

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب والحضارة الإسلامية

قسم اللغة العربية



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– قسنطينة –

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

نظرية الفعل والاسنعمال في خطاب الأناشيد

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللغة والأدب العربي

تخصص: النقد الأدبي

إشراف الأستاذ الدكتور :

رابح دوب

إعداد الطالبة:

سهيلة سلطاني

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة العلمية	أعضاء اللجنة
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ	أ.د/ ذهبية بورويس
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ	أ.د/ رابح دوب
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ	أ.د/ آمال لواتي
عضوا	جامعة عباس لغرور خنشلة	أستاذ	أ.د/ صالح خديش
عضوا	المدرسة العليا للأساتذة – قسنطينة	أستاذ	أ.د/ محمد كعوان
عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة	أستاذ	أ.د/ فيصل حصيد

السنة الجامعية: 1439-1440هـ / 2018-2019م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَةَ

مجموعه الأملين
الاسلاميه

شكر وتقدير

الحمد لله تبارك وتعالى على ما تفضل به عليّ من خير، وعلى ما منّ به من التوفيق والتمسير لإتمام هذا البحث، سائلة إياه أن يجعله علماً نافعا وعملا صالحا متقبلا...

وإنّ من شكر الله تعالى أيضا إساءة الشكر إلى أهله، كما قال رسول الله ﷺ: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"، لذلك أتقدّم بالشكر الجزيل والتقدير الكبير لفضيلة المشرف الأستاذ الدكتور أ / د راجح دوب، الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة، فغمري بتشجيعه المستمر، ونصائحه القيّمة، ودفعي نحو النجاح بالوقوف إلى جانبي طيلة فترة إعدادها مرشدا، ومصوّبا، وموّجها... أسأل الله العليّ القدير أن يطيل في عمره، ويبارك في علمه، ووقته، وأن يجزيه عني خير جزاء.

كما أتقدّم بالشكر الجزيل للأستاذين الفاضلين الدكتور رياض بن الشيخ الحسين الذي كان نعم العون، فلم يخل عليّ بمساعدته كلما احتجت إليها، مع صبره، وحلمه، وتوجيهه الرشيد، وصدوره الواسع، والأستاذ محمود بن زغدة، على نبهه وكرم أخلاقه وحسن معاملته، سائلة الله تعالى أن يضاعف لها الثواب، ويزيدهما فوق درجتهما درجة.

وأتوجه بالشكر العميم للأستاذين الفاضلين الأستاذة الدكتورة ذهبية بورويس التي غمرتني بعطفها وحنانها، وصدقتي بصدقها، ولا يفوتني أن أثني على أسلوبها العلمي الرشيد، وتعاملها الحميد، والدكتور عبد الناصر بن طناش على كرم أخلاقه وعلى نصحه وإرشاده، أسأل الله أن يجزي ثوابها ويرفع مكانتها ويحفظها من كل سوء.

كما أتقدّم بالشكر الجزيل للأستاذة الفاضلة رئيسة المشروع الأستاذة الدكتورة أمالي لواتي التي احتضنت دفعة ماجستير "النقد الأدبي"، فكانت نعمة المرشدة والمعلمة، كما كان لها الأثر الكبير في دفعي نحو النجاح، نسأل الله أن يجزيها عني كلّ جزاء، والدكتورة نادية توهامي التي تركت في نفسي أثرا كبيرا جسسه صدقها ونبيل أخلاقها وكرمها، أسأل الله أن يرفع درجاتها في الدنيا والآخرة.

والشكر موصول إلى مكتب "صناع الحياة لخدمات الإعلام الآلي"، لصاحبتها الأخت الفاضلة والجوهرة الفريدة الأستاذة شبيلة زايدي، التي كانت لي نعم الأخت والمرشدة في أيام الشدائد، وإلى زوجها الكريم، وإلى الكريمتين أُنفال وحنان، أسأل الله الكريم لهم حسن الثواب، وأن يرفع درجاتهم في الدنيا والآخرة.

وأتقدّم بالشكر إلى كل من ساعد بنصيحة أو تشجيع أو ابتساماة أو دعاء في ظهر الغيب، وكل من أثار لي دربا أو فتح لي طريقا، أسأل الله أن يثبت أجرهم ويزيدهم فوّه أجرا.....

وصلّى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلّم، والحمد لله رب العالمين.

إهداء

إلى الوالدين الكريمين أطال الله بقاءهما، ومتعهما متاع
الصالحين، كما ربياني صغيرة... وأعاناني وتحملاني كبيرة.

إلى إخوتي الأعمام أدامهم الله تاجا فوق رأسي

إلى سعد ونسرين...

إلى كل من ساعدني وساندني في أوقات الشدائد...

شبيلة زايدبي، سميرة فرطاس، محمد لمين مقروك،

زكرياء جبلي.

إلى سمير خلف الله...

شمعة أنارت دربي...

إهداء خاص جدًا

يقوم الوطن لينحني إجلالاً لأرواح أبطاله،
وتغيب الشمس خجلاً من تلك الشمس.....
إلى روح شهيد الطائرة العسكرية، أخي وابن عمي...
العزير الأبي...

"وليد سلطاني"

الطاهرة الزكية التي أفضت بنا برحيلها مبكرًا... مرفوفة بعيدًا...
مرتقية إلى العلياء...

اللهم اغفر له وارحمه، اللهم تقبله عندك شهيدًا، اللهم اسكنه
فسيح جناتك بجوار النبيين والصديقين
اللهم اجمعنا به في دار كرامتك
أمين...

مقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وبعد:

لم تعد الدراسة الشكلية في تحليل الخطاب ذات جدوى في الدرس اللساني المعاصر، فبعد الانفتاح المعرفي اللساني الذي حقّقه المدّ التداولي من اهتمام برصد علاقة الخطابات والنصوص بمسئولياتها في الواقع الاجتماعي، أو رصد العلاقات الإيجابية بين النظام الذهني والنظام اللساني والواقع، حوَّصر المدّ البنوي بإعلان فشل الجانب الشكلي عن تحصيل الفهم، رغم عمله في كشف خصائص النظام اللغوي، واختلافاته، وتقاطعاته، وترابط عناصره، فكانت نتائجه منطلقات رئيسة للمدارس اللسانية التي يعود الفضل في ظهورها للبنوية، إلا أنّ الصرامة المنهجية في تأويل النص بمغزل عن سياقات الإنتاج أعلنت عن قصور في تأويل مقاصد الخطاب، الأمر الذي أدّى إلى إفراز تيار جديد يُعنى بمراقبة الظاهرة اللسانية التواصلية برمتها انطلاقاً من إنتاج الخطاب إلى تأويله واستعماله؛ إنه "التيار التداولي"، الذي أخذ على عاتقه مهمة الإجابة عن الأسئلة المرتبطة بعملية الفهم، بدءاً بمعالجة التمثيل الذهني بوصفه إجراء عقلياً لبناء التصورات، مروراً بمرحلة التلقّف ووصولاً إلى مرحلة الإنجاز في السياق؛ حيث يتمّ تفسير علاقة المفاهيم الذهنية (المقولات الذهنية) بالتعبيرات اللغوية (المقولات اللسانية)، داخل منظومة تمثيلية إيجازية تشتغل وظيفياً بالعمل على تأويل المعنى بجمع وحدات الإنتاج اللغوي بوظائفها الخارجية في أعمال واقعية، مع معالجة ما يصحب هذه العملية من ظروف خارجية ثقافية، واجتماعية، وما يحيط بالمعنى من عناصر السياق المختلفة التي تجعله حيويّاً، ومتجدّداً، وفعالاً.

وقد توجّه "التيار التداولي" إلى البحث عن وظائف الكلام، بعدّها أفعالاً وأعمالاً تنجز في مقامات يجرّكها السياق، فإنشاء الكلام ينطلق من افتراضات تستلزم علاقات تخاطبية تعاونية بين الفاعلين، فلا يتصور حدوث تفاعل دون افتراض تجربة تواصلية، تخرج الخطاب من كونه مجرد سلسلة كلامية تحمل دلالات وإجاءات إلى جعله خطاباً مستعملاً تتداوله أطراف تربطهم معارف مشتركة ذات قيمة تواصلية، والتي لا تعدو أن تكون بناء ترميزياً في بداية التخاطب ثمّ يتوسّع مجالها كلّما تبادلت الأطراف المعلومات، وهو ما يعرف في التداولية المعرفية — وهي فرع من أهمّ فروع التداولية — بانتزاع المعلومات من المحيط المشترك؛ لأنّ القدرات المعرفية مختلفة باختلاف قدرات الذهن الاستنتاجية، وباختلاف المحيط المعرفي العام، ما يجعل كلّ طرف بحاجة ماسّة إلى تكوين هذه المعارف إعلاناً للتعاون، بمحاولة استنتاج فرضيات الطرف الآخر، وبالتعوّل على عمل فعل الكلام بصفته أبرز مكوّن في التداولية يهتمّ بالمهارة التواصلية، والذي يتشكّل من لفظ واحد أو من عبارة أو

أكثر. وضمن سيرورة الفعل التواصلية تُنقل التصورات من العقل إلى الواقع، وعبر حركة الجسد يتحوّل مسار الفعل من القولية إلى العملية، وهي نفسها لحظة الإنجاز في عرف التداولين. لتتضح القيمة العملية لأفعال الكلام وموقعها داخل التخاطب.

لقد أفرز الاهتمام بالمهارة التواصلية بحث في العلاقة بين القول والعمل أدى إلى ظهور نظرية جديدة للفعل تقرن النظر بالعمل، هي "نظرية الفعل"، من منطلق أن اللغة لا تقوم فقط بتمثيل العالم؛ بل تتعدّى ذلك إلى إنجاز الأفعال بتمثيلها في حركات جسدية مقصودة، وبالتمييز بين الأفعال القصدية والأفعال غير القصدية شيدت نظرية الفعل نفسها من طروحات فلسفة الفعل، التي ظهرت نتيجة اتحاد فلسفة العقل – المهتمة بتحليل الحالات القصدية للعقل وتوجيهها نحو الأشياء في الواقع – بفلسفة اللغة – التي تبحث عن تمثّلات الحالات الذهنية في عبارات لسانية في الواقع الاجتماعي –، فلم يعد المهّم إعطاء تفسيرات فلسفية لفعل الكلام بعده شكلا من أشكال الفعل الإنساني ككل، ولا البحث عن قدرة العقل في ربط الكائن البشري بالعالم؛ بل أصبح المهّم طرح علاقة ذهني بالجسدي، الذي يشترط فيه الطابع القصدية، حيث يعمل على الربط بين العالمين النفسي والمادي، وهذا الربط كان إشكال البحث في الذكاء الاصطناعي الذي أفرز إلى الوجود ما يسمى بالثورة المعرفية، التي أصبحت في تساؤل مستمر عن طرق اشتغال الدماغ في علاقته بالجسد، وفي تفاعله مع العالم، بحثنا عن المعنى الذي يبقى إشكالية جميع العلوم، فلا يكفي في التفاعل أن نتوقّف عند الفهم أو عند التواصل اللساني؛ بل يجب أن نتعدّاه إلى التفاعل الجسدي والتحرك الفيزيائي الاجتماعي.

ونعتقد أن مراجعة هذه المفاهيم سيمكننا – ولو جزئيا – من رصد الجهود التي قام بها علماء الأمة الإسلامية – وعلى رأسهم "الأشاعرة" – في استجلاء معرفية القرآن الكريم، بجعله خطابا عالميا يتعدّى الجانب العقدي والتشريعي ليمسّ جميع جوانب الحياة، فلما تراءت لهم القيمة الحضارية للظاهرة القرآنية لم تكفهم مقاربتها مقارنة معرفية دينية؛ وإنّما دفعهم شغفهم في استكشاف الدلالات والمضامين إلى تطوير محاولات التفسير، حتى منهجوا أنفسهم وفق آليات عقلية مكنتهم من توسيع إدراكهم نحو المظهر الكوني للوجود وحركته المتسعة باتساع الآليات الاستدلالية، ثم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تأويل ما يُشكّل عليهم من مسائل وقضايا ذات الصبغة الاحتمالية؛ لأنّ التركيب العقلي في عمل مستمر لسبر المعاني المقصودة من بين احتمالات كثيرة، فلم يجدوا بدّا من البحث عن وسائل وآليات تهيئهم عن الأسئلة المستجدة، فكان ذلك إيذانا بميلاد علوم شتى أخذت على عاتقها مقارنة نصوص القرآن، ورغم تعدّد هذه العلوم وتنوعها فإن هدفها كان واحدا، وهو

محاولة فهم الخطاب الديني بمعرفة طرائق استثماره في الحياة اليومية، الأمر الذي سيمكّن للحضارة العربية البقاء وسط الصراع الدائم بين الحضارات.

إنّ تداخل العقدي بالعملية عند علماء التراث عامة وعلماء الأشاعرة خاصّة دفع بعجلة الحضارة إلى الدوران في فلك جديد، لا يجزئ المعرفة بقدر ما يشكلها في نسق موحد يلخص مفهوم الكون ضمن أنساقه الحضارية، حيث أصبح مفهوم التوحيد معادلاً موضوعياً لمفهوم المعرفة الإسلامية الكونية؛ لأنّ الدين الإسلامي لم يأت لوضع التشريعات فحسب؛ بل أمدّ جميع جوانب العيش بمعين الحياة، فلم يعد المقصود من تحليل الخطاب القرآني عند المتكلمين الوقوف عند الإطار اللفظي؛ وإنّما تجاوزه إلى الغوص في بواطن المعاني، ولما كانت طبيعة المعجزة لغوية بيانية، استدعت مقاربتها بآليات من جنسها، وخير دليل على ذلك تصدير كتب التفسير وعلم الكلام والفقه وأصوله بمباحث اللغة، تعريفاً بمنهج الدراسة ومصطلحات التحليل، وعلة ذلك أن النص القرآني خطاب كوني يحاور العقل البشري عبر مراحل التاريخ، ومعضلة حضارية تجمع حقائق متفرّعة من أهمّها؛ حقائق الذات الإلهية، والنبوة، والغيبات، والسمعيات، والإيمان، والتشريع.

إنّ دمج الجانب اللساني بالجانب العقدي والعملية سيوسّع الرؤية أكثر، ذلك أن العقل لا يستطيع التحرك في مسألة التوحيد دون النص الشرعي، وهما معا بحاجة إلى بعد جديد أو ثالث يربط الأجزاء بعضها ببعض؛ إنه البعد القولي الذي يستطيع جمع شتات المعنى من مستويات المعرفة، ووضعها في قلب التواصل الإنساني، وقد حاول "الأشاعرة" تشييد نظرية للفعل اتّضحت معالمها بتحليل مقصودهم من الكلام اللساني الحادث، والتي اكتملت لبنائها في "نظرية الكسب".

ولما كانت اللغة جانبا مهماً من جوانب التحليل عندهم، توجّهت عنايتنا إلى جهودهم اللسانية، تطبيقاً على آرائهم في أصول الدين، وأصول الفقه، وعلم المناظرة، فجاءت هذه الدراسة موسومة: "نظرية الفعل والاستعمال في خطاب الأشاعرة". وقد اقتصرنا على المشاركة من "الأشاعرة"، بدءاً بالأشعري (ت 330 هـ)، والباقلاني (ت 406 هـ)، مروراً بالبغدادي (ت 429 هـ)، والجويني (ت 478 هـ)، والغزالي (ت 505 هـ)، ثم الشهرستاني (ت 511 هـ)، ووصلاً إلى الرازي (ت 606 هـ) ثمّ الآمدي (ت 631 هـ)، والإبيحي (ت 700 هـ)، أمّا من المغاربة فاقترنت الدراسة على ابن خلدون (ت 808 هـ) الذي جمع جمعاً مركزاً آراء سابقه ناقداً ومغربلاً، مضيفاً رأيه إلى رأيهم فكانت آراؤهم خلاصة المذهب، دون أن ننسى جهود عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)، التي مزج فيها عقيدته الأشعرية بآرائه اللغوية، صاهراً هذا بذاك،

مؤسساً لنظرية شاملة في البلاغة والإعجاز القرآني بما تأثر جميع من جاء بعده، أمّا جهود "الأشاعرة" من "المغاربة" _ عدا ابن خلدون _ فلم تنطرق إليها، نظراً لاتساع البحث فيها وشموله وتضافر الجهود في ذلك حتى تشكّلت "مدرسة أشعرية مغاربية" لها أصولها العلمية وامتداداتها المعرفية، التي تستدعي دراسة مستقلة تشيد بجهودهم، وفضلهم العلمي والعملية في انتشار المذهب الذي لا يزال سارياً إلى عصرنا الحاضر.

أمّا عن أهمّية الموضوع فتظهر في جملة من المقاصد والغايات نوجز أهمّتها:

_ إبراز جهود "الأشاعرة" في الدرس اللساني التراثي، ثمّ وصلها بالدرس اللساني المعاصر، للوقوف على أفضلية السبق في كثير من المسائل.

_ التعليل للتداخل والتكامل المعرفي بين علوم التراث، وحاجة بعضها إلى بعض.

_ إمطة اللثام عن الأهداف والغايات التي سعى علماء التراث لبلوغها، ومقاصدهم من البحث في خصائص الظاهرة اللغوية للإجابة عن مسائل عقدية وتشريعية.

ومن المبررات والدوافع التي دعتنا إلى البحث في الموضوع والتي كانت سبباً في وصوله إلى غايته ونتائجه المتوخاة:

دوافع ذاتية نذكر من أهمّها:

_ شرف الموضوع الذي أساسه البحث عن مقاصد الشارع ﷺ من خطابه الموجه إلى الجنس البشري، ولهذا فأبي محاولة تفسير لهذه المقاصد وأي بحث في القرآن الكريم أو في الدراسات التي قامت عليه، هي محاولة لفهم العقائد الإيمانية والأحكام التشريعية والأسرار الإعجازية، للعمل بها في الحياة اليومية، وللاستفادة منها في تكوين رؤية للعام.

_ محاولة إثراء الساحة اللغوية بكشف جانب مهمّ من جوانب البحث اللساني في العلوم التي نهضت للقرآن الكريم خدمة، ودراسة، وبحثاً.

دوافع موضوعية نذكر من أهمّها:

_ محاولة وصل النظرية اللسانية العربية بعدها موروثاً مشتركاً بالنظريات اللسانية الكبرى في العصر المعاصر، بغرض دفع الشبهات التي ادّعى أصحابها أن لا علاقة للتراث العربي بالدرس الغربي المعاصر، وأنه مكتف بنفسه، محصلاً للعلوم التي من شأنها الإجابة عن تساؤلات العصر دون أن تجدد

الأفكار نفسها، وكذلك دفع الشبهات التي شنتها الغرب من اتهام الفكر الإسلامي بالجمود مع عدم قدرته على التدخل في إنتاج الفكر المعاصر، وقد نشأت هذه الرغبة في طرق هذا الموضوع منذ مرحلة الماجستير؛ حيث تناولنا بالدراسة علما من أعلام "الأشاعرة"، هو الباقلاني ناقدا، ثم شدّ انتباهنا سعة التفكير في "المذهب الأشعري" الذي ينتمي إليه، والتي مسّت أفكارها جميع جوانب النظر والعلم، ما يجعلها بحاجة إلى بحث ودراسة لتاريخ المذهب وامتداده المعرفي.

— وصل جهود "الأشاعرة" اللسانية بعضها ببعض مع مقارنتها بجهود "المعتزلة" لتحرير محلّ التراع، ثم المقارنة بينها وبين الدراسات اللسانية المعاصرة للوقوف على أفضلية السبق في كثير من المسائل اللغوية واللسانية التي تحتلّ الصدارة في الدراسات الغربية، خاصة اللسانية والفلسفية منها، مع ربطها بأمثلة تطبيقية.

— اعتقادنا أنّ المنجز التراثي العربي حافل بالمباحث والوظائف اللغوية واللسانية المتقاطعة مع النظريات اللسانية المعاصرة، ومن ثمّ حاولنا الإشادة بجهود علمائه في التأسيس لنظرية معرفية قوامها الفعل والعمل، والتي تضافرت في إنتاجها علوم شتى، وتداخلت وتفاعلت مباحثها، لا سيما جهود البلاغيين وقت بحثهم في علم المعاني، بهدف تحديد مدى إمكانية الفعل في الخضوع لقاعدة "مطابقة الكلام لمقتضى الحال"، والمتكلمين أثناء وضعهم الفروقات الدقيقة بين الكلام النفسي الأزلي القديم والكلام اللساني الحادث المعبر عنه بالقراءة، والأصوليين وقت بحثهم عن المقصود من فعل التكليف الموجب للنظر والعمل، وجميعها محاولات وجهود للإمسك بالمعنى وقصد الخطاب من زاوية بحثية معيّنة، تخدم مصالح العلم المشتغل عليه، ومن الملاحظ أنّ كلّ من أراد دراسة مستفيضة عن فلسفات الفعل سيصطدم بجهود "الأشاعرة"، التي تعيّن علينا تتبّع طريقة معالجتهم للظاهرة، وكيفية تطبيقها على نصوص القرآن الكريم، ومدى نجاعتها في تطبيق الفعل في الواقع الاجتماعي عبر حركات الجسد التي تمثل مفهومهم للعمل، وكيف تمّ التوسيع في الفعل ليشمل معنى أوليا ظاهرا ومعنى آخر مضمرا، أصبح هو المقصود عندهم من التحليل.

لقد أثار البحث في ذهننا تساؤلات عدّة، تصدّرها إشكال رئيس، حاولنا صياغته في التساؤل الآتي:

— كيف أثار "الأشاعرة" مسائل لغوية ولسانية وبلاغية من البحث في مسائل عقديّة وأصولية وفقهية؟ وما مدى خدمة المباحث اللغوية للعلوم الدينية؟

وعن هذا الإشكال تفرعت إشكالات جزئية نذكر أهمها:

ما مدى توسل "الأشاعرة" بطاقات اللغة وآلياتها؟ وهل اكتفوا بتوظيفها أم أنّهم حاضوا في البحث عنها والتعميد لها؟ وإن كان الأمر كذلك، فهل يمكن القول إنّهم ساهموا في تكوين النظرية اللسانية العربية، خاصّة أن أغلب مؤلفاتهم جاءت مصدرّة بفصول مطولة عن اللغة، وأهميتها في تأويل النص الديني؟ وما مدى تداخل اللغوي بالعقدي والشرعي عند الأشاعرة في تعليلاتهم العقديّة، واستنباطهم للأحكام الشرعية، واحتجاجهم للرأي في مناظراتهم الكلامية؟

ما مقصود "الأشاعرة" بالكلام الحادث؟ وكيف علّلوا فعل القراءة التي منها القرآن؟ وهل يكفي لحصول الإيمان مجرد القراءة؟ أم أنّها تستوجب الاستتباع بحركات جسدية توافق المقصود منها؟

ما هي السبل التي تنقل الأفكار الدائرة في الذهن إلى مرحلة الفعل التي تفضي إلى تحريك عضو أو أكثر من أعضاء الجسد عن طريق استعمال اللغة في الواقع؟ أو كيف تتمكن من بناء نموذج يحاكي ما يفكر فيه الكائن البشري حال استعمال اللغة للتواصل بأعمال توافق الإرادات والمقاصد؟

هل إرادة الفعل والقصد إليه متعلّقة بقدرة تحويل الفعل إلى عمل؟ وإن كان كذلك فما الفرق عند الأشاعرة بين الحركة الإرادية التي تنتج أفعالا قصدية، وبين الحركة اللاإرادية التي تنتج أفعالا لا قصدية؟ وهل مقصودهم من الحركة هو مقصودهم من الفعل؟ وهل أفعال العباد حرّة أم حتمية؟ كيف فسّر الأشاعرة ذلك وما مقصودهم بالكسب؟

كيف ربط "الأشاعرة" فعل التكليف بفاعله؟ وما مدى مسؤوليته عن أفعاله إن كان مريدا للفعل قادرا عليه، مخيرا بين القصد إليه أو اجتنابه؟ ومتى يمكن القول إن المكلف قد أدّى الفعل على أكمل وجه؟ وهل مجرد إرادة الفعل والقصد إليه والتلفّظ به، هو إنجاز له؟ أم أنه يستدعي القيام بتحركات جسدية تحوله إلى عمل ممثل في الواقع، نحكم به على المكلف بالإنجاز الذي هو طور التنفيذ؟ أو كيف نستطيع تحويل فعل التكليف من الحالة الذهنية التي تعادل التصديق بالقلب إلى التلفّظ به إقرارا باللسان، ثم تحويله إلى حالات مادية عملا بالأركان؟

ما مدى قبول "الأشاعرة" معيار الصدق والكذب في تحليلهم الفعل؟ وهل تفتنوا إلى مفاهيم تخاطبية جديدة تعادل أهمية مفاهيم الدرس التداولي المعاصر من قبيل استعمال اللغة، والأفعال المتضمنة في الأقوال، أو غير المباشرة، والقوة الإنجازية، ومفهوم اللزوم؟ وهل يمكن القول إن "الأشاعرة"

استطاعوا التأسيس لمشروع معرفي حضاري ممتدة مباحثه إلى الدرس اللساني المعاصر ؟

كيف جسّد "الأشاعرة" جهودهم في علم الكلام وعلم أصول الفقه في مناظراتهم العقديّة ؟ وهل التزموا بقواعد وآداب البحث والمناظرة ؟ أم أنّهم تبنّوا منهجا غير ذلك ؟ وما هي الطرق الحجاجية والاستراتيجيات الإقناعية التي وظّفوها في توجيه الفعل ؟

نحن لا نزعم أنّنا أوّل من طرق باب هذا الموضوع؛ وإنّما هناك دراسات جادّة كانت لها أفضلية السبق في دراسة جانب من جوانبه، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أوّلا: كتاب التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، مسعود صحراوي:

تعدّ هذه الدراسات سبّاقة لمثل هذا النوع من البحوث، غير أنّ صاحبها خصّصها لتتبّع الفعل الكلامي في جهود العلماء العرب من البلاغيين، والأصوليون، والنحاة، مركزا البحث في علم المعاني وبالضبط "مبحث الخبر والإنشاء"، وهذه الدراسة على وجاهتها لم تخرج عن تحليل ظاهرة الكلام وأنواعه في التراث العربي، بمعابنتها معابنة لسانية دون الالتفات إلى التقسيم الذي وضعه علماء الكلام والأصوليون، للتفريق بين الكلام النفساني والكلام اللساني، وهذا ما حاولنا التركيز عليه، بالتفريق بين الوضع والاستعمال، ثمّ التفريق بين الكلام النفساني والكلام اللساني، مع تحليل أهمّ الوظائف اللغوية التي استخلصها "الأشاعرة" من تفريقهم بين النوعين، وأهمّ الأفعال الكلامية الناتجة عنها، محدّدين الأنواع التي من شأنها تفعيل التواصل.

ثانيا: كتاب آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة:

خصّص الباحث فصلا لتتبّع الفعل الكلامي عنوانه بـ "نحو نظرية عربية لأفعال الكلام"، تناول فيه عرقية الاستعمال التي حصرها علماء العربية في ثلاثة أعراف، لغوية استعمالية، واجتماعية، وشرعية، ثمّ تطرّق إلى مقصد المتكلم عند الغزالي (ت 505 هـ)، وابن القيم (ت 751 هـ)، والشاطبي (ت 790 هـ)، ومنه انتقل إلى تقسيمات الكلام التي حصرها في مبحث الخبر والإنشاء، وعلى الرغم من جدية هذه الدراسة إلا أنّها كانت موجزة ومختصرة، فلم يهتمّ صاحبها بالبحث عن أصول لنظرية الفعل في التراث، بقدر ما ركّز اهتمامه على المقارنة بين ما جاء في الدرس التداولي المعاصر، وما جاء في الدرس اللساني العربي القديم، وهو ما حاولنا تتبّعه بالتحليل، مخصّصين "الأشاعرة" بالبحث والدراسة، علّنا نظفر عن أصول لنظرية الفعل في مجهودهم الفكري.

ثالثا: كتاب علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمنهاج علماء الأصول في فهم النص،
محمد محمد يونس علي:

وهي دراسة جادة، ركز فيها الكاتب كذلك اهتمامه على علم الأصول، بتتبع المناهج التخاطبية لعلمائه، منتهجا نهجا لسانيا استثمر فيه نتائج الدرس التداولي المعاصر، باحثا عن أصول النظريات اللغوية المبعثرة في كتب الأصول، مركزا على الاستعمال في مقابل الوضع، الذي جعل منه علما مستقلا، سماه "علم التخاطب الإسلامي"، ورغم تقاطع هذه الدراسة مع دراستنا إلا أننا زواجنا الرؤية بتتبع الاستعمال عند المتكلمين والأصوليين على حدّ سواء، ذلك أنّ الفكرة منشؤها علم الكلام، ثمّ تسلّت إلى علم الأصول، ثمّ إنّنا لم نكتف بمعاينة الجانب اللساني فحسب؛ بل وسّعنا البحث في الجانب العقدي والجانب التشريعي، إيماننا أنّنا بالتداخل والتكامل المعرفي بين علوم التراث، وخدمة هذه العلوم بعضها ببعض.

هذه بعض الدراسات التي تتقاطع مع دراستنا في جوانب مهمّة، ونحن لا ندّعي أنّها الوحيدة، فهناك العديد من الجهود الحثيثة التي اهتمت بجانب من جوانب الموضوع من الناحية النظرية، نذكر منها؛ جهود عبد الرحمان حاج صالح في التأصيل لنظرية عربية في الوضع والاستعمال، بتحليل الخطاب وطرق التخاطب، ودراسات طه عبد الرحمن الذي دعا إلى مجال التداول بوصفه أداة فعالة لتقويم التراث الإسلامي، دون أن ننسى دراسة لرشيد مجاوي عنونها بالكلام على الكلام، حيث تطرّق فيها إلى مسألة الكلام في علم الكلام، من الناحية البلاغية، وعلى حدّ علمي لم أعثر على دراسة مستقلة عن "الأشاعرة"، تجمع جهودهم اللغوية واللسانية التي ضمّنها كتبهم في "علم الكلام" و"علم الأصول" وفي مناظراتهم الكلامية، وكلّ ما وجدته هو دراسات في العقيدة، أو أصول الفقه، لا يتطرّق أصحابها للجانب اللساني بالبحث والدراسة، أو دراسات لسانية تعنى بعلم من أعلام "الأشاعرة" أمودجا.

ومن الكتب التي أفادتنا كثيرا في التحليل كتاب "فلسفة الفعل" لصاحبه حسان الباهي، الذي ثمن إيماننا بضرورة تأويل فعل الكلام من زاوية الأفكار الواقعة في الذهن، ومن زاوية النص المرتبط بالواقع، بالبحث عن علاقة استعمال اللغة في الربط بين الحالات الذهنية والحركات الجسدية القصدية، تمييزا للفعل عن الحركة وقت وصف وتفسير الأفعال الإنسانية المحكومة بالإرادة والقدرة والقصد، التي تجعل الأفراد مسؤولين عن أعمالهم، ومن الكتب المترجمة التي أفادتنا كذلك، كتاب "المضمر" لصاحبه كيريرات كاترين أوريكيوني C.K. Orecchioni ، والذي أحابنا عن كثير من

الأسئلة التي أشكلت علينا عن المقصود بمضمرات ومتضمنات القول، التي نصل إليها بالقيام باستلزامات موسّعة من شأنها القبض على المعنى.

أمّا عن مدونة الدراسة فتناولنا "الأشاعرة" متكلّمين، وأصوليين، ومتناظرين، فاخترنا من كتب الكلام وكتب الأصول ما يخدم بحثنا، مرتبين الأفكار ترتيباً زمنياً من جهة، وترتيباً فكرياً يجمع الأفكار المتشابهة من جهة أخرى، غاية في الوقوف على آرائهم اللغوية التي ضمّنها بحثهم، مع رصد أهم الاختلافات التي وقعت بنهم، محاولين معالجة سبب ذلك بتعليقات من عندهم، وفي كثير من الأحيان نطرق باب "المعتزلة"؛ لأن تتبع الفكرة يقودنا إليهم، فنعرض موقفهم من المسألة، بحكم أن أصولها عندهم، فلا يصح أن نتجاوز فكرهم إلى فكر نظارهم دون شرح الفكرة لديهم، أما فيما يخص المناظرات التي قمنا بتحليلها فقد اعتمدنا كتاب "عيون المناظرات" لأبي عمر السكوني (ت 717 هـ).

ونظراً لسعة البحث وشموله العديد من المسائل والقضايا، كان لابد من التوسل بأكثر من منهج، كالتالي:

— المنهج التداولي، وهو المنهج الرئيس المتبع في التحليل، لاهتمامه بدراسة اللغة في الاستعمال بالبحث عن علاقة العلامات بمؤوليتها، والربط بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، بمعنى علاقة اللغة بالواقع الذي ينتجها، وقد سعينا من خلاله إلى تتبع إنتاج الخطاب عند "الأشاعرة"، بتحليل مقاصد الإرسال وكيفيات تبليغها بمواءمتها مع السياق الذي يسمح بتفسيرها وتأويلها.

— المنهج السيميائي، استعنا به أثناء محاولة القبض على العلامات الدالة المنتشرة في الخطاب، وهو المنهج الذي ساعدنا على فهم مقصود "الأشاعرة" من الكلام النفسي المتّجه إلى تحليل المعاني، والكلام اللساني الحادث المتّجه إلى تحليل الألفاظ والعبارات، كما ساعدنا على النفاذ إلى المعنى الضمني بتأويل البنى البسيطة وصولاً إلى البنى المركبة، كما أن "الأشاعرة" في تحليلهم الخطاب الديني أعلنوا عنه صراحة بوصفه آلية توصل إلى مقصود الآيات المتشابهات.

— المنهج التاريخي، استعنا به لتتبع أفكار المذهب من البدايات الأولى للفكرة، وكيف تطوّرت، وما طرأ عليها، وما استقرّت عليه.

— المنهج المقارن، الذي مكّنا من الوقوف على مواطن التقاطع، ونقاط الاختلاف بين الفكر اللساني المعاصر، والجهود اللسانية الأشعرية.

وقد اتخذ هيكل البحث صورة تنظيمية فرضتها طبيعة المادة العلمية، جعلتنا نقسّمه إلى مدخل، وأربعة فصول، مصدرّة بمقدمة ومذيلة بخاتمة.

أفردنا المدخل لتحليل العنوان؛ فجاء عنوانه: "مصطلحات ومفاهيم أولية"، حاولنا فيه تقديم الأساس المعرفي لنظرية الفعل والاستعمال، بتوضيح إسهامات اللسانيات التداولية التي أثمرت نتائجها من الجهود المشتركة للفلاسفة التحليليين في مدرسة أوكسفورد، وبالضبط مفهومهم لفعل الكلام، والفلاسفة النقاد في مدرسة فرانكفورت، خاصة مفهوم الفعل التواصلية، وأخلاقيات النقاش المرتبطة بمقاصد الاستعمال، المؤسسة لفلسفة الفعل والعمل.

أما الفصل الأول الذي عنوانه بـ "استعمال الخطاب في الكلام اللساني الحادث"، فعالجنا فيه الصّهر والمزج بين التحليل اللغوي والتحليل المنطقي عند الأشاعرة، بتتبع استراتيجية توجيه المعنى النفساني القديم الذي هو صفة للباري عز وجل، إلى عالم الواقع بفعل النظم العربي، الذي هو قراءة لكلام الله تعالى وما تولد عن هذا النظم من اتساع في الاستعمال، وما نتج عن ذلك من تحليل لوظائف اللغة، ممهدين لنظرية عربية في الوضع والاستعمال تعنى بتحليل الخطاب ومفاهيم التخاطب.

وعالجنا في الفصل الثاني الذي جاء بعنوان "تأويل المتشابهة وتفصيل المجاز" مشروعية التأويل عند "المعتزلة" أولاً، ثمّ "الأشاعرة" ثانياً لمعرفة مدى وثوقهم بالعقل في تأويل الآيات المتشابهة، وسبب احتكامهم للدلالة اللفظية في تأويلهم المقصود من الخطاب الذي استعانوا فيه بالمجاز للبحث عن المعاني المستدلّ عليها من التطوّر الذي طرأ على الألفاظ بفعل السياق، غاية في معرفة العادة التخاطبية للنسق الاجتماعي العام، متوقّفين عند الاستعمالات المجازية في تأويل نصوص الصفات الخيرية بتحليل البنية العميقة المسؤولة عن الاتساع والتجوّز في المضمرات والمتضمّنات، لما لها من علاقة بالواقع، وما انجر عن هذه التأويلات من تقنين للمجاز وتجاوز للمعنى والدلالة في الاستعمال.

وقد خصّصنا الفصل الثالث الذي عنوانه بـ "القصدية وتعدّد الخطاب" بتحليل مقاصد فعل الكلام، مع الوقوف على العلاقات الدقيقة بين إرادة الفعل والقصد إليه والقدرة على إنجازها، وقد ركّزنا على مفاهيم "نظرية الكسب" التي تعادل أهمية "نظرية الفعل" في الدراسات اللسانية المعاصرة. بالبحث عن مقاصد أفعال العباد التكليفية من زاوية خلق الله لها، ومن زاوية اكتساب العابد، ثمّ كيف قسّموا هذه الأفعال واستعمالاتها تبعاً لتنوع المتعلّقات والاعتبارات في العبارة.

وأما الفصل الرابع والأخير فقد تناولنا فيه "تحليل خطاب المناظرة عند الأشاعرة"، محاولين

تتبع الفعل الكلامي في مناظراتهم العقدية، مع العلم أن هذا الفعل قد يتخذ شكلا غير لغوي، يأتي مسكوتا عنه في الخطاب، يُعرف بدلالة التلميح التي تحرك الكفاية التداولية التواصلية للعمل هدفا في الغوص في المعنى، هذه الكفاية تمثل الرصيد المعرفي للمنتج والمؤول على حدّ سواء، مقتصرين على تحليل أبعاد التواصل وآليات التفاعل التي تضبط جوانب التعامل والتهديب في التخاطب، مع الاستعانة بأراء كل من غرايس في مبدأ التعاون، وليتش في التأدب الأقصى، ثم قمنا بتحليل التفاعلات الحجاجية للعناصر اللسانية والعناصر الموازية لسانيا في نصوص المناظرة، موضحين استراتيجيات الخطاب التي يوظفها المتناظرون لإنجاز مضامينه وتحقيق مراميه، والتي تتراوح بين التخلّق الذي يظهر التعاون، والتوجيه الذي يظهر المراتب والمكانة السلطوية.

وختمنا البحث بأهمّ النتائج التي أظهرتها الدراسة والتحليل.

ولا يسعني إلّا أن اشكر الله ﷻ أن شرح صدري وأعاني على إتمام هذا البحث، ثم أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي المشرف أ / د راجح دوب، الذي أشرف عليه منذ أن كان فكرة تجول في خاطري إلى أن بلغ غايته ومنتهاه، جازاه الله عنّي وعن بحثي خير جزاء، لقد كان لي بحقّ نعم العون والسند على تجاوز العقبات، فلم يخل عليّ بنصحه السديد وبتوجيهه العلمي الرشيد، دون أن أنسى تشجيعه ومراقبته المستمرة التي دفعتني إلى التقدّم في إنجاز البحث الذي آمل أن أكون قد وفّقت في أدائه بالشكل الذي يستجيب للبحث العلمي، ويرضي أعضاء لجنة المناقشة المحترمين، ثم أتوجه بجزيل الشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة على تفضّلهم بقراءة البحث، وتجنّهم عناء تصويب ما فيه من هنات وأخطاء، نسأل الله أن نكون لهم حسنات، وأن يكونوا لنا سراجا يُهتدى، كما أتقدم بشكري وعرفاني إلى كلّ أساتذتي الكرام الذين احتضنوني عبر مشواري الدراسي.

وأعترف أخيرا أنّ هذا البحث جهد من مقلّ، ولا أدعي أنني وفّيت الموضوع حقّه، وعذري أن بذلت قصارى جهدي، فما كان من صواب فمن الله تعالى، وما كان فيه من خطأ أو تقصير، فذلك منّي ومن الشيطان.

والله نسأل السّداد وهو وحده المستعان وعليه التكلان.

قائمة في: 04 ديسمبر 2018 م

المدخل

مصطلحات ومفاهيم أولية

أولاً: الترادفية والتأسيس لنظرية الفعل

ثانياً: مقاصد الاستعمال

أولاً _ التداولية والتأسيس لنظرية الفعل:

تعدّ التداولية **La Pragmatique** لحظة حاسمة في بلورة وتطوير المعرفة التواصلية، التي مثلت نموذجاً للبحث عن مظاهر السلوك الإنساني ومستوياته، كما أنّ عملها المستمرّ في دمج مبحث التواصل بمباحث الفلسفة العملية زاد من قيمتها، لاختصاصه بتحليل آليات المحادثة، والحوار، والمناقشة، وأنواع المناظرة، والمساجلة، والتزاع، وكلّ ما يصاحب العملية التخاطبية من أحوال ومقامات، مع اشتراط وجود صلة بين الأفراد المتخاطبة الموجودة بالفعل، فالتداولية التي أعادت الاعتبار للعامل غير اللساني في الدراسات اللسانية وطّدت العلاقة بين اللغة ومستخدميها أو مؤوّليها، بعدّ اللغة الركيزة الأساسية لأيّة معرفة إنسانية، موقّعة ضمان استمرار مفاهيمها وتطور آلياتها بناءً ومنهجاً؛ ولعلّ أهمّ مسألة مكّنت للتيار التداولي النفاذ إلى العلوم المهتمّة بالتواصل الإنساني، عدم فصله المعنى الصريح عن المعنى المضمّر؛ بل عدّهما علاقة دينامية متواصلة، تنطلق من الآثار الغامضة للقول إلى الآثار الدقيقة فيه ⁽¹⁾، وهي نفس المسألة التي حصرت المدّ الدلالي الذي ينظر إليهما على أساس علاقة ثنائية، لاهتمامه بالعلاقة بين العلامات، بالاعتناء بتحليل المعنى الحرفي للألفاظ اللغوية ووصفها من الجوانب المعجمية والجوانب القواعدية، ولا تقتصر مباحثه على معاني الكلمات، بل تشمل معاني الجمل ⁽²⁾.

والحقيقة أنّ البحث في التداولية لم تكتمل ملامحه، ولم يكتسب إجراءات تحليلية قبل أن يتبنّى فلاسفة مدرسة أكسفورد، وعلى رأسهم جون أوستين **J.R. Austin** وجون سيرل **J.L. Searle** وبول غرايس **H.P. Grice** مبادئ فلسفة اللغة العادية خاصة تراث لودفيغ فيتغنشتاين **L. Wittgenstein**، الذي رأى أنّ وظيفة اللغة لا تقتصر على تقرير الحقائق أو وصفها، لكن للغة وظائف عديدة كالأمر والاستفهام والتمني... ⁽³⁾.

(1) _ مثلاً أثناء نقل المشاعر والعواصف يكون القصد الإخباري إشراك المخاطب في تلك المشاعر والعواطف؛ لكن يبقى السؤال مطروحاً عن الانطباع الذي تخلفه تلك الشراكة؟ ينظر: عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، المغرب (د.ط.)، 2006 م، ص 44.

(2) _ ينظر: محمد محمد يونس علي: مقدمة في علم الدلالة والتخاطب، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004 م، ص 11، 12.

(3) _ محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (د.ط.)، 2002 م، ص 41.

1 _ إسهامات الفلسفة التحليلية (مدرسة أوكسفورد):

أثرت فكرة فتجنشتاين في أوستين فتصدى للرد على فلاسفة اللغة العادية المنطقية في محاضراته التي ألقاها في أكسفورد وهارفارد، والتي جمعها إرمسون J.O.Urmson تحت عنوان: "How to do things with words"، وفيه أضاف أوستين فكرة جديدة للغة، هي خاصية ربط اللغة بالعالم عبر أفعالها الإنجازية، وسمي هذه النظرية "نظرية أفعال الكلام" La Théorie des act de langage⁽¹⁾.

ومن الجدير بالذكر الالتفات إلى اضطراب المصطلحي الذي وقعت فيه الترجمة العربية، فقول المصطلح بـ "أفعال الكلام" و"أفعال اللغة" وكذلك بـ "أفعال الخطاب"⁽²⁾، ومن الملاحظ كذلك أنّ هذا الاضطراب مسّ الترجمات الغربية، ما دفع بأوزفالد ديكرو O. Ducrot إلى وضع حدّ لهذا التضارب المصطلحي، حينما أقرّ أنّ مقابلة المصطلح بأفعال الكلام سيضطرنا إلى نوع من التناقض، على اعتبار أنّ جون سيرل يجعل نفسه يجعل هذا الفعل جزءا من اللسان. وإذا حملناه على مقابلته بـ "أفعال اللسان"؛ فإنها ستكون تافهة وغير مرضية. ولا يبقى إلا أن نحمله على مقابلته بـ "أفعال اللغة"، ولعلّ هذا سيخلص المصطلح من الوقوع في النسقية السوسيرية⁽³⁾.

وقد لخصّ كلٌّ من أوستين وسيرل مهمة الفعل اللغوي في تحقيق أفعال إنجازية في مواقف تواصلية، فميّز أوستين بين ثلاثة أنواع من أفعال الكلام؛ الأول فعل عمل القول acte locutoire الذي يتحقّق بإطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات دلالة، والثاني هو العمل المتضمّن في القول acte illocutoire والذي ينجز بقول شيء ما، أمّا الثالث فهو عمل التأثير بالقول acte perlocutoire، وهو العمل الذي يتحقّق نتيجة الأثر الذي يتركه قول شيء ما⁽⁴⁾، والتداخل بين هذه الأعمال يستلزم بعدا حجاجيا، غرضه التأثير بغاية التفاعل ومن ثمّة التغيير في السلوك، وتكمن

(1) _ محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، ص 42.

(2) _ عبد السلام إسماعيلي علوي: السميولسانيات وفلسفة اللغة، بحث في تداوليات المعنى والتجاوز الدلالي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 1438 هـ، 2017 م، ص 171.

(3) _ O. Ducrot: Préface de Les actes de langage, de searle, P: 07.

نقلا عن: عبد السلام إسماعيلي علوي: السميولسانيات وفلسفة اللغة، ص 171.

(4) _ ينظر: آن رويول وجاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دفعوس، محمد الشيباني، مراجعة لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003 م، ص 31، 32.

أهمية مشروع في رفضه ثنائية الصدق والكذب، وإقراره بأن كل قول Enoncé عبارة عن عمل (1). ونلمح التأسيس لنظرية الفعل عنده في النوع الثاني من الفعل الكلامي الكامل، وهو "الفعل الإنجازي" أو "الفعل المتضمن في القول"، معتقداً أن القوة الإنجازية force illocutoire متضمنة فيه، حيث ينصرف عملها إلى تحديد دلالة العبارة، ثم طور سيرل هذا النوع من الأفعال في "نظرية المواضع"، انطلاقاً من تعزيز الفرضية الإنجازية لأستاذه، مفرقاً بين المعنى الصريح والمعنى الضمني، أين أعاد بناء نظرية أفعال الكلام، بوضع تصوّر جديد للمعنى القصدي المرتبط بنية التواصل ذات البعد الجمعي، فبدأ بالتشكيك أولاً في المعنى الحرفي le sens littéral، الذي يعده أمراً مرفوضاً، وعلّة ذلك وجود قدرة على تأويل الملفوظات بالنظر إلى افتراضاتنا السياقية التي تشدّد الملفوظ بالمعنى المناسب، وهو تمام المقصود من المعنى السياقي؛ إذ المعنى الحرفي موجود في السياق الصفر، أو الدرجة الصفر، وكل ما نحتاج إليه هو إعادة بناء الواقع الاجتماعي، بتضمين البعد القصدي سياقه المناسب، ومن هنا يقترح أفعال اللغة غير المباشرة (2)؛ حيث عمل على التمييز بين الأفعال الإنجازية المباشرة، والأفعال الإنجازية غير المباشرة، والأفعال الإنجازية المباشرة عنده هي التي تطابق قوّتها الإنجازية مراد المتكلم، بمعنى مطابقة القول للقصد، ويفترض في الفعل الإنجازي المباشر أن لا يكون بحاجة إلى تبيين أي معنى إضافي، فهو يعني حرفياً ما يقول، فإذا وجدنا توافقاً بين التركيب والوظيفة التواصلية في كل جملة (خبر، استفهام، أمر) فإننا نكون أمام أفعال إنجازية غير المباشرة تخالف قوّتها الإنجازية مراد المتكلم؛ لأن دلالتها الإنجازية قد تلغى (3)، فالمتكلم يحاول إيصال قصده بطريقة غير مباشرة معتمداً في ذلك على قدرة المخاطب الاستنتاجية، والتي تتاح له عن طريق الأعراف ومختلف وسائل الحوار الموجودة في ذهنه مسبقاً (4).

(1) _ الجليلي دلاش: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط)، 1986م، ص 22.
(2) _ ينظر: ماري آن بافو، جورج إليا سرفاتي: النظريات اللسانية الكبرى، من النحو المقارن إلى الدرائعية، ترجمة: محمد الراضي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص 363، 364.
(3) _ علي محمود حجي الصراف: في البراجماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، دراسة دلالية معجم سياقي، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط)، 2010م، ص 98.
(4) _ تطرقنا لنظرية فعل الكلام بشيء من التفصيل في مذكرة الماجستير عند مدرسة أوكسفورد، وفي نظريات الحجاج وبالضبط في التداولية المدججة، وعند العلماء العرب في علم المعاني وبالضبط محبث "الخبر والإنشاء"، ينظر: سهيلة سلطاني: ملامح التفكير التداولي في كتاب إعجاز القرآن، مذكرة ماجستير، إشراف: رابع دوح، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2013، 2014م، ص ص 28، 34، من الفصل الأول، و ص ص 48، 52، من الفصل الأول، و ص ص 68، 71، من الفصل الثاني.

وما تجدر الإشارة إليه أنّ هذه الأفعال يتمّ إنجازها في المجتمع؛ أي في المحيط الخارجي بعيدا عن اللغة؛ إلا أنّها تبقى معدومة من دونها؛ لأنّ المقام اللغوي يأتي أولا، ليتّم في الأخير تجسيده في المنظومة الاجتماعية، فمثلا في عقد البيع والشراء يتمّ الاتفاق بين الأطراف عن طريق الملكة اللغوية، وهي ركن أساسي في العملية، «وهذا ما يؤكد حاجة المجتمع دائما إلى اللغة، كما أنّ اللغة بحاجة إلى مجتمع لتقوم بوظائفها»⁽¹⁾.

كذلك نظّر **بول غرايس** لنظرية الفعل في مقصوده من الاستلزام الحواري **Conversational Implicature**، فكلّ معنى صريح يستلزم بالضرورة معنى ضمني، يؤسّس لتواصل غير معلن، لارتباط العبارات اللغوية بسياقات إنجازها، والاستلزام لصيق بعملية التخاطب، ومنه راح الرجل يؤكّد أنّ التأويل الدلالي في اللغات الطبيعية أمر متعذّر، إذا نُظر فيه فقط إلى الشكل الظاهري لهذه العبارات، حيث يجب توسيع مجال هذه الرؤية من زاوية الجملة المتلفّظ بها، ومن زاوية المقام أو سياق الإنجاز، ومن زاوية تعاون الأطراف المتخاطبة⁽²⁾.

يتّضح أنّ الجهود المبذولة من لدن علماء "مدرسة أوكسفورد" أحدثت دفعة قويّة للتّيّار التداولي ولسانيات الخطاب على حدّ سواء، بإرساء مجموعة من القواعد النظرية والآليات المنهجية التي تفيدي في عملية التحليل، كما دعمت مبحث التواصل بآليات تحليلية لغوية واجتماعية من شأنها الإحاطة بالطبيعة "التحاورية" للجنس البشري، التي تضيف إلى معنى حيوي لصيق بها هو "التفاعلية"، من منطلق أنّ التفاعل الاجتماعي لا يحصل دون تبادل لغوي يهيئ الظروف لهذا التفاعل، والذي كان من أبرز شروطه عنصر المشاركة بين الأطراف المتخاطبة.

2 _ إسهامات النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت):

طوّر **يورغن هابرماس J. Habermas** في مشروعه الحدائثي، أو ما يعرف بفلسفة "أخلاقيات النقاش والتواصل" - وهو مشروع سياسي كوني - بعدا جديدا للتداولية عنونه بـ "التداوليات الكلية"، والتي تتطلّب وجود عمل إنجازي يكمل بتفاعل الذوات المتبادلة للخطاب عن طريق الحوار، وقرع الحجّة بالحجّة مع القدرة على الإقناع، وتعليل إدعاء الصلاحية الذي يريد كل

⁽¹⁾ _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004 م، ص 78.

⁽²⁾ _ H. P. Grice : Logique et conversation, in : L'information grammaticale, traduit par : Frederick berthe et Michel Bozen, Paris, n : 66, PP: 26, 33.

طرف إثباته لنفسه، والمعترف به بين أفراد الجماعة في نشاط تواصلٍ عارمٍ خاضع لمجموعة من المعايير النقدية التي تحاول توجيهه الوجهة الصحيحة.

وتتجلى قيمة الفكر عند هابرماس في بعده البرهاني الحجاجي المتوسّل إليه بواسطة اللغة، والمحتكم فيه إلى العقل الذي يمتلك القدرة على الغوص في بواطن الأمور، وإمالة اللثام عن مواطن الزيف والخداع في العلم والسياسة، وكلّ ما يتّصل بهما، ومنه انبثقت الرؤية العقلانية النقدية التي تتمكّن الإنسان وتحفّزه على التحوّل والتساؤل، وكذا التنازع والتخاصم وربما الوفاق. لذلك فإن «عمليات التفاهم بين الذوات للعالم المعيش تفترض تراثًا ثقافيًا بالغ الاتساع والغنى لا يمكن للعلم وللتقنية وحدها أن تزودنا به...، ويخلص هابرماس إلى القول بأنّ الفلسفة التداولية Pragmatique والفلسفة التأويلية Herméneutique يقتربان من هذه المسألة المتعلقة بدور التأويل الذي تقوم به الفلسفة. وذلك لأنّ الممارسة التواصلية اليومية تسمح بخلق تفاهم بين الذوات موجه من طرف مقتضيات الصلاحية في الحياة اليومية، فلا حاجة للغات اصطناعية تجعل من العالم جماعات مصنّفة تبعًا للتخصصات العلمية، فالحاجة هنا في عقد تحاور بين هذه التخصصات، لا عزلها بعضها عن بعض.

ينطلق هابرماس في بحثه عن المعنى، وسؤاله عن الحقيقة التواصلية من جهود "مدرسة أكسفورد" في فلسفة اللغة ومن البلاغة الجديدة في أطروحتها الحجاجية؛ إذ استند على أطروحة أوستين في القوّة الإنجازية للغة أين يتحوّل الفعل إلى عمل يتحقّق بواسطته غرض معيّن، وقد يحقّق أكثر من الغرض المطلوب، فعن طريق عمل القول، والعمل المتضمّن في القول، والعمل الحاصل نتيجة أثر القول يحدث التفاعل في المجتمع ويندمج أفراده في المجموعة، وهنا تنتقل عملية الخطاب من مستوى الكفاية اللغوية إلى مستوى الكفاية التواصلية.

وقد شرع في عمله التواصلية بطرح سؤال يحدّد القصد والهدف من مشروعه قائلاً: «هل تستخدم اللغة الطبيعية كوسيط لنقل المعلومات أم أنّها مصدر للإدماج الاجتماعي»⁽²⁾، وبطرح هذا السؤال ميّز بين فاعليتين: الأولى استراتيجية والثانية تواصلية، «تتميز الفاعلية التواصلية عن الفاعلية الاستراتيجية كون التخطيط الناجح للأفعال لا يقوم على العقلانية المرتكزة على غايات تخطيط

(1) _ حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005 م، ص125.

(2) _ Jurgen Habermas : La pensée post-métaphysique, op, cit, P.71.

الأفعال الفردية؛ بل يقوم على القوة المحفزة بطريقة عقلانية للمجهودات المبذولة بغرض تحقيق التفاهم»⁽¹⁾، وهذا التفاهم المؤدي إلى الإجماع لا يحدث بإنجاز فعل غير مباشر موجه بعقلانية، ونتج في نفس الوقت عن تخطيط محكم أو بتحفيز من المقام التواصلي الهادف إلى دمج كل القوى الإنجازية الفاعلة في المجتمع، حتى يحصل الاتفاق الموكل بمهمة تفعيل العلاقات الاجتماعية المنسقة، والنتج عن معرفة متأصلة في بنية المجتمع ذاته.

ومنه جاء تعريفه للفعل التواصلي على أنه «تحقيق لمشروع عملي مؤسس على تأويل معين للوضعية، مع افتراض تحقيق نوعا من التقارب بين مختلف الذات الفاعلة، ويتم ذلك من خلال المشاركة في تواصل معبر عنه بواسطة اللغة، الذي يفترض اتفاقا ومعرفة مشتركة أو على الأقل تأثيرا يمارسه الفاعلون على الآخرين»⁽²⁾، وهذا الفعل هو فعل استراتيجي، ينطلق من افتراضه قرارات الفاعلين في نجاحه، بعدهم مشاركين وفاعلين هدفا في تنمية روح التعاون لاستمرار التفاعلات؛ لذا يتعين أن يحقق الفعل معنى نفعا *utilitaire*. فلا يتوقف فعل الكلام عن الحركة إلا إذا أول شخص العروض التي يتضمنها، ومن ثم قبولها، بشرطية احترام سياقات التفاعل، وعلى اعتبار العالم المعيش مجالا جوهريا يسند الفعل التواصلي ويزوده ببعض رموزه وعلاماته⁽³⁾، ثم انتهى إلى نتائج عملية غاية في الأهمية نذكر منها:

أ _ **الفعل التواصلي نشاط ديمقراطي:** يتضمن النقاش الديمقراطي فعلا تواصليا يتجسد بكيفية عقلانية تحتوي ثلاثة أبعاد هي؛ «الصراع الذي يضع الأطراف المتصارعة في المواجهة، والتراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتصارعة، وأخيرا الإجماع الذي يحيل على التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف. وبذلك تعثر الديمقراطية على شرطها داخل النشاط التواصلي كنشاط عقلائي تحدده معايير متفق عليها بين الأشخاص المتفاعلين كمواطنين، لأنه بدون مشاركة فعالة للمواطن داخل نقاش ديمقراطي مفتوح، ستستوطن علاقات الهيمنة داخل المعيش اليومي»⁽⁴⁾.

(1) _Ibid, P. 72

(2) _ محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998م، ص 185.

(3) _ ينظر: المرجع نفسه، ص ص 192، 193.

(4) _ عز الدين الخطابي: المقاربة التداولية للفاعلية التواصلية، لدى هابرماس، ضمن كتاب: التداوليات وتحليل الخطاب، بحوث محكمة، إشراف وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، منتصر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2014 م، ص 147.

وإذا؛ طور الفيلسوف الألماني هابرماس نموذجاً لسانيا دمج فيه التداولية بالأخلاق، عن طريق فعل تواصلية هادف لتأسيس معايير تحقّق التفاهم والاتفاق في العالم المعيش، بتفعيل الحجاج والبرهان، عن طريق دفع الذوات إلى إقرار فعل الاجتماع لبناء مجتمع ديمقراطي. ومن الملاحظ أنّ أفكاره قد وقعت في المترع المثالي واقتربت كثيرا بالقيم الليبرالية الغربية⁽¹⁾، متناسيا صراع المصالح الرافض للتواصل والاعتراف بالآخر، كذلك لا يمكن أن يؤدي التوافق في كلّ الأحوال إلى الحقيقة، كما أنّه من الصعب جدّاً التوفيق بين النظرية والواقع العملي، لذا يستوجب متّاً تطوير عقل جديد يناسب ما يلوح في الأفق من أوهام العولمة وتدخّلات الاقتصاد والسياسة.

ب _ أخلاقيات النقاش ضرورة معرفية في كلّ تواصل إنساني: اشترط هابرماس من أجل عقلنة الفاعلية التواصلية بين أفراد المجتمع وجود فاعلين يطمحون في التفاهم بعيداً عن الفوضى والاضطراب؛ لذا دعا إلى فلسفة حديثة أطلق عليها أخلاقيات التواصل، تركز أساساً على ما اصطُح عليه التداولية الكلية أو الكونية، لشموليتها في معالجة النشاط التواصلي الذي يقصد به، «التفاعل المصاغ بواسطة الرموز وهو، يخضع، للمعايير الجاري بها العمل والتي تحدد إنتظارات مختلف أنماط السلوك المتبادلة، على أساس أن تكون مفهومة ومعترفاً بها، بالضرورة، من طرف ذاتين فاعلتين على الأقل»⁽²⁾، وهذا النشاط التواصلي لا يمكن دون وجود لغة تسمح بتنشيط العقل الموجه بدوره لتفعيل النشاط الاجتماعي، الواجب ربطه بالأفعال اللغوية المختلفة لإدماج الكلّ في نسق تفاعلي يؤدي إلى حتمية التّواصل بإحداث فعل وردّة فعل؛ أي علاقة تربط الأفراد في محيط مشترك ثقافياً وتراثياً. وهذه العقلانية التواصلية تجني ثمارها إذا تحلّى الأطراف المشاركة بأخلاقيات التواصل أو النقاش، وهي مجموعة المعايير الأخلاقية المنظمة لعملية تبادل الأفكار والمعاني المبرّرة لادّعاء الصلاحية في علاقتها بالجماعات المتخاطبة، بإدراج النقاش والتحاوّر المبني على الحجج القائمة على القوة الإنجازيّة لأفعال الكلام، والاستدلال المؤدّي إلى التأويل، حيث نستطيع الحكم على الفعل بالفشل (الإخفاق) أو النجاح.

3 _ التأسيس لنظرية الفعل:

بدأ التفكير العلمي، يحدّد، في تأسيس نظرية للفعل، وأصبحت هناك مدارس متخصصة للبحث

⁽¹⁾ _ عز الدين الخطابي: المقاربة التداولية للفاعلية التواصلية، لدى هابرماس، ص 147 وما بعدها.

⁽²⁾ _ Jurgen Habermas, La technique et la science comme idéologie, op, cit, p. 22.

نقلا عن: محمد نور الدين أفاية: الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، ص182.

في هذا المجال، مثلتها مدرستا أو كسفورد وفرانكفورت خير تمثيل، وأصبحت اللغة في الدراسات اللسانية والفلسفية لا تقوم فقط بتمثيل العالم؛ بل بإنجاز الأعمال بنّية تغييره أو التأثير فيه، لتتضح القيمة العملية لأفعال الكلام، وموقعها من التخاطب، فضمن سيرورة الفعل التواصلية تُنقل التصورات من العقل إلى الواقع، وعبر حركة الجسد يتحول مسار الفعل من القولية إلى العملية، وهي نفسها لحظة الإنجاز في عرف التداوليين، ولا يستطيع أيّ باحث في هذا المجال إنكار تأثير نظرية الاستعمال أو الألعاب لصاحبها فتجنشتاين أيما تأثير في التأسس لنظرية الفعل، ونقصد تأثير أفكاره في أوستين وسيرل، فالبذرة الأولى للتداولية بدت واضحة المعالم في آرائه، حيث عدّ الدارسون نظرية أفعال الكلام محور التحليل التداولي، وكان المقصود منها تتبّع حركة المنطوق من التلقظ إلى المفهوم منه وصولاً إلى الفعل، بمعنى، كيف أتلفظ قولاً وأنجز عملاً؟

وتعود الإجابة عن هذا السؤال إلى طبيعة الجنس البشري، فالمرء ذو خصائص نوعية تميّزة بعضها مادي سوسولوجي وبعضها نفسي سيكولوجي؛ إنّه كائن مركب يحيا متفاعلاً مع محيطه، لينتج واقعا، يُحوّله أثناء التواصل إلى أنماط معرفية بفاعليات ذهنية التي تشبه حسب ما يبدو، في إنتاج الذهنيات، فاعليات الطبيعة في إنتاج الطبيعيات، وأما ضبط فاعليات الذهن التي تبدع الذهنيات؛ أي المعرفة ومنها الكلام، فيكون باستقراء وتحليل وفهم نشاط الذهن، ومقابلته بنشاط الطبيعة⁽¹⁾.

ولا يكفي القول المقتضب للإجابة عن هذا السؤال الذي كان محور جدل بين الباحثين على مرّ العصور _ خاصة الفلاسفة _ الذين كان شغلهم الشاغل البحث عن كيفية اتّحاد العالمين النفسي والحسي للإنسان، بمعنى البحث عن العلائق بين ما هو داخلي شعوري وما هو خارجي عملي. وفي هذا السياق حدثت ثورة علمية معاصرة عرفت بثورة العلوم المعرفية، نبذت التجريد، وقرّرت نقل الظاهرة الكلامية إلى أرض الواقع لمعاينتها عن كثب، ومعالجتها معالجة شاملة وبتساق متكامل، فلم يعد المهم دراسة فلسفة العقل مجردة عن عالمها الواقعي؛ بل تحول الاهتمام إلى البحث عن فلسفة تربط العقل بالواقع؛ ثم تعاضدت الفلسفات وتكاثفت جهودها لتنتج فلسفة جديدة تربط الذهني بالواقعي، هي فلسفة الفعل، والتي أخذت على عاتقها تتبّع حركية القصد الذي ينقل الفعل من طور التدبر إلى طور التصرف؛ «لأن العقل _ وفق ما يقول به الموقف التجريبي المعاصر _ يستند إلى

(1) _ مومني السعيد: كيمياء الخيال وإبداع الخيالي في الشعر العربي، أطروحة دكتوراه، إشراف، الطاهر رواينية، جامعة باجي مختار، عنابة، 2015 ، 2016 م، ص 29.

الأساس الجسدي»⁽¹⁾، فكل تمثيل ذهني يقابله تمثيل جسدي، ليصبح التواصل علم بالكيفية المثلى التي تربط الجانب التمثلي بالجانب اللساني، ومجموعها يساوي الجانب العملي.

ويبدو أنّ البحث عن علاقة التمثيل الذهني بالنطق اللساني هو بحث عن علاقة إنتاج الفعل بالحركة، أو بحث عن حيوية الفعل؛ لأنّ وصف الفعلية عائد على الحركة الجسدية، وإن كان الباحثون اللسانيون منشغلون بطرق تجسيد الخطاب؛ فإنّ الأهمّ عندهم تحديد نوعية الفعل وتوجهه، ثمّ إنهم اختلفوا في الأفعال اللاإرادية، هل يمكن وصفها بالفعلية؟ أم أنّها حركات غير واعية نابعة من اللاشعور؟ وهذه الإشكالية أثارت جدلا وسط العلماء والدارسين على اختلاف التخصصات، ولقد انتهى الباحثون في مباحث فلسفة العقل، وفلسفة اللغة، وفلسفة الفعل على حدّ سواء، إلى التشديد على الأفعال الإرادية، وجعلوا من القصدية معيار التفريق بين الحركات الجسدية الواعية، والحركات اللاواعية، بمعنى التمييز بين الحركة للقيام بالفعل والحركة لمجرد الحركة، أو الحركة غير المقصودة، ومن الملاحظ أنّ الفلسفات السابقة الذكر، ومنذ منتصف القرن الماضي جعلت القصد طابعا للفعل، فلقد اعتبر سيرل القصدية صفة للحالات العقلية والحوادث التي يتم بها التوجّه إلى موضوعات العالم الخارجي وأحواله أو الإشارة إليها⁽²⁾. إنّها قدرة العقل على الاندماج في العالم، وهذه العلاقة بين العقل والعالم هي بحث عن البعد العملي لعلاقة العقل بالجسد، ويبدو أنّ كيفية اشتغال القصد كانت سببا في تقارب الإشكالات من مثل: كيف يعمل العقل في الجسد؟ وكيف يدفع الجسد العقل إلى التفكير؟ وما تعليل المستوى العاطفي كاحمرار الوجه وارتجاف اليدين وسرعة نبضات القلب؟ ولماذا تتغير الحالات الشعورية عند سماعنا كلمات أو عبارات بعينها؟⁽³⁾. هذه الإشكالات المتداخلة حوّلت مسار الدراسة من فلسفة العقل واللغة إلى فلسفة الفعل، وكان أهمّها على الإطلاق تحديد العلاقة بين الحالات الذهنية والسلوكيات الظاهرة، وقد أجاب المشتغلون بفلسفة اللغة عن هذا الإشكال، كون «العديد من الأسئلة التي طرحت في هذا المبحث تعدّ حالات خاصة تتعلق بطبيعة العقل. فاستعمال اللغة ليس سوى تعبيراً عن قدراتنا العقلية، ولن تتمكن من فهم وظائف اللغة متى ما لم نبدأ بنمط تأسيسها من خلال قدراتنا العقلية. ضمن هذا التصور أقرّ العديد من المشتغلين بهذا المجال أنّ فلسفة اللغة وصلت إلى مرحلة الركود النسبي، والسبب يعود إلى تلك الأخطاء المرتبطة بما يسمى "مبدأ

(1) _ أحمد العاقد: المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 39.

(2) _ جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ص 21.

(3) _ ينظر: حسان الباهي: فلسفة الفعل، اقتران العقل النظري بالعقل العملي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)،

الخارجية"...، وقد حاولت فلسفة العقل تعويض هذا القصور في النظر، ليصبح السؤال الأساس هو كيف نفسّر وجود الإنسان كشخص واع وعاقل في عالم يتشكل من جسيمات مادية؟»⁽¹⁾.

كان هذا تعليل انتقال البحث المعرفي إلى "فلسفة العقل"، ذلك أنّ "فلسفة اللغة" لم تشبع فهم التساؤلات الفلسفية المتطورة، ولما توصلّ الدارسون إلى يقين بأنّ هاتين الفلسفتين تسيران جنباً إلى جنب في الإجابة عن التساؤلات الفلسفية قرّروا البحث عن مواطن الالتقاء بينهما، وبعد بحث مستفيض وقع تفكيرهم على رافد وحيد يمكن من توسيع مجال البحث هو "فلسفة الفعل"، التي تنهل منهما معا فترتبط بفلسفة العقل في تشكيل المعرفة وترتبط بفلسفة اللغة كون استحالة الكلام عن معرفة دون لغة، فلا مجال لوجود لغة خارج العقل وخارج الفعل⁽²⁾.

وقد تبلّورت "فلسفة الفعل" على يد الفلاسفة العقلانيين والفلاسفة التحليليين معتبرين أنّ القصدية هي حجر الأساس لفلسفة الفعل، ففي نفس الوقت الذي أقصد فيه القول أقصد الفعل، بمعنى متى عبّرت عن رغبتني فأنا أريد فعل عمل ما، حيث تُحوّل الإرادة إلى عمل بتحريك عضو جسدي توافّق حركته قصد الفعل، ويتعيّن على هذا أنّ كلّ حركة جسدية مصحوبة بقصد، وإن لم تكن مصحوبة به فهي مجرد حركة عشوائية لا إرادية خالية من النية والغاية.

ثانياً: مقاصد الاستعمال:

إذا ما عدنا إلى معاني القصد **Intonation**، سنجد بداية الاهتمام به تعود إلى القرون الوسطى؛ إذ ابتكره المدرسون الفلاسفة، الذين اعتمدوا التمييز المشهور للفارابي (ت 339 هـ) للمقاصد التي تأتي على نوعين: مقاصد أولى تهتمّ بالمفاهيم التي تُعنى بالأشياء خارج العقل، ومقاصد ثانية تهتمّ بالمفاهيم التي تتعلّق بالمقاصد الأخرى، مبرهننا على ذلك بصورة الحصان التي تختلف في الذهن عنها في الواقع، ففي الذهن تُبنى على الفعل التفكيري بمعنى صورة الحصان في العقل وهو الوجود القصدية، أمّا في الواقع فتُبنى على الوجود الطبيعي؛ وعليه تأسست القصدية في نشأتها الأولى على كيفية ارتباط العقل بمقاصد الأشياء في الطبيعة⁽³⁾، والذي يبحث عمّا يعنيه المرسل بكلامه، لا عمّا تعنيه اللغة، ويكون الجواب هو توجيه العناية إلى المضمون؛ أي الإرادة والقصد المرتبطان

(1) _ المرجع نفسه، ص ن.

(2) _ ينظر: المرجع نفسه، ص 162.

(3) _ ينظر: خليفة الميساوي: القصدية في الخطاب السجالي، ضمن كتاب: التداوليات وتحليل الخطاب، بحوث محكمة، إشراف وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، منتصر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2014 م، ص 293، 294.

بعضهما بعض.

والمتمل في الدراسات الحديثة للقصد يجدها قد شيدت لبناتها على التمييز الذي وضعه الفارابي للمقاصد؛ خاصة اتجاه عمل فعل القصد إلى الأشياء في الواقع، ثم طور مفهوم القصد فلاسفة اللغة لارتباط بحوثهم ارتباطاً وثيقاً بفلسفة العقل، والتي تقع بحسب سيرل في آخر فرع من فروعها؛ لأنّ فعل الكلام شكل من أشكال الفعل الإنساني ككل، يقوم بقدرة واحدة للعقل، هي ربط الكائن البشري بالعالم، محاولة في إعطاء تفسيرات فلسفية لبعض سمات اللغة، خاصة الدلالة والمعنى⁽¹⁾. ثم يتوجّه فعل الكلام إلى العمل في العالم الطبيعي، حيث يتعيّن عليه تجسيد القصد عملياً، لذا لم يجد هؤلاء الفلاسفة بداً من استخدام التحليل اللغوي منهجاً للبحث، بدراسة تراكيب العبارات، وتمييز نماذج الواقع التي تدلّ عليها بالبحث في الاستخدام العادي للألفاظ في حياتنا اليومية.

وتعد القصدية Intentionnalité معياراً من معايير تحقّق النصية، وركناً أساسياً في التداول الحوارية والتواصل الإنساني، كما ترتبط بالوعي المرتبط بدوره بالعقل المتعلّق بشيء ما في الواقع، ومنه جاء تعريف بعضهم للتداولية، بأنها «دراسة المعنى المقصود للمتكلم»⁽²⁾، انطلاقاً من المضمون القصدي أو التمثيلي؛ الذي يفرّع القصدية إلى مستويين عند القيام بالفعل، الأول؛ مستوى الحالة النفسية الذي يتمّ التعبير عنها بإنجاز الفعل. والثاني؛ مستوى القصد الذي يتمّ به تقديم الفعل، ويجعل هذا الفعل المطلوب ذاته. ويمكن أن نسمي هذين المستويين على التوالي شروط الصدق وقصد المعنى، وتمثّل شروط كفاية صحة هذا الوصف في مدى القدرة على تفسير هذين المستويين للقصدية⁽³⁾.

وقد أضاف سيرل بعدين أساسيين من أبعاد اللغة أهملهما أستاذه أوستين هما، المقاصد والمواضع، ثم أضاف غرايس معنيين جديدين إلى مجال التواصل اللغوي هما "الاستلزام الحوارية" و"مبدأ التعاون"، ذلك أنّ المعنى يتضمن بعدين الأوّل مباشر (حرفي) والآخر مستلزم؛ حيث يفترض «أن المتخاطبين المساهمين في محادثة مشتركة يحترمون مبدأ التعاون، فالمشاركون يتوقعون أن يساهم كل واحد منهم في المحادثة بكيفية عقلانية، ومتعاونة لتسيير تأويل أقواله»⁽⁴⁾.

(2) _ Searle. J: Les Act de Langage, Essai de Philosophie de Langage, traduit de L'Américain par H. Pauchard. Hermann, Paris, 1972, P : 38

(2) _ جورج يول: معرفة اللغة، ترجمة: محمود فراج عبد الحافظ، دار الوفاء، (د.ط)، (د.ت)، ص 136.

(3) _ جون سيرل: القصدية، بحث في فلسفة العقل، ترجمة أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2009م، ص 208.

(4) _ آن روبول، جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 55.

وقد حاول غرايس تبسيط أساليب الحوار والمناقشة في مبدأ التعاون الحوارى بتوضيح القواعد والآليات التي تستغل في تنمية قدرة المتخاطبين على توصيل مقاصدهم، ومتى تحققت هذه القاعدة تحققت التواصل.

وعليه أساساً مما سبق، يتضح قيام التيار التداولى ببعث الروح في اللغة بتحريك التواصلية المتضمنة فيها، والمتعلقة بحياة الإنسان وقضاياها وبمهمومه ومشاكله، وكذا انفتاحه على الآخر؛ وإذا كانت التداولية كما يؤكد ذلك شارل موريس CH. Morris (1938)، هي العلم الكلى للاستعمال؛ فإن استعمال اللغة عموماً يطرح شيئين مهمين:

— الاتصال المضمّر مع الآخر في مقام تواصلى محدّد.

— مرجعية الاستعمال ذاته.

«وإذا كان الاستعمال يطرح مبدئياً الاتصال المضمّر مع الآخر، فإن الاستعمال التداولى الحوارى يطرح اتصالاً ظاهرياً مع الآخر في سياق ومقام تواصلين محددين. لذا فخاصية الاستعمال التداولى الحوارى هي الخاصية الأولى للتفاعل التواصلى المتعلق بالمتحاورين ومع الاستعمال التداولى الحوارى تطرح التضمينات الحوارية Implications conversationnelles التي تقابل كل ما تعلق بنسق التلميح Insinuation أو الإيحاء Suggestion»⁽¹⁾.

كذلك تطرح التداولية الخاصية التفاعلية للخطاب التي هي أول انطلاقة للتفاعل التواصلى العقلانى الجاد، والتي تظهر من التواصل بالكلام المباشر المصرح به على مستوى الخطاب، ثم يضيف بنا استعماله إلى مستوى جديد غير مباشر ملمح إليه؛ لأن استعمال الخطاب هو المحدّد للمرجع العلاماتى الموظف بحسب حاجة مستعمل اللغة، والمحدّد للآليات التخاطبية سواء أكانت استدلالية أم حجاجية، «فقيمة التفاعل التي تعتبر أساساً حوارياً هي التي تتضمن الفعل وردة الفعل بين المستعملين بما يحقق القيمة الاستعمالية للعلامات بين أفراد المجتمع، والقيمة التفاعلية تعني انصهار الجميع في تحقيق مرجعية العلامات، وهي مرجعية تداولية يحددها الاستعمال التواصلى بين المجتمع»⁽²⁾.

وتتضح المقاصد من خلال:

(1) — محمد نظيف: الحوار وخصائص التفاعل التواصلى، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2010 م، ص 38، 39.

(2) — المرجع نفسه، ص 39.

أ _ عنصر السياق: تتجلى القصدية، بالخصوص في الربط بين التراكيب اللغوية، ومراعاة غرض المتكلم، والمقصد العام من الخطاب، في شبكة مفاهيمية مستوفية البعد التداولي للغة، إذ هي المسلمة الأساسية التي تحدد شروط الحق في الكلام والانخراط في أي مشروع تواصل لغوي، ويتكون الحق في الكلام من وجهة نظر التداولين، من مبدئين على الأقل مبدأ التفاعل، ويتمظهر عبر آلي التأثير والتأثر، ومبدأ الانسجام والملائمة أو التوافق النفسي والسياسي المهتمّ بالبعد السيكلوجي للعملية التواصلية⁽¹⁾. فلا يتحقق التفاعل دون وجود أو توفير سياق *contexte* ينجز فيه الفعل المستعمل، والذي من شأنه تحديد العلاقات والمضامين والوحدات الحوارية، فبالسأويل الجزئي، ثمّ الكلي للكلام، وباستعمال العلامات اللغوية وغير اللغوية يتحدّد المعنى المقصود أو جزءا منه، علما أنّ المعنى معينين: الأول مباشر والآخر ضمني يحدّده التأوويل الذي يقع به التفاهم باقتناع الأطراف، أو التنازع بتشبّث كلّ طرف برأيه، و«تعد الأفعال اللغوية أصنافا جزئية من السياق المقامي. ويرى أوستين أن التسلسلات اللغوية تعبر عن أفعال، بل هي الأفعال نفسها...، ويلح أوستين على دور العرف الاجتماعي، أي التعاقدية، لإنتاج اللغة من قبل المرسل في المجتمع»⁽²⁾، لتحيلنا فكرة الإنجاز نفسها على سياق جديد هو سياق الفعل، الذي يعادل وجوده جزءا من معنى الاستعمال اللغوي لإظهاره معاني جديدة مقصودة ومحدّدة.

ومن هنا يتّضح الدور الهام الذي يلعبه السياق في عملية التواصل؛ إذ يؤدّي غيابه إلى غياب المعنى، ومن ثمّ غياب التواصل، فمثلا عند وقوع لبس في معنى معجمي لكلمة ما، فإنّه يعوّل على السياق في تحديد دلالتها وتفسيرها تفسيراً صحيحاً، «فهو بمثابة العنصر الفاعل في توضيح الكلام، بل في صحته والوصول به إلى درجة القبول في معناه ومبناه»⁽³⁾.

وهذا يعني أنّ السياق يختلف باختلاف مقام التواصل، فقد يتجلى بوضوح وقد يختفي وراء عناصر إحصائية رابطة تفسّره، وقد يتحدّد مع عناصر أخرى لغوية تحاوره، كما أنّه بحاجة إلى علامات تحدّده؛ إلّا أنّ غيابه أو إقصاءه يعني انقطاع العملية التواصلية أو تشويشها أو انعدامها؛ فإذا حدّدت لنا العلامات الوقائع فهذا سياق مرجعي، وهو في عمومها ليس مطلقاً؛ بل قابلاً للتأويل، فاتحاً المجال

(1) _ مسعود صحراوي: الأفعال المتضمنة في القول، بين الفكر المعاصر والتراث العربي، أطروحة دكتوراه، مخطوط، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2003، 2004 م، ص 50، 51.

(2) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004 م، ص 44.

(3) _ كمال بشر: التفكير اللغوي بين الجديد والقديم، دار غريب، القاهرة، مصر، ط1، 2005 م، ص 35.

أمام عناصر الحجاج التي يمثل حضورها توقيعا للتواصل، أمّا إذا فسرت لنا العلامات مختلف الظواهر الاجتماعية والثقافية وحتى السياسية فالسياق مقامي، «ونعبر هنا من شيء مادي خالص إلى شيء وسيط ثقافيا، ويتميز (المقام) بالاعتراف به اجتماعيا كمتضمن لغاية أو غايات وعلى معنى ملازم، تتقاسمه الشخصيات المنتمية إلى نفس الثقافة»⁽¹⁾، والمبادلة لمختلف الحجج.

ومن أجل تفعيل الحوار لابدّ من سياق آخر وهو السياق التفاعلي الذي يسجل العلاقات التي تجمع أطراف الحوار أثناء عملية التبادل، كما أنّه يعمل على تطوير المضامين الحوارية وتفسير بعض الآفاق الإشكالية وتوضيح بعض الدلالات الغامضة التي يصل إليها الحوار، وكذلك يعمل على تفسير مختلف الإيحاءات والمضامين.

ب _ عنصر الكفاية: تشتغل نظرية فعل الكلام على مفهوم الكفاية التواصلية *compétence comminutive* المهمة بجميع أنواع التواصل خاصة التواصل اللساني الذي يعبر عن مكنم القوة في الأداء، بإظهار المرسل القدرة على إنتاج عدد لا بأس به من الجمل في مقام التواصل، مع إظهار الفوارق بينه وبين بقية الأطراف المتواصلة، تدعيما لمعنى التحوار الذي يؤمن بالتشارك والاختلاف تمكينا للتفاهم. فلا تفاهم دون تحاور و تناقش يؤدّيان إلى الغاية المرجوة.

وتتجه الكفاية في نشاطها المستمر نحو تحقيق الفعل التواصلية، الذي يعدّ أوسع فعل يمكن أن يقوم به المتخاطبون؛ لأنّ «التواصل يقتضي توسيع المحيط المعرفي المشترك، وليس إعادة الأفكار»⁽²⁾، وهذا التوسيع يقتضي تأويل المقاصد التخاطبية لتشكيل أبعاد معرفية، تترجم الصور والأخيلة الإبداعية ومستوياتها التعبيرية، واشتغالها الوظيفية، التي تعمل على فهم بنيات النص الدالة في علاقتها النسقية بالمعنى الكلي للخطاب؛ «إن التواصل الإنساني عمليات تعبيرية وأفعال وظيفية تضمن التفاعل اللفظي وغير اللفظي بين الملقى والمتلقي داخل سياق محدّد من أجل تشييد بنية دالة واستدلالات خاصّة. إنه الآلية الكبرى الكفيلة بتحقيق حركة التفكير وممارسة الفعل إذ يستحيل، في غيابه وتجميد تفعيله، النهوض بتشبيد المعرفة: نظرية كانت أو عملية، وتندعم مجالات حيوية من قبيل الأدب والقانون والعلم وغيرها، ولعلّ أبرز التحليلات المقترنة بالتواصل الإنساني، بوصفه جملة من العمليات

⁽¹⁾ _ علي آيت أوشان: السياق والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000 م، ص 60.

⁽²⁾ _ عبد السلام عشرين: الكفايات التواصلية، اللغة وتقنيات التعبير والتواصل، منشورات Top Edition، توزيع الدار العالمية للكتاب، مكتبة السلام الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1428 هـ، 2007 م، ص 19.

الاستدلالية والإبداعية، تلك المتمثلة في التواصل باللغة وغيرها»⁽¹⁾.

وعليه؛ رأى التداوليون وجوب الانتقال بدراسة اللغة من كونها لغة صورية إلى كونها لغة طبيعية تدمج الصحة النحوية بحالة المتكلمين النفسية، التي تربط قدرة الانجاز بعملية إتقان القواعد النحوية المستتبطة في ذهن المتكلم، والتي توظف بحسب ظروف الانجاز، رغبة في تفسير أعمق يوضح قدرة المتكلم «وهذه الملكة التبليغية / الاتصالية ضمنية إلى حدّ بعيد، وتكتسب في صلب التخاطب، وتتضمّن القواعد التي تعنى بجوانب مختلفة: حسن تسيير التداول على الكلام، معرفة ما يجب قوله هذه الحالة أو تلك، معرفة مساوقة الإيماءات مع العبارات المتفوّه بها مع عبارات إيماءات المتلفّظ المشارك ومعرفة مجازة الغير...، ويتعلّق الأمر في المحصلة بإتقان السلوكات التي تفرضها مختلف أنواع الخطابات»⁽²⁾، وما يهّمنا في هذه الملكة التبليغية وجوب معرفة القواعد التداولية التي تساعد على إنتاج العبارات اللغوية السليمة المتماشية مع المقامات والأحوال المتنوعة بتنوع مقاصد المتكلمين. والتي تعتمد على عنصر التأويل الذي يبحث عن المعاني المضمرّة المستتبطة في البنية العميقة للخطاب.

وترتبط الكفاية بمفهوم آخر تسيير في فلكه، هو مفهوم "الاستراتيجية الخطابية" التي تتحرك بدورها في سياق تواصل يصفها ويحدّد طريقة تحركها، كما تتنوّع خُطّتها بتنوع عناصره _ خاصة الاجتماعية _ ومادام للمجتمع سياقات كثيرة تحدّد استراتيجيات الخطاب التي تتعدّد بتعدّد الاستراتيجيات اللغوية نفسها؛ فإنّه من الضرورة بمكان توضيح قدرة الخطاب الواحد على توظيف أكثر من استراتيجية، بحسب متطلّبات هذا السياق، ومنه، تعمل الاستراتيجية على تحديد استعمالات اللغة بعدّها قدرة ذاتية تبرز موطن القوّة المحدّد للفوارق بين المتخاطبين، التي تظهر في عملية الأداء الفعلي للكلام، ليتضح أنّ الاستراتيجية خُطّة في المقام الأول للوصول إلى الغرض المنشود. وبما أنّها كذلك، أي خُطّة، فهي ذات بعدين؛ أولها: البعد التخطيطي، وهذا البعد يتحقق في المستوى الذهني. وثانيها: البعد المادي الذي يجسد الاستراتيجية لتتبلور فيه فعلا. ويرتكز العمل في كلا البعدين على الفاعل الرئيس، فهو الذي يحلّل السياق، ويخطّط لفعله، ليختار من الإمكانيات ما يفي بما يريد فعله حقا، ويضمن له تحقيق أهدافه⁽³⁾.

(1) _ أحمد العاقد: المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، دار أبي رقرق، المغرب، ط1، 2006 م، ص 101.

(2) _ جماعة من المؤلّفين: معجم تحليل الخطاب، إشراف: باتريك شارودو، دومينيك منغو، ترجمة: عبد القاهر المهيري، حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، د.ط، 2008 م، ص 23.

(3) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص53.

وبناء عليه؛ فالاستراتيجية الخطابية هي القدرة على استعمال اللغة بكيفية متّسقة تتناسب ومقتضيات السياق، ولما كانت كذلك احتاجت إلى تلك المهارة الفردية المتمثلة في الكفاية، التي تعمل على توضيح علاقة أطراف الخطاب التواصلية، ودرجة التفاعل بينهم بتحديد قوة الانجاز قدرة وأداء، وكلّ هذه الأمور من كفيات، وخطط، واستراتيجيات تواصلية، تدخل في مقاصد الاستعمال التي تعمل في السياق، لكن بشريطة حضور عناصر لغوية أهمّها على الإطلاق العناصر الوظيفية التي ترجمها أفعال الكلام، ويعمل على تشغيلها وتفعيلها في المجتمع.

الفصل الأول: استعمال الخطاب في الكلام اللساني الحاوث

المبحث الأول: الصّهر والمزج بين التحليل اللغويّ والتحليل
المنطقيّ

أولاً: التحليل اللغويّ والتّفسير العقريّ
ثانياً: وظيفة اللغة من منظور الأشعرية

المبحث الثاني: توجيه المعنى القائم بالنفس إلى الواقع
أولاً: خلق القرآن عند المعتزلة ومنطق اللغة الصورية
ثانياً: الكلام الحاوث عند الأشاعرة ومنطق اللغة الطبيعية

المبحث الأول: الصهر والمزج بين التحليل اللغوي والتحليل المنطقي:

تمهيد:

ساهمت العلاقة المميّزة بين اللغة والمنطق عبر العصور في حلّ كثير من المشكلات الفلسفية العالقة، خاصة التعقيد الذي مسّ المباحث الفلسفية: كالتصورات، والتعريفات، والدلالات وأقسامها، والنسب بين المعاني وبين المعاني والألفاظ، والقضايا وأقسامها، وضوابط الحمل بين القضايا وغيرها، وقد عدّ فلاسفة المعنى أنّ أهمّ إشكال فلسفي يكمن في تحديد العلاقات بين التعريفات المحصورة في ألفاظ مؤكّدين أنّ «قضية العلاقات المنطقية بين التعريفات إذا حصرت في لفاظة وحيدة لا تأخذ البعد الذي تستحق. فإذا حاولنا تعميمها لتشمل المعجم كلّها فإنها تمس، بذلك، مشكل البدائيات الدلالية... أو الكليات اللغوية الذي هو أكثر تعقيدا»⁽¹⁾.

ثمّ إنّ العلاقة بينهما كانت موضوع دراسة موسّعة قام بها الفلاسفة على مرّ العصور، إلّا أنّ الدفعة القويّة كانت دفعة غوتلوب فريجة G.Frege⁽²⁾ وإدوارد مور G. E. Moore ثم برتراند راسل B. Russel متفقين على منهج "التحليل اللغوي" بعده حلّا لفهم المشكلات الفلسفية، «عن طريق العناية بالاستعمال لكلمات معينة ترتبط بالمشكلة المطروحة للبحث. ويعتقد الفيلسوف اللغوي بأنك تستطيع حلّ مشكلات فلسفية تقليدية معينة عن طريق فحص منطق التعبيرات العادية»⁽³⁾، التي تستعمل في مناقشة هذه المشكلات»⁽⁴⁾.

ثمّ اقتفى آثارهم كلّ من لودفيج فتجنشتاين ورودلف كارناب، وقد أثر فتجنشتاين الذي

(1) _ روبر مارتن: في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: الطيب البكوش، صالح الماجري، بمساهمة البشير الورهاني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006 م، ص 112، 113.

(2) _ «كان من جرّاء اهتمام فريجه بتحليل اللغة والكشف عن تراكيبها وغموض عباراتها... تسليط الضوء على كثير من المشكلات الفلسفية التي ظهرت إلى الوجود نتيجة سوء استعمال لقواعد اللغة، كما مكّن من تطوير المنهج التحليلي للغة الحياة اليومية، بالإضافة إلى المنطق والرياضيات، وأصبح هذا المنهج هو المنهج العلمي المتبع في الدراسات الفلسفية على اختلاف موضوعاتها». إبراهيم مصطفى إبراهيم: فلسفة اللغة، نشأتها، تطورها، أبرز أعلامها، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، 2009 م، ص 341.

(3) _ اللغة العادية: «هي اللغة الجارية التي يتكلّمها الرجل العادي أو رجل الشارع في حياته اليومية كما يتكلّمها الفلاسفة والعلماء في غير أوقات بحثهم»، إبراهيم مصطفى إبراهيم: فلسفة اللغة، ص 44.

(4) _ صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أوكسفورد، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1993 م، ص 5. (المقدمة).

درس الفلسفة من جانبها التحليلي في فلاسفة مدرسة أكسفورد أيما تأثير، وبالضبط أوستين وسيرل باتخاذهما من التحليل منهجا، ومنه كانت الفلسفة نشاطا علاجيا للفكر الإنساني، وقد تأمل أوستين في دراسات سابقه فلم يجد إجابة شافية عن لقضايا والأسئلة الفلسفية المطروحة، لخلوها من المعنى، ثم أجاب أن معظم هذه الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا، فهي أسئلة من نفس نوع السؤال⁽¹⁾، وبهذا التصور أصبحت اللغة موضوعا للبحث الفلسفي، الذي بدأ على شاكلة تحليلات منطقية لبعض المفردات والعبارات اللغوية في بداية القرن العشرين، «وتدخل هذه التحليلات في إطار فلسفة اللغة، وإن كان هؤلاء الأعلام لم يستخدموا عبارة "فلسفة اللغة" وإنما كان رسل مثلا يسميها "النحو الفلسفي"، ويسميها كارناب "التركيب المنطقي للغة"»⁽²⁾.

تسلط فلسفة اللغة الضوء على الترابط بين اللغة والمنطق والفلسفة، وقد كان هذا المبحث مندجما تحت لواء الفلسفة، ثم ما لبث أن استقل بنفسه، «ويمكن القول إن فلسفة اللغة هي مجموعة مرتبطة من الدراسات يعكف عليها المناطقة والفلاسفة، تنشأ عما يقلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة، كما أن علماء اللغويات حين تطوّرت علومهم ذهبوا إلى الخوض فيها وبجث مسائل منطقية أو تنشأ عن أبحاثهم اللغوية»⁽³⁾، أما عن إرهاباتها فهي مضروبة في عمق التاريخ والبحث فيها قدم يعود إلى اليونان والرومان والهنود وحتى العرب القدامى، إلا أنه وفي القرن العشرين «حدثت تحولات في المعرفة أدت إلى تحول في نموذج المعرفة Paradigm Shift من فلسفة الهوية إلى فلسفة اللغة. ابتدر دي سوسير هذه التحولات بمحاضراته في القرن العشرين التي صدرت فيما بعد في كتابه المهم "علم اللغة العام". وكانت هذه المحاضرات أولى المحاولات للخروج على نموذج فلسفة الهوية، جعل فيها دي سوسير مدلول العلامات التي هي الكلمات لا تشير أو ترتبط بموضوعاتها مباشرة وإنما تشير وترتبط بمدلولات أخرى»⁽⁴⁾. تتولد عن العلاقات بين العناصر التي تكون البنية، وطرق تعاقبها.

ومن الواضح جدا أن محاولة **دو سوسير F.De Saussure** الخروج من جدلية الذات والموضوع بإقصاء الذات الحقيقية من مجمل التحليلات اللغوية مع الإبقاء على الذات السياقية البنائية

(1) _ ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 11.

(2) _ هشام عمر النور: تجاوز الماركسية إلى النظرية النقدية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012 م، ص 11.

(3) _ محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، 1404 هـ، 1985 م، ص 5.

(4) _ هشام عمر النور: تجاوز الماركسية إلى النظرية النقدية، ص 34.

لم تأت ثمارا تشفي غليل الشغف المعرفي الفلسفي؛ فذهب الكثير من الدارسين إلى الإقرار بالأزمة المعرفية التي أحدثها إقصاء البعد الاجتماعي للغة، وما تبعه من إقصاء لوظيفتها الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى انحصار المدّ البنيوي لعدم قدرته على النظر خارج النص، بالبحث عن تفاعل الذوات داخل المجتمع؛ أي البحث في علاقة العلامات بمستعملها وهو البعد الثالث في تقسيم العلامة عند تشارلز سندررس بورس **CH. S. Peirss**، الذي وُلد الاشتغال عليه تيارا في الدرجة القصوى من الأهمية؛ إنّه التيار التداولي، الذي يعالج مشاكل وقضايا اللغة في الاستعمال.

انطلق بورس من نقد الميتافيزيقا ممهدا لمذهب جديد في فهم الفلسفة التي باتت تعني عنده «علم وضعي نظري»⁽¹⁾، مؤكداً أنّ تأسيسه النادي الميتافيزيقي (The Metafysical clup) هو الذي بلور عنده فكرة "البراغماتية"، التي أسّس لها في مقاله الشهير "كيف نجعل أفكارنا واضحة" How to mak our ideas clear، قاصداً أنّه من أجل الوضوح في أفكارنا فإننا ننظر إلى ما يترتب من آثار عملية، بمعنى ردود الأفعال الناتجة عن تصوّرنا، مشيرا إلى أنّ عقائدنا في الواقع قواعد للعمل والأداء⁽²⁾.

يتضح أنّ التيار التداولي كان حصيلة جهود مكثّفة قامت على دراسة اللغة العادية، ومشاكل الاستعمال، والتي جاءت ردّة فعل على قصور المنطق الصوري في معالجة مشاكل الفهم والتواصل، وهي الأزمة التي عرفتها الفلسفة في القرن التاسع عشرة؛ إذ قامت مختلف التيارات الفكرية بالعودة إلى سؤال اللغة _ بصفة جذرية _ وتراجع من جهة أخرى المذهب النفسي، مع بداية البحث عن لغة ومنهج قادرين على ضمان موضوعية الاقتراحات، ومن رفض بعض الفلاسفة واللسانيين هيمنة الاتجاه الشكلي البنيوي في حلّ مشكلات اللغة، كما نتج من حلقة براغ، خطابا تبريريا للنشاط الإنساني⁽³⁾؛ وعليه، كان التوجّه إلى تحليل لغة التداول، انطلاقا من العلاقات المنطقية المشكلة لها، إلى تحليلها في الاستعمال، الحلّ الأمثل للقضاء على هذه المشكلات.

