الأساس اللغوي في فهم القرآن لدى علماء الأصول

أ.د. عبد الغني بارة

الكلمات المفاتيح: الأساس اللغوي ، الرؤية التداولية، مبدأ القصدية، المقاصد العربية، الفهم ، التفهم ، الإبانة ، الإفهام ، مقاصد الشريعة ، دلالة التوحيد ، البعد الحجاجي ، الانسجام ، الاتساق ، الأسلبة .

ملخّص المداخلة :

إنّ ما تتغيّا هذه القراءة بلوغه، بوساطة الرؤية التداولية، هو الوقوف على الأساس اللغوي ، بوصفه منعطفًا حاسمًا أسهم ، بلا مواربة ، في تشييد إبدال معرفي لفهم القرآن الكريم لدى علماء الأصول . إذ إنّ المتأمل للغايات التي يجري إليها الخطاب القرآني يجد أنّه نزل على معهود لغة العرب ومقاصدها في الكلام . هذا ، واللافت في خطاب الشاطبي وغيره من علماء الأصول هو أنّ الأساس الذي يقوم عليه النظر في تفحّص الخطاب القرآني هو مبدأ القصدية ، إذ إنّ الأصل في الكلام هو القصد، والإنسان كائن قاصد، وأنّه يريد إفهام مخاطَبه ، وإذا كان هذا هو جوهر قيام الاجتماع الإنساني ، فإنّه يصبح من باب أولى الغاية التي يعمد القرآن الكريم إلى تحقيقها في مخاطَبيه ، سواء أكانوا مذكورين داخل النصّ ، إظهارًا وإضمارًا، بوصفهم الجمهور الخاصّ أو الضيق في عرف التداوليين ، أو المتلقّي الفعلي كما هو معرف في جماليات التلقّي ، أم كانوا خارج النصّ ، أولئك الذين يعنيهم الخطاب القرآني ، بوصفهم بنيةً أو استراتيجية نصّيةً أو قارئًا افتراضيًا لم يولدْ بعدُ ، ذلك الجمهور الكوني الذي يرتحل إليه النصّ في زمنه ومكانه الخاصّين ، فنكون ، بذلك ، أمام مفهوم المقام التأويلي الذي يعمل فيه المؤوّل على دمج أفقه بأفق النصّ ، مساءلةً وحوارًا، لكن في إطار الزمن الراهن ، الزمن التأويلي . فالشريعة ، وَفق هذا المنظور، وُضعت للإفهام قصدًا، ولعلّ هذا ما جعل القرآن يؤكّد على نزوله بلغة العرب ومقاصدها، فلا يتحقّق فهم ولا يقوم تأويل خارج المقاصد العربية .

فالعلم بالمقاصد يغدو ضرورةً أساسيةً في تحقيق الخطاب أغراضه وإيصال المتكلّم مراده إلى سامعه، بل إنّ المتلقّي للخطاب، بما هو العنصر المقصود بخطاب المتكلّم لا يقدر على ممارسة فعل التأويل ما لم يكن عارفًا بمقاصد المتكلّم . فشرط القصد، إذًا، يعدُّ من مقومات الدلالة عند علماء العربية ، إذ العبرة بإرادة المتكلّم لا بلفظه. الأمر الذي يجعل دلالات الألفاظ غير مقصورة على ذاتها، بل هي تابعة لقصد المتكلّم وإرادته .

إنّ الطابع القصدي الذي تتميّز بها الدلالة في الحضارة العربية الإسلامية جعل أمر الاعتقاد أو التكليف في الشريعة لا يتمّ خارج تحقُّق الفهم والإفهام ، وإلاّ أضحت التكاليف التي عليها مدار التشريع مقتصرة على فئة من النّاس دون سواها . فكأنّ القرآن ، بما هو خطاب تداولي بامتياز، لم يترك فئة من المخاطَبين إلاّ وشملها، وهذا تحقيقًا لمقاصد الشريعة في أنّها موّجهة إلى النّاس كافّةً ، خاصّتهم وعامّتهم ، إلاّ ما هو خاصّ بعلم اللّه سبحانه وتعالى واضع الشريعة ، وهو ما يدخل في العلم اللدنّي الذي يسمّيه العلماء المتشابه. ولمّا كان هذا حال الشريعة ، فقد وجب القول إنّ الأصل في الخطاب القرآني هو الإبانة عن المقاصد وإفهام النّاس أسس الدعوة ، لذلك تكثر الآيات المحرّضة على«البيان»و«الفقه» و«التعقّل»وحتّى جانب الفنّ فيه فلخدمة الاعتقاد، والفنّ في القرآن إعجاز والإعجاز إقناع وسدّ للذرائع والقول فنرى كيف سخّر لغاية خطابية نفعية. فالنصّ مهما كانت قيمته في ذاته، يرتبط بغرض ، ويجري لغاية، لذلك لم تتبلور في هذه الحضارة فكرة الفنّ للفنّ. هكذا، تغدو وظيفة الفهم والإفهام هي الوظيفة الأساسية التي تدور في فلكها باقي الوظائف اللّغوية ، فالجاحظ يرى أنّ عملية التواصل وقضاء الحاجات لا

تتحقّق إلاّ عبر الفهم والإفهام ، ولعلّ هذا ما جعله يجمع بين البيان والتبيين أو الفهم والتفهّم .

فاتحة القراءة :

لما كان القرآن خطابًا يتوجّه إلى سامع/ متلق فإنّه يقتضي ، بداهة ، كما يقول بنفنيست في تعريفه الخطابَ ، فعلَ التأثير والإقناع بوجه من الوجوه(١) . فهو، بالإضافة إلى مخاطبته صنفًا من المتلقين يخصّهم بالذّكر داخل النصّ القرآني ذاته، أو كما هو في اصطلاح الحِجاج «الجمهور الخاصّ أو الضيّق»، فهناك نوع آخر من المخاطَبين»يقع خارج النصّ القرآني غير مذكور فيه . ولكنّه مع ذلك معنيّ بخطاب القرآن . وهو جمهور السامعين والمتلقّين على اختلاف عصورهم وأمكنتهم . إنّه بعبارة الحجاجيين»الجمهور الكوني». . . والقرآن فضلاً عن كونه خطابًا موجّهًا إلى متلقٍّ فعلي أو محتمل ، مسرحٌ على ركحه تتحاور الذوات وتتجادل ويحاجّ بعضها بعضًا»(٢). ولعلّ هذا ما جعل الخطاب التفسيري في الثقافة العربية متعدّدًا ومتباينًا، لأنّ هناك مسافةً لغويةً بينه وبين الخطاب القرآني ، وإنّه لمُحال وباطل اختصار هذه المسافة إلى درجة أن تجد المطابقةُ أو المماثلةُ السبيلَ إليهما. فيصبح الخطاب القرآني»لغة مغايرة في الخطاب الثاني ، كما يصبح الثاني لغة متغيّرة إزاء الأوّل . ومن هنا ينتفي عن التفسير تمامُه . ويبدو محتاجًا إلى تغيّره في كلّ عصر لتقلّص الدلالة فيه ، ذلك لأنّ الخطاب الأوّل سيبدو قد تجاوزه تاريخيًا وتقدّمه في الزمن الآتي . وإنّ مثل هذه السيرورة لتؤكد على أمرين : ١ ـ على ديمومة الحضور القرآني بوصفه نصًا، ونسقًا، ومنتِجًا ثقافيًا . ٢ ـ كما تؤكد على انتساب هذا الخطاب إلى قائله تمامًا وكمالاً»(٣).

فليس غريبًا، والأمر على ما أقررنا، أن ينطلق فهم النصّ القرآني من القرآن نفسه ، انطلاقًا من فكرة أنّه نصّ يفسّر بعضه بعضًا، وهو ما يجعل مجموع العناصر غير اللّغوية ، كالتاريخ ، أسباب النزول تسقط لصالح النصّ نفسه . وبتعبير آخر يمكن أن نقول»إنّ هذه القراءة لا تلغي العناصر، ولكنّها تحوّلها إلى عناصر لغوية بحيث تبدو مُنْتَجًا دلاليًا من منتجات النصّ القرآني . ذلك لأنّ اللّغة عندما تغادر نظامها لتدخل في نظام النصّ ، فإنّها لا تبقى أداةً ناقلة ، ولكنّها تصبح ذاتًا مبدعة لما تقول ، أو تصبح هي حقيقة ما تقول . وإذا كان ذلك كذلك ، فإنّها تصحّ أن تكون هي الأصل لكلّ ما تمّ الإخبار بها عنه . وهكذا يبدو النصّ ليس بوصفه مُعطى تاريخيًا أو ناتجًا ثقافيًا ينتمي إلى الماضي ، ولكن بوصفه فاعلاً آنيًا يؤسّس التاريخ ويؤثّر فيه ، ويصنع الثقافة ويتجاوزها دائمًا إلى أصل قائم فيه ، غائب عن الثقافة ، أي لم تقلّه الثقافة بعد ولم تفكّر فيه«(٤) .

هذه الخصوصية ، التي جعلت القرآن يقدّم نفسه بوصفه خطابًا مغايرًا ، هي التي جعلت الثقافة العربية تنتقل من»الشفاهية» إلى»الكتابية»، أو من»حضارة القول»إلى»حضارة النصّ»، فقد اعتبر»نصر حامد» أنّ القرآن بنفيه صفة الشّعر عن نفسه، إنّما كان»لأسباب ترتبط بتصوّر العرب لماهية الشّعر من حيث المصدر والوظيفة. وبالمثل أراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعرية لأنّ وظيفة الشّاعر في ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التي نسبها النصّ لمحمد . الشّاعر معبّر عن القبيلة ومحمّد مبلّغ لرسالة ، والشّعر نصّ يحقّق مصالح القبيلة في مهاجاة أعدائها ونصرة حلفائها أو في مدح رجالها وزعمائها، والقرآن نصّ يستهدف إعادة بناء الواقع وتغييره إلى الأفضل». ثمّ يواصل ، مضيفًا ، بأنّ القرآن»لا يدين الشّعر من حيث هو كما فهم الأمر بعد ذلك ، بل يدين الشّعر الذي أراد معاصرو محمد أن يجذبوا النصّ إلى آفاقه محاولين بالتالي أن يجذبوا ظاهرة الوحي كلّها للنظام الثقافي المستقر والسائد، والمعبّر عن مصالح الأقلية على حساب الأغلبية . ولذلك انحاز النصّ إلى الشّعر الذي يساعده على تحقيق وظيفته ، وانصبّ هجومه على الشّعر الذي يشوّش عليه القيام بهذه الوظيفة . ويمكن القول بعبارة أخرى إنّ موقف الإسلام من الشّعر موقف»إيديولوجي»يجب أن يفهم بعيدًا عن مفاهيم الحلال والحرام«(٥) .

