الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم علوم اللسان

دراسة تداولية في التراث اللساني العربي

روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني للألوسي- أنموذجا-

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

تخصص: تعليمية اللغة العربية

إعداد الطالب

عبد المالك بلخيري

السنة الجامعية 2016/ 2017

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر2

كلية اللغة العربية وآدابها **قسم علوم اللسان**

واللغات الشرقية

دراسة تداولية في التراث اللساني العربي

روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني

للألوسي- أنموذجا-

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم تخصص: تعليمية اللغة العربية

إعداد الطالب : **إشراف : الأستاذ الدكتور**

عبد المالك بلخيري **الطاهر لوصيف**

أعضاء لجنة المناقشة:

1- الدكتــور: **رئيسا**

2- الدكتــور: **مشرفا ومقررا**

3- الدكتــور: **عضوا ممتحنا**

4- الدكتــور: **عضوا ممتحنا**

5- الدكتــور: **عضوا ممتحنا**

6- الدكتــور: **عضوا ممتحنا**

السنة الجامعية 2017/2016

الإهـــــــداء

أهدي هذا العمل :

إلى روح العــلامـــــة عبد الرحمن حاج صالح رحمه الله .

إلى أمي.

إلى زوجـــتي التي صبرت مـــعي أثنـــــاء إنجـــاز هذا البحث، فجـزاها الله كـــل الخير.

إلى أبنائي الـــذي سيكون إن شـــاء الله شعلـة أمـل لهم في درب العلم والمعرفـــة.

الشكر والعرفان

أتقدم بجزيل الشكر إلى كل أساتذة قسمي اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية وعلوم اللسان بجامعة الجزائر 2 وأخص بالذكر أستاذي الدكتور الطاهر لوصيف الذي تولى الإشراف على هذا العمل الأكاديمي بتوجيهاته وآرائه في إتمامه كما اخص بالشكر كذلك الأساتذة الأفاضل:

-العلامة أ.د : عبد الرحمن حاج صالح رحمه الله – أ.د خولة طالب الإبراهيمي- أ.د مفتاح بن عروس- أ.د عبد المجيد سالمي.- أ.د شريفة غطاس

إلى هؤلاء جميعا أتقدم بأسمى عبارات الاحترام والتقدير .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمـــة

إن مسألـة الاشتغـال علـى البحـوث العلميـة والأكاديميـة فـي بعدها المنهجـي والمعرفي يكون عادة قائما على المناقشة والحوار، ويكون الفضل في توجيهها من خلال عمليتي النصح والتنقيح، يعود لأساتذة لهم السبق في ذلك، ففي المراحل الأولى من إعداد مشروع هذه الأطروحة كان اهتمامي منصبا حول البحث في مستويات الدرس البلاغي في بعده التداولي عند **السكاكي** من خلال مدونته **مفتاح العلوم**، إلا أنه وبعد المناقشة والتوجيه المنهجي والمعرفي أرشدني أستاذي الفاضل **الطاهر لوصيف** ، واقترح علي مجموعة من المدونات التفسيرية للخطاب القرآني، وكان من بينها تفسير **روح المعاني** لصاحبه **الألوسي**، فاستخرت الله عز وجل من أجل أن يوفقني أن أحسن الاختيار، وبعد مدة وقع اختياري على **روح المعاني**، الذي كان له الأثر البالغ في تجديد معاني الإيمان والأخلاق والزهد في نفسي، فرحلتي مع **الألوسي** ضمن **تفسيره**، كانت رحلة روحية قبل أن تكون رحلة علمية والتي بدأت منذ سنوات، حاولت فيها أن أجتهد في التقرب منه والأخذ من دماثة خلقه وتواضعه وزهده قبل الأخذ من علمه.

إن الجلوس في حضرة **الألوسي** أمام مدونته **روح المعاني** تستوجب في نظرنا على طالب العلم أو الباحث التقيد بشروط، **أولها التواضع**، ففي التواضع يحصل الفهم، وبالفهم يتم تحصيل العلم والإحاطة بالشيء، **ثانيها الرأفة بالمتعلم أو القارئ**، فهو في تناوله لمجمل القضايا المعرفية لا يدعها مبهمة مغفلة تستعصي على طالبها فتجده يجتهد في توضيحها وتبيينها للقارئ بسخائه المعرفي. **ثالثها سعة معارفه**، فهو يتناول مجمل المعارف والعلوم وكأن به يوجـه القـارئ لكي ينمي ملكـــة البحث

من خلال توسيع منابع المعرفة حتى يتمكن من تحصين نفسه، وامتلاك المنهج الذي يمكنه من قراءة وفهم وتحليل مجمل المسائل والقضايا. **ورابعها يحسسك بمدى أهمية الخطاب القرآني**، فهو خطاب غني وثري ومتجدد.

فبحثنا الموسوم " **بدراسة تداولية في التراث اللساني العربي** " والذي يتناول مدونة تفسيرية – **روح المعاني**–، يعتبر ثمرة من ثمار **قسم علوم اللسان بجامعة الجزائر2** الذي تأسس نتيجة مجهودات أستاذنا الفاضل العلامة **عبد الرحمن حاج صالح رحمه الله** وصفوة من الأساتذة الأفاضل، فقد دأب القسم منذ تأسيسه على الاهتمام بالدراسات التراثية في بعدها اللغوي، وذلك من خلال توجيه الطلبة لتبني هذا الأمر في مشاريعهم، كما أقيمت لهم حلقات للتدريس في مرحلة الماجستير والدكتوراه، حيث كان لأستاذنا الفاضل **مفتاح بن عروس** الفضل في توجيهنا نحو الدراسات التراثية وهذا من أجل بناء علاقة صلح مع تراثنا قائمة على التأسيس والتأصيل والتجديد.

إن بحثنا هذا يدخل في دائرة الدراسات التي تريد أن تبحث عن علاقة مابين الدرس التداولي والخطاب القرآني في بعده التفسيري، أو بمعنى آخر تحاول أن **تؤسس لمشروعية** العلاقة بين **لسانيات الخطاب والخطاب القرآني التفسيري**، والذي يمكن أن نطلق عليه **مصطلح لسانيات الخطاب التفسيري للقرآن**، إلا أنه يمكننا القول من الناحية المنهجية أن دراسة هذا النوع من الخطابات وفق المناهج اللسانية الحديثة يتطلب من الباحث الحذر المنهجي وذلك لطبيعة هذا الخطاب، **فالخطاب القرآني** له **دلالته ومقاصده** التي **يجب مراعاتها** والاجتهاد في تحديدها **وفق الضوابط الشرعية**، بخلاف النصوص اللغوية والأدبية الأخرى التي ينتجها البشر.

علاقـة التداوليـة بالخطاب القـرآني التفسيـري في نمـوذج **روح المعاني**، تدخل ضمن علاقة الآلية بالمضمون، والتي نهدف من خلالها إلى محاولة الاجتهاد في فهم هذا الخطاب وفق هذه الآلية ، واضعين نصب أعيننا تأويلات صاحب المدونة لأن مدار الغاية التي نصبو إليها هي تحديد جملة المضامين التداولية كما تمثلها وتأولها **الألوسي** وذلك وفق طبيعة **اللسان العربي وخصوصيته** سواء ضمن **وضعه** أو طريقة **استعماله** .

إن **المنهج** الـذي توسلنـا به في هذا البحث مـن أجل الكشف عن مضامين الخطاب القرآني في بعده التفسيري في نموذج **روح المعـاني**، هـو **المنهـج التـداولي في بعده اللغوي التحليلي**.

أمـا **الهـدف والغايــة مـن هـذا البـحث**، تتأسس في تصورنا على جملة من المقاصد والتي يمكننا تحديدها على النحو الآتي:

إن مشروعيـة التوسـل بالمنهج التـداولي في تحديد معاني ومقاصد الخطاب القرآني في ضوء **روح المعاني** تحتكم في تصورنا إلى جملة من المقاصد وهي:

أ-المقصد الأول: الكشف عن أنظمـة المعرفـة ضمن دائرة تراثنا العربي الإسلامي وخاصة منها ما تعلق بعلوم التفسير، وهذا من خلال دراسة مدونة تفسيرية للخطاب القرآني.

ب-المقصد الثاني: محاولة قراءة الخطاب التفسيري القرآني وفهمه عند **الألوسي** .

ج- المقصد الثالث: الاجتهـاد في الكشـف عن جملـة المستويات اللسانيـة كمباحث المعجم، والتركيب، ومباحث البلاغـة وجملـة الوظائف التداولية التي حققتها في مدونة بحثنا.

د- المقصد الرابع: الاجتهاد في فهم المنهج التداولي، خاصة ما تعلق بمقولة الإنشاء داخل منظومة تراثنا البلاغي والأصولي، وضمن **روح المعاني.**

تسعى جملة هذه المقاصد إلى تحقيق مبدأي **التأسيس والتأصيل:**

أ- **التأسيس:** يستند إلى جملة المقاربات النظرية التي حاولت تقديم مفاهيم تقريبية **للتأويل وعلم المقاصد والسياق** ، حيث تم التأسيس لهم وفق مجالين :

المجال الأول: فيه تحدد البحث في هذه المفاهيم وفق بعض المقاربات اللسانية والفلسفية وهذا بخصوص مفهومي التأويل والسياق.

المجال الثاني: فيه تحدد البحث في مفهوم علم المقاصد داخل منظومة تراثنا في شقيه **اللغوي** فيما يتعلق بمقاصد اللغة من خلال البحث في مقاصد النحو العربي، و**المقاصد الشرعية** فيما يخص البحث في مقاصد الخطاب القرآني كما تأولها **الألوسي** ، والمقاصد ضمن فلسفة اللغة .

ب- التأصيل: نصبو من خلاله إلى البحث عن مشروعية للمنهج التداولي في فهم الخطاب التفسيري للقرآن كما تأوله **الألوسي،** وهذه المشروعية القائمة على منهج التأصيل كان القصد منها البحث عن إمكانات فهم هذا الخطاب، والكشف عن أهم مضامينه اللغوية وفق الآلية التداولية، كما نصبو من محاولتنا هذه إلى **تأصيل أمرين هما:**

أ-**الأمر الأول** : مشروعية مصطلح أفعال الكلام داخل منظومة تراثنا، وذلك بالاعتماد على **مقولة الإنشاء** كما نوقشت داخل تراثنا النحوي والبلاغي والأصولي، وهذا بالاعتماد على مقاربة **بيار لارشي** التي وجدنا فيها حذرا منهجيا استأنسنا به أثناء محاولة التأصيل.

ب-الأمر الثاني: تبيين الثقل الحجاجي للمعجم والتركيب، وذلك كما تأوله **الألوسي،** وهذا من خـلال الاستعانة ببعض الدراسات المتعلقة بدراسة علاقات التكامل المعرفي والتقاطـع المنهجي بيـن الخطـاب والمعجـم كمـا قدمها: **ألان بولغيـر** Alain Polguere، و**ريث أموسي**Ruth AMOSSY ، **وجيورج إيليا صرفاتي** Georges Elia SERFATI .

أمـا بخصوص دراسـة العلاقـة مابيـن الخطـاب والتركيب فقد عدنا إلى ما قدمته البلاغة العربية من مفاهيم للتركيب في بعده البلاغي وماله من مقاصد، إلى جانب ذلك فقد كانت قراءتي لمشروع **محمد حسن حبنكة الميداني،** من خلال مدونته **البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها،** ومشروع **عبد الله صولة** من خلال مدونته **الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية،** ومدونته **في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات،** مثلت لي لحظة استئناس أمدتني بجرأة علمية ومنهجية مكنتني مـن مناقشـة بعض القضايـا المتعلقـة بالبلاغـة والمعجم والتركيب ضمن الخطاب التفسيري للقرآن .

وأمـا بخصوص إشكاليـة هـذا البحث ، فإنها تأسست في تصورنا على النحو الآتي: إذا كـان **روح المعاني** يُعَدُ مـدونة في عـلم التفسيـر، الذي يُعَدُ آلية لفهم الخطاب القرآني فإن بحثنا سيتوجه نحو الكشف عن الآليات التي توسل بها **الألوسي** في تأويل الخطاب القرآني وفهمه. **إلا أن الإشكاليـة التي تواجهنـا من الوجهة المنهجيـة والتي نريد لها جوابا :**

هل يمكننـا أن نحصل في هذه المدونة التفسيرية على سمات تداولية، تمكننا من التأسيس لنظرية خطاب تراعي طبيعة اللسان العربي في وضعه واستعماله.؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية تطلب منا ذلك صياغة جملة من الفرضيات جاءت على النحو الآتي:

أ-**الفرضية الأولى:** لإنتاج المعرفة في التراث العربي الإسلامي تم الاشتغال على جملة من الأنظمة المعرفية، لهذا سيتوجه بحثنا في **مستواه الأول** إلى تبيين الأنظمة المعرفية التي اشتغل عليها العقل العربي الإسلامي.

ب-الفرضية الثانية: عـادة ما يتم مناقشة العلاقة مابين اللسان والخطاب من خلال تبيين العلاقة ما بين المنهج اللساني والمنهج التداولي، ولهذا سيتوجه البحث في **مستواه الثاني** إلى تبيين أوجه الاختلاف مابين المنهجين على مستوى المنهج والنظرية.

ج- الفرضية الثالثة: إن التوسل بالتداوليـة كآلية للكشف عن مضامين الخطاب التفسيري للقرآن، سيوجه بحثنا في **مستواه الثالث** لمناقشة مفاهيم التأويل والمقاصد والسياق داخل **روح المعاني** .

د-الفرضية الرابعة: التوسل بالمنهج التداولي كآلية تحليلية لمدونة **روح المعاني،** سيوجه بحثنا في **مستواه الرابع** إلى الاستعانة بالمقولة الإنشائية في فهم المعاني الإنشائية للخطاب التفسيري القرآني وذلك وفق تأويل **الألوسي.**

هـ-الفرضية الخامسة: إن العـلاقـة التي تأسست لدينا مابين التداولية والخطاب، ستوجه بحثنا في **مستواه الخامس** للكشف عن بعض السمات الحجاجية للمعجم والتركيب ضمن **روح المعاني.**

لمناقشة هذه الإشكالية وجملة فرضياتها، فقد قسمنا هذا البحث إلى **مقدمة وخاتمة وخمس فصول:**

الفصل الأول : واخترنا له عنوان **الفلسفة والمعرفة، دراسة في أنظمة المعرفة وآليات إنتاجها في التراث العربي الإسلامي.**

بحيث كان مقصدنا من تناول إشكالية الفلسفة والمعرفة هو البحث عن طبيعة السؤال الفلسفي، وعلاقته بإنتاج المعرفة، والذي شكل لدينا بدوره سؤالا آخر تمحور حول طبيعة السؤال الذي طرح في تراثنا العربي الإسلامي. وللإجابة عن هذا السؤال الذي تميزت به الثقافة العربية الإسلامية في مناقشة أنظمة المعرفة، تطلب ذلك منا من الوجهة المنهجية مناقشة ذلك وفق **مبحثين:**

فالمبحث الأول: تطرقنا فيه إلى علاقة الفلسفة بآليات إنتاج المعرفة في التراث اللساني العربي، وفيه ناقشنا مصطلح التراث اللساني العربي، كما حاولنا تبيين خصوصية النظام المعرفي وأشكاله في التراث العربي الإسلامي كما قدمه **محمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن،** والذي توزع بين **نظام معرفي بياني، ونظام معرفي برهاني، ونظام معرفي عرفاني،** لكن في هذا المبحث توجهنا نحو مناقشة النظام المعرفي العرفاني في بعده الصوفي.

المبحث الثاني : تناولنا فيه علاقة **روح المعاني بالعرفان وبعلم التفسير**. وناقشنا فيه مفاهيم حول النظام العرفاني وفق مجالات حقول المعرفة وعلاقته بعلم التصوف، كما توجه بحثنا في هذا المبحث لمحاولة الكشف عن علاقة **روح المعاني** بعلم التفسير، وذلك وفق منظومة العلوم الشرعية وعلوم القرآن والتفسير الإشاري.

الفصل الثاني : حاولنا فيه **دراسة الانتقال المنهجي من اللسانيات إلى التداولية، على مستوى المنهج والنظرية ومقولات التأسيس**. وقسمناه إلى **مبحثين:**

فالمبحث الأول : حددنا فيه طبيعة هذا الانتقال المنهجي وذلك من خلال تبيين الفوارق المنهجية بين اللسانيات والتداولية في دراسة اللغة. أما على مستوى النظرية، فتطرقنا لمفهوم التداولية وأنماط البحث التداولي والتي تحددت في بعض النماذج وهي: **التداولية المدمجة، التداولية الجذرية، التداولية العرفانية.**

المبحث الثاني : تطرقنا فيه إلى التداولية، وأهم مقولات التأسيس، وحاولنا ضمن هذا العنوان مناقشة علاقة **التداولية بالفلسفة التحليلية، وفلسفة اللغة، وعلوم اللغة** وهذه الأخيرة اجتهدنا فيها لتقريب العلاقة مابين النظرية التداولية **واللسانيات الاجتماعية، واللسانيات النفسية.**

الفصل الثالث : عنوانه تحدد في **الخطاب في روح المعاني، دراسة في مفاهيم التأويل والمقاصد والسياق**. وقسمناه إلى **مبحثين:**

فالمبحث الأول : حاولنا فيه تحديد بعض المفاهيم المتعلقة بالخطاب ومناقشة بعض القضايا المتعلقة بمفاهيم **التأويل والمقاصد والسياق** .

أما المبحث الثاني : ناقشنا فيه **منطلقات تأسيس الخطاب وتأصيله في روح المعاني** الذي اجتهدنا في تقديم بعض **الآليات** التي توسل بها **الألوسي** في تأويل الخطاب القرآني، والتي تراوحت بين **الآليات المعيارية** في بعديها اللغوي والسياقي، **والآليات المعرفية، والآليات الفكرية.** إلى جانب ذلك حاولنا تتبع مسارات تأويل معاني ومقاصد الخطاب القرآني في **روح المعاني،** من خلال تتبع مسارين هما: **مسار تأويل نمط وموضع الذكر للقول ومسار تأويل الإحالة بالضمير.**

الفصل الرابع : تناولنا فيه **أفعال الكلام في روح المعاني– دراسة تأصيلية في ضوء مقولة الإنشاء**، وقسمناه إلى **مبحثين:**

فالمبحث الأول : ناقشنا فيه **الإطار الأنطولوجي لأفعال الكلام**، حيث حددنا فيه مفهوم الأنطولوجيا، وأهم الاعتبارات الأنطولوجية لأفعال الكلام والتي طرحنا فيها جملة من القضايا هي:

- **أفعال الكلام وأصول النشأة.**

- **أفعال الكلام والقضية التداولية.**

- **أفعال الكلام وأطروحتي الوصف والإنشاء.**

- **أفعال الكلام المفهوم والتصنيف.**

أما المبحث الثاني : حاولنا فيه مناقشة **أفعال الكلام وأسس التأصيل في روح المعاني**، فتطرقنا فيه إلى **مفهوم مصطلح التأصيل**، ودراسة أفعال الكلام ضمن دائرة البلاغة العربية والخطاب الأصولي ، وذلك وفق **مقولة الإنشاء** كما قدمها **بيار لارشي**، كما تناولنا بالتحليل بعض **المقولات الإنشائية للخطاب التفسيري القرآني** كما تأولها **الألوسي**، وهي: **إنشاء الخبر، وإنشاء النهي، وإنشاء الترجي، وإنشاء الأمر، وإنشاء الاستفهام.**

الفصل الخامس : تحدد عنوانه في: **الحجاج في روح المعاني دراسة في المعجم والتركيب**. وقسمناه إلى **مبحثين:**

المبحث الأول: تطرقنا فيه إلى **البعد الحجاجي في المعجم** حيث ناقشنا فيه **التداخلات التداولية للمعجم** وفق تصور **الآن بولغير، وباتريك شارودو، ودومينيك**

منغنو، وريث آموسي ، وجيورج ايليا صرفاتي ، كما تطرقنا للثقل الحجاجي للمعجم ضمن **روح المعاني، وفق ظاهرة العدول** كما طرحها **عبد الله صولة** .

المبحث الثاني : تطرقنا فيه إلى **البعد الحجاجي في التركيب** وذلك من خلال البحث في العلاقة مابين الحجاج والتركيب داخل الخطاب التفسيري للقرآن كما تأوله صاحب **روح المعاني** في مدونته.

إن دراسة العلاقة مابين الحجاج والتركيب ضمن **روح المعاني** تم من خلال الاستعانة ببعض **الآليات البلاغية كالإيجاز والإطناب** ودورهما في تبيين الثقل الحجاجي للتركيب داخل الخطاب التفسيري للقرآني كما تأوله **الألوسي** وفق ظاهرة العدول .

في الأخير أجدد شكري وامتناني إلى أستاذي الفاضل **الطاهر لوصيف** مع اعترافي بأن البحث مهما اجتهد فيه صاحبه في يومه إلا قال في غده لو غير كذا أو بدل كذا لكان أفضل وهذا من أعظم العبر.

الـفصـــــل الأول

الفلسفة والمعرفة :

دراسة في أنظمة المعرفة وآليات إنتاجها في التراث العربي الإسلام

المبحــث الأول : الفلسفــة وآليات إنتاج المعرفة في التراث العربي الإسلامي

1/ الفلسفة وآليات إنتاج المعرفة

أضحت الفلسفة تحتل مكانة مهمة كآلية في تحليل النسق المعرفي واكتشاف كنهه، وذلك باستخدام الدراسات **الايبستيمولوجية** [1] **والانطولوجية** [2] وهذا من منطلق أن البحث الفلسفي ارتبط بأطروحة المعرفة من خلال البحث فيها والتأسيس لها. وفي هذا الشأن يقول **محمد عابد الجابري:** " صحيح أن الفلسفة الحديثة هي، على العموم، فلسفة في المعرفة، بالمقارنة مع الفلسفة القديمة فلسفة اليونان، فلسفة القرون الوسطى، التي كانت ، في معظمها، فلسفـــة في الوجــود، ولكـن هنـــاك

1- **الايبستيمولوجيا Epistémologie** : مصطلح مركب من كلمتين **Epistème** ومعناها علم و**Logos** ومن معانيها : علم ، نقد ، نظرية ، دراسة . فالابيستيمولوجيا ، بهذا التصور فهي علم العلوم أو الدراسة النقدية للعلوم كما عرفها **لالاند Lalande** في معجمه الفلسفي بأنها تعنى بفلسفة العلوم . و الملاحظ على أن هذا المصطلح تعددت مفاهيمه فالمدرسة الفرنسية تفرق بينه و بين نظرية المعرفة إلا إذا استثنينا بعض المفكرين أمثال **بياجي** الذي ساوى بين الابستمولوجيا ونظرية المعرفة ، أما المدرسة الانجلوسكسونية فتنظر للابيستميولوجيا على أساس أنها نظرية في المعرفة بوصفها تبحث في أصول المعرفة ومصادرها وشروطها. كما فصلوها عن تاريخ العلوم وعلوم المناهج. **ينظر محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة** وتطور **الفكر العلمي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، طبعة الخامسة 2002، ص18. كما **ينظر عبد القادر بشتة : الابستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتنية** : دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، الطبعة الأولى 1995 ، ص 6/5.

2- **الانطولوجيا Ontologie** : عرفها **محمد عابد الجابري** بقوله:" وتعني كلاسيكيا البحث في الوجود المطلق ، الوجود المتحرر من كل تحديد و تعيين . و بعبارة أرسطو البحث في الوجود بما هو موجود .....، فإن الأنطولوجيا تختص بالبحث في الوجود على العموم ، فتحاول بيان طبيعته ، و الكشف عن مبادئه الأولى وعلله القصوى و خصائصه العامة ." **ينظر محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، طبعة الخامسة 2002، ص20.

فرق كبير بين فلسفة المعرفة كما دشنها **ديكارت** وحدد موضوعها وشيد صرحها **كانت**، وبين الدراسات الابيستيمولوجية المعاصرة التي نشطت عقب الثورة العلمية الحديثة التي شهدها العقد الأول من هذا القرن، فرق كبير يعكس ذلك البون الشاسع بين الفيزياء الكلاسيكية التي دشنها **غاليليو** وشيد صرحها **نيوتن** وبين الرياضيات كما نظمها اليونان وأثراها **ديكارت** و**ليبنتز** من جهة، وبين الفيزياء الحديثة التي أرسى دعائمها **بلانك** و**اينشتين** وغيرهما من علماء الفيزياء الذرية، وبين الرياضيات المعاصرة – الرياضيات الحديثة – من جهة أخرى"[1]

بهذا التصور والرؤية فقد تميز البحث الفلسفي في تفسير الحقيقة والكشف عنها في بعدها المعرفي، بين نزعة فلسفية غلبت رؤية البحث في الوجود وفق رؤية مثالية يطبعها تفسير العالم في بعده الميتافيزيقي، ونزعة غلبت رؤية تفسير البعد المعرفي للعالم من خلال التعامل معه كحقيقة حسية ملموسة، الهدف منها إضفاء السمة النفعية على البحث الفلسفي وذلك من أجل تطوير الواقع البشري.

إن الفلسفة بهذه النزعة الأخيرة حاولت التقرب من الواقع لما له من دور في تحريك آلة العقل، وتشغيل مكونات الذهن فأصبح الباحث ملزما في التعامل والاحتكاك باستعمال وسائل تمكنه من البحث الجاد كاستعمال آليات المنطق، وخاصة المنطق الرياضي، وأساليب وأسس التحليل العلمي لجملة الظواهر المكونة للعالم والمتحكمة في ثباته وتغيره. المنهج الذي بنت الفلسفة المعاصرة عليه خطاطتها في تفسير العالم يضعنا في سياق البحث عن الأسس المشروعة لبناء هذه العقيدة، وهذا في حد ذاته كان يمثل لنا إشكالا وخاصة عند ما يرتبط الأمر في نظرنا

1- **محمد عابد الجابري :مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي** ، ص11.

من خـلال الجمـع مـا بيـن **أدوات الفلسفـة ومنهجهـا التحليلي والمعرفة كموضوع للبحث والنقـاش والتفسير والكشـف.** ورغم صعوبة المزواجة هذه ومشقة التمثل والبحث، إلا أننا وجدنا قراءة جادة وواعية للعالم والأكاديمي المغربي **طه عبد الرحمن** يناقش هذه العلاقة الموجودة بين الفلسفة والمعرفة.

ارتبط الحديث عن المعرفة بالتوسل **بمنهج المساءلة** في إطاره الفلسفي وهذا من منطلق **أن الفلسفة لم تشتهر بشيء أكثر من اشتهارها بالسؤال** [1] فالمعطى المعرفي في حد ذاته يعتبر نتاج مساءلة **لأنظمة المعرفة**[2] **في شتى أبعادها،** سواء المتعلقة **باللغة أو العقل أو المجتمع** [3]. إن عملية الكشف عن كيفية اشتغال نظم المعرفة، وآليات تركيبها، وأسسها، والنتائج المتحققة، من خلال البحث فيها، تشكلت في جملة من الحوارات التي بنيت على مجموعة من التصورات، وصيغت في شكل أسئلة.

إن الطرح الفلسفي الذي بنيت عليه مناقشة وتفسير أنظمة المعرفة كما يقول **طه عبد الرحمن:** " لم يكن شكلا واحدا، وإنما كان أشكالا اختلفت باختلاف أطوار هذه الممارسة، ولا يخفى أن أبرز هذه الأشكال شكلان اثنان: السؤال القديم الذي اختص به الطور اليوناني والسؤال الحديث الذي ميز الطور الأوربي"[4].

1- **طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، الطبعة الثانية 2006 ، ص13

2- **تم استعارة مصطلح أنظمة المعرفة من محمد عابد الجابري من كتابه : بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، الطبعة 2013.

3- **عبارة مستعارة من عنوان كتاب العقل واللغة والمجتمع، لجون سيرل ، ترجمة سعيد الغانمي .**

4- **طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** : ص، 13

المسار الفلسفي بهذا التصور تراوح مابين مساءلة قديمة تميز بها الطور اليوناني وأخرى أفرزتها الحضارة الأوربية الحديثة، ومابين هذين التصورين نجد أنفسنا نتساءل عن طبيعة هذه المساءلة التي تميز هذين الطورين من البحث الفلسفي، حيث نجد هناك نموذجين من السؤال اتسم بهما كل طور" فالسؤال الفلسفي اليوناني القديم كان عبارة عن فحص ومقتضى **الفحص** هو أن يختبر السائل دعوى محاوره بأن يلقي عليه أسئلة تضطره إلى أجوبة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه، وخير شاهد على هذا الفحص ممارسة سقراط للسؤال،..... أما السؤال الفلسفي الأوربي الحديث، فهو عبارة عن نقد ومقتضى **النقد** هو أن لا يسلم الناظر بأية قضية – كائنة ما كانت – حتى يقلبها على وجوهها المختلفة، ويتحقق من تمام صدقها ، متوسلا في ذلك بمعايير العقل وحدها ، **والفرق بين النقد والفحص** هو أن الأول يوجب النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل، في حين الثاني يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور "[1]

بهذا الشكل فالفلسفة في تصور **طه عبد الرحمن** في شقيها القديم والحديث أخذت نموذجين من الأسئلة :

أ- **نموذج فلسفي قديم** : قوامه **الفحص** المعتمد على المحاورة والإفحام، وتميز به الطور اليوناني القديم.

ب- نموذج فلسفي حديث : قوامه **النقد** لجملة القضايا التي ينتجها العقل، وتشكل هذا في الطور الأوربي الحديث. إن ثنائية التساؤل والمعرفة شكلت مدار البحث الفلسفي، إلا أن الإشكال الذي يطرح نفسه : **مـا هو السـؤال الذي طرح في تراثنا؟**

1- المرجع السابق نفسه ، ص14/13.

وما هـي الأسس التي بني عليهـا ؟ ولكـن هل هــذا السـؤال العــربي الإسـلامي في بعــده المعرفي كان وليد زمانه ؟ أم أنه كان خارج زمانه.أو هو من اختصاص أمم غيره .؟

إن هذه الأسئلة لما تطرح عندنا بهذا الشكل، فمرد ذلك عند **طه عبد الرحمن** يتحدد في قوله: " أن لكل زمان أسئلتـه التي تخصه كما أن واجب كل أمة ، كائنـــة ما كانت ، أن تجيب عن هذه الأسئلة . لكن ما قد يغيب عن أذهان البعض هو أن الأمـة لا تكون أمـة بحق حتى ترتقي بالجـواب عـن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به. إذ ليس لها امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقل."[1]

لكن بقينا مع هذا الإشكال نريد له جوابا، **هل كان للعرب أسئلة وأجوبة للمعرفة خاصة بهم؟ أم أن الأمر أخذ مسارا عشوائيا في مناقشة وإثراء أنظمة المعرفة.؟**

بقينـا لمـدة نحـاول الكشـف عـن هذه الإشكاليـة إلى أن توصلنـا إلى قراءة جادة لمشروع الباحث والأكاديمي المغربي **محمد عابد الجابري** ، ليضعنا بفكره ، واجتهاده، وخبرته في التعامل مع التراث في بعده المعرفي والفكري أمام نماذج معرفية تقريبية اتسم بها العقل العربي الإسلامي، وتميزت بها الثقافة العربية وأنظمة إنتاج المعرفة، فهو بهذا التصور والقدرة الفائقة على تمثل أنظمة المعرفة العربية والإسلامية، يضعنا في سياق ابستمولوجي تميز به البحث في التراث العربي الإسلامي .

1- **طه عبد الرحمن :الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** ، المركز الثقافي العربي، المغرب ، الطبعة الثانية 2009 ، ص15.

2/ التــراث اللســاني العـربي وأنظمــة إنتاج المعرفــة[1]

في هـذا السيـاق يمكننا مناقشة مسألتيـن يتـأسس عليهمـا هذا العنوان، **فالمسألة الأولى،** تظهر في مناقشة مصطلح **التراث اللساني العربي،** وتقديم مفاهيم تقريبية له كما تصورها أهل الاختصاص في هذا المجال من البحث، أما **المسألة الثانية** تتعلق **بنظم المعرفة وآليات إنتاجها في التراث العربي الإسلامي .**

1/2 مفهـوم التــراث ومضامينــه

نحـن لما نتنــاول مسألة التـراث اللســاني العـربي، ذلك راجع لدواعي منهجية يحكمهـا عنوان بحثنا الذي يحتاج إلى التوضيح والتدليل، وهذا لغاية وهي تفصيل مكوناته، حتى نمكـن البـاحث والقـارئ عـلى حـد السـواء مـن التفاعل مع أهم الإشكاليات، والمفاهيم التي يمكننا أن نطرحها مستقبلا في هذا البحث، والتي تظهر ضمن هذا العنوان الموسوم ب " **دراسة تداولية في التراث اللساني العربي – روح المعاني أنموذجا** ".

أعطى **طه عبد الرحمن** مفهوما تقريبيا لمصطلح التراث، ويتحدد ذلك في قوله : " إن التـراث الإسلامي العـربي عبـارة عـن جملـة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الثقافي الإسلامي العربي، سواء أكانت نصوصا أصلية أم كانت اجتهادات متفرعة عليها، وسواء أكانت نصوصا مكتوبة أو كانت أقوالا منطوقة، وسواء أكانت سلوكات ظاهرة أم كانت سلوكات خفية، سواء أبقينا، فرادى أو جماعات، على اعتبارها والعمل بها أم صرنا إلى إلغائها وترك العمل بها. "[2]

1– **تم استعارة مصطلح أنظمة المعرفة من محمد عابد الجابري من كتابه: بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان . الطبعة الحدي عشر 2013.

2– **طه عبد الرحمن : سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد،** مؤسسة العربية للفكر والإبداع ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى 2015، ص 59.

ويستنتج من هذا المفهوم التقريبي للتراث في بعديه العربي والإسلامي في مشروع **طه عبد الرحمن** جملة من القضايا، والتي تظهر على النحو الآتي:

أ- أن التراث العربي الإسلامي يتضمن جملة من **المضامين**، ومحتواها تلك الأفكار التي اجتهد العقل العربي الإسلامي على ابتداعها في عدة مستويات، فهذه المضامين تمثل الرصيد اللغوي والعقدي والفقهي والمعرفي الذي أنتجته شتى الفرق العربية والإسلامية .

ب- إن الحديث عن التراث العربي الإسلامي ومضامينه يحيلنا عادة للبحث في طبيعة النصوص، والنصوص تتوزع مابين النصوص الأصلية، والنصوص المتفرعة عنها، وإذا أردنا معالجة قضية النصوص الأصلية والتي مثلت أصل البحث في بناء المضامين فنقول أن **النص القرآني** قد شكل مدار الدراسة لما يحتله من مكانة عقدية وإعجازية سواء على المستوى البياني أو العلمي. أما النصوص التي تفرعت عنه فنجد نصوص **التفسير**، والتفسير يعتبر **آلية من الآليات** التي مكنت العلماء من الكشف عن **مضامين** النص القرآني، وهذا كله من أجل إثراء القيمة التي احتواها، واكتشاف ما فيه من جوانب عقدية وأخلاقية وإعجاز بياني ومعرفي...الخ.

ج- إن الحديث عن نموذجين من النصوص – نصوص مكتوبة أو منطوقة – التي تشكلت من خلالها مضامين التراث العربي الإسلامي ، يضعنا ذلك أمام ضربين من الثقافة العربية الإسلامية، **ثقافة شفوية** انعكست على طبيعة النصوص فظهر في تراثنا ما يسمى بالنصوص الشفوية تؤطرها ثقافة عفوية. وفي المقابل من ذلك ظهرت **ثقافة تدوينية** اعتمدت على تدوين النصوص تؤطرها في ذلك ثقافة عالمة.[1]

1- ينظر: **محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة العاشرة 2009، ص07.

د- إن مضامين التراث العربي الإسلامي في تصور **طه عبد الرحمن** ليست فقط نصوصا بأنواعها- أصلية وفرعية أو نصوص مكتوبة ومنطوقة-، ولكن هي مجموعة من السلوكات سواء ظاهرة أم خفية ، تؤطرها مسلمة عقدية وهي التوفيق مابين القول والفعل أو ما يسمى بالتوفيق مابين الخطاب والسلوك. [1]

بعد تناولنا إشكالية مفهوم التراث، وأهم المضامين المكونة له وذلك بالاعتماد على مفاهيم تقريبية، وأهم الآليات المنتهجة في تفسير هذه المضامين عند **طه عبد الرحمن** ننتقل إلى مقاربة **محمد عابد الجابري** التي يطرح فيها مفهوما تقريبيا لمصطلح التراث، حيث يقول : " أن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية إيديولوجية، لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة..... هذا يعني أن مفهوم التراث، كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة وليس خارجهما."[2]

بهذا المفهوم التقريبي لماهيته التراث ووظيفته الحالية نجد أنه تشكل في جملة المضامين التي برزت في خطابات فكرية ودينية وأدبية. إضافة إلى أن مصطلح التراث لم يكن معروفا عند أسلافنا، ولكنه ظهر نتيجة إفرازات البحث المعاصر، فمناقشته وليدة العصر باعتباره يمثل مرجعية فكرية ودينية وأدبية تمكننا من مناقشة بعض القضايا الراهنة .

1- **طه عبد الرحمن: سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد** ، ص63/62

2- **محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 1991، ص 24/23.

من خلال موقف **محمد عابد الجابري** المعلن في مقولته هذه، فإنه يرجع مناقشة وإذكاء مصطـلح التراث إلى الثقافة العربية المعاصـرة التي أولت له أهمية ومكانة مركزية ، فقد أعتبر الأساس في مراجعــة وتوجيه مجمل القضايا المعرفية ، ويحصر هذا الأمر في **مسألتين، مسألة وجدانية، ومسألة إيديولوجية،** لكننا في هذا الطرح لا نوافقه لأنه قد تكون منطلقات معالجة مسألة التراث راجعة لقوة مضامينه في بعدها المعرفي هذا من جهة ومن جهة أخرى لا أظن أن كل البحوث المتعلقة بمساءلة التراث كانت قائمة على مسائل وجدانية إيديولوجية، ففيها من بحث في التراث على أساس مساءلـة معرفيـة وليس مساءلـة قائمـة على كونـه مرجعيـة، وشتان مابين المساءلتين من حيث المنهج والغاية.

ومن اللسانيين العرب الذين يحسبون من الأوائل الذين جددوا الدرس اللساني العربي، نجد **عبد السلام المسدي** الذي يطرح فكرتين أساسيتين في مناقشة مصطلح التراث في ضوء الحداثة، **فالفكرة الأولى** طرح فيها مفهومه للتراث، **أما الفكرة الثانية** طرح فيها الكيفية التي من خلال يمكن التعامل مع التراث، والآليات المشروعة في وصفه وتحليله، وذلك من أجل إضفاء قيمة الفهم التي تعتبر مدار بناء الخطاب. يقول:" فمقولة التراث تستند عند عامة المفكرين العرب إلى مبدأ ثقافي منه تستقي شرعيتها وصلابتها في التأثير والتجاوز، وهي بهذا الاعتبار لحظة البدء في خلق الفكر العربي المعاصر والمتميز، فلا غرابة أن تعد قراءة التراث تأسيسا للمستقبل على أصول الماضي بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب."[1]

.

1- **عبد السلام المسدي: مباحث تأسيسية في اللسانيات** ، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى2010 ، ص25 .

بهذا الطرح نجد **عبد السلام المسدي** يرجع مفهوم التراث إلى جملة من القضايا:

– التراث نسق ثقافي، يمثل مبدأ الشرعية الذي من خلاله تستمد منه مقولة التراث صلابتها.

– التراث يمثل خلفية معرفية لكل قراءة جديدة.

– قراءة التراث تدخل في منهج التأسيس والتأصيل والتجديد.

أما بخصوص قراءة التراث وتأصيله في تصور **عبد السلام المسدي** نجدها تتأسس على: " منهج لا يعوزه التأسيس اللساني في حد ذاته، فكل قراءة – كما هو معلوم في اللسانيات العامة – هي تفكيك لرسالة قائمة بنفسها، وما التراث إلا موجود لغوي قائم الذات باعتباره كتلة من الدوال المتراصفة، وإعادة قراءته هي تجديد لتفكيك رسالته عبر الزمن، وهي بذلك إثبات لديمومة وجوده، فكما أن الرسالة اللسانية عند بثها قد تصادف أكثر من متقبل واحد فيفككها كل على حسب أنماط جداوله اللغوية فتتعدد القراءة آنيا للرسالة الواحدة حسب تعدد المتقبلين فكذلك تتعدد القراءة زمانيا.[1]

تضعنا هذه المقولة أمام جملة من القضايا:

– تتأسس مقولة التراث على البعد اللغوي، إذ يمكن أن ننظر إلى التراث من وجهة لسانية وهذا لدواع منهجية تحكم بحثنا .

– قراءة التراث تتمحور في شكل رسالة ودور القارئ تفكيك هذه الرسالة، وفي تحليله وتفسيره يقوم بإنشاء رسالة جديدة.

1– **عبد السلام المسدي : التفكير اللساني في الحضارة العربية** ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، لبنان ، الطبعة الثالثة 2009، ص 22/21.

– التراث يظهر في شكل رسالة لسانية وهذه الأخيرة تتشكل في مجموعة من الدوال، وتحليل هذه الدوال يخضع في نظره لجداول لغوية، فهو بهذا التصور يعطي للمنهج ونمطه المكانة في إثراء التراث وقراءته من جديد.

– إعطاء البعد التاريخي المكانة في تفسير الخطاب التراثي، فالتاريخ يعتبر آلية من آليات التفسير وتنوع القراءة لمضمون الرسالة التي تتأسس عليها مقولة التراث.

في هذا الإطار حاول **عبد السلام المسدي** الرجوع إلى الحضارة العربية الإسلامية، وقدم نموذجا تراثيا في تعدد القراءة، تمثل هذا في **آلية التفسير المتعلقة بالنص القرآني**. حيث يقول:" ولنا في الحضارة العربية الإسلامية مثال صارخ يصدح بصدق هذه الظاهرة وهو **قضية التفسير**، فالنص القرآني رسالة لسانية في حد ذاته ولكنه أيضا شهادة عن رسالة عقائدية، فلعله كان من المفروض أن يتحدد نمط قراءته منذ ((نزوله))..... لاسيما أنه نص خلو من الطلاسم أو الملغزات فلم يكن مبهما ولا مستعصيا ، كيف وقد نزل تحديا وإعجازا لحضارة البيان بمنطوق البيان، وإذا بالتفسير علم شرعي يتجدد لا بالاحتمال والإمكان، بل بالاقتضاء والوجوب ، حتى خشي بعض علماء الدين على مر الزمان عقاب الآخرة إن هم لم يتوجوا حياتهم بتفسير للقرآن."[1]

ضمن هذه المقولة يقدم **عبد السلام المسدي** بعض الآليات المتاحة في قراءة مضامين التراث العربي الإسلامي كمنوال قراءة النص القرآني، وتمثل هذا المنوال في نموذج التفسير كوسيلة يتوسل بها المفسر لإبراز أهم القضايا التي يشتغل عليها النص القرآني، الذي تعدد بتعدد التفاسير وذلك يرجع للسياق والظروف العلمية والفكرية والثقافية التي يظهر فيها المفسر.

1– **عبد السلام المسدي : التفكير اللساني في الحضارة العربية** ، ص22.

بعد عرضنا لمفهوم مصطلح التراث عند **طه عبد الرحمن** و**محمد عابد الجابري** وفق الطرح الفلسفي ثم عند **عبد السلام المسدي** وفق الرؤية اللسانية، ننتقل إلى بسط القول في مفهوم **علـم اللسان العـربي**، وذلك كمـا ورد في تراثنـا العـربي الإسلامي، وفي هذا السياق سنكتفي بتحديد مفهومه كما ورد في بعض المدونات التراثية، وهذا على سبيل التمثيل وليس الحصر لأن غايتنا هو تقديم بعض المفاهيم التقريبية لهذا المصطلح وليس التأريخ له .

2/2 مصطلح علـم اللسـان في العربية : المفهوم والإجــراء

إذا أردنا مناقشة مصطلح **علم اللسان العربي** كما ورد في موضوع بحثنا فإننا لا نتبع الترتيب الزمني لظهوره في العربية، ولكننا في المقابل من ذلك نكتفي بتناول بعض مفاهيمه التي تتقاطع مع علوم ذات صلة بموضوع بحثنا كالتفسير والتداول.

أ- **مصطلح علـوم اللسـان العـربي عند ابن خلدون :** يعرف **ابن خلدون** هذا المصطلح ببيان مكوناته وهي عنده أربعة أركان:" وهي اللغة والنحو والبيان والأدب ، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغتهم، **فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة،** وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام، حسبما يتبين في الكلام عليها فنًا فنًا. **والذي يتحصل أن الأهم المقدم منها هو النحو،** إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولـولاه لجهل أصل الإفـادة .

وكان من حق علم اللغة التقدم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، لم تتغير بخلاف الإعراب الدال عن الإسناد والمسند والمسند إليه فإنه تغير بالجملة ولم يبق له أثر، فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، ليست كذلك اللغة." [1]

إن هذا التصور الذي تقدم به **ابن خلدون** يحيلنا إلى عدة مفاهيم ، فبعدما ما فرغ من تبين أقسام علوم اللسان وصنفها إلى أربعة أصناف هي اللغة[2] والنحو[3] والبيان والأدب .[4]

1- **عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : تاريخ ابن خلدون** ، دار ابن حزم بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2011، المجلد الأول ، ص 456/455.

2- **علم اللغة** :" بيان الموضوعات اللغوية ، وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب ، واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه . ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم ، حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ..... فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين. وكان سابق الحلبة في ذلك **الخليل بن أحمد الفراهيدي** ألف فيها كتاب العين ، فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها ، من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي . " **ينظر: تاريخ ابن خلدون** ، ص 457.

3- **النحو** : " .....فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة ، شبه الكليات والقواعد ، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه ، مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ، والمبتدأ مرفوع ، ثم رأوا تغير الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات ، فاصطلحوا على تسميته إعرابا ، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملا وأمثال ذلك . وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم ، فقيدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة ، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو . " **ينظر: تاريخ ابن خلدون** ، ص 456.

4- **علم البيان** : " هذا العلم حادث في العربية بعد علم العربية واللغة ، وهو من العلوم اللسانية ، لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده ، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني ، وذلك من الأمور التي يقصد المتكلم بها إفادة السامع من كلامه و**علم الأدب** : " وإنما المقصود به عند أهل اللسان ثمرته ، وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور ." **ينظر: تاريخ ابن خلدون** ،ص461/459.

انتقل إلى توضيح الغاية من دراسة علوم اللسان العربي :

– إن معرفة علوم اللسان العربي من المطالب الشرعية لمن أراد معرفة علم الشريعة، وبالتالي فالمنجز أو الجانب الإنشائي في شقه التداولي لهذه العلوم يظهر في الواقع من خلال التعامل مع منظومة معرفية أخرى تظهر في أحكام الشريعة التي يخاطب بها عامة الناس .

– أهميــة النحــو في تقويـم اللســان، لأن في صحـة اللســان تحقق سلامة العبارة وملائمتها لقوانين الخطاب مما يؤدي لعدم الإخلال بالتفاهم جملة.

– إن هذه الرؤيــة في علاقــة علوم اللسان بعلوم الشريعة عند علمائنا تبين لنا طريقة تعاملهم مع اللغة، فهم من خلال رأي **ابن خلدون** لا يفصلون بين الوضع والاستعمال . ففهم اللغة يؤدي لفهم جميع القضايا المعرفية الأخرى، فاللغة بهذا التصور لم تصبح أداة لحل مجمل القضايا المعرفية بقدر ما أصبحت هي موضوع المعرفة . فالقضايا المعرفية ومدى استيعابها وخاصة ما تعلق منها بالأمور الدينية كفهم النـص القـرآني وتفسيره ، جعلهم يتوسلون بعلم اللسان للكشف عن مختلف مضامين النص القرآني.

ب– مصطلح علم اللسان عند الفارابي : يطرح **الفارابي** مفهوم علم اللسان في كتابه **إحصاء العلوم** وهو عنده ضربان " **أحدهما**– حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء شيء منها **والثاني:** علم قوانين تلك الألفاظ ."[1]

1– **أبو نصر الفارابي: إحصاء العلوم** ، تقديم و شرح و تبويب علي أبو ملحم ، دار ومكتبة الهلال، بيروت ، الطبعة الأولى 1996، ص17.

بعد ما فرغ من تبيين حد علم اللسان عند كل أمة، من حيث أن ضربا منه يهتم بحفظ الألفاظ الدالة، وضربا منه يتميز بوضع القوانين التي على أساسها يمكن تصنيف هذه الألفاظ، وضمن هذا المفهوم فإنه فصّل في أجزاء علم اللسان بقوله: " وعلم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى: علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تركب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وقوانين تصحيح الأشعار." [1]

أما في ما يخص مفهوم **علم اللسان العربي** في الدراسات اللسانية العربية الحديثة، والتي تفهم عند بعض اللسانيين العرب على أساس التفريق المنهجي بينه وبين مفهومي فقه اللغة، وعلم اللغة. يميز **عبد الرحمن الحاج صالح** بين هذه المفاهيم حتى لا يقع اللبس والغموض ، إذ يقول: " وقد تلتبس هذه المفاهيم على المثقفين في زماننا هذا لتداخل بعضها في بعض إذ ترجع كلها إلى اللغة ودراستها بوجه من الوجوه. وزاد الطين بلة أن بعضها هو منقول عن الحضارة الغربية الحديثة أو ما ورثته من الحضارة اللاتينية اليونانية فأكثر هذه التسميات تغطي في الوقت نفسه مفهوما عربيا قديما ومفهوما يونانيا، أو مفهوما غربيا حديثا من خلال اللفظ الواحد."[2]، وقد بين الفارق المنهجي بين هذه المفاهيم على النحو الآتي:

أولا : فقه اللغة : " إن فقه اللغة عند القدامى من علماء العرب هو لفظ يطلق على أحد فروع علم اللغة وموضوعه هو الفوارق اللغوية التي تنتج عن التفريع الدلالي وتشعبات المعاني، أو بعبارة أخرى: التمييز بين الوضع والاستعمال فيما يرجع

1- المرجع السابق نفسه ، ص 19.

2- **عبد الرحمن الحاج صالح : بحوث ودراسات في اللسانيات العربية** ، موفم للنشر ، الجزائر 2007، الجزء الأول ، ص22.

إلى المفردات – أي الوضع اللغوي الأول وما يتفرع عليه من استعمالات مختلفة: الجماعية الإقليمية أو الفردية النادرة –."[1]

ويفهم عنده فقه اللغة على أنه " يهتم أيضا بالبحث النظري، فهو يعالج أيضا– كفرع لعلم اللغة – ظاهرة الترادف والاشتراك والمولد والدخيل وغير ذلك، ثم يبحث بالتالي عن ظاهرة الوضع اللغوي بصفة عامة، ومن ثم يعتني بالبحث عن الكلمات وتكيفها وتنوعها اللهجي، وعن منشأ اللغة كلها وأسباب الوضع فيها."[2]،

وتتحدد مفاهيم فقه اللغة في هذا العصر وعند القدامى من علماء العرب في القضايا الآتية :

– البحث في معاني المفردات وفق سياقات استعمالها .

– بيان الفوارق اللغوية لهذه الاستعمالات ، وبيان التنوع اللهجي .

– التفريق بينه وبين **الفيلولوجيا**[3] ومفهوم **الدراسة اللغوية التاريخية وعلم اللسان المقارن أو النحو المقارن** .[4]

1– المرجع السابق نفسه ، ص22.

2– المرجع نفسه ، ص23.

3– تفهم **الفيلولوجيا** " عند قدماء الغربيين– اليونانيين وكل من تأثر بأدبهم من الأوربيين – وهو الدراسة اللغوية للنصوص القديمة لإدراك فحواها ومغزاها، وكانت هذه الدراسة من جملة الوسائل – خصوصا في القرون الأخيرة – التي يستعين بها العلماء الأوربيون غير اللغويين كالمؤرخ ورجال القانون وناقد الآثار الأدبية والاجتماعي وغيرهم." ينظر :**عبد الرحمن الحاج صالح: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية** ، الجزء الأول ، ص24/23.

4– المقصود من الدراسة اللغوية التاريخية وعلم اللسان المقارن أو النحو المقارن " إثبات المراحل التطورية التي تمر عليها اللغة ، وإثبات القرابة بين اللغات " **ينظر : عبد الرحمن الحاج صالح : بحوث ودراسات في اللسانيات العربية** ، الجزء الأول ، ص24.

ثانيا : علـم اللغــة : يفهم قديما بأنه علم يدرس " أوضاع المفردات – **ابن يعقوب المغربي، التهانوي** وغيرهما– علم الموضوعات اللغوية – **ابن خلدون** – علم الألفاظ المعينة السماعية – **الرضي** – " [1]، ليواصل **عبد الرحمن الحاج صالح** حديثه ، حيث يقول : " وعند غيرنا هو ترجمة حديثة لكلمة Linguistique وهو ما نسميه نحن – علم اللسان – – اللسانيات – . وهذه الترجمة قد تكون سببا في الالتباسات التي تطرأ على أقوال العلماء المحدثين في علم العربية ." [2]

ثالثا : علم اللسان : يمكن فهم " هذه التسمية للدلالة على كل دراسة خاصة باللسان تمييزا لها بما هو خارج عنها من علم أصول الفقه وعلم الكلام وعلم الحديث وعلم المنطق وعلم الحساب والفقه التفريعي وغيرها من فنون المعرفة . ووردت هذه اللفظة في كثير من المؤلفات نذكر منها المخصص **لابن سيده،** ومقدمة **ابن خلدون** – وفيها أيضا علوم اللسان. ويتضمن علم اللغة – أوضاع المفردات وغيرها من حيث السماع– وعلم النحو– أوضاع أبنية المفردات والمركبات.–"[3]، ويفهم علم اللسان حديثا على أنه ترجمة لمصطلح Linguistique.[4].

1– المرجع السابق نفسه ، ص25.

2– المرجع نفسه ، ص26.

3– المرجع نفسه ، ص24.

4– المرجع نفسه ، ص24.

3/2 التــركيــب : مصطلح التـراث اللسـاني العـربي

تحدثنــا بشيء مـن التفصيـل عـن ثنائيـة التـراث وعلـم اللسـان العربي، يطرح الإشكال في هذا السياق حول العلاقة بين المفهومين وكيف يمكن التعامل مع هذا المصطلح المركب: التراث اللساني العربي .؟

يطرح كل من **بوهاس**– و**جيوم**– **كولوغلي** إشكالية التراث اللغوي العربي، من خلال القصور في تفسير هذا التراث اللغوي وفهمه في الثقافة العربية وكيفية التعامل معه، يجب إذن – حسب الباحثين– التعامل مع التراث اللساني العربي باعتباره : [1]

أولا : مصدرا أساسيا لا يمكن الاستغناء عنه لأي عمل يهدف إلى وصف العربية .

ثانيا : يتم النظر إلى النظرية اللسانية في هذا التراث باعتباره موضوع بحث مستقل، أي أننا سنتجاوز اعتباره مرجعية في هذه النقطة بالذات .

ثالثا : التعامل مع التراث اللساني العربي يفترض وجود منهج علمي تتوفر فيه أدوات فكرية وعلمية من منطلق الوصف وليس التأريخ.

رابعا : التعامل مع التراث اللساني العربي يجب أن يكون بغاية تقديم هذا التراث بطريقة مفهومة للقارئ المعاصر.

يبقى " التـراث اللغـوي العـربي يعـد واحـدا من أهم الدراســات اللغـوية الرئيســة

1– **بوهاس – جيوم – كولوغلي : التراث اللغوي العربي** ، ترجمة محمد حسن عبد العزيز وكمال شاهين ، دار السلام ، القاهرة ، الطبعة الثانية 2012، ص23/22.

في العـالم، كالتـراث الهنـدي واليونـاني على السواء. على أن الحيـز الضئيل الذي يخصصه مؤرخو علم اللغة للنحاة العرب لا يعكس الأهمية الحقيقية لهذا التراث."[1] وبالرغم مـن هـذه الأهميـة لهذا التـراث اللغـوي العـربي إلا أن " اللغويين ومؤرخي النظريات النحوية بل وجمهور المهتمين بالثقافة الإسلامية لم يقدروا هذا التراث حق قدره ."[2]

إن هذا القصور في تقديم التراث اللغوي العربي يرجعه **بوهاس وجيوم وكولوغلي** إلى بعض المسائل المنهجية والتي تحدد في:[3]

أولا : إخفـاق المستعربين في تقديـم التراث اللغوي العربي وفـق المنهج والفهم الذي يليق به ويؤدي إلى فهمه.

ثانيا : " لقـد كـان على هـؤلاء المستعربين أنفسهم – لكي يقوموا بهذا الدور– أن يهتموا بمعرفة اللغة ومصادرها الخاصة ، وأن ينظروا إليها على أنها أعمال علمية متخصصة وقابلة للفهم ، وليس ركاما يستعصي على الفهم ." [4]

ثالثا : كان عليهم أيضا أن يزودوا أنفسهم بالأدوات الكفيلة لفهم هذا التراث اللغوي قبل الزعم أنهم على دراية به .

1– المرجع السابق نفسه ، ص22.

2– المرجع نفسه ، ص 22.

3– المرجع نفسه ، ص22.

4– المرجع نفسه ، ص22.

3/ أنظمـة المعرفـة وآليات إنتاجها في التراث العربي الإسلامي

تناولنـا مفهـوم التـراث اللسـاني العـربي وأهم مضامينه انطلاقا من تجزئة هذا المفهوم إلى مكونيه: **التراث وعلم اللسان** وهـذا راجـع إلى اعتبارات منهجية تتعلق بعنوان بحثنا الموسوم ب" **دراسة تداولية في التراث اللساني العربي– روح المعاني أنموذجا**"– ننتقـل بعـد ذلك إلى تبيين أنظمـة المعرفـة التي ساهمت في تشكيل مضامين هذا التراث، يتعلق الأمر هنا بالأطر المنهجية التي تحكمت في آلية تفسير الخطاب القرآني ومن ورائها كل ما يتعلق بآليات فهم الخطاب كمعرفة في الثقافة العربية الإسلامية .

توزعت أشكال أنظمـة المعرفـة في التـراث العـربي الإسـلامي حسب **محمد عابد الجابري** إلى ثلاثة أنظمة : **بياني زواج بين اللفظ والمعنى** كآلية لمناقشة هذا **المجال البياني** [1]، الذي توزع في التراث العربي الإسلامي بين مباحث الفقه، وأصوله، وعلم الكلام، وعلوم العربية في بعدها البلاغي .[2] و**عرفاني** ناقش علاقة **الظاهر بالباطن** متوسلا بآلية **الكشف،**[3] **وبرهاني** ناقش كيفية **اشتغال العقل** العربي من وجهة **برهانيه قائمة** على أسس **البرهنة والمنطق** [4].

أ– **النظام المعرفي البياني:** يدخل في دائرة هذا النظام المعرفي ما أصطلح عليه **الجابري بالبيانيين** وهم "جميـع المفكرين الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلاميـــة

1– **محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ،** ص41.

2– المرجع نفسه ، ص13.

3– المرجع نفسه ، ص271.

4– المرجع نفسه ،ص383.

والذين كانوا– أو ما يزالون– يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة، وبالأخص منهم أولئك الذين ساهموا في تقنين هذا الحقل المعرفي: تحديده وحصر أقسامه وضبط آليات التفكير داخله والإفصاح عن نوع الرؤية التي يحملها عن العالم. إنهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو حنابلة أو من الظاهرية أو من السلفية قدماء ومحدثين. "[1]

بهذا التصور يضعنا **محمد عابد الجابري** أمام قضية جوهرية تتمثل في أن الحقل البياني يعتبر من الميادين التي تضافرت فيها جهود البياني العربي بغية تطوير منظومة التفكير في بعدها الديني واللغوي، فهذا الطرح يجعلنا أمام رؤية قد تكون تكاملية اتسم بها العقل العربي في مناقشة أنظمة المعرفة في بعدها البياني، فقد اشتغل الفقيه والنحوي والمتكلم والبلاغي في تطوير أدوات وطرق البحث في هذا المجال المعرفي من الثقافة العربية.

إن **البيان** عند **محمد عابد الجابري** أخذ ثلاث مستويات من الدراسة : [2]

– **المستوى الأول: البيان كفعل معرفي:**" هو الظهور والفهم والإفهام." [3]

– **المستوى الثاني: البيان كحقل معرفي:**" هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين. وتتركز الممارسة النظرية داخله على وضع قوانين لتفسير الخطاب المبين، الخطاب القرآني أساسا، واقتراح مقدمات

1– المرجع السابق نفسه ، ص13.

2– المرجع نفسه ، ص556.

3– المرجع نفسه ، ص556.

عقلية لتأسيس مضمون ذلك الخطاب مضمونه الديني خاصة، تأسيسا عقليا: جدليا، حجاجيا ." [1]

-**المستوى الثالث : البيان كنظام معرفي:** "هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية : أعني المحددات والسلطات التي تحكم وتوجه المتلقي للمعرفة المنتج لها، داخل الحقل المعرفي البياني، دون أن يشعر بها، دون أن يختارها."[2]

في المقابل من هذا التقسيم الذي أخذه البيان عند **محمد عابد الجابري** فإن **طه عبد الرحمن** قد وضحه بأنه " مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية " [3] ، ومرتبط " باللغة، وهي معيار صوري لفظي " [4] ، وقد أدرجه: [5]

- بحسب **المضمون** في باب **العلم** .[6]

- بحسب **الصيغة اللفظية** في باب **العبارة** .[7]

1- المرجع السابق نفسه ، ص556.

2- المرجع نفسه ، ص556.

3- **طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث** ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، الطبعة الرابعة 2012 ، ص 50.

4- المرجع نفسه ، ص50.

5- المرجع نفسه ، ص55.

6- المرجع نفسه ، ص55.

7- المرجع نفسه ، ص55.

– بحسب **الصورة الاستدلالية** في باب **الحجاج** .[1] و" الحجاج هو نظام الآلية القياسية "[2] في النظام المعرفي البياني.

ب – النظام المعرفي البرهاني : توسل هذا النظام المعرفي بآلية العقل في البحث والتأسيس لمقاصد الحقيقة ، وذلك لأنـه يتوسل بالبرهـان الذي" يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحـدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء."[3]

فأهل البرهان يحتكمون للعقل في تفسير العالم المحيط بهم بغية تحديد معالم حقيقته لأنه جزء لا يتجزأ من الحقيقة الكلية التي تعتبر مدار الدراسة والبرهنة العقلية، وحتى يتسنى لهم الوصول إلى مقاصدهم، فإنهم يعتمدون على آلــة المنطـق في البرهنة والمحاجة المتعلقــة بمسائلهم ومقولاتهم، وبهذا عُد المنطق أبرز آليات هذا النظام المعرفي ، أو كما يذهب إلى ذلك **صاحب كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم التهانـوي** الـذي صنفـه في رتبـة العلـوم الحقيقيـة " التي لا تتغير بتغيـر الملل والأديان.... وعلم المنطق ويسمى علم الميزان به توزن الحجج والبراهين. وكان **أبو علي** يسميه خادم العلوم إذ ليس مقصودا بنفسه بل هو وسيلة للعلوم فهو خادم لها. **وأبو نصر** يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمــه فيهـا فيكون رئيسا حاكما عليها." [4]

1– المرجع السابق نفسه ، ص55.

2– المرجع نفسه ، ص55.

3– **محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي** ، ص383/ 384.

4– **محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد ابن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم الإسلامية** ، دار صابر ، بيروت ، الجزء الأول ، ص33.

قُسِم **البرهان** عند **محمد عابد الجابري** إلى ثلاثة مستويات : [1]

- **المستوى الأول : البرهان كفعل معرفي:**" فهو استدلال استنتاجي(مقدمات فنتائج تلزم عنها)"[2]

- **المستوى الثاني : البرهان كحقل معرفي:**" هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة ، ترجمة كتب **أرسطو** خاصة ." [3]

- **المستوى الثالث : البرهان كنظام معرفي:** حيث تمحور حول" قطبين أحدهما يخص المنهج ويوظف الزوج **الألفاظ / المعقولات** الذي يكافئ ويوازن الزوج **اللفظ / المعنى** في النظام البياني ، والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج الواجب / الممكن الذي يكافئ الزوجين البيانين **الأصل / الفرع والجوهر/ العرض** ." [4]

في المقابل من هذا التقسيم الذي أخذه البرهان عند **محمد عابد الجابري** فإن **طه عبد الرحمن** قد وضحه بأنه " مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية ." [5]

1- **محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي** ، ص557.

2- المرجع نفسه ، ص 557.

3- المرجع نفسه ، ص557.

4- المرجع نفسه ، ص557.

5- **طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث** ، ص 50.

ومرتبط " بالمنطق ، وهو معيار صوري عقلي "[1]، وقد أدرجه : [2]

- بحسب **المضمون** في **باب العقل** .[3]

- بحسب **الصيغة اللفظية** في **باب القول** .[4]

- بحسب **الصورة الاستدلالية** في باب **البرهان**.[5]وهو" نظام الآلية الاستنباطية." [6]

ج- النظام المعرفي العرفاني : أجلنا الحديث عن هذا النظام المعرفي إذ كان حقه التوسط بين النظامين المعرفيين السابقين كما طرح عند **محمد عابد الجابري** وذلك راجع لاعتبارات منهجية تتعلق بطبيعة المدونة التي نشتغل عليها. **فروح المعاني للألوسي** تصنف ضمن التفسير الإشاري الصوفي السني. الذي يندرج بدوره ضمن هذا النظام المعرفي العرفاني.

فصل **محمد عابد الجابري** الحديث في **العرفان** وقسمه إلى ثلاثة مستويات:[7]

1- المرجع السابق نفسه ، ص 50.

2- المرجع نفسه ، ص55.

3- المرجع نفسه ، ص55.

4- المرجع نفسه ، ص55.

5- المرجع نفسه ، ص55.

6- المرجع نفسه ، ص55.

7- **محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي** ، ص 557.

- **المستوى الأول : العرفان كفعل معرفي :** " فهو ما يسميه أصحابه **بالكشف أو العيان.** " [1]

- **المستوى الثاني : العرفان كحقل معرفي:** "هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقده العرفانيون أنه الحقيقة الكامنة وراء ظاهر نصوصه ."[2]

- **المستوى الثالث : العرفان كنظام معرفي:** يتكون من " قطبين رئيسين: أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج **الظاهر/الباطن** الذي يكافئ ويوازن الزوج **اللفظ/ المعنى** في النظام البياني، والثاني يخدم السياسة ويستثمرها في نفس الوقت، صراحة أو ضمنا ، وذلك بتوظيف الزوج **الولاية / النبوة** الذي يكافئ ويوازن الزوجين **الأصل / الفرع** و **الجوهر/ العرض** في النظام البياني ." [3]

في المقابل من هذا التقسيم الذي أخذه **العرفان** عند **محمد عابد الجابري** فإن **طه عبد الرحمن** قد وضحه بأنه " مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي"[4] ومرتبط "بالمعرفة ، وهي معيار مضموني عقلي ." [5] ، وقد أدرجه : [6]

1- المرجع السابق نفسه ، ص557.

2- المرجع نفسه ، ص557.

3- المرجع نفسه ، ص557.

4- **طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث** ، ص 50.

5- المرجع نفسه ، ص50.

6- المرجع نفسه ، ص55.

- بحسب **المضمون** في **باب المعرفة** . [1]

- بحسب **الصيغة اللفظية** في **باب الإشارة** .[2]

- بحسب **الصورة الاستدلالية** في **باب التحاج** .[3] وهو" نظام الآلية التناقضية " [4]

بعد هذه التقسيمات التي أخذتها أنظمة المعرفة في التراث العربي الإسلامي كما اجتهد في تقديمها **محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن** ، يمكننا إدراج هذه التقسيمات ضمن الاجتهادات التقريبية التي تبين الآليات التي توسلت بها الثقافة العربية الإسلامية في تحليل أنظمة المعرفة سواء ما تعلق منها بمسائل اللغة في مستواها البياني أو العقل في مستواه البرهاني أو الحقيقة في بعدها العرفاني.

إن بحثنا سيتوجه نحو مناقشة النظام العرفاني وذلك من خلال علاقته بعلمي التصوف والتفسير، وهذا الاختيار نرجعه من الوجهة المنهجية إلى طبيعة المدونة التي نشتغل عليها .

1- المرجع السابق نفسه ، ص55.

2- المرجع نفسه ، ص55.

3- المرجع نفسه ، ص55.

4- المرجع نفسه ، ص 55.