1) هذا عن ظهور التداولية بوصفها تيارا فلسفيا، أمّا عن انحدارها إلى منهج في تحليل الخطاب، فذلك عائد إلى استثمارها نتائج فلسفة اللغة فيما يخصّ وجوب التوجّه بالتحليل إلى اللغة اليومية، لما فيها من استثمار للأفكار والمعتقدات في ما يخصّ جوانب العمل والأداء، ومن

(1) _ C. S. Pierce: Collected papers, ed by C. Hartshame and P. Weise, the Beiknap press, Cambridge mass, vol. v, 1960, P: 77.

(2) _ ينظر: وليام جيمس: البراهماتية، ترجمة: محمد على العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، إشراف: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د.ط)، 2008 م، ص 2، 3.

(3) _ ينظر: ماري آن بافو، جورج إليا سرفاتي: النظريات اللسانية الكبرى، ص 349.

التداخل المعرفي للنظريات الحجاج التي أمّدت الدرس التداولي بمبادئ وآليات تحليلية لا بأس بها، لاستقطابها نتائج العلوم المعرفية، خاصة علم النفس المعرفي، وبالضبط نظرية الملاءمة التي تهتمّ بالجانب السيكلوجي من العملية التواصلية، يبحثها عن سبب اختيار أقوال وحجج دون أخرى تكون أكثر ملاءمة من غيرها للتأثير في المتخاطبين، واستقطابها كذلك نظريات التواصل، خاصة اللسانية منها.

ومّا سبق ذكره يمكن القول؛ لقد كان للفلسفة التحليلية الباع الطويل في هذه النشأة، خاصة البحث عن المعنى خارج القضية الحملية، وبالضبط عن المعنى في الجمل والعبارات الإنشائية، التي لا تُوكل بمهمة وصف العالم، ومع ذلك فإنّها ليست فارغة من المعنى، فمهمّتها إيجاد هذا المعنى خارج العبارة. وما دام الإنسان لم ينقطع عن مشروعه الحضاري التواصلية؛ فإنّ البحث في قضايا اللغة لن يهدأ ولن تمتلئ فراغاته مادام التواصل باللسان أرقى ضروب التواصل، ما يجعل الوقوف عند منعطف بعينه أمر صعب، ذلك أنّ نتائجه لن تُشبع غريزة الإنسان في البحث عن آفاق للمعرفة هدفا في التواصل أكثر⁽¹⁾، وهذا ما يفسّر التساؤلات الكثيرة التي طرحت عن اللغة محاولة في فهم صلتها الوثيقة بحياة البشر؛ إذ لا يمكن التفكير ولا التعبير عن الفكر ولا عن المشاعر دون حضور اللغة؛ لذا كان لا بد من الخوض في هذا المجال الحيوي الذي بات أساس التفاعل المجتمعي، فلا حياة للغة دون الإنسان، ولا وجود لإنسان دون لغة يجاور بها نفسه ومجتمعها، وهو ما يعرف بالتداوت، الذي هو «تفاعل المنشئ والمتلقي مع الآخر أثناء إنشاء الإبداع وتلقيها، سواء أكان الآخر عيانيا أم خياليا»⁽²⁾، وينتج التفاعل عن صهر الذات بالموضوع في الواقع وقت تداول الكلام والتواصل به في جماعات تحاطية، ولا يحصل التداوت دون مزج أمور كثيرة ومتكاملة بعضها داخلي نفساني، وبعضها لغوي لساني، وبعضها خارجي سياقي.

وعلى أساس ممّا سبق سنحاول تتبّع جهود "الأشاعرة" في دراسة اللغة وحلّ مشاكل الاستعمال، بمعنى البحث عن النتائج اللسانية والوظائف اللغوية التي توصلوا إليها من تحليلهم الخطاب الديني، خاصة القضايا الشائكة التي طرحها علم الكلام وعلم أصول الفقه، والتي من أبرزها مسألة "الكلام اللساني الحادث" في مقابل "الكلام النفساني القديم"، وما يتبع ذلك من اكتشاف لطرائق التخاطب.

(1) إبراهيم مصطفى إبراهيم: فلسفة اللغة، ص 44 وما بعدها.

(2) سعيد جبار: التخيل وبناء الأنساق الدلالية نحو مقارنة تداولية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2013 م، ص249.

أولاً: التعليل اللغوي والتّعيد العقدي:

1 _ التحليل اللغوي ومدارسة العقيدة:

أدرك "الأشاعرة" ⁽¹⁾ قيمة استثمار التحليل اللغوي في مدارسة العقيدة، كيف لا وقد كان التحليل سبيل فهم مقاصد الخطاب الديني فهما واعيا، فلا يمكن للمتكلّم تأويل نصوصه وتقريبها إلى العقول دون معرفة خصوصية القرآن الكريم اللغوية، والتي تستدعي بالضرورة معرفة تاريخ هذه اللغة، وقواعدها وقسماتها، وخصوصيتها، وحتى مقاصدها، ثمّ معرفة سبل الاستفادة منها بالنسبة لقضاياهم الكلامية، مستدّين على صحّة اعتقاداتهم بتعليلات لغوية تظهر علاقة اللغة بالفكر، وقد ذهب جار الله الزمخشري (ت 538 هـ) في بيان قيمة اللغة العربية على العلوم الإسلامية مذاهب شتى، ففضلها عليهم كفضل القمر على سائر الكواكب، «وذلك أنّهم لا يجدون علما من العلوم الإسلامية فقهها، وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بين لا يُدفع، ومكشوف لا يتنّع. ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبني على علم الإعراب، والتفاسير، مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، والاستظهار في مآخذ النصوص بأقوالهم، والتشبّث بأهداب فسرهم وتأويلهم. وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم، ومحاورتهم وتدريسهم، ومناظراتهم، وبه تقطر في القراطيس أقلامهم، وبه تسطرّ الصكوك والسجلات حكاهمهم، فهم ملتبسون بالعربية أيّةً سلكوا غير منفيكين عنها أيّما وجهوا، كلٌّ عليها حيث سيروا» ⁽²⁾.

فأيّما جال علماء التراث بفكرهم وجدوا قوانين الخطاب اللغوية مسلكهم لاستنطاق النصّ

⁽¹⁾ _ يطلق لفظ "الأشاعرة" على من اتّبع طريق الإمام أبي الحسن الأشعري (ت 330 هـ) في الاعتقاد، لا تقليدا بل اهتداءً...، فالانتساب إليه بمنزلة الانتساب إلى الإمام أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد - رضوان الله عليهم - في الفروع الفقهية -، إذ مع كونهم مختلفين في طرق الاستنباط واستخراج الأحكام، إلّا أنّهم متّفقون على المصادر التي يصدرون عنها والموارد التي يردونها، وكذلك الإمام أبي الحسن الأشعري في أبواب أصول الدين، إنّما هو أخذ من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وسائر على طريق السلف، والانتساب إليه إنّما هو من حيث كونه أضاء تلك الطريق ونصب عليها نطاقا وشهرها في الأمة بعد أن حاول طمسها أصحاب البدع والأهواء، ولما برز هذا المذهب على يديه كان لا بد من أن ينسب إليه؛ لأنه لم يتوقف عنده؛ بل تبعه ثلّة من علماء العربية الذين أقتعهم منهجه في الاعتقاد. ينظر: فريق عمل ملتقى النخبة: أهل السنة الأشاعرة، شهادة علماء الأمة وأدلتهم، جمع وإعداد: حمد السنان، فوزي العنجري: دار الضياء، (د.ط)، (د.ت)، ص 34.

⁽²⁾ _ جار الله محمود الزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق: علي بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993 م، ص 18. (المقدّمة).

الديني، فجاءت مؤلفاتهم مثقلة بتوضيح الخطوط الرفيعة بين العلم المشتغلين به وعلوم العربية، مع العمل على عدم الفصل بين مباحثها ومباحث بقية العلوم الإسلامية، تفسيرها، وفقهها، وأصولها، وكلامها، كما لم يجدوا بداً من البحث في معنى كلام الله وضعا واستعمالا، ثم لا يجمعون على التوسل بآثار الإعراب في كشف مكنون المعنى، إيماناً منهم بأن معرفة الأصل يؤدي إلى معرفة الفرع، فلا يُستثنى علماً من هذه العلوم إلّا وكان للعربية فيه حظٌ وفير، وإن اشتغلت العلوم الإسلامية بتحليل الخطاب الديني؛ فإن علم الكلام كان له الحظ الأوفر، ذلك أنه علم كلّ يَنظر في أعمّ الأشياء وهو الوجود، وبقية العلوم جزئية بالنسبة إليه، فهو «ريب العربية نشأ في أحضانها ونهل من ينابيعها واستمدّ مباحثه منها، وكلّ ما قيل في ذلك مبناه على ذلك ومردّه إليه، كالقول بأن مباحثه كانت مصدره بقولهم الكلام في كذا وكذا، وأشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنه قديم أو حادث، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات...»⁽¹⁾.

ولما كان التلفظ بالكلام ترجمان الفكر، كان لابد لعلماء الكلام من اتخاذ فعل التلفظ وسيلة وغاية في الآن نفسه؛ فالوسيلة تمكّن الإنسان من معرفة ما يجول في ذهنه والتعبير عنه في المجتمع، والغاية تدفعه إلى إحداث توافق وانسجام بين عالمه النفسي وعالمه الاجتماعي، وهذا التوافق والانسجام هو ما يعرف في لسانيات الخطاب ومباحث التواصل بالتفاعل الاجتماعي، الذي أصبح لدى علماء الكلام ضرورة معرفية اقتضتها ضرورة عقدية، حرّكها شغف الذود عن عقيدة المسلمين من الهجومات التي شنتها أصحاب الملل والنحل على اختلافها، وضدّ الفرق المسلمة التي خرجت عن منطلق الدين الإسلامي فهما وعملا.

ويظهر جلياً ارتباط التحليل اللغوي بالتحليل المنطقي في "خطاب الأشاعرة"، حيث غدت معرفة طرق استعمال الكلام مقدّمة أساسية وضرورة حتمية لفهم المصطلحات المنطقية التي وظّفها المتكلمون في مؤلفاتهم، وعيا منهم بوجوب الإحاطة بطرائق العرب في كلامهم، وأن لكلّ لغة خصوصيات تميّزها عن غيرها من اللغات، وأنها عامل رئيس في نشاط الفكر. من هذا المنطلق أدرك "الأشاعرة" العلاقة التفاعلية بين اللغة والمنطق، أو ضرورة التععيد اللغوي والفهم المنطقي قصد تعليل آرائهم المذهبية، ومنطلقهم العقدي الجامع بين النقل والعقل، مع إعلاء الوحي على العقل في التشريعات، وتقديم العقل في بيان التوحيد، ثم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى التقليل من التحليل

(1) _ لطفي عبد البديع: فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مطابع دار البلاد، جدّة، ط2، 1406 هـ، 1986 م،

المنطقي الصّرف، موسّعين من التحليل الخارجي للأقوال من منطلق أنّ تحقّقها رهن الواقع الخارجي، لارتباطها أساسا باستعمال الخطاب، كلّ ذلك دفعهم إلى ابتكار أساليب استدلالية حجاجية في بناء مذهبهم العقديّ، تأصيلا لآرائهم في باب أصول الدين، وقد كانت محاولة لا يستهان بها في ربط العلوم الخاصّة بمنطق الاستعمال هدفا في إيجاد إجابة عن التساؤلات التي قد يحدثها توظيف المصطلح العلمي أو المتخصّص لما يكتنفه من غموض في أحيان كثيرة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية محاولة توظيفها بما يتوافق ونظام التخاطب في الحياة اليومية، نظرا لقدرته على امتصاص المعنى وتوظيفه بحسب المقام، ووفقا لمقاصد المتكلّم ودرجة وعي المتلقّي، وهذه الطريقة في المعرفة جعلت المتكلّمين ينتمون إلى الفكر المنطقي ذي التوجه الديني العقائدي، المبني على دعامة صلبة هي علوم اللغة؛ ولعلّ الثراء المعرفي الذي يعد خصيصة نوعية عندهم هو ما وُلد لديهم تفاعلا بين مجالات وعلوم شتى مكّنتهم من الدفاع عن اعتقادهم بالبحث عن قوانين شاملة تفسّر النص القرآني محاولين التأسيس لطرق بناء النص وكيفية تشكيل لبناته.

2 _ منطق الاستعمال في الفكر الأشعري:

قبل الخوض في هذه القضية وجب بدءا الإشارة إلى أنّ علماء الكلام عموما و"الأشاعرة" خصوصا، وأثناء مناظراتهم لمناطقة اليونان وجدوا أنفسهم ملزمين بالبحث عن آليات ومصطلحات تمكّنهم من الدفاع عن آرائهم العقدية، وتعبّر في الوقت نفسه عن هويّتهم الثقافية واستقلالهم الفكري، فانتخبوا من مباحث اللغة ما سيمكّنهم من إخضاع آلياتهم المعرفية لمنطق اللغة الطبيعية؛ بمعنى التوفيق بين فلسفات العقل واللسان الطبيعي في الاحتجاج للرأي، فلم يجدوا بدّا من العودة إلى تراكيب اللغة إعمالا للفكر وتوضيحا للمعنى، وربطاً للمقاصد، لوعيهم بخصوصية الحضارة الإسلامية العقدية والثقافية، التي تعدّ العربية فيها أبرز معلم من معالم الهوية، وهذا ما يفسر انطلاق جميع العلوم الإسلامية من اللغة بعدها وسيلة حينا ووسيلة وغاية في أحيانا كثيرة، فكانت نظرهم للقرآن الكريم من زاوية كونه نصا لغويا؛ إلّا أنّ فصاحته وبلاغته مختلفة تماما عن الكلام البشري؛ ولعلّ أوّل سؤال اصطدم به العرب عند نزول الوحي على النبي ﷺ هو درجة الإبداعية التي تفوق الحدود، فإن كان للكلام البشري دائرة أو إطار يقف عنده، فإن كلام الله ﷻ لا تحدّه الدوائر؛ بل إنه متّسع غير منتهي الدلالة، وهذا ما أعجز العرب وأحرسهم.

ثم إن خصوصية الدين الإسلامي جعلتهم يرفضون تطبيق المنطق اليوناني بحذافيره على الخطاب الديني، وإنما نظروا إليه بعين الريب، ولم تظهر عناية واضحة به مع الأشعري (ت 363 هـ)، والباقلاني (ت 406 هـ)؛ وإنما أكدوا على الارتباط الوثيق بين النقل ومنطق العقل، بعد الأول منبع الفكر وآلة خاصة زودنا بها الله ﷻ، واشترطا فيه الصحة والسلامة المنطقية، وهذه الآلة تعبر في مجملها عن التوافق الفكري بين البشر، ويظهر عملها أكثر إن قام المرء بتتبع طريقة اشتغالها وإمعان النظر فيها؛ «بل ربما تقع أو تتكرر بعض الظروف والحوادث والمشكلات الفكرية كبواعث للتفكير والتأمل والإبداع، وتساهم في إحداث سياق يتطلب إنتاجا مشابها لما تقدم في حضارة سابقة أو معاصرة، ومن المعلوم أن أجناس التفكير وطرائقه وطبائع النفوس الإنسانية متكررة شائعة بين البيئات بغض النظر عن معتقداتها ولغاتها»⁽¹⁾.

ويبدوا أن "متأخري الأشاعرة" خاصة الغزالي (ت 505 هـ) والفخر الرازي (ت 606 هـ) راحوا يجمعون في اتساق بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، مشددين على أهمية توافق نتائجها مع حقائق العقل، فلم يرفضوا استخدام آليات المنطق في التعليقات الكلامية والأصولية، بحجة أن المنطق مظهر من مظاهر التفكير البشري، وهو طريقة العقل في التفكير وآلة العلوم، ويعللون رأيهم بأن الدين الإسلامي يدعوا إلى التأمل والتفكير، ولا تأمل ولا تفكير دون العقل، ثم إن بنية الخطاب الديني نفسها تدفع المتلقي إلى استعمال العقل وتوظيفه، فيما يتعلق بإثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا، فموضوع علم الكلام عام وهو الموجود، يدخل فيه ما كان عقيدة دينية (كإثبات وحدة الله ووجوب صدق الأنبياء، وسائر السمعيات)، أو مقدمة لها (كأحكام الممكنات). ومنه ذهب فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير إلى أن التأمل في القرآن الكريم، والمتتبع لآياته يجد « أن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، أما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين»⁽²⁾، ولا انفكاك من القول إن حوض الرازي في علم الكلام وتبنييه لمذهب كلامي هو ما فرض عليه منطق التفكير المرتبط بعقيدته، ومنه كان برهانه قويا على أسبقية علم الكلام وعلم الأصول على بقية العلوم الدينية.

(1) _ وائل بن سلطان الحارثي: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2012 م، ص 11.

(2) _ الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1401 هـ، 1981 م، ج2، ص 324.

ولم يتوقف "الأشاعرة" عند هذا الحدّ من ضرورة توظيف العقل، فلمّا خالطوا ثقافات جديدة فرضتها عليهم طبيعة الدين الإسلامي، وبفعل الفتوحات الإسلامية اصطدموا بفكر جديد وعلوم مختلفة أوقعتهم في صراعات عقديّة وحيرة فكرية على حدّ سواء، ما دفعهم إلى ترجمتها ونقلها إلى العربية، وإخصاعها للبحث والدراسة، فخرجوا بالجديد في كلّ ميادين العلم محدثين قفزة نوعيّة على مستوى التقدّم الفكري، فكان لهم فضل السبق في كثير من المجالات، وذلك لانطلاقهم من النصّ الديني الذي زادهم قدرة على تعميق الفهم، وصهر الأفكار الوافدة، ثمّ تحويلها وتشكيلها بحسب حاجتهم إليها، وبحسب ما تقتضيه عقيدتهم.

ومن الملاحظ أنّ القرآن الكريم كان السبب الرئيس في نشأة علم الكلام وعلم الأصول، لما فيه من آيات تقرّر مشروعية الخوض فيه، وأنه أتى مقرّراً للعقيدة منافحاً عنها، محاججاً لها، وقد كانت «هذه الفترة على ما في الأمر من المفارقة من أهمّ الفترات الحسّية في تاريخ الثقافة الإسلامية في وضع القول في مواجهة إمكاناته، واكتشاف ما للغة من قدرة على قول الشيء ونقيضه، وإمكانية أن يكون الرأي والرأي المضادّ له والحجّة ونقيضها»⁽¹⁾. كذالك أضافت طاقات اللغة على العلمين بعدا حجاجيا، وسيلته اللغة ودعامته العقل، ثمّ إنّ معجزة القرآن اللغوية فرضت عليهم الانطلاق من البحث في كنهه تحليلا وبناءً؛ لأنّ النصّ الديني - وبحكم الخصوصية اللغوية التي يمتلكها - دعا كلّ من يتركّز في نظامه اللغوي بحثا عن سرّ إعجازه، ومنه جاء علم الكلام ملماً بمعناه متشبّعا بقيمه، ومتجذّرا في عقيدته التي تمثّل عقلانية المسلم وفكره قولاً وإقراراً وعملاً.

وهذا الواقع الذي فرض نفسه جعل "الأشاعرة" يتّخذون صفة الجدل والمناظرة طريقة في التأسيس للعلم الجديد، الذي سلكوا سبيله تقريرا للعقائد الإيمانية، ولما كانت مادّة الجدل والمناظرة مستمدّة من طاقات اللّغة لم يجدوا بدّاً من الانكباب على بحث الظاهرة اللغوية ومدارستها، ومن هذا المنطلق الجليل لعلم الكلام لا ينبغي غضّ الطرف عمّا ولّده «من انكباب على فحص الظاهرة اللغوية، ورغم السياق العقائدي الذي اصطبح به النّظر في الكلام، بل رغم المنظور الجدلي الذي أحدثه تنازع الفرق وخصام المذاهب، فإنّ منافذ البحث فيه قد أفضت إلى تصورات لسانية على غاية من الدقّة»⁽²⁾.

(1) _ حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى اليوم، إشراف:

حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، منبوية، (د.ط)، (د.ت)، ص 28.

(2) _ عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط2، 1986 م، ص 25.

وقد ذهب علماء الكلام وعلى رأسهم " الأشاعرة " إلى وضع حدود لهذا العلم، ورسم معالم تميزه عن غيره من العلوم المجاورة، فالمقصود منه لدى الغزالي: «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»⁽¹⁾، فكان قصده جليل، وغايته سليمة، وفائدته عامة، الأمر الذي دفع الغزالي إلى تشريفه ووضعها في مكان عال، فهو أصل علوم الدين، وهي تابعة له متفرعة عنه، ومنه راح يوسع من دائرته، واضعاً إياه في خانة العلم الديني الكلي⁽²⁾، «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه، وأصوله، والحديث، والتفسير، علوم جزئية... والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء، وهو الموجود.... فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى علم الكلام. فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة؛ إذ منه التزول إلى هذه الجزئيات... وذلك: أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتفكير في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر»⁽³⁾.

ذهب الغزالي إلى أن الأصل في علوم الدين هو الكلام، لنظره في معنى الكون، فما من علم جزئي إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في هذا العلم، فالفقيه مثلاً ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيهِ، وليس عليه ضرورة إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع، بإثبات كلام الله القائم بالنفس، ولكن عليه أخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى، وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد، والنظر في نسبة الفعل إلى الخطاب⁽⁴⁾. وثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف، والنظر في نسبة الفعل إلى الخطاب، هي مراحل كشف فعل التكليف وتوجيهه ودفع الفاعل إلى ممارسته وتوظيفه بتحويل خطاب الشرع إلى قواعد للعمل والأداء، فأصل الخطاب ثابت مسلم به في علم الكلام، وما على الفقيه إلا استخراج الحكم الذي هو خطاب الله المتعلق بالمكلفين، بإعمال العقل في فهم النقل، وهي مرحلة سابقة لمرحلة العمل والتوظيف، وعلى هذا الأساس يؤكد الغزالي ضرورة تلازم العقل والنقل عند أهل النظر؛ بجعل العقل قاضياً وحاكماً لا

(1) _ أبو حامد محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له: جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط7، 1967 م، ص 71.

(2) _ قسم الغزالي العلوم إلى عقلية كالطب، والحساب، والهندسة، ودينية كالكلام، والفقه، وأصوله، وعلم التفسير، وعلم الحديث، وعلم الباطن وهو علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة، وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية. ينظر: أبو حامد محمد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417 هـ، 1997 م، ج1، ص 36.

(3) _ المصدر نفسه، ج1، ص 36، 38.

(4) _ المصدر نفسه، ج1، ص 38.

يعزل، وشاهد الشرع ونوره، يقول: «وأنتى يستتبّ الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، أولاً يعلم أنه لا مستند للشرع إلّا قول سيد البشر ﷺ، وبرهان العقل هو الذي عرف صدقه فيما أخبر، وكيف اهتدى الصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع، ولا استبصر؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل حيث يعتريه العي والحصر؟ أولاً يعلم أن خطي العقل قاصرة، وأن مجاله ضيق منحصر؟... فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأداء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء... فالعقل مع الشرع نور على نور» (1).

حاول "الأشاعرة" وضع قواعد لفهم الخطاب الديني، فشرعوا بالتأصيل لمعاني الخطاب التي ضمّنها مباحث علم الكلام، ثمّ انتقلوا إلى التأسيس لمرحلة العمل بالخطاب وتوظيفه، والتي ضمّنها علم الفقه، فكان تسليط الضوء على معاني الخطاب أوّلاً بتحليل مستويات المعنى لعدم إساءة الفهم، ثمّ التوجّه إلى البحث عن المعنى في الجمل والعبارات ذات الطبيعة العملية، ونقصد الجمل الإنشائية، فالفقيه يهتمّ بتحليل خطاب الشرع بالنظر إلى الأوامر والنواهي التي هي فعل المكلف، ويكون الهدف من التحليل البحث عن صلة الرسالة السماوية بحياة البشر، الأمر الذي دفعهم إلى التوسّل بلغة طبيعية تبتعد عن اللغات الصورية المنطقية لعجزها عن ربط المعاني بما هو خارج عن العقل، وهي محاولة من "الأشاعرة" في نقل مستويات تحليل الخطاب من المستوى الشكلي إلى المستوى الوظيفي، وعلى الرغم من ظهور بوادر هذه الطريقة عند اللغويين إلّا أن اكتمال ملامحها كان مع المتكلمين والأصوليين والفقهاء الذين كانت لهم ممارسات لغوية أو كان لهم علم بضرورة الإحاطة بعلوم اللغة لفهم مقاصد خطاب الشارع، كما لا يمكن أن تتناسى الطريقة التحليلية التي أمدهم بها الخطاب الديني، فإرضاء عليهم استدلالات من طبيعة النص نفسه، كما أمدهم بطرائق حجاجية وسائل إقناعية لمخاطبته ذوات حيّة فاعلة متكلمة، وهذا معيّب في اللغات الصورية المنطقية لميلها إلى التجريد، حيث يشرع المنطقي في بداية اشتغاله بمجموعة التصورات والأفكار التي تشكّل المعاني الكلية، وهذه الثغرة نفسها كانت المنفذ الذي انطلق منه مناطق الاتجاه اللغوي أو النزعة اللغوية في نقدهم للمنطق الصوري، مؤكّدين؛ «أن المنطق تابع للغة وأنّ الأبحاث المنطقية جزء من الأبحاث اللغوية، وبالأخص النحوية منها. ذلك لأنّ اللغة الوسيلة الرئيسية التي يتمّ التعبير بها عن أفكار الإنسان، ومشاعره ونقلها للآخرين، وبذلك يتمّ التواصل بين الناس وتأخذ الحياة الإنسانية طابعها الاجتماعي والحضاري» (2).

(1) _ أبو حامد محمد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ، 1983 م، ص 3، 4.

(2) _ محمد عبد الرحمن جابري: المنطق وعلاقته بالعلوم والمعارف الأخرى، نوافذ وروافد، دراسات في الأدب واللغة والعلوم الإنسانية، طباعة ونشر سوس، أكادير، ط1، 2016 م، ص 362.

وفي خضمّ بحث "الأشاعرة" عن مقاصد خطاب الشرع تفتّنوا إلى ضرورة دراسة الخطاب من منطلقين اثنين: واحد تكاملي يستهدف التداخل المعرفي بين علوم التراث الأصلية، وبين العلوم الوافدة المنقولة من حضارات الأمم الأخرى، وآخر تواصلية يتوجّه إلى الواقع لمعالجة القضايا التي تطرحها تلك العلوم، وهو مقصد حقيقي من المقاصد الأصلية لهذا التراث، ووظيفة جوهرية من قيمه الراسخة التي تربط العلم بالعمل، وقد طرح **طه عبد الرحمن** ثنائية العلم والعمل، بمعنى العلم الباعث على العمل أو العلم المستعمل، من منطلق أنّ كلّ معرفة علمية نافعة عمليا، فأكد أنّه لا يمكن إقامة العلم على العمل دون إقامة معيّنة لمنهج يتوصّل به إلى نتائج معينة حتّى يدرك العلم إدراكا متكاملا، ويصاغ بصيغ مختلفة وبوسائل متنوعة، وتدخل تحت المنهجية كلّ المقولات والأدوات التي تبني الاستدلالات، ممّا ينجرّ عنه ثلاث تداخلات: تداخل داخلي يقع على مستوى الخطاب، بعده كلاما ذا قصد، وآخر يقع على مستوى السياق بالنظر إلى الظروف المحيطة، وثالث يجمع بين هذا وذاك ضمن نسق معرفي تتداخل في تشكيله وتتفاعل في تشييده العوامل المتّصلة بالذات، واللغة، والثقافة، والمجتمع⁽¹⁾.

ويستفاد ممّا سطرناه أنّ البحث عن طرائق التعامل مع التصورات الذهنية، والأقوال التي تأطر أعمالنا مردّه الرغبة في الاندماج في العالم، وهو ما عجز المنطق التقليدي عن معالجته، لتنتقل الدراسات في المنطق المعاصر إلى استعمال أنساق موسّعة لترجم التغيّرات الطارئة على العالم بالبحث عن منطق الفعل، وقد عمدت الأنساق الموسّعة بفعل اهتمامها بالاستدلالات اليومية الموجهة البدء بالكشف عن عجز المنطق التقليدي عن الاستجابة لمختلف العمليات التخاطبية التي تمارسها في الواقع المعيش. خاصّة تلك التي نسعى من خلالها إلى تحويل أقوالنا إلى أفعال⁽²⁾. ومن ثمّ غدا الخطاب الموجه غاية التحليل اللساني بدل الخطاب الوصفي، مع التشديد على توسيع النسق المنطقي ليعالج أنواع التفاعلات الاجتماعية في الحياة اليومية، فلم يعد وصف العالم كاف لتوجيه الأفعال إلى الواقع؛ بل بتوقع الحالة التي يمكن أن يكون عليها أو يتحوّل إليها، كما لم يعد الاهتمام منصبا على فعل الوصف؛ وإنّما تجاوزه إلى إنشاء أفعال موجهة إلى الخارج، والتي لا تتمّ بالقول وحده دون ربطه بالعمل.

وقد بات من الصعب إثبات الذات الإنسانية اقتداء بالتمثيل الذهني والتوجيه العقلي؛ أي بما هو فكر فقط، دون إخراج الأفكار إلى الواقع عبر الأقوال، ومجموع الفكر والقول يساوي العمل الذي

⁽¹⁾ _ ينظر: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، (د.ت)، ص 75 وما بعدها. وينظر: أحمد العاقد: المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، دار أبي رقراق، المغرب، ط1، 2006 م، ص 13.

⁽²⁾ _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 267.

تتجلى به الذات وتظهر إلى الوجود؛ وبالجملة، سطر لنا علماء التراث نماذج نظرية وآليات تحليلية تمثل نقاط التقاطع بين علوم متنوعة، والتي من شأنها التحكم في الإنتاجات الذهنية الإنسانية وضبط مسارات التفكير، فوجدوا أنفسهم مضطرين إلى الربط بين المضامين الرمزية ومكوناتها الوظيفية، بمعنى ربط الفعل بالفاعل في البعد العملي المظهر للجانب التفاعلي الذي يعكس الجانب الاجتماعي بحثاً عن سبل التعاون وطرق إدارة النزاع.

ثانياً _ وظيفة اللغة من منظور الأشعرية:

تقوم وظائف اللغة على مفهوم الاستعمال، وقد تفتن هاليداي Halliday إلى هذا الربط، فذهب إلى أن «المقصود من كلمة وظيفة في أبسط معانيها أن تكون مرادفة لكلمة "استعمال"؛ لذلك حين نتحدث عن وظائف اللغة فنحن لا نعني إلا الطريقة التي يستعمل بها الناس لغتهم أو لغاتهم إن كان لهم أكثر من لغة. وإذا عبرنا عن ذلك بصورة عامة قلنا إن الناس ينجزون بلغتهم أشياء كثيرة، أي إنهم يتوقعون أن ينجزوا بالكلام والكتابة والاستماع والقراءة عددًا كبيراً من الأهداف المختلفة والأغراض المتباينة»⁽¹⁾.

والوظائف في الخطاب استراتيجية توجيهية تدفع بالأقوال إلى الواقع لإنجاز الأفعال، أو إلى السياق لتعديل العلاقات تبعاً لثنائية السلطة والمقاصد، والتي تعني ارتباط الفعل بمساره وبيئته وإنتاجه، ومن المعلوم أن إنتاج أي خطاب يحتاج إلى تشكيل داخلي نفسي مع وصله بحرفية اللغة إن توفرت المؤهلات التخاطبية والمؤهلات التفاعلية الفاعلة في الخطاب؛ وعليه لا يمكن عدّ تحليل الخطاب سوى تحليل لوظائف اللغة، ما يستلزم فكرة النصية التي تفرض الشروع في العملية من الداخل إلى الخارج، وهو تمام معنى الاستعمال. ليغدو الخطاب تبعاً لذلك ظاهرة نفسية مركبة في عالم الواقع، تُخضع فعل التوجيه لمفهوم الطلب أو الترك، المتلفظ به في صيغ الأمر أو النهي، التي تعمل على ربط الخطاب بالسياق والمتكلم بالمجتمع وعالم النفس بعالم الواقع، لكشف المعاني الأكثر ضموراً، ويبقى استعمال الخطاب الحلّ الوحيد لإنجازه، وهذا الطرح حديث نوعاً ما؛ فبحسب فلاسفة اللغة لا يمكن حصر وظيفة اللغة في تقرير الوقائع؛ بل تذهب إلى أكثر من ذلك بكثير، فقد طرح أوستين إشكال العبارات اللغوية التي تدفع إلى القيام بعمل، وأجاب: بأن هذه العبارات تتسبب في تركيبها العبارات الوظيفية التي تنجز عملاً حال التلفظ بها، فهي ليست مجرد أقوال؛ وإنما أفعال كلام قائمة على

(1) _ مايكل هاليداي: وظائف اللغة، ترجمة: محمود أحمد نخلة، ضمن كتاب: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 2002 م، ص 267.

الحدث تُحوّل الخطاب من حالة تقريرية إلى حالة تواصلية، هدفها إحداث تفاعل خارجي مجتمعي، يُوّظّره قصد الاستعمال.

وفيما سيأتي سنحاول الوقوف على كَيْفِيَّة معالجة "الأشاعرة" الخطاب، وإن كان الفلاسفة المعاصرون ورواد اللسانيات التداولية يتعاملون مع الكلام البشري في تحليلاتهم؛ فإنّ "الأشاعرة" كان تعاملهم مع نصّ أكثر خصوصية، هو النصّ الديني، مركزين على صفة كلام الله ﷻ، مفرّقين بين الكلام النفساني الأزلي القديم والكلام اللساني الحادث الذي هو محلّ التحليل عندهم، ناظرين إلى وظيفة اللغة من زاويتين اثنتين: تتّجه الأولى إلى النفس أو الذات، وتتّجه الثانية إلى المجتمع، بربط ما هو عقلي بما هو عملي جسدي.

أ _ وظيفة التفاعل مع الذات:

تتعلّق هذه الوظيفة بالشقّ الداخلي من النفس الإنسانية، وهي وظيفة التصالح مع الذات، وفيها تتفاعل العوامل النفسية مع التصورات الذهنية، وتكون اللغة حديثاً داخلياً، بالانطلاق من ضمير المتكلم "أنا"، ومن المهمّ التطرّق إلى رأي دو سوسير الذي أعلن فتح الدرس اللساني على مصراعيه في إنجازهِ "محاضرات في اللسانيات العامّة"؛ حيث فرّق بين اللغة التي تمثّل النظام العام المشترك بين البشر، وأقلّ تقدير له الجماعة اللغوية الواحدة، وهو الجانب الذهني المعبر عن الملكة البشرية، وبين الكلام الذي هو أصوات وحروف تترجم الجانب النفسي، الذي يمثّل الجانب العملي للغة، والمختلف من فرد لآخر بحسب منطق تفكيره وبحسب تعليقاته وتوتّراته، أين تدخل الصياغة ومهارة التشكيل، وهذا تفريق صريح بين الجانب المنطقي للغة والجانب التواصلية؛ بمعنى التفرقة بين الجانب العقلي والجانب العملي.

وإذا ما عدنا إلى موقف "الأشاعرة" من اللغة أَلْفَنَاهُ يتّجه صوب العنصر النفسي، وعنصر التصورات والمفاهيم، وهذا ما يقرّه الباقلاني عندما ذهب إلى أنّ الكلام الأصلي الحقيقي، إنّما هو معنى قائم بالنفس، يعبر عنه بالأصوات المسموعة تارة وبغيرها أخرى. ولذلك ما يختلف الناس في الفصاحة والبلاغة عن الكلام الذي هو في النفس مع اتّفاقه واختلاف العبارة عنه بالإطالة مرّة والاختصار مرّة أخرى، ومما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ (المجادلة: آية 8). وقال تعالى: ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ﴾ (الرعد: آية 10). ويدلّ على ذلك من جهة السنّة قوله ﷺ: "يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه". ويدلّ

على ذلك أيضا قول عمر رضي الله عنه: "زوّرت في نفسي كلاما"، فأتى أبو بكر فزاد عليه. فأثبت الكلام في النفس من غير نطق لسان، والعربي الفصيح يقول: كان في نفسي كلام، إلى غير ذلك، وأنشد الأخطل:

لا يعجبنيك من أثر خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام لفي الفؤاد وإثما جعل اللسان على الفؤاد دليلا⁽¹⁾

أراد الباقلاني التفریق بين الكلام النفسي والكلام المسموع، فأخبر أنّ الكلام في النفس يكون وإن عبّر عنه باللسان، والأول يمثّل الوجود النظري المعبر عن ماهية الأشياء، والذي يُظهر فيه المرء كلّ طاقاته الكلامية، حيث تندفّق عليه التصورات والمفاهيم والأخيلة، التي يحتكم في رصدها إلى العقل، والثاني وجود عملي يعبر عن قيمة الأشياء، بحيث لا يمكن الوقوف عمّا يختلج النفس البشرية، دون تحوّل الكلام النفسي إلى أصوات، والفكر لا يُعرف إلا باللغة، واللغة لا تترجم إلا بالأصوات، «والفكر في حقيقته تعبير وراء الشفتين الصامتتين والفكر حديث باطني، والحديث تفكير بصوت عالي»⁽²⁾، ومنه استطاع الباقلاني الوقوف على التفریق بين اللغة والكلام بالمفهوم الحديث، إلّا أنّه لم يتمكّن من ضبط المصطلح فجعل من الكلام النفسي مرادفا للغة، ومن الحروف والأصوات مرادفا للكلام، الذي حصره في الإشارات اللغوية (الأصوات المسموعة)، والإشارات غير اللغوية التي عبّر عنها بعبارة (بغيرها أخرى)، ويقصد بها مختلف أنواع الإشارات.

كذلك وقف أبو حامد الغزالي على التفریق بين اللغة والكلام في "المستصفى"، عاقدا لذلك مبحثا تحت عنوان "الكلام المفيد"، فقسّمه إلى ما يدلّ بذاته، وهي الأدلّة العقلية؛ وإلى ما يدلّ بالوضع، وهو ما ينقسم إلى صوت، وغير صوت، كالإشارة والرمز، وقصد بذلك البحث في أنواع الدلالة من حيث الإفادة، وهو ما ينقلنا إلى الخوض في علاقة اللغة بالفكر، وبالضبط إلى الوظيفة الرئيسية للغة وهي التبليغ عن الفكر، حيث إنّّه في حاجة إلى من يبلغ عنه ويخرجه من الداخل إلى الخارج، فالمتكلّم يعبر عن ذات داخلية هي الفكر⁽³⁾.

⁽¹⁾ _ ينظر: أبو بكر الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط2، 1421 هـ، 2000 م، ص 104، 106.

⁽²⁾ _ حسين بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2003 م، ص 140.

⁽³⁾ _ ينظر: الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ج2، ص 19، 20.

قصد الغزالي بالكلام المفيد ضبط التصورات الداخلية بما يتوافق ومنطق العقل، والتي هي تعبير عنه، ثم ربطها بالواقع الاجتماعي، وهو نوع من أنواع الصلح مع الذات أولاً قبل الصلح مع المجتمع. ولما كانت اللغة مرتبطة بالفكر ذهب "الأشاعرة" إلى النظر إليها نظرة موحدة، شبه متطابقة، فأكد لفخر الرازي مثلاً تلازم الفكر واللغة في التعبير عن الأصوات والحروف الخفية التي يخاطب بها المتكلم نفسه، ومنه فاللغة هي ترجمان الفكر الذي تحركه مجموعة التصورات المثارة في العالم الخارجي، مؤكداً على شقي اللغة النفسي والفيزيولوجي، منطلقاً من التصور النفسي في البحث عن وظيفة اللغة التي تشكل مفهوم الأنا في الواقع الخارجي، يقول: «اعلم أن الإنسان إذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع في داخل قلبه ودماغه أصواتاً خفية وحروفاً خفية، فكأن متكلماً يتكلم معه، ومخاطباً يخاطبه، فهذا أمر وجداني يجده كل أحد من نفسه، ثم اختلف الناس في تلك الخواطر...، أما الجمهور الأعظم من أهل العلم فإنهم سلموا أن هذه الخواطر المتوالية والمتعاقبة حروف وأصوات حقيقية»⁽¹⁾.

فرّق الرازي كغيره من "الأشاعرة" بين كلام الله ﷻ وكلام الإنسان؛ فإن كان كلام الله موحّداً، غير مفصّل في اللوح المحفوظ، غير مخلوق ولا حادث؛ فإنّ كلام الإنسان حادث، ومخلوق، ومبتدع، ولا فرق عنده بين الكلام الداخلي والكلام الخارجي، غير أنّه في الأول خفي والثاني ظاهر؛ لأنّ الخواطر تكون في النفس على شاكلة حروف وأصوات لغوية حقيقية يتواصل بها المرء مع نفسه أولاً؛ حيث تحدث داخله انفعالات ذات أبعاد اجتماعية يريد أن يفهمها للآخر (المجتمع). ولا يتأتى له ذلك دون تصوّر نفسه مخاطباً ومخاطباً في الوقت ذاته، حتى يفهم نفسه ويؤثر فيها بافتراضه حضور المجتمع الذي يحاوره في ذهنه ضمناً قبل محاورته واقعياً، وهذا خير دليل على أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية، فيكون التبليغ متوسطاً بين ما هو من اللغة وما هو من خارجها. ولا تختلف هذه الفكرة كثيراً عما قاله إيميل بنفينست I. Benvenist في "مقولات الفكر ومقولات اللغة"، حيث تساءل: إنّه «إذا سلمنا بأنّ الفكر لا يمكن أن يدرك إلاّ متشكّلاً ومستحضراً في اللسان فهل من وسيلة لدينا - مع ذلك - للاعتراف لهذا الفكر بخصائص ينفرد بها ولا يكون فيها مديناً بشيء إلى التعبير اللساني؟... ويبدو من المفيد مقارنة المسألة عن طريق المقولات التي تظهر بصفاتها وسائط. فهي بصفاتها مقولات فكر لا تتوفر على المظهر نفسه الذي تتوفر عليه بصفاتها مقولات لسان، وعدم التوافق هذا يبيننا فيما يخصّ طبيعة كليهما...، إنّما يمكننا قوله هو الذي يحدّد ما يمكننا تعقّله وتنظيمه. إنّ اللسان هو الذي يمدّنا بالشكل

(1) - فخر الدين محمد الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج1، ص 94.

الخارجي الأساسي للخصيات التي يعترف بها الفكر للأشياء»⁽¹⁾.

يرفض بنفينيست حصر اللغة في عنصر "الأنا" أو "الذات"؛ بل يجب في نظره افتراض "الأنت" أو "الآخر"، والذي لا يختلف عن الأنا سوى في اكتساب هذه الأخيرة درجة وعي تفوق درجة وعيها بالمجتمع ودرجة وعي المجتمع بها، فيحصر الظاهرة اللغوية في الذات أولاً، أين يعمل المتكلم على التفاهم مع نفسه بحسن الاستماع والإصغاء لخطابه الداخلي، ذلك أن الذاتية عنده لا تتحدّد إلّا باللغة؛ إذا «لا يحصل الوعي بالذات إلّا عبر الشعور بالتضاد. فلا أستعمل ضمير "أنا" إلّا عندما أخطب أحداً يكون "أنت" في كلامي...، فليست اللغة ممكنة إلّا لأنّ كلّ متكلم حين يطرح نفسه كذات يجيل إلى نفسه استعمال أنا في خطابه. لهذا أنا يطرح شخصاً آخر، وهو ذلك الذي رغم أنّه خارج عني تماماً، يصبح صدى لي فأقول له "أنت" ويقول لي "أنت". تقاطب الأشخاص، ذلك إذا هو الشرط الأساسي في اللغة؛ ومسار التواصل – الذي انطلقنا منه – ليس إلّا مجرد نتيجة نفعية. وفضلاً عن ذلك فهذا التقاطب جدّ فريد في ذاته ويمثّل ضرباً من التقابل الذي لا نظير له إلّا خارج اللغة»⁽²⁾.

ذهب بنفينيست إلى حصر وظيفة اللغة في التواصل أولاً بين الفرد وعالمه، الذي يفرض عليه أن يكتشف وجوده اللغوي الذاتي ضمن طريقة جدلية تُكسبه الوعي بالذات وبالأخر في الوقت نفسه، ومن الملاحظ أنّ "الأشاعرة" أنفسهم ركّزوا على فكرة الذاتية في اللغة من خلال تركيزهم على الكلام النفسي قصد ترتيب المعنى في الداخل قبل التلفّظ به، فقد ذهب الغزالي إلى أنّ كلام النفس الإنسانية هو علم بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني المألوفة على وجه مخصوص؛ لأنّه ليس القلب إلّا معاني معلومة وألفاظ مسموعة، وذلك الفعل يسمى فكراً، وتسمية القدرة التي عنها يصدر الفعل قوّة مفكرة⁽³⁾، وهذه القوّة المفكرة هي قوّة ذاتية مختصّة بالفرد في علاقته مع ذاته، ويؤكّد أنّ نفس الطريقة التي يخاطب بها المرء نفسه هي التي يخاطب بها غيره؛ بمعنى الألفاظ والعبارات ناتجة عن اللغة التي قوامها حروف وأصوات يعبر بها الفرد عن حاجاته كما يتواصل بها مع مجتمعه، وقد جاء هذا في معرض نفيه الحروف والأصوات عن الذات الإلهية وربطها بالذات البشرية؛ لأنّها

⁽¹⁾ _ إميل بنفينيست: مسائل في الألسنية العامة، ضمن كتاب: دفاتر فلسفية، اللغة، إعداد وترجمة: محمد سبيبة وعبد السلام بن عبد

العلي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2010 م، ج5، ص 78، 79.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ج5، ص 74، 75.

⁽³⁾ _ ينظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 75، 76.

حوادث والحوادث هي كمالات في حقنا؛ ولكن لا يُتصوّر قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى.

وتما سبق يتضح تفعيل "الأشاعرة" للغة في علاقتها بالفكر وفق علاقة اعتبارية بين المعنى النفسي والمعنى الحادث، محددين انطلاق دورة التخاطب من الممكن العقلي، وهو ما يعادل عندهم المعاني النفسية، إلى الممكن اللساني الذي يعادل الكلام اللساني الحادث، والذي يقصدون به العبارات اللسانية؛ ولعل التعرّيج على سيف الدين الأمدي (ت 631 هـ)، سيلنّص لنا موقف "الأشاعرة" الذين عدّوا الأصوات تعبيراً مجازياً عن الكلام القائم بالنفس، فقد ذهب إلى أنّ الأصوات التي تمثل الكلام المتعارف عليه ما هي إلا أمارات على الكلام الحقيقي النفسي؛ لأنه ليس مراداً «من إطلاق لفظ الكلام غير المعنى القائم بالنفس. وهو ما يجده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده: ايتني بطعام أو اسقيني ماء. وكذا في سائر أقسام الكلام. وهذه المعاني هي التي يدلّ عليها بالعبارات وينبّه عليها بالإشارات، وإنكار تسميته كلاماً تماماً لا يستقيم، نظراً إلى الإطلاق الوضعي. فإنه يصح أن يقال في نفسي كلام وفي نفس فلان كلام. ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾ (المجادلة: آية 08) (1).

شدّد إذن "الأشاعرة" على فكرة الكلام النفسي (المونولوج)، الذي هو نوع من التخاطب والتواصل مع الذات، كما أنه مرحلة سابقة تستوجب ترتيب الكلام في النفس وبقائه بميزان العقل قبل استعماله في الحياة اليومية، وهي عملية معقّدة تجمع التصورات الذهنية والمعاني المتكوّنة في ألفاظ وأقوال، الأمر الذي يستدعي غربلة المعنى من الشوائب قبل إنتاجه واستعماله، وهذا ما دفع بهم إلى الاعتقاد بأصالة المعنى وتبعية اللفظ، فالكلام المنطوق هو تعبير صريح لما في الضمير، وأما اللسان هو آلة إظهار هذا المنطوق وبه يكون التميّز والتفرد، وتبقى اللغة ظاهرة فكرية مجسّدة في خطاب، هدفها الأساس إنعاش التواصل في المجتمع بالجمع بين قدرة فهم الذات وإرادة الفعل أو بوارده وقصد تبليغه، ذلك أنّ للفاعل إرادة وقصدًا يحدّدان نوع الفعل الإنساني ويتسببان في إنجازهما، ولتوضيح الفكرة أكثر يمكن القول: إن الكلام النفسي هو المضمون، والذي يحتاج إلى عملية تحقّق، وإلا فهو خواطر وحديث نفس، وعملية التحقّق تظهر بانتقال الأفكار من العقل إلى العالم، فالتفكير هو علة لحركة الفاعل، وبالتالي فإنّ كلّ تجربة ذاتية إن لم تتوفر على خاصية القصدية لا يمكن أن تعدّ إرادة للفعل؛ لأنّ القصد هو المسؤول عن توجيهها نحو الأشياء في العالم بالاختيار المناسب والملائم للوسائل التي تفضي إلى تحصيل الطلب، وهي لحظة الاندماج في المجتمع.

(1) _ سيف الدين محمد الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، صدر عن الجمهورية العربية المتحدة،

القاهرة، (د.ط) 1391 هـ، 1971 م، ص 97.

2 - وظيفة التواصل مع المجتمع:

يمكن أن نستنتج مما سبق أنّ الأفعال التي نتواصل بها في المجتمع تأتي مصحوبة بإرادة وقدرة وقصد إلى الفعل، فلتمكن التواصل بين الجماعات المتخاطبة وجب توظيف الكلام المناسب في المقام المناسب، أي التلقظ بالفعل بالنظر إلى السياق؛ حيث يقترن العقل النظري المختصّ بالفرد بالعقل العملي المختصّ بالجماعة، وتعدّ لحظة التلقظ حلقة الوصل بين النظر والعمل، وهو ما يعرف في اللسانيات التداولية المعاصرة بالإنجاز، بمعنى تحويل التلقظ إلى عمل حاصل بواسطة الكائن البشري، ما يجعلنا نتجاوز حصر وظيفة اللغة في مجرد التواصل اللساني إلى التواصل الجسدي.

ويبدو أن هذه الفكرة لم تظهر مع المتقدمين من "الأشاعرة" ونقصد بالباقلاني، الذي ركّز على ربط اللغة بالفكر المختصّ بالأفراد، وحتى وإن ربطه بالمجتمع؛ فإن اهتمامه كان منصباً على حقيقة الكلام الإنساني والنطق النفساني، وبدءاً من الغزالي بدأ الالتفات إلى دور اللغة في المجتمع، ثم ذهب الرازي إلى أكثر من ذلك بكثير حين تفتّح إلى عمل اللغة في المجتمع، حاصراً وظيفتها الأساسية في التعارف، فرأى أنّ للتلقظ بالكلام دوراً وجب أن يؤدّيه، وإلا فلا حاجة للمرء به؛ بل ذهب إلى أنّ أهم وظيفة للغة تظهر في توظيفها في خطابات واستعمالها استعمالاً مباشراً، ولما كان الإنسان ذو طبيعة فيزيولوجية تمكّنه من النطق بأصوات وألفاظ وتراكيب لم يجد بداً من تحقيق مقاصده، فلجأ إلى اللغة كونها وسيلة التعبير عن الأغراض والحاجيات، كما رأى أنّ سبب التلقظ بالكلام يعود إلى عمل الكلام نفسه، بمعنى التلقظ بالقول عنده هو بداية الشروع في الفعل، معللاً الحكمة من وضع الألفاظ للمعاني، ذلك «أن الإنسان خلق بحيث لا يستقلّ بتحصيل جميع مهمّاته فاحتاج إلى أن يُعرّف غيره ما في ضميره ليتمكنه التوسّل به إلى الاستعانة بالغير، ولا بدّ لذلك التعريف من طريق، والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء، إلّا أنّ أسهلها وأحسنها هو التعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ»⁽¹⁾. فتحصيل الحاجيات لا بدّ له من التعاون ولا تعاون إلا بالتعارف، ولا تعارف إلا بأسباب كحركات أو إشارات أو نقوش أو ألفاظ، توضع بإزاء المقاصد وهي الأهم. والتعارف وحده قادر على تعزيز العلاقات الاجتماعية والمحافظة عليها.

وتبقى الحكمة من وضع الألفاظ التعريف بما في الضمير وإفهام الغير حاجياتنا، ولا فهم إلا بالبيان، فبه يكون الإعراب عن المقاصد؛ لأنّ الناس مختلفون في تحصيل المعارف وطرائق التفكير، فلا

(1) - الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج1، ص 33.

يستطيع الواحد فهم الآخر واستيعابه إلّا بالإعراب عمّا في النفس وتبليغه للجماعة؛ ولعلّ في تعريف أبي الفتح بن جني (ت 392 هـ) للغة ما يفسر ذلك، فالرجل لم يزد عن القول بأنّ «حدّها أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم»⁽¹⁾، حاصراً وظيفتها القصوى في التعبير عن الأغراض بفهم الفكر وترجمته، لتوصيل حاجات الناس بعضهم لبعض.

وعليه؛ كان قصد الرازي بالتعارف ليس مجرد التواصل المادّي فحسب، والذي يكون من أجل تلبية الحاجات والأغراض الملموسة؛ بل تواصل روحي معرفي يرضي غريزة الإنسان في التعريف عن نفسه وحاجاته للآخر، والتأثير فيه والتأثر به، بمعنى "التداوت" الذي أصبح ركن المعرفة المشيّد أساساً على مفهوم الحوار والمناقشة، مع إقصاء السيطرة على الآراء بتفعيل الرأي والرأي المضاد، وكانت غايته القصوى التعريف بالعقيدة التي لا تنفصل عن اللغة، فلا «يمكن أن تكون منفصلة عن جهازها المادي وحاجاتها الروحية وانشغالها المعرفية غير المتناهية، كانت في ذلك الوقت اللغة تحقق مبدأ التعارف والعالمية بين الأمم والشعوب والثقافات تحت مظلة مركزية اللغة العربية، طامحة إلى تقوية الأغراض، وإنسانيتها مرهونة في كلّ مرة بالحذر الملازم لليقظة والحجافي للسكون والخمول والاستكانة، قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: آية 13)⁽²⁾.

فسر الرازي هذه الآية بالنظر إلى السياق المقالي والسياق المقامي معاً، ووبرط نظمها البديع بنظم الآيتين اللتين سبقتهما، قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُوا مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا تُنْسَاءُ مِنَ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁽¹¹⁾ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾⁽¹²⁾ (الحجرات: آية 11، 12)، ففي الآيتين أمر باحتتاب الظنّ بأن نقول في حقّ المؤمنين ما نعلمه فيهم بناء على الظنّ؛ لأنّ وصفهم بالإيمان يمنعهم من الافتراء والارتباب الذي هو دأب الكافر⁽³⁾.

(1) _ أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط4، (د.ت)، ج1، ص 34.

(2) _ ذهبية بورويس: البعد اللساني والتغييري للغة العربية، أعمال ندوة اليوم الوطني للغة الضاد، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم

الإسلامية، قسنطينة، مارس 2017 م، ص 04.

(3) _ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج 28، ص 136.

يظهر موافقة الرازي رأي "الأشاعرة" في أن الأصوات تعبير مجازي للكلام النفسي الحقيقي، إلّا أنّه لم يتوقّف عند هذا القدر؛ بل ذهب إلى تحليل وظيفة هذه الأصوات في المجتمع متجاوزاً الوصف التجريدي إلى البحث عن وظيفتها في المجتمع مدركاً قيمتها في تفعيل التعاون قصداً في التعارف، فنجدّه يوسع من مفهوم التواصل الذي أصبح في الفكر المعاصر حقلاً تتجاذبه معارف وعلوم شتى تُعرف بالعلوم المعرفية، التي تجاوزت القول باستعمال اللغة في ظروف معيّنة إلى البحث عن كيفية توظيفها لتشديد العلاقات الاجتماعية التي تزيد من تمتين العلاقات بين الأفراد، وأصبحت العلاقة قائمة بين المعرفة بوصفها تداولاً وبين الكلام بوصفه أداة تواصل تفرض شروط الفهم على هذه المعرفة، ومن ثمّ تحوّلها من العلاقة بين الذات والموضوع إلى العلاقة بين الذات⁽¹⁾، وأهمّ دليل على هذا الجانب من اللغة «أنّ قدراً كبيراً من المعاملات اليومية بين الناس إنّما يقوم على اللغة، بوصفها بالدرجة الأولى أداة اتصال بين الأفراد أكثر من قيامه على اللغة بوصفها أداة تعامل»⁽²⁾.

وإن كانت اللغة قد وضعت لغاية قصوى هي تحقيق مفهوم النفعية الاجتماعية التي تمثل المعرفة الحقيقية المترجمة لأغراض الناس ومصالحهم؛ فإنّ الرازي حوّلها إلى مشروع حضاري أخلاقي، بإقصائه كلّ أصناف اللغو من دائرة اللغة، إيماناً منه أنّ هذه الأمور تخرج اللغة من جانبها الحسي إلى جانبها الجنسي، وهذا مرفوض عنده، فالأصل في التواصل هو التواصل الروحي؛ المؤسس على شروط عقلانية للتداول تجعل عالم الحياة شبكة من العلاقات التفاعلية، كذلك يظهر أنّ إقصاء اللغو هو إقصاء للجانب غير العملي من اللغة، وإن كان التعارف هو تفاعل؛ فإنّه لا تفاعل دون عمل يجسد في أفعال تواصلية تمتدّ في الفضاء الاجتماعي، وهو سبب التفاضل بين المجتمعات بالنسبة إليه لا غير؛ لأنّ «التفاوت في الإنسان تفاوت في الحس لا تفاوت في الجنس. إذ كلّهم من ذكر وأنثى، فلا يبقى في ذلك اعتبار»⁽³⁾.

يعتقد الرازي أنّه لا دخل للعرق بالعقلانية التواصلية، فلا مجال للتفاضل بين الأجناس واللغات، والحكمة هنا تكمن في فعل التعارف، فمتى استطعنا تجسيده في أفعال مجتمعية نافعة عملياً نكون قد حقّقنا الغاية القصوى من التعارف المتصل بالأخلاق التي جسدها في معنى التقوى، ويبقى فضل اللغة العربية على باقي اللغات حملها النص الديني، والرسالة الخالدة، أمّا جهازها المفاهيمي فإنّه لا يختلف

(1) — ينظر: هشام عمر النور: تجاوز الماركسية إلى النظرية النقدية، ص 187، 188.

(2) — ج. ب. براون، ج. يول: تحليل الخطاب، ترجمة: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1418هـ، 1997 م، ص 03.

(3) — الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج 28، ص 137.

عن غيرها من اللغات التي حققت الهدف من تواصل، والدليل على ذلك خضوع اللغات الطبيعية لقوانين وأنظمة بعينها تفسر منطقتها؛ ثم إن الاهتمام بالعرق يفضي إلى التنافر والتناكر لا التناصر والتعارف، ومنه يلغي الله ﷻ التفاضل من حيث الجنس؛ لأن لا دخل للبشر فيه ولا سعي لهم إليه؛ ولا قدرة لهم عليه، وهذا قياس خفي إلى أن التعارف هو أوسع من هذا بكثير، والذي لا يكون إلا بمعرفة الله ﷻ أولاً، ثم معرفة الناس بعضهم بعضاً في الله ﷻ، وهنا تتحقق الفائدة من التعارف؛ إذ يترفع القوم عن الخوض في سفساف الأمور بالبحث في كنه العلوم والمعارف والآداب التي تؤدي بهم إلى التغيير من أجل التقدم والتواصل، وهذا هو الأصل الذي ينبغي أن يكون عليه معنى التعارف، فهذه الآيات توجيه صريح من الله ﷻ نحو تحقيق المنفعة التي تجعل من الإنسان كائناً متوازناً يحسن توجيه تفكيره إلى ما يحقق أغراضه من الحياة، وهذه القيمة المعرفية نابعة من فحوى التحليل اللغوي، حيث انتهى الرازي إلى البحث عن وظائف اللغة، التي تسحب المعلومات من الفكر لتضعها في صلب الخطاب الموجه، ويكون ذلك بالبحث عن استثمار للطاقات الكامنة فيها على الوجه النفعي، بأن نتواصل للتعرف في حدود ما يحقق الأغراض ويبي الحاجات فيكون الغي واللغو والحصر زائداً عن وظيفة اللغة التواصلية، وذلك بأن نستثمرها استثماراً يخدم مصالحنا ويستجيب لضرورات العصر ومتغيراته، بإخضاع الطلب لظروف الاستعمال.

والمتمم في اللغة العربية يجدها «حظيت بمحاولات لسانية امتزجت على مدى أزمنة بمظاهر التغيير الروحي والمادي، فطاقاتها الصوتية المرنة والمستوعبة لإنشاء الدلالات باستحضار عملية إنشاء الألفاظ والكلمات منفتحة في ذلك على الأمكنة ومتهيئة لاستثمار الأزمنة يجعلها دائماً حاضرة أو مستفزة للطاقات الإيجابية عند أصحابها، كما أن حمولاتها الفكرية والمعرفية تجعلها لا تتوانى عن الإسهام في التأسيس للمنظومات المعرفية، لأن المنجز المعرفي فيها لا يمكن أن ينتهي، وحمولتها الكونية بمرجعيتها الدينية القرآنية حققت في هذه اللغة سنن الاعتدال في الاستعمال والتغيير والابتكار»⁽¹⁾.

ركّز الرازي على حصر وظيفة اللغة في التعبير عن المقاصد التي تمكن التعارف، وبالاستعمال الصائب لها يحدث الانسجام بين جزئيات المجتمع ومؤسّساته، ويكون التعارف بتبادل الأفكار والآراء والخبرات، وتبادل المشاعر والأحاسيس؛ بل يذهب الكثير من الباحثين إلى عدّ اللغة معلّم الإنسان ووجوده، إذ لا فكر دون لغة، فاستعمالها تنشط للدماغ وجمع لشتات الأفكار، وتفعيلها في المجتمع هو مقياس التفاعل بين الجماعات المتخاطبة، «فلغة أهمية كبيرة في الحياة الاجتماعية ووجود الإنسان

(1) _ذهبية بورويس: البعد اللساني والتغيري للغة العربية، ص 12.

مرتبطة بوجود اللغة، فهي عصب الحياة وعمادها، ولا قيمة للإنسان بدونها، وهي وسيلة إعلام وتفاهم وهي ضرورية للإنسان أن يتعلمها»⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى الرازي عمق عبد الرحمن بن خلدون (ت 808 هـ) من وظيفة اللغة التعريفية، فنظر إليها على أنها نشاط اجتماعي، ويظهر هذا في إنجازه الذي مزج فيه بين علم اللغة وعلم الاجتماع، ناظرا إلى اللغة في علاقتها مع المجتمع، منطلقا من علاقتها بالفكر، ثم علاقتها مع الوقائع الخارجية المجتمعية، وقد أشار إلى أن التغييرات التي تحدث في اللغة مردّها المجتمع؛ تلبية لحاجاته المتطورة بتطور الأزمنة، ومثاله استعمال اللسان العربي للتعبير عن الشعائر الدينية؛ بل إن استعماله يعدّ من شعائر الإسلام⁽²⁾، فيحكم الخصوصية اللغوية للنص الديني جعل ابن خلدون اللغة تعبير عن الشعائر الدينية في الواقع، يقول: «اعلم أن اللغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان، للعبارة عن المعاني وجودها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنما هو بالنظر إلى التراكم. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصودة للسامع، وهذا هو معنى البلاغة»⁽³⁾.

جعل ابن خلدون من اللغة ملكة للتعبير عن المعاني المقصودة، ثم اشترط إفادة القصد للسامع بصحة النظم ومطابقة مقتضى الحال وهو السياق الخارجي الذي تنجز فيه اللغة، وقد اشترط لعلمها وتحصيلها الحفظ من أساليبهم وتركيب ألفاظهم _ يقصد العرب _ واستعمالها ليزداد بها رسوخا وقوة؛ أي تداولها فيما بينهم، ثم فرّق بين ملكة الكتابة وملكة الممارسة ليقف على مفهوم الاستعمال، و«من عرف أحكام تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء، وإنما حصل أحكامها كما عرفت. وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتیاد والتكرار بكلام العرب»⁽⁴⁾، بتداولها وتفعيلها بين الجماعات المتخاطبة للتعبير عن حاجاتهم التي تزداد كلما مال الإنسان نحو العمران والتمدن؛ لأن أغراض الناس إذا اتسعت الجماعة، احتاجت إلى مواضع لغوية جديدة تواكب ذلك التطور؛ ذلك أن اتساع التعامل يولد الزيادة في التفاعل، «ولنا في الحضارة العربية الإسلامية مثال صارخ يصدق بهذه الظاهرة وهي قضية التفسير، النظر القرآني رسالة لسانية

(1) _ حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص 143.

(2) _ ينظر: عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط.)، (د.ت)، ص 575.

(3) _ عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، دار الهدى، عين مليلة، (د.ط.)، 2009 م، ص 632.

(4) _ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص 563.

في حدّ ذاته ولكنّه أيضا شهادة على رسالة عقديّة... فلعل من نواميس الحضارة العربيّة أنّها تقوم على مبدأ النشوء والتولّد بتناسل الموروث عبر الزمن، فتولّد من الموروث الواحد كائنات متعدّدة على قدر ما تتولّد من النصّ نصوص تلوى الأخرى»⁽¹⁾، وهذا خير دليل على أنّ اللغة العربيّة باتت بعد نزول القرآن الكريم ظاهرة كونية، ومعضلة حضارية.

مؤسسة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) _ عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربيّة، ص 13.

المبحث الثاني: توجيه المعنى القائم بالنفس إلى الواقع:

تمهيد:

يقترح التداوليون لوصف المقاصد والأغراض الانتقال من البحث الدلالي إلى البحث التداولي، بالتركيز على علاقة العلامات بمستعملها أو مؤولّيها غاية في كشف المعنى المقصود ومراميه، ويتم ذلك بجمع شتات من عناصر شتى؛ لغوية خاصة المستوى التركيبي – التأليفي، الذي يسمح بتشكّل الأفعال على مستوى الملفوظ، وخارج – لغوية (سياقية) تفسح المجال أمام الأفعال للتحقق ضمن مجالها المعين، باعتبار المؤطّرات الاجتماعية والثقافية والسياسية والأيدولوجية...، التي لا يخرج القصد عن مضامينها، وهو ما يعرف عندهم بمضمون الخطاب، والذي لا يخرج في لغة العرب عن "المعاني والإفادات"، ومن «الملاحظ أنّ العلماء العرب عامة كثيراً ما كانوا يركّزون على دعامة "الإفادة" في دراستهم للجملة والنص، إذ هي مناط التواصل بين مستعملي اللغة، فقد كانت مراعاتها من قبل علمائنا عنواناً على أي دراسة لغوية وظيفية جادة»⁽¹⁾.

والحديث عن "الإفادة" هو حديث عن وظائف اللغة، التي شغلت البحث اللساني المعاصر منذ الفتح الذي قام به **دو سوسير** بداية من القرن العشرين، معلناً أنّ الوظيفة الأساسية للغة هي الوظيفة التبليغية أو لنقل التواصلية، معيدا الاعتبار للغة التي كانت قبله وسيلة لغاية، حيث كانت الدراسات اللغوية لا تتجاوز التأريخ أو المقارنة⁽²⁾، مؤكّداً أنّ اللسان هو الموضوع الوحيد للسانيات، وهو ذو طبيعة اجتماعية مستقلة عن الأفراد الذين يستعملونها⁽³⁾. ومنذ لحظة اللسانيات فُتح الباب على مصراعيه للبحث في اللغة، وبدأ اللسانيون ومحلّلو الخطاب يبنون آراءهم بعضها على بعض في البحث عن وظائف اللغة، وكان **رومان جاكبسون R. Jakobson** على رأس المساهمين في التأسيس لمذهب وظيفي في ترسيمته التواصلية معلناً عن الوظيفة التواصلية للغة، التي يدخل تحتها مجموعة من الوظائف الفرعية، وعلى الرغم من استحضاره الذات المتكلّمة في الخطاطة، إلّا أنّه لم يُوكل لها آية مهمّة غير الترميز الذي هو عمل اللسان، فكان النظام الترميزي مستخدماً في سياق تواصل أحادي

(1) _ مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005 م، ص 51.

(2) _ O. Ducrot et T. A. Todorov: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition du seuil, Paris, 1972, P: 24

(3) _ F.De Saussure: Cours de linguistique général, ENAG, Algérie, Edition du seuil, Paris, 2002, P: 37, 38.

الأطراف، دون السماح للمتداولين التصرف فيه⁽¹⁾، ويظهر أن كلّ الدراسات التي قامت على اللسانيات السوسيرية كانت في محاولة مستمرة للتملّص من صرامة المدّ البنيوي في تعامله مع الظاهرة اللغوية، خاصّة عزلها عن السياقات الخارجية ومقامات وأحوال الكلام.

كذلك ربط أندري مارتي **A. Martinet** في قاموسه اللساني الوظيفة بالإفادة وقت استعمال اللغة، ما يسمح للناس بالدخول في علاقات شراكة فيما بينهم⁽²⁾، ثمّ أضاف جورج مونان **G. Mounin** في "قاموس اللسانيات" مجموعة من الوظائف اللغوية التي لا تخرج في عمومها عن الوظيفة التبليغية⁽³⁾، ومن الملاحظ أنّ مفهوم الوظيفة بدأت تظهر ملامحه شيئاً فشيئاً إلى أن استقر على سوقه بظهور التيار التداولي، الذي جعل من الوظيفة معادلاً للاستعمال، وكان الانفتاح على الأنساق المعرفية العامة كاللسانيات، والفلسفة، والرياضيات، والمنطق، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والذكاء الاصطناعي...، دافعاً قوياً في إخراج اللغة من قوقعة الانطواء التي تسبّب فيها المدّ البنيوي، وأصبح التركيز منصباً على العناصر الحيوية للتواصل باللغة، كأغراض ومقاصد ومرامي المتكلمين، كما انصبّ على مراقبة سياق الحال الذي يأخذ في الاعتبار كلّ ما هو خارج _ لساني، وهذه الوظيفة التداولية التواصلية تنظر للتواصل من زاويتين؛ زاوية المعاملات القائمة على اللغة، وزاوية المواقف الاجتماعية التي تتغيّر بفعل اللغة، وهو التصنيف الجديد والمقنع لوظائف اللغة في الخطاب، والذي روّج له كلّ من باتريك شارودو **P. Charaudeau** ودومينيك مانغونو **D. Maingueneau** في "قاموس تحليل الخطاب"، بنقله عن ج. ب. براون و ج. يول في كتابهما المشترك "تحليل الخطاب"⁽⁴⁾، وهاتان الوظيفتان هما: الوظيفة التعاملية؛ التي تركز على نقل المعلومات، والوظيفة التفاعلية؛ التي تعمل على إنشاء العلاقات الاجتماعية وتشبيتها⁽⁵⁾.

من الملاحظ أنّ النظر إلى وظائف اللغة هو نظر إلى عملها في المجتمع، ونظر إلى العلاقات التي تربط مستعمليها بتعزيز عمل الأفعال اللغوية في الواقع، وما ينجرّ عنه من صناعة أفعال قد تثبت

(1) _ Searle: Sens et expression, étude de théorie des actes de langage, traduction française de Joëlle Proust, Minuit, 1982, P: 23

(2) _ La linguistique: Guide Alphabétique, sous la direction d'André Martinet, Edition Denoël, Paris, 1969, P P: 103, 105.

(3) _ Dictionnaire de la linguistique, sous la direction de Georges Mounin, P.U.F, Paris, 1974, P: 143, 144.

(4) _ ينظر: ج. ب. براون، ج. يول: تحليل الخطاب، ص 03.

(5) _ P. Charaudeau et D. Maingueneau: D'analyse de discours, Edition du seuil, Paris, 2002, P: 265, 266.

علاقة أو تعبير رأياً أو تعطي حلاً، أو تنجز هذا جميعاً في مواقف اجتماعية معينة، فلم تعد دراسة اللغة بعدها قوالب جاهزة وصيغ وتراكيب بمعزل عن مقامات إنجازاتها ذات جدوى دون الالتفات إلى عملها في توجيه مسار الخطاب وتحديد وظائفه المتنوعة كالأمر، والنهي، والنداء، والاستفهام، والتمني، والقسم، والترجي، والوصف، والتقدير، وغيرها من الوظائف التي يعادل إنجازها تحصيل غاية الخطاب ومرامييه، فالتعبير عن الذات، ونقل المعلومات، والتأثير في الرأي أو تغييره، والحفاظة على التماسك الاجتماعي...، جميعه من عمل اللغة؛ لكن ليس بمعزل عن السياق الاجتماعي.

وبتحويل النظر إلى رصيد "الأشاعرة" في تحليل الخطاب نجده لا يخلو من مثل هذا الأمر، كما لم يغب عن فكرهم وصل الخطاب بالمخاطب والمقام، الذي بات الحلّ الأمثل للإجابة عن الأسئلة العقديّة والتشريعية الشائكة، وكما هو معروف أنّ علماء التراث ليسوا بمعزل عن بعضهم البعض، فـ "الأشاعرة" كانوا على إطلاع كبير بالدرس اللغوي الذي أمدهم بآليات تحليلية لولا إمكاناتها العملية لما وصل المذهب إلى التطوّر الذي هو عليه، مع الأخذ بعين الاعتبار ما قاموا به من جهد لإحضار الطاقات اللغوية لخلفياتهم الأيديولوجية، موجّهين اهتمامهم وعنايتهم إلى علوم البلاغة، الأمر الذي أوجد لهم منافذ ربطوا عبرها الكلام اللساني بالكلام اللساني، ثمّ فرّعوا هذا الأخير تبعاً للمقاصد التي خصّصوها بتوظيف الخطاب المسؤول عن تنوع الأغراض والأسبقة، ذلك أنّ البلاغة العربية ارتبطت نشأتها بالشعر، والقرآن، وكلّ قول بليغ من الموروث المشترك، فكانت محاولة جيّدة لتفسير الخطاب، ثمّ صارت فيما بعد آلة لإنتاج الخطاب في مجال الإنشائية العربية، إلى أن غدت مفتاح العلوم، ونقطة التقائها، في خطاب الخطابات، وعلم العلوم⁽¹⁾.

ثمّ إنّ هذا العلم تحوّل في أيدي مستعمليه إلى أداة طيّعة لتمرير الأفكار وتوجيهها نحو الغاية المقصودة، فاكتملت أبوابه بشراكة علوم متنوّعة مثّلت مجتمعة علوم التراث، ومن أبرز هذه العلوم التي استعانت بعلم البلاغة ثمّ طوّرت؛ علم الكلام، وعلم الفقه، وأصوله، فكان تركيزهم على عمل البلاغة المؤسّس على مخاطبة العقول والأفكار، والمشاعر والأحاسيس، وعلى وسائل الاحتجاج وأساليب الإقناع المختلفة والمتنوّعة، وهي وسائل إبلاغية تستهدف المخاطب بالدرجة الأولى وتستميله، فلم يعد المهّمّ عند هؤلاء درس البلاغة للوقوف على أساليب الإمتاع بقدر ما كان البحث معمّقا في أساليب الإقناع، وكان التوجّه من تحليل الدلالات والمضامين إلى تحليل الأغراض والمقاصد التواصلية التي تطمح إلى تشييد عالم اجتماعي بواسطة أفعال تسعى إلى تغيير في المواقف التخاطبية

(1) _ ينظر: عمر أوكان: اللغة والخطاب، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011 م، ص ص 182، 190.

قصدا في توجيه العالم وصناعة مواقفه.

كذلك اتجه الدرس اللغوي الغربي المعاصر نحو "التيار التداولي" الذي تحوّل بعد اكتمال ملاحظته إلى تيار تحليل الخطاب، خاصة باعتماده دور السياق وقرائن الأحوال في رصد المعنى؛ حيث يفترض أن معنى الوحدة الكلامية يرتكز بشكل جوهري على السياق مع اعتبار النصوص مكونات للسياقات التي تظهر فيها، أين تعمل على تكوينها وتحويلها وتعديلها بشكل دائم بواسطة النصوص التي يستخدمها المتحدثون والكتاب في مواقف معينة⁽¹⁾، والتي تحمل وظيفة اجتماعية متّجهه صوب المخاطب، الذي يمثل طرفا ثانيا في عملية التخاطب، وعلى أساسه يتحدّد القصد والغاية معا، وهي حصول الفائدة الناتجة عن التأثير بفعل التلفّظ، كما يتدخّل المخاطب في توجيه الخطاب بمحاولته الاستعلام عن مضمّرات القول والأفعال المحتملة أو المرجّحة للإنجاز؛ بل إنّ الاستراتيجية التخاطبية تقتضي وجود سامع عيني أو مفترض، و«إنشاء الخطاب وتداوله مرهون إلى حدّ كبير، بمعرفة حالة أو بافتراض ذلك الحال، والافتراض المسبق ركن ركين في النظام البلاغي العربي، إذ العناية في المقام الأول موجهة إلى المرسل إليه»⁽²⁾، الذي تُسند إليه مهمّة فكّ الترميز بالدرجة الأولى؛ حيث تساعد الظروف المحيطة بالتلفّظ أو ما يعرف بمقام الكلام، على تفسير معنى الكلام بإنجاز فعل كلامي معين، وفيما سيأتي سنحاول الوقوف على جهود "الأشاعرة" وطريقتهم في فكّ الترميز الذي يخلفه الكلام اللساني، وقبل أن نعرض لموقف "الأشاعرة" وجب علينا التطرّق لموقف "المعتزلة" أوّلا، لكي يتحرّر لنا محل النزاع بينهم.

أوّلا: خلق القرآن عند المعتزلة، ومنطق اللغة الصورية:

أوّل من أظهر القول بخلق القرآن وصفا لكلام الله تعالى هو الجعد بن درهم (ت 80 هـ) الذي قتله خالد بن عبد الله القسري (ت 126 هـ) يوم الأضحى بعد خطبة العيد قائلا للناس: «ارجعوا فضّحوا تقبّل الله منا ومنكم، فإني مضحّ بالجعد بن درهم، إنّه زعم أنّ الله تبارك وتعالى لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليما، سبحانه وتعالى عما يقوله الجعد بن درهم علواً كبيرا، ثم نزل فذبحه»⁽³⁾.

(1) _ ينظر: جون لايتز: المعنى والنص والسياق، ص 215.

(2) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 47، 48.

(3) _ عثمان بن سعيد الدرامي: الرد على الجهمية، قدم له وأخرج أحاديثه وعلق عليها: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط 1،

1985 م، ص 182.

ومسألة "خلق القرآن" جزء لا يتجزأ من قضية التوحيد عند "المعتزلة"، وهي نابعة من فكرة نفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى، وهذا ما يؤكده عبد الجبار المعتزلي (ت 415 هـ) في قوله: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علما ودالا على نبوته، وجعله دالا لنا على الأحكام لرجوع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس، وإذن هو الذي نسمعه اليوم وتلوه، وإن لم يكن محدثا من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثا لها من جهتها الآن»⁽¹⁾، وبناء على هذا ذهب القاضي عبد الجبار إلى عدم جواز حصر الكلام في جارحة اللسان بأن تكون الحروف خارجة من مخرج مخصوص؛ «لأن الخروج والتحرك يستحيل على الكلام في الحقيقة فكيف يجوز أن يحدث به، ولا يصح أن يحدث الكلام بأنه ما يحدث عن الاصطكاك في مخارج مخصوصة لما بيناه، من صحة وجود الكلام من جهة الله تعالى على غيره هذا الوجه، ولأن سبب الشيء وآلته لا يدخلان تحت حده»⁽²⁾.

وقد أقر أن هذا الكلام جاء في معرض رده على بقية الفرق المخالفة له في الاعتقاد وعلى رأسهم "الأشاعرة"، وتأييدا لآراء شيوخه وعلى رأسهم الجبائين، أبي علي الجبائي (ت 303 هـ) وأبي هشام الجبائي (ت 321 هـ) في إبطال القول بأن الكلام معنى قائم في النفس، وقد ترتب عن هذا الرأي فصل "المعتزلة" اللغة عن الفكر مع تزويد كل واحد منهما عالما قائما بذاته يختص به دون غيره، ومع تشديدهم على دور العقل في الوقوف على دلالات النص الديني، وجدوا أنفسهم رهن التصورات الذهنية المجردة، مع فصل تام للدال عن المدلول، بتمجيد التأويل العقلي؛ لأن الكلام في رأيهم مرتبط بالجانب الصوتي الذي هو وصف يسقط - في نظرهم - وحدة الله وذاتيته كونه متكلمًا، لذلك لا يثبتون الكلام من جهة الوصف؛ لكن يثبتون حدوثه، ومع هذا فإن حدوثه لا يكون في ذاته؛ لأن ذاته ليست محلًا للحوادث؛ ومنه فالحروف المنظومة والأصوات المقطعة خارجة عنه.

فصل "المعتزلة" بين ألفاظ القرآن ومعانيه في تحليلهم مسألة كلام الله عز وجل، سواء أكان هذا اللفظ صورة سمعية أم حديث نفس؛ لأن هذا الأخير جزء لا يتجزأ من الصوت، فالأول صفة الجهر،

(1) _ عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996 م، ص528.

(2) _ عبد الجبار المعتزلي: المعنى في أبواب التوحيد والعدل، خلق القرآن، قدم نصّه: إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين، ج7، (د. د. ن)، (د. م. ن)، ط1، (د.ت)، ص12.

والثاني صفته الهمس، ولو رام المتكلم إظهاره لصار كلاما مسموعا⁽¹⁾.

وفكرة "خلق القرآن" نفسها قال بها "المعتزلة" خوفا من وقوعهم في التناقض، فبنفيهم الصفات عن الله ﷻ وجدوا أنفسهم مرغمين على إنكار صفة الكلام؛ لأنها جزء لا يتجزأ من نفي الصفات، وللاحتجاج لرأيهم راحوا يؤولون آي القرآن بما يوافق اعتقادهم، ومنه انطلق جار الله الزمخشري (ت 538 هـ) في تفسيره لأوجه الكلام التي يكلم بها الله ﷻ البشر من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ (الشورى: آية 51)، يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ﴾ وما صح لأحد من البشر ﴿أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا﴾ على ثلاثة أوجه: إمّا على طريق الوحي أو الإلهام والقذف في القلب أو المنام، كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم ﷺ في ذبح ولده. وعن مجاهد: أوحى الله الزبور إلى داود ﷺ في صدره...، وإمّا أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام، من غير أن يبصر السامع من يكلمه؛ لأنه في ذاته غير مرئي... وذلك كما يكلم موسى ويكلم الملائكة، وإمّا أن يرسل إليه رسولا من الملائكة فيوحي الملك إليه كما كلم الأنبياء غير موسى، وبهذه الكيفية لا يكلم الله ﷻ الرسل إلا وحيا، وهو كلام خفي في سرعة⁽²⁾.

إن نشأة هذه الفكرة تعود في الأصل إلى تصوّرهم للغة مثالية تختلف عن اللغة اليومية؛ لذا أنكروا الجانب الذي يتقنه المتلفظ بالكلام الطبيعي المتشكّل من الأصوات والحروف المستعملة في الواقع المعيش، وهذه التحليلات التي قامت بها "المعتزلة" منطقية في أغلبها؛ لأن هدفهم لم يكن لغويا بقدر ما كان عقديا وكان توسّلهم بآليات اللغة خدمة للمذهب العقدي، فنجدهم يتحدثون عن كلام واقعي وفق نظرة ميتافيزيقية موسّعين من التحليل المنطقي في مقابل التحليل اللغوي، وقد غالت في قضية "خلق القرآن" إلى درجة عزل اللغة عن الفكر مطلقا بفعل القدرة الإلهية، فكلام الله يختلف اختلافا جذريا عن الأصوات المنطوقة، وعن الإشارات والرموز المكتوبة، وعلى الرغم من هذا فهو لا يعمل في الواقع إلّا بها، وهذا سبب ضعف الفكرة لديهم، ويبدو أنّهم وقعوا في مطبّ التزعة العقلية الذي وقع فيه الفلاسفة المثاليون أثناء توجيههم لدراسة اللغة المثالية أملا في إيجاد مقارنة منطقية للغة وتمثيلها باعتماد الأنساق الصورية، مؤكّدين «أنّ صورته ظواهر اللغة الطبيعية تستهدف بالأساس

(1) _ عبد الجبار المعتزلي: المعنى في أبواب التوحيد والعدل، خلق القرآن، ج7، ص 16 وما بعدها.

(2) _ جار الله الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض الترتيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: فتحي عبد الرحمان حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1418 هـ، 1998 م، ج5، ص 420، 421.

ضبط تصوراتها وصياغتها بكيفية تسمح بفهم المعطيات اللسانية. فبواسطة الصورة تتمكن من نقل الظواهر اللغوية من مستوى محسوس إلى مستوى مجرد.... وبذلك يبرز الدور الذي تلعبه الأنساق الصورية في تععيد الخطاب الطبيعي. لهذا لم يعد دور اللسان ينحصر في الملاحظة والوصف والتصنيف، بل اتسع ليشمل التمثل والبناء وفق فرضيات معينة ومحددة»⁽¹⁾.

وقد أدت بهم هذه الرؤية إلى الإعلان عن قصور اللغة الطبيعية (العادية) وغموضها في تأدية المعنى، وكانت هذه المسألة محور الجدل في فلسفة اللغة المعاصرة التي كانت انطلاقتها من البحث عن قضية التركيب المنطقي للغة متوجهين إلى مدى أوسع في نظرهم، هو مجال اللغات المثالية، التي يحاول الفلاسفة والمناطقه إقامتها، وكان وجه الحاجة إليها في نظر الداعين لها هو الوعي بما في اللغة العادية - وهي ما تتكلمها جميعا في حياتنا اليومية - من غموض وقصور ونقص، فهناك كلمات ليس لها معنى محدد وكلمات أخرى معانيها متداخلة، كما أن اللغة العادية بمفرداتها المألوفة قاصرة عما نريد التعبير عنه، أما اللغة المثالية فهي لغة رمزية تتجنب كل عيوب اللغة العادية بحيث يكون كل اسم دالا على معنى معين أو يكون لكل كلمة معنى ومدلول، ويسمى هذا المشروع للغة أحيانا الحساب المنطقي calculus، أي أن اللغة يجب أن تصبح حسابا لها رموزها ومعادلاتها الدقيقة⁽²⁾.

أراد الفلاسفة والمناطقه ذو التوجه المثالي تشييد لغة مثالية كاملة منطقيا تتعد عن الغموض الذي تتسبب فيه اللغة اليومية المتبادلة بين الناس، بحجة أن تفسير العمل الفلسفي والتفكير المنطقي لا يتأتى إلا بتحليل الواقع وأشياءه المركبة إلى جزئياته البسيطة التي لا تقبل الاختزال، مهتمين بمصطلحات العلوم الفنية التي تشكل لغة خاصة بها يعرفها أصحاب التخصص، وفق نظرة ميتافيزيقية تجريبية تبحث في العلاقة بين اللغة والواقع لتشكيل لغة صناعية جديدة تسد مسألة التعددية للواقع الذي يتألف من جزئيات يستقل بعضها عن بعض، إلا أن ترابطه محتوم بعلاقات خارجية تبحث عن تحليل لها بطريقة تجريبية.

يتوافق رأي "المعتزلة" في مسألة خلق القرآن مع "فلاسفة اللغة المثالية" في الفصل بين المعاني ومدلولاتها اللغوية، من منطلق أن الفكر هو الذي يوجه اللغة إلى ما يحتاج إليه من العالم الخارجي، لأنها عاجزة عن إدراك العالم الروحي والميتافيزيقي؛ ولعل فكرة المثالية في حد ذاتها هي التي أدت بـ

(1) _ حسان الباهي: اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1436 هـ، 2015 م، ص 48.

(2) _ ينظر: محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، ص 29، 30.

"المعتزلة" إلى ذلك المأزق، فهم يرون أن الله دائم القدرة على الكلام، وهو ينشئه إنشاء في الوقت الذي يشاء، كخلق كلام في جرم من الأجرام؛ «إِنَّه تعالى إذا أراد شيئاً أو كره شيئاً، خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام، لتدلّ هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً لذلك الشيء المعين، أو كارهاً له، أو كونه حاكماً به، بالنفي أو الإثبات، وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلماً»⁽¹⁾، فهم يبحثون عن لغة مخصوصة مختلفة تماماً عن اللغة المتعارف عليها بحسب إرادة الله ﷻ لأمر ما على جهة مخصوصة، وتبقى الأصوات على وجه الدقة رموزاً ظاهرة، أما الحقائق التي تجيء على شاكلة أصوات، فلا يمكن التوصل إليها إلا بالعقل الذي يحجب الإنسان عن السمو إليها، وهذه الحقائق تتمثل أساساً في المعاني التي حدثت قبل أن يتزل فيها قرآن يُتلى، بحيث لا أثر لكلام الله على الأصوات إلا بإرادته وقصده، وكانت غايتهم أن لا يثبتوا لله جسماً، وأثناء خوضهم في هذه المسائل، استطاعت "المعتزلة" التأسيس لمفاهيم خطابية جاءت خادمة لأفكارهم ومعتقداتهم، وقد تولد عن نفيهم كلام الله الأزلي ما يأتي:

أ _ تحديد مفهوم الخطاب:

حدّد "المعتزلة" مفهوم الخطاب بالفرقة بين خطاب الله ﷻ وخطاب البشر، فالأول ناتج عن قدرته تعالى على إخراجهم متى يشاء وعلى الطريقة التي يشاء، من غير أن يُشرك فيه أحد من الملائكة أو الرسل؛ فإن أراد تبليغه خلق هذه الأصوات في بعض الأجرام، وإن لم يرد تركه على حاله الأولى وحياء. والثاني ناتج عن المعاني والتصورات الذهنية التي يُصيغها الإنسان في نفسه، ثم يجد حاجة إلى الكلام، فيصقلها بميزان عقله، ويضمّ بعضها إلى بعض، ويُلبيسها الألفاظ المناسبة ليضعها في السياق المناسب.

ب _ تحديد وظيفة الخطاب:

لا تظهر وظيفة الخطاب دون قرينة لفظية تحدّد قصد التكليف، بمعرفة الأحكام الشرعية وبيان التوحيد والنبوة بالحجة الدامغة التي تفحم المشركين، وتحدّد هذه الوظيفة عندهم لحظة إفراغهم معنى الوحي في معنى الخطاب ضمناً بواسطة الحروف والأصوات، التي يُستدلّ بها على كون الله ﷻ مريداً لشيء تترجمه هذه الأصوات في نصوص وخطابات، مع عدم اعترافهم بالتماهي بين المفهومين، ونقص مفهومهم لكلام الله تعالى في حالته الأولى وحياء، ومفهومهم للقرآن المخلوق في الأجرام، فالمعاني عندهم مفصولة تمام الانفصال عن الألفاظ التي وضعت لخدمتها. بمشيئة الله في ذلك الوقت بالذات، ووجود كلّ منها مستقل عن الآخر، ولما أبطل "المعتزلة" الكلام القائم بالنفس توجّهوا إلى

(1) _ فخر الدين محمد الرازي: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تحقيق: أحمد حجازي لفا، دار الجليل، بيروت، ط1، 1992 م، ص 10. (مقدمة التحقيق).

تحليل المعاني الثوان الناتجة عن الألفاظ المضافة لكلام الله ﷻ على الحقيقة، وإن لم يكن محدثا لها الآن، وعلى الرغم من عدم تجويزهم حصر الكلام في جارحة النطق أو اللسان؛ لأنه آلة لا يختص بها الله ﷻ؛ بل زود بها خلقه من البشر، إلا أنهم لم يستطيعوا تحليل الكلام الحاصل في أصوات وألفاظ دون تحليل مستويات المعنى الحاصلة في النفس ومستويات اللفظ التابعة لها.

وعليه؛ يتضح وقوع "المعتزلة" في مشكلة عويصة وقت بحثهم عن المعنى، فلم يستطيعوا الوقوف سوى على الصورة الذهنية، لاشتراطهم واسطة بين الفكر والعبارة، ومنه يتساءل عبد الجبار المعتزلي: «فكيف يقال إنها دالة عليه؟ ولم صارت بأن تكون دالة عليه أولى من أن تكون دالة على العلم والإرادة وكيف يصح أن يوصف القديم سبحانه بأنه متكلم وله كلام، ولا يوصف بالفكر؟ وكيف يصح أن يقال: إن فلان يتكلم من غير فكر، إن الكلام هو الفكر؟ وكل ذلك يبطل ما ذكره. فإن قال: أليس قد يفكر الرجل في الدلالة ولا يمكنه أن يعبر عنها حتى يديرها في النفس أولا، فيجب إثبات واسطة بين الفكر والعبارة وهو الذي يدعيه. قيل: إن ما ذكرته إما أن يكون فكرا تاما من حيث لم يوف النظر الأول حقه...، أو يكون فكرا في تلخيص العبارة عما عرفه، والفكر في العبارة عن الدلالة غير الفكر في الدلالة»⁽¹⁾.

بناء على ما تقدم ذكره يتضح موقف "المعتزلة" من الكلام النفساني الذي رفضوه جملة وتفصيلا؛ لأن الكلام النفساني مرتبط عندهم بالأصوات والحروف التي تكون حقيّة وهو نوع من حديث النفس، وهي صفة ملتصقة بالإنسان الذي يرتب الكلام في نفسه ثم يتلفظ به، فهو تابع أصالة للصور عكس الفكر والنظر المنفصلين عن اللغة والتمايزان تمايزا تاما عنها، لاتصالهما بالعلم والإرادة والقصد الإلهي.

لقد قام علماء "المعتزلة" بقطع أواصر التواصل بين الذات الإلهية والأنبياء حملة الرسالة؛ لأن الله ﷻ في اعتقادهم له قدرة على توصيل أغراضه، بمعنى أن كلامه هو قدرته، فيثبتون لله تعالى كلاما ولا يثبتون له نطقا، وهذا ما دفعهم للقول بالمناسبة الطبيعية بين الدال والمدلول؛ أي المناسبة بين اللفظ ومعناه، فلا يقرّون العلاقة الاعباطية؛ بل يشترطون واسطة، «وقد نقل غير واحد من الثقات أن أهل التكسر وبعض المعتزلة منهم عباد بن سليمان الصيرفي، ذهبوا إلى أن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية موجبة لدلالته عليه فلا يحتاج إلى الوضع»⁽²⁾. وتتماثل هذه الرؤية مع رؤية بعض اللغويين

(1) عبد الجبار المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، خلق القرآن، ج7، ص18.

(2) ابن أمير الحاج الحلبي: التقرير والتحجير في علم الأصول، ضبطه وصحّحه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419 هـ، 1999 م، مج: 1، ص99.

الغريين من أمثال هومبلد **Humbold** وجيسبرسن **Jessburn**، حيث تختار اللغة في تسميتها للأشياء أصواتا تترك انطبعا في الأذن يشبه أثر الشيء في الذهن⁽¹⁾.

والانفصال بين الدال والمدلول عندهم واضح يتزل في سياق ثنائية الفكر واللغة؛ إذ اشترطوا علاقة تربط بينهما، وهذا الموقف يتصل عندهم اتصالا وطيدا بالعملية اللغوية التي تقف عاجزة أمام قدرات العقل، فهم يتصورون لغة مثالية تتعد عن اللغة اليومية؛ إنهم في بحث دائم عن تبرير منطقي لنفيهم صفة الكلام الأزلي النفساني عن الله **وَعَلَى**، فوجدوا في حصر اللغة في الذهن منفذا لاعتقادهم بالترتبه الصريح للذات الإلهية، فلا مجال عندهم ولا وجه لمقارنتها مع المخلوقات، ومنه جاءت فكرة "خلق القرآن" التي تؤيد موقفهم من تعطيل الصفات عن الله سبحانه وتعالى.

يبدو تأثر "المعتزلة" في طرحهم بالفلسفة اليونانية خاصة ببحثهم عن قوة العقل من خلال التصورات الذهنية، فقد قام **أرسطو Aristote** (ت 322 ق م) باستقصاء قوانين العقل في البحث والتفكير ووضعها أساسا للمنطق، ثم وضعها في قوالب تمثل شروط وقواعد التفكير اليقيني، حتى أصبح هذا العلم ينسب إليه، ولذا قال الإمام **الشافعي** (ت 204 هـ): «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان **أرسطو طاليس**»⁽²⁾، فجعل أهم خصيصة من خصائص المنطق هي النطق لكن بلسان غير عربي هو لسان **أرسطو طاليس**. بمعنى قوانينه المنطقية الصارمة التي جعلها طرائق عمل العقل؛ إذا مصطلح النطق عنده «هو القوة العاقلة المفكرة التي يقتدر بها على إدراك العلوم والآراء وليس المراد المتكلم، وأما في لغة العرب فنطق: أي تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني»⁽³⁾.

أما في العربية فمصطلح "النطق" يتعد عن الحالة السكونية لنطق **أرسطو** لارتباطه بالحروف المترجمة للمعاني وتوجيهها إلى العالم بوصفها حالات قصدية تُشكل الأشياء في الواقع بالتركيز على منطلق الفعل، فتوجهوا بالتحليل إلى النطق والكلام، «ولا تعني كلمة النطق هنا مجرد خروج الألفاظ

(1) _ جورج موان: علم اللغة في القرن العشرين، ترجمة: نجيب غزاوي، مطابع مؤسسة الوحدة، (د.ط)، 1982 م، ص 72.

(2) _ جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، نشره وعلق عليه: علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، (د.ت)، ص 15.

(3) _ عبد الله بن دجين السهلي: مقدمة في المنطق اليوناني، تأريخه العقدي، وتعريفه، ومنهجه العلمي، مجلة جامعة سعود للعلوم الإسلامية والتربوية، العدد 20 / 3، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص 08.

من فم المتكلم، بل تدلّ أيضا على إدراك المعاني العقلية الكلية التي يكون الإنسان على وعي بها في أثناء الكلام، فضلا عن دلالتها على النفس الإنسانية الناطقة بكلّ ما تنطوي عليه من خصائص مميّزة للكائن البشري، ومعنى ذلك أنّ كلمة "النطق" صفة فريدة من صفات الإنسان الذي يمكنه وحده استخدام اللغة استخداما شعوريا واعيا»⁽¹⁾.