هذه النظرة ذات المنطلق»الوظيفي/ الإيديولوجي»تقلّل من قيمة القرآن ، بما هو خطاب جديد مغاير، وتجعله يستعين بالشّعر لفرض هيمنته وسطوته على الواقع والثقافة ، كما يقول أبو زيد، وكأنّه نصّ يختار ما يوافقه ويقبل ما يخدم

مصلحته في إطار تبليغ دعوته ، ويرفض النصوص التي تعارضه وتهاجمه(٦). قد يكون لائقًا من منظور«نظرية التناص»intertextualité ، القول ، إنّ علاقة القرآن بالشّعر هي علاقة بين النصوص داخل الثقافة الواحدة ، فيكون فهم النصّ في ضوء النصوص السابقة ، المماثل منها والمخالف(٧)، لكن يبقى أنّ القرآن أكبر من كونه نصًا يبحث عن نصوص تدعم موقفه أو تضع قدمه على أرض الثقافة العربية ، كما هو الحال بالنّسبة للشّعر، فهو النصّ/ الثقافي/ الجامع/ الأصل ، الذي يجعل النصوص المضادة وحتّى المناصرة له ، تتخلّق في تضاعيفه وتسكن فجواته .

هذه المركزية التي يحتلّها القرآن الكريم في الثقافة العربية تجعله نصًّا جامعًا تتناسل منه النصوص وتتوالد، وتحوم حوله القراءات ، تفسيرًا وتأويلاً، فتتعدّد به نصوصًا/ تأويلات دون أن تحيط به فهمًا إلاّ في حدود ما شاء لها؛ إذ هو من يملك قرار نفسه ، يمنح نفسه لمن يشاء ويُعرض عمّن يشاء ، بيده أن ينفتح على من يرتضيه محاورًا فيبوح له بإشارات تكون بمثابة وسائط بينهما بها يتحقّق الفهم ، وإنْ أعرضَ عنّا فلا نملك ، إذ ذاك ، إلاّ أنْ نراوده ، إقبالاً ومكابدةً ، عن نفسه عساه يُفضي إلينا بما يتأتّى لنا به الحصول على مرتبة في سلّم الفهم المرجأ، هناك في مناطق الغياب فيه ، فهو باعتباره نصًا«لا يتوقّف عن كونه محلاً لتوليد المعاني واستنباط الدلالات . ولا مجال لأحد أنْ يقبض على حقيقته . ومآل ذلك أنّ الأصول والمراجع لا يستنفدها تفسير واحد أو شامل ، ولا يمكن حصر معرفتها من طريق واحد بعينه ، أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معيّن . فالنصوص التي هي موئل الفكر الحقّ يصعب إفراغها في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيها وحصر دلالاتها« (٨) . وعليه ، فإنّ أيّة قراءة لهذا النصّ يتعيّن عليها، إذا أرادت أن تحتلّ منزلةً من منازل الفهم ، أنْ تستبعد »التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص وللعلماء والمؤلفين ، إلى عقلي ونقلي ، أو أصيل ودخيل ، أو أصالة وحداثة ، أو مثالي ومادّي ، أو ذاتي وموضوعي ، أو علمي وغير علمي ، أو رجعي وتقدّمي □. . .□ ليس لأنّ هذه الثنائيات لا حقيقة لها ولا تعبّر البتّة عن واقع الفكر، بل لأنّ هذه القراءة تتعدّى التصنيفات ، إذ هي تتأملها، بل تتأوّلها وتعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم«(٩) .

هكذا، تقف عملية تأويل الخطاب القرآني من منظور تصنيفي حائلاً دون بلوغ هذا الخطاب مقاصده التي بثّها فيه الحقّ سبحانه وتعالى ، والتي من خلالها يستقيم شأن الإنسان في هذا الوجود، ولعلّ هذا ما جعل علماء الكلام قديمًا، فيما سيتمّ بسطه ، يؤسّسون رؤيتهم للقرآن انطلاقًا من طبيعته اللّغوية، إيمانًا منهم بتعدّد معانيه، وربّما وجدت كلّ فرقة كلامية في هذا الانفتاح فسحةً دلالية تتيح لكلّ عالم فرصة إثبات صحّة ما يدين به من آراء وأفكار. وبالفعل ،»فإنّ الفكر العربي كان يبحث عن نفسه من خلال الوحي وفيما وراء الأثر والخبر، فيرتحل داخل النصّ يتساءل ويغور وينقّب ، ويستنبط ويكتشف ، فيعقل ما لم يُعقل ويعيد تعريف ما قد عرّف وخاصّة أنّ النصّ آيات بيّنات . والبيان أشدّ الكلام احتمالاً لضروب التفاسير وأصناف التأويل . والآيات علامات فائضة ، أي إشارات ورموز وعوالم دلالية فسيحة«(١٠) .

أوّلاً : في تداولية الخطاب القرآني :

لا يكاد المتأمّل في قضايا الفهم داخل الثقافة العربية الإسلامية القديمة يظفر بما يرتضيه إجابةً شافيةً تصل به إلى برَد اليقين فيما يخصّ المنهج الذي يتوسّل به المؤوّل في قراءة القرآن الكريم وتأويله ؛ فقد ظلّ الخطاب التّفسيري بعيدًا عن الضبط المنهجي المحدّد الذي يُضفي على الممارسة التأويلية إطارًا مفهوميًا به تستوي منهجًا تأويليًا له أسسه وآلياته الإجرائية . فقد قيل:»إنّ التّفسير علم من العلوم التي«لا نضجت ولا احترقت«تعبيرًا عن قلّة وضوح الغاية من التأليف وإمكان انفصاله عن علوم أخرى من جهة المنهجية والعدّة المعرفية«(١١) . فالتفسير، فيما يذهب إليه الزركشي (ت٧٧٢ هـ)،»هو علم يُفهم به كتاب اللّه المنزَّل على محمد صلّى اللّه عليه وسلّم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللّغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ومعرفة أسباب النزول

والناسخ والمنسوخ«(١٢). وهو يقابل ما يُعرف في التأويلية المعاصرة بـ»الفهم»، ليكون التّفسير، والأمر كذلك ، تلك العملية التي توفّر الشروط الضرورية والأوّلية للتواصل مع النصّ القرآني وتطبيقه . لكنّ الذي لا ريبَ فيه ، هو أنّ الخطاب التّفسيري ، وإنْ لم يصرّح بأدواته التأويلية ، فإنّه كان يُضمر، وهو يستنطق دلالات الخطاب القرآني . وعى ذلك أم غاب عنه . تفكيرًا منهجيًا، أسهمت في تشكيله الأنساق الثقافية والأجهزة المفهومية للحضارة العربية الإسلامية ، والتي يمكن عدّها الخلفية اللاّمرئية التي ينشأ المنهج في كنفها، »فالمؤكّد أنّه ما كان للمدوّنة التّفسيرية أن تنمو منذ القرن الثالث إلى القرن العاشر دون أن تعتمد منهجية محدّدة لا يقع التصريح بها لكنّها تظلّ قائمة بشكلٍ واعٍ في أذهان المفسّرين القدامى«(١٣). بمعنى أنّ التفسير، في كلّ الأحوال ، وهو يبحث عن مدلولات القرآن كان يتكئ على نظام فكري ونسق ثقافي، إنّها»تلك الشبكة من الأفكار والقيم والرموز لهذا العلم أو ما يمكن تسميته بقاعدة توازنه الداخلي . إنّها المفاتيح الأساسية المعتمَدة بين الباثّ والمتلقّي في بناء التّفسير واستيعابه«(١٤).

إنّ أهل النظر من المفسرين وعلماء الأصول وأئمة علم الكلام اعتمدوا التفسير بالمأثور إجراءً تأويليًا لا محيد عنه ، ولو أنّ بعضًا منهم كان يُعمِل العقلَ ، كما هو الشأن بالنسبة للفلاسفة أو أهل البرهان،»واقتضاء صحّة التّفسير ، وعلميته للمأثور أمر تقتضيه أيضًا ظروف تنزيله منجمًا على مدى ثلاثة وعشرين عامًا تقريبًا، إذ احتفّت ببعض آياته ظروف ومناسبات ، يُطلق عليها»أسباب النزول»ممّا لم يُتح لغير من عاصر التنزيل مشاهدتهما، والوقوف على وقائعها، كما يطلق عليها بعض من تخصّص في علم أسباب النزول «القصّة التشريعية». وهي عنصر بالغ الأهميّة من ثقافة المفسّر . . ولا سيّما إذا كان النصّ القرآني ذا وجوه من المعاني أو يحتمل دلالات ، فكان سبب النزول إذن قرينة على تعيين مراد الشارع منها أو ترجيحه على الأقل«(١٥). فاعتماد المأثور، إذًا، أصلاً عتيدًا من أصول منهج التفسير هو ما تقتضيه تفاصيل التّفسير وكماله ، بالنسبة إلى هذا القسم من آي القرآن بخاصّة ، بحكم الأوضاع البيانية للنظم القرآني نفسه ، أو بالأحرى تتوقّف عليه علمية التفسير من مصدرها المختصّ بالبيان على الوجه المراد منه . وإلى الرأي نفسِه يذهب الإمام الشاطبي(ت٧٩٠ هـ) ، معلّلاً حاجة المفسّر الماسّة إلى المأثور، فمنهج القرآن الكريم في بيانه للأحكام. كما هو معلوم . قد جاء على نحو كلّي غالبًا، ومفهوم الكلّية هو الإجمال دون التّفصيل ، من بين الكيفيات ، والأسباب والأركان ، والشروط ، والموانع ، وما إلى ذلك ، لأنّ هذا ما تكفّلت به السنّة ، والسنّة إنّما وصلت إلينا عن طريق النقل والأثر، إذ المُجمَل من حيث هو مُجمَل ، لا يقع به تكليف(١٦) ، فكان القرآن الكريم في حاجة ماسّة لبيانه بالمأثور(١٧)، بل إنّ الإمام الشاطبي يلحّ غير مرّة على ارتباط التأويل بالسياق التداولي الذي نشأ فيه القرآن ، أي بما كان »عليه أكثر السلف المتقدّمين«، لأنّهم كانوا»أعلم العلماء بمقاصده وبواطنه«(١٨) .