المبحـث الثاني : روح المعـاني بين العرفـان وعلم التفسير

1/ العـرفــان: المفهوم والمنـهج

روح المعاني من المدونات التفسيرية التي اعتنت بتفسير النص القرآني، والتي تصنف عند محققها ضمن المنهج العرفاني في بعده الإشاري الصوفي، ولمناقشة هذا الأمـر فإننـا نقف عند تعريف مصطلح العرفـان وأهـم المفاهيـم التي أخذها وفق استعماله على ضوء ميادين المعرفة، ثم نبين أهم المنطلقات المنهجية المعتمدة عند العرفانيين وخاصة الصوفية منهم في تمثل أنظمة المعرفة ومنهجهم في تأويلها والكشف عن أهم معانيها ومقاصدها.

إن مناقشة مسألة العرفان كمصطلح ظهر في مباحث المعرفة سواء منها القديمة أو الحديثة ، يقتضي منا ذلك من الوجهة المنهجية تحديد المجالات التي تمكننا من الكشف على أهم المفاهيم التي وسم بها في شتى حقول استعماله، وضمن هذا يمكننا تحديد مفهوم العرفان وفق مستويين:

– **المستوى الأول:** يظهر فيه العرفان ضمن مناهج البحث الحديثة، المتعلقة بعلوم اللغة بمفهومها الحديث، ويتحدد مفهومه وفق مجالات استعماله على النحو الآتي :

أ– **المجال الأول:** فيه يرتبط مصطلح العرفان بعلم النفس ، وبالخصوص علم النفس المعرفي .[1]

1– **فرانك نوفو : قاموس علوم اللغة**، ترجمة صالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، الطبعة الأولى 2012 ، ص311.

ب- المجال الثاني : أما في هذا مجال تظهر علاقة العرفان باللسانيات، حيث " تستعمل صفة عرفاني في مجال اللسانيات لوسم عملية تتضمن الوظائف الذهنية في علاقتها مع النشاط اللغوي وبالخصوص الإدراك والذاكرة وحل المشاكل والتعلم، وبصفة أشمل معالجة المعلومة ."[1]

ج- المجال الثالث : يعين فيه مصطلح العرفانية " كمجموعة فرضيات احتسابية وقع تطويرها في فلسفة اللغة وفي العلوم العرفانية التي ترى أنه يمكن وصف الفكر، الذي يفترض أنه يعمل عن طريق تمثلات رمزية، على منوال الأنظمة الإعلامية، أي كبرنامج معالجة للمعلومة يعمل قواعد منطقية ."[2]

د- المجال الرابع : ارتبط العرفان بالنحو ضمن ما يعرف بالنحو العرفاني، الذي تطور مع **رونالد لانقاكر**، كما يعرف على أنه" اتجاه لساني نفسي يقوم على اعتبار النحو مجموعة من العمليات الذهنية المعالجة للمعلومات. وهو اتجاه قام أساسا على مخالفته لاتجاه عرفاني أول مثله النحو التوليدي في صيغته التشمسكية الأولى المتصلة أشد الاتصال بالتصورات الفيزيائية القريبة من مفهوم الذكاء الاصطناعي." [3]

1- المرجع السابق نفسه ، ص 311.

2- المرجع نفسه ، ص311.

3- **عبد الجبار بن غربية : مدخل إلى النحو العرفاني نظرية رونالد لانقاكر**، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة ، تونس ، الطبعة الأولى 2010، ص09.

هـ- المجال الخامس: ارتبطت العرفنة في هذا المجال بالمباحث التداولية ضمن ما يعرف **بالتداولية العرفانية**، وهي تقوم على نظرية المناسبة **لسبربر وولسون**.[1]

نستخلص مما سبق ذكره أن مفهوم العلوم العرفنية في أيامنا تحدد بأنها "جملة من العلوم تدرس اشتغال الذهن والذكاء دراسة أساسها تظافر الاختصاصات تساهم فيها الفلسفة وعلم النفس والذكاء الاصطناعي وعلوم الأعصاب- علوم الدماغ- واللسانيات والانتروبولوجيا، وتدرس العلوم العرفنية الذكاء عامة والذكاء البشري وأرضيته البيولوجية التي تحمله وتعني كذلك بمنولته وتبحث في تجلياته النفسية واللغوية والانتربولوجية- إمبار 1992-." [2]

المستوى الثاني : فيه " ظهرت كلمة عرفان عند المتصوفة الإسلاميين لتدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة، يلقى في القلب على صورة كشف أو الهام. ومع أن هذا المصطلح لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية إلا في مرحلة متأخرة، فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحس أو بالعقل أو بهما معا وبين معرفة تحصل بالكشف والعيان."[3]

بهذا التصور يعد العرفان كمفهوم نظرية في المعرفة، وتتحقق تلك المعارف من خلال التوسل بآليتي الكشف والعيان، فبهما يتحقق الوصول إلى الحقيقة التي هي غاية أهل العرفان من كشفهم. إلى جانب هذا فقد ارتبط العرفان بالأمور الدينية، وهذا من أجل حل بعض القضايا المتعلقة بالدين.

1- **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ترجمة مجموعة من الباحثين ، المركز الوطني للترجمة ، دار سيناترا ، تونس ، 2010 ، ص96.

2- **الأزهر زناد : نظريات لسانية عرفنية** ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2010، ص15.

3- **محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** ، ص251.

وفي هذا يقول **محمد عابد الجابري:** " غير أن ما يميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصا، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي– اللاهوتيون، المتكلمون–. وهكذا استعملت الكلمة في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمور الدين معرفة أسمى من تلك المعرفة التي كانت تقررها الكنيسة "[1]، وعلى ضوء هذه المقولة التي تقدم **محمد عابد الجابري** حول العرفان ، فإننا نقف على مقاربتين:

أ– **المقاربة الأولى** : تتحدد في البحث عن المعرفة، متوسلة بمنهج الكشف، الذي من خلاله يهدف أهل العرفان للوصول إلى الحقيقة .

ب– المقاربة الثانية: تظهر في اهتمام أهل العرفان بالمسائل الدينية، وهنا نلاحظ تداخل العرفان مع الدين. **إلا أن السؤال الذي يطرح في هذا السياق، إذا كان مفهوم العرفان تعلق بطلب المعرفة الدينية والكشف عن حقيقتها . فأين يظهر كنظام معرفي في الثقافة العربية الإسلامية ؟**

إن الإجابة عن هذا السؤال تستوجب منا من الوجهة المنهجية تقديم بعض المفاهيم عن مصطلح التصوف كما فهم ونوقش داخل الثقافة العربية الإسلامية.

نحن لما نبحث في هذا المجال من مجالات المعرفة والمحدد بالبحث في العرفان وعلاقته بالتصوف فهذا راجع لشروط منهجية منها طبيعة مدونة بحثنا **روح المعاني،** فهي من المدونات التفسيرية التي تندرج عند أهل الاختصاص ضمن مدونات التفسير الإشاري في منهجه **العرفاني الصوفي.**

1– المرجع السابق نفسه ، ص253.

2/ التصـوف : المفهوم والمنـهج

في دراسة موسومة ب " **الفكر الصوفي في افريقية والغرب الإسلامي – القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي** " ينطلق **محمد الكحلاوي** من إشكالية مفادها صعوبة تحديد مصطلح التصوف من حيث النشأة والمفهوم وذلك ضمن مجال الثقافة العربية الإسلامية.[1] وفي هذا يقـول:

" مثل تحديد مصطلح التصوف في جذوره اللغوية والتاريخية ومن حيث دلالته المعرفية مبحثا إشكاليا ومعقدا منذ ظهور الاهتمام بتدوين مصطلحات هذا العلم في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية، فترقمت المباحث المهتمة بتحديد معنى التصوف وضبط مدلوله عند القدامى والمحدثين من العرب والغربيين، فتباينت آراؤهم واختلفت أقوالهم في تحديد معاني "تصوف" و"صوفي" و"متصوفة" و"علم التصوف" تحديدا معرفيا دقيقا وافيا بالغرض، مستغرقا للدلالة الكلية التي تحيل عليها هذه المصطلحات ."[2]

إن هذا القول يطرح مستوى التباين في تحديد مصطلح التصوف، كما يطرح من جهة أخرى مدى الاهتمام بتدوين **علم التصوف،** والتأريخ له الذي لم يظهر إلا في فترة متأخرة، لأن أغلبية الذين اشتغلوا في التصوف كان الجانب العملي التعبدي عندهم سابقا على الكتابة في هذا العلم.[3] وهذا من منطلق" أن مطلب الكتابة والتأليف في مسائل هذا العلم ودقائقه لم يكن ضرورة ومشغلا قائما أمام الاستغـــراق

1- **محمد الكحلاوي: الفكر الصوفي في افريقية والغرب الإسلامي – القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي –** ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2009، ص 23 .

2- المرجع نفسه ، ص24/23.

3- المرجع نفسه ، ص24.

في أسـرار الحياة الروحية وقطع المقامات والتحقق بالأحوال."[1]، لكن صاحب **المقدمة ابن خلدون** اعتبر التصوف علما وقدم توصيفا له ولأصحابه حيث يقول: " هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله: أن طريقة هؤلاء القوم، لم تـزل عند سلف الأمـة وكبارهـا من الصحابـة والتابعين، ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلة في العبادة وكان كذلك عاما في الصحابة والسلف."[2]

ويظهر الاستشهاد بالتصوف وأهله عند صاحب **روح المعاني**، وذلك حين يقول:" فالإنصاف كل الإنصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية ما هم عليه واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق إليه."[3]، ليواصل قائلا:" ولكن الملك المنان، أبقى من فضله الكثير قليلا من ذوي العرفان، في هذه الأزمان دينهم اقتناص الشوارد، وديدنهم افتضاض أبكار الفوائد، يروون فيروون، ويقدحون فيورون، لكل منهم مزية لا يستتر نورها، ومرتبة لا ينتثر نورها، طالما اقتطفت من أزهارهم، واقتبست من أنوارهم، وكم صدر منهم أودعت علمه صدري، وحبر فيهم أفنيت في فوائده حبري."[4]

1- المرجع السابق نفسه، ص24.

2- **ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون المالكي الحضرمي : مقدمة ابن خلدون** ، دار الشرق العربي ، لبنان ، بيروت ، طبعة 2004 ، ص437.

3- **أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم وسبع المثاني** ، تحقيق السيد محمد السيد والسيد إبراهيم عمران، دار الحديث، القاهرة ، المجلد الأول ، ص 30.

4- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص23.

3/ روح المعـاني وعلـم التفسير

إن هذا المبحث يحيلنا على مناقشة بعض الوسائل التي استعان بها **الألوسي** في مدونته **روح المعاني**، فقد توسل بالتفسير كآلية في تبيين مضامين الخطاب القرآني في جوانبه المتعلقة بالكشف على أهم المعاني والمقاصد التي تضمنها، كما اعتمد على المنهج **الإشاري العرفاني** في بعده الفكري المعرفي كما رأينا، ولمناقشة علم التفسير حاولنا الاجتهاد في تقديم مفاهيم تقريبية لهذا لمصطلح وفق السياقات المعرفية التي ظهر فيها ويمكننا طرح ذلك على النحو الآتي:

1/3 التفسيــر والعلــوم الشرعيــة

الحديث عن علم التفسير يتطلب منا من الوجهة المنهجية تحديد الأصول التي تأسس من خلالها هذا العلم، فقد قسمت العلوم عند **التهانوي** إلى ضربين:

أ-**العلوم الشرعية** : تسمى عنده بالعلوم الدينية والتي تتحدد غايتها بأنها تتعلق بالأحكام الشرعية العملية أو الاعتقادية، وصنفها إلى علم الكلام، وعلم التفسير، وعلم الإسناد ويسمى بأصول الحديث، وعلم الحديث ويسمى بعلم الرواية، وعلم أصول الفقه وسمي هو وعلم الفقه بعلم الدراية.[1]

ب- **العلوم الحقيقية** : " التي لا تتغير بتغير الملل والأديان... وذلك كعلم الكلام ... وكعلم المنطق"[2]

إن هذا التصنيف الذي أخذته العلوم بين علوم شرعية دينية، وعلوم حقيقية لا تتغير بتغير الملل والأديان فعلم التفسير يندرج ضمن العلوم الشرعية .

1- **التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم الإسلامية**، الجزء الأول ، ص 30/22.

2- المرجع نفسه ، ص33.

إضافة لقول صاحب **كشاف اصطلاحات الفنون التهانوي** وتقسيمه للعلوم القائم على العلوم الشرعية والحقيقية، فهناك تقسيم آخر لصاحب **إحياء علوم الدين أبي حامد الغزالي**، حيث صنف العلوم إلى علوم شرعية وغير شرعية وحد الشرعية عنده تتحدد بقوله:" **وأعني بالشرعية:** ما أستفيد من الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب، ولا التجربة مثل الطب، ولا السماع مثل اللغة." [1] والعلوم الشرعية المحمودة عند **أبي حامد الغزالي** تنقسم إلى ضربين [2] :

أ-**الضرب الأول : علوم شرعية أصول :** يندرج ضمن العلوم الشرعية الأصول ، كتاب الله عز وجل، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإجماع الأمة، وآثار الصحابة .[3]

ب-**الضرب الثاني : علوم شرعية فروع :** يندرج ضمن هذا الضرب من العلوم الشرعية الفروع ، **الضرب الأول** الفقه ، **والضرب الثاني** ويضم علم أحوال القلب، **والضرب الثالث** ، وتسمى عنده المقدمات ، وتضم المعرفة باللغة والنحو، **والضرب الرابع**، ويسمى عنده بالمتممات وتتعلق بعلم القرآن ويندرج فيه ما يتعلق بمعرفة اللفظ كتعلم القراءات ومخارج الحروف، وما يتعلق بالمعنى كعلم التفسير.[4].

فعلم التفسير عند **أبي حامد الغزالي** يندرج ضمن العلوم الشرعية المحمودة ، ويدخل في العلوم الشرعية الفروع في الضرب الرابع أي المتممات ، المتعلقة بعلم

1- **أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين**، تحقيق سيد عمران، دار الحديث القاهرة ، طبعة 2004، الجزء الأول، ص 29/28 .

2- المرجع نفسه ، ص29.

3- المرجع نفسه ، ص29.

4- المرجع نفسه ، ص30/29.

القـرآن، وفي رأيـــه فهناك ما تعلق بتعلم اللفظ كعلم القراءات، ومعرفة المعنى كعلم التفسير.

إلا أن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا. **إذا كـــان التفسير ارتبط بالعلوم الشرعية وبالبحث في القرآن الكريم فأين يصنف عند أهل الاختصاص؟، وما هو مفهومه والغاية من التدوين فيه عند علماء التفسير؟**

وللإجابة عن هذين السؤالين تتطلب منا الأمر الرجوع إلى المدونات المتخصصة في هذا الضرب من العلوم، للكشف عن معالم هذا العلم، وهذا كله راجع لدواعي منهجية تحكمها **أولا:** طبيعة موضوعنا **روح المعاني** فهو مدونة تفسيرية . **ثانيا:** تحديد مفهوم التفسير ووظيفته والغاية منه في بحثنا الموسوم ب " **دراسة تداولية في التراث اللساني العربي– روح المعاني أنموذجا** ."

2/3 التفسيـــر وعلـــوم القـــرآن

اعتبرت **علوم القرآن** من أهم المباحث التي نشأ ضمنها **علم التفسير** إضافة لعلوم أخرى كعلم الفقه وعلم العقيدة، [1] كما تتصل " بعلوم القرآن لغة علوم تخدم معاني القرآن مباشرة ، وتوصل إليها، أو تدور حوله ، أو تستمد منه ، فيدخل تحت هذا التعبير بهذا الاستعمال اللغوي الثاني علوم كثيرة ضخمة، مثل : علم التفسير، وعلم القراءات ، وعلم الرسم العثماني ، وعلم إعجاز القرآن ، وعلم إعراب القرآن وسائر علوم الدين واللغة والبلاغة، وغير ذلك ..."[2].

1– **نور الدين عتر: علوم القرآن الكريم** ، مطبعة الصباح ، دمشق ، الطبعة الأولى 1993، ص07.

2– المرجع نفسه ، ص 07.

كما يقسم صاحب **الإتقان علوم القرآن** إلى ثلاثة أقسام حيث يقول: " واعلم أن **علوم القرآن** ثلاثة أقسام : **الأول** : علم لم يطلع الله عليه أحدا من خلقه ، وهو ما استأثر به من العلوم أسرار كتابه من معرفة كنه ذاته وغيوبه التي لا يعلمها إلا هو. وهذا لا يجوز لأحد الكلام فيه بوجه من الوجوه إجماعا.

الثاني : ما اطلع الله عليه نبيه من أسرار الكتاب، واختصه به . وهذا لا يجوز الكلام فيه إلا له صلى الله عليه وسلم، أو لمن أذن له، قال : وأوائل السور من هذا القسم، وقيل من القسم الأول.

الثالث : علوم علمها الله نبيه مما أودع كتابه من المعاني الجلية والخفية، وأمر بتعليمها ."[1] والقسم الثالث يقسمه إلى قسمين:" **منه:** مالا يجوز الكلام فيه إلا بطريق السمع، وهو: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والقراءات، واللغات، وقصص الأمم الماضية ، وإخبار ما هو كائن من الحوادث، وأمور الحشر والمعاد. **ومنه** : ما يؤخذ بطريق النظر والاستدلال والاستنباط من الألفاظ، وهو قسمان: قسم اختلفوا في جوازه، وهو تأويل الآيات المتشابهات في الصفات. وقسم اتفقوا عليه، وهو استنباط الأحكام الأصلية والفرعية والإعرابية، لأن مبناها على الأقيسة، وكذلك فنون البلاغة وضروب المواعظ والحكم والإرشادات، لا يمنع استنباطها منه واستخراجها لمن له أهلية."[2]

1- **الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: الإتقان في علوم القرآن**، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان ، الطبعة 2008، ص707.

2- المرجع نفسه ، ص707.

مصطلح **علوم القرآن** مركب من وحدتين: فالوحدة المعجمية **علوم** والتي جاءت **دلالتها** بصيغة الجمع، فإذا نظرنا إليها على أنها **مصطلح** فإنها تتعدد **مفاهيمها** وفق حقول المعرفة، وسياقات استعمالها. ولتوضيح هذه التسمية الخاصة بالعلوم فإننا يمكننا النظر إليها من وجهتين :

أ- **الدلالة المعجمية للتسمية – علوم** -: أما بخصوص" العلوم : جمع علم، والعلم في اللغة: مصدر يرادف الفهم والمعرفة، ويرادف أيضا الجزم في رأي."[1] بهذا التعريف فقد تحددت الدلالة المعجمية في مجالها اللغوي للتسمية علوم بأنها ترادف الفهم والمعرفة بالشيء، فمتى حدث الفهم والمعرفة بالشيء بعد الجهل به وتم تحصيل العلم .

ب- **المفاهيم الاصطلاحية لمصطلح– علم** -: ويمكن تحديد مفاهيم مصطلح **علوم** ضمن جملة من الحقول المعرفية ، وميادين استعمالها على النحو الآتي:

- **الحكماء:** يحدد عندهم بأنه : " حصول صورة الشيء في العقل ." [2]

- **المتكلمون:** يحدد عندهم على أنه " صفة يتجلى بها الأمر لمن قامت به ، وهو المراد من قال منهم، إنه توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض ولو كان هذا التمييز بوساطة الحواس كما هو رأي الأشعري ."[3]

1- **محمد عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن** ، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت ، الطبعة الأولى 1995، الجزء الأول ، ص14.

2- **السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي : التعريفات** ، وضع حواشيه وفهارسه ، محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة 2009، ص 157، باب العين .

3- **محمد عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن** ، ص ، 14.

– العلم في الشرع العام:"هو معرفة الله تعالى وآياته، وأفعاله في عباده وخلقه. "[1]

– العلم عند الماديين " ليس إلا خصوص اليقينيات التي تسند إلى الحس وحده." [2]

– العلم في عرف أهل التدوين العام: يطلق على" المسائل المضبوطة بجهة واحدة، والغالب أن تكون تلك المسائل نظرية كلية، وقد تكون ضرورية، وقد تكون جزئية."[3]

أما **الوحدة المعجمية القرآن** من الوجهة الشرعية، فتحدد في نظر **ابن خلدون** حين يقول: " القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه، المكتوب بين دفتي المصحف. وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن الرسول صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها، وتنوقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة، تواتر نقلها أيضا بأدائها، واختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجم الغفير فصارت هذه القراءات السبع أصولا للقراءة . وربما زيد قراءات أخر لحقت بالسبع، إلا أنها عند أئمة القراءة لا تقوى قوتها في النقل."[4]

ويعرفه **محمد الطاهر بن عاشور** بقوله : " فالقرآن هو الكلام الذي أوحاه الله تعالى كلاما عربيا إلى محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل على أن يبلغه الرسول إلى الأمة باللفظ الذي أوحى به إليه للعمل به ولقراءة ما يتيسر لهم أن يقرأوه منه في صلواتهم وجعل قراءته عبادة." [5]

1– المرجع السابق ، نفسه ، ص14.

2– المرجع نفسه ، ص14.

3– المرجع نفسه ، ص15.

4– **ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون** ، ص398.

5– **محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير**، دار سحنون ، تونس ، المجلد الأول، الأجزاء 1–2 ، ص 70.

ويعرف عند صاحب **روح المعاني** وفق منهجه العرفاني الاشاري بقوله: " هذا وقد قال سادتنا الصوفية أفاض الله تعالى علينا من فتوحاتهم القدسية : إن القرآن إشارة إلى الذات التي يضمحل بها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالأحدية أنزلها الحق تعالى شأنه على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون مشهد الأحدية من الأكوان ومعنى هذا الإنزال أن الحقيقة الأحدية المتعالية في ذراها ظهرت فيه صلى الله عليه وسلم بكمالها وما ادخر عنه شيء." [1].

إذا كان القرآن قد تحدد عند علماء التفسير من الوجهة بأنه كلام الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فعلوم القرآن فقد تحددت وظيفتها في البحث ودراسة هذا النص للكشف عن أهم مضامينه متوسلة في ذلك بجملة من العلوم كعلم التفسير، وعلم القراءات، وعلوم اللغة. ونتيجة للأهمية التي تبوأتها علوم القرآن فقد توجه العلماء للتصنيف في هذا الضرب من العلوم الشرعية، ويمكننا النظر في هذه التصانيف من وجهتين وفق الحقبة الزمنية :

أ- تصانيف قديمة : ونذكر منها[2]

- " **فنون الأفنان في عيون علوم القرآن** " **للإمام أبي فرج عبد الرحمن بن الجوزي** المتوفى سنة 597هـ .

- " **البرهان في علوم القرآن** " **للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي .**

1- **الألوسي البغدادي: روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص 31.

2- **نور الدين عتر: علوم القرآن الكريم** ، ص08.

-" **الإتقان في علوم القرآن** " **للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي** المتوفي سنة 911هـ .

ب- تصانيف حديثة : ونذكر منها :[1]

- " **مناهل العرفان في علوم القرآن** " **للعلامة محمد عبد العظيم الزرقاني** .

- " **المدخل إلى دراسة القرآن الكريم** " **لمحمد محمد أبو شهبه** .

- " **البيان في علوم القرآن** " **لعبد الوهاب غزلان** .

- " **مباحث في علوم القرآن** " **لصبحي صالح** .

- " **من روائع القرآن الكريم** " **للمرحوم محمد سعيد رمضان البوطي** .

بعد الحديث عن أهم العلوم التي يندرج ضمنها علم التفسير كالعلوم الشرعية باعتبارها المجال الكلي، وعلوم القرآن باعتبارها المجال الذي توسل بالتفسير كآلية للكشف عن ما يتضمنه النص القرآني من معان ومقاصد. ولاعتبارات منهجية فإن دراستنا ستتوجه للبحث في علم التفسير ضمن مدونتنا ، هذا مع ذكر بعض المفاهيم الخاصة بعلم التفسير عند بعض المفسرين بغية مقارنتها مع مدونة بحثنا **روح المعاني**.

1-المرجع السابق نفسه ، ص09.

3/3 روح المعـاني وعلــم التفسيــر

إن مناقشة علاقة **روح المعاني** بعلم التفسير ذلك راجع لاعتبارات منهجية منها، أنه يعتبر من المدونات التفسيرية التي توسل صاحبها بآلية التأويل كآلية من أجل الكشـف عـن مضامين الخطاب القـرآني، كمـا اختـار مـن التفسيـر ضرب التفسير الإشاري للكشف عـن المعنى ومقصـد هـذا النـص المعجـز متجاوزا بذلك المعنى الظـاهر إلى المعـنى الضمني الخـفي القـائم على الرمـز، وقبـل الحديث عـن علـم التفسير، وخاصة منه الإشاري، فسيتوجه بحثنا لتقديم بعض المفاهيم التقريبية لعلم التفسير وكيف تمثله العلماء.

جاء حد **علم التفسير** عند صاحب **مفتاح السعادة ومصباح السيادة طاش كبرى زاده** بأنه: " علم باحث عن معنى نظم القرآن بحسب الطاقة البشرية، وبحسب ما تقتضيه القواعد العربية. ومبادئه : العلوم العربية وأصول الكلام وأصول الفقه والجدل وغير ذلك من العلوم الجمة. والغرض منه : معرفة معاني النظم. وفائدته: حصول القدرة على استنباط الأحكام الشرعية على وجــه الصحة. وموضوعه ومنفعته ظاهرتان من تعريفه." [1]

وفي موضع أخر يبين صاحب **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم الإسلامية التهانوي** بأنه " يعرف به نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصتها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وأمثالها وغيرها. "[2]

1- **أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم** ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة 2002، المجلد الثاني ، ص 54.

2- **التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم الإسلامية** ، الجزء الأول ، ص 24.

كما جاء الحديث عن علم التفسير عند العلماء، وذلك ضمن علاقته بعلم بالتأويل مع تبيين أهم الفروق الموجودة بينهما، فهذا صاحب **التسهيل لعلوم التنزيل محمد بن أحمد بن جزي الكلبي** بعد ما فرغ من حد التفسير عرج على التأويل مبينا حده ، والتفسير عنده جاء بأنـــه " شرح القرآن وبيان معناه والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو نجواه." [1]

وأما في ما يخص الفرق بين التفسير والتأويل فيجيبنا بقوله: " فإن قيل : ما الفرق بين التفسير والتأويل، فالجواب أن في ذلك ثلاثة أقوال: الأول أنهما بمعنى واحد. الثاني أن التفسير للفظ ، والتأويل للمعنى. الثالث هو الصواب: أن التفسير: هو الشرح، والتأويل: هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر بموجب اقتضى أن يحمل على ذلك ويخرج على ظاهره."[2]،

أما صاحب **روح المعاني** فقد فرق بين هذين العلمين وذلك من خلال تبيين حد كل واحد منهما، **فالتفسير** عرفه بأنه " تفعيل من الفسر وهو لغة البيان والكشف والقول بأنه مقلوب السفر مما لا يسفر له وجه، ويطلق التفسير على التعرية للانطلاق يقال: فسرت الفرس إذا عريته لينطلق ولعله يرجع لمعنى الكشف كما لا يخفى بل كل تصاريف حروفه لا تخلو عن ذلك كما هو ظاهر لمن أمعن النظر، ورسموه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلالوتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي عليها حالة التركيب وتتمات لذلك كمعرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضح ما أبهم في القرآن ونحو ذلك."[3]، ويتحدد **التأويل** عنده في جملــة من الأقــوال، حيث يقــول: "والتأويـل من الأول وهو الرجــوع والقول بأنـه

1- **محمد بن أحمد بن جزي الكلبي : كتاب التسهيل لعلوم التنزيل** ، دار الفكر ، بيروت ، المجلد الأول ، ص06.

2- المرجع نفسه ، ص07.

3- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص 24.

من الإيالة وهي السياسة كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه ليس بشيء، واختلف في الفرق بين التفسير والتأويل فقال **أبو عبيدة:** هما بمعنى، وقال **الراغب:** التفسير أعم وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها، والتأويل في المعاني والجمل في الكتب الإلهية خاصة، وقال **الماتريدي** : التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، وقيل : التفسير ما يتعلق بالرواية والتأويل ما يتعلق بالدراية ."[1] ، فبعد ما قدم الفروق مابين التفسير والتأويل عند من سبقوه من العلماء، إلا أننا نجده يقدم مفهوما يحتكم إلى منهجه القائم على المنهج الإشاري في بعده الصوفي ليفرق مابينها، وفي هذا يقول: " وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف فكل الأقوال فيه ما سمعتها وما لم تسمعها مخالفة للعرف اليوم إذ قد تعارف من غير نكير **أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك.**"[2]

إن حد التأويل عند صاحب **روح المعاني** يحيلنا على الأهمية التي يحتلها في منهجه الإشاري الصوفي، وذلك بحكم أن" التأويل الصوفي للقرآن الكريم هو حمل النص أو اللفظ على معنى خفي غير المعنى الظاهر. هو غير التأويل عند الفقهاء والمتكلمين: حمل اللفظ على معنى آخر يحتمله بدليل." [3] و" التأويل الصوفي للقرآن من اختصاص الصوفية ويسمى أيضا بالتفسير الإشاري ."[4]

لدراسة العلاقة بين التأويل والتفسير الإشاري، يتطلب منا ذلك مناقشته في مدونتنا **روح المعاني** .

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الأول ، ص 24.

2- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 24.

3- **محمد عبد المعز إبراهيم : تأويل القرآن بين الصوفية والفقهاء** ، مصر العربية ، القاهرة ، ط1 2016، ص20.

4- المرجع نفسه ، ص21.

1/3/3 روح المعـــاني والتفسيـــر الإشـــاري

روح المعاني[1] يصنف عند العلماء من المدونات التفسيرية التي تندرج ضمن التفسير الإشاري وفي هذا يقول **محمد حسين الذهبي** : " ولم يفت **الألوسي** أن يتكلم عن التفسير الإشاري بعد أن يفرغ من الكلام عن كل ما يتعلق بظاهر الآيات، ومن هنا عد بعض العلماء تفسيره هذا ضمن كتب التفسير الإشاري، كما عد تفسير النيسابوري في ضمنها كذلك."[2] ، كما يصنف عند صاحب مدونة **مناهل العرفان في علوم القرآن** ضمن التفسير الإشـــاري شأنه شأن تفسيـــر **النيسابوري** ، وتفسيـــر

1- مؤلف هذا التفسير " **هو أبو الثناء، شهاب الدين، السيد محمود أفندي الألوسي** البغدادي ، ولد سنة 1217هـ سبع عشرة ومائتين بعد الألف من الهجرة النبوية ، في جانب الكرخ من بغداد ." **ينظر: الألوسي: روح المعاني، المجلد الأول،** ص05 ، وقد عرفه المحققان لهذه المدونة **السيد محمد السيد، سيد إبراهيم عمران بقولهما: "شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي أبو الثناء،** مفسر، محدث ، أديب ، من المجددين من أهل بغداد ، مولده ووفاته فيها ، سلفي الاعتقاد مجتهد . تقلد الإفتاء ببلده سنة 1248هـ ، وعزل فانقطع للعلم ، ثم سافر سنة 1262هـ إلى الموصل فالآستانة ، ومر بماردين وسيواس، فغاب 21 شهرا وأكرمه **السلطان عبد المجيد،** وعاد إلى بغداد يدون رحلاته ، ويكمل ما كان قد بدأ من مصنفاته ، فاستمر إلى أن توفى ونسبة الأسرة الآلوسية إلى جزيرة آلوس في وسط نهر الفرات على خمس مراحل من بغداد ، فر إليها جد هذه الأسرة من وجه **هولاكو** . " **ينظر : الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص 19. وعرف صاحب **مناهل العرفان في علوم القرآن محمد عبد العظيم الزرقاني** بقوله :" أما تفسير الألوسي : فاسمه **روح المعاني.** ومؤلفه العلامة المحقق **شهاب الدين السيد محمد الألوسي** البغدادي مفتي بغداد المتوفى سنة 1270سبعين ومائتين وألف. وهذا التفسير من أجل التفاسير وأوسعها وأجمعها . نظم فيه روايات السلف بجانب أراء الخلف المقبولة. وألف فيه بين ما يفهم بطريق العبارة وما يفهم بطريق الإشارة – رحمه الله وتجاوز عنه." **ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن ، الجزء الثاني** ، ص71.

2- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص11.

التستري ، وتفسير **محي الدين بن عربي** .[1]

يعرف التفسير الإشاري عند العلماء بأنه " تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينها وبين المراد أنيفا."[2]، وهذا التفسير ارتبط بالتأويل الذي يتأسس على مبدأ التضمين " وواضح أن ما يجعل التأويل العرفاني تضمنيا بهذا المعنى هو تحرره من قيد القرينة الذي يلتزم به التأويل البياني ، فالجواز من اللفظ إلى المعنى ، أو من الظاهر إلى الباطن، في التأويل العرفاني ، يتم بدون جسر، بدون واسطة ." [3]

يظهر حد التفسير الإشاري في بعده التأويلي عند **الألوسي** من خلال قوله:" أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تتكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين."[4]،

والظاهر أن صاحب **روح المعاني** أثناء حديثه عن التفسير الإشاري حاجج من أجل أن يفند كل التهم العالقة بهذا المنهج ، وذلك من خلال زعم البعض في أن أصحاب الإشارة تجاوزوا اللفظ والعبارة وهذا يظهر في قوله: " فالذي ينبغي أن يعول عليه أن من كان متبحرا في علم اللسان مترقيا منه إلى ذوق العرفان وله في رياض العلوم الدينية أوفى مرتع، وفي حياضها أصفى مكرع يدرك إعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد وقد غدا ذهنه لما أغلق من دقائق التحقيقات أحسن إقليد فذاك يجوز له

1- **محمد عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن** ، الجزء الثاني ، ص 72/69.

2- المرجع نفسه ، الجزء الثاني ، ص 66.

3- **محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي : نماذج تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** ، ص291.

4- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص24.

أن يرتقي من علم التفسير ذروته ويمتطي منه صهوته، وأما من صرف عمره بوساوس **أرسطاطاليس** واختار شوك القنافذ على ريش الطواويس فهو بمعزل عن فهم غوامض الكتاب وإدراك ما تضمنه من العجب العجاب." [1]، ثم يبرز لنا قضيتين أساسيتين هما:

أ- **القضية الأولى:** تتعلق بكلام الصوفية في القرآن الكريم وتوظيفهم للتفسير الإشاري وفي هذا يقول : " وأما **كلام السادة الصوفي في القرآن** فهو من باب **الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك .**" [2]

ب- القضية الثانية : تتعلق بعدم تجاوز الصوفية في منهجهم الإشاري للظاهر كما يشاع عليهم، وفي هذا يقول:" كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان لا أنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلا وإنما المراد الباطن فقط إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية، **وحاشى سادتنا من ذلك كيف وقد حضوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا: لا بد منه أولا إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر ، ومن ادعى فهم أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب**"[3]، بهذين القولين فصاحب **روح المعاني** بين لنا منهج الصوفية في الكلام عن القرآن الكريم، فقد توسلوا بالإشارات للكشف والوصول

1- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص28.

2- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص28.

3- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص28.

إلى **روح الألفاظ** أي المعاني الخفية، كما بين ووضح اهتمام الصوفية بالتفسير الظاهر وعدم إهماله، فالمعرفة بالتفسير الظاهر عندهم من كمال الإيمان ومحض العرفان. ومنه يمكننا القول أن التفسير الإشاري عند الصوفية يرتكز" على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة تنكشف له بها سجف العبارات هذه الإشارات القدسية، وينهل على قلبه من سحب الغيب ما تحمله الآيات من المعارف السبحانية."[1] ،

هذا ويرى الصوفي " أن التفسير الإشاري هو كل ما تحمله الآية من المعاني، بل يرى أن هناك معنى آخر تحتمله الآية، ويراد منها أولا وقبل كل شيء ذلك هو المعنى الظاهر الذي ينساق إليه الذهن قبل غيره ."[2]

1- **محمد حسين الذهبي : علم التفسير** ، دار المعارف ، القاهرة ، ص70.

2- المرجع نفسه ، ص70

الفصل الثـــــــاني

من اللسانيـات إلى التداولية

دراسـة في المنهـج والنـظـريـة

ومقــولات التـــأسيــس

المبـحـث الأول: بين اللسانيات والتداولية دراسة في المنـهج والنظرية

1/ بين اللسانيات والتداولية دراسة في المنـهج

عــادة مــا يتم مناقشة مجمل القضايـا اللغويـة من الوجهة المنهجية داخل المنهج اللساني وفـق آليتيـن :

أ- **الآلية التحليلية** : تعتمد على منهج التحليل كآلية للكشف عن جملة الحقائق اللغوية التي نريد معرفتها كتحليل النصوص، بغية الوصول إلى معانيها ومقاصدها، وهذا ما نجده في المنهج اللساني. الذي ينطلق من نظرية **نص/معنى** أو **شكل/معنى ذات المنهـج اللساني.**[1]

ب- الآلية التأليفية : تعتمد على منهج التأليف مابين الوحدات اللغوية ونجد هذا الأمر عادة في وظيفة الدلالة. التي تنطلق من نظرية الدلالة المعجمية **معنى/ نص أو معنى/ شكل ذات المنهج المعجمي الصوري لملتشوك** .[2]

إن اللسانيات باعتبارها منهجا يقوم على التحليل من خلال نظرية **شكل– معنى،** في مراحل بحثها عن مضامين النصوص، ضمن ما يعرف بلسانيات النص فإنها تتوسل بالمنهج التحليلي وذلك لكشف وحل بعض القضايا التي بقت مجهولة في البحث اللساني في إطار ما يعرف بمنهج لسانيات الجملة .

.

1- **عز الدين المجذوب ومجموعة من الباحثين: إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية من النصف الثاني من القرن العشرين،** المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس2012، الطبعة الأولى، الجزء الثاني، ص 787.

2- المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص787.

في المقابل من ذلك جاءت التداولية مكملة لهذا المسعى التحليلي، ضمن ما يعرف بالتداولية النصية وذلك لحل بعض القضايا التي لم تحل على مستوى البحث اللساني، **وهذا ما سيخلق بالضرورة اختلافا منهجيا مابين اللسانيات الوصفية والتداولية.**

1/1 من اللسانيات إلى التداولية دراسة في الفوارق المنهجية

إن الخطوات التي قطعتها اللسانيات من خلال دراستها المجردة للسان البشري، والمؤسسة على مسلمة القطيعة مع المرجع . فهذا التأسيس في المنهج يرجع في مضمونه " إذا تجاوزنا خصوصية المدارس البنيوية والفروق التاريخية بين البنيوية الأوربية والبنيوية الأمريكية قلنا **أن هذا الاتجاه قد تأسس على القطع مع النحو المقارن**[1]**، وهو الجدول المعرفي المسيطر في القرن التاسع عشر ومع التفكير اللغوي الأوربي القديم المنبثق عن التفسير الفلسفي الإغريقي**" [2]

1- " تمثل القطع مع النحو المقارن بمراجعة فرضيتين من فرضياته، أولاهما حصر أقطابه مهمة البحث في المقارنة بين الألسنة، وثانيتهما احتذاؤهم **لعلم الأحياء و لمنهج داروين** الذي جعلهم يسوون تطور الألسنة بتطور النباتات والكائنات الحية، ما ترتب عنه اعتبار العناصر اللغوية كائنات مادية قائمة بذاتها ومنعزل بعضها عن بعض . وتتمثل إضافة البنيويين في إعادة تعريف موضوع اللسانيات وبيان الأولوية المعرفية للدراسة الآنية على الدراسة الزمانية، ثم في الإلحاح على أن الكيانات اللغوية ليست كيانات مادية لا رابط يجمعها، وإنما هي كيانات علائقية منتمية إلى نظام مجرد من القيم المحض." **للاطلاع أكثر ينظر: إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية من النصف الثاني من القرن العشرين** – الجزء الأول ، ص 05.

2- **عز الدين المجذوب ومجموعة من الباحثين والأساتذة : إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية من النصف الثاني من القرن العشرين** ، الجزء الأول، ص 05.

إن هذه القطيعة المؤسسة على استبعاد السياق الخارجي للبنية اللغوية في المدارس البنوية، والاهتمام بالبنية كوحدة أساس لوصف الأنظمة اللسانية ، مرده عند الدارسين إلى فرضيتين أساسيتين هما :

"- **التسليم بأولوية البنية على العناصر المكونة لها** ويترتب عنه أن ما يحدد هوية عنصر هو جملة العلاقات التي يعقدها مع غيره من العناصر المنتمية معه إلى نفس البنية .

-**القول باستقلالية البنية اللغوية** ."[1]

إن هذه العقيدة في المنهج التي تبنتها التيارات اللسانية البنوية ستكون لها تداعيات منهجية تنعكس على طبيعة الوصف والدراسة والتحليل. وتمكنها من إضفاء بعض الوصف الملائم، والوصول إلى نتائج يوثق فيها وتصبح مجالا للبحث والتحليل، والملاحظ أن هذه الصرامة في المنهج كان مردها " **التسليم بهاتين الفرضيتين وخاصة استقلالية البنية اللغوية ..... مما سمح للسانيين بفهم أفضل لخصائص الألسنة البشرية** . وأتاح لهم وضع مبادئ نظرية واحتياطات منهجية تمكن من الحصول على وصف ملائم لها ومعطيات موثوق بسلامتها ."[2]

.

1- المرجع السابق نفسه ، الجزء الأول ، ص 06.

2- المرجع نفسه ، الجزء الأول، ص06.

إن هـذا المنهج القائم على الفصل المنهجي بين البنية وسياقها الذي تبناه علماء اللسان مرجعه روح العلم المعاصر أو تلك الظـروف المنهجيــة التي نشأ فيها هذا التوجه اللغوي. " فحين يدرس العــلم المعاصر أية مجموعة من الظواهر، فهو لا يعالجها كتكتل آلي[1]، بل ككل بنيوي، والمهمة الأساسية هي الكشف عن القوانين الداخلية لهذا النظام سواء أكانت قوانين ثابتة أم متطورة . فلم يعد المثير الخارجي مدار الاهتمام العلمي " [2]

الذي يمكن استخلاصه من هذا القول :

أ- أن فترة التأسيس الأولى الخاصة بالعلوم اعتنت بدراسة الأنظمة الداخلية لكل علم ، أي استقلالية أنظمة المعرفة من حيث الدراسة والوصف والتصنيف .

ب – اللسانيات كعلم فإنها ستتقيد بالضرورة بهذا التوجه المنهجي الصارم الذي فرضته روح العلم في ذلك العصر، وخاصة إذا رأينا أن جل الذين اشتغلوا في الحقل العلمي وخاصة التجريبي اشتغلوا كذلك على دراسة أنظمة اللسان .

ج – أن عملية عزل الظواهر ودراستها داخليا راجع للصرامة العلمية التي كانت تقوم عليها المناهج في تلك الفترة من تطور المنظومة المعرفية للعلوم، واللسان باعتباره ظاهرة اجتماعية، وجزءا محددا من اللغة انكب علماء اللسان على دراسته ووصفه. أفضت هذه المعالجة إلى عزل اللسان ودراسـة نظامــه دراسة داخلية لا تعير للمرجع أهمية في الدراسة والوصف ، وهذا ما نجده ماثلا في منهج **سوسير**.

1- غير خاضع للمراقبة.

2- **رومان جاكبسون: الاتجاهات الأساسية في علم اللغة** ، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم ، المركز الثقافي العربي ، المغرب، الطبعة الأولى 2002 ، ص13.

إن الدعوة لتوسيع أفق اللسانيات وانفتاح مجالها كانت جد مبكرة، فلقد أعلن **ادوارد سابير** بعيد مِؤتمر **هاغو**[1] " رص صفوف اللسانيات مع توسيع جوهري لأفقها، ومن المحتمل أن يكون هذا الإعلان استجابة واضحة ومباشرة لبرنامج المؤتمر. إذ جادل **سابير** في أن اللسانيين – شاءوا أم أبوا – " يجب أن يصبحوا معنيين أكثر فأكثر بعدد من المشكلات الأنثربولوجية، والاجتماعية، والثقافية، والنفسية التي تجتاح حقل اللغة " [2]، لأنه " من الصعب على لساني حديث أن يحدد نفسه بمادة بحثه التقليدية. وما لم يكن هذا اللساني ضيق الأفق نوعا ما ، فإنه لن يستطيع إلا أن يشترك، جزئيا أم كليا، في الاهتمامات المتبادلة التي تربط اللسانيات بالأنثربولوجيا، وتاريخ الثقافة، وعلم الاجتماع ، وعلم النفس، والفلسفة وعلى نحو أبعد الفيزياء، والفسلجة " [3] ، كما توقع **سابير** " الدمج المثمر فعلا للسانيات بالدراسة النفسية إنما يقع في المستقبل "[4]، لأن حقل اللسانيات هو واحد من أعقد حقول البحث بالنسبة لعلماء النفس[5].

إن هذا المطلب اللساني الذي وجدناه عند **سابير** نجد له مثيلا عند **مييي** الذي ناضل من أجل تصور اجتماعي للغة. " لقد بين **أنطوان مييي** في العديد من النصوص الطابع الاجتماعي للغة أو بالأحرى قد حددها بوصفها ظاهرة اجتماعية . وهكذا اقترح في مقاله المشهور الموسوم **كيف تعبر معاني الكلمات .؟** تحديدا

1- مؤتمر خاص باللسانيين أقيم سنة 1928 وكان هدفه دراسة أفق اللسانيات ، و توسيع مجال بحثها .

2- **رومان جاكبسون : الاتجاهات الأساسية في علم اللغة** ، ص44.

3- نفس المرجع ، ص44.

4- نفس المرجع، ص 26.

5- نفس المرجع، ص26.

لهذه الظاهرة الاجتماعية مبينا في الوقت ذاته ودون غموض صدوره عن آراء عالم الاجتماع **إميل دوركايم** " [1]

المقاربة الاجتماعية للغة نابعة من النقد الذي قدم **لسوسير** الذي يلح بخاصة على كون " اللسان نظاما لا يمتثل إلا لتنظيمه الخاص"[2]، أو كما تصرح بذلك الجملة الأخيرة من النص: " إن موضوع اللسانيات الوحيد والحقيقي هو اللسان في ذاته ولذاته "[3] ، فهو بهذا الرأي يستبعد الكلام من الدراسة، ويقصي السياق الخارجي، والذي ترتب عنه من الوجهة اللسانية إقصاءه للجملة، وذلك باعتبار" أن أي جملة تتعلق بالتركيب، أو أنها تتعلق بالكلام وليس باللسان."[4]

إن مقاربة فصل السياق الخارجي عن البنية اللغوية بالتأكيد لا ترضي أصحاب التصور الاجتماعي للغة ، وهذا نتيجة تصورهم القائم "على أن الألسنة لا توجد دون الناس الذين يتكلمونها وما تاريخ لسان بعينه سوى تاريخ الناطقين به. وهكذا إذن قامت البنوية في اللسانيات على رفض الاحتفال بما هو اجتماعي في اللسان،... وكان لابد من انتظار **وليام لابوف** لكي يتم الوقوف على تصريح مؤداه إن كل لسان ظاهرة اجتماعية، فإن اللسانيات حينئذ لا يمكنها إلا أن تكون علما اجتماعيا

1- **لويس جان كالفي : علم الاجتماع اللغوي** ، تر محمد يحياتن ، دار القصبة الجزائر 2006، ص 11.

2- نفس المرجع ، ص 09.

3- نفس المرجع ، ص09.

4-**Jean – Michel ADAM. La linguistique textuelle . introduction à l' analyse textuelle des discours** . ARMAND COLIN .2006 .Paris .p 12.

اجتماعيا أي إن اللسانيات الاجتماعية إنما هي اللسانيات " [1] .

هذه المقاربات سواء مقاربة **سابير** النفسية أو مقاربة **ميي** و **لابوف** الاجتماعية لم تتجاوز اللسانيات بقدر ما طلبت منها توسيع مجال بحثها وأفق تصورها، ونحن لما نعمد لتوضيح التصور النفسي والاجتماعي وبعدهما اللساني فهذا من منطلق الأهمية التي يحتلانها في المنهج التداولي، فهما يعتبران من أهم الرهانات التي قامت عليهما التداولية في نظر **موشلر**، والتي سنتكلم عليها في المحاور المقبلة من هذه الأطروحة. في المجمل فقد اعتمدت اللسانيات على دراسة اللسان وجملة السمات المكونة لهو، فتيار لساني عني بوصف أوجه **الاختلاف** التي تحكم النظام اللساني– دراسة الوحدات الصوتية المجردة– الفونيمات– المكونة للنظام اللساني وفي المقابل هناك **تيار وظيفي** " لا يسمح أبدا، في القواعد بالعثور ثانية على مسلمة **سوسير** التي تقول – في **اللسان** لا يوجد إلا **الاختلاف** ."[2]

إن هذا القول يبين لنا منهجين لسانيين اتسم بهما البحث اللساني في أوروبا:

أ – منهج وصف نظام اللسان على أساس **منهج الاختلاف**، ويمثل هذا الاتجاه **سوسير** .

ب – منهج وصف نظام اللسان على أساس **منهج الوظيفة**، ويمثل هذا الاتجاه **حلقة براغ الوظيفية** . في المقابل من هذين التوجهين اللسانيين ظهر في أمريكا الاتجاه **التوزيعي** الذي قدم جملة من الفرضيات المتعلقة بدراسة باللغة .

1– **لويس جان كالفي : علم الاجتماع اللغوي**، ص10.

2– **أوزوالد ديكرو – جان ماري سشايفر : القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان** ، تر منذر عياشي، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، الطبعة الثانية 2007، ص53.

أ- **المنهج التوزيعي:** ظهرت التوزيعية مع اللساني **بلومفيلد** " تنطلق لسانيات **بلومفيلد** من علم النفس السلوكي ، وهو اتجاه كانت له الغلبة في الولايات المتحدة الأمريكية "[1]. في هذه الحقبة نجد كيف تقاطعت الدراسة اللسانية في منحاها اللساني التوزيعي بالدراسات النفسية في إطار ما يسمى بعلم النفس السلوكي، وتعد في نظرنا هذه المرحلة والمرحلة الآتية مرحلة النحو التوليدي عندما تقاطع مع علم النفس المعرفي البدايات الأولى لبروز نظرية لغوية تحلل وتدرس في إطار مناهج نفسية، وهذا في حد ذاته كان يبشر لظهور علم تطبيقي يعرف عند الدارسين في الحقل اللساني والنفسي باللسانيات النفسية .

ب- المنهج التوليدي : أو اللسانيات التوليدية، ظهرت هذه اللسانيات على أنقاض المنهج التوزيعي بحيث كان **تشومسكي** " يعيب على التوزيعية أنها تدفع سمتها الواضحة ثمنا لتجليات يستحيل قبولها، فهي أولا تقوم بتحديد مبالغ فيه للميدان التجريبي الذي تتخذه موضوعا لهـا والسبب في ذلك أن اللغـة شيء آخـر غيـر المدونة "[2]، وقد عدد **ديكرو** مجموعة هذه الانتقادات التي وجهت لهذا المنهج .[3]

1- المرجع السابق نفسه ، ص57.

2- المرجع نفسه ، ص 74.

3- **الانتقاد الأول** جاء على النحو الآتي " بينما تعد المدونة مجموعة متناهية من العبارات ، فإن أي لغة من اللغات تضع في ممكنها عددا متناه من العبارات : وإنه إذ لا يوجد حد لعدد المقولات التي نستطيع إدخالها في الجملة الفرنسية ، فإننا نستطيع ، من أي عبارة فرنسية ، أن نصنع أخرى تعادلها في انتظام البناء – وذلك كأن نضيف الجملة الموصولة – . وإزاء هذا ، فإن التوزيعية محكوم عليها بتجاهل هذه القدرة على إدخال غير متناهي في كل لغة " أما **الانتقاد الثاني** فنجمله في القول الآتي :" وأكثر من هذا ، فإن اللغة ليست مجموعة من العبارات – محدودة أو غير محدودة – ، ولكنها معرفة تتعلق بهذه العبارات " للاطلاع أكثر ينظر **أوزوالد ديكرو – ماري سشايفر : القاموس الموسوعي الجديد في علوم اللسان** ، تر منذر العياشي ، ص 75

يمكـن أن نجمـل أهم الرهانـات التي اتسم بهـا الدرس اللساني، أو العقيدة التي توسلت بها النظرية اللسانية في فهم اللغة ووصفها في:

أ- اعتمدت على **الجملة كوحدة أساس** في وصف وتحليل وتفسير النظام اللساني الذي تتميز به اللغة الطبيعية .

ب- اعتبرت **الدلالــة وحدة أساس** في وصف المعنى في اللغة الطبيعية .

ج- تبنت في إطار ما يسمى بلسانيات الجملة الدعوة إلى **المعنى المجــرد والمنطقي** والـذي ترتب عنـه الدعـوة إلى **أحادية المعنى** .

د- استبعدت **السيــاق الخارجي من الدراسة**، وهذا لأن وصفها للغات الطبيعية اتسم بخاصية التجريد .

هـ- **اعتمدت على وصف العلامة اللسانية وعلاقتها بالمرجع** ، وقسمت العلامة إلى دال ومدلول من الناحية المنهجية، كما فصلتها عن المرجع بحيث العلاقة التي يلتحم بها الدال بالمدلول في إطار ما يسمى بالعلامة اللسانية تتسم بخاصية التجريد وفصلت عن سياقها الخارجي .

و- اهتمت الدراسـة اللسانيـة في إطـار مـا يسمى بلسانيات الجملـة بدراسة **كفاءة المتكلم من الناحية النحوية** ، ووقعت في **إشكال الدلالــة**، هذا ما نجده ماثلا لدينا **في النظرية التوليدية التحويليـة** ، وهذا بدورنا سنعالجـه في بحثنـا بنوع من التفسير والتحليل الموضوعي من خلال دراستنا لأراء بعض اللسانيين . بالرغم من الانتقادات التي وجهت للتيار اللساني بشتى توجهاته من قبل التيارات اللسانية الجديدة المتشبعة بأسئلة المعرفة، في شكلها الجديد الداعي إلى مسلمات المعرفة الجديدة، كالانتقال من وصف الأنظمة المعرفية من وجهة داخلية كما فعلت البنوية إلى التقاطــع المعـرفـي

في المقابل من هـذا كلـه فالتيار التـداولي لا ينـفي ما قدمتـه هذه الاتجاهات اللسانية، ولكنه يتعارض معها من حيث المنهج وليس من حيث الموضوع، بمعنى أن اللسانيات قامت بوصف ودراسة نظام اللسان وعزله عن الواقع وجميع السياقات سواء الاجتماعية أو النفسية أو الثقافية، حيث كانت نظرتها للسان البشري قائمة على الوصف والتجريد، إلا أن المنهج التداولي حاول أن يجدد منهج اللسانيات وأن يطور فيه ويرتقي باللسانيات من لسانيات وصفية تجريدية محايدة إلى لسانيات تداولية ليس هدفها نفي نظام اللسان بقدر ما كان هدفها الإفادة من نظام اللسان في دراسة الواقع وتشكيله من جديد. وبهذا كان منهجها هو الانتقال من وصف اللسان إلى استعمال اللسان .

إن التداوليـة بهذا التصور الجديـد تقـدم منهجـا ليس الغاية منه وصف نظام اللسان بقدر ما يهدف إلى دراسة استعمال نظام اللسان، وهذا في حد ذاته لا يتجاوز اللسانيـات بقـدر مـا يطلـب منهـا أن تتجـاوز نفسهـا، وهـذا التجـاوز ليس في **الموضوع** ولكنه **تجديد في المنهج** .

هذا التصور يظهر في طرح **كاتز**، حيث يقول : " المشكل المطروح على البحث اللساني من خلال تحليل النصوص هو بلورة لسانيات جديدة ... لا يتعلق الأمر بتجاوز اللسانيات، ولكن جعلها تتجاوز نفسها، أي البحث عن توسيع مجالها مع المحافظة على الدقة المنطقية للعمليات المنوطة بها.... العلامات في تطور– في هذا المجال– حيث أصبحت شيئا فشيئا أكثر دقة. يتعلق الأمر الآن بابتكار الآليـات التي تمكن دون غياب الصرامة الإجرائية من توسيع إمكانات اللسانيات"[1].

1– **ك – أوريكيوني : فعل القول من الذاتية في اللغة** ، تر محمد نظيف ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، طبعة 2007، ص7.

لتوضيح والتدقيق في أهم الفوارق المنهجية بين اللسانيات والتداولية تطلب منا ذلك الرجوع إلى أنواع التداولية كما طرحها **موشلر** في موضوع **رهانات التداولية** [1]، ضمن هذا المسعى المنهجي يقول : " لم تقلب التداولية جغرافية الدراسات اللغوية رأسا على عقب. ولكن مجال البحث فيها يطرح مسائل لا تخلو من تأثير في اللسانيات إجمالا."[2]، وللكشف عن هذه الرهانات التي قامت عليها التداولية، يطرح **موشلر** مجموعة من الأسئلة والتي تظهر على النحو الآتي :[3]

أ- هل تتعلق التداولية بدراسة الكفاءة أم بدراسة الإنجاز ؟

ب- هل تمثل التداولية مكونا من اللسانيات أم هي العكس من ذلك مستقلة عنها ؟

ج- هل التداولية مستقلة عن نظرية في العرفان أم لا ؟

إن هذه الأسئلة تحدد من الناحية المنهجية الرهانات المعتمدة في البحث التداولي، ويمكننا من خلال هذه الأسئلة المطروحة اختيار السؤال الثاني للإجابة عليه لأنه ببساطة يطرح نوعين من التداولية، تداولية مدمجة تؤسس للعلاقة مابين المنهجين، وتداولية جذرية تقصي اللسانيات من منهجها، أما السؤال الثالث فيتعلق بدور اللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية في البحث التداولي.

1- ينظر : **جاك موشلر- آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية**، ص 33 .

2- المرجع نفسه ، ص33 .

3- المرجع نفسه ، ص33.

نحن في دراسة الفوارق المنهجية بين التداولية اللسانيات سنركز على توضيح مصطلح التداولية الجذرية، والإضافات التي قدمتها اللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية للبحث التداولي، وهذا كله من أجل التدليل على الفوارق المنهجية مابين المنهج اللساني والمنهج التداولي .

أ- **التداولية الجذرية** : يتحدد الأمر هنا عند **موشلر** من خلال مقارنته بين التداولية المدمجة والتداولية الجذرية، وخلص إلى قناعة منهجية مفادها أنه يمكن " لنا أن نضع مقابل التصور الإدماجي للتداولية تصورا جذريا. فالتداولية ليست جزءا مدمجا في الدلالة بل هي مفصولة عنها. والحجة هي التالية : يستخدم التأويل في آن واحد جوانب صدقية وجوانب غير صدقية ."[1]، وقد ترتب عن ذلك في نظره" أن التداولية المدمجة جزء من اللسانيات والتداولية الجذرية خارجة عنها ." [2]

ب- اللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية : من الفوارق المنهجية بين اللسانيات والتداولية هي عدم احتفال اللسانيات بما هو اجتماعي ونفسي لإقصائها السياق الخارجي، في المقابل من ذلك فقد أولت التداولية مكانة لهما، وذلك باعتبار " رفض قصر الكفاءة على المجال اللساني وحده. فحسب تقاليد انتوغرافيا التواصل- انظر، **غمبرز**، و**هايمس**، 1989- التي لا يمكن حسبها فصل القول عن إطاره الاجتماعي والثقافي الذي ينجز فيه، تشمل **الكفاءة اللسانية الكفاءة التواصلية.** فمجموعة المعارف الثقافية والتعاملية تمثل قدرة على الفعل بطريقة مناسبة في السياقات أو المقامات المخصوصة. وفي هذا الإطار، تعود اللسانيات

1- المرجع السابق نفسه ، ص36.

2- المرجع نفسه ، ص37.

إلـى اللسانيــات الاجتماعيــة أي إن دراسة عملية تنزيل اللغة في السياق...، فإن التركيز في دراسة اللغة واقع على **وظائفها** وليس على **أبنيتها** ."[1]

أما **المقاربة اللسانية النفسية** تطرح " مسألة العلاقة بين اللغة (وتخصيصا استعمال اللغة) والعرفان. ويسعى عدد كبير من الأعمال حول مواضيع لسانية محضة (مثل العائد الضميري) إلى التثبت من الفرضيات (اللسانية أو اللسانية النفسية) حول طبيعة العمليات التي يقوم بها المتكلمون لتعيين ضمير عائد مثلا. ونجد بالخصوص في قلب مثل هذه النقاشات الحوار حول التشفير والاستدلال–."[2]

تحددت الفوارق المنهجية بين اللسانيات والتداولية في المسائل الآتية :

أ– **المسألة الأولى** : التي تظهر فيها وظيفة **اللسانيات** والتي يحددها **ميلنر** " بالتمييز بين ما هو **لسان** وما **ليس لسانا**. أما بالنسبة إلى **التداولية** التي تتدخل بعد اللسانيات فتكملها بوجه من الوجوه . " [3]

ب– المسألة الثانية : تظهر في تحديد مشاغل اللسانيات، بحيث " أن للسانيات مشغلا آخر مرتبطا بالسابق هو التمييز بين ما هو نحوي وما ليس نحويا..... وبعبارة أخرى، يمكن أن تقال بعض العبارات أو الجمل والحال أنها ليست نحوية. على هذا الاعتبار، فإن اللسانيات لا تقوم على جمع معطيات اللسان، بل على التمييز بينها . وعلى هذا يقترب النحو من المعيار: فالحكم التمييزي هو حكم جهّي فلا تعنى اللسانيات إلا بتفسير الحكم النحوي ." [4]

1– المرجع السابق نفسه ، ص38/37.

2– المرجع نفسه ، ص38.

3–المرجع ا نفسه ، ص540.

4– المرجع نفسه ، ص540.

ج- **المسألة الثالثة** : تتعـلق هذه المسألة بالتداوليــة التي لا حاجة لها " لتفسير التمييز بين الأقـوال النحوية والأقـوال اللانحوية على أهميتها: فهي مهمة اللسانيات، أمـا التداوليــة فهي بيان مظـاهر إنتاج الأقـوال التي لا تعالجها اللسانيات وتأويلها. وبهذا الاعتبار لا يمكنها الاكتفـاء بالتمييز بين الأقـوال النحوية واللانحوية ."[1]

في الأخيـر يلخص لنـا **موشلر** أهم الفوارق المنهجية مابين اللسانيات والتداولية على النحو الآتي: [2]

- اللسانيات تبحث في الممكن اللغوي، أي تدرس الواقع اللساني .

- التداولية تبحث في الممكن المادي، أي تدرس الواقع المادي للغة .

- اللسانيات تهتم بوصف وتصنيف الواقع اللغوي .

- التداولية تبحث عن المنجز الذي يحققه الواقع اللغوي، وذلك من خلال التأويل التام للأقوال .

- اللسانيات تهتم بالبحث في الجوانب الوضعية للأقوال. ولا تعير الاهتمام للبحث في تأويلها.

1- المرجع السابق نفسه ، ص540/541.

2- المرجع نفسه ، ص541.

2/ القضيــة التداوليـــة – دراسة في النظرية –

2 /1 مفهــوم التداوليـــة

إن البحث في **مفهوم التداولية** يتطلب من الباحث المعرفة بمجمل مناهج البحث التداولي، لذا نجد تعدد مفاهيم التداولية في مضمونها النظري، بتعدد طرق التحليل، فقد فهمت على أنها " دراسة خصائص اللغة في الاستعمال، من حيث الدوافع النفسية عند المتكلم وردود المخاطبين والأنماط المسكوكة في الخطاب وموضوع الخطاب..الخ، بخلاف المظهر التركيبي الذي يهتم بالخصائص الصورية للبنى اللغوية أو المظهر الدلالي الذي يهتم بالعلاقة بين الذوات اللغوية والعالم."[1]، كما تعتبر بأنها " دراسة تعنى بالحدث اللغوي من حيث أوجه التلفظ بما في ذلك الإثبات أو النفي من خلال الأفعال الإنجازية أو شروط الصدق أو الصحة للملفوظ."[2].

وقد عرفت في إطار **مفهوم المعرفة التداولية، والفضاء التداولي**، ففي **الأولى تعني** " معرفة تتكون من معطيات لغوية وغير لغوية، ضيقة مرتبطة بالخطاب وواسعة مرتبطة بالعالم الذي أنتج فيه الخطاب."[3]، **أما الثانية**، فتتضمن " المتكلم والمخاطب والحاضرين معهما ومكان الخطاب وزمانه وظروف التواصل كافة ."[4]

1- **المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات انجليزي – فرنسي – عربي : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، مكتب تنسيق التعريب** ، المغرب ، سلسلة المعاجم الموحدة رقم 1 ، 2002، ص116.

2- المرجع نفسه ، ص 116.

3- **المعجم الموحد لمصطلحات التواصل اللغوي انجليزي – فرنسي – عربي : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، مكتب تنسيق التعريب** ، المغرب، سلسلة المعاجم الموحدة رقم 37، ص126.

4- المرجع نفسه ، ص 126.

أما **جيوفري ليتش** فينطلق من مسلمة مفادها، أن فهم اللغة مرتبط بمدى استعمالها لها " فكثير من الناس يحتج وأنا واحد منهم، بأنه لا يمكن أن نفهم على الحقيقة طبيعة اللغة ذاتها إلا إذا فهمنا التداولية، وهي كيف تستعمل اللغة في التواصل."[1]

أما **جورج يول** في معرض حديثه بين أهم القضايا التي تحاول **التداولية معالجتها** والتي تظهر في أن :

أ – " التداولية هي دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم."[2].

ب – " التداولية هي دراسة المعنى السياقي."[3].

ج – " التداولية هي دراسة كيفية إيصال أكثر مما يقال."[4]

د – اهتمت بمراعاة المسافة الفيزيائية، والاجتماعية، والمفاهيمية التي تحدد ما يقال وما سيتم قوله.[5] بحيث أصبحت التداولية تعني" بدراسة التعبير عن التباعد النسبي." [6]

1– **جيوفري ليتش: مبادئ التداولية**، ترجمة عبد القادر قنيني ، أفريقيا الشرق، المغرب ، طبعة 2013، ص9.

2– **جورج يول : التداولية** ، ترجمة قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2010، ص19

3– المرجع نفسه ، ص 19.

4– المرجع نفسه ، ص19.

5– المرجع نفسه ، ص19.

6– المرجع نفسه ، ص20.

إذا كـان **جيوفري ليتش** يؤسس لمفهـوم التداوليـة باعتبارها آليـة لفهـم اللغــة ، فإن **جورج يول** حاول أن يعطي لها مفهوما معتمدا في ذلك على المعايير الآتية :

أ – المعنى ومدى ارتباطه بقصديه المتكلم.

ب – السياق ودوره في تفسير عبارة المتكلم.

ج – الاستدلال ووظيفته للوصول لمعطى عبارة المتكلم.

د – العوامل الاجتماعية والنفسية والمعرفية ودورها في تفسير عبارة المتكلم وقصده.

من خـلال مـا سبـق يمكننـا القول أن التداوليـة في التقاليد الغربيـة – مع تعدد اتجاهاتها ومنطلقاتها – قد بحثت على وجه العموم في العلاقات الموجودة بين المتكلم والسامع ووضعية إنتاج الملفوظ أو ما يعرف بالعالم الخارجي– السياق الخارجي– [1]، وفي المقابل من هذا إذا كانت اللسانيات البنوية درست نظام اللسان ولم تهتم بالمتكلم في السياق، فإن التداولية قدمت النماذج التحليلية، من خلال دراسة العوامل التي تحسب في دلالة التلفظ .[2]

أما في التقاليد العربية يمكننا الاستشهاد بالمفاهيم التي أجتهد **طه عبد الرحمن** في تقديمها، والخاصة بمفهوم التداولية وأهم الإضافات المعرفية التي استفادتهــا من

1–**Paul Larreya Jean – Philippe Watleb – LINGUISTIQUE GENERALE ET LANGUE ANGLAISE** .Armand COLIN .2012. France. p67.

2– **Gilles SIOUFFI – Dan Van RAEM DONCK .100 fiches pour comprendre la linguistique** .éditions Bréal .PARIS .p 50.

هذا المنهج، حيـث قـام بتقسيمهـا إلى ثلاثة مستويات: **مستوى الداليات، ومستوى الدلاليات، ومستوى التداوليات.**[1].

وقد جاء تحديد مفهومه لهذه المستويات في قوله : " ونقسم اللسانيات التقسيم الثلاثي التالي :

أ- **الداليات** : نقصد بها الدراسات التي تختص بوصف- وإن أمكن بتفسير- الدال الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته، وبهذا تكون **الداليات عندنا شاملة للأقسام الثلاثة المشهورة : الصوتيات والصرفيات والتركيبيات.**

ب- الدلاليات : هي الدراسات التي تختص بوصف- وإن أمكن بتفسير- العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها سواء اعتبرت تصورات في الذهن أو أعيانا في الخارج.

ب- التداوليات : هي الدراسات التي تختص بوصف – وإن أمكن بتفسير- **العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها وبين الدالين بها.**"[2].

