أم بالعكس؟ والسائد في الواقع الإسلامي هو مبدأ التكافؤ، واعتبار هذه الحقول أضلاعاً متساوية لمثلث الإسلام. في حين أن القراءة البنائية للإسلام لا تؤيد علاقة التكافؤ وتدعو إلى رسم العلاقة الهرمية بين ثلاثية الإسلام؛ بحيث تشكّل العقيدة رأس الهرم والشريعة قاعدته والأخلاق قلب المثلث ووسطه^(١١٤).

ثالثاً: القراءة الأنظومية لمفاهيم القرآن:

سبق أن تحدثنا عن أهمية الأنظومة في تكوين الأفهام، ونشير هنا إلى ضرورة التأسيس للقراءة الأنظومية، وذلك انطلاقاً من اعتبارين:

أ- الاعتبار الموضوعي: إن النظرة الموضوعية إلى القرآن الكريم الذي نزل متدرجاً وتناول موضوعاً في ثنايا سور بل آيات متعددة، هي ضرورة التفت إليها العديد من المفسرين، إلا أن الجهود المبذولة من قبلهم جاءت متواضعة والتفاسير الموسومة بالموضوعية تنقصها، في الغالب، المنهجية والدقة والوضوح على مستوى المبادئ والاعتبارات؛ حيث نرى أن أغلب الدراسات الموضوعية ليست سوى تجميع الآيات

المشتركة في موضوع محدد وشرحها على الطريقة المعتمدة في التفسير التجزيئي^(١١٥)، من دون التقيد باعتبارات إضافية ترجع إلى الخصوصية الموضوعية للتفسير .

ب- **التصنيف الأفهومي**: إن النظرة التصنيفية للمفاهيم القائمة على مبدأ التخفيض الذي سبق الكلام عليه تساهم في هندسة المفاهيم القرآنية وتساعد على فهم العلاقات البسيطة والمركبة التي تسود بين المفاهيم وأنظومتها الأصلية والفرعية . وذلك، بدوره، يسهل عملية الاستنتاج والاستنتاج في مجال التفسير .

رابعاً: تفعيل الجهد التنظيري في مجالي التفسير وما وراء اللغة:

لاتزال القواعد التي تحكم تفسير القرآن الكريم هي تلك التي دونها «الزركشي»^(١١٦) في كتابه «البرهان في علوم القرآن»، و «السيوطي»^(١١٧) في «الاتقان في علوم القرآن» . ولم تجر تعديلات أساسية على تلك القواعد فضلاً عن تأسيس اعتبارات جديدة يمكن النفاذ من خلالها إلى النص وتكوين فهم أعمق .

وأغلب الذين أتوا من بعدهما ساروا بنفس الاتجاه واكتفوا بالشرح والتعليق على كلامهما، وفي أفضل الأحوال ترجمتهما بلغة العصر، فلم يضيفوا شيئاً جديداً . ويغلب التصور القائل بأن ما تركه السلف فيه الكفاية، ولا نحتاج إلى شيء جديد؛ لأنهم لم يتناولوا أمراً إلاّ وأوفوا حقّه بمقاييس مطلقة للماضي والحاضر والمستقبل .

في حين أن المجال واسع للعمل التنظيري، انطلاقاً مما نملك من معطيات نظرية وعملية لم تكن متوفرة في عصر الزركشي والسيوطي وغيرهما .

أما فقه اللغة وفلسفتها على مستوى اللغة العربية، فهي رهينة تنظيرات يرجع تاريخها إلى القرنين الرابع والخامس الهجري؛ حيث توقف العمل التنظيري مع «أحمد بن فارس»^(١١٨) في كتابه: «الصاحبي في فقه اللغة العربية»^(١١٩)، و«الثعالبي»^(١٢٠) في «فقه اللغة وأسرار العربية»، وأما جهود اللاحقين فقد أتت خجولة ومتواضعة .

وقد لا نجانب الحقيقة والموضوعية لو رددنا مع «أمين الخولي» قوله: «إن آفات حياتنا في جمهرتها تعود إلى علل لغوية، تصدّع الوحدة وتحرم الدقة، وتبدّد الجهد، وتعوق تسامي الروح والجسم، والعقل والقلب»^(١٢١) .