بيدَ أنّ هذا لا يعني أنْ يبقى التأويل حبيسَ المأثور من القول دون أن يجتهد المفسِّر رأيه، أو يعمل عقله؛ فالقرآن الكريم ، كما هو معلوم ، نزل بلسان العرب، أي بلغتهم، ولعلّ هذا ما جعلَ العلماء يضعون اللّغة العربية على رأس قائمة العلوم التي يتوجّب على المفسّر/ المؤوّل التسلّح بها لقراءة القرآن(١٩). وقد يقول قائل ، إنّ الرأي الاجتهادي المأثور عن الصحابة مُختَلَفٌ الأمرُ فيه ، على اعتبار أنّ الاجتهاد موطن الاحتمالات ، فهل يعفي هذا المفسّر من الاجتهاد والبحث عن الدليل لما يعتقده أو يذهب إليه . يرى أئمة علوم القرآن أنّ المنطق اللّغوي(٢٠) كاف في الدلالة إذا ما أعوز المأثور من السنّة ، وهو الرأي عينُه عند الإمام الشاطبي ، إذ يقول :»لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنّة ؛ لأنّه إذا كان كلّيًا وفيه أمور كلّية كما في شأن الصلاة والزكاة والحجّ والصوم ونحوها، فلا محيصَ عن النظر في بيانه ؛ وبعد ذلك يُنظر في تفسير السّلف الصالح إنْ أعوزته السنّة، فإنّهم أعرف به من غيرهم ؛ وإلاّ فمُطلق الفهم العربي لمن حصَّله يكفي فيما أعوز من ذلك«(٢١). ولو تمعّن الباحث فيما يكمن وراء هذا الشرط ، لوجدَ أنّ نظرة علمائنا للّغة تتجاوز كونها مجرّد علامات ، يتمّ التواصل بها داخل نظام

الثقافة الواحدة ، بقدر ما هي الحقيقة العاكسة لكينونة المتكلّم بها، فالإنسان لولاها لما سمّي فصيحًا(٢٢)، فباللّغة يحافظ الإنسان على بقائه متكلمًا، فهو، على الدوام ، بحاجة ماسّة إلى لغته كي ينتقل من وجوده إنسانًا إلى وجوده متكلّمًا، فحياته رهن بما يقول، فكأنّه نطفة لغوية مخلّقة وغير مخلّقة ، لا يستوي خلقًا وكمالاً إلاّ في رحم اللّغة التي يبدع فيها .

من على شرفة هذا التصوّر نظر العلماء إلى اللّغة ، فهي خبرة تجعل المتكلّم بها يشارك في تحقيق كينونته ، يقول الإمام الطبري (ت ٣١٠ هـ) في هذا الإطار:»إنّ من عظيم نعم اللّه على عباده ، وجسيم منّته على خلقه ، ما منحهم من فضل البيان ، الذي به عن ضمائر صدورهم يبينون ، وبه على عزائم نفوسهم يدلّون ، فذلّل به منهم الألسن ، وسهل به عليهم المستصعب، فبه إيّاه يوحّدون، وإيّاه به يسبّحون ويقدّسون ، وإلى حاجتهم به يتوصّلون ، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون«(٢٣). ومن ثمَّ يحدث فعل التحوّل ، حيث تتغيّر نظرة الإنسان إلى الأشياء، فيتخلّى عن المعهود المكرور لحساب الجديد المُبتكر، الذي تبدعه اللّغة وتسمّيه ، إذ الأشياء وهي تدخل عالم اللّغة تفقد شيئيتها، لتصبح كائنات لغوية ، حياتها رهن وظيفتها داخل هذا العالم/ نظام اللّغة . فهي ، إذًا، أساس التفكير الذي به قوام الوجود الإنساني ، وبها تتشكّل بنى الثقافة وتتوجّه ، ومادامت بهذا السلطان فإنّ علماءنا يعنون باللّغة ، ضمنيًا،»مخزون الخبرة الثقافية للجماعة في كلّ تجلياته وكلّ أنظمته السيميوطيقية ، من لغة طبيعية وغيرها من الأنظمة السيميوطيقية الأخرى ، سواء كانت هذه الأنظمة تستخدم اللّغة وسيطًا لها أو لا تستخدمها . ومن أهم هذه الأنظمة ما أطلقوا عليه «كلام العرب»وهو الاستخدام الشفاهي للغة الطبيعية« ،ليكون بذلك ، الإطار المرجعي الإشاري الذي عاد إليه العلماء هو»البناء السيميوطيقي للثقافة كلّه بتدرّجه الهرمي ، وتأتي في القمّة من ذلك اللّغة الطبيعية التي ينطق بها أعضاء الجماعة جميعهم«(٢٤) .

هذا البناء داخل أنظمة الثقافة ، سيميائيًا، يستدعي ، حسب نصر حامد، السياق الاجتماعي ،»بما هو مؤسّس عليه ، وإنْ كان له استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلّة نسبيًا عنه . ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللّغوية كلّ ما يمثّل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللّغوي . وبعبارة أخرى إذا كانت اللّغة تمثّل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية بدءًا من المستوى الصوتي وانتهاءً بالمستوى الدلالي فإنّ هذه القوانين تستمدّ قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي الأوسع«(٢٥). هذه المعرفة ، التي يحسبها علماء التفسير أسًا لا ندحةَ عنه لمن يروم تأويل آي القرآن، تجعل المفسّر لا يقف عند ظاهر النصّ ، مثلما هو حال أصحاب المذهب الظاهري ، داعين إلى محاربة القائلين بالتأويل ، منكرين بذلك القياس(٢٦)، فاعلم ، والقول للشاطبي ،»أنّ اللّه تعالى إذا نفى الفقه عن قوم ، فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه ، وإذا أثبت ذلك فهو لفهمهم مراد اللّه من خطابه ، وهو باطنه«(٢٧). وكذا غلاة الباطنية، الذين يرون بأنّ كلّ آية من القرآن لها أكثر من ستين ألف فهم ، وما بقي من فهمها أكثر(٢٨). وقد حاول الإمام الشاطبي ، في ردّه على غلاة الظاهرية والباطنية ، وضع أسس يستوي بها حال التّفسير، أفهمها، معرفة تقاليد التّعبير عند أهل اللّغة الطبيعية ، ومنها العربية ، التي تأبى الوقوف على الظاهر في تبليغ مرادها، كالتشبيه والكناية والاستعارة والمجاز والتعريض والمجاز المرسل ، فإذا ما أخذت بالظاهر فقد تقع في غير ما تعنيه ، يقول الشاطبي :»كلام العرب على الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ ، وإلاّ صار ضحكة وهزْءة ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللّفظ بمجرّده لم يكن له معنى معقول ، فما ظنّك بكلام اللّه وكلام رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم«(٢٩) .

هذا، والشاطبي لا ينفي ، كما قد يتوهم ، عن الكلام ظاهره ، وإنّما يقرّ بوجوده حسب ما تقوم عليه العربية من قواعد، وحتّى تتمّ صحّة المعنى الظاهر، ولو أنّ الباطن هو المراد المقصود من الخطاب، يشترط فيه شرطين : »أحدهما: أن يصحّ على مقتضى الظاهر والمقرّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية. والثاني

: أن يكون له شاهد نصًا أو ظاهرًا في محلّ آخر يشهد لصحّته من غير معارض«(٣٠) . ومفاد هذا أنّ الباطن ضرورة تأويلية لا مفرَّ منها للوقوف على معاني القرآن المُضمرة ، غيرَ أنّه تأصيلاً لهذا الاعتقاد، بمنأى عن غلاة الباطنية ، يفرّق الشاطبي بين نوعين من الباطن :»باطن صحيح«و»باطن فاسد«، فأمّا الصحيح ، فهو ما تواتر عليه علماء السّلف كالذي يوجد في بعض كتب التّفسير بالمأثور، فهذا الباطن ، والقول للشاطبي ، صحيح صادر عن سلف راسخ في العلم ومعتبر للمعنَيَين الظاهر والباطن من غير تفضيل لأحدهما ومن غير تفرقة بين الاعتبار القرآني والوجودي(٣١). وأمّا الفاسد فهو تلك التأويلات الباطنية والرافضية والتشبيهية وكلّ الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة(٣٢). وهو الرأي الذي أبداه جولدتسهر حول تفسير بعض الشيعة، الذي لا يكاد يخرج عن إطار معتقدهم السياسي والديني(٣٣)، الأمر الذي يجعل دلالة الكلمة مرتبطة بمرجعية من خارج النصّ ، ونقصد بذلك عدم مراعاة دلالة الكلمة سياقيًا ومعجميًا كما هو معروف في التصوّر التداولي .

إذًا، فهناك معنيان ، حسب الشاطبي ، ظاهر بيّنٌ ومحكمٌ جاء وَفق ما كان معلومًا عند الصحابة ومن بعدهم من مجال التداول للّغة العربية ، وتأويلي مجازي نابع من أصول وتقاليد اللّغة العربية . لذا فالأخذ بالمعنيين معًا في تفسير القرآن وتأويله يعبّر عن مطلقية هذا الخطاب ولا محدوديته ، كونه فضاءً يتّسع للخطابات كلّها، فهناك من الآيات ، مثلاً، ما لا يقبل إلاّ التّفسير، وهناك من لا يستقيم إلاّ بالتأويل ، يقول الشاطبي :»من فهم باطن ما خوطب به لم يحتلْ على أحكام اللّه حتّى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقف على مجرّد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة«(٣٤)، فقد يبني مفسّر القرآن على قاعدة التنزيه تفسيراته ولكنّه يجد فيه آيات تشبيهية لا يمكن أن تقبل معانيها على حرفيتها. وهذه الحالة فإنّه يلجأ إلى خلاف الظاهر امتثالاً لقاعدة التنزيه(٣٥). هكذا، يصبح الباطن أساس تجلّي قضايا العقيدة ، يضيف الشاطبي :»وعلى الجملة فكلّ من زاغ ومال عن الصراط فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا، وكلّ من أصاب الحقّ وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه«(٣٦).

١ ـ الخطاب الأصولي ومبدأ القصدية :

إن المتمعن في خطاب الشاطبي وغيره من علماء الأصول يجد أنّ الأساس الذي يقوم عليه النظر في تفحّص الخطاب القرآني هو مبدأ القصدية ، إذ إنّ الأصل في الكلام هو القصد، والإنسان كائن قاصد، وأنّه يريد إفهام مخاطَبه ، وإذا كان هذا هو أساس قيام الاجتماع الإنساني ، فإنّه يصبح من باب أولى الغاية التي يعمد القرآن الكريم إلى تحقيقها في مخاطَبيه ، سواء أكانوا مذكورين داخل النصّ ، إظهارًا وإضمارًا، بوصفهم الجمهور الخاصّ أو الضيق في عرف التداوليين ، أو المتلقّي الفعلي كما هو معرف في جماليات التلقّي ، أم كانوا خارج النصّ ، أولئك الذين يعنيهم الخطاب القرآني ، بوصفهم بنيةً أو استراتيجية نصّيةً أو قارئًا افتراضيًا لم يولدْ بعدُ ، ذلك الجمهور الكوني الذي يرتحل إليه النصّ في زمنه ومكانه الخاصّين ، فنكون، بذلك، أمام مفهوم المقام التأويلي الذي يعمل فيه المؤوّل على دمج أفقه بأفق النصّ ، مساءلةً وحوارًا، لكن في إطار الزمن الراهن، الزمن التأويلي. فالشريعة، وَفق هذا المنظور، وُضعت للإفهام قصدًا، ولعلّ هذا ما جعل القرآن يؤكّد على نزوله بلغة العرب ومقاصدها، فلا يتحقّق فهم ولا يقوم تأويل خارج المقاصد العربية، يقول تعالى :»إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عربيًا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ«(٣٧)، وقال :»بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ«(٣٨)، وقال :»لِسَانُ الذِينَ يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ«(٣٩)، وقال :»وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلاَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ«(٤٠). فنزول القرآن، إذًا، بلسان العرب ، وأنّه عربي لا عُجمةَ فيه، فبمعنى أنّه ، والقول للشاطبي ،»أُنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة ، وأساليب معانيها، وأنّها فيما فُطرت عليه من لسانها تُخاطب بالعامّ يُراد به ظاهرُه ، وبالعامِّ يُراد به العامُّ في وجه والخاصُّ في وجه ، وبالعامِّ يُراد به الخاصّ ، والظاهر يُراد به غير الظاهر . وكلُّ ذلك يُعرفُ من أوّلِ الكلام أو وسطه أو آخره ،

وتتكلّم بالكلام ينبئ أوّله عن آخره ، أو آخره عن أوّله ؛ وتتكلّمُ بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة ؛ وتسمّي الشيء الواحدَ بأسماء كثيرة ، والأشياء الكثيرة باسم واحد. وكلّ هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلَّقَ بعلم كلامها«(٤١) .