التداولية بهذا التقسيم الذي طرحه **طه عبد الرحمن** فإنها تبحث في العلاقة بين الدال ومدلوله وبين الدالين بها. أي أنها تدرس العلاقة مابين العلامة اللسانية المشكلة من الدال ومدلوله ومستعملي تلك العلامات وفق مختلف السياقات.

1- **طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** ، المركز الثقافي العربي، المغرب ، الطبعة الرابعة 2010، ص28 .

2- المرجع نفسه ، ص28.

يقسم **طه عبد الرحمن** التداوليات في كتابه **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** إلى ثلاثة أبواب : " **باب أغراض الكلام وباب مقاصد المتكلمين وباب قواعد التخاطب** ."[1]،

أ- **باب أغراض الكلام :** يمكننا تحصيل هذا الباب من خلال مناقشة وتحليل عبارة المتكلم وفق مقامها وسياقها، أي البحث عن ظروف ومقتضيات إنتاجها والمتعلقة عادة بالظروف الاجتماعية، والنفسية، والتاريخية المتحكمة في إنتاج عبارة المتكلم. كما يمكننا كذلك تحصيل هذا الباب من خلال البحث **في أفعال الكلام كما تصورها أوستين وسيرل .**

ب – باب مقاصد المتكلمين : يمكننا معالجة هذا الباب من خلال البحث في مفهوم القصدية، أو القصد المتضمن في عبارة المتكلم، فعادة البحث في القصدية يحيلنا للبحث عن المعاني المضمرة في عبارة المتكلم، وفي هذا الإطار يمكننا مناقشة مقاصد المتكلمين من خلال الاستعانة ببعض **الأدوات غير لغوية كالاستدلال، والسياق، والدلالة غير الطبيعية كما فهمت عند غرايس .**

ج – باب قواعد التخاطب : إن البحث في هذا الباب في بعده التداولي، يحيلنا للبحث في الخطاب وأهم القوانين المتحكمة في بنائه ، والتي تمكننا من تحليله، وللإحاطة بهذا **الباب يمكننا الرجوع لمفهوم قوانين الخطاب كما تمثلها ديكرو ضمن ما يسمى بالتداولية المدمجة.**

1-المرجع السابق نفسه ، ص28.

2/2 أنماط البحث التداولي بين المفهوم والإجراء

تصنف التداولية من الناحية النظرية إلى جملة من أنماط ، وهذا التصنيف راجع إلى منطلقات نظرية تحتكم إلى طبيعة المنهج الذي يحتكم بدوره إلى جملة المنطلقات والشروط التي تؤطر الباحث، فهناك من كانت خلفيته لسانية فحاول أن يدرس التداولية ضمن ما يسمى **بالتداولية المدمجة**، وهناك من احتكم إلى خلفيته المنطقية ضمن ما يعرف بالمنطق الشكلي، فعالج اللغة في ضوء **التداولية الجذرية** وهناك من كانت توجهه خلفية عرفانية، فعالج اللغة ضمن ما يسمى **بالتداولية العرفانية**،

1/2/2 التداولية المدمجة:

إن مناقشة مسألة مصطلح التداولية المدمجة وما يتضمنه من مفاهيم يتطلب من الوجهة المنهجية الرجوع بالقارئ إلى التوليفة بين التداولية والدلالة التي أحدثها Anscombre. O. Ducrot . Fr . Rècanati . Kerbrat Orechion حيث اعتبرت في نظرهم الدلالة من المباحث المركزية في التداولية المدمجة [1]،

وقد حدد مفهوم التداولية داخل دائرة مصطلح التداولية المدمجة وخاصة عند بعض اللسانيين الفرنسيين مثل Anne – Marie Diller . François Rècanati على أنها تهتم " بدراسة استعمال اللغة في الخطاب، والعلامات النوعية للسان، وتأكيد قدرتها الخطابية ." [2]

1-**Martine BRACOPS: Introduction à la pragmatique**. édition Duculot . Bruxelles. 2e édition. p30.

2- ibid. p30.

الحديث عن التداولية المدمجة كما نوقشت في التقاليد اللسانية الأوروبية يعود بنا إلى التمييز النظـري الـذي وضعـه **تشومسكي للكفـاءة والإنجـاز**، فقد حدد الفرق بينهما، وذلك على أن " الفرق بين المعارف (المعلومات التي يوفرها جهاز ما) التي يمتلكها– مخاطب مثالي عن اللسان وإجراء هذه المعارف في إنتاج الأقوال عند التواصل."[1]

إن هذه المقولة تضعنا أمام مفهومين تميزت بهما النظرية اللسانية ضمن دائرة النحو التوليدي:

أ– **المفهوم الأول** : يتعلق بتحديد مفهوم **الكفاءة** التي هي مجموع " المعارف (أي المعلومات التي يوفرها جهاز ما) التي يمتلكها – مخاطب مثالي عن اللسان ." [2]

ب–المفهوم الثاني : يتعلق بتحديد مفهوم **الإنجاز** الذي هو " إجراء هذه المعارف في إنتاج الأقوال عند التواصل ."[3]

هذا التمييز بين الكفاءة والإنجاز يستعيد في نظر **موشلر** التقابل **السوسيري** بين **اللسان** و**الكلام** [4]، " إلا أن الفرق الأساسي بين الكفاءة والإنجاز من جهة، واللسان والكلام من جهة أخرى يعود إلى أن الكلام محدد عند **سوسير**، (1968) بأنــه عمــل

1– **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص34.

2– المرجع نفسه ، ص34.

3– المرجع نفسه ، ص34.

4– المرجع نفسه ، ص34.

فردي وأن اللسان «كنز» جماعي، والحال أن الكفاءة عند **تشومسكي** ليست خاصة بمجموعة ما ، بل خاصة بمتكلم ."[1]

في سيـاق دراسة الوقائع التداوليـة يطـرح **موشلر** الإشكاليـة الآتيـة" أتتعلق بدراسة الكفاءة أم بدراسة الإنجاز "[2]، فهذه الإشكالية أخذت عنده نموذجين من الإجابة :

أ – **النموذج الأول** : فيه عدت **التداولية** نظرية في **الإنجاز** وذلك في التقليد الذي دشنه **غرايس** 1975.[3] ففي هذا النموذج اهتمت التداولية بدراسة قوانين الإنجاز دون الكفاءة ، بحيث نجد أن" التقابل لسانيات/ تداولية يوافق التقابل كفاءة/ إنجاز. وبالفعل فإن المبادئ أو القواعد التداولية لا تعنى بالكفاءة اللسانية (أي معرفة المتكلم باشتغال لغته) بل تعنى بنظرية في الإنجاز (أي بمجموعة من المعارف والقدرة على استعمال اللغة في مقامها) ." [4]

ب – النموذج الثاني : فيه عُدت **التداولية** نظرية في **الكفـاءة** وذلك في التقليد الذي بدأه **بنفنيست** وواصله **دكرو**.[5] فالتداولية في هذا النموذج لا تهتم " بدراسة الإنجاز بل بدراسة الكفاءة . فالجوانب التداولية مشفرة في اللسان وفي اللسان نفسه تعليمات تحدد استعمالاته الممكنة . وهذه هي نظرية **التداولية المدمجة** ." [6]

1- المرجع السابق نفسه ، ص34.

2- المرجع نفسه ، ص34.

3- المرجع نفسه ، ص34.

4- المرجع نفسه ، ص34.

5- المرجع نفسه ، ص34.

6- المرجع نفسه ، ص34.

مما سبق ذكره يمكننا القول أن موضوع **التداولية المدمجة** ارتبط :

– بمعالجة الجوانب الإنجازية للدلالة على مستوى المقام .

– بدراسة كفاءة المتكلم ، أي تقديم معرفة المتكلم بكيفية اشتغال لغته عن استعماله لتلك المعارف.

– بدراسة بعض مستويات اللسان على مستوى الاستعمال .

– بدراسة العلاقة بين نظام اللسان واستعمال هذا النظام نفسه .

– بالبحث عن الوقائع التداولية المشفرة في اللسان .

– بمصطلح التعليمات في معالجة الاستعمالات الممكنة للسان في المقام .

– بدراسة عملية الدمج مابين اللسانيات والتداولية .

بعد تحديد بعض المفاهيم المتعلقة بموضوع التداولية المدمجة ننتقل لتبيين بعض الجوانب الإجرائية التي يتأسس عليها هذا المنهج :

أولا : الحجاج : لقد تمثلت نظريتها في الحجاج ،[1] التي تهدف إلى الاهتمام "بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم ، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية ، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها : ((أننا نتكلم عامة بقصد التأثير)) ." [2]

1– المرجع السابق نفسه ، ص35.

2– **أبو بكر العزاوي : اللغة والحجاج** ، العمدة في الطبع ، المغرب ، الطبعة الأولى 2006، ص14.

كمـا تريــد هـذه النظرية " أن تبيـن أن اللغـة تحمـل بصفة ذاتيـة وجوهرية (Intrinsèque) وظيفة حجاجية، وبعبارة أخرى، هنـاك مؤشـرات عديدة لهذه الوظيفة في بنية الأقــوال نفسها ." [1]

ثانيا : التصور لا وصفي للغة : حيث " تقوم الأطروحة الأولى للتداولية المدمجة على الدفاع عن **تصــور لا وصفي للغــة** مفاده أن الأقوال لا تبلغ حالات أشياء في الكون (وظيفتها التمثيلية) بل تبلغ أعمالا أي أعمالا لغوية (من قبيل **الأمر والوعد والتمني والإخبار والحجاج).** وبهـذا تقابـل الأطروحـات اللاوصفيـة الأطروحـات الوصفية المتعلقة بالنظريات الجذرية ."[2]

ثالثا : الإحالة الانعكاسية : هي الأطروحة الثانية للتداولية المدمجة [3] وتظهر في صيغة " إن معنى قول ما هو صورة من عملية إلقائه "[4] و " تأويل هذه الصيغة هو: أن نفهم قولا ما هو أن نفهم دواعي إلقائه . فيكون وصف معنى قول ما وصفا لنمط العمل الذي من المفروض أن ينجزه القول. وتتبني هذه الأطروحة على ((وقائع تداولية))تختص بالاندراج الوضعي لوصف إلقاء القول في معنى القول نفسه ."[5]

1- المرجع السابق نفسه ، ص14.

2- **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي في التداولية** ، ص35.

3- المرجع نفسه ، ص35.

4- المرجع نفسه ، ص 35.

5- المرجع نفسه ، ص35.

رابعا : إلقاء القول : " لا شك أن اكتشاف الدور القولي في البنية اللغوية هو أهم اكتشاف بالنسبة إلى التداولية وتقوم هذه الحجة على مرحلتين "[1]

أ- **المرحلة الأولى** : فيها يظهر أن " بعض الأقوال ليست لها وظيفة تعيين شيء في الكـون ، فليس لهـا من وظيفـة إحاليـة، بل هي وظيفة إحالة ذاتية (تحيل على نفسها)." [2]

ب- المرحلة الثانية : فيها " لا تنتج وظيفة الإحالة الذاتية على المقام أو السياق بل تقع الإشارة إليها بواسطة مواضعة لغوية في بنية القول ." [3]

الحديث عن موضوع **إلقـــاء القـــول** من الوجهة المنهجية يتطلب تحديد مفهومه وطريقة تأويله داخل الخطاب . يفهم **القـــول** داخل دائرة النظرية التداولية من خلال تمييزه عن **الجملـــة** ، إذ تعرف هذه الأخيرة على أنها " **موضوع لساني** . فهي تحدد أساسا **ببنيتها التركيبية وبدلالتها** التي تحسب على أساس دلالة الكلمات المكونة لها. وضمن هذا الفهم ، فإن **الجملة كيان مجرد وهي نتاج نظرية** ."[4] أما **القول** فهو " ما يوافق جملة تتممها المعلومات التي نستخرها من المقام الذي تلقى فيه." [5] " فالقول إذن نتاج إلقاء جملة ."[6] كما أنه " إذا كانت الجمـلة موضـوع اللسانيـات

1- المرجع السابق نفسه ، ص24.

2- المرجع نفسه ، ص24.

3- المرجع نفسه ، ص24.

4- المرجع نفسه ، ص26.

5- المرجع نفسه ، ص27.

6- المرجع نفسه ، ص27.

فإن القول موضوع التداولية ." [1]

بهذا المفهوم فإن القول يمكن " أن يؤول بطريقتين مختلفتين: إما باعتباره **موضع الذكـر** وإما باعتباره **نمطـا** ."[2] أما بخصوص مفهوم القول **موضع الذكر** فهو " نتاج مخصوص لموضع ذكر مخصوص للجملة ."[3] أما مفهوم **القـول النمـط** هو " مجموع الخصائص المشتركة المرتبطة بمختلف مواضع ذكر الجملة نفسها."[4]

خامسا: التعليمات : البحث في مصطلح التعليمات ضمن نظرية التداولية المدمجة ارتبط بمناقشة مسألـة الدلالـة . فدلالة الجمل، هي نتاج تعليمات مرتبطة بكلمات اللغة.[5] ولقد ظهر مصطلح التعليمات مع **دكرو** من خلال معالجته لما أسماه بكلمات الخطاب .[6]

2/2/2 التـداولية الجذريـة :

في المقابـل من تيـار التداوليـة المدمجـة التي اعتبرت الدلالة أحد موضوعاتها الرئيسة في التأويل، هناك تيار التداوليـة الجذرية التي تعتبـر نفسها " ليست جـزءا

1- المرجع السابق نفسه ، ص27.

2- المرجع نفسه ، ص27.

3- المرجع نفسه ، ص27.

4- المرجع نفسه ، ص 27.

5- المرجع نفسه ، ص27.

6- المرجع نفسه ، ص27.

مدمجا في الدلالة بل هي مفصولة عنها، والحجة هي التالية: يستخدم التأويل في آن واحد جوانب صدقية وجوانب غير صدقية ."[1]

إلى جانب ذلك فقد اعتبرت التداولية الجذرية خارجة عن اللسانيات، وفي هذا يقول **موشلر**: " وقد رأينا الاختيارات المتاحة للتداولية مقارنة باللسانيات. فالتداولية المدمجة جزء من اللسانيات والتداولية الجذرية خارجة عنها."[2]

إن البحث في التداولية الجذرية يسوقنا للحديث عن اللغات الشكلية، فقد عُدت هذه الأخيرة من الاهتمامات المركزية إلى الجانب اللغات العادية التي أولاها البحث الجذري أهمية كبرى.[3] أما بخصوص البحث الجذري فقد نشأ ضمن التقاليد الانجلوسكسونية مع Peirce . Morris . [4] وقد كانت دراسة العلامة اللسانية من الجانب الإجرائي من أهم الانشغالات التي وجهت البحث ضمن تيار التداولية الجذرية والتي درست في مستويات تركيبية ودلالية وتداولية ، حيث يدرس التركيب العلاقة مابين العلامات أما علم الدلالة يدرس دلالة العلامات أما التداولية تدرس علاقة العلامات بالمرجع، أي العالم الخارجي وذلك من خلال ربط العلامات بمستعمليها.[5]

1-المرجع السابق نفسه ، ص 36 .

2-المرجع نفسه ، ص37.

3- **Martine BRAOPS : Introduction à la pragmatique** . p27.

4- ibid. p27.

5- ibid. p27.

3/2/2 التـــداوليــة العرفانيــة :

تصنف التداولية العرفانية عند **موشلر**: " كصيغة من صيغ التداولية الجذرية. وقد أفضت في الواقع إلى مسلكين متوازين : مسلك **شكلاني** تمثله أعمال **غازدار**، وتتعلق بالنظرية الخطية– ومسلك **عرفاني** منظومي تمثله أعمال **سبربر وولسون**"[1].

إن الحديث عن التداوليـة العرفانيـة يوجهنا نحو نظرية المناسبة، وفي هذا يقول **موشلر**: " إن أكثر النظريات تمثيلا لاتجاه التداولية العرفانية هي نظرية المناسبة **لسبربر وولسون** – 1986 و1989– تقوم نظرية المناسبة على فكرة بسيطة هي فكرة المردود."[2]

أما بخصوص معالجة الجوانب الإجرائية المتعلقة بالتداولية العرفانية فإننا نقدمها وفق تصور **موشلر** لمواطن الاختلاف بينها بين التداولية المدمجة :[3]

أولا : بخصوص معالجة الأقوال : إذا كانت التداولية المدمجة قامت بمعالجة الأقوال خصيصا لفهم كيفية اشتغال النظام اللغوي، فإن التداولية العرفانية قامت بمعالجة الأقوال لفهم النظام المركزي للفكر والبحث عن كيفية اشتغاله .[4] وإذا كانت الإشارة إلى إلقاء القول بالنسبة للتداولية المدمجة " خاصيـة مميزة للشفـرة اللغويــة (code)

1– **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص 44.

2– المرجع نفسه ، ص96.

3– المرجع نفسه ، ص84.

4– المرجع نفسه ، ص83.

مسجلة في بنية اللسان ."[1] " وبالنسبة إلى التداولية العرفانية فإن الإشارة إلى إلقاء القول هي حالة خاصة من ظاهرة عامة تقترن باستعمال تعبير من التعابير اللغوية هو استعماله التأويلي ."[2]

ثانيا : بخصوص الاستدلال : حيث " يمثل حكم الاستدلال موطن اختلاف آخر. فالتداولية العرفانية تولي منزلة هامة للمسارات الاستدلالية الاستنتاجية في فهم الأقوال . أما بالنسبة للتداولية المدمجة فإن فهم الأقوال يعتمد مسارات استدلالية خاصة باللسان هي الاستدلالات الحجاجية وهي غير استنتاجيه وذات طبيعة درجية أي مرتبطة بالتدرج ."[3]

ثالثا : بخصوص الجوانب الصدقية للأقوال : حيث تعتبر" التداولية المدمجة لا صدقية لأنها تهدف إلى إبراز الفرق بين اللغة الطبيعية واللغة الصورية . أما التداولية العرفانية فهي بالعكس نظرية تقوم على شروط الصدق إذ لا تقتصر المظاهر الصدقية للأقوال على الدلالة ويقع على عاتق التداولية ضمن سائر مهماتها إسناد قيمة صدق لتلك الأقوال ."[4]

بعد تقديمنا لأهم أنماط البحث التداولي كما طرحها **جاك موشلر** فإننا سننتقل إلى دراسة ومناقشة مستويات العلاقة بين التداولية والفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة .

1- المرجع السابق نفسه ، ص84.

2- المرجع نفسه ، ص84.

3- المرجع نفسه ، ص84.

4- المرجع نفسه ، ص84.

المبحث الثاني : التداولية ومقولات التأسيس

نقصد بمقولات التأسيس جملة النظريات التي ظهرت ضمنها التداولية كمنهج تتحدد من خلاله وظيفتها القائمة على تحليل اللغة العادية، وذلك بغية التأسيس لجملة من المبادئ والشروط المنهجية التي تميزها عن بقية العلوم الأخرى التي اهتمت بوصف ودراسة اللغة البشرية، ويتفق جل الدارسين على أن التداولية كعلم فقد نشأت في إطار ما يعرف بالفلسفة التحليلية ضمن نمط فلسفة اللغة، ومنهج علوم اللغة، **إلا أن السؤال الذي يواجهنا لما نريد أن نناقش علاقة الفلسفة باللغة، أو بمعنى آخر لماذا توجه الفلاسفة لدراسة اللغة ؟**

في هذا يجيبنا **راسل** بقوله : " إن الفلسفة، بصورة عامة، مثلها مثل كل الدراسات، هي طلب للمعرفة في الدرجة الأولى، أما المعرفة التي يرمي إليها الفلاسفة، فهي تلك التي توحد العلوم وتضعها في نظام والتي تنتج من فحص أسس معتقداتنا وأفكارنا المنحازة فحصا نقديا "[1]، فعناية الفلاسفة باللغة هو من منطلق البحث عن الوحدة بين العلوم هذا من جهة، ومن جهة أخرى فاللغة وخاصة منها اللغة العادية اعتبرت في نظرهم هي المنطلق الذي تتحقق فيها أطروحاتهم، القائمة على دراسة الواقع من خلال تحليله والكشف عن مكوناته سواء الثابت منها أو المتغير، حيث " أن الفلاسفة التحليليين لا ينظرون إلى اللغة على أنها مجرد وسيلة، بل على أنها أيضا هدف من أهداف البحث الفلسفي، ويعد هذا الأمر عنصرا جديدا يميز الفلسفة التحليلية، وينظر إليه على أنه خاصية من خصائصها الرئيسية."[2]

1- **برتراند راسل : بحث في المعنى والصدق** ، ترجمة حيدر حاج إسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة ، لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى 2013 ، ص08.

2- **محمد مهران رشوان : دراسات في فلسفة اللغة**، دار قباء للنشر والتوزيع ، القاهرة ، طبعة 1998، ص14.

كما يعد " الاهتمام الكبير باللغة من جانب بعض الفلاسفة التحليليين من أمثال **مور** و**فنجنشتين** في كتاباته الأخيرة، ومدرسة أكسفورد اليوم قد دفع بعض الباحثين إلى تعريف الفلسفة التحليلية بأنها مجرد دراسة اللغة ."[1]

بهذا التصور فقد اعتبرت اللغة موضوع الدراسة في الفلسفة التحليلية وشكلت مدار بخلاف الفلسفة التأملية ، وهذا ما ترتب عنه النظر للغة عبر مرحلتين:

أولا – المرحلة التأملية : تعرف بالفلسفة التأملية، بحيث يتوسل بها الفيلسوف" لتحقيق هدفه الرئيسي، وهو التأمل الذي ينصب على الأسس الميتافيزيقية للوجود." [2]

ثانيا – المرحلة التحليلية : تعرف بالفلسفة التحليلية، وهي مرحلة فارقة في تطور الفكر الفلسفي، وذلك من خلال اهتمامها باللغة ،[3] وربطها بالواقع وتحليله ومحاولة تفسيره وذلك من خلال التوسل باللغة، والارتقاء باللغة من كونها وسيلة للمعرفة إلى اعتبارها هي موضوع المعرفة.

1/ الفلسفة التحليلية

المؤكد عند الدارسين أنه لا يوجد تعريف دقيق للفلسفة التحليلية، ويرجع ذلك لأن فلاسفة هذا النمط من الفلسفة لا يمثلون توجها واحدا،[4] كما أنه لا يوجد إجماع

1- المرجع السابق نفسه ، ص14.

2- المرجع نفسه ، ص15/14.

3- المرجع نفسه ، ص14.

4- المرجع نفسه ، ص11.

حول تسمية هذه الحركة الفلسفية فحينا تعرف باسم التحليل اللغوي، وتارة تعرف باسم التحليل المنطقي، كما أطلق عليها في مراحل سابقة مدرسة كمبردج وهي تسمى حاليا فلسفة أكسفورد أو فلسفة اللغة العادية.[1]، فالفلسفة التحليلية هي نتاج الفلسفة المعاصرة التي حملت "عدة تيارات فلسفية متباينة، غير أن أبرزها هو الاتجاه التحليلي الذي طغى على هذا العصر، الأمر الذي حدا **بمورتن وايت** إلى أن يسمه باسم عصر التحليل ."[2]

1/1 الفلسفة التحليلية ومنهج التحليل

يعتبر المنهج التحليلي من أهم المناهج المعتمدة في هذه الفلسفة، ففلاسفة هذا المنهج" متفقون على أن ((التحليل)) هو الهدف الرئيسي من الفلسفة الذي يقدمونه لهذا اللفظ"[3]، و" يستخدم ((التحليل)) من حيث هو مصطلح فلسفي ليعني المعنى ذاته الذي يستعمل به كلمة تحليل في اللغة العادية أي تفتيت المركب إلى أجزائه التي يتكون منها. ويستعمل التحليل عادة في مقابل التركيب."[4].

مع وجود هذا المفهوم العام للتحليل إلا أن هناك اختلافات منهجية بين الفلاسفة التحليليين **فمور** مثلا لا يرى في التحليل" ترجمة عبارة إلى عبارة تساويها في المعنى ، بل لابد أن تجيء العبارة الثانية أكثر وضوحا في المعنى

1- المرجع السابق نفسه ، ص11.

2- **صلاح إسماعيل عبد الحق : التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد** ، دار التنوير للطبع والنشر ، لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى 1993، ص6/5.

3- **محمد مهران رشوان : دراسات في فلسفة اللغة**، ص11.

4- **صلاح إسماعيل عبد الحق : التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد** ،ص 06.

من الأولى "[1].

أما **فنجنشتين** " يستخدم التحليل بوصفه منهجا في الفلسفة لا كغاية فلسفية. ويقترب مفهوم **فنجنشتين** للفلسفة من مفهوم **مور** لها إلى حد كبير،..... فإذا كان **مور** يرى أن مهمة الفلسفة هي توضيح ما نعرفه بالفعل وليس إضافة معرفة جديدة، فإن الفلسفة عند **فنجنشتين** فاعلية تنصب على التوضيح المنطقي للأفكار."[2] و" هكذا تتلخص وظيفة الفلسفة عند **فنجنشتين** في توضيح منطق اللغة والفحص الدقيق لكيفية عملها، إذ أن العجز عن فهم طريقة عمل لغتنا يفضي بنا إلى نوع من القلق اللغوي."[3].

يمكننا القول إذن أن المنهج التحليلي اعتبر الآلية الرئيسة للبحث في اللغة العادية، وقد اختلف هذا المفهوم من فيلسوف إلى آخر، مما أدى إلى التنوع في الطرح والممارسة.

إلى جانب هذا التيار التحليلي ظهر في ميدان الفلسفة الحديثة تيار الوضعية المنطقية، والذي ضم أسماء منها **شليك** مؤسس جماعة فينا **وفايزمان وكارناب** ،[4] إلا أنه ومن الناحية المنهجية لابد من التفريق بين المنهجين، منهج الفلسفة التحليلية ومنهج الوضعية المنطقية ، فإذا كان التيار الأخير يمثل امتداد للتيار التحليلي الذي

1- المرجع السابق نفسه ، ص08.

2- المرجع نفسه ، ص 11.

3- المرجع نفسه ، ص11.

4- المرجع نفسه ، ص12.

اعتمد على تحليل اللغة العادية فإن تيار الوضعية المنطقية اهتم بدراسة وتحليل اللغة الشكلية أي الاصطناعية ذات صياغة صورية مجردة .[1]

في الأخير نصل إلى حقيقة منهجية مفادها أن كل فلسفة قد اختصت بدراسة صنف معين من اللغات :

أ – **صنف اللغة العادية** : تضم الخطاب اليومي أي الخطاب العادي المتداول بين البشر، واهتمت بدراسته وتحليله الفلسفة التحليلية.

ب – صنف اللغة الشكلية : تضم اللغات الاصطناعية وهي لغة تقنية، واهتمت بدراستها وتحليلها فلسفة الوضعية المنطقية .

2/1 الفلسفـــة التحليلية واللغــة العاديــة

اللغة العادية حسب مدرسة **كمبردج** : " هي اللغة الجارية التي يتكلمها الرجل العادي أو رجل الشارع في حياته اليومية كما يتكلمها الفلاسفة والعلماء في غير أوقـــات بحثهـم."[2]، فهي بمثابـة جـزء من التاريـخ الطبيـعي الإنســاني حسب **فنجشتين** .[3]

في المقابــل يستعمل فلاسفة أكسفورد تعبيرات متعددة مرادفة للغة العادية من قبيل: " التـعبيـر العـادي، الاستـعمـال الـعـادي، الألـفـاظ العاديــة، اللغــة العـاديـة

1– المرجع السابق نفسه ، ص17.

2– **محمود فهمي زيدان : في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت ، طبعة 1985 ، ص44.

3– **صلاح إسماعيل عبد الحق : التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد** ، ص35.

دون أن يعثر على تحديد دقيق لما يقصدونه بعبارة **اللغة العادية** ." [1]. فهذا التعدد الاصطلاحي مرده إلى اختلاف أصحاب هذا الاتجاه في تمثلهم لمصطلح اللغة العادية . نكتفي هنا بالتعريف الذي وضعه **تشالز كاتون** حيث يقصد باللغة العادية "لغة الحياة اليومية أكثر من أن تكون أي لغة – أو جزء من أي لغة – يتقاسمها فريق من الناس. فاللغة العادية إنما تشكل جزءا كبيرا مما يستعمله عالم الطبيعة أو النجار أو أصحاب الحوانيت أو رجال البوليس وذلك في تعاملهم العادي مع أقرانهم أو زوجاتهم أو أطفالهم ."[2]

3/1 الفلسفـة التحليليـة وفلسفـة اللغـة

العلاقة التي تأسست مابين الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة يرجعها الدارسون إلى الانقسام الحاصل في الفلسفة التحليلية نفسها، فقد انقسمت إلى ثلاثة تيارات رئيسة هي : **تيار الوضعية المنطقية، وتيار الظاهرتية، وتيار فلسفة اللغة العادية.**[3]، والتيار الأخير يعتبر فرعا من فروع التداولية بخلاف تيار الوضعية المنطقية وتيار الظاهرتية.[4]

بهذا ففلسفة اللغة هي نتاج البحث في الفلسفة التحليلية وخاصة ما ارتبط منها بالبحث في اللغة العادية دون اللغات الاصطناعية أي اللغات الشكلية .

1- **محمد مهران رشوان : دراسات في فلسفة اللغة** ، ص148.

2-المرجع نفسه ،ص150

3- **مسعود صحراوي : التداولية عند علماء العرب ، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي** ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2005، ص22.

4- المرجع نفسه ، ص22.

4/1 التداوليـــة وفلسفـــة اللغـــة

يعود الفضل في مصطلح فلسفة اللغة إلى **بندتو كروتشه**-1866- 1952، بينما يعود الفضل في توضيح هذا المفهوم وبلورته إلى أعمال **فريجة** في المنطق وفلسفة **نيتشـــة**. [1]

أما بخصوص تحديد مصطلح فلسفة اللغة وما تضمنه من مفاهيم فإننا نجده تعدد بتعدد مناهج الدراسة ، إلا أننا سنكتفي ببعض المفاهيم الذي اجتهد **جون ر– سورل** في تقديمها .

ينطلق **سـورل** في تحديد مصطلح فلسفة اللغة من خلال دراسته للكلمات وعلاقتها بالعالم الخارجي أو كيف ترتبط الكلمات بالعالم؟[2] " وكيف يمكن إذا واجه متكلم ما سامعا وأصدر مقطعا صوتيا، أن تحدث أمور على قدر طرافة ما يلي : المتكلم يعني أمرا ما، الأصوات التي أصدرها تعني شيئا ما ، والسامع يفهم المعني ، المتكلم ينشئ إثباتا ، يطرح سؤالا أو يوجه أمرا ؟."[3]

1– **الزواوي بغورة : الفلسفة واللغة ، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة** ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2005، ص195.

2– **جون ر – سورل : الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة** ، ترجمة أميرة غنيم ، مراجعة محمد الشيباني ، دار سيناترا ، المركز الوطني للترجمة ، تونس ،الطبعة الأولى 2015، ص17.

3– المرجع نفسه ، ص 17.

كما أن الأسئلة من قبيل " أي علاقة تكون بين ما أعنيه حين أقول شيئا ما وما يعنيه ذلك القول سواء أنطق به أحدهم أم لم ينطق ؟ كيف تمثل الكلمات الأشياء ؟ وأي فرق بين سلسلة دالة من الكلمات وسلسلة أخرى غير دالة ؟ وماذا يعني أن يكون شيء ما صادقا أو كاذبا."[1] تشكل عنده هذه " الأسئلة ومثيلاتها الموضوع المحوري لفلسفة اللغة ." [2]

ضمن تحديد **سورل** لطبيعة فلسفة اللغة كما رأينا توجه نحو تمييزها عن مصطلح الفلسفة اللسانية ، حيث أن :

أ – **الفلسفة اللسانية :** تهدف " إلى حل بعض الإشكاليات الفلسفية المخصوصة من خلال معالجة الاستعمال العادي لكلمات مخصوصة أو لعدد من العناصر الأخرى في ألسنة مخصوصة ."[3] كما أنه يعتبر " مصطلح ((الفلسفة اللسانية)) هو أساسا اسم لمنهج ." [4]

ب– فلسفة اللغة : ترمي " إلى أن تصف على نحو واضح ومن زاوية فلسفية بعض الخاصيات العامة المتعلقة بالألسن شأن الإحالة والصدق والدلالة والضرورة ."[5] كما أنها لا تهتم " على نحو عرضي بعناصر مخصوصة ضمن لسان مخصوص . غير

1– المرجع السابق نفسه ، ص 18.

2– المرجع نفسه ، ص18.

3– المرجع نفسه ، ص18.

4– المرجع نفسه ، ص18.

5– المرجع نفسه ، ص18.

أن منهجها في البحث ، كلما كان اختباريا وعقلانيا أكثر من كونه تأمليا ومعتمدا على أفكار سابقة للتجربة، سيدفعها حتما إلى أن تولي اهتماما دقيقا بالظواهر المتصلة بالألسنة الطبيعية المستعملة حاليا."[1] كما أنه يعتبر مصطلح "((فلسفة اللغة)) هو اسم لموضوع بحث ."[2]

مما سبق ذكره حول مفهوم فلسفة اللغة يمكننا أن نستخلص أهم القضايا التي جاءت من أجل معالجتها، والتي يمكن طرحها على النحو الآتي :

– جاءت لمعالجة بعض القضايا المتعلقة باللغة العادية وذلك من خلال علاقتها بالواقع .

– تحديد الأدوات الكفيلة التي تمكن الباحث من دراسة اللغة من الخارج، أي توظيف بعض العلوم الأخرى المساعدة على تحليل اللغة .

– تحاول أن تطور في مباحث اللغة، وخاصة ما تعلق منها بالمبحث التداولي.

– تحاول أن تطور في أدوات التحليل اللغوية، وذلك بتطويع المنطق وخاصة ما تعلق بمباحث الاستدلال، وذلك من أجل الكشف عن مضامين ومكونات الخطاب، وتبين كيفية إنتاجه واشتغاله وتأويليه . كما عُدت فلسفة اللغة من المباحث الرئيسة التي تأسس ضمنها مصطلح التداولية.

1– المرجع السابق نفسه ، ص19.

2– المرجع نفسه ، ص19.

2 / التــداولية وعلــوم اللغــة [1]

بعد التفصيل الموجز حول علاقة التداولية بفلسفة اللغة، فهناك دراسات حاولت أن تناقش التداولية ضمن علاقتها بعلوم اللغة، وفي هذا يقول **موشلر**: "جرى، منذ عشرين عاما، استعمال لفظ **تداولية**، شيئا فشيئا، في الأدبيات اللسانية إلى حد لم يعد معه من المناسب **ألا نتحدث عن التداولية باعتبارها فرعا من علوم اللغة بل من اللسانيات.**"[2]، فهذا القول يحدد لنا مدى العلاقة الموجودة بين التداولية وعلوم اللغة ، **إلا أن السؤال الذي يطرح ، ما هو مفهوم علوم اللغة في الدراسات اللسانية الغربية والتي تهتم خاصة بالخطاب وآليات تحليله.؟**

يتحدد مفهوم علوم اللغة عند **ديبوا** بأنه مصطلح يجمع اللسانيات في دراستها بنظام يتعلق باللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية ،[3] أما Paul Larreya – Philippe Watleb وضمن مقارنتهما بين اللسانيات وعلوم اللغة فيذهبان إلى أن اللسانيات ارتبطت بالدراسة العلمية للسان في المقابل من ذلك فعلوم اللغة وسعت من دراسة اللسانيات في حقلها فضمت اللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية .[4]

1- **الملاحظ** أنه عندما عدنا إلى المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات الصادر عن مكتب التنسيق والتعريب بالمغرب 2002، لم نجده ، كما عدنا إلى المعجم الموحد لمصطلحات التواصل اللغوي الصادر عن المكتب نفسه لم نجده لذا نوجه أهل الاختصاص إلى إدراجه مستقبلا وخاصة بمفهومه الجديد .

2- **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص21.

3-**VOIR : Jean Dubois et les autres : DICTIONNAIRE DE linguistique ET DES sciences du langage** .p 416.

4- **Paul Larreya – Jean Philippe Watleb : LINGUISTIQUE GENERALE LANGUE ANGLAISE** .p 07.

إن محاولتنا القائمة على مناقشة مباحث علوم اللغة، والتي تتضمن مباحث اللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية فهذا مرده في تصورنا إلى المسائل الآتية:

أ – **المسألة الأولى** : تتعلق بالكشف عن دورهما الأنطولوجي المتعلق باللغة، من خلال البحث في الوسائل الممكنة والمتاحة في هذين المنهجين من أجل تقديم الفهم الأفضل للغة وفق سياقات استعمالها.

ب – **المسألة الثانية** : ترجع في نظر **بيار أشار** في مقاله الموسوم ب **– تحليل الخطاب عبر اللسانيات الاجتماعية–** [1]، والذي تناول فيه تحليل الخطاب وعلاقته بالتداولية والعلوم الأخرى، حيث اعتبر تحليل الخطاب نشاطا متعدد العلوم والأنظمة ومتعلق بالتداولية التي تهتم بدراسة أفعال الكلام، وفي اللسانيات الاجتماعية تبوأ معنى واسع وأصبحت مهمته تنظيم إنتاج المعاني ومتابعة التلفظ من الناحية الاجتماعية والتاريخية.[2]، بهذا فقد وسعت اللسانيات الاجتماعية مجال التحليل المتعلق بالخطاب وخاصة في بعده التداولي.

ج – **المسألة الثالثة** : تتعلق بتبيين دورهما في الدرس التداولي، فهما يعتبران من الرهانات التي قامت عليها التداولية كمنهج لتحليل الخطاب في بعده التداولي عند **موشلر**.[3]، بعد تقديمنا لأهم المسائل المتعلقة بإدراج اللسانيات الاجتماعية واللسانيات النفسية كرهانات وآليات تحليلية في التداولية ، سنحاول أن نبين دورهما .

1–**Marie – Louise Moreau –éd–** : **Sociolinguistique Concepts de base** . MARDAGA .Paris .1997 .p 41.

2–ibid. p41.

3– **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص37.

1/2 التداوليــة واللسانيـات الاجتماعيــة

يمكن تحديد مفهوم اللسانيات الاجتماعية بأنها " مجال من علوم اللغة يمكن تعريفه بصفة عامة مع **فرانسواز غاديه (الإبدال الاجتماعي في الفرنسية،2003)** كاختصاص موضوعه دراسة اللسان من وجهة نظر استعماله من قبل المتكلمين في سياق اجتماعي ما."[1]، ولدراسة العلاقة مابين التداولية واللسانيات الاجتماعية يمكننا الرجوع إلى التمييز الذي وضعه **فرنك نوفو** : [2]

أ- **لسانيات اجتماعية من نمط إبدالي** : " تبلورت انطلاقا من أعمال **وليام لابوف (اللسانيات الاجتماعية** ،1972: **الترجمة الفرنسية** 1978) التي تطورت من خلال التمييز المكاني والتمييز الطبقي والتمييز المظهري ." [3]

ب - **لسانيات اجتماعية من نمط تفاعلي** : " تبلورت انطلاقا من أعمال **جون غمبرز (استراتيجيات الخطاب ، 1982)** التي تهدف إلى إدماج البعد **التحاوري والتداولي** في المجال وذلك مواصلة لدراسات اللسانيات الأجناسية التي وقع إنجازها في سنوات 1960."[4]، وبهذا التقسيم النظري الذي طرأ على اللسانيات الاجتماعية، يمكن تحديد **مجال التداولية** ضمن **اللسانيات الاجتماعية** من **نمط تفاعلي**، والتي تهتم بدراسة استراتجيات الخطاب، والتي تظهر عادة بدراسة طرق الاستعمال اللغوي للمتكلمين وفق تنوع السياقات وظروف الكلام، ومن خلال ما سبق ذكره يمكننا القول

1- **فرانك نوفو : قاموس علوم اللغة** ، ص383.

2- المرجع نفسه ، ص383.

3- المرجع نفسه ، ص383.

4- المرجع نفسه ، ص383.

" إن الموضوع الأول للدرس السوسيو لساني هو دراسة الترابطات بين استعمال اللغة والبنية الاجتماعية."[1] ومن جانب تشير الدراسات أن السوسيو لسانيات شكلت أرضية للغويين وعلماء الاجتماع [2]، **إلا أن السؤال الذي يطرح اللغوي في دراسته لنظام الخطاب هل ينطلق من المظاهر الاجتماعية للغة؟ أم أنه يهتم بالمظاهر اللغوية للمجتمع .؟**

فالإجابة عن هذين السؤالين تتطلب الرجوع إلى التقسيم النظري الذي تضمنته السوسيو لسانيات، فهي تقسم إلى:[3]

أ- **الميكرو- سوسيو لسانيات** : تهتم بالمظاهر الاجتماعية للغة [4]، وهي " قضايا يشتغل بها اللغويون وعلماء اللهجات، وآخرون معنيون بمجالات محورها اللغة."[5] كما" تشتغل **الميكرو – سوسيو لسانيات** بكيفية تأثير البنية الاجتماعية في الطريقة التي يتكلم بها الناس، وكيف تتعالق تنوعات اللغة ونماذج الاستعمال بالخصائص الاجتماعية مثل الطبقة والجنس والسن." [6]

ب-الماكرو- سوسيو لسانيات : تهتم بالمظاهر اللغوية للمجتمع[7]، وهي " قضايا

1- **فلوريان كولماس** : **دليل السوسيو لسانيات**، ترجمة خالد الأشهب وماجدولين النهيبي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2009، ص14.

2- المرجع نفسه ، ص14.

3- المرجع نفسه ، ص14.

4- المرجع نفسه ، ص14.

5- المرجع نفسه ، ص14

6- المرجع نفسه ، ص15.

7- المرجع نفسه ، ص14

غالبا ما يشتغل بها علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعيون."[1]، كما " تدرس **الماكرو- سوسيو لسانيات** من جهة أخرى ما تفعله المجتمعات بلغاتها، أي، المواقف والارتباطات التي تعلل التوزيع الوظيفي لأشكال الخطاب في المجتمع، والتحول اللغوي، والصيانة اللغوية والاستبدال اللغوي، وكذلك تحديد تفاعل العشائر اللغوية ."[2]

وفي الأخير يمكن تحديد وظيفة اللسانيات الاجتماعية من خلال علاقتها بنظرية الخطاب في بعدها التداولي، أنها تهتم " بدراسة عملية تنزيل اللغة في السياق." [3]

2/2 التداولية واللسانيات النفسية

يتحدد مفهومها عند **فرانك نوفو** على أنها " مجال من علوم اللغة موضوعه دراسة العمليات النفسانية التي تحدد بالخصوص طبيعة الحدث اللغوي وشكل إنتاجه وفهمه لدى المتكلمين."[4]، فاللسانيات النفسية تظهر علاقتها بالتداولية وذلك لأنها تعتبر من الرهانات التي تعتمد عليها نظرية الخطاب في بعدها التداولي[5] في تفسير وفهم الوقائع اللغوية، ووظيفتها تتركز على توضيح عمليات الاكتساب اللغوي، ومعالجة المعلومة اللغوية [6] سواء على مستوى اللسان أو الخطاب.

1- المرجع السابق نفسه ، ص14.

2- المرجع نفسه ، ص15.

3- **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص37.

4- **فرانك نوفو : قاموس علوم اللغة** ، ص383.

5- **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص38.

6- المرجع نفسه ، ص38.

الفصل الثـــالـــث

الخطاب في روح المعاني

دراســة في مفـاهيم:

التـأويـــل والمقـاصد والسيـاق

المبحث الأول : التأويل والمقاصد والسياق دراسة في المفاهيم

قبل مناقشة هذه المفاهيم المتعلقة بمباحث التأويل والمقاصد والسياق، تجدر الإشارة إلى تحديد مفهوم الخطاب باعتباره المجال الذي تتحدد ضمنه هذه المفاهيم، كما تتطلب مناقشتنا لها تبيين طبيعة الخطاب الذي سنقدم على تحليل هذه المفاهيم ضمنه .

الخطاب الذي سنحاول دراسته وفق هذه المفاهيم هو **الخطاب القرآني في بعده التفسيري العرفاني** ضمن نموذج **روح المعاني** .

يعرف الخطاب عند **التهانوي** بأنه" بحسب أصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ثم نقل إلى الكلام الموجه نحو الغير للإفهام وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب."[1] كما عرفه في موضع أخر بأنه" اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه."[2] كما فَصَلَ في حده بقوله :" ما لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطابا."[3] بهذه الحدود فإن **التهانوي** يضعنا أمام جملة من المفاهيم التي تميز بها الخطاب داخل دائرة النظرية التراثية وهي :

أولا : الأصل في الخطاب توجيه الكلام نحو الغير.

ثانيا : الأصل في الخطاب تحقق شرط الإفهام .

ثالثا : الأصل في الخطاب تحقق شرط القصد .

1- **التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون** ، ص303.

2- المرجع نفسه ، ص303.

3- المرجع نفسه ، ص303.

رابعا : الأصل في الخطاب تحقق مبدأ التهيؤ.

أما مفهوم الخطاب عند **الكفوي** صاحب "**معجم الكليات**" " فهو الكلام الذي يقصد به الإفهام."[1]

إن مسألة تحديد مفهوم ومجال الخطاب في بعده العرفاني كما طرح عند أهل التصوف يمكننا طرحه وفق مستويين من الدراسة :

أ- **المستوى الأول** : فيه شكلت مشكلة **الكشف عن الحقيقة** أحد المجالات المركزية في بناء الخطاب الصوفي.[2] بحيث " تمحورت أغلب مؤلفات الفكر الصوفي في الإسلام حول مشكل المعرفة في بعدها الميتافيزيقي إذ برز نزوع الصوفية إلى محاولة استكناه **حقيقة الوجود** وإدراك ما وراء العالم المادي إدراكا مباشرا لا ظن فيه اصطلحوا عليه ب:((عين اليقين)) "[3] ، كما عُد منهج **الكشف والإلهام** أحد الدعامات الرئيسة في توجيه الخطاب الصوفي بحيث نجد " **ابن عربي** يصرح في غير من موضع من **كتابه** [4] بأن طريقته في التأليف ، بل وطريقة غيره من المتصوفة إنما تعتمد على الكشف الذي يحصل لهم والإلقاء الذي يلقى في روع أحدهم في لحظات

1- **أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي : الكليات** ، تحقيق عدنان درويش ، محمد المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية 2011، ص349.

2- **محمد الكحلاوي : الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي** ، ص35.

3- المرجع نفسه ، ص35.

4- كتابه في هذا الموضع المقصود به **الفتوحات المكية** .

تجلّ خاصة بهم ، وإن كثير مما يرد في مصنفاتهم إنما هو من قبيل الكشف الإلهي أو الرؤى في المنام ، وهي من المبشرات التي يعتمدون عليها كثيرا ."[1] وهذا يظهر أيضا في قول **الألوسي** حين اقبل على تفسيره ، حيث يقول : " كانت كثيرا ما تحدثني في القديم نفسي ، أن أحبس في قفص التحرير ما اصطاده الذهن بشبكة الفكر أو اختطفه باز الإلهام في جو حدسي، فأتعلل تارة بتشويش البال بضيق الحال وأخرى بفرط الملال لسعة المجال، إلى أن **رأيت** في ليالي الجمعة من رجب الأصم سنة الألف والمائتين والاثنتين والخمسين بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم **رؤيــة** لا أعدها أضغاث أحلام ، ولا أحسبها خيالات أوهام ، أن الله جل شأنه وعظم سلطانه ، أمرني بطي السموات والأرض، ورتق فتقها على الطول والعرض ، فرفعت يدا إلى السماء وخفضت الأخرى مستقر الماء، ثم انتبهت من نومتي، وأنا مستعظم رؤيتي، فجعلت أفتش لها عن تعبير فرأيت في بعض الكتب أنها **إشارة** إلى **تأليف تفسير** ." [2]

ب – المستوى الثاني : يتحدد في المكانة المركـزية **للنـــص القــرآني** في الثقافــة العربية الإسلامية [3] و " الطبيعة اللغوية المنفتحة على الفهم والتأويل لهذا النص كانت أمدت كثيرا من حقول المعرفة الإسلامية بعناصر وجودها وقوتها . فقد وجد الجميع لما يؤمن امتدادا في القرآن الكريم ، ومن هنا كان نمو المدونة التفسيرية القرآنية ممتدا حتى عصرنا هذا ." [4] و" ربمـا كـان المتـن الصوفي أحـوج مـن غيـره

1- **عقيل عكموش العنبكي: المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي الفتوحات المكية أنموذجا** ، مؤسسة الانتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2013 ، ص50 .

2- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص23.

3- **عقيل عكموش العنبكي: المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي الفتوحات المكية أنموذجا** ، ص 64.

4- المرجع نفسه ، ص 64.

إلى النص القرآني الكريم وذلك لإكساب هذه المعرفة الصوفية ، والخطاب الجديد نوعا من القبول والحجّية ، فضلا عن كونه المُمد الأول لأنواع المعارف الصوفية بالدلالة والقوة ." [1] حيث " أن حضور القرآن الكريم في نص الفتوحات المكية على مستوى الاقتباس النصي منه ، أو على مستوى حضور الرؤية والمنهج القرآني في نسق الفتوحات يعد واحدا من أكبر العلامات الفارقة التي تميز هذا الخطاب الصوفي من غيره من أنواع الخطاب الإسلامي المختلف والهائل ." [2]

إن حضور النص القرآني في المنهج الصوفي نجده ماثلا عند صاحب **روح المعاني** من خلال حديثه عن القرآن، حيث يقول : " أما كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان. "[3]

ربما لما نتكلم عن النص القرآني والمكانة المركزية التي تبوأها في الخطاب الصوفي ، فهذا يوجهنا من الوجهة المنهجية إلى محاولة الاجتهاد في معالجة الخطاب التفسيري القرآني في نموذج **روح المعاني** ، وذلك من خلال التوسل ببعض الآليات التحليلية كالتأويل ، وعلم المقاصد ، والسياق وذلك كما قدمها **الألوسي** في تفسيره .

1- المرجع السابق نفسه ، ص 64 .

2- المرجع نفسه ، ص 64.

3- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص 28.

1/ التــأويــل :

إذا كانت **البنية اللغوية** ارتبطت **بالوصف** كآلية لتحديد وحدات اللسان، فإن في المقابل من ذلك اعتمد **الخطاب** على آلية **التأويل** في تحديد مقاصده ومعانيه، وعليه عُد التأويل الآلية التي يتوسل بها الباحث في شتى ضروب المعرفة في تحصيل مضامين الخطاب، بهذا المفهوم حددت **وظيفة التأويل في تحصيل المعنى** .[1]

إن هذا الطرح القائم على **التأويل** كآلية تحليلية استطاع أن يؤسس **لعلاقة الخطاب بالمعنى** وثلاثية **الخطاب، التأويل، المعنى،** التي تعتبر من المباحث الرئيسة في **علوم اللغة** بمفهومها الحديث.

1/1 التــأويل وتحصيل المعنى [2]

تبدأ **ماريان لودورير** بسؤال حول **مفهوم التأويل** على النحو الأتي: **ما هو التأويل.؟** وتحدد ذلك بجواب بسيط وهو **تحصيل المعنى،**[3] بهذا الجواب فوظيفة التأويل عندها وخاصة في حقل الترجمة، فإنه يتحدد في الكشف عن المعنى في اللغة الهدف، وبهذا تبوأ التأويل مكانة مهمة في حقـول المعرفة وشكل مـدار الاهتمام

1- **ماريان لودورير: الترجمة النموذج التأويلي،** ترجمة فايزة القاسم، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان، الطبعة 2012 ، ص28.

2- **تم استعارة هذا العنوان من عند ماريان لودورير من خلال كتابها : الترجمة النموذج التأويلي** : ترجمة فايزة القاسم ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى، 2012، ص28.

3- المرجع نفسه ، ص 28.

لدى المترجم وفيلسوف اللسان، واعتبر ظاهرة كونية،[1] ويفهم التأويل على أنه عملية ذاتية " ككل نشاط بشري، ولا يتسم مع ذلك بتحيز ما." [2] كما يفهم عند **فرانك نوفو** على أنه " إسناد معنى إلى وصلة لسانية." [3]

يصنف التأويل في حقول معرفية كالدلالية، والتداولية، والعلوم العرفانية، والتأويلية على النحو الآتي :

أ – **الدلالية** : " يستعمل مفهوم التأويل في الدلالية المنطقية لوصف تناظر يجمع بين قيمة حقيقة – حق/ باطل – وقول ما."[4]

ب – التداولية : " يسم التأويل في التداولية أساسا المرور من المعنى الحرفي للفيظ إلى معنى مشتق."[5]

ج – الدلالية العرفانية:" يصنف التأويل بالخصوص في الدلالية العرفانية، حيث تدرس العلاقات بين الأحداث اللسانية والعمليات الذهنية، العلاقة التي يقيمها العامل بين معنى الكلمة والأنموذج المرجعي الذي تحيل عليه الكلمة ."[6]

د– دلالية النصوص : " يرتكز المفهوم مثلما يعرفه **فرانسوا راستييه** في دلاليـــة

1– المرجع السابق نفسه ، ص136.

2– المرجع نفسه ، ص136 .

3– **فرانك نوفو : قاموس علوم اللغة** ، ص124.

4– المرجع نفسه ، ص124.

5– المرجع نفسه ، ص124.

6– المرجع نفسه ، ص124.

النصوص على مسلمة أن المعنى لا يتمثل في تصورات ذهنية بل يبنى في مسارات تأويلية داخل النصوص على مختلف مستويات الخطاب: مستوى المركب من خلال تنشيط السيمات، مستوى الجملة الدورية من خلال اشتغال السلاسل المرجعية، مستوى النص من خلال أنماط الخطاب– القانوني، السياسي، الديني...الخ–"[1]

بالرغم من الاختلاف المنهجي في تناول مسألة التأويل في مجمل الحقول المعرفية كما تناولها **فرانك نوفو**، بحيث نوقش التأويل ضمن الدلالة المنطقية على أساس العلاقة التناظرية بين مسألتي الصدق والكذب وعلاقتهما بالواقع، أما ضمن التداولية فقد نظر له على الأساس العملية التي تمكننا من الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى الغير حرفي، وفي إطار الدلالة العرفانية فقد نوقش على أساس التصورات الذهنية، ورغم التبيان الحاصل بين هذه الحقول المعرفية، إلا أن غايتها كانت واحدة من توظيف **التأويل** في دراستها ، هو **تحصيل المعنى**.

2/1 التـأويل والتأويليـة

الحديث عن التأويل كآلية استعانت بها شتى العلوم في الكشف عن مضامين النصوص والخطابات في بعدها اللغوي والمعرفي، وما احتوته من مقاصد ومعاني يحيلنا عادة للبحث عن المجال الذي نشأ فيه **التأويل**. لقد ظهر ضمن ما يعرف **بالفلسفة التأويلية** التي قامت على المقاربات الآتية :

أ– **المقاربة الأولى:** فيها " تسعى **التأويلية** إلى **ضبط معنى النصوص القديمة** وبالخصوص النصوص الدينية وذلك باقتراح **تأويل لها**."[2]

1– المرجع السابق نفسه ، ص 124.

2– المرجع نفسه ، 125.

ضمن هذه المقاربة فإن **وظيفة التأويل في الفلسفة التأويلية** تتحدد في **ضبط معنى** النصوص القديمة وخاصة منها **النصوص الدينية.** ففي هذه المرحلة من مراحل التي مر بها التأويل وكأن وظيفته كانت محددة في نظر واضعي هذا المنهج **في تحصيل معنى النص الديني .**

ب – المقاربة الثانية : تقوم على الفلسفة التي " تهدف إلى ضبط الشروط السامية لكل شكل تأويلي."[1]، وفي هذه المقاربة يلاحظ علاقة الفلسفة بالتأويل واعتباره آلية من الآليات المعتمدة في تحليل أنظمة المعرفة.

ج – المقاربة الثالثة : تقوم على علاقة التأويلية بعلوم اللغة " ويتعلق الأمر إذا بتأويلية فقه – لغوية أو مادية وذلك حسب المعنى الذي يعطيه عالم اللاهوت **فردريك شلاير ماخر**."[2]

هذه المقاربات على تنوعها وتمايزها فالملاحظ عنها أنها توسلت بالتأويل كنموذج تحليلي يمكنها من الوصول إلى معنى النصوص والخطابات، كماعُد **النص الديني– التأويل– المعنى** من أهم المحاور الكبرى التي تميزت بها التأويلية كمنهج في نظرية الخطاب الحديثة. إذا كان هذا هو حال التأويل في الدراسات الغربية، **إلا أن السؤال الذي يواجهنا في خضم هذا البحث، والذي نريد له جوابا هو كيف عولجت مسألة التأويل في المدونة التراثية.؟**

لكن الإجابة عن هذا السؤال تبقى من الصعوبة بما كان الإجابة عنها، لكننا سنحاول بعون الله الاجتهاد في تقريب ذلك للباحث والقارئ.

1– المرجع السابق نفسه ، ص 125.

2– المرجع نفسه ، ص 125.

3/1 التأويـل والمدونـــة التراثيــة

مناقشة مفهوم التأويل في المدونة التراثية، وخاصة ما تعلق بتأويل الخطاب القـرآني في مدونة بحثنا، يجعلنـا نقف أمام جملــة من المحظورات المنهجية، أو يجعلنا نواجه حذر منهجي، وهذا الحذر يتأسس في نظرنا على مراعاة بعض الاعتبارات المنهجية التي تتعلق بوظيفة التأويل في الثقافة الغربية، وتأويل الخطاب القرآني في الثقافة العربية الإسلامية .

أ- **الاعتبار الأول** : يتضمن التمييز بين سياق ظهور التأويل عند الغرب، وسياق التأويل في المدونة التراثية، فالتأويل في الثقافة الغربية نشأ كما رأينا سابقا ضمن مناهج فلسفية كان هدفها تحليل وتأويل النصوص الدينية القديمة، وذلك من خلال تحصيل أهم مضامينها، متوسلة بالمنهج الفلسفي كآلية في الكشف عن دلالات الخطاب وإن كانت خارج قصد المتكلم، أو صاحب الخطاب، وفي هذا الشأن يقول **يحي محمد** : " بـادئ ذي بـدء لا بـد من التفرقة والتمييز بين القراءة الخاصة بالنص الديني والقراءة المتعلقة بالنصوص البشرية، كالتي وردت في الأدبيات الغربية، وذلك من منطلق أن اغلب الذين تناولوا النص، سيما الأدبي وسائر الأعمال الفنية ، إنما أرادوا ذلك بمعزل عن قصد المؤلف أو صاحب النص، وقد دفعهم هذا العمل للبحث عن إمكانات الدلالة التي يمكن أن يتضمنها النص حتى لو كانت خارج دائرة قصد **المؤلف** ، بل وحتى لو جرت القراءة على الضد مما قصده صاحب النص ."[1] ، أما التأويل في التراث فقد وضع له العلماء بعض الضوابط وخاصة ما تعلق بتأويل الخطاب الشرعي، وفي هذا السيـاق يقول **محمــد عبد الفتــاح الخطيب** : " وفي هـذا تأكيـد

1- **يحي محمد : منطق فهم النص دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته**، أفريقيا الشرق ، المغرب ، طبعة 2010، ص23.

على وجوب التزام القارئ مقاصد ذلك النص، وطرق بيانه وهذا هو منطلق الفكر الإسلامي، فالنص فيه وسيلة لإبراز المعاني، والكشف عنها، وشدها إلى علامات تدل عليها، حتى يمكن تداولها وتصريفها وفق مقاصد المتكلمين: ومن ثم لا يجوز التهجم على مراد النص، قبل المعرفة الدقيقة بألفاظه ومعانيه، وإحكام ضبط العلاقات القائمة بينها، وفق علاقات تركيبية، تحكمها أصول اللسان العربي."[1] وفي موضع آخر يقول:" ومعرفة المقاصد والأغراض ليس بالأمر الهين كما يقول علماؤنا– رحمهم الله – الكملة، وإنما وعي يقظ بجوهر المعنى وسياق الكلام وفقهه."[2]

ب – الاعتبار الثاني : يتحدد في أن التأويلية ضمن المنهج الغربي" تبحث عن ثراء النص وخصوبته، لهذا فهي تتعمق في النص لاستكشاف المجالات الرحبة لإمكاناته وجعله ينطق بكل شيء من غير تحديد أو ضمن قيود قد تتسع وقد تضيق، كما قد تتلاشى أحيانا، لذلك تعترف هذه الأدبيات بوجود إمكانات غير متناهية للفهم والتأويل، بل كل فهم يجر إلى فهم مغاير"[3]، أما التأويل في التراث فيما يتعلق بالخطاب الشرعي، وخاصة منه الخطاب القرآني فقد رعي فيه " إبراز المعاني، والكشف عنها، وشدها إلى علامات تدل عليها، حتى يمكن تداولها وتصريفها وفق مقاصد المتكلمين." [4]

1– **محمد عبد الفتاح الخطيب : معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي** ، مجلة الترتيل، الرابطة المحمدية للعلماء ، مركز الدراسات القرآنية ، المغرب ، العدد الثاني ، شتنبر 2014، ص63.

2– المرجع نفسه ، ص67.

3– **يحي محمد : منطق فهم النص دراسة تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته** ، ص23.

4– **محمد عبد الفتاح الخطيب: معهود العرب في الخطاب وإشكالية قراءة النص الشرعي**، مجلة الترتيل، ص67.

إن عملية توضيح مفهوم التأويل في المدونة التراثية يجعلنا من الناحية المنهجية نميز " بين عدة مفاهيم لها علاقة بقراءة النص الديني وفهمه، فلدينا ما يطلق عليه النص والظاهر والباطن والتأويل والتفسير وما إلى ذلك."[1]، إلا أنه يمكننا النظر لمفهوم التأويل في المدونة التراثية في حدود معرفتنا وفق مفهومين :

أ- **المفهوم الأول** : قائم على فهم النص القرآني، أي تحديد معانيه ومقاصده والأحكام المترتبة عن ذلك. وقد جاء على أنه " **صرف الآية** إلى ما **تحتمله من معاني** . وقيل: من الايالة، وهي السياسة، وكان المؤول للكلام ساس الكلام، **ووضع المعنى في موضعه** "[2]، " وقال **البغوي والكواشي** وغيرهما **التأويل** وهو **صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة** غير محظور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا قيل شبابا وشيوخا وقيل أغنياء وفقراء وقيل نشاطا وغير نشاط وقيل أصحاء ومرضى وكل ذلك صائغ والآية تحتمله وأما التأويل المخالف للآية والشرع فمحظور لأنه تأويل الجاهلين مثل تأويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان إنهما علي وفاطمة يخرج منها اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين."[3] وما يؤكد ما ذهبنا إليه في هذا المفهوم هو ما قدمه **محمد بازي** بقوله: " إن إقامة نظرية قوية لبناء المعنى، أو تأويلية عربية بليغة يحتاج إلى تحليل دقيق للمناحي المعرفية في خطاب التأويل، وأنساقه العميقة، ووضع ضوابط للأنوال التي سارت عليها ، وتحديد الأطر المرجعية للمفسر، وبناء الكفايات

1- **يحي محمد : منطق فهم النص دراسة تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته** ، ص32.

2- **أحمد بن مصطفى الشهير طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم** ، المجلد الثاني ، ص530 .

3- **التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم الإسلامية** ، الجزء الأول ، ص26.

المعرفية والمنهجية والترجيحية والتأويلية اللازمة لذلك."[1] وضمن هذا السياق فقد " قامت علوم القرآن بتوضيح بعض هذه المستويات، بل هيأت المهاد الحقيقي لعلم التأويل العربي الإسلامي، ولنظرية الفهم والتفهيم المشكلة في رحاب النص القرآني، وفي اغتنائها من العلوم اللغوية والنحوية والبلاغية والتاريخية ."[2]

إن قول **محمد بازي** يضعنا أمام جملة من الاستنتاجات التي يمكننا طرحها على النحو الآتي :

– لقد عالج قضية نظرية المعنى وما يتعلق بها، من خلال اعتماده على دراسة علوم علـوم القـرآن وخاصة منهـا علـوم التفسيـر، التي توسلت بالتأويـل كآليــة في تبيين مقاصد الخطاب القرآني.

– التأويـل اعتبـر الآليـة المرجعيـة عنـد المفسرين فـي الكشـف عـن معاني ومقـاصد الخطاب القرآني.

– اعتبر ثلاثية **النص القرآني– التأويل– المعنى** من المباحث الكبرى في علوم القرآن .

ب– المفهوم الثاني : ضمنـه نـوقشت مسألـة التأويـل وعلاقتـه بالتفسيـر، وأهـم الاختلافات الموجودة بينهما. أما بخصوص التفسير فقد ناقشناه في الفصل الأول، ولكن في هذا السياق فإننا سنحاول توضيح مفهوم التأويل ووظيفته في بعض المدونات التراثية العربية الإسلامية. وقد جاء أن " التفسير والتأويل واحـد وهو كشف

1– **محمد بازي : صناعة الخطاب الأنساق العميقة للتأويلية العربية**، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن ، الطبعة الأولى 2015، ص16/15.

2– المرجع نفسه ، ص16.

المراد عن المشكل "[1]، كما " قيل التأويل: بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير: بيان مراد المتكلم. ولذلك قيل التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية ."[2] وقد جاء في" الراغب: التفسير أعم من التأويل وأكثر استعمال **التفسير في الألفاظ ومفرداتها**، وأكثر استعمال **التأويل في المعاني والجمل** وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية ، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها." [3] كما أنه " فإن قيل ما الفرق بين التفسير والتأويل، فالجواب أن في ذلك ثلاثة أقوال: **الأول** أنهما بمعنى واحد. **الثاني**: أن التفسير للفظ ، والتأويل للمعنى. **الثالث** وهو الصواب: أن التفسير: هو الشرح. والتأويل: هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر بموجب اقتضى أن يحمل على ذلك ويخرج على ظاهره."[4] بعد تقديمنا لجملة المفاهيم المتعلقة بالتأويل كما تناولها علماء اللغة وعلماء التفسير فإننا نحاول تبيينه عند أهل العرفان وبالخصوص لدى صاحب **روح المعاني** .

4/1 روح المعـاني والتــأويل

الحديث عن مفهوم التأويل ضمن **روح المعاني** ، ينقلنا لإثرائه عند أهل العرفان وخاصة **الصوفية** منهم، فقد اعتبر **التأويل** عندهم منهجا، في مقابل منهج **التنزيل** عند علماء **أصول الفقه**، ويبين **حسن حنفي** مكانة التأويل عند الصوفية من خلال حديثه عن التصوف كعلم منهجي مثله مثل علم أصول الفقه ، وفي هذا

1- **أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي : الكليات** ، ص217 .

2- المرجع نفسه ، ص 217 .

3- المرجع نفسه ، ص217 .

4- **محمد بن أحمد بن جزي الكلبي: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل** ، ص07 .

يقول : " هو علم منهجي مثل علم أصول الفقه : يتحول فيه المنهج إلى منهج حياة. وليس منهجا عقليا للاستدلال، وهو منهج صاعد يقوم على التأويل من – أول– أي رجع إلى المصدر الأول، وليس منهجا نازلا يقوم على التنزيل كما هو الحال في علم أصول الفقه ، استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية." [1]

إن اهتمام الصوفية بالتأويل والفقهاء بالتنزيل يطرح عند **محمد عبد المعز إبراهيم** إشكالية في المنهج هذا من جهة، ومن جهة أخرى جاء كلامه بمثابة التوضيح لمقولة **حسن حنفي** السابقة، وفي هذا يقول:" الخلاف الناشئ بين الصوفية والفقهاء في تأويل القرآن الكريم يرجع إلى خلاف في المنهج، وخلاف في اللغة – أداة التعبير – وخلاف في القصد والغاية . فالمنهج عند الصوفية منهج صاعد يبدأ من الأسفل إلى الأعلى، من الإنسان إلى الله، من البقاء إلى الفناء في الذات الإلهية ، بينما المنهج عند الفقهاء منهج نازل يبدأ من أعلى إلى أسفل من النص إلى الواقع. المنهج عند الصوفية منهج ذوقي إلهامي، لا يقوم على عقل أو حس أو استدلال، وإنما يعتمد على التجربة العيانية ." [2]

فمقولة **حسن حنفي**، وشرح **محمد عبد العزم إبراهيم** يضعنا أمام تصور قوامه: إذا كان التنزيل هو منهج الفقهاء في تبيين مقاصد الخطاب القرآني، فإن التأويل يعد منهج أهل العرفان– الصوفية – للكشف عن مضامين الخطاب القرآني،

1– **حسن حنفي: من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علوم التصوف**، دار المدار الإسلامي، الطبعة 2009 ، الجزء الأول ، ص 26.