لقد أخرجت الترجمة العربية المصطلح من حدود الذهن إلى مجال الاستعمال، بالاشتغال على التغيّرات الطارئة على العالم، وأصبح للمصطلح مدلولين اثنين: الأوّل فكري والثاني تخاطبي، وعلى الرغم من أنّ أرسطو نفسه حاول ربط الفكر باللغة التي تعمل على جمع المدركات الذهنية بالعالم الخارجي التي تظهر فيه الأشياء واقعيًا، إلّا أنّه لم يستطع إبقاء الفكر جهازا مستقلا تماما عن اللغة، فهي تابعة له، دائرة في فلكه، ووجوده قبلي منفصل عن الوجود الواقعي، وهذان الوجودان عالمان متوازنان تعمل اللغة على الربط بينهما؛ لأنّ - بحسب رأيه - «الكلام رمز لما في العقل، والكتابة رمز للكلام، وكما أنّ حروف الكتابة واحدة بالنسبة لكلّ البشر، فكذلك الألفاظ، غير أنّ المعقولات - التي تعدّ الألفاظ علامات مباشرة لها - واحدة بالنسبة للجميع، وكذلك الأشياء القائمة في العالم الخارجي، التي تعدّ هذه المعقولات صورًا لها مماثلة بالنسبة للجميع»⁽²⁾.

وإذا ما عدنا إلى "المعتزلة" نجدهم قد أصابوا في تقسيم النطق إلى ظاهر وباطن، فقصدوا بالظاهر الكلام، وبالباطن المعقولات والأفكار والصور، وعلى الرغم من هذا فقد وقعوا في مطب سور الفهم بسبب نفيهم صفة الكلام عن الذات الإلهية، الناتج عن توثّرهم بما علق في أذهانهم من اطلاعهم على المنطق اليوناني، فأخرجوا لغة القرآن الكريم من كونها لغة طبيعية تتوجّه نحو الأعيان إلى لغة مثالية قوامها الصور، والمعقولات، والأفكار الذهنية المجردة، لأنّ الأفكار في نظرهم غير متناهية لا تتغير بتغيّر اللغات، ومنه جاءت نظرهم إلى كلام الله نظرة تجريدية لا علاقة لها بالواقع.

ويبدو أنّ "المعتزلة" وقعوا وقت محاولتهم تزيه الله عزّ وجلّ عن صفات البشر في الفصل بين العالم الواقعي المادّي والعالم التصويري التجريدي، وذلك بفصلهم بين لغة القرآن ومعانيه، فالكلام عندهم داخل في صفات الأفعال لا صفات الذات، ولما كان جوهر الكلام الصوت الفيزيائي؛ فإنّ صفة القدم لا يمكن أن تطلق عندهم بأي حال من الأحوال على كلام الله؛ لأنّه عزّ وجلّ يخلق الكلام «في الوضع الذي

(1) _ محمد مهران: علم المنطق، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص 16.

(2) _ محي الدين محسن: اللغة والفكر والعلم، دراسة في النسقية اللغوية بين الفرضية والتحقيق، الشركة المصرية العالمية، لونغمان، مصر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1998 م، ص 01، (المقدمة).

الفصل الأول: استعمال الخطاب في الكلام اللساني الحاوي

صدر عنه الكلام فكلامه لموسى بخلقه الكلام في الشجرة، وغير المعتزلة من الفقهاء والمحدثين أثبتوا صفة الكلام لله تعالى... فيكون غير مخلوق كسائر المخلوقات، وقال المعتزلة: هو كلام خلقه الله سبحانه وتعالى، وأنزله بالوحي الأمين على محمد خاتم النبيين، وبالنسبة للنظر الثاني وهو الحروف التي تقرأ، والمعاني التي تفهم، فهنا المعتزلة على طريقتهم يقولون: مخلوقة لله تعالى، والإمام أحمد ومن ورائه أهل السنة يقولون: إنها غير مخلوقة لله تعالى، لأنها مظهر لكلامه سبحانه»⁽¹⁾.

بدا من الواضح رفض "المعتزلة" ربط الكلام بالاستعمال، فبدل أن يجعلوا العقل في خدمة النص الديني، جعلوا النص الديني في خدمة العقل، فانتقلوا من دراسة لغة القرآن خدمة للواقع إلى دراسة اللغة خدمة للعقل، حتى أغرقوا تجريدا في اللغة الصورية، وهذه الفكرة لم تأت من فراغ؛ بل جاءت موازية لصفة كلام الله تعالى الذي جعلوه في أعلى مرتبة من الفصاحة والبلاغة، فهو «من جنس الكلام المعقول في الشاهد وهو حروف منظومة، وأصوات متقطعة، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه، ويؤدّي الملك ذلك إلى الأنبياء - عليهم السلام - بحسب ما يأمر به وَعَلَىٰ ويعلمه صلاحا، ويشتمل على الأمر والنهي والخير وسائر الأقسام ككلام العباد»⁽²⁾، ومن هنا كانت نظرهم لبلاغة القرآن كنظرهم لبلاغة الشعر، ومع هذا تبقى بلاغة القرآن في أعلى درجة ومرتبة؛ ذلك أن الله في نظرهم قادر على الكلام في أي وقت، لإيصال أغراضه، لذا جاء بحثهم في صور الفكر وقواعده - أي المعقولات - بحث من الناحية المنطقية التي ترجع صناعتها إلى العقل، فبدل أن يخوضوا في الأدلة النقلية خاضوا في الأدلة العقلية تجاوزا للنص الديني.

وبهذه الطريقة كان "للمعتزلة" الباع الطويل في مزج علم الكلام منذ نشأته بالمنطق، على وجه الانتقاء لا الترجمة الحرفية؛ لأن المتكلمين من المعتزلة عُنوا بنقد المنطق والرّد على المناطقة، والدليل على ذلك ما ذكره أبو سعيد السيرافي (ت 368 هـ) في مناظرته مع المنطقي متى بن يونس (ت 328 هـ) بقوله: «وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبع طريقكم، وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردّوا عليه كلمة واحدة مما قال»⁽³⁾.

(1) - أحمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج 1، ص 175.

(2) - عبد الجبار المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، خلق القرآن، ج 7، ص 03.

(3) - أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1،

يتبين مما سبق ذكره تركيز المعتزلة ببحثهم في صفة كلام الله ﷻ على دراسة البنية الداخلية للغة بوضع قوانين منطقية صارمة ترفض الربط بين الدلالة والعبارة، فوقعوا في مطبّ الفصل بين الخطاب والسياق المتّجه أساساً نحو تفعيل الوظيفة التواصلية للغة.

ثانياً: الكلام اللساني الحادث عند الأشاعرة ومنطق اللغة الطبيعية:

يقوم منطق اللغة الطبيعية على مفهوم الخطاطة أو الترسيم التواصلية التي تؤطر العمليات التخاطبية، بمعنى العلاقة القائمة بين منتج الخطاب ومؤوله، و«لقد ركزت الدراسات التي تناولت هذا الموضوع على توفر اللغة الطبيعية على قدرة تدوائية تميزها عن اللغات الصورية؛ هذا إلى جانب التفاوت الحاصل على المستويين التركيبي والدلالي. فلو مثلنا على ما ذكرناه بظاهرة الحشو لا تضح أنّ اللغات الصورية تستبعده في كل الأحوال، في حين لا يمكن القيام بذلك فيما يتعلق باللغة الطبيعية وهو ما جعل العديد من الدارسين يستشهدون بالعديد من الظواهر التي وإن كانت مقبولة في الخطاب الطبيعي وفي كل عملية تواصلية، فلا يمكن تعييدها صورياً»⁽¹⁾.

وقد ميّز "الأشاعرة" بين التلفّظ الحاصل في اللسان المعبر بالصوت عمّا في النفس، وبين الكلام النفسي المعبر عن المعقولات والتصورات، ومنه جاء تمييزهم بين العقل الباطن الذي يقصد به المعاني القائمة في النفس، والعقل الظاهر الذي يقصد به الألفاظ المعبرة عن تلك المعاني، فهذه الألفاظ هي الشكّل الظاهر للبناء الباطن، والمعاني غامضة أو ليست لها دلالة ما لم يُجَلِّ اللفظ عنها الغموض، ومن هذا المنطلق فرّق "الأشاعرة" بين كلام الباري ﷻ والكلام الإنساني، ومن الملاحظ أنّ هذه الفكرة أبدعها أبو الحسن الأشعري في معرض رده على قضية "خلق القرآن" عند "المعتزلة"، فكلام الله عنده هو القرآن الذي هو صفته، لدخوله في صفات الذات لا صفات الأفعال، وقد راح يؤكد أنّه «كما لا يجوز أن يخلق الله ﷻ إرادته في بعض المخلوقات، كذلك لا يجوز أن يخلق كلامه في بعض المخلوقات، ولو كانت إرادة الله مخلوقة في بعض المخلوقات، لكان ذلك المخلوق لله هو المريد بها، وكذلك يستحيل أن يخلق الله كلامه في مخلوق، لأنّ هذا يوجب أنّ ذلك المخلوق متكلم به. ويستحيل أن يكون كلام الله ﷻ كلاماً للمخلوق»⁽²⁾.

(1) _ حسان الباهي: اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، ص 114.

(2) _ الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص 69.

ومن الأدلة التي أبطل بها الأشعري قول "المعتزلة" قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (النساء: آية 164)، «والتكليم هو المشافهة بالكلام، ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالاً في غيره، مخلوقاً في شيء سواه، كما لا يجوز ذلك في العلم»⁽¹⁾، وعلى الرغم من اتفاق "المعتزلة" و"الأشاعرة" على وصف الله ﷻ بالمتكلم، إلا أنهم اختلفوا في مفهومهم للكلام، بمعنى أن المفاتيح كانت متقاربة رغم اختلافهم في الفهم العقدي، ويبدو أن مفهومهم للكلام جعلهم ينتقلون من مبحث العقيدة إلى مبحث اللغة؛ إذ اتفقوا أن الكلام لفظ ومعنى، وفي ماهيته كان الاختلاف؛ فإن كان عند "المعتزلة" مخلوقاً فإنه عند "الأشاعرة" قديم غير معبر، ولا مخلوق، ولا حادث، ولا مبتدع، أما الحروف والأصوات فحادثة مبتدعة.

وبناء على ما تقدم ذكره، يتضح أن الأشعري لم يقف وقت احتجاجة للكلام النفساني على ثنائية اللفظ والمعنى؛ بل اكتفى بالرد على "المعتزلة" في إبطال القول بـ "خلق القرآن"، متوسطاً بين رأيين اثنين، بين القائلين بقدوم القرآن بحروفه وأصواته، وبين القائلين بحدوث القرآن بخلقه في أجسام، فقضى بحدوث الحروف، وحكم بأن ما نقرأه من القرآن كلام على المجاز لا على الحقيقة، أما كلام الله نفسه فقديم غير مخلوق، ويبدو أن أبو بكر الباقلاني أول من بدأ التفصيل بين اللفظ والمعنى، عندما ذهب إلى أن الله ﷻ متّصف بصفة الكلام منذ القدم وهي حقيقة الكلام النفسي، وأما الحروف والكلمات والأصوات فما هي إلا دلالة على الكلام النفسي والدليل غير المدلول؛ فجعل بذلك الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس. لكن جعل أمارات تدلّ عليه هي اللفظ⁽²⁾.

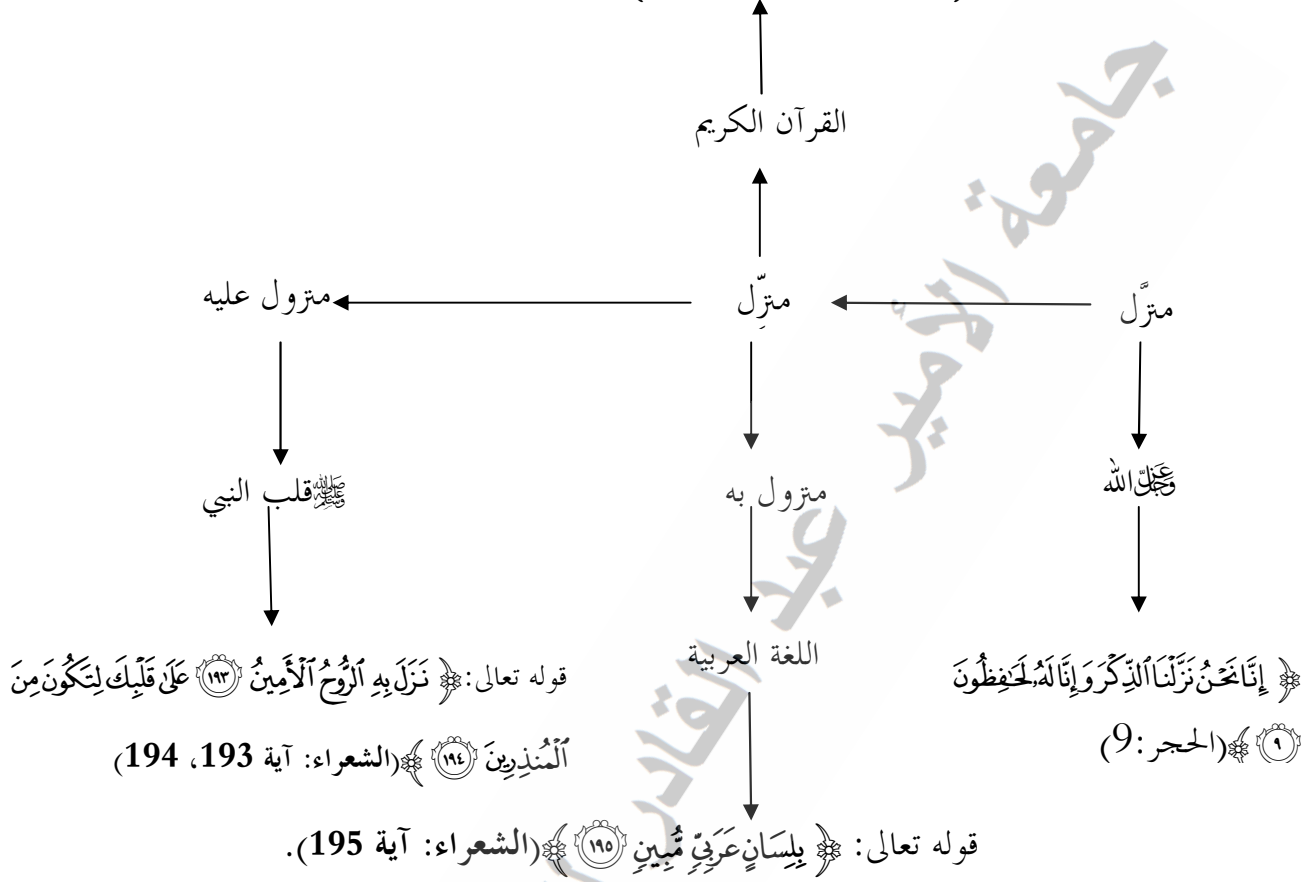
وقد أضاف الباقلاني أن الله ﷻ قصد من تنزيل القرآن الكريم استعماله والدليل على ذلك عنده «قوله تعالى: " وإنه لتنزيل رب العالمين، أنزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين" (الشعراء: آية 192، 193، 194، 195)، فيجب أن تعتقد ها هنا أربعة أشياء هنا: متزل، ومتزل، ومتزل عليه، ومتزل به»⁽³⁾. وتفيد هذه الآيات الترسيمية التواصلية الآتية:

(1) _ ينظر: الأشعري: الإبانة في أصول الديانة ص 72.

(2) _ ينظر: الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 110، 111.

(3) _ الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 92.

قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَاهُ لِنزِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: آية 192)



ترسيمة التواصل:

انتقال المعنى من الكلام النفساني الأزلي إلى الكلام اللساني الحادٲ

يختلف منطلق الاستعمال في القرآن الكريم عن منطلق الاستعمال في الكلام البشري، فعلى الرغم من إقرار "الأشاعرة" بالكلام النفساني الأزلي القديم صفة لله ﷻ، إلا أنهم رأوا حدوث الحروف شيئاً فشيئاً، ثم هي مختلفة الصور والأشكال، ويدخلها الحصر والحد، وتعدُّم بعد أن توجد، وكل ذلك صفة المحدث المخلوق، وهي من صفات قراءة القارئ، الذي ينسب إليه الصوت لا إلى كلام الباري القديم الأزلي⁽¹⁾.

وتعدُّ الترسيمة التواصلية السابقة بحث في العلاقة بين كلام الله ﷻ والأزلي والقرآن المتلفظ به بأصوات تشكل مفهوم الوظيفة اللغوية التي تربط بين بنية اللغة الصورية وبين استعمال هذه اللغة لغايات اجتماعية، وهذه هي حكمة الله ﷻ التي اقتضت نقله من السلف إلى الخلف حتى وصل إلينا،

(1) _ ينظر: الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ص 81، 88.

ومنّه حاول الباقلاّني التأكيد على أنّ الله سبحانه وتعالى نزل القرآن الكريم على قلب الرسول ﷺ باللغة العربية التي تلاها جبريل، «ونحن نتلوا بها إلى يوم القيامة والنازل على الحقيقة والمنتقل من قطر إلى قطر، قول جبريل عليه السلام، يدل ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ﴾ (٣٨) وَمَا لَا تُبْصِرُونَ (٣٩) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ (الحاقة: الآية 38-40). وهذا إخبار من الله تعالى، بأنّ النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى، قول جبريل، لا قول شاعر ولا قول كاهن» (١).

وقصد الباقلاّني بمفهوم التلاوة قراءة القرآن وتداوله بين البشر باللغة العربية، التي تظهر قدرتها في استعمالها للتعبير عن المضامين، ثمّ في كيفية توظيف هذه المضامين في الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية بتفعيل الاعتقادات، والأحكام الشرعية التي بها يُتقرب إلى الله ﷻ، والتي تستوجب الاحتجاج لها والدفاع عنها، ومنه تعمل التلاوة على استنطاق معاني القرآن الكريم بتوظيف طاقات القراءة، التي تظهر باستعمال لغة القرآن بتحويلها إلى أحداث كلامية فعلية، ولهذه الأسباب مجتمعة فصلّ "الأشاعرة" القول في أساليب استعمال الكلام، بنقل الفكرة إلى عالم الواقع لمعالجتها وتمحيصها.

1 _ الوضع واعتباطية العلاقة بين اللفظ والمعنى:

انطلق "الأشاعرة" في بحثهم عن المعنى من التمثيلات الذهنية اللغوية بحصر وظيفة اللغة في الوظيفة التصوريّة، فلم يتوجّهوا في بداية اشتغالهم إلى المنحى الوظيفي، وذلك عائد لمحاولتهم الوقوف على دلالة المعنى النفسي باتباع منهجية منظمة وطريقة عميقة في الشرح والتعليل لمسائلهم العقديّة، فوجدوا في تحليل علاقة اللفظ بالمعنى معبراً لتدليل قضاياهم الكلامية، فلم يصبوا اهتمامهم على بنية اللغة ونظامها بقدر ما ركّزوا على دورها في الاحتجاج العقدي، ولقد تساءل محمد محمد يونس علي عن سبب لجوء مفكرّي الإسلام إلى مصطلح الوضع بدلا من الحديث عن اللغة نفسها وكانت إجابته كالآتي: «ومن الإجابات الممكنة عن هذا السؤال ربّما ما كان متصلا بالاعتقاد المشهور الذي كان مؤثرا جدا في الفكر الإسلامي، وهو أنّ كلّ عمل لا بدّ له من صانع، وكلّ مخلوق لا بدّ له من خالق؛ ولذلك فإنّ لعبة اللغة ... لا بدّ أن يكون لها واضع. وما تميّز به العربية هو وضعها الفريد من الناحية العقديّة المنعكس في الاعتقاد ببلاغتها. لقد دعا إعجاز العربية إلى جعل الطريقة التي وضعت

(١) _ محمد رمضان عبد الله: الباقلاّني وآراؤه الكلامية، رسالة دكتوراه، مطبعة الأمة، بغداد، (د.ط)، 1986 م، ص 532، وينظر: الباقلاّني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 91.

بها وكذلك واضعها موضوعا حريًا للدراسة»⁽¹⁾.

تبدو العلاقة وطيدة بين "مبحث اللفظ والمعنى"، و"مبحث اللغة والفكر"، ومن الواضح أنّ قضية اللفظ والمعنى استطاعت أن تجيب عن الأسئلة المتعلقة بصلة اللغة بالفكر، وما يعنينا في هذا المقام ليس تتبّع هذه الظاهرة تاريخيا في التراث العربي تتبعا شموليا لاتساع الموضوع وتجاذبه بين علوم شتى واتجاهات متنوعة، لغوية، وتركيبية، وبلاغية، ومنطقية، وكلامية، وفقهية، وفلسفية...، وإّما سنكتفي بتحليل القضية عند "الأشاعرة" _ بصفتهم متكلمين وأصوليين _ محاولة في حصرها، ولمعرفة العلاقة الوطيدة بين مباحث اللغة ومباحث الكلام، ثمّ كيف خدمت مباحث اللغة "الأشاعرة" في التعليل لقضاياهم العقديّة، مع استقصاء الكيفية التي لم تختلف اختلافا شديدا كما لم تتعد عن طريقة المعتزلة في التحليل والمعالجة، ومادام اصطلاح المتكلمين يسع من هبّ قديما إلى الدفاع عن العقيدة، بالحجة العقلية؛ فقد مثلّ "المعتزلة" و"الأشاعرة" طائفتي الكلام العظيمتين في التراث، ذلك أنّ المنطلقات العقائدية المختلفة لم تحل دون معاينة المشكلة الواحدة بمفاتيح متقاربة؛ ويكفي الإشارة هنا إلى الشبه الكبير بين عبد الجبار، وبين عبد القاهر، واعتمادهما النحو في تحديد بنية العبارة⁽²⁾.

وقد عمل "الأشاعرة" على نقل هذه الثنائية من مجال علم البلاغة إلى مجال علم الكلام، لما فيها من طاقة معرفية مكنتهم من تأويل آي القرآن الكريم، وإذا ما حاولنا النظر في العلاقة بين اللغة والفكر من منظور الثنائية، وجدنا أنّ هناك تأثير متبادل بينهما لا اشتراكهما في تناول قضية اللفظ والمعنى مجالا للدراسة، وإذا كانت اللغة هي القالب الذي يصبّ فيه الفكر، وإذا كان هذا القالب تصوغه وتشكّله مؤثرات اجتماعية مختلفة؛ فإنّ تأثير اللغة في الفكر لا يقف عند حدّ الصياغة؛ بل إنّ الفكر كما يؤثّر في اللغة تؤثّر اللغة بدورها فيه. أليست ألفاظ اللغة هي التي تمكّننا من القيام بعملية التجريد والتعميم فلا تقف بنا عند حدّ تقبّل الإحساسات الجزئية؛ وإنّ اللغة دون منازع الفصل الأول في تحويل الفكر من فكر عياني لصيق بإحساسات، إلى فكر مجرد، وهذا والحقّ دور خطير⁽³⁾؛ لأنّ مهمتها صعبة عندما تتحوّل إلى وسيلة للتعبير عن هذا الفكر.

(1) _ محمد محمد يونس علي: عالم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النصوص، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006 م، ص 46.

(2) _ الأخصر جمعي: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2001 م، ص 10، 11.

(3) _ ينظر: محمد عزيز نظمي: المنطق الصوري والرياضي، دراسة تحليلية للقياس وفلسفة اللغة، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، (د.ط)، 2002 م، 1422 هـ، ص 32.

كذلك وجد "الأشاعرة" في اللغة أداة تشكيل طيّعة لقدرتها على حمل المعاني المكثفة، عملها أصلاً هو توطيد التفاعل بين الذهني والواقعي؛ فالإنسان مستعدّ فطرياً لوضع الألفاظ للتدليل على المعاني وترتيبها. موازاة العالم الخارجي، للتعبير عن العالم الداخلي وأغراضه ومشاعره (الحالة النفسية) بطريق الاستدلال، الذي هو طلب المعنى الذهني في مقابل الأشياء الفيزيائية، والذي بواسطته نستطيع الانتقال بين الدال والمدلول، والاستدلال لدى الباقلاني هو طلب الدليل، والدال عنده هو ناصب الدليل، والمدلول هو ما نصب له الدليل، والله سبحانه وتعالى مبين الأمور المعقولة بنصب الأدلة العقلية عليها، والمسمع المخاطب مُبين للمخاطب ما يبغيه، إذا استقل كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض⁽¹⁾.

يتضح اتباع الباقلاني خطى الأشعري في التوفيق بين النقل والعقل، والذي لم يأت من فراغ؛ بل كان نتاج رؤية عميقة للجهد العقلي في الوقوف على صدق الشرع على ما أخبر به، وقد كانت هذه النظرة في بداية تشكيل المذهب مرتبطة بطريقة الفكر في النظر إلى الأشياء الخارجة عنه، ومنهجاً لإثبات العقيدة، فهم يطرحون الأسئلة ويجاولون الإجابة عنها بطريقة منطقية من دعوى التأمل في الخطاب القرآني كونه كلام الله ﷻ، دون إطلاق العنان للغة خارج سياق التزول، وسياق الوضع، كما أن هنالك مسائل عقلية تحتاج في إثباتها إلى نضج فكري أكثر من المسائل السمعية التي يحكم فيها النص وحده، ولما احتاج "الأشاعرة" إلى ضبط قواعد الفكر احتاجوا معه إلى ضبط قواعد اللغة لا طراد العلاقة بينهما.

وبالنظر في أنواع الأدلة قسّم الباقلاني العلوم إلى قسمين: العلم الأوّل: علم الله سبحانه، وهو صفته لذاته وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، والثاني: علم الخلق الذي قسّمه إلى قسمين؛ «فقسّم منه علم اضطرار، والآخر علم نظر واستدلال: فالضروري ما لزم نفس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه...، والنظري منهما: ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة. ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه»⁽²⁾.

⁽¹⁾ _ أبو المعالي الجويني: البرهان في أصول الفقه، علّق عليه وأخرج أحاديثه: صالح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997 م، ج1، ص 39.

⁽²⁾ _ الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 14.

دعا الباقلاني إلى ضرورة النظر والتدبر في الأمور التي يغيب إدراكها بالحواس الخمس فيحتاج إلى أعمال الفكر بإرجاع الكلام إليه ترتيباً للمعاني وبخثاً في المعقولات، والدليل عندهم دالٌّ بصفته النفسية لتعلُّقه بالكلام النفسي، وهذه الأدلة «هي التي يتوصّل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً»⁽¹⁾. وذلك لبحثهم في المعاني أصالة وفي الألفاظ تبعاً، فلا تختلف طريقتهم عن طريقة المناطق الذين شدّدوا التركيز على المعقولات، فلم يركزوا على العادة التي تختص بالألفاظ، ذلك أن المعقولات من اختصاص المنطق، والمفوضات من اختصاص النحو، وإذا ما حاولنا إيجاد إجابة شافية لعلاقة النحو بالمنطق، سنقف على خيط رفيع يربطهما، هو القياس؛ فإذا أُريد التحقق من صحّة الجمل والعبارات يتم إخضاعها له؛ لأنهم اعتبروا النحو قياساً عقلياً يفسر علاقة اللغة بالفكر، وقد عقد أبو حيان التوحيدي (ت 400 هـ) مقابسة بعنوان: "في ما بين المنطق والنحو من مناسبة"، وضع فيها الفوارق الدقيقة بين العلمين، قال فيها: «قلت لأبي سليمان: إني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبية ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به؟ فقال: النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجُلّ نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض»⁽²⁾.

وبالجمله، يرتب النحو اللفظ ترتيباً يؤدّي إلى الحقّ المعروف أو إلى العادة الجارية، في حين يرتب المنطق المعنى ترتيباً يؤدّي إلى الحقّ المعترف به من غير عادة سابقة، والنحو يتبع ما في طباع العرب، وقد يعتريه الاختلاف، والمنطق يتبع ما في غرائز النفوس، وهو مستمر على الائتلاف. والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق... والنحو أوّل مباحث الإنسان، والمنطق آخر مطالبه. وكلّ إنسان منطقي بالطبع الأوّل⁽³⁾.

فكان اهتمام النحو بالعادة التي يقصد بها استعمال اللغة التي يعترىها الاختلاف بحسب اختلاف الطبائع، وباختلاف الألسن، وفي هذا يرى جون أوستين أن «إدراك الاختلاف في اللغة (في الكلام، في اللسان)، يؤدّي إلى إدراك الاختلاف في الأشياء»⁽⁴⁾، ما يؤكّد أنّ اللغة هي المسؤولة عن الفهم،

(1) _ أبو المعالي الجويني: الإرشاد إلى فواع الأدلة في أصول الاعتقاد، ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1430 هـ، 2009 م، ص 15.

(2) _ أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق: حسن السندي، دار سعادة الصباح، (د.م.ن)، ط2، 1992 م، ص 169.

(3) _ المصدر نفسه، ص 171.

(4) _ الزواوي بوغرة: الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005 م، ص 105.

وان طرائق التلفظ والاستعمال تدخل في تكوين طبائع البشر؛ ويوازي المقصود من العادة الجارية المقصود من الاستعمال والتوظيف في الدرس التداولي المعاصر، لارتباطها ارتباطاً وثيقاً بالتلفظ، وبالتداول اللغوي بين المتخاطبين في الواقع، الأمر الذي يعييه المناطقه الصوريون في تحليلهم المعنى، فلا يشترطون وجود عادة سابقة، بحكم أن المعاني أو معقولات في النفس البشرية يكون ارتباطها شديد بالفكر، وظهورها إلى الوجود يأتي بإلباسها اللفظ المناسب في السياق المناسب، وإن كان هناك فرق بين اللغة والفكر.

وفيما يأتي سنحاول الوقوف على الإظهار الذي يقوم به الكلام لإبراز الفرق بينهما، فطاقات اللغة الكامنة لا تظهر دون توظيفها في سياقات اجتماعية وثقافية تسمح بتمكين التواصل خارج الأقوال، وانتفاء العادة يجعل من الملفوظ والمعقول (المعاني) داخل الأقوال بغض الطرف عن عملها خارج هذه الأقوال، الأمر الذي يجعلنا نقف أمام مستويين اثنين، ملفوظ ومعقول؛ «ولإن اتفقت العرب مع أرسطو في تخصيص الحمل بالأولوية على المعقولات وبالتبعية على الملفوظات فما ذلك إلا نتيجة مشروعة لنظريتهم الأساسية في دلالة الألفاظ وكذا تصوّرهم العام لعلاقة اللغة بالفكر»⁽¹⁾، وتفطنهم لتمييز اللفظ عن المعنى بفكرة الحصر، ونقصد حصر الملفوظات للمعقولات التي تمثل مجموع الأدلة مكثفة للمعنى من زوايا رؤية متعدّدة، مع عدّ الأولى دوالاً للثانية حلّت مكانها، والعلاقة بينهما علاقة تلازمية، وكلّ العلاقات الإسنادية تقع في المعاني أولاً، وتأتي الملفوظات دالة عليها شارحة لها، مهمتها نفي التعدّد بإخراج المعنى المقصود؛ لأنّ الصوت الخارج يدلّ على الآثار التي في النفس، والذي يبقى أمراً مشروطاً، فلولا الألفاظ لبقيت المعاني حكرًا على العالم الداخلي لا قيمة لها تذكر، بالإضافة إلى عدم القدرة على تحديد مقاصدها لكثافتها وسرعتها في المرور على الفكر، حتّى يعتقد العاقل في نفسه أنّها مجرد أحيلة وصور، فإن أراد أن يضبطها فسيستعين بقوالب يحصرها داخلها؛ هي الألفاظ، «وقد أثرت اللغة على المناطقه لاستفادتهم منها أحسن استفادة بالنسبة لتركيب قضاياهم المنطقية التي لم تفلت من التقييم اللغوي، كما خضعت الجمل في اللغة إلى التقسيم المنطقي الذي دفع بأرسطو منذ أكثر من ألفي عام على دراسة اللغة ابتداء من الحروف واستدلالها وربط ذلك بنظرية القياس»⁽²⁾؛ ولعلّ هذا ما يفسّر اشتراط اللغويون والنحاة الصحة المنطقية للجمله اللغوية، وهو كذلك سبب توسيع عملية الاستقراء والقياس في النحو، وتبقى المزية للنحو في إظهار الفائدة من الكلام ومقاصده، ويتّضح

(1) _ محمد مرسلّي: دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004 م، ص 22.

(2) _ حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين، ص 149.

هذا أكثر إذا عرضنا موقف ابن خلدون من النحو في قوله: «والذي يتحصّل أن الأهم المقدّم منها هو النحو، إذ به يتبيّن أصول المقاصد بالدلالة، فيعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر... فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة»⁽¹⁾.

لا شكّ أنّ تقديم ابن خلدون النحو على علوم العربية عائد لأهميته في الإبانة على المقاصد بالدلالة التي هي إعراب عن المعاني، حتّى تحصل الإفادة بمعرفة أركان الجملة بطريق القياس والاستنباط، فلولا النحو لما عرفت الإفادة في الكلام، وعلى الرغم من تفضّل ابن خلدون لأهمية اللغة في حياة الإنسان؛ إلّا أنّ اهتمامه لم يتعدّ تحليل الجملة التي عدّها النحاة نواة الخطاب، فالهم أولًا الصحة الإسنادية التي ستؤدّي لا محالة إلى معرفة السامع غرض المتكلّم ومقصوده، وفي هذه النقطة يربط النحو بعلم اللغة، فلا يستطيع المتكلم التحكم في زمام اللغة دون التحكم في زمام النحو، ويظهر ذلك في تعريفه اللغة في قوله: «اعلم أنّ اللغة في المعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان»⁽²⁾.

حصر ابن خلدون وظيفة اللغة الأساسية في الإبلاغ والتواصل المعبر عنه باللسان والمترجم للملكة المعبرة عن المعقولات، وتعادل الملكة عنده القدرة الباطنية لدى المتكلّم، بمعنى القدرة الكامنة في ذهنه، والتي تمكّنه من استخراج المعاني المستنبطة من قواعد اللغة في ظلّ الاستعمال بلفظ يسير، فكانت الملكة الحاصلة عند العرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، ثمّ ذكر أنّ المعقولات تحتاج إلى إبانة بإثبات الشيء أو نفيه، ولا يتأتّى ذلك إلّا بدليل واحد، بحيث لا نجد دليلًا آخر يقوم مقامه، ولتوضيح رأيه أكثر ربط فعل التلطف بالقصد المتعلق بالمعقولات.

ويبدو أنّ كلّ من النحو والمنطق يبحثان في اللفظ والمعنى معاً، وحتّى وإن كانت النظرة لكليهما متفاوتة، إلّا أنّ الجزم في أيّ منهما حصل على عناية "الأشاعرة" فيه نوع من التعسف، كما أنّ التمييز بينهما فيه نوع من المجازفة، وليس هذا أنّ أحداً أشرف من الآخر؛ بل لأنّ التوجّه العقدي هو الذي فرض عليهم منطق التفكير، كما فرض عليهم اختيار الوسائل التي تخدم هذا التوجّه.

(1) _ ابن خلدون: المقدمة، ص 624.

(2) _ المصدر نفسه، ص 624.

والملفت للانتباه أنّ علاقة النحو بالمنطق مازالت محلّ إشكال في الفلسفة المعاصرة، خاصة فلسفة اللغة، التي صبت جل اهتمامها في بداية بحثها على معاينة التراكيب في الذهن وفي الواقع؛ حيث أدرك كل من راسل وفتجنشتاين وجود «علاقة أساسية بين تركيب اللغة التي نستخدمها وتركيب الواقع الذي تتحدث اللغة عنه»⁽¹⁾، ويبدو كذلك أنّ كلّاً منهما تراجع عن فكرة الموازاة بين تركيب اللغة وتركيب الواقع، والتوجه بالبحث عن ماهية اللغة ومفهومها عن طريق العناية بالاستعمال العادي لكلمات معينة، ثمّ أكّدا صعوبة الفصل في القضية؛ لذا ركّزا في الظاهرة اللغوية على مجموعة من المفاهيم، كان من أبرزها ما يعرف عندهم بالافتراض المسبق، وهو بحث في كيفية تشكّل الأفكار في الذهن قبل خروجها إلى الواقع؛ أي هو مجموع الافتراضات أو المعلومات «التي لا تُشكّل مبدئياً موضوع الخطاب الكلامي الحقيقي الواجب نقله... تكون الافتراضات من حيث المبدأ منعدمة السياق "Contexte Free"»⁽²⁾، وتنتمي هذه المحتويات إلى مجموعة المضمرات القولية التي نصل إليها بطريق الاستدلال الذي يفضح بدوره المعاني المتمركزة في الذهن، و«يتجاوز الاستدلال بهذا المعنى النطاق الضيق للمنطق الصوري حيث تخضع الآليات الاستدلالية... إلى ترميز أشدّ صرامة من ذلك الذي ينظم استخراج الاستدلالات الطبيعية. وعليه، فإننا نتحدث مجازياً عن الاستدلال حين نسلم بأنّ المعنى المنطقي لهذا المصطلح يشكّل منفرداً معناه الحقيقي إلّا أنّه مجاز مبرّر»⁽³⁾. يستوجب فيه ترك قرينة لفكّ الترميز تقوم بمهمّة الربط بين الدليل اللغوي والاستدلال المنطقي، انطلاقاً من بنية اللغة نفسها، وطرق تشكّلها في الفكر، ثمّ توظيفها حسب الحاجة إليها، وإذا من عدنا إلى "الأشاعرة" نجد فخر الدين الرازي يتوسّع في القضية طارحاً إشكال "الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا؟!" ثم ما يلبث في إعطاء الإجابة التي جاءت على شكل ترجيح، ثم إثبات، يقول: «منهم من أنكروه وقال إنّ الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية ظني فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلّا الظن، وإنّما قلنا أنّه مبني على مقدمات ظنية لأنه مبني على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والإضمار»⁽⁴⁾. ويبدو أنّ الخوض في مسألة الدليل عند "الأشاعرة" جاء تابعا لقضايا عقدية شائكة أبرزها صفة كلام الله، فوضع العبارات الدالة على المعاني حكمة الله ﷻ في عبادته، وغاية كلامه سبحانه تداوله بين الجنس البشري،

(1) _ محمد مرسلبي: دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، ص 117.

(2) _ كاترين كيربريت أريكيوي: المضمّر، ترجمة: ريتا خاطر، مراجعة: جوزيف شوريم، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2008 م، ص 48، 49.

(3) _ المرجع نفسه، ص 46.

(4) _ فخر الدين محمد الرازي: المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418 هـ، 1997 م، ص 390.

والتداول إمّا أن يكون بالحفظ والتلاوة، أو بالشرح والتفسير والتأويل، أو بهما معاً، ومنه تبدأ مرحلة فك المعنى من الوضع الأول؛ أي وضع الله ﷻ وتوقيفه، ثم يذكر الرازي أنّه لا يمكن أن تكون دلالة الألفاظ توقيفية فقط؛ فلعلّ هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم ﷺ، ثمّ إنّ تعالى علمها لآدم، كما أنّه لا يمكن القطع بحصولها بالاصطلاح، خلافاً "للمعتزلة"، ثم يقوم بتخريج رأي جديد يدحض به ضعف الدلائل التي جوّزها بأن تكون كلّ اللغات توقيفية وأن تكون كلّها اصطلاحية، وأن يكون بعضها توقيفاً تطورت دلالة الألفاظ على المعاني بذواتها وفقاً للتطور الدلالي وبعضها اصطلاحياً، واتفق جماعي⁽¹⁾، ومنه رأى أنّ اللغة هي توقيف واصطلاح، ضارباً لنا مثلاً بأطفال في دار، بحيث لا يسمعون شيئاً من اللغات؛ فإذا بلغوا الكبر لا بدّ وأن يحدثوا فيما بينهم لغة يخاطب بها بعضهم بعضاً، وبهذا الطريق يتكلم الطفل اللغة من أبويه ويعرف الأخرس غيره ما في ضميره⁽²⁾.

يظهر أنّ الرازي كان متردداً بين التوقيف والاصطلاح، ثمّ قال بهما معاً، إلا أنّه مال نحو الاصطلاح أكثر، ويتّضح هذا في قوله: «أنّه لا معنى للكلام اللساني إلّا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطّعة والحروف المركّبة معرّفات لما في الضمائر، ولو قدرنا أهمّ كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرّفات لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاماً أيضاً، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة، بل أمراً وصفياً اصطلاحياً، والتحقيق في هذا الباب: أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحيّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات»⁽³⁾، فالكلام القائم بالنفس هو صفة حقيقية أمّا الكلام المتلفظ به فصفة غير حقيقية؛ وإنما مجازية.

من الواضح أنّ مفهوم الوضع كما هو متعارف عليه عند المتكلّمين يتجاوز المفهوم في المجال اللغوي عند النحاة، والذي هو تخصيص الشيء للشيء، فلو تأملنا تصور القضية لديهم، وجدنا الباقلاني يضمن المواضعة معنيين: معنى شرعي ومعنى لغوي، فالأوّل دالّ بالنطق بعد المواضعة وهو موضع اللفظ، والثاني دالّ من جهة المواضعة على المعاني، وهو موضع المعاني، وفي كليهما معنى الاتفاق بين أفراد الجماعة الناطقة بلغة معينة والمشرط فيها متكلم مبین ومستمع جيد فيهم، ومن الملاحظ كذلك أنّ التواضع لا يدلّ على مفردة وضعت لمعنى بإثبات شيء لشيء أو نفيه؛ وإنّما يدلّ

(1) _ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج1، ص ص 29، 31.

(2) _ ينظر: الرازي: الحصول في علم الأصول، ص 184.

(3) _ الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج1، ص 34.

على اصطلاح ألفاظٍ لمعاني وتوظيفها بحسب ظروف المقام وفي موقف تخاطبي معين كما هو متعارف ومتفق عليه بين المتكلم والمخاطب، وفي مثال الأطفال الذي علل به الرازي موقفه من الاصطلاح جعل الكلام تعبير بالألفاظ عمّا في الضمير، موسّعا من المدلولات في مقابل الدوال؛ إذ الوضع يقع في المفردات دون المركبات الإسنادية، وإلا لتوقف استعمال الجمل بالنقل على العرب كالمفردات، ثم ذهب إلى عدم وجوب وضع معنى لكل لفظ؛ لأنّ المعاني التي يمكن أن تعقل لا تنهاى، والألفاظ متناهية لأنّها مركبة من الحروف، والحروف متناهية من المتناه، والمتناهي لا يَضْبَط ما لا يتناهى وإلا لزم تناهي المدلولات⁽¹⁾، ومنه يمكن القول أن التواضع كلامهم وصفوا به اصطلاحاتهم، وليس هو بصفة حقيقية لله ﷻ، وإنما هو اتفاق مجتمعي يصف تفاعلا وتداوتا بين أفراده.

وفي هذه المسألة يرى عبد الرحمن الحاج صالح أنّ تصوّر الفلاسفة والمتكلمين في مفهوم الوضع جاء «منذ القرن الثالث فشيّعوا لفظة المواضعة ولفظة تواضع للدلالة على هذا الاتفاق اللغوي الجماعي غير الشعوري، وما يقوم مقامه على مستوى المجتمع مبررين بذلك التفاعل الذي يتّصف به الوضع الجماعي، ولم يستعمل هذان اللفظان قبلهم في غالب الظن، إلا أنّ مفهوم الوضع الجماعي للانتفاع به كانت تدل عليه لفظة الاصطلاح»⁽²⁾.

يبدو أنّ مفهوم التوقيف كان أصل الكلام عند "الأشاعرة" المتقدمين منهم، ثم بدأ مفهوم الاصطلاح يحلّ محله إلى أن مال شيئا فشيئا نحو اصطلاح التخاطب، متجاوزين التزعة النحوية ذات المعنى المباشر إلى مجال أوسع مدى؛ إنّه مجال الحقيقة والمجاز، حيث الألفاظ تستعمل لتدلّ على معناها الوضعي، ثم لتدل على معنى مجازي يتضمّن المعنى الوضعي الذي يكشفه السياق، بمعنى أنّ الوضع الحقيقي يتحوّل إلى المعنى المجازي الذي وقعت المواضعة فيه على غير المواضعة الأولى التي وقع فيها الاتفاق؛ لأنّ معنى اللفظة منفردا لا دخل له بتغيير المعنى بقدر ما يغيّره المقام؛ ثم إنّ اعتبارية العلاقة بين الألفاظ والمعاني من أهمّ القضايا التي غيّرت مجرى فهم الخطاب الديني عند "الأشاعرة"، وخير دليل على ذلك ما ذكره الرازي من أنّ: «دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، خلافاً لعباد لأنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة، والذاتيات لا تكون كذلك، حجّة عباد أنّه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعيّنة والمعاني المعيّنة، وإلا لزم أن يكون تخصيص كلّ واحد منها

(1) _ ينظر: جلال الدين السيوطي: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418 هـ، 1998 م، ج1، ص36.

(2) _ عبد الرحمن حاج صالح: الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2012 م، ص25.

بمسماه ترجيحاً للممكن من غير مرجح، وهو محال»⁽¹⁾، ثم استرسل في تنفيذ قول عباد بن سليمان (ت 250 هـ) كون الألفاظ ليست ذاتية فحسب؛ بل بوضع الله لها في خطابه أو الناس في خطاباتهم، وحيثه في ذلك أن الألفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولا اهتدى كل إنسان إلى كل اللغات، لأن هذا الأمر ينفي الذاتية بينهما⁽²⁾. فالدلالات حسب الرازي تتغير باختلاف المكان والزمان، ومنه رأى أن الدلالات ضمنية وليست قطعية، وهذا ما جعله ينفي صفة الحقيقة المطلقة عن المواضع، مفنّدا ورافضا مقولة "المعتزلة" في وجود مناسبة طبيعية بين الدال والمدلول، ذاهبا إلى القول باعتبارية العلاقة، فلا وجود لعلّة منطقية بينهما.

وقد ربط "الأشاعرة" مبحث اللفظ والمعنى بعلم الكلام، فالذين يثبتون الكلام النفساني اتفقوا أن هذا الكلام يسمى الكلام والقول، ويحتج الرازي لذلك بقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (المنافقون: آية 1)، يقول: «وظاهر أنّهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن محمداً رسول الله وكانوا صادقين فيه، فوجب أن يقال إنهم كانوا في كلام آخر سوى اللفظ وما هو إلّا كلام النفس، ولقائل أن يقول: لا نسلم أنّهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني، قوله: "أخبروا أن محمد رسول الله" قلنا: لا نسلم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأنّ محمداً رسول الله؛ لأنهم كانوا قالوا: "نشهد أنك لرسول الله" والشهادة لا تحصل إلّا مع العلم، وهم كانوا عالمين به، فثبت أنّهم كانوا كاذبين فيما أخبروا عنه بالقول اللساني»⁽³⁾. وبهذه التعليقات وصل "الأشاعرة" الكلام النفسي باصطلاح التخاطب، وجعلوا من اعتبارية علاقة الألفاظ بالمعاني أصلاً، واستعمالها في الخطاب قصداً من الكلام، وعلى الرغم من انطلاقهم من الدلالة الوضعية إلّا أنّهم مالوا نحو الاتساع والحجاز، فلم يعد الاصطلاح مجرد دلالة لفظية على المعنى مجردة من استعمالها.

2 _ قصدية اللفظ والمعنى وتوظيف الخطاب:

نظر "الأشاعرة" إلى كلام الله ﷻ من زاويتين اثنتين: زاوية كلام الله ﷻ النفسي القديم كما هو في اللوح المحفوظ، وزاوية الكلام اللساني الحادث، فتوجّهت عنايتهم إلى الألفاظ والمعاني مع تشديدهم على المعنى والتمثلات الذهنية؛ لأنّ اعتقادهم بأنّ لكلّ ظاهرة وعمل صانع جعلهم

(1) _ الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج1، ص30.

(2) _ المصدر نفسه، ج1، ص ص 30، 35.

(3) _ المصدر نفسه، ج1، ص 27، 28.

ينطلقون من تحليل المعنى النفسي حتى أحكموا زمام الوضع، فبعدهما فرّقوا بين كلام الله ﷻ والحروف المخلوقة وقراءة القارئ توجهت عنايتهم إلى الكلام اللساني الحادث بعده ظاهرة متجسدة في خطاب، وإذا ما عدنا إلى الترسمة التواصلية التي استنتجناها من الآيات التي استشهاد بها القاضي الباقلاني في "الإنصاف" نقف على بداية توظيف كلام الله ﷻ التي كانت لحظة نزول القرآن الكريم بلسان عربي مبين على قلب النبي ﷺ، الذي ألقاه على مسامع أصحابه وأمرهم بأن يتعلموه ويتداولونه في ما بينهم وهكذا حتى تقوم الساعة مصداقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ (الحجر: آية 9)، وهذا التداول هو عين الوظيفة التواصلية للخطاب التي تتميز في كتاب الله ﷻ بتوحد المتكلم على تعدد المخاطبين، وكان التعدد السبب الرئيس في اختلاف الفهم لدى المخاطبين، كما أدى بهم إلى تعدد في الاتجاهات والمذاهب والفرق.

وإذا ما عدنا إلى مفهوم التلاوة عند الباقلاني نجد أنه يشدد على التدبر في آيات الله ﷻ فهما للمعنى من جهة، والعمل بهذا المعنى واستعماله في المقام المناسب من جهة ثانية، والذي يتطلب لتوفره مجموعة من العناصر، بدءا بنص الخطاب والموقف التخاطبي بعناصره الزمان والمكان، وعلاقة المتكلم بالمخاطب، مع اشتراط المعرفة المشتركة التي يبيّن المخاطب افتراضاته عليها، ومنه يشترط بعد فهمه معنى العبارة والتراكيب فهم معنى المتكلم وغرضه ونيتته من الكلام الذي ضمنه البلاغيون، اللغويون منهم والمتكلمون والفقهاء مبحث "الخبر والإنشاء"، فعن ثنائية "اللفظ والمعنى" تولدت ثنائية جديدة، هي ثنائية "الخبر والإنشاء"، التي حدّدت بها أقسام الكلام وأنواعه وأغراضه.

و ملاحظ أن هذا المبحث لم يلق اهتماما لدى البلاغيين من متكلمين قبل عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)، بصفته أبرز بلاغي متكلم، والذي سعى جاهدا دمج عقيدته الأشعرية بفهمه للخطاب في شكله التواصلية، حيث يتسنى للبشر استعمال الذكر الحكيم والعمل به في حياتهم اليومية، ذلك أن الإنسان غير مستغن في محيطه عن معنى المشاركة التي لا تُفصح معالمها إلا في الخطاب الذي نبحث فيه عن درجة الفاعلية، التي تجمع بين مستوى التلفظ ومستوى الاستعمال، بمعنى دراسة الدلائل اللفظية والدلائل غير اللفظية ثم الدمج بينهما في تحليل عبارات الخطاب، «من حيث هي بنية لها مدلول من جهة ومن حيث هي وحدة خطابية لها لفظ منطوق ومعنى مقصود من جهة أخرى. وكثيرا ما يصيب الوحدة الخطابية تغيير في اللفظ أو في المعنى... وهذان الجانبان من اللغة واستعمالها الأصل في الكلام»⁽¹⁾، ومنه يرى الجرجاني أن المعنى منشأ الفكر والعقل وهذا

(1) _ عبد الرحمن حاج صالح: الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص 45.

المعنى هو قصد المتكلم وغرضه من الكلام _ كما رأينا سابقا _ لإفهام السامع ما يختلجه من أفكار، يقول: «وجملة الأمر أن الخبر وجميع الكلام معاني ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض»⁽¹⁾، ومعرفة فوائد هذه المعاني عائدة على منشئها ونابعة من قصد المرء إليها⁽²⁾.

يقصد الجرجاني من قوله أن منشأ المعنى هو النفس الإنسانية، فالأصل عنده _ كبقية الأشاعرة _ المعنى؛ لذا فتأسيس الخطاب يكون ضمناً في النفس البشرية ثم يخرج على شاكلة ألفاظ وعبارات موسّعة، ومع هذا تبقى المتضمنات أوسع بكثير من المفوضات؛ ولعلّ صعوبة تحديد المعاني المتدفقة من الذهن هو ما جعل الجرجاني يتردد في ضبط المصطلح حتى اعتقد أنه موزع بين كل هذه الأمور من النفس، والفكر، والقلب، والعقل، وأن مهمة اللفظ توحيدة بعد تحديد الغرض والمقصد، ثم إن القدرة على تحديد المعنى المقصود هو المسؤول عن تفرّد الشعراء واختلاف مذاهبهم؛ ذلك أن قدرة تركيب المعاني الفضفاضة بطريقة محكمة تجعل من الألفاظ الحاضرة دليل المعاني المضمرّة، التي نصل إليها بطريق الاستدلال، ويبقى المعنى عنده هو الأصل، واللفظ تبع له في النظم، كما أن ترتب الألفاظ في النطق يكون بسبب ترتب معانيها في النفس⁽³⁾.

وقد وسّع الغزالي فكرة أسبقية المعنى على اللفظ في بناء الخطاب، حيث عقد في الفن الأول من كتاب "معيار العلم" فصلاً في "دلالة الألفاظ وبيان وجود دلالتها، ونسبتها إلى المعاني"، يقول فيه: «اللفظ دال على المعنى الذي في النفس...، وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر»⁽⁴⁾، وهذا التقسيم الذي أورده الغزالي ما هو إلا تقسيم للعلامة اللسانية بطرح جديد سابق لأوانه، أين أضاف على اللفظ والمعنى بعداً ثالثاً، هو المرجع فظهور أثر المعنى في النفس يستدعي ظهور اللفظ في المرجع، والذي اصطلاح عليه بالوجود في الأعيان، بالإضافة إلى الوجود في الأذهان والوجود في اللسان، كما يأتي بيانه⁽⁵⁾:

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدّة، ط2، 1421 هـ، 1992 م، ص 543.

(2) _ المصدر نفسه، ص 545.

(3) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 55، 56.

(4) _ أبو حامد محمد الغزالي: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1961 م، ص 75، 76.

(5) _ ينظر: أبو حامد محمد الغزالي: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، قراءة وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 1999 هـ، 1420 م، ص 09.



مخطّط تقسيم الاسم عند الغزالي

اقترب الغزالي في تقسيمه الاسم من تقسيم العلامة في السيميائيات المعاصرة؛ ففي حين جعل دي سوسير نظامه ثنائيا جعله بورس ثلاثيا، وهنا انقلب الطرح لصالح السيميائيات التي أصبحت اللسانيات نفسها جزءا منها، ويظهر أنّ تقسيم العلامة كان منطلق كلّ المدرسين، كما كان الركض المستمر وراء المعنى وكيفية انتقاله من ذهن المتكلم إلى العالم الخارجي بواسطة الحروف المقطعة محلّ إشكال اللغويين والفلاسفة والمناطق على مرّ العصور، ولقد كان الغزالي من أبرزهم على الإطلاق، حيث نفطن إلى تقسيم العلامة، ويظهر ذلك خاصّة في تقسيمه الألفاظ الدالة على أعيان الأشياء إلى ما هو موضوع أوّلا، كسماء، وشجر، وإنسان، وإلى ما هو موضوع ثانيا كقولنا: اسم، وفعل، وحرف، وأمر، ونهي، ومضاف، يقول: «وإنّما قلنا: إنه موضوع وضعا ثانيا لأنّ الألفاظ الموضوعية للدلالة على الأشياء منقسمة إلى ما يدلّ على زمان وجود ذلك المعنى، ويسمى فعلا كقولك: ضرب يضرب، وإلى ما لا يدلّ على الزمان ويسمى اسما كقولك سماء وأرض»⁽¹⁾.

(1) _ أبو حامد الغزالي: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص 10.

وبعدما أكد الغزالي على الكلام النفساني المرتبط بالذات الإلهية راح يبحث عن طريقة انتقال هذا الكلام من صورته الذهنية إلى الصورة الواقعية، بدءاً بالتفريق بين الوجود في الأعيان، والوجود في الأذهان، والوجود في اللسان، ثم ذهب إلى أنّ الوجود في الأعيان والوجود في الأذهان يشترط فيهما الثبات على أصله، فلا يتأثر إلا بالأعصار ولا بالأمصار، في حين يتأثر الوجود في اللسان الذي أكد فيه على الاختلاف فيما يلحق به من تباين الألسن كعربي، وأعجمي، وتركي، وزنجي، وكثرة الحروف وقتتها؛ وعليه، يرى وجوب التركيز نحو الوجود الثالث لما له من قيمة في تحديد الدلالة المقصودة عن طريق الاختبار الفردي لها⁽¹⁾؛ فإن أحسن المتكلم الاختيار استطاع تشييد خطاب ذا قصد يربط الوجود في الأذهان بالوجود في الأعيان في وجود ثالث هو الوجود في اللسان، وهذه المحاولة في فهم طبيعة الأقوال والأفعال عبر مراحل تطورها تحسب للغزالي وتضاف إلى جهوده، خاصة بعد إقراره أنّ الإشكال يبدأ من الوجود الثالث (في اللسان)؛ الذي يعدّ عنده أهمّ مرحلة من مراحل بناء الخطاب، والتي يُبحث فيها عن مكوناته ومقومات اتساقه انطلاقاً من المعنى ووصولاً إلى السياق، فتحلل في المكونات البنية التي تتشكّل من علائق تربط الجزئيات الداخلية لتجعل منها كلاً متكاملًا؛ أي دراسة نظام اللغة المتكوّن من أفعال ودلائل لفظية، أمّا مقومات الاتساق فيبحث فيها عن القرائن بوصفها دلائل غير لفظية مقترنة بالدلائل اللفظية التي تدلّ على المعاني الضمنية التي لم ترد في الكلام، ولما كان المعنى هو الشغل الشاغل عند "الأشاعرة" مع إلحاحهم على جعله أصلاً، راحوا يتعمّقون في المعاني الأكثر ضموراً، حتى تولدت لديهم نظرية عميقة في المعنى اكتملت ملاحظتها على يد عبد القاهر الجرجاني الذي أخذ يدافع عنها بقوة حتى كادت تنسى إليه، هي نظرية النظم، والتي تطوّرت بالبحث في مفاهيم عديدة أهمّها ما يأتي بيانه:

أ _ المعنى واللفظ:

دافع عبد القاهر الجرجاني عن أسبقية المعنى في مواضع كثيرة من كتابه "دلائل الإعجاز"، وذلك عائد _ كما ذكرنا آنفا _ إلى مسألة الكلام النفسي وإلى فكرة الوظيفية التي كانت تشغل فكره، فلم ينظر إلى المفردات مستقلة عن التركيب الذي وردت فيه، ولا التركيب مستقلاً عن النص ككل ولا النص مفصلاً عن الأسبقية والظروف المحيطة، فغدا البحث في طرائق تشكيل المعنى في جمل وتراكيب مجال الدراسة عنده كغيره من "الأشاعرة".

ويظهر أنّ تمييز الجرجاني وبقية "الأشاعرة" بين الجوهر والعرض شكّل جزءاً لا بأس به من

(1) _ ينظر: أبو حامد الغزالي: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص 09، 10.

نظرية المعنى لديهم، ففي المفهومين سيرورة تحوّل المعنى مع ضرورة ثبات الأصل الأوّل؛ بمعنى أنّ الكلمات والعبارات تشتقّ معانيها بعضها من بعض بشريطة ربط صورة الفكر الذي يمثّل النظام المعنوي بصورة الواقع الذي يمثّل النظام الكوني، ويظهر أنّ تفريقهم بين الجوهر والعرض جعلهم في نشاط مستمر لتعليل شرف العقل على الجسم وشرف المنطق على الغرائز والعواطف، مؤمنين بأنّ جوهر الإنسان هو العقل، ومنه يرى الجرجاني أنّ الألفاظ تابعة للمعاني، مؤكّداً على أصالة المعنى وتبعية اللفظ، متسائلاً ومتعجباً ومحتجاً، «ما في اللفظ لولا معناه؟ وهل الكلام إلّا معناه؟»⁽¹⁾.

هكذا؛ يجرّد الجرجاني الألفاظ من كلّ مزيّة إن كانت فارغة من المعنى، فلا يعترف لها إلّا بالشيوع والاستعمال، كما أنّ المزيّة للمعنى ليس في شكله الخام؛ بل بتشكيله في ألفاظ تناسبه وصور تصفه، بمعنى ترتيبه في جمل وعبارات مع اشتراطه الصحة النحوية؛ ذلك أنّ المعنى هو حصيلة العلائق بين الكلمات والجمل، ومنه ركز على الطريقة الخاصة في ترتيب المعاني وما تحتويه من امكانات نحوية، تسمح بتنويع الصياغة لتمييز ضرب عن ضرب، وقصد عن قصد، «فمعلوم أنّ سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وأنّ سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضّة والذهب يصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما أنّ محالاً إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل وردائه أن تنظر إلى الفضّة الحاملة لتلك الصورة... كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزيّة في الكلام أن تنظر في مجرد معناه»⁽²⁾، ثمّ يعود ليؤكد مزيّة المعنى على اللفظ منفرداً، فعلى الرغم من إقراره بعدم تعلق المزيّة بالمعنى دون الصورة التي يرسمها ذلك المعنى فإنّه يعود ليؤكد على مزيّة بعض المعاني على بعض، وأنّ التصوير يزيد من قيمته، أمّا شرفه فذاتي في نفسه؛ يقول: «إنّ من الكلام ما هو شريف في جوهره كالذهب الإبريز الذي تختلف عليه الصُور، وتتعاقد عليه الصناعات، وجُلّ المعوّل عليه في شرفه على ذاته، وإن كان التصوير قد يزيد من قيمته ويرفع من قدره، ومنه ما هو كالمصنوعات العجيبة من موادّ غير شريفة، فلها، مادامت الصورة محفوظة عليها لم تنتقص، وأثر الصنعة باقياً معها لم يبطل قيمة تغلو، ومترلة تغلو، وللرغبة إليها انصباب، وللنفوس بها إعجاب، حتّى إذا خانت الأيام فيها أصحابها، وضامّت الحادثات أربابها، وفجعتهم فيها بما يسلب حُسنها المكتسب بالصنعة، وجمالها المستفاد من طريق العرض، فلم يبق إلّا المادّة العارية من التصوير»⁽³⁾. هكذا تنوّعت عنده المقاييس النقدية التي يحكم بها على النص، والتي

(1) _ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 252.

(2) _ المصدر نفسه، ص 254، 255.

(3) _ الجرجاني: أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود أحمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1991 م، ص 26.

تراوحت بين الصحة النحوية والمزايا والفضائل أو التخير، فالكلام الخارج عن دائرة الصحة النحوية لا يعاب به، وصحة التركيب من صحة توجيه الخطاب، فمن المعنى ما هو شرف في ذاته ومنه ما يشرف بإضافة صفة أو صورة أو تصوير يغطّي نقائصه، وهذه الأحكام النقدية التي وضعها لمقاربة الخطاب الديني والخطاب البشري كانت نتيجة الممزج بين الفكر العقائدي المتوجّه إلى المعاني العقلية، والفكر النحوي المتوجّه نحو الصحة والسلامة التركيبية؛ لذا لم يجد بداً من الجمع بينهما مبتكراً مصطلحاً جديداً يدمج هذا بذاك هو "معاني النحو" التي تشتغل مجتمعة في الخطاب وفق نظام يحدّد سير الكلام، هو المعروف عندهم بالنظم، وقد نتج عن هذه الأفكار تطوير رؤية واضحة المعالم عن العلائق الوشيحة بين الشكل والمضمون في تحليل النصوص والخطابات، والتي تعبّر عن رؤية مبكرة لعلاقة اللغة بالفكر، وإذا كانت المعاني هي الأصل في التعبير؛ فإنّ الجرجاني يبحث باستمرار عن كيفية تشكّلها وترسخها في نفس المتكلم، ثمّ كيفية تشكّلها في خطابات وصور متساوية وقت التنقل بين الصور، والصورة عنده هي «الهيئة التي يلتبسها المعنى... فهي على المستوى الفني خصوصية تنطبع على المعنى أمّا على مستوى المفهوم فهي تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فهي مقولة ذهنية تكون محصّلة لتجريد التجسيد العين للمعنى في البيت، وهي تبدو في وضعها التشخيصي نظيراً لخصوصية الصورة التي يبين بها الفرد الواحد من أحاد جنسه. وفي هذا المستوى يستخدم اصطلاح الصورة لغاية ضبط الخصوصية المشكلة للشيء أو المعنى»⁽¹⁾، ويزيد الجرجاني ليؤكد أنّ سعة الكلام يختصّ بها المعنى دون اللفظ، ويقصد هنا ما يقع على الكلام من مراتب الصياغة التي يتكفّل بدراسة خصائصها "علم المعاني"، فكانت عنايته بما يطرأ على التركيب من تقديم وتأخير، وحذف وإظهار، وتعريف وتنكير، وما يتجرّ عن هذه التحوّلات والتبدّلات من تغيير في المعاني وتوليد لدلالات جديد، غير دلالة المعنى الموضوع للفظ في أصل الوضع، محاولاً الجمع بين دلالة الحال المختصة باللفظ والدلالة العقلية المختصة بالمعنى؛ لأنّ ليس المزيّة والفضل في الكلام أن ننظر إلى المعنى والمعنى الناتج عن المعنى وإلى التصوير والسبك والقرائن وغيرها منفردة؛ بل المزيّة والفضل في النظر إليها جميعاً بمعنيّة السياق وظروف إنتاج الخطاب.

ب _ معنى المعنى:

يتولّد عن الانتقال من البنية السطحية ذات المعنى الصريح إلى البنية العميقة ذات المعنى المستلزم سعة في الكلام مردّها استعمال المعنى استعمالاً غير حرفي، ذلك أن نظام المحادثات وسريانه يتطلب توظيف عمليات استدلالية غير برهانية؛ بل حجاجية، كالتّي نستعملها في حياتنا اليومية لتتبع المقصود

(1) _ الأخصر جمعي: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، ص 195.

من التصورات التي تُسير تفكيرنا وسلوكنا، وبالقيام بمثل هذه الاستدلالات الحجاجية استطاع عبد القاهر الجرجاني الانتقال من تحليل المعنى الوضعي إلى تحليل المعنى المجازي الذي يتوَلَّد عن تضافر عناصر شتَّى، لغوية، ونفسية، وسياقية، وهو تمام مقصوده من "معنى المعنى" الذي أحدث به قفزة نوعية، ورؤية عميقة كانت نتيجة حوضه في البحث الدلالي محاولة منه في رصد دلالة الألفاظ على المعاني، ذلك أن النظر العقلي أدَّى به إلى استنتاج العلائق بين المعنى الصريح والمعنى الضمني، وفي عبارته المختصرة توضيح لأسلوبه في التعامل مع المعنى، يقول: «وإذ قد عرفت هذه الجملة، فهأهنا عبارة مختصرة أن تقول: "المعنى" و"معنى المعنى"، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى، أن تعقل من اللفظ معنًى، ثم يضيف بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»⁽¹⁾، ويمكن أن نشرح طريقته في التحليل كالآتي:

معنى أول = المعنى الحرفي ← يستلزم ← معنى إضافي = معنى مجازي

لا تختلف فكرة المعنى الإضافي التي أرقت الجرجاني عن فكرة استعمال المعنى غير الحرفي للاستعارة عند سيرل الذي استنتجه من تمييزه بين المعنى الحرفي والمعنى التداولي المرتبط بقصد المتكلم، فارتبط الإشكال عنده بالمعنى التداولي، حيث كانت الاستعارة في علاقتها بالتواصل أهم إشكال أطر به البحث؛ إذ لا وجود عنده لكلام إلا بوجود قصد، والسبب في ذلك أن المتكلم يريد أن يقول شيئاً آخر بواسطتها، لا يلتقي معناه مع معنى الكلمة أو الجملة، كما أن المسألة المركزية في الاستعارة هي تفسير كيف أن معنى المتكلم ومعنى الجملة يتقابلان رغم ارتباطهما⁽²⁾.

ومن الأهمية بمكان أن نعرِّج على موقف غرايس الذي يعود إليه الفضل في إخراج الاستلزمات من دائرة الاستلزام المجرد من السياق إلى دائرة الاستلزام السياقي الذي يميّط اللثام عن المعنى الضمني في الخطاب انطلاقاً من المعنى المباشر؛ حيث جعل «همّه إيضاح الاختلاف بين ما يقال What is said، وما يقصد What is Meant، فما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمها اللفظية Face Valeant، وما يقصد هو ما يريد المتكلم أن يبلغه السامع على نحو غير مباشر اعتماداً على أن السامع قادر على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يتاح له من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال، فأراد أن يقيم معيراً بين ما يحمله القول من معنى صريح Meaning _ Explicit، وما يحمله من معنى متضمن Meaning Inexplicit فنشأت عنده فكرة الاستلزام Implicature»⁽³⁾.

⁽¹⁾ _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 263.

⁽²⁾ _ Jhon Searle, Sens et expression, Minuit, 1982, P: 155.

⁽³⁾ _ محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، ص 33.

والاستلزام الحواري ظاهرة ملازمة للغات الطبيعية، يعمل على البحث عن المقاصد المستتبطة في الخطاب، فغالبا ما يتلفظ المتكلم بكلام ويقصد أمرا مغايرا، كذلك قد ينحرف فهم السامع من الكلام إلى جهات أخرى قد تكون مقصودة وقد لا تكون، كما يعمل على ربط معاني العبارات بمقام التلفظ، بالانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى المضمّر بالنظر إلى سياق الإنجاز؛ وعليه، يخرج الاستلزام الحواري الخطاب من التواصل المباشر إلى التواصل غير المباشر أو غير المعلن، بإخراج اللغة من الصورية إلى صورتها التواصلية؛ وتنتمي متضمنات القول إلى المعنى المجازي المبتوث في الكلام قصدا، والذي يتحدّد من «السياق بعناصره الكثيرة، فهو ركيزة في الخطاب لتجسيد معنى المرسل، بدلا من التقيّد بالمعنى اللغوي البحث، رغم أنّه قد يتطابق معه في بعض السياقات»⁽¹⁾.

ويظهر أنّ فكرة المجاز شغلت الجرجاني، كما شغلت العلماء قبله وبعده على تنوع تخصّصاتهم واختلاف مشاربهم من بلاغيين، ولغويين، ونحاة، ومتكلمين، وفقهاء، وأصوليين، ناظرين إليه من زاوية التوسع الدلالي الذي يشمل الاتساع والإضمار معا، فكلّ ما يجيء استعماله حقيقيا ثمّ يتغيّر عن الأصل الأوّل لفظا ومعنى يتحوّل إلى مجاز، ويدخل ضمنه النشاط العقلي للمتكلم وافتراضه للمخاطب وافتراض المخاطب لمعنى الخطاب، وقد تفتّن الجرجاني إلى دلالة المعنى مرتّبا في السياق، والذي تختلف دلالاته عن دلالة اللفظ ودلالة الحال؛ «فالمعنى الذي يدلّ عليه اللفظ وضعا له علاقة بمعاني أخرى تلازمه عقلا، ومنه نوع اقترح عبد القاهر الجرجاني أن يسمّى بمعنى المعنى، فلا تقلّ أهميته عن الدلالات الأخرى، وذلك لأنّه يكثر مجيئها في التخاطب في جميع أحواله، لأنّ المتكلم يتصرّف في كلامه بخضوعه لوضع اللغة وما اكتسبته من القدرة على التصرف في ذلك، إلا أنّه لا يكون ذلك منه بكيفية آلية دائما بل إن اكتسابه من البديهيات وما منح به العقل يجعله يراعي دائما العلاقات العقلية كاللزوم مثلا، أي الاقتضاء الذي تربطه المعاني»⁽²⁾.

وقد تولّت فرضية "معنى المعنى" من التأويلات التي قام بها للقبض على المعنى، وقت اشتغاله على تحليل مستويات المعنى والتركيب في النصّ القرآني والنصّ الشعري، سواء البحث عن مواطن الإعجاز أم تفسير ما أشكل وتشابه من الآيات، فالمزية لا تعود للمعنى الأوّل بالعلم بمواضع اللغة وما أراه الواضع، أو العلم بالجانب التركيبي الشكلي؛ بل تعود إلى هذه الأمور مجتمعة في علاقتها بالمعنى الثاني الناتج عن حسن التعلّق والقدرة على التخير ومعرفة المواضع بموازاة السياق وافتراض الجمهور

(1) _ محمود أحمد نخلة: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، ص 78.

(2) _ عبد الرحمان حاج صاح: الخطاب والتخاطب في نظرية الاستعمال، ص 120.

المتلقى، يقول: «واعلم أنّ لا نوجب المزيّة من أجل العلم بأنس الفروق والوجوه فنستند إلى اللغة، ولكنّا أوجبنها للعلم بمواضعها، وما ينبغي أن يصنع فيها»⁽¹⁾.

3 _ النظم والانتساع في الاستعمال:

اتفق "الأشاعرة" أنّ الكلام النفسي القائم بذاته تعالى هو صفة حقيقة متزلّ نزول أعلام وأفهام لا نزول حركة وانتقال؛ لأنّ النازل على الحقيقة والمنتقل من قطر إلى قطر، قول جبريل عليه السلام⁽²⁾؛ وعليه، يستحيل وصف الكلام النفسي بصفة الانتقال؛ لأنّها وصف للكلام الذي هو النظم العربي الذي لقّنه الله رسولك جبريل عليه السلام وليس صفة للباري تعالى حقيقة، فالكلام الذي يتحدّى به النبي صلى الله عليه وآله الثقلين ليس هو الكلام القائم بذات الله سبحانه وتعالى؛ وإنّما تحدّاهم بمثل الحروف المنظومة التي هي عبارة عنه، في براعتها وفصاحتها واختصارها وكثرة معانيها⁽³⁾.

وتقودنا صفة لزوم في "معنى المعنى" إلى فكرة أوسع مدى وأرحب فضاء، هي "قضيّة النظم"، وقبل الخوض في مفاهيم النظم الموسّعة في "المذهب الأشعري" بوصفه "علم استعمال الخطاب"، ارتأينا التطرّق في عُجالة إلى امتداده الزمني، أو ما يعرف في الدراسات والبحوث بـ "تاريخ النظم"، فمن منظور الزمنية بدأت ملامحه تظهر واضحة مع الجاحظ في القرن الثالث هجري، وامتدّت إلى القرن الخامس هجري وكانت مرحلة النضج في هذا القرن على يد عبد القاهر الجرجاني، وانتهت الدراسات القائمة حوله بحازم القرطاجني (ت 684 هـ)، فلم يستطع كلّ من جاء بعد الجرجاني أن يضيف عمّا قاله شيئاً، وشملت من منظور المراحل مرحلتين اثنتين: مرحلة الدراسات المنهجية، التي سبقت الجرجاني؛ حيث ظهرت أساليب جديدة تأثّر فيها البلغاء بثقافة الأمم الأخرى سواء بفعل الترجمة، أو الاحتكاك المباشر بالوافدين على الحضارة الإسلامية، الأمر الذي أدّى إلى اصطدام معرفي، بين نوعين من أنواع النظم، مثل النوع الأوّل جماعة المقلّدين أو المحاكين للقصيصة الجاهلية، والذين يمثلون عمود الشعر، ومثل النوع الثاني جماعة المحدثين أو أصحاب الشعر المحدث أو الصنعة، الذين أحضروا أساليب جديدة لا عهد للعرب بها، ومن هنا ظهرت موازنات جديدة بين الطريقتين كان

(1) _ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 249، 250.

(2) _ ينظر: الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ص 92، 134.

(3) _ الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط 1، 1407 هـ، 1987 م، ص 178، 179.

قوامها النظر في صحة التأليف انطلاقاً من "قضية اللفظ والمعنى"، ثم تلت هذه المرحلة مرحلة جديدة، هي مرحلة الدراسات البلاغية، التي تفرّعت إلى تيارين اثنين؛ تيار فلسفي متأثر بالثقافات الأجنبية في إقامة البلاغة العربية على رأسهم **قدامة بن جعفر (ت 337 هـ)**، وتيار البلاغيين والمتكلمين الذين أرادوا إعادة الاعتبار للبلاغة العربية في مقابل الثقافة الوافدة، بالبحث عن سرّ إعجاز القرآن الكريم دفاعاً عن الهوية التي حصروها في اللغة والعقيدة بحجج استقوها من القرآن الكريم ومن كلام العرب مع إعمال دور العقل في الاحتجاج، وقد مثلت "المعتزلة" و"الأشاعرة" طائفتا الكلام الكبرى، لاشتغال علمائهما على البلاغة والكلام معاً، كذلك يمكن أن نصنّف مرحلة الدراسات البلاغية من منظور الاتجاهات، بدءاً بالنقاد، فالفلاسفة، فالتكلمين؛ كما يمكن أن نصنّف النقاد، والبلاغيين إلى طوائف من لفظيين، ومعنويين، ومسويين بينهما.

هذا عن "تاريخ النظم"، أمّا ما يهمنّا في هذا المقام هو تتبّع "علم النظم" عند طائفة المتكلمين من "الأشاعرة"، الذين مزجوا بين الرؤية البلاغية والرؤية العقدية، حتى تولّدت عندهم نظرية في المعنى تمثلت في "نظرية النظم"، حاول مؤسّسوها الوقوف على سرّ إعجاز البيان القرآني وكشف سبب نظمته البديع، بربط الألفاظ بالمعاني في التركيب والسياق، لتحليل ما أنتجه اتّحادهما من أثر بالغ في توجيه الخطاب القرآني الذي تعدّدت فيه أوجه الدلالة وطرق التصوير الفنّي، فلم يستطيعوا الوقوف على دلالات الخطاب العقدية دون الوقوف على دلالاته اللغوية، وفي هذا يؤكّد **أبو هلال العسكري (ت نحو 395 هـ)**: «أنّ أحقّ العلوم بالتعلّم وأولها بالتحفّظ بعد المعرفة بالله **عَلَيْكَ ثَنَاؤُهُ**، علم البلاغة، ومعرفة الفصاحة، الذي يعرف به إعجاز كتاب الله تعالى، الناطق بالحقّ...، وقد علمنا أنّ الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخلّ بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف، وبراعة التركيب...، وإنما يعرف إعجازه من جهة عجز العرب عنه، وقصورهم عن بلوغ غايته، في حسنه وبراعته»⁽¹⁾، ومقصوده أنّ من سخانه حسن تعلّم البلاغة ومعرفة الفصاحة لن يؤدّي به فكره إلى معرفة سرّ الإعجاز من هذا الوجه، وهو الأصحّ؛ بل سيصرفه فكره إلى الاعتقاد أنّ سرّ الإعجاز هو عجز العرب وقصورهم على الإتيان بمثله، دون معرفة سبب هذا العجز، وقد قال **النظام (ت 231 هـ)** قبل هذا ومن تبعه بالصّرفة، بمعنى صرف الله **عَلَيْكَ** العرب على تقليده ولو لم يصرفهم لاستطاعوا فعل ذلك، وما يهمنّا من دراسة "علم النظم" تتبّع تطوّره عند

(1) _ أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد الجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت،

"الأشاعرة"؛ حيث مثل كل من الباقلاني والجرجاني مرحلتين مهمتين من التأسيس لعلم النظم.

أ _ الباقلاني من تحليل الجملة إلى تحليل النص:

تبيّن علماء الكلام أنّ ثمره الوقوف على إعجاز القرآن الكريم التوجّه إلى طبيعة جنس المعجزة، بالنظر إلى خصوصيتها اللغوية بعدها ظاهرة مستعملة في خطاب، متّفقين على أنّ القرآن الكريم أعلى مراتب الكلام، وما كان كذلك فحقّه البحث في مكنونه وتمحيصه كشفًا للمقاصد، فلم يعد تحليل عناصر الجملة ذا جدوى في تحليل النص الديني، مادام هناك علاقات وشيجة تربط مفردات الآيات فيما بينها، وتربط الآية ببقية الآيات في السورة الواحدة، ثمّ السورة ببقية السور، كلّ هذا في سبيل فهم المعنى ورصده. لقد بات النظر إلى النص الديني بوصفه شبكة من العلاقات الممتدة في أفعال تواصلية عبر الفضاء الاجتماعي ضمن نظام كوني وشامل من الأهمية بمكان، ومن الملاحظ أنّ البحث عن نظام شامل للقرآن الكريم أوصلهم إلى ابتكار رؤية جديدة في التعامل مع الخطابات جسّدتها نظرية النظم، التي جعلت من القرآن ممارسة تواصلية يومية، وما القول بالنظم إلّا محاولة جادة لتجاوز دراسة المفردة إلى دراسة تأليف النص بالنظر إلى عناصر جمالية سابقة وعناصر جمالية لاحقة، كما أنّ النظر إلى اللفظ والمعنى ومعالجتهما هو نظر للعلامة التي عدّوها أوّل مفتاح لكشف بلاغة النص ومقاصده، ومن الواضح أنّ "الأشاعرة" اتّفقوا في نظرهم لنظم القرآن الكريم على الوفاق الثنائي بين اللفظ والمعنى في تحديد مفهوم الخطاب.

وقد ظلّ الحديث عن اللفظ والمعنى حاضرًا رغم القول بالنظم فلم يستطع "الأشاعرة" أن يُزيحوا تصوّر النص عن هذه الثنائية التي ظلّت متغلغلة الحضور بعدها مفتاحًا أوليًا للتأويل، وكان الباقلاني من المتكلمين الأوائل الذين اعتمدوها لربط كلام الله ﷻ النفساني الأزلي القديم بالكلام اللساني الحادث، فالمعنى هو القديم واللفظ هو الحادث، فجعل من تلاوة القرآن وسماعة صفة محدثة تؤوّل الصفة القديمة، ثمّ دلّل لمفهوم الإعجاز بالاستناد إلى الصفتين معًا، معللاً سبب الإعجاز بأمرين اثنين: الأول: الإخبار عن الغيوب المستقبلية، والثاني: نظم القرآن البديع الذي تظهر فيه الظاهرة اللغوية عصبًا لمعاني الإعجاز، فالمعرفة بعلمها هي معرفة بسرّ نظمه المتسع المجال والمفاهيم، والمتّصف بالديمومة والاستمرارية المرتكزة على معاني التوظيف والاستعمال، ثمّ إنّ فكرة النظم تتلخّص عنده في الخصوصية التي يتفرّد بها الأسلوب القرآني، ويتميّز بها عن غيره من الأساليب، فيرى أنّ إعجازه يظهر من عشرة وجوه أهمّها على الإطلاق عجيب نظمه، وبديع تأليفه⁽¹⁾، الذي يعجز عنه الإنس والجن،

(1) ينظر: الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ص 44، 47.

وهو سرّ بلاغته وامتناعه عن الخلق.

وقد توصل الباقلائي إلى تقديم مقارنة جديدة في وصف النص وتحليله، متجاوزا النظرة الجزئية لدى سابقه الذين اكتفوا بالآية، أو العبارة، أو بيت الشعر، أو شطره أساسا لما قاموا به من دراسات أدبية أو نقدية، إلى دراسة السورة أو القصيدة بتمامها أو معظمها، مركزا على البناء المتكامل الذي يميّز القرآن عن غيره، مبينا أن الإعجاز منصبّ على القرآن في جملته، وأبرز مظاهره هو ذلك الرباط القويّ المحكم بين الآيات، وجمالية الانتقال فيما بينها، بحيث لا نحسّ بوجود تباعد في الأفكار والأغراض، وهذه الوحدة الفنية الذي ركّز عليها الباقلائي هي عينها قضيةّ النظم، الذي أعطى فيها الأهمية القصوى للتنظيم النصي للقرآن البين بونا شاسعا عن الكلام البشري، وبالارتكاز على مفهوم النصية، أصبحت الصفة الأساسية القارّة في النص عنده هي صفة الاطراد أو الاستمرارية، وهي صفة تعني التواصل والتتابع والترابط بين الأجزاء المكونة للنص، وبصيغة أخرى نعي أنّه في كل مرحلة من مراحل الخطاب Discoure نشاط واتصال Contact بالسابقة عليها⁽¹⁾.

ويربط الباقلائي مفهوم التوظيف والاستعمال بالكلام الحقيقي الذي هو معنى موجود في النفس؛ لكن جعل الله **وَعَلَّمَكَ اللَّهُ لِسَانَ رَبِّكَ** تدلّ عليه، فتارة تكون قولا بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطالحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم، وقد بين تعالى ذلك بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: آية 04)، فأخبر تعالى أنّه أرسل موسى **العليه السلام** إلى بني إسرائيل بلسان عبراني، فأفهم كلام الله القديم القائم بال نفس بالعبرانية، وكذلك أرسل عيسى **العليه السلام** بلسان سرياني، وبعث نبينا **ﷺ** بلسان عربي⁽²⁾، فالكلام النفسي القديم لا يتغيّر؛ بل تختلف الألسنة المؤدّية له في النظم والأداء. وهذا تعليل عدم رفض "الأشاعرة" فكرة التدليل على إعجاز القرآن، مقرّين أنّ القرآن الكريم «بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة والفصاحة إلى الحدّ الذي يعلم عجز الخلق»⁽³⁾، فهو متفرد «على وجوهه، وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختصّ به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد»⁽⁴⁾.

(1) _ جميل عبد الحميد: بلاغة النص، مدخل نظري ودراسة تطبيقية، دار غريب، القاهرة، (د.ط)، 1999 م، ص 08.

(2) _ ينظر: الباقلائي: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 101، 102.

(3) _ الباقلائي: إعجاز القرآن، ص 05.

(4) _ المصدر نفسه، ص 35.

قام الباقلائي بتحليل النص القرآني للوقوف على بلاغته المتحددة، متفطناً إلى قصور تحليل الجملة لعدم قدرتها على حمل المعنى، فانتقل إلى تحليل النص بعدّه وحدة التحليل الكبرى تتفاعل عناصره فيما بينها لتشكّل المعنى الكلي للخطاب، فجاء النظم عنده معادلاً للخطاب وسرّ إعجازه منبثق من اتساق العناصر الداخلية مع العناصر الخارجية، فبدأ بوصف النص بتوضيح مكوناته، مع بيان الروابط الشكلية والمعنوية، خاصة الربط النحوي والتماسك الدلالي والعلاقات المنطقية التي تُعين على فهم قصد الشارع ﷻ، وما تؤدي إليه من انسجام وسبك بين متتابعات النص حتى تصير كأنها قالب واحد صيغ صياغة واحدة، وبعد الانتهاء من عملية الوصف شرع في مرحلة جديدة أكثر أهمية من المرحلة الأولى، هي مرحلة التحليل، بالانطلاق من الروابط الداخلية إلى الروابط الخارجية بإظهار دور السياق في تأليف معاني النص⁽¹⁾.

يتعلق التحليل عنده بالتنقيب على العوامل التي تجعل النص ذا صلة بسياق إنتاجه؛ أي مناسبة النص لمقامه بربط العلامات الدالة وعلاقتها بمستخدميها ومفسريها، وبالمواقف المقامية والعناصر التواصلية، وكلّ هذا من عمل اللغة التي تؤدي وظائف مختلفة، أهمها على الإطلاق القدرة على تحقيق الوظيفة التواصلية؛ وعليه، انتقل من تحليل بُعد اللغة الداخلي إلى اعتباراً سياق الإنجاز الخطاب، متجاوزاً دراسة البنية الداخلية دراسة شكلية إلى دراستها في الاستعمال أو التخاطب، «وإذا انطلقنا من فرضية أنّ المتكلم بإمكانه أن يعبر عن مختلف الأغراض والمقاصد المراد إبلاغها إلى الطرف الآخر، فذلك يستلزم بالضرورة قبول اللغة للتوسّع والتغيّر»⁽²⁾.

إنّ التركيز على تعزيز وظيفة اللغة بتعليل قدرتها على تمثيل ذاتها في الذهن وترتيب التصورات والتمثّلات، ثمّ التعبير عن هذه التصورات في الواقع بتنظيمها في خطاب يوافق ما يقتضيه مقام الإنجاز، بمعنى وضع الخطاب في منظومة نسقية قوامها المحاوره، والتي حصرها "الأشاعرة" في الحروف المنظومة المعتمدة أساساً على استعمال الصوت المقطّع والمركّب المعبر عن الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى، ولما كانت الأصوات تابعة للطبيعة الإنسانية اشترطوا فيها عنصر البيان، الذي رادفه الباقلائي وهو إمامهم بالدليل الذي هو عقلي وسمعي، واشترطوا عنصر الإبانة هو خطوة جريئة في تاريخ الدراسات الإعجازية؛ لأنّ النظر إلى جهة البيان هو نظر إلى المتكلم الذي يُنتج المعنى الذي

(1) _ صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 2006 م، ص 247.

(2) _ فريدة بن فضة: تداولية التجويز والاتساع في كتاب سيبويه، مجلة الخطاب، منشورات مخر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الأمل، مدوحة، تيزي وزو، العدد 4، 2009 م، ص 258.

يُشكّل الخطاب، ونظر إلى المخاطب الذي يعتمد إلى تأويل الخطاب بالتأثير من المتكلم، فتتجاوز بذلك العملية مجرد الاتصال والتبليغ إلى إحداث تواصل لساني قوامه التفاعل؛ «حيث يقوم هذا التفاعل بين المشاركين فيما بينهم من جهة والمشاركين والمتتبعين من جهة ثانية، ولا يعني التفاعل حصول الإقناع ولكن الاشتراك في الاهتمامات وإدراك الأنساق التأويلية والتقويمية والتفاعل معا، مما يطرح البحث في الميكانيزمات التي تمكن الحوار من تحقيق التفاعل بين أطرافه. وتغيير المضمون من العناصر المهمة التي يتضمنها أي حوار، إذ هو الذي تُفعل بشأنه المعتقدات ويقوم حوله التفاعل»⁽¹⁾.

لقد تجاوز الباقلاني النظرة الجزئية للغة إلى دراستها في الاستعمال، بالانتقال في التحليل من مجال الجملة الضيق إلى مجال أوسع، هو المجال الدلالي التداولي، أين دمج التماسك النصي بالتفاعل الخطابي، بإخراج النص من عزلته وربطه بالسياق، ليصب عمله في صميم الدرس التداولي، ويلتقي طرحه مع مجموعة من علماء التداولية واللسانيات النصية، ومن «بين الذين عكفوا على تناول النصوص وقوفا على الدراسات التداولية التي أخرجت النص من عزلته وجعلته نتاج تفاعل مستمر مع عوامل السياق، جان ميشال آدم، وميشال كومبيت، وبول برونكارت، وهيرالدج وإيريش، وجورج كلايبر وغيرهم»⁽²⁾.

ومن المعلوم أنّ "الأشاعرة" يشددون على فكرة المضمون المطبوع في النفس مع اشتراط تألفه والمنطوق، وفي هذا تأكيد على الوظيفة التفاعلية للخطاب؛ ذلك أنّ قضية الكلام النفسي دفعتهم إلى تحليل النص القرآني تحليلا شاملا، الأمر الذي استوجب البحث عن مفاتيح متطورة لكشف أغراضه ومقاصده، ولقد كانت "نظرية النظم" النتيجة القصوى لهذا التحليل التي تفرّعت عنها أساليب متنوعة وطرائق متعدّدة في تحليل الخطاب البليغ، حيث ركّز أصحابها على فكرة تكامل العناصر الداخلية للخطاب مع الأسيقة الخارجية في رصد المعنى، مع التشديد على فكرة الإبانة والإشعار بالعرض، التي تمثّل في فحواها معنى التدليل اللساني، ويبدو أنّ «أي عمل لتحليل الخطاب لا يخلو من أيديولوجيا توضح البعد الاجتماعي للنشاط الذهني، وقد ركز التحليل النقدي للخطاب على إعادة تعريف الأيديولوجيا بدقة، فأصبحت بمعنى الأنساق الاجتماعية العرفانية الذهنية المشتركة اجتماعيا، والتي تراقب تمثّلات ذهنية أخرى مثل مواقف الطرائق الاجتماعية»⁽³⁾. وحتى وإن جزمنا طبع الباقلاني

(1) _ محمد نظيف: الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، ص 10.

(2) _ عمر بلخير: الخطاب الصحافي الجزائري المكتوب، ص 131.

(3) _ جماعة من المؤلفين: معجم تحليل الخطاب، إشراف: باتريك شارودو، دومينيك منغون، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، المركز الوطني للترجمة، تونس، (د.ط)، 2008 م، ص 295.

تحليل النص بطابع أيديولوجي أفضى به إلى القول بالنظم المعادل عنده للتأليف، إلا أن تركيزه جاء منصباً على تحليل مستويات البلاغة والإعجاز البياني موجّهاً عنايته نحو البيان مرادفاً إياه بالأسلوب الذي جاء بمعنى الطريقة في التخاطب، مؤكداً أن من يجمع زمامه يقف على مواطن الحسن والقبح في الكلام، فلم يلتفت إلى المستوى النحوي في علاقته بالمستوى البلاغي، وهو ما تفتن إليه الجرجاني الذي استفاد من جهود سابقه، وقد تولد عن هذا الاطلاع الواسع ابتكاره لمصطلح جديد وظّفه في التحليل، هو ما يعرف عنده بـ "معاني النحو"، مستفيداً من جهود سابقه وعلى رأسهم الجاحظ في "البيان والتبيين" والباقلاني في "إعجاز القرآن" وعبد الجبار المعتزلي في "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، جزء "إعجاز القرآن"، فجاءت جهوده ثمرة جيدة جمع فيها الآراء ناقداً ومغربلاً ومضيفاً، مبدواً ومصنفاً.

ب _ الجرجاني وتوظيف الخطاب:

تفتن عبد القاهر الجرجاني _ الذي تمثل آراؤه خلاصة نظرية النظم _ إلى ما غاب عن ذهن سابقه، فمن حيث المنهجية وطرق التحليل أفاض في تعليقه للغة القرآن مازجا بين مستويين: المستوى العقدي والمستوى التركيبي _ البلاغي التواصل، جامعا بين مفهومه للكلام اللساني الأزلي القديم ومفهومه للكلام اللساني الحادث، «والموقف العقائدي لعبد القاهر الشافعي الأشعري يهياً السبيل للاقتناع بتبني التفسير الكلامي في شقه الأشعري لظاهرة الإعجاز من هنا يكون النظم بديلاً على المستوى المبدئي لفكرة التحليل التي هي اصطلاح اعتمده الفلاسفة الإسلاميون في تحديد تصورهم للشعر، ومستندات الفلاسفة من تحديد المصطلح الذي يضبط رأيهم في الشعر مفهومًا ووظيفة وأداة مؤسس على آرائهم في الفلسفة عموماً، فإذا تُشكل فكرة الصورة والمادة أسس المتيتافيزيقي يتجدر أصله النفسي في تصور الفلاسفة للملكات النفس وقدراتها ضمن ترتيب القدرات في العقل والتخيير والحس»⁽¹⁾.

يبدو أن موقف الجمع بين هذه المستويات ليس بالهين على الجرجاني؛ إذ نألفه يجمع شتات المعنى وقت مقارنة النص من روافد متعدّدة ومتنوّعة، رافد منطقي تأثر فيه بالثقافات الوافدة خاصة اليونانية، وآخر لساني عائد لمعرفته بعلم النحو ومكانته في تحصيل صناعة الكلام وفنون القول، ولمعرفته بالبلاغة وصنوفها وامتداداتها، واجتماعهما معا _ العلم بالنحو والعلم بالبلاغة _ مكّنه من الوقوف على منطق النصوص ودلالاتها العميقة، بالإضافة إلى الرافد العقدي النابع من مذهبه الأشعري، والذي ركّز فيه الاهتمام على تفسير ظاهرة إعجاز القرآن وطبعها بطابع كلامي، كلّ

(1) _ الأخصر جمعي: اللفظ والمعنى في التفكير البلاغي والنقدي، ص 184.

هذه الأمور مجتمعة شكّلت عنده رؤيا واضحة المعالم، فلم يعد الإعراب عنده مجرد العناية بالكلمات والتراكيب؛ بل أصبحت «مسائل تنظيم الكلمات تشكّل مجالا واسعا للذود عن مكانة الدراسات اللغوية والنحوية حتى يستقيم لها صفة المناظر القوي للمباحث الفلسفية والمنطقية المعنية بالدلالات والأصول الكلية للتفكير والوجود، أصبح من مسلمات البحث لدى عبد القاهر الجرجاني إبداء الرأي في التخييل ومحاصرته ضمن ضوابطه العقائدية ومنطلقاته البلاغية المؤسسة على معاني النحو»⁽¹⁾، والاتفاق بين الفكر العقدي والفكر البلاغي حذا به إلى حمل اللفظ على المعنى في التحليل، متفطّنا إلى المعاني الإضافية التي تُحدث على مستوى الكلام باستلزام المعاني بعضها من بعض.

ويظهر أنّ الجرجاني كان سبّاقا في تحليل مستويات المعنى؛ لأنّ اللسانيات الأمريكية نفسها اعتدّت في دراستها باللفظ أولا، وكان تشومسكي على رأس هؤلاء؛ حيث نظر إلى النسب بين الألفاظ والمعاني فلم يتجاوز في تحليلها دراسة المعجم لاقتصاره على المفردات والعلاقات القائمة فيما بينها، ثم أكد أنّ الغاية من تحليل النسب الوصول إلى فهم الأقوال التامة بمعنى الجمل، لذلك كان لا بدّ من بحثه عن كيفية التمام معاني الجمل من معاني المفردات، وكان ذلك نتاج بحثه في "علم الدلالة التفسيري"، الذي يستند إلى النسق النحوي التحويلي، بحيث يتمّ تركيب معاني الجمل على مستوى البنية المقدّرة العميقة، مع العلم أنّ كلّ من القواعد التحويلية والقواعد الدلالية يشكّلان _ بالنسبة إليه _ آلية خاصّة ومستقلّة، بما يعني أنّ الجمل السطحية، التي ترجع إلى بنية عميقة واحدة، لها المدلول نفسه، إذ التفسير يقع فقط على البنية العميقة المشتركة، وبالتالي لا تتغير التحوّلات من المعنى الأصلي شيئا⁽²⁾، وعليه عدّ اللفظ الحقيقة الأولى الموضوعية، فلم ينتبه إلى تعدّد الاحتمالات في المعنى، بقدر ما اهتمّ بكيفية مزج معاني المفردات وفقا للتركيب النحوي.

ومثل هذا الأمر لم يغب عن ذهن الجرجاني الذي تفتّن إلى العلائق التي تحدث على مستوى الخطاب ومظاهر التخاطب؛ فأوضاع اللغة تكون مبهمة واستعمالها في الواقع بواسطة التلفّظ يوضّحها ويخصّصها؛ وعليه، أكد أنّ الفهم لا يتأتّى من معنى الكلمة الوضعي منفردا؛ بل بالانطلاق من الوضع إلى المعاني الجديدة الناتجة عن ربط الخطاب بأدلّته اللفظية وغير اللفظية توخيا لطرائق نظمه، ومن الواضح أنّ مفهوم التفاعل بلغ ذروته عنده حيث مزج بين قدرات العقل ومقاصد الشرع، حصرا للمعاني المكتترة في الخطاب، وقد جاءت هذه الطريقة نتيجة تطبيقه فكرة أسبقية المعنى

(1) _ الأخصر جمعي: اللفظ والمعنى في التفكير البلاغي والنقدي، ص 186.