ولعل ذلك يكون باعتبار أن اللغة في الواقع الإسلامي-العربي هي حلقة الوصل بين

«الهوية» ذلك المركب «من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي»^(١٢٢)، وبين الإنسان المسلم في عصرنا. ولا يمكن الحديث عن الانتماء خارج إطار اللغة ومعطياتها.

خامساً: نقل الاهتمام التفسيري من المعنى إلى مركز المعنى:

إن النقلة النوعية المطلوبة على صعيد التفسير وقراءة النص هي أن ننقل مركز الاهتمام -على مستوى قوينة اللغة وفلسفتها- من المعطى المباشر للنص (المعنى) إلى المعطى غير المباشر؛ أي مركز المعنى وبؤرته التي تعد المؤشر الأساس للفهم المعمق، وبالنتيجة السعي للوصول إلى المراد والمقصد الحقيقي.

إن تحديد مركز المعنى يتصل بأمور خارج اللغة كالأوضاع الاجتماعية والتاريخي وسياقات نصية وغير نصية؛ لأن النص هو الحاكي والأوضاع المباشر إليه هو المحكي، والأوضاع قد يكون حقيقة وقد يكون أمراً اعتبارياً.

على أن اللغة تفقد قدرتها على العطاء المتواصل وتتحول إلى هيكل عظمي وجسم بلا روح لو تم التعاطي معها بناء على المعطى المباشر اللفظي. ومن هنا، عدّ استخدام المجاز في لغة القرآن تجديداً معنوياً؛ حيث ترك القرآن الكريم مؤثراته في بنية اللغة العربية ومضامينها، وحولها من لغة احتكاك بالظاهر إلى لغة إدراك بالبواطن.

الهوامش

- (١) الجاحظ، عمر بن بحر: **البيان والتبيين**، ج ١، مؤسسة الخانجي، القاهرة، د.ت.، ص ٨١.
- (٢) بن مليح، د. إدريس: **الرؤية البيانية عند الجاحظ**، ط ١، ١٩٨٤، نقلاً عن: المبارك، د. محمد: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ١٥.
- (٣) جهامي، د. جيرار: **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، ط ١، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٣.
- (٤) راجع: د. رمزي بعلبكي: **فقه العربية المقارن**، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩١، ص ٢٣.
- (٥) ابن منظور: **لسان العرب**، ج ١، ص ١٧.
- (٦) سورة الإسراء: الآية ٧١.
- (٧) السيوطي، عبد الرحمن: **الإتقان في علوم القرآن**، ج ٤، ص ٢١٤.
- (٨) راجع: الصدر (السيد محمد باقر): **المعالم الجديدة**، ط ٣، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٩-٢٢.
- (٩) أنظر: سيف الدين عبد الفتاح اسماعيل: **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، ج ٢، معهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م، ص ٣٢١.
- (١٠) **ميزان الحكمة**، ج ٤، دار الحديث، قم، د.ت.، ص ٣٢١٧.
- (١١) أنظر: دراز (د. محمد عبد الله): **الدين، بحوث مهددة في تاريخ الأديان**. دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.
- (١٢) الصدر (السيد محمد باقر): **دروس في علم الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص ١٠٣-١٠٤.
- (١٣) سورة آل عمران: الآية ٢٦.
- (١٤) راجع: الطبري (ابن جرير): **جامع البيان (المعروف بـ «تفسير الطبري»)**، ج ٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢ هـ، ص ٢١.
- (١٥) راجع: الشريف الرضي: **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، دار المهاجر، بيروت، د.ت.، ص ٦٥-٦٦.
- (١٦) أنظر: الطباطبائي (السيد محمد حسين): **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٢٠، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٣ هـ، ص ٥-٦.
- (١٧) الصدر (السيد محمد باقر): **الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق (ع) (مقال)**، منشور ضمن: بحوث إسلامية، دار الزهراء، ط ٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م، ص ٩٠-٩٩.
- (١٨) راجع: إيزوتسو: **الله والإنسان في القرآن**، الترجمة الفارسية: أحمد آرام، طهران، ١٩٨٢ م، ص ٤-٥.
- وابراهيم سجادي: **آفاق التفسير الموضوعي (مقال)**، مجلة الحياة الطبية، العدد الثامن، شتاء ٢٠٠٢ م، ص ١٨٧-١٨٨.
- (١٩) أنظر: سيف الدين عبد الفتاح: (م.س.)، ص ٦٠-٦٢.
- (٢٠) أنظر: السامرائي (د. ابراهيم): **فقه اللغة المقارن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨٧، ص ٢٠١.
- (٢١) أنظر: **أسلوب التضمن وأثره في التفسير (مقال)**، د. زيد عمر عبد الله، المنشور في العدد ٤٩، من مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، ربيع الأول ١٤٢٣ هـ، يونيو ٢٠٠٢، ص ٢١-٨٥.
- (٢٢) اسم كتاب للغزالي، وحسب الدكتور علي سامي النشار، هو الخامس بين كتب الغزالي المنطقية من حيث الترتيب التاريخي بعد كتبه التالية: قسم المنطق في المقاصد، ومعيار العلم، ومحك النظر، ومقدمة المستصفي. راجع: النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٧٢.