وما دام الأمر كذلك ، فإنّ القرآن الكريم ، بوصفه نظامًا أسلوبيًا تشكّل داخل نظام اللّغة العربية وتجاوزها في آن، فله من الفرادة والتميّز ما يجعله لغةً مخصوصةً لا نظير لها، يخرق القاعدة أو المعيار ويعدل عنه، مؤسّسًا نظامه الخاصّ الذي به يتجدّد فهمًا وتأويلاً، ويتعدّد نصوصًا يتفاعل بها مع مخاطَبيه ، ولعلّ هذا ما يجعل عملية ترجمته أمرًا مستحيلاً، وإذا ثبت هذا،»فلا يمكن من اعتبر هذا الوجه الأخير أن يترجِم كلامًا من الكلام العربي بكلام العجم على حال ، فضلاً عن أن يُترجَم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي ، إلاّ مع فرض استواء اللسانَين في اعتباره عينًا، كما إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدّم تمثيله ونحوه ، فإذا ثبت ذلك في اللّسان المنقول إليه مع لسان العرب ، أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر، وإثبات هذا بوجه بيّن عسيرٌ جدًا«(٤٢). وقد ذكر ابن قتيبة(ت ٢٧٦ هـ) أنّ فضل القرآن لا يعرفه إلاّ »من كثر نظره، واتّسع علمه؛ وفهم مذاهب العرب ، وافتنانها في الأساليب ؛ وما خصّ اللّه به لغتها دون جميع اللّغات ، فإنّه ليس في جميع الأمم ، أمّة أوتيت . : من العارضة والبيان ، واتساع المجال. ما أوتيته العرب«(٤٣) .

وهو أيضًا عدّدَ، على غرار ما ذكر الشاطبي ، خصائص اللسان العربي، والتي بها يتعذّر فعل الترجمة، إذ يقول: »وللعرب المجازات في الكلام ، ومعناها طرق القول ومآخذه ففيها : الاستعارة والتمثيل ، والقلب ، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح ، والكناية والإيضاح ، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص . وبكلّ هذه المذاهب نزل القرآن ، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم أن ينقله إلى شيء من الألسنة، كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشية والرومية ، وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب اللّه تعالى بالعربية ، لأنّ العجم لا تتّسع في المجاز اتساع العرب«(٤٤) . كما نلمح هذا الرأي ، أي نزول القرآن على لسان معهود العرب ، عند الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) ، الذي يؤكّد في رسالته بأنّ اللّه إنّما خاطب»بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها وكان ممّا تعرف من معانيها اتّساع لسانها. وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه : عامًّا ظاهرًا يُرادُ به العامُّ الظاهرُ، ويُستَغنى بأوّل هذا منه عن آخره . وعامًّا ظاهرًا يُراد به العامُّ ويدخُلُه الخاصُّ ، فيُستدَلُّ على هذا ببعض ما خُوطِب به فيه . وعامًّا ظاهرًا يُراد به الخاصُّ . وظاهرًا يُعرفُ في سياقه أنّه يُراد به غير ظاهره . فكلُّ هذا موجودٌ علمُه في أوّل الكلام أو وسطه أو آخره . وتبتدئُ الشيء من كلامها يُبينُ أوّلُ لفظها فيه عن آخره . وتبتدئُ الشيء يُبينُ آخرُ لفظها منه عن أوّله . وتَكلَّمُ بالشيء تُعرِّفُهُ بالمعنى دون الإيضاح باللّفظ ، كما تُعَرَّفُ الإشارة ، ثمّ يكون عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به ، دون أهل جهالتها. وتسمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمّي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة«(٤٥) .

هذا، والاتّساع ، على ما يذهب إليه الباحثون المعاصرون في مجال الدراسات الأسلوبية يعدّ ضربًا من أضرب العدول أو الانزياح(×)، ودليلاً على الطاقة الاستيعابية التي تملكها اللّغة للإفصاح عن أغراضها، وتنويع دلالات الكلام لدى مستعمليها، فتخرج من المستوى التخاطبي/ التحادثي إلى المستوى الإنشائي/ الجمالي ، حيث يتأتّى للمتكلّم استبدالُ ما يرتضيه من الألفاظ تعبيرًا عن تلك المعاني النّفسية الكامنة الممكنة والمحتمَلة . وقد عدّه ، أي الاتّساع ، صاحب المنزع : السجلماسي(ت٧٠٤ هـ) المجال الذي يتّسع فيه كلام المتكلّم فتكثر معانيه ولا تقف عند حدّ، فيتعدّد تأويلاً، إذ يقول:»والاتّساع هو اسم مثال أول منقول إلى هذه الصناعة ، ومقول بجهة تخصيص عموم الاسم على إمكان الاحتمالات الكثيرة في اللّفظ (الواحد) بحيث يذهب وهم (كلّ) سامع (سامع) إلى احتمال احتمال من تلك الاحتمالات ، ومعنًى معنًى من تلك المعاني □. . .□ واسم الاتساع هو اسم لمحمول يشابهُ به شيء شيئًا في جوهره المشترك لهما، فلذلك هو جنس (عالٍ)

تحته نوعان : أحدهما: الاتّساع الأَكْثَرِيُّ ، والثاني : الاتّساع الأَقَلِّيُّ ، وذلك أنّه إمّا أن يتّفق اللّفظ البتّةَ ويُختَلَفَ في تأويله وهذا الاتّساع الأكثري ، وإمّا أنْ يتّفق اللّفظ من جهة ويختلفَ من جهة فترى اللّفظ على صورة ويُحتملُ أن يكون على غيرها وهذا هو الاتّساع الأقلّيُّ«(٤٦).إذًا نخلص إلى القول مع الشاطبي إنّ»الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم ، بناءً على أنّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني ، وإنّما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا أصل معروف عند أهل العربية«(٤٧).فاللاّزم ، على ما ذهب الشاطبي ،»الاعتناء بفهم معنى الخطاب ؛ لأنّه المقصود والمراد، وعليه ينبني الخطاب ابتداءً . وكثيرًا ما يغفل هذا النظر بالنّسبة للكتاب والسنّة ، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي ، فتَسْتَبهِم على المُلتمس ، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب ، فيكون عمله في غير معمل ، ومشيه على غير طريق«(٤٨) .

فالعلم بالمقاصد يغدو ضرورةً أساسيةً في تحقيق الخطاب أغراضه وإيصال المتكلّم مراده إلى سامعه ، بل إنّ متلقّي الخطاب ، بما هو العنصر المقصود بخطاب المتكلّم لا يقدر على ممارسة فعل التأويل ما لم يكن عارفًا بمقاصد المتكلّم ، فقد»أجمع العقلاء على أنّ العلم بمقاصد النّاس في محاوراتهم علمٌ ضرورة ، ومن ذهب مذهبًا يقتضي ألاّ يكون/»الخبر»معنى في نفس المتكلّم ، ولكن يكون وصفًا للفظ من أجل دلالته على وجود المعنى من الشيء أو فيه، أو انتفاء وجوده عنه . . الدلالة على الشيء هي لا محالةَ إعلامُك السّامع إيّاه ، وليس بدليل ما أنت لا تعلم به مدلولاً عليه . وإذا كان كذلك ، وكان يُعلَم ببدائه المعقول أنّ النّاس إنّما يكلّمُ بعضهم بعضًا ليعرف السّامع غرض المتكلّم ومقصوده ، فينبغي أنْ يُنظر إلى مقصود المُخبِر من خبرة ما هو؟ أهو أنْ يُعلِم السامع المُخبَرَ به والمُخبرَ عنه ، أم أن يُعلمَه إثبات المعنى المُخبَرِ به للمخبَر عنه؟«(٤٩) .

فشرط القصد، إذًا، يعدُّ من مقومات الدلالة عند علماء العربية، إذ العبرة، والقول لابن القيم(ت٧٥١ هـ)، بإرادة المتكلّم لا بلفظه(٥٠). الأمر الذي يجعل دلالات الألفاظ غير مقصورة على ذاتها، بل هي تابعة لقصد المتكلّم وإرادته ، فوضع اللّفظ ، حسب الآمدي (ت٦٣١ هـ)،» تابع لغرض الواضع ، والواضع كما أنّه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصّلاً، فقد يقصد تعريفه مجملاً غير مفصّل«(٥١). وقد بيّن التهانوي (ت١١٩١ هـ) في كشّاف اصطلاحاته الفرق بين رؤية المناطقة وأهل البيان في إدراك المعنى فقال :»وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يُفهم من غير قصد من المتكلّم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فإنّ الدلالة عندهم هي المقصودة لا فهم المعنى مطلقًا بخلاف المنطقيين ، فإنّها عندهم فهم المعنى مطلقًا سواء أراده المتكلّم أو لا«(٥٢). هذا ما جعل أبا هلال (ت٣٩٥ هـ) بدوره يفرّق بين الحقيقة والمعنى ؛ إذ المعنى ليس هو حقيقة الشيء تستعاد، بل هو قصد القراءة/التأويل ، يقول أبو هلال:المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه ، وقد يكون معنى الكلام في اللّغة ما تعلّق به القصد . والحقيقة ما وضع من القول موضعه منها على ما ذكرنا، يُقال : عنيته أعنيه معنى . . ولهذا قال أبو علي رحمة اللّه عليه : إنّ المعنى هو القصد إلى ما يقصد إليه من القول ، فجعل المعنى القصد لأنّه مصدر . قال: ولا يوصف اللّه تعالى بأنّه معنى لأنّ المعنى هو قصد قلوبنا إلى ما نقصد إليه من القول ، والمقصود هو المعنى . واللّه تعالى هو المعنى وليس بمعنى«(٥٣). فالمعنى ، إذًا، عند أهل البيان لا يُطلق إلاّ إذا كان مقصودًا، وما اللّفظ حينئذٍ إلاّ خادم لهذا المعنى المقصود، يقول عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١ هـ):»وجملة الأمر أنّه لا يكون ترتيب في شيء حتّى يكون هناك قصدٌ إلى صورة وصفة إنْ لم يُقدَّم فيه ما قُدِّم ، ولم يُؤَخَّر ما أُخِّرَ، وبُدِئَ بالذي ثُنِّيَ به، أو ثُنِّيَ بالذي ثُلِّثَ به، لم تحصل لك تلك الصورة وتلك الصفة . وإذا كان كذلك ، فينبغي أن تنظر إلى الذي يقصد واضع الكلام أن يحصل له من الصورة والصّفة: أفي الألفاظ يحصل له ذلك ، أم في معاني الألفاظ ؟ وليس في الإمكان أن يشكّ عاقل إذا نظر أن ليس ذلك في الألفاظ ، وإنّما الذي يُتَصَوَّرُ أن يكون مقصودًا في الألفاظ هو»الوزن»، وليس هو من كلامنا في شيء ، لأنّا نحن فيما لا يكون الكلام كلامًا إلاّ به«(٥٤) .