2– **محمد عبد المعز إسماعيل: تأويل القرآن الكريم بين الصوفية والفقهاء القشيري وابن تيمية نموذجين**، ص16.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمنهج أهل التنزيل يتأسس على جملة من المعايير كالعقل والاستدلال، وعلاقة النص بالواقع، بخلاف أصحاب التأويل من الصوفية فمنهجهم يعتمد على التجربة العيانية. بعد هذا العرض الموجز لمسألة التأويل في المدونات التراثية، يواجهنا السؤال الآتي: **هو كيف تمثل صاحب روح المعاني، مفهوم التأويل؟** هذا من جهة، ومن جهة الأخرى **ما هو المفهوم الذي قدمه لهذا المصطلح.؟**

وللإجابة عن هذين السؤالين يلاحظ على صاحب **روح المعاني** أنه أورد جل المفاهيم المتعلقة بالتأويل والتي طرحت سابقا، وهذا بدوره يدل على مدى سعة معارفه، وتقديره لمن سبقه في هذا الضرب ، ورغم تنويعه لأهم المفاهيم التي أخذها التأويل عند من سبقوه ، إلا أنه يورد لنا مفهومه له بقوله: "وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما– يقصد التفسير والتأويل – بحسب العرف فكل الأقوال فيه ما سمعتها وما لم تسمعها مخالفة للعرف **اليوم** إذ قد تعارف من غير نكير **أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين ، والتفسير غير ذلك .** " [1]

إن مفهوم التأويل في بعده العرفاني عند **الألوسي** يحيلنا للبحث عن ماهيته، فإذا كان **الألوسي** يعتبره من الإشارات القدسية والمعارف السبحانية التي تنكشف من سجف العبارات،[2] فإن **محمد عابد الجابري** يبين لنا طبيعة هذا التأويل العرفاني بقوله:" هو دوما نوع من التضمين: هناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها. وواضح أن ما يجعل التأويل العرفاني تضمينا بهذا المعنى

1– **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص 24.

2– المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص24.

هو تحرره من ((قيد القرينة)) الذي يلتزم به التأويل البياني . فالجواز من اللفـظ إلى المعنى، أو من الظاهر إلى الباطن، في التأويل العرفاني، يتم بدون جسر، بدون واسطة."[1]

بهذا فقد توسل المتصوفة في تأويلهم بالتضمينات، كما تجاوزوا بعض الشروط كشرط القرينة ، والمرور إلى مضامين الخطاب بدون واسطة . لكن البديل عندهم عن هذه القرائن ، أو واسطتهم في ذلك كما يقول **الألوسي** يتم عبر:" **إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك** ."[2] بهذا الحد الذي وضعه **الألوسي** للتأويل ، نجد مفهوما آخر قام عليه التأويل عند المتصوفة ، ألا وهو الدلالة الرمزية " وهي دلالة الكلمة القرآنية كما يلتقطها حدس المتصوفة المسلمين على سبيل الإشارة."[3] وما يجعل " الدلالة الرمزية عماد التأويل وأداته لكنه تأويل يتم في نطاق العلاقة الدلالة العقلية القائمة بين المعنى اللغوي الأول الذي للكلمة وبين معناها الثاني الذي يخترق دائرة اللغة ونظامها الدلالي ، وهو ما ينطبق عليه تعريف **بول ريكور** الرمز."[4]، بهذا الرمز" فالمتصوفة يرومون من خلاله العبور بالكلمة من دلالتها الوضعية إلى دلالتها الرمزية أو الإشارية بلوغ ما يسمونه **روح ألفاظ القرآن** ويكون ذلك بالتأويل أو التفسير الإشاري" [5]

1- **محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** ، ص291.

2- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص 24.

3- **عبد الله صولة الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، دار الفارابي ، لبنان ، ط2 2007، ص80.

4- المرجع نفسه ، ص81.

5- المرجع نفسه ، ص 81.

2/ المعـــنى وعلـــم المقـــاصد

1/2 المـعـــنى

الحديث عـن نظريـة المقاصد يحيلنـا على مسألـة المعنى، وهذا بالنظـر للأهمية المركزية التي يحتلها في بناء مقاصد الخطاب إلى جانب ذلك يعتبر من الأهم الإشكاليات التي تحـاول نظريـة الخطـاب الحديثـة إيجـاد الآليـات الكفيلـة بتفسيرها والكشف عنهـا، فقـد شكـل المعنى مـدار البحث في علـوم اللغـة بفروعها المختلفة والبحوث الفلسفية والنفسية وعلم الأعصاب، وفي هذا يقول **جاكنوف:**" إن المعنى، كما لاحظنا...، هو **القدح المقدس** الذي لا تسعى وراءه اللسانيات فقط ، ولكن أيضا الفلسفة وعلم النفس وعلم الأعصاب– دون ذكر مجالات أبعد كالنظرية الثقافية والأدبية. فهم الكيفية التي ندل بها ونفكر مسألة حيوية في إحساسنا الحدسي بأنفسنا باعتبارنا كائنات بشرية. ويعتبر المعنى حدسا لدى عدد من الناس المسألة المركزية في دراسة اللغة والأكثر أهمية بكثير من فهم تفاصيل رتبة الكلمات أو الصرف."[1]

إن هذه المقولـة تبيـن لنـا الـدور المركزي للمعنى، فهو يعتبر مدار البحوث المعرفية وذلك من خلال خروجه من دائرة اللغة الضيقة، بحيث لم يعد المعنى مقتصرا على دراسة بناء الوحدات اللغوية، أو توزيعها في السياق بقدر ما أصبحت الغاية من توظيفه هي تطوير منظومة التفكير عنـد النـاس، وذلك مـن أجـل التحكم في الكيفيـة التي من خلالها ندل ونفكر بها، وتلك مسألة مركزية في بناء تصوراتنا الذهنية وتنميتهـا، وذلك من أجـل معرفـة الواقـع، سواء من خـلال تفكيكـه أو تشكيله

1– ر–**جاكنوف** ، **ن– تشومسكي** ، ر– **فنلدر** : **دلالة اللغة وتصميمها** ، **ترجمة محمد غاليم** ، **محمد الرحالي** ،**عبد المجيد جحفة** ، دار توبقال ، دار البيضاء ، المغرب ، ط1 2007 ، ص11.

من جديد . ورغـم الأهميــة التي تبوأها المعنى في الدراسات المعاصرة سواء المتعلقة بفلسفة المعنى، أو النفسية ضمن ما يعرف بعلــم النفس المعرفي، إلا أنه لم ينل حظه من الدراسات اللسانية، وهذا ما انعكس سلبا عن إهمال المعجم في اللسانيات الحديثة، وفي هذا يقول **إبراهيم بن مراد:** " ونظرية المعجم لا تزال في الحقيقة موطن الضعف الكبير في اللسانيات الحديثة، فإن البنيوية في النصف الأول من هذا القرن لم تعط المعجم حقه من البحث، ثم زادت المدرسة التوليدية في السنوات الأربعين المنقضية أمره تعتيما بتغليبها المكون التركيبي في البحث اللساني ..... وقصرت وظيفته على أن يكون ذيلا للنحو."[1]

الإهمال الذي واجه المعنى أو بالأحرى المعجم، وهذا يقاس بالنظر للمكانة التي احتلها النحو وخاصة في النظرية التوليدية، وذلك لأنه " لم يكن للنحو التوليدي على العموم سوى القليل مما يقوله عن المعنى. لقد تم تطوير المساهمات المبكرة لدى **كاتز وفودور**– 1963، **كاتز** 1972، و**بيرفيتش**–1967، 1969 ، و**فينريش** 1966، من بين آخرين ، في سياق نظرية **المظاهر** التي ربطت البنية العميقة مباشرة بالمعنى."[2]

إن هذا الموقف المعلن ضد النظرية التوليدية بخصوص المعنى، أعاد الاعتبار للعلاقة بين المعجم والتركيب[3]، وهــذا على أســاس الافتراض المقــدم من طرف

1– **إبراهيم بن مراد : مقدمة لنظرية المعجم** ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 1997، ص 05.

2– ر–**جاكنوف** ، ن– **تشومسكي** ، ر– **فنلدر : دلالة اللغة وتصميمها** ، ص12.

3– **عبد القادر الفاسي الفهري : المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة** ، دار توبقال ، دار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الثامنة 1999، ص ، 15.

نظرية النحو التوليدي على مستوى **نظرية المظاهر**، والقائـم على اعتبـار المعجم مكون من مكونات النحو.[1]، على ضوء هذه الانتقادات الموجهة للنحو التوليدي من طرف أنصار **الدلالة التأويلية**، والمشكلة من طرف أنصار **نظرية المظاهر، كاتز وفودور** أعيد الاعتبار للمعنى وأصبح بذلك وحدة أساس في بنـاء اللغـات ووصفها وتفسيرها، **إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه، ما هو مصدر هذه القناعات المنهجية في تغير تصورات اللسانيين نحو المعنى.؟**

الجواب عن هذا السؤال يتأسس في نظرنا على جملة من العوامل وهي :

أ – تطور القناعة المنهجية عند لساني النحو التوليدي أنه لا يمكن تفسير كفاءة المتكلم على أساس الكفاءة النحوية، بل لابد من وجود كفاءة أخرى تحتكم للمعنى، أو بالأحرى لابد من وجود كفاءة معجمية ذهنية.

ب – ظهور تيارات لسانية تداولية تحاول تقديم تفسيرات لفهم اللغة قائمة على السياق الخارجي ومدى علاقته بالمعنى، متجاوزة بذلك المفهوم الضيق للمعنى داخل البنية اللغوية .

ج – تطور مناهج آليات التحليل الخاصة باللغة، فلم يعد الجانب اللغوي في بعده التركيبي كفيل بدراسة مؤشرات الخطاب اللغوي، فقد تدخلت عوامل نفسية، واجتماعية في دراسة هذا التغير ومـؤشر هذا التغير هو المعنى.

د – ظهور تيارات لسانية ذات توجهات معرفية تحاول تفسير وتحليل الوقائع اللغوية على أسس الفهم الحقيـقي للغـة، وهذا دائما كان يحتكم للبحث عن المشترك بين أنظمة المعرفة بمختلف توجهاتها، وربما العامل الذي شكل نقطة التقاطع هو المعنى.

1— المرجع السابق نفسه ، ص15.

2/2 علــم المقــاصــد

الحديث عن رد الاعتبار للمعنى في نظرية الخطاب المعاصرة وفي الأبحاث اللغوية والفلسفية والنفسية ، والمكانة المركزية التي تبوأها في نظام التفكير البشري، حيث به تتحقق الدلالات والمقاصد سواء عند المتكلم، أو في عبارته، أو سياق التخاطب . بالضرورة سيكون لها انعكاسات ايجابية في تطوير نظرية المقاصد، وذلك لاعتبارات منهجية منها:

أ – أن العلاقة مابين المعنى والقصد هي علاقة تلازمية استدلالية، أي لا يمكن الوصول إلى قصد المتكلم دون الوصول إلى معنى قوله، كما أنه لا يمكن فهم قصد المتكلم دون مراعاة سلامة معنى عبارته.

ب – المعنى والقصد يعتبران من أهم المضامين التي تدخل في بناء نظرية الخطاب.

ج – المعنى والقصد يعتبران من أهم متضمنات القول، فالقول يتحدد منجزه من خلال ما يتضمنه من معنى وقصد. فالأقوال الفارغة من المعنى والقصد لا منجز لها في الخطاب.

د – إن تحصيل معاني الخطابات بشتى أنواعها مرتبط بمدى تحديد مقاصدها، فالوقوف على ما تتضمنه من معاني هو بالضرورة وقوف على مقاصدها.

هـ– المعنى والقصد يعتبران مدار بناء عملية الفهم .

و– المعنى والقصد من شروط بناء خطابات ذات سمات تواصلية أغراضية .

المنزلة التي تبوأتها نظرية المقاصد في بناء الخطاب في شتى ضروبه جعل العلماء أن يولوا لها أهمية، حيث توزع البحث في تحديد مقاصد الخطاب وفق مناهج مختلفة والتي تمايزت ونتج عن تمايزها تجديد في المنهج وطريقة الدراسة والتحليل .

يمكننا مناقشة ذلك من وجهة نظرنا في مستويات تم ضمنها تبيين أهمية المقاصد في نظرية الخطاب، وضمن هذا نجد الدراسة القيمة التي تقدم بها **أحمد كروم** في تحديد **مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي** ،[1] والتي تناول فيها دراسة لمستويات مهمة متعلقة بعلم المقاصد، بحيث تطرق إلى:

أ–الحدود المنهجية والمعرفية لمقاصد اللغة، سواء في الفكر اللغوي أو الأصولي .[2]

ب– علاقة المقاصد بأفعال الكلام، ومجال التخاطب، أي عمل على الربط بين المقاصد ونظرية الخطاب في بعدها التداولي.[3]

ج – المقاصد وأثرها في تفسير الخطاب.[4]

من خلال هذه التقسيمات التي تقدم بها **أحمد كروم** يمكننا النظر لعلم المقاصد في ثلاثة مستويات: مقاصد متعلقة باللغة، وتسمى **مقاصد اللغة**، ومقاصد متعلقة بالحقيقة الشرعية، وتسمى **المقاصد الشرعية**، ومقاصد نوقشت في إطار فلسفة اللغة من خلال تحليل اللغة العادية، وتسمى **المقاصد وفلسفة اللغة** .

1– هذا عنوان كتاب للباحث والأكاديمي المغربي : **أحمد كروم** .

2– **أحمد كروم : مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي** ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمان ، الطبعة الأولى 2015 ، ص 15/13.

3– المرجع نفسه ، ص153/135.

4– المرجع نفسه ، ص211 .

قبل التفصيل في هذه المستويات يمكننا القول أن البحث في المقاصد ارتبط بتحديد **دلالة القصد** في شقه اللغوي " فهو معيار **يربط الكلام بفاعله،** ويحدد المعنى المراد والغرض فهو يقارب مصطلح **الفائدة عند النحويين.**"[1]، أما **طه عبد الرحمن** وفي إطار حديثه عن **أصول النظرية التكاملية في الاشتغال بالتراث**[2] وأثناء مناقشته لنماذج التداخل بين العلوم **المأصولة**[3]، والعلوم **المنقولة** [4]، في النظرية التراثية . تطرق بنوع من التفصيل لعلم المقاصد والذي يتأسس في نظره من خلال التداخل بين علم الأصول وعلم الأخلاق[5]، وفي هذا يقول:" وبيان ذلك أن علم المقاصد هو على الحقيقة علم يشتمل على نظريات ثلاث لم يقع التفطن إلى الفروق بينها إلى حد الآن، وهي:

أ- **نظرية المقصود** ، وتتعلق بدلالات الكلام من جهة اتصافها بوصفيين أخلاقيين: الوصف المعنوي والوصف الفطري .

ب- نظرية القصد ، وتتعلق بمظاهر الشعور من جهة اتصافها بوصفين أخلاقيين هما: الوصف الإرادي ، والوصف التجريدي.

1- المرجع السابق نفسه ، ص17.

2- **طه عبد الرحمن : سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد** ، ص59.

3- **العلوم المأصولة** : هي ضرب كبير من دائرة العلوم التراثية ، ومتعلقة بعلوم التفسير، والفقه ، وعلم الكلام ، والتصوف ، **ينظر : طه عبد الرحمن سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد** ، ص64.

4- **العلوم المنقولة** : هي ضرب كبير من دائرة العلوم التراثية ، ومتعلقة بعلوم المنطق ، الرياضيات ، الطب ، **ينظر : طه عبد الرحمن : سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد** ، ص64.

5- **طه عبد الرحمن: سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد** ، ص65.

ج- نظرية المقصد ، وتتعلق بمضامين القيم من جهة اتصافها بوصفين أخلاقيين هما: الوصف الحكمي والوصف المصلحي."[1]، وقد وضح مقولته هذه في موضع آخر، حيث يقول: " وعلى الجملة ، فإن الفعل: **قصد،** قد يكون بمعنى **حصل فائدة** أو **حصل نية** أو **بمعنى حصل غرضا،** فيشتمل علم المقاصد إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: أولاها، **نظرية المقصودات،** وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي، والثانية، **نظرية القصود،** وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية والثالثة، **نظرية المقاصد** ، وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي."[2]

إن مقولة **طه عبد الرحمن** في تقديم وصف تقريبي **لنظرية علم المقاصد** يحيلنا على جملة من الاستنتاجات والتي تظهر على النحو الآتي:

أ- **نظرية المقصود** : تتعلق بعبارة المتكلم، وذلك من خلال الوقوف على دلالاتها. فهي تتضمن المضمون الدلالي للقول وفق سياق الكلام ومقامه .

ب- نظرية القصد : تتعلق بمجموعة التصورات الذهنية للمتكلم، وهي تتضمن المضمون الشعوري للقول وفق سياق كلامه ومقامه.

ج- نظرية المقصد : تتعلق بنظام القيمة، وهي تتضمن الجانب المضموني. وبعد تطرقنا لبعض المفاهيم التقريبية لنظرية علم المقاصد كما طرحها **طه عبد الرحمن** و**أحمد كروم،** فإن دراستنا ستتوجه لتوضيح بعض مستويات البحث في علم المقاصد

1- المرجع السابق نفسه ، ص65.

2- **طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث** ، 99/98.

والتي جاءت على النحو الآتي:

أ- **المستوى الأول : مقاصد اللغة :**[1] في هذا المقام يقول **أحمد كروم:** " رغم وجود إشارات في ثنايا الكتب النحوية المشهورة إلى مقاصد اللغة، إلا أن أصحابها لم يفردوا لها مؤلفات مستقلة، فكان فهم مقاصد اللغة واستعمالها في المؤلفات اللغوية ضئيلا وإن كانت هناك إشارات ضمنية إلى أغراض المقاصد وأدوارها الباطنية في إيصال المعنى المقصود كما دلت عليها بعض المصادر."[2]، وتظهر هذه الإشارات في بعض المدونات التراثية في جوانبها اللغوية ، ففي مدونة **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** لصاحبها **ابن هشام** نجده يتناول فعل **القصد** أثناء رسمه **حد الكلام** ، حيث يقول: " الكلام: هو القول المفيد **بالقصد** ."[3]

يظهر فعل القصد في مصنفات النحو في جانبين:

أ- **الجانب الأول** : مقرون **بتحصيل الإفادة** من الكلام، وما **يحسن السكوت عليه** ويظهر هذا في حد الكلام عند **ابن الخباز** في مدونته **توجيه اللمع** حيث يقول: "**الكلام**..... وهو عند النحويين عبارة عن **الجملة المفيدة فائدة يحسن السكوت عليها**."[4] ويتضح لنا حد الكلام وعلاقته بتحصيل الإفادة، والتي يترتب عنها تحصيل المقصود منه لدى المتكلم أو سامع من خلال التفسير والتدليل لحد الكـــلام

1- **تم استعارة هذا المفهوم من أحمد كروم** من خلال كتابه: **مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي.**

2- **أحمد كروم : مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي** ، ص26.

3- **ابن هشام الأنصاري : مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ، **تحقيق حنا الفاخوري** ، دار الجيل الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى 1991، الجزء الثاني ، ص05.

4- **أحمد بن الحسين بن الخباز : توجيه اللمع ، شرح كتاب اللمع لأبي الفتح ابن جني** ، دراسة وتحقيق فايز زكي محمد دياب ، دار السلام القاهرة ، الطبعة الثانية 2007 ، ص62.

أو الجملة كما قدمه **عباس حسن**، حيث يقول:" الكلام أو الجملة هو: ما_تركب من كلمتين أو أكثر، وله **معنى مفيد مستقل** . مثل: أقبل ضيف . فاز طالب نبيه . لن يهمل عاقل واجبا.... فلابد في الكلام من أمرين معا، هما: **التركيب، والإفادة المستقلة** فلو قلنا: أقبل فقط ، أو : فاز فقط ، لم يكن هذا كلاما، لأنه غير مركب. ولو قلنا : أقبل صباحا ...أو: فاز في يوم الخميس ...أو: لن يهمل واجبه ...، لم يكن هذا كلاما أيضا، لأنه – على رغم تركيبه– غير مفيد فائدة يكتفي بها المتكلم أو السامع ..."[1]

بهذه التعريفات التي قام بصياغتها النحاة لرسم حد الكلام وعلاقته بالجملة تبين لنا مدى اهتمام النحاة بالجانب القصدي للغة، أو بمعنى آخر **بمقاصد النحو العربي**، إن ربط النحو بمعيار القصدية نوقش في المدونات النحوية كما رأينا في بعض الشواهد المذكورة سابقا، ترتب عنه أن مفهوم القصد في النحو العربي فهم عند نحاتنا وفق المستويات الآتية:

أ – تحصيل الإفادة، التي يترتب عليها ما يحسن السكوت عليه.

ب – التركيب التام، والإفادة المستقلة.

ج – الإفادة مرتبطة بتحصيل المعنى والفهم سواء عند المتكلم أو السامع.

ب – الجانب الثاني : في هذا الجانب يظهر مفهوم المقاصد في الحد الذي رسمه **أبي العباس سيد أحمد بن محمد ابن حمدون بن الحاج** في حاشيته المشهورة **بحاشية ابن حمدون**، من خلال حصر المقاصد النحوية في مجمل العلوم، وعلاقة ذلك بالألفية، ففي الموضع الأول حدد مقاصد النحو بقولته: " ومقاصد النحو أي

1–**عباس حسن** : **النحو الوافي** ، القاهرة ، الجزء الأول ، ص 15/14.

معظمه وجل مهماته والقصد في الشيء عدم الإفراط فيه."[1]، أما في الموضع الثاني فيقول: " ومقاصد جمع مقصد مصدر ميمي أو جمع مقصود حذفت منه الواو، ثم إن إضافة مقاصد إلى النحو تفيد العموم، فيقتضي أن الألفية جمعت مقاصد النحو كلها ومحال عادة أن يكون كتاب جامعا المقاصد من العلوم ."[2]

في الأخير نجد أن **أحمد كروم** اجتهد في تقديم جملة من مدونات اللغة التي اشتغلت على مقاصد النحو، حيث ذكر مصنف **الضروري في صناعة النحو لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد** المنوفي سنة 592هـ، ومصنف **المقاصد النحوية** المشهور **بالشواهد الكبرى لبدر الدين بن أحمد بن موسى العيني** المتوفى سنة 855هـ، وهناك مصنف **الفوائد المحوية في المقاصد النحوية لجمال الدين بن مالك الجياني الطائي** المتوفى سنة 672هـ.[3] ، كما حدد **أحمد كروم** الشروط المنهجية للقصد اللغوي في القضايا الآتية :[4]

- **الشرط المتعلق بالمتكلم:** فلا بدا أن تتوفر في المتكلم جملة من الاستعدادات النفسية والفكرية لتبليغ كلامه وبلوغ مقصده.[5]

- **الشرط المتعلق بالمتكلم والمخاطب معا:** وذلك بمراعاة الأصول المنهجية للخطاب

1- **أبو العباس سيد أحمد بن محمد ابن حمدون بن الحاج : حاشية ابن حمدون** ، دار الفكر، لبنان ، بيروت ، 2005 ، ص 21 .

2- المرجع نفسه ، 21.

3- ينظر: **أحمد كروم : مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي** ، ص27/26

4- ينظر: المرجع نفسه ، ص23.

5- ينظر: المرجع نفسه ، ص23.

كالدقة في إيصال المعاني، وتحديد المقاصد من الخطاب بين المتكلم والمخاطب. [1]

ب – المستوى الثاني : المقاصد الشرعية: إن مناقشة المقاصد الشرعية بعد مقاصد اللغة راجع في نظرنا إلى جملة من الشروط والاعتبارات المنهجية :

الاعتبار الأول : قائم على طبيعة مدونة بحثنا، **فروح المعاني للألوسي** يعتبر من المدونات التفسيرية التي تشتغل على الخطاب الشرعي من خلال تحديد صاحبها لجملة المقاصد اللغوية والشرعية التي تضمنها الخطاب التفسيري للقرآن.

الاعتبار الثاني : فيه يظهر أن "...العلوم الشرعية، التي هي أكثر مباحثها في الألفاظ وموادها من الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولغاتها المؤدية لها."[2]، وقد وضح هذه العلاقة أكثر **ابن خلدون** من خلال حديثه عن علوم اللسان، حيث يقول: " أركانه أربعة : وهي اللغة والنحو والبيان والأدب،ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب ، وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلابد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة ."[3]

–**الاعتبار الثاني :** فيه يظهر أن منجز اللغة في الخطاب الشرعي يتحدد في تحصيل أهم مقاصده ، وذلك من خلال توسل الفقيه أو المفسر باللغة كآلية لفهم دلالات ومعاني الخطاب الشرعي وأهم المقاصد والأحكام المترتبة عن ذلك .

1– ينظر: المرجع السابق نفسه ، ص23.

2– **عبد الرحمن بن محمد بن خلدون : تاريخ ابن خلدون،** المجلد الأول ، ص454.

3– المرجع نفسه ، ص455.

إن هذه المقاصد عادة ما يتم استنباطها من الكتاب والسنة النبوية الشريفة. وقد كانت الغاية من البحث فيها في بعدها الشرعي ، هو التأسيس لعلم الأصول، وذلك من خلال البحث في العلاقة مابين علم الأصول والخطاب الشرعي ضمن ما يعرف بمباحث أصول الفقه، فقد عُد علم أصول الفقه من بين أهم العلوم التي تأسست ضمنها مباحث علم المقاصد.

علم مقاصد في هذا الضرب من العلوم الشرعية – أصول الفقه – تم البحث فيه عند الفقهاء من خلال ربطهم مابين آلية الاجتهاد، ومقاصد الخطاب في بعدها الشرعي بغية استنباط الأحكام الشرعية . **فمقاصد الخطاب الشرعي** ضمن علوم أصول الفقه فإنها تتحدد على النحو الآتي:

– **علم المقاصد وآلية الاجتهاد** : وذلك على اعتبار أن" الاجتهاد عبارة عن بذل الفقيه جهد في استنباط حكم شرعي عملي من دليله التفصيلي على وجه يحسن معه من نفسه العجز عن المزيد."[1]

– **الأحكام الشرعية** : تحدد الفائدة من استنباط الأحكام الشرعية من الخطاب الشرعي وذلك وفق مقاصدها، والتي عادة ما تجمل في الأدوار التي تتعلق بحياة الإنسان، النظرية منها والعملية .[2]، بهذا التقديم المتواضع لعلاقة علم المقاصد بعلم

1– **محمد الطاهر بن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية بين علمي أصول الفقه والمقاصد** ، تأليف محمد الحبيب ابن الخوجة ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، دولة قطر ، طبعة 2004، الجزء الثاني ، ص535.

2– **زكريا المصري : سلم الوصول إلى علم الأصول**، دار لبنان للنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان ، الطبعة الأولى 2011، ص09.

أصول الفقه يمكننا القول أن آلية الاجتهاد، واستنباط الأحكام الشرعية من أهم الشروط والأسس المنهجية عند الفقهاء في تحديد مقاصد الخطاب الشرعي .

كما يظهر دور علم المقاصد باعتباره " **علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني.**"[1] وبهذا المفهوم فعلم المقاصد يدخل في بناء علم الأخلاق الإسلامي، والذي يتوزع عند **طه عبد الرحمن** في ثلاث نظريات. قبل التطرق إلى التفصيل في هذه النظريات فقد استهل حديثه بهذا القول: " اعلم أن لفظ المقصد لفظ مجمل نحتاج إلى تفصيل معانيه، هذا التفصيل الذي لا نعلم أن أحدا من الأصوليين المتقدمين، ولا، بالأولى، من المتأخرين قام به على مقتضاه اللغوي والمنطقي."[2]، وعليه فنظرية المقصد عند **طه عبد الرحمن** تتأسس على نظريات ثلاث هي: [3]

أ – **المقصد بمعنى المقصود** : يظهر هذا لديه باعتبار أن لفظ المقصد يعني المقصود، فإن قيل مقصد القول معناه مقصود القول، أي ما يعنيه القول وما يتضمنه من دلالة وفق سياق الكلام ومقامه، **فإذا افرغ القول من مضمونه الدلالي وسياق كلامه ومقامه كان لغوا.**[4]

ب – **المقصد بمعنى القصد** : يظهر هذا لديه باعتبار أن لفظ المقصد يعني القصد، فإن قيل مقصود القول معناه قصد القائل، أي النية المتعلقة بالقائل والتي تتحدد بالمضمون الشعوري، **فإذا افرغ هذا القصد من مضمونه الشعوري في سياق الكلام**

1– **طه عبد الرحمن : سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد** ، ص74.

2– المرجع نفسه ، ص74.

3– المرجع نفسه ، ص75.

4– المرجع نفسه ، ص75.

والمقام كان سهوا .[1]

ج – المقصد بمعنى الغاية : يظهر هذا لديه باعتبار أن لفظ المقصد يعني الغاية المرغوب فيها، أي الغاية التي يريد القائل الوصول إليها من خلال إلقاء قوله، أو بمعنى آخر القيمة التي توجه قول القائل، **فإذا افرغ القول من غايته وفق سياق كلامه ومقامه كان لهوا.**[2]

بهذا التقديم المتواضع الذي يتضمن مفاهيم تقريبية لعلم المقاصد في الخطاب الشرعي، يمكننا القول أن هذا العلم عرف عناية فائقة من طرف الفقهاء من حيث التصنيف وتنوع المدارس، وفي هذا يقدم **محمد الطاهر ابن عاشور** صفوة العلماء الذين برعوا في التصنيف في علم المقاصد في بعده الشرعي. ومنهم الأصولي المتكلم، والفقيه الشافعي **أبو المعالي عبد الملك الجويني المتوفى** سنة 478هـ صاحب كتاب **البرهان في أصول الفقه، والفقيه الشافعي حجة الإسلام أبو حامد الغزالي** المتوفى سنة 505هـ صاحب **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، والمنخول، والمستصفى،** وسلطان العلماء **العز بن عبد السلام** المتوفى سنة 660هـ صاحب كتاب **الأحكام في مصالح الأنام** والفقيه المالكي **شهاب الدين أبو العباس القرافي** المصري المتوفى سنة 685هـ صاحب **الفروق، ونفائس الأصول، وتنقيح الفصول في اختصار المحصول** ، والإمام **أبو إسحاق الشاطبي** صاحب **الموافقات .**[3]

1– المرجع السابق نفسه ، ص75.

2– المرجع نفسه ، ص76.

3– **محمد الطاهر ابن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية بين علمي أصول الفقه والمقاصد** ، الجزء الثاني ، ص82/81.

ج- المستوى الثالث : المقاصد وفلسفة اللغة: إن الحديث عن المقاصد ضمن فلسفة اللغة ارتبط بتحليل اللغة العادية، وذلك من خلال تحليل الخطابات اليومية للمجتمع. ونحن لما نناقش مفهوم المقاصد في إطار فلسفة اللغة فهذا مرده طبيعة الآلية التداولية التي نشتغل عليها في تحديد تأويل **صاحب روح المعاني** لمقاصد الخطاب القرآني من وجهة تداولية .

إن مناقشة مفهوم المقاصد ضمن دائرة فلسفة اللغة يتحدد لدينا في مفهومين:

- **المفهوم الأول : المقاصد ومسألة الدلالة:** لقيت الدلالة مكانة مهمة عند فلاسفة اللغة ، وذلك نتيجة المكانة المركزية التي تحتلها في بناء مقاصد الخطاب وتوجيهه، وقد نوقش هذا المفهوم في حدود معرفتنا وفق وجهتين :

- **الوجهة الأولى :** تظهر من خلال الإشكالية المنهجية التي طرحها **برتراند راسل** حين يقول : " إن مسألة ما يجعل الجملة ذات دلالة تفرضه علينا مسائل متعددة مختلفة . هناك، وفي المقام الأول ، قواعد الإعراب المعروفة في اللغات العادية. فالجملة – سقراط هو إنسان– مبنية طبقا لتلك القواعد، وهي ذات دلالة ، لكن عبارة – هو إنسان– منظورا إليها كجملة تامة تنتهك القواعد وهي لغو.– وأنا استعمل لغو كمضاد لذات دلالة . والواضح هو أن المقصود من قواعد الإعراب ، في اللغات العادية، وهو منع اللغو ، إلا أنها تخفق في تحقيق هدفها تحقيقا كاملا . وكما كنا قد ذكرنا، الجملة– الشكل الرباعي يشرب التأجيل– لغو، لكنها لا تنتهك أي قاعدة من قواعد الإعراب الانجليزية . لذا ، يتضح أنه يجب أن يكون جزء من مسألتنا الحالية إنشاء قواعد إعراب أفضل تمنع اللغو بصورة أوتوماتيكية ."[1]

1- **برتراند راسل : بحث في المعنى والصدق** : ص261.

إن مقولة **برتراند راسل** تطرح مسألة منهجية تتعلق بربطه الدلالة باللغو في إنشاء العبارة، فالعبارة الفارغة من الدلالة في نظره تعتبر لغوا ولما يتحقق فيها هذا الأمر فإنها بالضرورة تفقد مبدأ القصد.

– **الوجهة الثانية :** تظهر في العلاقة التي أوجدها **جاكندوف** بين المعنى وأثره في توجيه الفكر البشري، حيث يقول : " إن فهم الكيفية التي ندل بها ونفكر مسألة حيوية في إحساسنا الحدسي بأنفسنا باعتبارنا كائنات بشرية. ويعتبر المعنى حدسا لدى عدد من الناس المسألة المركزية في دراسة اللغة والأكثر أهمية بكثير من فهم تفاصيل رتبة الكلمات أو الصرف."[1]

– **المفهوم الثاني : المقاصد ومسألة الوعي:** في هذا السياق يقول **سيلفان أورو:**" أن المعنى العام للقصدية بوصفه واقعة للوعي ، وهو دائما وعي لشيء ما . وينبغي أن تتعمق أكثر لأدراك حمولته الميتافيزيقية . وفق هذا الإجراء، تقوم أطروحة القصدية على اعتبار الوعي أصل أي إعطاء المعنى ." [2]

1– ر. **جاكندوف – ن. تشومسكي –** ر. **فندلر : دلالة اللغة وتصميمها** ، ص11.

2– **سيلفان أورو : فلسفة اللغة**، ترجمة عبد المجيد جحفة ، دار الكتاب المتحدة الجديدة ، بيروت ، لبنان ، طبعة 2010 ، ص69.

3/ الـسيـــاق

تحديدنا لمفاهيم التأويل والمعنى وعلم المقاصد وأهميتهم في نظرية الخطاب دون شك يتعزز بتحديدنا لمفهوم السياق .

إن إثرائنا لمفهوم السياق يتأسس على جملة من الاعتبارات :

- **الاعتبار الأول :** قائم على طبيعة مدونة بحثنا **روح المعاني** فهي من المدونات التفسيرية التي توسلت بسياق بشتى أضربه لتحديد معاني ومقاصد الخطاب القرآني .

- **الاعتبار الثاني :** يتحدد في تبيينه لطبيعة معنى القول، وفي هذا يقول **جون لايونز:** " يحدد السياق معنى القول، في ثلاث مستويات متمايزة، في تحليل النص أو الخطاب. **أولا،** هو يوضح ، في أغلب الأحيان، إن لم نقل دائما، ما هي الجملة التي وقع إنجازها– إذا أنجزت بالفعل جملة تامة. **ثانيا،** يبين في الغالب، القضية التي قد عبرها عنها– إذا كان بالفعل قد عبر عن قضية ما. **ثالثا،** يتجلى من خلاله، عموما كون القضية المدروسة قد عبر عنها بصنف معين من القوة اللاقولية، دون آخر، وفي كل هذه الوجوه الثلاثة، يكون السياق مفيدا لتحديد ما قيل، في المعاني المتعددة ل– قال–."[1]

- **الاعتبار الثالث :** يظهر دوره في التمييز مابين المعلومة اللغوية والمعلومة غير اللغوية، **فالأولى،** يمكن تأويلها من خلال الاستدلال القائم على التركيب اللغوي ، أما

1- **جون لايونز: مقدمة في علم الدلالة اللسانية**، ترجمة سندس كرونة مراجعة أميرة غنيم، دار سيناترا ، المركز الوطني للترجمة ، تونس 2014 ، ص398/397.

الثانية، يمكن تأويلها من خلال الاستدلال القائم على السياق الخارجي والذي يحتكم إلى مجموعة من المعارف غير اللغوية والتي تؤطرها جملة من الخلفيات الاجتماعية ، والنفسية ، والثقافية وهذا هو الاستدلال التداولي .[1]

-**الاعتبار الرابع** : يظهر في منزلته عند الأصوليين ، وذلك نابع في نظر **فاطمة بوسلامة** من " إيمان الأصوليين بأهمية السياق في الكشف عن مراد الشارع جعلهم يستحضرونه في مسائل مختلفة وقضايا متنوعة ."[2]، ويظهر دوره عند الأصوليين في تحديد مقاصد النصوص ومدى انسجامها، ويتحقق ذلك في نظرهم من خلال البحث في:

" – النصوص السابقة واللاحقة لما يراد بيانه أو تأويله ، والنصوص البعيدة والسور بأكملها .

– قصد الشارع – الملحوظ في النص المراد بيانه أو تأويله ومقاصد الشريعة المبثوثة هنا وهناك .

– سبب نزول الآية وورود الحديث وحال المخاطبين وظروف القول."[3]

1/3 السياق– المفهوم والوظيفة : تتفق مختلف الدراسات اللسانية سواء التقليدية أو الحديثة على أن السياق يمكن أن يصنف إلى ضربين، وفي هذا يذهب **مفتاح بن عروس** من خلال تصنيفه للإحالة – إحالة سياقية وإحالة مقامية – .

1– ينظر: **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص 26/25.

2– **فاطمة بوسلامة : السياق عند الأصوليين المصطلح والمفهوم** ، مجلة الأحياء ، الرابطة المحمدية للعلماء ، العدد 25 ، يوليوز 2007 ، 40.

3– المرجع نفسه ، ص44.

على أن السياق يمكن النظر إليه في مستويين:[1]

أ – **سياق لغوي** : يدرس مستوى العلاقات بين الوحدات اللغوية داخل التركيب ويسمى بالسياق الداخلي.

ب – سياق غير لغوي: يدرس الوحدات اللغوية خارج التركيب، أي يتعلق بظروف مقامية ويسمى بالسياق الخارجي. بهذا التقسيم الذي تقدم به **مفتاح بن عروس** يضعنا أمام تمييز منهجي بين السياق والمقام، فالسياق مرتبط بدراسة الحدود بين الوحدات اللغوية داخل التركيب ، في المقابل فالمقام يحدد طبيعة الوحدات اللغوية مدى ارتباطها بظروف إنتاجها .[2] **فالأول:** مرتبط بالتركيب أي نظام اللسان، أما **الثاني** : مرتبط بنظام الخطاب .

في مقابل هذا المفهوم يطرح **ديكرو** مفهومه للسياق من حيث أنه " مجموع الظروف التي نشأ التعبير في وسطها – الكتابي أو الشفاهي–. ويجب أن نفهم من هذا المحيط المادي والاجتماعي الذي يأخذ الظرف فيه مكانه ، والصورة التي تكون للمخاطبين عنه، وهوية هؤلاء، والفكرة التي يصطنعها كل واحد عن الآخر– بما في ذلك الذي يمتلكه كل واحد عما يفكر فيه الآخر–، والأحداث التي سبقت التعبير– لاسيما العلاقات التي يمتلكها المتخاطبون من قبل، وتبادلات الكلام حيث يحشر التعبير المعني نفسه –."[3]

1– **مفتاح بن عروس : الاتساق النصي دراسة لظاهرة العائد في اللغة العربية** ، رسالة ماجستير في اللغة ، جامعة الجزائر ، السنة الجامعية 1997/1996، ص09/08.

2– المرجع نفسه ، ص09/08.

3– **أوزوالد ديكرو – جان ماري سشايفر : القاموس الموسوعي الجديد في علوم اللسان** ، ص677.

إلى جانب تحديده لمفهوم السياق فيما سبق، فقد ميز **ديكرو** بين **المقام** المرتبط بالمحيط المادي والاجتماعي و **السياق** المتعلق بالمحيط اللساني للعناصر اللسانية، وفي هذا يقول:" فإننا سنعطي هنا اسم السياق للمحيط اللساني لعنصر من العناصر، متبعين في ذلك المصطلحية التقليدية– الوحدة الصوتية في الكلمة، والكلمة في الجملة ، والجملة في النص.– وإذا أخذنا السياق بهذا المعنى، فإنه سيكون موضوع الفصول– محور التركيب ومحور الاستبدال–،– تكرار الصدارة –،– العلاقات الدلالية بين الجمل–. ولكن بعض اللسانيين يعطي اسم السياق لما نسميه نحن مقام."[1]

2/3 أنمـــاط السيـــاق

تميزت التصنيفات التي أخذها السياق عند **فرنسواز ارمينكو** بين السياق الظرفي والفعلي ، والسياق التداولي والسياق المتداخل الأفعال، والسياق الإقتضائي،[2] ولكن بالنظر لطبيعة بحثنا المرتبط بمدونة تفسيرية فإننا نكتفي بأهم الأنماط الذي تقدم بها **عبد الرحمن بودراع** في تصنيفه لأهم أنماط السياق والتي يطرحها على النحو الآتي :[3]

أ– **السياق المكاني:** " يعني سياق الآية أو الآيات داخل السورة وموقعها بين السابق

1– المرجع السابق نفسه ، ص677.

2– **فرنسواز أرمينكو : المقاربة التداولية** ، ترجمة سعيد علوش ، مركز الإنماء القومي ، ص49/48

3– **عبد الرحمن بودراع : الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة للتأويلات المعاصرة** ، الرابطة المحمدية للعلماء ، المغرب ، الطبعة الأولى 2014 ، ص182/181.

من الآيات واللاحق ،.....، أي مراعاة سياق الآية في موقعها من السورة، وسياق الجملة في موقعها من الآية، فيجب أن تربط الآية بالسياق الذي وردت فيه، ولا تقطع عما قبلها وبعدها ."[1]

ب – السياق الزمني للآيات : " أو سياق التنزيل، ويعني سياق الآية بين الآيات بحسب ترتيب النزول."[2]

ج – السياق الموضوعي : " معناه دراسة الآية أو الآيات التي يجمعها موضوع واحد، سواء أكان الموضوع عاما كالقصص أو الأمثال أو الحكم الفقهية، أم كان خاصا كالقصة المخصوصة بنبي من الأنبياء أو حكم من الأحكام أو غير ذلك، وتتبع مواقعها في القرآن الكريم كله."[3]

د – السياق المقاصدي : " معناه النظر إلى الآيات القرآنية من خلال مقاصد القرآن الكريم والرؤية القرآنية العامة للموضوع المعالج ."[4]

هـ– السياق التاريخي بمعنييه العام والخاص : " العام هو سياق الأحداث التاريخية القديمة التي حكاها القرآن الكريم والمعاصرة لزمن التنزيل، والخاص هو أسباب النزول."[5]

1– المرجع السابق نفسه ، ص182/181

2– المرجع نفسه ، ص182.

3– المرجع نفسه ،ص182.

4– المرجع نفسه ، ص182.

5– المرجع نفسه ، 182.

و- السياق اللغوي : " هو دراسة النص القرآني من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ، وما يترتب على تلك العلائق من دلالات جزئية وكلية."[1]

كما يقدم **عبد الرحمن بودراع** من خلال تجربته وخبرته توجيهات منهجية في تأويل النص القرآني وفق المنهج السياقي، حيث يقول:" ينبغي تحكيم كل هذه الأنواع من السياق عند إرادة دراسة النص القرآني بمنهج سياقي متكامل، وإلا فإن الاقتصار على السياق التاريخي سيحوم حول النص ولا يعدوه ، وإما الاقتصار على السياق الداخلي وحده دون الالتفات إلى الأحداث التاريخية المحيطة به والمصاحبة لنزوله فسيجعل النص بنية لغوية مغلقة تقتصر على ما تفيده الألفاظ من معان ودلالات."[2]

في الأخير وبعد مناقشتنا مفاهيم التأويل، والمعنى وعلم المقاصد والسياق وعلاقتهم بالخطاب، سنتوجه بتوفيق من الله عز وجل إلى تبيين الكيفية التي من خلالها تأول صاحب **روح المعاني مقاصد الخطاب القرآني** هذا من جهة، ومن جهة أخرى سنحاول توضيح الوظائف التي يحققها التأويل والمعنى وعلم المقاصد والسياق كآليات يمكن للمفسر الاستعانة والتوسل بها للكشف عن مضامين الخطاب القرآني. ولدراسة هذه الآليات ضمن **روح المعاني** يمكن النظر إليها في تصورنا وفق

1- المرجع نفسه ، ص182.

2- المرجع نفسه ، ص183/182.

مستويين من الدراسة :

أ- **المستوى الأولى:** فيه سنناقش جملة من الآليات كالمعرفة بعلوم اللغة والمعرفة بعلوم السياق وعلاقتها بمفاهيم التأويل والمقاصد والسياق في الكشف عن مضامين الخطاب القرآني كما تأوله صاحب **روح المعاني،** وضمن هذا سنقوم بعملية الاجتهاد في تصنيف الآليات التي توسل بها في تأويلاته.

ب- المستوى الثاني : فيه سنتطرق إلى مسألتين:

- **المسألة الأولى : القول من حيث موضعه ونمطه،** وسيتم مناقشته من وجهتين: **الوجهة الأولى،** تحدد في المنهج التداولي، **والوجهة الثانية،** تحدد في **روح المعاني،** وذلك وفق التأويلات التي قدمها **الألوسي** لنمط القول وموضع القول وفق المنهج السياقي لآي القرآن الكريم .

- **المسألة الثانية: الضمائر والأبعاد التداولية للإحالة،** وسيتم مناقشة ذلك من وجهتين:

أ -**الوجهة الأولى :** تحدد في معالجة الجوانب الإنشائية التي تنجزها الإحالة داخل الخطاب حسب نظرية **ملينر.**

ب- الوجهة الثانية، تحدد في مناقشة جوانب الإحالة بالضمير في بعدها التداولي ضمن مدونة الدراسة وفق التأويل السياقي وتجاوزها للعلاقات التركيبية .

المبحث الثاني : مفاهيم التأويل والمقاصد والسياق في روح المعاني

الحديث عن مفاهيم التأويل والمقاصد والسياق في **روح المعاني** تدخل في نظرنا ضمن الآليات التي توسل بها **الألوسي** في تحديد مقاصد الخطاب القرآني . فقد توسل بهذه المفاهيم كآليات من أجل تبيين مضامين الخطاب القرآني، والمتمثلة في الأمور اللغوية العقدية والفقهية والأخلاقية ...الخ.

أما نحن في هذه الدراسة فإننا سنركز على دراسة المضامين المتعلقة بالأبعاد التداولية هذا راجع لدواعي منهجية يتحكم فيها طبيعة بحثنا . إضافة لهذه المفاهيم المستخدمة في التأسيس لمسارات تأويل الخطاب في **روح المعاني** ، تطلب الأمر منا الاجتهاد في تبني جملة من الآليات والتي تتوافق مع هذه المفاهيم والمنهج **الألوسي** في تفسيره .

فعلم التفسير عُد الآلية المركزية التي توسل بها **الألوسي** في إبراز براعته واجتهاده وتميزه في **تأويل الخطاب القرآني** في مستواه اللساني والمعرفي، ونحن في هذا لا نقف عند هذه الآلية لأننا تعرضنا لها في الفصل الأول. ولكننا نحاول مناقشة بعض الآليات الأخرى والتي شكلت في نظرنا المنطلقات الحقيقية في بناء الخطاب كما طرحها صاحب **روح المعاني**. وتوزعت فيما اجتهدنا فيه بين :

أ – **آليات معيارية** : التي تظهر عندنا ضمن القواعد والشروط التي اعتمدها علماء التفسير، والمتمثلة في القواعد التي يحتاجها المفسر كالمعرفة بعلوم اللغة وعلوم العربية، ومعرفة كلام العرب وعلم الأصول وعلم الفروع وعلم الكلام والمنطق وعلم الحكمة وعلم الأخلاق .....الخ .

ب– **آليات معرفية** : تتمثل في جملة الشواهد التفسيرية لمختلف مدارس التفسير والشواهد النحوية والبلاغية .

ج- **آليات فكرية** : تظهر في منهجه العرفاني القائم على التفسير الإشاري. ضمن هذه الآليات المذكورة ظهرت في نظرنا محددات بنية الخطاب القرآني في بعده التفسيري عند **الألوسي** .

نحن في هذا المقام سنناقش **الآليات المعيارية**- دون غيرها من الآليات التي ذكرنا- في تحديد علاقتها بمفاهيم التأويل والمقاصد والسياق كما تمثلها **الألوسي** في **روح المعاني** وهذا نرجعه لدواع منهجية نجملها في :

أولا : الطبيعة اللسانية للآليات المعيارية : تظهر في جملة العلوم التي يستعين بها المفسـر والتي تتطلب المعرفة باللغة وعلومها: النحو والصرف والبلاغة ...الخ.

ثانيا : الطبيعة السياقية للآليات المعيارية : تظهر في جملة العلوم التي يستعين بها المفسر والتي تتطلب المعرفة بالسياق وعلومه : المنطق والحكمة والأخلاق والأصول والفروع .... الخ .

نحن لما نميل لتوظيف الآليات المعيارية في بعدها اللساني والسياقي، والتوسل بها في تحليل الخطاب التفسيري القرآني في بعده التداولي فمرد ذلك لدينا من الوجهة المنهجية ، لأنها الأقرب لمعالجة :

أ - مفاهيم التأويل والمقاصد والسياق ضمن **روح المعاني** .

ب - الخطاب التفسيري القرآني في بعديه اللساني والمعرفي.

ج - بعض المفاهيم التداولية ضمن **روح المعاني** .

د - والأكثر استعمالا في تأويل الخطاب ضمن **روح المعاني** .

1/ الآليات المعيارية : تتضمن القواعد التي اشترطها علماء التفسير أثناء الكلام في القرآن أو عليه، وفي هذا الباب يقول صاحب **كتاب التسهيل لعلوم التنزيل بن جزي الكلبي:** " اعلم أن الكلام على القرآن يستدعي الكلام في أثنى عشر فنا من العلوم، وهي: التفسير، والقراءات،والأحكام، والنسخ، والحديث، والقصص، والتصوف، وأصول الدين، واللغة، والنحو، والبيان. **فأما التفسير فهو المقصود بنفسه وسائر هذه الفنون أدوات تعين عليه أو تتعلق به أو تتفرع منه.**"[1] فصاحب **التسهيل لعلوم التنزيل** اعتبر أن الحديث في القرآن يتطلب الدراية في أثنى عشر فنا، وتوزعت بين علوم الأصول سواء في باب العقيدة أو الفقه، وعلوم الحديث، وعلم القصص، إضافة إلى المعرفة بأبواب اللغة، كالنحو، والبيان، وفي نهاية قوله اعتبر أن التفسير هو المقصود من البحث في القرآن، وأن هذه الفنون مساعدة للمفسر في تحصيل مراده القائم على" شرح القرآن وبيان معناه والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو نجواه ."[2] وفي موضع آخر يذكر صاحب **محاسن التأويل محمد جمال الدين القاسمي** علمين من علوم العربية وهما علم المعاني والبيان ودورهما في علم التفسير، وضمن ذلك يقول **محمد جمال الدين القاسمي** :" أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع."[3] إلى جانب هذا قد ذكر **السيوطي** في مصنفه **الإتقـــان**

---

1 – **محمد بن أحمد بن جزي الكلبي : كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، الجزء الأول ، ص 6.

2– المرجع السابق نفسه ، ص 6.

3– **محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل**، دار الفكر، بيروت، ط1، 2005، الجزء الأول ، ص24.

في علوم القرآن العلوم التي يحتاج إليها المفسر وأجملها في خمسة عشر علما منها اللغة، والصرف، والنحو، والاشتقاق، والمعاني والبيان والبديع، وأصول الدين والقصص، وأصول الفقه.[1]، والشيء نفسه نجده عند صاحب **التحرير والتنوير طاهر بن عاشور** عندما يتكلم على قواعد العربية ووظيفتها القائمة على فهم القرآن الكريم ومعانيه حيث يقول: " إن القرآن كلام عربي فكانت **قواعد العربية** طريقا لفهم معانيه، ودون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسليقة، **ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي،** وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان . ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعـــاني آيات غير واضحـــة الدلالـــة عنـــد المولدين."[2]، إلى جانب ذلك فقد تعرض **الطاهر بن عاشور** لعلم القراءات[3] وعلم القصص [4] وأصول الفقه [5] وعلم الأصول[6] لما لهم من دور في تفسير القرآن الكريم . **إلا أن الأسئلة التي تواجهنا هل صاحب روح المعاني راعى تلك المعايير التي تبناها علماء التفسير.؟ وكيف وفق في توظيفها في تأويل الخطاب والكشف عن أهم معانيه ومقاصده .؟** فالملاحظ عنه عندمـا فـرغ من تبيين معنـى التفسيـر

1- **جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القرآن** ، ص705/703.

2- **الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير** ، المجلد الأول ، الاجزاء 2/1 ، ص 18.

3- ينظر : المرجع نفسه، الجزء الأول ، ص25.

4- ينظر : المرجع نفسه، الجزء الأول ، ص25.

5- ينظر : المرجع نفسه، الجزء الأول ، ص25.

6- ينظر : المرجع نفسه، الجزء الأول ، ص26.

والتأويل والفرق ما بينهما [1]، توجه نحو تقديم العلوم التي يتوسل بها المفسر في تحصيل مراده، والقائم على " شرح القرآن وبيان معناه والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته أو نجواه. "[2] وفي هذا يقول: " فأما ما يحتاجه التفسير فأمور **الأول: علم اللغة** لأن به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومعلولاتها بحسب الوضع ولا يكفي اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركا وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر فمن لم يكن عالما بلغات العرب لا يحل له التفسير كما قاله مجاهد وينكل كما قال مالك وهذا مما لا شبهة فيه. " [3] أما " **الثاني: معرفة الأحكام** التي للكلم العربية من جهة إفرادها وتركيبها ويؤخذ ذلك من علم النحو. "[4] و" **الثالث : علم المعاني والبيان والبديع،** ويعرف بالأول خواص تركيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، وبالثاني خواصها من حيث اختلافها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام وهو الركن الأقوم واللازم الأعظم في هذا الشأن كما لا يخفى ذلك على من ذاق طعم العلوم ولو بطرف اللسان. "[5] و" **الرابع** : تعيين مبهم وتبيين مجمل وسبب نزول ونسخ ويؤخذ ذلك من **علم الحديث** ."[6] ، أما " **الخامس** : معرفة الإجمال والتبيين والعموم والخصوص

1- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص24.

2- **محمد بن أحمد بن جزي الكلبي** : **كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، الجزء الأول ، ص 6.

3- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص26.

4- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص26.

5- المرجع نفسه، المجلد الأول ، ص26.

6- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص26.

والإطلاق والتقييد ودلالة الأمر والنهي وما أشبه هذا وأخذوه من **أصول الفقه.**"[1] و " **السادس:** الكلام فيما يجوز على الله وما يجب له وما يستحيل عليه والنظر في النبوة ويؤخذ هذا من **علم الكلام** ولولاه يقع المفسر في ورطات . "[2] و" **السابع : علم القراءات** لأنه به يعرف كيفية النطق بالقرآن، وبالقراءات ترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض، هذا وعد **السيوطي** مما يحتاج إليه المفسر **علم التصريف وعلم الاشتقاق،** وأنا أظن أن المهارة ببعض ما ذكرناه يترتب عليها ما يترتب عليهما من الثمرة ، وعد أيضا **علم الفقه** ولم يعد غيره ولكل وجهة، وعد **علم الموهبة** من ذلك قال: وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم ." [3]

إن السؤال الذي يواجهنا، هو **كيف عالج صاحب روح المعاني هذه الآليات في تأويله لمضامين الخطاب القرآني وفق مفاهيم التأويل المقاصد والسياق؟،**

2/ مسارات تأويل مقاصد الخطاب القرآني في روح المعاني

إن مقصودنا من مسارات تأويل مقاصد الخطاب في **روح المعاني،** قائم على تبيين الكيفية التي تأول بها **الألوسي** الخطاب القرآني من أجل الكشف عن أهم معانيه ومقاصده .

كما أن الحديث عن مصطلح **مقاصد الخطاب** ضمن **روح المعاني** ، يتطلب من الوجهة المنهجية البحث في تصنيف هذا المصطلح ضمن علوم الشريعة .

1- المرجع السابق نفسه، المجلد الأول ، ص26.

2- المرجع نفسه، المجلد الأول ، ص26.

3- المرجع نفسه، المجلد الأول ، ص26.

يتناول **الريسوني** في **مدخل إلى مقاصد الشريعة** مصطلح مقاصد الخطاب ضمن حديثه عن " الترابط والتداخل بين مقاصد الشريعة ومقاصد المكلفين، فإن أول تقسيم وضعه الإمام **الشاطبي** للمقاصد، هو تقسيمها إلى صنفين: مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف ."[1]

ومنه تتدرج **مقاصد الخطاب** ضمن مقاصد الشارع ، فضلا عن مقاصد الأحكام.[2] فمقاصد الخطاب " يعبر عنها – تبعا للسياق – بمقصود النص ، أو مقصود الآية ، أو مقصود الحديث ."[3] كما " يستعمل هذا الاصطلاح خاصة عندما يتوارد على النص الشرعي معنيان يكون أحدهما غير مقصود، والآخر هو المقصود، وقد يكون المعنى الأول الظاهر وهو المتبادر إلى الفهم، ولكن بمزيد من التأمل والتدبر، وبالاحتكام إلى القرائن التفسيرية المساعدة ، يتبين أن للنص مقصودا هو غير ما يتبادر إلى الذهن من ظاهر الألفاظ ، فيقال حينئذ : المقصود كذا، أو مقصود النص كذا ..."[4] إلى جانب ذلك " فإن التقصير في معرفة مقاصد الخطاب يفسد الفهم من بدايته ويحرفه عن منطلقه."[5] بعد تحديدنا لمصطلح مقاصد الخطاب ضمن منظومة العلوم الشرعية ننتقل إلى معالجة مسارات تأويل مقاصد الخطاب القرآني في نموذج **روح المعاني** .

فبعدما فرغ من تحديد البسملة ومكانتهـا في الخطـاب القـرآني اشترط **الألوسي**

1- **أحمد الريسوني : مدخل إلى مقاصد الشريعة** ، دار الكلمة ، المنصورة ، مصر 2010 ، ص08.

2- المرجع نفسه ، ص 08.

3- المرجع نفسه ، ص09.

4- المرجع نفسه ، ص09.

5- **أحمد الريسوني : محاضرات في مقاصد الشريعة** ، دار الكلمة ، المنصورة ، مصر 2010، ص11.

في تفسيرها، والوصول إلى معانيها وأهم المقاصد التي تتضمنها، المعرفة بجملة من العلوم وفي هذا يقول:" وإنما جعل الله البسملة مبدأ كلامه لوجهين: أما **الأول** فلأنها إجمال ما بعدها وهي آية عظيمة ونعمة للعارف جسيمة لا نهاية لفوائدها ولا غاية لقيمة فوائدها والباحث عنها مع قصرها إذا أراد ذرة من علمها ودرة من عيلمها احتاج إلى باع طويل في العلوم واطلاع عريض في المنطوق والمفهوم ."[1]

فبعدما فرغ من توضيح أهمية البسملة في الخطاب القرآني، توجه نحو تقديم العلوم التي يحتاجها المقبل على التفسير وخاصة البسملة وفي هذا يقول:" مثلا إذا أراد أن يبحث عن الباء من حيث إنها حرف جر بل عن سائر كلماتها من حيث الإعراب والبناء احتاج إلى **علم النحو**، وإذا أراد أن يبحث عن أصول كلماتها كيف كانت وكيف آلت احتاج إلى **علمي الصرف والاشتقاق** وإن أراد أن يبحث عن نحو القصر بأقسامه وهل يوجد فيها شيء منه احتاج إلى **علم المعاني**، وإن أراد أن يبحث عما فيها من الحقيقة والمجاز احتاج إلى **علم البيان**، وإن أراد أن يبحث عما بين كلماتها من المحسنات اللفظية احتاج إلى **علم البديع**، وإن أراد أن يبحث عنها من حيث إنها شعرا أو نثرا موزون أو غير موزون مثلا احتاج إلى **علمي العروض والقوافي**، وإن أراد أن يعرف مدلولات الألفاظ لغة احتاج إلى **مراجعة اللغة**، وإن أراد أن يعرف من أي الأقسام وضع تلك الألفاظ احتاج إلى **علم الوضع** ، وإن أراد معرفة ما في رسمها احتاج إلى **علم الخط**، وإن أراد البحث عن كونها قضية ومن أي قسم من أقسامها أو غير قضية احتاج إلى **علم المنطق**، وإن أراد أن يعرف أن كنه ما فيها من الأسماء هل يعلم أو لا احتاج إلى **علم الكلام**، وإن أراد معرفة حكم الابتداء بها وهل يختلف باختلاف المبدوء به احتاج إلى **علم الفقه**، وإن أراد معرفـة أن مـــا

1- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الأول، ص106.

فيها ظاهر أو نص مثلا احتاج إلى **علم الأصول** ، وإن أراد معرفة تواترها احتاج إلى **علم المصطلح** ، وإن أراد معرفة من أي مقولة من الأعراض احتاج إلى **علم الحكمة**، وإن أراد معرفة طبائع حروفها احتاج إلى **علم الحرف**، وإن أراد معرفة أنواع الرحمة المشار إليها بها احتاج إلى **علم الأفلاك وعلم تشريح الأعضاء وخواص الأشياء وعلم المساحة** وغير ذلك، وإن أراد معرفة ما يمكن التخلق به مما تدل عليه الأسماء احتاج إلى **علم الأخلاق**، وإن أراد معرفة ما خفي على أرباب الرسوم من **الإشارات** فليضرع إلى ربه."[1] .

من خلال هذه العلوم التي طرحها **الألوسي**، فإنه يحاول إظهار أهميتها، ومدى احتياج المفسر لها للوصول إلى **معاني مقاصد البسملة**، وبهذا فهو يضعنا أمام جملة من الاستنتاجات والتي تظهر في نظرنا على النحو الآتي:

أ – إن هذه العلوم التي يتوسل بها المفسر في تفسير الخطاب القرآني، والتي تتدرج في الآليات المعيارية كما وضحنا ذلك في مقامات سابقة، فهي تتوزع مابين **علوم لغوية ، وعلوم سياقية:**

– **العلوم اللغوية** : هي **العلوم التي ينتجها النظر في بنية اللغة**، كالنحو، وعلم الاشتقاق، وعلم البيان، وعلم المعاني، وهذه العلوم يمكننا إدراجها ضمن **الأدوات اللغوية المعيارية** التي يحتاجها المفسر.

– **العلوم السياقية** : هي **العلوم التي ينتجها النظر في بنية السياق**، كالمنطق، وعلم الأصول، وعلم الفروع، وعلم الحكمة، وعلم الأخلاق، وعلم الجدل وهذه العلوم يمكننا إدراجها ضمن **الأدوات السياقية المعيارية** التي يحتاجها المفسر.

1– المرجع السابق نفسه ، المجلد الأول ، ص 107/106.

ب- وضمن تبيينه لأهمية هذه العلوم في تفسير الخطاب القرآني، وضح وظيفتها في تحديد **مقاصد الخطاب القرآني** فمثلا علم البيان، حدده في البحث عن الحقيقة والمجاز[1]، والمنطق يبحث في القضايا،[2] وعلم المصطلح الذي يبحث في التواتر.[3]

ج - إضافة إلى الآليات المعيارية والمتمثلة في العلوم التي طرحها **الألوسي** في تفسيره، فإنه ختم مقولته بالآلية الفكرية التي يتبناها في منهجه الإشاري، وهذا في قوله: "وإن أراد معرفة ما خفي على أرباب الرسوم **الإشارات** فليضرع إلى ربه."[4] وتظهر طريقة **الألوسي** في تأويل الخطاب القرآني بوضوح وذلك من خلال تفسيره **لسورة الفاتحة** وتحديد مقاصدها، حيث قسمها إلى أربعة مستويات، فاعتمد على تبيين **مقاصد المستوى الأول على علم الأصول، ومقاصد المستوى الثاني على علم الفروع، ومقاصد المستوى الثالث على علم الأخلاق، ومقاصد المستوى الرابع على علم القصص**، وإذا حاولنا تصنيف هذه العلوم التي استعان بها **الألوسي** في توضيح مستويات الخطاب القرآني في سورة الفاتحة، فإننا نصنفها ضمن **الأدوات السياقية المعيارية** والتي تتدرج ضمن **الآليات المعيارية**، وقد وظف هذه **الأدوات السياقية المعيارية** في تفسيره الفاتحة مستفيدا من الوظائف التي تحققها في فهم الخطاب القرآني ، وذلك من خلال تبيين أهم المقاصد تضمنتها **سورة الفاتحة**

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الأول ، ص107.

2- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 107.

3- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 107.

4- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 107.

والتي تتوزع بين المقاصد العقدية، والمقاصد الفقهية وقد توسل للكشف عن هذه المقاصد بآليتين: هما علم الأصول، وعلم الفروع، كما بين المقاصد الأخلاقية وأخبار الأمم السابقة بآليتين: هما علم الأخلاق وعلم القصص الأخبار.

إن هذه **المقاصد** التي اجتهد صاحب **روح المعاني** في كشفها كانت الغاية منها أو **المنجز التداولي** الذي كان يصبو إليه ، هو التعريف بها لأنها تعتبر **مناط الدين،** كما بين العلوم المساعدة في الكشف عنها.[1] وقد توزعت مستويات **تأويل** هذه المقاصد على النحو الآتي:

حيث يقول:" ويظهر **العلم الأول** في قوله: " **علم الأصول ومعاقده** معرفة الله تعالى وصفاته وإليها الإشارة بقوله: **﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾** ومعرفة النبوات وهي المرادة بقوله تعالى **﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾** ويوم المعاد المومى إليه بقوله تعالى **﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾**. **الثاني: علم الفروع ورأسه العبادات** وهو المراد بقوله **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾** وهي بدنية ومالية وهما مفتقران إلى أمور المعاش من المعاملات والمناكحات ولا بدلها من المحكومات فتمهدت الفروع عن الأصول. **الثالث :علم ما يحصل به الكمال وهو علم الأخلاق** وأجله الوصول إلى الحضرة الصمدانية والسلوك لطريقة الاستقامة في منازل تلك الرتب العلية وإليه الإشارة بقوله: **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الرابع : علم القصص والإخبار** عن الأمم السالفة والأشقياء وما يتصل **بها من الوعد والوعيد وهو المرد بقوله تعالى: ﴿ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ﴾.**"[2]

1- المرجع السابق ، المجلد الأول ، ص68.

2- المرجع نفسه ، المجلد الأول، ص68.

أما قوله تعالى: **﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾** [1]

تأول **صاحب روح المعاني** هذه الآية بقوله:" وإنما تفاوتت طرق دعوته صلى الله عليه وسلم لتفاوت مراتب الناس: فمنهم خواص وهم أصحاب نفوس مشرقة قوية الاستعداد لأدراك المعاني قوية الانجذاب إلى المبادئ العالية مائلة إلى تحصيل اليقين على اختلاف مراتبه وهؤلاء يدعون بالحكمة بالمعنى السابق.

ومنهم عوام أصحاب نفوس كدرة ضعيفة الاستعداد شديدة الإلف بالمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات القاصرة على درجة البرهان لكن لا عناد عندهم وهؤلاء يدعون بالموعظة الحسنة بالمعنى المتقدم.

ومنهم من يعاند ويجادل بالباطل ليدحض به الحق لما غلب عليه من تقليد الأسلاف ورسخ فيه من العقائد الباطلة فصار بحيث لا تنفعه المواعظ والعبر بل لا بد من إلقامه الحجر بأحسن طرق الجدال لتلين عريكته ونزول شكيمته وهؤلاء الذين أمر صلى الله عليه وسلم بجدالهم بالتي هي أحسن." [2]

في هذه الآية القرآنية بين **الألوسي** مقاصد الخطاب القرآني وفق ثلاثة مستويات، ووفق التفاوت الاجتماعي لمراتب الناس:

أ- **المستوى الأول:** فيه **الخطاب** موجه لفئة اجتماعية خاصة تتصف بنفس مشرقة قوية لها الاستعداد في إدراك معاني الخطاب مائلة فيه إلى اليقين، فهذه الفئة

1- **سورة النحل ، الآية 125، ووردت في روح المعاني**، المجلد السابع ، 660.

2- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد السابع ، ص661/660.

خطابها يتميز **بالبرهان** القائم على **الحكمة.**[1]

ب – المستوى الثاني: فيه **الخطاب** موجه لفئة اجتماعية عامة تتصف بنفس ضعيفة متعلقة بالرسوم والعادات قاصرة على البرهان، فهذه الفئة تخاطب بخطاب الموعظة الحسنة.[2]

ج – المستوى الثالث: فيه **الخطاب** موجه لفئة اجتماعية تتصف بنفس مجادلة ومعاندة، تجادل بالباطل، فهذه الفئة تخاطب بخطاب قائم على الجدل الحسن.[3]

فالألوسي بهذا التأويل لمسارات الخطاب في هذه الآية القرآنية يضعنا أمام طريقته في تأويل الخطاب القرآني، قائمة على الوصول إلى روح معانيه ومقاصده متوسلا في ذلك بجملة من الآليات السياقية كالحكمة القائمة على البرهان والعقل، والموعظة الحسنة القائمة على علم الأخلاق، والجدل الحسن، القائم على علم الجدل، فتوسله بهذه العلوم في تأويل الخطاب القرآني، إشارة لطيفة لتبيين طبيعة خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفته القوية بهذه العلوم التي جهزه بها الله تعالى في خطاب العام والخاص والمعاند من الناس، بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن.