- (٢٣) الغزالي، أبو حامد محمد: القسطاس، طبعة القاهرة، ١٣٥٢ هـ، ص ١٨٨، ورد في: النشار: (ن.م.)، ص ١٧٢.
- (٢٤) الجرجاني، الشريف علي بن محمد: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥، ص ١١٢.
- (٢٥) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥، ص ٦٦-٦٧ و ٦٤.
- (٢٦) راجع: الظاهرة القرآنية (ن.م.)، ص ٦٧.
- (٢٧) الظاهرة القرآنية (م.س.)، ص ٥٨.
- (٢٨) الشهرستاني، عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح: ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت.، ص ٣٢١.
- (٢٩) القاضي عبد الجبار المعتزلي: المحيط بالتكليف، دار العلم للملايين، بيروت، ص ٣٠٧-٣٠٨.
- (٣٠) الغزالي: المستصفى، ج ١، ط ١٣٥٦ هـ، ص ٦٤، ورد في: حمادي (د.ادريس): المنهج الأصولي في فقه الخطاب، ط ١، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨ م، ص ٢١.
- (٣١) راجع: المنهج الأصولي (ن.م.)، ص ٢١.
- (٣٢) سورة المجادلة: الآية ٨.
- (٣٣) سورة الملك: الآية ١٣.
- (٣٤) سورة طه: الآية ١٢١.
- (٣٥) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: تأويل مشكل القرآن، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٠٢.
- (٣٦) (ن.م.)، ص ٤٠٣.
- (٣٧) سورة النحل: الآية ٩٣.
- (٣٨) راجع: (ن.م.)، ص ١٢٣-١٢٤.
- (٣٩) سورة القصص: الآية ٨٨.
- (٤٠) سورة البقرة: الآية ١١٥.
- (٤١) سورة الإنسان: الآية ٩.
- (٤٢) سورة الأنعام: الآية ٥٢.
- (٤٣) راجع: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن (م.س.)، ص ١٢٣-١٢٤.
- (٤٤) للمزيد حول أسلوب التأويل المعتمد لدى ابن قتيبة، راجع: المحكمات التي صدر عنها ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن (مقال)، د. مهدي أسعد عرار، عالم الفكر، المجلد ٣١، العدد ٢، أكتوبر-ديسمبر ٢٠٠٢، ص ٣٧-٥٥.
- (٤٥) الصدر (السيد محمد باقر)، أنظر: بحوث في علم الأصول: تقرير: محمود الهاشمي، ج ٤، والمعالم الجديدة، ومباحث الأصول: تقرير كاظم الحائري. ودروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة).
- (٤٦) الصدر (السيد محمد باقر): المعالم الجديدة، ص ٩٢. ورد في: الحيدري، كمال: مرتكزات أساسية في الفكر الأصولي للشهيد الصدر (بحث)، ضمن: قضايا إسلامية، العدد، ص ٢٢٦.
- (٤٧) راجع: الحيدري: (ن.م.)، ص ٢٣١-٢٣٢.
- (٤٨) المعالم الجديدة: (ن.م.)، ص ٩٣.
- (٤٩) (ن.م.)، ص ٩٣.
- (٥٠) بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩١، ورد في: الحيدري (ن.م.)، ص ٢٣٣.
- (٥١) (ن.م.)، ص ٢٩٣.
- (٥٢) الحيدري (م.س.)، تقارير الدرس الأصولي للسيد الصدر، ص ٢٣٩.
- (٥٣) نفس المرجع، وذات الصفحة.