(2) _ ينظر: عادل فاحوري: اللسانيات التوليدية والتحويلية، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1990 م، ص 38، 59.

التي علل بها "الأشاعرة" مسألة كلام الله ﷻ النفساني القديم على الخطابات الوضعية، موجهها القصد الأول صوب التصورات الذهنية التي يصفقها المتكلم في عقله، ثم يجد هذا المتكلم حاجة في نفسه للنطق بها واستعمالها في الخطاب للتواصل مع الغير تعزيزاً للعلاقات الاجتماعية؛ لأن لسيت الفائدة والغرض بنظم الكلم «أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل. وكيف يُتصور أن يقصد به إلى توالي الألفاظ في النطق، بعد أن ثبت أنه نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض»⁽¹⁾.

لقد نظر الجرجاني إلى التشكيل النصي من ناحية تشكل المعاني في ألفاظ ليست مفردة، ففاعلية النظم عنده تصل بالمعنى إلى أعلى مراتب العقل حتى إذا اكتملت المعاني وُضعت في قوالب هي الألفاظ، وهذا ما يجعل الألفاظ متعلقة بالمعاني في التركيب الذي يتخذ شكله النهائي من معاني النحو، وهذا التعلق لا يظهر في البنية السطحية، لاختصاصها بالعلائق النحوية؛ بل يظهر في البنية العميقة أين تُضمّن المقاصد والأغراض بإزاء السياق؛ لأن أمر النظم في أنه ليس شيئاً غير توحي معاني النحو فيما بين الكلم، وأن المعاني تُرتب في النفس أولاً، ثم يحذا على ترتيب الألفاظ في النطق، ولو افترضنا أن تخلو الألفاظ من المعاني، لم يُتصور أن يجب فيها نظم وترتيب⁽²⁾.

وتعادل "معاني النحو" عند الجرجاني "مفهوم الكفاية" في الدرس اللساني المعاصر، والتي حصرها تشومسكي في القدرة والأداء، مفرقاً بين القدرة على الكلام وبين أدائه؛ فالأمر متعلق بأداء الكلام Performance، الذي لا يرتبط بتاتا بالكفاية اللغوية Compétence Linguistique التي هي الموضوع الفعلي الوحيد للنظرية اللسانية، إن الأداء الكلامي نشاط تجريبي للفرد عندما يتكلم، والكفاية اللغوية هي القدرة اللسانية لفرد مثالي من الممكن أن يكون على حد سواء متكلماً أو مستمعا⁽³⁾. وعلى الرغم من جهوده الحثيثة التي بذلها في فكّ العزلة التي سببتها البنيوية عن الدرس اللساني باختراعه ثنائية القدرة والأداء، مع جعلهما ركيزة لتحليل النصوص، إلا أنه لم يستطع تجاوز الكفاية اللسانية إلى الكفاية التخاطبية، لاستغراقه في الاحتمالات التي جعلها أساساً لقواعد التوليد الذي مال به نحو التجريد، فلم يستطع تجاوز تحليل الجمل والعبارات إلى تحليل الخطاب؛ لأن موضوع

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 50، 51.

(2) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 454.

(3) _ سيلفان أورو وآخرون: فلسفة اللغة، ترجمة: بسام بركة، مراجعة: ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 1012 م، ص 454.

النظرية التوليدية هو الملكة اللغوية التي حصرها في القدرة النحوية، فكان التصور اللساني عنده قائماً على جعل اللغة مجموعة من المتتاليات اللفظية الباحثة عن التصنيف والتبويب، ضمن عملية استقراء شاملة قائمة على الصحة النحوية. أين رأى وجوب الانتقال بدارستها من كونها لغة صورية إلى كونها لغة طبيعية، تدمج الصحة النحوية بحالة المتكلمين النفسية، التي تربط قدرة الإنجاز بعملية إتقان القواعد النحوية المستنبطة في ذهن المتكلم والتي توظف بحسب ظروف الإنجاز، رغبة في تفسير أعمق يوضح قدرة المتكلم النحوية على توليد أكبر قدر من الحمل وفهما وتحويلها بالاعتماد على استبطان نظام القواعد التي تحدّد الشكل الصوتي للجملة ومضمونها الدلالي⁽¹⁾.

ولعلّ، هذا الأمر هو الذي دفع ببعض الدارسين إلى الربط بين فكر تشومسكي وفكر الجرجاني في القدرة اللغوية، وإن جاز تسميتها بالقدرة النحوية لتشيده على معاني النحو، التي تترجم الجانب الذهني في علاقته بالجانب اللساني، أما معاني الكلم أو نظم الكلم فهي فكرة سابقة لأوانها لم يلتفت تشومسكي إليها، وهي ما يعادل الكفاية التخاطبية التي ابتكرها فلاسفة اللغة خصوصاً، ورواد التواصل عموماً، ويذكر الجرجاني هذا النوع من الكفاية عندما يعرض لأثر المعنى في الكلام مخاطباً المتلقي بقوله: ذلك أنك «تقتفي في نظمها آثار المعاني، وترتبها على حسب ترتب المعاني في النفس. فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض»⁽²⁾. فتأسيسها مبنيّ على قدرة ربط المعاني بالألفاظ في النظم، وارتباطها وثيق بإنتاج الفعل، كما أنّها مرتبطة بالإرادة والقدرة والقصد معاً، بمعنى ترتيب المعاني بموازاة الواقع الذي توجه إليه، مع تحديد العناصر التوجيهية التي تُلبس المعنى اللفظ المناسب، ثم إنجازها في المقام المناسب، وهو تمام "الكفاية التخاطبية التواصلية" التي تحوّل التصورات الذهنية والأقوال إلى أفعال وأعمال تواصلية.

لقد استوعب الجرجاني ضرورة وصل الكفاية اللسانية ذات البعد القصدي بكفاية تخاطبية مكتملة ذات بعد عملي؛ لأنّ القصد إن لم يتجسّد في الواقع فلن يصل المتكلم إلى مراميه، وكلّ ما نستطيع تحصيله هو الرغبة في الفعل التي تبقى رهن النفس الإنسانية، الأمر الذي يدفع بنا إلى القول،

(1) _ vue :

N. Chomsky: Aspects de la théorie syntaxique, Traduit de l'anglais par Cloud Milner, Edition de seuil, Paris, 1971, P:14.

(2) _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 49.

إن الكفاية اللسانية قاصرة عن تفعيل التواصل، وهذا ما أدى بالجرجاني إلى مؤازرتها بالكفاية التخاطبية التي يظهرها توظيف واستعمال الكفاية اللسانية في السياق والظروف المواتية للإنجاز، بمعنى ربط القول بمقامه التواصل، ويجدر الإشارة هنا إلى أن التيار التداولي في تحليل الخطاب صبّ جلّ تركيزه على تحليل الكفاية التداولية التواصلية حتى شملت القدرة على التخاطب في مقامات مختلفة، ذلك أنّ المتكلم بحاجة إلى ملكة تخاطبية تمكّنه من تشكيل ملفوظات تكون في صلب التفاعل التخاطبي، بالقدرة على تضمين الخطاب معاني عميقة تفيض على المتكلم يفسرها السياق.

لقد تجاوز مفهوم الكفاية عند الجرجاني مجرد المعرفة باللغة إلى القدرة على استعمال الخطاب في مواقف مختلفة، وهذه الكفاية ارتبط ظهورها بابتكاره لـ "معاني النحو"، التي لا يُرادف مفهومها معاني النحو منفردة، ولا معاني البلاغة منفردة؛ بل هي مزج بين هذا وذاك، وهو شكل جديد نتج من دمج علم النحو بعلم البلاغة، وكانت حصيلته التأسيس لفكرة التخاطبية والاستعمالية للغة، يقول: «وإذ قد عرفت أن مدار أمر "النظم" على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجدها ازديادا بعدها، ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض»⁽¹⁾.

وتظهر هذه الفروق والوجوه بإسناد المعاني والأغراض بعضها إلى بعض، بتتبع معاني النحو فيما بين الكلم، وبمعرفة المواقع والعلائق بنظر المتكلم إلى الخير، والشرط والجزاء، والحال، والوصل، والفصل، والتصرف في التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والإضمار والإظهار، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له⁽²⁾، من مراعاة مقتضى الحال وظروف المقام؛ وتظهر الوجوه والفروق في الاستعمال المرتبط بمستخدم الخطاب، وهنا يتجلى مفهوم الكفاية، فالنظم مرتبط بالاستعمال اللساني والاستعمال التخاطبي معاً، لذا يشدّد الجرجاني على معرفة خصائص التركيب المختلفة التي ينتظم بها الكلام مما يميزه النحو، وترتضيه البلاغة، حتى تنهياً ظروف تأسيس الخطاب وفق قصد المتكلم وغرضه ثمّ درجة قبوله لدى المتلقي، وإذا ما عدنا إلى المعنى الناتج عن مزج قواعد النحو بآليات البلاغة سنقف على معنى جديد ليس هو المعنى النحوي ولا هو المعنى البلاغي؛ بل هو معنى مجازي إضافي جامع بين هذا وذاك، إنه معنى المعنى؛ مستوى تفاعل الألفاظ

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 87.

(2) _ المصدر نفسه، ص ص 81، 87.

بالمعاني وما ينجرّ عنه من زيادة في المعنى والتركيب جميعاً، أين تتوسّع دلالة الكلام، وتتحد عناصره وتتكامل مستوياته بتوجيهها إلى الواقع، فاللغة عنده هي مادّة خام مشتركة بين البشر، توظّف في خطابات تحوّلها إلى كلام متداول بين أطراف متخاطبة يمتلكون كفايات تواصلية، وهذا سبب عدم إرجاعه المزية في معاني النحو إلى الإعراب؛ لاشتراكه بين العرب جميعاً، وليس هو الغرض من تقليب الفكر؛ وإنما الغرض هو القدرة على استعمال معاني النحو بجمع المعاني المستفيضة في نظم بديع متلاحم الأجزاء، تابعة معانيه الفرعية إلى معنى الخطاب العام.

وتعادل الكفاية اللسانية والكفاية التخاطبية في الفكر الجرجاني الكفاية التداولية التواصلية، التي تستثمر القوالب الجاهزة للكفاية اللغوية لتضعها في قلب العملية التواصلية، فتحفّز النشاط اللغوي في الذهن، مخضعة إياه لشروط وقوانين السياق، بإنجاز مجموعة من الأفعال اللغوية تعمل متّحدة على إنتاج الخطاب والسير به نحو تحقيق مراميه، وإن كانت الكفاية هي المعرفة باستعمال الكلام؛ فإنّ "علم النظم" هو علم استعمال الخطاب، الذي يمرّ بمراحل متعدّدة متداخلة ومتشابكة؛ تعمل المرحلة الأولى من إعمال الذهن على النظر في النشاط اللغوي بعدّه نظاماً يجمع بين مختلف التعلقات الممكنة للوحدات الداخلية للغة، ثم إدراك السياق الاجتماعي الذي تتحقّق فيه العلاقات التواصلية المنجزة للخطاب، وتأتي مرحلة التلّفظ بالخطاب لتكشف طبيعة العلاقة بين السياقات والعلامات المستعملة، أو بصيغة أخرى كشف العلاقة بين الوظائف الخارجية للغة ووظائفها الداخلية، بعد اللغة ظاهرة نفسية من ناحية واجتماعية من ناحية أخرى؛ فإذا تحقّق الربط بين المرحلتين نكون أمام مرحلة أخيرة، هي مرحلة الاستعمال، التي تجمع الجانب الشكلي بالجانب الوظيفي الذي يعمل على عدم تجريد اللغة من وظيفتها الإنجازية التي تجمع التلّفظ بالفعل والعمل غاية في المجتمع لتوطيد العلاقات، وبهذه الكيفية يصبح الخطاب ظاهرة لغوية تفاعلية تنشأ التواصل، قصداً في إقامة علاقات اجتماعية ناجحة، حيث تعمل الكفاية التداولية على التحكّم في العملية التواصلية، أين توازن التفاعل بين أطراف التواصل، وبنية الخطاب المتداولة وآليات اشتغاله، كما تعمل على تحقيق أبرز المساعي التي تراهن عليها التداولية، وهو تعزيز التفاهم والتعاون بين طرفي التواصل⁽¹⁾.

وعلى هذا يبدو أن الشغل الشاغل للجرجاني كان مداره ربط العقل بالقول في أعمال تجسّد هما معا في البنية العميقة، فعقل الإنسان لا يتوقف عند التفكير؛ كما أنّه بحاجة إلى إخراج هذه الأفكار وتلك إلى الواقع؛ لأنّ الإنسان فكر وقول وعمل، وجوده يكون حيث العمل، وإن كان التعارف هو

(1) _ ينظر: محمد الداوي: التواصل بين الإقناع والتطويع، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الحجاج حدود وتعريفات، ج1، ص 260.

السمة المحددة للجنس البشري؛ فإن ذلك لا يتمّ دون ربط قوّة عمل العقل المحددة للمقاصد وقوّة الأقوال المنتجة للخطاب بشقّها العملي، وهو تمام المقصود من نظرية الفعل التي تتضمن منحى خبريا وتوجيها تداوليا، فبحسب أوريكيوني يتّسق إنجاز الأفعال «مع التلفظ بالكلام المنتجة إلى متلقي غاية في تغيير معتقد أو إحداث انسجام، بشرط امتلاك الكفاءة في الإفصاح عن المضمون القضوي والتوجه التداولي، بمعنى قدرة وقوّة الكلام»⁽¹⁾، التي تعتمد في "التيار التداولي" على الدور الهام لفعل الكلام المرتكز على مفهومي "القصد" و"العمل"، و«تكمّن فائدة تحليل فعل الكلام في توضيح أصناف الأشياء التي نستطيع القيام بها عبر الكلمات وتحديد بعض أشكال اللفظ العرفية التي نستعملها لإنجاز أفعال معينة. مع ذلك، يتوجّب علينا دراسة تفاعل أكثر توسعاً لفهم كيفية إنجاز هذه الأفعال وتفسيرها ضمن مقاماتها»⁽²⁾.

ومجمل القول، إنّ النظم يقع بالاختيار والاتساع في الاستعمال، والاختيار مرتبط بالمعنى النفسي أين تتعلق المعاني بعضها ببعض ويحسُن فيها الصياغة والتأليف، ولا يخرج عن معاني النحو المرتبطة بقصد الانجاز بما يقتضيه المقام، في حين يرتبط الاتساع بالمعاني الإضافية المتولّدة عن حسن الاختيار، «فلا ينتج المرسل خطابه إلّا باختيار العلامة المناسبة، وبتشكيل الخطاب بما يلائم سياقه. ويعدّ الاختيار مزية لأن غياب هذه المزية يجرم الخطاب من اتصافه بالبعد الاستراتيجي، إذ يبدو بدونها أشبه ما يكون عملا إلزاميا لا خيارا لرسله فيه، ممّا يؤذّن بغياب التأهيل اللازم لإنتاج الخطاب في كفاءته التداولية»⁽³⁾. ولوصول الخطاب إلى هذه الصيغة المتطوّرة وجب تضافر عوامل عدّة وظروف شتى، فيدخل فيه النشاط العقلي للمتكلم، وقصد توجيه الفعل والتلفظ به مع وصله بالمقام، وظروف الانجاز، ومكانة المستمع. ومنه نظر الجرجاني إلى فعل الكلام من زاوية التداخل الطبيعي بين مستويات اللغة ومستويات الانجاز والأداء، بمعنى النظر إلى الأقوال المؤدية إلى الأغراض، وخلاصة النظم هي بحث في تداخل المكوّن اللفظي بالمكوّن السياقي؛ حيث ينتج عن تداخل هذين المكوّنين ثلاثة مستويات تتلاحم في تحديد المعنى وإظهاره:

(1) _C. K. Orecchioni, L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Armand Colin, Paris, P: 187.

(2) _ جورج يول: التداولية، ترجمة قصي العتّاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1431 هـ، 2010 م، ص 96.

(3) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 67.

المستوى القصدي: هو شرط الكلام، فلا كلام دون قصد للفعل الذي تتضح فيه الأغراض التي أُلّف لأجلها الكلام، فالقصد نية الفعل وغاية تحقّقه، وهو المستوى الذي يظهر فيه المعنى لدى المتكلّم، وكذلك هو مرحلة إدراك السياق الذي يجري فيه التواصل بكلّ أبعاده المثمرة مع تحديد العلاقة بين السياقات والعلامة المستعملة؛ ليتمّ تعيين الخطّة الخطابية المناسبة بدقّة.

المستوى التلقّظي: مستوى التلفّظ بالفعل، أين يتمّ ترتيب الألفاظ في النطق باقتفاء أثر المعاني وطريقة ترتّبها في النفس، بمعنى تلاحم تصوّرات الذهنية في العقل بملفوظات تعبّر عنها وتصفها بما يقتضيه العقل ويسمح به استعمال الكلام، وبما يتلاءم والسياق في خطاب يربط المتكلّم بالمخاطب، والقول بالواقع.

المستوى التفاعلي: وهو مستوى تداخل القصدي بالتلقّظي، فالفعل القصدي لا تكتمل ملامحه دون تنفيذ مضمونه وانجاز أفعاله مع اشتراط انسجامها مع أعمال الآخرين، حتّى يصير تفاعلا بين الذوات المتخاطبة في رحاب الفضاء المجتمعي، وهو أعلى درجة من درجات التواصل؛ حيث يؤدّي فيه التأويل دورا حاسما ومهارة مشتركة للوقوف على المعنى العميق أو الإضافي في الخطاب، غاية في استخلاص أسباب ودوافع التصرف وكيفية التعامل معها.

وأخيرا نستنتج أنّ الخطاب عند الجرجاني استراتيجية تواصلية معقّدة تتفاعل فيها عناصر لغوية وأخرى سياقية مجتمعة، تعمل على تحديد معالم الخطاب بما يتوافق والقصد، لإخراجه على صورة محدّدة، تضمن تحقيق غاياته ومراميه، انطلاقا من الخطط الذهنية ومرورا بمرحلة التلفّظ التي ننظر فيها مرّة إلى اللغة ومرّة إلى السياقية، ومرّة أخرى إلى هيئة كلّ من المتكلّم والمخاطب، ومن منهما في موقع السلطة، لتأتي مرحلة استعمال الخطاب التي يستثمر فيها الفاعلون الاستراتيجية التخاطبية، حيث تعمل على تنشيط التفاعل بالاعتماد على القدرات الذاتية للمتكلّم وباستثمار المعارف والخبرات السابقة في التعامل والتواصل؛ إذ لا يمكنه الوصول إلى نتائج جادّة دون إدماج مجموع المعارف التي يحصلها المتمرّس لاكتساب المهارة العملية لإنتاج الخطاب، والعلم بكيفية اشتغال مكوّناته الدالة، بالعمل على مستويين اثنين؛ المستوى اللساني، الذي ينتج الكفاية اللسانية، والمستوى البلاغي، الذي ينتج الكفاية التخاطبية، ومجموعهما يمثّل الكفاية التدوالية التواصلية.

الفصل الثاني: تأويل المتشابه وتفعيل المجاز

المبحث الأول: تأويل الآيات المتشابهات وتجاوز الدلالة

أولاً: تمكين التأويل في الآيات المتشابهات

ثانياً _ التجاوز الدلالي: تفاعل المعنى بالاستعمال

المبحث الثاني: الاستعمالات المجازية في تأويل نصوص آيات
الصفات الخبرية

أولاً: الاتساع والتجاوز في المضمرات والمتضمنات

ثانياً _ تأويل آيات الصفات الخبرية والحمل على المجاز

المبحث الأول: تأويل الآيات المتشابهات وتجاوز الدلالة:

تمهيد:

تطرقنا في الفصل الأوّل إلى ارتباط نشأة اللغة عند "الأشاعرة" بالوضع والاصطلاح، فجاءت الألفاظ والمعاني محدّدة وثابتة لا يقع التغيير عليها في ذاتها؛ بل بتوظيفها في نصوص وخطابات، ما جعل نظريتهم في المعنى تبلغ درجة متقدّمة من التطوّر تمثلت أساساً في نظريّة النظم التي عبّرت في أبعاد معانيها عن خصوصية الخطاب القرآني المختلف تمام الاختلاف والمبتعد بونا شديداً عن نظم الكلام البشري هذا من جهة، ومن جهة أخرى مكّنت دراسة القرآن الكريم العقل البشري من الاشتغال على تطوير آلياته في البحث العلمي منهجاً ونظريّة وفقاً لمراحل المعرفة، ما حدا بالعلماء والباحثين إلى ابتكار وإبداع طرق جديدة في تحليل الخطاب وتفسير الأفعال المتضمّنة فيه.

وفي كلّ هذه المراحل ظلّ النصّ الديني حاضراً بقوة، بعده المبدأ والمنتهى، وإن اختلفوا في المنطلق فإن غاية الذود عن الدين الحنيف كانت الدافع الأقوى على الإطلاق؛ ثمّ إنّ الاختلاف لم يمسّ لبّ الدين، ذلك أنّ الحجّة التي يبرّرون بها موقفهم تجد لها دليلاً في القرآن يمدّها بالقوّة اللازمة للاحتجاج، وبات من الواضح أنّ «الجدالات السياسية ومن ثمّة العقائدية ساهمت في نشأة علم الكلام أي في عقلنة النصّ وتحويل الوحي إلى نظرية مستقلة...، غير أنّه من الصعب تحويل النصّ إلى برهان. ومن هنا كان الجدال عبارة عن تقنية عقلية هدفها حجاجي صرف. كان عبارة عن تأويل يستعيد فيه كل واحد ما يؤوّل إلى موقفه ورأيه ومذهبه. لذا لم يكن بإمكان الجدال أن يوصل هنا إلى يقين يطمئن إليه المتجادلون»⁽¹⁾، وكان عمل التأويل اكتشاف دلالات النصّ، انطلاقاً من مجازيته، بحسب الدليل اللغوي الذي يوظّفونه في احتجاجهم، سواء أكان قريب المأخذ، أم بعيده يحتاج إلى تقريب، ويكمن فشغف المؤوّل في اكتشاف دلالات إضافية للألفاظ بالنظر إلى المعنى الكلي للنصّ _ ذو الوجوه المتعددة _ فبالنظر إلى الألفاظ شرحاً وإيضاحاً يبيّث التفسير، وبالغوص في المعاني بحثاً عن الدلالة المنتشرة بين ثنايا النصّ ورصداً للعلامات السابحة، والعلاقات المساهمة في التماسك الداخلي والتماسك الخارجي المجتمعي للخطاب ينتج التأويل، «وما الاجتهاد والتأويل سوى منهجين ابتدعهما العقل العربي والإسلامي، في لحظاته المختلفة لإعادة صياغة النصوص في ضوء ما يستجدّ ويتغيّر، وإعادة قراءة الإلهي والمقدس والمعاني حسب ما يُمليه المنطق الإنساني

(1) _ علي حرب: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ط2، 2007 م، ص 53، 54.

والدنيوي والتاريخي»⁽¹⁾.

وقد انشغل العرب المسلمون بالتأويل، كما انشغلت به عبر العصور مختلف الديانات والحضارات حتى عصرنا الحالي⁽²⁾، فببزول القرآن الكريم تشكلت معضلة حضارية لا عهد للعرب بها، ولما كانت طبيعة المعجزة لغوية انبرى أئمة المسلمين وعلماءهم للبحث في كنهها، فنظروا إليها مرّة من جهة الألفاظ ومرّة من جهة المعاني، ولما كان من خصائص العقل البشري الاختلاف في النظر إلى الظواهر اختلفت أدوات استنطاق النص الجديد، الأمر الذي ولد لديهم علومًا شتى متداخلة ومتكاملة لكشف حقيقة معانيه وأغراضه؛ فكان التفسير والقراءات والفقهاء وأصوله وعلم الكلام...، وتعدّدت دلالات المعنى بين شرعية وعقلية ولغوية؛ وتراوحت القرائن بين حالية ومقالية؛ كل هذا في سبيل البحث عن منطق بناء الخطاب وقدرته على كشف نفسه؛ ثم إن تحليل الخطاب من شأنه أن يميّط اللثام عن العلامات الدالة السابجة في ثناياه؛ لأنّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى طرائقهم في الكلام، فمن «ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب فظاهر التفسير يجري مجرى تعلّم اللغة التي لا بد منها للفهم، ولا بد فيها من إشباع كثير لأنّ القرآن نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم. فلا بد من معرفتها، أو معرفة أكثرها. ومن أحاط بظاهر التفسير وهو معنى الألفاظ في اللغة لم يكف ذلك في فهم حقائق المعاني...، فظاهر تفسيره واضح وحقيقة معناه غامضة»⁽³⁾.

وقد نشأت فكرة التأويل عند العرب من البحث في علاقة اللفظ والمعنى، ثم تطوّرت بظهور البحث في علاقة النقل بالعقل، ومن هنا يظهر الاختلاف المنهجي بين التفسير والتأويل؛ إذ يعتمد

(1) _ على حرب: التأويل والحقيقة، ص 186، 187.

(2) _ اتفق الباحثون على أنّ نشأة التأويل (الميرمونيطيقا) مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنشأة الدينية، وأنّ محاولة فهم النص الديني المسيحي استدعت منهم إيجاد منهج يستنتقون به النص؛ إلّا أنّهم وقعوا في تصادم على مستوى الفهم، وقد كان عامل التباعد اللغوي ومعنى الكلمة في أصل وضعها وما كانت تشير إليه في القديم، وكذا الاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي الظاهر ولانعدام الثقة بالقراءة الواحدة وبالسياق الواحد، كلّ هذا كان له الدور الكبير في نشأة التأويل نشأة دينية. ومن الواضح أنّ التحريفات التي وقعت على الإنجيل والاختلاف اللغوي بين العهد القديم والعهد الجديد حرّكت عقل التأويل، وعلى الرغم من أنّ التأويل ممتدّ في التاريخ إلى المعلم الأوّل أرسطو الذي قال: إنّ في كلّ كلام تأويل، من جهة أنّ اللغة تعريف لأشياء الواقع، إلّا أنّ ظهوره منهجًا في التحليل جاء متزامنًا مع نشأة النص الديني المسيحي وسّعت من دائرته. ينظر: عبد الرحمن محمود الجبوري: التأويل والتأسيس والمصطلح والدلالة، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، عدد 2، مجلد 5، 2010 م، ص 01، 02.

(3) _ بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1404 هـ، 1984 م، ج2، ص 155.

المفسرون على قواعد كلية تُعرف بها الأحكام الجزئية، والتفسير علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية، فيخرج عن ذلك كل علم يبحث عن أحوال أخرى غير أحوال القرآن، وكل علم متعلق بالقرآن من حيثيات أخرى غير موضوع الدلالة كعلم الرسم، الذي يبحث في القرائن من جهة كتابته. وكعلم القراءات الذي يبحث في أحوال القرآن من جهة ضبط ألفاظه وكيفية أدائه⁽¹⁾، ومنه؛ فالتفسير إيضاح المعني وشرحه بالتوسل بقواعد تضبط الفهم لكلام الله ﷻ، ويحترز المفسر باتباعها من الوقوع في الخطأ، ومن هنا نستطيع القول أن مهمة علم التفسير تقف عند الإيضاح والشرح الذي يعدّ بدوره مقدّمة حاسمة في علم التأويل، بمعنى أن هذا الأخير يعتمد على آيات معقّدة أولها التفسير من منطلق أن «تاريخ الإسلام برمته هو تفسير القرآن»⁽²⁾.

يستفاد ممّا سبق أن التأويل يستند في بداية اشتغاله على معنى التفسير، شرحا للمفردات وتوضيحا للمعاني وكشفا للغامض، وذلك ما نلمحه في كتب المتقدمين منهم خاصة كتاب "تأويل مشكل القرآن" وكتاب "تأويل مشكل الحديث" لابن قتيبة (ت 276 هـ)، ومن الواضح أن المتقدمين لم يخرجوا عن ما أتى به ابن عباس (ت هـ)، عندما قرأ قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ءَكُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ (آل عمران: آية 07) يقول: «أنا ممن يعلم تأويله»⁽³⁾، بمعنى شرحه وبيان معانيه، ومن الواضح أنّهم وفي بداية اشتغالهم نظروا إليه من زاوية تفسير المعنى فجاء بمعنى الشرح والعمل معا، بتصديق الأخبار والامثال للطلب تحصيلا للأوامر وانتهاء عن النواهي، أضف إلى ذلك أن لفظة "متشابهات" و"تأويله" هي ما اختلف أهل العلم في تفسيرها على ثلاثة أقوال: أحدها: أن القرآن كله محكم لقوله تعالى: ﴿كُنُوبٌ أَحْكَمَتْ أَيْنُهُ﴾ (هود: آية 01)، والثاني: أن كله متشابه لقوله تعالى: ﴿كُنُوبًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾ (الزمر: آية 23)، والثالث: انقسامه إلى محكم ومتشابه جمعا بين الآيتين السابقتين،

(1) _ ينظر: خالد بن عفان السبت: قواعد التفسير جمعا ودراسة، دار ابن عفان، (د.م.ن)، ط1، 1421 م، مج1، ص 29، 30.

(2) _ محمد آيت حمو: العقل الحجاجي بين الغزالي وابن رشد، دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012 م، ص 49.

(3) _ محمد بن جرير الطبري: جامع البيان لتأويل القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والتوزيع والنشر والإعلان، ط1، 1422 هـ، 2001 م، مج6، ص 203.

وهو الصحيح، ثم اختلف أهل العلم في محكمه ومتشابهه، فأجابوا أنّ المراد بالمحكم إتقانه وبالمتشابه كونه شبيهه بعبئه بعض في الحقّ والصدق والإعجاز، وقيل أنّ المحكم ما عرف المراد منه، إمّا بالظهور وإمّا بالتأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة، وقيل أنّ من المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلّا وجهها واحداً، وعليه؛ انقسم العلماء من التأويل إلى قسمين: قسم: يركّز اهتمامه على تحليل نصّ القرآن دون الخروج عن ظاهر اللفظ وصرفه عن معناه إلى المعنى آخر بتحصيله في الذهن ووقوع حقيقته في الخارج⁽¹⁾، وهؤلاء هم السلف، وقسم: ينظر إلى التأويل من زاوية الأفكار الواقعة في الذهن ومن زاوية النص المرتبط بالواقع، بيد أنّهم اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله في الواقع ويوافقه بدليل يجعل منه تأويلاً قريباً؛ فإن غاب الدليل فتأويلهم مردود، وهذا الدليل يأتي من تعاضد السمعي بالعقلي واللغوي ثم العملي، وهؤلاء هم "المعتزلة" و"الأشاعرة".

ومن الواضح أنّ الاختلاف في النظر أدّى بهم إلى اختلاف في المسائل العقدية، التي كانت السبب الرئيس في تعدّد مفاتيح قراءة النص الذي يتشكّل من عوالم متداخلة تنطوي على التباسات وتصوّرات متنوّعة ومقولات ثريّة، فإن كانت العلامات حاضرة فإنّ الظاهر منها لا يفني بغرض الفهم؛ بل تحتاج العلامة باستمرار إلى نقد تصوّرات وبناء تصوّرات جديدة، ودليل ذلك أنّ العقل البشري يبحث باستمرار عن ملء الفجوات الثاوية داخل الكلام، والتي تجعل من هذه العلامات لا تعدّ ولا تحصى؛ بل تتحول إلى علامات ساجحة في خطاب لا يمكن تأويلها دون معرفة قوانين الكلام المتشكل من:

أولاً: اللغة بعدها أداة من أدوات المعرفة وشكلاً من أشكال الوجود والكون.

ثانياً: الأشياء في عالم الواقع بعدها رابطاً بين الكينونة والتاريخ المجتمعي، تراثاً وثقافة.

ثالثاً: الفكر المتوجّه إلى الوصف والتفسير النفسي ذو التنظيم الوظيفي، الناتج عن تلازم الدوال والمدلولات الناتج عن أطراد الاستعمال المهيأ للنشاط الفكري، والمتولّد عن تفاعل الصور الذهنية المعبرة عن مرجعها مع الدوال المحسوسة العاكسة للأشياء في الواقع؛ بمعنى تفاعل المعقولات والملفوظات قصداً في التعبير عن الأشياء، فليس المعقول أصواتاً لغوية تركّب في جمل وعبارات تكوّن الظاهرة اللغوية المتجسّدة في خطاب؛ إنّه بحث عن معادل موضوعي للنشاط الفكري في الواقع، بالعثور على الفعل المعبر عن المدلولات داخل الأعمال، ويلخص لنا بول ريكور P. Ricor علاقة

(1) _ ينظر: محمد بن القيم: الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتزلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة للنشر والتوزيع،

الرياض، ط3، 1988 م، ج1، ص178، وينظر: محمد بن جرير الطبري: جامع البيان لتأويل القرآن، مج1، ص89.

الكون باللغة التي تفسره وتحلله فلا تفكر ولا تأمل إلا باللغة، بعدها وسيطا اجتماعيا بين الفكر والواقع، ومادام كل تفكير يتميز بفعل تأويلي؛ فإن هذا التأويل من عمل الفكر واللغة معا، و«إنه لحقيقي إذن أنه في كل الميادين التي يتبين فيها العقل بوصفه مبدعا، فإن الفكر يكون مدعوا للعثور على الأفعال التي تحببها الأعمال وتغطيها منذ أن تعيش حياتها الخاصة، وكأنها منفصلة عن العمليات التي أنتجتها: إن المقصود، بالنسبة إليها هو بيان العلاقة الحميمة للفعل والمدلولات التي يصبح فيها موضوعيا، ودون أن ننكر بأن الروح، في كل الأنظمة، يجب أولا أن يعمل، وأن ينتج نفسه في التاريخ وفي التجربة الفعلية لكي يدرك مكانته الأكثر عمقا»⁽¹⁾.

يظهر من الكلام ريكور أن فعل التأويل يخضع لعمل العقل الذي يبحث باستمرار عن فك للعلامة، خاصة اللغوية، ذلك أن التأويل يرجع إلى المجاز، والمجاز من خصائص اللغة، وبجل السنن يستطيع المخاطب الوقوف على الأفعال المتضمنة في الأعمال المنتجة في المجتمع وفي التجارب الواقعية؛ وأن هذا التأويل يكاد أن يسير في اتجاهات معاكسة لشدة ثراء العلامة وامتلأها بالمعنى، ما يجعلها في قراءة مستمرة لإعادة النظر فيها بين الفينة والأخرى، حيث يتحد كل من الفكر، واللغة، والجسد، والتاريخ، والمجتمع، والتراث، والثقافة عموما لجمع شتات الرموز وملء الفجوات بالعلامات الدالة، التي تجعل المعنى ثريا بما يكفي لتيح الفرصة لإعادة النظر في شروط التداول التي تطوّر الجنس البشري، ما يجعله خصبا متجددا قابلا لإعادة التأويل تجديد للفهم؛ ذلك أن إعادة تحريك التراكم المعرفي الإنساني بحسب متطلبات العصر يخلق لنا فضاءات جديدة تكشف عن التطوّر الحاصل على مستوى الفهم والإدراك، وتبحث في الوقت نفسه عن طريقة تشكّل الأنساق العامة التي يستحضر فيها الفكر الأحداث المرجعية في التعاملات اليومية بتجسيدها في خطابات متداولة، حيث تستحضر المعاني بعضها البعض وتُشيد الخطابات بعضها على بعض.

ومادام القرآن الكريم كلاما عربيا فلا بد لفهمه واستنباط أدلته وأحكامه من معرفة اللسان العربي، بمعرفة سبل الوقوف على مقاصد العبارات وكفايات إنجاز الكلام وتقنيات التعبير؛ إذ نجد العرب يعبرون بالحقيقة مرّة وبالمجاز مرّة أخرى، ومن هنا تظهر حاجة المتكلمين إلى الإحاطة بعلم اللغة ومعرفة سنن العرب في كلامها؛ لكي يتسنى لهم الوقوف على الدلالات البعيدة للقرآن الكريم مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ (إبراهيم: آية 04) وقوله: ﴿

(1) _ بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناقي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005 م، ص 256.

فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَنُهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾ (الدخان: آية 58)، فجعل الله نزول القرآن الكريم بلسان عربي مبين حجة عليهم حتى لا يعلموا بعد علم الله شيئا، ودليل ذلك أنه وَعَجَّلَ وَجَّهَ القرآن الكريم إلى الناس كافة، فأخذوا يتداولونه جماعة جماعة باحثين في الأدوات والوسائل اللغوية التي شكّلت الإطار المعرفي للنص؛ إذ تفعيلها يجعل القبض على المعنى ممكنا، فالنص القرآني سواء كان آيات الصفات أم غيرها نصّ لغويّ نحتاج في الكشف عنه إلى لغة من جنسه وإلى توظيف العقل في عملية الاجتهاد، من منطلق مبدئي هو أنّ النص نفسه يطالب بإعمال العقل، وبالتالي لم تخرج الأدوات عن تلك التي وجدناها لدى المعتزلة، وهي العقل واللغة⁽¹⁾.

ويقصد بإعمال العقل وتوظيف طاقات اللغة تحليل النص القرآني بما يرتضيه العقل وبما لا يتعارض مع الواقع؛ بمعنى تحليل الخطاب القرآني في الواقع ليتسنى استعمال أحكامه وتوظيفها في الحياة اليومية وتداولها بين الناس، الأمر الذي يحقق لهم التفاهم والتفاعل بإدراك طرائق جديدة في العيش تتماشى ومقاصد القرآن الكريم وأحكامه، وتلبّي في الوقت نفسه حاجات وضروريات العصر، بمعنى الانطلاق من النص القرآني في تشكيل رؤيتنا عن الكون.

أولا _ تمكين التأويل في الآيات المتشابهات:

يقصد بتأويل الآيات المتشابهات (آيات الصفات) الاعتماد على طاقات اللغة وعلومها، خاصة النحو والبلاغة في النظر والاستدلال، فلم يعد المتكلمون ينظرون إلى الظاهرة اللغوية على أنها مجرد وسيلة لفهم النصوص والخطابات، أو أنها آلية أولى يولج بها النص الديني؛ بل أصبحت معرفة طرائق العرب في كلامهم هدفا في حدّ ذاته، يُستدل به للوقوف على معنى النص الديني؛ ولعلّ في رأي السكاكي (ت 626 هـ) ما يلخص قيمة تحصيل فنون القول في كشف مسالك النظر عند أصحاب الاستدلال، فمن «أتقن أصلا واحدا من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة ووقف على كيفية مساقه لتحصيل المطلوب به، أطلعه ذلك على كيفية نظم الدليل»⁽²⁾. فالدليل هو تقفي أثر تركيب الكلام، وهو مستنتج من كلامهم ومنسوج على طريقتهم، وشرطه الإحاطة بعلم البيان أو إتقان أصل من أصوله للاستدلال على معنى الخطاب؛ ليغدو أوّل شرط للتأويل معرفة لغة العرب،

(1) _ ينظر: زيدة الطيب: التأويل عند المتكلمين، دراسة تحليلية للتأويل عند السلف والأشاعرة والمعتزلة، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير، شعبة العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2002، 2003 م، ص 194.

(2) _ أبو يعقوب يوسف السكاكي: مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ، 1983 م، ص 435.

التي جعلتهم يتصدّرون بقية الأمم في فن القول، ونقصد البيان الذي فرّعوا به الكلام إلى الحقيقة بوصفها الأصل والجاز بوصفه الفرع، وعلى الرغم من أصالة الحقيقة إلّا أنّ الجاز استحوذ على الشّطر الكبير من كلامهم، وكان المعوّل عليه عند البلاغيين والمتكلمين في تحليل النصوص والخطابات، وكانت "فرقة الأشاعرة" ممّن اعتقدوا بنجاعته في كشف المقاصد والأغراض؛ فراحوا يوسّعون فيه القول، ويمنّهجون أبوابه مازجين مباحته بمباحث علم الكلام؛ ثمّ أثّرت القضايا الكلامية في علوم البلاغة فتمازج السمعي (الشرعي) باللفظي (اللغوي)، وقد لخصّ الجرجاني هذا التداخل في قوله: «أقلّ ما كان ينبغي أن تعرفه الطائفة الأولى، وهم المنكرون للمجاز، أنّ التزليل كما لم يقلّب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يُخرج الألفاظ عن دلالتها...، وذلك كيبانه للصلاة والصوم والزكاة والحج، وكذلك كان من حق الطائفة الأخرى أن تعلم، أنه وَكَذَلِكَ لم يرضَ لنظم كتابه الذي سمّاه هدى وشفاء...، تنشرح عنه الصدور ما هو عند القوم الذين خوطبوا به خلاف البيان، وفي حدّ الإغلاق والبعد من التبيان، وأنّه تعالى لم يكن يُعجز بكتابه من طريق الإلباس والتعمية، كما يتعاطاه لمُغز من الشعراء والمحاكي من الناس، كيف وقد وصفه بأنه عربي مبین. هذا وليس التعسّف الذي يرتكبه بعض من يجهل التأويل...، بل هو شيء يخرج عن كلّ طريق، ويبين كلّ مذهب، وإّما هو سوء نظر منهم، ووضع الشيء في غير موضعه»⁽¹⁾.

وهذه الرؤية النافذة للجرجاني لم تأت من فراغ؛ بل من اشتغاله على النصّ الديني من زوايا متعدّدة لغوية، وكلامية، الأمر الذي جعله يقف على التداخل المعرفي للتراث الإسلامي الثريّ والمتشابك، مقرّاً أنّ مقارنة الظاهرة القرآنية لا تتأتى من زاوية نظر واحدة؛ وإّما يشترط في تمحيصها تعدّد زوايا النظر، فكان علم النحو والبلاغة وعلم الكلام مدار الأمر عنده؛ ولعل فكرة التداخل نفسها لم تكن في ذهن العرب قبل نزول القرآن الكريم، متحدّياً القوم في لغتهم التي بلغوا بها عنان السماء.

هكذا؛ تميّز التراث العربي بتداخل الأنساق مع تغليب نسق على آخر بحسب التوجّه العلمي والانتماء المعرفي، وإذا ما عدنا إلى تداخل علوم البلاغة بعلم الكلام وعلم الأصول سنجدّه حاضراً باستمرار، مع تغليب علماء البلاغة الجانب التبليغي التواصلي، الذي يربط طاقات اللغة الإبلاغية بالجانبيين، العملي والفنيّ، وتحكيمهم الذوق للوقوف على نوع الكلام، إن كان حقيقة أو مجازاً، ثمّ المقارنة بين لغة الحياة اليومية واللغة الشعرية في اعتماد التخيل، مع اشتراط المعرفة بقواعد النحو

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 394.

وأساليب الكلام، وفنون القول للوقوف على وظائف اللغة، وطرائق تشكّل الخطاب لرصد المعاني المضمرّة بموازاة الأحوال والمقامات التي تهيؤّ الوضع للتواصل الناجح، ثمّ الانتقال إلى المتلقّي الذي تُوكّل إليه مهمّة تأويل المعنى بالنظر إلى سياق الحال الذي يمثّل جملة العناصر المكوّنة للموقف الكلامي، فلا يقتصر على تحليل القولة دون الرجوع إلى المتكلّم ومكانته، بمعنى رصد علاقة الكلام بالمتغيّرات في العالم الخارجي، وبين الإنتاج والتأويل ينتج التفاعل بين المتخاطبين بالنظر إلى مقاصد استعمال الخطاب التي تحدّد غاية ومراميه. أما علماء الكلام فيغلبون الجانب العقدي بالاحتجاج للعقائد الإيمانية بالأدلة النقلية والعقلية معاً، والتي تمثّل ردوداً على أهل الزيغ والبدع، فالمتكلّم هو المتكفّل بإثبات مبادئ العلوم الدينية مع تأكيد الكلام بعدّه الأعلى في الرتبة، منه التزول إلى الجزئيات، لذا كانت ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه أهمّ مبحث يثبت الوحدانية التي توجب صدق النبوات وما يتبعها من السمعيات، ما يعني أنّ علم الكلام علم مختصّ بإثبات المسائل النظرية التي تُبنى عليها سائر العلوم الشرعية. أما الأصوليون فموضوع بحثهم الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، وموضوعه الأدلّة السمعية من حيث إنها تُستنبط منها الأحكام الشرعية⁽¹⁾، بالنظر والاستدلال العقلي في الحكم أو بالنظر في الأدلّة لاستثمار الأحكام، إمّا من دلالة المنطوق وإمّا من دلالة المفهوم. وتلتقي هذه العلوم في البحث عن المعاني المضمرّة؛ إمّا بالشرح والتفسير، وإمّا بالتأويل والتحليل بالغور في بطن الأمور، ما يجعل استثمار هذه العلوم بعضها لبعض في تحليل النصّ الديني أمراً ممكن الوجود، بالتفتيش عن البنيات المتشابهة أو المتكاملة وصهرها في قالب جديد وموحد، بلاغي، كلامي، أصولي، قائم على عملية التصفية، والانتقاء، والترتيب، والتركيب، والتوليف، والتبويب، والصهر، والمزج، والاتساق، والانسجام، والاختلاف والائتلاف⁽²⁾، أو لنقل القائم على التفاعلات المختلفة التي تعمل على استنتاج أكبر قدر ممكن من العلائق التي من شأنها توليد معاني واستدلالات جديدة تخدم هذه العلوم المتداخلة بحسب السياق الثقافي العام.

وقبل التطرّق إلى منهج "الأشاعرة" في التعامل مع نصوص الآيات المتشابهات، وجب أولاً التعرّيج على منهج "المعتزلة"، لتوضيح الفروق الدقيقة بينهم مع ذكر نقاط الالتقاء والتشابه؛ لأنّ الاختلاف لم يمسّ صلب الدين؛ بل مسّ طرق الفكر وسبل تقصّي المعرفة، وأساليب تحليل الخطاب،

(1) _ محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، قدّم له: عبد الله بن عبد الرحمان السعد، سعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421 هـ، 2000 م، ج1، ص 57، 58.

(2) _ للتوسع أكثر ينظر: مومني السعيد: كيمياء الخيال وإبداع الخيالي في الشعر العربي، الفصل الثاني والثالث والرابع.

ومن الواضح أن السبب في اختلاف تأويل الآيات المتشابهات كان مرده الاختلاف في الطرق الموصلة إليه والقياسات المركبة عليه، ذلك أن الحق في نفسه واحد وأن الاختلاف فيه لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، والحق في نفسه واحد، ووجود الاختلاف يقتضي نوع من الإتلاف، لأنه ضرب ونوع من المضاف (1).

وقد ذهب العلماء والدارسون إلى أن أسباب الاختلاف متنوّعة أكثرها لغوية، ولعلّ السيد بطليوسي (ت 521 هـ) هو أكثر من فصل في الأسباب اللغوية حاصرا إياها في أربعة وجوه: اشتراك الألفاظ والمعاني واحتمالها للتأويلات الكثيرة، والخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز؛ ثمّ الخلاف العارض من جهة الأفراد والتركيب، وأخيرا الخلاف من جهة العموم والخصوص، وهما نوعان: أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة، والثاني يعرض في التركيب (2)، ولما وجد المتكلمون أنفسهم قريين من محاولة ابتكار آليات جديدة، واكتشاف أدلة مضافة لتفسير العقيدة ساروا على نهج فصيح كلام العرب في محاوراتها والمتعارف من أساليبها ومخاطباتها؛ إذ لا بدّ من وجود دليل يجعل من النصوص الظنية المرجوحة راجحة في الذهن؛ لأنّ النصوص القطعية لا حاجة بتأويلها؛ وإنما التأويل وقع لرفع الإجمال بدليل ظني (3)؛ ثمّ إنّ الاعتماد على طاقات اللغة التفسيرية فتح سبل استقصاء المعاني المحتملة، والتي تحتاج إلى عنصر السياق ضابطا يحدّها.

1 _ عند المعتزلة:

لا نستطيع الخوض في ظاهرة التأويل عند "الأشاعرة" دون التطرّق لرؤية "المعتزلة" بعدّهم الطرف الرئيس في تحريك القضايا، فبحكم السبق الزمني وبحكم أنّ الأشعري نفسه كان تابعا لهذه الفرقة، ثمّ تحوّل عنها، وجب معاينة الآراء الاعتزالية أولا ثمّ ربطها بآرائه التي تمثل أول لبنة في الرأي الأشعري، وحتى وإن سلّمنا بوقوع اختلاف طفيف في المذهب الذي نسب إليه؛ فإنّ هذا الخلاف لم يتسبّب في انقسام أفكار المذهب أو اختلاف أصحابه؛ وإنما أعلن المتأخرون منهم صراحة الفضل والامتنان لشيخهم الأشعري كأصلا أولا وثابتا للمذهب.

شرع الأشعري في نقده "المعتزلة" من مذهبهم التأويلي الذي حلّت فيه حجّة الأدلة العقلية

(1) _ ينظر: ابن السيد البطليوسي: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، سورية، ط3، 1407 هـ، 1987 م، ص 28، 29.

(2) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 33، 152.

(3) _ ينظر: الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 48، 50.

محل الأدلة الشرعية، ثم راح يُشّع عليهم إحلال العقل محلّ النقل؛ بقوله: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية⁽¹⁾ والحرورية⁽²⁾. إن معنى قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: آية 5) أنه استوى وملك وقهر وأن الله تعالى في كلّ مكان ووجدوا أن يكون الله، وَعَلَيْكَ، على عرشه كما قال أهل الحقّ، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة»⁽³⁾.

يتضح من نص الأشعري أنّ لفظ التأويل مرتبط بالأحاديث التي ورد فيها ذكر صفات الله وَعَلَيْكَ، وكذلك بيان الهدف من التأويل وهو نفي المشابهة بين الله والمخلوقات والحوادث، إلّا أنّ الاستغراق في النفي أوقعهم في الجحود ونفي الصفات عن الله، وكان على رأس هؤلاء "المعتزلة" التي لم يكن لها آية مطامع في السياسة كفرق الجهمية والحرورية⁽⁴⁾؛ وإنما أزعجت الصورة القائمة التي خلفها فساد السياسة وضعفها، فنشأت "المعتزلة" مطلقين السياسة ومتفرّغين للعلم والعبادة، وهذا هو الجانب المشرق الذي كان في وسط العتمة سببا في نهوض الدولة الإسلامية الذي مثل القرن الأول هجري إلى النصف الأول من القرن الرابع هجري أزهى عصورها، ثمّ مال بعد ذلك أصحاب الاعتزال شيئا فشيئا إلى لاشتغال بالعتيدة لمطامع سياسية، وشرعوا في التقرب من الملوك والخلاف، وكانوا سببا في محنة أحمد بن حنبل (ت 241 هـ)، ثمّ غالوا في تحكيم العقل، حينما اعتقدوا أنّه قوّة متفوّقة، الأمر الذي دفع بهم إلى اشتراطه في قراءة الخطاب الديني، وكان تعليلهم أنّ نصوصه جاءت موجهة إلى العقل البشري مخاطبة له، فقد ذهب عبد الجبار المعتزلي إلى القول: إنّ «إذا ثبت ما قدمناه (وجوب تقديم المعرفة العقلية بالله) لم يمكنهم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه (القرآن)»⁽¹⁾.

(1) _ الجهمية: وهم أصحاب جهنم بن صفوان.

(2) _ الحرورية: وهم الخوارج الأولى الذين خرجوا عن علي كرم الله وجهه ﷺ بعد التحكيم.

(3) _ الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، الإبانة عن أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: فؤاد حسين محمود، دار الأنصار، مصر، ط1، 1397هـ، 1977م، ص 108.

(4) _ بمجرد إدخال المطامع السياسية في الحكم، بدأت تنخر كالسوس في بنيانه، فباشتغال المسلمين في السياسة بدأ الضعف يهدم صفوفهم، ومنه جاءت عبارة أبي الحسن الأشعري: أن أول خلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم ﷺ، كان حول الإمامة، ثمّ استقرّ هذا الضعف حتّى أقام معاوية الملك العضوض، وكان سببا رئيسا في انتشار العداوة والبغضاء وانشقاق المسلمين إلى فرق عقديّة ومذاهب سياسية أدّت إلى رجوع العصبية؛ قريش على سائر ولد عدنان، وولد عدنان على قحطان، ثمّ عصية بني أمية على سائر بطون قريش. ينظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1405 هـ، 1985 م، ج2، ص 8.

(1) _ عبد الجبار المعتزلي: المعني في أبواب التوحيد والعدل، إعجاز القرآن، تحقيق: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، (د.ط)، 1960م، ج16، ص 395.

يظهر أن "المعتزلة" احتجوا لمشروعهم العقلي بإمكانية تعارض الآيات المحكمات والآيات المتشابهات في الفهم، ومنه دافعوا عن العقل واستعملوه في تأويلاتهم مخلطين في فهمهم بين الأفعال الإلهية والأفعال الإنسانية التي يستحسنها العقل أو يقبحها، وهذه الثغرة كانت سببا في خروجهم عن المسار، كما كانت منفذ "الأشاعرة" لدحض رأي خصومهم، والانطلاق في بناء مشروعهم الحضاري، ذلك أن الفريقين اختلفا في أدلة السمع وأدلة العقل التي توصلنا إلى معرفة الله ﷻ، والتي أوجب "المعتزلة" فيها العقل وأدلة النظر الصحيح والاستدلال قبل أدلة النقل، فأوجبوا على الله ﷻ نصب الدلائل على وجوده، وقد لخص عبد الجبار المعتزلي رأيهم بقوله: «الأصلح فيما يتعلق في التكليف واجب على القديم سبحانه...، قد بينا في باب الأصلح مقصدنا بهذه اللفظة، وأن لا نريد بها ما يجري مجرى المبالغات، بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه» (1)، ثم أوجبوا على العبد النظر في هذه الدلائل والإيمان بوجوده ﷻ بما ركب فيه أدلة العقل، وأوجبوا على الله ﷻ بعث الرسل، وقبول توبة العبد، والبعث، والحساب، والجزاء، وتعذيب العصاة وتحليلهم في النار (2)، والوجوب عندهم ما يكون تركه مخالفاً بالحكمة أو لاقتضاء الحكمة إياه.

وافق القاضي عبد الجبار رأي شيوخه في إطلاق وصف القديم على الله سبحانه وتعالى، ما أدى بهم إلى إنكار إثبات صفات أزلية لله في حين أثبتتها "الأشعرية"؛ فإن هم أثبتوها سيؤدي هذا إلى تعدد القدماء في ذاتهم أو تعددهم مع الله وهذا ما يتناقض مع مفهوم التوحيد لديهم؛ لأن القول بوجود صفات قديمة يعني القول بالتعدد وهذا محال، وكان تعليهم أن «الأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، لوجب أن تكون مثلاً لله تعالى، وهذا يوجب إذا كان الله تعالى عالماً قادراً لذاته، ووجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة وذلك محال» (3).

ويظهر أن تعريف "المعتزلة" للواحد بأنه لا يتجزأ ولا يتبعض كان المفهوم الذي ولدوا عنه معنى التوحيد، ثم أثبتوا أن التوحيد يكون بدليل الحدوث ولما كانت الصفات في نظرهم أجزاء وأبعاضاً فإن إثباتها للذات يعني أنها تصير أجزاء وأبعاضاً يتعدّد بها القدماء، ما يخالف تماماً مفهومهم للتوحيد (1). والذي دعا "المعتزلة" إلى هذه التأويلات خوفهم من الوقوع في التجسيم وتشبيه الله ﷻ

(1) _ عبد الجبار المعتزلي: المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ج14، ص37.

(2) _ المصدر نفسه، ص38 وما بعدها.

(3) _ عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسن بن أبي هاشم، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1416 هـ، 1996م، ص197.

(1) _ ينظر: المصدر نفسه، ص ص 277، 179.

بالمخلوقين، ثم جعلوا هذه الصفات موجودة لذاته مع اختلافهم في كيفية استحقاقه سبحانه وتعالى لها، وقد ذكر القاضي عبد الجبار هذا الاختلاف في قوله: «عند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربعة التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. وعند شيخنا أبي هشام يستحقها لما هو عليه في ذاته. وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هو هو... ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى»⁽¹⁾.

ولا يهمننا في هذا المقام اختلاف "المعتزلة" في الصفات التي يثبتونها لله، وإنما يهمننا سبب تعطيلهم الصفات وإثباتها أسماء بأدلة لغوية، حيث فصل جار الله الزمخشري هذه الإشكالية في تفسيره انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَلْيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ﴾ (العنكبوت: آية 03) قال: «فإن قلت: كيف هو عالم بذلك فيما لم يزل؟ قلت: لم يزل يعلمه معدوما، ولا يعلمه موجودا إلا إذا وجد»⁽²⁾.

يبدو أن نظرية "المعتزلة" جاءت مفرطة في الرأي والتأويل؛ إذ التماهي في استعمال العقل وثقتهم المفرطة بأحكامه ثم معرفتهم بالعربية وبأصول التخاطب جعلهم يعتدون بآليات البلاغة في تأويلهم كالتمثيل، والتصوير، والتخيل، والتشبيه، والاستعارة، وكلها آليات تقوم على توسيع الخطاب بطريق المجاز، وهذا التوسيع كان نتاج البحث في القرائن اللغوية والسياقية، وفي مقاصد الخطاب ووجوه الأفاويل، سعيا منهم في حصر المعنى وتوجيهه الوجهة الصائبة، ولما أقرّوا أن المعنى متعدّد المسالك لم يجدوا بدّا من توسيع الآليات التي يتوسّلون بها بهدف القبض عليه؛ فكانت خطّتهم في ذلك إحداث نوع من التفاعل بين أنواع الدلالة التي بها يتجاوزون المعنى ظاهر الدلالة إلى المعنى خفيّ الدلالة.

إنّ دعوى الأصل العقلي عند "المعتزلة" جاءت تابعة للاستدلالات العقلية التي ظهرت على منهجهم الذي تأثروا فيه بالفلسفة اليونانية التي بجدت العقل، وقد لخص لنا الشهرستاني (ت 548 هـ) ذلك في قوله: «ثمّ طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت منهاجها بمناهج الكلام، وأفردها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام»⁽¹⁾، فجاءت دلالة العقل في المرتبة الأولى وكان من نتائجها تأسيس مذهب اعتزالي مادته الأولى العقل، معتمدين دليلا

(1) _ عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، ص 182، 183.

(2) _ جار الله محمود الزمخشري: الكشف، ج4، ص534.

(1) _ أبو الفتح محمد الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1395 هـ، 1975م، ج1، ص30.

صريحا قبل دليل النقل، وكان قانونهم العام تبعية النقل للعقل فما وافق العقل قبلوه، وما عارضه ردّوه أو تأوّلوه، وقد صرّح عبد الجبار المعتزلي بأسبغية العقل بقوله: «فاعلم: أنّ الدلالة أربعة؛ حجّة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع. ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل... فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلّين بفرع لشيء على أصله وذلك لا يجوز»⁽¹⁾، فكانت هذه حجّتهم التي أثبتوها بأدلة العقل، وقد دعّم هذا الرأي الزمخشري في تفسير قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: آية 111)؛ «أي ما كان القرآن حديثا يفترى "ولكن" كان ﴿تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ أي: قبله من الكتب السماوية ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يحتاج إليه في الدين؛ لأن القانون الذي تستند إليه السنة هو الإجماع والقياس بعد أدلة العقل»⁽²⁾.

يبدو أنّ اعتقاد "المعتزلة" بمشابهة ظواهر نصوص الصفات الإلهية الواردة في الكتاب والسنة لصفات المخلوقين والحوادث، وأنّها مطبّعة للتجسيم والكفر، هو ما حملهم على تبني مفهوم جديد لتأويل الألفاظ؛ لأنّ التأويل باستطاعته إعادة تشكيل المادة اللغوية، وإعادة صياغتها بما يتيح صرف ما لا يصحّ نسبته إلى الله تعالى من الحقيقة إلى المجاز⁽³⁾، فالدليل العقلي عندهم يحكم بشرط تجاوز ظاهر اللفظ إلى ما سواه من المعاني الباطنية، والدليل اللغوي يصرف المعنى الحقيقي إلى المجازي الناتج عن تحليل المستوى اللغوي بهدف الوصول إلى معنى جديد يبطل القول بوجود صفات يتشارك فيها الخالق والمخلوقين، تزبيها لذات الله عن مشابهة الحوادث وإثباتا للتوحيد، فكانت اللغة بذلك أداة طيّعة وطاقاة كامنة في تشكيل ما يناسبهم من الحجج والبراهين التي يدعّمون بها قضاياهم، فجاء تأويلهم للألفاظ تابعا للمعنى الكلّي للخطاب، وكذلك التحليلات العقلية والتحليلات اللغوية للمعنى أدّت إلى اختلاف في الفهم أدّى بدوره إلى ظهور طرق جديدة في البرهنة، فلم يقتصر على علم الكلام على ما جاء به الشرع؛ بل تجاوزا ذلك إلى ابتكار آليات جديدة والاستعانة بضوابط منطقية، وعلوم أخرى لغوية وفلسفية؛ حيث أخذوا يغترفون من معينها، ويتوسّلون بآلياتها وقوانينها في

(1) _ عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، ص 88.

(2) _ جار الله محمود الزمخشري: الكشف، ج3، ص 331.

(3) _ ينظر: زبيدة الطيب: التأويل عند المتكلمين، ص 46.

تأويلهم النص الديني، مقسمين الوجود إلى جوهر وعرض مخالفة للقديم الذي لا يتكثر ولا يتركب. ويظهر التأويل بطريق المجاز عند "المعتزلة" في الآيات المتشابهة؛ حيث حملوا الاستواء، والوجه، واليدين، والعينين، والساق، والمحيء، والفوقية، والمعية، والقرب، والعندية، على سبيل المجاز المتضمن لمعاني ضمنية محذوفة تستحضرها العلائق النصية والسياقات الخارجية؛ ذلك أن إثباتهم لها على وجه الحقيقة سيوقعهم في التحسيم وتشبيه الله بالمخلوقات، وفي مسألة الحمل على المجاز يلتقي "المعتزلة" بـ "الأشاعرة"، فبدءاً من إمام الحرم الجويني (ت 478 هـ) بدأت دائرة التأويل تتسع وتفعيل المجاز يطفو إلى السطح، فذهبوا في الاستواء إلى الملك، وفي اليد إلى الجود والبطش،، وفيما يأتي بيان ذلك.

2 _ عند الأشاعرة:

لم يختلف مفهوم التأويل عند "الأشاعرة" عنه عند "المعتزلة" فيتضح من النصوص التي ثقلوا بها متن مدوناتهم في علم الكلام تبني التأويل منهجا، لَحَّ إليه الأشعري والباقلاني وصرح به الجويني ومن جاء بعده، وعندهم الراسخون في العلم يعلمون تأويل متشابهه ليس مطلقا؛ بل بتفويض ما غاب عنه دليل عقلي، ويلخص ابن فورك (ت 406 هـ) موقفهم من متشابه القرآن بقوله: «فيه جوابان. من أصحابنا من قال إنَّ في متشابه القرآن ما لم يعلم تأويله إلَّا الله جل ذكره، ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران آية: 7)؛ لأنَّ الله سبحانه هو المخصوص بمعرفة تأويله. ولكن فائدته التلاوة التي هي طاعة، وهي منسوب إليها مثاب على فعلها، ومنهم من قال: أنه لا متشابه في القرآن إلَّا والراسخون يعرفون تأويله، وإن قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ معطوف على قوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ [3،8]. فعلى ذلك يسقط هذا السؤال»⁽¹⁾.

لقد وجد "الأشاعرة" منفذا لتعليل تأويل المتشابه، فعادوا إلى أصل وضع الكلام الذي هو الإفادة، لأن الله ﷻ خاطب عباده بلغة العرب المعقولة بألفاظها والمتداولة في خطاباتها، فإن حملوا معنى قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ على علم العلماء بتأويل متشابه القرآن، أو أن هناك من المتشابه ما لا يعلمه إلا الله، فالفائدة واقعة فيهم جميعا سواء في التلاوة وتوريث اللسان البلاغة والفصاحة وقدرة استعمال الكلام؛ أم وقوعها بالوصول إلى معنى معقول للآية، وتكمن فائدته في وقوع التدبّر وإعمال العقل للوصول إلى المفهوم، ما يورث الدربة والقدرة على معرفة طريق التوحيد والتعامل.

(1) _ أبو بكر بن فورك: مُشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق وتعليق: دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، (د.ط)، 2003 م، ص 306.

ومن الجدير بالذكر إيراد التقسيم الذي قام به ابن خلدون لـ "لأشاعرة" إلى "متقدمين" و"متأخرين"، فبالنظر إلى مسألة الدليل الذي تمسك فيه المتقدمون بالدليل السمعي، ومال المتأخرون إلى إضافة الدليلين العقلي واللغوي سنجد إجابة لهذا التقسيم، الذي يستدعي فهمه شيئا من التفصيل في فكر المذهب الذي تشكلت لبناته من بناء الأفكار بعضها على بعض؛ حيث عمل كل عضو على الإدلاء بدلوه إلى أن استوى المذهب على سوقه وصنع مكانته، فكان له أتباع هم من أهم العلماء والملوك والأمراء مشرقا ومغربا، وبالنظر إلى الامتداد الزمني والاختلاف العرقي والتباين المكاني جاءت الأفكار والحجج شبه مشتركة متوافقة في الأصول ومتغايرة في الفروع، خاصة طرائق التوظيف والاستعمال.

وقد ذكر ابن خلدون كذلك إجابة عن تساؤلات العالقة، عن سبب توظيف "الأشاعرة"

الدليل العقلي، لخصها في أن سبب هوضهم بالأدلة العقلية جاء دفاعا عن العقائد الإيمانية وإثباتها بعد ظهور البدع، التي بدأت تطفوا إلى السطح. بمحاولة بعض الفرق تفصيل هذه العقائد التي تقررت في الدين، والتي دارت على معنى "الإيمان" في قوله ﷺ: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقضاء والقدر خيره وشره»⁽¹⁾، فمحاولة تفصيل هذه العقائد بالإضافة إلى دعوى النظر في الآيات المتشابهات دعاهم إلى الاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل⁽²⁾، وهذه مرحلة حاسمة من مراحل تعدد الأيديولوجيا في الفكر الإسلامي؛ إذ لم نعد نلمح الموقف الموحد الذي عهدناه في فترة صدر الإسلام والفترة التي تلتها؛ بل تفتشى التعدد والاختلاف في الرأي، وبدا الميل إلى الخصام والتناظر، مع تحفظ بعضهم بتبني دلالة التزيه مع وضوحها، وقضائهم بأن الآيات المتشابهات كلام الله، فأمنوا به ولم يتعرضوا لمعناه ببحث أو تأويل؛ بل أكدوا استحالة التشبيه وأقرّوه كما جاء، مؤمنين بأنه من عند الله لجواز أن تكون هذه الآيات ابتلاء. ثم شدّ لعصرهم فرق مبتدعة تابعوا ما تشابه من الآيات، فتوهموا التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات وتوغلّوا في الأمر، ففريق شَبَّهوا في الذات باعتقاد اليد، والقدم، والوجه، فوقعوا في التجسيم، وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات، كإثبات الجهة، والاستواء، والتزول، والصوت، والحرف، وآل قولهم إلى التجسيم، ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين في سائر الأنحاء وألف المتكلمين في التزيه، حدثت بدعة "المعتزلة"، في تعميم هذا التزيه في أي السلوب، لما يلزم ذلك من تعدد القديم، بزعمهم، وقضوا بنفي صفة الإرادة عن الله ﷻ فلزمهم نفي صفة القدرة، ثم قضوا بنفي السمع والبصر؛ لأنّها من عوارض الأجسام،

(1) _ أخرجه البخاري في الإيمان، باب سؤال حبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام، رقم 50، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان، رقم 08، 09، 10.

(2) _ ينظر: عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص ص 496، 500.

وقضوا بنفي الكلام لشبهه بما في السمع والبصر، ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس فقضوا بأن القرآن مخلوق، وذلك بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضررها (1).

لهذه الأسباب مجتمعة أعلن أبو الحسن الأشعري مؤسس المذهب انقلابه، متوسّطاً الرأي بين طريقتين، ف قضى أولاً بنفي التشبيه، ثم أثبت ثانياً الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، فأثبت الصفات المعنوية كالسمع، والبصر، والكلام القائم بالنفس، والاستواء، بطريق النقل والعقل، وردّ على المبتدعة في ذلك كلّها، وتكلّم معهم فيما تكلموا فيه ردّاً على الشبهات، إلّا أنّ دارسيه أكّدوا وجود مشكلة في طرحه لتذبذبه في التأويل بين موقفين:

فأما الموقف الأول، يظهر في كتاب "لمع الأدلة" الذي يعطينا صورة عقلية صريحة في التنزيه ونفي التشبيه ويحتفي فيها ذكر الوجه واليدين (2)، ويظهر الموقف الثاني، في كتاب "الإبانة في أصول الديانة" الذي يعطينا صورة تجعله من أتباع الإمام أحمد بن حنبل، ليقرّ فيه إثبات الوجه. واليدين واستواء الله على العرش من غير كيف (3).

ومن الواضح أنّ الأشعري كان متردداً في مسألة التأويل بسبب تردده بين "مذهب المعتزلة" و"مذهب الحنابلة" الذي كان يعتقد انتماءه إليهم، وهذا ما جعله يخالف المعتزلة الرأي؛ بل راح يفنّد أقوالهم، فذهب إلى القول بأنّ اليد في قوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ (ص: آية 75) صفة ورد بها الشرع ولم يقل إنّها في معنى القدرة كما قال المتأخرون من أصحابه (1)؛ بل اكتف باثباتها من غير كيف؛ بمعنى أنّ الوجه مخالف للوجه الذي نعرفه، وإيراده بهذا الوصف على سبيل المجاز، محدداً بذلك موقفه من "المعتزلة" أولاً، ثمّ بقية الفرق ومختلف الملل والنحل ثانياً، مستندا إلى عاملين رئيسيين:

(1) _ ينظر: عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص 500، 501.

(2) _ ينظر: جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، 1982 م، ص 194.

(3) _ أبو الحسن الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص 105، 107. يبدو تعارض النتائج في الكتابين، فيظهر اللمع في مرحلة متقدّمة ثار فيها على "المعتزلة" مخالفاً اعتقادهم داحضاً رأيهم، راداً عليهم ردّاً عنيفاً ليطعن كلّ أدلّتهم، فاستغنى فيه عن الاستدلال بالعقل والاكْتفاء بالوقوف على ظواهر النصوص خاصّة نصوص الآيات التشابهات، ثمّ يظهر الإبانة في مرحلة متأخّرة توضّح منهجه الذي استقلّ فيه عن "المعتزلة"، فلم يعد مشغولاً بالردّ عليهم؛ وإنّما بات شغله الشاغل التفكير في التأسيس لمنهج يزاوج فيه بين العقل والنقل، لإغراق "المعتزلة" في التنبّي المفرط للتأويل العقلي، ثمّ أثبت لله الوجه، واليدين، والاستواء؛ لكنّه طرح بلا كيف نفياً للمائلة وعدم التعارض مع فكرة التنزيه، واضعاً دليلاً قطعياً أنّ الوجه الذي نعرفه غير مراد على وجه الحقيقة، وإنّما على المعنى المجازي ليجتمع عنده مبدأ التنزيه ومنهج التأويل على الطريقة التي ارتضاها فيصبح المراد بالوجه الذات، ينظر: زبيدة الطيب: التأويل عند المتكلمين، ص 194 وما بعدها.

(1) _ لطفي عبد البديع: فلسفة المجاز، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط2، 1406 هـ، 1986 م، ص 37.

«الأول: إن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصرته الدين، إنه استبدال العقل بالعقيدة، وكيف تكون معتقداتنا عن الله إذا كان العقل أهم مرجع عند التعارض على النقل؟ الثاني: أنه لا بد من الإيمان أن في الدين أحكاماً توقيفية؛ ذلك مبدأ جوهرى في الاعتقاد ولا يكون بدون إيمان، وما عسى أن يكون الدين إذا استباح الإنسان بعقله أن يخوض في كل فعل أو أمر إلهي. إن ذلك يتنافى تماماً مع مفهوم الإيمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم»⁽¹⁾، مع العلم أن الأحكام التوقيفية لا تخالف العقل إن أحسن توظيفه.

وقد اقتفى هذه الطريقة من بعده تلاميذه كابن المجاهد (ت 370 هـ) وغيره. وأخذ القاضي أبو بكر الباقلاني عنهم الأدلة، وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين...، وجعل هذه القواعد تابعة للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، كما جعل الأدلة تتوقف عليها. فكملت هذه الطريقة ولم تكن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعبّر بها الأقيسة حينئذ ظاهرة في الملة وما ظهر منها كانت مهجورة عندهم⁽²⁾.

ثم تبع الباقلاني إمام الحرمين الجويني وأملى في الطريقة "كتاب الشامل" ووسّع فيه القول، ثم لخصه في "كتاب الإرشاد"، واتخذته الناس إماماً لعقائدهم، ثم انتشر من بعد ذلك علم المنطق في الملة، وأقره الناس وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، بأنه قانون ومعيّار للأدلة فقط، فخالفوا بها الكثير من البراهين التي وضعها المتقدمون، ولم يترددوا في توظيف الآليات المنطقية في تعليلاتهم العقديّة، وكان أول من كتب في الطريقة الغزالي وتبعه الإمام فخر الدين الرازي بن الخطيب. ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم موضوع العلمين فحسبوه واحداً، لاشتباه المسائل فيهما...، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة حيث صار من العسير تمييز أحد الفئتين على الآخر⁽¹⁾، وباتت مشروعية التأويل متعلّقة بالقدرة على وضع قانون شامل للخطاب، فبات على الشخص الذي يفكّ الترميز القضاء على الشواذات بمختلف أنواعها، وحلّ التناقضات المحتملة، وإزالة كلّ ما يوصف بالمريب⁽²⁾.

(1) _ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الأشاعرة، ج2، ص 58، 59.

(2) _ ينظر: ابن خلدون: المقدمة، ص 502.

(1) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 500، 503.

(2) _ ينظر: كاترين كيربرات أوريكيوني: المضمّر، ص 541.

بهذه الكيفية بدأ التحول في "المذهب الأشعري" الذي وسّع المتأخرون دائرته لدرجة أن رأى الدارسون أن "الأشاعرة" غير الأشعري في المنهج، خاصّة في مسألة التأويل، ومن الواضح أنّ بداية التحول كانت مع عبد الملك الجويني الذي تجاوز حدود الإثبات إلى التأويل، وقبل الجويني كان البغدادي (ت 429 هـ) الذي توسّع في استعمال التأويل، وعلى يديه اكتملت الملامح إلّا أنّ المصطلحات لم تضبط في عصره؛ بل كان هناك شبه تداخل بين مصطلحات التأويل والنظر والاستدلال، وكان المقصود منها صرف الألفاظ عن ظواهرها وما تقتضيه تلك الظواهر من موافقة الأصول والاعتقاد، «وبالتالي رفضها لفرضية قيام تعارض بين العقل والنقل في فهمها لم يدم...، واستطاع العقل الأشعري استدراج الأشاعرة ابتداء من البغدادي إلى الجويني فيالى الرازي، وذلك بحملهم على عدم قبول تلك الظواهر، وضرورة تأويلها»⁽¹⁾، ثمّ بدأت كفة التأويل تتأرجح نحو الغلبة، ومن الواضح أنّ الاتهامات التي وجهت "للأشاعرة" بتأسيسهم لقواعد عقلية، كان فيها نوع من التحامل بعض الشيء، فمهما بلغ بهم الاحتكام إلى العقل فإنهم قضوا باحتماله الخطأ والشبهة عدم إفادته اليقين، ومثال ذلك مسألة الخبر المتواتر الذي وضعوا له قاعدة عامّة لقبول صحته، يقول البغدادي: «فإن تواتر النقل في شيء وطريق العلم به الاستدلال والنظر وطريق الخطأ الشبهة فإن ذلك التواتر لا يوجب علماً»⁽²⁾.

وإذا، يتضح أنّ الجويني كان مرحلة جديدة حاسمة في التاريخ الأشعري فبالإضافة إلى تأويله معنى آيات الصفات، قام بنقد أئمة المذهب بطريقة غير مباشرة مدلياً رأيه إلى أرائهم، بقوله: «ذهب بعض أئمتنا إلى أنّ اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون العقل. والذي يصحّ عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود»⁽¹⁾، فأكد بذلك على التأويل الذي هو «ردّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»⁽²⁾، ويظهر أنّ الإشكال واقع على مستوى الألفاظ؛ لأنّ التّغاير بين العقل والشرع عندهم لا يقع في الأصول وهي المعاني؛ بل في الألفاظ، ويشرح بدر الدين الزركشي (ت 794 هـ) هذه القضية في

(1) _ زبيدة الطيب: التأويل عند المتكلمين، ص 204.

(2) _ البغدادي: أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، ط1، 1346 هـ، 1928 م، ص 22.

(1) _ أبو المعالي عبد الملك الجويني: الإرشاد إلى قواعد الأدلة في الاعتقاد، ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1430 هـ، 2009 م، ص 137.

(2) _ أبو المعالي عبد الملك الجويني: البرهان في أصل الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418 هـ، 1997 م، ج1، ص 193.

قوله: «أن ما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالته المتشابه والجسمية في حقّ الباري تعالى، والخوض في مثل هذه الأمور خطره عظيم، وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنّما يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز لغة العرب، وإنّما قلنا لا تغاير بينهما في الأصول لما علم بالدليل أنّ العقل لا يكذب ما ورد به الشرع، إذ لا يردّ الشرع بما لا يفهمه العقل...، ونحن نجري في هذا الباب على طريق المؤلّين حاكين كلامهم»⁽¹⁾.

إنّ تشييد المذهب على منهج تأويلي يوحي بفكرة الطبقات، حيث شكّل "الأشاعرة" طبقة مثّلت سلطة مذهبية رُبّطت فيها كافة العناصر بعضها ببعض، فلم تخلو تأويلاتهم من سلطة مرجعية ضمّنها تأويلاتهم، والتي تفاعلت عناصرها في تشييد أيديولوجية أشعرية مؤوّلة، فبعدها شيّد الجويني عتبة التحوّل تتبّع الغزالي خطاه إلا أنّ تحوّله كان ظاهراً وصريحاً، وخير دليل على ذلك كتاباته المنطقية، خاصّة كتاب "معيّار العلم"، الذي فصّل فيه قوانين المنطق، وبالإضافة إلى التّأليف راح ينافح عن هذا العلم بالحجج المنطقية، فجاءت طريقته مخالفة لطريقة المتقدّمين في البرهان والرّدّ على كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، متّخذاً من المنطق معياراً، وفي كثير من الأحيان يتعد عن هدف الدفاع عن العقائد الإيمانية إلى الاحتجاج لقضايا أخرى لتناسب طريقته طريقة خصومه، وقد ذكر ابن خلدون أنّ «أول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفّوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم. ثمّ توغّل المتأخّرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما»⁽²⁾، وأصبحت مهارة التأويل واضحة، وكان التفاعل بين الكفايات الدينية، واللسانية، والبلاغية، والمنطقية، يتدخّل بالشراكة لفكّ ترميز المحتويات المضمرّة مع اللجوء المتزامن إلى الملاحظات السياقية المقامية والسياقية النصية⁽¹⁾.

كذلك أظهر الغزالي تسامحاً تجاه الفرق الإسلامية في كتابه "فيصل التفرقة" مظهرها العداوة للفلاسفة والباطنية، متّهما إياهم بالكفر قطعاً، لتغييرهم الظاهر بغير برهان قاطع، كإنكار الحشر، وإنكار العقوبات الحسّية في الآخرة، فلا يُلزم الكفر للمؤلّين ماداموا يسرون على قانون التأويل،

(1) _ الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 80.

(2) _ ابن خلدون: المقدمة، ص503.

(1) _ ينظر: كاترين كيربرات أوريكيوني: المضمّر، ص 542، 543.

فما من فريق من أهل الإسلام إلّا وهو مضطرّ إليه. ليقرّ صراحةً بمنهجه التأويلي بعدّه آية زود الله بها العقل البشري، وتبقى درجة البعد أو القرب من دائرة التأويل هي فيصل التفرقة بين المذاهب والفرق الإسلامية، فـ "الحنابلة" أبعد الناس عنه، و"الأشاعرة" أبعد عنه من "المعتزلة"، الذين هم أشدّ توغلا في التأويلات، ليخرج بنتيجة نهائية: إنّ كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر، فإنّه مضطر لا محالة إلى التأويل⁽¹⁾، ولم يكتف الغزالي بإقراره بالتأويل منهجا؛ بل راح يضع تعريفاً أحكم فيه صياغة النظرية التي ناهض من أجلها، يقول: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى الجاز»⁽²⁾، ثمّ يعود ليفرّق بين التأويل المتعلّق بأصول العقائد والتأويل الذي لا يتعلّق بها، فالأوّل هو ما يستحقّ تكفير من يغيّر الظاهر بغير برهان قاطع، أمّا النوع الثاني فلا حرج فيه لأنّ الدلالات الظنية في غير أصول الدين كالدلالات البرهانية القاطعة في عدم وجوب التكفير⁽³⁾؛ وإذا فرق الغزالي بين المعنى الناتج عن التأويل بصرف ظاهر اللفظ إلى ما يقتضيه، وبين المعنى الباطني الذي ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض، ويقصد الشيعة الباطنية عدوّه اللدود وخصمه الأكبر⁽⁴⁾؛ وعليه، حاول الرجل جاهداً وضع قانون عام للتأويل بني فيه القصد على مناسبة الألفاظ للمعاني، ثمّ إخضاع هذه الألفاظ إلى ضوابطها اللغوية في ظواهر النص الديني، غاية في تأسيس قانون عام وشامل للاحتجاج للعقائد الإيمانية، وللوقوف على مقاصد الخطاب في علاقاتها بالتكاليف الشرعية.

وقد تبع فخر الدين الرازي أصحابه في تقسيم النص القرآني إلى كلام ظاهر ومعنى باطن؛ فإن «كانت دلالة الألفاظ على أحد مفهوميّه أقوى سمي اللفظ إلى الراجح ظاهراً. وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً... فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان إلّا أنّ النص راجح مانع من النقيض فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم، فهو جنس لنوعين: النص والظاهر، والذي لا يقتضي الرجحان، فهو المتشابه وهو جنس لنوعين المحمل والمؤول»⁽¹⁾، فالنص هو الصريح من الكلام الذي لا يحتاج تأويلاً

(1) _ ينظر: أبو حامد الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قرأه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمود بيجو، (د.د.ن)،

(د.م.ن)، ط1، 1413 هـ، 1992 م، ص ص 41، 57.

(2) _ أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج 2، ص 49.

(3) _ ينظر: أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، حقّقه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، حولي،

(د.ط)، (د.ت)، ص 148، ص 151، ص 172.

(4) _ ينظر: المصدر نفسه، ص ص 55، 72.

(1) _ الرازي: المحصول في علم الأصول، ص 230، 231.

إن توصل العقل إلى فهم معناه من ظاهر اللفظ، أمّا إن رأى برهان العقل أنّ اللفظ يحتمل أكثر من معنى وأنّ الظاهر غير مقصود من الكلام صُرف المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح بطريق التأويل بحثاً في القرائن الدالّة المضيفية إلى معنى.

وقد وضع الرازي قانوناً كلياً للتأويل جعله خلاصة آراء المذهب الأشعري، كالآتي⁽¹⁾:

إنّ البراهين العقلية إذا قامت على ثبوت شيء تصير قاطعة الدلالة؛ فإن صارت معارضة بالظواهر النقلية، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ هذه الدلائل النقلية إمّا إنّها غير صحيحة، أو يقال إنّها صحيحة، إلّا أنّ المراد منها غير ظواهرها، وعليه جواز التأويل، الذي هو اشتغال على سبيل التبرّع بذكر التأويلات على التفصيل. وإن لم يجوز التأويل فوّض العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات، وعلى الرغم من أنّ هذه العبارة ذكرها في الألفاظ التي نسبتها إلى الشرع مع عدم إطلاق الحكم، إلّا أنه استطاع تحديد المقصود من التأويل بالنسبة إليه.

وعلى خطى الغزالي بنى الأمدي موقفه من التأويل، مع شيء من الاعتراض على رأيه مورداً عدّة أسباب لعدم دقّة التعريف:

1 _ أنّ التأويل ليس نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه، بل هو نفس حمل اللفظ عليه.

2 _ أنّه غير جامع لخروج التأويل بصرف اللفظ عمّا هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظني، حيث قال: يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر⁽²⁾.

ثمّ خرج بتعريف معتقداً أنّه أحق أن يقال، فالتأويل «من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان: هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له»⁽¹⁾. وتبقى هذه وجهة نظر ضمّنها الأمدي رأيه محاولاً غربله آراء سابقيه، ويظهر كذلك أنّه مثل خلاصة موقف "الأشاعرة"، متّبعا آراءهم، جامعا ومبوّبا، مغربلا ومصنّفاً.

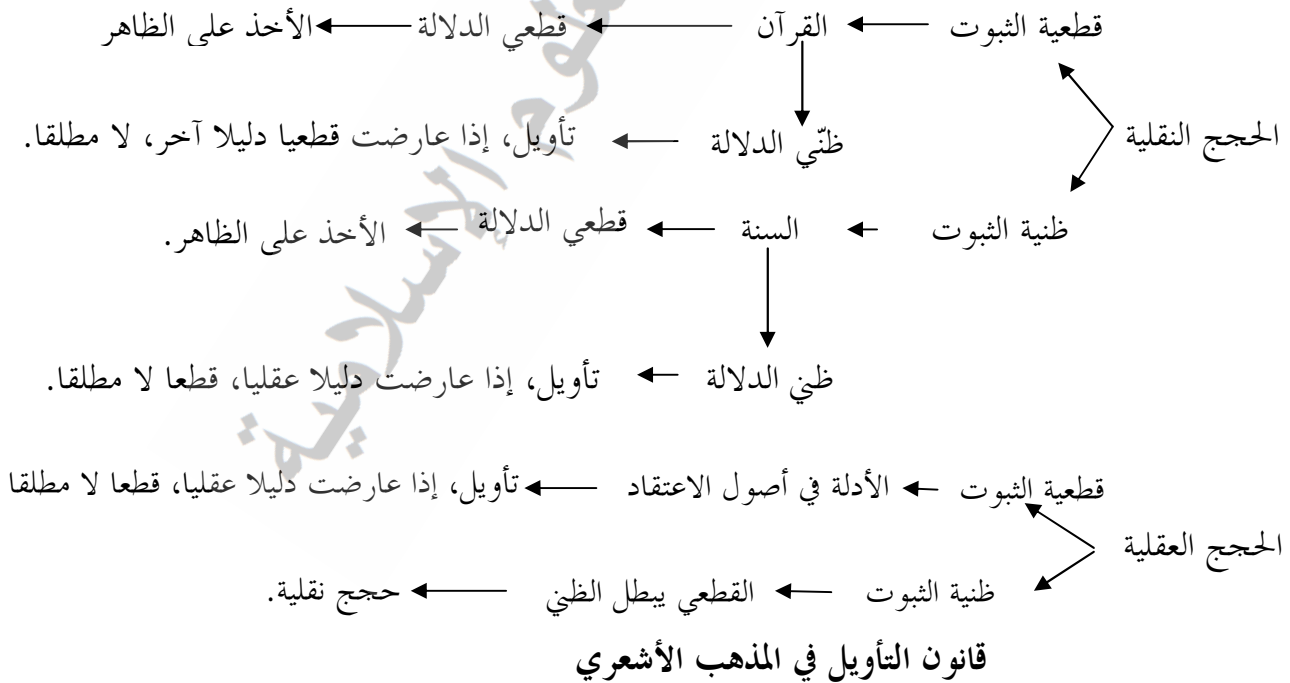
وقد راح "الأشاعرة" يكتفون الدلالة متجاوزين المعنى الموحد إلى المعنى المتعدّد بغية توسيع الاستدلالات، محتجّين لموقفهم بما وجدوه عند العرب من استناد في أحكامهم إلى الدلالة اللفظية

(1) _ فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406هـ، 1986م، ص 220، 121.

(2) _ سيف الدين محمد الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1464 هـ، 2003 م، ج 3، ص 65، 66.

(1) _ المصدر نفسه، ج 3، ص 66.

للمبالغة في التأكيد للحكم محلّ السكوت، وأنها أفصح من التصريح به⁽¹⁾، مبرّرين موقفهم بامتلاك خصومهم آليات جدلية وجهاز مفاهيمي متطورّ مكنهم من توسيع دائرة الحجج، فما كان عليهم سوى ابتكار طريقة توازي طريقتهم بشرية الحفاظ على خصوصية النص الديني بعدّه الأصل، وأنّ العقل بمثابة قوّة متفرّعة عنه، ثم إنّ الظروف التي آلت إليها الأمة الإسلامية من اختلاط العرب بالعجم ودخول الزنادقة والمولّدين وسّعت من دائرة الطعون والشكوك والجدال، الأمر الذي انجرّ عنه البحث عن آليات جديدة تناسب العصر وتوافق المذهب العقدي. وقد كانت غايتهم الأولى نفي الشبهات والحفاظة على معنى التوحيد بعدّه أساس العقيدة، فوقعوا فيما وقع فيه "المعتزلة" من اختيار التأويل حلًا أمثل للتزويه مع اختلاف في نتائج الفريقين، حيث أفضى التأويل بـ "المعتزلة" إلى الحمل على المجاز مع تعطيل الصفات التي توحى بالتشابه مع المغالاة في ذلك، في حين أثبتتها "الأشاعرة" مع الحمل على المجاز عند التعارض، فلم يخالفوا "المعتزلة" في المفهوم الكلي للتأويل وعناصره المشكّلة؛ بل كان الاختلاف في النتائج لاختلاف المنطلق الذي كان عقليا عند "المعتزلة" وتوفيقيا بين النقل والعقل مع "الأشاعرة المتقدمين" الذين جوّزوا الرجوع إلى العقل بشرية عدم التعارض مع النقل؛ لاعتقادهم أنّ التعويل على قدراته سيوقعهم في مطّبات تؤدّي إلى انحرافات عقدية، ثمّ مال المتأخرون منهم إلى الاحتكام إلى سلطة العقل والتمسكّ به، دون فتح العنان للتساؤلات غير المتناهية التي ستؤدّي به إلى الوقوع في الشبهات، متّبعين استراتيجية حجاجية تواصلية، سنحاول توضيحها في المخطط الآتي:



(1) _ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 86.

يعتمد "الأشاعرة" على منهج تفاعلي يتعاقد فيه النقل بالعقل بحجة عدم تعارضهما في الواقع، مع الأخذ بظاهر النص مجرداً من القرائن الصارفة إن لم يتعارض والضرورة العقلية؛ لأن آيات القرآن يفسر بعضها بعضاً ويقرن بعضها البعض، وأن السنة القطعية تقرن القرآن وتفسره على دلالة اللفظ لا القياس، وهو إما قطعي، كتحريم التأفيف على الوالدين دفعا للأذى، وإما ظني، كجوب الكفارة في القتل العمد، لكونه أولى بالماخذة، غير أنه ليس بقطعي لإمكان أن لا تكون الكفارة في القتل الخطأ موجبة بطريق المأخذة، لقوله ﷺ: "رفع عن أمي الخطأ والنسيان" (1)، ثم إن الحجج النقلية قطعية الثبوت لا تحتاج إلى توظيف عقل، وأن الحجج الظنية تحتاج إلى توظيفه؛ فإن كان ظني الثبوت يخالف العقل السليم، فإنه يُعتدّ بالمسائل العقلية قطعية الثبوت، وعلية أوجد الأشاعرة قانوناً كلياً للتأويل لخصوه في قاعدة: "القطعي يبطل الظني سواء أكان نقلياً أم عقلياً"، ومن الواضح أن محاولة تبرير رأيهم دفعتهم إلى التأويل كاختيار وحيد إن وجد ما يقتضيه، بصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز مع اشتراط دليل، فإن كان الاحتمال قريباً كفى في إثباته دليل قريب، وإن كان بعيداً احتج إلى دليل قوي يسد ذلك البعد كي يكون الاحتمال أغلب على الظن من مخالفة الدليل، الذي قد يكون قرينة، وقد يكون قياساً، وقد يكون ظاهراً آخر أقوى منه (2).

تبدو رؤية "الأشاعرة" للعقل واضحة المعالم إلا في المسائل النقلية ظنية الثبوت التي يحكم فيها العقل؛ وإن كان من المفترض أن القرآن الكريم نهي عن إتباع ما ليس للإنسان به علم مستند على فهم صحيح، فإنهم وجدوا في معنى التدبر والتفكير ما يستدعي إعمال الفكر.

وبناء عليه، لم يستطع "الأشاعرة" تأسيس علم الكلام وعلم الأصول دون النظر إلى النصّ الشرعي، بعده نصاً ذا معنى متشكّل من ألفاظ متلاحمة في خطاب تتداخل أجزاءه وتتعلق معانيه لتحديد المعنى الكلي، الذي يتوصّل إليه بدلالات قريبة من ظاهر اللفظ، أو بدلالات بعيدة بطريق التأويل، وهما نوعاً المعنى، ونقصد: المعنى حقيقي والمعنى مجازي، فالتأويل يعمل على تفجير المعاني المستفيضة المنتشرة في ثنايا الخطاب دون إطلاق العنان للتساؤلات إذا لم يتميّز معنى من آخر، وبهذا التقسيم تولدت أقسام من الآيات المؤسسة للخطاب الديني والمتداخلة فيما بينها؛ لأنّ الفصل جاء عندهم للتحليل والتعليل لآرائهم الكلامية، وهذه الأقسام هي: آيات المحكم، التي يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية والمتفرّعة إلى مستويين: نصّ وظاهر، فالظاهر هو اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه

(1) _ الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 87، 88.

(2) _ الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج 2، ص 49.

الاحتمال، وهو الحقيقة، وأما النصّ فما يغلب على الظن فهم معنى منه في غير قطع فيحتاج إلى احتمال، وهو الجاز، وقسم آخر هو آيات المتشابه، والمتفرّعة بدورها إلى قسمين: نوع يحتاج إلى تأويل لقيام الدلائل على امتناع ظواهرها فالمراد غير ظاهره، ونوع آخر يحتاج إلى تفويض لقيام الدلائل على طرفي ثبوته، وهو الحمل؛ ولأنّه لا يصحّ حمله على معنى من المعاني دون الباقي، ويكفي فيه التوقّف بتفويض علمه إلى الله ﷻ؛ ومنه، كانت الآيات المتشابهات مثار جدل أفضى بهم إلى التأويل، فلم يجدوا بداً من تصوّر الديني خطاباً متعدّد الدلالة ومتداخل المستويات اللغوية واللسانية، الأمر الذي تطلّب منهم الوقوف عند المستوى اللساني وقتاً طويلاً.

ثانياً _ التجاوز الدلالي: تفاعل المعنى بالاستعمال:

يستحضر مفهوم "التأويل الأشعري" مسألة "التجاوز الدلالي" بوصفه نموذجاً تواصلياً ينقل الدلالة السمعية (الشرعية) إلى الواقع لاستعمالها في الحياة اليومية، الأمر الذي سيضفي معنى جديداً تتطلّبه حالة العملية التلفظية التي هي في أبسط تعريف لها: توظيف اللسان بواسطة فعل الاستعمال⁽¹⁾، وتظهر المشكلة في فعل التلفظ الذي يستشعر أوجها للمعنى تتطلّب اختياراً واحداً من بين احتمالات عديدة، والتي تجعلنا وجها لوجه أمام تواصل لغوي يتشكّل من خصائص لغوية وأخرى استعمالية ضمن سيرورة تواصلية تعمل على تكثيف الدلالة، فكان الملفوظ هو المقصود من تحليلهم المعنى، وأيّ بحث في الدلالة هو بحث عن المعنى في الاستعمال، والذي يستلزم عندهم النظر في دلالة الألفاظ على المعاني من حيث الظهور والخفاء، والوضوح والغموض كالآتي: المحكم فالمشكّل فالجمل فالتشابه، ويكون الانتقال من واضح الدلالة إلى خفيّ الدلالة استجلاء للمضمّر، ولا انتقال بين المعاني دون احتمال أكثر من تأويل للنخاطب. وفي كلّ هذه الاحتمالات تبرز الدلالة السمعية (الشرعية) بالدلالة اللفظية (اللسانية)؛ لأنّ الدلالة السمعية تدرج ضمن المباحث التي لا يستقلّ العقل بإدراك ثبوتها؛ بل يأخذها من الشرع لعجزه عنها، ومن المتعارف عليه أن الدلالة اللفظية كانت دليلهم في تأويل آيات الصفات، وقد لجأ "الأشاعرة" لتحليل المعنى وتبسيطه دفعا للتعارض الظاهر بين الأدلّة، ودفع التعارض نوع من الترجيح أو التوفيق بين الظاهر والنص؛ لذا لا يصلح أن نطلق على النتائج المتوصل إليها صفة اليقين؛ لأنّ التأويل حقيقة متعلّق بالمعاني لا بالألفاظ ما يجعله خلافاً للظاهر، ذلك أنّ إخراج اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى مدلول خفيّ لا يكون إلاّ باحتمال، وهذا ما جعل الغزالي يعتقد أنّ للتأويل شروطاً يعرفها أهل العلم أولها شرط الدليل، والذي يسبّب غيابه فساد

(1) _ E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, tom 2, Gallimard, 1974, P : 80.

المعنى؛ ومنه وقع شبه اتفاق بين علماء المذهب على تقسيم اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتبهما، فقد ذكر سعد الدين التفتازاني أن اللفظ باعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام: الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وإذا خفي أي المراد من اللفظ فخفاؤه، إمّا لنفس اللفظ وإمّا لعارض، الأوّل إمّا أن يدرك المراد بالعقل أو لا، ويسمّى مُشكلا، والثاني إمّا أن يدرك المراد بالنقل فيسمّى مجملا، أو لا يدرك أصلا ويسمّى متشابهما، والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله؛ حيث لا يعرف إلاّ بدليل يتمييز به، والمحمل هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلاّ ببيان المحمل، والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا⁽¹⁾.