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد السابع ، ص660.

2- المرجع نفسه، المجلد السابع ، ص661.

3- المرجع نفسه ، المجلد السابع ، ص661.

3/ مسارات تأويـل موضع ونمط القـول في روح المعاني

ارتبط الحديث عن القول ضمن التداولية المدمجـة التمييـز بينـه وبيـن الجملـة بحيث، اعتبرت" **الجملة** من حيث تعريفها، موضوع لساني، فهي تحدد أساسا ببنيتها **التركيبية ودلالتها** التي تحتسب على أساس دلالة الكلمات المكونة لها. وضمن هذا الفهم، فإن الجملة كيان مجرد وهي نتاج نظرية."[1] إلا أن "المتخاطبين، عند التواصل، لا يتبادلون جملا بل يتبادلون **أقوالا** . وبالفعل، فقول ما جملة تتممها المعلومات التي نستخرجها من المقام الذي تلقى فيه. **فالقول** إذن نتاج إلقاء جملة ما. فإذا كانت **الجملة موضوع اللسانيات** فإن **القول موضوع التداولية.**"[2]

إذا كـان القـول يعرف على أنه إلقـاء جملة في مقـام معين، فإنه يـؤول إلى مستويين [3] :

المستوى الأول : يحدد **بالقول موضع الذكر**، والذي يعرف على أنه " token في المصطلح الأنغلوسكسوني نتاج مخصوص لموضع ذكر مخصوص للجملة."[4]

المستوى الثاني : يحدد **بالقول النمط**، والذي يعرف على أنه " مجموع الخصائص المشتركة المرتبطة بمختلف مواضع ذكر الجملة نفسها. نضرب مثالا ساذجا فالجملة **السماء تمطر** يمكن أن تنتج عديد مواضع الذكر المتنوعة من حيث المتكلمين وأزمنة مقام القول وأمكنته / وبعض المظاهر الأخرى كالمقاصد والاعتقادات.. الخ .

1- **جاك موشلر – آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص26. التسطير من وضعنا .

2- المرجع نفسه ، ص26/27.

3- المرجع نفسه، ص27.

4- المرجع نفسه، ص27.

من جهة أخرى تشترك هذه الأقوال– مواضع الذكر في نقطة وهي إلقاء للجملة نفسها. **فالقول – نمط** إذن هو المشترك بين مجموع الأقوال– مواضع الذكر للجملة نفسها."[1] بعد تحديد مفهوم القول ومستويات التأويل التي يأخذها داخل الخطاب والتي تتوزع بين القول موضع الذكر، والقول نمط ، **إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه أمامنا، هو كيف يمكننا تحديد القول موضع الذكر والقول النمط ضمن روح المعاني ؟**

ربما السؤال لما يطرح بهذه الكيفية نجد أنفسنا أمام إشكالية وصعوبة إلا أننا سنحاول الاجتهاد في تبني مقاربة القول ضمن بعض الشواهد القرآنية .

الشاهد الأول : يقول الله تعالى: **﴿إِنِّي أَ انِي أَعْصِرُ خَمْ ارًا﴾**[2]

تأول **الألوسي** مقاصد هذه العبارة القرآنية بقوله:" أي رأيتني في المنام، والتعبير بالمضارع لاستحضار الصور الماضية **﴿أَعْصِرُ خَمْ ارًا﴾ أي عنبا** ، وروي أنه **قال:** رأيت حبلة من كرم حسنة لها ثلاثة أغصان فيها عناقيد عنب فكنت أعصرها وأسقي الملك، وسماه بما يؤول إليه لأن الخمر مما لا يعصر إذ عصر الشيء إخراج ما فيه من المائع بقوة ، وكون العنب يؤول إلى الخمر وكون الذي يؤول إليه ماؤه لا جرمه لا يضر لأنه المقصود منه فما عداه غير منظور إليه فليس فيه تجوزان بالنظر إلى المتعارف فيه، وقيل الخمر بلغة غسان اسم للعنب، وقيل في لغة أذرعان."[3]

1- المرجع السابق نفسه ، ص27.

2- **سورة يوسف، الآية 26، ووردت في روح المعاني،** المجلد السادس، ص578.

3- **الألوسي: روح المعاني،** المجلد السادس، ص578.

بين صاحب **روح المعاني** مواضع القول في هذه العبارة القرآنية في ثلاثة معاني أخذها القول ﴿**أَعْصِرُ خَمْرًا**﴾ وذلك وفق سياقات مختلفة :

موضع القول الأول : ورد القول بمعنى العنب، وذلك كون العنب يؤول للخمر.[1]

موضع القول الثاني : ورد القول بمعنى العنب بلغة غسان.[2]

موضع القول الثالث : ورد القول بمعنى العنب بلغة أذرعان.[3]

الشاهد الثاني : يقوله الله تعالى: ﴿**فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ الْهِيمِ**﴾[4]

تأول **الألـوسي** هذا الشاهد بقوله:" قال **ابن عباس ومجاهد وعكرمة والضحاك:** جمع أهيم وهو الجمل الذي أصابه الهيام بضم الهاء وهو داء يشبه الاستسقاء يصيب الإبل فتشرب حتى تموت أو تسقم سقما شديدا، ويقال: إبل هيماء وناقة هيماء كما يقال: جمل أهيم قال الشاعر:

فأصبحت كالهيماء لا الماء مبرد صداها ولا يقضي عليها هيامه

وجعل بعضهم الهيم هنا جمع الهيماء، وقيل: هو جمع هائم أو هائمة ، وجمع فاعل على فعل كبازل وبزل شاذ، وعن **ابن عباس** أيضا، و**سفيان** الهيم **الرمال التي لا تروى من الماء لتخلخلها**."[5]

1- المرجع السابق نفسه، المجلد السادس، ص578.

2- المرجع نفسه، المجلد السادس، ص578.

3- المرجع نفسه، المجلد السادس، ص578.

4- **سورة الواقعة ، الآية 55، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر ، ص194.

5- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر، ص194.

بهذا **التأويل لمعنى** مفردة **الهيم**، نجد أنها أخذت **موضعين** ضمن هذا **القول**:

موضع القول الأول: حددها وفق سياق استعمالها على أنها تحمل معنى المرض الذي يصيب الإبل فتشرب حتى تموت.[1]

موضع القول الثاني: حددها وفق سياق استعمالها، على أنها تحمل معنى التي لا تروى من الماء لتخلخلها.[2]

الشاهد الثالث : يقوله الله تعالى:﴿**عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾[3]،

تأول **الألوسي** هذه الآية القرآنية بقوله: "وقال **قتادة** : الإنسان آدم، والبيان علم الدنيا والآخرة، وقيل: البيان أسماء الأشياء كلها، وقيل: التكلم بلغات كثيرة، وقيل: الاسم الأعظم الذي به كل شيء."[4]

إن تأويل هذه الآية القرآنية يضعنا أمام معانيها ومقاصدها، التي تظهر في جملة من مواضع القول، والتي تحددت وتنوعت وفق سياقات التفسير.

موضع القول الأول: حدد معنى هذه الآية القرآنية، بعلم الدنيا والآخرة. [5]

موضع القول الثاني: حدد معنى هذه الآية القرآنية، العلم بأسماء الأشياء كلها.[6]

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الرابع عشر ، ص194.

2- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص194.

3- **سورة الرحمن ، الآية 04، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر، ص130.

4- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر، ص131.

5- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص131.

6- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص131.

موضع القول الثالث : حدد معنى هذه الآية القرآنية، التكلم بلغات كثيرة.[1]

موضع القول الرابع : حدد موضع هذه الآية القرآنية، بأنه الاسم الأعظم الذي علم به كل شيء.[2]

الشاهد الرابع : يقول الله تعالى: ﴿**إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ** ﴾[3]

تأول صاحب **روح المعاني** هذه العبارة القرآنية، بقوله: " الشيء البالي من عظم، أو نبات، أو غير ذلك، من رم الشيء بلى، ويقال للبالي: رمام كغراب، وأرم أيضا لكن قال **الراغب:** يختص الرم بالفتات من الخشب والتين، والرمة بالكسر تختص بالعظم البالي، والرمة بالضم بالحبل البالي، وفسره **السدي** هنا بالتراب، و**قتادة** بالهشيم، و**قطرب** بالرماد، وفسره **ابن عيسى** بالمنسحق الذي لايرم أي لا يصلح كأنه جعل الهمزة أرم للسلب. والجملة بعد إلا حالية، والشيء هنا عام مخصوص أي من شيء أراد الله تعالى تدميره وإهلاكه من ناس، أو ديار، أو شجر، أو غير ذلك، روي إن الريح كانت تمر بالناس فيهم الرجل من عاد فتنزعه من بينهم وتهلكه."[4]

بين **الألوسي** معـاني ومقاصد هذه العبارة القرآنية، وذلك وفق مواضع القول وسياق تفسيرها التي تنوعت بتنوع مذاهب التفسير:

موضع القول الأول : حدده **الراغب،** بقوله:" يختص الرم بالفتات من الخشب والتين،

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص131.

2- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص131.

3- **سورة الذاريات ، الآية 42، ووردت في روح المعاني،** المجلد الرابع عشر، ص23.

4- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر، ص23.

والرمة بالكسر تختص بالعظم البالي، والرمة بالضم بالحبل البالي."[1]

موضع القول الثاني : حدده **السدي**، بالتراب.[2]

موضع القول الثالث : حدده **قتادة**، بالهشيم.[3]

موضع القول الرابع : حدده **قطرب**، بالرماد.[4]

موضع القول الخامس: حدده، وفسره **ابن عيسى** " بالمنسحق الذي لا يرم أي لا يصلح كأنه جعل الهمزة أرم للسلب." [5]

4/ مسار تأويـل الإحالـة بالضمير وبعدهـا التداولي في روح المعاني

يتحدد **مفهـوم الإحالـة** من خـلال علاقتها **بالعنصر الإشـاري والعائـد** ، بحيث أصبح " يمثل العنصر الإشاري والعائد شكلين مختلفين لما يمكن أن تتخذه الإحالة : الإحالة المباشرة والإحالة غير المباشرة والإحالة الإيمائية والإحالة الإشارية والإحالة العائدية ." [6]

من خلال هذا القول يمكننا أن ندرج الإحالة بالضمير ضمن الإحالة العائدية، وعليه سيتم مناقشة هذا النمط من الإحالة ضمن نظرية **جـان كلـود ميلنر** الـذي

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص23.

2- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص23.

3- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص23.

4- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر، ص23.

5- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر ، ص23.

6- **جاك موشلر-آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص373.

" اقترح نظريـة **لسانية** في الإحالـة . ولهذه النظرية مزية ، من جملة مزايا أخرى، في تعيين حدود التحليل اللساني في إسناد المـراجع وتفسير– في صلب النظريـة نفسهـا– ما تشكـوه من نقـص التعابير الإحاليـة التي لها دور في الإحالة الإشارية والإحالـة العائدية وذلك انطلاقا من خصوصيتها الدلالية ."[1]

وفي نظريته هذه تطرق إلى نوعين من الإحالة: [2]

أ – **إحالة حاصلة** : فهي مرتبطة بتعيين مرجع العبارة.[3]

ب– إحالة محتملة: فهي مرتبطة بتعيين دلالته المعجمية، أي دلالة مرجع العبارة.[4] ووفق منهج الدلالة المعجمية فقد اعتبرت **الضمائر** عند **ميلنر مفتقرة** إلى **الإحالة المحتملة** ،[5]، ولهذا فهو يرى أنها " عاجزة **بمفردها** عن تحديد إحالتها الحاصلة عند الاستعمال"[6]

بهذا الشكـل فقـد ميـز **جان كلود ميلنر** في نظريته هذه بين نوعين من التعابير الإحالية: [7]

1– المرجع السابق نفسه ، ص 374.

2– المرجع نفسه، ص374.

3– المرجع نفسه ، ص374.

4– المرجع نفسه ، ص374.

5– المرجع نفسه ، ص374.

6– المرجع نفسه ، ص374.

7– المرجع نفسه ، ص374.

أ- **النوع الأول** : تعابير ذات إحالة محتملة واستقلالية إحالية.[1]

ب-النوع الثاني: تعابير مجردة من الإحالة المحتملة والفاقدة للاستقلالية الإحالية.[2] والضمائر عنده تتدرج في النوع الثاني[3]، ولتجاوز هذا النقص الإحالي فيرى **ميلنر** لا بد من **اللجوء إلى المفسر أو اللجوء إلى مقام إلقاء القول** ، حتى يتحقق عنده ما يسمى **بالإشباع الدلالي** الذي هو خاصية **الإحالة المحتملة** [4]، فالإشباع الدلالي اعتبر خاصية لتمييز أشكال الإحالة، كما أنه يميز الوحدات اللغوية المملوءة عن الوحدات اللغوية الفارغة.

نحن أثناء مناقشة هذه النظرية المتعلقة بالإحالة العائدية في إطار الإحالة المحتملة والإحالة الحاصلة، واجهنا السؤال الآتي: **هو كيف تأول الألوسي الإحالة بالضمير داخل الخطاب القرآني؟ وهل يمكننا تحصيل بعض الملامح للإحالة بالضمير في بعدها التداولي ضمن روح المعاني؟**

ربما لما نقبل على معالجة سؤال من هذا النوع من الصعوبة بمكان الإجابة عليه، لكن سنحاول الاجتهاد في تبيين ذلك، وهذا دائما من خلال الاستعانة بتأويل **الألوسي** لآيات الخطاب القرآني. ونحن في هذه الدراسة سنكتفي ببعض الشواهد القرآنية لتوضيح وتبيين ذلك .

1- المرجع السابق نفسه ، ص374.

2- المرجع نفسه ، ص374.

3- المرجع نفسه ، ص374.

4- المرجع نفسه ، ص375.

الشاهد الأول : يقول الله **تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدُ ﴾**[1]

تأول صاحب **روح المعاني** الضمير في هذه الآية القرآنية بقوله : " فإن **الضمير** لا يفهم منه أول الأمر إلا شأن مبهم له خطر جليل فيبقى الذهن مترقبا لما أمامه مما يفسره ويزيل إبهامه."[2]، فالضمير وصف بالإبهام هنا ويحتاج إلى مفسر يفسره ويفك إبهامه داخل الخطاب القرآني، لأنه بتعبير **ميلنر يفتقر للإحالة المحتملة والإشباع الدلالي.** [3]

السؤال الذي **يطرح هو كيف تجاوز الألوسي هذا النقص الإحالي للضمير في هذه الآية القرآنية.**؟ لتجاوز هذا النقص الإحالي فقد لجأ إلى **مفسر مقامي،** أي إلى **مقام إلقاء القول** [4]. يظهر هذا في قوله:"وجوزوا أن يكون هو **الضمير** المسئول عنه أو المطلوب صفته أو نسبته فقد أخرج **الإمام أحمد** في **مسنده، والبخاري** في **تاريخه، والترمذي والبغوي** في **معجمه، وابن عاصم** في **السنة، والحاكم** وصححه غيرهم عن **أبي بن كعب** أن المشركين قالوا للنبي **صلى الله عليه وسلم**:يا محمد انسب لنا ربك، فأنزل الله تعالى : **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدُ ﴾** السورة وأخرج **ابن جرير وابن المنذر والطبراني في الأوسط،** و**البيهقي** بسند حسن وآخرون عن جابر: جاء إعرابي إلى النبي **صلى الله عليه وسلم** فقال: انسب لنا ربك، فأنزل **الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدُ ﴾** الخ ، وفي **المعالم** عن **ابن عباس** أن **عامر بن الطفيل وأربد ابن ربيعة** أتيا النبي **صلى الله عليه وسلم** فقال **عامر:** إلام تدعونا يا **محمد ؟**

1- **سورة الإخلاص ، الآية 01 ، ووردت في روح المعاني،** المجلد الخامس عشر، ص639.

2- **الألوسي: روح المعاني،** المجلد الخامس عشر، ص639 .

3- **جاك موشلر- آن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص375.

4- المرجع نفسه ، ص375.

قال: إلى **الله**، قالا : صفه لنا أمن ذهب هو أم من فضة أو من حديد أو من خشب؟ فنـزلت هذه السـورة فـأهلك **الله تعالى أربد** بالصاعقة و**عامرا** بالطاعون وأخرج ابن **أبي حاتم والبيهقي** في **الأسماء والصفات عن ابن عباس** أن اليهود جاءت إلى النبي **صلى الله عليه وسلم** منهم **كعب بن الأشرف وحي بن أخطب** فقالوا: يا **محمد** صف لنا ربك الذي بعثك، فأنزل **الله تعالى** السورة."[1]

فهذه الأقوال التي أوردها صاحب **روح معاني** في ما يعرف **بأسباب نزول الآية**، إشارة لطيفة لأهمية **سياق نزول الآية** في فك إبهام الضمير، فأسباب نزول الآية بينت المنجز التداولي أو الجانب الإنشائي الذي حققته الإحالة بالضمير، وهي حال السؤال الذي واجهه النبي **صلى الله عليه وسلم** من المشركين والأعراب واليهود حول ذات **الله عز وجل**، فقد طالبوا منه وصف **الله تعالى** فنزلت الآية .

الشاهد الثاني : يقول الله تعالى: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رُجُلاً**﴾[2]، تأول **الألوسي** الإحالة بالضمير ضمن هذه العبارة القرآنية بقوله:" على أن **الضمير الأول** للنذير المحدث للناس عنه **صلى الله عليه وسلم المفهوم من فحوى الكلام بمعونة المقام والضمير الثاني** للملك لا لما رجع إليه الأول أي: ولو جعلنا النذير الذي اقترحتم إنزاله ملكا لمثلنا ذلك الملك رجلا لعدم استطاعتهم معاينة الملك على هيكله الأصلي، وفي إيثار (رجلا) على (بشرا) إيذان على ما قيل بأن الجعل بطريق التمثيل لا بطريق قلب الحقيقة وتعيين لما يقع به التمثيل، وفيه إشعار– قال **عصام الدين** وغيره – بأن الرسول لا يكون امرأة وهو متفق عليه وإنما الاختلاف في نبوتها." [3]

1– **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الخامس عشر، ص641.

2– **سورة الأنعام، الآية 09، ووردت في روح المعاني**، المجلد الرابع ، ص128.

3– **الألوسي: روح المعاني** . المجلد الرابع ، ص128.

فتأويل **الألوسي** لهــذه العبارة القرآنية، بين لنا وظيفة فحوى الكلام، والمقام في فك إبهام الضمير، وتبين وظيفة العائد داخل هذا الخطاب القرآني، وذلك من خلال قوله: " على أن **الضمير الأول** للنذير المحدث للناس عنه **صلى الله عليه وسلم المفهوم من فحوى الكلام بمعونة المقام.**"[1]

الشاهد الثالث : يقول الله تعالى **﴿إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾**[2] يظهر تأويل **الألوسي** لدور الإحالة بالضمير في هذه العبارة القرآنية من خلال قوله:" أي التوبة كما قال غير واحد، ولعل الإصلاح مندرج في التوبة وتكميل لها. وقال **أبو حيان: الضمير عائد** على المصادر المفهومة من الأفعال السابقة أي من بعد عمل السوء والتوبة والإصلاح، وقيل: يعود على الجهالة، وقيل: على السوء على معنى المعصية وليس بذاك."[3]، فالإحالة بالضمير في هذه العبارة القرآنية ارتبطت بجملة من المعاني والمقاصد : [4]

- **فأولها:** العودة على المصادر.

- **ثانيها:** العودة على الجهالة .

- **ثالثها:** العودة على السوء.

وحاصل القول أن تعدد عودة الضمير وتنوع طرق تأويله عند المفسرين داخل هذا الخطاب القرآني ناتج من الإشباع الدلالي ودور السياق في ذلك .

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الرابع ، ص128.

2- **سورة النحل ، الآية 119 ، ووردت في روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص654.

3- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص654.

4- المرجع نفسه ، المجلد السابع ، ص654.

الفصــل الــرابــع

أفعال الكلام في روح المعاني

دراســة تأصيليــة في ضوء مقولــة الإنشــاء

المبحث الأول: الإطـــار الأنطـولوجي لأفعـال الكـــلام

إن الحـديث عـن الأنطـولوجيا في نظـر **محمد عابــد الجابري** يتطـلب الإحـاطة والمعرفة بالتصنيفات التي أخذتها الفلسفة التقليدية، فقد صنفت موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام هي: **الأنطولوجيا، ونظرية المعرفة** [1]، **والاكسيولوجيا** [2]،[3] وتعني الأنطولوجيا عنده " البحث في الوجود المطلق، الوجود العام المتحرر من كل تحديد وتعيين، وبعبارة أرسطو ((البحث في الوجود بما هو موجود)): فإذا كانت الطبيعيات تدرس الوجود باعتباره أجساما متغيرة ، والرياضيات تتناوله من حيث هو كم ومقدار، فإن الأنطولوجيا تختص بالبحث في الوجود على العموم، فتحاول بيان طبيعته ، والكشـف عـن مبادئـه الأولى وعللـه القصوى وخصائصه العامـة مثال ما أصل الكون؟"[4]

بهذا المفهوم الذي أخذته الأنطولوجيا كمبحث من مباحث الفلسفة يمكننا القول أن وظيفتها تتحدد في البحث عن ماهية الشيء من خلال البحث في أصوله.

1- تعرف **نظرية المعرفة** بأنها كل ما " يختص بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره " للاطلاع أكثر يمكن الرجوع إلى **محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي** ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الخامسة 2002، ص21/20.

2- تعرف **الاكسيولوجيا** بأنها كل ماله علاقة " بالبحث في القيم : قيم الحق والخير والجمال ، وهي موضوعات يتناولها على التوالي علم المنطق ، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، بالمعنى التقليدي لهذه ((العلوم)) التي توصف بأنها علوم معيارية لكونها تهتم بما ينبغي أن يكون ، وذلك في المقابل العلوم الوضعية التي يقتصر اهتمامها في ما هو كائن ." للاطلاع أكثر يمكن الرجوع إلى **محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي** ، ص21.

3- ينظر: **محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي** ، ص20.

4- المرجع نفسه ، ص20.

كما أن تحديد المنطلقات التأسيسية الأولى لأفعال الكلام يعتبر في نظرنا من أهم المواضيع المهمة للبحث الأنطولوجي، وذلك من خلال تبيين الجذور الأولى لنشأتها، وهذا البحث يخضع في نظرنا إلى جملة من الاعتبارات :

أ- **الاعتبار الأنطولوجي الأول** : أثبتت البحوث العلمية أنه لا يمكن دراسة ظاهرة ما معزولة عن سياقها، كما أنه يتعين لوجودها وجود ظواهر سابقة ومشابهة لها، وأسباب موضوعية لتكوينها حتى تكتسب مشروعيتها وتصبح ظاهرة جديرة بالدراسة والمعاينة، وفي هذا السياق سنحاول دراسة أفعال الكلام في مستويين:**المستوى الأول:** قائم على رصد علاقتها بالأفعال الاجتماعية عند **ريناتش،** أما **المستوى الثاني:** قائم على تبيين علاقتها بنظرية **غاردنر**.

ب - الاعتبار الأنطولوجي الثاني : " لا يمكننا أن نؤرخ فعليا لبدايات التداولية كما نعرفها اليوم إلا باكتشاف الفيلسوف البريطاني **أوستين** لظاهرة الأعمال اللغوية."[1]

ج - الاعتبار الأنطولوجي الثالث: يقوم على التمييز بين أطروحتين :

فالأولى: قائمة على **الوصف،** أي وصف الأشياء في الواقع والحكم عليها بالصدق أو الكذب والتي أسماها **أوستين بالوهم الوصفي**[2]

أما **الثانية:** قائمة على **الإنشاء،** أي عدم وصف الأشياء في الواقع والحكم عليها بالصدق أو الكذب، بل تبحث عن المنجز والمتمثل في إنجاز فعل، يظهر في أفعال الكلام.[3]

1- **جاك موشلر وآن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص46.

2- ينظر: المرجع نفسه ، ص56.

3- ينظر: المرجع نفسه ، ص57.

د- الاعتبار الأنطولوجي الرابع: يتعلق بالبحث عن مفهوم الفعل ضمن ما يعرف بمصطلح أفعال الكلام، والتصنيفات التي أخذها سواء عند **أوستين** أو **سيرل**، أو **ريكاناتي**. يمكن مناقشة وتحليل هذه الاعتبارات على النحو الآتي :

1/ أفعـال الكـلام وأصـول النشـأة

تتعلق أصول نشأة أفعال الكلام **بالاعتبار الأنطولوجي الأول**، الذي يمكن مناقشته في منطلقات التأسيس الأولى لأفعال الكلام كما طرحها **موشلر**، التي تدخل عنده ضمن ما يعرف بالعرض التاريخي لنظرية أعمال اللغة.[1]

في هذا الإطار يقول **موشلر** : " لا بد، مع ذلك أن نلح على أن اكتشاف **أوستين**، وإن تم بصفة مستقلة عن الأعمال السابقة له، فقد سلط الضوء على ظواهر سبقت ملاحظتها من قبل. وعلى هذا النحو كان **ريناتش** قد عزل، قبل الحرب العالمية الأولى، **الأعمـال الاجتماعيـة** (انظـر **ريناتش** 1983) وهي التي أسماها **أوستين، أعمالا لغوية متضمنة في القول** وقدم **غرديـنار**، في فترة مابين الحربين، عددا من الملاحظات التي مهدت لنظرية **أوستيـن**، حول الأعمال اللغوية واستبقت بعض أفكار **غرايس** (انظر **غاردنر**1989) "[2]

1- ينظر: المرجع السابق نفسه ، ص57.

2- ينظر: المرجع نفسه ، ص46.

مواصلة لهذا العرض التاريخي لنشأة أفعال الكلام يقول **موشلر** : " سنبدأ بعرض تاريخي لنظرية الأعمال اللغوية مع رائدين هما **ريناتش** 1983 و**غاردنر** 1989، ثم نواصل بعرض حول النظرية الكلاسيكية للأعمال اللغوية التي يمثلها كل من **أوستين** 1970 و**سيرل** 1972." [1]

بهذا الطرح فإن **موشلر** يضعنا أمام مرحلتين تاريخيتين مرت بهما أفعال الكلام.

أ- **المرحلة الأولى:** تتضمن أعمال **ريناتش** والتي تدخل ضمن الأعمال الاجتماعية، حيث تطرق فيها إلى مسألة الحقوق والواجبات ومدى علاقتها بالأعمال الاجتماعية.[2]، وفي هذا نجد **ريناتش** يشاطر **أوستين** " رغم بعض الفوارق، بعضا من الشواغل الأساسية . فـهمهما المشترك، بدءا، هو **أن يصفا بدل أن يفسرا** ظاهرة الأعمال الاجتماعية أو الأعمال اللغوية. ثم إن مثالهما المحبذ هو نفسه أي الوعد. ويلح كل واحد منهما أخيرا على ضرورة إقامة حد فاصل بين الأقوال التي يمكن أن تسند إليها قيمة صدقية والأقوال التي لا يمكنها ذلك."[3]

ففي هذه المرحلة يمكن التمييز بين فعلين **فعل اجتماعي** مرتبط بنظرية الأفعال الاجتماعية **لريناتش**، والذي هو " ببساطة عمل يختص بكونه يتحقق باللغة بمجرد قول شيء ما. فالكلام ذاته، في هذه الحالة، يخلق التزامات وحقوقا لا تختلط بالحقوق أو الواجبات **الأخلاقية** وهو أمر يلح عليه **ريناتش** إلحاحا."[4]

1- المرجع السابق نفسه ، ص46.

2- ينظر: المرجع نفسه ، ص46.

3- المرجع نفسه ، ص46.

4- المرجع نفسه، ص47

وفعل لغوي مرتبط بنظرية أفعال الكلام **لأوستين**، والذي يعرفه بقوله :" التكلم بشيء ما، بالمعنى الواسع لهذا المركب إنما أسميه بل امنحه هذا اللقب وهو إنجاز فعل الكلام، ومن هذا السياق فإن دراسة العبارات المتلفظ بها هي في الحقيقة، ولنفس السبب دراسة أفعـال الكلام وإن شئت قلت دراسة الوحدات الشاملة لعناصر التكلم اللغوي."[1]

كما يتضح مفهوم فعل الكلام عند **مسعود صحراوي** بأنه :" كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري. وفضلا عن ذلك، يعد نشاطا ماديا نحويا، يتوسل أفعال قولية لتحقيق أغراض إنجازيه كالطلب والأمر والوعيد ....الخ، وغايات تأثيرية تخص ردود فعل المتلقي كالرفض والقبول."[2]

ب – المرحلة الثانية : تتضمن أعمال **غاردنر** الذي انطلق" من التمييز بين **اللسان والخطاب** شبيه بتمييز **سوسير** بين **اللسان والكلام**[3]."[4]، وضمن هذا التمييز فإن **موشلر** يقول : " فلئن انطلق **سوسير**، من اللسان ليحد الكلام، فـإن **غادنـر**، اتخـذ

1– **جون لانكوشو أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام**، ترجمة عبد القادر قينيني ،أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية 2008 ، ص124.

2– **مسعود صحراوي : دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي**، ص40.

3– ميز **سوسير** " بين **اللسان** وهو الجانب المحدد اجتماعيا ووضعيا من اللغة وبين **الكلام** وهو الإنجاز الفردي للغة، وهذا التمييز بين اللسان والكلام حسب **سوسير**، يتيح الفصل داخل اللغة بين ما هو اجتماعي اللسان وما هو فردي الكلام وما هو جوهري اللغة وما هو عرضي الكلام . وبناء عليه فإن **موضوع اللسانيات هو اللسان لا الكلام** ." **للاطلاع أكثر ينظر: جاك موشلر وآن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص51

4– **جاك موشلر وآن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص50.

الاتجـاه المعـاكس فانطلق من الخطاب ليصف اللسان. **فالخطـاب**، عنده، نشاط إنساني، منطلقه عموما حدث مخصوص أو **مثير** يتواصل بواسطته متكلم ما مع مخاطب، مستعملا إشارات لفظية منظمة حسب شفرة مشتركة، أما **اللسان** فهو تحديـدا مجمـوع المعـارف التي تتعلـق بهـذه الشفـرة وبهـذه الإشـارات وتسمـح بالتواصل."[1]

إلى جانب هذا التمييز المنهجي الذي أحدثه **غاردنر** بين الخطاب واللسان ، فإنه اعتبر الجملة هي وحدة الخطاب والكلمة وحدة اللسان.[2]، وفي هذا الشأن يقول **موشلر**:" إذا كانت الكلمة هي وحدة اللسان والجملة هي وحدة الخطاب فإن، **غادنر**، يعمد إلى إدخال تقسيم فرعي في الجملة مشيرا إلى أن جمل الخطاب تنقسم، في **مستوى الخطاب**، إلى **مسند إليه ومسند** وليس إلى **كلمات**. وإذا أمكننا أن نحد الإسناد بقولنا إنه يقوم على **قول شيء ما عن شيء ما** فإنه لنا أن نقول أن المسند إليه هو **الشيء الذي تقول عنه شيئا ما**. وبعبارة أبسط إن المسند إليه هو الشيء الذي نتكلم في شأنه والمسند هو الشيء الذي نقول في شأنه."[3] ، ويعتبر **غادنر** المتكلم هو الحلقة المركزية الذي يساعد في كيفية الانتقال من الكلمة إلى الجملة، وقصده يتحقق في إنجازه للجملة داخل الخطاب.[4]

1- المرجع السابق نفسه، ص51.

2- ينظر : المرجع نفسه، ص51.

3- المرجع نفسه، ص51.

4- ينظر المرجع نفسه ، ص52.

بهذا الشكل فنظرية **غاردنر** تتحدد في كونها : [1]

أ – تميز بين **اللسان والخطاب** .[2]

ب – **تعتبر الكلمــة** هي وحدة أساس في وصف **اللسان،** في مقابل **الجملة** وحدة أساس في تحليل **الخطاب** .[3]

ج – تميز الجملة على أساس **المسند إليه والمسند،** والذي تفرعت عنه أربعة أنماط من الجمل، **الجمل الخبرية والجمل الاستفهامية والجمل الطلبية والجمل التعجبية** فهذه التقسيمات تتوافق مع نظرية أفعال الكلام.[4]

2/ أفعــال الكــلام والقضية التداوليــة

تدخل ضمن **الاعتبار الأنطولوجي الثاني،** والذي يبحث في علاقة أفعال الكلام بالقضية التداولية، وفي هذا يقول **موشلر:**" يمكن أن نحدد منطلق التداولية في أعمال فلاسفة اللغة وبالخصوص في سلسلتي محاضرات قدمت بجامعة هارفارد محاضرات **وليام جيمس** ألقاها سنة 1955 **جون أوستين** وألقاها سنة 1967 **بول غرايس،** فقد أدخل **أوستين** في سلسلة محاضراته المخصصة للفلسفة، مفهوما سيصبح محوريا في التداولية، وهو مفهوم **العمــل اللغــوي** ، مدافعــا بذلك عن الفـكرة القائلــة بأن اللغـة

1– المرجع السابق نفسه ، ص55/56.

2– المرجع نفسه ، ص55.

3– المرجع نفسه ، 55.

4– المرجع نفسه ، 56.

التواصل ليس لها،أساسا، وظيفة وصفية بل لها وظيفة عملية. فإذ نستعمل اللغة فإننا لا نصف العالم بل نحقق أعمالا هي **الأعمال اللغوية.** [1]

بهـذا التصور يمكـن القـول أن مسألـة أفعال الكلام قد عولجت ضمن القضية التداولية وفق مجالين:

أ – **المجال التواصلي للغة،** المعبـر عنـه مـن خلال عمليـة التعبيـر التي يقـوم بها المتكلـم من أجـل تبليغ مقاصده وفـق مقتضيات المقـام وقوانين الخطاب.

ب – المجال العملي للغة، المعبر عنه بالجانب الإنشائي الذي يريد المتكلم إنجازه من كلامه وفق مقتضيات الخطاب وظروف إلقاء القول.

إلى جانب ذلك فـإن علاقـة أفعـال الكـلام بالقضيـة التداوليـة، في نظر **فيليب بلانشيه** تحدد في كون أفعال الكلام تعتبر آلية أو عنصر من عناصر تحليل اللغة العادية. [2]، وذلك من خلال تحليل الأقوال التي ينتجها المتكلم وفق مقتضيات المقام وظروف إلقاء الخطاب.

بهذا الشكل فقد اعتبرت التداولية المجال الحقيقي الذي نشأت وتطورت فيه نظرية أفعال الكلام، وذلك من أجل تحليل الخطاب في بعده التداولي وتحديد جانب الإنجاز والإنشاء في الخطابات العادية التي ينتجها البشر في حياتهم الاجتماعية.

1– المرجع السابق نفسه ، ص22/21.

2– **فيليب بلانشيه: التداولية من أوستن إلى غوفمان،** ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى 2007، ص52.

3/ أفعـال الكـلام وأطروحتا الوصـف والإنشـاء

تدخل ضمن **الاعتبار الأنطولوجي الثالث،** الذي يقوم على التمييز بين أطروحتي الوصف والإنشاء.

ميز **أوستين** بين تصورين للغة، **فالتصور الأول:** قائم على **الوصف** وذلك من خلال تحديد وظيفة اللغة في أنها تهتم" بوصف حالة الأشياء وأنها إذن صادقة أو كاذبة ."[1] إن حالة الوصف هذه جعلت من **أوستين** الخروج عن صمته، وعمـد إلى " التشكيك في المسلمة المتعلقة بالطابع الوصفي أساسا للغة، وهو ما أسماه **أوستين بالوهم الوصفي.**"[2] أما **التصور الثاني: الإنشاء،** بحيث " ينبغي أن تفهم الأقوال الإنشائية على أنها تحقق العمل الذي نسميه الوعد أو الأمر أو التمني. فالعمل المتحقق رهين إلقاء الجملة – إذا كنا نستطيع أن نأمر بواسطة الحركات فإنه لا يمكننا أن نعد أو نتمنى إلا بواسطة الكلمات – فأداء القول إذن جزء لا يتجزأ من دلالته."[3]

بهذا تصور **أوستين** الذي طرحه **أوستين** نخلص إلى أن العبارة الإنشائية " لا يقصد بها قول شيء ما، بل يقصد بها إنجاز هذا الشيء، وأنها بذلك لا توصف بالتصديق ولا التكذيب."[4]

1- **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص56.

2- المرجع نفسه ، ص56.

3- المرجع نفسه ، ص25.

4- **جون لا نكشو أوستين : نظرية أفعال الكلام كيف ننجز الأشياء بالكلام،** ص39.

إلى جانب ذلك فالعبارة الإنشائية " تبين أن التكلم بشيء ما، هو فعله وإنجازه."[1]

ضمن مفهومي الوصف والإنشاء قسم **أوستين** الجمل إلى جمل خبرية وجمل إنشائية،[2] كما أقدم على تقسيم الجمل ذات الصيغة الخبرية إلى وصفية وإنشائية،[3] كما أنه: " في هذه المرحلة عمق ... مفهوم الجملة التي تقبل الصدق والكذب بحيث لم تعد مجرد جملة ذات صيغة خبرية بل علاوة على ذلك يجب أن تكون جملة وصفية، مستقطعا بذلك من الجمل ذات الصيغة الخبرية، الجمل التي لا يراد بها الوصف، بل يراد بها الفعل، لتكون القسم الآخر من الجمل ذات الصيغة الخبرية وهي الجملة الإنشائية"[4]

يستند معيار تحديد الجملة الإنشائية عند **أوستين**، في كونها تشتمل **على فعل المضارع المعلوم للمتكلم المفرد**،[5]، إضافة إلى ذلك فهي تتضمن **قوة قول**[6] تمثل قوة إنجازية ، أو قوة لا قولية . التي تظهر في القسم الثاني من أفعال الكلام.

-

1- المرجع السابق نفسه ، ص23.

2- **طالب سيد هاشم الطبطبائي: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب**، مطبوعات جامعة الكويت ، الكويت 1994، ص 07.

3- المرجع نفسه ، ص04.

4- المرجع نفسه ، ص05.

5- المرجع نفسه ، ص05.

6- المرجع نفسه ، ص07.

4/ أفعــال الكـلام المفهوم والتصنيف

تدخل ضمن **الاعتبار الأنطولوجي الرابع**، الذي يبحث في مفهوم أفعال الكلام وأهم التصنيفات التي أخذتها ضمن المنهج التداولي .

إن مناقشة مصطلح أفعال يتطلب من الناحية المنهجية التفريق بين **الفعل كصيغة Verbe، والفعل كحدث action**، بحيث " يجب أن ننتبه إلى أن الفعل في اللغة العربية لفظ مشترك فنحن نتحدث عن الفعل ونقصد به الصيغة، ونتحدث عن الفعل ونقصد به الحدوث والوقوع. وفي اللغة الانجليزية وغيرها هناك الفعل كصيغة **Verb** وهناك الفعل كحدث ووقوعه **action**."[1]

فالفعل في إطار نظرية أفعال الكلام يقصد به الحدوث والوقوع والإنجاز والإنشاء، بخلاف الفعل في نظام اللغة فهو يدخل في بناء التركيب النحوي للجملة.

فالأول: غايته البحث في الواقع المادي للغة وما تتركه من أثر في الخطاب.

أما **الثاني:** يدخل في نظام اللغة في بعدها الإفرادي والتركيبي.

فأفعال الكلام ارتبطت بالوظيفة الإنشائية للغة، كما أنها تأسست على جملة من الفرضيات.[2]

1- **جون لانكشو أوستين : نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام** ، ص08.

2- **شكري المبخوت : دائرة الأعمال اللغوية مراجعات ومقترحات**، دار الكتاب الجديدة ، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى2010، ص09.

أ- **الفرضية الأولى :** قائمة على" **الفرضية العملية،** كل قول هو تحقيق لعمل"[1] وهذا العمل الذي يقصده المتكلم بإحداث القول قائم على التأثير وتغيير حالة الأشياء في الكون،[2] ويظهر ذلك من خلال" الانتقال بموجب القول المنشئ لعقد الزواج مثلا من حالة العزوبية إلى حالة الزواج، أو بالتأثير في المخاطب ضروبا من التأثير كالانتقال من أمر المخاطب بإطلاق النار على شخص ما إلى عملي الإطلاق نفسها." [3]

ب- **الفرضية الثانية :** تتحدد " **فرضية التقسيم الثلاثي،** كل عمل لغوي هو جماع عمل قولي وعمل في القول وعمل تأثير بالقول."[4]

ج- **الفرضية الثالثة :** قائمة على " **فرضية المواضعة،** كل عمل في القول يمكن التصريح به بواسطة فعل إنشائي."[5]

د- **الفرضية الرابعة :** تظهر في " **فرضية الفعل الإنشائي،** القول الإنشائي هو القول المبدوء بفعل إنشائي."[6]

1- المرجع السابق نفسه ، ص09.

2- المرجع نفسه ، ص09.

3- المرجع نفسه ، ص09.

4- المرجع نفسه ، ص10.

5- المرجع نفسه ، ص10.

6- المرجع نفسه ، ص11.

هـ- الفرضية الخامسة : تتحدد في " **فرضية تصنيف قوى القول،** كل قوة قولية قابلة للإسناد إلى قول تنتمي إلى صنف من قوى القول."[1]

و- الفرضية السادسة : قائمـــة على " **فرضية عدم المباشرة،** إذا وافق معنى القول معنى المتكلم كان العمل اللغوي مباشرا وإذا اختلفا كان العمل اللغوي غير مباشر."[2]

إضافة لهذه الفرضيات فقد ارتبط مبحث أفعال الكلام عند **أوستين** بمنهج التمييز بين لأقوال الإنشائية والأقوال الوصفية، وفي هذا يقول **موشلر:** " عالج **أوستين،** وهو منشغل دائما بإقامة التمييز بين الإنشائي والوصفي، مسألة ما نقوم به حتى نقول شيئا ما. فنحن، حسب رأيه، نحقق بالضرورة ثلاثة أعمال:

أ – العمل **التصويتي** ومفاده إنتاج بعض الأصوات.

ب – العمل **الصيغي** ومفاده إنتاج بعض الألفاظ في تركيب معين وبتنظيم معين.

ج – العمل **التبليغي** ومفاده استعمال بعض التراكيب بدلالة معينة، وهذه الدلالة تتكون من معنى مكونات التركيب المستعمل وإحالتها."[3]

كما صنفت أفعال الكلام عند **أوستين** إلى ثلاثة مستويات، بحيث " اقترح **أوستين،** تمييزا جديدا بين أعمال ثلاثة أخرى هي:

1- المرجع السابق نفسه ، ص11.

2- المرجع نفسه ، ص12.

3- **جاك موشلر – آن ريبول : القاموس الموسوعي للتداولية** ، ص65/64.

أ- العمل **القولي** : الذي نحققه حين نقول شيئا ما .

ب - العمل **المتضمن في القول** الذي نحققه في قولنا شيئا ما.

ج - عمل **التأثير بالقول** الذي نحققه بواسطة قولنا شيئا ما."[1]

إن تمييز **أوستين** بين الأقوال الإنشائية والأقوال الوصفية، وفعل القول والفعل المتضمن في القول ، قد ترتب عنه مجموعة من التصنيفات لمختلف القوى التي يتضمنها الفعل المتضمن في القول[2].

-**الصنف الأول** : قائم على " **الحكميات** وهو أساسا صنف الأعمال القضائية ويوافق أفعالا مثل برأ ، وأدان وأصدر حكما وأصدرا قرارا وصنف وقيم ...الخ." [3]

- **الصنف الثاني** : يتحدد في " **الممارسيات** الذي يوافق شكلا آخر من الحكم يتصل بما ينبغي أن يكون أكثر مما يتصل بما هو كائن . ويضم أفعالا مثل حط من رتبته وقاد وأمر وأوصى وعفا ...الخ ."[4]

- **الصنف الثالث** : يظهر في " **الوعديات** وهي تلزم المتكلم بتبني موقف ما أو بتبني عمل ما، ويضم أفعالا مثل وعد ونذر وضمن وراهن واقسم ...الخ " [5]

1- المرجع السابق نفسه ، ص65.

2- المرجع نفسه ، ص66.

3- الرجع نفسه ، ص66.

4- المرجع نفسه ، ص66.

5- المرجع نفسه ، ص67.

-**الصنف الرابع** : قائم على" **السلوكيات** الذي يستلزم موقفا أو ردة فعل بإزاء سلوك الآخرين أو وضيعتهم، ويوافق أفعالا مثل اعتذر وشكر وشجب ونقد وتحدى..الخ."[1] **الصنف الخامس:** قائم على" **التبيينيات،** وهو آخرها، ويستعمل في أعمالا/ عرض، ويوافق أفعالا مثل أثبت ونفى وسلم ب ولاحظ ...الخ"[2]

بعد تحديد صيغة أفعال الكلام عند **أوستين**، يمكن تحديد التعديلات التي أضافها **سيرل،** بحيث يلاحظ في نظريته حول أفعال الكلام "جانبان: جانب فحص شروط نجاح العمل اللغوي، ومثاله المميز هو الوعد **(**انظر 1972 **سيرل)** وجانب تصنيفية الأعمال اللغوية **(**انظر **سيرل** 1982**)**"[3]، وحسب **سيرل** " يعود إلقاء جملة ذات دلالة إلى تحقيق أربعة أنواع من الأعمال آخرها اختياري:

أ – عمل إلقاء القول وهو يقوم على التلفظ بالكلمات أو الجمل،

ب – العملان القضويان اللذان يوافقان الإحالة والحمل،

ج – الأعمال المتضمنة في القول التي تتمثل في إلقاء الاستفهامات وإصدار الأوامر وتقديم الوعود ...الخ،

د – أعمال التأثير بالقول التي تتمثل في الإقناع والحمل عليه والإخافة...الخ."[4]

1- المرجع السابق نفسه ، ص67.

2- المرجع نفسه ، ص67.

3- المرجع نفسه ، ص67.

4- المرجع نفسه ، ص68/67.

بهذا التصور الذي تقدم به **سيرل** في نظريته المتعلقة بتصنيف أفعال الكلام، فقد اجتهد في إضافة المحتوى القضوي واعتبر " أن التعبير عن قضية هو تحقيق لعمل قضوي، وبموجب ذلك تحقيق عمل متضمن في القول."[1] كما" يقترح **سيرل،** انطلاقا من هـذا التمييـز بين القضية المعبر عنهـا والعمل المتضمن في القول المتحقق، التفريق بين عنصرين من البنية الإعرابية للجملة هما : **واسم المحتوى القضوي و واسم القوة المتضمنة في القول** إذ يشير الأول إلى القضية المعبر عنها، في حين يشير الثاني إلى العمل المتضمن في القول المتحقق."[2] و" إذا انطلقنا من القول: **أعدك بأن آتي غدا،** كان **واسم القوة المتضمنة في القول** هو **أعدك** وكان **واسم المضمون القضوي** هو **آتي غدا.** فالقوة المتضمنة في القول هي الوعد والمضمون القضوي هو سيأتي المتكلم في مكان معين وزمان معين."[3]

في المقابل من هـذا التقسيم عند **أوستين وسيرل** حـول أفعـال الكلام ، فهناك بعض التصورات تقدم بها **فرنسوا ريكاناتي** الذي توجهت " تحليلاته نحو تعميق نقطتين:

1- في **كتابه الأول**[4] تدبر تاريخ نظريات العلامة ومفهوم المفارقة.

1- المرجع السابق نفسه، ص68.

2- المرجع نفسه، ص68.

3- المرجع نفسه ، ص567.

4- **الكتاب الأول،** موسوم ب **الشفافية والتلفظ: تمهيد للتداولية،** باريس 1979، **والكتاب الثاني،** موسوم ب **الملفوظات الإنشائية،** باريس 1981، **ينظر فيليب بلانشيه : التداولية من أوستين الى غوفمان،** ترجمة صابر الحباشة ، ص167.

2- قام بتحليل مركز لمتصور **الانشائي** في كتابيه، ولا سيما ثانيهما."[1]، وقد تحدد الجانب الإنشائي للأقوال عند **فرنسوا ريكاناتي** " انطلاقا من اكتشاف **أوستين** للقوة اللاقولية الماثلة في كل ملفوظ ." [2] يميز **ريكاناتي** " الملفوظات ذات القوة اللاقولية غير الصريحة مثل **اخرج** الذي يمكن في حد ذاته أمرا أو نصيحة أو التماسا عن الملفوظات ذات القوة اللاقولية الصريحة مثل **آمرك بالخروج** ."[3]

في الأخير نجد أن **فرنسوا ريكاناتي** قد قام بتقديم جملة من الانتقادات **لأوستين وسيرل** في مقال له بعنوان **ما العمل القولي؟** [4]

بالرغم من الانتقادات والتوجيهات المنهجية الموجهة لنظرية أفعال الكلام من طرف بعض فلاسفة اللغة، إلا أنها استطاعت أن تبرهن على مكانتها كآلية من آليات تحليل الخطاب وفهمه، وذلك من خلال تحديد جملة مضامينه، والتي تتشكل عادة في جملة المعاني والمقاصد التي يريد المتكلم تبليغها. فنظرية أفعال الكلام بهذا التوجه والعقيدة اعتبرت تحليل الأقوال وفق مقتضيات المقام وظروف إنشاء المتكلم لعبارته من أهم الرهانات التي تريد من خلالها تحديد **الدلالة الإنشائية** [5]التي يريد المتكلم إنجازها.

1- **فيليب بلانشيه : التداولية من أوستن إلى غوفمان** ، ترجمة صابر الحباشة ، ص167.

2 – المرجع نفسه ، ص 168.

3- المرجع نفسه ، ص168.

4- للاطلاع على هذا المقال ينظر: **إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين** ، الجزء الثاني ص673.

5- تظهر **الدلالة الإنشائية** عادة في الجانب الإنشائي للغة، وتتحدد عند **أوستين** في الفعل المتضمن في القول.

المبحث الثاني: أفعال الكلام وأسس التأصيل في روح المعاني

بعدما فرغنا من تحديد الجوانب الأنطولوجية لنظرية أفعال الكلام ومفهومها وأهم تصنيفاتها، سنحاول الاجتهاد في تقديم بعض الجوانب التأصيلية لهذه النظرية كما نوقشت ضمنا تراثنا العربي الإسلامي في شقيه البلاغي والأصولي وذلك وفق طرح **بيار لارشي** .

ربما لما نأتي لمناقشة ذلك وفق المنهج البلاغي والأصولي، وكما تأولها **الألوسي** في **روح المعاني** نجد أنفسنا أمام إشكاليات منها:

أ- **الإشكالية الأولى** : تتحدد في مصطلح التأصيل في حد ذاته، ما لمقصود منه وكيف يتم فهمه وتوظيفه في دراسة علاقة أفعال الكلام باعتبارها آلية في تحليل الخطاب **بروح المعاني** باعتباره مدونة تفسيرية للخطاب القرآني.؟

ب- الإشكالية الثانية : تتحدد في الكيفية التي من خلالها يمكننا تمثل أفعال الكلام داخل البلاغة والخطاب الأصولي في بعده الفقهي.

ج- الإشكالية الثالثة : تتحدد في الكيفية التي تأول بها **الألوسي** لأهم **للجوانب الإنشائية** لعبارات الخطاب القرآني .

تبقى هذه الإشكاليات من الصعوبة الإجابة عنها والإحاطة بها، لكننا سنجتهد في مناقشة بعض القضايا المتعلقة بأسس التأصيل لأفعال الكلام ضمن مدونة بحثنا .

1/ مصطلــح التأصيـل: المفهـوم والوظيفـة

يدخل مصطلح التأصيل عند **طـــه عبـــد الرحمن** ضمن دائرة البحوث المتعلقة بدراسة العلاقة بين العلوم المنقولة والعلوم المأصولة . وقد ناقش ذلك ضمن ما يعرف عنده **بأصول النظرية التكاملية في الاشتغال بالتراث.**[1]، كما عالج مصطلح التأصيل تحت مفهوم **أصل التداخل**[2]، ومفهوم هذا التداخل عنده يظهر في قولـه : "ومقتضى التداخل هو أن المعارف التي تضمنها التراث، على اختلاف مجالاتها وأبوابها، تشترك في الآليات التي أنشئت ونقلت بها مضامينها، فيكون الاشتغال بهذه الآليات التي أنتجت وبلغت هذه المضامين المعرفية مؤديا بالضرورة إلى العناية بكلية التراث الإسلامي العربي وبجمعية دوائره المختلفة من غير استبعاد، لا حذفا ولا استثناء."[3]

إن مصطلح التأصيل بهذا التصور ارتبط بالبحث في النصوص التراثية، كما أنه عادة ما يتم معالجة مسألة التأصيل وفق العلاقة مابين ضربين من العلوم .[4] التي صنفها **طه عبد الرحمن** إلى قسمين :[5]

أولها: العلوم المأصولة : تتضمن، التفسير، التصوف، الحديث، الكلام،....الخ .[6]

1- **طه عبد الرحمن : سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**، ص59.

2- المرجع نفسه ، ص64.

3- المرجع نفسه ، 64.

4- المرجع نفسه ، ص64.

5- المرجع نفسه ، ص64.

6- المرجع نفسه ، ص64.

ثانيها: العلوم المنقولة : تتضمن، المنطق، الرياضيات، الفلسفة ...الخ.[1]

يمكننا دراسة علاقة العلوم المأصولة بالعلوم المنقولة كما طرحت عند **طه عبد الرحمن** وفق تصور قوامه العلاقات الآتية :[2]

أ – **العلاقة الأولى** : قائمة على أن " هناك علاقات العلوم المأصولة فيما بينها، وهي علاقات منعكسة، فكل علم مأصول دخل في علم مأصول آخر يورث علما مأصولا. "[3]

ب– العلاقة الثانية: قائمة على أن " هناك علاقات العلوم المأصولة بالعلوم المنقولة، وهي علاقات غير منعكسة، فإذا دخل العلم المنقول في العلم المأصول، فإنه يورث علما مأصولا."[4]

ج – العلاقة الثالثة : قائمة على أنه" إذا دخل العلم المأصول في العلم المنقول، فإنه يورث علما منقولا."[5]، بهذا الشكل فإنه يقدم لنا ثلاثة نماذج من التداخل:

– **النموذج الأول:** يتمثل في، **دخول العلم المأصول في العلم المأصول.**[6]

1– المرجع السابق نفسه، ص64.

2– المرجع نفسه، ص64.

3– المرجع نفسه، ص64.

4– المرجع نفسه، ص64.

5– المرجع نفسه، ص64.

6– المرجع نفسه، ص64.

- **النموذج الثاني :** يتمثل في، **دخول العلم المنقول في العلم المأصول.**[1]

- **النموذج الثالث :** يتمثل في ، **دخول العلم المأصول في العلم المنقول .** [2]

مما سبق ذكره فيما يخص مفهوم التأصيل، يمكننا النظر لعلاقة أفعال الكلام **بروح المعاني،** بأنها لا تدخل ضمن **النموذج الأول : دخول العلم المأصول على العلم المأصول** [3]، القائم على "علاقات العلوم المأصولة فيما بينها، وهي علاقات منعكسة " [4]. ولا تدخل ضمن **النموذج الثالث : دخول العلم المأصول في العلم المنقول .** وإنما تدخل ضمن **النموذج الثاني، دخول العلم المنقول في العلم المأصول**[5]، القائم على " علاقات العلوم المأصولة بالعلوم المنقولة ." [6]

إن هذا التقسيم وهذه العلاقات بين العلوم المنقولة والعلوم المأصولة، تحيلنا على أن العلاقة مابين أفعال الكلام ومدونة دراستنا تدخل ضمن منهج التأصيل وذلك على اعتبار أن :

- **التداولية – أفعال الكلام**– تدخل في **دائرة العلوم المنقولة،**

- **روح المعاني** يدخل في **دائرة العلوم المأصولة،**

1- المرجع السابق ، ص64.

2- المرجع نفسه ، ص64.

3- المرجع نفسه ، ص64.

4- المرجع نفسه ، ص64.

5- المرجع نفسه ، ص 64.

6- المرجع نفسه ، ص64.

2/ أفعــال الكــلام داخل دائرتي البلاغة والخطاب الأصولي

لقد تعددت الدراسات التي تناولت الجوانب التأصيلية والتأسيسية لنظرية أفعال الكلام داخل البلاغة العربية والخطاب الأصولي ، ومن الدراسات التي كانت محل الاهتمام والنظر في هذه الفترة من البحث نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر، **طالب سيد هاشم الطبطبائي** من خلال مدونته الموسومة **بنظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب، ومسعود صحراوي** من خلال مدونته الموسومة **بدراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي وشكري المبخوت** من خلال مدونته الموسومة **بدائرة الأعمال اللغوية مراجعات ومقترحات .**

فهذه الدراسات قدمت جملة من التصورات حول نظرية أفعال الكلام، وكان هدفها تقديم المبررات المنهجية والمعرفية متوسلة في ذلك **بالمقاربة البلاغية** في **ضربي الخبر والإنشاء.** لكـن نحن في معالجتنا ومناقشتنا لنظرية أفعال الكلام ضمـن منظومـة تراثنـا البـلاغي والأصولي سنحـاول الاستعانـة بمقـال **لبيار لارشي**[1]تحت عنوان **تداولية قبل التداولية:هي تداولية قروسطية عربية إسلامية**[2]

1- **بيار لارشي** : قدمه **عز الدين المجذوب** بقوله : " عرف **بيار لارشي** ببحوثه في التفكير اللغوي في الحضارة العربية الإسلامية. وقد ساهم منذ سنة 1980 من أطروحته 1980 **الإخبار والإنشاء في علوم اللغة العربية الإسلامية** في إبراز الجوانب البرغماتية في هذه العلوم .وقد دعم ذلك بجملة من البحوث 1988و1991و1991 ومن مزايا عمله أنه لم يقصره على المصنفات النحوية وإنما أقامه على استقصاء شمل البلاغة وعلوم الفقه وأصوله والمنطق وعلم الكلام. فبرهن على البعد التداولي للتفكير اللغوي في الحضارة العربية الإسلامية دون إسقاط ." **للاطلاع ينظر عز الدين المجدوب ومجموعة من الأساتذة: إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين** ، الجزء الأول ، ص499.

2- المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص499.

لقـد قـدم **بيار لارشي** جملـة من التصورات حـول أفعـال الكـلام داخل التفكير البلاغي والفقهي في الحضارة العربية الإسلامية ، وقد قامت دراسته هذه على جملة من الفرضيات:

أ – **الفرضية الأولى** : فيها حدد مفهوم التداولية بقوله:" تعني لفظة البراغماتية إلى جانب الإعراب والدلالة أحد الأقسام الثلاثة لسيميائية العالم الأمريكي **شارل موريس** غير أنه يمكن استعمالها استعمالا لا تاريخيا لنعت كل نظرية للغة صريحة كانت أو ضمنية لا تغض النظر عن مستعمليها ومؤوليها أي تأخذ بعين الاعتبار تأثير بعضهم في بعض وردودهم وتعاملهم." [1]

ب – الفرضية الثانية : قائمة على تبيينه للأبعاد التداولية لمختلف التخصصات التي تتناول اللغة داخل نطاق منظومة التراث في بعده البلاغي والأصولي في القرنين الثامن والعاشر من الميلاد،[2] وفي هذا يقول:" نحن نعني بذلك العلوم التي تخص بدراسة اللغة مثل النحو والبلاغة أو تلك التي تعتبرها من مقدماتها مثل علم الكلام والفقه."[3]

ج – الفرضية الثالثة : قائمة على تصور قوامه أن" **مقولة الإنشاء** المتأخرة تاريخيا **ق13م** وهي النظير العربي لما يسميه **أوستين صيغة إنجازية**" [4]

1– المرجع السابق نفسه، الجزء الأول ، ص500.

2– المرجع نفسه، الجزء الأول ، ص500.

3– المرجع نفسه، الجزء الأول ،ص500.

4– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص500.

إن هـذه الفرضيات التي قام **بيار لارشي** بصياغتها فهي تمثـل من الوجهة الابستمولوجية مرحلة مهمة من مراحل رصد العلاقة مابين **أفعال الكلام** كما طرحت عند **أوستين** في جانبها الإنشائي، **والمقولة الإنشائية** كما نوقشت في ترثنا البلاغي والأصولي، فهو بهذه الفرضيات يحاول أن يبحث من الناحية المنهجية، عن الكيفية التي تمت من خلالها معالجة **مقولة الإنشاء** داخل مختلف تخصصات التي كانت لها علاقة بمعالجة اللغة داخل البلاغة العربية والخطاب الأصولي.

فهذه النظرة التي تقدم بها تجعلنا من الناحية المنهجية أن نقوم بمراجعة جادة تؤدي لبناء مفاهيـم جديـدة تـؤسس **لأفعــال إنشائيــة عربيــة**، تـراعي خصوصيـة اللسان العربي وطبيعة الخطاب داخل نطاق الثقافة العربية الإسلامية .

بهـذا الشكـل فقـد عُدت **مقـولة الإنشــاء** في تصور **بيار لارشي**، هي الإطار المرجعي ، التي تمكن الباحث من مراجعة ومناقشة ورصد مختلف الجوانب الإنجازية للخطاب ضمن منظومة تراثنا، مراعيا في ذلك خصوصيات هذا التراث في جانبه اللساني، وجانبه المنهجي المتعلق بطبيعة التحليل وتمثل المعرفة.

وقد قام بمعالجة هذه الفرضيات المتعلقة **بمقولة الإنشاء** ضمن دائرة التراث العربي والإسلامي وفق النماذج الآتية:

أ- **النموذج الأول** : يتحدد في **ابن هشام الأنصاري**، الذي كانت له اجتهادات نحوية لأهم القضايا الإنشائية للغة العربية، وفي هذا يقول **بيار لارشي** : " تمثـل مقولـــة الإنشاء هذه مقولة منسية عند المستعربين. وقد اعترضني منذ أكثر من ربع قرن في ثنايـا مختصر لنحـوي متأخـر هو **ابن هشام الأنصاري**- ت761/1361- في شكـل

تصنيف للكلام– **الجامع الصغير**،2– يقول فيه:" الكلام قـول مفيـد وهـو خبـر وإنشاء." "[1] كما أنه " يطالعنا جواب أول وكذلك أسئلة جديدة في نص آخر للنحوي نفسه هو **شرح شذور الذهب** يقترح فيه تقسيمين للكلام بدل تقسيم واحد. يتفرع التقسيم **الأول** إلى خبر وطلب وإنشاء. أما **الثاني** فيتفرع إلى خبر وإنشاء إذ أدرج الطلب ضمن الإنشاء. إن تعريف الخبر بكونه" الكلام الذي يحتمل التصديق والتكذيب" والشواهد المقدمة من قبيل– قام زيد – و– ما قام زيد– تؤكد أن الخبر يشمل الخبر المثبت والخبر المنفي."[2]

وقد علق على الشواهد التي ساقها **ابن هشام** بقوله:" إن الشواهد التي ساقها **ابن هشام** للإنشاء وهي– أنت حر– و– قبلت بهذا النكاح– وهي التي يوجهها السيد إلى عبده في الشاهد الأول وتكون في الشاهد الثاني ردا على خطبة للزواج تجعل الإنشاء صنفا من الأقوال التي نسميها منذ **أوستين** (1962-1970) صيغة إنجازية صريحة وقانونية . فأنت حر صيغة إنجازية موقعة للعتق معناها لم تعد عبد وقبلت الزواج صيغة إنجازية تفيـــد قبول الزواج معناها: اقبل هذا الزواج الآن ويؤكد هذا التأويل تعريف الإنشاء بأنه "ما يقترن معناه بوجود لفظه " " [3]

بعد قراءتنا لهذا المقال المتعلق بمفهوم الإنشاء كما طرح عند **ابن هشـام** وقدمـه **بيار لارشي** ، رجعنـا إلى مصنـف **شـرح شــذور ذهب فـي معرفــة كــلام العـرب**

1–. **عزالدين المجدوب ومجموعة من الأساتذة: إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين** ، الجزء الأول ، ص501

2– المرجع نفسه، الجزء الأول ، ص501.

3– المرجع نفسه، الجزء الأول ، ص501.

لصاحبه **ابن هشام** ، حيث يقول : " وأقول كما انقسمت الكلمة إلى ثلاث أنواع : اسم وفعل وحرف، كذلك انقسم الكلام إلى ثلاثة أنواع: **خبر، وطلب، وإنشاء.**

وضابط ذلك أنه إما أن يحتمل التصديق والتكذيب، أو لا، فإن احتملهما فهو الخبر، نحو قام زيد و ما قام زيد، وإن لم يحتملهما فإما أن يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه، أو يقترنا، فإن تأخر عنه فهو الطلب، نحو اضرب ولا تضرب وهل جاءك زيد؟ وان اقترنا فهو الإنشاء، كقولك لعبدك : أنت حر وقولك لمن أوجب لك النكاح: قبلت لهذا النكاح."[1] وواصل تعليل هذا التقسيم بقوله :" وهذا التقسيم تبعت فيه بعضهم، والتحقيق خلافه، وأن الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء فقط ، وأن الطلب من أقسام الإنشاء، وأن مدلول **قم** حاصل عند التلفظ به لا يتأخر عنه، وإنما يتأخر عنه الامتثال، وهو خارج عن مدلول اللفظ، ولما اختص هذا النوع بأن إيجاد لفظه إيجاد لمعناه سمي إنشاء."[2]

فتقسيم **الكلام** في القول الأول عند **ابن هشام** أخذ ثلاثة مستويات:

-**المستوى الأول : الخبر**، وعرفه بقوله : " وضابط ذلك أنه إما أن يحتمل التصديق والتكذيب، أو لا، فإن احتملهما فهو الخبر، نحو قام زيد وما قام زيد."[3]

1- **ابن هشام الأنصاري: شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب** ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الطلائع، مصر، القاهرة ، ص56.

2- المرجع نفسه، ص57.

3- المرجع نفسه ، ص56.

- **المستوى الثاني:الطلب،** وهو ما تقدم لفظه عن معناه، نحو اضرب ولا تضرب.[1]

- **المستوى الثالث : الإنشاء، وهو** ما اقترن لفظه بمعناه، نحو القول للعبد **أنت حر**.[2]

أما تقسيم **الكلام** في القول الثاني عند **ابن هشام** أخذ مستويين:

المستوى الأول: الخبر، وقد تم تحديد مفهومه في موضع سابق .**المستوى الثاني:** قائم على ضم **الطلب** إلى **الإنشاء،** وحجته في ذلك " أن مدلول **قم** حاصل عند التلفظ به لا يتأخر عنه، وإنما يتأخر عنه الامتثال، وهو خارج عن مدلول اللفظ، ولما اختص هذا النوع بأن إيجاد لفظه لمعناه سمي إنشاء."[3]

إن الذي يمكننا استخلاصه من تقسيمات الكلام عند **ابن هشام** يتلخص في مفهومين لعلاقة الطلب بالإنشاء: **فالمفهوم الأول:** قائم على **الفصل** مابين **الطلب والإنشاء،** وذلك على اعتبار أن الأول ما كان **لفظه سابق معناه أثناء عملية التلفظ**[4]، أما الثاني **ما وافق لفظه معناه أثناء عملية التلفظ.**[5]، أما **المفهوم الثاني:** قائم على **ضم الطلب** إلى **الإنشاء،** وذلك لأن **المدلول** حاصل بين اللفظ ومعناه وإنما يتأخر الامتثال."[6]

1- المرجع السابق نفسه ، ص56.

2- المرجع نفسه ، ص56.

3- المرجع نفسه ، ص57.

4- المرجع نفسه ، ص56.

5- المرجع نفسه، ص56.

6- المرجع نفسه ، ص57.

ب – النموذج الثاني : يتحدد في **ابن الحاجب** ، وفي هذا يقول **بيار لارشي :** " بيد أني وإن كنت عثرت على المقابلة بين الإنشاء والخبر في مؤلفات **ابن الحاجب** فإنني لم أعثر عليها عند الأصوليين السابقين له أو القريبين منه مثل **الآمدي**(ت1233/631) وبالضد من ذلك فإننا نجد في كتاب الإحكام **للآمدي** المقابلة بين الإخبار والإنشاء التي لا نجدها عند سابقيه."[1]

ج – النموذج الثالث : يتحدد في **الكاساني والآمدي**، وفي هذا يقول **بيار لارشي :** " لكن **الكاساني والآمدي** لا يجريان المقابلة على النحو نفسه **فالكاساني** لا يستعملها إلا للتمييز بين أحد وجهي إلقاء القول الممكنين لنفس الجملة وهما إلقاء القول على وجه الخبر أو على وجه الإنشاء."[2] وواصل تعليل حكمه هذا بقوله : " وقد سبق أن لاحظنا أن **قبلت** في الشاهد **قبلت الزواج** قول ملبس لأنه يمكن أن يؤول حسب السياق باعتباره خبرا يفيد الماضي وإما باعتباره فعلا إنجازيا– أي إنشائيا بتعبير النحاة العرب – يفيد الحال ونشير من جهة أخرى إلى أن لفظ الإنشاء لا يظهر عند **الكاساني** ظهورا منتظما وإنما يرد بشكل عرضي بصفته مرادفا للفظ **الإيقاع.**[3] "[4]،أما"**الآمدي** فإنه وإن كان يجري المقابلة أيضا على هذا النحو إلا أنه

1– **عزالدين المجدوب ومجموعة من الأساتذة: إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين** ، الجزء الأول ، ص502

2– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص503.