- (٥٤) القاضي عبد الجبار المعتزلي: متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ورد في: المنهج الأصولي في فقه الخطاب (م.س.)، ص ٦٦.
- (٥٥) ابن العربي المعافري: قانون التأويل، ط ٢، تحقيق: محمد السليمان، دار المغرب الإسلامي، ١٩٩٠، ص ١٢٦. ورد في: المنهج الأصولي (ن.م.)، ص ٦٧. أنظر: أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٦٤، ص ٩٠٨. والغزالي، أبو حامد: المستصفى (م.س.)، ج ١، ص ٨٤. والأمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠، ج ١، ص ٤٤. والشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج ٤، تحقيق: د. محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ص ٩٨.
- (٥٦) الصدر (السيد محمد باقر): المدرسة القرآنية: السنن الإجتماعية في القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٩م، ص ١١٧.
- (٥٧) (ن.م.)، ص ١١٧.
- (٥٨) (ن.م.)، ص ١١٨.
- (٥٩) سورة العنكبوت: الآية ٤١.
- (٦٠) أركون (محمد): الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٢٩.
- (٦١) أنظر: الشاطبي (أبو إسحاق): الاعتصام؛ ج ١، دار المعرفة، بيروت، نشرة: محمد رشيد رضا، د.ت.، ص ٥٠ وما بعدها. حيث يشتكي من «الوسائط» التي رفعت نفسها إلى مستوى النص والخبر المجمع عليه. كما يشتكي من رموز تلك الوسائط، ويرى أن بعض هؤلاء «قد صير نفسه نظيراً ومضاهياً» للشرع.
- (٦٢) راجع: كتب المنطق الأرسطي، مبحث الدلالة.
- (٦٣) سورة ص: الآية ٢٠.
- (٦٤) سورة ص: الآية ٢٣.
- (٦٥) سورة هود: الآية ٣٧.
- (٦٦) الأمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام (م.س.)، ج ١، ص ١٢٦.
- (٦٧) الغزالي: المستصفى (م.س.)، ج ١، ص ٥٦.
- (٦٨) الصدر (السيد محمد باقر): دروس في علم الأصول، ح ١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٨هـ، ص ٦١.
- (٦٩) Sign Vehicle.
- (٧٠) المقصود بالتسويم هو «عملية الدلالة» أو «عملية التدايل».
- (٧١) الشاطبي (أبو إسحاق): الموافقات في أصول الشريعة (م.س.)، ج ٣، ص ٣٤٧.
- (٧٢) قد يطلق المحكوم به ويراد به فعل المكلف، وهو الشائع في الاستعمال الأصولي.
- (٧٣) فردينان دوسوسور: مبحث في الألسنيات العامة. ورد في: بيار غيرو: علم الدلالة، ط ١، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٨٦، ص ٢٣-٢٤.
- (٧٤) Morris, Ch.W., Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938. PP 3-4.
- ورد في: د. عادل فاخوري: تيارات في السيمياء، ط ١، دار الطليعية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٧١.
- (٧٥) أنظر: المستصفى (م.س.)، مباحث الألفاظ. والمظفر (محمد رضا): أصول الفقه، ج ١. مباحث الألفاظ.
- (٧٦) أنظر: الأمدي (م.س.)، مباحث الألفاظ؛ والسيسستاني (السيد علي): الرافد في علم الأصول، ج ١، المقدمة.
- (٧٧) أنظر: الصدر (م.س.)، مباحث الدلالة، والمظفر (م.س.)، مباحث الدلالة.