إنّ الطابع القصدي الذي تتميّز بها الدلالة في الحضارة العربية الإسلامية جعل أمر الاعتقاد أو التكليف في الشريعة لا يتمّ خارج تحقُّق الفهم والإفهام ، وإلاّ أضحت التكاليف التي عليها مدار التشريع مقتصرة على فئة من النّاس دون سواها، ولعلّ هذا ما جعل الشريعة المباركة،كما يقول الشاطبي ، أمّية؛ لأنّ أهلها كذلك ، فهو أجرى على اعتبار المصالح ، ومنها:»أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية ممّا يسع الأمّي تعقّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها. أمّا الاعتقادية: بأن تكون من القرب للفهم ، والسهولة على العقل ، بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدًا، فإنّها لو كانت ممّا لا يدركه إلاّ الخواصّ لم تكن الشريعة عامّة، ولم تكن أمّية، وقد ثبت كونها كذلك ؛ فلا بدّ أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ«(٥٥). ولو لم تكن كذلك ، يضيف الشاطبي ، »لزم بالنّسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يُطاق ، وهو غير واقع ، كما هو مذكور في الأصول ، ولذلك تجد الشريعة لم تُعرِّف من الأمور الإلهية إلاّ بما يسع فهمه ، وأزْجت غير ذلك فعرّفته بمقتضى الأسماء والصفات ، وحضّت على النظر في المخلوقات ، إلى أشباه ذلك ، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامّة ، وهو قوله تعالى : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ الشورى : الآية ١١ وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول«(٥٦).

هذا، واللاّفت في فهم قضايا الشريعة هو أنّ تعدد المقاصد يحصل بتعدد الفهم ومقامات التلقي، ولكن دون الوقوع في فخ الفهم الفاسد ، ولعلّ هذا ما يجعل طريق الاتفاق على المعنى ، فيما أقرّه اللغويون العرب ، مراعاة قصدين اثنين ؛ الأوّل لغوي ، والثاني لغوي فوقاني (ما وراء لغوي) Métalinguistique ، وهو قصد الجماعة اللغوية التي يصير بها اللّفظ دالاً على مقصودها دلالةً مصطلحًا عليها، فيتشكّل قصدٌ من بعد قصدٍ آخر، فيكون المعنى المعجمي ثمرة هذين القصدين المتفاوتين ، فتزداد قيمة هذا القصد، ليس زيادة قيمة فحسب ، بل زيادة تحوّل وارتقاء ، من مستوى فردي إلى مستوى جماعي ، يدعم تثبيت الطبيعة القصدية للمعنى(٥٧). فيكون المعنى على الدوام قصدًا يفهمه السامع عن المتكلّم في سياق محدود؛ إذ، كما هو معلوم ، قد يتوفّر الملفوظ على معاني كثيرة لا يقصد منها المتكلّم إلاّ واحدًا، أمّا الحاصل القصدي عند السامع فيتعدّد تعدّد الوجوه المحتملة وإنْ لم يكن على علم بقصد المتكلم الثابت ، فيحقّق بذلك فهمًا معينًا يبقى دون حصول الفهم ، الذي يشترط في تحقّقه العلم بالسياق ؛ إذ كلّ فهم هو فهم في سياق مخصوص .

فحقيقة الكلام كامنة في كونه ينبني على قصدين اثنين : أحدهما يتعلّق بـ»التوجه إلى الغير»، والثاني يتصل بـ»إفهام هذا الغير».»أمّا القصد الأوّل ، فمقتضاه أنّ المنطوق به لا يكون كلامًا حقًا حتّى تحصل من الناطق إرادة توجيهه إلى غيره ؛ وما لم تحصل منه هذه الإرادة ، فلا يمكن أن يعدّ متكلّمًا حقًا، وما لم تحصل منه هذه الإرادة ، فلا يمكن أن يعدّ متكلّمًا حقًا، حتّى ولو صادف ما نطق به حضورَ من يتلقفه ، لأنّ المتلقّف لا يكون مستمعًا حقًا حتّى يكون قد ألقي إليه بما تلقف ، مقصودًا بمضمونه هو أو مقصودًا به غيره بوصفه واسطة فيه أو قل حتّى يُدرك رتبة «المتلقي»، فالمتلقّي هو عبارة عن المتلقف الذي قصده المُلقي بفعل إلقائه«. وأمّا القصد الثاني»فلا يكون المنطوق به كلامًا حقًا حتّى تحصل من الناطق إرادة إفهام الغير ، وما لم تحصل منه هذه الإرادة ، فلا يمكن أن يعدّ متكلمًا حقًا حتّى لو صادف ما لفظ به فهمًا ممن التقطه ، لأنّ الملتقط لا يكون مستمعًا حقًا حتّى يكون قد أُفهم ما فَهِم ، سواء أوافق الإفهام الفهم أم خالفه ، أو قل حتّى يدرك رتبة «الفاهم»، فالفاهم هو عبارة عن الملتقط الذي قصده المُفهِم بفعل الفهم«(٥٨) .

فكأنّ القرآن ، بما هو خطاب تداولي بامتياز، لم يترك فئة من المخاطَبين إلاّ وشملها، وهذا تحقيقًا لمقاصد الشريعة في أنّها موّجهة إلى النّاس كافّةً ، خاصّتهم وعامّتهم ، إلاّ ما هو خاصّ بعلم الله سبحانه وتعالى واضع الشريعة ، وهو ما يدخل في العلم اللدنّي الذي يسمّيه العلماء المتشابه ، يقول الشاطبي :»فإنّ الشريعة قد اشتملت على ما تعرفه العرب عامّة ، وما يعرفه العلماء خاصّة ، وما لا يعلمه إلاّ الله تعالى . وذلك المتشابهات . فهي شاملة لما يوصل إلى فهمه على الإطلاق ، وما لا يوصل إليه على الإطلاق ، وما يصل إليه البعض دون البعض . فأين الاختصاص بما يليق بالجمهور خاصّة؟

فالجواب أن يقال : أمّا المتشابهات فإنّها من قبيل غير ما نحن فيه : لأنّها إمّا راجعة إلى أمور إلهية لم يفتح الشارع لفهمها بابًا غير التسليم والدخول تحت آية التنزيه ؛ وإمّا راجعة إلى قواعد شرعية فتتعارض أحكامها، وهذا خاصٌّ مبنيٌّ على عامٍّ هو ما نحن فيه«(٥٩). وهذه الأمور مجتمعةً يُجاب عنها، يضيف الشاطبي ، بأوجه:»أحدها: أنّها أمور إضافية لم يتعبّد بها أوّل الأمر. . . والثاني : أنّ اللّه تعالى جعل أهل الشريعة على مراتب ليسوا فيها على وزن واحد، ورفع بعضهم فوق بعض. . . والثالث : أنّ ما فيه التفاوت تجده في الغالب في الأمور المطلقة في الشريعة ، التي لم يوضَع لها حدٌّ يوقف عنده، بل وكلت إلى نظر المكلّف ، فصار كلّ أحد فيها مطلوبًا بإدراكه ، فمن مدرك فيها أمرًا قريبًا فهو المطلوب منه ، ومن مدرك فيها أمرًا هو فوق الأوّل فهو المطلوب منه. . . . والاختصاصات فيها هباتٌ من اللّه لا تُخرج أهلها عن حكم الاشتراك ، بل يدخلون مع غيرهم فيها، ويمتازون هم بزيادات في ذلك الأمر المشترك بعينه، فإنْ امتازوا بمزيد الفهم لم يخرجهم ذلك عن حكم الاشتراك؛ فإنّ ذلك المزيد أصله أمر الاشتراك«(٦٠).

إنّ اللافت في كلّ ما أورده الشاطبي هو انفتاح الخطاب القرآني على كلّ العقول والأفهام ، وأنّه لا يقف قصده عند ظاهر إذا كان المعنى المقصود يتطلّب الحفر في باطنه ، لكن يبقى أنّ هذا الباطن مقصور على العلماء الراسخين في العلم ، ولمّا كان المتشابه غير ظاهر وهو مناط الاختلاف بين العلماء فإنّه لا يترتّب عليه تكليف ، كما هو الحال بالنسبة لفواتح السور، التي وإنْ فهمها قلّة من أهل العلم ، فإنّها ممّا لا يعلمه إلاّ اللّه ، وفي هذا يقول الشاطبي بأنّ»فواتح السور في تفسيرها مقال بناء على أنّه ممّا يعلمه العلماء ، وإنْ قلنا إنّه ممّا لا يعلمه العلماء البتّة فليس ممّا يتعلّق به تكليف على حال ، فإذا خرج عن ذلك خرج عن كونه دليلاً على شيء من الأعمال ، فليس ممّا نحن فيه ، وإنْ سلم فالقسم الذي لا يعلمه إلاّ اللّه تعالى في الشريعة نادر، والنادر لا حكمَ له ، ولا تنخرم به الكلّية المستدلّ عليها أيضًا، لأنّه ممّا لا يهتدي العقل إلى فهمه ، وليس كلامنا فيه ، إنّما الكلام على ما يؤدّي مفهومًا لكن على خلاف المعقول وفواتح السور خارجة عن ذلك ، لأنّا نقطع أنّها لو بينت معانيها لم تكن إلاّ على مقتضى العقول ، وهو المطلوب«(٦١) .

ولمّا كان هذا حال الشريعة فقد وجب القول إنّ الأصل في الخطاب القرآني هو»الإبانة عن المقاصد وإفهام النّاس أسس الدعوة ، لذلك تكثر الآيات المحرّضة على»البيان»و»الفقه» و»التعقّل»وحتّى جانب الفنّ فيه فلخدمة الاعتقاد ، والفنّ في القرآن إعجاز والإعجاز إقناع وسدّ للذرائع والقول فنرى كيف سخّر لغاية خطابية نفعية . فالنصّ مهما كانت قيمته في ذاته ، يرتبط بغرض ، ويجري لغاية ، لذلك لم تتبلور في هذه الحضارة فكرة الفنّ للفنّ«(٦٢). هكذا، تغدو وظيفة الفهم والإفهام هي الوظيفة الأساسية التي تدور في فلكها باقي الوظائف اللّغوية ، فالجاحظ (ت٢٥٥ ه) يرى أنّ عملية التواصل وقضاء الحاجات لا تتحقّق إلاّ عبر الفهم والإفهام ، ولعلّ هذا ما جعله يجمع بين البيان والتبيين أو الفهم والتفهّم، حيث يقول :»والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدليل ، لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع ، إنّما هو الفهم والإفهام ، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى ، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع«(٦٣). ويرى في موضع آخر، مؤيّدًا الآية الكريمة :»وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ«(٦٤)، أنّ»مدار الأمر على البيان والتبيين والإفهام والتفهّم . وكلّما كان اللّسان أبينَ كان أحمدَ، كما أنّه كلّما كان القلب أشدّ استبانة كان أحمد، والمفهِم لك والمتفهّم عنك شريكان في الفضل ، إلاّ أنّ المفهم أفضل من المتفهّم وكذلك المعلّم والمتعلّم«(٦٥) .