3– بين **بيار لارشي** ، مفهوم هذا المصطلح في تراثنا، حيث يقول في شأنه : " هو لفظ قديم جدا إذ نجده بهذا المعنى في المدونة الفقهية التي عنوانها **الجامع الكبير للشيباني** – ت805/189 ." ينظر : المرجع نفسه، الجزء الأول ، ص 503.

4– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص503.

يستخدمها استخداما آخر على صعيـد المفهوم **intention** وعلى صعيد ما تحيل عليه أي الماصدق."[1]

مما سبق ذكره من فرضيات تأسيسية **لأفعال الكلام** وعلاقتها **بمقولة الإنشاء** ضمن دائرة التراث العربي الإسلامي كما تمثلها **بيار لارشي**. نخـلص إلى نتيجـة مفادهـا أن هذه **المقولة** تبوأت مكانة مركزية داخل البلاغة العربية والخطاب الأصولي . كما اعتبرت آلية تحليلية لرصد أهم جوانب الإنجاز والإنشاء للكلام على مستوى البلاغة العربية وجوانب الإنجاز والإنشاء على مستـوى الخطاب الأصولي .

1/2 البلاغة العربية ومقولة الإنشاء

عادة ما يتم تصنيف أفعال الكلام عند الباحثين العرب ضمن مباحث البلاغة وخاصة ما تعلق بضربي **الخبر والإنشاء**، إلا أن هذا التصنيف يبقى في ما توصل إليه اجتهادنا وما اطلعنا عليه يفتقر إلى الأسس المنهجية والحجج المقنعة. لكنه ربما إذا أردنا مناقشة **مقولة الإنشاء** ضمن **علم البلاغة**، فهذا ربما يرجع " لأن مكانة الإنشاء فيها أوضح من أي اختصاص عداها."[2]، كما أنه إذا كانت " **البلاغة الأرسطية** تركز حسب مصطلحات **أوستين** على عمل **التأثير بالقول** النموذجي وهو **الإقناع**."[3]، فإن "**البلاغة العربية** فتركز على **النشاط المتضمن في القول**. ولا غرابة

1- المرجع السابق نفسه، الجزء الأول ، ص503.

2- المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص505/504.

3- المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص 507.

في ذلك . فبناء على إعجاز القرآن الذي يمثل الخلفية العقدية لهذا العلم حيث يعرف الإعجاز بأنه أعلى درجات البلاغة يقع التنصيص على أن هذا العلم وإن كان يتناول بالدرس كل أنواع الكلام من خطابة وشعر وترسل فإنه يضع القرآن في منزلة لا يضاهيه فيها أحد. وهو كلام لا يخاطب به سامع في وضع المتفرج المحايد فضلا عن أن يكون في وضع ذاك الذي نروم إقناعه بل هو كلام يتوجه إلى مخاطب مؤمن به ويضطلع بتأويله."[1]، **إلا أن السؤال الذي نريد له جوابا من خلال علاقة مقولة الإنشاء بعلم البلاغة،** وخاصة بما تعلق بمناقشة الجوانب الإنشائية **للتعابير اللغوية** ضمن **علم المعاني.** يبقى من الأسئلة المهمة التي تحتاج منا لجواب يمكننا من إقناع القارئ حول مناقشة الإنشاء ضمن علم المعاني، وفي هذه المسألة فإن **بيار لارشي** يجيبنا بقوله : " تتكون البلاغة بداية من **السكاكي** ت1229/626 من قسمين يسميهما– علمي المعـاني والبيان– في موسوعته المتعلقة بالعلوم اللغوية – **مفتاح العلوم**–. إن كان علم المعاني مبحثا دلاليا موضوعه دلالة التعبير اللغوي فإن علم البيان مبحث أسلوبي."[2]

إن هذا التقسيم النظري الذي تميزت به البلاغة العربية وتقسيمها إلى علمي المعاني والبيان. ترتب عنه وظيفة دلالية ووظيفة أسلوبية:[3]

أ– **الوظيفة الدلالية:** تحدد ضمن **علم المعاني،** وهذا باعتباره "مبحثا دلاليا موضوعه

1– المرجع السابق نفسه ، الجزء الأول ، ص507.

2– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص505.

3– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص505.

دلالة التعبير اللغوي."[1]، وبالتالي يمكن تحديد **موضوع الدلالة** في البلاغة العربية ضمن **علم المعاني** ، لكن ضمن هذه العلاقة المؤسسة لعلم المعاني بالدلالة يتساءل **بيار لارشي** بقوله ، **لكن عن أي دراسة دلالية نتكلم.؟**[2] .

والإجابة عن هذا السؤال تحدد في قوله: " إن الإجابة عن هذا السؤال تقضي بنا إلى التنبيه إلى أن علم المعاني يقوم بالأساس عند **السكاكي** على المقابلة بين الخبر والطلب التي تنوبها ثنائية الإنشاء والخبر ثم يفرع الإنشاء إلى إنشاء طلبي وإنشاء غير طلبي عند شراح كتاب **مفتاح العلوم**– تلخيص **القزويني** ت1338/739– فالأمر يتعلق بدراسة دلالية للكلام."[3] ، إلى جانب ذلك فقد بَينَ **السكاكي** في دراسته لثنائية فائدة الخبر ولازم فائدة الخبر بين وظيفتين دلاليتين لقول واحد.[4] بحيث،" من خلال ثنائية فائدة الخبر ولازم فائدة الخبر بين وظيفتين لقول واحد: **ق** هما إما الإعلام ب **ق** وإما الإعلام بأننا نعلم **ق** بحسب كون لا يعلم **ق** أو يعلم **ق**."[5]، كما تظهر الجوانب **الدلالية** في **باب الطلب/الإنشاء** عند **السكاكي** وشراحه،[6] " فهم ينطلقون من خمس معان أصلية متفرعة عن الطلب يختص كل منها بصيغة موضوعة

1– المرجع السابق نفسه ، الجزء الأول ، ص505.

2– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص 505.

3– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص505.

4– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص505.

5– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص505.

6– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص506.

له وهـي التمنــي والاستفهام والأمر والنداء. ثم يبينون كيف تتولد مقاميا من هذه المعاني الأصلية المعاني الفرعية عند الاستعمال ونسوق شاهدا واحدا عن هذا الحساب(**المفتاح 132**) إذا قلت لعبد لا يمتثل أمرك : لا تمتثل أمري امتنع طلب الامتثال لكونه حاصلا وتوجه إلى غير حاصل وتولد منه التهديد."[1].

في الأخيـر نخـلص إلى حقيقـة منهجيـه مفادهـا أن نظرية أفعال الكلام وفق المقـولة الإنشائية يمكن فهمها داخل علـم المعـاني ضمن ضربي الخبـر والإنشـاء. وذلك نتيجة الوظيفة الدلالية المتحققة في هذا العلم – علم المعاني–، وبهذا تحدد وظائف أفعال الكلام داخل البلاغة العربية في مجالين:

أ – **المجال الأول** : تحديد **الجوانب الإنشائية** ، للتعابير اللغوية وفق ظروف إلقائها.

ب– المجال الثاني : دراسة **الدلالة الإنشائية** ، للتعابير اللغوية داخل **علم المعاني** في ضربي **الخبر والإنشاء.**

بهذا الشكل فالدلالة تعتبر من المباحث الرئيسة بالنسبة لمباحث البلاغة العربية في تحديد معنى العبارات اللغوية وفق ظروف إلقائها، وبالنظر للأهمية المركزية للدلالة ، فقد أولاها البحث في إطار ما يعرف بالتداولية المدمجة مكانة مهمة ، وذلك على اعتبار أن التداولية هي إضافة إلى الدلالة .[2] كما ينظر للتداوليـة ضمن منهج التداولية المدمجة " على أنها نظرية في الدلالـــة المدمجـة ضمــن التشفيـر

1–المرجع السابق نفسه ، الجزء الأول ، ص507/506.

2–**Martine BRACOPS. Introduction à la pragmatique .p30**.

اللساني والمظاهـر المرتبطة بالتلفظ نفسه." [1]

ب- الوظيفة الأسلوبية : تتحـدد ضمـن **علم البيان،** وهذا باعتبـار" أن علم البيان مبحث أسلـوبي."[2]

2/2 الخطاب الأصولي ومقولــة الإنشاء

إن الحديث عن مقولة الإنشاء ضمن الخطاب الأصولي تتحدد ضمن نموذجين من الخطاب:

أولا : الخطاب الفقهي: الذي يتناول جملة من القضايا الشرعية، والذي يتأسس على تأويـل الخطـاب الشـرعي (القـرآن الكـريم والسنة الشريفة) وذلك من أجل استنباط الأحكام الشرعية ، متوسلا في ذلك بمقولة الإنشاء .[3]

ثانيا: الخطاب الكلامي: يتعلـق بمبـاحث علـم الكـلام، والـذي يعتبر" من العلوم الاعتقادية التي تشملها العلوم الملية، وهو يتعلق بتقرير الاعتقادات المنقولة عن مبلغ الرسالــة وتشيـدها بالأدلــة المعقـولــة، وتأييدهـا وتوهيـن مخالفهـا بأساليب المناظرة المحمودة ، بحيث يقع الانسياق والتكليف القلبي ويثبت الإيمان والتصديق."[4]

1-IBID .p 31.

2- **عزالدين المجدوب ومجموعة من الأساتذة : إطلالات على النظريات اللسانية والدلالية في النصف الثاني من القرن العشرين** ، الجزء الأول ، ص505.

3- المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص507.

4- **حمو النقاري: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي،** منشورا الاختلاف الجزائر ، ص47.

3/ روح المعاني ومقـولات الإنشـــاء

لدراسة الجوانب الإنشائية للخطاب القرآني كما تأولها **الألوسي** في تفسيره **روح المعاني**، فإننا نكتفي **بمقولة الإنشاء** في بعدها التراثي مادامت تؤدي وظائفها التداولية في مستواها الإنجازي داخل هذا الخطاب.

إن دراستنا هذه المبنية على رصد الجوانب الإنشائية لعبارات الخطاب القرآني تدخل في دائرة البحوث التي تبحث عن مشروعية لأفعال الكلام داخل هذا الخطاب القرآني في بعده التفسيري ، إلا أن التأسيس لهذه المشروعية مابين أفعال الكلام كما قدمت في الفلسفة الغربية، ومبـاحث الإنشـاء كما نوقشت داخل ثقافتنا التراثية. تبقى من أهم الإشكاليـات المنهجيـة التي من الصعوبـة بما كـان التوفيق بينها في هذه الدراسـة، لأنهـا في حـدود تصورنا ومعرفتنـا من المبـاحث الصعبة والشاقة وهذه الصعوبة والمشقة تتأسس في إشكاليتين:

أ – **الإشكالية الأولى** : تظهر في غياب التمثل الحقيقي لأفعال الكلام، كآلية تحليلية داخل تراثنا وثقافتنا العربية الإسلامية.

ب – الإشكالية الثانية : تتحدد في صعوبة تمثل مضامين الخطابات التراثية، نظرا لقوة مضامينها من الوجهة المعرفية والوجهة المنهجية. ولتجاوز هاتين الإشكاليتين يتطلب منا العمل وتضافر الجهود على المستويين الجماعي والمؤسساتي.

بالـرغم من مشقـة هذا العمـل من الناحية المعرفية والمنهجية، إلا أننـا سنحاول الاجتهاد في مناقشـة بعض الجـوانب الإنشائيـة للخطاب القرآني في بعـده التفسيري وفق ما تأوله **الألوسي** .

إن الجوانب الإنشائية التي سنجتهد في دراستها ضمن **روح المعاني**، قائمة على اختيار بعض الشواهد من الخطاب القرآني، وهذا الاختيار يحتكم إلى منهج قوامه التوسل بضربي الخبر والإنشاء في بعدهما البلاغي كما تم مناقشتهما داخل دائرة تراثنا، وهذا لمراعاة طبيعة اللسان العربي وخصوصية خطابه، التي تحتكم إلى اعتبارات منهجية، يرجعها **الميداني** إلى "استقرار رأي الحذاق من النحويين وعلماء أصول الفقه وغيرهم، وعلماء البلاغة، على أن الكلام ينحصر في قسمين: **الخبر والإنشاء** وأنه ليس له قسم ثالث."[1]، وهذا مرده " أن الكلام : إما أن يحتمل لذات الكلام لا لمقتضيات أخرى– أن يقال فيه مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع، فهو **الخبر**. وإما أن لا يحتمل أن يقال فيه ذلك باعتبار منطوقه، لا باعتبار دلالته اللزومية، فهو **إنشاء**.[2].

بهذا الطرح المنهجي المتعلق بمقولة الإنشاء، فإنه يمكننا معالجتها ضمن **روح المعاني** وفق مستويين :

أ – **المستوى الأول : الخبر**، إن تحديد الجوانب الإنشائية للكلام الخبري، يحتكم إلى منهج قوامه التفريق بين الخبر والمخبر به .

ب–المستوى الثاني: الإنشاء، فالإنشاء الذي سنناقشه،" هو الكلام الذي يتوقف

1– **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، دار القلم ، سوريا ، الطبعة الثالثة ، 2010، الجزء الأول ، ص166.

2– المرجع نفسه ،الجزء الأول ، ص166.

تحققه كالأمر والنهي والدعاء والاستفهام، وإنشاء العقود، وإنشاء المدح والذم، وأمر التكوين والقسم ."[1] ، وهذا الإنشاء عند البلاغيين يصنف إلى ضربين:[2]

أ – **الضرب الأول : الإنشاء غير الطلبي :** " هو ما لا يستدعي مطلوبا، إلا أنه ينشئ أمرا مرغوبا في إنشائه."[3] وله صيغ منها: صيغة أمر التكوين، إنشاء العقود، إنشاء المدح والذم، إنشاء القسم، إنشاء التوجع أو التفجع. [4]

ب – الضرب الثاني : الإنشاء الطلبي : " هو ما يستدعي مطلوبا غير حاصل في اعتقـاد المتكلم وقت الطلب، ويكون الإنشاء الطلبي بأنواع من الكلام: الأمر والنهي– التحذير والإغراء – النداء – التمني والترجي – الدعاء – الاستفهام ." [5]

1/3 إنشـــاء المــخبـر

نعني **بالمخبر** في هـذا الموضـع هو صاحب الخبر لا الخبر، لأن مدار الغاية التي نصبو إليها هي تحديد **المعاني الإنشائية في الكلام** لا من حيث ارتباطه بالواقع ومطابقته له من خلال مبدأي الصدق والكذب وعلاقتهما به، ولكن من خلال الكلام وعلاقته بقصد المتكلم .

1– **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الأول ، ص223.

2– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص 303/223.

3– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص 224.

4– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص227/224.

5– المرجع نفسه ، الجزء الأول ، ص228.

لمعالجة إنشاء المخبر ضمن روح المعاني نختار الشاهد القرآني الآتي :

الشاهد : يقوله عز وجل ﴿ **قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ**﴾[1]

لقد تأول **الألوسي** إنشاء المخبر في هذا الشاهد بقوله:" التأكيد بأن واللام للازم فائدة الخبر وهو علمهم بهذا الخبر المشهود به فيفيد تأكيد الشهادة ، ويدل على ادعائهم فيها المواطأة وإن كانت في نفسها تقع على الحق والزور، والتأكيد في قوله تعالى ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ**﴾ لمزيد الاعتناء حقيقة بشأن الخبر، أو ليس إلا ليوافق صنيعهم، وجيء بالجملة اعتراضا لإماطة ما عسى أن يتوهم من قوله عز وجل ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾ من رجوع التكذيب إلى نفس الخبر المشهود به من أول **الأمر**، وذكر **الطيبي** أن هذا النوع من التتميم لطيف المسلك."[2] كما أن " التكذيب راجع **نشهد** باعتبار الخبر الضمني الذي دل عليه التأكيد وهو دعوة المواطأة في الشهادة أي والله يشهد إنهم لكاذبون فيما ضمنوه قولهم **نشهد** من دعوى المواطأة وتوافق اللسان والقلب في هذه الشهادة، وقد يقال: الشهادة خبر خاص وهو ما وافق فيه اللسان القلب، أما شهادة الزور فتجوز كإطلاق البيع على غير الصحيح فهم كاذبون في قولهم: **نشهد** المتفرع على تسمية قولهم ذلك الشهادة، وهو مراد من قال: أي لكاذبون في تسميتهم ذلك شهادة فلا تغفل.

وعلى هذا لا يحتاج في تحقق كذبهم إلى ادعائهم المواطأة ضمنا لأن اللفظ موضوع للمواطئ، وجوز أن يكون التكذيب راجع لقولهم: ﴿ **إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ**﴾ باعتبار لازم فائدة الخبر وهو بمعنى رجوعه إلى الخبر الضمني.

1- **سورة المنافقون : الآية 01، ووردت في روح المعاني**، المجلد الرابع عشر ، ص405.

2- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر ، ص406/405.

وأن يكون راجعا إليه باعتبار ما عندهم أي لكاذبون في قولهم: ﴿ **إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ**﴾ عند أنفسهم لأنهم كانوا يعتقدون أنه كذب وخبر على خلاف ما عليه حال المخبر عنه، قيل: وعلى هذا الكذب هو الشرعي اللاحق به الذم ألا ترى أن المجتهدين لا ينسبون إلى الكذب وإن نسبوا إلى الخطأ."[1]

من خلال تأويل صاحب **روح المعاني** لهذه الآيات فقد توجه نحو تأويل الخبر من خلال المخبر وإن كانت له بعض الإشارات للخبر ، وهذا يظهر في تأويله لقول الله تعالى: " ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ**﴾ لمزيد الاعتناء حقيقة بشأن الخبر، أو ليس إلا ليوافق صنيعهم، وجيء بالجملة اعتراضا لإماطة ما عسى أن يتوهم من قوله **عز وجل** ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾ من رجوع التكذيب إلى نفس الخبر المشهود به من أول الأمر، وذكر **الطيبي** أن هذا النوع من التتميم لطيف المسلك."[2]

إن تأويل **الألوسي** في هذا الموضع والمتعلق بوصف أهل النفاق يندرج ضمن الإشارات اللطيفة التي تدخل ضمن دائرة الإخلال **بمبدأ الكيف** كما طرح **عند غرايس** ، والذي يستلزم ويتطلب " أن لا يتلفظ المساهم إلا بالحق وعليه أن يقصي ما يعتقد أنه باطل وكل ما لا يمكن إيجاد أدلة عليه."[3] فهم بهذا الحوار لم يستوفوا شروط الصدق وقاموا بخرق قواعد الحوار بميلهم للكذب والنفاق وقاموا بخرق قاعدة من قواعد مبدأ التعاون .

1-المرجع السابق نفسه، المجلد الرابع عشر، ص406.

2-المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر ، ص406.

3-**فرانك نوفو : قاموس علوم اللغة** ، ص 171.

بعد توضيحنا لإنشاء المخبر في هذا الشاهد القرآني، فإننا سنحاول مناقشة بعض **المعاني الإنشائية** المتعلقة ، بإنشاء النهي، وإنشاء الترجي، وإنشاء الأمر، وإنشاء الاستفهام، وذلك وفق تأويل **الألوسي** .

2/3 إنشـــاء النـــهي

يعرف **النـــهي**، بأنه " طلب الكف عن شيء ما، مادي أو معنوي، وتدل عليه صيغة كلامية واحدة هي: الفعل المضارع الذي دخلت عليه لا الناهية "[1]، أما صيغة النهي عند الأصوليين، فتحدد في صيغة لا تفعل، وإلى هذا يذهب **ابن تيمية**، حيث يقول: " صيغة **لا تفعل** من الأعلى إلى الأدنى إذا تجردت عن قرينة فهي نهي، واعتبرت المعتزلة إرادة الترك. وقالت الأشعرية: لا صيغة له بل هو معنى قائم في النفس كما قالوا في الأمر." [2]، والجانب الإنشائي للنهي في جانبه الشرعي، هو الترك وهذا ما قال به **ابن الباقلاني**، و**الرازي**.[3] والتحريم أصلا وهذا ما قال به **الشافعي** و**أصحابه**.[4]

بهذا الشكل فإنشاء النهي الذي سنناقشه في **روح المعاني**، فهو ذلك **الإنشاء** القائم على **تحقق الفعل** من خلال **ترك الشيء أو التنبيه عن الابتعاد عنه.**

1- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية أسسها علومها وفنونها** ، الجزء الأول ، ص228.

2- **أبو البركات عبد السلام ابن تيمية : المسودة في أصول الفقه لآل تيمية**، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2008، ص64.

3- المرجع نفسه ، ص64.

4- المرجع نفسه ، ص64.

يمكننا معالجة تأويل **الألوسي** لإنشاء النهي وفق الشواهد القرآنية الآتية :

الشاهد الأول : يقول عز وجل ﴿ **وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ**﴾[1].

تأول **الألوسي** هذا الشاهد بقوله: " نهاهم، عليه السلام، عن ذلك حذرا من إصابة العين فإنهم كانوا ذوي جمال وشارة حسنة، وقد اشتهروا بين أهل مصر بالزلفى والكرامة التي لم تكن لغيرهم عند الملك، فكانوا مظنة لأن يعانوا إذا دخلوا كوكبة واحدة، وحيث كانوا مجهولين مغمورين بين الناس لم يوصهم بالتفرق في المرة الأولى وجوز أن يكون خوفه، عليه السلام، عليهم من العين في هذه الكرة بسبب أن فيهم محبوبه وهو بنيامين الذي يتسلى به عن شقيقه يوسف، عليه السلام، ولم يكن فيهم في المرة الأولى فأهمل أمرهم ولم يحتفل بهم لسوء صنيعهم في يوسف."[2]

إن **المعاني الإنشائية** لهذه العبارة القرآنية، ﴿ **وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ**﴾[3]، يظهر منجزها في جملة المقاصد التي تبين القصد والغاية من إنشائها وهي:

أ – النهي والحذر من العين عموما.

ب – الحذر، من العين لمكانتهم عند الملك.

ج – الحذر، من إصابتهم بالعين لأن فيهم محبوبه **بنيامين** الذي يتسلى به عن شقيقه **يوسف**، عليه السلام.

1- **سورة يوسف، الآية 67، ووردت في روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص22.

2- **الألوسي : روح المعاني**، المجلد السابع ، ص22.

3- **سورة يوسف، الآية 67، ووردت في روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص22.

الشاهد الثاني : يقول الله تعالى: **﴿فَلا تكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾**[1]

فالمعنى الإنشائي لهذه العبارة القرآنية تحدد تأويلها عند صاحب **روح المعاني**، في قوله " أي: إذا عرفت أنه سبحانه لم يشأ هدايتهم وإيمانهم فلا تكن بالحرص الشديد على إسلامهم أو الميل إلى نزول مقترحاتهم من قوم ينسبون إلى الجهل بدقائق شئونه تعالى، وجوز أن يراد بالجاهلين– على ما نقل عن المعتزلة– المقترحون، ويراد بالنهي منعه صلى الله عليه وسلم من المساعدة على اقتراحهم، وإيرادهم بعنوان الجهل دون الكفر لتحقق مناط النهي."[2]

ومنه فإن المعنى الإنشائي للنهي في هذه العبارة القرآنية يتحدد في عدم الحرص على هداية من هو ينسب إلى الجهل بدقائق شئونه تعالى. [3]

الشاهد الثالث : يقول الله تعالى **﴿لاَ يَفْتِنَنَّكُم الشَّيْطَانُ﴾**[4]

فالوظيفة الإنشائية للنهي في هذه العبارة القرآنية ، حددها **الألوسي** بقوله :" أي لا يوقعنكم في الفتنة والمحنة بأن يوسوس لكم بما يمنعكم به عن دخول الجنة فتطيعوه وقرئ (يفتننكم) بضم حرف المضارعة من أفتنه حمله على الفتنة ، وقرئ (يفتنكم) بغير توكيد، وهذا نهي للشيطان في الصورة والمراد نهي المخاطبين عن متابعته وفعل ما يقود إلى الفتنة."[5]

1- **سورة الأنعام ، الآية 35، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص181.

2- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد الرابع ، ص181.

3- المرجع نفسه ، المجلد الرابع ، ص181.

4- **سورة الأعراف ،الآية 27 ، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص468.

5- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الرابع، ص 468.

فالمعنى الإنشائي للنهي ضمن هذه العبارة القرآنية في جانبه التداولي، يتأسس على عدم مطاوعة الشيطان لأنه مصدر الفتنة والمحنة والمنع من دخول الجنة .

3/3 إنشـــاء التـــرجي

يعـرف **التـــرجي**، بأنه " طلب أمر محبوب أو مرغوب فيه، مما يرى طالبه أنه مطموع فيه، وهو يترقب الظفر به، أو الحصول عليه، وقد ترد صيغته لمجرد التوقع، ولو كان التوقع أمر محذور منه، ويسمى حينئذ إشفاقا."[1]

يمكننا معالجة تأويل **الألوسي** لإنشاء الترجي وفق الشاهد القرآني الآتي :

الشاهد : يقول **عز وجل﴿لَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى إِلَيْكَ﴾** [2]

تمثل **الألوسي المعـاني الإنشائيـة للترجي** في هذا الشاهد وفق مستويين:

أ- **المستوى الأول** : قائـم على تبيينـه المعنى المبـاشر أو المعنى الحـرفي لهذه العبارة، حيث يقول : " أي تترك تبليغ بعض ما يوحى إليك، وهو ما يخالف رأي المشركين مخافة ردهم واستهزائهم به، فاسم الفاعل للمستقبل ولذا عمل، و- لعل- للترجي وهو يقتضي التوقع، ولا يلزم من توقع الشيء وقوعه ولا يرجح وقوعه لجواز أن يوجد ما يمنع منه، فلا يشكل بأن توقع ترك التبليغ منه صلى الله عليه وسلم مما لا يليق بمقام النبوة ، والمانع من ذلك فيه صلى الله عليه وسلم عصمته كسائر الرسل الكرام، عليهم السلام، عن كتم الوحي المأمور بتبليغه والخياتة فيه وتركه تقية."[3]

1- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، علومها، فنونها** الجزء الأول، ص252/251

2- **سورة هود، الآية 12، ووردت في روح المعاني**، المجلد السادس ، ص299.

3-**الألوسي : روح المعاني** ، المجلد السادس، ص299.

ب- المستوى الثاني : قائم على تبيينه الجوانب الإنجازية لهذه العبارة القرآنية ، أو المعاني الإنشائية لها، حيث يقول:" والمقصود من ذلك تحريضه صلى الله عليه وسلم وتهييج داعيته لأداء الرسالة، ويقال نحو ذلك في كل توقع نظير هذا التوقع، وقيل: إن التوقع تارة يكون للمتكلم- وهو الأصل- لأن المعاني الإنشائية قائمة به، وتارة للمخاطب، وأخرى لغيره ممن له تعلق وملابسة به، ويحتمل أن يراد هنا هذا الأخير ويجعل التوقع للكفار، والمعنى أنك بلغ بك الجهد في تبليغهم ما أوحي إليك أنهم يتوقعـون منك ترك التبليغ لبعضه."[1]

فمـن خـلال مـا ذكره صاحب **روح المعاني** في تبيينه للمعاني الإنشائية ضمن هذه العبارة، نجده قد وقف على وظيفة المتكلم واعتبره الأصل التوقع" لأن المعاني الإنشائية قائمة به."[2]، والمخاطب في المرتبة الثانية، وممن له تعلق وملابسة به في المرتبة الأخيرة.[3]،

بهـذا التأويل فقـد قام **الألوسي** بتحديد مستويات التوقـع داخـل هـذه العبارة القرآنية في ثلاثة مستويات تمس **أطراف الخطاب:**

أ - المستوى الأول: توقع متعلق بالمتكلم.

ب - المستوى الثاني: توقع متعلق بالمخاطب.

ج - المستوى الثالث: توقع متعلق بمن له ملابسة به.

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد السادس ، ص299.

2- المرجع نفسه ، المجلد السادس ، ص299.

3- المرجع نفسه ، المجلد السادس ، ص299.

ومنـه فالمعـاني الإنشائيــة لهـذه العبـارة القرآنيـة فقـد نظـر إليهـا وتأولهـا وفق هذه التوقعات، وقـد فسر هـذه التوقعـات وفـق اعتبارين:

أ – **الاعتبـار الأول** : قائم على أن المعني بالخطاب، أو المخاطب به وهو **النبي محمد** صلى الله عليه وسلم وذلك على " تهييج داعيته على أداء الرسالة."[1]

ب – الاعتبار الثاني : قائم على أن المعني بالخطاب، وهو" لغيره ممن تعلق وملابسة به، ويحتمل أن يراد هنا هذا الأخير ويجعل التوقع للكفار، والمعنى أنك بلغ بك الجهد في تبليغهم ما أوحي إليك أنهم يتوقعون منك ترك التبليغ لبعضه."[2]

4/3 إنشـــاء الأمـــر

يتحــدد **الأمـــر** على أنـه " طلب تحقيق شيء ما، مادي أو معنوي، وتدل عليه صيغ كلامية أربع، هي: فعل الأمر– المضارع الذي دخلت عليه لام الأمر– اسم فعل الأمر– المصدر النائب عن فعل الأمر."[3]، لمناقشة إنشاء الأمر ضمن الخطاب القرآني، سنحـاول اختيــار بعض الشواهد القرآنية وذلك كما تأولها **الألوسي**

الشاهد الأول : يقـول الله تعالى: **﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾** [4]

فالمعاني الإنشائيـة في هذه العبارة القرآنية، تظهر في جملة المقاصد المتحققة فيها،

1– المرجع السابق نفسه ، المجلد السادس ، ص299.

2– المرجع نفسه ، المجلد السادس ، ص299.

3– **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية ، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الأول، ص228.

4– **سورة الأنعام ، الآية 118، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص349.

والتي بينها صاحب **روح المعاني** في تأويله، حين يقول:" أمر مترتب على النهي عن إتباع المضلين الذين من جملة إضلالهم تحليل الحرام وتحريم الحلال، فقد ذكر **الواحدي** أن المشركين قالوا: يا **محمد** أخبرنا عن الشاة إذا ماتت، من قتلها؟ فقال صلى الله عليه وسلم: الله تعالى قتلها قالوا: فتزعم أن ما قتلت وأصحابك حلال، وما قتل الصقر والكلب حلال، وما قتله تعالى حرام ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية."[1]

فالمعنى الإنشائي للأمر في جانبه الإنجازي في هذه العبارة القرآنية، هو" أمر مترتب على النهي عن إتباع المضلين الذين من جملة إضلالهم تحليل الحرام وتحريم الحلال."[2]

الشاهد الثاني : يقول الله تعالى :﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾ [3] .

تأول **الألوسي** هذه الآية بقوله :" خطاب لسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم بإنذار قومه وتذكيرهم بأحوال الأمم الخالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه مما يحاكي تلك الأفعال."[4]

فالمعنى الإنشائي للأمر في جانبه الإنجازي في هذه الآية القرآنية قائم على التحذير والتذكير من قبح العمل وسوء العاقبة كما حصل للأمم السابقة.

1- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص349.

2- المرجع نفسه ، المجلد الرابع،ص349.

3- **سورة الأنعام، الآية 11، ووردت في روح المعاني**، المجلد الرابع ، ص133.

4- المرجع نفسه ، المجلد الرابع ، ص133.

الشاهد الثالث : يقول الله تعالى: **﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي﴾** [1]

تأول **الألوسي** هذا الشاهد بقوله : " أمر له صلى الله عليه وسلم بأن يبين ما هو عليه من الدين الحق الذي يدعي المفرقون أنهم عليه وقد فارقوه بالكلية، وتصدير الجملة بحرف التحقيق لإظهار كمال العناية بمضمونها، والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره صلى الله عليه وسلم لما مر غير مرة أي قل يا محمد لهؤلاء المفرقين أو للناس كافة: أرشدني ربي بالوحي وبما نصب في الأفاق والأنفس من الآيات **﴿إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾** موصل إلى الحق."[2]

فالمعنى الإنشائي للأمر في هذه العبارة القرآنية، كما تأوله **الألوسي** منجز في الأمر الموجه للرسول صلى الله عليه وسلم في تبيين الدين الحق.

الشاهد الرابع : يقوله الله تعالى: **﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾** [3]

تأول **الألوسي** هذه العبارة القرآنية بقوله : " **﴿قُل﴾** أمر لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد إلزام المشركين وتبكيتهم وبيان أن ما يتقولونه في أمر التحريم افتراء بحت بأن يبين لهم ما حرم عليهم، وقوله سبحانه **﴿ لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾** الخ . كناية عن عدم الوجود، وفيه إيذان بأن طريق التحريم ليس إلا التنصيص من الله تعالى دون التشهي والهوى، وتنبيه – كما قيل– على أن الأصل في الأشياء الحل." [4]

1– **سورة الأنعام، الآية 161، ووردت في روح المعاني**، المجلد الرابع ، ص423.

2– **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص423.

3– **سورة الأنعام ، الآية 145، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص388.

4– **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص388.

فالمعاني الإنشائية للأمر في هذه العبارة القرآنية، فهي تظهر في مقصدين:

أ – **المقصد الأول :** قائم على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم على تبيين ما حرم عليهم.

ب– المقصد الثاني: نهيهم على التحريم بالتشهي والهوى .

5/3 إنشـــاء الاستفهـــام

يعـرف **الاستفهام** على أن" الأصل فيه طلب الإفهام والإعلام لتحصيل فائدة علمية مجهولة لدى المستفهم. وقد يراد بالاستفهام غيـر هـذا المـعنى الأصلي له، ويستدل على المعنى المراد بالقرائن القولية أو الحالية."[1]

يمكننا معالجة تأويل **الألوسي** لإنشاء الاستفهام وفق الشواهد القرآنية الآتية :

الشاهد الأول : يقول عز وجل **﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾** [2]

تأول **الألوسي** المعاني الإنشائية لهـذه العبـارة القرآنية داخل الخطاب القرآني ، بقـوله : "التوبيخ والتقريع على جهلهم، واختلافهم، وفي الآية دليل على أن كل قول لا دليل عليه فهو جهالة وان العقائد لا بد لها من قاطع وأن التقليد بمعزل من الاهتداء ولا تصلح متمسكـا لنـفي القيـاس والعمـل بخبـر الآحـاد لأن ذلـك في الفـروع وهي مخصوصة بالأصـول لما قـام مـن الأدلـة على تخصيصها وإن عم ظاهرها."[3]

1– **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني : البلاغة العربية، أسسها، وعلومها،وفنونها**، الجزء الأول،ص258.

2– **سورة يونس، الآية 68 ، ووردت في روح المعاني**، المجلد السادس، ص202.

3– **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد السادس ، ص202.

فالمعاني الإنشائيـة لهـذه العبارة القرآنية في جانبهـا التداولي كما تأولها صاحب **روح المعاني**، تظهـر في جملـة من المقـاصد وهي:

أ- **المقصد الأول** : التوبيـخ والتقريع الناتج عن الجهـل بالذات الإلهية.

ب - المقصد الثاني : أن كـل قول لا دليل عليه فهو ضرب من الجهـل.

ج - المقصد الثالث : هـذه العبـارة تتضمن أصـل من أصـول الدين وهو المعرفة بعلم العقيدة .

الشاهد الثاني : يقول عز وجل ﴿ **أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا** ﴾[1]

تأول **الألوسي** هذا الشاهد بقوله:" توبيخ على تركهم التذكر عند مشاهدة ما يوجبه، والهمزة لإنكار نفي استمرار رؤيتهم لها وتقرير استمرارها حسب استمرار ما يوجبها من إتيانهم عليها لا لإنكار استمرار نفي رؤيتهم وتقرير رؤيتهم لها، والفاء لعطف مدخولها على مقدر يقتضيه المقام أي ألم يكونوا ينظرون إليها فلم يكونوا يرونها، أو أكانوا ينظرون إليها فلم يكونوا يرونها في مرار مرورهم ليتعظوا بما كانوا يشاهدونه من آثار العذاب."[2]

فالمعاني الإنشائية للاستفهام في العبارة القرآنية تظهر في:

أ - التوبيخ، القائم"على تركهم التذكر عند مشاهدة ما يوجبه."[3]

1- **سورة الفرقان، الآية 40،ووردت في روح المعاني**، المجلد العاشر، ص30.

2- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد العاشر، ص30.

3- المرجع نفسه، المجلد العاشر،ص30.

ب – الإنكار، القائم على" نفي استمرار رؤيتهم لها وتقرير استمرارها حسب استمرار ما يوجبها من إتيانهم عليها لا لإنكار استمرار نفي رؤيتهم وتقرير رؤيتهم لها." [1]

الشاهد الثالث : يقول عز وجل﴿**أَ أَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾[2]

تأول **الألوسي** هذا الشاهد بقوله : " تعجيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم من شناعة حالهم بعد حكايــة قبائحهم من الأقـوال والأفعـال والتنبيه على مالهم من المصير والمال وتنبيه على أن ذلك مـن الغرابــة بحيث يجب أن يرى ويتعجب منه. [3]"

فالمعنى الإنشائي للاستفهام في هذه العبارة القرآنية، يتضمن التعجيب **لرسول الله صلى الله عليه وسلم** من شناعة حالهم، وذلك بعدما بين القرآن الكريم قبائحهم، كما تضمنت هذه العبارة القرآنية التنبيه على مالهم من المصير.

الشاهد الرابع : يقول الله تعالى ﴿ **أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الأَرْضِ**﴾ [4]

. تأول **الألوسي** هذا الشاهد بقوله :" :" بيان لإعراضهم عن الآيات التكوينية بعد إعراضهم عن الآيات التنزيلية، والهمزة للإنكار التوبيخي والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام أي أأصروا على ما هم عليه من الكفر بالله تعالى وتكذيب ما يدعوهم إلى الإيمـان بـه عـز وجـل ولم ينظـروا إلى عجائب الأرض الزاجـرة لهـم عـن ذلك

1– المرجع السابق نفسه، المجلد العاشر، ص30.

2– **سورة الفرقان ، الآية 43، ووردت في روح المعاني** ، المجلد العاشر، ص32.

3– **الألوسي : روح المعاني**، المجلد العاشر،ص32.

4– **سورة الشعراء، الآية ، 07، ووردت في روح المعاني**، المجلد العاشر، ص81.

والداعية للإيمان به تعالى، وقال **أبو السعود** بعد جعل الهمزة للإنكار والعطف على مقدر يقتضيه المقام: أي افعلوا ما فعلوا من الإعراض عن الآيات والتكذيب والاستهزاء بها ولم ينظروا إلى عجائب الأرض الزاجرة عما فعلوا والداعية إلى الإقبال على ما اعرضوا عنه." [1]

يمكننا حصر مجمل المعاني الإنشائية ومتضمنات القول في هذه العبارة القرآنية كما طرحها صاحب **روح المعاني** في المقاصد الآتية :

أ – المقصد الأول : بيان إعراضهم عن الآيات التكوينية وذلك من خلال إعراضهم للنظر إلى عجائب الأرض وما خلق الله عز وجل.

ب – المقصد الثاني : إعراضهم عن الآيات التكوينية هو نتاج إعراضهم عن الآيات التنزيلية.

ج – المقصد الثالث : الإنكار والتوبيخ لهم على ما هم عليه من الكفر والتكذيب بآيات الله التنزيلية وآياته التكوينية .

الشاهد الخامس : يقول الله تعالى : **﴿أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾**[2]

تأويل **الألوسي** هذا الشاهد بقوله:" هو إنكار لاتخاذ غير الله وليا لا لاتخاذ الولي مطلقا، ولذا قدم المفعول الأول وأولى الهمزة ونحوه **﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ﴾** ، **الزمر** 64 والمراد بالولي هنا المعبود لأنه رد لمن دعاه صلى الله عليه وسلم فقد قيل: إن أهل مكة قالوا

1- **الألوسي** ، **روح المعاني**، المجلد العاشر، ص81.

2- **سورة الأنعام: الآية 14، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص142.

له صلى الله عليه وسلم: يا محمد تركت ملة قومك وقد علمنا أنه لا يحملك على ذلك إلا الفقر فارجع فإنا نجمع لك من أموالنا حتى تكون أغنانا فنزلت، واعترض بأن المشرك لم يخص عبادته بغير الله تعالى فالرد عليه إنما يكون لو قيل: أأتخذ غير الله وليا ، وأجيب بأن من أشرك بالله تعالى غيره لم يتخذ الله تعالى معبودا لأنه لا يجتمع عبادته سبحانه مع عبادته غيره."[1]

من خلال تأويل **صاحب روح المعاني**، فالمعنى الإنشائي للاستفهام أو الجانب الإنجازي في هذه العبارة القرآنية ، فهو يتحدد في مقصد " إنكار لاتخاذ غير الله وليا لا لاتخاذ الولي مطلقا." [2]

1- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد الرابع ، ص142/143.

2- المرجع نفسه ، المجلد الرابع ، ص142/143.

الفـصـل الخــامس

الحجاج في روح المعاني

دراســـة فـي المـعجــم والتـركيــب

المبحث الأول: البعـد الحجـاجي في المعجـم

تتحدد علاقة الحجاج بالمعجم في تصورنا في البحث عن وظائف الإقناع والتأثير التي تحققها الكلمات داخل الخطاب. ومنه فالمعجم الذي سنتوسل به في هذه الدراسة فهو ليس المعجم الذهني وليس المعجم المحوسب وليس المعجم كما طرح في النظرية التوليدية التحويلية بعد التعديلات التي أحدثها **كاتز وفودور**[1]، ولكننا سنحاول الاستعانة بالمعجم في بعده التداولي وأهم القيم الحجاجية التي يحققها داخل الخطاب، وخاصة الخطاب التفسيري للقرآن في مدونتنا **روح المعاني** .

أما **الحجاج** الذي سنناقشه في هذا المبحث هو **الحجاج اللساني** كما طرح عند عند **دكرو وانسكمبر**، ضمن ما يعرف بمنهج **التداولية المدمجة**، لأن الحجاج حسب تصنيف **عز الدين الناجح** مر بثلاث مقاربات:[2]

أ- **المقاربة البلاغية** : يمثلها **بيرلمان وتيتيكاه**،[3]والتي كان لها" فضل إخراج الحجاج من آسر المقاربة الأرسطية التي جعلته رهين محبسين هما المقاربة الخطابية من جهة والمقاربة المنطقية من جهة ثانية ." [4]

1- ينظر: **عبد المجيد جحفة : مدخل إلى الدلالة الحديثة** ، دار توبقال ، دار البيضاء ، المغرب ، الطبعة 2014، ص 84/74.

2- **عز الدين الناجح : العبقرية الحجاجية في اللغة العربية من خلال دراسة تداولية لسانية لسورة الإخلاص** مجلة المجمع الجزائري للغة العربية ، السنة الثالثة ، العدد السادس ديسمبر 2007، ص166.

3- ينظر : المرجع نفسه ، ص166.

4- المرجع نفسه ، ص165.

ب- المقاربة المنطقية : يمثلها **تولمين** من خلال مصنفه "**استعمالات الحجاج** "[1]

ج - المقاربة اللسانية : يمثلها **ديكرو وانسكمبر** ضمن ما يعرف بالتداولية المدمجة ومؤلفهما " **الحجاج في اللغة** "[2]

بهذا التحديد المنهجي فـإن بحثنـا سيتوجه نحو تبيين مستويات العلاقة مابين الحجـاج والمعجم في مدونتنـا، من خلال منـاقشة المسائـل الآتية:

أ- **المسألة الأولى :** تتعلـق بدراسة التداخـلات التداوليـة للمعجم كما طرحها **آلان بولغير.**

ب - المسألة الثانية : تدرس علاقة الكلمة بالمعجم والخطاب .

ج - المسألة الثالثة : نعرض فيها بعض المقاربات المتعلقة بدراسة أوجه التداخل بين المعجم والتداولية.

د - المسألة الرابعة : تتعلق بدراسة الوحدات المعجمية وثقلها الحجاجي في **روح المعاني،** وفق ظاهرة **العدول** كما طرحت ضمن البلاغة العربية وناقشها **عبد الله صولة .**

-

1- ينظر : المرجع السابق نفسه ، ص166.

2- ينظر المرجع نفسه ، ص166.

1/ التداخـلات التداوليـــة للمعجـم [1]– تحديد المفاهيم –

يقصد بالتداخلات التداولية للمعجم، البحث في إمكانات التقاطع المنهجي مابين التداولية باعتبارها منهجا من مناهج تحليل الخطاب، والمعجم باعتباره مستوى من مستويات اللسان، وضمن هذا فإن **آلان بولغير** يبين مستويات التعالق والتكامل بين التداولية والمعجم، وذلك حين يقول:" حرصنا في الفصول السابقة دائما على وضع دراسة الظواهر المعجمية في إطار التشفير اللغوي وحده، أي إننا ألزمنا أنفسنا النظر فقط إلى ظواهر التواصل الخاص باللغة– بالمعنى **السوسوري**–."[2] لكن "بعض العجمات تمتلك سمات خاصة جدا تحول دون تمييزها بالكامل، في دلاليتها أو في تعامليتها، من دون العودة إلى مجموعة من أوضاع الكلام التي ينبغي استعمالها فيها. سندعو هذه **الوحدات المعجمية المتمردة**، التي سنأتي الآن على دراستها، باسم **عجمات ذات قيمة تداولية** ."[3]

إن هذا التقسيم المنهجي الذي أخذه المعجم عند **آلان بولغير** يضعنا أمام مستويين من الدراسة والمعالجة :

أ–**المستـــوى الأول:** يظهر فيـه المعجـم معـزولا عـن السيـاق، أي تتعلـق دراسته

1– **تم استعارة هذا العنوان من آلان بولغير** من خلال مدونته " **المعجمية وعلم الدلالة المعجمي مفاهيم أساسية** "، ترجمة هدى مقنص، مراجعة نادر سراج ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2012، ص241.

2– المرجع نفسه ، ص241.

3– المرجع نفسه ، ص 241.

في ذاته ولذاته.[1]

في هذا المستوى يتم دراسة الوحدات المعجمية معزولة عن ظروف أوضاع الكلام، كما يظهر فيه ذلك التمايز المنهجي بين مسرد الألفاظ والمعجم، حيث " وضع الإحصائي **ك– مولار**– 1967 تمييزا بين **المعجم** المنتمي إلى ما يسميه **ف– دي سوسير اللسان– ومسرد الألفاظ** – الذي يندرج في مجال الكلام– أي **الخطاب**–." [2] وقد رجع إلى" هذا التمييز معجميون مثل ر– **ل** – **فنغنار**– 1967– الذي يقيم علاقة احتواء بين المعجم المحدد بأنه مجموع الكلمات التي يتواصل بها فيما بينهم أعضاء مجموعة لسانية ومسرد الألفاظ الذي يصبح ميدانا من المعجم قابل للثبت والوصف وقد وضح– **ج بيكوش** هذا التقسيم الثنائي دون أن يجعل منه موضوع نظر، فأقترح أن يسمي معجما مجموع الكلمات التي يوفرها لسان ما للمتكلمين، ومسرد الألفاظ مجموع الكلمات التي يستعملها متكلم معين في ظروف معينة 1977." [3]

ب– المستوى الثاني : فيه يرتبط المعجم بالسياق، وذلك " أن بعض العجمات تمتلك سمات خاصة جدا تحول دون تمييزها بالكامل، في دلاليتها أو في تعامليتها، من دون العودة إلى مجموعة من أوضاع الكلام التي ينبغي استعمالها فيها." [4]

1-**Ruth AMOSSY . L'argumentation dans le discours .Armand colin .Paris. Deuxième édition 2006 . P158**.

2– **باتريك شارودو – دومينيك منغنو : معجم تحليل الخطاب** ، ترجمة عبد القادر المهيري ، حمادي صمود ، المركز الوطني للترجمة ، دار سيناترا ، تونس ، ص 583.

3– المرجع نفسه ، ص583.

4– **آلان بولغير : المعجمية وعلم الدلالة المعجمية** ، ص241.

بهذا التصور اعتبرت الوحدات المعجمية جزءا من الخطاب سواء في بنائه أو البحث في كيفية اشتغاله وتأويله وفهمه، فالذي يهم محلل الخطاب هو كيفية " اشتغال الكلمات في الخطاب، فالألفاظ – أي الوحدات المعجمية المنجزة في الخطاب – مقابل **عجيمات** التي هي وحدات افتراضية – تكون معطى قابلا للمعاينة ومفيدة من هذا المنظور، وعندما تقع معاينة خطابات مختصة بل حتى خطابات تقريب للمعارف فلا مناص من دراسة الألفاظ المنتمية إلى الميدان المعني فجهل مسرد الألفاظ الطبية، على سبيل المثال، يجعل تأويل تلخيص وضعه مختص أمرا محفوفا بالمخاطر." [1]

رغم هذا التمايز بين المعجم ومسرد الألفاظ من حيث أن المعجم ينتمي للسان ومسرد الألفاظ ينتمي إلى الخطاب، إلا " أن الاهتمام بمسرد الألفاظ لا يقصي الاعتراف بوجود نسق معجمي يسير تحيين الوحدات في الخطاب، وهذا يعني أن التمييز بين المعجم ومسرد الألفاظ يقوم على مبدأ تفاعل بين اللسان والخطاب "[2] .

إن عملية الكشف عن مستويات تداخل نظرية الخطاب في بعدها التداولي بالمباحث المعجمية، هذا لا يعفينا من الناحية المنهجية أن نحدد وظيفة محلل الخطاب ووظيفة المعجمي، **فالأول** : تحدد وظيفته من خلال قول Ruth AMOSSY عند تناولها **لمبادئ التداولية من أجل تحليل حجاجي** [3]، وذلك من خلال بحثها في **الاختيارات المعجمية وثقلها الحجاجي.**[4]

1- **باتريك شارودو – دومينيك منغنو : معجم تحليل الخطاب** ، ص 583.

2- المرجع نفسه ، ص 584.

3 - **Ruth AMOSSY . L'argumentation dans le discours** . p157.

4 – ibid. .p 158.

حيث تعتبر أن محلل الخطاب الحجاجي لا يختبر المعجم في ذاته ومن أجل ذاته، ولكن يدرس الوحدات المعجمية المتلفظ بها في الخطاب .[1] فالذي يهم محلل الخطاب – كما ذكر آنفا– " هو كيفية اشتغال الكلمات.... **أي الوحدات المعجمية المنجزة في الخطاب.**"[2]

أما **الثاني:** يدرس الوحدات المعجمية داخل المعجم معتمدا على استبعاد السياق، واستحضار التشفير اللغوي وحده ، وفي هذا يقول **آلان بولغير:** " حرصنا في الفصول السابقة على وضع دراسة الظواهر المعجمية في إطار التشفير اللغوي وحده، أي أننا ألزمنا أنفسنا النظر فقط إلى ظواهر التواصل الخاص باللغة– بالمعنى **السوسوري**–."[3] وبعد تحديد وظيفة محلل الخطاب ووظيفة المعجمي، إلا أنه يمكننا القول أن الوحدة المعجمية –الكلمة – شكلت محور التقاطع مابين البحث المعجمي والخطاب وذلك باعتبارها وحدة أساس في بناء ودراسة المعجم، ووحدة أساس في بناء الخطاب وتحليله ، وهذا بدوره يجعلنا نجتهد في تحديد مستويات التداخل بين المعجم والخطاب في بعده التداولي.

2/ المعجم والكلمة والخطاب : تقاطعات لغوية معرفية

إن مسألة دراسة مستوى العلاقة مابين المعجم والخطاب يندرج في دائرة البحث عن إمكانات التوافق المنهجي بينهما، والذي يتحدد عادة في تبيين دور الكلمة سواء على مستوى المعجم أو الخطاب.

1-Ruth AMOSSY . L'argumentation dans le discours .p 158.

2- **بتاريك شارودوك – دومينيك منغنو : معجم تحليل الخطاب** ، ص 583.

3- **آلان بولغير : المعجمية وعلم الدلالة المعجمي مفاهيم أساسية** ، ص 241.

لقد اكتسبت الكلمة موقعا مركزيا ووظيفيا في بناء المعجم، فالمعجم في أبسط مفاهيمه يعرف على أنه مجموعة من الكلمات،[1] كما تبوأت مكانة في معجمية **ماطوري** من خلال مدونتـه "**منهج المعجمية**"، فقـد تكلـم عـن دور الكلمــة في بناء التصورات ونقلها،[2] حيث قام بتصنيفها إلى **الكلمة الشاهدة والكلمة المفتاح** [3]

بهـذا الفهـم المنهجي لـدور الكلمــة في البحـث المعجمي، فقد أعطيت لها مكانة مركزية وهذا راجع لاعتبارات منهجية :

أولا : باعتبارها وحدة لغوية إفرادية تدخل في بناء المعجم مقابل الجملة التي تعتبر وصلة لسانية ذات بعد تركيبي .

ثانيا : تعتبر وحدة أساس في بناء المعجم .

ثالثا : تعتبـر وحـدة أساس في بنـاء اللغـات العـامة، والمعجم يعتبر مـن الأجهزة الواصفة لجانب من هذه اللغات، التي تظهر عـادة في جملة الكلمات المكونة لها .

إن الــدارس لمسارات البحـث المعجمي يلاحـظ أن جل الدراسات كانت تحاول الكشف عن الوظائف التي يحققا المعجم وخاصة على المستوى اللغوي، فالمدونات في حقل المعاجم كانت تريد أن تقدم الوصف اللغوي الملائم لجانب من اللغة، وذلك من خلال الوحدات الإفرادية المشكلة في جنس الكلمة .

1-**ALAIN REY : LE LEXIQUE- IMAGES ET MODELES- DU DICTIONNAIRE A LA LEXICOLOGIE** .Armand colin . Paris .5 édition .p 164**.**

2- ينظر: **جورج ماطوري: منهج المعجمية ، ترجمة عبد العلي الودغيري**، مطبعة المطابع الجديدة، الرباط ، ص96.

3- ينظر: المرجع نفسه ، ص 127/ 132.

بعد العزلة التي عاشتها الكلمة في الدراسات البنوية، حيث حل محلها **المورفيم** كوحدة أساس للوصف اللساني عند **التوزيعين، والمونيم** كوحدة أساس في الوصف اللساني عند **الوظيفيين**،[1] ومع تطور البحوث المتعلقة بالمنطق، وفلسفة اللغة، أو بالأحرى مع تطور البحوث والدراسات المتعلقة بنظرية الخطاب ضمن ما يعرف بمباحث فلسفة اللغة، استعادت الكلمة مكانتها وأصبحت وحدة أساس في بناء الخطاب،[2] ونواة مركزية في إنتاجه وتأويله، وبهذا المنهج اتجه فلاسفة اللغة نحو إعطاء المكانة اللائقة للكلمة في بناء الخطاب، وذلك لأنهم يبحثون عن المشترك بين الناس في خطاباتهم العادية .

في الأخير يمكننا القول أن الكلمة إذا كانت وسمت على مستوى نظرية **المعجم** كوحدة لغوية **تأليفية**، فإنها على مستوى **الخطاب** اعتبرت وحدة لغوية **تحليلية**، كما اكتسبت سمات معرفية وتوسعت وظائفها بتنوع الخطابات.

3/ التداخلات التداولية للمعجم وثقله الحجاجي[3] في روح المعاني

بعدما فرغنا من تحديد مفهوم التداخلات التداولية للمعجم، أو بمعنى أخر تحديد مستويات التقاطع والتكامل المعرفي بين نظرية الخطاب في بعدها التداولي ودور الوحدات المعجمية– **الكلمات** – في إنتاج الخطاب وتأويله. لكن ولمناقشة هذه التداخلات التداولية للمعجم وتحديد ثقله الحجاجي على مستوى الخطاب

1-VOIR . ALAIN REY . La terminologie noms et notions . Dépôt légal . France Deuxième édition corrigée 1992. p19**.**

2–ibid.p19

3–تم استعارة هذا العنوان من –Ruth AMOSSY– من خلال كتابها : **L'argumentation dans le discours** . p158

التفسيري القرآني عند **الألوسي**، فإننا نتوسل ببعض المقاربات منها ما يدخل في نظرنا في دائرة **المقاربات التأسيسة لنظرية الخطاب ووظيفة الوحدات المعجمية داخله**، ومنها ما يدخل ضمن **المقاربة التأصيلية** التي حاولت إظهار البعد الحجاجي للمعجم استنادا إلى ظاهرة **العدول** في مستوى **مفردات المعجم القرآني** .

1/3 المقاربات النظرية التأسيسية لوظيفة المعجم داخل الخطاب

1/1/3 مقاربة الآن بولغير: هي مقاربة معجمية تدخل في إطار نظرية **– معنى– نص–** التي من خلالها يحاول الكشف عن مستويات التداخل المعرفي في بعده المعجمي بين التداولية والمعجم داخل الخطاب، ولقد اختار لهذه الدراسة عنوان **التداخلات التداولية للمعجم** ،[1] ولدراسة هذه التداخلات اختار الفرضيات الآتية :

أ– **الفرضية الأولى :** تتأسس على" أن بعض العجمات تمتلك سمات خاصة جدا تحول دون تمييزها بالكامل، في دلاليتها أو في تعامليتها، من دون العودة إلى مجموعة من أوضاع الكلام التي ينبغي استعمالها فيها. سندعو هذه الوحدات المعجمية **– المتمردة** –، التي سنأتي على دراستها ، باسم **عجمات ذات قيمة تداولية** "[2][3]

1– **الآن بولغير : المعجمية وعلم الدلالة المعجمي مفاهيم أساسية** ، ص241.

2– العجمات ذات قيمة تداولية أعطى لها **الآن بولغير** مصطلح –**pragmatème**– ولما عدنا إلى **المعجم الموحد لمصلحات اللسانيات** الصادر عن مكتب التنسيق والتعريب بالمغرب لسنة 2002، وكذا **المعجم الموحد لمصطلحات التواصل اللغوي** الصادر عن المكتب نفسه لا يوجد به هذا المصطلح الجديد، ولذا أوجه أهل الاختصاص إلى إدراجه مستقبلا في هذه المعاجم المتخصصة.

3– **الآن بولغير : المعجمية وعلم الدلالة المعجمي مفاهيم أساسية** ، ص241.

ب- **الفرضية الثانية :** فيها يدرس" ثلاثة أنواع من **العجمات ذات القيمة التداولية :** الأفعـال الإنجـازية – العجمـات ذات المضمـون الافتراضي المسبـق– العجمـات المعرفـة تداوليـا ." [1]

ج- **الفرضية الثالثة :** تتأسس على أن" بعض عجمـات اللغـة ، التي نقترح تسميتها **بعجمات معرفة تداوليا** تقيم علاقة مميزة مع التداولية لأنها وجدت لتستعمل في سياق تلفـظ معيـن. يشكـل تمييـز هـذا السياق التلفظي جـزءا لا يتجـزأ من مدلول هذه العجمات."[2]

بهذه الفرضيات يحاول **الآن بولغير** أن يؤسس لعلاقة مابين التداولية كنظرية في الخطاب، والمعجم باعتباره مجموعة من الوحدات المعجمية التي لا يمكن فهمها وتحديدها إلا ضمن ظروف إلقاء الكلام، أي في إطار السياق الذي ترد فيه. بهذا الشكل فقد تبوأت الوحدات المعجمية مكانة وثقل في المباحث التداولية وذلك من خلال دورها كآلية تحليلية في كشف عن متضمن القول في عبارة المتكلم، وتحديد مجمل مقاصد الخطاب سواء الظاهر منها أو المضمر.

1- المرجع السابق نفسه ، ص250.

2- المرجع نفسه ، ص259.

2/1/3 مقاربة باتريك شارودو – دومنيك منغنو : هي تدخل في إطار العلاقة مابين تحليل الخطاب والوحدات المعجمية، أو بمعنى آخر وظيفة الوحدات المعجمية داخل الخطاب وهذه المقاربة تقوم على فرضيتين :

أ- **الفرضية الأولى :** تتأسس في تصورهما على " أن الذي يهم محلل الخطاب هو كيفية اشتغال الكلمات ..... أي **الوحدات المعجمية المنجزة في الخطاب.**" [1]

ب- الفرضية الثانية : تتأسس في نظرهما على تصور منهجي قوامه " أن الاهتمام بمسرد الألفاظ لا يعني عدم الاعتراف بسبق معجمي يحين الوحدات في الخطاب وأن عملية التمييز مابين المعجم ومسرد الألفاظ يقوم على مبدأ علاقة تفاعل مابين اللسان والخطاب."[2]

3/1/3 مقاربة Ruth AMOSSY **:** هي تدخل ضمن دراسة **مبادئ تداولية من أجل تحليل حجاجي**[3]، وفيه تناولت **الاختيارات المعجمية وثقلها الحجاجي** [4]، وقامت مقاربتها على فرضيات نذكر منها:

أ- **الفرضية الأولى :** تتأسس في تصورها أن التحليل الحجاجي لا يختبر المعجم في ذاته ومن أجل ذاته، ولكن يدرس استعمال الوحدات المعجمية – الوحدات القاعدية

1- **باتريك شارودو – دومنيك منغنو : معجم تحليل الخطاب** ، ص583.

2- المرجع نفسه ، ص584.

3-**VOIR :Ruth AMOSSY : L'argumentation dans le discours .** p157.

4- ibid. p158.

للمعجم – عند المتكلم أثناء تفاعله . [1]

ب – الفرضية الثانية : تتأسس في تصـورها على أن الكلمـة في الخطاب ليست مجردة أو خاليـة من ووزنها وثقلها الحجاجي، فالكلمة لها تأثيـر وقـوة إقناع داخل الخطاب. [2]

4/1/3 مقاربة Georges Elia SERFATI: التي تدخل ضمن مفهوم **الفرضية التداولية،**[3] التي تتعلق بدراسة العلاقة مابين المعجم والتداولية ضمن ما يسمى **بالتداولية المعجمية** .[4]، وتتأسس هذه المقاربة على فرضيات نذكر منها:

أ– **الفرضية الأولى :** تحدد في الاستكشاف التـداولي للمعجـم داخل الخطاب، بمعنى أصبح للوحدات المعجمية وظيفة تحليلية داخل الخطاب.[5]

ب– الفرضية الثانية : مرتبطة بتحديده لمفهوم الوحدة المعجمية داخل الخطاب ، بحيث أعطى لها مفهوم **pragmatème** ، والتي يعرفها على أنها " أصغر وحدة لها معنى وذات قيمة تفاعلية."[6]

1–ibid .p158.

2– ibid .p158.

3-**Georges Elia SERFATI . ELEMENTS D ANALYSE DU DISCOURS.** ARMAND COLIN .Paris .p 26.

4–ibid .p26.

5–ibid.p26

6–ibid . p27.

من خلال ما سبق ذكره من مقاربات نظرية تأسيسية لعلاقة التداولية كنظرية تحليلية متعلقة بالخطاب ، والمعجم كمستوى من مستويات الدراسة اللسانية، نصل إلى حقيقة منهجية مفادها أن **نظرية الخطاب في بعدها اللساني الحديث** حاولت أن ترتقي بوحدات الدرس اللساني في بعده الوصفي إلى وحدات تحليلية تمكن محلل الخطاب من تحديد مضامينه والمحددة في جملة المعاني والمقاصد التي يتضمنها .

2/3 المقاربة التأصيلية لوظيفة المعجم القرآني وفق ظاهرة العدول

1/2/3 المقاربة التأصيلية : هي مقاربة اجتهد فيها **عبد الله صولة** لدراسة الوظائف الحجاجية التي يحققها المعجم داخل الخطاب القرآني، وتدخل ضمن الدراسات التطبيقية لنظرية الحجاج في القرآن الكريم،[1]، تتسم هذه المقاربة بسمة التأصيل لدرسي المعجم والحجاج من خلال ظاهرة العدول، ولمناقشة كيفية بناء **عبد الله صولة** لهذه العلاقات بين المعجم والخطاب في بعدها الحجاجي، فإننا نرجع إلى جملة الفرضيات المؤسسة لهذه المقاربة والتي توسل بها في هذه الدراسة التطبيقية :

أ- **الفرضية الأولى :** قائمة على تمييزه بين المعجم داخل اللسان ومعجم داخل الكلام، **فالمعجم داخل اللسان** يقدمه على أنه " هو قائمة الكلمات التي تستخدمها مجموعة ما، أو هو خاص بنشاط بشري معين أو قطاع علمي أو تقني معين إلى غير ذلك."[2] أما **المعجم داخل الكلام** فهو " قائمة الكلمات التي يستخدمها شاعر

1- **صابر الحباشة : التداولية والحجاج مداخل ونصوص** ، صفحات للدراسات والنشر ، سوريا ، الطبعة الأولى 2008، ص51.

2- **عبد الله صولة الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص63.

أو كاتب أوهي مستخدمة في مدونة خطاب ما كالخطاب القرآني."[1] ليواصل قائلا: " فواضح إذن أن المعجم الذي نقصده هنا ليس المعجم الصناعي وليس كذلك المعجم الذهني وإنما هو مجمل السجلات اللغوية المحققة في الخطاب."[2]

بهذا الشكل فهذه الفرضية تطرح مستويات التباين والتمايز بين وظيفة الكلمات داخل المعجم ، ووظيفة الكلمات المندرجة ضمن الخطاب .

ب – الفرضية الثانية : تتضمن دراسة المعجم القرآني بالاعتماد على الكلمة باعتبارها الوحدة الأساس للكشف عن البعد الحجاجي في المعجم القرآني، وفي هذا السياق يقول **عبد الله صولة :** " إن المعجم القرآني الذي نروم درسه هو مجموع كلمات القرآن بحدودها الشكلية التي كنا بصدد ضبطها . لكن لما كانت الكلمة هي التجسيم المادي الفعلي للمعجم، وهي وحدته القياسية الدنيا ، فإننا سنعتمد الكلمة موضوعا للبحث في بعد معجم القرآن الحجاجي."[3]

ج – الفرضية الثالثة : فيها اشترط على " أن تعريف الكلمة تعريفا حجاجيا يقتضي منا أن نأخذ في الاعتبار دورها الدلالي في التأثير والإقناع وفي حمل متلقي القرآن على التسليم بالأطروحات المعروضة عليهم فيه."[4] ، وقد حدد تعريفها بقوله:" إنها الوحدة المعجمية – الصرفية – الإعرابية – معا القابلة لأن تكتسب بالإضافة إلى

1- المرجع السابق نفسه ، ص63.

2- المرجع نفسه ، ص64.

3- المرجع نفسه ، ص68.

4- المرجع نفسه ، ص68.

معناها المعجمي سمات دلالية إضافيـة من خـلال علاقتها بالمقـال الذي ترد فيـه وبالمقام الذي تستعمل فيه، وهي قادرة في الوقت نفسـه على التـأثير في ذلك المقال والمقام بفضل مالها من قيم دلالية مختلفة بعضها مستمد من اللغة نفسها وبعضها متأت من الاستعمال والتداول." [1]

د- الفرضية الرابعة : فيها قسم روافـد الكلمة إلى رافدين هما: **رافــد اللغة، ورافـد الاستعمال أو الرافــد التداولي،** [2] والغاية من تحديدهما هو تبيين الوظيفة الحجاجية للكلمة سواء على مستوى اللغة أو مستوى الاستعمال.

- **رافــد اللغــة :** فيه يظهر لنا " أن في اللغة كلمات كثيرة ذات مقتضى معجمي تحمله في ذاتها ولا يزودها به السياق الذي تستخدم فيه، بـل الأمـر علـى العكس من ذلك فهي التي من شأنها، بفضل ذلك المقتضى الذي تحمله، أن تجعل للسياق وقعا معنويا. " [3]

- **رافــد الاستعمال أو الرافــد التداولي :** فيه " أن الكلمة إذ تدخل التركيب النحوي تدخله وهي محملة بعد بتاريخهـا الـدلالي الثـري الذي اكتسبتـه من طويل تجربتها القوليـة بدخولهـا سياقـات استعمال كثيرة مختلفة، أو خـروجها منها."[4] ويفيد هذا الخروج والدخول للكلمة في السياقات المختلفة بإكسابها صفتين مختلفتين.[5]

1- المرجع السابق نفسه ، ص68.

2- المرجع نفسه ، ص71.

3- المرجع نفسه ، ص71.

4- المرجع نفسه ، ص72.

5- المرجع نفسه ، ص72.