وعليه؛ وضع المتكلمون من الأصوليين حدود نموذجهم اللساني التواصلية، بإخضاع السياقات التواصلية لنموذجي الإنتاج والتأويل، وكلّ التفاعلات الحاصلة بينهما تأتي لتعليل الدليل، وهذا هو المقصود في تداوليات المعنى وفلسفة اللغة المعاصرة من "التجاوز الدلالي"، الذي يتمّ استحضاره بواسطة عملية استنتاجية للمعنى محكومة بقواعد تخاطبية ذات أصول وضعية لغوية وعمليات ذهنية منطقية ومبادئ تخاطبية، فهو «الآلية أو الاستراتيجية التي تسمح لنا بارتداد التواصل بطرق وأساليب غير مباشرة، فإننا نجد له تجليا واضحا في اللغة العادية وفي خطاباتنا اليومية، حيث يثبت المرسل المعنى ولا يدركه المرسل إليه من ظاهر الملفوظ أو الخطاب، ولكن من معنى هذا الملفوظ يستدلّ به عليه»⁽²⁾، وقد بات من المعروف انشغال التيار التداولي المعاصر بالمعاني الضمنية والمضمرة في الخطاب، والتي أصبحت من الأسئلة المعرفية المهيمنة في جميع التخصصات التي جُمعت تحت ما يعرف بالعلم المعرفي، فالمعنى لم يعد معطى جاهزا ولا أمرا ثابتا، وتتبعه يقتضي تتبّع طريقة تمرير المتكلم المعنى الخفيّ في المعنى الصريح في لغة التخاطب الطبيعي، وعلى هذا الأساس أعلن فان دايك V. D ike صراحة أن هذه اللغة غير صريحة؛ إذ توجد قضايا لا يقع التعبير عنها تعبيرا مباشرا، وإنما توجب استنتاجها من قضايا أخرى عبّر عنها تعبيرا سليما⁽¹⁾.

إنّ الاشتغال بالكيفية التي يعرض بها المتخاطبون مقاصدهم أو يقدم بها الخطاب نفسه كانت الشغل الشاغل للحضارات على مرّ السنين، وإنّ نظرة خاطفة على هذا المفهوم عند "الأشاعرة"،

(1) _ ينظر: سعد الدين مسعود التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، در الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت)، ج1، ص ص 232، 237.

(2) _ عبد السلام إسماعيلي علوي: السميولسانيات وفلسفة اللغة، ص 12.

(1) _ فان دايك: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2000م، ص 156.

وبالضبط من زاوية ثقافتهم الدينية بصفتهم متكلمين وأصوليين، ستجيبنا عن أسباب وظروف تداخل الشرعي باللغوي، فمن الواضح أن اشتغالهم على العلمين معا خاصة علم الأصول دفعهم إلى البحث عن تصنيفات المعنى وتفرعاته المتنوعة، وقد كانت الأسس اللغوية اللسانية دعامة جيدة ومتينة بما يكفي لإزالة الغموض والضبابية عن الأحكام الشرعية، قصدا في تجسيد صورة من التفاعل بين الدليل والتأويل، ولما كان الدال والمدلول هما وجهها الدلالة لم يخرج مفهومهم للدلالة عن هذه الثنائية، فالدلالة «هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول. وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص»⁽¹⁾. وقد ذهب "الأشاعرة" إلى القول باعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول⁽²⁾، على خلاف "المعتزلة" الذين قالوا بالمناسبة الطبيعية بينهما⁽³⁾. ومن أهمّ تعليقات الأشاعرة" ما ذكره الأمدي في قوله: «فإنّ دلالات الأسماء على المعاني ليست لذواتها، ولا الاسم واجب للمعنى، بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية، وجواز إبدال اسم البياض بالسواد في ابتداء الوضع»⁽⁴⁾.

وعليه؛ لم تعد هنالك حدود فاصلة بين الشرعي واللغوي عند الأصوليين من المتكلمين في تعييدهم الدلالي الذي جاء تابعا لتعبيدهم الفقهي محاولة في استنباط الأحكام الشرعية، «فكان من جليل العمل عندهم تحديد ضوابط تحليل المعنى والكشف عنها، فاستوعبت دراستهم جهود اللغويين والبلاغيين وغيرهم، إذ تتبّعوا اللفظ في مفردته وتركيبه وما يتصل به من تقسيمات، ونظروا فيه باعتبار وضعه واستعماله، ثمّ تابَعوا النظر في دلالات الألفاظ على المعاني من حيث الظهور والخفاء، وفصلوا القول فيها من حيث القصد»⁽¹⁾.

وقد ذهبوا إلى تقسيم أنواع الدلالة من زاوية رؤيتهم للمعنى وأنواعه، وهو _ بحسب الجويني _ نوعان: ما يتلقى من المنطوق به المصرّح بذكره، والذي ينقسم إلى: النص والظاهر، والثاني ما يستفاد من اللفظ، وهو مسكوت عنه، لا ذكر له على قضية التصريح وهو الذي سمّاه الأصوليون

(1) _ علي الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص 91.

(2) _ ينظر: الفصل الأول من الأطروحة، ص 37.

(3) _ ينظر: الفصل الأول من الأطروحة، ص 46.

(4) _ الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 56.

(1) _ عبد السلام إسماعيلي علوي: السميولوجيات وفلسفة اللغة، ص 53.

المفهوم، والمنقسم إلى: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة⁽¹⁾، وقد قدّم لنا الآمدي تعريفا موجزا للتوعين، فأما المنطوق: «ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محلّ النطق»⁽²⁾، وأما المفهوم: «فهو ما فهم من اللفظ في غير محلّ النطق»⁽³⁾. ويفهم من التعريفين أنّ الدلالة اللفظية هي مقصود الدراسة عندهم، والتي يقف بها المؤول على مقاصد الخطاب التي يحتملها النص، إمّا من دلالة المنطوق وإمّا من دلالة المفهوم، وإمّا من الدالتين معاً؛ وعلى أساس من هذا يمكن القول: «إنّ أيّ تواصل يكون تصريحاً بشكل جزئي ويكون ضمناً بشكل جزئي أيضاً. وكلّ دلالة تنشأ في قسم منها عن معطيات ضمنية. وغالبا ما يبدو في الواقع نصيب الضمني أوفر من نصيب التصريحي... إنّ الضمني موجود حيثما نظرت سواء تعلّق الأمر بـ "المعنى الحرفي" أو بالقيمة اللاحولية أو بالأعمال غير المباشرة»⁽⁴⁾، فكلّ تواصل لساني يستعمل تقنيتين لا ثالث لهما، تقنية الإفصاح، وتقنية الإضمار. ويظهر أن تبلور مفهوم القصدية كان نتيجة بحثهم في أنواع الدلالة، فبحسب طه عبد الرحمن تتحدّد دلالة المنطوق من مفهوم العبارة التي هي نفسها طبقات القصد الذي يستلزم من سياقه⁽⁵⁾؛ ثمّ يضيف أنّ دلالة العبارة تستلزم دلالة جديدة هي دلالة الدلالة، التي هي استلزام بمعنى تابع للمعنى العباري مع توسّط دليل مشترك تكفي في إدراكه معرفة قواعد التخاطب، ومن غير توقّف فائدة القول على هذا المعنى⁽⁶⁾.

1 _ دلالة المنطوق:

تبع "الأشاعرة" الجويني في تقسيم المنطوق إلى مصرّح به وغير مصرّح به؛ فالأوّل: هو اللفظ الصريح الذي يدلّ على الحكم بصيغته ومنظومه ويشمل "دلالة المطابقة"، بمعنى تطابق اللفظ والمعنى، وهي دلالة اللفظ على تمام مسمّاه؛ أي أن يطلق اللفظ ويراد المعنى الحقيقي⁽¹⁾، وتسمّى هذه الدلالة عند البلاغيين وضعية، و"دلالة التضمن" وهي دلالة اللفظ على بعض مسمّاه، كدلالة البيت على

(1) _ الجويني: البرهان في أصل الفقه، ج1، ص 165، 166.

(2) _ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 84.

(3) _ المصدر نفسه، ص ن.

(4) _ فليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط 1، 2007 م، ص 117.

(5) _ ينظر: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 103.

(6) _ المرجع نفسه، ص 117.

(1) _ الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 74.

بعض ما يحتويه ⁽¹⁾، بمعنى دلالة كل وصف أحصى على الوصف الأعم الجوهري ⁽²⁾، وقد ذكر الآمدي إنه إن تعذر العمل بدلالة المطابقة؛ تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلاً للمخالفة ⁽³⁾، والثاني: هو اللفظ غير الصريح الذي يدل على الحكم بفحواه ومفهومه، فيلزم ما وضع له؛ لأن المعنى الوضعي غائب يدل عليه بالالتزام، وقد ذكر **فخر الدين الرازي** أن المنطوق غير الصريح يلتقي مع المفهوم في دلالة الالتزام، مع الإقرار بأن المفهوم لازم عن المعنى في الاستعمال؛ بمعنى القولات المركبة في سياق، في حين المنطوق غير الصريح لازم عن الألفاظ المفردة، ويشمل: "دلالة الاقتضاء"، فبحسب **الغزالي** الاقتضاء: «هو الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود المفظوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع ثبوته عقلاً إلا به» ⁽⁴⁾، فالمقصود منه ما يقتبس من الألفاظ لا من حيث صفتها ووضعها بل من حيث فحواها وإشارتها ⁽⁵⁾، وتشبه دلالة الاقتضاء الإضمار، إلا أنه يشترط في الإضمار الحذف في حين يشترط في الاقتضاء التضمين، وهي متعلقة باقتضاء اللفظ أمراً آخر قد يكون هذا الأمر فعل التكليف، بحيث يضمن المتلفظ معنى غير منطوق في معنى منطوق، وفي البحث اللغوي المعاصر عني علماء الدلالة وعلماء التداولية بالاقتضاء كثيراً، وأصبح الأمر يتعلق بالمعنى غير المنطوق بين المتكلمين، وهو مجموعة من المعلومات الدلالية المستبطنة في خطاب، والتي تستدعي من المتلقي تحليل المعاني المقتضاة، فقد ذهب **أوزفالد ديكر** **O.Ducrot** إلى تعريف الاقتضاء على أنه جملة من المحتويات والمضامين الدلالية (معلومات) تقترن بالكلام المنطوق ويعلم بها المتكلم مسبقاً، وتكون ضرباً من الأرضية التي يبني عليها دلالة كلامه ⁽¹⁾.

ويقرو التداوليون المعاصرون أن الاقتضاء ضرورة حتمية في التواصل تعبر عن القصد وتفتح المجال للتفاهم بإبعاد كل معنى صريح يوهم بعكس ما توحى به ملاسبات التخاطب، وهذا ما دفع بالعالم الأثنروبولوجي **ستراوسن Straosen** إلى توصيف الاقتضاء على «أنه علاقة تداولية بين الأقوال لا علاقة دلالية بين القضايا، وهذا التوصيف أفرز توجهين في مقاربة الاقتضاء، أحدهما جعل

(1) _ الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 74.

(2) _ الغزالي: معيار العلم، ص 72.

(3) _ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص 22.

(4) _ الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 192.

(5) _ المصدر نفسه، ص ن.

(1) _ جماعة من المؤلفين: معجم تحليل الخطاب، إشراف: دومينيك منغنو، باتريك شارودو، ص 454، 455.

الاقتضاءات مماثلة في الاعتقادات الخلفية لأقوال المتكلم، والآخر جعل الاقتضاءات مماثلة في شروط اتساق الخطاب»⁽¹⁾. وهذا ما لم يتفطن إليه علماء الأصول؛ إذ اکتفوا بتحليل الدلالي محاولة في تفسير العلامة اللغوية بتحليل العلاقات فيما بين العلامات.

وكذلك يشمل المنطوق غير الصريح "دلالة الإشارة والإيماء" التي لا تؤوّل المعنى من التركيب أو الوحدة اللسانية؛ بل من لازم هذه الوحدة، ويتّضح أخيراً أنّ لازم المعنى هو المقصود من المنطوق غير المصرّح به، وهذا ما جعل الغزالي يصنّفها في خانة ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من ظاهر اللفظ، فأما الإشارة «ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أنّ المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ، فيسمّى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به، ويتنبّه به»⁽²⁾، والمعنى المستنبط في هذه الدلالة غير مقصود؛ لأنّه لا يتبع صيغة النص، وإنّما يتمّ استلزامه من هذه الصيغة ويدخل فيها احتمال لمعاني يقصدها النص، دون إطلاق العنان لهذه الاحتمالات حتّى لا نُقول النص أكثر ممّا يقوله، وأمّا الإيماء فيفهم من التعليل من غير نطق به، وقد يسمّى فحوى الكلام، والمقصود فيه المضمون دون المنطوق، وهي مقصودة للمتكلم بطلب فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب⁽³⁾، ويستلزم أخيراً أنّ كلّ المعاني غير المصرّح بها هي معاني لازمة للمعنى المباشر تتطلّب استخراجاً بشرطية عدم تقويل النص ما لم يقله، فهي بحاجة إلى ضابط يضبطها، لذا اشترط الأصوليون لازمة بين المعنى الأوّل والمعنى الثاني.

2 _ دلالة المفهوم:

يعدّ تقسيم الجويني المفهوم إلى: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة أشهر تقسيم لدى "الأشاعرة"، فأما مفهوم الموافقة، «فهو ما يدلّ على أنّ الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق من جهة الأولى، وهذا كتنصيب الرّب تعالى في سياق الأمر ببرّ الوالدين على النهي عن التأفّف؛ فإنّه مشعر بالزجر عن سائر جهات التعنيف»⁽¹⁾. وأمّا مفهوم المخالفة، «فهو ما يدلّ من جهة كونه مخصّصاً بالذكر... على أنّ المسكوت عنه مخالف للمخصّص بالذكر كقوله الْحَيْضُ فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ»

(1) _ مرتضى جبار كاظم: اللسانيات التداولية في الخطاب القانوني، قراءة استكشافية للتفكير التداولي عند القانونيين، دار ومكتبة عدنان، بغداد، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 1436 هـ، 2015 م، ص 90.

(2) _ الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 193.

(3) _ المصدر نفسه، ج2، ص 194، 195.

(1) _ الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص 166.

الزكاة"، هذا التخصيص يشعر بأن المعلوفة لا زكاة فيها»⁽¹⁾، وتعادل دلالة الموافقة عند ابن فورك مفهوم الخطاب، في حين تعادل دلالة المخالفة دليل الخطاب⁽²⁾، ويظهر أن هذا التقسيم بقي معتمداً، وافق فيه "الأشاعرة" رأي شيخهم، فقد ذكر الآمدي أن هذا المفهوم يسمّى أيضاً فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، والمراد به معنى الخطاب، والدلالة فيه لا تخرج عن قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى وبالأعلى على الأدنى، ويكون الحكم في محلّ السكوت أولى منه في محلّ النطق، ويسمّى مفهوم المخالفة دليل الخطاب أيضاً، وفي المفهومين يكون مستند فهم الحكم عند القائلين به، إنّما هو النظر إلى فائدة تخصيص محلّ النطق بالذكر دون غيره، فيفترقان من جهة أن التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة؛ إنّما هو تأكيد مثل حكم المنطوق في محلّ المسكوت عنه، وفائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة؛ إنّما هو نفي مثل حكم المنطوق في محلّ المسكوت⁽³⁾، وكذلك تعادل دلالة المفهوم في اللسانيات التداولية آلية الإضمار الذي يتمّ تفعيله من أجل استنباط الدلالة التي تحكم سير الخطاب.

لقد أسّس "الأشاعرة" رؤية لسانية تماثل أهمية مع الرؤية اللسانية المعاصرة، فربطوا إدراك المنطوق بالمعنى الوضعي، وإدراك المفهوم بالمعنى الوضعي وبالاستعمال معاً، ويظهر أن غموض النصوص كانت دافعا للبحث عن أنواع المعنى عند علماء المذهب، فدلالة القولة لا تخرج عندهم عن معنيين، فإمّا معنى المنطوق وإمّا معنى المفهوم، وهما دالتان حجاجيتان تداوليتان، فبحسب ديكرولاقتضاء عمل والمقتضى هو ما يسمّيه فلاسفة اللغة مثل سيرل قضية أو مضمونا، أمّا المفهوم فإنّه عمل، ووظيفتهما تكمن في التوجيه الناتج عن عملهما في الخطاب⁽⁴⁾، وهما نوعا المعنى الأساسيين اللذين شغلا المفكرين قديما وحديثا، فلم يكف اللسانيون وفلاسفة اللغة عن محاولة رصد أنواع المعنى منذ اليونان وإلى العصر الحالي؛ ولعلّ الفتح الذي قام به بول غرايس بتقسيم المعنى إلى "المنطوق" و"المفهوم" فتح العنان أمام الدارسين محاولة في إيجاد منطوق له، ويقصد بـ "المنطوق" المحتوى الدلالي للقولة الذي يشمل مجموع المعاني القواعدية، والمعاني المعجمية والتي يشير مجموعها إلى النسبة الخارجية فلا يخرج عن الآليات المنطقية، أمّا "المفهوم" فيقصد به الإطار التخاطبي، وقد فرّعه إلى

(1) _ الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص 166.

(2) _ المصدر نفسه، ج1، ص ن.

(3) _ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص ص 84، 90.

(4) _ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفرائي، بيروت، لبنان، دار المعرفة للنشر، تونس، ط2، 2007 م، ص 35، 36. (المقدمة).

نوعين: مفهوم وضعي، يتميز عن المنطوق بتدليله على معنى القولة ولكّنه لا يندرج في النسبة الخارجية التي تشير إليها، بمعنى أنّ معناه مفهوم بغضّ النظر عن السياق الذي قيل فيه، ثمّ المفهوم التخاطبي وهو كلّ ما يستنتج من قولة ما علاوة على النسبة الخارجية التي تشير إليها، بالاعتماد على أصول التخاطب، وليس بالرجوع إلى المعاني الوضعية، أو الاستنتاجات المنطقية، حيث يساهم منتج الخطاب ومؤوّله في بلوغ تخاطب ناجح بتقيدهم بمبادئ التخاطب التعاونية التي يتفاعل بها المتخاطبون⁽¹⁾.

ويبدو أنّ أية محاولة لفصل المنطوق عن المفهوم، أو فصل المعنى المصرح به عن المعنى الضمني محاولة تعسّفية؛ لأنّ مجموعهما معا يمثّل العملية التخاطبية التي يستدعي فهمها الإمساك بجميع جوانب المعنى، وهو نموذج من بين نماذج عديدة، بحيث تنتمي الدلالة الوضعية والمنطقية إلى المنطوق وتنتمي التخاطبية إلى المفهوم، وهذا ما جعل الدلالة اللغوية عند "الأشاعرة" ركناً أساسياً في المعرفة، ذلك أنّ الدلالة العقلية المسؤولة عن الاستدلالات والاستنباطات والأقيسة التي يتوصّل بها إلى فهم المعنى الشرعي في بحث مستمرّ عن معادل موضوعي لها في الواقع، ولما كانت غاية المعقولات البحث عن نظام شامل للفكر؛ فإنّها لن تعطي للمعنى قيمته الحقيقية دون ربطه بالدلالة اللغوية التي ستساهم في استعمال هذا المعنى بمعرفة العادة التخاطبية للنسق الاجتماعي العام، ونقطة التقاطع هي بداية الإنجاز الفعلي للكلام والاندماج في المجتمع؛ لذا كان همّ "الأشاعرة" إيجاد نسق عملي يوقّع لهم بند التفاعل مع المجتمع في نظام شامل لإمكانات التخاطب.

(1) _ ينظر: محمد محمد يونس علي: مقدمة في علم الدلالة والتخاطب، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص 38، 50.

المبحث الثاني: الاستعمالات المجازية في تأويل نصوص آيات الصفات الخبرية:

تمهيد:

البحث في المجاز هو بحث في طرائق التأويل، وسواء في الدرس العربي القديم، أم الدرس الغربي المعاصر يجد الباحث نفسه أمام مستويات للمعنى: مستوى الحقيقة ومستوى المجاز، وتأويل المستوى الأوّل نصل لا محالة إلى المستوى الثاني، ومنه فالتأويل هو البحث عن تلك الروابط المتينة بين الحقيقة والمجاز، مهمته البحث عن مقاصد الخطاب سعياً في الوقوف على الدلالات الأكثر عمقا بانتخاب معنى من بين معاني كثيرة. ويعدّ سؤال التأويل من الأسئلة الكبرى المؤسّسة للفكر الإنساني عبر مراحل تطوره، ففي التراث الإسلامي كان النصّ الديني مثار جدل واسع النطاق بين الفرق الكلامية، وكانت "الأشعرية" في معرض ردّهم على المعتزلة أولاً، ثمّ مناظرتهم لمختلف الملل والنحل ثانياً حاضرة بقوة؛ حيث مثّلت الشعوب الإسلامية في تلك الفترة الخصيبة من تاريخ الفكر الإسلامي أحسن تمثيل.

ومن الواضح أنّ ما وضعت له الكلمة في الأصل يسمى استعمالاً على الحقيقة، وأنّ المجاز يقع على مستوى المفردة على سبيل التجوز والاتساع في الاستعمال بدراستها في سياقها الفعلية، وتوظيفها في قولة تراعي المقام وما يقتضي الحال ذكره، ليستلزم الوضع الجديد تجلّيات فعلية وتجسّدات عملية لهذه القولة أو تلك، كما تكتسي دلالات جديدة لا تخرج عن دلالة أصل الوضع، فهي ممتدّة له وسّع السياق في معناها حتّى اكتسبت معاني إضافية ذات دلالات مجازية، فهي في الاستعمال الأوّل حقيقة، وفي الاستعمال الثاني مجاز، وقد حصر البلاغيون باب الحقيقة والمجاز في علوم البلاغة الثلاثة، إلّا أنّ البحث فيهما ألحق بعلم البيان، وهو باب واسع المجال وظّفوا مباحثه للوقوف على ما كان من المعاني حقيقة وما كان منها مجازاً، وتقنينهم للبيان جاء تلبية لضرورة معرفية تطلّبتها ضرورة حضارية تمثّلت في إشكالات ترتبط بتفسير النصّ الديني، فبعدما كان البيان معيار معالجة الشعر العربي أصبح علماً مكتمل الملامح يستعان به في فهم نصوص القرآن؛ ولعلّ أحسن من وسّع في مفهوم البيان هو الجاحظ (ت 255 هـ) وهو شيخهم، حيث عرفه بقوله: «اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتكّ الحجاب دون الضمير، حتّى يُفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محموله كائن ما كان ذلك البيان، لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجرى القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع»⁽¹⁾.

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418 هـ، 1998 م، ج1، ص 76.

أدرك الجاحظ ضرورة الإحالة بواسطة القرائن موسّعا أصناف دلالات الألفاظ على المعاني، زائدا إلى اللفظية أربعة أصناف هي: الخطّ والإشارة والعقد والنسبة، وهي قرائن خارجية تعين على فهم المقصود، فمدار علم البيان كشف المعنى بأدوات متعدّدة وكيفيات متشعبة، منها الإظهار والتوضيح ومنها الإضمار والإلغاز، هذا من جهة إنتاج الكلام، أما من جهة التأويل فيعتمد المتلقي إلى حلّ مقاصد المتكلم فيفسّر ما أظهر وأوضح، ويستنبط ما أضر وأغز من دلالات بعيدة ومعاني ضمنية. وتعدّ "فرقة المعتزلة" أوّل من وسّع في مفهوم البيان الذي شيّدت فرضياته ومفاهيمه على العمل الجبار الذي قام به الجاحظ فجاء مفهومهم لإعجاز القرآن ونظمه البديع مزيجا بين الدراسات البلاغية والآراء العقديّة خاصة مسألة خلق القرآن⁽¹⁾. والتي أفضت بهم إلى القول بالفصاحة والضمّ على طريقة مخصوصة، ومنه غدا البحث في إعجاز القرآن بحث عن وظائف اللغة في الخطاب.

وهذه الطريقة ليست بعيدة عمّا يعرف في اللسانيات التواصلية بعملية "فكّ السنن" أو "فكّ الترميز" الذي اجتهد العلماء في طرق تأويله؛ ولعلّ رومان جاكبسون أفاد مناهج تحليل الخطاب كثيرا بترسيمته التواصلية، التي لخصت دورة التواصل الإنساني ووظائف اللغة المنجزة في السياق، والمنتجة لعناصر تواصلية تابعة لمآل الفعل التلفظي والمتشكّلة من اتّحادها وقت التخاطب⁽²⁾، وبالنظر إلى العناصر الترسيمية تنتج الوظائف كالاتي:

المُرسل Destinateur	←	الوظيفة التعبيرية
المُرسل إليه Destinataire	←	الوظيفة التأثيرية
الرسالة message	←	الوظيفة الشعرية
النظام Système	←	الوظيفة الميتالسانية
السياق Contexte	←	الوظيفة المرجعية
القناة Canal	←	الوظيفة التنبهية

حاول جاكبسون تقنين التواصل الإنساني في الوظائف الست التي ابتدعها، والتي لا تخلو من البعد الاجتماعي المنحصر في الاتفاق الوضعي والتوجيه الفردي الذي يمثّل الاستعمال الفعلي

⁽¹⁾ _ ينظر: الفصل الأول من الأطروحة، ص ص 46-54.

⁽²⁾ _ ينظر: رومان جاكبسون: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الوالي، مبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1،

للخطاب، إلا أن الاعتراض كان على السنن المخصّص لنقل المعلومة والذي حصر عمله في التنبه، في حين تبدو المسألة أكثر تعقيدا؛ لأنّ هناك عناصر غائبة لا يمكن أن تظهر بالبساطة والوضوح الذين تحدّث عنهما، حيث قام بصهر الدوال والمدلولات والقواعد التنظيمية والأسيقة والمنتج والمؤول في نسق موحد هو نموذج لأنواع التواصل، وهذا بالضبط ما عابه عليه علماء التواصل من محللي الخطاب، واللسانيين، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس، وعلماء الرياضيات الذين بحثوا في مشكلة التواصل الإنساني ورأوا ضرورة تعقيد السنن لتجاوز العجز الذي تسجّله اللغة، متفقين على أنّ عالم التخاطب يتركز على دعائم لسانية وأخرى ميتالسانية خاضعة لتسنيين شبه منظم ومعقد في الوقت نفسه، فقد ذهب بورديو **bourdieu** الذي نقد جاكسون نقدا لاذعا إلى أنّ الاحتكام للسنن الموحد فيه توترات وجور حقيقي وتعلل بأوهام الأحادية اللسانية التي تعكس الاختلالات الاجتماعية، أين تتحوّل اللغة وسيلة لتغطية هذه الاختلالات؛ وعليه، قبل النظر من هذه الزاوية وجب بدءا النظر إلى الطرق التي تنتج التفاعلات الاجتماعية التي من شأنها القضاء على التوترات الموجودة بين الأفراد، متبينا فكرة "الازدواجية السننية" التي اقترحتها أوريكيوني في خطاطتها التواصلية الميتا- حوارية، معتقدا أنّها الحل الأمثل لبناء مجتمع متفاعل يجعل من أسلوب الحوار ناجعا في التعبير عن المقاصد، ومبررا لوجود الاختلاف الفكري ما ينتج لغتين فرديتين مختلفتين تجعل من المعنى الواحد متعددا ومتحوّلا، وبهذا يعللون ضرورة عدّ المتلقي مؤسسا ثانيا للخطاب⁽¹⁾.

وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى مسألة التعقيد والاختلاف عندما وصف المعنى بالعزير المحتجب، فالنظم عنده مسألة معقدة تتضافر في إنتاجها الكثير من العمليات، فلا يكفي ربط الدوال بالمدلولات في نسق موحد؛ إذ المسألة ليست بهذه البساطة، ذلك البحث عن نظام أو منطق للخطابات يستدعي اتحاد مجموعة من الأنساق الجزئية التي يمثّل تضافرها النسق الكلّي، والتي تجعل من فكرة ثبات المعنى مسألة مؤقتة، ليتأكد أنّ التغير والالتباس خصيصة جوهرية في اللغات الطبيعية، والتي تظهر بوتيرة أكثر في الاستعمال، وهذا الالتباس قد يقع في اللفظ أو في المعنى أو في القولة أو فيهم جميعا، والمعنى محجوب حتى يدرك معنى التلفظ أو الاستعمال المرتبط بالكفاءة التأويلية للمرسل إليه، والذي يضطلع بمهمة كشف قوانين التخاطب أو اللعب على حدّ تعبير فيتجنشتاين، وهنا بالذات نستطيع التفريق بين القراءة الاحترافية التي تضطلع بمهمة كشف المعنى، والقراءة السطحية التي تكتفي بتحليل معنى العبارة دون المحتوى، وكأنّ الجرجاني كان في ذهنه جميع هذه الأمور، وهو ما

(1) _ ينظر: محمد نظيف: الحوار وخصائص التفاعل التواصلية، ص ص 24، 27.

دفعه إلى الاعتقاد بأن ليس كل أحد يستطيع الوصول إلى المعاني الضمنية؛ لأنّ بعض المعاني يلتبس ببعض.

وعليه؛ أصبح «الالتباس حتمية لغوية يضطرك إليها الاستعمال، إن لم يضطرك إليها الوضع اللغوي. إنه ضروري إذن، إلّا أنّه يختلف بين أن يكون وروده اختياراً مقصوداً، أو يكون وروداً عرضياً. فإذا كان الورد العرضي، فإنّه سيكون مصدر تشويش؛ لأنّ وروده العرضي هذا سيشكل ظاهرة شذوذ. تواصلية، ويتحمّل المرسل معها مسؤولية عدم إتمام التواصل. وأمّا إن كان إيراد مقصوداً، فإنّ الأمر لا يتعلّق بعدم كفاءة المرسل، وإنّما يمثل دعوة صريحة لارتداد مظهر من مظاهر التجاوز، وحينها يكون الالتباس المقصود مقوّمًا من مقوّمات التواصل»⁽¹⁾.

إنّ الالتباس المقصود أمرٌ إيجابي في اللغات الطبيعية، فمن شأنه فتح آفاق التوقع والتأويل، والبيان نوع من أنواع هذا الالتباس؛ لأنّ الاستعمال المجازي يسمح بوقوع الاحتمال باقتناص المعنى المنتخب والابتعاد عن المعاني المضلّة، كذلك يمكن إرجاع مردّ الالتباس والاحتمال إلى اختلاف العناصر المكوّنة للظاهرة التواصلية، ووقوعه يأتي في اللسان وفي الكلام معاً، وإن هو وقع في الكلام سيؤدّي إلى فاعليات تخاطبية تثير التفاعل بين المتكلّم والخاطب، ومثل هذه الأمور لم تغب عن ذهن "الأشاعرة" وفهمهم، فقد أدرك الجرجاني قيمة فاعلية الاختلاف في قوله: «شدة ائتلاف في شدة اختلاف»⁽²⁾. فالتفاعل هو حصيلة تركيبية تخيلية بين الائتلاف والاختلاف، تتشكّل بتلاحم الأجزاء، وهو فاعلية إبداعية تحفّز فاعليات كيميائية أخرى، تنشط متكاملة في إبداع الطبيعيات والخياليات على السواء، ودونه لا تكون، وبذلك تنتفي دونهما عمليّة الإبداع، ومثل تلك الفاعليات التي يحفّزها الاختلاف: التفاعل، والصهر، والمزج، والتحويل، والتشكيل...⁽¹⁾، وهذه العناصر في عمومها تدخل في التأسيس لمفهوم البيان.

يتّضح أنّ نظرة علماء البلاغة والمتكلمين إلى البيان لا تختلف عن نظرة اللسانيين المعاصرين للتواصل؛ إذ البيان أرقى ضروب التواصل يسمح بتوظيفه بمزج المعنى وتشكيله مراعاة للقصد شرطاً أولاً للتواصل؛ وعليه، فتأويل الخطاب هو عملية معقّدة تستدعي تضافر جهود المرسل والمرسل إليه للإمساك بالخطاب، فقد يستطيع أن يصل الحوار إلى ذروة التفاعل إن أحسن المتخاطبون تضمين

(1) _ عبد السلام إسماعيلي علوي: السميولسانيات وفلسفة اللغة، ص 66.

(2) _ الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 153. وينظر: السعيد مومني: كيمياء الخيال وإبداع الخيالي في الشعر العربي، ص 368.

(1) _ ينظر: السعيد مومني: كيمياء الخيال وإبداع الخيالي في الشعر العربي، ص 371.

معان يقتضي الوصول إليها حصول انسجام بين الأطراف المتخاطبة بمعرفة الأهداف والمقاصد والخلفيات، ثم ربط الكلام بالمرجعية الفكرية واستراتيجية السياق حتى يتسنى فهمها وتأويل مضمونها، وفي التراث العربي ربط "المتكلمون الأشاعرة" مفهوم البيان بالتعريف والإعلام باشتراط دليل على المقاصد، فجعله **القاضي الباقلاني** عبارة عما تحصل به المعرفة، وهو الدليل الموصل لصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه⁽¹⁾، كذلك **بني الغزالي** البيان على أشياء، فقد «يكون بعبارات وضعت بالاصطلاح، فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة، وقد يكون بالفعل والإشارة والرمز، إذ الكلّ دليل ومبين، ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول، فيقال: له بيان حسن، أي: كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد»⁽²⁾؛ وعليه، خصّص المتكلمون البيان في القول وحصروه في الدليل المعبر عن المقاصد، فكلّ ما جاء ظاهرا واضحا جليا فهو بيان وكلّ دليل على كلام الله ﷻ مع إيراد علّة الحكم فهو بيان، وكلّ نصّ لا يفيد علما أو حكما ظاهرا فهو مجمل يحتاج إلى بيان.

إنّ سعي "الأشاعرة" المستمر في التفريق بين كلام الله ﷻ والكلام البشري دفعهم إلى التفريق بين البيان القرآني والبيان البشري، فقد استعمل **الباقلاني** البيان القرآني على أساس أنّه جنس متفرد من أجناس الكلام، ثمّ تبعه **الرازي** محاولا وضع قاعدة للتفريق بين النوعين، معلّلا لرأيه بقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ (يس: آية 69)، فالشعر «يدعو إلى تغيير المعنى لمراعاة اللفظ والوزن، فالشاعر يكون اللفظ منه تبعا للمعنى، والشاعر يكون المعنى منه تبعا للفظ»⁽¹⁾، وهذا تمام رأي "الأشاعرة"، فمدار الأمر عندهم الكلام القائم بالنفس؛ لأنّ الحروف والأصوات والعبارات المنظومة حادثة للكلام النفسي تابعة للمعنى، فلم يزد شيئا عما قاله **الجرجاني** من أنّ الألفاظ خدم للمعاني، ومتبعا خطى **الباقلاني** في تحامله على الشعراء بأن جعل قصدهم هو اللفظ، وصحيح أنّنا نتفق معه في أنّ كلام الشارع مستفيض الدلالة لا يحدّه حدّ ولا يسير أغواره بشر، ومع هذا فليس بالضرورة أن ينصاع الشاعر للفظ ويركض وراءه دون المعنى، وإنّما جوّز لنفسه بعض الضرورات الشعرية التي تمكّنه من الحفاظ على الوزن مع مراعاة المعنى، وعلى هذا الأساس فرقّ النقاد بين أنواع الشعراء.

يتّضح أنّ "الأشاعرة" وسّعوا من مفهوم البيان ليشمل جميع ضروب التواصل، وكان «السبيل

(1) _ الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 38.

(2) _ المصدر نفسه، ج2، ص 39.

(1) _ الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج26، ص 104، 105.

إلى ذلك الوقوف على ما كان من المعاني حقيقة وما كان منها مجازاً ومن أجل ذلك أطنب فيهما المتقدمون منهم والمتأخرون، لا يكادون يلمّون بجزئية من جزئيات التشبيه والاستعارة وما إليهما، وما أكثر هذه الجزئيات لأنّ صناعتهم قائمة عليها حتّى يرجعوا على الحقيقة يعززونها أو الجاز يجرّونه»⁽¹⁾، فإذا دار اللفظ بين الحقيقة والجاز فاللفظ للحقيقة، إلى أن يدلّ الدليل أنّه أراد الجاز، فإنّ الجاز إنّما يصرّ إليه لعارض⁽²⁾، وإنّما قدموا الحقيقة على الجاز لأنّها الأصل الأوّل تستعمل في موضوعها، ويستعمل هو في غير موضوعه ليعدل به عنها زيادة في قوّة المعنى وتضميناً للقصد، ويبقى اختيار المتكلم لمعنى من المعاني بطريق الحقيقة أو الجاز عملية انتخابية؛ إذ «يقوم المؤول بمقتضاها باختيار معنى من بين المعاني المرشحة التي يتحمّلها الملفوظ (أو النص عموماً)، ويكون انتخاب هذا المعنى أو ذاك بحسب درجة قدرته على جعل الملفوظ أكثر ملاءمة لسياقه المقالي والمقامي»⁽³⁾. فالبحت فيهما إذا بحث في الاحتمالات التي يحملها الكلام لفهم مقصود المتكلم وتأويله تأويلاً راجحاً يحنك فيه إلى العقل بالنظر إلى القرائن الحالية والقرائن المقالية.

ولا يهمنّا في هذا المقام أن نجمع آراء العلماء في الجاز؛ وإنّما يهمنّا كيفية اشتغاله في الخطاب والتوسيع من دلّالته، وكيف استطاع العلماء وعلى رأسهم "الأشاعرة" توظيفه في احتجاجهم العقدي وتوجيهاتهم الخطائية بما يقتضيه مذهبهم، وقبل التطرق لآراء علماء المذهب وجب أولاً التفريق بين أنواع الحقائق؛ اللغوية، والعرفية، والشرعية، فبحسب العلوي (ت 745 هـ) تدلّ اللغوية على معاني مصطلح عليها في المواضع فإن استعملت الأوضاع اللغوية في معناها الأصلي، فهي الحقيقة لا محالة، وإن استعملت في غيرها، فهي مجاز، الذي لا بد من أن يكون مسبوقاً بالحقيقة حتى يعقل معناه، أمّا النوع الثاني، وهو الحقيقة العرفية فيراد بها نقل اللفظة العرفية من مسماها اللغوي إلى غيرها بعرف الاستعمال، ولا تكون حقيقة إلّا إذا كانت مسبوقاً بالوضع الأوّل، وثالثاً الحقيقة الشرعية، والدينية، التي يشترط فيها أن تكون مسبوقاً بالوضع اللغوي، وهي خلاف الأصل لا محالة، لأنّ معناها يستعمل من جهة الشرع فيتحوّل إلى معنى جديد غير ما كان يتصف به الوضع الأوّل⁽¹⁾.

(1) _ لطفي عبد البديع: فلسفة الجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، ص 07.

(2) _ ينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 35.

(3) _ إدريس سرحان: التأويل الدلالي _ التداولي للملفوظات، وأنواع الكفائيات المطلوبة في المؤول، ضمن كتاب: التداوليات علم استعمال اللغة، تنسيق وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2014 م، ص 132.

(1) _ ينظر: يحيى بن حمزة العلوي: الطراز، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1423 هـ، 2002 م، ج1، ص ص 30، 36.

يبدو أنّ معنى الحقيقة عند العلوي يشوبه نوع من اللبس خاصة في الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية، وبالضبط حين يفرق بين الوضع اللغوي وبين الأصل الذي يعتقده سابقاً عن الوضع اللغوي ويصطلح عليه بالوضع الأوّل في قوله: "ولا تكون حقيقة إلا إذا كانت مسبوقاً بالوضع الأوّل"، إلا أنّ ما يهمننا في هذا السياق هو معرفة كيفية انتقال معنى اللفظة من الوضع اللغوي إلى جهة الشرع، وهذا لا خلاف فيه بين جمهور العلماء، وإنّما الخلاف كان في وقوع النقل، هل يأتي على الحقيقة أو على المجاز؟ فالذين قالوا بالحقيقة رأوا ضرورة التصديق والانقياد، والذين قالوا بالمجاز رأوا أنّ النقل يمثّل في حدّ ذاته مجازاً، أمّا "الأشعرية" «فقد اتفقوا أنّها دالة على معانيها اللغوية بكلّ حال وأنّ النقل الشرعي بالكليّة في حقّها باطل، لكن اختلفوا، فالذي ذهب إليه الباقلاني منهم أنّها باقية في الدلالة على معانيها اللغوية من غير زيادة وأنكر النقل بالكليّة، وأمّا الغزالي فإنّه ذهب إلى أنّها دالة على معانيها اللغوية لكن الشرع قد تصرف فيها تصرفاً آخر، فالصلاة دالة على الدعاء لكن على هذه الكيفية المخصوص المزيّد عليه بهذه الزيادات الشرعية، والصوم دال على الإمساك لكن بشرط اعتبارات أخرى»⁽¹⁾.

ومن الواضح أنّ الاختلاف بين الباقلاني والغزالي كان في الفروع، فالنقل عندهم ممكن مع رفض النقل بالكليّة؛ لأنّهم رأوا أنّ المعنى اللغوي قارّ فيها، فذهب المتقدّمون منهم إلى القول بتضمين المعنى الشرعي المعنى الوضعي، ورأى المتأخرون منهم أنّ المعنى الشرعي يخصّص المعنى اللغوي بتصرف الشرع فيه تصرفاً آخر بتضمين معاني جديدة في المعنى الأصلي مع التوسيع في دلالة الشرعي، ولا فرق بين "الأشعرية المتقدمين" و"الأشعرية المتأخرين"، فقد تنبّه المتقدّمون منهم إلى دلالة التضمين وأضاف المتأخرون دلالة التضمين والاتساع، وكما نعلم أنّ العلم لبنات، فعلى الرغم من تحفّظ الباقلاني على بعض الآراء بالنظر إلى ما اقتضاه نظره، توسّع الغزالي بحسب ما أدّى إليه اجتهاده.

أولاً: الاتساع والتجوّز في المضمرات والمتضمّنات:

ربط "الأشعرية" مباحثهم بمباحث البلاغة فجاءت خطاباتهم ثريّة ممتلئة بالمعنى، ذلك أنّ ازدواجية الخطاب الذي سبّبها اختلاف الفهم والنظر بين المتكلّم والمخاطب، بالإضافة إلى انزياح المعاني إلى البنية العميقة بفعل الاتساع والتجوّز الذي يسببه المجاز، جعلتهم يشكّلون مدرسة كلامية شبيهة مشتركة بلاغياً، ناظرين إلى خصائص الإضمار والتضمين على أنّها نوع من أنواع المجاز، وقد

(1) _ لطفی عبد البديع: فلسفة الجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، ص 34.

ذكر الغزالي: أن حواز التأويل «موقوف على استحالة الظاهر، والظاهر الأوّل هو الوجود الذاتي، فإنّه إذا ثبت تضمّن الجميع، فإنّ تعذّر فالوجود الحسي، فإنّه إن ثبت تضمّن ما بعده، فإنّ تعذّر فالوجود الخيالي أو العقلي، وإنّ تعذّر فالوجود الشبهي المجازي، ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلّا بضرورة البرهان»⁽¹⁾.

ركّز الغزالي اهتمامه على معنى الفعل حقيقة ومجاز؛ فإن كان حقيقة محضة فلا دلالة على فعل آخر مجازي، وإن كان مجازاً محضاً فلا دلالة له على فعل آخر حقيقي، وإن كان الفعل فيهما معاً لزمهما جميعاً، بشرط اعتبار مقتضى الحال الذي يدخل فيه مقاصد الكلام وظروف المقام وملايسات الخطاب؛ فإن كان الفعل جمعاً بين الحقيقة والمجاز أصبح إضماراً، على هذا الأساس عدّ "الأشاعرة" التضمين نوعاً من أنواع المجاز، وكان الرازي أوضحهم منهجاً، فقد عقد لذلك فصلاً عديدة أفرد منها فصلين لمضمرات القول، جاء الأول بعنوان: "الإضمار على شريطة التفسير"، وأعطى مثلاً بقولهم: «أكرمني وأكرم عبد الله، أردت: أكرمني عبد الله، وأكرم عبد الله، ثم تركت ذكره استغناءً بذكره في الثاني... واعلم أنّ الذي ذكرناه ليس بصريح... ولكنّه يشبهه في أنّه إنّما حذف مفعول المشيئة»⁽²⁾. وفصلاً آخر "في الإيجاز"، وحدّه أنّه: «العبارة عن الغرض بأقلّ ممّا يمكن من الحروف من غير إحلال. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ (البقرة: آية 179)»⁽¹⁾.

جعل الرازي الحذف والإضمار والإيجاز نوعاً من أنواع المجاز لما فيهما من تضمينات للمعنى، فالحذف تضمين يجيء تجنّباً لتكرار الألفاظ، بحيث تضمّن المعنى الخفي المعنى الظاهر بالقيام بمجموعة من الافتراضات، التي من شأنها استلزام المعنى من فعل القول نفسه ومن السياق الخارجي؛ لأنّ المعطيات الخارجية للقول من شأنها أن تطبق على المعلومات الضمنية التي تنتمي إلى المعلومات المستعملة، والتي يجيء التضمين فيها تداولياً، «إذا كانت هناك حاجة في وضع معيّن إلى تحقيق إضافي»⁽²⁾. أمّا الإضمار فهو حذف لكن بشرط ترك ضمير يعود على المحذوف ليبدّل على معناه في الكلام عن طريق استدلال يفترض المتلقي بها المضمرات ويستخرج منها المتضمّنات، أمّا الإيجاز

(1) _ الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 47.

(2) _ فخر الدين محمد الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، حقّقه وعلّق عليه: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1424 هـ، 2004 م، ص 211، 212.

(1) _ المصدر نفسه، ص 215.

(2) _ روبر مارتن: في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: الطيب البكوش، صالح الماحري، بمساهمة: البشير الورهاني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006 م، ص 216.

فهو تضمين المعاني بعضها ببعض حتى يشمل اللفظ القليل المعنى الكثير.

هكذا، لم يعد من المهمّ توظيف آليات المجاز كزخرف لفظي؛ بل أصبح المهمّ توظيفها لترسيخ الأفكار في المعاني العميقة بالاعتماد على أكثر من ركيزة، فلا تكفي الدعائم النحوية، والمعجمية والصوتية، دون إدخال دعائم أعمق تركيبية ودلالية وتداولية تواصلية؛ وعليه، «تنتهي المضمّنات بغالبيتها إلى نمط الترسّيح غير المباشر، حيث يضاف المحتوى المضمّر بحسب آلية (انفكاكية) مماثلة لتلك التي تميّز بعض محتويات التضمين، إلى مستوى أو مجمل المحتويات المفرطة التنظيم في القول أو إلى جزء منها»⁽¹⁾. فالمضمّر يحوّل الحرفي إلى محتويات غير راسخة من دون أن تمتلك دوالا خاصا بها، الأمر الذي يستوجب تقديرا يُبنى عليه صدق المتكلّم، وإلا كانت عملية الفهم مستحيلة، وقد تفتّن الغزالي إلى مثل هذه القضية في تقييده لأصول الدين وعلم الأصول، عاقدا له فصلا تحت عنوان: "فيما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها وإشارتها"، منبّها إلى أنّ ما يكون فيه المدلول مضمرا أي محذوفا من الكلام وجب اقتضاؤه، ويكون تقديره ضروريا يتوقّف عليه صدق المتكلّم، أو يستحيل فهم الكلام عقلا إلا به، أو يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به⁽²⁾.

ويّتجه تأويل المضمّر إلى تأويل الأفعال الناتجة عن التلفظ بالقول؛ إذ تعتمد الكفاءة الألسنية على نموذج إنتاجي من جهة المخاطب ونموذج تأويلي من جهة المخاطب، فالأوّل يرمز والثاني يفكّ الترميز ويعقده مرّة أخرى، وتتضافر في هذه العملية عناصر دالة خصبة نصية وخارج _ نصية، فبمجرّد تحديد الدوال والمدلولات تفضح المحتويات المضمّرة، وقد أدخل مفهوم التضمين خلال العقود الأخيرة في فلسفة اللغة، وبالتالي في علم اللغة، والذي جاء ملئ بعض الفراغ الحاصل بين المفاهيم المنطقية للاستدلال والموقف اللغوي من ناحية، وبين المفهوم الاعتيادي الأوسع للاستدلال من ناحية أخرى⁽¹⁾، ما حوّل مساره من الاهتمام بصيغ وتراكيب بعينها إلى دراسته كمبدأ حوارى عام، ضمنه **بول غرايس** قوانين المحادثة المعتمدة على مبدأ التعاون كقانون عام وشامل يقوم بتنظيم المسار الصحيح للمحاورّة، إلّا أن جهده تعرّض إلى نقد بسبب الدقّة المبالغ فيها، فقد علّق **سادوك sadock** على المحور قائلا: «تقع الاستلزامات الخطابية وغير الخطابية في فئتين كالاتي، أولا فئة

(1) _ ينظر: كاترين كيربرات أوريكيوي: المضمّر، ترجمة: ريتا خاطر، مراجعة: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008 م، ص 30.

(2) _ ينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص 363.

(1) _ ينظر: جون لايتز: المعنى والنص والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوثيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987 م، ص 229.

الاستلزمات الخطابية التحادثية الأساسية التي تستخدم مبدأ التعاون (principale coopération) وقواعده؛ وثانيا فئة الاستلزمات الخطابية غير الاتفاقية وغير التحادثية المصوّرة تصويرا رديئا والتي تتركز عملية إحصائها في السياق على المعنى الاتفاقية وعلى معرفة السياق...، وهي معايير يقول هو نفسه عنها ما يلي: لست أكيدا البتة ما إذا كانت هذه الخصائص الآنفة الذكر مؤهلة أن تقضي إلى أي اختبار حاسم كهذا»⁽¹⁾.

والبحث في المضمرات هو بحث في التأويل، فيه عودة إلى الأصل والأوليات بحثا عن مقاصد الخطاب الديني بعده معينا لا ينضب، غير أن هذه الاجتهادات ظلت تدور خارج النص بالانطلاق من كنهه؛ إذ كان التأويل قائما على المضمرات التي لم يصرح بها الشارع، فكان شغلهم الشاغل البحث عن دليل مضمّر يحتاج إلى تقدير يخدم المجتمعات، كلما تقدّم العصر وتطوّرت المفاهيم، وقد كانت هذه التجربة خصبة بما يكفي للقول إنّ الفكر الإسلامي طوّر نفسه في اتجاهين: اتجاه، ظل يعتدّ بالنص الشرعي ومهما استعان بالقرائن الدالة والأسيقة الخارجية يبقى النص عنده ركيزة وأساس وهم "السلف"، واتجاه وسّع من دلالة التأويل خارج النص باحثا في المعطى الأصلي المتمثل في الوحي، مع استثمار التأثيرات الثقافية الخارجية التي انصهرت بالفكر الإسلامي وهم "المعتزلة" و"الأشاعرة".

ولما كانت مضمرات ومتضمّنات القول نوعا من أنواع من المجاز؛ فإنّ الاتساع والتجوّز أهمّ هذه الأنواع، وقبل التطرّق لدلالة التجوز والاتساع لدى المتكلمين وجب التطرّق إليها أولا عند النحاة بشيء من الاختصار لمعرفة موقفهم وآرائهم وكيف استفاد البلاغيون والأصوليون والمتكلمون منها، ففكرة الاتساع نفسها أرقتهم كما أرقت اللغويين على حدّ سواء؛ ولعلّ ما أورده ابن جني في كتابه "الخصائص" يلخّص لنا رأيهم بعض الشيء؛ إذ كان شغله الشاغل الوقوف على خصائص العربية صوتا، ومفردا، وتركيبا، موضّحا سبب العدول عن الحقيقة إلى المجاز، يقول: «وإنّما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإنّ عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة. فمن ذلك قول النبي ﷺ في الفرس: "هو البحر"، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه. أمّا الاتساع فلائنه زاد في أسماء الفرس التي هي: فرس وطرف وجواد...، لكن لا يفضي إلى ذلك إلّا بقرينة تسقط الشبهة»⁽¹⁾.

(1) _ ينظر: كاترين كيريرات أوريكيوني: المضمّر، ص 38، 39.

(1) _ ابن جني: الخصائص، ج 2، ص 444.

وقد وصل النحاة المجاز بالتأويل، فعمدوا إليه لردّ الكلام إلى أصله إذا تبادر إلى الذهن أن المعنى منحرف أو متّجه إلى اتجاه غير ما يظهره اللفظ، وحملوا التأويل والمجاز على الاتساع وأدخلوا تحت مفهومه كلّ صيغ التراكيب والعبارات التي لا تركّب بحسب القواعد والأصول، وركّزوا على الحذف والإضمار، كون الإضمار حذفاً بشرط ترك ما عمل فيه العامل على حاله في التركيب، بمعنى ترك تركيب الجملة على حاله وكأنّ المضمّر مازال في هذا التركيب، أمّا الحذف فهو أن تقيم المذكور مقام المحذوف وتعريّه لإعرابه، ويبقى العامل في هذا الباب بحاله، وإثما تقيم فيه المضاف إليه مقام المضاف أو تجعل الظرف يقوم مقام الاسم⁽¹⁾. هكذا؛ ربط النحاة الحذف والإضمار بالاتساع، وربطوا الاتساع بالإيجاز والاختصار المرتبطين بالبلاغة، فتحوّل بذلك الاتساع بالحذف إلى نوع من أنواع المجاز وجعلوه مرتبطاً بالغرض المعنوي للكلام، ودليل ذلك أن المتكلم يتصرّف في كلامه بطرق شتى تبعا للأغراض المعنوية.

ثمّ تبع البلاغيون والنقاد والمتكلمون النحاة في القول بالاتساع في القرآن الكريم، مع نفيهم تكرار المعاني أو الإطناب فيها؛ بل كان توسيعها للإبانة عن المحبوء منها مع الأخذ بما يوحي به المعنى الظاهر، ويظهر أن أبرز من أطنب في الحديث عن دلالة الاتساع عند النقل من المعنى الوضعي إلى المعنى الشرعي ابن قتيبة (ت 676 هـ) في كتابه "تأويل مشكل القرآن" راداً سبب ذلك إلى خصوصية اللغة العربية؛ إذ «إنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة، والبيان، واتساع المجال ما أوتيته العرب خصيصاً من الله»⁽¹⁾، وهذه الخصيصة هي ما يعرف عندهم بأساليب الكلام التي هي طرق القول وماآخذه، ثمّ راح الرجل يحلّل هذه الأساليب ويدرس خصائصها النوعية رابطاً إياها بالدلالة، واصلاً الإعراب بالمعنى، مؤكّداً أنّ هذه الطرائق ضمّنتها العرب في شعرها، وقد وسّع من ضروب المجاز وفرّع فيها فكات والاستعارة، والتشبيه، والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، ومخاطبة الجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ العموم لمعنى الخصوص.

(1) _ سمير أحمد معلوف: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، دراسة في المجاز الأسلوبي واللغوي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، (د.ط)، 1996 م، ص ص 291، 301.

(1) _ عبد الله بن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، علّق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1428 هـ، 2007 م، ص 17.

وقد اشترط الرازي في ما يكون اللفظ مجازا شيئان؛ الأول أن «يكون منقولاً عن معنى وضع اللفظ بإزائه أولاً وبهذا يتميز عن اللفظ المشترك، والثاني: أن يكون ذلك النقل مناسبة بينهما وعلاقة»⁽¹⁾، وتتعلق المسألة هنا بتحليل عبارة سبب ذلك **de là** أي المسار الذي يترتب على متلقي القول اتباعه انطلاقاً من محتوى القول البيّن وصولاً إلى محتواه المضمّر أو (محتوياته المضمرة الاحتمالية)⁽²⁾. ويستدعي الانتقال من البيّن إلى المضمّر عملاً تأويلياً من لدن المتلقي يتطلّب جهداً يساوي الجهد الذي يستغرقه المتكلم في الترميز، وتدخّل قاعدة الاتساع ضمن قوانين الخطاب المنبثقة عن قانون وضع الخطاب وقانون استعماله، وفي هذه المسألة حاولت **أوريكيوني** وضع ثنائية منطقية هي ثنائية: تعيين/ تضمين، «وهما وجهان لعملة واحدة، إذ ليست التبعية المنطقية لنوع من أنواع المحتوى إلى محتوى آخر منوطة بالضرورة بأهمية هذا المحتوى الدّنيا في طرق العمل الكلامية. ولا عجب أن كون المحتويات المضمرة... ذات أهمية في الأقوال، وأن تضطلع بدور جوهري في طريقة عمل الآلة التفاعلية»⁽³⁾.

وعن هذه القضية تحدث الجرجاني عاقداً لها فصلاً بعنوان: "في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره"، مؤكداً: «أنّ لهذا الضرب اتساعاً وتفئناً لا إلى غاية، إلّا أنّه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين اثنين "الكناية" و"المجاز"»⁽¹⁾، حاصراً دور الكناية في إثبات معنى من المعاني، ليس باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود، وأما "المجاز" فيُعول في حدّه على حديث النقل، فكلّ لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز، والأشهر منه والأظهر الاستعارة والتمثيل⁽²⁾.

أ _ في المجاز الحكمي:

يتصدّر المجاز الحكمي آليات الاتساع والإضمار أهمية، ونحن لا ندعي أنّ نضج البلاغة العربية هو ما أَمَاط اللثام عن عمله الجبّار في تأويل المعنى، وأنّ تأثر علماء البلاغة وعلماء الكلام بالمنطق والفلسفة طبعه بطابع مميّز، وإنّما ذلك رافد نهل من البلاغة في مراحل تطورها، بالإضافة إلى روافد

(1) _ الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 87، 88.

(2) _ ينظر: كاترين كيربرات أوريكيوني: المضمّر، ص 19. (المقدمة)

(3) _ ينظر: المرجع نفسه، ص 20، 21.

(1) _ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 66.

(2) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 66، 67.

كثيرة داخلية مثلت أصولاً خالصة نهل منها علماء الإسلام على تنوع تخصصاتهم، ومن ذلك ما نجده من أمثلة وشواهد في كتاب سيديويه، والذي وظّفه في تعليلاته النحوية، فلم يستقلّ مفهومه للمجاز العقلي عن المادة اللغوية، ومثال ذلك تعقيبه على قول الخنساء (ت 24 هـ):

«ترتع ما رتعت حتى إذا أدكرت فإنما هي إقبال وإدبار

فجعلها الإقبال والإدبار، مجازاً على سعة الكلام، كقولك: فهاؤك صائم وليك قائم»⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أنّ فكرة سيديويه أثرت في اللغويين والبلاغيين بعده، فلم يجدوا بداً من اتّباعه في تحليل النصوص التي لا تخرج عن أصل واضح اللغة، فمهما احتكنا إلى العقل، فإننا لا نستطيع التحرك في أي اتجاه إذ لم نستعن بالتواضع والاصطلاح كمسلمة قبل الشروع في البحث عن العلائق الداخلية والملابسات الخارجية، ونحن لا نغفل دور العقل في التحليل؛ بل الخطابات نفسها تفرض على قارئها الانطلاق من بنيتها الداخلية التي تتطلّب لشرحها وتأويلها الاستعانة ببنية أخرى خارجية، للوقوف على الدلالات العميقة للمعاني الواسعة التي تكسوها الألفاظ البليغة، والتي يتعيّن تأويلها للبحث في القرائن الدالة، ومنه بدأ البلاغيون البحث عن معنى علمي دقيق للمعنى الإستمولوجي العام؛ لأن التداخل الدلالي بين أنواع دلالات الألفاظ على المعاني مصبوغ بصبغة عقلية، ومنه تنوّعت الدلالة بين عقلية ووضعية، فإن طابقت دلالة اللفظ الوضع فهي وضعية؛ أما إن اعتمد العقل في تحليلها أصبحت وضعية عقلية؛ لأنّها تنقل الذهن إلى معنى مجازي هو معنى المعنى بمصطلح عبد القاهر الجرجاني، وينتج عن هذا تضمينا أو التزاما لانتقال المعنى بلازمة شارك فيها العقل الوضع، وباشتغاله على مجموعة من الوسائط لتعليق المدلولات بعضها ببعض، وهذا التعليق هو نوع من التجوّز والاتساع في الكلام، والذي حظي بعناية قصوى لدى علماء البيان في بحثهم المستمرّ عن الاستلزامات بين المعاني، وعن هذه التوسّعات ينتج المجاز لغرض الوصول إلى المعنى ليس بدلالة الوضع وحده؛ وإنّما باقتضاء معاني إضافية تنقل المعنى من الحقيقة إلى المجاز بطريق المبالغة، ليدلّ اللفظ على غير معناه الأصلي باشتراط علاقة أو مناسبة خاصّة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه، وبمعرفة العلائق يستطيع الذهن الانتقال من المعنى الأول الأصلي إلى الثاني المجازي بقرينة تمنع الذهن من التوقّف عند المعنى الأصلي.

(1) _ عمرو بن عثمان سيديويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408 هـ، 1988 م، ج1، ص337.

وتفيدنا معرفة طرائق انزياح المعنى من الظاهر الجليّ إلى الباطن الخفيّ في الوقوف على منطق الاستعمال، بإخراج ما لم يستعمل إلى حيز الاستعمال بقرينة، ونحن لا نودّ _ في هذا المقام _ تقفّ أثر المجاز العقلي؛ لأنّ الكلام فيه يطول؛ إذ لم يحظ باب من أبواب البلاغة بالبحث والدراسة مثل ما حظي به باب المجاز؛ فلا تكاد قضية تمرّ من قضايا اللغة والبلاغة، وقضايا علم التفسير، وعلم الأصول، وعلم الكلام إلّا وللمجاز فيها نصيب، ثمّ توسّعت هذه القضايا وتداخل بعضها ببعض واحتدم فيها الجدل أكثر عند المتكلمين خاصّة في مسألة المتشابه، ففي القرن الخامس الهجري اكتملت الرؤيا على أيدي "الأشاعرة"، وكان الحظّ الأوفر لعبد القاهر الجرجاني لاتساع مجال البحث عنده، فلم يكتف بتحصيل العلوم وتبويبها؛ بل راح يجمع آراء سابقيه من النحويين والبلاغيين والمتكلمين من "الأشاعرة" و"المعتزلة"، ناقدا ومغربلا، إلّا أنّ الأثر "الأشعري" بدا ظاهر الملامح، فأثبت وقوع المجاز كغيره من علماء المذهب، ثمّ شرع يفصّل القول تفصيلا مازجا آرائه البلاغية بآرائه الكلامية، فقسم المجاز تبعا لعلاقات الإسناد في الكلام إلى مجاز عقلي (حكمي) يقع في الإثبات ومجاز لغوي يقع في الميثب⁽¹⁾، وعن كليهما ينتج الاتساع والتجوّز، ضاربا لنا مثلا بقوله: «فالتجوّز في أن ادّعت للرجل أنّه في معنى الأسد، وأنّه كأنّه في قوّة قلبه وشدّة بطشه، وفي أنّ الخوف لا يخامره، والذعر لا يعرض له»⁽²⁾.

يتّضح أنّ التجوّز عنده يكون في المعنى لا في اللفظ والذي يقع بنقل الحقيقة إلى المجاز بالاعتماد على قدرة اللفظ في توسيع المعنى، مع الإقرار بالمجاز كآلية يختص بها علم البلاغة مركزا اهتمامه على المجاز الحكمي، ذلك أنّه حكم على استعمال الكلمة التي تخرج عن معناها الظاهر فيحكم عليها في الاستعمال الذي يلزمها معنى جديدا يوسع دلالتها على سبيل المجاز، مؤكّدا «أنّ طريق المجاز والاتساع في الذي ذكرناه قبل، أنّك ذكرت الكلمة وأنّ لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ردّف له أو شبيهه، فتجوّزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه. وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أنّ في الكلام مجازا على غير هذا السبيل، وهو أن يكون التجوّز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعريض»⁽¹⁾، فوقع المجاز لا يأتي في ذوات الكلم؛ وإنّما في أحكام أحرّيت عليها، والحكم على الكلمة يكون بحسب موقعها واستعمالها في الكلام.

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 374.

(2) _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 367.

(1) _ المصدر نفسه، ص 293.

وقد راح كغيره من شيوخه وعلماء عصره يعضد الرأي بأمثلة متأثراً بسبويه في الكتاب، فمن الكلام اليومي قولهم: (نهارك صائم وليك قائم)، و(نام ليلى وتجلّى همّي)، ومن القرآن قوله تعالى: ﴿فَمَا رَجَعَتِ بِحَتِّ مَجَازِيَتِهِمْ﴾ (البقرة: آية 16)، ثم حكم على مجازيتها بحسب الموقع والعلائق والاستعمال، فالموقع والعلائق من اختصاص ما يعرف عنده بمعاني النحو، والاستعمال من اختصاص المقاصد والسياق، وبتلاحم الجميع وصهرهم في قالب واحد ينتج النظم على طريقة مخصوصة، معللاً: «أنت ترى مجازاً في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أجريت عليها. أفلا ترى أنك لم تتجاوز في قولك: "نهارك صائم وليك قائم"، في نفس "صائم" و"قائم" ولكن في أن أجريتهما خبرين على الليل والنهار»⁽¹⁾، وكذلك ليس الجاز في الآية في لفظت "رجعت" نفسها ولكن في إسنادها للتجارة.

ويُتضح أخيراً، أن الجاز الحكمي عملية حكم عقلية تجري على الكلمة؛ حيث تقع للمؤول في حكم على المعنى المقصود في نفسه من غير وقوع التورية والتعريض، ما يعني أن قيمته عامة؛ لاستعماله على جهة الحقيقة، ثم يتسع استعماله نحو الجاز، فلا يتكلف ولا يتصنع بقدر ما يضمن للقصد البعيد الفهم القريب، فيقول: «وهذا الضرب من الجاز على حدته كثر من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان، والاتساع في طرق البيان، وأن يجيء بالكلام مطبوعاً مصنوعاً، وأن يضعه بعيد المرام، قريباً من الأفهام»⁽¹⁾.

ب - في الاستعارة (الجاز اللفظي):

تعدّ الاستعارة ركيزة صلبة من ركائز الخطاب لا يستهان بعملها الجبار في نقل المعنى، ما جعلها مجالاً خصباً وجذاباً للنظر، فلم يكف اللغويون والبلاغيون والنقاد والفلاسفة منذ القديم عن تتبع الأثر الذي تخلفه الاستعارة في نفس المتلقي لاشتغالها على نقل المعاني من مستوى صريح إلى مستوى ثانٍ يكتنفه الغموض ويحمل القصد في الوقت نفسه، فالمعنى المقصود مُختفٍ في الدلالات العميقة، ما جعل العلم المعرفي المعاصر يتعامل معها بعدّها ظاهرة كونية تلخّص الحياة الاجتماعية للجنس البشري، بتسليط الضوء على الوظيفة التواصلية التفاعلية للاستعارة، وقد مثل جورج لايفوف G. Lykov مارك جونسون M. Jhonson في كتابهما المشترك "الاستعارات التي نحيها بها" رؤية جديدة للاستعارة بعدّها لونا من ألوان التشكل الوجودي، الأمر الذي أحدث ثورة معرفية

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: الدلائل الإعجاز، ص 294 .

(1) _ المصدر نفسه، ص 295.

على مستوى العلم المعرفي، فلم يعد دور الاستعارة مقصوراً على نقل المعنى بين طرفين على أساس علاقة المشابهة أو تقريب المعنى؛ بل أصبحت عالماً في خطاب يكشف حقيقة التفاعل داخل المجتمعات، فغدت بذلك الاستعارة أهم جانب من جوانب الذات البشرية تتوغل فيها الممارسات الحياتية المرتبطة في المجتمع والثقافة والأيدولوجيا؛ غنّتها نسق لمعرفة العالم وتأويل مكوناته الدالة وما زادها أهمية التفات السميّاتين واللسانيين والأنثروبولوجيين إلى جانبها العمليّ في التواصل اليومي، فغدت مع ريتشارد **Richard** وماكس **لاك M. black** نسقاً كلياً يترجم اللغة في صورة استعارية ضمن علاقة فضائية بين الشكل والمضمون، «هذه النسقية نفسها التي تسمح لنا بالقبض على مظهر من مظاهر تصور ما عن طريق تصور آخر...»⁽¹⁾.

وعليه؛ أخرجت الدراسات المعاصرة الاستعارة من الرؤية التقليدية التي ضيّقت عملها بتحديد وظيفتها في كشف المعنى الجديد، مع عدّها أداة فاصلة بين الحقيقة والمجاز؛ حيث ظلّت حبيسة الوحدات اللغوية العاملة على نقل المعنى بين مدلولين، حقيقي غير مقصود، ومجازي مقصود، مع اشتراط قرينة تربط المدلولين وتنقل المعنى من وضع أول إلى وضع ثان، بالاعتماد على عمل التخيل الذي يعمد إلى توسيع الدلالات على المعاني، لتغدو الاستعارة بوصفها أسلوباً غير مباشر أبلغ من الأساليب المباشرة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الأساليب المباشرة تظلّ مرجع البحث عن الدلالة، فلا مجال للتأويل دون الرجوع إليها بعدّها الأصل في كلّ الكلام، ونلمح هذه الطريقة في المعالجة عند علماء التراث، خاصة المتقدمين منهم وصولاً إلى الجاحظ الذي وسّع من دراسته للبيان فكان أوّل من عرف الاستعارة على أنّها لون بلاغي مؤكّدا انفصالها عن بقية الألوان البيانية الأخرى، وعلى الرغم من تحقيقه قفزة نوعية في مجال الدرس البلاغي، إلّا أنّه لم يختلف عن سابقه في مسألة المعنى وجريانه على شبه قريب أو بعيد، ثمّ بدأ الاهتمام بعمل الاستعارة يتزايد مع المتكلمين موسّعين في نظريتهم التأويلية واضعين قواعد جديدة للتأويل لا تحتكم للمعنى الحقيقي؛ وإنما تصبح الحقيقة وضعا أولياً أو مرحلة تمهيدية، ثمّ سرعان ما يختفي دورها بمجرد ارتباط المعنى بالسياق ودخوله حيّز الاستعمال أين يكتسب دلالات جديدة تحدّد نوعية الكلام ويحكم بها على مجازيته لتصبح مسألة النقل أمراً ثانوياً بالمقارنة مع الطاقة التخيلية للاستعارة التي تحوّلت إلى طاقة معرفية تربط النفس البشرية بالفضاءات المحيطة مستنديين إلى التفاعل التخاطبي معياراً للحكم؛ بمعنى تفاعل الخطاب

(1) _ جورج لاكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009 م، ص 29.

بالفضاءات المتلفظ والمتداول فيها، لتغدو الاستعارة بذلك ركيزة في الخطاب ووسيلة للتواصل وترجم نظام الفكر البشري، وتفكّ رموزه لتحوّلها إلى أفعال إنجازية تواصلية في الواقع مع قدرتها على تجسيد الملفوظات في أعمال على امتداد السياق.

وإذا ما عدنا إلى "الأشاعرة" نجد **الباقلاني** أوّل متكلم أشعري يتطرّق إلى أساليب البيان والبديع في كتابه "إعجاز القرآن"، مفرقا بين ما الأساليب التي يتعلّق بها الإعجاز والأساليب التي لا يتعلّق بها، مركزا على الاستعارة التي عدّها مّا يتعلّق به إعجاز القرآن، مؤكداً أن: «الاستعارة والبيان في كل واحد منها فيما لا يضبط حدّه ولا يقدر قدره ولا يمكن التوصل إلى ساحل بحره بالتعلم ولا يتطرق إلى غوره بالتسبب. وكلّ ما يمكن تعلّمه، ويتهيأ تلقّنه...، فلا يجب أن يطلب وقوع الإعجاز به»⁽¹⁾، فلم يقف على مفهوم النقل الذي تقوم بها الاستعارة، وإمّا جعلها فعلا يشتغل تصاعديا في بناء الخطاب؛ لأنّها جنس من جنسه، تستثمر الفضاءات الذهنية باعتبارها إجراء عقليا لبناء التصورات، أين تترجم الواقع بحسب تحصيل الذهن لها ليجعلها بنية قارة فيه، «ويعتبر التمثيل المعرفي عملية إجرائية تستهدف تشييد الأدلة اللغوية وتنظيم الوحدات اللسانية في اقترانها بأبعادها الدلالية المتنوعة، وينظر إليه على أنه سيرورة ذهنية تروم إدخال المفاهيم المعقدة والتصورات المجردة في أشكال محققة وقوالب ملموسة... لتتضمن مختلف المحددات السياقية والتداولية»⁽¹⁾.

وقد جعل **الباقلاني** معنى الاستعارة متّسعا لا يضبط حدّه ولا يقدر قدره، فتحوّل بذلك من كونها آلية مجازية إلى نسق معرفي وظيفي يربط بين اللغة والفكر من جهة، وبين عالم داخلي وآخر خارجي من جهة أخرى ضمن سيرورة تواصلية تشرح مفاهيم الكون، ليس بتتبع التراكم اللغوية والبنيات الخطابية بمعزل عن السياق التداولي العام، الذي يتشكّل ضمن أنساق متداخلة من اللغة والتصورّ والمعرفة، والتي تمثّل مظاهر مترابطة ومتكاملة ومتداخلة، لسانية وتصورية ومعرفية، «أمّا المظهر اللساني فيتجسّد في البنيات الجمالية والنصية التي تمنح للاستعارات صبغتها اللغوية وتحليتها التعبيرية؛ أمّا المظهر التصوري، فيتمثّل في اعتبار البنيات اللغوية للاستعارات تحقيقا لسانيا وتعبيريا لبنيات مجالية تصوّرية تشكّل المولد العميق للدلالات الاستعارية؛ وأمّا المظهر المعرفي، فيكمن في العمليات التمثيلية الذهنية الخاصّة بالتشييد الاستعاري ارتكازا على تفعيل السيرورات التماثلية الممكنة بين مجالات تصوّرية مختلفة»⁽²⁾. ويتحدّد

(1) _ أبو بكر الباقلائي: إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، (د.ت)، ص 156.

(1) _ أحمد العاقد: المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 42.

(2) _ المرجع نفسه، ص 48، 49.

المقصد من أن العلاقة بين هذه المظاهر تكاملية في أن المظهر اللساني والتصوري يترابطان عبر مؤشرات دلالية ومعرفية تزوّد البنيات الاستعارية بالمعلومات اللازمة التي بإمكانها التأثير في إنجاز السيرورات المتعلقة بالفهم الاستعاري بواسطة إجراء الآليات التماثلية (1).

نظر **الباقلاني** للاستعارة على أساس كونها آلية طبيعية في الخطاب وفي التفكير الإنساني، ففي الحياة اليومية تُوظّف استعارات لا حصر لها، مهمتها ربط الفكر بالواقع عبر اللغة، وبتصوير الأفكار بموازاة العالم الخارجي تصبح الاستعارة نوعاً من أنواع استعمال الكلام، وعنصراً أساساً لربط الأسيقة ببنية الخطاب، ويلتقي طرح **الباقلاني** مع طرح **لايكوف وجونسون** في ربط الاستعارة بالحياة، فتصبح بذلك مقياساً للتفاعل؛ إذ «أنّ جزءاً هاماً من تجاربنا وسلوكياتنا وانفعالاتنا استعاري من حيث طبيعته. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ نسقنا التصوري يكون مبنيًا جزئياً بواسطة الاستعارة. وبهذا لن تكون الاستعارات تعابير مشتقة من "حقائق" أصلية، بل تكون هي نفسها عبارة عن حقائق بصدد الفكر البشري، والنسق التصوري البشري» (2). فهي أوسع بكثير من أن تكون مجرد أداة لنقل المعنى، إنّها جزء مهم من التصورات في حياتنا اليومية.

وتظهر القيمة التفاعلية للاستعارة عند **الباقلاني** في جعلها جزءاً لا يتجزأ من الخطاب اليومي، ولما كان خطاب القرآن الكريم من جنس الكلام البشري وعلى طريقتهم في الكلام؛ فإنّ الاستعارة فيه ليست من محسنات القول وزخرفته؛ بل هي آلية تحطّابية يطرحها الخطاب الديني بعدها ظاهرة متغلغلة في النشاط التلفّظي، فلم تعد مجرد تعبير مجازي؛ بل باتت فعلاً كلامياً خالصاً، وباستعمالها تتوسع الدلالة، وعن طريق تجلّي المعنى وإضماره ينشط ذهن المتلقي، ذلك أنّ استعمال طريقة واحدة في التخاطب تحدّ من قدرة المتلقي، كما تضفي على ذهنه نوعاً من البلادة ادفعه إلى التحرك في اتجاه واحد، الأمر الذي يضفي على الاستعارة مهمّة انعاش الفكر؛ ذلك أنّها أصل في الكلام. ومادام الخطاب الديني يختلف عن الخطاب البشري تمام الاختلاف، فاستعاراته كذلك مختلفة تأتي تابعة لإعجازه، والسرّ في ذلك تعلّقها بالإعجاز لدخولها في نظمه البديع، فهي استعارة مختلفة اختلافاً كبيراً ومبتعدة بونا شديداً عن الاستعارة البشرية، لا يحدّها حدّ ولا يتعلّق بها أمر، ومن الواضح أنّ من جاء بعده من النقاد والبلاغيين لم ينتبه لفكرته التي وسّع بها الاستعارة، جاعلاً إياها جزءاً لا يتجزأ من الكلام اليومي، وكان هذا السبب الرئيس في تعلّقها بمباحث الإعجاز عنده.

(1) _ أحمد العاقد: المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 49.

(2) _ جورج لايكوف ومارك جونسون: الاستعارات التي نحيها، ص 12.

يبدو أن المتكلمين كان حظهم أوفر في دراسة البعد التفاعلي للاستعارة، مستثمريها استثماراً خاصاً، وكان "الأشاعرة" أوفرهم حظاً لاستعانتهم بها في تأويل المعنى، ونظراً إلى اختلاط المادة البلاغية بالمادة الكلامية لديهم لم يعد شغلهم الشاغل الوقوف عند علاقة النقل بين الجاز والحقيقة، ولا كشف العلائق الناتجة عن عملية نقل المعنى عن موضوعه؛ بل وبحكم التوجه العقدي جعلوا البلاغة في خدمة الكلام مازجين بين العلمين، فكانوا أكثر عناية بعلم البلاغة - خاصة المتأخرين منهم - ما انجر عنه تطوير لمباحثها؛ بل إن عبد القاهر الجرجاني أخذ على عاتقه مهمة تدوين البلاغة، وعلى هذه المسألة يعلق رشيد رضا بقوله: «ظهر ضعف اللغة في القرن الخامس، وكانت في ريعان شبها وأوج عزها وشرفها، وكان أول مرض ألم بها الوقوف عند ظواهر قوانين النحو، ومدلول الألفاظ المفردة، والجمل المركبة، والانصراف عن معاني الأساليب، ومغازي التراكيب، وعدم الاحتفال بتصريف القول ومناحيه، وضروب التجويز والكناية فيه، وهذا ما بعث عزيمة الشيخ عبد القاهر الجرجاني إمام علوم اللغة في عصره إلى تدوين علم البلاغة، ووضع قوانين للمعاني والبيان»⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس بنى الجرجاني مادته في كتابه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"، متجاوزاً العناية بالألفاظ التي أحكمت زمام أمرها من لدن نقاد عصره إلى العناية بالمعاني معتقداً أن ترايدها سبب رئيس في تطوير المفهوم إلى شكله النهائي، فكان البيان متعلقاً بضرب خاص من التأليف عندهم، كما كانت القدرة على التصوير معيار تفاضل الخطابات، وباستعمال اللغة في سياقات مختلفة يتجلى المعنى وتكشف العوالم، ولقد راح الرجل يُثني على الكلام قاصداً به الاستعمالات الفعلية للغة التي هي تعبير عمّا في الفؤاد من خواطر وأفكار، فكانت فاتحة مصنف أسرار البلاغة في بيان ذلك، يقول: «اعلم أن الكلام هو الذي يُعطي العلوم منازلها ويبين مراتبها ويكشف صورها، ويجني صنوف ثمرها، ويدلّ على سرائرها، ويُبرز مكنون ضمائرهما، وبه أبان الله تعالى الإنسان عن سائر الحيوان ونبه فيه على عظم الامتنان، فقال عز من قائل: ﴿الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾» (الرحمن: آية 1، 4)، فلولا له لم تكن لتعدّي فوائد العلم عالمه، ولا صحّ من العاقل أن يفنق عن أزهير العقل كمائمه، ولتعطلت قوى الخواطر والأفكار من معانيها»⁽¹⁾.

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، علّق حواشيه: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1409 هـ، 1988 م، ص ب . (مقدمة التحقيق).

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: محمد محمود شاكر، ص 03.

ربط الجرجاني بين تصوّره للمجاز وبين فعل التلّفظ الذي به يبرز نزع الكلام، فعلى الرغم من تفصيله القول في جميع ضروب البلاغة، إلّا أنّه وسّع القول في الاستعارة ونظر إليها نظرة خاصة، على عكس الجاز الذي عمّم فيه القول، وذلك بالنظر إلى مكانتها وقيمتها المعرفية في مقابل سائر فنون القول، فهي عنده: «أمدّ ميدانا، وأشدّ افتنانا، وأكثر جريانا، وأعجب حسنا وإحسانا، وأوسع سعة وأبعد غورا، وأذهب نجدا في الصناعة وغورا، من أن تجمع شُعبها وشُعبها، وتُحصر فنونها وضروبها، نعم وأسحر سحرا»⁽¹⁾.

وقد وصل الاستعارة بالمعنى دون اللفظ⁽²⁾، وإن صحّ هذا؛ فإنّ بحثه سيكون منصباً على وظائف الكلام المتحقّقة في النظم المتّجه نحو الاستعمال لا اللفظ المتّجه نحو الوضع؛ ومنه، كان تفريقه بين لاستعارة المفيدة، والاستعارة غير المفيدة، فأما غير المفيد «أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدلّ الشواهد أنّه اختصّ به حين وضع، ثمّ يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية»⁽³⁾. فقصد أنّ اشتراط اللزوم في النقل أمر واجب، فلا يمكن أن ينفصل الشكل عن المضمون، كذلك تستلزم علاقة المشابهة وجود فكرتين مختلفتين تمّ تركيبهما للعمل معا في تحديد المعنى المقصود، وهاتان الفكرتان هما المشبه والمشبه به، اللذان يستلزمان علاقة مشابهة تربطهما في السياق التفاعلي، وقد ذهب ريتشارد إلى أنّ المشبه والمشبه به يرتكزان على فكرة أو عبارة مشتركة بينهما، بحيث ينتج المعنى نتيجة التفاعل بين الحدين والشئيين⁽⁴⁾.

بعدها أكدّ الجرجاني على علاقة اللزوم التي تربط المشبه والمشبه به، يعود للمفيد ليشرحه بقوله، «أما المفيد فقد بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وغرض من الأغراض لولا مكان تلك الاستعارة لم يحصل لك... ومثاله قولنا: رأيت أسدا، وأنت تعني رجلا شجاعا»⁽²⁾، فالمفيد الذي تقع به المحاسن يعود إلى مكان وموقع الاستعارة؛ أي إلى النظم، فلا يستحقّ اللفظ وصف الاستعارة بمجرد النقل؛ بل بالموضع الذي ترجع المزية فيه إلى معاني النحو وأحكامه، فلفظ "الأسد" في "رأيت أسدا"

(1) _ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 70.

(2) _ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص ص 21، 24.

(3) _ المصدر نفسه، ص 30.

(4) _ ينظر: يوسف أبو العدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الأبعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان،

الأردن، ط 1، 1997 م. ص 105.

(2) _ عبد الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 32، 33.

حقيقة في اللغة وضعا، ومجاز فيها استعمالا، والعقل هو الحكم في ذلك، فالكلام يصلح إذا أُريد به رؤية واحد من جنس السَّبْعِ المعلوم، وجاز أن أُريد به رؤية شجاع باسل شديد الجرأة؛ وإنما يفصل أحد الغرضين من الآخر شاهد الحال، وما يتصل به من الكلام من قبل ومن بعد⁽¹⁾.

وبالاستناد إلى ذلك تقتضي الاستعارة تردّد اللفظ بين احتمالين، احتمال الحقيقة واحتمال المجاز، ما يجعل فهمها مترسّخا في السياق التفاعلي الذي يميّز المجازي عن الحقيقي، كما يميّز الاستعارة غير المفيدة من الاستعارة المفيدة التي تُفَتّقُ المعنى الوضعي لتفتّح على السياق التواصلية العام، فلا يكفي لتأويلها البحث في التصورات دون ربطها بالأبعاد اللسانية التداولية، التي تقوم بمهمة التأويل من افتراض وجود مكوّنين اثنين، مكوّن لساني وآخر غير لساني توفّره الدلائل التي يقترحها السياق في شكل معلومات تعرض على المتلقي تأويلها، «وعليه، تتسم الأنظمة الاستعارية بكونها أجهزة تخيلية تداولية تتوسّل بالتمثيل الذهني والتصوير المعرفي وأدوات تنظيمية تستند أساسا إلى نوع من التواصل باللغة والمعرفة والتواصل عبرهما. ففي سيرورة التواصل، تتحدّد علاقة الاستعارات حيث تغدو، بالفعل، أنساقا تواصلية إبداعية تشتغل وظيفيا وفق عمليات فضائية تصويرية استدلالية وتداولية، لتؤدي إلى الانبثاق الاستعاري»⁽²⁾.

فإذا ما عدنا إلى المثال السابق ألفينا الجرجاني يحاول من تحليله تعليل سبب الإجماع على القول بأنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، وأنّ للاستعارة مزية وفضلا، ففي قول: "رأيت أسدا"، يكون للكلام مزية لا تكون في قول: "رأيت رجلا هو والأسد سواء"⁽¹⁾، ويظهر أنّ فكرة تضمين المعنى في البنية العميقة له الدور في وقوع المزية والفضل، وفي هذه الحالة وجب الاستعانة بالتأويل كشرط من شروط المعرفة، بعدّه ممارسة استدلالية للمتلقى يفضح بها معنى المعنى، وهو عين المقصود بالمعنى المجازي، بافتراض أكبر قدر من المعلومات التي من شأنها جعل التفاعلات الإنسانية تعبيرا عن المقاصد، ويصبّ هذا الطرح مع طرح جون سيرل من فلاسفة اللغة المعاصرين، في محاولته وضع مبادئ لإنتاج الاستعارة وفهمها، منطلقا من الإشكال الآتي: كيف يريد المتكلّم أن يقول: "رأيت إنسانا شجاعا"، فيقول: مجازا: "رأيت أسدا"؟، في حين لا يدلّ أسد بوضوح على إنسان شجاع، وكيف يدرك المستمع حينما يسمع "رأيت أسدا"، أنّ المتكلم يريد أن يقول: "إنسانا شجاعا"؟ قد يكون

(1) _ ينظر: الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 241.

(2) _ أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 138.

(1) _ ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 80.

الجواب: إن أسدا يثير في الذهن "إنسانا شجاعا"، ولكن هذا الجواب ليس كافيا، فلا بد من البحث عن مبادئ عامة مشتركة بين المستمع الذي يفهم ما يلقي عليه، والمتكلم الذي يؤلف مقالات مجازية⁽¹⁾. فيتضح أن المعنى المستلزم حواريا هو المقصود من الفهم الاستعاري، والذي يفهم من سياق الإنتاج والتأويل معا، ففي الدراسات الحديثة تعتمد النظرية السياقية، وكذلك النظرية التفاعلية للاستعارة، على ربط التأويل الاستعاري بسياقات وقرائن الأحوال، وبالاعتماد على قضية التضمين التي أثارها بول غرايس، يتضح أن الجملة قد تتضمن معنى آخر مرتبطا بالمعنى الأول، ومتداخلا معه هو المقصود من الكلام⁽²⁾، ما يجعل مشكلة الاستعارة مشكلة لغوية نحتاج في حلها عناصر سياقية.

وخلاصة القول، إن دراسة الجرجاني للمجاز عموما وللاستعارة خصوصا كانت ركيزة أساسية لكل من جاء بعده من نقاد وبلاغيين ومتكلمين، وعلى رأسهم فخر الدين الرازي في مؤلفه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، الذي تأثر فيه بالرؤية الجرجانية إلى درجة التقليد، وإلى يومنا هذا ما زالت الدراسات والبحوث قائمة على تحليلاته المعمقة التي أمدت أواصرها إلى العصر المعاصر.

ثانيا _ تأويل آيات الصفات الخبرية والحمل على المجاز:

رأينا في موضع غير هذا كيف وضع "الأشاعرة" ضوابط تعصمهم من التأويل الفاسد، ثم ذكرنا أن سبب تقسيمهم إلى "أشاعرة متقدمين" و"أشاعرة متأخرين" كان للاختلاف في الطريقة التي أولوا بها النص، فنجد الأشعري يقبل التأويل دون صرف اللفظ إلى معنى مستلزم، مع عدم قبوله التعارض بين النقل والعقل، والإقرار بإثبات الصفات الخبرية، فأثبت الاستواء على العرش بلا كيف، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: آية 5)، وفي الوجه والعينين والبصر واليدين، فثبت قوله تعالى: ﴿وَلَا كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: آية 88)، وقوله: ﴿وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا﴾ (هود: آية 37)، وقوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: آية 134)، وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: آية 10)⁽¹⁾.

يظهر أن الأشعري كان مترددا في التأويل ساعة انقلابه على "المعتزلة" خوفا من أن يكرّر مقالاتهم، فأقرّ بالتأويل جزئيا واقفا موقفا وسطا بين الإقرار بالصفات الخبرية أو تأويلها. وما لم يقرّه

⁽¹⁾ _ ينظر: يوسف أبو العدوس: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، ص 86.

⁽²⁾ _ ينظر: المرجع نفسه، ص 104.

⁽¹⁾ _ ينظر: الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص 113.

منها فوض معناه إلى الله وَعَلَيْكُمْ، ويظهر كذلك أنه لم يخرج عن الدلالة الشرعية إلى ما يقتضيه المعنى؛ بل اكتفى بالاحتكام إلى العقل في تفسيره الآيات، فلم يهتم بتعدد المعنى الناتج عن ارتباط الكلمة المفردة مع بقية المفردات نسقياً، بتوسيع المعنى النواة ودمجها في نسق متكامل لبناء أجزاء القول؛ وعليه لم يستطع توسيع رؤيته نحو عمل اللغة في علاقتها بالعقل والواقع، والتي تتطلب تحليل مستوياتها معرفة المعاني المستلزمة للقول، بإعمال آليات التصوير الإنساني من المجاز، والاستعارة، والكناية، ومن هنا أدرك أصحابه الخلل الذي وقع فيه أستاذهم فأسرعوا إلى سدّ الثغرة بدمج طاقات اللغة، على رأسها الطاقة التأويلية، مؤكّدين أنّ اللغة أساس يتعلّق به كلّ مبحث كلامي، مع رفضهم الأخذ بظواهر النصوص، وقد كان الفخر الرازي أشدهم تأويلاً؛ حيث حمل جميع آيات الصفات الخيرية على المجاز، فيصرّح في تأويل اليد أنّ «لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلّا أنه يستعمل على سبيل المجاز، في أمور غيرها: فالأول: إنّه يستعمل لفظ اليد في القدرة يقال: يد السلطان فوق يد الرعية. أي: قدرته غالبية على قدرتهم. والسبب في حسن هذا المجاز: أنّ كمال حال هذا العضو، إنّما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة. والثاني: إنّ اليد قد يراد بها النعمة. وإنّما حسن هذا المجاز، لأنّ آلة إعطاء النعمة اليد. الثالث: إنّه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد»⁽¹⁾.

هكذا؛ كان للدليل اللغوي باع في توجيهاتهم الكلامية؛ بل أصبحت المنافسة واقعة في التأويل خاصة المجازي منه؛ إذ يعدّ الفهم المجازي من أهمّ آلياته وأكد أدواته؛ لأنّ البحث في هذا النوع من المعنى هو بحث في دلالة الألفاظ والتراكيب توصّلاً ونفاذاً إلى معانيها، ولهذا السبب عني علماء الكلام بما يضيفه المجاز إلى الدلالة اللغوية وما ينقله منها أو إليها⁽¹⁾، وبات من الواضح أنّ اختلاف التأويل مرده إلى المجاز؛ لأنّه أهم مظهر من مظاهر تعدّد المعنى على توحدّ المبنى، فقد شكّل في الحياة العقلية العربية معضلة معرفية تجاوزت وضعها اللغوي لتأسّس لمفاهيم عقديّة أنذرت بعهد جديد للفكر الإسلامي. ولعلنا لا نخالف الحقيقة إن قلنا: إنّ مسألة المحكم والمتشابه كانت في مجال الاعتقاد بؤرة الإشكال التي تشظّت عنها سائر الإشكالات، فهي التي اقتضت ردّ النص إلى حاكم العقل، وهي التي استدعت التوسل بمفهوم المجاز باعتباره مقابلاً للحقيقة، حتّى يسعهم أن يجوّزوا الخطاب من حيّز في احتمال المعنى إلى حيّز يمكنه أن يحتمله⁽²⁾.

(1) _ الرازي: أساس التقديس، ص 162.

(1) _ ينظر: جمال حسين أمين إبراهيم: الدليل اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط 1، 1433 هـ، 2012 م، ص 167.

(2) _ ينظر: محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، تونس، ط 1، 2001 م، ص 143.

1 _ الإطار المعرفي لتأويل نصوص آيات الصفات الخيرية:

شكّل التنزيه بنية قارّة في الفهم الأشعري، فهو طريقهم للتعامل مع نصوص تخالف ما تقرّر ثبوته، ومن ثمّ؛ فإن رفض أشكال التجسيم وصور التشبيه وفضاء التحيز كان من الدوافع التي قعدت لآرائهم العقديّة، وكانت نصوص الصفات الخيرية محلّ إشكال لديهم، والتي احتاجوا إلى تأويلها للدفع التشبيه من جهة وللبحث عن المعنى من جهة ثانية، كما احتاجوا في تأويلهم إلى التوسل بالآليات البلاغية، وكانت الآليات المجازية من الكناية والاستعارة، والتشبيه، والتمثيل، حاضرة بقوة في تفسيرهم النص الديني واحتجاجهم لمذهبهم العقدي، وغدا الخطاب الأدبي حاضرا مستعملا داخل الخطاب العقدي، ذلك أنّ الآليات البلاغية تستقطب الدلالة وتكثف المعنى بنقله من مستوى الحقيقة إلى مستوى المجاز، أي الانتقال من المعنى الوضعي إلى المعنى المستعمل، أين بات التأويل أمرا لا مردّ له؛ لأنّ عملية التخاطب ترحح المعنى وتنقله إلى معنى ثان أو ثالث حتّى يتكثف وتصير له معان مستجدّة تتجاوز الدلالة الأولى على وجه يرتضيه العقل ويوافق الواقع، لتغدو الممارسة اللغوية نوعا من التفاعل التواصلي.

أ _ المزوجة بين النقل والعقل:

قام "الأشاعرة" بتحليل آيات الصفات الخيرية التي توهم بالتشبيه والتجسيم بتنشيط عمل العقل الذي يقوم بتقسيم المعنى إلى مستويين: حقيقي ومجازي، والثاني يعرف بالأول، فمنذ **البغدادي** ثمّ **الجويني** بدأ مسار الفكر "الأشعري" يطلق العنان للدلالة القطعية العقلية في فهم نصوص الصفات، وعلى الرغم من أنّ الصفات الخيرية تابعة للدلالة السمعية إلّا أنّ العقل كان حاضرا في الاستدلال عليها، وقد لخصّ **الشهرستاني** ذلك في قوله: «وأما السمع والعقل، فقد قال أهل السنة: الواجبات كلّها بالسمع، والمعارف كلّها بالعقل، فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب»⁽¹⁾، ويقصد بالواجبات التكاليفات التي هي إمّا أوامر وإمّا نواه.

ومن الملاحظ أنّ "الأشاعرة" جعلوا من العقل أساس الفهم ومصدره في حلّ المسائل العقديّة التي احتجوا لها، بدءا بالمسألة الكبرى ونقصد قضية التوحيد، فوقعوا في مطبّ لم يكن مقصودا، ففي الوقت الذي حاولوا فيه التوفيق بين العقل والنقل رفعوا من درجة العقل بجعله أصل النقل في الاستدلال، وقد لخصّ **الرازي** آراءه وآراء سابقيه في هذا المسألة في قوله: «اعلم: أنّ الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت الشيء، ثمّ وجدنا أدلّة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك. فهناك لا يخلوا الحال من أحد أمور أربعة: إمّا أن يصدّق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال.

(1) _ الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص42.

وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين. وهو محال، وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه، لا يمكننا أن نعرف صحّة الظواهر النقلية، إلّا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع، وصفاته»⁽¹⁾، وقد راح "الأشاعرة" يكتفون من الحجج العقلية والبراهين القطعية في مقدّمات مؤلفاتهم، حتى اقترب المتأخرون منهم شوطا كبيرا من طريقة "المعتزلة" في الاحتجاج، لكنهم على العكس منها جاهدوا من أنفسهم العناء في توحيد الرؤية أو شبه توحيدها بتحديد إطار معرفي للفهم العقدي، فكان الاختلاف في الجزئيات والتفاصيل دون الأصول، وكما ذكرنا أنّ هذا الاختلاف بدأت ملامحه تظهر منذ البغدادي ثمّ الجويني؛ إذ كرّر الرجلان نفس عبارات "الأشاعرة"؛ بل ونفس أدلّتهم مع موافقتها لبعض أدلّة "المعتزلة" خاصّة في الحمل على الحجاز في تأويل الصفات الخبرية، التي أكّدوا فيها أنّ الله سبحانه وتعالى، تقدّس عن كلّ مختصّ بجهة متعيّن، وكان الجواب عن معنى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: آية 5) أنّ المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو، ومنه قول العربي استوى فلان على المملكة أي استعلى عليها⁽²⁾.

ويبدو واضحا أنّهم اشترطوا العقل دليلا للنظر الصحيح بعدّه آلة كل العلوم، ما يجعل النصّ الديني منطلقا في التدليل، وغيابه عن العقل غياب للدليل، كما أنّ تقسيمهم الأدلّة إلى سمعية (شرعية)، وعقلية، ولفظية (لغوية) لم يأت من فراغ؛ بل من تقليب الفكر طويلا في النصّ الديني، وبدءا من الباقلاني أصبح النصّ الديني معرفة محصّلة بالأدلّة الموصلة إلى أداء التكليف، وأصبح التفاعل واضحا بين مفهومهم للعلم الذي هو مقدّمة المعرفة وبين معرفة الأدلّة التي يدرك بها الحقّ من الباطل والحلال من الحرام، والتي جعلها الباقلاني خمسة وهي: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والقياس على ما ثبت بها، وحجج العقول⁽¹⁾، وهي نفس أدلّة "المعتزلة" مع اختلاف في ترتيب الأدلّة.

ومن ترتيب الأدلّة يثبت أنّ اهتمام "الأشاعرة" لم ينصبّ على التوفيق بين العقل والنقل أو الجمع بينهما؛ وإنّما أرادوا دعم العقل بالنقل؛ لأنّ الاحتجاج للمعتقدات كرفض التجسيم وتأويل الصفات... بالنقل سيجعل من مقدّماتهم العقلية لا توافق النصّ، ثمّ بدأت عقلايتهم تظهر شيئا فشيئا

(1) _ الرازي: أساس التقديس، ص 220.