- (٧٨) الإبهاج في شرح المنهاج، ط ١، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٦٤. نقلاً عن: المنهج الأصولي في فقه الخطاب (م.س.)، ص ٥٦.
- (٧٩) المنهج الأصولي في فقه الخطاب (م.س.)، ص ٩١.
- (٨٠) لقد تناول الميرزا محمد أمين الاسترآبادي، صاحب كتاب: «الفوائد المدنية» الموضوع تحت عنوان: «في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية أصلية كانت أو فرعية في السماع عن الصادقين (ع)». نفس الكتاب، طبعة دار النشر لأهل البيت (ع)، ص ١٢٨.
- (٨١) راجع: الميرزا القمي (أبو القاسم): قوانين الأصول، الطبعة الحجرية، ص ٢٣٤-٢٣٥.
- (٨٢) الصدر (السيد محمد باقر): دروس في علم الأصول (م.س.)، ج ٣، ص ٢٧٨.
- (٨٣) الصدر (نفسه)، بحوث في علم الأصول (م.س.)، ج ٤، ص ٢٩٣، تقرير: محمود الهاشمي.
- (٨٤) الصدر (نفسه): بحوث في علم الأصول (م.س.)، ج ٤، ص ٢٩٣.
- (٨٥) عند الحديث عن المستوى السياقي للأفهام.
- (٨٦) إنني مدينٌ بذكر هذا المثال للدكتور محمد يونس علي، أنظر: مقالته تحت عنوان: أصول اتجاهات المدارس اللسانية الحديثة، عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣٢، يونيو-سبتمبر ٢٠٠٣، ص ١٣٥.
- (٨٧) سورة الأنبياء: الآية ٦٣.
- (٨٨) أنظر: خوري، عادل: تيارات في السيميائية، (م.س.)، ص ٧٧.
- (٨٩) الشاطبي: الموافقات (م.س.)، ج ٣، ص ٣٦٨-٣٦٩.
- (٩٠) (ن.م.)، ج ٢، ص ٦٧.
- (٩١) التعبير المستخدم لدى أغلب الأصوليين.
- (٩٢) التعبير المستخدم لدى السيد محمد باقر الصدر. أنظر: الصدر: بحوث في علوم الأصول (م.س.)، ج ٤، ص ٢٩٣.
- (٩٣) الصدر: دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ، ص ١٨٩.
- (٩٤) راجع: بخصوص الظهورات السياقية التركيبية: الصدر: بحوث في علم الأصول (م.س.)، ج ٤، ص ٢٩٣.
- (٩٥) هذا هو الرأي السائد لدى اللغويين من قبل «دوسوسور». أنظر: جانانان كالر: فردينان دوسوسور، الترجمة الفارسية: كورش صفوي، هرمس، طهران، ١٣٧٩هـ.ش. (٢٠٠٠م)، ص ١٧، وما بعدها.
- (٩٦) الرأي المعتمد لدى مؤسس البنوية (Structuralism)، اللساني السويسري فردينان دوسوسور (١٨٥٧-١٩١٣). أنظر: جانانان كالر: (ن.م.)، ص ٢٤-٥٨.
- (٩٧) ابن سينا: منطق المشرفيين، دار الحدائق، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٠٣. نقلاً عن: د. محمد يونس علي، (م.س.)، ص ١٣٧.
- (٩٨) راجع: د. محمد يونس علي، (م.س.)، ص ١٣٧-١٣٩.
- (٩٩) راجع الكتب الأصولية، مبحث الدلالات.
- (١٠٠) الصدر: دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ، ص ٨٨.
- (١٠١) الصدر: (ن.م.)، ص ٨٩.
- (١٠٢) الصدر: (ن.م.)، الحلقة الثانية، ص ٣٠٢.
- (١٠٣) أنظر: خلاف، عبد الوهاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه، الكويت، ١٩٧٢، ص ٣٨.
- (١٠٤) راجع: المدرسة التوليدية (Generativism)، النظرية اللسانية التي أسسها وطورها اللساني الأميركي الشهير «نعوم تشومسكي»، وكذلك هناك فقرة رديفة للحدس (Intuition) وهي «الاستبطان» (Introspection).