فلا عجبَ ، إذًا، تأسيسًا على ما تمّ ذكره ، أن تكون استجابة المتكلّم والسامع كليهما في الحضارة العربية لهذا المنطق اللّغوي ، الذي به تمام القول ونجاح التواصل ،»فاللّغة ـ مهما سمت درجة الابتكار فيها ـ مشدودة إلى ما تدلّ عليه في أصل الوضع شدًا. إذ علاوة على مبدأ اختيار الألفاظ الملائمة للمعنى وخلوّها من متنافر الحروف وسيلانها في الفم كالماء فإنّ

التّفكير النّقدي حرص على المناسبة بين الألفاظ في استعمالها المجازي وما تدلّ عليه في مجال تداولها«الحقيقي» التواصلي المحض . . . ويعود هذا الحرص على ضبط التجوّز في القول بضوابط «الحقيقة» إلى نزعة واضحة عندهم في جعل التخاطب الأدبي ممكنًا فلا يستسلم المبدع إلى«أهوائه»و«نزوعه» و«ميولاته»حتّى يكون في كلّ ذلك مراعيًا للمخاطَب وحقوقه اللّغوية» وقدرته على الإدراك«(٦٦).

إنّ مدار الأمر كلّه ، من منطلق هذه الرؤية ، هو بلوغ المعنى المرجو ، ولو أنْ يكون متصوّرًا في الأذهان ، بوصفه مدلولاً غير قابل للتحديد أو التجسيد؛ إذ المعنى ، والقول للرازي ،»اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأنّ المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية ، وبالعرض الأشياء الخارجية ، فإذا قيل : أنّ القائل أراد بهذا اللّفظ هذا المعنى ، فالمراد أنّه قصد بذكر ذلك اللّفظ تعريف ذلك الأمر المتصوَّر«(٦٧). فالأصل في الإفهام، إذًا، هو المعاني النّفسية لا ما قد يفهم من الظاهر أو الحقيقة، وهو مذهب الأشاعرة، وهو الحال عند ابن القيم ، بوصفه متأثرًا برؤية السلف الصالح ؛ من الصحابة والتابعين ، فقصد المتكلّم من المخاطَب عنده هو أن يحمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته ، ف»لمّا كان المقصود بالخطاب دلالة السّامع وإفهامه مراد المتكلّم من كلامه وأنْ يبيّن له ما في نفسه من المعاني وأن يدلّه على ذلك بأقرب الطرق ؛ كان ذاك موقوفًا على أمرين : بيان المتكلّم ؛ وتمكّن السامع من الفهم . فإنْ لم يحصل البيان من المتكلّم ، أو حصل ولم يتمكّن السامع من الفهم ، لم يحصل مراد المتكلّم ، فإذا بيّن المتكلّم مراده بالألفاظ الدالّة على مراده ولم يعلم السامع معاني تلك الألفاظ ، لم يحصل له البيان ، فلا بدّ من تمكّن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلّم . وحينئذ فلو أراد اللّه ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذي يفهمه المخاطب لكان قد كلّفه أن يفهم مراده بما لا يدلّ عليه . . .«(٦٨).

٢ ـ الخطاب القرآني ودلالة التوحيد :

ممّا لا ريبَ فيه ، وفق منظور علماء الأصول ، أنّ أسباب النزول ، باعتبارها دلالة تاريخية، لها دور في تحديد مقاصد النصّ ، بما هو كينونة إشارية لا تستقيم دلالته، ولا يبلغ مراده إلاّ وهو مرتبط بأسباب النزول وزمن الحدوث . يبقى أنّ هذا التصوّر يشكّل رافدًا يفتح من خلاله المؤوّل النصّ على سياقه التاريخي ، لكنّ هذا لا يعني أنْ يختزل النصّ في تاريخيته ، فينتهي به الأمر إلى الموت داخل هذه الحدود، كما هو حال بعض القراءات التاريخية التي تعطي للأساس التاريخي القيمة المطلقة في تفسير الظواهر، وهو الحال مع فلاسفة التأويل في الثقافة الغربية ، خصوصًا غادامير Gadamer(ت ٢٠٠٢م)، فهو يرى أنّ مثل هذه الأحكام تجعل النصوص مقيّدة وتحرمها حقّها في التحوّل والتقلّب عبر الصيرورة ، وتقتل فيها الإحساس بالاختلاف والغيرية . هذا ما جعله يقول إنّ الممارسة التأويلية الحقّة هي تلك التي تدرك النصّ في غيريته ، وتجسيدًا لهذه الغاية ، التي لا تخلو من مسحة تداولية ، وضع غادامير مقولة المقام التأويلي ، حيث يتأتّى لفعل التأويل إعادة التواصل مع النصوص القديمة من خلال اندماج آفاق المؤوّلين في الزمن الراهن بآفاق تلك النصوص ، فيكون التأويل ، ثمرة هذا الاندماج مرتبطًا بالزمن التأويلي ، ذلك لأنّ المؤوّل لا يستسلم لتاريخية النصّ أو زمن حدوثه ، كما هو الحال بالنسبة لأسباب النزول ، وإنّما يضيف إلى هذه التاريخية معنًى إضافيًا مختلفًا عن المعنى المرتبط بأسباب النزول ، وهو ما يصطلح عليه بالترهين أو التحيين Actualisation ، حيث يعمل المؤوّل ، عبر منطق السؤال والجواب ، إعادة تفعيل النصوص ، فهمًا وتأويلاً جديدًا، والتحوّل بها من كائن إنساني إلى كائن تأويلي يسكن النصوص ويقيم بها، بما هو كائن تاريخي بامتياز ، يستعيد تاريخيته عبر تاريخية هذه النصوص داخل التجربة التأويلية في الزمن الراهن ، بما هو زمن تأويلي . وهذا السبيل ، فيما نحسب ، أقدر على تحرير النصوص القديمة من الرؤية السكونية ذات المنحى المغلق ، وبدل اختزال النصّ في خصوصية السبب ، كما يقول علماء الأصول ، يُترك لعموم اللّفظ ، حيث يتعدّد نصوصًا ويتحوّل مع كلّ مؤوّل في زمن وجوده، زمن التأويل(٦٩).

إذًا، فالنصّ واحد قصدًا، متعدّد دلالةً ، متحوّل تأويلاً، تحكمه بؤرة واحدة هي دلالة التوحيد، فكأنّه النصّ الجامع الذي تتناسل منه النصوص وتتوالد، ولعلّ هذا ما جعله ، كما رأينا يتجاوز زمن حدوثه فيما يُعرف بـ«أسباب النزول» مرتحلاً عبر الأزمنة ، معيدًا تشكيل أشياء الوجود، فهو نصّ يشكّل إبداعيته وأدبية أسلوبه عبر تفرّد لغته، التي وإنْ جاءت لتحقيق فعل التواصل مع القارئ ، فإنّها لغة خاصة، لا هي نفعية محضة كما هو حال الخطاب العادي ، ولا هي إبداعية خالصة كما هو الشأن في الخطاب الأدبي . فيكون الخطاب القرآني ، والأمر كذلك ، جامعًا بين الخطابين؛ النفعي والأدبي ، ومتجاوزًا لهما في آن، لا لشيء إلاّ لأنّه خطاب ، نظامًا وكلامًا، تحكمه بؤرة دلالية واحدة مهيمنة dominante هي «دلالة التوحيد»، التي تجعله بحقّ نصًّا جامعًا . فهو نسيج متناغم أحكمت ضفائره ، فلا يملك المؤوّل له ، إذ ذاك ، إلاّ أن يتغيّا بلوغ هذا الانسجام . إنّ «النصّ القرآني يمتاز من بقية النصوص بوصفه نصوصًا متداخلة في إطار السورة الواحدة . كما يقدّم نفسه بوصفه نصًا واحدًا في إطار السور المتعدّدة . وإنّ المعنى ليتعدّد في بنائه نموذجًا بتعدّد النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة (قصّة الخلق ، قصص الأنبياء ، أفعال الرسول وأفعال الصحابة ، أخبار القرون الماضية والشعوب البائدة ، إلى آخره) . كما إنّه ، على العكس من ذلك ، يرتدّ إلى بؤرة دلالية واحدة في إطار السور المتعدّدة ، هي بؤرة«التوحيد»«(٧٠).

هذا، والحال أنّ الشاطبي نفسه ، تتمّة لما بدأ به حديثه عن شروط الظاهر والباطن ، يبادر بالسؤال حول هذه الوحدة قائلاً : وهل للقرآن مأخذ في النظر على أنّ جميع سوره كلام واحد بحسب خطاب العباد، لا بحسبه في نفسه؟ ثمّ يجيب أنّ«كلام اللّه في نفسه كلام واحد لا تعدّد فيه بوجه ولا اعتبار، حسبما تبيّن في علم الكلام، وإنّما مورد البحث هنا باعتبار خطاب العباد تنزلاً لما هو من معهودهم فيه ، هذا محلّ احتمال وتفصيل . فيصحّ أن يكون واحدًا بالمعنى المتقدّم ، أي يتوقّف فهم بعضه على بعض بوجه ما؛ وذلك أن يبين بعضه بعضًا، حتّى إنّ كثيرًا منه لا يفهم معناه الحقّ إلاّ بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى ، ولأنّ كلّ منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلاً مقيّد بالحاجيات ، فإنْ كان كذلك فبعضه متوقّف على البعض في الفهم ، فلا محالةَ أنّ ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كلّه كلام واحد بهذا الاعتبار«(٧١) . كما يصحّ أن يكون متعدّدًا ، أي لا يكون كلامًا واحدًا، وهذا، والقول للشاطبي ، هو المعنى الأظهر فيه ، فإنّه أنزل سورًا مفصولاً بينها معنىً وابتداءً ، فقد كانوا يعرفون انقضاء السورة وابتداء الأخرى بنزول :«بسم اللّه الرّحمن الرّحيم»في أوّل الكلام ، وهذا نزول أكثر الآيات التي نزلت على وقائع وأسباب يعلم من إفرادها بالنزول استقلال معناها للإفهام ، وذلك لا إشكال فيه«(٧٢).