(2) _ ينظر: محمود أحمد صبحي: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الأشاعرة، در النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1405 هـ، 1985 م، ج2، ص 156، 157.

(1) _ الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 04. (مقدمة التحقيق).

يبحثهم في مفهوم العقل وأقسامه وأنواع الاستدلال مع الباقلاني الذي نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري مع الإصرار على ربط العقل بالنقل باعتبار الأول مصدراً لمعرفة الصانع، والثاني داعماً مؤازراً لهذه المعرفة، يقول: «فأمرنا بالاعتبار والاستبصار وردّ الشيء إلى مثله أو الحكم له بحسب نظيره، وهذا هو الحكم المعقول والتفاضل إلى أدلة العقول»⁽¹⁾.

فمعتّل العقل لن يستطيع في نظرهم دحض الآراء المعارضة والمجومات التي يشنّها أعداء الدين؛ ثمّ «إنّ تصدّر الوحي للمعرفة لا يعنى تفرده بها عند الأشاعرة ذلك أنّ العقل - وإن لم يكن مصدراً - إلّا أنّه ظلّ طرفاً رئيساً في عملية تشكّل المعرفة عموماً والمعرفة الإلهية خاصّة...، ومن ثمّة تكتسب المعرفة عند الأشاعرة قيمتها ويقينها بمساهمة المنظومتين النصية والعقلية»⁽²⁾.

ولم تظهر فكرة تعاضد النقل بالعقل عند "الأشاعرة" بطريقة واضحة الملامح إلّا مع اشتداد الحاجة إلى التأويل لزيادة الحجج التي تثبت وحدانية الله وتزيهه عن صفات الحدوث، وكان الهدف هو إثبات وجود الصانع وتوحيده وتزيهه عن مشاهمة الأجسام واتصافه بصفات الجلال والإكرام؛ أي الدفاع عن النقل بحجج عقلية ملزمين غيرهم بما ألزموا به أنفسهم؛ لأنّه وبحسب الغزالي من أخذ بالظاهر سيحمل صفات الله على الحقيقة ويؤهم بالجهة والتشبيه، ومن بالغ في ملازمة الظواهر، فهو مضطّر إلى التأويل⁽¹⁾. باتّباع الخطوات الآتية الذكر:

— تحصيل الدليل باسئراط قوّة الحجة.

— ترتيب الدليل في الذهن هو ترتيب الحجج في النطق.

— قوّة الحجة من قوّة التأمل في الأدلة النقلية.

— توقيع أوّل بند من بنود التواصل بدعم الأدلة النقلية بأدلة عقلية في حجج كلامية.

ولمّا كان الخطاب الديني خطاباً محكوماً بقوانين لغوية شكلية، وأخرى تلفظية تواصلية مرتبطة بسياق معرفي عام هو سياق التزول، كان لا بدّ من اتّخاذ طريقة تحليلية لا تخرج عن مضامينه، مع اتّباع طرق تخاطبية توازي طريقته؛ فالقرآن الكريم هو كلام الله المتزه عن الخطأ المعجز بألفاظه ومعانيه، خاطب به الله الناس على قدر عقولهم وبطريقتهم في الكلام، فجاءت نصوصه تحمل

(1) _ الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 20.

(2) _ زبيدة الطيب: التأويل عند المتكلمين، ص 202.

(1) _ ينظر: الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 46.

أساليبهم ما أوهم الكثير منهم بوجود أوجه تشابه بين الذات الإلهية والبشر، فكان دحض الإيهام دافع المتكلمين من "الأشاعرة" إلى التأويل، فبحسب فهذا **فخر الدين الرازي** يؤكد أنه «لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزّه عن الجهة والجسمية، وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار، محملاً صحيحاً، لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها»⁽¹⁾. فكان الحمل على المجاز في تأويل آيات الصفات الحلّ الأمثل بالنسبة للمتكلّمين "الأشاعرة" لإبعاد الشبهات وتزويه الذات عن التشبيه، والتجسيم التي تحملها ظواهر هذه الآيات، وكان مشروعهم المعرفي تأويل هذه الألفاظ الموهمة بالتشبيه، وحملها على غير ظاهرها؛ لأن «النصوص من القرآن لا يمكن إجراءها على ظاهرها... إنّ إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح. فثبت: أنه لا بدّ من المصير على التأويل، وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة. والوجه في حسن هذا المجاز: أن من عظمت عنايته بشيء، وميله إليه، ورغبته فيه، كان كثير النظر إليه. فجعل لفظ العين... كناية عن شدة العناية»⁽²⁾، ولتعدّر كشف المعنى وتعارضه مع النقل في فهم الآيات المتشابهات، وكان ذلك خلافاً للمعتزلة الذين أفرطوا في تحكيم العقل في مشروعهم المعرفي، وخلافاً لمنهج أهل الحديث الذين جعلوا من ظاهر النص مصدراً للمعرفة.

لقد أراد "الأشاعرة" تكوين ملكة قويّة للدفاع عن العقيدة، الأمر الذي استوجب عليهم التسلح بآليات حجاجية ناجعة أبرزها آلة العقل، الذي أبدوا اطمئنانهم إليه بالنظر إلى امتلاكه القدرات الاستدلالية التي لا يستهان بها خاصّة قدرة النظر والاستدلال التي يركّب بها المقدمات ويستخلص منها النتائج؛ ولعلّ هذا ما دفعهم إلى تقديم العقل على النقل عند التعارض بحجّة أن العقل السليم لا يتعارض مع النقل، وقد بلغ التأويل بالحمل على المجاز ذروته مع **فخر الدين الرازي** الذي راح يتتبع المجسّم في عصره داخضاً الحجّة بالحجّة، حتى صارت طريقة منهجا في التعليل اقتضته ضرورة العصر لنصرة الملة بالبراهين العقلية، فكان لا بدّ من تأويل النصوص الموهمة بمعنى آخر غير ما تدلّ عليه، كون «القدح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وإنه باطل ولم يبق إلّا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية (كآيات المتشابهات) إمّا أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنّها صحيحة إلّا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إنّ جوّزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوّز التأويل فوّضنا العلم بها

(1) _ الرازي: أساس التقديس، ص 109.

(2) _ المصدر نفسه، ص 158.

إلى الله تعالى»⁽¹⁾، والاستعانة بقدرات العقل تأتي استجابة لتعذر الفهم؛ لأن من طبيعة الفكر الإنساني عدم التوقف عن التحليل إلى أن يحصل توافق بين المقدمات والنتائج؛ ولعل هذا ما دفعهم إلى تقديم الدليل العقلي قطعي الدلالة على الدليل النقلي الظاهر ظني الدلالة، وإن كان الله وَعَلَيْكَ قد فضّل الإنسان على بقية المخلوقات تكريماً له فإن الدعوة إلى التدبر لا تكون إلّا بالعقل؛ غير أن الإفراط في تحكيمه سيوصل الإنسان إلى طريق مسدود، وهنا تظهر الحكمة من الرضا بالقضاء والقدر بعدم إطلاق العنان للعقل في أحكامه.

وإن كان اللجوء إلى تأويل آيات الصفات الخبرية هو الحلّ الأمثل لحلّ إشكال التعارض، فإن دعم النقليّ بالعقليّ هو عين الصواب عندهم، ويظهر أنّ "الأشاعرة المتأخرين" أوجبوا العقل في إثبات الدين، وحثّتهم في ذلك إيجاب الاستدلال على أصول العقائد بالعقل، ذلك أنّ العقل هو مورد التكليف والمقصود من المخاطبة، ويظهر أن ميلهم للعقل جاء بسبب ردّهم على الشيعة الباطنية التي قضت بفساد العقل؛ لأنه يؤدّي _ في نظرهم _ إلى الشك والضلال؛ ثمّ إنّ النظر العقلي سبيل معرفة الله سبحانه وتعالى، فإن قرب المعنى كفى لإثباته دليل قريب، وإن بعد احتياج دليلاً بعيداً يقرب المعنى، واتفقوا على أنّ الدليل قد يكون قرينة وقد يكون قياساً أو دليلاً آخر أقوى منهما، وبواسطته نقل المعنى من الحقيقة إلى المجاز⁽¹⁾. وقد ذهب بعض الدارسين المحدثين إلى أكثر من هذا، عندما رأى أنّ نضج المجاز كان على أيدي المتكلمين، فلم يكتس دلالته البلاغية في غير نصوصهم، وقد كان أوّل الأمر عنصراً من عناصر مهمّة مكّنتهم من إرساء أسس التأويل، بغية إدراك متشابه النص على النحو الذي يوفرّ للعقيدة مقوّمات سلامتها، ومنه كان دفاعهم عنه ليس بوصفه وجهاً من وجوه الإنجاز اللغوي؛ بل بوصفه مفهوماً إجرائياً يمكن للتأويل أن يتأسس عليه⁽²⁾.

ب _ افتتاح السياق وتفعيل الخطاب:

نظر "الأشاعرة" إلى القرآن الكريم نظرة مرتبطة بفعل القراءة التي منها القرآن، والتي تجعل منه خطاباً متداولاً بين القراء ومتصلاً بظروف الاستعمال ما فرض عليهم البحث عن قوانين عامة للخطاب، وأثناء بحثهم عن المقصود من الخطاب وجدوا هوة سحيقة بين معنى كلام الله وَعَلَيْكَ النفسي القديم وبين الكلام اللساني الحادث المكتوب في المصاحف، والمجزأ إلى حروف وعبارات تكوّن الآيات

(1) _ الرازي: أساس التقديس، ص 120، 121.

(1) _ ينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 49.

(2) _ ينظر: محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص 77، 78.

والسور، وخوفاً من وقوعهم في مطبّ التناقض من التقسيم الذي اقترحوه لكلام الله ﷻ، راحوا يبحثون في الجانب الوظيفي للقرآن والذي يمثله الكلام اللساني الحادث أحسن تمثيل، ويبدو أنّ سؤال الاستعمال والوظيفة كان حاضراً في الذهنية "الأشعرية"، فكيف يمكن نقل الاعتقادات والأحكام الشرعية إلى الواقع لاستعمالها وتوظيفها بالعمل بها في الحياة اليومية؟ وكما رأينا أنّ القرآن الكريم ليس مجرد كتاب يقرأ ويفهم وانتهى؛ بل هو اعتقادات وتشريعات تستوجب القيام بأعمال، بإنجاز أكبر قدر ممكن من التكاليف، ليتحوّل الكون تبعاً لذلك إلى نظام شامل متجسّد في بعد اجتماعي يستدعي لفهمه أكثر من آلية؛ إنّه مجموعة من المعارف تضمّ مستويات متداخلة كالبنية اللغوية والاستدلالات العقلية وظروف ومقامات الاستعمال التي تعمل مجتمعة على كشف أوجه المعنى المتسم بالدينامية في ضوء عنصر السياق؛ لأنّه لا يمكن التعامل مع النص الديني كبنية لغوية مغلقة مجردة من سياقات إنجازه، وإنّما هو خطاب متشكّل من مجموعة من العلامات السابحة المتضمّنة للمعنى والمتحقّقة في السياق التواصلّي الذي يضبط قصد طلب الفعل الموجه إلى البشر، والذي من شأنه دفعهم إلى العمل والإنجاز، هذا السياق التواصلّي التّأويلي يتوزّع على محورين اثنين:

— **المحور الداخلي:** والمعروف بالسياق «اللغوي الداخلي verbal»، بدءاً من المعنى الحرفي literal meaning للملفوظ، ثمّ تسيير وفق سيرورة تأويلية semiosis interpretation، مرهونة بالسياق اللغوي الداخلي للنص، الذي يمارس تفاعلاته التّأويلية في توجيه سيرورة العلامة في سياق التلقي، بيد أنّ هذه الدوائر السياقية اللغوية الداخلية ربّما لا تفي بحاجة المتلقي إلى توجيه المعنى⁽¹⁾، لذا فهي بحاجة ماسّة إلى بعد خارجي يوقّع بند تحقّقه في العالم الاجتماعي، أين تراعي فيه ظروف الإنتاج وظروف التّأويل معاً.

— **المحور الخارجي:** هو السياق الحالي الخارجي المتعلّق بالمجتمع والثقافة العامة، والذي تدخل فيه مجموعة لا بأس بها من العناصر والمكونات، خاصّة بعد المقام والظروف الاجتماعية والثقافية الحيطّة، دون أن ننسى دوافع وشروط الإنتاج والتّأويل.

ولمّا ربط "الأشعرية" الكلام المكتوب في المصاحف بالقراءة جعلوه منجّماً مرتبطاً بتأويله بسياق التزول أو ما يعرف عند علماء التفسير بأسباب التزول. السبب الذي دفعهم إلى البحث عن آلية معرفية

⁽¹⁾ — عيد بليغ: سيميائية الكناية وحتمية الضابط السياقي للسيرورة التّأويلية، قراءة في الكناية القرآنية، ضمن كتاب: التداوليات وتحليل الخطاب، بحوث محكمة، تنسيق وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، منتصر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، (د.ط)، 2013 م، ص 92.

تدّمهم بإجابة منطقية عن المسائل العقديّة التي اختلفوا فيها معتمدين على تقنية الاحتمال، مقرّين التوسّل بالجواز طريقة جديدة في تحليل الخطاب، والذي سيمدّهم بحجج يدعّمون بها موقفهم، فكانت محاولة استثمار الطاقات اللغوية واللسانية في تعليلاتهم جزء لا يتجزأ من التقييد العقدي، مع تأكيدهم على ضرورة ربط الوحدات النحوية من الجمل، والأقوال، والمركبات المتعلّقة لتشكيل النصّ، مع الأسيقة الخارجة أو القرائن الحالية؛ إذ «كل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتعني فيه القرائن»⁽¹⁾.

إنّ اشتراط علماء "الأشاعرة" ضرورة الاتساق الداخلي للنص مع الأسيقة الخارجية، بالنظر إلى الظروف التي تصاحب النصّ القرآني، تمخّضت عن رؤية عميقة للمعنى، فعموم اللفظ ولا نهائية المعنى أفضت بهم إلى التأويل بحثاً عن معنى آخر يحتمله اللفظ الظاهر، ولما كانت طبيعة المعجزة لغوية وجب النظر إلى خصوصيتها شكلاً واستعمالاً، فالتلفّظ بالقول يقتضي التوسيع في الدلالات واستغلال مرونة اللغة في تعاطيها مع المعاني بما في ذلك الدلالات المجازية في عملية التأويل، دون أن يغفل التطوّر الطارئ على المعاني في الاستعمال وانتقال الدلالة من المعنى الوضعي إلى المعنى الشرعي، كل هذا كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالسياق، أو ما يعرف في الدرس اللغوي القديم بالبلاغة الممارسة التي تجعل من المقام مرجعاً لفهم المعنى المقصود بالنظر إلى مكونات الخطاب الشكلية، والدلالية، والتداولية التواصلية؛ فلم يعد تحليل الجملة مجرداً من مقامات الإنجاز كافيًا للفهم في نظرهم؛ بل بات قاصراً عن الإحاطة بالكثير من الملابس التي توفرها المقامات الكاشفة عن المقاصد؛ ثمّ إنّ فرضية التداخل النسقي لعلوم التراث أفضت بهم إلى البحث عن قانون شامل للخطاب الديني يتجاوز النظر إلى استقامة النحو وسلامة التركيب نحوياً ودلالياً إلى تحقيق مناسبتة السياقية، فهذا الغزالي يؤكّد دور القرائن الحالية كشرط لبلوغ درجة الإفادة والتي هي شرط البيان، الذي يعادل عنده البعد التواصلية في الدرس التداولي، يقول: «اعلم أنّ كلّ مفيد: من كلام الشارع، وفعله، وسكوته، واستبشاره، حيث يكون دليلاً، وتنبئها بفحوى الكلام على علّة الحكم، كلّ ذلك بيان، لأنّ جميع ذلك دليل... فهو من حيث إنّهُ يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً دليل وبيان»⁽¹⁾.

فلا مجال لدى الغزالي لتأويل النصّ دون ربطه بالقرائن، وهذه الفكرة سابقة في قيمتها المعرفية عن الدرس التداولي المعاصر الذي يهتمّ بالعلاقات المطرّدة الموجودة بين بنيات النصّ والسياق، والتي يحدّدها المتداولين للغة والمستعملون لها، الأمر الذي حوّل الدرس التداولي المعاصر إلى منهج في تحليل

(1) _ الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج2، ص 23.

(1) _ المصدر نفسه، ص 39.

الخطاب لبحثه المستمر عن المعنى داخل النص وخارجه، ولم يعد هناك مجال لشك أن مثنوى المعنى هو السياق الذي يزيد من كثافته كلما أعيدت القراءة بتقدم الزمن، ويبقى الخطاب معطى أوليا للفهم يضاف إليه مجموع القراءات الجديدة التي يخلقها السياق.

إنّ بحث "الأشاعرة" عن المعنى دفعهم للتوسّل بأكثر من وسيلة، ففي تأويلهم آيات الصفات الخيرية حاولوا تكييف المعنى مع السياق العام للترول لحلّ مشاكل الأمة الإسلامية التي تفاقم وضعها بظهور التأويلات الفاسدة التي أثارها الفرق الضالة من جهة، ومن جهة ثانية أصابع الاتهام التي وجهها المحادلون من الأمم غير الإسلامية الذين وقعت أعينهم على الآيات المتشابهات؛ حيث وجدوا فيها منفذا لتشويه سمعة الإسلام، فراحوا يطالبون بتفسيرات منطقية لنصوص القرآن مع دعمها بأدلة وحجج من الواقع، ثمّ إنّ ربط التأويل بالحياة الاجتماعية والثقافية الإسلامية جاء تلبية لضرورة حضارية تعارفية.

قد كان التزيه مسلك المؤول المتكلم في تعامله مع النصوص لإثبات منتهى الألوهية، وهو القصد من الاحتجاج لديهم، ومنتهى ما يهدفون إليه، وذلك بغرض تزويد نتاجهم الفكري باستدلالات حجاجية لإلزام الخصم مذهبهم، فعلم الكلام علم قائم على تواجه العقائد لنصرة الدين بالنظر والاستدلال العقلي المطالب باستنباط طرق للمعرفة تمنهج اعتقادهم وتضبط مبادئهم العقلية ذات الأدلة المنطقية الدقيقة وفق تنسيق محكم لأدوات البحث النقلية، والعقلية، واللغوية، التي يتمّ وضعها في سياقها الثقافي العام للتعامل مع الظاهرة من كلّ الجوانب، وبتفعيل المعارف المشتركة والافتراضات المسبقة تتشكّل أول لبنة في بناء الحوار، فالاستدلال يقوم على مجموع المعارف المشتركة التي تصوغ القانون العام للتناظر لرفع الصعوبات التي تواجه اعتقادهم وتمكنهم في الوقت نفسه من التفاعل مع المجتمع.

ومن ثمّ فالتركيز على آليات التفاعل ووسائل تدبير التزاع بات أمرا ضروريا لإثبات العقيدة، وبالاعتماد على قواعد التحجاج ذات المعرفة العقلية التفصيلية يتمّ بناء نماذج حجاجية كفيلة بتدبير الخلاف، وعلى مستوى الجانب العلمي كانت المادة اللغوية أداة طبيعة لإنتاج الخطاب، ذلك أنّ «مادة النص صناعة لغوية وضعية سابقة وصورته نتاج استعمال تخاطبي، فالمادة مدخل للإبداع والصورة مخرج له، وليس المقصود بالمادة هنا المفهوم الفيزيائي للجوهر؛ هذا النوع من الكيانات لا يكاد يوجد في اللغة إلّا بقدر ما تحويه من أصوات منطوقة أو حروف كتابية. بل المقصود بالمادة إنما

هو العناصر اللغوية التي تزودنا بها اللغة»⁽¹⁾.

ويظهر أنّ تأسيس الخطاب الناتج عن استعمال العناصر اللغوية كان السبب في اختلاف اصطلاح المتكلمين وفهمهم، فألفاظ التوحيد، والتزيه، والتشبيه، والتجسيم، وهي ألفاظ دخلها الاشتراك تعني كلّ طائفة بما مالا تعنيه بها غيرها، ومثلما وجه المتكلمون الخطاب بحسب المذهب العقدي، كان لتشكّل اللغوي أثر في فهم آيات الصفات، فلم يعد مفهوم التوحيد والتزيه موحداً بينهم؛ بل تراوح بين تعطيل الصفات وبين إثباتها أو تأويلها، وبهذه الطريقة بنى المتكلمون خطاباتهم بعضها على بعض، وأستقى بعضهم من بعض الأدلة بتأييدها أو نقدها، فمن الاختلاف تولدت الاقتباسات بين الفرق التي راحت تتكىء على بعضها في إيراد الحجج.

2 _ صناعة المجاز:

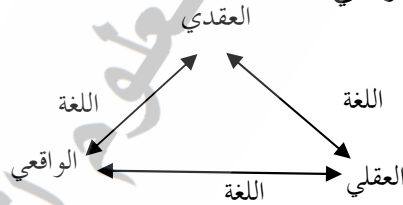
تحوّل المجاز في أيدي "الأشاعرة" إلى صناعة يُقْتَدَرُ بها على تحصيل المفهوم من الخطاب وردّ الشبهات والاعتقادات الخاطئة بالتوجه إلى تحليل المعنى المستدلّ عليه من اللفظ لا من طريق الوضع؛ بل لعلاقة ما، «والصناعة ملكة نفسانية يصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير رويّة، وقيل العلم المتعلّق بالعمل»⁽¹⁾، وقد اعتمدوا صناعة المجاز لاشتراط المناسبة بينه وبين الحقيقة؛ لأنّ ما جاوز وتعدّى عن محلّه الموضوع له من غير مناسبة يأتي مرتجلاً أو خاطئاً، واشتراط العلاقة بين ما كان حقيقة وما كان مجازاً يقتضي صحّة النقل لوجود معنى لازم، وقد لجأ "الأشاعرة" إلى تقنين المجاز وقت بحثهم في الجمل والمتشابه لحناء المراد منه بحيث يستحيل إدراكه بنفس اللفظ، ويكون ذلك بالانتقال من الظاهر الجليّ إلى المضمّر الخفيّ، بصرف اللفظ من ظاهره العرفي اللغوي إلى معنّى مجازي، وهو فعل المؤوّل، الذي يستند إلى طاقات اللغة طلباً للمعنى، فنعني إذاً بصناعة المجاز طلب إدراك ما خفي من المعاني للعلم بمقاصدها غاية في العمل بما على الوجه الصحيح.

ويلجأ المؤوّل إلى تفعيل المجاز لدحض الغرابة أو تراحم المعاني إذا أُشكّل أو تشابه اللفظ فاحتيج إلى تخصيص أو تأويل يدفع التناقض ويرجّح احتمالاً واحداً من بين احتمالات متعدّدة، ولا يمكن فهم الألفاظ دون ربطها بالمرجع الذي سبقت فيه والذي سيسهم في تحديد المعنى بأن يحمله على ظاهره أو يؤوّلّه بموازاة الواقع، وللمرجعية علاقة وطيدة بالأيدولوجية التي من شأنها توجيه مسار

⁽¹⁾ _ محمد محمد يونس علي: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، نحو بناء نظرية المسالك والغايات، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1437 هـ، 2016 م، ص 15.

⁽¹⁾ _ الجرجاني: التعريفات، ص 115.

الخطاب، ففي تحديد زاوية النظر عادة ما يتم الاكتفاء بالعرفي أو الشرعي في فصل القضايا؛ لذا «يسعى المخاطب إلى استخدام مسالك حملية ونصية لنقلها بين الفئات والطوائف والمذاهب والأيدولوجيات، وهذا يؤول إلى القول بأن الخطاب يقتضي المخالفة مع خطابات أخرى، إذ إنه من أهم الوسائل المعبرة عن الهوية التي هي في أبسط مفاهيمها الامتياز عن الأعيان، ومن ثم لا بد من مراعاة سمي المغايرة في الهوية والمخالفة في الخطاب عند تحليل خطاب ما»⁽¹⁾. ولا يخفى علينا المرجعية الدينية في تأسيس علم الكلام، فهي أهم مرجعية على الإطلاق مثلت البعد السلطوي في الخطاب؛ إذ كان المنطلق عقدياً أيديولوجياً، ومهما توسع علماء الكلام في استعمال العقل، ومهما أفرطوا في التأويل ظلّت السلطة الإلهية حاضرة؛ بل كان المصدر الأول لتعليل الوحي بلا منافس وإن توهموا غير ذلك، فالجميع يحاول وضع تصوّر كليّ للوجود بالانطلاق من الخطاب الديني، ولا نقصد في هذا المقام الفرق الكلامية التي أنتجت المطامع السياسية لتثبيت الحكم؛ بل نقصد الفرق التي أنتجت الوازع الديني والظروف الفكرية خوفاً من وقوع التحريف وتفشي الجهل واشتداد العصبية بين صفوف الأمة؛ لذا كان إعمال الفكر أمراً ضرورياً في تشييد الصرح المعرفي الذي شكّل الوحي لبّه وشكّل العقل مظهره الخارجي، ولما كان العقل لا يستطيع التحرك في الواقع دون وسيط يترجمه ويربطه بالعالم، كانت اللغة العنصر المثالي والوحيد الذي من شأنه القيام بتلك المهمة، والتي مثلت جسر العبور بين العقدي والعقلي والواقعي.



يظهر أنّ "الأشاعرة" وضعوا قاعدة ثلاثية لقبول الحجج فرّقوا فيها بين المجاز وبين الكذب والدعوى الباطلة، فالجواز لا يكون مجازاً بإثبات الحكم من غير مستحقّه؛ بل لأنه إثبات الحكم لما لا يستحقّه بسبب ما بينه وبين المستحقّ من مناسبة، أما المبطل والكاذب فإنهما يدعيان إخراج الحكم عن موضعه، ولم يعرفا أنّهما أعطيا الحكم لكونه فرعاً للأصل وليس هو من التأويل في شيء⁽¹⁾، ومن هنا جاءت فكرة تفعيل المجاز لإثبات العقدي، وهذا الإثبات لا بدّ أن يكون لغوياً.

(1) _ محمد محمد يونس علي: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، ص 54.

(1) _ ينظر: الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 386. وينظر: الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص 88.

أ _ الجواز قوّة حجاجية:

التأويل ليس مجرد إخراج اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى ضمني مجازي؛ بل هو أوسع من ذلك بكثير، إنه أهم آلية يتوسّل بها في عملية الإقناع وتوضيح الأفكار والتأثير في المتلقي، وقد يصبح إشارة وترميذا بتحويل الاستعمالات الحقيقية إلى استعمالات مجازية بتدعيم من السياق؛ فبانفتاح الدرس اللساني المعاصر على مجالات المعرفة أصبح التأويل ذريعة توسيع المعنى والعلاقات التخاطبية بتغيير مسارات الدلالة من المعنى الحرفي إلى المعنى المستلزم خطايا؛ لأنّ إنتاج النصّ عملية معقّدة وقراءته تتطلّب جمهوراً من القراء، كلُّ يأخذه من زاوية اختصاصه، فلم يعد الخطاب حكراً على المنتج فحسب؛ بل أصبح للمؤوّلين فيه نصيب كبير، ففي الكثير من الأحيان يقول المؤوّل أكثر مما يقوله المنتج، وتبعاً للتفاعل بين القراء يتشكّل المعنى؛ وعلى أساس من هذا التفاعل يؤكّد إيكو إنّ المؤهلات اللسانية من شأنها أن تضيف الكثير على رغبات مؤلّف النصّ باعتبارها موروثاً اجتماعياً، ففعل القراءة ليس مجرداً من مقام إنتاجه المجتمعي، كما لم تعد الاستراتيجية المتّبعة في التأويل استراتيجية نصيّة صريحة؛ بل أصبحت شبكة من العلاقات النصية والميتانصية التي تتفاعل فيها قصدية المؤلّف وقصدية المؤوّلين، باعتبارهم مساهمين في إنتاج النص، «إنّ الإرث الاجتماعي لا يحيل في تصورنا، على لغة باعتبارها نسقا من القواعد فقط؛ بل يتّسع هذا المفهوم ليشمل الموسوعة العامّة التي أنتجها الاستعمال الخاص لهذه اللغة، أي مواصفات الثقافية التي أنتجتها اللغة، وكذا تاريخ التأويلات السابقة الخاصّة بمجموعة كبيرة من النصوص»⁽¹⁾.

وقد قامت للنصّ الديني قراءات لا متناهية ساهمت في تغيير ثقافة العصر وحتّى لغته، التي أصبحت لغة حجاجية أراد "الأشاعرة" تفجيرها بإنجاز أكبر قدر ممكن من الأعمال التي حثّ عليها الخطاب الديني بطريقة جديدة وأسلوب متفرد يتضمّن الرأي والرأي المضاد، فبالإضافة إلى البرهنة على صحّة الرأي؛ أصبح ترتيب الحجج في مناظرات كلامية ضمن سلم حجاجي من الأضعف الهيّن إلى الأقوى الشديد أو الدامغ أمراً مهماً تعادل أهمّيته البرهنة على صحّة الرأي، وكان الانتقال من مجال البرهان إلى مجال الحجاج قفزة نوعية حقّقها "الأشاعرة" في تحليلهم الخطاب، ومردّد ذلك اشتغال البرهان على الاستدلالات الاستنباطية المنطقية الصورية التي تُفصّل فيها العبارات بعضها عن بعض، فلا تأخذ بعين الاعتبار التلاحم بينها، في حين يشتغل الحجاج على الخطاب الطبيعي التداولي الذي

(1) _ أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2،

يؤدّي فيه المكوّن اللغوي دورا هاما في استقاء الأدلة، مع استحضار دائم للمكوّن السياقي، بمعنى استحضار المخاطب أثناء الممارسة الحجاجية، التي تتطوّر لتصبح فاعلية حجاجية من مميّزاتها أن لا تحكّمها معايير موضوعية مطلقة كما هو الشأن في البرهان؛ بل ترجع إلى خصوصية المخاطب بها⁽¹⁾، كما أنّ قوّة الحجّة لا تظهر من المعنى المباشر؛ بل من معنى غير مباشر يستلزمه المعنى المباشر، إنّه المعنى المجازي، وإلزام "الأشاعرة" أنفسهم بالتأويل منهجا وإجراؤه بهذه الطريقة أخرجهم من دائرة التحليل العقدي إلى دائرة التحليل التخاطبي، بإخراج الدلالات السمعية على مقتضى العقل وبما يتوافق وقوانين الخطاب؛ ولعلّه السبب الرئيس الذي حملهم على القول بالمجاز والأخذ بجادّة الأدلة العقلية مع عدم الالتفات إلى ما يوهّم به المعنى الأوّل في تأويلهم آيات الصفات، وعلى الرغم من وضعهم العقل عند حدوده التي لا يتعدّها إلاّ أنهم احتكموا إليه في تأويلاتهم، فكانت اللغة المجازية طريقهم في الاحتجاج، الأمر الذي أنتج لهم قراءة موسّعة شملت ما استجدّ في عصرهم من قضايا كلامية وقضايا بلاغية ونقدية. وعليه؛ كان الحمل على المجاز استراتيجية إقناعية ومسلكا للمتكلّم الأشعري الذي احتجّ به لرأيه أمام خصومه من المتناظرين، فحوّلوا وظيفة اللغة من كونها أداة للتعبير إلى وسيلة في التأثير على العالم وإعادة تشكيله بما يتوافق ومذهبهم.

ولعلّ سؤال فهم الخطاب وتأويله ثمّ سبل إقناع الآخر بنتائج الفهم، أو سبل دحض الرأي المخالف بما يتوافق والمنظومة الاجتماعية، كان يرهقهم كثيرا، فلم يعد القصد من استعمالهم اللغة «إبراز منطوق لغوي فقط، بل إنجاز حدث اجتماعي معين»⁽¹⁾، كإدارة نزاع أو تغيير رأي، ليغدو الهدف من كلّ عملية تخاطبية التواصل والإقناع استدلالا على الدعوى بأدلة يلزم المدعيّ بها نفسه في إنتاجه الخطاب، ويفترضها المخاطب في تأويله؛ فإن كان هذا الأخير معاندا أو جاحدا سيحاول تغيير مسالك المعنى، ما يُعرّض الخطاب للانزياح عن المجرى الصحيح؛ وكما هو معلوم لدينا لم يهتم خصوم الإسلام بقوّة الحجّة بقدر ما حاولوا جاهدين إفقاد الخطاب مقاصده، فما كان على المتكلّمين سوى التصدي لهم بمحاولة اكتشاف طرائق تخاطبية تعصمهم من الزلل أو الهزيمة، وتمدّهم بأدلة وحجج.

(1) _ رشيد الراضي: الحجاج والبرهان، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة،

الحجاج حدود وتعريفات، ج1، ص 198.

(1) _ فان دايك: علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: سعيد بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط1، 2001 م،

ص18.

هكذا؛ حوّل "الأشاعرة" المجاز إلى قوّة حجاجية ساعدت في الاحتجاج إلى الرأي، وتفنيد ما يخالفه من الآراء، وقد سمحت لهم خصوصية اللغة بتشكيل الحجج بالاستعانة بطاقتها المجازية، التي تفتح باب التواصل بين المجتمع على مصراعيه، ومن الواضح عدم استطاعة "الأشاعرة" بناء تأويلاتهم بعزل النص الديني عن المجتمع الإسلامي، ويبدو أنّ القرآن الكريم بلغ ذروته من العناية قدما وحديثا للاعتقاد بأنّ الموروث الاجتماعي المشترك هو الخطاب الديني دون غيره، وباستحضار السياق العامّ تظهر حلقة التواصل أمتن حلقة يمكن للباحث التنبّث بها للإحاطة بالإطار المعرفي المشترك لعلماء التراث، والذي استأثر فيه الحجاج بالنصيب الأكبر، فلم يخرج فيه أصحابه عن الطريقة التخاطبية للمعجزة القرآنية المبنية على ثنائية الإقناع والتأثير بآليات حجاجية لغوية وبلاغية، ردّا على المعاندين وطمأنة المؤمنين، وعلى الرغم من لجوؤهم للمجاز بوصفه آلية إقناعية، إلّا أنّهم حاولوا الحفاظ جاهدين على علاقات التشابه بينه وبين المعنى الحقيقي، فإن لم يجدوا قرينة دالة توقفوا عن التأويل وفوضوا معنى الآية إلى الله وَعَلَيْكُمْ، فكان أسلوب المماثلة بين الحقيقة والمجاز من الأساليب المعتمدة في إيراد الحجج؛ وقد برزت هذه الطريقة عند عبد القاهر الجرجاني أكثر من غيره، الذي أكّد «أنّ للفظ أصلا مبدوءا به في الوضع ومقصودا، وأنّ جريه على الثاني إنّما هو على سبيل الحكم يتأدّى إلى الشيء من غيره»⁽¹⁾.

ولإقناع الخصم وإفحامه اعتمد "الأشاعرة" على أدلّة وحجج من النص نفسه لتوافره على أساليب العرب جميعا، والتي تتفرّع إلى أساليب مباشرة حقيقية، وأساليب غير مباشرة مجازية، تنتمي إلى الضمني من الكلام، الذي هو في حاجة دائمة إلى مقام يفسّره إن لم نقل يفضحه، ليغدو بذلك من أهمّ الآليات الحجاجية لقدرته على امتصاص المعنى بداخله، وإعادة تفجيره وفقا للسياق، فلم يأت المجاز شكلا جاهزا؛ لأنّه ليس هدفا في ذاته، وإنما تشكّل من صهر شيء بشيء وتحويل شيء إلى شيء، وكانت خلاصته الاستعارة، التي تتحوّل إلى تدليل طبيعي لتؤدّي وظيفة حجاجية، حيث تسمح بإثارة وشد انتباه المتلقي باختزال المقصود في مستوى ثان، فهي على العكس من الاستدلال المنطقي الذي يقتضي تصرّحا تامّا بالمقدمات المؤدّية إلى النتيجة، تحتزل وظيفتها في القياس والتبليغ عبر قياس إضماري⁽²⁾، وتظهر الفكرة بوضوح عند الجرجاني الذي ذكر وظيفتين للاستعارة: وظيفة تفاعلية تواصلية، ضمّنها مفهوم النقل، والتي أطال شرحها في "الأسرار"، بنقل صورة من وضعها

(1) _ الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 396.

(2) _ شوقي المصطفى: المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة، الدار البيضاء، (د.ط)، (د.ت)، ص 24.

الأصلي إلى وضع جديد مع شريطة ذوبان المستعار منه في المستعار له بحيث لا يبين فيه شيء ثابت ومعلوم، ووظيفة حجاجية إقناعية، ضمنها مفهوم الادعاء، والتي ركز اهتمامه عليها في "الدلائل"، فكأن المتكلم يدعي إثبات صفة للمستعار له، ويظهر ذلك في قوله: «فلاستعارة: أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيّره المشبه وتجره عليه...، إذا قلت: "إذ أصبحت بيد الشمال زمامها" فقد ادعيت أن للشمال يدا، ومعلوم أنه لا يكون للريح يد»⁽¹⁾. فالادعاء أن تجعل للشيء شيئاً ليس به أو ليس له، فتزل الثاني منزلة الأول، أو تجعل ذلك كالأمر الذي يحتاج إلى أن تعمل في إثباته، وبفضل خاصية المطابقة يصير المخاطب في وضع لا يمكنه معه شك في الحكم الذي تثبته الاستعارة⁽²⁾.

لقد بات المجاز وحدة حجاجية بحث بها "الأشاعرة" عن تخريج لتأويل الآيات المتشابهات أوّلاً، ثم إيجاد تعليل للتخريج الذي أوجده من تفعيلهم المجاز دفعا لأصابع الاتهام، وتمثل قوة الحجة لديهم في مجانبة الوقوع في كل ما يقدر في التوحيد، كما وقع فيه قوم أخذهم عدم التفريق بين الحقيقة والمجاز إلى القول بالتشبيه، وقد علّق الجرجاني عليهم بقوله: «ذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كل اسم يستعار فلا بد أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه بتناوله في المجاز، كما يتناول مسماه في حال الحقيقة، ثم نظروا في نحو قوله تعالى: ﴿وَلِصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه: آية 39)، ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (هود: آية 37)، فلما لم يجدوا للفظه "العين" ما يتناوله على حدّ تناول "النور" مثلاً للهدى والبيان ارتبكوا وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يقضي بهم إلى الضلال البعيد، وارتكاب ما يقدر في التوحيد»⁽¹⁾.

يحتج الجرجاني في هذا القول على معطلي الصفات أو من أخذها على الظاهر، بأدلة إقناعية ذات بعد مجازي، موافقا لأصحابه من "المذهب الأشعري" في تأويل آيات الصفات الخبرية بما يكون حجة قاطعة؛ لأن من خصائص النفس الإنسانية البحث عن الأدلة التي ترضي شغفها المعرفي، وأن الوقوف عند الظاهر تعطيل للعقل الذي فضل الله به الإنسان على باقي الكائنات، ويظهر أن لجوء "الأشاعرة" إلى المجاز في احتجاجهم العقدي جعلهم أكثر المدارس اعتدالا؛ لأن المحتج مطالب بالأدلة المنطقية غير البرهانية؛ بل الحجاجية، التي تأيد رأيه، كما أنه قد لا يجد إجابة شافية عن تساؤلات

(1) _ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 67.

(2) _ ينظر: حسان الباهي: الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2004 م، ص 103.

(1) _ الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 50.

الخصوم إن هو لازم ظواهر الآيات، الأمر الذي سيؤخر الفهم إن لم يعطّله؛ ولعلّ هذا الإشكال كان السبب الرئيس في الحمل على المجاز بعدّه مضماراً رحباً لا يكفي فيه معاينة ظاهر النص؛ كما بات تشغيله ضمّاناً أو حلّاً جيّداً لإنجاز أكبر قدر من الوظائف داخل الخطاب، بإفهام الخصوم الدعوى المخصوصة، فلم تعد ألوان المجاز مجرد زخرف لفظي؛ بل أصبحت وظائف حجاجية ذات حالات قصدية تعمل على ربط أجزاء الخطاب؛ بل إنّها أكثر من هذا بكثير، إنّها «عبارة عن المسلك المناسب الذي يتخذه المرسل للتلفظ بخطابه من تنفيذ إرادته، والتعبير عن مقاصده التي تؤدي إلى تحقيق هدفه من خلال استعمال العلامات اللغوية وغير اللغوية، وفقاً لما يقتضيه سياق التلفظ لعناصره المتنوعة ويستحسنه المرسل»⁽¹⁾.

كلّ هذه الخطط الإقناعية التواصلية ساهمت في إفراز أشعرية مؤوّلة للصفات، فالجواز آلية فرضت نفسها على "متأخري الأشاعرة" في احتجاجهم العقدي، وفي مناظراتهم الكلامية، فلما قلبوا فكرهم بحثاً عن السبيل التي من شأنها تدعيم الرأي وتحقيق الغلبة، لم يجدوا بداً من إقحامه، ليس بصفته آلية تخاطبية فحسب؛ وإنما آلية معرفية تصهر المعاني المستفيضة لتحوّلها إلى أداة إقناعية ملائمة لضروب التناظر، ثمّ تضافرت جهودهم حتّى شكّلوا مدرسة حجاجية شبه مشتركة.

ب _ المجاز آلية معرفية تواصلية:

رأينا أنّ مذهب المحيذين لوقوع المجاز في القرآن الكريم احتجّوا لرأيهم بأنّ المجاز أصل في اللغة، وميزتها القارّة، وهذا تقريباً مذهب المحيذين وعلى رأسهم "الأشاعرة"، الذين شيّدوا آراءهم عليه، فلم يكتفوا بالقول بوقوعه في القرآن الكريم؛ وإنما وسّعوا دائرته التأويلية متّبعين منهجاً كلامياً تواصلياً ذا بعد تداولي، فلم ينظروا إلى الآيات معزولة عن الذات الإلهية ولا مجردة عن سياق نزولها، كما لم يغفلوا دور المتلقي في الفهم، فليست الحكمة من القرآن الكريم وضعه في الرفوف؛ بل تدارسه لاستخراج أحكامه وتكاليفه، بشريطة الخضوع لشروط العلم وآداب البحث تمييزاً للتأويل الصحيح من الفاسد، فجاءت تحليلاتهم معمّقة عاجلوا فيها طرائق الوصول إلى فهم معاني القرآن باستخراج متضمّنات القول؛ لأنّ الغاية من الرسالة القرآنية إظهارها والعمل بها في الواقع، والحكمة من توظيفها واستعمالها التواصل بها في الحياة اليومية، والتفاعل مع نصوصها يرسم الحدود وتوضيح السبل التي ستسمح بفتح آفاق التعامل مع الآخر دون التماهي فيه، لحظة الاندماج في المجتمع، الأمر الذي دفع

(1) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 62.

بالقوم إلى الاشتغال على تفسيره من زوايا رؤيا لا حصر لها، وتضافرت الجهود في ذلك، حتى أصبحت نصوص القرآن جزءاً لا يتجزأ من المنظومة التواصلية العامة للجنس البشري، و«كان تحليل الخطاب البلاغي العربي يرمي إلى الكشف عن منطق الدخلي بهدف استثمار النص القرآني في الشريعة والعقيدة معا، فمن جهة كان لا بد من استنباط الأحكام الشرعية من القرآن من المعرفة المنظمة (المقتنة) بأساليبه في التعبير، ومن جهة ثانية كان لا بد لمواجهة المنكرين لإعجاز القرآن من بيان وجوه الإعجاز»⁽¹⁾، فلم يعد تحليل الخطاب مجرد بحث في السمات الفنية والشعرية؛ بل أصبح يرمي إلى الوقوف على السمات النوعية التي تربط الغيبي بالديني في سيرورة تواصلية تجعل من الطاقات البلاغية تعليقات لإعجاز القرآن، وأحكامه، ومعتقداته، ولم يعد المعنى الظاهر موصلاً إلى الغرض، فوجوه البلاغة، خاصة الوجه المجازي صار ضرورة حتمية اقتضتها طبيعة المعجزة القرآنية؛ لأن التحدي هذه المرة واقع في فن القول والمعجزة باتت لسانية لا ميتافيزيقية،

لقد تحدى الله ﷻ القوم بمعجزة البلاغة فاقت دائرتها حدود التوقعات والتصورات، والتي استلزمت لفهم مضامينها مقارنة النص الديني بمفاتيح من جنس المعجزة، وكان التوسل بعلوم البلاغة للاستدلال على المعنى الخفي الحل المنطقي، وكان تفعيل عمل المجاز الحل الأمثل، حيث وقع شبه اتفاق بين المتكلمين "الأشاعرة" على نفي عمل الدلالة الوضعية في زيادة المعنى، وجعل هذه المهمة منوطة بالآليات المجازية خاصة الاستعارية، بوصفها صورة لسانية تربط الوحدات اللغوية على أساس من علاقة المشابهة؛ لأنّ البنيات الاستعارية تعمل على ضبط المعنى في سياقه الخاص وفي فضاءات تداوله ووفقاً لشروط استعماله، ما يسمح بتوليد معرفة جديدة ناتجة عن تفاعل مجالين تصوريين قد يكونا مختلفين ومتميزين، إلّا أنّ علاقة المشابهة ستكون بمثابة الرابط المتين الذي يجمعهما، فيظهر التلاحم بينهما في السياقات الخاصة بالإنتاج والتأويل معا.

على أساس من هذا التصور بنى الغزالي موقفه على فرضية تواصلية تجعل من المعنى الحقيقي معنى وضعياً عمله أولي في التواصل، فسرعان ما يتلاشى دوره ليتسلم المعنى المجازي مهام الإمساك بالقصد التواصلية، وفي كتاب "مشكاة الأنوار" يقرن الرجل أسرار الأنوار الإلهية بتأويل ما تشير إليه ظواهر الآيات المتلوّة، ففرّق بين النور في عرف العامة وعرّف الخاصّة، ثمّ عرف خاصّة الخاصّة، لبيان أنّ الله تعالى هو نور الأنوار، وأنّ النور الحقّ والحقيقي الذي تُبعث منه سائر الأنوار، التي لا تسمّى

(1) _ محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991 م، ص 151.

أنواراً إلّا على طريق المجاز فكّلها مستعارة؛ حيث تنقلنا كلّ الأنوار بدءاً بنور العقل من حضيض الجواز إلى يفاع الحقيقة، فيدركون ذوقاً معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: آية 88)، لا بمعنى أنّ كلّ شيء سوى الله يصير هالكا في وقت من الأوقات؛ بل بمعنى أنّ كلّ شيء سوى الله هالك أزلاً وأبداً⁽¹⁾.

ومن الملاحظ أنّ تخريج الغزالي جاء تابعا للطريقة الصوفية في التأويل، وعلى الرغم من ذلك استطاع أن يمدّ تأويلات "الأشاعرة" بجانب منطقي عندما أشار إلى أنّ ما يكون حقيقة في سياق تصوري معين يصبح مجازاً في سياق تصوري آخر، وما قد يعتبر مجازاً في رؤية تخيلية محدّدة ينقلب حقيقة في مجال تخيلي آخر، فلا مجال للقول بتشكّل معطى واقعي جاهز وتلقائي؛ بل تمثل رؤية الحقيقة والمجاز تشبيها معرفياً افتراضياً وذهنيا قابلاً للتطور وخاضعاً للتغيير⁽²⁾، بحسب تشكّل الأنساق المعرفية المتشكّلة من نماذج رمزية، وتصورات وتمثّلات ذهنية، وبنيات خطافية تنجز في سياقات تواصلية.

ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ؛ بل كان الإشكال أعمق من ذلك بكثير، مع الجرجاني عندما عدّ المجاز أصلاً وشكلاً من أشكال الخطاب، فذهب إلى أنّ القدح في المجاز ضرب من الجهل، وإنّ العناية به تعصم المرء من الإفراط والتفريط في تأويل القرآن، «فكيف وبطالب الدّين حاجة ماسّة إليه من جهات يطول عدّها، وللشيطان من جانب الجهل مداخلٌ خفيّة يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويُلقِيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنّهم يهتدون؟ وقد اقتسمهم البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مُغرَى بنفيه دَفْعَة، والبراءة منه جملة، يشتمزّ من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى أنّ لزوم الظواهر فرض لازم، وضرب الخيام حتم واجب، وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حدّه ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسُوم نفسه التعمّق في التأويل ولا سبب يدعو إليه»⁽¹⁾.

يطرح الجرجاني إشكالية تأويل آي القرآن الكريم، مع التنبيه إلى عدم الإفراط والتفريط في ذلك، والشروع من أصل الكلام، ويقصد الحقيقة أو المعنى وضعا، بعدم تجاوز القدر المطلوب من التأويل، فلا يعدل عن الظاهر إلى المجاز دون قرينة، جاعلاً للمجاز لونا من ألوان الكلام له حدّه الذي

⁽¹⁾ _ ينظر: أبو حامد محمد الغزالي: مشكاة الأنوار، حققها وقدم لها: أبو العلا عفيفي، الدار القومية، القاهرة، (د.ط)، 1383 هـ، 1964م، ص ص 11، 14.

⁽²⁾ _ ينظر: أحمد العاقد: المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 15.

⁽¹⁾ _ الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 391.

يُتوقّف عنده، والذي يكتسب معانيه وأبعاده من المعرفة المشتركة بمنطق اللغة المتواصل بها، فلا نلزم الخطاب أكثر ممّا يقوله، مع الأخذ بعين الاعتبار الإمكانيات المعرفية التي يمتلكها، والتي تبحث عن مسارات عقلانية للعملية التواصلية التي ترسخ مميزات الخطاب ذات البعد البلاغي التفاعلي، فلرصد المعنى كان لا بدّ من تحليل النص القرآني بربطه بالقائل سبحانه وتعالى، وبالمتلقي وهو الجمهور الواسع لجماعة المسلمين، وبالسياق الذي يتكوّن من الإشارات المكانية، والزمانية، والظروف، وأسماء الإشارة، والضمائر، ولنقل الثقافة عموماً التي هي أبرز المكونات المجتمعية.

وفكرة ترسخ الجاز في السياق التواصلية العام بدأ الاشتغال عليها منذ **البغدادي** الذي نظر إلى النص القرآني على أساس من بعده المعرفي التفاعلي، فلمّا كان المرمى من الكلام تحقيق الغاية والفائدة معاً، وكان هدف البلاغة التبليغ والتوصيل؛ فإنّ القرآن الكريم يجمع بين هذا وذاك في بعد تعارفي كوني، حيث بات تقنين الجاز أو تنظيم العمل به الحلّ الأمثل للتأويل، وسبيل القضاء على ما أوهمت به ظواهر الآيات المتشابهات، وأصبح إثبات الوجه واليدين والعين أمراً مردوداً، والتصريح بذلك بات واضحاً عند **البغدادي** ومن تبعه، يقول: «والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء. وقوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: آية 27)، معناه ويقي ربك ولذلك قال ذو الجلال والإكرام بالرفع لأنه نعت الوجه. وقوله: ﴿وَلُنْصَحَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه: آية 39)، أي رؤية مني. كما قال: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ (طه: آية 46)»⁽¹⁾.

لقد أصبح الجاز عند "الأشاعرة" ركناً أساسياً يتضمّن بعداً تفاعلياً تداولياً يروم إلى تعيين القصد التواصلية، بتهيئة الظروف وتحصيل الآليات التي تفتح سبل التأويل كحصول الإدراك المعرفي الناتج عن انفتاح علوم التراث على بعضها، وبخلق نوع من التوليف يحصل التداخل والتواصل، وقد باتت غاية التفاعل مع النصّ الديني هدفاً في حدّ ذاته يحقق لهم التواصل مع الذات الإلهية أولاً، ثمّ التواصل به في الحياة الاجتماعية ثانياً، حتّى لا ينشغل المسلمون بمتشابهه وينصرفون عن غاية الرسالة الخالدة، من التعبّد والعمل بأحكامها وتشريعاتها ومن التأمل في ملكوت الله الموصل إلى مفهوم التوحيد؛ وعليه، أراد "الأشاعرة" إيجاد تخريج يجمع بين كلّ هذه الأمور، وقد دعّم **التفتازاني** موقف "الأشاعرة" أكثر عندما ربط التأويل بضرورة وصف الله **رَبِّكَ** بصفات الكمال، فكان «الوجه مجازاً عن الرضا، واليد عن القدرة...، وربّما يستدل على ثبوت الأمور المذكورة لله تعالى بأنّها صفات

(1) _ البغدادي: أصول الدين: ص 110.

كما في الشاهد والله سبحانه وتعالى موصوف بصفات الكمال، فيجب أن يكون موصوفا بما إلا أن قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها»⁽¹⁾.

ويظهر أن هذه المقاربة تشبه إلى حد ما النموذج التواصلية في تحليل الخطاب، ففي الدرس اللغوي المعاصر كان السعي مبذولا طيلة العقود الأخيرة لمقاربة تجمع العناصر الداخلية للخطاب بالعناصر الخارجية، وغدا تأويل المعنى نتاج التفاعل الحاصل بين الخطاب تلفظاً، وبين السياق بعده مجال إنجاز هذا التلفظ، وأصبحت اللغة «ظاهرة بيولوجية» نفسية من جهة أولى وظاهرة اجتماعية من جهة أخرى، مما يميز وصفها بأنها ذات بعدين بعد داخلي، وبعد خارجي»⁽²⁾. وكان الشغل الشاغل للدارسين والباحثين تفسير طرائق تداول الكلام وإمكانات التبادل، وتتجلى هذه الطريقة أكثر في التيار التداولي الذي أصبح منهج تحليل الخطاب الذي يجمع بين عناصر خطابية شتى تسلط الضوء على العملية التلفظية وما يصحبها من افتراضات واستلزمات تخاطبية تعمل جميعها في البنية السياقية عبر مستويات التحليل والتأويل بحثاً عن وظائف اللغة واستعمالاتها.

(1) _ ينظر: التفتراني: شرح التلويح على التوضيح، ص 238.

(2) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: إستراتيجيات الخطاب، ص 11.

الفصل الثالث:

القصرية وتعرّو الخطاب

المبحث الأول: قصرية الأفعال: من إراوة الفعل إلى القدرة على العمل

أولاً: إراوة الفعل تجسير قصري

ثانياً _ الكسب مبراً تعاون.

المبحث الثاني: تفسير مقاصر فعل الكلام

أولاً _ تنويع فعل الكلام بانقسام المتعلقات في العبارة

ثانياً _ الأفعال القصرية المضمّنة في الملفوظ

المبحث الأول: قصدية الأفعال: من إرادة الفعل إلى القدرة على العمل:

تمهيد:

يعتمد التحليل التداولي على استنطاق الخطاب من زوايا لغوية مختلفة أو لنقل تحليل البنية اللغوية في مجملها، بتتبع طرائق الاستعمال، التي تمثل قواعد وظيفية تراقب سيرورة التواصل، فلم يعد هناك طائل من تحليل مستويات التركيب ومستويات الدلالة، دون ربطها بسياقات الإنجاز، فكانت القفزة النوعية التي أحدثتها الالتفات إلى قواعد الاستعمال تجاوز تحليل الجملة إلى تحليل الخطاب، رصدًا لوظائفه اللغوية ضمن سياقه التلفظي، وبحثًا عن مقاصده ومعانيه المتعددة المباشرة وغير المباشرة المستبطنة في المعنى العميق، إنّه مستوى أفعال المتضمنة في الأقوال، الذي يشمل البعد التلفظي، وأبعادا أخرى غير تلفظية تضاهيه أهمية في إنعاش التواصل الإنساني، قد تكون سابقة عليه أو تابعة مكتملة له، وهذا هو السبب الذي دفع بأوستين إلى ربط القول بالعمل في حركات الجسد التابعة لفعل التلفظ، الأمر الذي يجعل فعل الكلام لا تكتمل ملامحه حتى يشكل وظيفة تداولية، تتقاطع فيها قصدية التواصل بصفتها حالة عقلية مع الأشياء في الواقع في أعمال تنظم العلاقات الاجتماعية، وهذه الأفكار لم تخرج إلى النور قبل ظهور التيار التحليلي لمدرسة أوكسفورد، والذي انتهى إلى فلسفة اللغة لحلّ المشكلات الفلسفية العالقة، الأمر الذي أحدث ضجة في مطلع القرن العشرين، ونقاشات عميقة قائمة على مسألة القصد، لتتوجّح بالنجاح في منتصف القرن، ومن الملاحظ أن الإشكالات العميقة التي أثارها فلسفة اللغة كانت عن مسألة المعنى، وماهيته، وعلاقته بالعقل والواقع، وطرق تشكّل لبنائه وتحوّل مساراته...، ثمّ ربط هؤلاء الفلاسفة تحليل قصدية الخطاب بالسياق بأنواعه المختلفة، ذلك أن المعنى المقصود لا يظهر من التلفظ وحده دون ربطه بظروف وملابسات الخطاب.

وقد كان يتعين على فلسفة اللغة أن تحدّد مجال عملها بدقّة، فلم تجد بدّا من ربط مسارها بالمجال التداولي التحليلي للغة، لوعي الفلاسفة بقضية المعنى الموسع للقصد المتاح من عملية التأويل، ثمّ أضاف يورغن هابرماس جهوده إلى جهودهم في مشروع النقد الحداثي المعروف بـ "التداولية الكونية" أو "الشاملة"؛ وهي كونية لاهتمامها بحركة الكون، وشاملة لاهتمامها بجميع جوانب الحياة الإنسانية، ويمكن تلخيص سبب شموليتها في أنّ «ما يُكِنُّه وينويه المتكلّمون من مقاصد معقّدة موجهة نحو مستمعهم، فالدلالة الخاصة بالألفاظ والعبارات تتعلّق من دون شكّ بالقواعد والتوافقات المتواضع عليها تعلقا كبيرا، غير أن الطبيعة العامة لمثل هذه القواعد والتوافقات لا يمكن أن تفهم آخر الأمر إلا بالرجوع إلى مصطلح قصدية التواصل، في حين يعتقد الصوريون المعارضون أصحاب نظرية الدلالة الصورية أو

الشكلية أنه، على الأقل، في الجانب السلي من نظريتهم»⁽¹⁾، ذلك أن المتكلم من منظور التداولية مُوكل بوظيفة التعبير عن إرادته وقصده، باستعمال المنتخب من التراكيب، «وهذا التنصيص على القصدية في اللسانيات التداولية بما هي فعل ذاتي في الخطاب، ترجع كل دلالة ملفوظية إلى المتلفظ بها ويحتكم في الختام إليها، هو المختار من الأقوال عند غالب الفقهاء إلا في حالات خاصّة، وعلى هذا المعنى صاغوا القاعدة الذهبية التالية: "مقاصد اللفظ على نية اللّافظ"⁽²⁾.

ثم فرّق فلاسفة اللغة بين قصدية اللفظ وقصدية الخطاب؛ إذ يتّجه الأوّل نحو الظاهر من الكلام، ويتّجه الثاني نحو المعنى غير المباشر، الباطني المقصود، لذلك أخرجوا العلامات ذات المعنى الطبيعي كدلالة الدخان على النار من القصد، لعدم توفّر شرط النية والإرادة، في حين يتوفّر القصد في الدلالة غير الطبيعية؛ لأنها وقائع تهيئ لوجود علامات وضعت قصدا للتواصل. وقد وضّح غرايس معنى هذا بقوله: «أن نقول عن القاصد قصد شيئا ما من خلال جملة معينة، فذلك يعني أن هذا القائل كان ينوي وهو يتلفّظ بهذه الجملة إيقاع التأثير في مخاطبه بفضل فهم هذا المخاطب لنيته»⁽³⁾. ما يعني أن القصد مرتبط بالدلالة غير الطبيعية المرتبطة بالمعنى الضمني، الأمر الذي ينقلنا من البحث في البنية السطحية ذات المعنى الصريح إلى البنية العميقة ذات المعنى المستلزم حواريا والحامل للدلالات المقصودة.

ومن الملفت للانتباه أن جميع دراسات المعنى تبحث عن الدلالة المقصودة، ما يجعل الآليات التحليلية تتصافر وتتداخل للقبض على قصدية الخطابات، الأمر الذي يضيف عليها صفة التفاعلية «وحق الفعل القصدي ألا يضاويه لطيف في لطافته، فيكون أقوى الأمور نفاذاً وأوسعها مجالا، بحيث لا يكاد شيء يبرز له حتى يهجم عليه هجوما، ولا أدلّ على هذه القوّة والاتساع من نفاذه في نفسه ونفاذه في نفاذه فصاعداً؛ ومتى كان اللطيف القصدي بهذه القوة والاتساع، فوجب أن يتكثّر بما لا يقدر عليه غيره، وأن ينقلب بما لا يجوزه لسواه»⁽⁴⁾.

وقد استفادت لسانيات التخاطب وفلسفات الفعل وشيّدت لبناتها من التحليلات والنتائج التي توصل إليها فلاسفة اللغة من بحثهم المستفيض في القصدية، لعنايتها القصوى بالمعنى المقصود من فعل التخاطب، وإن أعلن الجانب الشكلي في دراسة الخطاب قصوره عن اقتناص المقاصد، فإنّ الاتجاه

(1) إدريس مقبول: في تداوليات القصد، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، العدد 5، المجلد 28، 2014م، ص1210.

(2) المرجع نفسه، ص 1211.

(3) آن روبر، جاك مشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 53.

(4) طه عبد الرحمن: الميزان واللسان أو التكوّن العقلي، ص 22.

الوظيفي في تحليل الخطاب أعلن نجاحه، لبعثه المستمر عن شروط تحقق التواصل الإنساني بالاعتماد على التواصل اللساني، حيث وسع التيار التداولي في تحليل الخطاب مجال الدراسة من تحليل العبارة إلى قصدية الخطاب؛ إذ عمق أوستين اهتمامه بالإنجاز، إلى درجة عدّه أكبر جزء من العملية التواصلية، انطلاقاً من المضامين ووصولاً إلى المقاصد، وهذه أبرز نقطة للتفريق بين الفلاسفة الكلاسيين والفلاسفة التحليليين، بدءاً بفتجنشتاين الذي تأثر به أوستين وسيرل أيما تأثر، مع العلم أنّهم قاموا باستعارة عنصر القصدية من هوسرل E. Housserl والظاهرانيين ثم ربطوه باللغة العادية لا اللغة المثالية⁽¹⁾؛ ولعلّ هوسرل لم يوفق في مشروعه بسبب ربط المعرفة بالقصد، فأصبحت المعطيات مقيّدة بما هو معطى من المعنى المقصود تحديداً، فلا شيء من المقصود عنده بقي غير معطى⁽²⁾، ليتضح أنّهم تأثروا بفكرة القصدية لا معنى القصدية، لإحالة القصد عنده على المعنى المباشر، وإحالة القصد عندهم على المعنى الإضافي أو الضمني، وتلتقي طروحاتهم مع طروحاتهم في فكرة السمة القصدية للأفعال العقلية، وتختلف في فكرة الوضوح، حيث نظر فلاسفة العقل وفلاسفة اللغة إلى فعل الكلام على أنه غاية قصد المتكلم، والذي يظهر إلى الوجود بإنجازه واقعيًا، وعلى أساس من الدلالة الطبيعية والدلالة غير الطبيعية يتم التمييز بين فعل كلامي وآخر، وبهذه الكيفية يمكن التفريق بين أفعال الكلام ودرجة تأثيرها، وبحسب هابرماس هذا الفعل مؤكل بمهمة تواصلية تحوله إلى فعل تواصلية؛ إذ هو قصد سلوكي يُبنى أساساً على المنفعة التي تربط الأطراف المشاركة بربط القصد بالنية والمعنى والغاية معاً، الأمر الذي يُنتج معنى قضويًا يستلزم من المعنى

(1) _ تطلق اللغة العادية Ordinary language أو الطبيعية Natural في مقابل اللغة المثالية أو الاصطناعية أو المنطقية Ideal artificial, Logically perfect language، ويقصد باللغة العادية، اللغة الجارية التي يتكلمها الرجل العادي في حياته اليومية كما، يتكلمها الفلاسفة والعلماء في غير أوقات بحثهم، وأخذ لواء اللغة العادية فلاسفة المدرسة الإنجليزية الحديثة، على رأسهم جورج إدوارد مور G. E. More الذي يرى أن اللغة العادية ملائمة للعمل الفلسفي، ولكنها محتاجة لتهديب وتوضيح، وليس التحليل الفلسفي لألفاظ اللغة هدفاً في ذاته؛ وإنما وسيلة لتوضيح تصوراتنا وقضاياها، وأن النظرية الفلسفية تقاس قيمتها إذا اتسقت مع معطيات الرجل العادي، فإذا تنافرت النظرية مع المعتقدات حكماً عليها بالإفلاس. وكذلك حمل لوائها فتجنشتاين، الذي رفض المعرفة الاستنباطية واعتبرها وهمًا، حاصراً عمل الفيلسوف ومهامه في توضيح الأفكار بطريقة منطقية، وحدّد هذه الأفكار في قضايا الحياة اليومية، وقضايا العلوم الطبيعية التي لا بد أن يتقدم الفلاسفة لحلّ إشكالاتها، وعلاج العقول مما يعترها من شك، وسبيل الفيلسوف إلى ذلك هو اللغة العادية، والاستخدام المألوف للكلمات، بالاهتمام بالوظائف الفعلية للغة وكيفية استعمالها، ويعد فتجنشتاين المؤثر الرئيس والمباشر في مدرسة أوكسفورد أو المدرسة التحليلية. ينظر: محمود زيدان: فلسفة اللغة، ص 44، 53. مصطفى إبراهيم: فلسفة اللغة، نشأتها، تطورها، أبرز أعلامها، ص 169، 170. لودفيج فيتجنشتاين: بحوث فلسفية: ترجمة: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: عبد الغفار مكاي، مطبوعات جامعة الكويت، (د.ط)، (د.ت)، ص 109.

(2) _ ينظر: إدmond هوسرل: الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزرو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 81 وما بعدها.

الأول، وهذا بالضبط ما سنحاول ترصده عند "الأشاعرة" وبالتحديد تحليلهم فعل التكليف، وعلاقته بالإرادة والقدرة والقصد، الأمر الذي يجعله حركة إرادية واعية تخرج من دائرها كل حركة لإرادية غير واعية. إذا ما عدنا إلى التراث العربي.

أولاً: إرادة الفعل تجسيد قصدي:

الإرادة طلب فعل يعنيه القصد، وهي مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً، وفي التراث العربي ذهب أبو هلال العسكري (ت نحو 395 هـ) إلى أن «قصد القاصد مختص بفعله دون فعل غيره، والإرادة غير مختصة بأحد الفعلين دون الآخر، والقصد أيضاً إرادة الفعل في حال إيجاده فقط، وإذا تقدّمته بأوقات لم يسمى قصداً»⁽¹⁾، هذا يعني أن الإرادة مختصة بفعلين توصلين بين المرسل والمتلقي، في حين يختص القصد بفعل الفاعل وحده دون غيره بشرطه تعلقه بالإرادة وقت إنجازها، وتظهر الإرادة بصورة واضحة عنده في فعل التكليف، وهو فعل كسب يعود على فاعله بنفع أو بضر لاقتضائه إرادة الفعل على المكلف، وإرادة التكليف تبعاً لهذا إرادتان، فحسب العسكري إرادة الله تعالى تتفرع إلى إرادة حتم وإرادة عزم، فيقول: «اعلم أن إرادته سبحانه على ضربين:

أحدهما: حتم: وهي الإرادة المتعلقة بالتكوين كالخلق والرزق والإحياء، والإماتة، وتسخير الأفلاك، وبالجملة فكل ما ليس من أفعال العباد الاختيارية.

الثاني: إرادة عزم: وهي المتعلقة بأفعال العباد وأعمالهم الاختيارية من الأمور التكليفية، وهذه قد تختلف إذ ليس معنى إرادته فيها إلا أمره بها، ومحبتة له، وهذا لا يلزم منه الوقوع، وإلا لزم منه الجبر، والإلجاء، وبطل الثواب والعقاب، وفي القول به خروج عن جادة الصواب»⁽²⁾.

وعلى أساس من هذا قسم العلماء الإرادة إلى نوعين: إرادة كونية وأخرى شرعية، وما يهمننا من هذا المقال، هو الإرادة الشرعية لتعلقها بأفعال العباد وأعمالهم الاختيارية المتجسدة في فعل التكليف لاقتترانه بها أثناء القيام بالفعل التكليفي، فإذا ما عدنا إلى مفهوم التكليف وجدناه الأمر والإرادة للفعل، وهو شبيه إلى حد ما بفعل الأمر إلا أنهما يختلفان في نقطة هي غاية في الأهمية، تكمن في أن الأمر إلزام بوقوع الفعل، في حين لا يلزم وقوعه في التكليف. كذلك التكليف ممتد من العقل إلى الجسد في حين

(1) أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، حققه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص 126.

(2) عبد الشافعي أحمد عبد الله: بين الإرادة والمشية في القرآن الكريم، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، العلوم الإنسانية والإدارية، المجلد الثاني عشر، عدد 01، 1432 هـ، 2011 م، ص 05.

يتمدد الأمر من الجسد إلى العمل، وهما معا متعلقان بقدرة الفاعل على القيام بالفعل، والتكليف أشمل من الأمر لارتباطه بفعل الأمر وفعل النهي على السواء، لتبقى الإرادة الدافع للفعل فهي قصد التكليف ومحله، وهي «نزوع النفس وميلها إلى الفعل، أو ميل لدى الفاعل بشكل يُصيِّره إلى الفعل، فيسعى إلى أن يقع الفعل على وجه دون آخر، كما نقول إن الإرادة هي العزم على القيام بالفعل بحسب قدرة الفاعل، أو أن تعتقد الشيء ثم تعزم عليه، لأنك تريده؛ والعزم إرادة يقطع بها المرید رويته في الإقدام على الفعل أو الإحجام عنه، وذلك أن الإرادة لا تتعلق إلا بالمستقبل»⁽¹⁾.

وتعادل الإرادة في عرف التداولين الاعتقاد الصادق، وتندرج ضمن القصديّة، حيث يشترط اشتغال المخاطب بالتعرف على مقاصد المتكلم، أو المستدلّ بفضل القرائن المقامية والمقالية؛ ومن هذه المقاصد ما يتعلّق بمضمون المعنى الذي يستدلّ به على المضمرات⁽²⁾، التي تدخل في عملية الترميز، ما يجعل الوقوف على دلالة القصد أمراً شائكاً في ظلّ حضور عناصر مشكّلة للقول، بدءاً بالإرادة (إرادة القول) **Vouloire Dire** والمضمون ثم التضمينات **Implications**، الأمر الذي يجعل نموذج الإنتاج والتأويل متعلّقاً بالمضمون الذي يتمّ حلّ عقده ترميزياً وفكّ ترميزه، في حين تتعلّق التضمينات بنموذج استنتاجي، فلا يمكن الوصول على الضمني دون القيام باستدلالات معمّقة نستنج من خلالها الترميز؛ وعليه، وهذا ما يجعل من العملية معقّدة وشائكة، فبالنسبة لإرادة القول فإنها قائمة على الافتراض الذي يفسّر لنا المعنى المباشر وضمينه غير المباشر بالاعتماد على السياق؛ وعليه، نحتاج أثناء فكّ ترميز الخطاب إلى مجموعة من الاستدلالات غير البرهانية، انطلاقاً من الاستدلال الطبيعي الذي يعمل على الوصول إلى المعاني المتضمنة في القول، بإعمال طرق تداولية حجاجية تواصلية، قائمة على أسس تعاونية باتباع ثلاث خطوات:

- 1 _ أن المعنى المراد من القول هو في الغالب ضمني **Implicite**.
 - 2 _ أن الوصول إلى المعنى المراد يتم عن طريق حساب استدلالي تثيره عوامل تداولية مبنية على مبدأ التعاون وقواعد الحوار التي وضعها غرايس وقواعد أخرى مرتبطة بالجانب المعرفي والسياقي.
 - 3 _ أن المعلومات السياقية ضرورية من أجل حساب ما هو ضمني⁽³⁾.
- يظهر أن مفهوم الإرادة في عرف "الأشاعرة" أوسع بكثير من مفهومها لدى التداولين، الذين

(1) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 46.

(2) _ ينظر: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 165.

(3) _ ينظر: عبد السلام عشير: عندما تتواصل نغير، ص 47.

اكتفوا بربطها بالافتراض المسبق والمعنى الضمني غير المباشر المستنبط من السياق التواصلي العام، في حين وسَّع "الأشاعرة" من مدلولها لتشمل العملية التواصلية برمّتها، عندما ربطوها بالقدرة والقصد من جهة، وبالكلام النفساني والكلام اللساني من جهة ثانية، وبالقرائن المقالية والمقامية من جهة ثالثة، وصولاً إلى حركة الجسد التي تعادل عندهم فعل التكليف.

1 _ الإرادة من قصد القول إلى قصد الفعل:

عندما يتحدّث "الأشاعرة" عن الإرادة فإنهم يتحدّثون عن علاقة الذهني باللساني اللذين يتدخّل القصد للربط بينهما، فلا إرادة دون قصد للفعل، وهما معا مركز الثقل في الفعل الإنساني، فإرادة معرفة الله ﷻ هي قصد الإيمان، وإرادة معرفة الأحكام هي قصد العبادة، ليتّضح أنه لا فعل دون إرادة وقصد، ومثل هذه الأفكار المتطوّرة نلمحها في "المذهب الأشعري" منذ الأشعري نفسه، الذي ذهب إلى أنّ الإرادة: «قصد إلى تخصيص الفعل ببعض الجائزات»⁽¹⁾، ذلك أنّها صفة من صفات الله الأزلية القديمة الزائدة عن الذات على ما هو شأن الصفات الحقيقية، وتخصيص الفعل ببعض الجائزات يجعل إرادة العبد قاصرة تعترئها الأعراض في مقابل إرادة الله التي تأتي كاملة، وشاملة، ومطلقة، لا يحدها حدّ ولا ترسمها رسوم، ولا دخل للعقل في معرفتها؛ بل العقل يدخل في تحديد الإرادة الإنسانية.

ويظهر أن الأشعري لم يوضّح مفهوم الإرادة وحدودها بدقّة لانشغاله بالردّ على خصومه من "المعتزلة"، فلم تكتمل ملاحظتها على يديه، وكان الحظّ في رسم معالمها من نصيب أهمّ رائد للمذهب ونقصد الباقلاني، الذي يفسّر الإرادة على أساس من أن الله سبحانه وتعالى مريد للخير والشر معا مقدّر لهما، وهذا لا يعني عنده أن أفعال العباد مخلوقة؛ بل هي مع ذلك تنتسب إلى العباد لا إلى الله⁽²⁾، فهي خلق من الله كسب من العبد؛ لأن الاعتبار في الإرادة يكون «بالمال لا بالحال، فمن رضي سبحانه عنه لم يزل راضيا عنه، لا يسخط عليه أبدا، وإن كان في الحال عاصيا، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا إن كان في الحال مطيعا»⁽³⁾، فمن شروط الإرادة الديمومة والاستمرار في طلبها القصد، ويضيف البغدادي أن هذه الإرادة واحدة محيطية بجميع إرادات الله ﷻ، وأتت خلق الأجسام للقيام بالأفعال التي تجسّد إرادته، وهذا ما تلخّصه "نظرية الكسب" عندهم، فقد ذهب

(1) _ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام، حرّره وصحّحه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1430 هـ،

2009 م، ص 310. ومثال ذلك: الأوقات والأمكنة والمقادير والجهات....

(2) _ ينظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتخليص الدلائل، ص 318، 319.

(3) _ الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 43.

الأشعري إلى أن الفعل من الله خلقا ومن العبد كسبا، فهو مخلوق لله منسوب للعبد⁽¹⁾. ومعنى الكسب الالتزام، والالتزام فعل إرادي.

ويبقى الإشكال المطروح في إرادة الله سبحانه وتعالى الشرّ لعبادة، وعن هذا يجيبنا "الأشاعرة المتأخرون" بدقّة، مع اختلافهم في بعض التفاصيل مع القاضي في نفي معنى الخلق عن أفعال العباد، فقد ذهب الجويني إلى الإقرار بأن الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى، نفعها وضرّها، خيرها وشرّها، والرب سبحانه وتعالى خالق لجميع الحوادث. مريد لما خلق، قاصد إلى إبداع ما اخترع، ودليل ذلك أن الأفعال تدل على فاعلها، ولكن الأفعال المحيطة الصادرة من العباد لا يحيطون بجملة صفاتها ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها⁽²⁾. ثمّ أضاف الغزالي لبنة جديدة عندما ربط معنى إرادة الله بالفعل والقصد معا، فالله سبحانه وتعالى مريد وإرادته هي إيقاع الفعل غير ذاهل عنه، فالقصد إلى إحداث المحدث، والعمد إليه سمي إرادة⁽³⁾.

يبدو أن تركيز "الأشاعرة" على الحالات الذهنية جعلهم ينطلقون في تفسير الفعل من نيّة القيام به، التي تستدعي تبريرا له أو تفكيرا في مدى نجاعته، بالبحث عن مدى توافق الأفعال مع الأعمال؛ لأنه لا يكفي في فعل التكليف مجرد القول؛ وإنما تضاف إليه الحالات الذهنية _ من إرادة وقدرة وقصد _ المتجهة أساسا نحو العالم الفيزيائي ومجموعهما _ القول والحالات الذهنية _ يمثل حركة الجسد، فأن أقوم بفعل التكليف يعني أن أنوي فعله وفق إرادتي، وبما يتماشى وقدرتي، وأن أقصد منه غاية معينة، ما يجعل المرء مسؤولا عن أفعاله وتصرفاته، ففي كلّ لحظة من إنجاز الفعل هناك قصد معين:

قصديّة أولى: تقوم على نيّة القيام بالفعل.

قصديّة ثانية: ترتبط بلحظة التلفّظ بالقول، أين تُكشف الرغبة في فعل أمر ما.

قصديّة ثالثة: تُلخص مراحل الانجاز وترتبط بالأفعال، أين تتحوّل النية والقول إلى فعل مجسد ماديا، «فعندما أكشف عن رغبتني في شيء ما، فأنا أقرر بإرادة وعن قصد، والقرار يستتبع وجود محفز يفضي بي إلى تحريك عضو جسدي معين للحصول على ما أنا راغب فيه. على هذا نلاحظ أن الحركات التي نقوم بها ليست في كل الحالات مجرد تتال عشوائي؛ بل تابعة لبنية جسدية معينة. فالفعل ليس مجرد

(1) _ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الأشاعرة، ج2، ص 80. وينظر: البغدادي: أصول الدين، ص 102، 103.

(2) _ عبد الباري محمود داود: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)،

1996 م، ص 155، 156. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الأشاعرة، ج2، ص 128، 129.

(3) _ عبد الباري محمود داود: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، ص 156.

سلسلة من الحركات العشوائية وغير الإرادية، بل مجموعة من الحركات التي تقع وفق قصد معين»⁽¹⁾.

وقد استثمر الشهرستاني جهود سابقه، حيث قام بصهرها وتشكيلها في قالب يلخص مفهوم الإرادة لدى مؤسسي المذهب من "الأشاعرة المتقدمين"، مع أهم النقاط التي أضافها علماء المذهب، ليصبح مفهوم الإرادة متعلقاً بجميع الكائنات، فالباري تعالى مرید على الحقيقة، وإرادته قديمة أزلية⁽²⁾. ثم تبعة الفخر الرازي في اعتقاده أن الله تعالى مرید لجميع الكائنات؛ وإن كان مریداً لوجود الموجودات، فهو كذلك مرید لأفعالها، فهو خالق الأفعال كما أنه خالق الأشياء، وإرادته لا تتعارض مع علمه⁽³⁾.

تبدو المسألة معقدة نوعاً ما، فالتكليف إرادة للفعل وأمر به أو نهي عنه، والله مرید لأفعال العباد وهذه الأفعال تابعة من العالم الداخلي النفسي، ومجسدة في العالم الواقعي المادي، فنية القيام بالفعل تستدعي قولاً، وباجتماع النفسي بالمادي تتشكل حركة إرادية تُجسد عمل الأركان، فالتلفظ بالخطاب الشرعي يجعلنا أمام صيغة قولية هي المحتوى اللغوي للخطاب التي تدخل تحتها إرادة التكليف، ثم إن هذا التلفظ يستدعي القيام بالفعل، وهذا عين الإنجاز، لتضح أن الرغبة وحدها غير كافية لتنفيذ فعل التكليف؛ بل تدخل الإرادة لإنجاز الفعل، وقد فصل الآمدي القول في شرح المقصود من الإرادة عندهم، يقول: «وأما الإرادة: فإنها تتعلق بالتكليف من الأمر، والنهي، وقد تتعلق بالمكلف به؛ أي بإيجاده، أو إعدامه، فإذا قيل: إن الشيء مراد: قد يراد به: أن التكليف به؛ هو المراد، لا عينه وذاته. وقد يراد به: أنه في نفسه مراد؛ أي إيجاده، أو إعدامه. فعلى هذا ما وصف بكونه مراداً، ولا وقوع له؛ فليس المراد به إرادة التكليف به فقط. وما قيل أنه غير مراد؛ وهو واقع؛ فليس المراد به؛ إلا أنه لم يرد التكليف به فقط»⁽⁴⁾.

شرح الآمدي بدقة طريقة نقل الفعل من العموم إلى الخصوص؛ فجعل من الإرادة صفة لتخصيص الفعل، ثم وزعها بين الفعل والفاعل، فقد تتعلق بالخطاب الشرعي فيكون المراد فعل التكليف عينه، بالنظر إلى وقوعه أو عدم وقوعه، وقد تتعلق بالمكلف به من حيث إيجاده أو إعدامه من دون النظر إلى وقوع الفعل أو عدم وقوعه، ذلك أن عملها تخصيص الفعل، فقد تتوقف عند الفاعل وقد تتجاوز الفاعل

(1) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 166.

(2) _ ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 228، 237.

(3) _ وافق الرازي "المعتزلة" في أن الإرادة صفة زائدة عن العلم بخلاف "الأشاعرة" الذين جعلوها موافقة له. ينظر: أحمد محمود صبحي:

في علم الكلام، الأشاعرة، ج 2، ص 140، 141.

(4) _ سيف الدين محمد الآمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة،

ط2، 1424 هـ، 2004 م، ج 1، ص 320. وينظر: الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص 67.

إلى الفعل بمعنى الانجاز، وعليه تتعلّق الإرادة عند "الأشاعرة" بفعل القول أو بإنجاز الفعل أو بالأثر الذي يخلّفه الفعل، وهذا التخصيص هو في حقيقة الأمر حصر للمعنى في الفعل، وهذه رؤية تلتقي برؤية كل من "فلاسفة اللغة" الذين وزعوا المعنى بين ظاهر القول وباطنه، فليس طلب التكليف سوى مرحلة أولى للفعل تكتمل ملاحظتها مع لحظة الوقوع أو الانجاز، وهو تمام المعنى، وكذلك أكدوا أن المعنى كامن في فعل عمل القول أو الفعل الانجازي بحسب جون أوستين أو الفعل غير المباشر بحسب جون سيرل. وهي مرحلة تجسيد القول عملياً، وهذا النوع من الفعل عند "الأشاعرة" على ضربين؛ فإن ارتبط بإرادة الباربي تعالى فالإنجاز كامن في المكلف به أي إيجاده، وإن ارتبط بإرادة العبد فالإنجاز كامن في فعل التكليف نفسه؛ أي الأمر أو النهي، وقد يكون في إنجاز الفعل من قبل المكلف، وقد يكون في النتيجة من التّكليف، ويتجلّى القصد باتحاد الإرادة والغاية معاً.

ولما كان الله عزّ وجلّ مريداً؛ فإن إرادته لا يحدّها حدّ، فتشمل إرادة التكليف وعدم التكليف، لا بنفسه؛ وإنما بحدوثه أو عدم حدوثه، وقد استشهد الأمدي بقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: آية 31)، فالله يستطيع أن يكلف العباد بما لا يطيقون إلا أنه لم يرد التكليف به فقط؛ لأنه نفى الظلم عن نفسه، فهو الذي قال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: آية 185). ومعناه الأمر باليسر، ونفيه عن العسر⁽¹⁾؛ فإذا كانت إرادة الله هي أمر بالتكليف؛ فإن إرادة العبد هي التزام بإنجاز التكليف، ما يدفع بنا للقول أن فعل التكليف لا يتحقّق دون السعي في طلب الفعل؛ لأن الإرادة هي التزوع لفعل الأمر مع القدرة على الاختيار بأن يفعل المكلف أو لا يفعل، أو أن يفعل هذا ويترك ذاك، وعلى أساس الالتزام بالقيام بالفعل أو الانتهاء عنه يكون الجزاء، ويبقى تحقيق الإرادة قصد موجه للمكلف المستثمر للفعل.

ينتهي بنا التحليل إلى القول بوجود وجه شبه قائم بين الإرادة الشرعية عند "الأشاعرة"، والاعتقاد الصادق في عرف التداولين، والتموقع عندهم في صلب النظرية القصدية، أين اعتبر سيرل القصدية أهمّ قضية في فلسفة العقل، وضمن هذا الاعتقاد ميز بين اتجاهين مهمين في تجربة الفعل هما:

أ _ **إتجاه المطابقة:** الذي ينتقل بنا من العالم إلى العقل، ويدلّ على وجود حالة من الأشياء، ذلك أن "تجربة الفعل" تسعى إلى انجاز حالة الشيء التي تشكّل شروط تحقّق هذه التجربة، كون المضمون القصدية للفعل متحقّقاً.

(1) _ ينظر: الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج1، ص 320.

ب_ اتجاه عقلي: ينتقل بنا من العقل إلى العالم، "التجربة تسبب الحركة"، ويدلّ على أن الظاهرة الواعية للفعل يجب أن تكون علّة لحركة الفاعل في الفعل⁽¹⁾.

تتحول المقاصد والرغبات حسب الاتجاهين السابقين إلى حالات ذهنية مسؤولة عن برنامج الفعل والتفاعل. وهذه الحالات هي مناط اهتمام الوصف والتفسير التداولي؛ لوصفها السياق النفسي لإنتاج اللغة وفهمها⁽²⁾. ولما كانت الإرادة هي بوادر الفعل؛ فإن القصد هو الذي يوصلها ويمنهجها لتوجيهها نحو الهدف، بابتكار الوسائل وإيجاد الحلول لتحصيل الطلب؛ ولأن الإرادة تتجه إلى الغاية مباشرة ما يجعل مطالبها غير محدودة، ويربطها بالقصد يمكن تقييدها والحكم عليها بالقوة أو الضعف أو العدمية، كما أنّ تفعيل الإرادة دون قصد يجعل المرء متشتت الذهن؛ لذا فالقصد يطبعها بطابع عام ضمن شبكة مترابطة الأجزاء.

وخلاصة القول؛ إن ربط القصد بإرادة الفعل يجعل الأفعال الإنسانية معللة وممنهجة، وهذا ما أفضى به "الأشاعرة" إلى البحث في مشكلة الأفعال الإنسانية التي تجعل المكلف مسؤولاً أمام المجتمع، فكان مفهوم الكسب عندهم هو الحلّ الأمثل للمشكلة التي حيرت عقول "المعتزلة" قبلهم أملاً في إيجاد حلّ يبرر أفعال العباد اللذين حادوا عن الطريق عندما انتهى بهم فكرهم إلى القول بخلق الأفعال، في مقابل القول بالكسب عند "الأشاعرة".

2 _ قصد الكسب: تعلق الفعل بالإرادة والقدرة معا:

أفاض "الأشاعرة" في تحليل معنى الإرادة لتعلق مفهومها بمفهوم الكسب عندهم، ناظرين إلى أفعال العباد من جهتين: جهة تنسب إلى الرب، وجهة تنسب إلى العبد كسباً، بمعنى أن الله سبحانه خالق للأفعال، والعبد يكتسبها خلقاً وإبداعاً، وهي مقترنة بالفعل لا تسبقه، ولو قالوا بالجبر لأصبحت الأفعال حتمية ولانتهت الإرادة وانتفت معها مسؤولية الفرد تجاه أفعاله، ولأصبح الإنسان مسيراً، وهذا المقصود عندهم بتخصيص الفعل ببعض الجائزات، الذي شرحه الشهرستاني كالآتي: «لقد قام الدليل على أن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض في أفعال العباد دليل على أن الإرادة والقصد والميل والدليل يطرد شاهداً وغائباً، فالشاهد على الإرادة الإنسانية والغائب على الإرادة الإلهية: فإن الإحكام والإتقان لما دلّ على الفعل شاهداً دلّ عليه غائباً. والاختصاص ببعض الجائزات دون البعض من دلائل

(1) ينظر: حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 177، 187.

(2) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري: إستراتيجيات الخطاب، ص 44.

الإرادة»⁽¹⁾. بمعنى أن أفعال الله تعالى تدلّ على الإحكام والإتقان – كما هو مشاهد في عالم الواقع – وإرادته كذلك.

ولما كانت الإرادة مرتبطة بالأحداث الواقعية فإنها كافية لجعل الإنسان مسؤولاً عن كسب أفعاله، بطلب الرزق، والكسب فعل يفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرر⁽²⁾. والمراد بكسب الفعل مقارنته بقدرته وإرادته بصرفهما نحو إنجاز الفعل، وتعلقهما معا – الفعل والإرادة – ينتج القصد المفضي إلى تعلق ثان، هو تعلق القدرة بالفعل، بمعنى تعلق الفعل بالإرادة والقدرة وحلقة الوصل بينهما هي قصد الإنجاز، فالفعل مقدور لله تعالى من جهة الإيجاد والعبد من جهة الكسب؛ فإن كانت القدرة حادثة كالصعود والتزول، فإن الأثر الناتج عنها كسب، وقد فسر التفتازاني ذلك بما نقله عن الرازي كون الكسب صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل مثلاً كلاهما حركة ويتميزان بكون إحداها طاعة والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز، فأصل الحركة بقدرة الله تعالى، وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب⁽³⁾، بمعنى أن أصل الحركة بقدرة الله وتعيّنها بقدرة العبد، وهو الكسب.

يمكن أن يقال أنه الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد، ويخلق معه قدرة له متعلقة بذاته يسمى كسباً للعبد، بمعنى أن الكسب عمل ينجزه الإنسان على سبيل الطاعة والعبادة، إلا أن أصل القيام بالفعل لله، ومن يستطيع ضبط القصد نحو الهدف يستطيع اختيار الفعل، ومن لا يمتلك قصداً فلا فعل له، فالكسب إذاً هو الأثر، وهو ما يعرف في اللسانيات التداولية وبالضبط عند أوستين الفعل الناتج عن العمل، ولولا قول "الأشاعرة" بقدرة العبد على إيجاد الفعل وتوجيهه نحو الغاية، لكان موقفهم أقرب إلى القول بالجبر، ولكان قولهم شبيه بقول "المعتزلة" الذين ينسبون إلى الإنسان قدرة تخلق الفعل، وعلى أساس من هذا ذهب "الأشاعرة" إلى تفنيد القول بإضافة صفة القدرة إلى الفعل لا إلى الفاعل، ذلك أن فعل الطاعة أو فعل المعصية منسوب إلى الذي قام بالفعل، فقد نقل التفتازاني عن الغزالي قوله: إنه «لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالق لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عندنا عنه بالاكْتِسَاب...، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباً له وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقاً، فهي

(1) _ عبد البارّي محمود داود: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، ص 159، 160.

(2) _ الجرجاني: معجم التعريفات، ص 154.

(3) _ ينظر: سعد الدين مسعود التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: عبد الرحمن عميرة، تصدير: صالح موسى شرف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2، 1419 هـ، 1997 م، ج4، ص 125.

خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته»⁽¹⁾.

يبدو في كلام الغزالي نوع من التعقيد، فماذا يقصد بالاختراع؟ وإن كان هو قدرة يخلقها الله في عبده، فهل هذه القدرة قديمة، في حين قدرة العبد حادثة بفعل الكسب؟ وهل هذا الكسب واقع على سبيل الحقيقة أم المجاز؟ كان جواب "المعتزلة": إن العبد منشأ للفعل الذي يأتي على الحقيقة دون المجاز، واختلف "الأشاعرة" مع الأشعري في مفهوم الكسب الذي أثبت فيه القدرة للعبد مع نفي أي تأثير لها على العقل، ما يجعلها قدرة مجازية تنسب فيها الأفعال الإنسانية إلى الله تعالى، ليجعل من الإنسان مسيرًا غير مخير، وهذا ما يؤكد قوله: «والدليل من القياس على خلق أعمال الناس: أننا وجدنا الكفر قبيحا فاسدا باطلا متناقضا خلافا لما خالف، ووجدنا الإيمان حسنا متعبا مؤلما، ووجدنا الكافر يقصد ويجهد نفسه إلى أن يكون الكفر حسنا حقا فيكون بخلاف قصده، ووجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعبا مؤلما ولا مرمضًا لم يكن ذلك كائنا على حسب مشيئته وإرادته، وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقة إلا من محدث أحدث عليها»⁽²⁾.

نفي الأشعري الفعل عن الجنس البشري ونسبه إلى الله ﷻ، ما جعل إرادة الفعل لا تناغم مع حركة الجسد، فلا قدرة للعبد وإنما القدرة الجبارة تبقى لله الذي خلق الفعل وجعله لغيره، فالخير والشر من الله خلقهما لغيره⁽³⁾، ويمكن أن نلخص موقف الأشعري من قدرة الفعل وإرادته كما يأتي بيانه:

- تذبذب موقفه بين الجبر والاختيار، ما يجعل رؤية الفعل غير واضحة، فهل الفعل نابع عن الإرادة والقصد أم عن شيء آخر؟

- يظهر أن شغله الشاغل هو تنفيذ آراء المعتزلة، ما أودى به إلى نفي الحرية عن العبد في القيام بالفعل.

- يبدو الأشعري ذو طابع مزاجي في مفهومه لمعنى العمل والفعل؛ فإذا كان الفاعل على الحقيقة هو الله ﷻ، وتحديد الفعل ناتج عن استطاعته فإن نظريته تتراوح بين الإرادة والتعسف، ما يخرجها من الحالات القصدية إلى الحالات اللاقصدية، كما نفى عنها مبدأ السببية بتغيب الافتراضات عن العقل، الأمر الذي سيؤدي إلى غياب الأثر؛ أي الفعل الناتج عن التكليف، وكأن بالأشعري يغيب العقل ويفعل النقل للتكليف برأي "المعتزلة" تجاه العقل يجعله سيّدا وحكما، وتغيبه العقل أفضى إلى تعطيل

(1) _ التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص 226.

(2) _ أبو الحسن الأشعري: اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه: حمودة غرابة، مطبعة مصر، ص 71.

(3) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 74، 75.

قدرة العبد، فالقدرة والمقدور لا يقعان إلا بقدرة الله، وهذا ما جعل تلاميذه يخالفونه الرأي ويدحضون رأيه بدءاً من الباقلاني الذي سار بمفهوم الكسب نحو حرية الإرادة، وهو الفتح العظيم الذي أنجزه القاضي وسعى فيه "الأشاعرة المتأخرين"، وتظهر فكرة حرية الإرادة عنده من ربطه فعل الكسب بالقدرة، وعلى هذا الأساس حدّه بأنه: «تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه، فتجعله بخلاف صفة الضرورة، من حركة الفالج وغيرها. وكلّ ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار، وبين الجر والسحب والدفع، وهذه الصفة المعقولة للفعل حسّاً هي معنى كونه كسباً»⁽¹⁾.

يستند تعريف الكسب عند الباقلاني على حركة الجسد، فتجسيد الفعل عنده أمر ضروري لضبط طريقة نقل القصد من حالات الأقوال إلى حالات الأفعال إلى حالات الأعمال، وقد راح يفسّر العلاقات الحسيّة بين الفعل والقول، ثمّ أخرج الأفعال اللاإرادية كحركة الارتعاش من الفالج، فكلتا الحركتين جنس من حركة الجسم، إلّا أن التكليف مرتبط بالحركة الإرادية الاختيارية، فكما رأينا أن حركة الجسد تتخصّص بالإرادة وتتعلّق بالقدرة الحادثة، التي تختلف عنها عند "المعتزلة" وتخالفها تمام الاختلاف، والربط هنا صريح بين الحركة الإرادية المقصودة وبين عنصر الوعي، ذلك أن غياب الوعي يؤدّي بالضرورة إلى غياب التفكير⁽²⁾، فيقصد بها الباقلاني القدرة الخاصّة الجسّدة في الوجود والعالم فلا يمكن للعبد كسب أفعاله إلا في الواقع أين يتمّ الحكم عليها بالطاعة أو المعصية مستشهداً بآيات أخرج بتفسيرها الفعل من قيود الجبرية إلى حدود الاكتساب، يقول: «ويجب أن يعلم: أن العبد له كسب، وليس مجبوراً، بل مكتسب لأفعاله من طاعة و معصية، لأنه تعالى قال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾ (البقرة: آية 286)، يعني من ثواب طاعة" ﴿وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: آية 286)، يعني من عقاب معصية، قوله: ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ (الروم: آية 41). وقوله ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشورى: آية 30)، وقوله: ﴿وَلَوْ يَأْخُذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرهَا مِّنْ دَابَّةٍ وَلَٰكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾ (فاطر: آية 45)، ويدلّ على صحة هذا أيضاً: أن العاقل ممّا يفرق بين تحرك يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أو الارتعاش وبين أن يحرك هو عضواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم،

(1) _ الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 347.

(2) _ جوديث جرّين: التفكير واللغة، ترجمة وتقديم: عبد الرحيم جبر، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ط)،

وهي خلق الله تعالى، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال أن الله تعالى إنه مكتسب، كذلك لا يقال للعبد أنه خالق»⁽¹⁾.

يستنتج مما سطره الباقلائي أن فعل الكسب هو طاقة تصورية ومضمون معرفي يتفاعل فيه البعد العقدي بالبعد اللغوي بالبعد المادي الاجتماعي. ومن ثم يجسد الكسب نموذجاً معرفياً لترتيب الحالات الذهنية التصورية والحالات التجسيدية الوجودية معاً، التي ترسم حدود العبد مع ربه بتوضيح سبل الطاعة التي تُمنهج أفعال العباد أمام فوضى العالم بتنظيم المحيط الاجتماعي الذي يأتي تابعا للعالم النفسي، وعليه لا يكون للقول معنى في ذاته إن لم ينسب إلى فعل ما، وكذلك ينتفي المعنى إذا غابت الكيفيات التي تحول العبد المكلف من كونه متلقي إلى منتج أو بالأحرى مكتسب.