- **الصفـة الأولى** : تتمثل " في كـون الكلمــة أقل من الجمــلة فهي، من أجل ذلك، في حاجة إلى أن تعمل في غيرها أو يعمل غيرها فيها لتتولد عن ذلك البنية النحوية العامة التي تعطي للكلمة دلالتها فيها ." [1]

- **الصفـة الثانية** : تتمثل " في كون الكلمة أكبر من الجملة من حيث إنها تضفي عليها معـاني استمدتها من تاريخ استعمالها الطويل في جمل أخرى اضمحلت وتلاشت، وبقيت تلك الكلمة تدور في عالم خطاب مستعمليها محملة بالدلالات التي غنمتها من استعمالها في تلك الجمل ." [2]

هـ- الفرضيـة الخامسة : تقوم على دراسة **خصائص الكلمــة التداوليــة وأبعـادها الحجاجيـة في القـرآن** [3] ، وفيها اعتبر الكلمة القرآنية ضمن رافد الاستعمال والتداول من المباحث العسيرة ،[4] و" مأتى ذلك العسر وهذا التعقيد أنه ما من كلمة في الخطاب القـرآني إلا وقد استعملت قبل نـزول القـرآن وجرت بهـا السن العرب في مخاطباتهم وأشعارهم."[5]، وفي هذا السياق يطرح **طرائق استخدام القرآن للألفاظ العربية**[6]، وقد حصرها في أربعة طرائق، وهي على النحو الآتي: [7]

1- المرجع السابق نفسه ، ص72.

2- المرجع نفسه ، ص72.

3- المرجع نفسه ، ص155.

4- المرجع نفسه ، ص155.

5- المرجع نفسه ، ص155.

6- المرجع نفسه ، ص157.

7- المرجع نفسه ،ص158/157.

- **الطريقة الأولى:** فيها يتم " الحفاظ على الكلمة نفسها مع إضافة معنى شرعي إلى معناها اللغوي الذي كان لها في الاستعمال. من ذلك كلمة المؤمن وكلمة إسلام" [1]

- **الطريقة الثانية :** تظهر في " الحفاظ على الكلمة بمعناها الديني الذي كان لها قبل النزول مع زيادة قيود شرعية : مثل ما أصبح لكلمة صيام وكلمة الحج من معان لم تنقطع تماما صلاتها بالمعاني التي كانت للكلمتين في الجاهلية ." [2]

- **الطريقة الثالثة :** فيها يتم " الحفاظ على الكلمة نفسها مع نقلها من مجال الحقيقة إلى المجاز مثل المنافق والكافر والفاسق وغيرها." [3]

- **الطريقة الرابعة :** تظهر في " الحفاظ على الكلمة مع نقلها من مجالها الديني الوثني عند العرب في الجاهلية إلى مجال التوحيد. ويبدو هذا خاصة في ما يتعلق بأسماء الله الحسنى. فقد كان العرب في جاهليتهم من يكتفي في تسمية إلهه بكنيته أو صفاته."[4]

إن هذه المقاربات السابقة كلها تدخل في نظرنا في محاولة البحث عن المشروعية، التي تمكننا من تحديد مستويات التكامل المنهجي بين درسي الحجاج والمعجم في فهم الخطاب التفسيري للقرآن ضمن نموذج **روح المعاني**، بقيت هذه المشروعية يشوبها الخوف والحذر المنهجي وخاصة عندما يتعلق الأمر بمحاولة دراسة مدونة تفسيرية للقرآن الكريم، في هذه اللحظة العسيرة حاولنا الاستئناس بقراءة

1- المرجع السابق نفسه ، ص157.

2- المرجع نفسه ، ص157.

3- المرجع نفسه ، ص157.

4- المرجع نفسه ، ص158.

مشروع الباحث والأكاديمي التونسي **عبـد الله صولة** والاستفـادة من اجتهاداته في هذا المجال، وخاصة دراسته المتعلقة في تحديد **الـدور الحجـاجي للكلمـات داخل الخطاب القرآني،** معتمدا في ذلك على آلية منهجية ، وهي **آلية العـدول.**

4/ الوحدات المعجمية وثقلها الحجاجي[1] في روح المعاني

يتحـدد الثقـل الحجاجي للوحـدات المعجمية في مدونتنـا **روح المعاني** من خلال تبيين الدور الحجاجي الذي تقوم به الكلمة داخل الخطاب التفسيري القرآني عند **صاحب روح المعاني،** وما تحدثه من تأثير وما تحققه من مقاصد عند متلقي هذا النـص العظيـم، ونحن لما نقدم على مناقشة الوظائف الحجاجية للكلمة داخل الخطاب، أي حركة الكلمة والمقصود هو " مزاحمتها غيرها من الكلمات اللاتي هن من جدولها المعجمي – مرادفا إن صحت مقولة الترادف – أو هن من غير جدولها المعجمي."[2]، فالذي " يساعدهـا عـلى الظفـر بمكان لهـا في الملفوظ أن المقـام يستدعيها أكثر مما يستدعي غيرها وأن هدف إقناع المتكلم مخاطبه يقتضيها أكثر مما يقتضي غيرها، فمن أجل ذلك أسمينا هذه الحركة **حركة الكلمة الحجاجية** وقد سمى القدماء ظاهرة إحلال كلمة بعينها دون أخرى ترادفها أو تكاد **تنكيتا** ." [3] والتنكيت هو" أن يقصد المتكلم إلى كلمة أو كلام بذكر دون غيره مما يسد مسده، لأجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على سواه."[4]

1- **تم استعارة هذا العنوان من : Ruth AMOSSY** من خلال كتابها ، **L'argumentation dans le discours .**p 158.

2- **عبد الله صولة : الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، ص169.

3- المرجع نفسه ، ص169.

4- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني** : البلاغة العربية ، الجزء الثاني ، ص478.

1/4 العــدول المعجـمي وثقلــه الحجاجي في روح المعــاني

تظهر دراسـة **الثقـل الحجاجي للمعجـم** ضمن **روح المعاني**، وذلك من خلال تحديد التأثيرات الحجاجية للكلمة داخل الخطاب القرآني وفق **ظاهرة العدول**، ويمكن الاجتهاد في تقديمها وفق مستويات **مقاصد العدول الإفرادي داخل الخطاب التفسيري للقرآن في نموذج روح المعاني**، والتي يمكننا معالجتها على النحو الآتي :

1/1/4 مقـاصـد العــدول الإفرادي وثقلــه الحجاجي في روح المعاني

1/1/1/4 العــدول الإفرادي

نقصد بمقاصد العدول الإفرادي الكيفية التي انفرد بها معجم الخطاب القرآني في توظيفـه لجملـة من الكلمـات دون غيـرها، لما لهـا مـن مقاصـد ودور في الإقنـاع والتأثير، سواء داخل الخطاب القرآني أو بالنسبة لقارئه، وذلك وفق ما قدم صاحب **روح المعاني** من تأويل.

أ- **العــدول من (فارهبونِ) إلى (فاتقون)** : حيث يقول **الله عز وجل** في سورة **البقرة** **﴿يا بَني إِسْرائيلَ اذْكُروا نِعْمَتِيَ الَّتي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾** [1]، ويقول عز من قائل في السورة نفسها وفي موضع آخر **﴿وَآمِنُوا بِما أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِما مَعَكُمْ وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كافِرٍ بِهِ وَلا تَشْتَرُوا بِآياتي ثَمَنًا قَليلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾** [2]، وقد عرف **الألوسي** الرهبة والاتقاء بقوله: " الرهبة الخوف مطلقا، وقيل: مع التحرز، وبه فارق الاتقاء، لأنه مع حزم ولهذا كان الأول: للعامة، والثاني:للأئمة

1- **سورة البقرة الآية** ، 40 ، وقد وردت في **روح المعاني** كشاهد في المجلد الأول ، ص 342 و ص343.

2- **سورة البقرة الآية** ، 41 ، وقد وردت في **روح المعاني** كشاهد في المجلد الأول ، ص 345 و ص348.

والأشبه بمواقع الاستعمال أن الاتقاء التحفظ عن المخوف، وأن يجعل نفسه في وقاية منه، والرهبة نفس الخوف، وفي الأمر بها وعيد بالغ."[1]، وقد تحدد وجه العدول في نظر **الألوسي** وذلك من خلال قوله:" وإنما ذكر في الآية الأولى **(فارهبون)** وهنا **(فاتقون)** لأن الرهبة دون التقوى فحيثما خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم وحثهم على ذكر النعمة التي يشتركون فيها أمرهم في الرهبة التي تورث التقوى ويقع فيها الاشتراك، ولذا قيل: الخشية ملاك الأمر كله، وحيثما أراد بالخطاب، فيما بعد، العلماء منهم وحثهم على الإيمان ومراعاة الآيات، أمرهم بالتقوى التي أولها ترك المحظورات وأخرها التبري مما سوى غاية الغايات، وليس وراء عبادان قرية."[2]، فوجه العدول في التعبير من الكلمة **(فَارهبون)** إلى الكلمة **(فاتقون)** يتحدد في الحجتين والمقصدين الآتيين :

أولا : مراعاة سير الخطاب الموجه لبني إسرائيل، فحين استعمل كلمة **(فارهبون)** فكان قصده مخاطبة العامة منهم" فحيثما خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم وحثهم على ذكر النعمة التي يشتركون فيها أمرهم في الرهبة التي تورث التقوى."[3]، وحين استعمل كلمة **(فاتقون)** كان قصده مخاطبة الأئمة منهم " وحيثما أراد بالخطاب، فيما بعد، العلماء منهم وحثهم على الإيمان ومراعاة الآيات، أمرهم بالتقوى." [4]

1- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص344.

2- المرجع نفسه ،المجلد الأول ، ص348.

3- المرجع نفسه ،المجلد الأول ، ص348.

4- المرجع نفسه ،المجلد الأول ، ص348.

ثانيـــا : مراعاة التدرج في الحجة، لأن الرهبة دون التقوى وذلك حين " ذكر في الآية الأولى **(فارهبون)** وهنا**(فاتقون)** لأن الرهبة دون التقوى."[1]

ب – العــدول إلى(الكافرون) دون(الذين كفروا): يقول الله عز وجل**﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ﴾**[2]، ويتحدد وجه العدول في كلمة **(الكافرون)** دون **(الذين كفروا)** في تأويل **الألوسي** ، حيث يقول :" ولعل نداءهم بيا أيها للمبالغة في طلب إقبالهم لئلا يفوتهم شيء مما يلقى إليهم وب**(الكافرون)** دون **(الذين كفروا)** لأن الكفر كان دينهم القديم ولم يتجدد لهم، أو لأن الخطاب مع الذين يعلم استمرارهم على الكفر فهو كاللازم لهم، أو للمسارعة إلى ذكر ما يقال لهم لشدة الاعتناء به، وبه دون المشركين مع أنهم عبدة أصنام والأكثر التعبير عنهم بذلك لأن ما ذكر أنكى لهم فيكون أبلغ في قطع رجائهم الفارغ، وقيل: هذا للإشارة إلى أن الكفر كله ملة واحدة ولا يبعد أن يكون في هذه الإشارة إنكاء لهم أيضا وفي ندائه صلى الله عليه وسلم بذلك في ناديهم ومكان بسطة أيديهم دليل على عدم اكتراثه صلى الله عليه وسلم بهم، إذ المعنى: قل يا محمد– والمراد حقيقة الأمر خلافا لصاحب التأويلات للكافرين– يا أيها الكافرون."[3]

تظهر أوجه العدول في كلمة **(الكافرون) دون (الذين كفروا)** في جملة الحجج والمقاصد التي جاءت على النحو الآتي:

أولا : فاختار كلمة **(الكافرون)** بصيغة الاسم دلالــة على ثبات الكفر فيهم، وذلك

1– المرجع السابق نفسه ، المجلد الأول ، ص348.

2– **سورة الكافرون، الآية 01**، وقد وردت في **روح المعاني** كشاهد في المجلد الخامس عشر، ص611.

3– **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الخامس عشر ، ص611.

على اعتبار " أن الخطاب مع الذين يعلم استمرارهم على الكفر فهو كاللازم لهم."[1]

ثانيا : " أن ما ذكر أنكى لهم فيكون أبلغ في قطع رجائهم الفارغ، " [2]

ثالثا : " هذا للإشارة إلى أن الكفر كله ملة واحدة ولا يبعد أن يكون في هذه الإشارة إنكاء لهم أيضا وفي ندائه صلى الله عليه وسلم بذلك في ناديهم ومكان بسطة أيديهم دليل على عدم اكتراثه صلى الله عليه وسلم بهم. [3]

ج- العدول إلى (ما أعبد) دون (ما عبدت) : يقول الله عز وجل ﴿ **ولاَ أَنتُم عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ**﴾ [4]، ووجه العدول في هذه الآية يحدده **الألوسي** بقوله:" واعتبار الاستمرار في **(ما أعبد)** يشعر به العدول عن **(ما عبدت)** الذي يقتضيه **(ما عبدتم)** قبله إليه وعن العدول في الثانية إلى ذلك لأن عبادته صلى الله عليه وسلم لم تكن تامة لها أنواع أخر فأتي بما يفيد الاستمرار التجددي للإشارة إلى حقية جميع ما يأتي به صلى الله عليه وسلم من ذلك، وقال الزمخشري : لم يقل (ما عبدت) كما قيل (ما عبدتم) لأنهم كانوا يعبدون الأصنام قبل البعث وهو صلى الله عليه وسلم لم يكن يعبد الله تعالى في ذلك الوقت، وتعقب بأن فيه نظرا لما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يتحنث في غار حراء قبل البعثة ."[5]

تظهر أوجه العدول وأهم مقاصدها الحجاجية في كلمة **(ما أعبد)** دون كلمة

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الخامس عشر ، ص611.

2- المرجع نفسه ، المجلد الخامس عشر ، ص611.

3- المرجع نفسه ، المجلد الخامس عشر ، ص611.

4- **سورة الكافرون، الآية 03**، وقد وردت في **روح المعاني** كشاهد في المجلد الخامس عشر، ص611.

5- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الخامس عشر ،ص614.

(ما عبدت)، وذلك في جملة التأويلات التي صاغها صاحب **روح المعاني**، والتي نذكر منها التأويلين الآتيين :

أولا : " لأن عبادته صلى الله عليه وسلم لم تكن تامة لها أنواع أخر فأتي بما يفيد الاستمرار التجددي للإشارة إلى حقية جميع ما يأتي به صلى الله عليه وسلم من ذلك. " [1]

ثانيا : " قال الزمخشري: لم يقل **(ما عبدت)** كما قيل **(ما عبدتم)** لأنهم كانوا يعبدون الأصنام قبل البعث وهو صلى الله عليه وسلم لم يكن يعبد الله تعالى في ذلك الوقت، وتعقب بأن فيه نظرا لما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان متدينا كان يتحنث في غار حراء قبل البعثة. "[2]

بعد مناقشتنا لهذه الشواهد القرآنية وجوانب من العدول الإفرادي كما تأولها **الألوسي**، سنحاول الانتقال إلى مجال آخر من العدول الإفرادي، وهو **العدول عن الصفة إلى الصفة.**[3]

2/1/1/4: العدول عن الصفة إلى الصفة

أ- العدول عن صفة الرهبة إلى صفة التقوى : يقول الله **عز وجل** في سورة **البقرة** **﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾**[4]،ويقول عز من قائل في السورة نفسها وفي موضع آخر **﴿وَآمِنُوا**

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الخامس عشر ،ص614.

2- المرجع نفسه ،المجلد الخامس عشر ، ص614.

3- **لقد تم تناول مسألة العدول عن الصفة إلى الصفة**، من طرف **عبد الله صولة** من خلال كتابه **الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، ص186.

4- **سورة البقرة** ،**الآية 40** ، وقد وردت في **روح المعاني** كشاهد في المجلد الأول ، ص 340 و ص344.

بِما أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّما مَعَكُم وَلا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ [1]، فقد جاء العدول في **صفة الرهبة** بصيغة الأمر في الفعل **(فارهبون)**، أما العدول في **صفة التقوى** فقد جاء بصيغة الأمر في الفعل**(فاتقون)**، أما بخصوص هذا الصنف من العدول فقد تأوله صاحب **روح المعاني**، وطرحه على النحو الآتي:

أولا : " فحيثما خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم وحثهم على ذكر النعمة التي يشتركون فيها أمرهم بالرهبة التي تورث التقوى."[2]

ثانيا : " وحيثما أراد بالخطاب، فيما بعد، العلماء منهم وحثهم على الإيمان ومراعاة الآيات، أمرهم بالتقوى." [3]

ثالثا : " ذكر في الآية الأولى **(فارهبون)** وهنا**(فاتقون)** لأن الرهبة دون التقوى."[4] بهذا الفهم يمكننا القول بأن صاحب **روح المعاني** اجتهد بتحديد وظيفة ودور صفة الرهبة وصفة التقوى ضمن الخطاب القرآني، مراعيا في تأويله لهما مقتضيات المقام وشروط إلقاء الكلام ، كما راعى في مقاصد العدول من صفة الرهبة إلى صفة التقوى شروط الإقناع والتأثير، وذلك من خلال إبرازه لسمات التدرج في الخطاب الموجه لبني إسرائيل، ففئة عامة رأى أن الخطاب الموجه لها كان **خطاب الرهبة** وفئة خاصة كان خطابها **خطاب التقوى**.

1- **سورة البقرة ، الآية 41** ، وقد وردت في **روح المعاني** كشاهد في المجلد الأول ، ص 340 و ص348.

2- **الألوسي** ، **روح المعاني** ،المجلد الأول ، ص348.

3- المرجع نفسه ،المجلد الأول ، ص348.

4- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص348.

ب- العــدول إلى صفة (الكافـرون) دون(المشركـون) : يتحدد هذا العدول عند صاحب **روح المعاني**، وذلك من خلال قوله:" ومن هنا قال بعض الأفاضل في الآية عن التكرار: يحتمل أن يكون المراد من قوله تعالى: **﴿لاَ أَبْعُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾** نفي عبادة الأصنام، ومن قوله تعالى**﴿وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَبْعُدُ﴾** نفي عبادة الله تعالى من غير تعرض لشيء آخر، ولما كان مظنة أن يقولوا لغفلة عن المراد أو نحوها كيف يسوغ لك أن تنفي عنك عبادة ما نعبد وعنا عبادة ما تعبد ونحن أيضا نعبد الله تعالى غاية ما في الباب أنا نعبد معه غيره، أردف ذلك بقوله سبحانه: **﴿وَلا أَنَاَ عَابِدُ مَّا بَعَدتُّم ﴾** الخ، للإشارة إلى أنهم ما عبدوا الله حقيقة وإنما عبدوا شيئا قالوا إنه الله والله عز وجل وراء ذلك، أي ولا أنا عابد في وقت من الأوقات الإله الذي عبدتم لأنكم عبدتم شيئا تخيلتموه وذلك بعنوان ما تخيلتم ليس بالإله الذي أعبده ولا أنتم عابدون في وقت من الأوقات ما أنا على عبادته لأني أعبد الإله المتصف بالصفات التي قام البرهان على أنها صفات الإله النفس الأمري ويعلم منه غير ما تقدم للتعبير ب (الكافرون) دون (المشركون)."[1]

إن مقاصـد العـدول إلى صفة **(الكـافرون)** دون صفـة **(المشركـون)** تظهـر في جملــة الحجج الآتية :

أولا : " نفي عبادة الله تعالى من غير تعرض لشيء آخر." [2]

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الخامس عشر، ص614/613.

2- المرجع نفسه ، المجلد الخامس عشر، ص613.

ثانيا :" ولما كان مظنة أن يقولوا لغفلة عن المراد أو نحوها كيف يسوغ لك أن تنفي عنك عبادة ما نعبد وعنا عبادة ما تعبد ونحن أيضا نعبد الله تعالى غاية ما في الباب أنا نعبد معه غيره، أردف ذلك بقوله سبحانه:﴿**وَلا أَنَا عَابِدُ مَّا عَبَدتُّم** ﴾." [1]

ثالثا: " ولا أنا عابد في وقت من الأوقات الإله الذي عبدتم لأنكم عبدتم شيئا تخيلتموه وذلك بعنوان ما تخيلتم ليس بالإله الذي أعبده ولا أنتم عابدون في وقت من الأوقات ما أنا على عبادته لأني أعبد الإله المتصف بالصفات التي قام البرهان على أنها صفات الإله النفس الأمري ويعلم منه غير ما تقدم للتعبير ب **(الكافرون)** دون **(المشركون)**."[2]

من خلال ما سبق ذكره فيما يخص العدول عن الصفة إلى الصفة، فقد تحددت بنوع من الوضوح والتفصيل ضمن الخطاب القرآني، ويظهر ذلك في قول **عبد الله صولة،** حين يقول:" وأحسن مثال على ذلك العدول عن(المشركون) إلى(الكافرون) و(الظالمون) و(المجرمون) و(الفاسقون) و(الفجار). ويمكن أن نضيف من باب معوضات كلمة الشرك فحسب كلمة (الفتنة) .

إن هذه الكلمات تطرد في القرآن بكل ما لها من معان ومقتضيات وشحنات تقويمية تجعلها ذات بعد حجاجي داخل الخطاب القرآني ." [3]

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الخامس عشر ، ص613.

2- المرجع نفسه ، المجلد الخامس عشر ، ص614.

3- **عبد الله صولة : الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، ص186.

5/ مقـاصـد العــدول بالصيغــة وثقلــه الحجاجي في روح المعاني

- العــدول من المفــرد إلى الجمـع [1]

يتحدد مفهوم الصيغة من خلال علاقتها بعلم الصرف، الذي يعتبر مستوى من مستويات اللسان، أما حده وغايته عند **صاحب الكفاية في النحو، محمد بن عبد الله بن محمود** المتوفى سنة 819هـ، أنه " علم بأصول يعرف بها **أحوال أبنية الكلم** التي ليست بإعراب. و**الأبنية** هي الألفاظ بحسب حروفها وهيآتها الموضوعة لها باعتبارها مادة الكلمة **والأحــوال هي العـوارض** التي يلحقها بحسب كل غرض ككونها ماضيا ومضارعا ومصغرا إلى غيرها على ما سيجيء إن شاء الله تعالى. والغرض منه الاحتراز عن الخطأ في مفردات كلام العرب ."[2]

إن هـذه المقولـة تحيلنـا على وظائف علـم الصرف والتي يمكننا تقديمها على النحـو الآتي :

أ – الوظيفـة الأولى : معرفة أحـوال أبنيـة الكلم، أي الوقوف على معرفة أحول المفردة وهي خارجــة عـن التركيب، من خـلال دراسـة الإمـالة، وتخفيف الهمزة، والإعلال، والإبدال والحذف .[3]

ب- الوظيفـة الثانيـة : المعرفـة الدقيقـة بأبنيــة الكلمــة مـن خـلال البحث في وزنهـا

1- **وظف هذه الصيغة عبد الله صولة:** في كتابه **الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، ص 203 . مرجع سابق.

2- **محمد بن عبد الله بن محمود : الكفاية في النحو**، تحقيق ودراسة إسحاق محمد يحي وجاد الله الجعبري ، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2005، ص86.

3- المرجع نفسه ، ص86، ينظر الهامش .

وصيغتها. بهذا الشكل يمكن القول بأن الصيغة تحدد وظيفتها في تبيين أبنية الكلمة وفي هذا يقول **الرضي الاستراباذي** :" أبنيـة الكـلم المراد من بنـاء الكلمـة ووزنها وصيغتهـا هيئتها التي لا يمكن أن يشارك فيها غيرها ."[1]

بعد رسم حد الصيغة نخلص إلى تصور مفاده، أن مناقشة هذا النوع من العدول يدخل في دائرة تحديد وظيفة الصيغة الصرفية للكلمة داخل الخطاب القرآني وفق الضرورة التي يقتضيها المقام وظروف إلقاء الكلام ، كما يحتكم توظيفها إلى شرطين **أولها**، القوة والتأثير اللذان تحدثهما الصيغة ، **ثانيها**، تحدد من خلالها المقاصد التي يريد المخاطب تبليغها متوسلا في ذلك بمبدأي الإقناع والتسليم.

يمكن تبيين مستوى عدول الصيغة وأهم مقاصدها، وذلك وفق العدول من **المفرد إلى الجمع**، وهذا من خلال الشاهد القرآني **﴿نَعْبُدُ﴾** في سورة **الفاتحة** كما تمثله وتأوله **الألوسي** ضمن الخطاب التفسيري للقرآن.

يقول **الألوسي:** " في سر قوله **﴿نَعْبُدُ﴾** دون **(أعبد)** فقد قيل:هو الإشارة إلى حال العبد كأنه يقول: إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أذكرها وحدها لأنها ممزوجة بالتقصير ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين وأذكر الكل بعبارة واحدة حتى لا يلزم تفريق الصفقة، وقيل: النكتة في العدول إلى الإفراد التحرز عن الوقوع في الكذب فإنا لم نزل خاضعين لأهل الدنيا متذللين لهم مستعينين في حوائجنا بمن لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا حياتا ولا مواتا ولا نشورا، ويا ليت الفحل يهضم نفسه فكيف يقول أحدنـا إيـاك أعبـد وإيـاك أستعيـن بالإفـراد ويمكـن فـي الجمـع أن يقصـد تغليـب

1-**رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي: شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق ، محمد نور حسن، محمد الزفراف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى ، الجزء الأول، ص08.

الأصفياء المتقين من الأولياء والمقربين، وقيل: لو قال **(إياك اعبد)** لكان ذلك بمعنى أنا العابد ولما قال **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾** كان المعنى أني واحد من عبيدك. وفرق بين الأمرين كما يرشدك إليه قوله تعالى حكاية عن الذبيح عليه السلام **﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾** وقوله تعالى حكاية عن موسى:**﴿ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾** فصبر الذبيح لتواضعه بعد نفسه واحدا من جمع ولم يصبر الكليم لإفراده نفسه مع أن كلا منهما عليهما السلام قال **﴿إِن شَاءَ اللَّه﴾** . "[1]

إن العدول عن صيغة المضارع المفرد **(أعبد)** إلى صيغة المضارع بالجمع في **﴿نَعْبُدُ﴾** في سورة **الفاتحة،** فقد نظر إليها **الألوسي** من أوجه كأن غايته كانت من ذلك أن يبين مقاصد العدول من صيغة المفرد إلى الجمع، وذلك من خلال اختياره لكلمة دون غيرها مراعيا لشروط المقام وظروف إلقاء الخطاب، وهذا يظهر في جملة المعاني والمقاصد لكلمة **﴿نَعْبُدُ﴾** وما حققته من أثر التسليم والإقناع لمن يقف على أهم ما قدمه صاحب **روح المعاني** من حجج على استعمال الخطاب القرآني لها دون غيرها وهذه الحجج تظهر في المقاصد الآتية :

أ- أولا : حين يقول : " هو الإشارة إلى حال العبد كأنه يقول : إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أذكرها وحدها لأنها ممزوجة بالتقصير ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين وأذكر الكل بعبارة واحدة حتى لا يلزم تفريق الصفقة. "[2]

ب- ثانيا : " وقيل: النكتة في العدول إلى الإفراد التحرز عن الوقوع في الكذب."[3]

1- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص136.

2- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص136.

3- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص136.

ج – ثالثا : " ويمكن في الجمع أن يقصد تغليب الأصفياء المتقين من الأولياء والمقربين، وقيل: لو قال **(إياك اعبد)** لكان ذلك بمعنى أنا العابد ولما قال **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾** كان المعنى أني واحد من عبيدك."[1] فهذه الحجج التي ساقها صاحب **روح المعاني** لكلمة **﴿نَعْبُدُ﴾**، وذلك من خلال مزاحمتها لغيرها من الكلمات وبالخصوص لكلمة**(أعبد)**، أراد في نظرنا أن يبين في هذا المستوى من التأويل والفهم مجالين للكلمة ضمن الخطاب القرآني:

أ– المجال الأول : يتحدد في **حجاجية الصيغة ضمن الخطاب القرآني**، وذلك من خلال تبيينه لاختياره صيغة الجمع في كلمة **﴿نَعْبُدُ﴾**، والعدول عن غيرها من الكلمات، وهذا راجع لاعتبارات المقام الذي يوجد فيه العابد فهو في مقام العبادة التي يشترط فيها التواضع، وملازمة الجماعة لغاية تحصين العابد من الوقوع في التقصير والكذب.

ب– المجال الثاني : يتحدد في **مقاصد الصيغة ضمن الخطاب القرآني**، وذلك من خلال تبيين لجملة المعاني التي تأخذها كلمة **﴿نَعْبُدُ﴾**، ضمنه، فقد شملت مقاصد التواضع ، وملازمة الجماعة والابتعاد عن الوقوع في التقصير والكذب.

إن العدول عن صيغة المفرد إلى صيغة الجمع كما أولها وفهمها **الألوسي**، فيمكننا مناقشتها، وفق قانونين، **أولا: ضمن قانون الأنفع** ،[2] **ثانيا: الحجاج العام أو الحجاج الموجه إلى جمهور واسع.**[3]

1– **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص136.

2– **عبد الله صولة : في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات** ،مسلكاني، تونس، ط ، أولى 2011، ص79/78.

3– **عبد الله صولة : الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، ص205.

أولا : قانــون الأنفــع

يعرفه **عبد الله صولة** بقوله : " هذا المصطلح من وضعنا وضعناه أسوة **بديكرو** في حديثه عن قانون النفع أو الجدوى Loi de l'utilité بتطبيقه نفهم ما يقال لنا ونحسب Calculons دلالة هذا يقال لنا في ضوء المقام أو الوضعية منطلقين من دلالته في مستوى المكون اللساني فقانون النافع يترجمه متأول الملفوظ إلى سؤال من قبيل: لماذا قال المتكلم ما قال؟ ويستعين في تحصيل الجواب عن ذلك بالمقام أو الوضعية كما قلنا وهو قانون تخضع له عملية تأويل الخطاب بصفة عامة في نطاق ما يسميه **براندنار** بالتداولية المدمجة وبنظرية الدلالة وفق الشكل:**Y**." [1]

بعد توضيحه لهذا المصطلح ينتقل ليبين لنا وظيفته الحجاجية، وذلك من خلال رصد ودراسة التفاوت الحاصل بين الكلمات أو وحدات اللغة في التعبير داخل الخطاب، وفي هذا يقول:" أما قانون الأنفع فهو عندنا أخص بالخطاب الحجاجي في البلاغة الجديدة ونظريات الحجاج التقني عند **ديكرو وأسكمبر**. يعتبر **برلمان وتيتيكاه** من ناحية **وديكرو وأسكمبر** من ناحية أخرى، كل على طريقته، أن بين وحدات اللغة تفاوتا في درجة التعبير عن فكرة ما بحيث يعتمد التعبير بالعنصر(أ) دون العنصر(ب) تطبيقا لقانون الأنفع حجاجيا. فالسؤال الذي يطرح هنا عند سماعنا خطابا ما هو: لماذا ترك المتكلم العنصر(ب) وعبر بدلا منه بالعنصر(أ) وما وجه النفع في ذلك؟ أي فيم كان العنصر(أ) أنفع وأجدى من طريقة (ب)."[2]

1- **عبد الله صولة : في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات** ، ص78

2- المرجع نفسه ، ص79.

بهذا الشكل الذي أخذه قانون الأجدى والأنفع عند **عبد الله صولة** في اختيار الكلمات ضمن الخطاب االحجاجي وفق العدول القائم على اختيار كلمة دون غيرها لقصد تنبيه المخاطب لمقاصد المتكلم من الوجهة الحجاجية ،[1] نجد صاحب **روح المعاني** وكأن به يتوسل بقانون الأنفع في تمييزه بين كلمة **﴿نَبْعُدُ﴾**، كما وردت في سورة الفاتحة وكلمة **(أعبد)**، فبين سر العدول من صيغة المفرد إلى الجمع في التعبير حيث يقول:" وقوله **﴿نَبْعُدُ﴾** دون**(أعبد)** فقد قيل:هو الإشارة إلى حال العبد كأنه يقول: إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أذكرها وحدها لأنها ممزوجة بالتقصير ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين وأذكر الكل بعبارة واحدة حتى لا يلزم تفريق الصفقة، وقيل: النكتة في العدول إلى الإفراد التحرز عن الوقوع في الكذب ."[2]، وقوله: "يقول أحدنا إياك أعبد وإياك أستعين بالإفراد ويمكن في الجمع أن يقصد تغليب الأصفياء المتقين من الأولياء والمقربين، وقيل: لو قال **(إياك اعبد)** لكان ذلك بمعنى أنا العابد ولما قال **﴿إِيَّاكَ نَبْعُدُ﴾** كان المعنى أني واحد من عبيدك." [3]

ثانيا : الحجاج العام أو الحجاج الموجه إلى جمهور واسع

هو الحجاج الذي يرد بصيغة الجمع، ويكون موجها لجمهور واسع من المخاطبين، وفي هذا يقول **عبد الله صولة:**" إن القرآن إذ يعدل... إلى الضمير المخاطب الجمع يكون قد وفر لخطابه ثلاثة شروط من شروط المحاجة.**أولها** التعميم بجعل المخاطب جمهورا لا فردا وأفضل الحجاج ما جعله ربه عاما

1- المرجع السابق نفسه ، ص79.

2- **الألوسي** : **روح المعاني**، المجلد الأول ، ص136.

3- المرجع نفسه، المجلد الأول، ص136.

فهو للجمهور وإن كان المعني به في أصل إنشائه فردا أو جماعة ضيقة .....**أما ثاني** هذه الشروط فهو جعل الطرف المتلقي معنيا مباشرة بالقضية المعروضة من خلال مخاطبته بضمير(أنتم). **وأما ثالث** هذه الشروط فجعل هذا الطرف المعني بالخطاب طرفا منقطعا متجدد دائما بواسطة العنصر الإشاري (أنتم) ."[1]

مما سبق ذكره نجد صاحب **روح المعاني** على دراية بهذه الشروط التي ذكرها **عبد الله صولة** والمتعلقة بالحجاج الموجه للجمهور ، وخاصة عندما يذكر لنا سر اختيار صيغة الجمع في **﴿نَبْعُدُ﴾** دون صيغة المفرد (**أعبد**) ، فقد بين المقاصد من ذلك كله، معتبرا أن صيغة الجمع (نحن) المضمرة في فعل العبادة **﴿نَبْعُدُ﴾** والذي يدخل في حجاج العام أو الجماعة وإن كان الأصل في إنشائه فردا،[2] إلى جانب ذلك فصيغة الجمع (نحن) قد غطت جمهورا واسعا من المخاطبين.

1- **عبد الله صولة : الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، ص205/206.

2- المرجع نفسه، ص205.

المبحـــث الثـــاني: البعـــد الحجـاجي في التـــركيـــب

التركيب الذي سنقبل على دراسته في هذا المبحث ليس التركيب كما نوقش داخل النظرية اللسانية، أي ذلك التركيب الـذي عـزل عـن سياقــه وظروف إلقائه، ولكننا سنقدم على مناقشة التركيب كما فهم في النظرية التداولية، أي ذلك التركيب الذي ارتبط بسياقه وظروف إلقائه، معتمدين في ذلك على جملة المقاصد والدلالات التي يحققها التركيب في مدونتنا **روح المعاني** .

تتأسس دراستنا للتركيب داخل الخطاب في بعده الحجاجي وفق مستويين من الدراسة :

أ- **المستوى الأول** : نبحث فيه عن القيم الحجاجية التي يحققها **التركيب** كما ظهر في **البلاغة** العربية في باب **الإطناب والإيجاز**، وسنستند في ذلك إلى **عبد الله صولة** في مقاربته لمفهوم **العدول بالزيادة والعدول بالنقصان** .

ب- المستوى الثاني : فيه يتم مناقشة **التركيب** من وجهة **حجاجية** ، كما فهم داخل المقاربة اللسانية ونوقش ضمن منهج التداولية المدمجة **لديكرو وانسكمبر** .

إن دراسة ومناقشة البعد الحجاجي للتركيب ضمن الخطاب التفسيري للقرآن في نموذج **روح المعاني** وفـق هذيـن المستويين أي **المستوى البلاغي** كما فهم ضمن تقاليد البلاغة العربية، و**مستوى الحجاج** كما نوقش داخل تقاليد التداولية المدمجة يدخل في تصورنا ضمن الدراسات التأصيليـة التي تستأنس بالحذر المنهجي .

إن الحديث عن مصطلح التركيب داخل النظام النحوي يتطلب من الناحية المنهجية الحديث عن مصطلحي الجملة والكلام، **فالكلام** " هو ما تركب من كلمتين أو أكثر، وله معنى مفيد مستقل مثل: أقبل ضيق. فاز طالب نبيه. لن يهمل عاقل واجب. فلا بد في الكلام من أمرين هما **التركيب، والإفادة المستقلة** فلو قلنا: أقبل فقط ، أو: فاز فقط، لم يكن هذا كلاما، لأنه غير مركب. ولو قلنا: أقبل صباحا ... أو: فاز في يوم الخميس .... أو: لن يهمل واجبه ...، لم يكن هذا كلاما أيضا، لأنه– على رغم تركيبه– غير مفيد فائدة يكتفي بها المتكلم أو السامع "[1].

من خلال ما سبق ذكره يمكن القول أن مصطلح الكلام اشترط فيه النحاة شرطين هما :

أ–**التركيب:** يعني وجود المسند والمسند إليه.

ب–**الإفادة المستقلة:** يعني وجود المعنى التام، أو ما يحسن السكوت عليه بتعبير النحاة .[2] أو فائدة يكتفي بها المتكلم أو السامع.[3]

إلى جانب ذلك فقد ارتبط مصطلح التركيب بمفهوم الجملة في إطار ما يسمى بالمركب الاسنادي،أو الجملة[4]، وفي هذا يقول **مصطفى الغلاييني:**" الإسناد هو

1– **عباس حسن: النحو الوافي**، الجزء الأول ، ص15/14.

2– المرجع نفسه ، ص14.

3– المرجع نفسه ، ص15.

4– **مصطفى الغلاييني: جامع الدروس العربية**، تحقيق علي سليمان بشارة ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان الطبعة الأولى 2012، ص26.

الحكم بشيء على شيء، كالحكم على زهير بالاجتهاد في قولك: زهير مجتهد والمحكوم به يسمى مسندا، والمحكوم عليه يسمى مسندا إليه. **فالمسند:** ما حكمت به على شيء . **والمسند إليه:** ما حكمت عليه بشيء..... **والمركب الاسنادي** ويسمى **جملة** أيضا: **ما تألف من مسند ومسند إليه،** نحو: الحلم زين. يفلح المجتهد."[1]

ومنه نخلص إلى أن التركيب النحوي يحتكم إلى جملة من القواعد، تتمثل كما رأينا سابقا، في **التركيب التام، والإفادة المستقلة، والإسناد.**

إضافة لمـا سبق ذكره فقد فهم التركيب عنـد البلاغيين في باب النحو القائم على معرفة كيفية التركيب لتأدية أصل المعنى، وذلك من خلال استقراء كلام العرب.[2] ويتضح هذا الأمر في قول **السكاكي،** حيث يقول:" اعلم أن **علم النحو** هو تتحو **معرفة كيفية التركيب** فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقا **بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب،** وقوانين مبنية عليها، ليحترز بها عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية، **وأعني بكيفية التركيب تقديم الكلم على بعض،** ورعاية مـا يكون من الهيئات إذ ذاك، وبالكلم نوعيها المفـردة وما هي في حكمهـا."[3]

1- المرجع السابق نفسه ، ص26.

2- **أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم** ، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، ص125.

3- المرجع نفسه ، ص125.

فـالتـركيب عنـد **السكاكي** ارتبط بدرس النحو عموما، وذلك من خلال البحث في مفهوم **كيفية التركيب** القائمة في الكشف عن قوانين التقديم والتأخير، وكل ما يخص الكلم.

إن بحثنـا في التركيـب يدخل في دائرة الوظائف التي يحققها داخل الخطاب القرآني، وذلك كما تمثله **عبد الله صولة**، والذي قدم جملة من المبررات المنهجية لاختيار التركيب كآلية لتحليل الخطاب في بعده الحجاجي، والتي تظهر في:

أ- التركيب المرتبط بالكلام مع اشتراط مبدأي الإفادة والاستقلال . [1]

ب- التركيب المرتبط بالجملة مع أختها مع تحقيق مبدأي التركيب والدلالة .[2]

ج- تميز الخطاب القرآني من ناحية التركيب، فيعتمد على الجملة في ذاتها ومع أختها من ناحية أخرى.[3]

مما سبق طرحـه فإن التركيـب الذي سنحاول التوسل به في فهم مستويات العدول ومقاصدها الحجاجية في **روح المعاني**، هو ذلك **التركيب القائم على رصد المستويات البلاغية**، وأهم مقاصدها الحجاجية القائمة على مبدأي الإقناع والتأثير ضمن الخطـاب التفسيري للقـرآن كما تأولــه **الألوسي** وهـذه المستويات المتعلقة بالتركيب البلاغي يمكننا مناقشتها وفق المستويات الآتية :

-**المستوى الأول:** قائم على البحث في **مستويات العدول بالإطناب بالزيــادة** ،وذلك

1- **عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، 238/237.

2- المرجع نفسه ، ص239.

3- المرجع نفسه ، ص240.

على النحو الآتي :

أولا : الإطناب بالزيادة وأهم إغراضه البلاغية كمبحث من مباحث البلاغة العربية، وذلك بتقديم مفهومه وأنماطه وأهم أغراضه.

ثانيا : العدول بالإطناب كآلية من آليات تحليل الخطاب الحجاجي في القرآن، وذلك كما اجتهد في تقديمه **عبد الله صولة** بما يعرف عنده، بمفهوم **العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة وأبعادها الحجاجية.**[1]**، والعدول الكمي بالزيادة بين الجمل وأبعاده الحجاجية .**[2]

ثالثا : العدول بالإطناب بالزيادة وثقله الحجاجي ، حيث سنحاول مناقشه ببعض المسائـل المتعلقـة بالعـدول بالإطناب، وتبييـن ثقلهـا ومقاصدهـا وذلك كما تأولها **الألوسي.**

-المستوى الثاني : قائم على البحث في **مستويات العدول بالإيجاز -النقصان-** ، وذلك على النحـو الآتي:

أولا : الإيجاز بالنقصان وأهم إغراضه البلاغية كمبحث من مباحث البلاغة العربية، وذلك بتقديم مفهومه وأنماطه وأهم أغراضه.

ثانيا : العدول بالإيجاز كآلية من آليات تحليل الخطاب الحجاجي للقرآن، وذلك كما قدمه **عبد الله صولة** ضمن مفهوم **العدول بالنقصان وأبعـاده الحجاجية** [3]

1- المرجع السابق نفسه ، ص336/253.

2- المرجع نفسه ، ص386/337.

3- المرجع نفسه ، ص421/387

ثالثا : العدول بالإيجاز – بالنقصان– وثقله الحجاجي، حيث سنحاول مناقشة بعض المسائل المتعلقة بالعدول بالإيجاز، وثقله ومقاصده الحجاجية في مدونتنا .

المستوى الثالث : قائم على البحث في مستويات **العدول ضمن ما يعرف بالخروج عن مقتضى الظاهر**، وأهم مقاصده الحجاجية في مدونتنا. وفي هذا الصنف من العدول فإننا سنحاول الاجتهاد في مناقشته على النحو الآتي:

أولا : الخروج عن مقتضى الظاهر، كمبحث من مباحث البلاغة العربية، وذلك بتقديم مفهومه وأنماطه وأهم أغراضه.

ثانيا : العدول عن مقتضى الظاهر، كآلية من آليات تحليل الخطاب الحجاجي للقرآن، وذلك كما اجتهد في تقديمه **عبد الله صولة** بما يعرف عنده، بمفهوم **العدول النوعي وأبعاده الحجاجية.**[1]

ثالثا : العدول عن مقتضى الظاهر، حيث سنحاول مناقشة بعض المسائل المتعلقة بالعدول عن مقتضى الظاهر، وتبيين ثقله ومقاصده الحجاجية في مدونتنا .

1– المرجع السابق نفسه ، ص423.

1 / عــدول الإطنــاب بالزيــادة وثقلــه الحجاجي في روح المعاني

جاء مفهوم **الإطناب** عند **طاش كبرى زادة** في باب **علم معرفة الإيجاز والإطناب** على " أنهما من أعظم أنواع البلاغة، حتى نقل صاحب **سر الفصاحة** عن بعضهم أنه قال: البلاغة هي الإيجاز والإطناب. قال صاحب **الكشاف:** كما يجب للبليغ في مظان الإجمال أن يجمل ويوجز، فكذلك الواجب في موارد التفصيل، أن يفصل ويشبع"[1]، كمـا عـرف عند **الكفـوي** بأنـه" أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة"[2]، أما حده عند **أبي هلال العسكري،** فيظهر في قوله: "قال أصحاب الإطناب : المنطق إنما هو بيان، والبيان لا يكون إلا بالإشباع ، والشفاء لا يقع إلا بالإقناع ، وأفضل الكلام أبينه، وأبينه أشده إحاطة بالمعاني، ولا يحاط بالمعاني إحاطة تامة إلا بالاستقصاء، والإيجاز للخواص، والإطناب مشترك فيه الخاصة والعامة، والغبي والفطن، والريض والمرتاض، ولمعنى ما أطيلت الكتب السلطانية في إفهام الرعايا." [3]

مما سبق ذكره، فالإطنـاب تتحدد غايتـه في تأدية المعنى المقصود بأكثر من عبارة، كما اشترط فيه أهل البلاغة البيان وتحصيل الفائدة، وفي هذا السياق نجد **عبد العزيز عتيق** يميل إلى **ابن الأثير** في تعريفه للإطناب، حيث يقول:" ومن جميع

1- **أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم،** المجلد الثاني ، ص421.

2- **أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي : الكليات** ، ص117، فصل الألف .

3- **أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري: كتاب الصناعتين،** تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ، صيدا، الطبعة الأولى 2006، ص171.

التعريفات السابقة التي في الغالب تتفق مضمونا وتختلف لفظا يمكن اعتماد تعريف **ابن الأثير** للإطناب تعريفا له وهو:" الإطناب زيادة اللفظ على المعنى لفائدة."[1]،

في الأخيــر يمكن القول بأن مفهوم **الإطناب** في اصطلاح البلاغيين، فقد ارتبط بالكلام الزائد بقيد **لفائدة تقصد،** بخلاف **الإسهاب** القائم على الكلام **دون فائدة تقصد** .[2]

ينقسم الإطنــاب عند علماء البلاغــة إلى ضربيــن: **إطنــاب بالبسط وإطنـاب بالزيادة.**[3] **فالأول،**" يكون بتكثير الجمل وبسط المعاني، واستعمال كلام طويل يغني عنه كلام قصير، دون أن تكون فيه ألفاظ زائدة ."[4] ، أما **الثاني،** " فيكون بزيادة في الألفاظ على أصل المعنى الذي يراد به بيانه لتحقيق فائدة ما."[5] **إلا أن السؤال الذي يبقى يواجهنا من الناحية المنهجية، هو كيف يمكن تمثل البعد الحجاجي للإطناب في روح المعاني.؟**

الإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا الرجوع إلى الكيفية التي عالج بها **عبد الله صولة** ذلك في مشروعه.

تمت مناقشة الإطناب في **سياق الطرح التداولي** في باب **الحجاج** ضمن ما يعرف **بالعدول التركيبي** عند **عبد الله صولة** في مجالين:**المجال الأول:العدول الكمي**

1-**عبد العزيز عتيق: في البلاغة العربية علم المعاني، البيان، البديع**، دار النهضة العربية، بيروت، ص181.

2- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الثاني ، ص60.

3- المرجع نفسه ، ص62.

4- المرجع نفسه ، ص62.

5- المرجع نفسه ، ص65.

بالزيادة داخل الجملة وأبعاده الحجاجية [1] ، وقد حدده بقوله:" إن العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة منشؤه كما رأينا في مقدمة الباب العامة التوكيد، ووسائل التوكيد الداخلة على الجملة الاسمية والجملة الفعلية كثيرة جدا."[2].

بهذا التصور فالعدول الكمي بالزيادة داخل الجملة يتأسس عند **عبد الله صولة** على التوكيد، وهذا لما له من أهمية في الكشف عن المضامين الحجاجية للخطاب القرآني. وقد عبر عن ذلك بقوله:" وإنما همنا الكشف عن آليات الحجاج الكامنة في التوكيد."[3]

أما **المجال الثاني:** يتحدد في **العدول الكمي بالزيادة بين الجمل وأبعاده الحجاجية،**[4] وفي هذا يقول:" مثلما تدخل على الجملة ألفاظ تبدو زائدة فتؤكدها كلها أو تؤكد بعض أجزائها وتجعلها مؤهلة للاضطلاع بوظائف حجاجية مختلفة رأيناها، تدخل الجملة على الجملة فتؤكد معناها وتحققه وتقرره ولا تنقضه أو تغير اتجاهه، على نحو تبدو معه هذه الجملة أو الجمل المؤكدة مما يمكن الاستغناء عنه لحصول الكمال في معنى الجملة المؤكدة ." [5]

1- **ينظر : عبد الله صولة : الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص253/336.

2- المرجع نفسه ، ص253.

3- المرجع نفسه، ص253.

4- ينظر: المرجع نفسه، ص 337/338.

5- المرجع نفسه ، ص337.

ومما أدرجه ضمن العدول الكمي بالزيادة بين الجمل : الاعتراض والتذييل والتكرار والطرد والعكس، وذلك لكثرة ورودها في القرآن، ولطرافة التركيب فيها.[1]

من باب الإشارة والتحقيق العلمي فقد ورد مصطلحا **العدول الكمي والعدول النوعي** عند **أوزوالد دوكرو– جان– ماري شافار من خلال معجمهما الموسوم ب**" **المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللغة**"، وقد ارتبط مصطلح العدول بنوعيه من خلال معالجة **دوكرو** لمسألة **الأسلوب**[2]، وفي هذا يقول:"ومما هو أساسي عند دراسة العوامل الأسلوبية الراجعة إلى ظواهر عدول، التمييز بين **أنواع العدول النوعية**(لا نحوية) وهي قليلة نسبيا إلا في الشعر الحديث، **وأنواع العدول الكمية**(المتصلة بالتواتر النسبي الذي تختار على أساسه بعض السمات اللغوية أو تتجنب)، وهي بلا شك أكثر عددا **تودوروف** 1972 "[3]، ليواصل قائلا:" **وأنواع العدول الكمية** أصعب إدراكا من **أنواع العدول الكيفية** باعتبار أن تحديد التواتر العادي المرجعي يطرح مشاكل عديدة–187–"[4]

في الأخير سنختار بعض النماذج القرآنية نكشف من خلالها عن بعض مقاصد الحجاج في تراكيب الخطاب التفسيري للقرآن كما تأولها **الألوسي**.

1– المرجع السابق نفسه ، ص337.

2– **أوزوالد دوكرو– جان – ماري شافار: المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللغة**، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود ، دار سيناترا ، المركز الوطني للترجمة ، تونس 2010، ص548.

3– المرجع نفسه ، ص548.

4– المرجع نفسه ، ص549.

1/1 العــدول بالتــأكيــد

يمكن مناقشة العدول بالتأكيد وثقلـه الحجاجي في **روح المعاني** وفق مجالين، وذلك كما قدمهما **عبد الله صولة:**

أ- المجال الأول : العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة وأبعاده الحجاجية [1].

يتعلق بالكلام بالإطناب، والذي يتعلق "بالزيادات في الكلام عن أصل المعنى المقصود بالبيان إضافة المؤكدات إليه مراعاة لحال من يوجه له."[2] و" القصد منه الحمل على ما لم يقع، ليصير واقعا، ولهذا لا يجوز تأكيد الماضي، ولا الحاضر لئلا يلزم تحصيل الحاصل، وإنما يؤكد المستقبل."[3]، فقوله عز وجل ﴿ **إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ** ﴾[4]، فقد تأول **الألوسي** وظيفة التأكيد في هذه الآية القرآنية بقوله:" ﴿ **قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ** ﴾ التأكيد بأن واللام للازم فائدة الخبر وهو علمهم بهذا الخبر المشهود به فيفيد تأكيد الشهادة، ويدل على ادعائهم فيها المواطأة وإن كانت في نفسها تقع على الحق والزور، والتأكيد في قولـه تعـالى: ﴿ **وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ** ﴾ لمـزيد الاعتنـاء حقيقـة بشـأن الخبـر، أو ليس إلا ليوافق صنيعهم ، وجـيء بالجملـة اعتراضـا لإماطـة مـا عسى أن يتـوهـم مـن قـولـه عـز وجـل

1- ينظر : **عبد الله صولة : الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص253/336.

2- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الثاني، ص105.

3- **بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن**، دار ابن الجوزي، القاهرة ، الطبعة الأولى 2013، ص523.

4- **سورة المنافقون، الآية 01، ووردت في روح المعاني**، المجلد الرابع عشر، ص405.

﴿ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ من رجوع التكذيب إلى نفس الخبر المشهود به من أول الأمر، وذكر **الطيبي** أن هذا النوع من التتميم لطيف المسلك."[1]،

إن التأكيد ضمن هذا الشاهد القرآني، حقق عند **الألوسي** وظيفة الإقناع وذلك من خلال السياقات الآتية:

-" التأكيد بأن واللام للازم فائدة الخبر وهو علمهم بهذا الخبر المشهود به فيفيد تأكيد الشهادة، ويدل على ادعائهم فيها المواطأة وإن كانت في نفسها تقع على الحق والزور."[2]

- " والتأكيد في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ﴾ لمزيد الاعتناء حقيقة بشأن الخبر، أو ليس إلا ليوافق صنيعهم ، وجيء بالجملة اعتراضا لإماطة ما عسى أن يتوهم من قوله عز وجل عز وجل ﴿ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ من رجوع التكذيب إلى نفس الخبر المشهود به من أول الأمر، وذكر **الطيبي** أن هذا النوع من التتميم لطيف المسلك."[3]

ب- المجال الثاني: العدول الكمي بالزيادة بين الجمل وأبعاده الحجاجية،[4] يتحقق هذا النوع من الحجاج عند **عبد الله صولة** من خلال دخول ألفاظ على الجملة " تبدو زائدة فتؤكدها كلها أو تؤكد بعض أجزائها وتجعلها مؤهلة للاضطلاع بوظائف حجاجية."[5]

1- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر ، ص406/405.

2- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر ، ص406/405.

3- المرجع نفسه ، المجلد الرابع عشر ، ص406.

4- **ينظر: عبد الله صولة : الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، 386/337.

5- المرجع نفسه ، ص337.

يمكننـا من الوجهـة المنهجية مناقشـة هـذا النوع من العـدول وفق نماذج طرحتها البلاغة العربية، والتي يجملها **عبد الله صولة** بقوله : "مفهوم العدول الكمي بالزيادة وهو يشمل ظواهر أسلوبية عدة عرضت لها بالدرس كتب البلاغة وكتب علوم القرآن منها التكرار والتتميم والتكميل والطرد والعكس والاعتراض والتذييل ومعظمها يحصل بالكلمة مثلما يحصل بالجملة." [1]، لكن نحن سنكتفي ببعض النماذج البلاغية وتحديد قيمها وثقلها الحجاجي وهذه النماذج هي:

2/1 العــدول بالتكــرار

يقول **الزركشي** في فائدة توظيف التكرار **في قسم التكرار على وجـه التأكيـد :** "وقد غلط من أنكر كونه من أساليب الفصاحة ظنا أنه لا فائدة له، وليس كذلك بل هـو من محاسنهـا لا سيمـا إذا تعلق بعضه ببعض، وذلك أن عادة العرب في خطاباتها إذ أبهمت بشيء إرادة لتحقيقه، وقرب وقوعه أو قصدت الدعاء عليه كررته توكيدا، وكأنها تقيم تكراره مقام المقسم عليه أو الاجتهاد في الدعاء عليه حيث تقصد الدعاء، وإنما نزل القرآن بلسانهم وكانت مخاطباته جارية فيما بين بعضهم وبعض، وبهذا المسلك تستحكم الحجة عليهم في عجزهم عن المعارضة، وعلى ذلك يحتمل ما ورد من تكرار المواعظ والوعد، والوعيد لأن الإنسان مجبول من الطبائع المختلفة وكلها داعية إلى الشهوات ولا يقمع ذلك إلا تكرار المواعظ والقوارع ."[2]

1- المرجع السابق نفسه ، ص337.

2- **بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن** ، ص603.

وفي موضع آخر يقول **الميداني** : " الأصل في الكلام لتأدية المعنى المراد أن لا تزيد كلماته عما يؤدي أصل المعنى، فإذا زادت عما يؤدي أصل المعنى المقصود بالبيان لغرض يقصد لدى البلغاء كان ذلك إطنابا مفيدا، كلما دعت الحاجة إليه، كأن تكون الزيادة مما يقتضيها حال المتلقي للكلام."[1]

يظهر لنا جليا تمثل **الألوسي** للعدول بالتكرار وثقله الحجاجي في الشواهد الآتية :

الشاهد الأول : يرد في تفسير **الألوسي** لسورة الفاتحة، عند حديثه عن قيمة التكرار في عبارة **إياك**، حيث يقول: " في سر تكرار **إياك** فقيل: للتنصيص على طلب العون منه تعالى فإنه لو قال سبحانه: إياك نعبد ونستعين، لاحتمل أن يكون إخبارا بطلب المعونة من غير أن يعين ممن يطلب، وقيل: إنه لو اقتصر على واحد ربما توهم أنه لا يتقرب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه، وقيل إنه جمع بينهما للتأكيد كما يقال: الدار بين زيد وبين عمرو، وفيه أن التكرير إنما يكون تأكيدا إذا لم يكن معمولا لفعل ثان **(وإياك)** الثاني في الآية معمول لنستعين مفعول له فكيف يكون تأكيدا، وقيل: إنه تعليم لنا في تجديد_ذكره تعالى عند كل حاجة ، **وعندي أن التكرار للإشعار أن حيثية تعلق العبادة به غير حيثية تعلق طلب الاستعانة منه سبحانه، ولو قال : إياك نعبد ونستعين لتوهم أن الحيثية واحدة والشأن ليس كذلك إذ لا بد في طلب الإعانة من توسط صفة ولا كذلك في العبادة فلاختلاف التعلق أعاد المفعول ليشير بها إليه.**"[2]

1- **محمد حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية ، أسسها ، وعلومها ، وفنونها**، الجزء الثاني، ص105.

2- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد الأول ، ص140/139.

يمكننـا تبيين الثقل الحجاجي للتكرار من خلال هذا الشاهد **إياك** وفق المستويات الآتيــة:

– **المستوى الأول** : يتحدد في قوله : " في سر تكرار **إياك** فقيل: للتنصيص على طلب العون منه تعالى فإنه لو قال سبحانه: إياك نعبد ونستعين، لأحتمل أن يكون إخبارا بطلب المعونة من غير أن يعين ممن يطلب ."[1]

– **المستوى الثاني** : يتحدد في قوله : " وقيل: إنه لو اقتصر على واحد ربما توهم أنه لا يتقرب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه."[2]

– **المستوى الثالث** : يتحدد في قوله : " وعندي أن التكرار للإشعار أن حيثية تعلق العبادة به غير حيثية تعلق طلب الاستعانة من سبحانه، ولو قال : إياك نعبد ونستعين لتوهم أن الحيثية واحدة والشأن ليس كذلك إذ لا بد في طلب الإعانة من توسط صفة ولا كذلك في العبادة فلاختلاف التعلق أعاد المفعول ليشير بها إليه."[3]

الشاهد الثاني : يتناول تكرار عبارة **أعلم** في قوله عز وجل: ﴿**إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِه وَهُو أَعْلَمُ بِمَنِ اهْتَدَى**﴾[4]، حيث يقول: " وتكرير قوله تعالى:﴿ **هُوَ أَعْلَمُ**﴾ لزيادة التقرير والإيذان بكمال تباين المعلومين، والمراد بمن

1– المرجع السابق نفسه ، المجلد الأول ، ص139.

2– المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص139.

3– المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص140/139.

4– **سورة النجم ، الآية 30 ، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر ، ص79.

ضـل من أصر على الضلال ولم يرجع إلى الهـدى أصلا، (وبمن اهتدى) من شأنه الاهتداء في الجملة ، أي هو جل شأنه المبالغ في العلم بمن لا يرعوي عن الضلال أبدا ، وبمن يقبل الاهتداء في الجملة لا غيره سبحانه فلا تتعب نفسك في دعوتهم ولا تبالغ في الحرص عليها فإنهم من قبيل الأول."[1]

من خلال تأويل **الألوسي**، يمكننا القول أن وظيفة تكرار هذه العبارة وقيمتها الحجاجية تتمثل في **زيادة التقرير والإيذان بين المعلومين** أي الضلال والهداية.

الشاهد الثالث : تكرار عبارة **أطيعوا** في قوله عز وجل ﴿ **وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾[2]، فقد تأوله **الألوسي** بقوله:" كرر الأمر للتأكيد والإيذان بالفرق بين الإطاعتين في الكيفية."[3]، فتكرار فعل الأمر **أطيعوا** ضمن هذه العبارة القرآنية، أحدث تفريقا وتمييزا بين الطاعتين، طاعة الله عز وجل، وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم.

الشاهد الرابع : تكرار جملة ﴿**إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا** ﴾[4]، فقـد تأولها **الألــوسي** بقـوله: " يحتمل أن يكون تكريرا للجملة السابقة لتقريـر معنـاهـا في النفوس وتمكينها في القلوب كما **هو** شأن التكرير، ويحتمل أن يكون وعدا مستأنفا."[5]، ففي هذه الآية حدد صاحب **روح المعاني** وظيفة التكرار وثقله الحجاجي من خلال تقرير المعنى في النفوس وتمكينه في القلوب.

1- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر ، ص79.

2- **سورة التغابن، الآية 12، ووردت في روح المعاني**، المجلد الرابع عشر ، ص427.

3- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر ، ص427.

4- **سورة الشرح ، الآية 06، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الخامس عشر ، ص494.

5- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الخامس عشر ، ص494.

3/1 العــدول بالالتفــات

يعرف **الالتفات** بأنه" نقل الكلام من أسلوب إلى آخر، أعني من التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى آخر منها، بعد التعبير بالأول. وهذا هو المشهور."[1]

أما فائدته تتحدد في:" تطرية الكلام، وصيانة السمع عن الضجر والملال، لما جبلت عليه النفوس من حب التنقلات، والسآمة من الاستمرار على منوال واحد."[2]

يعرفه **السكاكي**، بقوله:" واعلم أن هذا النوع، أعني نقل الكلام عن الحكاية إلى الغيبة، لا يختص المسند إليه، ولا هذا القدر، بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلاثتها ينقل كل واحد منها إلى الآخر ويسمى هذا النقل **التفاتا** عند علماء علم المعاني، والعرب يستكثرون منه، ويرون الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب أدخل في القبول عند السامع، وأحسن تطرية لنشاطه، وأملأ باستدرار إصغائه."[3]

يمكننا تبيين وظائف الحجاج بالالتفات من خلال الشواهد الآتية :

الشاهد الأول : يتمثل في تأويل **الألوسي** لقولــه تعالى: **﴿أَم أَنـزَلْنـا عَلَيْهِمْ سُلْطـانًا﴾** [4]، حيث يقول: ففيه " التفات من الخطاب إلى الغيبة إيذانا بالإعراض عنهم وتعديدا لجناياتهم لغيرهم بطريق المباثة."[5] ويتعلـق الخطـاب والغيبـة هنـا بقولــه تعالى **﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾** .

1- **جلال الدين عبد الرحمن السيوطي : الإتقان في علوم القرآن** ، ص530.

2- المرجع نفسه ، ص530.

3- **أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي ، مفتاح العلوم** ، ص296.

4- **سورة الروم ، الآية 35، وورد ت في روح المعاني**، المجلد الحادي عشر ، ص56.

5- **الألوسي : روح المعاني**، المجلد الحادي عشر ، ص56.

فوظيفة الالتفات في هذا الشاهد نقلت الكلام من الخطاب إلى الغيبة ، كما بينت مقاصد الكلام كالإعراض وتعديد جناياتهم.

الشاهد الثاني : يتمثل في تأويل **الألوسي** لقوله تعالى: ﴿**فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ**﴾ [1]، حيث يقول: ففيه " التفات من الغيبة إلى التكلم على مذهب الجمهور، **والنكتة** فيه بعد النكتة العامة الإيقاظ وتطرية الإصغاء المبالغة في التخويف والترهيب فإن تخويف الحاضر مواجهة أبلغ من تخويف الغائب سيما بعد وصفه بالوحدة والألوهية **المقتضية للعظمة** والقدرة التامة على الانتقام ."[2]

فوظيفة الالتفات الإقناعية في هذا الشاهد تتمثل في التنكيت القائم على التخويف والترهيب، وذلك على اعتبار أن تخويف الحاضر مواجهة أبلغ من تخويف الغائب.

الشاهد الثالث : يتمثل في تأويل **الألوسي** لقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ**﴾ [3]، ففيه " التفات إلى الخطاب للإيذان بالاهتمام بشأن النهي، والفاء للدلالة على ترتيب النهي على ما عدد من النعم الفائضة عليهم منه تعالى وكون آلهتهم بمعزل أن يملكوا لهم رزقا فضلا عما فضل، والأمثال جمع مثل كعلم، والمراد من الضرب الجعل فكأنه قيل: فلا تجعلوا لله تعالى الأمثال والأكفاء. "[4]

1- **سورة النحل ، الآية51، ووردت في روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص544.

2- **الألوسي** : **روح المعاني**، المجلد السابع ، ص544.

3- **سورة النحل ، الآية 74، ووردت في روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص582.

4- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد السابع ، ص582 .

فالذي يمكننا تحصيله من توظيف **الالتفات** أي الالتفات إلى الخطاب كما تأوله **الألوسي** في هذا الشاهد ، هو الاهتمام بشأن النهي، القائم على عدم جعل لله تعالى الأمثال والأكفاء، وذلك بالابتعاد عن الشرك والتشبيه.

الشاهد الرابع : يتمثل في تأويل **الألوسي** لقوله تعالى : ﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً** ﴾ [1]، ففيه :" الالتفات إلى نون العظمة للإيذان بعظم قدر هذا الجعل لما يستتبعه من المصالح التي لا تحصى، أو لما في الجعل المذكور العاري عن التأثير مع ما يشاهد بين الظل والشمس من الدوران المطرد المنبئ عن السببية من مزيد الدلالة على عظم القدرة ودقة الحكمة."[2]

فالالتفات ضمن هذا الشاهد من الوجهة الإقناعية حقق مقصدين هما:

أ- **المقصد الأول** : يتحدد في أن" الالتفات إلى نون العظمة للإيذان بعظم قدر هذا الجعل لما يستتبعه من المصالح التي لا تحصى."[3]

ب- المقصد الثاني : يتحدد في أن الالتفات إلى نون العظمة، يرجع " لما في الجعل المذكور العاري عن التأثير مع ما يشاهد بين الظل والشمس من الدوران المطرد المنبئ عن السببية من مزيد الدلالة على عظم القدرة ودقة الحكمة ."[4]

1- **سورة الفرقان، الآية 45، ووردت في روح المعاني**، المجلد العاشر، ص 37.

2- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد العاشر ، ص38.

3- المرجع نفسه ، المجلد العاشر ، ص38.

4- المرجع نفسه ، المجلد العاشر، ص38.

الشاهد الخامس : يتمثل في تأويل **الألوسي** لقوله تعالى :﴿ **فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبلاغُ الْمبِينُ**﴾ [1]، حيث يقول :"﴿**فَإِن تَوَلَّوْا** ﴾ فعل ماض على طريقة الالتفات من الخطاب إلى الغيبة، وتوجيه الكلام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسلية له صلى الله عليه وسلم أي فإن داموا على التولي والإعراض وعدم قبول ما ألقي إليهم من البينات ﴿ **فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبلاغُ الْمبِينُ**﴾ أي فلا يضرك لأن وظيفتك هي البلاغ الموضح أو الواضح وقد فعلته بما لا مزيد عليه فهو من باب وضع السبب موضع المسبب، وقال **ابن عطية:** تقدير المعنى إن أعرضوا فلست بقادر على خلق الإيمان في قلوبهم فإنما عليك البلاغ لا خلق الإيمان."[2]

فوظيفة الالتفات عند **الألوسي** في هذا الشاهد حقق مقصدين إقناعيين هما :

أ- **المقصد الأول** : يتحدد في أن الالتفات من الخطاب إلى الغيبة، غايته " توجيه الكلام إلى الرسول الله صلى الله عليه وسلم تسلية له صلى الله عليه وسلم أي فإن داموا على التولي والإعراض وعدم قبول ما ألقي إليهم من البينات.﴿ **فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبلاغُ الْمبِينُ**﴾ أي فلا يضرك لأن وظيفتك هي البلاغ الموضح "[3]

ب- المقصد الثاني : يتحدد في أن الالتفات من الخطاب إلى الغيبة، غايته أنه "لا يضرك لأن وظيفتك هي البلاغ الموضح أو الواضح قد فعلته بما لا مزيد عليه فهو من باب وضع السبب موضع المسبب، وقال **ابن عطية:** تقدير المعنى إن أعرضوا فلست بقادر على خلق الإيمان في قلوبهم فإنما عليك البلاغ لا خلق الإيمان."[4]

1- **سورة النحل، الآية 82، ووردت في روح المعاني**، المجلد السابع ، ص598.

2- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص598.

3- المرجع نفسه ، المجلد السابع ، ص598.

4- المرجع نفسه ، المجلد السابع ، ص598.

4/1 العـــدول بالاعتـــراض

الاعتراض هو" الإتيان بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب، في إثناء كلام أو كلامين اتصلا معنى، لنكتة غير دفع الإيهام."[1]

وقيل " هو إرادة وصف شيئين : الأول منهما قصدا، والثاني بطريق الانجرار، وله تعلـق بالأول بضرب مـن التأكيد. وعند النحاة جملة صغرى تتخلل جملة كبرى على جهة التأكيد . وقال الشيخ **عز الدين** في **أماليه:** الجملة المعترضة تارة تكون مؤكدة، وتارة تكون مشددة، لأنها إما ألا تدل على معنى زائد على ما دل عليه الكلام، بل دلت عليه فقط فهي مؤكدة، وإما أن تدل عليه وعلى معنى زائد فهي مشددة."[2]

بهذا المفهوم يظهر ارتباط الاعتراض عند الحذاق من النحاة والبلاغيين بمفهوم الجملة المعترضة ، وقد عرفها **ابن هشام** بقوله:" هي المعترضة بين شيئين لإفادة الكلام تقوية وتسديدا أو تحسينا."[3]

لتبيين الوظائف التي يحققهـا العـدول بالاعتراض وثقله الحجاجي عند **الألوسي** ، نعرض بعض الشواهد القرآنية .

1- **جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: الإتقان في علوم القرآن** ، ص512.

2- **بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن** ، ص631.

3- **ابن هشام الأنصاري : مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ، الجزء الثاني ، ص21.

الشاهد الأول : يتمثل في تأويل **الألوسي** لقوله تعالى: ﴿ **لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ** ﴾[1]

بين **الألوسي** وظيفة العدول بالاعتراض ضمن هذه العبارة القرآنية، بقوله: ﴿**إِن شَاءَ اللَّهُ** ﴾تعليق للعدة بالمشيئة لتعليم العباد، وبه ينحل ما يقال: إنه تعالى خالق للأشياء كلها وعالم بها قبل وقوعها فكيف وقع التعليق منه سبحانه بالمشيئة، وفي ما ذكر قول **ثعلب** : استثنى سبحانه وتعالى فيما يعلم ليستثنى الخلق فيما لا يعلمون. وفيه تعريض بأن وقوع الدخول من مشيئته تعالى لا من جلادتهم." [2]،

فوظيفة الاعتراض في هذا الشاهد حققت مقصديين اقناعيين هما :

أ- **المقصد الأول** : يتحدد عنده في أن " وقوله سبحانه:﴿ **إِن شَاءَ اللَّهُ** ﴾تعليق للعدة بالمشيئة لتعليم العباد، وبه ينحل ما يقال: إنه تعالى خالق للأشياء كلها وعالم بها قبل وقوعها فكيف وقع التعليق منه سبحانه بالمشيئة. " [3]

ب- **المقصد الثاني** : يتحدد عنده " بأن وقوع الدخول من مشيئته تعالى لا من جلادتهم ." [4]

1- **سورة الفتح، الآية 27** ، **ووردت في روح المعاني** ، المجلد الثالث عشر، ص 373.

2- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الثالث عشر ، ص373.

3- المرجع نفسه ، المجلد الثالث عشر ، ص373.

4- المرجع نفسه ، المجلد الثالث عشر ، ص373.

الشاهد الثاني : يقول الله تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [1]

بين **الألوسي وظيفة الاعتراض** في هذا الشاهد بقوله : " مشتمل على **اعتراض** في ضمن آخر فقوله تعالى" إنه لقسم " (عظيم) معترض بين القسم والمقسم عليه وهو قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ وهو تعظيم للقسم مقرر ومؤكد له، وقوله عز وجل:﴿لَّوْ تَعْلَمُونَ﴾ معترض بين الصفة والموصوف وهو تأكيد لذلك وجواب (لو) إما متروك أريد به نفي علمهم أو محذوف ثقة بظهوره أي لعظمتموه أو لعملتم بموجبه ، ووجه كون ذلك القسم عظيما قد أشير إليه فيما مر." [2]

الاعتراض في هذا الشاهد حقق وظيفة إقناعية ظهرت في مقصد هو " تعظيم للقسم مقرر مؤكد له" [3]

الشاهد الثالث : يقول الله تعالى : ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ [4]

بين **الألوسي** وظيفة الاعتراض ومقاصده الحجاجية بقوله : " ﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ أي لا مستحق للعبادة سواه، وتنبيه على أن استحقاق العبادة منوط بالربوبية، والجملة داخلة في حيز القول وهي خبر بعد خبر عند بعض، وقال بعض آخر: إنه تعالى بعد أن نعى على الكفرة حالهم وعكسهم مقتضى العقل أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن ينبههم على

1- **سورة الواقعة، الآية 76، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر ، ص203.

2- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر، ص203.

3- المرجع نفسه، المجلد الرابع عشر، ص203.

4- **سورة الرعد ، الآية 30، ووردت في روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص198.

خاصة نفسه ووظيفته من الشكر ومآل أمره تأنيبا لهم فقال: قل هو ربي الذي أرسلني إليكم وأيدني بما أيدني ولا رب لي سواه **﴿عَلَيْهِ﴾** لا على أحد سواه **﴿ تَوَكَّلْتُ﴾** في جميع أموري لا سيما في النصرة عليكم **﴿وَإِلَيْهِ﴾** خاصة **﴿مَتَابِ﴾** أي مرجعي فينبئني على مصابرتكم ومجاهدتكم، وقوله سبحانه **﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾** اعتراض أكد به اختصاص التوكل عليه سبحانه وتفويض الأمور عاجلا وآجلا إليه."[1]

فوظيفة الاعتراض في هذه العبارة القرآنية حققت مقصدين إقناعيين هما:

أ-**المقصد الأول:** يتحدد عنده ، بأن " قوله تعالى: **﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾** أي لا مستحق للعبادة سواه، وتنبيه على أن استحقاق العبادة منوط بالربوبية،"[2]

ب- المقصد الثاني : تحدد عنده ، بأن " قوله سبحانه **﴿لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾** اعتراض أكد به اختصاص التوكل عليه سبحانه وتفويض الأمور عاجلا وآجلا إليه."[3]

الشاهد الرابع : يتمثل في تأويل **الألوسي** لقوله تعالى : تعالى:**﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ بِالْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾**[4]

بين **الألوسي** وظيفة الاعتراض ومقصده الإقناعي في عبارة **﴿سُبْحَانَهُ﴾** بأنه " تنزيه وتقديس له تعالى شأنه عن مضمون قولهم ذلك ، أو تعجيب من جراءتهم على التفوه بمثل تلك العظيمة ." [5]

1-**الألوسي: روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص198.

2- المرجع نفسه ، المجلد السابع ، ص198.

3- المرجع نفسه ، المجلد السابع ، ص198.

4- **سورة النحل ، الآية 57، ووردت في روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص549.

5- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص549.

2/ العــدول بالإيجــاز وثقلــه الحجاجي في روح المعاني

يعرف **الإيجاز** على أنه " التعبير عن المراد بكلام قصير ناقص عن الألفاظ التي يؤدى بها عادة في متعارف الناس، مع وفائه بالدلالة على المقصود ." [1]

وينقسم الإيجاز إلى ضربين:[2]

أ – **الضــرب الأول** : يتضمن **الإيجاز بالقصر**،" وهو الإيجاز الذي لا يعتمد على استخدام الحذف."[3]

ب – الضــرب الثاني : يتضمن **الإيجاز بالحذف**،" وهو الإيجاز الذي يكون قصر الكلام فيه بسبب استخدام حذف بعض الكلام، اكتفاء بدلالة القرائن على ما حذف."[4]، **إلا أن السؤال الذي يبقى يواجهنا من الناحية المنهجية، هو كيف يمكن تمثل البعد الحجاجي للإيجاز في روح المعاني؟**

فالإجابة عن هذا السؤال تتطلب منا الرجوع إلى الكيفية التي عالج بها **عبد الله صولة** ذلك في مشروعه.

تمت مناقشة الإيجاز في **سياق الطرح التداولي** في باب **الحجاج** ضمن ما يعرف **بالعدول التركيبي** عند **عبد الله صولة** في: **مجال العدول الكمي بالنقصان وأبعاده الحجاجية**،[5]

1– **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها ، وعلومها، وفنونها**، الجزء الثاني، ص26.

2– المرجع نفسه ، الجزء الثاني، ص29.

3– المرجع نفسه ، الجزء الثاني، 29.

4– المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص29.

5– **عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، ص 421/387.

1/2 عــدول الإيجــاز بالقصــر

لتبيين الوظائف الحجاجية التي يحققها الإيجاز بالقصر نكتفي بعرض بعض الشواهد القرآنية .

الشاهد الأول : يقول الله تعالى : **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾** [1]

بين **الألوسي** الوظيفة التي يتضمنها الإيجاز بالقصر ضمن هذه العبارة القرآنية بقوله : " هي عطف على قوله تعالى: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾** والمقصود توطين النفس على الانقياد لحكم القصاص لكونه شاقا للنفس- وهو كلام في غاية البلاغة وكان أوجز كلام عندهم في هذا المعنى: **القتل أنفي للقتل،**"[2]

فالوظيفة الإقناعية التي حققها الإيجاز في هذه العبارة القرآنية، هي توطين النفس على الانقياد للقصاص باعتبار ما يحمله من بشائر الخير للإنسان وهي الحياة في الآخرة.

الشاهد الثاني : يقول الله تعالى: **﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾** [3]

بين **الألوسي** الوظائف التي حققها الإيجاز بالقصر بقوله : " أي ولا تكافئ السفهاء

1- **سورة البقرة ،الآية 179، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص616. وتصنف هذه الآية في الإيجاز بالقصر عند، **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها** ، الجزء الثاني ، ص34.

2- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص616.

3- **سورة الأعراف ، الآية 199، ووردت في روح المعاني،** المجلد الخامس، ص190 . وتصنف هذه الآية في الإيجاز بالقصر عند، **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها** ، الجزء الثاني ، ص38.

بمثل سفههم ولا تمارهم واحلم عليهم أغض بما يسوؤك منهم، وعن السدي أن هذا أمر بالكف عن القتال ثم نسخ بآيته، ولا ضرورة إلى دعوى النسخ في الآية كما لا يخفى على المتدبر، وقد ذكر غير واحد أنه ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية . وزبدتها كما قالوا تحري حسن المعاشرة مع الناس وتوخي بذل المجهود في الإحسان إليهم والمدارة منهم والإغضاء عن مساويهم."[1]

فوظائف الإيجاز بالقصر في هذه العبارة القرآنية ، تتحدد في المقاصد الحجاجية الآتيـــة :

أ- **المقصد الأول** : يتحدد في أن " لا تكافئ السفهاء بمثل سفههم ولا تمارهم واحلم عليهم أغض بما يسوؤك منهم،"[2]

ب - المقصد الثاني : يتحدد عند " **السدي** أن هذا أمر بالكف عن القتال. "[3]

ج - المقصد الثالث : يتحدد في أنه " قد ذكر غير واحد أنه ليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية. "[4]

د - المقصد الرابع : يتحدد في أن زبدة هذه العبارة " كما قالوا تحري حسن المعاشرة مع الناس وتوخي بذل المجهود في الإحسان إليهم ."[5]

1- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد الخامس ، ص190.

2- المرجع نفسه ، المجلد الخامس ، ص190.

3- المرجع نفسه ، المجلد الخامس، ص190.

4- المرجع نفسه ، المجلد الخامس، ص190.

5- المرجع نفسه ، المجلد الخامس، ص190.

الشاهد الثالث : يقول الله تعالى: **﴿فَا صْدَعْ بِمَا تؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمشْرِكِينَ﴾** [1]

بين **الألوسي** وظائف الإيجاز بالقصر في هذه العبارة القرآنية بقوله :" قال **الكلبي:** أي أظهره واجهر به، يقال صدع بالحجة إذا تكلم بها جهارا ، ومن ذلك قيل للفجر صديع لظهوره . وجوز أن يكون أمرا من صدع الزجاجة وهو تفريق أجزائها، أي افرق بين الحق والباطل."[2]

فالمقصد الإقناعي الذي حققه الإيجاز بالقصر في هذه الآية القرآنية هي **إنشاء الأمر المتعلق بالتفريق بين الحق والباطل .**

2/2 عــدول الإيجــاز بالحـذف

يعـرف الإيجاز بالحذف، بأنه " الإيجاز الذي يكون قصر الكلام فيه بسبب استخدام حذف بعض الكلام، اكتفاء بدلالة القرائن على ما حذف."[3]

ينقسم الإيجـاز بالحـذف عند البلاغييـن إلى أنــواع هي:[4]

أ- النــوع الأول : الاقتطــاع : " هو حذف بعض حروف الكلمة." [5]

1- **سورة الحجر، الآية 94، ووردت في روح المعاني**، المجلد السابع، ص443. تصنف هذه الآية في الإيجاز بالقصر عند، **عبد الرحمن الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الثاني، ص37.

2- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص443.

3- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الثاني، ص29.

4- **جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن**، ص486/490.

5- المرجع نفسه، ص486.

ب- النــوع الثاني : الاحتبــاك : " هو من ألطف الأنواع وأبدعها، وقل من تنبه له أو نبه عليه من أهل فن البلاغة، ولم أره إلا في شرح بديعية **الأعمى** لرفيقه الأندلسي وذكره **الزركشي** في **البرهان** ولم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي."[1]

ج – النــوع الثالث : الاكتــفــاء : " هو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط، فيكتفى بأحدهما عن الآخر لنكتة."[2]

د – النــوع الرابــع : الاختــــزال : " هو ليس واحدا مما سبق، وهو أقسام، لأن المحذوف إما كلمة– اسم، أو فعل، أو حرف– أو أكثر."[3]

أمــا بخصوص مناقشــة عــدول الإيجــاز بالحذف وثقلــه الحجاجي ضمن **روح المعاني،** فإننا نكتفي بنموذجين هما : **الاكتفــاء** و**الاختــزال.**

1/2/2 الاكتــفــاء

يمكننــا تحديــد الوظائف الإقناعيــة التي يحققهــا الاكتفــاء وذلــك مــن خــلال عرضنا لبعض الشواهد القرآنية .

الشاهد الأول : يقول الله تعالى: **﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَاناً وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُم الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾** [4]

1- المرجع السابق نفسه، ص487.

2- المرجع نفسه، ص486.

3- المرجع نفسه ، ص488.

4- **سورة النحل الآية ، 81، ووردت في روح العاني** ، المجلد السابع ، 597/596. وصنفت في نوع الاكتفاء، عند **جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن** ، ص486. وصنفت كذلك في باب الاكتفاء عند **عبد الرحمن الميداني، البلاغة العربية ، أسسها، وعلومها ، وفنونها،** الجزء الثاني ، ص49/48.

بين **الألوسي**، وظيفة الاكتفاء داخل هذه الآيــة القرآنية بقوله:" **﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ﴾** جمع سربال وهو كل ما يلبس، أي جعل لكم لباسا من القطن والكتان والصوف وغيرها **﴿تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾**خصه بالذكر كما قال المبرد اكتفاء بذكر أحد الضدين عن الآخر أعني البرد، ولم يخص بالذكر لأن وقاية الحر أهم عندهم. "[1]

إن وظيفة الاكتفاء وقيمته الحجاجية في هذا الشاهد القرآني، تحدد في ذكر كلمة **الحر** دون كلمة **البرد**، وذلك راجع **لقرائن سياقية** فذكر أحد الضدين بالضرورة ذكر للآخر، كما أن الاعتناء بذكر **الحر** دون **البرد** راجع **لاعتبارات مقامية**، ويظهر هذا جليا في قول **الألوسي** : " ولم يخص هو بالذكر– أي البرد– اكتفاء لأن وقاية **الحر** أهم عندهم."[2]، وهذا ما ذهب إليه **الميداني** حيث، يقول: " قالـوا : وخص الحر بالذكـر لأن المخاطبيـن الأوليـن كانـوا عربا، وبلادهم حـارة، والـوقاية من الحر هي الأهـم لدى معظمهم."[3]

الشاهد الثاني : تمثل في تأويل **الألوسي** لقوله تعالى:**﴿ وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾**[4] ، حيث بين وظيفــة الاكتفاء داخل هذه الآية القرآنية بقوله: " وفي الكلام الاكتفاء بأحــد الضديـن كما في قوله تعالى:**﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾النحـل 81** والتقدير: ما سكن فيهما وتحرك وإنمــا اكتـفى بالسكون عن ضــده

1- **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص596.

2- المرجع نفسه ،المجلد السابع ، ص596.

3- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني** : **البلاغة العربية، أسسها، أصولها، فنونها**، الجزء الثاني، ص49.

4- **سورة الأنعام، الآية 13، ووردت في روح المعاني**، المجلد الرابع، ص142.وصنفت في نوع الاكتفاء ، عند **جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن**، ص486. وصنفت كذلك في باب الاكتفاء عند **عبد الرحمن الميداني، البلاغة العربية، أسسها، وعلومها ، وفنونها**، الجزء الثاني، ص49.

العكس لأن السكون أكثر وجودا وعاقبة كل متحرك السكون كما قيل:

إذا هبت رياحك فاغتنمها فإن لكل خافقة سكون [1]

ولأن السكون في الغالب نعمة لكونه راحة ولا كذلك الحركة، ورد بأنه لا وجه للاكتفاء بالسكون عن التحرك في مقام البسط والتقرير وإظهار كمال الملك والتصرف، وأجيب بأن هذا المحذوف في قوة المذكور لسرعة انفهامه من ذكر ضده والمقام لا يستدعي الذكر، وإنما يستدعي عموم التغيرات والتصرفات الواقعة في الليل والنهار، ومتى التزم كون السكون مع ضده السريع الانفهام كناية عن جميع ذلك ناسب المقام." [2]

إن وظيفة الاكتفاء وقيمته الحجاجية ضمن هذا الشاهد القرآني تحدد عند **الألوسي** في ذكر كلمة **السكون** دون كلمة **الحركة**، وذلك راجع **لقرائن سياقية** فذكر أحد الضدين بالضرورة ذكر للآخر، كما أن الاعتناء بذكر **السكون** دون **الحركة** راجع **لاعتبارات مقامية**، منهـا : أن" السكون أكثر وجودا وعاقبة كل متحرك السكون."[3]، وكذلك " لأن السكون في الغالب نعمة لكونه راحة ولا كذلك **الحركة**."[4] كما أن " المحذوف في قوة المذكور لسرعة انفهامه من ذكر ضده والمقام لا يستدعي الذكر، وإنمـا يستدعي عمـوم التغيرات والتصرفات الواقعة في الليل والنهار ومتى التزم كون السكون مع ضده سريع الانفهام كناية عن جميع ذلك ناسب المقام."[5]

1- ينسب هذا البيت للأمام الصحابي الجليل **علي بن أبي طالب رضي الله عنه** ، ينظر **الألوسي: روح المعاني** المجلد الرابع ، ص 142. ينظر الهامش.

2- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الرابع ، ص142.

3- المرجع نفسه ، المجلد الرابع، ص142.

4- المرجع نفسه، المجلد الرابع 142.

5- المرجع نفسه ، المجلد الرابع ، ص142.

2/2/2 الاختـــزال

بعدمـا حـددنـا مفهـوم الاختـزال كما طـرح في البلاغة العربية، فإننا سنجتهد في مناقشتــه داخـل **روح المعاني** كما تأولــه **الألوسي**، وذلك بغية الوقوف على وظيفته وثقلــه الحجاجي. وسنكتفي في ذلك بذكر بعض الشواهد القرآنية .

الشاهد الأول : تمثل في قوله تعالى: **﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**[1]

فقد تأول **الألوسي** الاختـزال بذكر حــذف المفعول، داخل هذه الآية القرآنية بقوله : " **فحذف المفعول دلالة على التعميم** ، وجوز أن يكون افعل الدعوة تنزيلا له منزلة اللازم للقصد إلى إيجاد نفس الفعل إشعارا بأن عموم الدعوة غني عن البيان وإنما المقصود الأمر بإيجادها على وجه مخصوص، وتعقب بأن ذلك لا يناسب المقام كما لا يناسب قوله تعالى**﴿وَجَادِلْهُم﴾** [2]

إن تأويلــه لحـذف المفعول في هذا الشاهد إشارة لطيفة منه لوظيفة وثقل الحذف وما يتـركه من مقاصد ومعاني داخل الخطاب القرآني .

أما وظيفــة الاختزال القائمة على حـذف المفعـول كما تأولهـا **الألــوسي** نجدها حققـت داخـل هـذا الشاهد من الوجهة الإقناعيــة دلالة العموم.

1- **سورة النحل، الآية 125 ، ووردت في روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص660.

2- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد السابع ، ص660.

الشاهد الثاني : يقول الله تعالى: **﴿قَيِّمًا لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾** [1]

بين **الألوسي** مقاصد الاختزال القائمة على حذف المفعول في هذه الآية القرآنية ، بقوله : " وحذف هنا المفعول الأول واقتصر على الثاني، وهو قوله تعالى: **﴿بَأْسًا شَدِيدًا﴾** إيذانا بأن ما سيق له الكلام هو المفعول الثاني، وأن الأول ظاهر لا حاجة إلى ذكره وهو الذين كفروا بقرينة ما بعد، والمراد الذين كفروا بالكتاب، والظاهر أن المراد من البأس الشديد عذاب الآخرة لا غير، وقيل : يحتمل أن يندرج فيه عذاب الدنيا."[2]

فتأويل صاحب **روح المعاني** لحذف المفعول داخل هذه الآية القرآنية يضعنا أمام الثقل والأثر الذي يتركه الحذف داخل الخطاب القرآني، والذي يتحدد عادة في أوجه الإقناع ، كما يذهب **الميداني** إلى شرح وتبيين المقصد من حذف المفعول في هذه الآية فيقول: " أي: لينذر **الكافرين** بأسا شديدا، فحذف المفعول الأول لأنه متعين، ولدلالة مقابلة جملة **لينذر** بجملة **يبشر المؤمنين**. ويظهر لنا أن الداعي هنا الإيجاز، وإمتاع أهل الفكر بالاستنباط، وأهل الذكاء بالاعتماد على ذكائهم."[3]

1- **سورة الكهف، الآية 02، ووردت في روح المعاني**، المجلد الثامن، ص276/274. وصنفت كذلك في باب الحذف عند **عبد الرحمن الميداني، البلاغة العربية، أسسها، وعلومها ، وفنونها**، الجزء الأول، ص344.

2- **الألوسي: روح المعاني**، المجلد الثامن، ص276.

3- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الأول، ص344.

الشاهد الثالث : يظهـر في قولــه تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى** ﴾ [1]، والذي تـأوله **الألــوسي** بقوله : " والظاهر على تقدير اعتبار المفعول في جميع الأفعال المتقدمة أن يكون المحدثات الصالحة لتعلق الفعل، وعندي أن أغنى سبحانه كأوحد جل شأنه نفسه لا يخلو عن سماحة وإيهام محذور، وإنما لم يذكر مفعول لأن القصد إلى الفعل نفســه." [2]

فالوظيفة والأثر الإقناعي الذي تركه الحذف في هذه الآية القرآنية كما تأوله **الألوسي** ، هو أن القصد من هذا الخطاب القرآني هو الفعل في حد ذاته.

يرى **الميداني** أن حذف المفعول أنزل الفعل المتعدي منزلة الفعل اللازم هذا من الوجهــة الوظيفــة الشكليــة للتركيب في بعده النحوي.[3] لكن من وجهة مقاصد الخطاب من الوجهة البلاغية فيظهر في " بيــان أن الله عز وجــل هو الذي تكون بخلقه هذه الأفعال التي تحدث في الناس، فذكر المفعول إطناب لا لزوم له، إذ هو خارج عن المقصود بالبيان"[4]، وذلك لأن مدار الخطاب ومقاصده هو إبراز الأفعال التي يحدثها الله في خلقه.

1- **سورة النجم الآية 48، ووردت في روح المعاني**، المجلد الرابع عشر، ص90. وصنفت كذلك في باب الحذف عند **عبد الرحمن الميداني، البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الأول، ص345.

2- **الألوسي: روح المعاني** ، المجلد الرابع عشر ، ص90.

3- **عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: البلاغة العربية، أسسها، وعلومها، وفنونها**، الجزء الأول ، ص345.

4- المرجع نفسه، الجزء الأول، ص345.

3/ العدول عن مقتضى الظاهر وثقله الحجاجي في روح المعاني

ارتبط الحديث مفهوم الخروج عن مقتضى الظاهر عند علماء البلاغة بموضع علم المعاني .[1]، كما أنه" الأصل في الكلام أن يكون على مقتضى الظاهر، ولكنه قد يخـرج على خلافه لنكتة أو سبب من الأسباب. ولهذا الخــروج أساليب مختلفة منها: وضع المضمر موضع المظهر، ووضع المظهر موضع المضمر، والقلب، والأسلوب الحكيم، والتغليب، والالتفات، وغيرها."[2]

ونحن لما نناقش مفهوم الخروج عن مقتضى الظاهر من الوجهة البلاغية ، **يبقى السؤال الذي يواجهنا من الناحية المنهجية، هو كيف يمكننا تمثل البعد الحجاجي للخروج عن مقتضى الظاهر في روح المعاني.؟**

فالإجابة عن هذا السؤال يتطلب الرجوع إلى الكيفية التي عالج بها **عبد الله صولة** ذلك في مشروعه. يمكننا القول أنه تم مناقشة الخروج عن المقتضى الظاهر في سياق الطرح التداولي في باب الحجاج ضمن ما يعرف **بالعدول التركيبي** عند **عبد الله صولة** في إطار **العدول النوعي وأبعاده الحجاجية،**[3] ويعرف هذا النوع من العدول هو" الانتقال من طريقة في التعبير إلى طريقة إلى طريقة أخرى مختلفة عنها."[4] والذي ينقسم إلى ضربين:[5]

1- المرجع السابق نفسه ، الجزء الأول ، ص478.

2- **أحمد مطلوب : معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، الدار العربية للموسوعات، بيروت ، ج2، ص473.

3- **عبد الله صولة : الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية** ، 478/423.

4- المرجع نفسه ، ص423.

5- المرجع نفسه ، ص423.

أ – **الضرب الأول:** يحدد **بالعدول الجدولي** والذي يعرفه على أنه" العدول عن جدول تعبيري إلى جدول تعبيري آخر، كالعدول عن التعبير بالخبر إلى التعبير بالإنشاء وعكسه، وكالعدول عن التعبير بالجملة الفعلية إلى التعبير بالجملة الاسمية."[1]

ب – الضرب الثاني : يحدده **بالعدول النسقي** والذي يعرفه على أنه وجود " بين عناصر الجملة الواحدة نشاز في ترتيب أركانها شان التقديم والتأخير، أو نشاز في طريقة تعدية الفعل مثل الذي يقع في حالة التضمين. كما يمكن أن ينشأ العدول النوعي النسقي بين الجملتين أو الجمل، عن وجود ظاهرة الالتفات أو الأسلوب الحكيم أو الهـدم أو عن الانتقال من التعبير بالجملة الاسمية أو بالخبر في الجملة الأولى إلى التعبير بالجملة الفعلية أو بالإنشاء في الجملة التي تليها."[2]

بعد تطرقنا إلى مفهوم العدول النوعي بنوعيه الجدولي والنسقي كما طرحهما **عبد الله صولة** في مشروعه ، فإننا سنحاول الاجتهاد في مناقشة نموذجين من العدول في **روح المعاني:**

أ– النموذج الأول : يتحـدد في **العـدول مـن الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية وثقله الحجاجي.**

ب– النموذج الثاني : يتحـدد في **العـدول بالتقديم والتأخير وثقله الحجاجي .**

1– المرجع السابق نفسه ، ص423.

2– المرجع نفسه ، ص423.

1/3 العدول من الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية

يمكننا تحديد أوجه العدول من الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية وثقله الحجاجي ضمن الخطاب القرآني، وذلك من خلال تأويل صاحب **روح المعاني لسورة الكافرون**، فمن قوله تعالى: **﴿لا أَبْعُدُ مَا تَبْعُدُونَ﴾** [1]، إلى قوله تعالى: **﴿وَلا أَنَا عَابِدُ مَّا عَبَدتُّمْ ﴾** [2]

تأول **الألوسي** ذلك بقوله : " ونقل أيضا عن الشيخ **الإسلام ابن تيمية** أن المراد بقوله سبحانه:**﴿لا أَبْعُدُ مَا تَبْعُدُونَ﴾** نفي الفعل لأنها جملة فعلية، وبقوله تعالى: **﴿وَلا أَنَا عَابِدُ مَّا عَبَدتُّمْ﴾** نفي قبوله صلى الله عليه وسلم لذلك بالكلية لأن النفي بالجملة الاسمية آكد فكأنه نفى الفعل، وكونه صلى الله عليه وسلم قابلا لذلك ومعناه نفي الوقوع ونفي إمكانه الشرعي، ونوقش في إفادة الجملة الاسمية نفي القبول ولا يبعد أن يقال أن معنى الجملة الفعلية نفي الفعل في زمان معين والجملة الاسمية معناها نفي الدخول تحت هذا المفهوم مطلقا من غير تعرض للزمان كأنه قيل: أنا ممن لا عليه هذا المفهوم أصلا."[3]

بهذا التأويل **فالألوسي** بين المقاصد والثقل الذي يتركه الانتقال من التعبير بالنفي في الجملة الفعلية إلى الانتقال بالتعبير بالنفي بالجملة الاسمية في الخطاب القرآني، فهو يرى أن التعبير بالجملة الاسمية آكد من التعبير بالجملة الفعلية ،[4] كما أن " إفادة الجملة الاسمية نفي القبول ولا يبعد أن يقال أن معنى

1- **سورة الكافرون، الآية 02، ووردت في رو المعاني** ، المجلد الخامس عشر ، ص611.

2- **سورة الكافرون ، الآية 04، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الخامس عشر ، ص612.

3- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الخامس عشر، ص 613/612.

4- المرجع نفسه، المجلد الخامس عشر ، ص612.

الجملة الفعلية نفي الفعل في زمان معين والجملـة الاسمية معناها نفي الدخول تحت هذا المفهوم مطلقا من غير تعرض للزمان كأنه قيل: أنا ممن لا يصدق عليه هذا المفهوم أصلا."[1]

فهذا التأويل إشارة لطيفـة من صاحب **روح المعاني** لوظائف الإقناع والتأكيد التي يتركهما التعبير بالجملة الاسمية بدل الجملة الفعلية في الخطاب القرآني .

2/3 العـــدول بالتقديــم والتـأخيـر

أمـا بخصوص وظيفـة التقديم والتأخير ومـا يتـركه من مقاصد ومعاني إقناعية ضمن الخطـاب القـرآني، فإننا سنكتـفي ببعض الشواهد القرآنية وذلك وفق تأويل **الألوسي.**

الشاهد الأول : يقول الله تعالى: **﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾**[2] ،

تـأول صاحب **روح المعاني ثقل ومقاصد التقديم والتأخير** في هذه الآية الكريمة وفق **مستويين:**

أ- **المستوى الأول:** يتحدد عنده " في سر تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة"[3] وفي هذا يقول:" في سر تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة، وله وجوه : **الأول:**

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الخامس عشر ، ص613/612.

2- **سورة الفاتحة ، الآية 05 ، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص136.

3- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الأول ، ص136.

أن العبادة أمانة كما قال تعالى: **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾** فأهتم للأداء فقدم، **الثاني:** أنه لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه أوهم ذلك تبجحا واعتدادا منه بما صدر عنه فعقبه بقوله **﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾** ليدل على أن العبادة مما لا تتم إلا بمعونة وتوفيق وإذن منه سبحانه، **الثالث:** أن العبادة مما يتقرب بها العبد إلى الله تعالى والاستعانة ليست كذلك فالأول أهم. **الرابع:** أنها وسيلة فتقدم على طلب الحاجة لأنه أدعى للإجابة. **الخامس:** أنها مطلوبة لله تعالى من العبادة ، والاستعانة مطلوبهم منه سبحانه فتقديم العبد ما يريده مولاه منه أدل على صدق العبودية من تقديم ما يريده من مولاه . **السادس:** أن العبادة واجبة حتما لا مناص للعبادة عن الإتيان بها جعلت كالعلة لخلق الإنس والجن فكانت أحق بالتقديم .

السابع : أنها أشد مناسبة بذكر الجزاء والاستعانة أقوى التئاما بطلب الهداية .

الثامن : أن المبدأ الإسلام التخصيص بالعبادة والخلوص من الشرك والتخصيص بالاستعانة بعد الرسوخ.

التاسع : أن في تأخير فعل الاستعانة توافق رءوس الآي .

العاشر : أن أحدهما إذا كان مرتبطا بالآخر لم يختلف التقديم والتأخير كما يقال قضيت حقي فأحسنت إلى أحسنت إلى فقضيت حقي .

الحادي عشر: أن مقام السالكين ينتهي عند قوله**﴿إياك نعبد﴾** وبعده يطلب التمكين."[1]

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الأول، ص137/136.

ب- المستوى الثاني : يتحدد، عنده " في سر تقديم الضمير على الفعلين" [1] ، وفي هذا يقول **الألوسي:**" وذكروا له **وجوها الدلالة** على الحصر والاختصاص كما يشعر به **عدول** البليغ عما هو الأصل من غير ضرورة ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما : معناه لا نعبد غيرك وهو حقيقي لا يستدعي رد خطأ المخاطب والمقصود منه التبرئة عن الشرك وتعريض بالمشركين وتقديم ما هو مقدم في الوجود فإنه **تعالى مقدم على العابد والعبادة** ذاتا فقم وضعا ليوافق الوضع الطبع ، **وتنبيه العابد من أول الأمر على أن المعبود هو الله تعالى الحق فلا يتكاسل في التعظيم** ولا يلتفت يمينا وشمالا والاهتمام فإن ذكره تعالى أهم للمؤمنين في كل حال لا سيما حال العبادة لأنها محل وساوس الشيطان من الغفلة والكسل والبطالة والتصريح من أول وهلة بأن العبادة له سبحانه فهو أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك فإنه لو أخر فقبل أن يذكر المفعول يحتمل أن تكون العبادة لغيره تعالى والإشارة إلى حال العارف وأنه ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولا وبالذات وإلى العبادة من حيث إنها وصلة إليه وراحلة تغدوا به عليه فيبقى مستغرقا في مشاهدة أنوار جلاله مستقرا في فردوس أنوار جماله."[2]

الشاهد الثاني : تمثل في قوله تعالى: **﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلُ﴾**[3]

بين **الألوسي** وظيفة التقديم في هذه العبارة القرآنية بقوله:" ((وجاء مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ)) هنا **مقدما** على ((رَجُلُ)) عكس ما جاء في القصص وجعله **أبو حيان**

1- المرجع السابق نفسه ، المجلد الأول ، ص135.

2- المرجع نفسه ، المجلد الأول ، ص 135.

3- **سورة يس ، الآية 20 ، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الحادي عشر، ص531/529.

من التفنن في البلاغة . وقال **الخفاجي:** قدم الجار والمجرور على الفاعل الذي حقه التقديم بيانا لفضله إذ هداه الله تعالى مع بعده عنهم وإن بعده لم يمنعه عن ذلك ولذا عبر المدينة هنا بعد التعبير بالقرية إشارة إلى السعة وإن الله تعالى من يشاء سواء قرب أو بعد ، وقيل: قدم للاهتمام حيث تضمن الإشارة إلى أن إنذراهم قد بلغ أقصى المدينة فيشعر بأنهم أتوا بالبلاغ المبين، وقيل : إنه ولو أخر توهم تعلقه بيسعى فلم يفد أنه من أهل المدينة مسكنه في طرفها وهو المقصود."[1]،

تأويل **الألوسي** لهذه العبارة القرآنية يضعنا أمام أهم المقاصد والمعاني التي حققها التعبيـر بالتقديـم من الوجهـة الحجاجية ، والتي تظهر على النحو الآتي:

أ – " قدم الجـار والمجرور على الفاعـل الذي حقه التقديم بيانا لفضله إذ هداه الله تعالى مع بعده عنهم وإن بعده لم يمنعه عن ذلك. "[2]

ب – " وقيل: قدم للاهتمام حيث تضمن الإشارة إلى أن انذراهم قد بلغ أقصى المدينة فيشعر بأنهم أتوا بالبلاغ المبين ."[3]

ج – " وقيل : إنه ولو أخر توهم تعلقه بيسعى فلم يفد أنه من أهل المدينة مسكنه في طرفها وهو المقصود."[4]

1– **الألوسي** : **روح المعاني** ، المجلد الحادي عشر ، ص531/530.

2– المرجع نفسه ، المجلد الحادي عشر، ص531.

3– المرجع نفسه ، المجلد الحادي عشر، ص531.

4– المرجع نفسه ، المجلد الحادي عشر، ص531.

الشاهد الثالث : تمثل في قوله تعالى: ﴿ **قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُ دِينِي**﴾[1] ،

بين **الألوسي** وظيفة التعبير بالتقديم في هذا الشاهد بقوله :" ﴿**قُلِ اللَّهَ أَعْبُدُ**﴾ لا غير سبحانه لا استقلالا ولا اشتراكا ﴿**مُخْلِصًالَّهُ دِينِي**﴾ حال من فاعل أعبد فقيل: مؤكدة لما أن تقديم المفعول قد أفاد الحصر وهو يدل على إخلاصه عن الشرك الظاهر والخفي ، وقيل مؤسسة وفسر إخلاص الدين له تعالى بعبادته سبحانه لذاته من غير طلب شيء."[2]

تأويل **الألوسي** لهذه العبارة القرآنية يضعنا أمام أهم المقاصد والمعاني التي حققها التعبيـر بالتقديـم من الوجهـة الحجاجية ، والتي تظهر على النحو الآتي:

أ- " أن تقديم المفعول قد أفـاد الحصر وهو يـدل على إخلاصه عـن الشرك الظاهر والخفي ." [3]

ب – " وقيل مؤسسة وفسر إخلاص الدين لـه تعالى بعبادته سبحـانه لذاته مـن غيـر طلب شيء."[4]

1- **سورة الزمر، الآية 14 ، ووردت في روح المعاني** ، المجلد الثاني عشر ، ص321.

2- **الألوسي : روح المعاني** ، المجلد الثاني عشر ، ص321.

3- المرجع نفسه ، المجلد الثاني عشر ، ص 321.

4- المرجع نفسه ، المجلد الثاني عشر ، ص 321.

الخاتمـــــة

البحـث ضمـن دائـرة التراث العـربي الإسلامي وخاصة مـا تعلـق منـه بمبـاحث الخطاب القـرآني في بعـده التفسيري، تطلب ذلك منا من الوجهة المنهجية مراعاة طبيعة اللسان العربي في وضعه وخصوصية خطابه أثناء استعماله هذا من جهة، ومن جهـة أخرى حاولنا قـدر المستطاع التوسل بتأويلات **الألوسي** في بناء تصوراتنا للمنهج التداولي داخل منظومة تراثنا، أو بمعنى آخـر حاولنـا أن نجتهد في البحـث عن مشروعية للمنهج التداولي داخل الخطاب القرآني في بعده التفسيري في نموذج **روح المعاني.**

إن هـذه الشروط والمعاييـر المرتبطة باللسان والخطـاب العربي الإسلامي، والحذر المنهجي المتعلق بالبحث عن **سمات تداولية في مدونة تفسيرية** ، دون شك كان لها النصيب الأوفر في تصورنا ومنهجنا في مناقشة وتبيين تداولية الخطاب القرآني في بعده التفسيري، وضمن هذه القواعد والشروط التي تميز بها الخطاب العربي الإسلامي في مناقشة أنظمة المعرفة، والخطاب القرآني في بعد التفسيري من مقاصد ودلالات. فبحثنا حاول أن يصل إلى نتائج تمكن القارئ من معرفة بعض المستويات المتعلقة بمناقشة الخطاب العربي الإسلامي على العموم، والخطاب القرآني في بعده التفسيري على الخصوص وذلك وفق المنهج التداولي. ويمكننا تحديد نتائج هذا البحث وفق مستويات التحليل والآليات التي توسلنا بها في تحديد **سمات تداولية للخطاب القرآني في بعده التفسيري** كما تأولها **الألوسي:**

أ- **المستوى الأول** : تحددت نتائجه في تصورنا في جملة **الآليات** التي اجتهدنا في تقديمها كمقاربات تحليلية تقريبية لتحديد مفاهيم التأويل والمقاصد والسياق كما تأولها

صاحب **روح المـــعاني**، والتي تـوزعت في تصورنا بين **الآليات المعيارية** والتي انقسمت إلى **أدوات لغوية**، وإلى **أدوات سياقية** ، **فالأولى**، يوجبها النظر في **بنية اللغة**، كعلم النحو، وعلم الصرف، وعلم البلاغة. **والثانية**، يوجبها النظر في **بنية السياق**، كعلم المنطق وعلم الكلام، وعلم الأصول، وعلم الفروع. إلى جانب الآليات المعيارية هناك: **الآليات المعرفية، والآليات الفكرية، فالأولى:** تتحدد في جملة الأقوال النحوية، والتفسيرية التي توسل بها **الألوسي** في تأويل الخطاب القرآني، **والثانية:** تتحدد في منهجه التأويلي في بعده الإشاري. وضمن هذا المستوى حاولنا كذلك الاجتهاد في تطويع **نظرية القول من حيث نمطه ومواضع الذكر ونظرية الإحالة** في تحديد مقاصد ومعاني الخطاب القرآني كما تأولها **الألوسي.**

ب- المستوى الثاني : يتحدد في **وظيفة المعجم** داخل **الخطاب** فحاولنا أن ننتقل **بالمعجم** من **وظيفته التأليفية** ضمن **المقاربة الدلالية**، إلى **وظيفته التحليلية** ضمن **المقاربة اللسانية**، أي نظرية الخطاب الحديثة، ففي **المقاربة الأولى**، اقتصرت وظيفة المعجم على وصف الجانب الإفرادي للسان، بينما في **المقاربة الثانية**، توسعت وظيفة المعجم إلى تحديد **ثقل وقيمة المفردات** داخل **الخطاب** من الوجهة **التداولية والحجاجية.**

ج- المستوى الثالث : يتحدد في **وظيفة التركيب** داخل **الخطاب** الذي حاول من خلاله أن ننتقل بالدرس البلاغي من **وظيفته المعيارية** ضمن **المقاربة المدرسية**، إلى وظيفته **التفسيرية**، ضمن **المقاربة الوظيفية داخل الخطاب، فالمقاربة الأولى**، قائمة على تعيين الجوانب الشكلية للدرس البلاغي من وجهة **معيارية**، أما **المقاربة الثانية**، قائمـة على توظيـف الـدرس البـلاغي في تعيين جـوانب المضمـون للــدرس

البـــلاغي من وجهة تفسيرية داخل الخطاب، وذلك بغية تحديد مقاصده ومعانيه من الوجهة التداولية والحجاجية.

د- المستوى الرابع : يتحدد في البحث عن وظيفة **أفعال الكلام** داخل **الخطاب،** وبالنظر إلى طبيعة اللسان العربي من حيث وضعه، وخصوصية خطابه من حيث استعماله، حاولنـا الاجتهـاد في تبني **المقاربة الإنشائية** كمـا طرحت ونـوقشت ضمن ثقافتنـا العربيـة الإسلاميـة، فهذه المقاربـة تحددت وظيفتهـا ضمن البلاغـة العربيـة والخطاب الأصولي في البحث عن جملة الوقائع التي تحدثها اللغة من خلال عبارة المتكلم ومقام وظروف إلقاء القول.

إن هـذه النتائج التي توصلنا إليهـا مـن خـلال هـذه الدراسـة المتواضعة نكون بفضل الله قد فتحنا نافذة جديدة، نحو كيفيـة تحليل الخطاب التفسيري من الوجهة التداولية، كمـا نكـون قـد حاولنـا المزواجـة بين المعجم والبلاغـة العربية في تحديد معاني ومقاصد الخطاب القرآني ضمن **روح المعاني.**

في الأخير نصل إلى حقيقة مفادها أن غنى وقوة التراث العربي الإسلامي، لا تحتاج منا إلى انتماء شعوري قائم على قراءة غير واعية وبحث إيديولوجي، بقدر ما تحتاج منـا إلى انتمـاء موضـوعي قائم على قـراءة واعيـة ومنهج غايتـه البحث عن مواطن القوة في هذا التراث، وذلك بغية التأسيس والتأصيل لها، ومواطن القصور من أجل تقويمها، وهذا التأسيس والتقويم لابد أن يتم داخل منظومة تراثنا إذا أردنا أن نرتقي بلغتنا وأن نطور في آليات خطابنا.

المصـــادر والمـــراجـــع

- القـــــــرآن الكريـــــــم

1- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: للعلامة أبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي**، تحقيق وتخريج السيد محمد السيد وسيد إبراهيم عمران، دار الحديث، القاهرة ، الطبعة 2005.

2- **إبراهيم بن مراد: مقدمة لنظرية المعجم**، دار المغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1997.

3- **ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون :**

- **تاريـــخ ابن خلدون** ، دار ابن حزم، لبنان، الطبعة2011، الجزء الأول.

- **مقدمـــة ابن خلدون**، دار الشرق العربي، بيروت ، لبنان ، طبعة 2004.

4- **ابن هشام الأنصاري:**

- **شـرح شـذور الـذهب في معرفـة كلام العرب**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، مصر، القاهرة .

- **مغـني اللبيـب عن كتب الأعـاريب**، تحقيق حنا الفاخوري، دار الجيل الجديد، بيروت، الطبعة الأولى 1991، الجزء الثاني.

5- **أبـــو البركـات عبـد السلام ابن تيمية: المسودة في أصول الفقه لآل تيمية**، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2008.

6- **أبو بكر العزاوي: اللغة والحجاج**، العمدة في الطبع، دار البيضاء، المغرب ، الطبعة 2006.

7- **أبو حامـــد الغزالي: إحياء علوم الدين**، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة الطبعة الاولى2004، الجزء الأول.

8- **أبو الـعباس سيد أحمد بن محمد ابن حمدون بن الحاج: حاشية ابن حمدون**، دار الفكر، لبنان، بيروت 2005.

9- **أبو نصـــر الـفارابي: إحصـاء الـــعلوم**، تقديم وشرح وتبويب علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى 1996.

10- **أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري: كتاب الصناعتين** ، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، الطبعة الأولى 2006.

11- **أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي: مفتاح العلوم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، الطبعة الثالثة.

12- **أحمـد بـن الحسيـن الخبـاز: توجيه اللمع**، شرح كتاب اللمع لأبي الفتح ابن جني، دراسة وتحقيق فايز زكي، محمد دياب، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثانية 2007 .

13- **أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة 2002 ، المجلد الثاني .

14- **أحمـد الريســوني :**

- **مدخل إلى مقاصد الشريعة** ، دار الكلمة ، المنصورة ، مصر 2010.

- **محاضرات في مقاصد الشريعة** ، دار الكلمة ، المنصورة ، مصر 2010.

15- **أحمد كــروم: مقاصد اللغة وأثرها في فهم الخطاب الشرعي**، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى 2015.

16– **أحمد مطلوب:** معجم مصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات بيروت ، لبنان ، الجزء الثاني .

17- **الآن بولغيــر: المعجمية وعلم الدلالة المعجمي**، ترجمة هدى مقنص، مراجعة نادر سراج، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، لبنان ، الطبعة 2012.

18- **أزووالد ديكرو – جان ماري سشايفر:**

- **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان**، ترجمة منذر العياشي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية 2007.

- **المعجم الجديد في علوم اللغة**، ترجمة عبد القادر المهيري، وحمادي صمود، دار سيناترا المركز الوطني للترجمة، تونس 2010.

19- **باتريك شارودو– دومينيك منغنو: معجم تحليل الخطاب**، ترجمة عبد القادر المهيري ، حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس 2008.

20- **بــدر الــدين محمد بــن عبــد الله الزركــشي: البرهان في علوم القرآن**، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الأولى 2013.

21- **برتراند راسل: بحث في المعنى والصدق**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2013.

22- **بوهاس– جيوم– كزلوغلي : التراث اللغوي العربي**، ترجمة محمد حسن عبد العزيز، كمال شاهين، دار السلام ، القاهرة ، الطبعة الثانية 2012.

23- **التهانوي: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد ابن محمد صابر الفاروقي الحنفي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم الإسلامية**، دار صابر، بيروت ، الجزء الأول.

24- **جاكندوف– ن تشومسكي–** ر **فنلدر: دلالة اللغة وتصميمها**، ترجمة محمد غاليم محمد الرحالي، عبد المجيد جحفة، دار توبقال، دار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 2007.

25- **جاك موشلر – آن ريبول :**

- **القاموس الموسوعي للتداولية**، ترجمة مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للترجمة ، دار سيناترا ، تونس 2010.

26- **الجرجاني: السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسين الجرجاني الحنفي: التعريفات**، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ، الطبعة 2009.

27 – **جورج ماطوري : منهج المعجمية**، ترجمة عبد العلي الودغيري ، مطبعة المطابع الجديدة ، الرباط ، المغرب .

28- **جـــون سيـــرل :**

- **العقـــل واللغـــة والمجتمـــع الفلسفة في العالم الواقعي**، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر.

– **الأعمال اللغوية بحث في فلسفة اللغة**، ترجمة أميرة غنيم ، مراجعة محمد الشيباني دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة ، تونس 2015.

29- **جـــورج يـــول : التداولية** ، ترجمة قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2010 .

30- **جـــون لا نكوشو أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية 2008.

31- **جـــون لا ينـــــز : مقدمة في علم الدلالة اللسانية** ، ترجمة سندس كرونة، مراجعة أميرة غنيم ، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس 2014.

32- **جيـــوفـــري ليتش: مبـــادئ التداولية**، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق المغرب، طبعة 2013.

33- **حســـن حنـــفي: من الفنـــاء إلى البقـــاء محاولة لإعـادة بناء علوم التصوف**، دار المدار الإسلامي، الطبعة 2009، الجزء الأول.

34- **حمـــو النقـــاري: منطـــق الكـــلام مـــن المنطـــق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، منشورات الاختلاف، الجزائر.

35- **رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي: شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق محمد نور حسن، محمد الزفزاف، محمد محي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت ، الطبعة الأولى، الجزء الأول.

36- **رومان جاكبسون: الاتجاهات الأساسية في علم اللغة**، ترجمة علي حاكم صالح، وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى 2002.

37- **زكريا المصري: سلم الوصول إلى علم الأصول**، دار لبنان للنشر والتوزيع بيروت، لبنان ، الطبعة الأولى 2011.

38- **زناد الأزهر: نظريات لسانية عرفنية** ، منشورات الاختلاف ، الجزئر2010.

39- **الزواوي بغورة : الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة** دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2005 .

40- **سلفان أورو: فلسفة اللغة**، ترجمة عبد المجيد جحفة ، دار الكتاب المتحدة الجديدة، بيروت ، لبنان ، طبعة 2010.

41– **السيوطي: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: الإتقان في علوم القرآن**، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان ، الطبعة 2008.

42- **شكري المبخوت : دائرة الأعمال اللغوية مراجعات ومقترحات**، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2010.

43- **صابر الحباشة : التداولية والحجاج**، مداخل ونصوص، صفحات للدراسات والنشر، سوريا ، الطبعة الأولى 2008.

44- **صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، دار التنوير للطبع والنشر، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى 1993.

45- **طالب سيد هاشم الطبطبائي: نظريـــة الأفعــال الكلاميــة بيـن فلاسفـة الغرب المعاصرين والبلاغيين العرب**، مطبوعات جامعة الكويت ، الكويت 1994.

46- **الطـاهـر بـن عاشـور:**

- **مقاصد الشريعة الإسلامية بين علمي أصول الفقه والمقاصد**، تأليف محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر،طبعة 2004،الجزء الثاني.

- **التحريـــر والتنويـــر**، دار سحنون ، تونس ، المجلد الأول ، الأجزاء 2/1.

47- **طـــه عبـــد الرحمـــن:**

- **الحـــق العـــربي في الاختـــلاف الفلسفي ،المركـــز الثـــقافي العـــربي** ، المغرب، الطبعة الثانية 2006.

- **ســؤال الـمنهج في أفــق تــأسيس لأنمـوذج فكري جديد**، مؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان ، بيروت ، الطبعة الأولى 2015 .

- **تجديـد المنهـج في تقـويم التـراث**، المركز الثقافي العربي،المغرب ،الطبعة الرابعة 2012 .

- **في أصـــول الحـــوار وتجديـــد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي،المغرب، الطبعة الرابعة 2010 .

-**الحـق الإسـلامي فـي الاختـلاف الفكـري**،المركز الثقافي العربي،المغرب، الطبعة الثانية 2009.

48- **عباس حسن: النحو الوافي**، القاهرة ، الجزء الأول.

49- **عبـد الله صولـــة:**

-**الحجـاج في القـرآن مـن أهم خصائصـه الأسلوبيـة**، دار الفارابي، لبنان، بيروت ، الطبعة الثانية 2007.

- **في نظريـات الحجـاج دراسات وتطبيقات**، مسلكاني للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2011 .

50- **عبد الجبار بن غربية: مدخل إلى النحو العرفاني**، نظرية رونالد لا نقاكر، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، تونس، الطبعة الأولى 2010 .

51- **عبـد الرحمـن بـودراع : الخطاب القرآني ومناهج التأويل نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة** ، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، الطبعة الأولى 2014.

52- **عبد الرحمن حاج صالح : بحـوث ودراسـات في اللسانيـات العربيـة**، موفم للنشر، الجزائر 2007 ، الجزء الأول.

53- **عبـد الرحمـن حسـن حنبكـة الميـداني :**

-**البلاغـــة الـــعربية، أسسهـــا، عـلومهـــا، فنونهـــا**، دار القلم، سوريا، الطبعة الثالثة، الجزء الأول.

- **البلاغة العربية، أسسها، علومها، فنونها**، دار القلم، سوريا ، الطبعة الثالثة،الجزء الثاني .

54- **عبـد السـلام المسـدي:**

- **مبـاحث تأسيسيـة فـي اللسانيـات،** دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة 2010 .

- **التفكيـر اللسـاني فـي الحضـارة العربيـة،** دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، الطبعة الثالثة 2009.

55- **عبـد العزيـز عتيـق : في البلاغـة العربية علم المعاني، البيان، البديع،** دار النهضة العربية ، بيروت .

56- **عبـد القـادر بشتـة : الابستومولوجيا مثال الفلسفة النيتونية،** دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1995.

57- **عبـد القـادر الفـاسي الفهـري: المعجـم العربي، نماذج تحليلية جديدة،** دار توبقال، دار البيضاء، المغرب ، الطبعة 1990.

58- **عبـد المجيد جحفة : مدخل إلى الدلالة الحديثة** ، دار توبقال ، دار البيضاء ، المغرب ، الطبعة 2014.

59- **عز الدين المجذوب ومجموعة مـن الباحثين:**

-إطـلالات على النظريـات اللسانيـة والـدلاليـة ، النصف الثـاني من القـرن العشـرين، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة ، قرطاج 2012، تونس، الجزء الأول.

-**إطـلالات على النظريـات اللسانيـة والـدلاليـة، النصف الثـاني من القـرن العشـرين**، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة ، قرطاج 2012، تونس، الجزء الثاني.

60- **عقيل عكموش العنبكي : المقاربـة اللغويـة في الخطـاب الصـوفي الفتوحات المكية أنموذجا** ، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى 2013.

61- **فرنسـواز أرمينيكو : المقاربة التداولية**، سعيد علوش، مركز الإنماء القومي .

62- **فرانـك نوفو: قامـوس علـوم اللغـة**، ترجمة صالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى 2012.

63- **فلوريـان كولمـاس: دليـل السـوسيـو لسانيـات**، ترجمة خالد الاشهب، وماجدولين النهيبي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، الطبعة الأولى 2009.

64- **فيليب بلانشيه: التداوليـة من أوستيـن إلى غوفمـان**، ترجمة صابر حباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى 2007.

65- **كاتريـن كبريـرات أوريكيـوني: فعل القـول من الذاتيـة في اللغـة**، ترجمة محمد نظيف ، أفريقيا الشرق ، المغرب ، طبعة 2007.

66- **الكفـوي : أبي البقـاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي: الكليات**، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة ، بيروت، الطبعة الثانية 2011.

67- **لـويس جـان كـالفي: علـم الاجتمـاع اللغـوي**، ترجمة محمد يحياتن، دار القصبة،الجزائر.

68- **ماريـان لـودورير: الترجمـة النمـوذج التأويلي**، ترجمة فايزة القاسم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان ، الطبعة 2012.

69- **محمد بـازي : صناعـة الخطـاب الأنساق العميقـة للتأويلية العربية**، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمان، الأردن، الطبعة الأولى 2015.

70- **محمد ابـن أحمـد بن جـزي الكلبي: كتاب التسهيل لعلوم التنزيل**، دار الفكر، بيروت، المجلد الأول .

71- **محمد بن عبـد الله بن محمـود : الكفايـة في النحـو**، تحقيق ودراسة إسحاق محمد يحي، جاد الله الجعبري، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2005.

72- **محمد جمـال الدين القاسمي : تـفسيـر القـاسمي المسـمى محاسن التأويل**، دار الفكر، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى 2005 ، الجزء الأول .

73- **محمد حسن الذهبي: علم التفسير**، دار المعارف ، القاهرة .

74- **محمد عـابـد الجـابـري:**

- **مـدخـل إلى الفلسفـة العقلانيـة المعاصـرة وتطـور الفكـر العـلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الخامسة.

- **بنيـة العقـل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الحادية عشر 2013.

- **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى 1991.

- **تكويـن العقـل العـربي**، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، بيروت ، الطبعة العاشرة 2009.

75- **محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق فواز احمد زرملي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الاولى1995، الجزء الأول.

76- **محمد عبد المعز إبراهيم : تأويل القرآن بين الصوفية والفقهاء القشيري وابن تيمية نموذجين**، مصر للعربية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2016.

77- **محمد الكحلاوي: الفكر الصوفي في افريقية والغرب الإسلامي– القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر ميلادي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2009 .

78- **محمد مهـران رشـوان: دراسـات في فلسفـة اللغـة**، دار قباء للنشر والتوزيع ، القاهرة طبعة 1998.

79- **محمود فهمي زيدان : فلسفة اللغة** ، دار النهضة العربية ، طبعة 1985 .

80- **مسعود صحراوي: التداوليـة عنـد علمـاء العـرب** ، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى2005.

81- **مصطـفى الغـلاييني: جامـع الـدروس العربيـة**، تحقيق علي سليمان بشارة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2012 .

82- **مفتاح بن عروس: الاتسـاق النصي دراسة لظـاهرة العائـد في اللغة العربية**، رسالة ماجستير في اللغة العربية، جامعة الجزائر،السنة الجامعية، 1997/1996 .

83- **نـــور الـــدين عتـــر: علوم القرآن الكريم**، مطبعة المصباح، دمشق، الطبعة الأولى 1993.

84- **يحي محمد : منطق فهم النص دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته** ، أفريقيا الشرق، المغرب ، الطبعة 2010 .

المعاجـــــم

85- **المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات – انجليزي– فرنسي – عربي**، المنظمة العربية للتربية والثقافـة والعلـوم، مكتب تنسيـق التعريب، المغـرب، سلسلـة المعاجم الموحدة رقم 2002/01.

86– **المعجم الموحد لمصطلحات التواصل اللغوي– انجليزي– فرنسي – عربي**، المنظمة العربية للتربيـــة والثقافـة والعلوم، مكتـب تنسيق التعـريب، المغـرب، سلسلـة المعاجم الموحدة رقم 37.

المجـــلات والـــدوريـــات

87- **عز الدين النـــاجح : العبقرية الحجاجية للغة العربية من دراسة تداولية لسانية لســـورة الإخـــلاص** ، مجلة المجمع الجزائري للغة العربية ، السنة الثالثة ، العدد السادس ، ديسمبر 2007 .

88- **فاطمـــة بوسلامـــة: السيـــاق عنـــد الأصوليـــين المصطلـــح والمفهـــوم**، مجلة الإحياء الرابطة المحمدية للعلماء، العدد 25 يوليوز 2007.

89- **محمد عبـــد الفتـــاح الخطيب: معهـود العرب في الخطـاب إشكالية قراءة النص الشرعي**، مجلة ترتيل، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الدراسات القرآنية، المغرب، العدد الثاني، شتنبر 2014.

المـــراجع الأجنبيـــة

90-ALAIN REY.

-LE LEXIQUE IMAGES ET MODELES DU DICTIONNAIRE A LA LEXICOLOGIE . Libraire Armand Colin. Paris.5 édition.

-La terminologie noms et notions. Dépôt légal. Paris.2 édition 1992.

91-Georges Elia SERFATI : ELEMENT D ANALYSE DU DISCOURS . ARMAND COLIN.PARIS2007.

92-Gille SIOUFFI – Dan Van RAEM DONCK .100 fiches pour comprendre la linguistique. Édition Bréal. Paris.

93-Jean Dubois. DICTIONNAIRE DE linguistique sciences du langage. Larousse- Bordas HER 1999.PARIS

94-Jean – Michel ADAM : la linguistique textuelle Introduction à l analyse textuelles des discours . ARMAND COLIN .PARIS 2006 . p12.

95-Marie – Louise Moreau . Sociolinguistique concepts de base. MARDAGA 1997. Paris.

96-Martine BRACOBS. Introduction à la pragmatique . Editions Duculot 2010. Bruxelle.

97- Paul Larreya- Jean – Philippe Watleb . LINGUISTIQUE GENERALE ET LANGUE ANGLAISE .ARMAND COLIN.Paris 2012

98- Ruth AMOSY . L' argumentations dans le discours .ARMAND COLIN . Deuxième édition 2006. Paris.

الفهـــــــرس

المقدمـــة.....01

الفصل الأول: الفلسفة والمعرفة، دراسة في أنظمة المعرفة..... 11

وآليــات إنتاجهــا في التــراث العــربي الإســلامي.

المبحث الأول: الفلسفة وآليات إنتاج المعرفة في التراث.....12

العـــربي الإســـلامي.

1/ الفلسفة وآليات إنتاج المعرفة 12

2/ التراث اللساني العربي، وأنظمة إنتاج المعرفة.....17

1/2 مفهوم التراث ومضامينه.....17

2/2مصطلح علم اللسان في العربية المفهوم والإجراء.....23

3/2 التركيب : مصطلح التراث اللساني العربي 29

3/ أنظمة المعرفة وآليات إنتاجها في التراث العربي الإسلامي.....31

المبحث الثاني: روح المعاني بين العرفان وعلم التفسير.....39

1/ العرفان : المفهوم والمنهج.....39

2/ التصوف : المفهوم والمنهج.....43

3/ روح المعاني وعلم التفسير.....45

1/3 التفسير والعلوم الشرعية.....45

2/3 التفسير وعلوم القرآن.....47

3/3 روح المعاني وعلم التفسير.....53

1/3/3 روح المعاني والتفسير الإشاري.....56

الفصل الثاني: من اللسانيات إلى التداولية دراسة في المنهج.....60

والنظـــريـــة ومقـــولات التـــأسيس

المبحث الأول: بين اللسانيات والتداولية دراسة في المنهج.....61

والنظـــريـــة

1/ بين اللسانيات والتداولية دراسة في المنهج.....61

1/1 من اللسانيات إلى التداولية دراسة في الفوارق المنهجية.....62

2/ القضية التداولية دراسة في النظرية.....75

1/2 مفهوم التداولية.....75

2/2 أنماط البحث التداولي بين المفهوم والإجراء..... 80

1/2/2 التداولية المدمجة.....80

2/2/2 التداولية الجذرية.....86

3/2/2 التداولية العرفانية..... 88

المبحث الثاني: التداولية ومقولات التأسيس.....90

1/ الفلسفة التحليلية.....91

1/1 الفلسفة التحليلية ومنهج التحليل.....92

2/1 الفلسفة التحليلية واللغة العادية.....94

3/1 الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة.....95

4/1 التداولية وفلسفة اللغة 96

2/ التداولية وعلوم اللغة.....99

1/2 التداولية واللسانيات الاجتماعية.....101

2/2 التداولية واللسانيات النفسية.....103

الفصل الثالث : الخطاب في روح المعاني دراسة في مفاهيم.....104

التـــأويل والمقاصـــد والسيـــاق

المبحث الأول: التأويل والمقاصد والسياق.....105

دراسة في المفاهيم

1/ التأويل.....109

1/1 التأويل وتحصيل المعنى.....109

2/1 التأويل والتأويلية.....111

3/1التأويـل والمدونـة التراثية.....113

4/1 روح المعاني والتأويل.....117

2/ المعنى وعلم المقاصد..... 121

1/2 المعنى..... 121

2/2 علم المقاصد.....124

3/ السياق..... 137

1/3 السياق المفهوم والوظيفة.....138

2/3 أنماط السياق 140

المبحث الثاني: مفاهيم التأويل والمقاصد والسياق في روح المعاني 144

1/ الآليات المعيارية.....146

2/ مسارات تأويل مقاصد الخطاب القرآني في روح المعاني.....149

3/ مسارات تأويل موضع ونمط القول في روح المعاني.....157

4/ مسارات تأويل الإحالة بالضمير وبعدها التداولي في روح المعاني.....162

الفصل الرابع : أفعال الكلام في روح المعاني دراسة تأصيلية..... 168

في ضـوء مقولـة الإنشـاء

المبحث الأول: الإطار الأنطولوجي لأفعال الكلام.....169

1/ أفعال الكلام وأصول النشأة.....171

2/ أفعال الكلام والقضية التداولية.....175

3/ أفعال الكلام وأطروحتي الوصف والإنشاء.....177

4/ أفعال الكلام المفهوم والتصنيف.....179

المبحث الثاني: أفعال الكلام وأسس التأصيل في روح المعاني.....186

1/ مصطلح التأصيل المفهوم والوظيفة.....187

2/ أفعال الكلام داخل دائرتي البلاغة والخطاب الأصولي.....190

1/2 البلاغة العربية ومقولة الإنشاء 197

2/2 الخطاب الأصولي ومقولة الإنشاء 201

3/ روح المعاني ومقولات الإنشاء 202

1/3 إنشاء المخبر 204

2/3 إنشاء النهي 207

3/3 إنشاء الترجي 210

4/3 إنشاء الأمر 212

5/3 إنشاء الاستفهام 215

الفصل الخامس: الحجـاج في روح المعانــي.....220

دراســـة في المعجــم والتركيــب

المبحث الأول :البعــد الحجاجي في المعجم.....221

1/ التداخلات التداولية للمعجم– تحديد المفاهيم.....223

2/ المعجم الكلمة الخطاب تقاطعات لغوية معرفية.....226

3/ التداخلات التداولية للمعجم وثقله الحجاجي 228

في روح المعــاني

1/3 المقاربات النظرية التأسيسية لوظيفة المعجم 229

داخــل الخطــاب

1/1/3 المقاربة الأولى : مقاربة الآن بولغير.....229

2/1/3 المقاربة الثانية : مقاربة باتريك شارودو.....231

دومينيك منغنو

3/1/3المقاربة الثالثة :Ruth AMOSSY.....231

4/1/3 المقاربة الرابعة: Georges Elia SERFATI.....232

2/3 المقاربة التأصيلية لوظيفة المعجم القرآني.....233

وفق ظــاهرة العـــدول

1/2/3المقاربة التأصيلية : مقاربة عبد الله صولة 233

4/ الوحدات المعجمية وثقلها الحجاجي في روح المعاني.....238

1/4 العدول المعجمي وثقله الحجاجي في روح المعاني.....239

1/1/4 مقاصد العدول الإفرادي وثقله الحجاجي في روح المعاني.....239

1/1/1/4 العدول الإفرادي.....239

2/1/1/4 العدول عن الصفة إلى الصفة 243

5/ مقاصد العدول بالصيغة وثقله الحجاجي في روح المعاني..... 247

المبحث الثاني : البعد الحجاجي في التركيب.....254

1/ عدول الإطناب بالزيادة وثقله الحجاجي في روح المعاني.....260

1/1 العدول بالتأكيد.....264

2/1 العدول بالتكرار.....266

3/1 العدول بالالتفات.....270

4/1 العدول بالاعتراض.....274

2/ العدول بالإيجاز وثقله الحجاجي في روح المعاني.....278

1/2 عدول الإيجاز بالقصر.....279

2/2 عدول الإيجاز بالحذف.....281

1/2/2 الاكتفاء.....282

2/2/2 الاختزال 285

3/ العدول عن مقتضى الظاهر وثقله الحجاجي في روح المعاني.....288

1/3 العدول من الجملة الفعلية إلى الجملة الاسمية 290

2/3 العدول بالتقديم والتأخير.....291

الخاتمـــة.....296

المصادر والمراجع 299