- (١٠٥) أنظر: يونس علي: (م.س.)، ص ١٣٥-١٣٦. وأيضاً:
Lyons, John, Language and Linguistics: An Introduction, Cambridge, Cambridge - University Press, 1981, pp125- 6.
- (١٠٦) راجع: فاخوري، عادل: الاقتضاء في التداول اللساني (مقال)، عالم الفكر، العدد ٣، المجلد ٢٠، ١٩٨٩. ص ١٤١-١٦٦.
- (١٠٧) المدرسة التخاطبية أو نظرية الاتصال التي قدمها فيلسوف اللغة الأمريكي «غرايس» H.P. Grice (١٩١٣-١٩٨٨). راجع: فاخوري: (ن.م.)، ويونس علي: (ن.م.)، ص ١٦٤.
- (١٠٨) المدرسة الوظيفية (Functionalisme) هي المتفرعة الثانية بعد التوليدية من المدرسة الأم (البنوية) (Structuralism)، وتمثلها في دائرة اللسانيات حلقة براغ Prague Circle، التي أسسها اللساني التشيكي وليم ماثيوس Vilem Mathesius (١٨٨٢-١٩٤٥).
- (١٠٩) (The Co-operative Principle) ذلك المبدأ الذي طرح مقابل «مبادئ المحادثة» (Conversa-tional Maxims) وتفسيرها.
- (١١٠) راجع: فاخوري: (م.س.)، ص ١٤٧. ويونس علي: (م.س.)، ص ١٦٣. كما هو واضح فإن هذه المبادئ مقتبسة عن كانط والمقولات التي طرحها، أي الكمية والكيفية والإضافة والجهة.
- (١١١) إشكالية مور Moor's Paradox هي الإشكالية التي تؤدي إلى الجمع بين الإثبات اللفظي والسلب الاعتقادي. راجع: الاقتضاء في التداول اللساني (م.س.)، ص ١٤٩.
- (١١٢) راجع: الحر العاملي: وسائل الشيعة، مجلد ٢٧، صفات القاضي ونور الدين الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مجلد ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٧٠.
- (١١٣) أنظر: د. محمد علي يونس: (م.س.)، ص ١٣٠.
- (١١٤) أنظر: الصدر السيد محمد باقر: المرسل والرسول والرسالة، تحت عنوان: موجز أصول الدين، طبعة قم، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي. حيث حاول أن يؤسس للعلاقة الهرمية بين العقيدة والشريعة.
- (١١٥) يستثنى من هذا النمط من التفسير محاولتان أساسيتان:
أ- محاولة السيد محمد باقر الصدر في تأسيس أسس واعتبارات منهجية للتفسير الموضوعي وتطبيقها على السنن الاجتماعية والتاريخية. أنظر: المدرسة القرآنية (م.س.).
ب- دراسة الدكتور محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين. حيث انطلق من اعتبارات مؤسسة للتفسير الموضوعي.
- (١١٦) بدر الدين الزركشي (٥٤٧-٤٩٧هـ)، الفقيه، والمفسر واللغوي.
- (١١٧) عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ)، الموسوعي الإسلامي الذائع الصيت.
- (١١٨) أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (٣٢٩-٣٩٥هـ)، اللغوي الشهير.
- (١١٩) الاسم الكامل للكتاب هو «الصاحبي في اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها».
- (١٢٠) أبو منصور عبد الملك الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، فيلسوف اللغة الذائع الصيت.
- (١٢١) من مقدمة كتابه: «مشكلات حياتنا اللغوية». نقلاً عن علي، د. نبيل: الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة، العدد ٢٧٦، الإصدار الثاني، ديسمبر ٢٠٠١، ص ٢٣٠.
- (١٢٢) اليكس ميكشيلي: الهوية، دمشق، دار الوسيم، ١٩٩٣، ص ١٦٩.