فالقرآن ، من هذا المنظور، واحدٌ قصدًا ومعنًى ، متعدّدٌ دلالةً وفهمًا، ثابتٌ مراده عند منشئه ، متحوّل بفعل القراءة عند متلقّيه ، أو بالأحرى هو نصّ التنزيل والتأويل معًا . ولمّا كان هذا حال القرآن نصًا واحدًا تحوم حوله الآيات نصوصًا/ أنسجةً، فإنّه يمكن فرز هذا التداخل قصد الوقوف على ما فيه من هذه النصوص ، والتي تكاد تكون مستقلّة، كما يمكن ، أيضًا،«فرز آيات داخل كلّ نصّ تكاد هي الأخرى أن تكون مستقلّة. وإنّه لمن الممكن كذلك فرز جمل داخل هذه الآيات ، تكاد أيضًا أن تكون مستقلّة . ثمّ إنّ الأمر بعد هذا لا يقتصر على ذلك ، فالنصّ إذ ينحلّ في لغته رسمًا لنظامه ، فإنّ هذه لتنحلّ بدورها في نظامها رسمًا لتراتبها. وإذ تنفكّ الكلمات عن جملها، وتنفكّ الأصوات عن كلماتها، ليبقى التمايز في كلّ عنصر هو شرعة العلاقة التي تربطه بالعناصر الأخرى إذ تدور اللّغة على نفسها لتعيد تركيب ما تفكّك وإنشاء ما دلّ في انفصاله أنّه مختصّ بوظيفة اتصاله ، وتوليد معنى يرقى به التركيب من أصغر وحدة لغوية إلى جامع النصّ نفسه ، أي إلى القرآن«(٧٣).

فكأنّ القرآن بذلك يخلق نظامه الداخلي الذي يجعله نصًا يفسُّر بعضه بعضًا، كما يذهب إلى ذلك جمهور العلماء في التراث العربي الإسلامي ؛ إذ يذهب الزركشي إلى القول:«أحسن طريق التفسير أنْ يفسّر القرآن بالقرآن ، فما أُجمِل في مكان فقد فُصِّل في موضع آخر، وما اختصر في مكان فإنّه قد بُسط في آخر؛ فإنْ أعياك

ذلك ، فعليك بالسنّة ، فإنّها شارحة للقرآن ، وموضّحة له، قال تعالى : »وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ إلاّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الذي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ«(٧٤)، ولهذا قال صلّى اللّه عليه وسلّم :»ألا إنّي أوتيتُ القرآنَ ومثلَه معه»يعني السنّة ؛ فإنْ لم يوجد في السنّة يرجع إلى أقوال الصحابة ، فإنّهم أدرى بذلك ، لما شاهدوه من القرائن ، ولما أعطاهم من الفهم العجيب ، فإنْ لم يوجد ذلك ، يُرجع إلى النظر والاستنباط«(٧٥). فالنصّ القرآني ، إذًا، وحدة متكاملة ، ليس على مستوى نظامه الداخلي ، نصوصًا وآيات وجملاً فحسب ، بل ، وهو النصّ الجامع ، يُلحق السنّة النبوية لتكون جزءًا لا يتجزّأ من هذا النظام ، وكذا أقوال العلماء من الصحابة والتابعين . لذا فأيّ تأويل ، وإنْ شقّ لنفسه طريقًا من منظور أفق توقعه في الزمن التأويلي ، فإنّه إذا لم يراعِ هذا النسق الذي به يستوي حال هذا النصّ يقع لا محالةَ في محظور التأويل الذي يجعله يتقوّل على اللّه وعلى كلامه بما لا أساسَ له ولا سندَ .

جماع القول :

حاصل الأمر من كلّ ما مضى ، هو أنْ لا شيء في التراث العربي إلاّ وهو عالق بمعنى مقصود، فلا وجود لمنظومة معرفية ؛ أصولية كانت أو كلامية أو تفسيرية إلاّ ضمن مفهوم المعنى ، وما استوى علم واشتدّ عوده داخل محاضن الثقافة وأنظمتها إلاّ وله به صلة ،»أليس المعنى هو الفكر يتدبّر ما في الكون من علامات وسمات ، ويتعقّل ما تختزنه من دلالات ، لفهم أسراره ، والوقوف على دقّة نظامه . فالكون مجمع أدلّة ، ومستودع معنى والإنسان باحث حوله لا يني عن معنى ، قارئ لا يملّ النظر في الأشياء حوله حتّى يَفهم ويُفهم ويُعلم . فهو دليل يستدلّ بمعارف العقل ونتائجه أوّلاً ، وبتواصل العلم والمعرفة بينه وبين غيره ثانيًا«(٧٦). لذلك اعتبر العلماء اللّغة ، على اختلاف نحلهم ، وخصوصًا الأشاعرة ، وسيلة تجري لغاية ومقصد، فهي تابعة لمقاصد المتكلّم وخادمة للكلام ، بما هو معانٍ نفسية ، يقصدها المتكلّم بها ويعنيها، لا على أنّه حقيقة يكون المدلول فيها مطابقًا للأشياء في العالم ، أو لما تسمّى به قبل أن يدخل إلى مجال اللّغة. فاعتبار اللّغة، إذًا، من منطلق الفصل بين الألفاظ والمعاني وتقدّم هذه الأخيرة في الوجود، أداةً لإبراز المعاني والكشف عنها، حتّى يمكن تداولها، وتصريفها، طبق مقاصد المتكلّمين وغايتهم، ترتّب عنه دخولها في خدمة المعنى واتصالها به اتصال الجواهر بالأعراض . ومن ثمّ كانت قيمة البناء اللّغوي على قدر أدائه المعنى ، والإحاطة بجوانبه ، لا بما قد يولّد في متقبّله من متعة شكلية . وفي هذا منع للنصّ من أن يكون غاية في ذاته. فالنصّ موجود نرى من خلاله ولا نراه، يستمدّ أهمّيته من قدرته على وضع المتلقّي في حضرة المعنى المراد والغرض المقصود لا من وقع شكله ، وجمال بنائه. فغاية النصّ التي ليس بعدها غاية إفادة المعنى، وحصول النّفع حتّى لكأنّ الجميل النافعُ المفيدُ«(٧٧).

ولعلّ ما يزيد من تعضيد هذه الطبيعة النفعية الكامنة في خطاب القرآن الكريم ، بوصفه خطابًا تداوليًا بامتياز، هو كونه ذا بُعد حِجاجي، يجعله يصدر عن طريقة مخصوصة في القول تميّزه بما هو أسلوب.»ومعنى هذا، أنّ أسلوب القرآن حامل حجاجًا، وحجاجه مجسّد في أسلوب ، ولمّا كان الأسلوب هو التفرّد والتميّز والخصوصية ، وهي فكرة أسلوبية شائعة فإنّ الحجاج في القرآن لا يمكن أن يكون إلاّ حجاجًا خاصًا به دون غيره من سائر الخطابات«(٧٨) . فالقرآن ، بما هو كذلك ، كان بحقّ نصًّا مختلفًا ، وهو، وإنْ نزل بلغة العرب وعلى المعهود من كلامهم، حتّى وإنْ شاركته في ظاهرة الحجاج argumentation‹l نصوص عربية أخرى، فإنّه يملك أسلوبه الخاصّ في القول، الأمر الذي يجعل هذا البعد الحجاجي فيه مقصورًا عليه وحبسًا، والأسلوب، بوصفه نظامًا متفرّدا داخل نظام اللّغة ، إنّما هو الدالّ والمدلول معًا، وليس أحدهما دون الآخر. وبصرف النظر، يضيف صولة، عن كون القرآن»نصًا مفارقًا بطبيعته فإنّ اختلاف أسلوبه عن غيره من الأساليب ، واختلاف حجاجه تبعًا لذلك ، مأتاهما موقفه من مخاطبيه زمن الدعوة وموقف أولئك المخاطبين منه ؛ فالتفاعل الحاصل بينه وبين جمهور متلقّيه الأوّل هؤلاء كان عاملاً حاسمًا في تحديد خصائص أسلوبه وما ينشأ عن هذه الخصائص من حجاج. أو قل كان ذلك التفاعل عاملاً حاسمًا

في توجيه دفّة الحجاج وجهة معيّنة نشأت عنها خصائص أسلوبية معيّنة. ولا فرقَ فالأسلوب والحجاج أحدهما ناشئ عن الآخر البتّة«(٧٩).

هذا، وقد انتهى أصحاب الاتجاه التداولي إلى القول إنّ الكلام مهما تباينت طرائق استخدامه وتعدّدت بحسب المقام الذي يقتضيه ، دلالةً ومعنًى ، فإنّه يسعى إلى الالتقاء بمخاطبيه ، إبانةً وإفهامًا، ويسعى دومًا إلى تغيير أوضاع المتلقين الذين يوجّه إليهم ، وهو، حين يجمع بين مختلف الوسائل التعبيرية؛ الإنشائية الجمالية أو الإبلاغية الإفهامية ، أو استخدام كلمة دون غيرها، إنّما«يرمي إلى مزيد التأثير في ذهن المتلقّين على أساس أنّ الكلمة المختارة أعلقُ بعالم خطابهم وأمضى أثرًا بما لها من زوائد معنوية جاءتها من اللّغة أو الاستعمال ، أو منهما معًا. وهو ما عنيناه بقولنا في تعريف الكلمة أعلاه : إنّ الكلمة تسهم في تغيير المقام ولا تكتفي بجعل المقام . على رأي بوهلر السابق ذكره . يشحنها بالدلالة«(٨٠). ومهما يكنْ حال الكلمة ، تأديةً وعملاً ، في السياق الذي وصلت إليه من بيئة التداول التي لفظتها وجعلتها ترتحل عبر النصوص ، وهي ، وإنْ دخلت في جدل أو حوار مع هذا السياق ، تستمدّ كينونتها وتأخذ منه دلالتها على صعيد آني وتضفي عليه من دلالتها على صعيد زمني ، أي بما جاءت تحمله من أرض النشأة هناك حيث وطن الكينونة الأوّل ، فإنّها تجري ، في المحصّلة ، لغاية لا بعدَ بعدها، ألا وهي التأثير في المتلقي ، نفعًا وإفادةً وتواصلاً ، لهذا تصدّرت ، والقول لصمود ،«الإبانة والإفهام سلّم الوظائف التي تؤدّيها اللّغة في مختلف المخاطبات والنصوص ، لا نستثني من ذلك النصوص الأدبية □ . . □ فكلّ ضروب الفن القولي ، ومختلف الأساليب المعدولة عن الطرق المألوفة في التعبير، تُلحَق بالوسائل والأدوات والآلات الخادمة للمعنى التابعة له، فيكون الإبلاغ والإفهام سعيَ مستويات اللّغة كلّها. وأمّا مختلف الوظائف الأخرى كالوظيفة الأدبية مثلاً ، فوظائف مساعدة دورها تدعيم الوظيفة الرئيسية والاجتهاد لجعلها أكثر تمكّنًا في الدلالة على الغرض وأشدّ تأثيرًا في المتلقّي«(٨١).