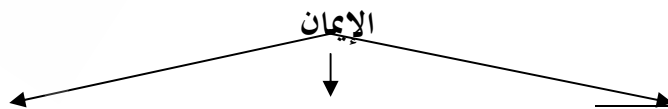
وعلى هذه الجدلية، قام "الأشاعرة" بوضع أنفسهم وجهاً لوجه أمام فك ترميز الخطاب الديني؛ لأن سؤال الاستعمال والوظيفة حير عقولهم، وهذا الترميز هو نوع من اللعب على مستوى الكلام من صلب الاستعمال، والذي يجيء بغية عدم السماح بإظهار كل المعاني على نحو يوفر للتأويل عمله في استدعاء الدليل، الذي يبدأ البحث عنه منذ لحظة التلفظ بالخطاب بعدها لحظة حاسمة من لحظات تلقيه وإدراكه، أين تبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة التأويل الذي هو من صلب العمل اللساني، ومن الملاحظة كذلك أن عملية قراءة المعنى عملية لا متناهية، ودليل ذلك الفرق الكلامية والمذاهب السياسية _ التي لا تعد ولا تحصى _ في قراءتها النص، ومن الواضح أن عملية استخراج المعنى خاضعة بطريقة أو بأخرى إلى الأيديولوجية المذهبية، فلما كان كلام الله في معتقدات "الأشاعرة" أزلي قديم والحروف والأصوات حادثة جعلوا المعنى تابعا للمعنى النفسي فهو محبوب يحتاج إلى مؤول يمتلك آليات استنطاقه، وهذه رؤية مبكرة في الاعتقاد بانفتاح النص لتعدد القراء، حيث يمكن إدراج المعاني على كل الاحتمالات لانتخاب الأقرب إلى منطق العقول.

وعلى الرغم من أن موقف "الأشاعرة" فيه بعض التحفظات، كما يذهب في بعض الأحيان إلى التزعة المثالية، إلا أن ربطهم مفهوم العمل بمفهومهم لفعل الكسب أخرجهم من المأزق المحاط بهم _ ذلك أن الفعل هو تجسيد العمل _ فلم يجدوا بداً من نقل القضية إلى أرض الواقع عبر فعل التكليف لمعاينتها ومعالجتها بدقة؛ وإذا ما عدنا إلى مفهوم الإيمان سيتضح الأمر أكثر، وهو مفهوم وقع في شبه اتفاق بين العلماء على اختلاف مذاهبهم، بأنه قول وتصديق وعمل، وأنه يزيد وينقص، والعمل يكون

(1) _ الباقلائي: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 43، 44.

بالجوارح وهي الأعضاء المستخدمة في التفكير والتعبّد، ويدخل تحته توحيد الله ﷻ بذاته وصفاته، وتصديق الرسول ﷺ، وكل أنواع العبادات من صلاة، وصيام، وغيرها؛ وإن كانت الأعمال داخلية في مسمى الإيمان، فإنها مكملة له، جزء منه، فقد ذهب كل من مالك (ت 179 هـ)، والشافعي (ت 204 هـ)، والأوزاعي (ت 157 هـ)، إلى أن تارك الأعمال ليس بكافر، ذلك أن العمل جزء من الإيمان، وهو الكامل من الإيمان، وليس مطلق الإيمان، فهم يعتبرون الإيمان بمعنيين: أحدهما، الإيمان الأصلي المُخْرَج عن الكفر وعن الخلود في النار، وهو التصديق الحقيقي، أو معنى النطق بالشهادة، والآخر، الإيمان الكامل المنجّي من العقاب بفضل الله تعالى وهو ما كان من العمل⁽¹⁾.

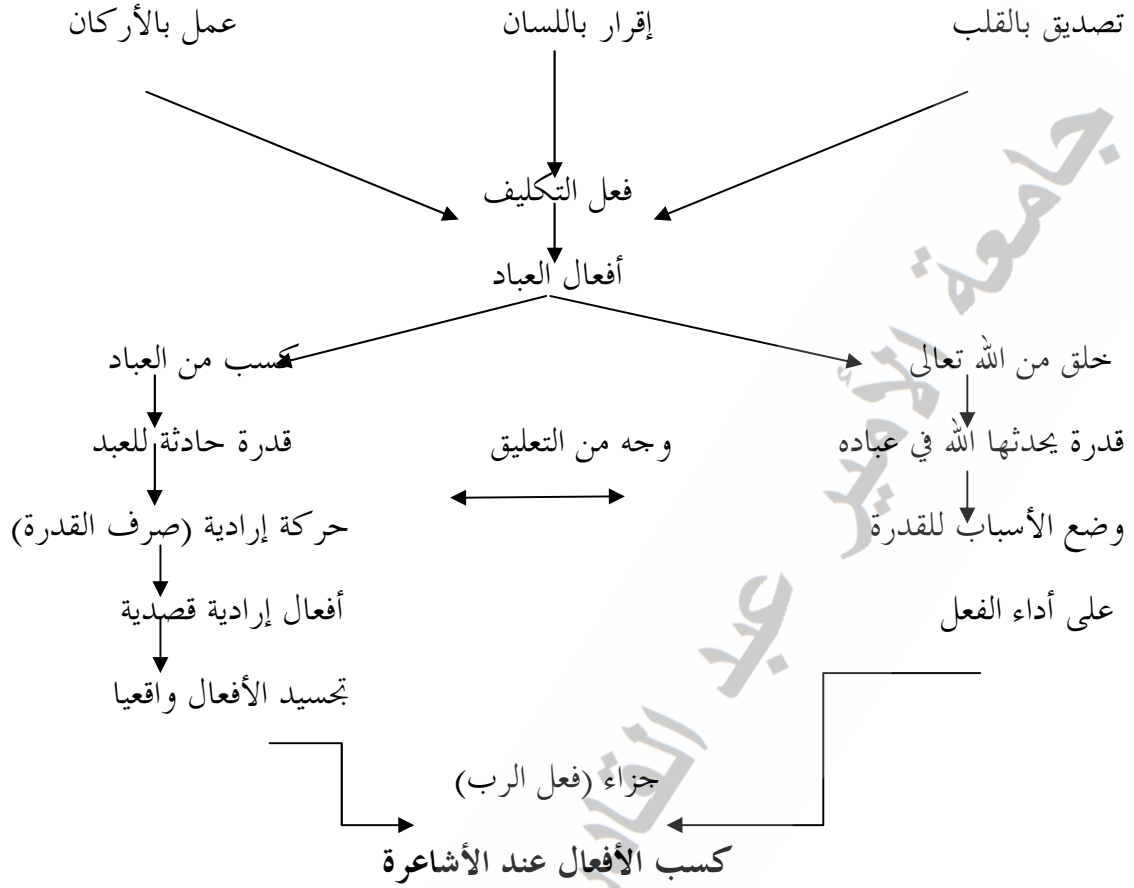
والإيمان في اصطلاح المكلّمين يعادل مفهوم معرفة الله ﷻ ومفهوم العلم، وهو عند "الأشاعرة" قديم ومحدث، فالقديم إيمان الحقّ سبحانه وتعالى؛ لأنّه سمّي نفسه مؤمنا، فقال: ﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيِّمُ﴾ (الحشر: آية 23)، أما المحدث فهو: إيمان الخلق؛ لأنه تعالى خلقه في قلوبهم، بدليل قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة: آية 22)، وهو صفة مخلوقة للعبد، وحقيقته التصديق، ومحلّ التصديق القلب، بأن يصدّق بأن الله واحد، وأنّ الرسول حقّ، وأنّ جميع ما جاء به الرسول حقّ، وما يوجد من اللسان، وهو الإقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل، فإن ذلك عبارة عمّا في القلب، ودليل عليه، وقد أكّد الباقلاني عدم إنكاره ما جاء في الأثر من الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، وأنّ الإيمان يزيد وينقص، وذلك راجع إلى أحد الأمرين، إمّا أن يكون القول والعمل دون تصديق؛ لأن ذلك يتصور فيهما مع بقاء الإيمان، فأما التصديق فمتى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان، والأمر الثاني، أن إطلاق الزيادة والنقصان على الإيمان، يتصوّر أيضا أن يكون من حيث الحكم لا من حيث الصورة، فيكون ذلك أيضا في الجميع من التصديق والإقرار والعمل، ويكون المراد بذلك من الزيادة والنقصان راجعا إلى الجزاء والثواب⁽²⁾، ويكون الحكم على النتائج التي هي الأفعال الحاصلة من التصديق والإقرار والعمل، وهي أكسابهم التي يجزون عليها، ويمكن أن نلخص مفهوم الإيمان في فعل الكسب، والمخطّط الآتي يوضح ذلك:



(1) _ ينظر: أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي: مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، تقديم وتحقيق وعرض وتحليل وفهرسة:

حميد حماني، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000 م، ج1، ص ص 470، 473.

(2) _ الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 43.



أخرج "الأشاعرة" فعل الضرورة من دائرة التكليف، لعدم تعلقه بالتصديق والإقرار، ولدخوله في الحركة اللاإرادية كحركة الفالج غير المقدورة، وتضاف حركة الاختيار إلى العبد كونها مقدورة، وهذه نقلة نوعية أحدثها القاضي الباقلاني في الفكر الأشعري، الذي اتفق مع شيخه على وقوع الكسب، إلا أن الاختلاف كان في الأثر الذي تحدثه القدرة في الفعل، وقد رأينا كيف فرّق بين الحركة المقدورة والحركة غير المقدورة، مثبتا للقدرة الحادثة تأثيرا في المقذور، مسندا الفعل حقيقة إلى من قام به، لا إلى من أوجده، مميّزا بين الفعل بعدّه حركة، وبين صفاته وصوره الزائدة عنه، بمعنى التفريق بين الحركة ونوع الحركة التي ينتج عنها فعل الطاعة أو فعل المعصية، ليضع رأيه في موقع وسط بين الجبر والاختيار، وليجعل الكسب أقرب إلى السعي الذي تستخدم فيه حركة الجسد في طلب الرزق؛ حيث يتجرّد المكلف بنفسه لطلبه آخذا بالأسباب، ولو قال الباقلاني بخلق الأسباب لكسب الأفعال لكانت نظرية الكسب أقرب بكثير إلى الواقع، ذلك أنّ الأخذ بها هو بداية إنجاز فعل التكليف؛ لأنّ الإنسان محكوم بأعراف اجتماعية تجعله يكتفب القدرة التي خلقها الله وَعَلَّمَكَ فِي الْعَبْدِ فِي حَرَكَةِ الْفِعْلِ، «وبهذا يكون معنى الكسب في مدلوله الاصطلاحي "تكتيفا إنسانيا" لنظام الحركة الشامل للعالم...، وبذلك لا تخرج الأفعال الإنسانية جميعها عن هذا الوصف، ولا عن ذلك الشرط الذي هو خواص لنظام الحركة المخلوق

والموضوع في العالم من قبل الله»⁽¹⁾.

أثبت الباقلاني أثر القدرة الحادثة دون الإلزام، فالإنسان مسؤول بهذا التأثير الذي ينتج عنه الثواب والعقاب، ولا يخلو هذا الرأي من صواب تدارك به ما فات شيخه أبو الحسن الذي لم يثبت للقدرة الحادثة صلاحية، فلم يلزم جهة الوجود تعميماً ولا تخصيصاً تجنباً للوقوع في القول بخلق الأفعال كما ذهب إليه "المعتزلة"⁽²⁾، فالأشعري رفض جملة وتفصيلاً تأويلات "المعتزلة" لآي القرآن، وتبعه تلامذته في الرفض والتشكيك، ناظرين إلى الكسب من حيث كونه تعاوناً من جهة وقصداً من جهة ثانية.

وكان جواب "الأشاعرة" أن إرادة الله الأزلية متعلّقة بجميع الكائنات، قالت "الأشعرية": "الإرادة تتعلق إلا بالمتجدّد من الممكنات، والعلم أعمّ تعلّقاً، والقدرة أخصّ منه، والإرادة أخصّ من القدرة، ذلك أن الإرادة المخصّصة بالوجود متعلّقة بحال متجدّد⁽³⁾. بمعنى أن الإرادة متخصّصة بالوجود دون العدم ووقت دون وقت، وقد استشهد "الأشاعرة" بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: آية، 185)، فلا مجال لاجتماع العسر واليسر معاً، وهما متعلّقان بالوجود متخصّصان به، ما يجعلهما يدوران في فلك إرادة الله في عباده، المنقسمة إلى إرادة ضرورية وإرادة اختيارية، فالأولى لا علاقة لها بالتكليف كما لا توصف بالخيرية والشرّية؛ بل توصف بأنها إرادة الله في عباده وتعود إلى حكمته، أمّا الثانية (الاختيارية)، فهي في منطلق "الأشاعرة" إرادة كسبية متوجّهة إلى المرید بقصد، وتوصف بالخيرية والشرّية وعن طريق التكليف نفسه نستطيع إطلاق هذا الوصف على العمل، كما يوصف بالطاعة والمعصية، وعلى هذا الأساس وجد "الأشاعرة" تحريجاً لموقفهم، لخصه الشهرستاني في قوله: «والسر في ذلك: أن الإرادة الأزلية لم تتعلّق بالمراد من أفعال العباد من حيث هو مكلف به؛ إما طاعة، وإمّا معصية، وإمّا خيراً، وإمّا شراً، بل لا يتعلّق به من حيث هو فعل العبد أو كسبه على الوجه الذي ينسب إليه، فإن إرادة فعل الخير من حيث هو فعله تمّن وشهوة، وإمّا يتعلّق به من حيث هو متجدّد متخصّص بالوجود دون العدم، مقدر بقدر دون قدرة، وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر..، فالباري تعالى مرید الوجود من حيث هو وجود، والوجود من حيث هو وجود خير، فهو مرید الخير وييده الخير. وأمّا الوجه الذي ينسب للعبد هو صفة لفعله بالنسبة إلى قدرته واستطاعته وزمانه ومكانه

(1) _ عبد الحميد الصغير: المصطلح الكلامي في الإسلام بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي، المصطلح في الفلسفة والعلوم

الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 42، الرباط، 1995، ص 20.

(2) _ ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 72.

(3) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 237.

وتكليفه وهو من هذا الوجه غير مراد للباري تعالى وغير مقدور له»⁽¹⁾. ثم يضيف: «ولما تقرر عندنا بالبراهين السابقة أنه تعالى خالق أعمال العباد كما هو خالق الكون كله، وإما هو خالق بالاختيار والإرادة لا بالطبع والذات، فكان مريدا مختارا لتجدد الوجود وهو حدوث الموجود»⁽²⁾.

يظهر أن التنازع بين المتكلمين لم يكن على الخير المحض، لتأكيدهم على أن النظام في العالم متوجه إلى كمال في الوجود؛ بل قام النزاع على الصور المتعلقة بأفعال العباد وأكسابهم، وكيف تحصل الأفعال الخيرية والأفعال القبيحة، وهل هي متعلقة بإرادة الله أو بإرادة الإنسان؟.

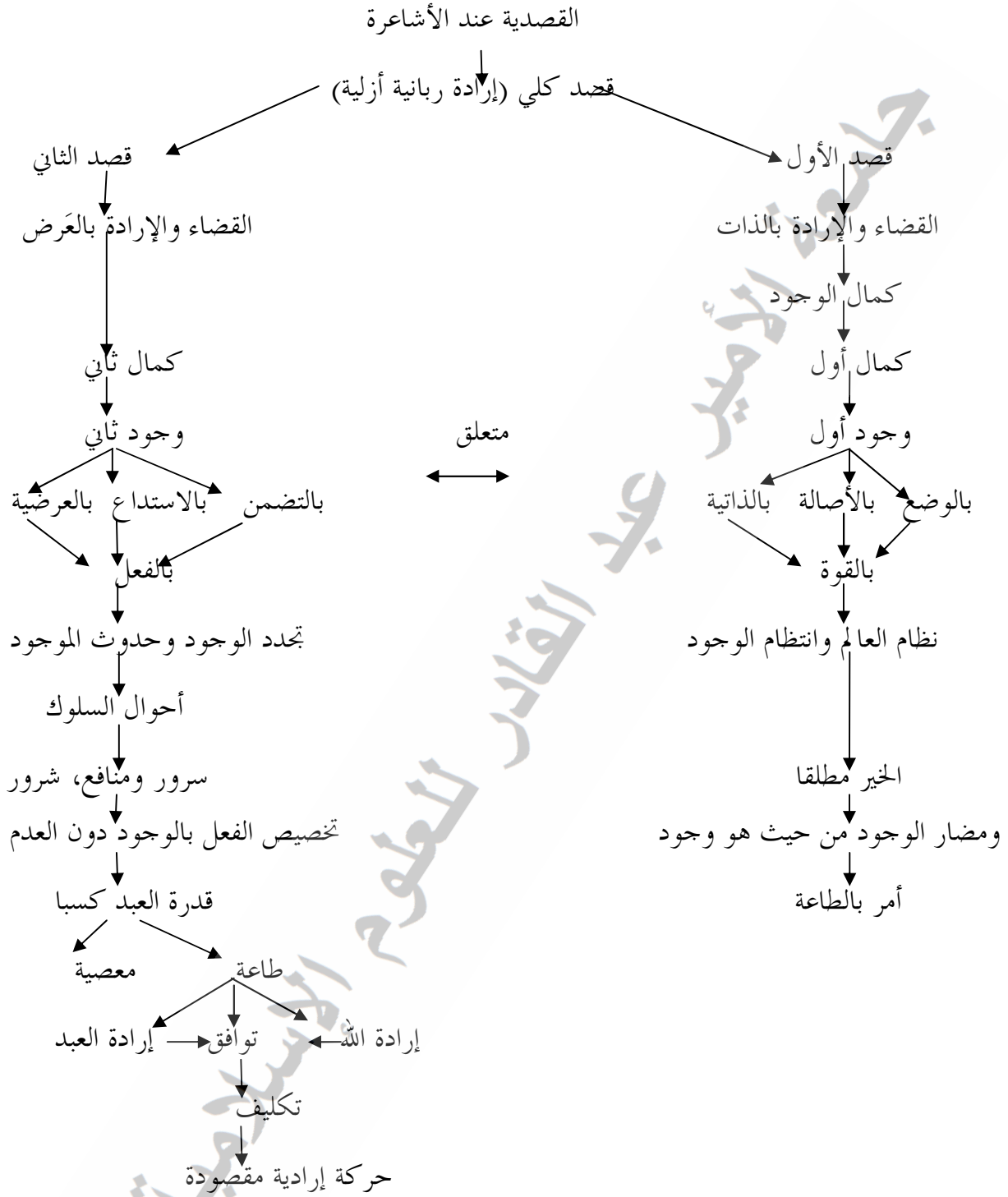
كانت الإجابة بالإجماع على دخول القصد في الأفعال الإنسانية الاختيارية التي تستند إلى إرادة الباري تعالى على سبيل الخير، وهذا لا نقاش فيه عندهم؛ بل دار النقاش على وقت إسنادها إلى العبد كسبا، ففي هذه المرحلة فقط يمكن أن توصف بالخير الموافق لفعل الطاعة، أو الشر الموافق لفعل المعصية، «وعن هذا قال الحكماء: الشر داخل في القضاء والإرادة بالعرض لا بالذات وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول، فإن الشر عندهم إما عدم وجود، أو عدم كمال الوجود، وإنما الداخلة في القضاء والإرادة بالقصد الأول هو الوجود، وكمال الوجود، ثم قد يكون الوجود على كمال الأول ومتوجه إلى كمال ثان...، والإرادة الأزلية والعناية الربانية تتعلق بالأمرين والقسمين جميعا، ولكن أحد المتعلقين على سبيل التضمن والاستداع والعرضية، ويسمى ذلك مرادا ومقصودا بالقصد الثاني، والمتعلق الثاني على سبيل الوضع والأصالة والذاتية، فيسمى ذلك مرادا ومقصودا بالقصد الأول»⁽³⁾.

فالتعلق الواقع على سبيل التضمن والاستداع والعرضية هو قصد ثان متضمن في القصد الأول، يحصل من القيام بافتراض وجود مبدأ تعاوني رئيس بين الذات الإلهية والمكلفين، والذي يعمل على تفسير التضمينات التي يشتملها الافتراض لفهم أكثر مما يجب إيصاله، إلا أنه لا يعمل دون ربطه بتقنية ثانية تدعّمه، هي تقنية الاستلزام التخاطبي التي تعدّ طريقة منطقية موجودة في الكلام، تعمل على تأكيد ما قيل باستخلاص نتائجه الكلية؛ وعليه، يتضمّن كل فعل قولاً بيننا وآخر مضمرا، يُكوّن الأول مجموعة الحجج المستقيمة، في حين يُكوّن الثاني مجموعة الحجج المائلة، والتي لا تشكل ظاهريا معنى الكلام الحقيقي إلا أنها ملائمة للكلام المضمّر، وكلّ هذه الأمور تدخل في القصد الثاني وفيما يأتي بيان ذلك:

(1) _ الشهرستاني: نهاية الإقدم في علم الكلام، ص 240.

(2) _ المصدر نفسه، ص 240.

(3) _ المصدر نفسه، ص 240، 241.



القصصية بين تخصيص الفعل والقدرة على الكسب

تعمل الإرادة على تخصيص الفعل وتجديده، ثم تتدخل القدرة لتحديد نوعه من حيث الخير والشر والإيمان والكفر، ما يجعل الإرادة تتوجه إلى الوجود وفق نظام هو صلاح للعالم، ودخول فعل الاستطاعة أو القدرة على الإرادة يجعل الفعل على وجوه، فإن ارتبطت بالقصد الأول، فهي إرادة ذاتية لتعلقها بالله تعالى، وإن ارتبطت بالقصد الثاني فهي إرادة عرضية لتعلقها بالمكلف، ويتضح إذا ارتبط القصد بالمتكلم والمخاطب على حدّ سواء، وهذا أمر بديهي في التواصل، لقيام العلاقة بين أطراف الخطاب على فهم القصد، وتظهر القصدية أكثر في خطاب المتكلم، أما تحليلها فيقع على عاتق المخاطب، ويبدو أن "الأشاعرة" ربطوا نتائج بحثهم في علم الكلام ببحثهم في أصول الفقه، وتظهر نقطة الالتقاء بين العلمين لاختصاصهما بتحليل الأفعال، خاصة فعل الأمر وفعل النهي، باعتبار التكليف أمر بشيء أو نهي عنه.

لا يختلف الأمر كثيرا عما سعت إليه اللسانيات التداولية في تحليلها المستمر لأفعال الكلام بغية الإحاطة بمنطق التواصل، ففهم القصد نتاج تحليل الفعل المتحكّم في دورة التواصل، وهذه الرحلة الطويلة هي رحلة بحث عن المعنى ذي الطبيعة الزبئية، ومحاولين حصره في زاوية الفهم الصائب بتقسيمه إلى فهم تخاطبي، يقوم على التأويل اللغوي للوصول إلى البنية العميقة، وفهم واقعي يربط الفهم التخاطبي بحركة الجسد في الواقع، وهذا تأويل ثان يقتضيه التأويل اللغوي. ليتضح أن تحليل القصد نوع من التأويل، فمستعمل الخطاب، إما أن يكون حرا وهو الأقرب إلى المتعة النفسية، وإما محدّدا باستراتيجية خاصة تستدعي تأويله وهذا أقرب إلى الواقع، فنحن نستعمل الخطاب في كثير من الأحيان ونؤوله في الآن نفسه لخلق نوع من التوليف بين النموذجين، تقتضيه ضرورة التفاعل الاجتماعي، وهي من أهمّ الطرق التي تؤثر على التواصل الإنساني، فحسب إيكو **U. Eco**، «الاستعمال والتأويل نموذجان مجردان، ذلك أن القراءة هي توليف محدّد بين الأسلوبين. فقد يحصل أحيانا أن تنتهي مقارنة على شكل إشكالية الاستعمال إلى تأويل واضح ومبتكر والعكس صحيح»⁽¹⁾. والاستعمال مرتبط بقصد المتلقي في حين يرتبط التأويل بقصد الخطاب، ويبقى الفرق الطفيف بينهما هو طريقة البحث عن المقاصد.

يظهر أن "الأشاعرة" حاولوا فرض مقاصدهم على الخطاب الديني، ولم يكتفوا بالنظر إلى مجرد النص، فذهبوا إلى الاستعانة بعلوم أخرى تتقاطع مع مجاهم البحثي، من علوم اللغة، والمنطق، والفلسفة، لا لشيء سوى الاحتجاج لموقفهم، وقد دفعهم طموحهم إلى تغليب العقل في الكثير من الأحيان، ليرتبط تأويل الخطاب عندهم ارتباطا وثيقا بقصد استعمالهم النص، فارضين على المجتمع عامة

(1) _Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, tard, Myriem Bouzaher, ed, Grasset, 1992, P: 46

وخصوصهم خاصة "الأيدولوجية الأشعرية" فرضا واضحا، وهذا حال المتكلمين، فهم يحاولون باستمرار تفجير تفاعل بين قصد النص وقصد مستعمله، وقصد مؤوله، التي غالبا ما تخضع للمذهب الأيدولوجي، وواضح ذلك من تبنيهم لمفهوم التأويل، ورفضهم لمفهوم التوظيف، فهم لا يقبلون النص قوالب جاهزة دون تكييفها ومذهبهم العقدي، وإن كانوا يقرّون أن لجوؤهم إلى التأويل ليس مطلقا؛ بل مقيّدا بشروط وقوانين، ويعلّلون السبب الذي دفعهم إليه الفهم الخاطئ الذي وقع فيه بقية الفرق والمذاهب الذين عوّلوا على أهوائهم وخواطيرهم، ما جعلهم يرفضون تبني المنهج النفسي الذي يحول النصّ وسيلة لفهم العالم، ليتحوّل التأويل في أيديهم إلى أداة تداول وتفاعل، تعمل على جعل العالم تجسيد عملي للنص، ما يدفع بنا إلى القول؛ إن "خطاب الأشاعرة" انصرف إلى قصدية ثانية ناتجة عن قصديتهم الأولى في تحليل النص القرآني، والمتعلّقة أساسا بنتائج تأويلهم واستعمالهم الخطاب الديني، والتي أصابت أحيانا وانحرفت عن القصد الأول أحيانا أخرى، إلا أنّهم كانوا يمتلكون الحجّة الدامغة وأسلوبا في الإقناع، جعلهم يشكّلون مذهبا ممتدّة في الزمن، فمن الرعيل الأول إلى الرعيل الثاني، ومن المشرق إلى المغرب، ومن العصر العباسي إلى العصر الحديث والمعاصر.

ومن الملاحظ كذلك أنّهم راوحوا بين التحليل العقدي والتحليل المنطقي والتحليل اللغوي، ما أخرجهم من دائرة الاستدلال الصوري الضيق إلى دائرة الاستدلال الطبيعي الواسع، بمعنى الحجاج في مقابل البرهان؛ ولعلّ نظرة سريعة على الدرس التداولي الحجاجي، أو ما يعرف بالتداولية المدججة ستوضح الأمر، فمن المتفق عليه أن التداولية تنظر إلى اللغة على أساس أنّها مجموعة من الوظائف، فلا تكفي بوصف الظاهرة كما فعلت الدلالات الصورية؛ بل تتجاوزها إلى البحث في العلاقة بين الشكل والمضمون من جهة، وبين إرادة القصد وقصد الاستعمال من جهة ثانية، «فإذا كان البرهان يرتبط بالصورية من خلال ارتكازه على القضايا في حدّ ذاتها، أي على صور القضايا وصرامة الاستنتاج، فإن الحجاج الذي يرتبط بالخطاب الطبيعي، يجمع بين الصورة والمضمون، فهو يحدد مجموعة من الأقوال التي تستهدف إقناع المخاطب أو بناء معرفة مشتركة عبر الفهم والإفهام، يفيد هذا أن البرهان يستند بالأساس إلى الصورية التي تبعده عن المضمون...، بينما تستند في الحجاج إلى قوّة الحجّة»⁽¹⁾. وانطلاقا من القدرة على ترتيب الحجج استطاع "الأشاعرة" الوصول إلى أعلى حجّة في السلم الحجاجي، وهي الحجّة الأقوى التي تسمح للمعنى بالظهور، والتي عادة ما تكون مضمرة يفضحها السياق بإخراجها إلى الواقع بتحديد الغرض الأساسي من الإقناع وفق طرق متعدّدة ومختلفة، باستعمال تقنية التوجيه الحجاجي الذي يعمل على تحديد تسلسل الملفوظ.

(1) _ حسان الباهي: اللغة والمنطق، ص 115.

ثانياً _ فعل الكسب مبدأ تعاون :

يتبين مما سبق أن تخصيص الفعل ببعض الجائزات هو ربط لإرادة العبد بإرادة الرب في مسألة التكليف، فدلالات الأفعال الإنسانية التكليفية تسير نحو القيام بالفعل بالامتثال إلى الأوامر أو الانتهاء عن النواهي؛ فإن وافقت إرادة المكلف إرادة الله فالعمل المنجز فعل طاعة، وإن خالفها فالعمل فعل معصية. وفعل الطاعة هو تعبير عن إرادة الله في عباده، الأمر الذي يجعل الإرادة عند الإنسان لا تتجاوز أكثر من أن تكون سمة من سمات العقل، وهنا يظهر إشكال الإرادة الإنسانية؛ فكيف يؤثر فعل الإرادة على العالم المادي؟ وكيف يتسق العقل مقرّ التصورات مع الجسد محلّ الأفعال والأحداث؟ ومن الملاحظ أن مثل هذه الأسئلة طرحها العلم المعرفي المعاصر، وبعد جهود حثيثة استطاعت علوم الأعصاب الإجابة عن بعض الإشكالات فيما حصّلتها من نتائج، «وذلك أن التفسير السبي يرى كل حادثة في العالم تسببها حوادث مادية سابقة له، ما يسمح بوضع قوانين كلية تتحكّم في أفعال الناس، بنفس الكيفية التي تمّت بها صياغة قوانين الطبيعة»⁽¹⁾.

على هذا الأساس يمكن تفسير التكليف على أنه حادثة تابعة لحدوث الإسلام في العالم المادي، وهو مجموعة من القوانين التي تمنهج الجنس البشري للعيش في جماعات متعاونة، ولو عرضنا قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 13 آية) لوقفنا على الربط الصريح بين فعل التكليف بعده كسبا، وفعل الكسب بوصفه تعاونا على التقوى، فالله وَجَلَّ خَلْقَنَا شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، والتعارف هو غاية التواصل، ثم كلفنا وجعل فعل التكليف معيار التفاعل بين الجماعات، والقدرة على الاختيار الصائب بالفعل أو بالترك هو قدرة على النظر إلى الظاهرة التواصلية ليس بمعزل عن شروط الإرسال الذي يستوجب من المرسل الوصول إلى غاية الإبلاغ⁽²⁾. كما تستوجب من المرسل إلية الوصول إلى مقاصد الرسالة بتأويلها بالنظر إلى السياق الثقافي والاجتماعي، والمكلف ليس بمعزل عن مثل هذه التفاعلات الاجتماعية، فأينما وجد فعل الطاعة كان التناغم والتوافق، وأينما وجد فعل المعصية كان التشاحن والتصادم، وتطغى العصبية على العقلانية التي تدفع المكلف إلى الفعل، ليس دفعا كاملا، وإلا نتج عن ذلك تطابق الأفعال في الواقع، لذا لا يمكن تعقيل الأفعال تعقيلًا تاما مادامت أفعالًا اختيارية، فيستنتج أن إرادة الكسب لا ترتبط بالقصد وحده دون خضوعه لحركة الجسد، بمعنى تجسيد الأفعال في العالم المادي، أين يظهر التعاون فعلا واقعيًا، يراعي

(1) _ حسان الباهي: اللغة والمنطق، ص 182.

(2) _ عمر أوكان: اللغة والخطاب، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011 م، ص 48.

فيه المرسل مجموعة من القواعد التخاطبية وقت إنتاج الخطاب، ووفق استراتيجية تواصلية تحوّل الخطابات إلى أفعال توضح نوع العلاقة التي تربطه بالمرسل إليه، فيجئ بذلك إلى اختيار استراتيجية دون أخرى بحسب مقام التواصل الذي يقتضي تكييف العلاقة مع المعرفة المشتركة بعدّها حصيلة افتراضات المرسل التي من شأنها رسم نوع استراتيجية الخطاب مع مناسبة الوظائف الخطابية للسياق، ولقد اجتهد العلماء قديما وحديثا لرصد أهمّ المبادئ التي تحدّد سيرورة الخطاب، وتتحكّم في تشكيله دون الضغط على عملية التفاعل أو التسبب في قطع أو اصرر التواصل.

وتدور هذه القواعد في فلك إنجاح عملية التخاطب قصد تحقيق الشرط الأساس للتواصل، ونقصد الإفادة التي تجعل من الخطاب أكثر نجاعة وفاعلية ترمي إلى صنع مواقف في العالم أو التغيير فيه، ومنه ترتبط درجة التفاعل بنسبة التعاون المقيد بالوضوح والمباشرة وتناقل المعاني الصريحة؛ إلا أنه قد يحدث أن تُخرق هذه القواعد فتنتقل المعاني من مستوي أول صريح ومباشر إلى مستوى ثاني عميق وضمني، يحافظ بدوره على مبدأ التعاون الذي تتحقّق الفائدة على مستواه بكيفية جديدة ضمنية ومجازية؛ كما تكون نجاعته بإتباع القواعد العامة للتخاطب بافتراض أن المرسل إليه يهتدي إلى قصد المرسل لاعتقاده أن قضية التعاون فعل أخلاقي.

وهذا المبدأ ضمّنه **غرايس** مجموعة من القوانين الكلية، سمّاها القوانين الكلية أو المسلمات **Maximes** والتي فرّعها إلى أربعة مبادئ ثانوية تمثّل مجموعة الافتراضات الضمنية في المحادثات، ومعنى ضمنية أنّها غير مفصّل عنها صراحة في القول، ونصوصها كالآتي⁽¹⁾:

قاعدة الكمّ **Quantité**: ونصّها: لا يكن تدخلك مفيدا أكثر مما يقتضيه قصد الحوار.

قاعدة الكيف (الطريقة أو الهيئة) **Qualité**: لا تقل ما تعتقده كاذبا، ولا ما لا تستطيع البرهنة عليه.

قاعدة العلاقة (الصلة أو المناسبة) **Relation**: ليكن تدخلك متّسقا مع سياق الحوار.

قاعدة الجهة (الأسلوب) **Modalité**: اجتنب الغموض والالتباس، مع احتراز الإيجاز.

وعلى الرغم من تطوير مبدأ التعاون لمبحث اللسانيات التداولية المعاصرة ومباحث تحليل الخطاب وبحوث التواصل، إلا أن هنالك من النقاد من يعتقد أن مبدأ **غرايس** يلزمه نوع من التعديل، بسبب عدّة مآخذ؛ لعلّ أولها الوقوع في التكرار؛ حيث أن قاعدة الكمّ نستطيع أن نكتفي فيها بالشرط الأول (لا

(1) _H. P. Grice : Logique et conversation, in : L'information grammaticale, traduit par : Frederick berthe et Michel Bozen, Paris, n : 66, PP: 51, 71.

تجعل مساهمتك على أخبار قدر المطلوب (اعتباراً لمناسبة التبادل))، لأن الشرط الثاني (اجعل مساهمتك على أخبار تفوق القدر المطلوب)، يتكرر معه في قاعدة "الجهة"، وبالضبط في الشرط الثالث (كن موجزاً).

كذلك اقترح هارنش **Harnish** جمع القاعدة الأولى بالقاعدة الثانية بأن يحصرهما في قاعدة الكم _ الكيف لتصبح: اجعل أقوى طلب مناسب مبرراً عن طريق بيّنك⁽¹⁾، وتؤكد أريكيوني أنه باستطاعتنا إضافة المزيد من القواعد التي من شأنها أن تؤدي في التفاعل دوراً شبيهاً بذلك الذي تضطلع به القواعد الغرائسية، والتي تعد جزءاً لا يتجزأ من الكفاية البلاغية التداولية التواصلية⁽²⁾، وقد اجتهد جورج يول في غرلة مبادئ غرايس، كما حاولت أريكيوني تفسير علاقة مبادئ غرايس بالتواصل، وسعى ليتش في تتبع تحركها في الخطاب.

ويعتقد طه عبد الرحمن أن الاعتراضات التي وردت على هذا المبدأ والتعديلات التي أدخلت عليه بلغت النهاية في الكثرة؛ إلا أنه لا ينثني على الإدلاء برأيه يصرّح باعتراض كون المبدأ وقواعده لا يضبط سوى الجانب التبليغي من التخاطب، أمّا الجانب التهذيبي منه فقد أسقط، يقول: «إن غرايس قد أشار إلى هذا الجانب في عبارته التي جاء فيها: "هناك أنواع شتى بقواعد أخرى، جمالية واجتماعية وأخلاقية من قبيل "لتكن مؤدّباً" التي يتبعها عادة المتخاطبون في أحاديثهم، والتي قد تولّد معاني غير متعارف عليها"، فعلى الرغم من ذكر غرايس الجانب التهذيب من المخاطبة في هذه الإشارة فلم يقدّم به كبير الوزن»⁽³⁾، ليقترح ربط مبدأ الصدق والإخلاص بجانبين اثنين؛ أحدهما، "نقل القول" ويرتبط بالجانب التبليغي من عملية المخاطبة، والثاني، "تطبيق القول" الذي يتعلّق بالجانب التهذيبي منها، الذي يصوغه كما يلي: (لا تقل لغيرك قولاً لا يصدّقه فعلك)⁽⁴⁾، ثم يستخرج لنا قواعد جديدة متفرعة عن مبدأ التصديق، وهي قواعد التواصل التي نقلها عن الماوردي في كتابه "أدب الدنيا والدين"، وهي⁽⁵⁾:

أ/ ينبغي للكلام أن يكون لداع يدعو إليه إمّا في اجتلاب نفع أو دفع ضرر. ب/ ينبغي أن يأتي المتكلم به في موضعه ويتوخّى به إصابة فرصته. ج/ ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته. د/ يجب أن يتخيّر اللفظ الذي به يتكلم.

(1) _ جيوفري ليتش: مبادئ التداولية، ص 114.

(2) _ أريكيوني: المضمّر، ص 346، 347.

(3) _ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 239، 240.

(4) _ المرجع نفسه، ص 249.

(5) _ أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، شرح وتعليق: محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، ط 4، 1405 هـ، 1985 م، ص 283.

يقصد طه عبد الرحمن بمبدأ التصديق ما يعرف لدى غرايس بمبدأ التعاون، مع شيء من التغيير سببه الرؤية التراثية الإسلامية، ويعتقد أن هذه القواعد تعمل عمل قواعد غرايس المتعلقة بالجانب التبليغي، فالقاعدة الأولى "أ" تقوم مقام مبدأ التعاون العام، في حين تمثل القاعدة الثانية "ب"، والقاعدة الثالثة "ج"، والقاعدة الرابعة "د" المبادئ الثانوية المتفرعة عنه، وهي قاعدة العلاقة، وقاعدة الكم، وقاعدة الجهة، مع استثناء قاعدة واحدة هي قاعدة الكيف (1).

تبدو قواعد التواصل التي اقترحها الماوردي أقرب إلى "الفكر الأشعري"، خاصة في اجتلاب النفع أو دفع الضرر، ما يعلل سبب تراوح الإرادة بين القوة والضعف، فمجرد التوصيل لا يعني تحسيد الفعل، فلا سبيل إلى ذلك غير التطبيق على أرض الواقع والمشروط بعنصر التهذيب المشروط بالصدق والإخلاص، ما يعني أن الإرادة وليدة الرغبة في الفعل والتي تدفعها إلى العقل بما يتلاءم والعالم، وإن كانت هذه الرغبة تتجه لدى "فلاسفة اللغة" إلى المتلقي لإقناعه بإنجاز الفعل؛ فإنها في الخطاب القرآني تُطلق على التكليف نفسه بإنجاز الأوامر وترك النواهي، وقد تنجح الرغبة إلى عدم الفعل بعدم الامتثال إلى الأوامر والنواهي لتدخل في باب المعصية؛ لأنّ المأمور بالفعل يطبق ما أمر به على كلفة من غير أن يدعوه إليه طبعه، وقد قالت "الأشعرية": إن التكليف الذي يجب به الشيء أو يحرم به، إنما هو أمر الله تعالى ونهيه (2). ما يتطلب نوعاً من التعاقد بين المكلف وربه من جهة، وبين العبد ونفسه من جهة ثانية، وبين العبد ومجتمع من جهة ثالثة. الأمر الذي يدعو إلى تحمّل الكلفة التي تقوم بدور الضابط الذي يمنهج الأفعال في الحياة اليومية، ليتضح أن الكسب هو طلب الفعل اعتباراً لمناسبة التبادل التي تؤدي في التفاعل عملاً جباراً يجعل التعاون على نوعين؛ تعاون روحاني بين العبد وربه، وتعاون اجتماعي بين البشر.

وعلى هذا الأساس اتفق "الأشاعرة" مع القاضي الباقلاني على أنّ كلّ فعل وقع على التعاون كان كسباً للمستعين، فحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته مع تعذر انفراده به، وحقيقة الخلق هو وقوع الفعل بقدرته وتكليفه مع صحة انفراده به، وهذا ما ذهب إليه "الأشاعرة" الذين اتبعوا الباقلاني بخلاف الجويني الذي فارقهم في عدم إثبات استقلال الوجود للعبد؛ حيث أثبت للقدرة الحادثة أثراً هو الوجود، مؤكداً تسلسل الأسباب في سلسلة الترقى إلى الباري سبحانه، وهو الخالق، المبدع، المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى سبب، وقد ذكر الشهرستاني أن إمام الحرمين سلك مسلك الفلاسفة الذين قالوا بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى، ثم سعى في إيجاد مخرج

(1) _ ينظر: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 249، 250.

(2) _ ينظر: البغدادي: أصول الدين، ص 207.

لرأيه بأن ما حملته على تقرير ذلك الاحتراز عن ركافة الجبر⁽¹⁾.

لقد سطر "الأشاعرة" موقفهم بدقة، فرغم الاختلافات الطفيفة الواقعة بينهم، إلا أنهم اتفقوا على تعلّق القدرة بفعل الكسب على وجهه، فلم يشترطوا التعلّق من جميع الوجوه؛ ولعل الاختلاف بينهم كان في تسمية أثر التعلّق الشبيه نوعاً ما في التداولية المعاصرة بالفعل الناتج عن القول لدى أوستين، والذي يقصد به أثر الفعل، ويبدو الاختلاف في أن فعل الأثر عند "الأشاعرة" أوسع بكثير، لارتباطه بأفعال الله سبحانه وتعالى من وجهه، وبأفعال العباد من وجه آخر، فذهب أبو الحسن إلى نفي الأثر مع ترك الاعتقاد للعبد بتيسير الفعل القاضي بأن الأثر صفة وحال، ذلك أن الاعتقاد جنس لاسم الفعل الذي تم اعتقاده، ثم ذهب ابن فورك والإسفراييني والبغدادي إلى القول بالوحي والاعتبار، ما يجعل الأثر عندهم سابق للفعل، وقال إمام الحرمين، بأن الأثر هو الوجود، مع نفي استقلال العبد بهذا الوجود.

وإذا ما نحن دققنا النظر في رأي "الأشاعرة" نألفهم يحاولون إيجاد وسائط بين العبد والخالق ﷻ، فأثبتوا وقوع فعل الكسب بقدرة هي قديمة لله ﷻ وحادثه للعبد، ثم بحثوا في الصفة والوجه الذي ينفع به التعلّق بين فعل الخلق وفعل الكسب، الذي هو نوع من التعاون بين الرب والعبد، ما يجعل الأثر أثريين؛ أثر الرب في العبد بقدرة قديمة، وهو أثر قبلي، وأثر بعدي ناتج عن أداء الفعل، لتعدّد وجوه التعلّق عندهم، وهي نفسها القرائن والأحوال التي تربط الفعلين، فالفعل الإنساني هو اتحاد عناصر إنسانية بأسباب مخلوقة في الواقع يمكن تجسيدها في أفعال التّعبّد، وأفعال طلب الرزق، ويدخل تحتها أفعال التخلّق من صدق وتادّب... التابعة لفعل الطاعة؛ ولعلّ في تركيزهم على فعل التكليف ما يوضح موقفهم من بقية الأفعال؛ وهي معادلة تستلزم من المكلف حلها بدقة؛ فإن التزم العبد بقانون التكليف، فدعّن لما أمر به، وانتهى عمّا نهى عنه صلحت أعماله، وإن صلحت أعماله استطاع التمييز بين الصواب والخطأ، وبين الطريق المستقيم والطريق المائل، بمعنى التمييز بين الحلال والحرام وما تشابه بينهما، ولو أمعنا النظر في مفهوم الكسب لوجدناه فعل تعاون بين قدرة قديمة وقدرة مخلوقة، فالحركة الاختيارية تضاف إلى العبد كسباً، وهي مشتقة من فعل الحركة نفسه، فإن توافق هذا الفعل مع فعل التكليف نتج فعل الطاعة، وإن لم يتوافق نتج فعل المعصية، وكان فعل الأثر ثواباً أو عقاباً، وهو أمر زائد عن الفعل، وهذا أقرب إلى العدل .

يتّضح أن التعاون على الفعل شرط الكسب، الذي هو خصوصية بين قدرة إنتاج الفعل وقدرة إيجاده، ولا يمكن للمكلف فهم هذه الخصوصية إن لم يتأمّل في الخطاب الديني، وبالنظر إلى الآيات الدالة على الكسب

(1) _ ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 72.

يتضح أن الكسب فعل تواصل بين الذات الإلهية والذات الإنسانية وفق حركة مخصوصة، تجسد التواصل في أفعال قولية وعملية وحركية، وكل حركة اختيارية القصد منها التواصل؛ إذ يجد الإنسان في نفسه حاجة وداعية للقيام بالفعل، بالنظر إلى عناصر شتى تتألف في علاقات وظيفية، علاقة المرسل بالمتلقي التي تقابل فعل إنتاج الرسالة وفعل تأويلها ضمن سياقها الفعلي غاية في الوقوف على المقاصد، وبالخضوع إلى قوانين تدعى قوانين الخطاب، التي تعدّ نوعاً من السلطة المتحكّمة في سريان عوامل التواصل، ولا يتأتى ذلك إلا بمعرفة العلاقات التواصلية، واشتراطها كنماذج مطبّقة على أرض الواقع، ويبدو أن التواصل مع الذات الإلهية مختلف بعض الشيء، إذ النظر يكون إلى الرسالة السماوية الكونية التي تدعونا إلى التأمل في خلق الله "البيان بالنسبة"، وهو نوع من أنواع التواصل عند الملاحظ، والنسبة هي الحال الدالة على نفسها من غير دليل، وهذا تواصل روحي، كما تدعونا إلى التواصل بتوظيف صيغ من قبيل، افعل ولا تفعل، وهذا تواصل لفظي تخاطبي، وبالتركيز على فكرة التخاطبية نجد أنفسنا أمام علاقة معقّدة، بين العبد وربّه، ويكون الإشكال دائراً على كيفيات وأنماط تفاعل الذات البشرية مع الذات الإلهية.

لقد تحوّل الأشاعرة إلى قرّاء نموذجيين في تعاملهم مع النص الديني، فمن أجل معرفة خصوصية فعل التكليف وسبل كسبه راحوا يتتبعون الفعل عبر مراحل تطوّره، لمعرفة المراد من القول، وهذا أخصّ وصف للفعل، بمعنى كيف يؤوّل المكلف فعل التكليف وقصد العبادة، ليتمكّن من تطبيق فعل الطاعة واجتناب فعل المعصية؟ هنا يتحوّل مسار القصد من قصدية التأويل إلى قصدية الاستعمال، بمعنى تحويل اتجاه الغاية نحو ربط تأويل النص باستعماله، وهو ربط صريح للإرادة بالقدرة في فعل الكسب ضمن علاقة تعاونية بين الخالق والمخلوق، متجسّدة داخل نظام تداولي استعمالي.

المبحث الثاني: تفسير مقاصد فعل الكلام:

تمهيد:

تطرّقنا في الفصل الأول إلى صفة كلام الله تعالى التي صوّفها "الأشاعرة" ضمن خانة الصفات الذاتية، وهي صفة ثبوتية زائدة عن الذات، شأنها شأن الصفات السبع، فصانع العالم تعالى عندهم عالم بعلم وحيّ بحياة وقادر بقدرته. وهكذا في جميع الصفات (1). ومعنى قولهم هذا أنهم أثبتوا الصفات في غير ذات الله تعالى، وهي مع هذا كلّها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، وتتعلّق في الوقت نفسه بكلّ ما هو ذاتي له، فالكلام إذا كمال وجودي محض، ولو لم يكن الخالق متّصفاً به، لكان ناقصاً بفقده إياه في الأزل، ولوصف بضدها، وهو الخرس أو السكوت، وذلك من دلائل الحدوث، فلا يجوز وصف القديم به اتفاقاً، لذا وجب أن يكون متكلماً له صفة الكلام (2). وإلّا كان غيره من الموجودات كالإنسان أكمل منه وهو محال، فلما ثبت أن البارئ عَزَّوَجَلَّ أعلى الموجودات وأكملها، كان لا بد إذا أن يكون له كلام، كما أن للإنسان كلاماً، مع العلم بتنزيه كلام الله عن مشابهة كلام البشر.

كذلك رأينا أن حقيقة الكلام هو الكلام النفسي، وأن الحروف والكلمات والأصوات ما هي إلا دلالة على الكلام النفسي القديم، والمدلول عندهم غير الدليل، فالأول وهو المدلول ينصرف إلى الكلام القائم بالذات، في حين ينصرف الدليل إلى معنى العبارة أو التلفّظ اللساني، ويعادل عندهم ما نقرأه من كلام الله على الجاز لا على الحقيقة، وهي الحروف والأصوات المخلوقة الدالة على الكلام النفسي والتي تتّسع لتعادل النظم. وعلى أساس من هذا أجمع "الأشاعرة" أنه سبحانه وتعالى متكلم بكلام واحد، وهو أمره، ونهيه، وخبره، واستخباره، إلا أن الإشكال المطروح في التقسيمات التي وقعت على الكلام، هل هي أصل في الكلام الأزلي القديم، أم في الكلام اللساني الحادث؟ بمعنى هل تقسيم الكلام إلى أمر ونهي، وخبر، واستخبار، واقع على الكلام النفسي، أم على الكلام اللساني الذي هو استعماله؟ هنا اتّفق "الأشاعرة" مع سعيد بن كلاب (ت 241 هـ) على استحالة أن يكون كلام الله تعالى في الأزل متنوع إلى الأمر والنهي وغيره. فإذا قام الدليل عندهم على أن الكلام معنى قائم بذات البارئ تعالى، وكلّ معنى أو صفة له فهي واحدة (1). ما يعني أن الصفة الأزلية إذا تعلّقت بالعبارة؛ فإنها تتعلّق بكل

(1) _ ينظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 84.

(2) _ ينظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 46. وينظر: الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص 67، 68.

(1) _ ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 276، 277.

أقسام الكلام، بمعنى تنوع العبارة، تبعاً للمقاصد والأغراض لا الدلالات والمضامين، التي تأتي في مرحلة ثانية بعد مرحلة التحديد.

وعليه؛ وقع شبه اتفاق بين "الأشاعرة" على أسباب تنوع المقاصد، والتي تأتي على مستوى التلفظ واستعمال الكلام الذي ربطوه بمفهومهم للتعلق، بمعنى الارتباط بمعلومة في الواقع الاجتماعي أين يتحدّد نوعها، ونقصد المرجع المادي الذي يقع فيه فعل التخاطب؛ ولعلّ عدم قدرة "الأشاعرة" على توضيح مقصودهم من الكلام النفسي دفعهم بالقوّة إلى القول بالكلام اللساني، فورطوا أنفسهم في مساعدة خصومهم على رفع أصابع الاتهام نحوهم من جهتين؛ جهة التناقض، فمرة يقولون بقدّم الكلام ومرة يثبتون صفة النطق اللساني، وجهة تشبيهه الله ﷻ بالمخلوقات في الإقرار بالكلام اللساني، وقد كان الشهرستاني أشدّهم تورّطاً، عندما ذهب إلى أن الكلام النفسي كلام مجازي والتفاهم حاصل بغيره، فالفهم غير والعلم العقلي غير؛ لأنه مدلول كلام القائل فقط، وهو نطق مجرد نفساني ومحاوره فكرية، وربما يكون معنى في الذهن يبسط ويشرح في العبارة، وبالجملة مدلولات العبارات والإشارات نطق نفساني⁽¹⁾، وللخروج من هذه الورطة راح "الأشاعرة" يفرّقون بين كلام الله ﷻ النفسي الحقيقي في اللوح المحفوظ، وبين كلام الإنسان النفسي الذي قد يكون حقيقة إن عبّر عنه بالعبارة كما قد يكون خواطر إن بقي حديث نفس.

ومن مظاهر عناية "الأشاعرة" بتفسير مقاصد الخطاب القرآني، توجّههم إلى دراسة فعل الكلام متّفقين على كونه قضية واحدة أو فكرة واحدة في عالم الأمر، والتي تجيء على شاكلة خبر، في حين تتعدّد أغراضه ومقاصده في العالم المادي بإيجاد المخاطب وعناصر الخطاب، ليّصف الكلام بالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وهي من خصائص الكلام اللساني الحادث، فلا تحدّد هذه الأغراض إلا باستعمال الكلام، وهي نفسها المسؤولة عن توليد المعنى وتعدّد الخطاب، فالتعبيرات تختلف بسبب تعلقها بالمعلومات المتوجّه إليها قصد التخاطب، ومن هذه التحليلات المعمّقة خرج "الأشاعرة" بنظرية عامّة في تحليل الخطاب، وكانت عنايتهم متجهة نحو الفائدة من كلام الله ﷻ، التي تظهر في استعمال القرآن للاستفادة منه في الواقع مرّكّزين على الجانب العملي قصداً في الحفاظ على مصالح الدين والدنيا.

بنى "الأشاعرة" خطاهم على أساس من أن ميزاته تختلف عن مجرد كونه تركيباً مغلقاً، إلى كونه مجموعة من الخصائص التركيبية وأخرى سياقية، فكان الاهتمام منصباً على طريقة التفكير نفسها بتتبع مسالك المعنى وطرق الاستدلال عليه وكيفية التععيد له، والقصد أعمّ من المعنى؛ لأنه أصل والمعنى فرع

(1) _ ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 315، 316.

منه، ذلك أن تحليل القصد هو تتبع المعنى هدفا في معرفة الإرادة والغاية، وعليه رفضوا الاكتفاء بالشكل لتعليل أرائهم الكلامية؛ بل عدّوا المضمون هو الأصل ولبّ الكلام، فلم يقبلوا التقسيمات التعسفية لمستويات اللغة، ولا الفصل بين عناصرها المكوّنة لها من نحو وصرف وصوت وتركيب ودلالة واستعمال، موجهين عنايتهم نحو المركّب من الكلام الذي به تجتمع النسبة بين المعاني لتحصيل المقصود منها، ويعدّ مبدأ القصدية أهمّ مبدأ في الفهم الديني؛ بل إنه «من أهمّ مسلمات هذا الفهم وهو يفترض أن يكون لصاحب النص قصد محدّد وراء الألفاظ التي بثها فيه، فهو الشرط المعرفي الأساس لقراءة النص الديني. وبعبارة أخرى تفترض قراءة النص أن يكون لصاحبه معنى مقصودا»⁽¹⁾.

وقد نتج عن هذا التحليل المعمّق مقابلة "الأشاعرة" تقسيم أهل العربية الكلام إلى اسم، وفعل، وحرف، بتقسيم جديد قائم على تفجير طاقات الكلام، هو الأمر والنهي والخبر والاستخبار؛ وقد يبدو هذا التقسيم مخالفا بعض الشيء للتقسيم المعهود، إلا أنّه لو أمعنا النظر لوجدناه امتدادا له، فرعا عنه؛ لأنّ غايتهم لم تكن منصّبة على دراسة اللغة في ذاتها؛ بل كانت منصّبة على توظيف آليات التشكيل اللغوي وطاقات الكلام في تفسيرهم النص الديني، مرجّحين الإنجازي على النحوي؛ لأنّ مهمتهم لم تكن منصّبة على الكشف عن خصائص النظام اللغوي، بقدر ما كانت محاولة جادّة في الكشف عن الاستراتيجية الخطابية للقرآن الكريم، بعده نظاما لغويا مستعملا في شبكات تواصلية اجتماعية؛ بمعنى آخر تغير مفهوم القراءة تبعا لطريقة الفحص والتحليل والتشخيص، وأصبح النظر عندهم للظاهرة القرآنية مزدوجا؛ نظر إلى مادّة التشكيل اللغوي، ونظر إلى مضمون الرسالة الإلهية؛ لذا اشترط العلماء الذين قاموا بتمحيص النص الديني المعرفة بقوانين العربية ونظام استعمالها في مسائل النص الديني، لا لشيء سوى حملها الرسالة الخالدة، والمعنى الأول الوضعي من صلبها، ونحن نعلم أنه لا مجال للوصول إلى المفهوم دون العبور على المنطوق، فالقصد مرهون بالمعنى والمعنى مرتبط باللفظ، كما لم يعد مجال البحث عندهم متّجه إلى الدراسة الشكلية؛ وإنما إلى الدراسة الوظيفية بالبحث في طبيعة الحمولة القصدية للألفاظ والتراكيب التكليفية الموجهة توجيهها تداوليا، «ومن هذا المنطلق ترتبط البنيات المعرفية بطبيعة إنجازاتها السياقية حيث تتأسّس عمليات الإدراك والفهم والتأويل على التمثلات المعرفية النمطية والتشكلات الذهنية الاصطلاحية المتعلقة بمعرفة العالم»⁽¹⁾، ومن الواضح كذلك أنّ "الأشاعرة" أسقطوا هذه النظرة في تحليل الخطاب على علم أصول الفقه لاشتغالهم على العلمين معا.

(1) _ يحيى محمد: منهج العلم والفهم الديني العبور من العلم إلى الفهم ومن الفهم إلى العلم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 355.

(1) _ أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 42.

أولا _ تنوع فعل الكلام بانقسام المتعلقات في العبارة:

يُقصد بانقسام المتعلقات في العبارة عند "الأشاعرة"، تعلقها بالمعلومات التي تعبر عن مقاصد الكلام وأغراضه وقت استعمال الخطاب، الذي كان في الوجود النفسي قضية واحدة لا يتجزأ ولا يتبعص، ولا يتصف بأي وصف زائد عن كونه كلاما، فهو واحد في الأزل، واستعماله مشروط بالمخاطب، بمعنى إيجاده، والتنوع واقع على مستوى العبارة التي يُحدد الغرض المقصود منها، وتظهر الفكرة بوضوح عند الجويني في مخاطبته كل من تصوّر فهما لكلام الباري تعالى غير هذا الفهم، قائلا: «فإن زعمتم أنه كان في الأزل أمرا، نهيا، إخبارا، فقد أحلتم؛ فإن من حكم الأمر والنهي، أن يصادفا مأمورا ومنهيا، ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض، لأن يحث على أمر ويزجر عن آخر، وليس يعقل أمر لا مأمور له، ويستحيل كون المستحيل مأمورا... قلنا: قد ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب رحمة الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأزلي لا يتصف بكونه أمرا، نهيا، خبرا، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين»⁽¹⁾. فوجود المخاطب يضي على الكلام معنى الاستعمال، الذي يقسم الجويني إلى أقسام تتضح معالمها بتوظيف الخطاب بما يتوافق والقصد من استعماله.

كان هذا رأي "الأشاعرة" الذي يلمح إلى الوفاق والاتفاق بينهم، إلا رأيا قد يبدو مخالفا بعض الشيء مثله الغزالي الذي ذهب إلى أن الله تعالى «متكلم أمر ناهٍ، واعد متوعد بكلام أزلي قديم، قائم بذاته، لا يشبه كلامه كلام الخلق، كما لا يشبه ذاته ذوات الخلق. فليس بصوت يحدث من انسلال هواء واصطكاك أجرام، ولا حرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان»⁽²⁾. يبدو كلامه غامضا بعض الشيء، كما يظهر تناقضا مع ما اتحد عليه أصحابه، من استحالة انقسام كلام الله في الأزل، فكيف ينقسم الكلام دون حدوث صوت؟ أم أن الرجل يقصد وجود طلب قائم بالنفس منذ الأزل مع انعدام الصيغة والصوت، وأن الأمر كان أمرا، والنهي نهيا منذ الأزل، وأيا كان مقصوده فراه يتفق مع رأيهم في استحالة أن يشبه كلام الله كلام الخلق، وأن هذه الهيئة التي عليها الكلام اللساني الحادث إنما تأتي بسبب إيجاد الفعل، وقد استطاع الأمدي أن يجيب عن هذه التساؤلات عندما فرق بين صيغة الأمر، وتعيين الأمر، فالصيغة منعدمة بانعدام إيجاد الفعل، أما أن يكون المأمور به شيئا معينا كقيام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان، فهو المقصود عندهم من الأمر القائم بالنفس، أما عن انعدام الصيغة

(1) _ الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 108.

(2) _ أبو حامد محمد الغزالي: الأريين في أصول الدين، في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، عني به وصححه وخرج أحاديثه: عبد الله عبد الحميد مرواني، مراجعة: محمد بشير الشقفة، دار القلم، دمشق، ط1، 1424هـ، 2003م، ص32.

والصوت فذهب إلى نفي وصف الكلام بهذه الأوصاف، ملخصاً موقف أصحابه من أن مسألة فعل الكلام تنقسم بانقسام المتعلقات، ما يجعله مغايراً للعلم والإرادة وغير ذلك من الصفات، وهو متعلق بالمتعلقات المتجدّات ولا يتجدّد في نفسه⁽¹⁾. ثمّ فصل الرازي ذلك بنفيه إمكانية انقسام الفعل في الأزل، مع التشكيك في ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد، ووصف مذهبه بالضعيف، متبنيًا موقفًا يخالف موقف أصحابه في أن كلام الله عَبَّكُ يستحيل أن يتّصف بكونه أمرًا ولا نهيًا، نافيًا وجود أيّ تعيين للمعنى في العقل قبل حدوث الأصوات التي يتّصف من خلالها بكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبار عند وجود المخاطب واستكمالها شرائط الخطاب⁽²⁾. بمعنى أن كلام الله تعالى متعلق بجميع متعلقات الكلام، الأمر الذي يضيء عليه سمة الجدّة، ومن ثمّ؛ فإن «اختلاف العبارات والتعبيرات، قد يكون باعتبار اختلاف التعلّقات، والنسبة إلى الأمور الخارجية والإطلاقات، لم يمتنع أن يكون المتعلّق له حقيقة واحدة ووجود واحد وله متعلّقات مختلفة، ويعبّر عنه، بسبب تعلّقه بكل واحد منهما بعبارة مخصوصة ولقب مخصوص، وإن كان هو نفسه واحد»⁽³⁾. ما يعني أن الاختلاف ليس له إلا باعتبار إضافات متعدّدة وتعلّقات متكرّرة لا توجب للمتعلق في ذاته صفة زائدة، ولا تعددا⁽⁴⁾؛ بل التعدّد يقع على مستوى التعبير الذي يأتي مختلفًا لاختلاف الاعتبارات.

يظهر من النصوص السابقة أن المتعلّقات مرتبطة بإيجاد المخاطب، فمعنى قولهم أحادي الذات، أن كلام الله خطاب جاء جملة لا تفصيلًا، أنتجته الذات المتكلمة في العالم الأزلي، دون حاجة إلى الأصوات والحروف ولا إلى دوال تجزئته؛ لأن هذه العناصر تدخل في مكونات الخطاب المستعمل التي لا يمكن اشتغالها دون الطرف الثاني وهو المؤلّ، ولما كان العالم الإلهي هو عالم الأمر لم يجد "الأشاعرة" بدا من أن ينفوا عنه الخضوع لقانون وشروط الخطاب الإنساني، فلو أثبتوا له ذلك لقاموا بنقد اعتقادهم القائل بنفي الحروف والأصوات التي هي حادثة للعبد، ومرتبطة بقراءة القرآن وتداوله بين البشر.

لكن، هناك حلقة مفقودة فكيف يمكن الربط بين عالمين، عالم الأزل وعالم الواقع، وبين كلامين، كلام أزلي قديم وكلام حادث؟ وهي الورطة التي أوقعوا فيها أنفسهم، فلم يستطيعوا إعطاء فروقات

(1) _ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الاحكام، ج 2، ص 210. غاية المرام في علم الكلام: ص 88. الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاقتصاد، ص 114.

(2) _ ينظر: فخر الدين محمد الرازي: الإشارة في أصول الكلام، حققه محمد صبحي العايدي، ربيع صبحي العايدي، قدم له: أكرم عبد الوهاب الموصللي، علي الفقير، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، ط 1، 1428 هـ، 2007 م، ص 197، 198.

(3) _ الأمدي: غاية المرام في علم الكلام، ص 116.

(4) _ المصدر نفسه، ص 113، 114.

دقيقة بين الكلامين، خاصة الفرق بين كلام الله النفسي وكلام الإنسان النفساني، الذي هو حديث نفس، وللخروج من هذه الورطة راحوا يبحثون عن الحلقة الضائعة، الموكل إليها وظيفة الربط بين العالمين والكلامين، فكان في معنى المتعلقات ما يعللون به موقفهم، والتي شملت عندهم أصل المدلولات والدوال معا، ولو عرضنا موقف القرافي (ت 684 هـ) لوجدنا إجابة عن التساؤلات الشائكة في المقصود من المتعلق، يقول: «فإن كلام النفس لا دلالة فيه ولا مدلول، وإنما فيه متعلق ومتعلق خاصة»⁽¹⁾. ما يعني أن المتعلق لا يختلف في نفسه لأنه واحد، والاختلاف واقع وقت تعلق المعلومات بالتعبيرات التي تصف المقاصد والأغراض، وقد أوضح التفتازاني أن أفعال العباد مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا، وبقدرة العبد بوجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب⁽²⁾، ليتضح أخيرا أن التعلق إذا ارتبط بقدرة العبد يصبح الفعل فعل كسب، ما يجعل مقصودهم من المتعلقات هو عين مقصودهم من الاكتساب، فكلاهما متصل اتصالا مباشرا بالمكلف وقت القيام بالفعل.

وفي ضوء هذا الشرح بدت تظهر الخيوط الرفيعة بين انقسام المتعلقات الناتج عن اختلاف في التعبير، وبين أقسام الكلام التي هي أفعال تضاف على الكلام الواحد وقت تعلقه بالمعلومة أثناء الاستعمال، ما يجعل الفكر ينتقل من حلقة المتعلقات إلى حلقة الاستعمال والتوظيف، وقد ذكر الرازي أنه «إذا خلق الله تعالى المأمورين، وخلق فيهم فهم الإيجاب أو التحريم من كلامه، فحينئذ يتصف الكلام بأنه أمر ونهي»⁽³⁾. فالأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، هي إذا أقسام الكلام، التي يمتاز فيها كل قسم بخاصيته وحقيقته عن القسم الآخر، بحسب اختلاف التعبيرات المتعلقة بالمعلومات، وهي أحوال ووجوه واعتبارات مختلفة⁽⁴⁾.

أصبحت مسألة تصنيف **Classification** الأشكال اللغوية عند "الأشاعرة" ذات قيمة عملية كبيرة، بحيث تُقسم صيغ الكلام إلى أقسام متعددة من منظور وظيفي، ونلمح أن الدرس اللساني لجأ عبر العصور إلى مثل هذا التصنيف ضرورة إلى تحليل الأشكال التي تميز اللغات، وإذ بحثنا عن سبب ذلك وجدنا أن تلك الأشكال تمثل أهم مظاهر تجلّي اللغة⁽¹⁾.

(1) _ شهاب الدين القرافي: كتاب الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 1421 هـ، 2001 م، مج 2، ص 96.

(2) _ ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص 226.

(3) _ الرازي: الإشارة في أصول الكلام، ص 198.

(4) _ ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 282، 285.

(1) _ أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط4، 2008 م، ص 190.

ومن الملاحظ أن "الأشاعرة" اتفقوا على أقسام الكلام مع إسقاط بعضهم قسما أو زيادة آخر، فلنح عبد القاهر البغدادي يسقط الاستخبار، ليضيف الوعد والوعيد⁽¹⁾. كذلك يتفق الغزالي مع البغدادي في إضافة الوعد والوعيد مع إسقاطه الخبر والاستخبار جملة⁽²⁾.

وما يهمننا في هذه الآراء رأيا يجمع شتات أفكارهم لتزليل به اللبس ونقرب به الفهم؛ ولعل في شرح الجويني لهذه الأقسام ما يشفي غليل الباحث، يقول: «أقسام الكلام: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، وهذا قول القدماء. واعترض المتأخرون فرادوا بزعمهم أقساما زائدة على الأقسام الأربعة، وحاولوا زيادتها القدرح في حصر الأولين الكلام في الأقسام الأربعة. والذي زادوه: التعجب، والتلهف، والتمني، والترجي، والقسم، والنداء، والدعاء»⁽³⁾. وتظهر عبارة "بزعمهم" قبوله قول القدماء مع تحفظه على قول المتأخرين، ثم إن الجويني - كما رأينا سابقا - توسّط الرأي بين سابقه ولاحقيه، لذا سعى جاهدا إلى وضع لبنة جديدة متممة للآراء السابقة مبديا رأيه بقوله: «والوجه عندي أن يقال: الكلام طلب، وخبر، واستخبار، وتنبيه، فالطلب مجوي: الأمر، والنهي، والدعاء. والخبر يتناول أقساما واضحة، ومنها التعجب، والقسم. والاستخبار يشتمل على: الاستفهام، والعرض. والتنبيه يدخل تحته: التلهف، والتمني، والترجي، والنداء»⁽⁴⁾. وقد كان قبل هذا الرأي متذبذبا في التقسيم، ذاهبا إلى أن سبحانه وتعالى متكلم، أمر، ناه، مخبر، واعد، متواعد⁽⁵⁾.

من الواضح أن تقسيمات الجويني والمتقدمين عنه والمتأخرين بدأت تتمهج ضمن تصنيف يرضي الجميع، وهو التصنيف المعروف في علم المعاني بمبحث "الخبر والإنشاء" بنوعيه الطلبي وغير الطلبي، وهو نفسه الجانب الإنجازي لأقسام الكلام ونقصد الاسم والفعل والحرف؛ ويتحقق التقسيم الذي وضعه علماء الكلام والأصوليون للكلام مرهون بتوظيف الأقسام الأولى واستعمالها في أحوال ومقامات تواصلية تفاعلية، فلم تعد هذه الأغراض مجرد أقسام للكلام، وإنما باتت وظائف الكلام التي ينجز من خلالها عدد لا متناه من الأعمال، فالمتكلم يوجه قوة الفعل ضمن الغرض الذي يراه مناسبا لتحقيقه في الواقع، ولما كان الأمدي خلاصة "الأشاعرة" جاء رأيه ملما بجهود سابقه، واضعا يده على بيت القصيد، يقول: «وإذا بطل كونه إخبارا تعين أن يكون إنشأ، إذ الإجماع لا يخلو منهما، فإذا بطل

(1) _ ينظر: البغدادي: أصول الدين، ص 106.

(2) _ الغزالي: الأربعين في أصول الدين، ص 32.

(3) _ الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص 59.

(4) _ المصدر نفسه، ج1، ص 60.

(5) _ ينظر: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاقتصاد، ص 93.

أحدهما تعين الآخر»⁽¹⁾.

وعموما ميّز "الأشاعرة" بين نوعين من الملفوظات، ملفوظات تقريرية وأخرى أدائية، وهو نفس التمييز الذي وضعه أوستين عندما ذهب إلى الإقرار بوجود نوعين من العبارات، فالأولى تخبر عن وقائع العالم الخارجي، ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، والثانية تنجز أفعالا، فهي لا تحمل صدقا أو كذبا؛ أي أنه كشف لنا عن التعارض الكائن بين نوعين من المنطوقات: المنطوقات التقريرية، والمنطوقات الأدائية⁽²⁾. والتي ينتج عنها أفعالا إخبارية **Constative**، وأفعالا أدائية "إنشائية" **Performative**، وهما نوعا الأفعال الكلامية الكبرى التي تدرج تحتها بقية الأفعال.

ولقد تفتن "الأشاعرة" إلى ضرورة توظيف مباحث البلاغة والانتفاع بها في تعليلهم العقدي، فبالإضافة إلى حضور الدليل اللغوي بقوة، كانت مباحث البلاغة متكأ لكشف أصناف المعنى والبحث عن أنواع الدلالة خاصة بمبحث "الخبر والإنشاء"، الذي تدرج تحته ظاهرة الأفعال الكلامية، الظاهرة إلى الوجود بإنجاز الفعل الكلامي المؤسس على مقاصد المتكلمين، يجعل المنطوق مَعبرا للمفهوم، وهو عين ما قصده "الأشاعرة" من جعلهم المعنى النفسي أصل الفعل؛ لأن المعنى عقلي والمنطوق وضعي خاضع لقواعد وأعراف اجتماعية، ما يجعل المقاصد تتجلى في عبارات لغوية تنقل القصد إلى الواقع، والذي يتجسد بدءا من أصغر وحدة تواصل، هي التلفظ بفعل الكلام المعلن عن الانطلاق الفعلي للممارسة الكلامية بين المخاطب والمخاطب، مصنّفين الفعل الكلامي الكامل إلى أقسام بحسب طبيعة الحمولة القصدية للألفاظ، التي تعمل في مقامات وأحوال غير منتهية، ذات بعد تفاعلي يجعل من عملية التداخل بين هذه الأقسام التركيبية التكليفية وظائف في الخطاب، وهذا الفعل الكلامي يعد الرابط المتين بين أجزاء القول، وهو المشروع نفسه الذي انطلق منه فلاسفة اللغة في أبحاثهم، حيث عمق أوستين اهتمامه بالإنجاز، موسعا في عمل الأفعال لدرجة عدّها أكبر نسبة في العملية التلفظية يمكن أن تُمكن للتواصل، بدءا من المضامين ووصولاً إلى المقاصد التي تبحث عن كيفية تعبير الأفكار عن موضوعات خارجية، وهذا ما جعل تلميذه سيرل يعتقد أنّ كل فعل كلام يتكوّن من مكونين اثنين، من محتوى قضوي ووظيفة إنجازية، «ويفهم سيرل تحت "محتوى قضوي" جوانب الإحالة والحمل. وتتعلق الوظيفة الإنجازية بالدور، بما يقصد متكلم أن يفعل بنطق جملة ما في موقف معين، سواء أنطق تقريراً أو أمراً أو سؤالاً أو وعداً. وتوصف أفعال إنجازية وقضوية من خلال التعبير بكلمات في سياق الجملة في سياقات معينة،

(1) _ الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص174.

(2) _ ينظر: صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 137.

بشروط معينة، ومع مقاصد معينة»⁽¹⁾.

ويتجه فعل القصد نحو طلب المنفعة، التي تتصاعد في بناء الخطاب حتى تصير تفاعلا، ولا يمكن أن يصير تفاعلا حتى ينفع المتكلم نفسه وينفع غيره⁽²⁾، أما طريقة المنفعة فهي عقلانية لا عشوائية، وقصدية متجددة تتصافر لامسك المعنى المنتشر، والمسؤول في الوقت نفسه عن تعدد الخطاب، فلا يمكن للمتلقي أن يقف عليه داخل تركيب بعينه، ولا في تركيب دون آخر؛ لأن أهم صفة للمعاني هي التزايد، الذي لم يغب عن ذهنية "الأشاعرة"، فقد ذهب الجرجاني إلى أن المعاني تتزايد ولا تتزايد الألفاظ، كذلك ذهب تشومسكي إلى وضع نظرية في التوليد والتحويل، وكان المقصود منها وصف التراكيب اللغوية وتحليلها محاولا تفجير الطاقة الكامنة بداخلها، معللا استطاعتها النمو والتطور كلما أضيفت لها معرفة جديدة، لتعدّد طرق الإدراك ووسائله المعرفية بتعدّد النشاط اللغوي ذاته، من توليد نحوي وانتشار دلالي، أين يفضي بعضها إلى بعض، وهذا مقصوده من التوليد، وقد حاول تشومسكي الإمساك بالمعنى بشتى الطرق حتى وقع في التجريد، واتهمه نقاده بالاستغراق في الجانب العقلاني، رغم أن المقصود من نظرية النحو الوظيفي كان الممارسات اللسانية، التي هي قواعد التواصل، فليس من الصدفة السعيدة إذا استخدم هذه الخاصة اللسانية لتلك القواعد المخصوصة، التي لا يمكن أن تفهم إلا إذا اعتبرناها قواعد تحقق الغرض المقصود بالذات⁽³⁾.

وأخيرا، يمكن القول؛ إن "الأشاعرة" لم يلتفتوا إلى الحدث اللساني الذي تلبسه المعاني بقدر ما كانوا مركزين اهتمامهم على المعنى النفسي، أو أنهم كانوا بصدد التأسيس لنظرية لسانية؛ وإنما جاءت الأبحاث اللغوية تابعة لنظريتهم المعرفية التي تداخل فيها الكلام بالفقه وأصوله باللغة، في علاقة وطيدة، وكان الهدف منها محاولة إيجاد معادل موضوعي لكلام الله على أرض الواقع، غاية في ربط المكلف بالمكلف عبر فعل التكليف، الذي تحتاج فيه البنية المعرفية التصويرية إلى ممارسة كلامية فعلية تحوّلها إلى قواعد ووظائف تعبر في مجملها عن القدرة التواصلية، وفيما يأتي محاولة تحليل أقسام الفعل الكلامي من منظور أشعري، والتي ركّزوا فيها على مبحث "الخبر والإنشاء"، مع ميلهم إلى استعمال الأمر والنهي لارتباطهما بقضية التكليف التي كانت موطن الجدل عندهم. فلم يكن "الأشاعرة" متفطنين إلى الحدث

(1) _ جون سيرل، كيف تكون القواعد أفعالا كلامية، ترجمة وتعليق: سعيد حسن بحيري، دار المنظومة، عدد 1، 2012 م، ص 88.

(2) _ فصل طه عبد الرحمن القول في هذه المسألة في مصنفاته خاصة: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، تجديد المنهج في تقويم التراث، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي.

(3) _ ينظر: تيزفيتان تودوروف وآخرون: المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2000 م، ص 82.

اللساني الذي تلبسه المعاني بقدر ما كانوا مركزين اهتمامهم على المعنى النفسي، ما يدل على أن نظريتهم اللسانية جاءت عرضاً في خضم تشييدهم لنظريتهم الدينية المعرفية.

1 _ تقسيمات الخبر وأغراضه:

يهدف كل ملفوظ في نظر أوستين إلى تحقيق فعل إنجازي يرغب المخاطب في تحقيقه عن طريق بالتلفظ، باختيار صيغة الفعل، ونظام الكلمات، والتنغيم... وهو ما يتبلور في العناصر النمطية، ففي قول: "أعلن أن محمداً لم يأت" ملفوظ إنجازي صريح والسابقة الأدائية "أعلن" لا تضيف شيئاً إلى المحتوى الذي يمثله الملفوظ. من هنا يتضح الفرق الموجود بين المعنى الوصفي والمعنى التداولي، فالأول يرتبط بشيء معين نتحدث عنه عند استعمالنا الجملة، والثاني إلزامي، وهو المعنى التداولي الذي لا يرتبط بما نتحدث عنه عند استعماله، ولكن بما نفعله عندما نتلفظ بالجملة⁽¹⁾، وهو المقصود عنده بالفعل القولي في مقابل الفعل اللاقولي.

أما عن الأفعال الإخبارية فتتمثل في جملة الأفعال التي تصف الوقائع الخارجية، ويحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة⁽²⁾، والغرض منها وصف المتكلم لقضية معينة للتعبير عن واقعة ما، وقد أشار سيرل إلى أن إنجازيتها تتم من خلال خطوتين، الأولى: تتمثل في أن الإنجاز يتحقق من خلال نطق الكلام وأدائه، أما الثانية: فمن خلال الإخبار أو الوصف⁽³⁾.

وإذا ما عدنا إلى "الأشاعرة" نألف البعض منهم زاد على كلام الله ﷻ بالإضافة إلى الخبر، الوعد والوعيد، ويظهر أنهم أرادوا التمييز بين الأفعال التي تصف العالم الخارجي فتوصف بأنها إخبارية **Constative** وبين أفعال أدائية **Performative** تنجز في ظروف ملائمة وتوصف بأنها موفقة أو غير موفقة، ويدخل فيها الوعد والوعيد والنصح والإرشاد والوصية...⁽⁴⁾؛ وعليه، فالفرق بين الإخبار والأداء يكمن في أن الأول يصف الوقائع في العالم الخارجي ولا يشترط فيه أداء الفعل، في حين يشترط في الثاني أداء الفعل وتحققه في الواقع باستنباط المعلومة الجديدة بالنظر إلى اللفظ والمضمون معاً، حيث تُنقل المدركات إلى الذهن لمعالجتها وتأويلها، لاستنتاج أكبر قدر ممكن من النتائج، كذلك قد يتوجه المحتوى اللغوي للإخبار إلى الأزمنة الثلاثة (الماضي، والحاضر، والمستقبل)، في حين يتوجه المحتوى اللغوي

(1) _ ينظر: ذهبية همو الحاج: التداولية واستراتيجية التواصل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015 م، ص 178.

(2) _ محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، ص 34.

(3) _ صلاح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص 232.

(4) _ ينظر: محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 43، 44.

لفعل الوعد والوعيد إلى المستقبل، وبحسب سيرل يدخل الوعد والوعيد في الالتزاميات، ويشترط فيه مطابقة العمل للفعل بالانتقال من العالم إلى الكلمات، ولما كانت الحدود غير واضحة بين الأفعال الأدائية والأفعال الإخبارية صُنِّفت في التراث العربي ضمن "مبحث الخبر"، الذي عرفه الغزالي بقوله: «أما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر، فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلاً، فإنه معنى معلوم يدرك بالحس، ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة أخرى، فكان له قدرة على اكتساب هذه الأصوات بلسانه، وكانت له إرادة للدلالة وإرادة لاكتساب اللفظ، ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر إلى أمر زائد عن هذه الأمور»⁽¹⁾. ويقصد بعدم افتقاره إلى أمر زائد عن المعنى الوضعي، أن معناه لا يزيد عن أكثر مما يقصده الملفوظ، لعدم حاجة الخبر إلى تمثيله بعمل ينجز في الواقع، ذلك أن التلفظ به هو المقصود، وهو تمام الإنجاز.

ومن الملاحظ أن أحداً من "الأشاعرة" لم يلتفت إلى حقيقة الخبر وأقسامه كما التفت إليه الآمدي، مفرداً له باباً مستقلاً بنفسه، وهو القسم من الكلام المتعلق بالنظر في السند على الرغم من أن وظيفته محصورة في الإخبار عن المتن، وأما اسم الخبر، فيطلق على أمرين اثنين:

— على الإشارات الحالية والدلائل المعنوية؛ كقولهم: عينك تخبرني بكذا، وهو استعمال اللفظ على المجاز.

— على القول المخصوص، الذي يفهم من إطلاق الخبر مباشرة، وهو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه، وقد يطلق: أ/ على الصيغة، كقولهم: قام زيد، وقد يطلق: ب/ على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة، كما تقرّر في الكلاميات⁽²⁾، وقد ذكرنا سابقاً أنهم ذهبوا إلى أن جميع كلام الله وَعَلَّمَ إخبار، وأن تعلقه بالعبرة هو المسؤول عن تنوع أغراضه، لتبقى النتيجة والغاية منه إخبار كذلك عن الجزاء، ليصبح المراد من الكلام اللساني الحادث ما ركب من الحروف والأصوات الدالة على الكلام، بمعنى حمل الأخبار على الدلائل دون المدلولات، لما فيه من الجمع بين الدليلين⁽¹⁾، ومن ثم انصراف المعنى إلى القراءة دون المقروء؛ لأنها سترمز بالضرورة إلى المعنى المقصود الذي يأتي حقيقة في الصيغة لتبادرها إلى الفهم مباشرة من التلفظ بالخبر⁽²⁾.

(1) _ الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص76.

(2) _ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 07.

(1) _ الآمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج1، ص 313، 314.

(2) _ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 08.

ويقصد من هذا الكلام نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها، فلا نحتاج حسب الآمدي في فعل الخبر إلى قوة إنجازية تحوّل القول إلى عمل؛ لأن الحروف والأصوات التي تشكل الخبر تحمل القصد والقوة في ذاتها، بموازاة العالم الواقعي أو المحيط الاجتماعي، مع اشتراط دلالة التواضع والاصطلاح ليصح الاستدلال بها دون اللجوء إلى عملية عقلية استلزامية، ذلك أنّ لزوم يفيد دلالة أمر على أمر، في حين أنّ الخبر بكلام يفيد بنفسه إضافة أمر إلى أمر أو نفيه، والدلالة تكون على النسبة بإثبات معلومة يسند فيها أمر إلى أمر، مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها، ومن ثمّ فالتركيز عند "الأشاعرة" منصبّ على دراسة الإسناد وأحواله، بمعنى دراسة المركبات التامة؛ دون المركبات غير التامة وهي الألفاظ المفردة؛ لأنها غير مفيدة، السبب الذي أبعدها عن دراسات المعنى والتواصل، حيث «ترك البحث في دلالات هذه الألفاظ لعلم آخر هو الدلالة...»، وصنيع العلماء العرب هذا يوافق ما هو متداول عند المعاصرين. فالتداوليون المعاصرون لا يدرسون الأفعال الكلامية مجردة عن سياقها الكلامي والحالي، أو معزولة عن غرض المتكلم؛ وإنما يدرسون إنجازية تلك الأفعال ولا يعتبرونها أفعالاً كلامية إلا بشرط أن تتحقّق هويتها الإنجازية في السياق عبر الاستعمال»⁽¹⁾. ويظهر أنّ إنجازية الخبر يحققها التلطف بالخبر باستعماله في السياق المناسب.

__ اعتبار عنصر الصدق أو الكذب:

أدرك "الأشاعرة" اللبس الذي أوقعه تقسيم سابقهم على الخبر، خاصّة قضية الكذب، رافضين إسقاط نتائجه على كلام الله ﷻ، فيبدو أنّ هذا التقسيم يصلح للكلام البشري؛ لكن إذا طبّقناه على كلام الله تعالى تُثار تساؤلات وشكوك. ويصير الإشكال في هذه التقسيمات، هل تعود على الكلام أم القائل؟ ليكون الجواب أنّ هذا الأمر مردود؛ إذ لا يجب على مؤوّل النصّ الديني التعامل معه كبقية النصوص، وهذا ما تفتن إليه الغزالي عندما ذهب إلى أنّ «كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً. والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالذات. أما العبارة: فهي الأصوات المقطّعة، التي صيغتها مثل قول القائل: "زيد قائم وضارب". وهذا ليس خبراً لذاته، بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس...، وأما كلام النفس فهو خبر لذاته وجنسه، إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد»⁽¹⁾، فالمقصود بالخبر عندهم أمرين اثنين: خبر لذاته، وهو كلام الله في الأزل الذي يجيء جملة لا تفصيلاً، والذي لا تغيره مقاصد المكلفين؛ بل تتحدّد بنوع التكليف، وخبر ليس لذاته، يأتي

(1) _ مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص 52، 53.

(1) _ الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ج1، ص 251.

تبعاً لقصد القاصد في العبارة، فالمشروط هنا عنصر القصدية، والذي يتجسد بتوجيه العقل نحو الفعل المفترض إنجازاً أو نحو الأشياء في الواقع، ومن ثمّ يمكن القول إن القصدية؛ هي تعبير عن كيفية عمل العقل في الواقع؛ بل إنها سمة بارزة له، وقولنا إن القصد هو التوجّه بالعمل نحو شيء معين، يعني الطريقة أو الكيفية الخاصة التي يمتلكها العقل لربط الإنسان بالعالم، الأمر الذي جعل سيرل يعرفها بأنها «تلك السمة للحالة العقلية، التي تتوجّه أو تتعلّق بموضوعات وحالات فعلية خارج ذاتها»⁽¹⁾. وعلى غرار ذلك تظهر حقيقة أنّ هناك طرقاً مختلفة ومتنوعة من الحالات القصدية التي تربط المحتوى الخبري بالعالم الواقعي⁽²⁾، ما يجعله يحتمل الصدق أو الكذب، وهذا ما جعل الغزالي يخرج الخبر القائم بالنفس عن دائرة الكلام المقطّع في العبارة الذي يدخله الكذب، جاعلاً من القصد مسلك العبور الوحيد للتعبير عمّا في النفس أو لربط قدرة العقل بالواقع، ذلك أن الخبر يصير تلفظاً بقصد، وأن الكلام القائم بالنفس موجود لا يغيره قصد؛ لأن وجوده غير مشروط بوقوعه في العالم، وهذا ما جعلهم يربطون القصد بالعلم النظري الاستدلالي دون العلم الضروري⁽³⁾، فقد ذهب الباقلاني إلى أن الاستدلال لا يحصل إلا عن استئناف الذكر والنظر وتفكّر بالنظر والعقل، وهو طلب الدليل الذي هو «ما أمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم باضطراره وهو على ثلاثة أضرب: عقلي: له تعلّق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وسمعي شرعي: دالّ من طريق النطق بعد المواضعة، ولغوي: دالّ من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ»⁽¹⁾؛ ومثال ذلك: العلم بصدق خبر التواتر يحصل عن طريق مقدمات تضيء عليه العلم والتصديق، فنقول حصل هذا العلم بـ "واسطة"؛ لكنّها غير معقدة بل جلية في الذهن حاضرة، وإن لم تتشكل في النفس بلفظ منظوم فقد يشعر بها المرء حتى يحدث التصديق، فالعلم النظري عكس الضروري الذي يحصل بغير واسطة⁽²⁾.

(1) جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1427 هـ، 2006 م، ص149.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص51.

(3) فقد قسّموا منذ الباقلاني علم الخلق إلى قسمين: فقسم منه علم اضطرار، والآخر علم نظر واستدلال «فالضروري ما لزم الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه... والنظري منها ما احتج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة، ومن حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه»، ينظر: الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص14، 15. الأمدي: أبحاث الأفكار في أصول الدين: ج1، ص347. م، التفتازاني: شرح المقاصد: ج1، ص187 وما بعدها. ينظر: الفصل الأول من الأطروحة، ص41.

(1) الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص14، 15.

(2) ينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص253، 254.

ومن شروط التواتر:

وقد اشترط الغزالي قرينة دالة، لتقوم مقام خبر بعض العدد من المخبرين، ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها؛ لدورها في حصول اليقين مع إفادتها معنى العلم⁽¹⁾، ويقصد بقرينة دالة؛ السياق في معناه اللغوي، ثم يوسع من عملها ليصبح السياق جزءا منها، بمعنى بجيء العبارة متفقة مع مجمل النص وسياق الحوادث في مجراها وتسلسلها وارتباط بعضها ببعض، فإذا جاء الحدث متفقا مع الظروف المحيطة به كان واقعا في سياقها، وإذا جاء مخالفا، وجب البحث في علة هذا الخلاف⁽²⁾، ذلك أنّ الكلمة ليست بمعزل عن المرجع الذي يعمل على دمج جميع حالات السياق، والذي يساهم في تسجيلها في الذهن قبل مرحلة التلّفظ بالفعل، وما صاحبها وقت الفعل والإنجاز، من ظروف وملايسات وإشارات، ولنقل جميع العناصر اللغوية وغير اللغوية المتعلقة بمقام التلّفظ. ليتّضح أنّ القرينة في عرف المتكلمين والأصوليين تفيد ربط فعل الكلام بالمواقف الفعلية للتلّفظ به؛ إذ يجيل الخطاب وقت إنتاجه وتأويله على عناصر السياق الخارجية، بالاعتماد على مبدأ القصد في الكلام المرتكز أساسا على الاستلزمات السياقية والمقامية؛ إذ لا وجود لكلام إلا بوجود قصد، والقصد هو الذي يخرج الاستلزمات من دائرة الاستلزام الجردّ من السياق إلى دائرة الاستلزام السياقي.

وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى تقسيم القرائن إلى قسمين: قرائن حال، وقرائن مقال، أمّا الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيسا وتخصيصا، ولكن إذا ثبتت لاح للعاقل في طرد العرف أمور ضرورية، ولا يمكن أن يدّعي أن العلوم الضرورية عند قرائن الأحوال تحصل غير مرتبطة بها، ولكن منا أحوال يعسر إدراجها تحت الوصف، وإنما يدركها العيان، أو الشاهد؛ وإن لم يجزم تحصيل المقصود منها، وأمّا قيود المقال بألفاظ لغوية فيفهمها من يعرف العربية⁽¹⁾، ثم عدّوا السياق جزءا من هذه القرائن التي تدلّ على مقصود الشارع، فهذا الجويني ينكر على من أغفل النظر في سياق الحال _ وهو ما يعرف عندهم بالقرائن الحالية _ الوصول إلى القصد؛ ذلك أن الأخذ من سياق النص من غير النظر إلى سياق المقام، ككون الآية من آخر ما نزل، مع عدم تطرق النسخ إليها، ومثال ذلك قوله تعالى:

أن يجروا على علم لا على ظن. أن يكون علما ضروريا مستندا إلى محسوس. أن يستوي طرفاه ووسطاه في هذه الصفات. عدد المخبرين الذي يشترط فيه العلم لشخص، فإذا حصل فلا بد أن يحصل لكل شخص يشاركه في المتمعن. ينظر: الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج1، ص ص 255.

(1) _ ينظر: الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ص 256.

(2) _ ينظر: عبد النعيم جليل: نظرية السياق بين القدامى والمحدثين، دراسة لغوية نحوية دلالية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2008 م، ص 26.

(1) _ ينظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص 87.

﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أَفِي وَلَا نَهَرُهُمَا﴾ (الإسراء: 23 آية)، لأن ظاهر السياق يفيد تحريم قول "أف للوالدين"، وبالنظر إلى سياق الآية والآية التي تسبقها والآية التي تليها يظهر تحريم الشتم والضرب منصوص عليه؛ لأن هذا النهي الوارد في الآية جاء في سياق الأمر بالبر والنهي عن العقوق والاستخفاف برعاية حقوق الوالدين، ثم يؤكد أن عدم الإحاطة بالقرائن الحالية والمقالية هو الذي يؤدي إلى الاعتقاد بندرة النصوص، وقد استفاد عبد القاهر الجرجاني من تحليل النصوص لدى الأصوليين فتنبه إلى اللفظ وضعا وإلى اللفظ استعمالا، وهذا ما جعله يوسع من نظريته.

ويظهر أنهم بحثوا في الخير من جهة الصدق والكذب عن دلالة فعل الكلام بالبحث عن المعنى والمرجع في العلم النظري الذي يقع فيه الشك، وتختلف فيه الحالات القصديّة، دون العلم الضروري الذي يستلزم فيه الخير للعلم، فقد نقل الشهرستاني عن الإسفرايني أن الخير والعلم يتلازمان، وكانت هذه الحجة الجاهزة بمثابة الخط العريض لتوضيح المنهج، فمن المستحيل عندهم علم الله بشيء دون أن يخبر عنه، «ومن المعلوم أن البارئ يصح منه التكليف والتعريف والإخبار والتنبيه والإرشاد والتعليم، فوجب أن يكون له كلام وقول يكلف ويعرف ويخبر وينبه بذلك»⁽¹⁾، وهو ما لا يكذب أبدا، أما عن تقسيم الخير من حيث التصديق والتكذيب، فيتعلق بالنظر الحاصل من ربط القصد بالعبارة، والذي قسمه الغزالي إلى ثلاثة أقسام:

__ ما يجب تصديقه: وهي سبعة: ما أخبر عنه التواتر. وما أخبر الله تعالى عنه. وخبر الرسول ﷺ. وما أخبرت عنه الأمة. وكل خبر يوافق ما أخبر الله تعالى عنه، أو رسوله ﷺ أو الأمة أو من صدقه هؤلاء، أو دل العقل عليه والسمع. وكل خبر صحّ أنه ذكره المخبر بين يدي رسول الله ﷺ، وبمسمع منه، ولم يكن غافلا عنه، فسكت عليه. وكل خبر ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه⁽¹⁾.

__ ما يعلم كذبه: وهي أربعة: ما يعلم خلافه بضرورة العقل، أو نظره، أو الحس، أو المشاهدة، أو أخبار التواتر. وما يخالف النص القاطع عن الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة. وما صرح بتكذيبه جمع كبير يستحيل في العادة توأطئهم على الكذب. وما سكت الجمع الكثير عن نقله، والتحدث به.

(1) _ الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 257.

(1) _ ينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص ص 264، 267.

__ ما لا يعلم صدقه ولا كذبه: فيجب التوقف فيه، وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات مما عدا القسمين المذكورين (1).

لم يخرج "الأشاعرة" في تصورهم الخبر عن نظريات تحليل الخطاب، عندما نظروا إليه من ثلاثة زوايا، زاوية الصدق، وزاوية الكذب، وزاوية عدم التصديق وعدم التكذيب.

ب __ اعتقاد المتكلم: وهي جهة دلالة فعل الكلام من حيث المعنى والمرجع، والنظر إلى الدلالة يأتي من حيث «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول» (2)؛ أما المعنى فهو «القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه، وقد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلق به القصد» (3)، ويظهر أن معالجة "الأشاعرة" هذه المسألة في شقيها النظري والعملية، كان متطوراً يضاهي ما توصلت إليه الدراسات الحديثة في تداوليات الخطاب، حيث ربطوا الخبر بمسألة الاعتقاد التي تعبر عن الجانب القصدي للمتكلم، ويعد القصد في الدراسات التداولية محورا مهما، إذ النظرية أساسا مبنية على دراسة مقاصد المتكلمين وأغراضهم، على غرار ما نجد عند سيرل، الذي يقر بأن «ضم التقرير القصدي عن المعنى إلى جانب المبادئ العقلية للتعاون التخاطبي يؤدي ثمارا وفيرة ونتائج جيدة في تحليل مشكلات أفعال الكلام، مثل؛ أفعال الكلام غير المباشرة، والاستعمالات المجازية من قبيل الاستعارات، وفي الفعل الكلامي غير المباشر يعني المتكلم شيئا أكثر مما يقوله بالفعل» (4)، فالتواصل في اللسانيات التداولية مشروط بعنصر القصد المتصل اتصالا مباشرا بعنصر الصدق، الذي أثارها غرايس في مشروعه التخاطبي التواصلية، وبالضبط في "مبدأ التعاون" الذي اختصر فيه موقفه من الصدق والكذب، بوضعه شرطا وقانونا من قوانين المحادثة ضمنه قاعدة الكيف، فلا ينبغي للمتكلم أن يسلك طريق الكذب؛ فإن وقع ذلك فسيخرجه من خانة الصدق الذي تحول مفهومه إلى مسار جديد، يتمثل في صدق استعمال العبارة في ظل مقومات السياق ومقاصد المتكلمين في علاقتهم مع غيرهم، وقت تحديد المعنى وتمثيل الأشياء في العالم، ليغدو العنصر المسؤول عن التفاعلات التخاطبية والمساعد على التواصل، وقد استدل غرايس بعوامل حجاجية إقناعية لا تتوفر في الكذب، ذلك أن الحجاج أصل

(1) _ ينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص ص 267، 271.