ولمّا كان هذا هو حال هذه الثقافة ، فإنّ أيّة محاولة لإعادة قراءة نصوصها سيكون مآلَها الفشلُ إذا لم تراعِ هذه الأبعادَ الحضاريةَ ، التي تكاد تكون الملمحَ الأبرزَ الذي به تتميّز الثقافة العربية الإسلامية عن غيرها ، فالعلاقة مع التراث ، كما يصفها طه عبد الرحمن ، ليست علاقةً نظريةً مجرّدةً يكتفي فيها الباحث بعقله ، وإنّما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكلّيته . وهذا، لأنّ التجريد النظري من صميم العقلانية الغربية ، التي تتنافى وطبيعةَ العقل العربي ، الذي لا يمكن أن تحكمَه إلاّ عقلانيةٌ مبنية على التسديد بالعمل(٨٢). وما دام الأمر على ما أقررنا فإنّه يتعيّن على أيّة قراءة للتراث أن تتجرّد من سلطة الجاهز الذي يأتي إلى النصوص محمّلاً بالإجابات ، التي لا تزيد التراث إلاّ موتًا، فجديرٌ بالذكر، أنّ ممارسة الفهم إنّما هي حوار خلاّق ، لا فرقَ فيها بين قديم عتيق وجديد مستحدَث . ألا يستحقّ هذا التراث ، بما هو الوجه الآخر لكينونتنا، حبًّا أكبرَ، نتعاطف مع نصوصه عساها أن تتيح لنا فتحَ بعضِ أقفاله ، إذ لا وجودَ لنصٍّ قديم/ جديد، جيّد/ رديء ، بقدر ما يوجد هناك تأويل غنّي/ فقير ، فاتن ، مُغرٍ أو لا . فليس غريبًا، إذًا، أن تكون مثلُ هذه الغايات هي ما يطمح إليه هذا الجهدُ، أي النظرُ إلى قضية اللغة داخل المنظومة الأصولية من منظور استراتيجية تداولية ، لا همَّ لها إلاّ الوصولُ إلى تأسيس إبدال تداولي/ حجاجي. والعملُ ، في المحصّلة ، على تشييد عقل عربي كلّي مهمته تحقيقُ كونية هذه الشريعة الأمّية ، بما هي النصُّ الجامعُ ، المختلِفُ/ المؤتلفُ في آن ، وذلك بإرساء أدبيات الحوار مع الذات والآخر، والعملُ ، أيضًا، على استعادة إنسانية الإنسان ، بوصفها جوهرَ الوجود البشري ، والأساسَ الذي به تحقّق التكريمُ وكان التكليفُ ، إنّه الكلام الجميلُ للكائن الجميل .

الهوامش :

(١) Emile Benveniste، Problèmes de linguistique générale، t١، Paris، ?ditions Gallimard، ١٩٦٦ ، p.٢٤٦ .

(٢) عبد اللّه صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، جامعة منوبة، منشورات كلّية الآداب بمنوبة ، تونس ، ٢٠٠١، ج١ ، ص ص٤٥ ، ٤٦.

(٣) منذر عياشي ، اللسانيات والدلالة (الكلمة)، مركز الإنماء الحضاري ، حلب/ سورية ، ط١ ، ١٩٩٦ ، ص١٠٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص٩٩ .
(٥) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط٥ ، ٢٠٠٠ ، ص١٤٠ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ص١٤٠ ، ١٤١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص١٤٢ .
(٨) المصدر نفسه ، ص١٧ .
(٩) علي حرب ، التأويل والحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية) ، دار التنوير، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٥، ص١٧ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص١٨ .
(١١) احميدة النيفر ، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج ، دار الفكر، سورية ، ٢٠٠٠ ، ص١٥ .
(١٢) محمد الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٢ ، ج١ ، ص٢٩ .
(١٣) احميدة النيفر ، الإنسان والقرآن ، ص١٥ .
(١٤) المصدر نفسه ، ص١٦ .
(١٥) فتحي الدريني ، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ، دار قتيبة ، دمشق ، ط١ ، ١٩٨٨ ، م١ ، ص ص١٦٧ ، ١٦٨ .
(١٦) أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، شرح وتعليق عبد اللّه دراز ، دار المعرفة ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٩٧ ، ج٣ ، ص ص٣٣٠ ، ٣٣١ .
(١٧) المصدر نفسه ، ج٤ ، ص٣ .
(١٨) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص٣٧١ .
(١٩) يُنظر: محمد الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج١ ، ص١٣ . السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، صيدا/ بيروت ، ١٩٨٨ ،ج٤ ، ص١٨٢ .
(٢٠) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص١٦٠ ، السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ج٤ ، ص١٨٢ .
(٢١) الشاطبي ، المصدر السابق ، ج٣ ، ص٣٣٣ .
(٢٢) الجاحظ ، الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٩٢ ،ج١ ، ص ص٣١ ، ٣٢ .
(٢٣) ابن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق محمود محمّد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ج١ ، ص٨ .
(٢٤) سيزا قاسم ، توالد النصوص وإشباع الدلالة ، تطبيقًا على نصوص القرآن ، مجلّة ألف ، عدد خاصّ بـ«الهرمنيوطيقا والتأويل»، الدار البيضاء ، ط٢ ، ١٩٩٣ ، ص٣٧ .
(٢٥) نصر حامد أبو زيد ، النصّ والسلطة والحقيقة(إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) ، المركز الثقافي العربي ، بيروت/ الدار البيضاء ، ط٤ ، ٢٠٠٠ ، ص ص٩٧ ، ٩٨ .
(٢٦) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج٣ ، ص٣٣٥ .
(٢٧) المصدر نفسه ، ج٣ ، ٣٤٩ .
(٢٨) السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ج١ ، ص١٩٧ .
(٢٩) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج٣ ، ص١٤٠ .
(٣٠) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص٣٥٧ .
(٣١) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص٣٦٨ .
(٣٢) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص٣٥٣ ، ج٤ ، ص٥٤٦ .
(٣٣) جولدتسهر ، مذاهب التّفسير الإسلامي ، ترجمة محمد عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣ ، ص ص٢٨٦ ، ٣٣٦ .
(٣٤) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج٣ ، ص٣٥٣ .
(٣٥) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ص٢٣٤ ، ٢٥٣ .
(٣٦) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص٣٥٤ .
(٣٧) يوسف ، ٠٢/١٢ .
(٣٨) الشعراء ، ١٩٥/٢٦ .
(٣٩) النحل ، ١٠٣/١٦ .
(٤٠) فصّلت ، ٤٤/٤١ .
(٤١) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج٢ ، ص٣٧٦ .
(٤٢) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص٣٧٨ .
(٤٣) ابن قتيبة الدينوري ، تأويل مشكل القرآن ، شرح وتعليق السيّد أحمد صقر ، المكتبة العلمية ، بيروت ، ١٩٥٥ ، ص١٢ .
(٤٤) المصدر نفسه ، ص ص٢٠ ، ٢١ .
(٤٥) الشافعي ، الرسالة ، تحقيق الشيخ خالد السّبع العلمي والشيخ زهير شفيق الكبّي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ٢٠٠٤ ، ص٦٧ .

(×) عبد السّلام المسدّي ، الأسلوبية والأسلوب ، الدار العربية للكتاب ، تونس/ ليبيا ، ط٢ ، ١٩٨٢ ، ص ص١٦٤ ، ١٦٥ .

(٤٦) أبو محمد القاسم السجلماسي ، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم وتحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف ، الرباط ، ط١ ، ١٩٨٠، ص ص٤٢٩ ، ٤٣٠ .

(٤٧) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج٢ ، ص٣٩٦ .

(٤٨) المصدر نفسه، ج٢ ، ص٣٩٧ .

(٤٩) عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط٥ ، ٢٠٠٤ ، ص٥٣٠ .

(٥٠) ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين ، تحقيق محي الدّين عبد الحميد ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٥٥ ، ج١ ، ص٢١ .

(٥١) الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق سيّد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٦ ، ج١ ، ص٤٢ .

(٥٢) التهانوي ، كشّاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي عبد البديع ، مراجعة أمين الخولي ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، مادة (دلالة) .

(٥٣) أبو هلال العسكري ، الفروق اللغوية ، تحقيق وتعليق محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٣ ، ص٤٥ .

(٥٤) عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص٣٦٤ .

(٥٥) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج٢ ، ص٣٩٧ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ص٣٩٧ ، ٣٩٨ .

(٥٧) طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة : ١ ـ الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٠ ، ص ص١٦٠ ، ١٦١ .

(٥٨) طه عبد الرحمن ، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت،ط١ ، ١٩٩٨، ص٢١٤ .

(٥٩) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج٢ ، ص٤٠٠ .

(٦٠) المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ص٤٠٠ ، ٤٠١ .

(٦١) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص٢٧ .

(٦٢) حمّادي صمود ، التفكير البلاغي عند العرب ، أسسه وتطوره إلى القرن الرابع ، (مشروع قراءة) ، منشورات الجامعة التونسية ، تونس ، ١٩٨١، ص١٩٨ .

(٦٣) الجاحظ ، البيان والتبيين ، تحقيق عبد السّلام محمد هارون ، دار الجيل ، بيروت ، د. ت ، ج١ ، ص٧٦ .

(٦٤) إبراهيم ، ١٤/٠٤ .

(٦٥) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج١ ، ص٨ .

(٦٦) شكري المبخوت ، جمالية الألفة (النصّ ومتقبّله في التراث) ، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) ، تونس ،ط١ ، ١٩٩٣ ، ص٢٦ .

(٦٧) الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، ج١ ، ص٣٨ .

(٦٨) ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية المعطّلة ، شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٩٧ ،ص٧٩ .

(٦٩) يُنظر : Hans-Georg Gadamer، Vérité et méthode، Les grandes lignes d›une herméneutique philosophique، édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon، Jean Grondin et Gilbert Merlio، Paris، ?ditions du seuil، ١٩٩٦، pp. ٣٩٨،٣٩٧.

(٧٠) منذر عياشي ، اللّسانيات والدلالة ، ص٩٧ .

(٧١) الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ج٣ ، ص٣٨١ .

(٧٢) المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ص٣٨١ ، ٣٨٢ .

(٧٣) منذر عياشي ، المصدر السابق ، ص ص٩٧ ، ٩٨ .

(٧٤) النحل ، ١٦/٦٤ .

(٧٥) الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج٢ ، ص ص١٧٥ ، ١٧٦ .

(٧٦) حمّادي صمود ، في نظرية الأدب عند العرب ، دار شوقي للنّشر ، تونس ، ط١ ، ٢٠٠٢ ، ص١٣ .

(٧٧) المصدر نفسه ، ص٣٥ .

(٧٨) عبد اللّه صولة ، الحجاج في القرآن ، ج١ ، ص٥٧ .

(٧٩) المصدر نفسه ، ج١ ، ص٥٨ .

(٨٠) المصدر نفسه ، ج١ ، ص٧٥ .

(٨١) حمادي صمّود ، المصدر السابق ، ص٣٥ .

(٨٢) طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء/ بيروت ،ط٢ ، ١٩٩٤ ، ص٤٦ . ويُنظر أيضًا:
طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص٤٠٥