(2) _ المرجاني: معجم التعريفات، ص 91.

(3) _ أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ص 33.

(4) _ صلاح إسماعيل: نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، 2005 م، ص94.

التواصل؛ وغيابه حتما قطع لهذا التواصل⁽¹⁾.

كذلك اعتمد "الأشاعرة" معيار اعتقاد المتكلم وقصده في التمييز بين أقسام الخبر، وهو معيار تداولي جعله سيرل شرطا في تمييز القوة الإنجازية المتضمنة في القول، وعليه جعلوا صدق الخبر وكذبه مرتبطا بالمتكلم فيما يراه في الواقع أو ما يعتقد في نفسه، وحسب عبد القاهر الجرجاني «لا يُتصور الخبر إلا فيما بين شيئين: مخبر به ومخبر عنه، فينبغي أن يُعلم أنه يحتاج من بعد هذين إلى ثالث، وذلك أنه كما لا يتصور أن يكون هاهنا خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، كذلك لا يتصور أن يكون خبر حتى يكون له مخبر يصدر عنه ويحصل من جهته، ويكون له نسبة إليه، وتعود التبعة فيه عليه، فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صادقا، وبالكذب إن كاذبا...، وجملة الأمر، إن الخبر وجميع الكلام معاني ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع بها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض، وأعظم شأنًا للخبر»⁽²⁾.

عظم الجرجاني من شأن الخبر لارتباطه بالكلام النفسي والكلام اللساني معا، مشيرا إلى ضرورة ربط قصدية الكلام بالمعاني النفسية للمتكلم، مؤكدا أن المسند إليه يحتاج إلى مسند وهو ما يقصده بالمخبر عنه والمخبر به، وهما معا يحتاجان إلى عنصر ثالث هو مخبر يصدر عنه، وهو قصد المتكلم وغرضه، ذلك أن الصدق والكذب عائد على المتكلم، لا على مضمون اللغة، بمعنى أنه كلام منجز من قبل المتكلم مستثمر بخصائص اللغة ودلالاتها، هذا بالنسبة للكلام البشري، أما كلام الله ﷻ فلا يدخله الكذب، واتجاه الصدق فيه يكون باستعمال الخبر في العالم المادي، وقد يكلل بالنجاح وقد يوصف بالإخفاق.

ج _ قصدية المتكلم ومطابقة النسبة الخارجية أو عدم مطابقتها:

سار "الأشاعرة" في ربطهم مطابقة الواقع بالصدق وعدم مطابقتها بالصدق على خطى النحاة والبلاغيين، ففي تقسيم الغزالي السابق للخبر تُطابق القسمة الأولى والثالثة النسبة الخارجية وفيهما تتجسد قوة فعل الكلام، في حين لا توافق القسمة الثانية النسبة الخارجية؛ لأن الصدق هو مطابقة المفهوم الكلامي للنسبة الواقعية «تتعلق المطابقة بما يقصده المتكلم من أغراض ومعان (ثانية) يصوغ لأجل تأديتها الكلام، ويورد الخصوصيات، فيكون كلامه لذلك مطابقا، والمطابقة في هذه الحالة تتجه من الكلام إلى العقل أو الذهن حيث المعاني والأغراض، إلى العالم الواقع، أي يراد الكلام أن يضاوي العقل والعالم، ويطابقهما، وهو ما يعني أن المطابقة لا تنفصل عن قصدية المتكلم في اتجاهه نحو العالم أو

(1) _ Vue : Logique et Conversation in Communication, n :30, 1979, p 95

(2) _ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 528.

تعلقه به، وتمثيله»⁽¹⁾.

وقد ذكر الآمدي أن «الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عن نسبة معلوم إلى معلوم أو سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام، مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة أو سلبها»⁽²⁾، متبعاً تقسيم الغزالي للخبر كما تبع هذا الأخير أصحابه من "الأشاعرة" بشيء من التعديل، فجاء عن الآمدي ثلاثة أقسام حددها من تتبّع الأخبار المنقولة عن الرسول ﷺ كالآتي:

__ **القسم الأول:** الخبر الصادق، ويكون مطابق للواقع، والخبر الكاذب ويكون غير مطابق للواقع.

__ **القسم الثانية:** الخبر الذي يعلم صدقه، والخبر الذي يعلم كذبه، وما لا يعلم صدقه ولا كذبه.

__ **القسم الثالثة:** الخبر المتواتر، والخبر الآحاد⁽³⁾.

يظهر القسم الأول استطاعة الحكم على القضية بالصدق إذا تطابق تقريرها مع مرجعها في الواقع أو العالم الخارجي، إن حدث عكس هذا من عدم تطابق التقرير مع المرجع فالحكم على القضية يكون بالكذب، أما القسم الثاني فيعادل أقسام الخبر عند الغزالي في مجملها، أين أورد فيه مجموعة الأخبار التي نستطيع الجزم في الحكم عليها أو لا نستطيع، فالأولى تصنف في خانة الخبر الذي يعلم صدقه، والخبر الذي يعلم كذبه، وتصنف الثانية في خانة عدم الجزم وعدم الظن لغياب القرائن الدالة والتي تتطلب التوقف عندها، أما القسم الثالث، فمتعلق بنقد السند لعدم القدرة على تتبع التسلسل الزمني، أما الخبر المتواتر فهو الذي يفيد علماً بمخبره لتتابع الخبر عن جماعة، وقريب منه العلم المستفاد من التجربة لاعتماد كليهما على المقدمات التي يعبر عنها باطراد العادات، كقولنا الماء مروي، والخمر مسكرة⁽¹⁾، وإما في الخبر الآحاد والذي لا يفيد علماً لعدم انتهائه من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً، فهو خبر الواحد، ومع هذا فقد أثبت الغزالي وجوب العمل به في التعبد عد ظن الصدق⁽²⁾، ومن الملاحظ أنهم اعتمدوا في الخبر المتواتر والخبر الآحاد على المرجعية الواقعية لاستعمال الخبر، فكلما ازدادت الوتيرة كان الخبر مفيداً للعلم، وكلما نقصت الوتيرة عُدّت إفادته للعلم، وقد ذكر مسعود صحراوي أن جميع هذه الأخبار تدرج ضمن صنف التقريريات Assertifs بلغة سيرل، والغرض المتضمن في القول لهذه المجموعة الكلامية هو التقرير الذي هو إدراج مسؤولية المتكلم

(1) شكري الطوانسي: المقام في البلاغة العربية، علم الفكر، العدد1، المجلد42، سبتمبر 2013 م، ص79.

(2) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص15.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص ص 16، 20.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 2. وينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص ص 251، 253.

(2) ينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص ص 282، 283.

على صحة ما يتلفظ به (1).

يظهر أن "الأشاعرة" أبدوا اهتماما بتقسيم الخبر أكثر من التداولين أنفسهم، لارتباطه بالرواية أو المخبر عنه، والتي يُدعم فيها الإخبار عن المتن الواحد بسلسلة طويلة من المخبرين الذين يمثلون السند، وعلى أساس من هذا تم تقسيم الأخبار، مع العلم أن العلماء المسلمين وضعوا شروطا صارمة لقبول الأسانيد، لارتباطها الوثيق بالاعتقاد الديني، وهو عنصر بالغ الأهمية لم يتوفر في الدراسات الفلسفية المعاصرة، حيث اكتفى **أوستين** بالنظر إلى العبارة المتلفظ بها والمشتراط فيها حسن الاستعمال، معطيا مثلا بالقضاة في القانون الأمريكي وقت استماعهم لفعل الشهادة، التي قلما ينظر فيها إلى مطابقة مقتضى الحال، كما لا ينظر فيها إلى المخبر أو ظروف الإخبار، لعدم اشتراط حضور ومعاينة الطرف الشاهد للواقعة، بقدر ما يُطلب النظر في الأحكام التي يبدو ظاهرها تقريريا، في حين يتبين بعد إمعان النظر أنها عبارات لا يجري فيها التصديق والتكذيب على نحو واضح؛ لأن النطق بها ينقلنا من التقرير إلى الإنجاز، ليكون المعول عليه ليس ما رواه الشاهد؛ بل على ما فعله الشاهد ترجيحا بشهادة الحال، وهذا يتفق مع الإنشائيات أكثر من الإخباريات (2)، فالالتفات هنا إلى العبارات المستعملة دون الشخص المخبر، وهذا على العكس تماما من الشروط التي وُضعت لقبول فعل الرواية عند "الأشاعرة" والتي نظروا فيها إلى الراوي والمروى معا، فقد يطعن في أحدهما أو كليهما إن لم تتوفر شروط صحة النقل، التي من أبرزها: الإسلام، والتكليف، والعدل باستقامة السيرة في الدين، فكل ما يدل على ركاكة الدين يدل على الجرأة على الكذب، بالإضافة على اشتراط الضابط، فمن لا يحسن الضبط، فلا ثقة بقوله، فإن توفر ذلك فرواية الواحد تقبل، وإن لم تقبل شهادته، كما يشترط صحة العبارة، وحسن الصياغة، ووضوح الدلالة، وسلامة التراكيب، وخلوها من ألفاظ التشكيك والترجيح، مع الاشتراط في المستمع الاستعداد المسبق لفعل الاستماع، مع الاعتماد على دور القرائن في حصول اليقين، كاقتران الأخبار وتواترها (1).

تبدو هذه الرؤية الإسلامية لـ "علماء الأشاعرة" رؤية تداولية في صميمها، كما أن عمقها يجعلها أوضح من رؤية **أوستين** نفسه، مع اتفاقهما على اقتراب فعل الرواية والشهادة من الإنجاز أكثر من الإخبار، لعدم قيامه بوصف الوقائع أو سرد الأحداث، بقدر ما كان يهدف إلى إنجاز أعمال تؤثر في الواقع، وقد تغير فيه.

(1) _ مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، ص 135.

(2) _ ينظر: أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ترجمة: عبد القادر فنيبي، أفريقيا الشرق، (د.ط).

1991 م، ص 174.

(1) _ ينظر: الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج1، ص ص 290، 291.

2 _ استعمال الأوامر والنواهي:

تعلقت دراسة الأفعال الكلامية الإنشائية عند جمهور "الأشاعرة" بتحليل المتن⁽¹⁾، مرتين هذه الأفعال في سلم حجاجي حسب درجة القوة من الضعف إلى الشدة، ومركزين في الوقت نفسه على فعلي الأمر والنهي، ذلك أن التكليف متصل بهما اتصالاً مباشراً، وهو حاصل بحدوث العالم ووقوع المأمورين بطريق القراءة، «وهي أكسابهم التي يؤمرون بها في حال، إيجاباً في بعض العبادات، وندبا في كثير من الأوقات؛ ويزجرون عنها إذا أجنبوا، ويثابون عليها ويعاقبون على تركها... ولا يتعلق الثواب والعقاب، إلا بما هو من اكتساب العباد. وتستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة أزلية، خارجة عن الممكنات وقبيل المقدورات»⁽²⁾.

ما يعني أن انقسام الأفعال إلى أوامر ونواهي يكون قيد الممارسة الكلامية، لارتباطهما بالتكليف وتعلقهما بالطاعة أو المعصية، ولقدرتهما على تحديد الاستعمالات الحقيقية والاستعمالات المجازية للكلام، ما جعل الأصوليين يقدمونهما على بقية الأقسام، مع تقديم الأمر على النهي، للوقوف على فائدة الخطاب، ومتى حصل ذلك عمّت الفائدة على باقي الأجزاء. ولقد وضع الجويني الفوارق بين الخبر والإنشاء خاصة الأوامر والنواهي، فذهب إلى أن كليهما تلفظ لساني للعبادات، ومع هذا؛ فإن الأمر أو الإنشائيات تفيد فائدة شرعية، في حين يفيد الخبر فائدة غير شرعية، فمثلاً ليس في الرواة والروايات تعبدات شرعية، كما وردت توقيفات الشرع بأمثالها في رتب الشهادات⁽¹⁾.

أ _ الصفة اللزومية لفعل الأمر القائم بالنفس:

يقصد "الأشاعرة" بفعل الأمر القائم بالنفس تصنيفه في حانة الأفعال الكلامية التي لا تمتلك صيغة محدّدة، في مقابل الأفعال الحقيقية التي تمتلك صيغة طلبية "افعل"، ورغم تصريحهم أن الأفعال التي لا تمتلك صيغة أو بالأجدر الأفعال الداخلة في الكلام غير مجزأة ولا مقسّمة قبل استلزام الفعل، إلا أنهم ذهبوا إلى القول أن الأمر هو الطلب القائم بالنفس على سبيل الافتراض، بمعنى افتراض تعلقه بإيجاد الفعل⁽²⁾، وهو من هذه الجهة لا يكون فعل أمر مباشر يفهم من الصوت والصيغة، بقدر ما يكون فعل أمر غير مباشر مستنتج بطريقة لزومية من باب اقتضاء الفعل. وهو متعلق بالقدرة لتضمّنها معنى الإلزام

(1) _ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 159.

(2) _ الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاقتصاد، ص 117.

(1) _ ينظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 236.

(2) _ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 213.

بحسب الاستطاعة، فيكون الفعل الناتج عن الإلزام أثر للقدرة إمّا بالإيجاد وإما بالترك.

وقد استدل الباقلاني على كون كلام الله تعالى قديماً غير مخلوق قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: آية 54)، قال: «فصل بين الخلق والأمر فدلّ على أن الأمر غير مخلوق لأنّ كلامه أمر ونهي وخبر»⁽¹⁾. ويضيف البغدادي عما قاله الباقلاني شروط التكليف التي تجعل العبد مأموراً أو منهيًا، بقوله: «ومن أجاز من أصحابنا خطاب المعدم على شرط الوجود والعقل والبلوغ قال: إن كلام الله لم يزل أمراً ونهياً للمكلفين الذين خلقوا بعد ذلك بشرط أن يفعلوا ما أمروا به بعد البلوغ والوجود ووفور العقول. ومن لم يُجز منهم خطاب المعدم ولم يُسمّ كلامه قبل وجود الخلق أمراً ونهياً قال: إن كلامه إنما صار أمراً ونهياً عند توجه اللزوم على المكلف»⁽²⁾. وفي هذه الحالة فقط نستطيع القول أن المكلف مرجح لتنفيذ الفعل، لتحوّل القوة الإنجازية إلى إلزام يتقيد به.

يقودنا معنى اللزوم الذي وُضع شرطاً أساساً على المكلف للقيام بالفعل إلى فكرة التفاعل التخاطبي، التي من شروطها الوجود والعقل والبلوغ، وسواء أجز خطاب المعدم أم لم يجز خطابه قبل وجود المكلف؛ فإن بيان وظائف التكليف تظهر من تحديد مقاصد الخطاب بتحليل الأقوال وخصائصها أثناء الممارسة أو في التواصل، الأمر الذي يستلزم وجود أطراف تربطهم علاقات تداولية مع خطاب الله ﷻ، هم جماعة المكلفين أو مستعملي الخطاب، كما تربطهم علاقات اجتماعية تفاعلية يؤطّرها السياق التواصلية للأقوال، وكلّ ما يحيط بها من ظواهر غير لغوية، من مقام وحيثيات الممارسة والمقاصد المتضمنة للمعاني، والتي يتعيّن على المخاطب فهمها، ومن ثمّ الاعتراف بوجود قصد تواصلية عام تُوكل إليه مهمّة الربط بين النص ومنتجه وغرضه؛ حيث يتعيّن على المكلف القيام بعمليات ذهنية للوقوف على معان معرفية كمفهوم التوحيد ومعاني تشريعية كمفهوم الطاعة، ما يجعل مفهوم اللزوم يذهب إلى القدرة على تأويل الأقوال التي تستدعي القيام باستدلالات وافتراضات تستهدف المسكوت عنه في الخطاب.

وأن يلتزم المكلف بالقيام بالفعل لا يعني إنجازه، ذلك أن اللزوم مرحلة سابقة بدرجة عن مرحلة الإنجاز، لكنّها مستمرة باستمراره، وهو قريب بعض الشيء من مفهوم الاستلزام الحوارية الذي يعادل عند غرايس المعنى الخفي في الحدث غير الكلامي، وهو متغيّر بتغير السياقات التي يرد فيها، ما يجعله يصبّ في الدرس التداولي ويتعد بعداً شديداً عن الدرس الدلالي، وبالاستعانة بالسياق يستطيع المكلف

(1) _ الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 68.

(2) _ البغدادي: أصول الدين، ص 108.

الإتيان بالفعل، قياما بخطوات محسوبة للوصول إلى ما يستلزمه الخطاب، بمعنى وقوع اللزوم يقتضي البحث عن القرائن التي من شأنها تحديد القصد من الكلام، بالقيام بعمليات حسابية استلزامية لما يمكن أن يكون، لينصب البحث عن المعنى ليس الحرفي بل المستلزم، بالنظر إلى الأحوال اللغوية وغير اللغوية وكذلك النفسية، ليكون الاستلزام التخاطبي، «عمل المعنى أو لزوم شيء عن طريق شيء آخر، أو قل إنه شيء يعنيه المتكلم ويوحى به ويقترحه ولا يكون جزءاً مما تعنيه الجملة بصورة حرفية»⁽¹⁾، ومنه، لا فكاك من القول إن ما يعنيه المتكلم أو يوحي به لا يمكن تحديده بصيغة بعينها، أو أنه يمكن أن يتعدى أن يكون أكثر من خبر في نفسه، وأن حرفية العبارة ليست بمعزل عن السياق، فعلى أساس منه ينقسم الكلام إلى الأغراض المعروفة.

ونلمح أن مثل هذه الالتفاتة لم تغب عن ذهن "الأشاعرة"، فقد ذهب الجويني إلى أن «الأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء، ممن سيكون إذا كانوا والذي استنكروه من استحالة كون المعدوم مأمورا لا تحصيل له»⁽²⁾. فعلى الرغم من أن الأصل في الأمر طلب الفعل، إلا أن «إيقاع الأفعال في الأزل مستحيل متناقض. فإذا لم يبعد كونه قادرا أزلا، مع اختصاص وقوع المقدور بما لا يزال، لم يبعد أن يتصف بكلام هو اقتضاء ممن سيكون»⁽³⁾.

تبدو صفة الاقتضاء ومعنى اللزوم Implication مصطلحات غامضة بعض الشيء، لانتماها إلى الحقل المنطقي، أين شدد عليها المناطقة قديما وحديثا، ففي المنطق المعاصر أحدث فتجذشتاين قفزة نوعية، عندما ذهب بمعنى اللزوم نحو القضايا المركبة التي استبعدت المنطقة أن تكون مجرد تحصيل حاصل، كما استبعدوا أي نفي يقع على العبارات اللزومية؛ لأنه سينتهي إلى الوقوع في التناقض، أما عن علاقته بالمعنى فلم تزد عن عدّه مستخدما للحساب التحليلي للقضايا حيث يقتصر على علاقات المصدق أي على قيم الصدق، كما توقّف الرجل عند مسألة حساب القضايا، خاصة ثنائية القيمة، وبالضبط على قيمتي الصدق والكذب، الذي رفض أن تكون قادرة على ترجمة القصد أو تمثيل الألعاب اللغوية⁽¹⁾، التي تعادل عنده أفعال الكلام، ويظهر أن فلاسفة اللغة أخذوا فكرة الاقتضاء بتأثير منه، فكان غرايس في بحث مستمر عن مشروع للمعنى رابطا إياه بالقصد لقيامه عليه، حتى طوّر نظرية لغوية جاءت نتاج

(1) _ ينظر: صلاح إسماعيل: نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، ص 78.

(2) _ الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاقتصاد، ص 109.

(3) _ المصدر نفسه، ص 110.

(1) _ ينظر: لودفيج فتجنشتاين: بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق: عزمي إسلام، كراچعة وتقدم: عبد الغفار مكاوي، جامعة الكويت،

الكويت، (د.ط)، (د.ت)، 291، 292.

تطويره مفهوم الاقتضاء التخاطبي، شقّ بها طريقا في علم الاستعمال، والتي كانت أداة مثمرة لحلّ كثير من المشكلات المنطقية والفلسفية (1).

ويبدو أنّ "الأشاعرة" ربطوا اللزوم بالمكلف من حيث معنى الجملة ومقام إنجازها، فالتكلم لا يستطيع إنجاز الفعل في عزلة تامّة عن العالم، دون أن يستلزم قدرة لغوية تظهر بمعرفة نظام اللغة والغرض من استعمالها، وقدرة تواصلية تتلاءم والحمولة الدلالية للعبارة اللغوية، بالنظر إلى ما يحيط بها من ظروف الإنتاج والتأويل، ليمثل المسار اللغوي حجر الأساس في تحليل المقاصد النصية من حيث صلتها بالمعنى، في حين ربطوا الاقتضاء بالأفعال التي يمكن أن تكون إن كان المخاطب موجودا، لينصبّ التركيز على التحليل المنطقي لظروف الإنجاز والاستعمال، وإذا أردنا إيجاز ما سبق سنجد الباحثين في تداوليات الخطاب حاولوا وضع الفروق الدقيقة بين المفهومين، ليمتاز الاقتضاء بتغييره وفقا لظروف استعمال العبارة بملازمتها في جميع الحالات والأحوال، في حين يتغيّر الاستلزام بتغيّر ظروف إنتاج العبارة (2)، فلا يمكن أن يكون الاقتضاء عملا لغويا على الرغم من آثاره الشبيهة بالآثار اللغوية. ومن هذه الناحية يصبح الأمر نوعا من الإخبار، باستحقاق الثواب والعقاب (3)، وقد فسّر الرازي معنى حقيقة الأمر والنهي، الإخبار، بقوله «الدليل عليه: أن حقيقة الأمر: هو الإخبار بكون الفعل موجبا للثواب وتركه موجبا للعقاب، وحقيقة النهي: هي الإخبار بكون الامتناع عن الفعل موجبا للثواب، وإقدامه عليه موجبا للعقاب. فثبت: أن حقيقة الأمر والنهي هو الإخبار» (1). وتعليل ذلك، أن كلام الله ﷻ واحد، متعلّق بأمور غير متناهية، وهو الإخبار عن الجزاء، الذي هو غاية التكليف.

ومن الواضح أن معنى اللزوم يأتي متأخرا عن شروط التكليف وسابقا عن وجوبه، فلا يمكن تصور وجوب التكليف على المأمورين دون الاحتكام إلى العقل الذي تمثل القصدية حالته الواعية، فلا إنجاز لأيّ فعل تكليفي ما لم يكن العقل حاضرا، بالإضافة إلى أن أيّ تواصل بواسطة العلامات هو تحقيق لقصد معين كان موجودا قبل إنجاز الفعل، ولو لم تكن المواضعة خطوة سابقة عن القصد لقلنا إنّ القصد أصل الكلام لغايته القصوى في توجيهه نحو الهدف، وهذه نقطة مهمّة تحسب لابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ)، الذي رفض أن يكون الكلام معنى قائما بالنفس _ متبعا رأياً شيوخه من

(1) _ ينظر: صلاح إسماعيل: نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، ص ص 12، 16.

(2) _ ينظر: محمد السيد: إشكال المعنى من الاستعارة إلى الاستلزام الحواري، مجلة فكر ونقد، عدد 25، يناير 2000 م، ص 105، 106.

(3) _ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص ص 171.

(1) _ الرازي: المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، المكتب الثقافي القاهرة، ط2، 1410هـ، 1990م، ص 55.

المعتزلة _ فلا فرق عنده بين أن يفعل الإنسان كلاماً خفياً غير مسموع في داخل صدره ويقطعه بالنفس، فيكون كلاماً على الحقيقة، وبين الكلام المسموع، وإنما الاختلاف واقع في تسمية الاسم الواحد بمسميات كثيرة لاختلاف اللغات⁽¹⁾. فيتضح أن الاختلاف واقع في التواضع لا في المقاصد، فبعد «وقوع التواضع يحتاج إلى قصد المتكلم له واستعماله فيما قرّره المواضع، ولا يلزم على هذا أن تكون المواضع لا تأثير لها، لأن فائدة المواضع تمييز الصيغة التي متى أردنا مثلاً أن نأمر قصدناها، وفائدة القصد أن تتعلّق تلك العبارة بالمأمور، وتؤثر في كونه أمراً به، فالمواضع تجري مجرى شحذ السكين وتقويم الآلات، والقصد يجري مجرى استعمال الآلات، بحسب ذلك الإعداد»⁽²⁾؛ وعليه، يرتبط القصد في التراث العربي بالمستعمل من الكلام فلا دخل للمهمّل به، والمستعمل هو الموضوع لمعنى وفائدة، ويدخل تحته أقسام الكلام من حقيقة ومجاز، وإن جعلوا التواضع أرضية لعمل القصد؛ فإن ظهور معالنه بوضوح تأتي في معنى الطلب، خاصة الأمر، فلا يزيد عمل المواضع على تمييز الصيغة المعبرة عن القصد، ثمّ سرعان ما يصير القصد محكوماً بالتوجه نحو عمل شيء معيّن من قبل المكلف المرتبط وجوده باستعمال الطلب، فهو المتجدّد دون الكلام، فما يفضي بنا إلى القول إن المكلفين متعدّدون على توحدّ الكلام. ما يجعل استعماله مرتبطاً بالقصد، وبحسب القصد ينقسم الفعل في الواقع، ويجعله مضبوطاً نحو الغاية أو الهدف.

ب _ إيجاد المكلف أو النسبة الخارجية:

التكليف نوع من الإخبار فإن أنجز الفعل في الواقع فإنه فعل أمر أو فعل نهي، بمعنى أن الأمر ماثل في الواقع والصيغة اللسانية هي التي تحدّد نوع الفعل، وهو ما برهن عليه "الأشاعرة" كون كلام الله وَكَلَّمَ أحادي الذات جوهر لا يتجزأ ولا يتنوّع، وأن الكلام اللساني الحادث هو ما تقع عليه الأعراض التي تمثّل أقسام الفعل وأغراضه جزءاً مهماً منها، فالنطق بالملفوظ من شأنه أن يحدّد الأمر كنوع للفعل لارتباطه بالتكليف، والذي أقره أوستين فعلاً إنجازياً لارتباطه مباشرة بالمعنى الإضافي الذي يؤدّيه الفعل القولي *acte locutoire*، وعلى أساس من قوته الإنجازية صنّفه في قسم الممارسات التشريعية، التي تهتمّ باتخاذ القرارات لتعلقها بممارسة السلطة، والقانون، والنفوذ⁽¹⁾. ثمّ صنّفه سيرل بعد التعديلات والإضافات التي قدمها كبديل لسدّ مواطن النقص في نظرية أستاذه، ضمن خانة التوجيهيات

(1) _ ينظر: عبد الله بن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1402 هـ، 1982 م، ص 41، 42.

(2) _ ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، ص 42، 43.

(1) _ ينظر: أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، ص 174.

Directives والتي تحث المستمع على أداء فعل معين، والتوجيهيات⁽¹⁾ ذات قصد إنجازي، غرضها محاولة المتكلم توجيه المخاطب إلى القيام بالفعل، واتجاه المطابقة فيها من العالم إلى الكلمات World-to- Words، وشرط الإخلاص فيها يتمثل في الرغبة الصادقة، ويدخل في هذا الصنف الأمر، والنصح، والاستعطاف والتشجيع⁽²⁾.

كذلك لم يستطع "الأشاعرة" التأسيس لمفهوم الخطاب دون ربطه بالمكلف (المتلقي)، فلا يمكن لفكرة أن تتحرر مقصدها دون إيجاده، ليس ذهنيا وإنما واقعيًا، بمعنى ربط العالم النفسي بالعالم الفيزيائي المادي عن طريق كائن حيوي ووسيط اجتماعي يتمتع بالمرونة والليونة؛ إنه وسيط اللغة التي تمثل جسر العبور من العالم التجريدي الغامض إلى العالم المحسوس، أين تتجسد الأعمال والميولات والرغبات المستمرة، بترجمة مختلف السلوكيات التي تعبر عن الذوات والتذات، كما ارتبك بحثهم في اللغة لعدم وضوح معالم صفة الكلام النفسي، التي تبدو غامضة ومجالا للشك ومنفذا للنقد، فلا يمكن للمرء الحديث عن أي نوع من أنواع الكلام دون ربطه بالطرف المتلقي، أو عرفية الاستعمال، حيث «يرى علماءنا أن استعمال اللغة منوط بما تعارف عليه أبناءنا في ألفظها وصيغها وتراكيبها ودلالاتها وما تقتضيه مقامات الكلام وأعراف الناس وأحكام الشرع. ومن ثم كان العرف عندهم ثلاثة أعراف: عرفا لغويا استعماليا، وعرفا اجتماعيا، وعرفا شرعيا»⁽¹⁾؛ وهو جمع صريح لثبات العوالم التي يعيشها الإنسان فهو كائن اجتماعي ذا بعد نفسي مكلف بأداء مهمة موكله إليه لترجم الغرض من إيجاده في العالم المادي الفيزيائي، واستعمال اللغة هو وسيط بين هذا وذاك؛ كذلك أكدت الأبحاث الحديثة في الفكر واللغة ضرورة ربط الإدراك أو الشعور الحادث على مستوى الدماغ أو المنظم في الفكر الذي هو مقابل للغة وسابق عليها في الوقت نفسه بالعالم المادي عبر اللغة، التي هي «نظام رمزي خاص، منتظم على صعيدين. فهي من جهة واقعة فيزيائية، إذ أنها تستخدم الجهاز الصوتي لتظهر والجهاز السمعي لتدرك. ومن هذا الجانب المادي، فهي قابلة للملاحظة والوصف والتسجيل، وهي من جهة أخرى بنية لا مادية وإيصال لمدلولات معوضة للأحداث والتجارب "بالإشارة إليها". تلك هي اللغة، كيان ذو

(1) _ كما قدّم سيرل تصنيفا بديلا للأفعال الكلامية يقوم على ثلاث أسس منهجية:

أ- الغرض الإنجازي، ب- اتجاه المطابقة، ج- شرط الإخلاص ويتحقق عندما يكون المتكلم مخلصا في أداء الفعل، فلا يقول غير ما يعتقد، ينظر: محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، ص 48، 49.

(2) _ ينظر: المرجع نفسه، ص 49.

(1) _ المرجع نفسه، ص 85.

وجهين. لذلك فإن الرمز اللساني هو رمز توسيطي. إنه ينظّم الفكر ويتحقّق في شكل مخصوص»⁽¹⁾. وكما قلنا؛ إن التصورات ليست هي اللغة؛ بل مرحلة سابقة عنها متّصلة بها؛ لأنه في نهاية المطاف لا نملك كلاماً غير ما كانت تعيه وتدرّكه تلك التصورات، وهي عند "الأشاعرة" خبر قائم بالنفس تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه بالإشارات⁽²⁾، وهي أصوات وحروف دالّة عليه، مترجمة له، ما يجعلها تنتمي إلى عالمين متداخلين؛ عالم شعوري، وآخر مادي، والأقرب من أقسام الكلام إلى العالم الشعوري قسم الخبر، والأقرب إلى العالم المادّي قسم الإنشاء، خاصّة الأمر والنهي.

فلا مجال إذا عند "الأشاعرة" إلى فهم المعنى الشرعي دون ربطه بالعرف الاجتماعي، ذلك أن المخاطب يعمل جاهداً على إدراك قصد المتكلّم، فيجد نفسه ملزماً بالبحث في القرائن العقلية واللغوية والاجتماعية للوقوف على الدلالة الشرعية، «ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة. ثمّ إن كان نصّاً لا يحتمل كفى فيه معرفة اللغة. وإن تنطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إمّا لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وَأَثَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ (الأنعام: آية 141) والحقّ هو العشر. وإمّا إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر: آية 67)، وإمّا قرائن أحوال من إشارات ورموز...، حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتبعين فيه القرائن»⁽¹⁾، يظهر أنّ تمييز أقسام الكلام خاضع للمعرفة اللغوية وللمعرفة السياقية، بمعنى للاستعمال أولاً، وللقرائن ثانياً، التي تمكّن المكلف من تحديد الدلالة المقصودة.

تحوّلت مفاهيم الخطاب عند "الأشاعرة" إلى مفاتيح أيديولوجية لعالم موصوف بتعدد المستويات، نفساني، ولساني، واجتماعي، وكذلك متداخل المعارف، من علم الكلام، وأصول الفقه، وعلوم اللغة، والمنطق، كلّ هذا كان في سبيل تعليل وقوعه في العالم الحادث، إن وُجد المخاطب الذي هو متجدّد دون الكلام، وسبيلهم في ذلك «سبيل العلم الأزلي، فإنّه كان في الأزلي متعلّق بالقديم وصفاته وعدم العالم وأنه سيكون فيما لا يزال، ولما حدث العالم تعلق العلم الأزلي بحدوث وقوعه ولم يتجدّد في نفسه. وكذلك الكلام الأزلي كان على تقدير خطاب موسى إذا وجد، فلما وُجد كان خطاباً له تحقيقاً،

(1) _ اللغة: دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)، إعداد وترجمة: محمد سيلا، عبد السلام بن عبد العلي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005 م، ص 42.

(2) _ محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، ص 85.

(1) _ الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 22، 23.

والمتجدد موسى دون الكلام»⁽¹⁾.

ترتب عن مسألة الكلام اللساني الحادث وجوب تمثيل الاعتقاد في العالم الخارجي، وكان سبيلهم في ذلك ربط التكليف بالمكلف في الفعل المكلف به، ثم دمج الفعل بالقصد لتحصيل مفهوم العمل؛ إذا الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وهذا المفهوم في حقيقة الأمر امتداد للمتعلقات وتعبير عنها بالنسبة إلى الأمور الخارجية، الأمر الذي يجعلها تتعدّد وتكثّر حسب القصد الذي هو نية وغاية، فالتصديق بالقلب هو المدلول، والتصديق باللسان هو الدال أما العمل بالجوارح فهو العمل المنجز والمترجم للقصد التواصلي في المنظومة الاجتماعية، وجميع هذه الأمور هي ربط للعلامة بالفعل الذي يمثل شقّه النظري الوعي بالأصول؛ ونقصد معاني التوحيد، في حين يمثل شقّه العملي الوعي بالفروع، بمعنى تجسيد المعرفة النظرية عمليا، وتبعاً لهذا عدّ المتكلمون الأصول موضوع علم الكلام، والفروع موضوع علم الفقه، وعلوم أخرى، كال تفسير، والقراءات...؛ وعليه كانت الحالة النفسية عندهم أسبق من الحالة الصوتية، لارتباط الأولى بالعقل وارتباط الثانية بالسمع والمواضعة التي تختلف باختلاف الألسن، يُعلم «من ذلك أنّ الذي حصل في الخيال غير، والذي حصل في النفس غير، وأن الذي حصل في العقل غير، ومن أمكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير النطق النفساني، والقول بأن ذلك المعنى جنس ونوع من المعاني له حقيقته لا تختلف، والذي في الخيال واللسان ليس جنسا ونوعا حقيقيا ثابتا، بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة، وعلى إمكان التعبير من حال إلى حال، ومن شخص إلى شخص، ومكان إلى مكان، وذلك ليس كلاما حقيقيا ولا نوعا متنوعا، ويتبعه الذي في الخيال من الصور والأشكال عن الحروف والكلمات التي في السمع»⁽¹⁾، فالأصل عندهم النطق النفساني، وهو حقيقة موجودة لا تختلف؛ وإنما التعبير عنها هو ما يسميه الاختلاف بحسب الموقف التواصلي، أو ما يعرف ببناء المقاصد، وبحسب اختلاف اللسان من عربي أو عجمي، وهذا الأمر حاصل بسبب اختلاف عمل العقل عن عمل الخيال واللسان؛ فالذي «يشعر به الإنسان معان مختلفة الحقائق وراء التمييز العقلي والتصوير الخيالي، فإن التمييز العقلي حكم بأن الأمر كذا وأن الحق في القضية كذا، والتصوير الخيالي تقدير ما سمعه من العبارة مع العربية والعجمية كما ذكرتم، وليس فيه حكم ونفي الأمر الأوسط، وهو التدبير النفساني الذي لا يعدمه كلّ ذي عقل ونفس من الإنسان، سواء عدم النطق اللساني أو لم يعدم»⁽²⁾.

(1) _ الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاقتصاد، ص 114.

(1) _ الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 315.

(2) _ المصدر نفسه، ص 314.

يعدّ التفريق بين عمل الفكر وعمل اللغة قفزة نوعية في "الفكر الأشعري"، الذي بحث دون قصد في السمات القصدية للعقل، التي تعمل على تمييز القضايا بعضها من بعض، ثمّ وسّعوا في الفكرة عندما جعلوا النطق النفساني من خواص النفس الإنسانية، وهذا النطق جنس ونوع من المعاني له حقيقة لا تختلف، والذي في الخيال واللسان ليس جنسا ونوعا حقيقيا ثابتا، وهذا دليل قاطع عندهم أن الذي حصل في اللسان كلام مجازي، الأمر الذي جعلهم يفرقون بين الفهم، وبين العلم العقلي، فالفهم مدلول كلام القائل فقط، وهو نطق مجرد نفساني ومحاوره فكرية، إذ يديره المرء في خلده فيجيب عنه تسليما له واعتراضا عليه، وربما يكون معنى في الذهن يُيسر ويشرح في العبارة، وربما يكون معاني كثيرة تقبض وتختصر في اللفظ، والحاصل عندهم أن النفس مختصة بالنطق الذاتي، أما التمييز فهو من عمل العقل؛ لأنّ كلّ عاقل عندهم مكلفٌ مأمور بالنظر والاستدلال حتى يحصل لنفسه المعرفة بوحداية الصانع، كما أنه الوحيد الذي باستطاعته ترتيب المقدمات القياسية بتدبير الأوائل والثواني والثالث...، والتمييز فيها بين اليقين والجدل والخطاب والشعر؛ وعليه فالأقوال عقلية والنطق نفساني يعبر عليه باللسان تارة بالعربية وتارة بالأعجمية⁽¹⁾.

تبدو قراءة "الأشاعرة" عميقة الطرح فتحقيق الخطاب يستدعي مطلوبا حاصلًا وقت الطلب، وهذا ربط صريح بين العقل واللغة في فعل التكليف، الذي يقوم العقل فيه بربط الكائن الإنساني المكلف بالعالم عبر فعل الكلام، فجعلوا المتعلق مرتبًا بإنجاز الكلام النفسي وهو المفهوم، وجعلوا الإنجاز اللساني مرتبًا بالكلام اللساني الحادث، بمعنى استعمال اللغة التي تواضعوا عليها، وذلك بإنجاز التكليف في السياق، لئلا تنتج من رأيهم أن حياة الإنسان (المكلف) مقصودة في ذاتها. فلا تتوقف عند الفكر والتأمل في معاني التوحيد بمعرفة طرق الإيمان بالله أو في معنى العبادة بمعرفة وجوب الأحكام، فالعقل أساس تدليل الحكم، وميزان المعرفة إلا أن قدرته لا معنى لها إن بقيت محصورة في مجرد التفكير، ذلك أن الشخص المكلف فكر وعمل، ما يستلزم أن معرفة الله وعبادته لا تتوقف عند حدود العقل؛ بل تُوجب التطبيق العملي في الواقع، لذا لا انفكاك من القول: إن استحقاق لفظ العبادة للعابد لا يكون سوى بربط الأقوال بالأعمال، وليس هذا ببعيد عما ذهب إليه القصديون المعاصرون، عندما ربطوا معنى الاستعمال بقصدية الأفعال، التي تنظر إلى الوجود بالنظر إلى العمل؛ لذا اشرطوا وصل أفعال المرء بأعماله؛ بل ذهبوا إلى حد التسليم بأن العمل يتقدّم النظر، وأن للعمل القدرة على توجيه الأفكار، بالإضافة إلى اشتماله الإرادات وتحديد الرغبات؛ وأنه من الصعب إثبات الذات اقتداء بما هو فكر فقط،

(1) _ ينظر: الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 314.

وعبر التمثيل الذهني والتجريد العقلي؛ بل إن وجودها ينكشف أساسا من خلال أعمالها، فالمرء فكر وعمل، وعبر العمل يتجلى الكائن، حيث الحرية والإرادة والمسؤولية والرغبة في الكشف عن مكامن رغبته وقوته (1).

أسس "الأشاعرة" لنظرية تواصلية بتركيزهم على دور المخاطب في تأويل وفهم كلام الله عز وجل، متيقنين أنه حتى تتم عملية التواصل بنجاح وحب ربط المتكلم بالمخاطب الذي لا يقلّ دوره أهمية في نقل الخطاب من القولية إلى العملية؛ لأنه مطالب صراحة بالاستفادة من المقاصد التي بُني عليها كلام الله فبينوا طريق ذلك، ودعوا إليه بالحجج والبراهين الواضحة بعزم واعتدال، مع تشديدهم الرباط بين الأقوال والحالات القصدية الواعية للعقل، ذلك أن النطق آخر مرحلة من مراحل الفكر، وهو فصل ذاتي متعلق بالاختيار سواء أكان بالقوة والاستعداد أم كان بالفعل والوجود، ومعنى هذا أن الكلام حاصل في العقل غير أن توجهه نحو الأشياء خارج العقل؛ أي إلى الحالات الطبيعية. ومن الملاحظ كذلك أن الدراسات الحديثة للقصد شيدت لبناتها على دعامة شبيهة بالتميز الذي وضعه "الأشاعرة" مع بعض الاختلاف المنهجي؛ فإن أتجه أصحابنا نحو النطق النفساني بعده أصلا، اتجه "فلاسفة اللغة" نحو الحالات الخارجية؛ إلا أن هذا لا يعدم نقاط التشابه بينهما، ليظهر الاتفاق على أن الأقوال العقلية، والنطق النفسي ظواهر قصدية تقتضي تمثيلا لها خارج العقل، ومن هنا فرق فلاسفة اللغة بين الوجود القصدية، والوجود الطبيعي، فالأول؛ هو الصورة المرسمة في الذهن، والثاني؛ هو الصورة المتجسدة في الواقع. وهو تقسيم شبيه بتقسيم "الأشاعرة" الوجود إلى، وجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في الأعيان.

يتضح أخيرا أنه لا يمكن ربط نظرية الفعل الكسب بالجانب اللساني دون معرفة الخلفية الأيديولوجية للفكر الأشعري، التي باتت عندهم في درجة أولى قبل الجانب اللساني؛ فالكلام النفسي القديم غير خاضع للدليل اللغوي؛ بل هو متعلق بذات الله غير مشتمل على منطوق (دال) ما يلزم بالقوة عدم اشتماله على مفهوم (مدلول)، ويظهر أن هذا الطرح شبيه نوعا ما بالطرح الفلسفي المعاصر، فكما انتهى "الأشاعرة" إلى أن الدليل اللساني وهو ما يعرف عندهم بالكلام اللساني لحادث هو حلقة الربط بين الذات الإلهية والذات المكلفة، كذلك انتهت الفلسفة المعاصرة إلى فلسفة اللغة بعد فعل الكلام هو التمثيل الحقيقي للأفكار والتصورات التي وجب تجسيدها في العالم؛ بل إن النتائج اللسانية جاءت حصيلة قراءات فلسفية عميقة للكون الذي تحكمه اللغة، كذلك الجدالات العميقة بين الفرق الكلامية في قراءتها النص الديني استعانت بطاقات الكلام؛ لكن بإخضاعها للتصور العقدي. ويظهر أن الاحتكام إلى نظرية

(1) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 08، 09.

الفعل التواصلية والتوسل بها لفهم المعنى المقصود، كان المنهج الذي ساد في تحليل مضمون القصد، وأي تحليل للقصد عندهم هو تحليل للمعنى؛ لأن المضمون القصدي هو حصيلة التعبير عن الحالة النفسية بإنجاز الفعل في السياق المقصود، فيتضمن العبارات وظائف الفعل يتحقق الغرض، لتبدأ مرحلة جديدة، هي مرحلة تحليل الخطاب، التي تنطلق من لحظة التلفظ بالفعل، بمعنى استعماله في السياق، وعلى هذه المفاهيم أكّدت المدرسة الوظيفية؛ إذ يرى بنفينست **E. Benveniste** «إن التلفظ (Enonciation) هو تطبيق اللغة في الميدان عن طريق عملية استعمال فردية لها»⁽¹⁾. وهي البداية الفعلية للاندماج في المجتمع، وأول حلقة للتواصل، ومادام إنجاز الكلام هو تعبير عن المقاصد وتحقيق للغايات، فشرطه أن لا يُتلفظ إلا بما يحقق له ذلك، كما لا نستدل إلا بالحجة الأقوى، وفي اللسانيات التداولية المعاصرة لا مجال للاهتمام بالملفوظ دون وضعه في السياق التلفظي، وهو ما يعرف عندهم بالإنجاز المفيد للسامع، فالمتخوى القضوي⁽²⁾ ثابت لا يتغير؛ بينما تتغير القوة الإنجازية والهدف الجوهرية للخطاب بتغيير قصدية المتكلم، والتي تحوّل الفعل التكليفي من فعل خبر إلى فعل أمر أو نهي عندما يوجد المخاطب.

ج — امتداد الفعل في الصيغ التوجيهية المستعملة (افعل)، ولا (تفعل):

عرّف الجويني الصيغة من وجهة نظر أصولية، فلم تعد مجرد مادة أو قالب تصاغ الكلمة على هيئته؛ بل أصبحت «العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس»⁽¹⁾. ثم ذكر أنها تأتي على التجوز، فصيغة الأمر حروفها ونظمها⁽²⁾، لا عين الأمر القائم بالنفس، لتتحوّل بذلك الصيغة إلى وسيلة للربط بين نوعي الكلام؛ النفسي القديم والحادث الذي يدل عليه بالعبارة الدالة بالوضع والاصطلاح، وقد ذكر الأمدي أن الصيغة لا تقتضي الطاعة، بل التوقيف والاصطلاح⁽³⁾.

ترتبط صيغة الأمر (افعل)، وصيغة النهي (لا تفعل) بالأحكام التشريعية المتعلقة بخطاب الله ﷻ

(1) _ E, Benveniste, Problemes de linguistique Général, tome 1, Gallimard _ Cérès Editions, Tunis, 1995. P : 77.

(2) _ طوّر سيرل شروط الملاءمة عند أوستين، وهي الشروط التي إذا تحققت في الفعل الكلامي الإنجازي كان موفقا وناجحا، فتجاوز بذلك مواطن النقص عند أستاذه ومن أبرز هذه الشروط: شرط المحتوى القضوي: من خلال وجود "قضية" يعبر عنها قول المتكلم الإنجازي، بالنظر إلى جوانب الإحالة والحمل، وهو فعل مستقبل موجه إلى السامع، كفعل الوعد مثلا إذا كان دالا على حدث في المستقبل يلزم به المتكلم نفسه. ينظر: محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، ص 48، 49.

(1) _ ينظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 66.

(2) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 72.

(3) _ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 127.

لمخلوقاته من جهة الإيجاب والندب والحظر، فالمرسل هو الشرع والمرسل إليه هو المكلف، وكلامه تعالى هو مضمون الرسالة، التي تُحوّل الاتصال إلى وسيلة مادية لتوفرها على شرط التبليغ، وقد ذهب الغزالي إلى توضيح العلاقة الاستلزامية بين صفة الكلام ومضمون الرسالة وترديد الخلق بين الأمر والنهي، بقوله: «واعلم أن من أراد إثبات الكلام بأن العقل يقضي بجواز كون الخلق مردّدين تحت الأمر والنهي...، ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحالة منه أن يصدق الرسول إذ المكذب بالكلام لا بد أن يكذب بتبليغ الكلام، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام، والرسول عبارة عن المبلغ»⁽¹⁾.

والفائدة التي تُجنى من الخطاب التوجيهي استعماله وتوظيفه في الحياة اليومية بطريقة عملية غاية في جعل العالم يتغير، بتحديد ما يجب فعله وما ينبغي تركه، فأن نستعمل الخطاب التوجيهي يعني أن نسير وفق منهجية تجعل من حياتنا أكثر انضباطا. الأمر الذي دفع أوستين إلى تجاوز الأفعال التقريرية التي تصف الوقائع إلى الأفعال الإنشائية (الإنجازية) التي تنجز أعمالا تعيّر في بنية الواقع وتأثر فيه، ويبدو أنه لم يلتفت إلى فعل الأمر منفردا عن بقية الأفعال بكثير من الاهتمام، مكتفيا بالتنبيه على صيغته التوجيهية، واضعا إياه في خانة الأفعال الإنجازية، شأنه شأن بقية الأفعال، وعلى العكس من ذلك اتجه اهتمام الأصوليين من "الأشاعرة" إلى الأوامر والنواهي بعدها أفعالا كلامية تحتلّ الصدارة من حيث القيمة العملية في إنجاز الغرض التواصلية من الخطاب؛ حيث يتعين على المكلف إنجاز ما أمر به والانتهاز عن ضده، ما يفضي بنا إلى القول أنهما لبّ التشريع وجوهره، مع تقديم الأمر برتبة عن النهي، ذلك أن كلّ أمر يستلزم نهيا، فأن يأمرنا الشرع بالشيء على التعيين يستلزم نهيا عن أضداده، ومعنى اللزوم يفضي إلى إنكار أن يكون الأمر هو عين النهي، فهو كذلك أمر عن الكفّ، بشرط عدم اشتراكهما في الماهية⁽¹⁾، لاستحالة اجتماع الإيجاب والحظر في زمن واحد، وقد أبطل الجويني⁽²⁾، والغزالي هذا الموقف، مع محاولة الجويني وضع رأي جامع لموقف أصحابه، فالذين ذهبوا إلى أن الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به، قدّروا عين الأمر نهيا، وذكروا أن اتصافه بكونه أمرا _ نهيا بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريبا من شيء بعدا عن غيره، والأقرب إلى المنطق ما مال إليه القاضي _ رحمه الله _ في آخر مصنّفاته، أن الأمر في عينه لا يكون نهيا، ولكنّه يتضمّنه ويقتضيه، وإن لم يكن عينه، لأن قيام الأمر بالنفس يقتضي أن يقوم معه بالنفس قول هو نهى عن أضداد المأمور به⁽³⁾، ثم ذهب "الأشاعرة" إلى أن

(1) _ أبو حامد محمد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ، 1983م، ص73، 74.

(1) _ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص ص 210، 212.

(2) _ ينظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص 72.

(3) _ ينظر: المصدر نفسه، ص 82، 83.

النهي عن الشيء أمر بأحد أضداد المنهي عنه، والأمر بالشيء نهي عن جميع أضداد المأمور به⁽¹⁾، وإلا كان تناقضاً سيخّل بقصد الشارع الذي يظهر بواسطة استخدام التراكيب اللغوية بالموازاة مع تراكيب الواقع، أو بصيغة أخرى معرفة تراكيب الواقع من خلال تركيب اللغة، ليكون حدّ الأمر القول المقتضي طاعة المأمور بالتقيّد بالفعل المأمور به في بنية الواقع، بالنهوض على المعطيات اللغوية التواصلية المدججة في الخطاب، وعلى هذا يقاس النهي، «ذلك أن الأمر والنهي، بالنسبة إلى المأمور والمنهي، عند الخصم تكليف، والتكليف يستدعي مكلفاً به، والمكلف به يجب أن يكون معلوماً مفهوماً ليصح قصده، من أجل الإتيان به والانتفاء عنه، إذ هو مقصود التكليف، فإذا الفهم شرط التكليف، ولهذا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخل في دائرة التكليف، كما في الجمادات والصبيان، والمجانين، ونحو ذلك، لعدم شرط التكليف في حقهم»⁽²⁾.

والتكليف نوع من الإخبار؛ فإن أنجز في الواقع فإنه فعل أمر أو فعل نهي، بمعنى أن الأمر ماثل في الواقع والصيغة اللسانية هي التي تحدّد نوع الفعل، وهذا ما برهن عليه "الأشاعرة" كون كلام الله **وَعَلَى** أحادي الذات جوهر لا يتجزأ ولا يتنوع، وأن الكلام اللساني الحادث هو الذي تقع عليه الأعراض، فالنطق بالمفوض من شأنه وحده أن يحدد نوع الفعل، وتموقع قضية التكليف عند "الأشاعرة" ضمن أحد الشروط التكوينية التي وضعها **أوستين** فالاعتقاد مشروط بالتكليف والتكليف مشروط بالتأهيل، والتأهيل مشروط بالإنجاز، كما يتقارب فهم "الأشاعرة" لفعل التكليف مع الفعل التواصلية عند **هابرماس**، وهو فعل استراتيجي اجتماعي مؤسس على اتفاق وتفاهم عقلائي، والذي استفاد في التنظير له من منجزات فلسفة اللغة في رفضها بناء التواصل على الأفعال التقريرية، المتجهة نحو صدق القضايا أو كذبها، ومن ثمّ كان التفاته إلى الإنجاز بتدعيم فكرة أن كل قول هو عمل، والفعل التواصلية مرتبط بأشخاص قادرين على الاندماج في المجتمع، بتفاعل الذوات عبر تواصل لغوي، على اعتبار أن أفعال التفاهم تؤدي دور آلية تستهدف مختلف أشكال الممارسة التي يقوم بها الناس داخل العوالم المعاشة⁽¹⁾، كذلك ربط "الأشاعرة" التكليف بالعالم المعيش عبر إنجازه في السياق، بإدماج قدرة فهم ما يقال بالقدرة التواصلية، ويكمن التداخل بين الذوات في التعاون على إنجاز الأوامر والانتفاء عن النواهي، فالعلاقات التواصلية بين المكلفين من شأنها تعزيز الإنجاز، وكما انتقل **هابرماس** في مشروعه من فلسفة الوعي إلى

(1) _ ينظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 82.

(2) _ الأمدى: غاية المرام في علم الكلام، ص 106.

(1) _Jurgen Habermas: Le discours philosophique de la modernité, traduit Chirstian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, édition Gallimard, Paris, 1988, P: 373.

فلسفة الفهم⁽¹⁾، يربط ما يتداوله ويستعمله المتفاعلون بالنشاط الاجتماعي، انتقل "الأشاعرة" من الوعي بالفعل إلى فهم الفعل، وزادوا على ذلك اكتسابه على أرض الواقع، فلم ينظروا إلى التفاعلات الاجتماعية بمعزل عن علاقة العمل بالإبلاغ والتواصل، «ولما كان التكليف وفهم التكليف، والعمل بالتكليف، قضايا إبلاغية تواصلية، تتم عبر اللغة، كان الإبلاغ والتواصل الشرعيان ينتميان إلى جنس أعمّ هو الإبلاغ والتواصل اللغويان»⁽²⁾. ما يجعل النظر إلى خطاب الشرع نظر في استعمال الأفعال وممارستها في العالم المعيش، فلا يكفي مجرد معرفة القصد دون ربطه بالغايات التي شُيّد لأجلها، بمعنى وصل الصفة اللزومية للفعل القائم بالنفس بالمكلف عبر الصيغة المستعملة للتكليف، بحيث تستتبع الأعمال الأقوال في التعامل مع الواقع، مع العلم أن هذه الصيغة هي نتاج تجزئة الأفعال تبعاً لتدخل المكلف الذي يستحضر فعلاً ويستبعد آخر، بحسب الرغبة أو الضرورة، لاستحالة استمرار حالة بعينها، أو الجمع بين حالين مختلفتين، كالأمر بالفعل والنهي عنه في الآن نفسه، ومن ثمّ يتضح أن القيام بشيء ما وعدم القيام يكون بالتناوب بين حالات الفعل، وأثناء مرحلة القيام بالفعل يتمّ نقل الشيء من حالة إلى حالة أخرى تقابله، حيث يقوم المكلف بتنفيذ الأمر، أو الانتهاء عن القيام بالعمل، «ليتضح بذلك أن القيام بفعل كلفنا به و الامتناع عن القيام بما أمرنا به، أو الكفّ عن القيام بمهمة ما، أو الإحجام عن فعل شيء ما، يمكن أن يرد بصيغة توجيهية تعتمد الواجب أو المنع أو الإذن أو الترخيص»⁽¹⁾.

والأمر والنهي صيغتان تثبت بها الأحكام، اعتماداً على تراتبية تجعل من الأمر في موقع سلطة تخوّله بإلزام المأمور القيام بالفعل، وهما معا يرتبطان بالإرادة التي تتبع فيها إرادة المأمور إرادة الأمر الذي لا يكلف المأمور أكثر من استطاعته، وأن يكون المأمور به قابلاً للإنجاز، وقد ذهب "الأشاعرة" إلى أن أمر الله ممتدّ إلى أن يبيد الله الأرض وما عليها، وأن هذه الحالة من الالتزام ليست محدّدة بزمن، ولا معينة بشخص، يقول الجويني: «قد اتفق المسلمون قاطبة على أننا في وقتنا مأمورون بأمر الله، ومذهب جماهير المعتزلة أنه ليس للرب تعالى في وقتنا كلام، وأن ما جدّ من كلامه، قد عدم: فإذا لم يستبعدوا كوننا مأمورين، ولا أمر، لم يبق لهم مضطرب فيما ذكروه»⁽²⁾. مفسراً امتداد الأمر باقتضاء الطاعة من

(1) _ ينظر: يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدائث، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، (د.ط)، 1995 م، ص 454.

(2) _ العياشي ادراوي: الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، من الوعي بخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432 هـ، 2011 م، ص 42.

(1) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 265.

(2) _ الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاقتصاد، ص 110.

المكلف ما دام موجودا، والديمومة تقتضي وجوب استعمال الأوامر وممارستها على كافة المسلمين، وإن هم لم يرضوا بذلك أو خالفوه.

تبدو صفة الكلام القائم بالنفس حجر الأساس في التعليقات "الأشعرية" التي حاولوا بها التأصيل لطريقة جديدة في البحث، هي طريقة المتكلمين في علم الأصول، الأمر الذي جعل الفصل بين العلمين شبه مستحيل أو مستحيل؛ ذلك أن طريقة المعالجة واحدة، ما يجعل علم الأصول أقرب إلى طريقة المتكلمين منه إلى طريقة الفقهاء.

د _ القوة الإنجازية المتضمنة في الأوامر والنواهي:

يرتبط الإنجاز عند "الأشاعرة" بالخطاب الموجه إلى المكلف، وفي صيغ الأمر والنهي يتجسد نوع التكليف وترتب الأولويات، ما يجعل عملية الفهم تختلف وتتفاوت بحسب الكفاءة التواصلية مع النص الديني، أين يمكن الحكم على القراء وعلى درجة احترافيتهم، التي يشترط فيها امتلاك طاقات معرفية ضخمة، وقدرات عالية، يمكن حصرها في قدرات معرفية، وتشريعية، ولغوية، وقدرات عقلية يستدل بها على باقي القدرات التي عللوا بها فهمهم من الكلام النفسي، وعندما انتقلوا إلى تحليل فهمهم من الكلام اللساني الحادث لم يجدوا بداً من تعميق النظر في القدرة اللغوية من منطلق أن استعمال كل فعل لغوي يؤدي إلى إنجاز فعل معين مباشر أو حربي ينتج من تطابق المكون اللساني مع القصد أو غير مباشر مستلزم مقاميا من القوة الإنجازية الحرفية، والصيغة اللغوية التي يؤدي استعمالها إلى إنجاز الفعل؛ فإذا حققت قصدا تواصليا نستطيع أن نحكم عليها بالقوة أو نقول إنها تمتلك قوة تداولية (Pragmatique Force) خاصة بها، ومنه فالقوة الإنجازية هي القيمة التي تُعطى للأقوال عند الاستعمال، مرادا بها فعل من الأفعال، إنها نوع الفعل الكلامي الذي ينجزه المتكلم عند التلفظ به في ظروف معينة⁽¹⁾، وقد ميز أوستين بين محتوى الفعل الكلامي وقوته، وكان الفعل التلفظي يتمثل في التعبير عن محتوى معين (جملة) بينما الفعل الانجازي يقوم بالتعبير عن المحتوى ولكن بنوع من القوة⁽²⁾.

ويتّم إنتاج القوة الإنجازية لفعل الأمر من التلفظ بالعبار، ويكون فعل الأمر نفسه قوة إنجازية، بالنظر إلى خصائصه المعجمية، والصوتية، والدلالية، المركبة في العبارة، ولا يمكن أن نقول بوجود قوة معزل عن سياق الاستعمال، والتي تظهر أول الأمر من درجة الأمر الأعلى في الدرجة، فإن كان أدنى

(1) _ ينظر: ليلي كادة: المكون التداولي في النظرية اللسانية، ظاهرة الاستلزام الحواري أنموذجا، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، (د.ت)، ص 151.

(2) _ ذهبية حمو الحاج: التداولية واستراتيجية التواصل، ص 179.

فالقوة تتحوّل إلى التماس، أو سؤال، أو دعاء...، وتنتقل دلالتها من المعنى الحرفي إلى معنى آخر ضمني مستلزم من الحرفي، ولهذا قيل في حدّ الأمر: «إنه طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسألة، أو ممن هو دون الأمر في الدرجة»⁽¹⁾.

والقوة الكلامية جزء من المعنى وشروط من شروطه التكليمية، فهو المسؤول عن تحديدها وفقا لقصده الملفوظ وحالته الاستعمالية وطبيعة علاقاته التواصلية، ليتضح أن قوة فعل الأمر لدى الأصوليين تقتضي فعل الطاعة، التي تتحوّل إلى معصية إن حوّل مسار القوة من الأمر الأدنى إلى المأمور الأعلى، وهذا محال في خطاب الباري ﷻ عند جمهور "الأشاعرة"؛ لأنهم يريدون بالقول المقتضي طاعة المأمور ما يقوم بالنفس، وهو الذي يكون النطق عبارة عنه، ودليل عليه بالألفاظ⁽²⁾، ما يعني أنها تكون أمرا في حالة الإلزام، كقول القائل: أمرتك، وأقتضي طاعتك، والتي تحمل علامات القوة الآتية⁽³⁾:

__ **الصيغة:** في التلفظ بـ "أمرت" و"أقتضي" التي تعادل أمرك.

__ **نغمة الصوت:** تشمل التلفظ بالصيغة المقتضية للفعل، مع النطق به بما يوحي أنه طلب حقيقي، وتكثيف ضمائر المتكلم مع ضمائر المخاطب، والتي تظهر في التاء والكاف، في أمرتك، وطاعتك.

__ **أدوات الربط:** والتي نحتجّ بها للأمر، حيث يتمّ بناء القوة الإنجازية من الشدّة على الضعف، وفي الدرس الحجاجي المعاصر «أشار ديكر و أنسكومبر، أثناء صياغتهما لـ "النظرية الحجاجية في اللغة"، على ظاهرة لغوية جدّ مهمّة تدخل بطريقة مباشرة في توجيه الحجاج الوجهة التي يريدتها المتكلم، فهي عناصر لغوية تلعب دورا أساسيا في اتساق النص وفي ربط أجزائه والمعنى، ويسمّيها ديكر الروابط الحجاجية»⁽¹⁾، ويعطي لنا الغزالي مثلا عن فعل الأمر الدال على معنى الندب، وعن الدال على معنى الوجوب، بقوله: وافعل فإنه خير لك، وقوله: حتمت فافعل، فإن تراكمت فأنت معاقب⁽²⁾.

إنّ توظيف أدوات الربط يسمح بتوجيه الفعل مباشرة، دون ترك المخاطب يفكر في جهة معاكسة للفعل، بالقيام بترجيح آخر غير ما يقصده المخاطب، الأمر الذي يؤدّي إلى تعطيل القوة الإنجازية أو

(1) _ الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 61.

(2) _ المصدر نفسه، ج2، ص 62.

(3) _ ينظر: محمد العيد: تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب. نقلا عن: ليلى كادة: المكون التداولي في النظرية اللسانية، ص 153.

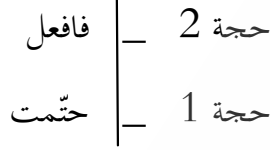
(1) _ عمر بلخير: الخطاب الصحافي الجزائري المكتوب، دراسة تداولية، دار الحكمة الجزائر، (د.ط)، 2009 م، ص 172، 173.

(2) _ الغزالي: المستصفي من علم الأصول، ج2، ص 62.

إبطالها، وهو ما يعيق عمليات التواصل في الوصول إلى القصد المطلوب، فلا يمكن أن يدخل تحت فعل الأمر ما يوحي بغير الإلزام كتوهم إمكان الاختيار في المندوب، بـ "افعل" أو لا "تفعل"؛ فإن كان المندوب، هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا؛ فالمطلوب فعله⁽¹⁾، لا تركه، بالإضافة إلى أنه إذا تعلق فعل الأمر بالوجوب، فلا بدّ من ترجيح الفعل على الترك، فيكون تركه سببا للذم شرعا، وقيل: هو ما يستحقّ تاركه العقاب على تركه، إن كان ذلك ملائما لنظر الشارع⁽²⁾.

ويظهر أن بناء القوّة يجيء تصاعديا في سلم حجّاجي غايته الإقناع كما يأتي:

القوّة الإنجازية (نتيجة): فإن تركت فأنت معاقب



تتموقع القوّة الحجّاجية في أعلى درجة في السلم، فالإقناع بإنجاز الطلب أو تركه ليس بالأمر الهين، وتوظيف أدوات الربط يسمح بإثراء الخطاب وتنوع أساليبه، كما «يسمح استخدام الرابط السبي ببناء حجّة مستندة تماما إلى تعاضد في بنية الواقع»⁽³⁾. وهذه روابط تصنّف في خانة الروابط البراجماتية التي توجّه الفعل وتحمل المأمور أو المنهي على الإذعان؛ لأنّها تفيد التوجيه، بالإضافة إلى عملها على خلق نوع من التسلسل المنطقي بين أجزاء الخطاب.

__ **ملايسات المنطوق:** التي يظهرها السياق، وهي ما يعرف عند الأصوليين بالقرائن الحالية أو المقامية، والتي تساهم في تحديد الغرض الإنجازي الذي يتساوى عند أوستين والقوّة، في حين يرى سيرل أنه لا يمثل إلا جزءا منها⁽¹⁾، وهذه القرائن المقامية تعمل في طبقات معينة، من شأنها أن تكشف عن قوّة إنجازية مستلزمة من القوّة الإنجازية الحرفية للأفعال كالأمر والنهي، أو المعبر عنها بأدوات الاستفهام أو بصيغ الفعل⁽²⁾، وهذه القرائن متعدّدة ومتغيّرة، كما أنّ القوّة تحمل بعدا وظيفيا؛ وعليه، كان مدار الأمر عند "الأشاعرة" تتبّع الأثر الذي يخلفه النص الديني في المكلف، فلم تعد الأوامر والنواهي

(1) _ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج2، ص 161.

(2) _ ينظر: المصدر نفسه، ص ص 134، 135.

(3) _ فيليب بروتون، جيل جوتيه: تاريخ نظريات الحجّاج، ص 50.

(1) _ على محمود حجّاجي الصراف: في البراجماتية، ص 168، 267.

(2) _ ينظر: أحمد المتوكل: دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1406 هـ، 1986 م،

مجرد صيغ أو مؤشرات نحوية ييئها المتكلم في الخطاب للتعبير عن الحالات المباشرة، التي تدلّ على إنشاء العبارة اللغوية⁽¹⁾؛ بل أصبحت خطابات متضمّنة في خطاب، كما لم يعد المعنى المباشر ذا بال أمام المعنى الضمني المقصود، فقبل الممارسة لا نمتلك إلا تصورات ذهنية، وعن طريق التلقظ بالخطاب يمكن للمتلقّي أن يفرّق آيات التوحيد من آيات الأحكام، وينجز عددا لا متناهي من الأعمال، وإن نحن أمعنا النظر في طرح أوستين سنجد الإجابة عن بعض الأسئلة التي تفيدنا في مسألة الكلام الإنساني، بتوظيفه مفهوم الاستعمال، فعرف اللغة أمر واستعمالها أمر آخر؛ حيث يؤدّي عرف اللغة على نحو ما إلى إخفاء الفارق بين فعل الكلام وقوّة فعل الكلام، وعليه وجب التفريق بين المعنى الوضعي، والمعنى المستلزم مقاميا، فالفعل الكلامي، « وهو النطق ببعض الألفاظ والكلمات أي إحداث الأصوات على أنحاء مخصوصة متصلة على نحو ما بمعجم معين، ومرتبطة به، و متمشية معه، وخاضعة لنظامه. أمّا الفعل الخطابي فهو طريق تأدية الإنجاز، وكيفيته باستعمال تلك الألفاظ مقرونة إلى حد ما. ومعنى ما، بالمعنى والمرجع⁽²⁾، وعليه فإنجاز الكلام هو إنجاز لقوّة فعل الكلام، وإذا أنجزنا هذين الفعلين فيستلزم بالضرورة أن ننجز نوعا آخر من الأفعال الناتجة عن الفعلين الأولين، هي أفعال الأثر التي تعتمد على القصد والنية، وبكل هذه الأمور مجتمعة يمكننا القول أن المتكلم أنجز فعلا⁽³⁾.

يتضح أنّ القوّة الإنجازية لفعل كلامي ما تمثل جزءا من إنجازيته، والتي يعبر عنها في الكلام مباشرة، وقد تستلزم من مقام الكلام فتأتي مضمّنة فيه، الأمر الذي يساعد على التأويل الصحيح أو المنطقي، لا لشيء سوى لانتشارها في الخطاب. كما أتضح أن المعنى الناتج عن القراءة لدى "الأشاعرة" هو المقصود من تحليلاتهم؛ ولعلّ لجوءهم إلى هذا التخريج – ونقصد التفريق بين المعنى النفسي الأزلي القديم والمعنى المستعمل المكتوب في المصاحف والمتلى في الواقع – كان حصيلة إدراك العلاقة بين أجزاء الخطاب وبين مستعمليه في الواقع؛ أي تحليل الخطاب الديني عمليا، فلم يعد البحث عن الحقيقة رهين النسبة الداخلية والنسبة الخارجية للخطاب؛ وإنما أصبح جمع بين هذا وذاك، ففي الدرس اللساني المعاصر بات الربط أمرا حتميا؛ إذ لا مجال إلى فصل اللغة عن الواقع، فلم يعد المقصود بصدق القضية الحكم على الخير؛ وإنما يقصد به تداخل مجموعة من المرجعيات النصية والمرجعيات الواقعية في تحديد المعنى، بتتبع مسارات تنقله من المستوى التركيبي والدلالي إلى مستوى أعمق وأشمل، ينظر إلى اللغة من منظور الوظيفية التي تربط العوالم الداخلية بعوالم خارجية، ثمّ ربط هذه العوالم بمستعملها في السياق المناسب،

(1) ينظر: جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، ص 84.

(2) المرجع نفسه، ص 116.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 121.

ليس لوصف الواقع، بل للتأثير في تركيبة العالم والتأثير فيه، ومنه انتقل الاهتمام من وصف الأفعال بالصدق والكذب، إلى إيجاد الأفعال في الواقع، يجعلها سلوكيات متحققة في العالم الاجتماعي، والتي من شأنها ربط المتفاعلين فيما بينهم بربط مقاصدهم بالسياق، ومقوماته، ليصبح معيار الصدق قدرة المتكلمين على استعمال المفوضات في ظلّ هذه المعايير، التي تعدّ خلاصة الدرس التداولي في تحليل الخطاب، الذي يعمل على تحديد طبيعة العلاقة بين العناصر الخطابية داخل المجتمع وفي العالم الواقعي.

خلاصة: توصل "الأشاعرة" في تمييزهم بين الخبر والإنشاء إلى:

— أن كلّ من الخبر والإنشاء يحتاجان إلى فعل التلّفظ؛ فإن غاب هذا الفعل فلا نستطيع وصف الكلام إلا بالكلام النفسي.

— فرّقوا بين الخبر والإنشاء باحتمال الأول معيار التصديق والتكذيب وخلق الثاني من هذا المعيار.

— يرتبط الخبر بقصد عمل القول، في حين يرتبط الإنشاء بالقوة المقصودة بالقول، وكذلك أكد

أوستين في مشروعه التداولي على قيام الإنشاء أساساً على القوة المقصودة بالقول *La Force Illocutoire*، في حين يقوم الخبر أساساً على عمل القول *L'acte Locutoire*، فكما عمد "الأشاعرة" إلى تقسيم الكلام إلى قسمين رئيسيين هما، الخبر والإنشاء مع ميلهم في الإنشاء إلى الأمر والنهي لتعلقهما بالتكليف، ركّز التداوليون على الإنشاء في عمومهم، فلم يلتفتوا إلى الأمر والنهي إلا كقسم من أقسامه، وهذا ما عمد **أوستين** إلى توضيحه في محاضراته الأولى، مؤكداً «أن الكلام في نهاية الأمر ينقسم إلى قسمين:

— قسم سّماه تقريراً *Constatif* ويتمثل في الأخبار المحضة التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة.

— قسم ثان وهو المهمّ في عمله سّماه إنجازاً *Performatif*. ويتمثل في إيقاع أعمال لا يكون إنجازها إلا بواسطة اللغة. وقد لاحظ أوستين أن هذه الأعمال اللغوية لا يمكن أن تنجز إلا بتوفر عناصر مقامية، وشروط مناسبة لإنجازها وذلك من مثل الإرادة والقدرة وحسن النية، وصدقها وتوفر مختلف الظروف الطبيعية والمقتضيات الاجتماعية المطابقة للعمل اللغوي المنجز»⁽¹⁾.

وبهذه الطريقة استطاع "الأشاعرة" إثارة مشكلات تواصلية شبيهة بالمشكلات التي أثارها الدرس

(1) _ خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001، ص494.

اللساني المعاصر، من حيث القيمة العلمية أو الصرامة المنهجية، وكان سبيلهم في ذلك دراسة السند والتمن غاية في تشييد نظرية تنسب إليهم وتميزهم عن غيرهم.

نستنتج في إطار تحليل مقاصد فعل الكلام في المفهوم "الأشعري"، أن دراسة ظاهرة الخبر والإنشاء جاءت عرضاً فلم تكن مقصودة في ذاتها عند المتكلمين، إلا أنهم أضفوا عليها نوعاً من المنهجية وزادوها عمقا في التحليل، كما أن المفهوم العام للظاهرة لم تكتمل ملامحه منذ الوهلة الأولى، وإنما كان بناؤه لبنة لبنة، فمنذ الأشعري ووصولاً إلى الأمدي مرّ بمراحل أخذ فيها بعضهم عن بعض، موسّعين من نظريتهم حتى اكتملت ملامحها واستقلت بذاتها، فبالإضافة إلى جهود النحويين والبلاغيين كانت جهود علماء الكلام والفقهاء حاضرة في تمحيص الظاهرة اللغوية، باستعمال آليات وأدوات تحليلية لغوية ومنطقية دقيقة جعلتها ترسو على دعائم علمية دقيقة.

إن المتتبع لخطاب "الأشعري" يجده في محاولة مستمرة لإخراج الظاهرة الكلامية من الذهن إلى الواقع بوصفها آلية من آليات إنتاج الخطاب، أين اشتغلوا بعمق وجدّية في البحث على المعاني الإضافية المضمرّة في الخطاب، فقسّموا المعنى كغيرهم من علماء العربية إلى معنى ظاهر وآخر ضمني مع اشتراطهم عنصر القصد في التصريح والإضمار.

ثانياً _ الأفعال القصدية المضمّنة في الملفوظ:

تطرح التداولية مسألة الأفعال المضمّنة في الملفوظ، والتي تفضي إلى القول أن كل فعل كلامي ينهض على مفهوم "القصدية"، والقائم على مفاهيم ومعايير تداولية تربط مستوى اللغة بمستوى السياق، ويُفترض هنا أن الفعل الكلامي مكوّن بارز من مكونات النصية ينهض بمهمّة التكفل بربط الملفوظات في علاقات تربطها بالخطاب، فلم تعد دراسة الملفوظ بمعزل عن العالم الذي يدخل ضمنه؛ إذ بات الخطاب يتّيم إلى جانب العالم اللساني عالماً خارجاً _ لساني، وفي هذا الصدد يؤكد موشلر **J.Moeschler** ضرورة تجاوز علم الدلالة البنيوي الذي يقدّم إطاراً محدداً للبحث الدلالي المختصّ بالقيم التي نشأت داخل نظام اللغة، إلى دراسة استعمالات هذا النظام، ضمن ميدان خارج _ لساني، يوصف بأنّه خطاب⁽¹⁾. فلم يعد المهمّ النظر إلى الوظيفة النصية؛ بل أصبحت الوظيفة التلقّظية مركز الثقل في مجال تحليل الخطاب، وما زاد الأمر صرامة عمل المقاربة التداولية في اللسانيات التي وضحت الأدوار السياقية، وأدوار العالم المعيش في رصد العلاقات بين الدوات، ذلك أن وظيفة اللغة موجهة للقيام بتغيير في العالم الاجتماعي.

(1) _ ينظر: ذهبية هو الحاج: التداولية واستراتيجية التواصل، ص 336.

وحسب أوستين وسيرل وغرايس وحتى هابرماس يمثل كل تلفظ فعلا تواصليا، وعادة ما يكون حجاجيا متطابقا أو شبه متطابق مع التضمينات التداولية القصدية، والتي يشكل مجموعها الافتراضات المسبقة والمضمرات، مع ضرورة القول بأسبقية الافتراض على المضمّر، فالمفترض قسم من الملفوظ ذاته، مرتبط بالظواهر التركيبية الأكثر عمودية، ويصنّف في القسم اللساني؛ إنه نتاج التركيب اللساني، في حين يصنف القول المضمّر في القسم البلاغي، أين ينتج من تفكير المتلقي في ظروف تلفظ الخطاب، ويجب أن يكون مأخوذا من الوصف اللساني الذي يدخل فيه معنى الملفوظ وظروف الحدث، بتطبيق القوانين المنطقية والنفسية العامة⁽¹⁾.

إن الحديث عن قصدية الفعل هو حديث بالضرورة عن المسكوت عنه في الخطاب، والذي يعرف بدلالة التلميح لا التصريح؛ وإذا ما عدنا إلى "الأشاعرة" وأمعنا النظر في رؤيتهم الخطاب سنقف على منهجيتين اثنتين، منهجية بناء الخطاب ومنهجية تحليل الخطاب، وهما مستويان متداخلان، فعلى مستوى البناء ركّزوا على الوظائف وأدوات التشكيل، وركّزوا في التحليل على مستويات النص ووحداته المكونة التي يطغى فيها المجاز على الحقيقة، والتحليل عندهم يعادل طريقة انتقال الذهن من المعنى سنجد الواضح إلى المعنى الخفي، وقد ضمّن "الأشاعرة" المعنى الخفي مجموع المتضمنات؛ وهي استراتيجية تحليلية تمثّل الخيط الرفيع الذي يربط فكرهم بالفكر الفلسفي المعاصر، خاصّة الفلاسفة التحليليون والفلاسفة النقديون، ونحن لا نجزم بتطابق الأفكار، كما لا نريد أن نسقط هذه النظرة التواصلية بالقوّة على رصيدهم المعرفي؛ وإنّما طريقة رصدهم الخطاب أفضت بنا إلى القول بوجود نقاط التقاء بين الفكرين فيما يخصّ تقسيمهم المعنى إلى ظاهر وباطن، والذي يظهر من تقسيمهم الدلالة إلى منطوق ومفهوم، وكانت الدلالة المقصودة عندهم التي لا تعرف من ظاهر اللفظ؛ بل المستلزمة منه، والتي أفضت إلى الاختلاف بين مفسري النص الديني، وبالضبط كان الجدل دائرا عن مصدر فهم القصد، هل هو الوضع اللغوي أو الوضع العرفي، أو أن مصدره العقل؟⁽¹⁾. من هنا ظهر تقسيم آخر للدلالة اللفظية على أساس من الوضوح والخفاء⁽²⁾.

ولقد عدّ "الأشاعرة" الافتراض والتضمين صنفا من أصناف أفعال الكلام، ويدخل الأول في

(1) _ ينظر: ذهبية هو الحاج: التداولية واستراتيجية التواصل، ص 358.

(1) _ ينظر: الفصل الثاني من المذكرة، التجاوز الدلالي، ص ص 114-121.

(2) _ ينظر: خالد آل سليمان: تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية، دراسة تأصيلية تطبيقية تشمل: التعارض بين اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي، التعارض بين لفظ المكلف وقصده، ج1، دار كنوز المعرفة، إشبيلية، ط1، 2013 م، ص 150.

التلفظ المرتبط بالمرسل، في حين يدخل الثاني في التخمينات التي يؤول بها المتلقي الخطاب، والتي تساعده على الاستيعاب بالاستعانة بعمل السياق في علاقته بالأفعال المنجزة، أين يتمّ تحصيل المعنى الإجمالي للخطاب بالنظر إلى الظروف الاجتماعية التي يتمّ فيها الحدث، وقد رأينا في موضع غير هذا كيف انتقل "الأشاعرة" في تحليلهم الخطاب من المستوى التركيبي إلى المستوى التأويلي التداولي.

1 _ نموذج الغزالي: ذهب الغزالي إلى المزج بين الكلام، والفقه، وأصوله، والتصوف للوقوف على قصد العبارة، موضّحاً بعض المقاصد الغائبة عن ذهن المكلف لاكتفائه بالمعنى الظاهر، ومن أمثلة ذلك الطهارة، إذ أنكر أن يكون القصد إلى الطهارة تزيين الظاهر للخلق وتحسين موقف نظرهم رياء الناس، ليؤكّد على أنّ القصد التخاطبي لفعل الطهارة، «تطهير السرائر إذ يبعد أن يكون المراد بقوله α: "الطهور نصف الإيمان" عمارة الظاهر بالتنظيف بإفاضة الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحوناً بالأخبار والأقدار»⁽¹⁾، فيفترض أنّ القول المضمّر في الملفوظ يتضمّن فعلاً كلامياً ليتحول المقصود من الطهارة، تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأخبار والفضلات، وتطهير الجوارح عن الجرائم والآثام، وتطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة، وتطهير السر عما سوى الله تعالى⁽²⁾.

كذلك ركّز في القصد التخاطبي لفعل الصلاة على "بيان المعاني الباطنة التي تتم بها حياة الصلاة"، مقسماً العمل إلى ظاهر وآخر باطن مستودع في جوف الظاهر يفسره الاستعمال، محاولاً معرفة عمل الفعل داخل النفس الإنسانية في توجّدها نحو العالم المعيش، ويقصد بحياة الصلاة الوظائف المتعدّدة التي تؤدّيها، فالصلاة فعل تكليف ظاهر يتضمن أفعالاً فرعية تنقل الافتراضات من دلالة الصلاة في ذاتها إلى دلالتها على المصلي، بتوجيه الفكر نحو سلطة السياق الذي وُضع فيه القصد، فنلمحه يوسّع من دائرة الاستلزام إلى ما لا يسعه حدّ، كون الصلاة الركن الأعظم بعد التوحيد، وهي عماد الدين، ومذهبة الذنوب، وراحة النفس، ومطهرة البدن...، وتحصيلها مفتاح الجنة، ثمّ إن هذه الاستلزامات الخفية للمحتويات المضمرة كثيرة، فيؤكّد «أن هذه المعاني تكثر العبارات عنها، ولكن بجمعها ستّ جمل هي: حضور القلب والتفهّم والتعظيم والهيبة والرجاء والحياء»⁽¹⁾، وهو نوع من التواصل الضمني مع الذات الإلهية، الذي لا يؤدّي التصريح به إلى غرض مقصود غير الرياء، ويبقى القصد منه الإخفاء وعدم الإعلان؛ لأنه بحسب الغزالي تواصل روحي بين العبد وربّه.

(1) _ أبو حامد محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص 125.

(2) _ المصدر نفسه، ص 126.

(1) _ المصدر نفسه، ص 161.

إنَّ الفرق الجوهرية الموجود بين تواصل صريح وتواصل ضمني يكمن في القدرة على أداء الفعل بفاعلية، بإخراج القصد إلى مجاله التداولي الذي يُنتج المعنى باستعماله في سياقه المعين، «فالمثيرات التي تعتقد الشكل المنطقي لا تبلغ التضمينات أو بعبارة أخرى فإن المضمون الصريح لقول ما، ما هو إلا مجموع الفرضيات المعقودة، أما المضمون الضمني فهو مجموع الفرضيات المستنتجة»⁽¹⁾؛ وعليه، لا يمكن عدّ الأفعال القصدية المتضمنة في الملفوظات سوى أفعال كلام إنشائية تعادل الأوامر والنواهي...، وتمثّل في الوقت نفسه المعنى الكلي للملفوظ، فمحملها استعمالات تدور في فلك الفعل الإنجازي الطلبي، والتي تظهر إلى الوجود بتداول الخطاب القرآني، وتفسير مقاصده الكبرى، التي تجعل من عملية التلقي بحث مستمر عن الجانب الصريح في التواصل، فبحسب ويلسن وسباير «يبدو أكثر غنى وأكثر إثارة للاستدلال والاستنتاج خلافا لما تعتقده التداولية حسب الاتجاه الغرايسي»⁽²⁾، وإن نحن سلّمنا بهذا الرأي، فإن غياب الصريح سيحتم علينا لا محالة استدعاء الضمني، وأتته مادامت الأفعال المباشرة دامت تظفوا على السطح فلا مفر من التواصل بها؛ لكن غيابها سيدفعنا إلى البحث عن تأويل للأفعال غير المباشرة التي يعينها السياق.

ومن الملاحظ أن الغزالي تفتن لأهمية المعنى الصريح في استنتاج المقصود، فذكر المعاني الباطنة للفرائض عقب بيان ظاهر كلّ فريضة، حتّى يشارك الظاهر الباطن في كلّ العبادات، وهذا التفاعل بين القاصدين لم يأت من فراغ، بل من محاولة الرجل وضع منهج تكاملي بين العلوم الدينية، ثمّ يعمد الرجل إلى توسيع مجال المعاني الباطنة ليشمل المعاملات والعادات والأسفار، إيماناً منه بضرورة التكامل المعرفي في تحصيل العلوم، ليتحوّل الدين إلى نوع من أنواع المعاملات بين الإنسان وربه، وبين الإنسان ونفسه، والإنسان وغيره من ذوي جنسه؛ وعليه، تترتب داخل قصدية العبادة عند الغزالي ثلاث وظائف فرعية تشكل مجتمعة وظيفة لغوية تفاعلية كالاتي:

وظيفة تفاعلية

- وظيفة روحية أخلاقية: بين العبد وربه.
- وظيفة نفسية: بين الإنسان ونفسه.
- وظيفة انفعالية تواصلية: بين الإنسان والإنسان (المجتمع).

(1) _ عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص53.

(2) _ المرجع نفسه، ص53.

تقوم هذه الوظائف مجتمعة بالعمل على اكتشاف الأفعال المضمّنة في الخطاب، بالاعتماد على قواعد الخطاب والمبادئ العامة المنظمة لعملية الاستدلال على هذه المعاني باتباع⁽¹⁾:

أ _ الاقتصاد في التعبير.

ب _ الافتراض بوقوع الاتفاق المسبق بين المرسل والمتلقي.

ج _ دواعي السياق.

وجه الغزالي عنانته نحو المركب من الكلام الذي تجتمع فيه النسبة بين المعاني، معتبرا المعاني المستدل عليها بالألفاظ المفردة عتبة لتحصيل المعاني المقصودة والمستدلّ عليها بالألفاظ المركبة، ذلك أن «المعاني إذا ركبت حصل منها أقسام»⁽²⁾. وقد فرغ وهو بصدد التفريق بين المركب التام والمركب الناقص إلى مبدأ الحوارية في اللغة المتعلقة بالمركب التام الذي هو موضوع القضية؛ إذ التركيب بين المعاني ليس ضرورة أن يفضي إلى معاني تحقق الفائدة وتوقع التصديق، إن لم يقترن ليدل دلالة تامة بحيث يحسن السكوت عليه⁽³⁾.

لم يستطع الغزالي تجاوز تحليل القضية أو الجملة إلى النص في عملية بحثه عن سبل إدراك المقاصد وثبوتها، وكان اكتفاؤه بوقوع الفائدة من الكلام بأقل تقدير، وهو المركب التام الذي يحصل من تفاعل عناصر التركيب، والذي يستحيل أن يوضّح المقاصد في غايتها القصوى؛ لأنّ الحكمة من تحليل الخطاب تحصيل المعنى الكلّي لا المعنى الجزئي الناتج عن تحليل الجملة.

2 _ نموذج الجرجاني:

نظر الجرجاني إلى جهود سابقه فلم يرضه عدم اكتراثهم بمجالات الخطاب القصدية التي تحقّق له معنى البيان، فلم ينظروا إلى أكثر مما يرى للإشارة بالرأس والعين، وما يجده للخطّ والعقد، المفضي بهم إلى الأغراض، فيقولون إنّما هو خير واستخبار، وأمر ونهي، ولم يعمقوا النظر في معان من قبيل الفصاحة، والبلاغة، والبيان، والبراعة، فلا يُعرف لها معنى سوى الإطناب في القول، أو النظر إلى الجانب الشكلي، كجهازة الصوت، وجريان اللسان، ومن جانب استعمال الألفاظ كاللفظ الغريب، والكلمة

(1) _ ينظر: محمد لغريسي: تكامل المستويات اللسانية في تفسير المعنى المضمر أنموذجا، ضمن كتاب: قضايا المعنى في التفكير اللساني والفلسفي، إشراف: عبد السلام عيساوي، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2015 م، ص 736.

(2) _ الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 53.

(3) _ الغزالي: معيار العلم، ص 50.

الوحشية؛ فإن بالغوا في شيء فينظرون إلى مواضع اللحن أو الخطأ في الوضع اللغوي، وفي ما ثبتت به الرواية عن العرب، وهذا نقص لا يدخل صاحبه إلا من جهة نقصه في علم اللغة؛ لأن الجاهل بما لا يقف على دقائق وأسرار العلم بما من الروية والفكر، ولطائف مستقاهها العقل، وخصائص ينفرد بها قوم دون قوم، والتي هي سبب المزية في الكلام⁽¹⁾. هذه دعوة صريحة من الجرجاني إلى الالتفات إلى الجانب الوظيفي للغة بالنظر إلى خصائص الاستعمال التي لا يكفي فيها الوقوف عند دلالة المعنى الظاهر دون سبر المعنى الخفي أو المقصود، ما يستدعي انصباب التركيز على مثل هذه الجوانب المشرقة، وعلى رأسها التماسك المعنوي المفضي إلى الفهم بالبحث، المستفيض عن علاقة السياق بالمقاصد، وهذه الطريقة تعدّ أهم استراتيجية من استراتيجيات تحليل الخطاب، فلا ينتج المرسل خطابه غفلا من اعتبار السياق، كما لا يتجلى الخطاب دون استعمال العلامات المناسبة من اللغة الطبيعية، وفي بعض الأحيان تُستعمل العلامات غير اللغوية لتوسيع شبكة علاقات التواصل؛ ولبلوغ هذا فإن الناس يعمدون إلى استعمال اللغة بكيفيات منظمّة ومتناسقة، تتناسب مع مقتضيات السياق، بالنظر إلى الجماعات الاجتماعية، والاجتماعات اللغوية التي تدخل في تحديد استعمالات الخطاب⁽²⁾.

ونلمح الجرجاني يوسّع من دائرة المعاني في علاقتها بالسياق ليشمل التركيب اللغوي والاستعمال معاً، ممهداً لمشروع حضاري لغوي تواصلية، فالنظم عنده تركيب جمعي لا إفرادي، أما اللفظ فلا يتعدى أن يكون أكثر من جزء من المعنى الكلّي التركيبي، فليس هو المعولّ عليه في تحصيل المقصود؛ وإنما في كيفية انتظامه في الخطاب وظيفياً، مبتكراً طريقة جديدة في التحليل تفتنّ فيها إلى فكرة عمل السياق في المعنى المقصود التي استمدّها من الحنفية، كما استمد قبلها فكرة الثنائية من مذهبه العقدي الأشعري، مفخماً من شأن المعنى لعمله على توضيح المقاصد، مؤكّداً في الوقت نفسه «أن الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تعرف من الألفاظ، ولكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام أدلة على الأغراض والمقاصد»⁽¹⁾.

يقودنا تفتنّ الجرجاني إلى عمل السياق في المعنى إلى طريقة جديدة في كشف المقاصد، فتدخل العوامل المحيطة يضيفي إلى جانب المعنى التركيبي معنى إضافي بلاغي يحتاج إلى تفسير ومجموعهما يمثل "معنى المعنى" وهو نوع من الاستدلال البياني الموصل إلى الاستنتاجات الممكنة من عامل التخيل، فالمعنى

(1) _ ينظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 06، 07.

(2) _ ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 56.

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 441.

الأول وهو الظاهر ركز فيه على ظاهرة الإيضاح المدركة بالحواس، وركز في معنى المعنى على ظاهرة الغموض المدركة من الاعتقاد، وهو جانب خفي يحتاج إلى تأويل وبتقسيمه المعنى إلى معنيين تتولد لدينا مرحلتين في كشف المقاصد:

أ _ **قصد الإظهار:** ويعادل المعنى الظاهر الذي يتم فيه تحديد قصدية الخطاب مباشرة، دون اللجوء إلى التخمينات والتوقعات، فلا نحتاج إلى قرائن دالة؛ بل نصل إلى المقصود من دلالة العبارة التي جيء بها للتعبير عنه مباشرة بلا تضمين، «وهو المعنى الذي من أجله وضعت الكلمات، ويطلق عليه البعض المعنى الحقيقي، والمتكلم في هذا النوع من الدلالة يهدف إلى إخبار المتلقي بمعان معينة واضحة، ويكون أثر هذا النوع من الدلالة مباشرة، ويمكن أن تمثل للدلالة المباشرة بسبحان الله، التي يقصد بها تسيحه وتعظيمه»⁽¹⁾.

ويعادل هذا المعنى عند الجرجاني التركيب الظاهر عند **تشومسكي** والمعنى المباشر عند سيرل، والذي يتميز بالتعبير عن «المعاني دون خفاء أو تستر، وذلك باستعمال العبارات الصريحة التي يسهل الوصول إلى معناها، فالمعنى بهذا التحديد لصيق بقصدية المتكلم (أو قصدية النص) في ما تكون به مظهرها دلاليا إراديا لا يجد معنى المتلقي أو المفسر مثلا إلى أي جهد ذهني لإدراكها وتبينها»⁽²⁾.

وقد نظر كل من الجرجاني وسيرل بعين الريب لهذا النوع، لذا رأوا أن المعنى الثاني هو المعنى المقصود.

ب _ **قصد الإضمار:** كثيرا ما يعتمد المتكلم على إخفاء المعنى في البنية العميقة، فلا يصح بالمقصود منه على مستوى اللغة؛ ليجد المتلقي نفسه أمام اختيارات كثيرة للمعنى تستوجب عليه اقتناص المعقول منها، بالاستعانة بمجموعة من القرائن العاملة في السياق، فهو معنى موجود؛ لكن غير مصرح به في العبارة أو الخطاب المتلفظ به، أو بالأحرى هو معنى وضع بالأساس للاستثمار في الخطاب لامتناعه المقاصد الثاوية فيه، ولاكتناز القيمة المضافة ذات الدلالة الضمنية التي تحدّد سير وظائفه. وهذه خصيصة وميزة نوعية في اللغات الطبيعية، فتضمين الأفعال وإخفائها نوع من الإلغاز الذي يعمل على تنشيط عقل المتلقي، إذ ترتفع درجة التفاعل كلما زاد ستر المعاني.

إن محللي الخطاب في عمل مستمر لفك الترميز غاية في تعيين الفعل الكلامي المضمّر، والذي عادة ما يكون غير محدّد، نستخلصه من دلالة القولة ككل، ويظهر هذا النوع من الأفعال غير المباشرة عند

(1) _ محمد لغريسي: تكامل المستويات اللسانية في تفسير المعنى المضمّر أنموذجا، 734.

(2) _ محمد السهولي: المعنى والقصد بين الإظهار والإضمار في التراث اللغوي القديم ولسانيات التخاطب، ضمن كتاب: قضايا المعنى في التفكير اللساني والفلسفي، إشراف: عبد السلام عيساوي، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، ط1، 2015 م، ص 398.

الجرجاني من مفهومه للعلائق النصّية، التي ربطها بمعاني النحو، فجعل الكلام على ضريين، «ضرب أنت تصل إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده...» وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمّ تجد لذلك دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض»⁽¹⁾. فنجاح التواصل عنده رهين القدرة على تحديد علاقة المعنى بالقصد في فعل تواسلي معبر عن الغرض.

وهذا الطرح شبيه بما أورده سيرل من أن التفريق بين معنى الجملة ومعنى قول المتكلم هو تفريق بين الخطاب الحرفي والخطاب الاستعاري⁽²⁾. ويرى سيرل أن الأفعال الكلامية غير المباشرة هي ما يهمننا في النظرية التفاعلية؛ إذ باعتمادنا على متضمنات القول الحاملة بين طياتها أموراً مشتركة بين المرسل والمرسل إليه تمثل المعرفة المشتركة عن العالم، والتي يفترض فيها وجود خلفية عن المعلومات المتبادلة بين الأطراف المتواصلة، وعليه تمت إثارة «مبدأ الاستنتاج **Inférence** لمواجهة المرور من المعنى الحرفي، أي الفعل المباشر، إلى المعنى غير المباشر أو الفعل غير المباشر، وباعتبار الاستنتاج عنصراً أساسياً في عملية الفهم يصبح بدونه أي اتصال أو تواصل غير ممكن، وهذا ما يؤكد موقف سيرل الخاصّ تجاه المعنى الحرفي أو الخالص الذي لا وجود له لأن المعنى الحرفي ليس محايثاً للغة بصفة مطلقة ونهائية في شكلها الداخلي، وإنما يقوم على قاعدة العلاقات الخارجية مع العالم»⁽³⁾؛ ولعلّ وصف الجرجاني للكلام بالمزية والفضل احتماله في ظاهر الحال وجهاً آخر غير الوجه الذي جاء عليه⁽⁴⁾، فوصف انتقال القصد من الفعل المباشر إلى الفعل غير المباشر الذي يفسّره السياق؛ لأنه سرعان ما يتخلّص المتكلم من المعنى الأول الوضعي إلى المعنى الثاني الذي تهيئ لظهوره ظروف ومقامات الخطاب.

ويظهر أنّ "الأشاعرة" لما مالوا إلى القول بـ "كسب الأفعال"، كانوا ينظرون إلى الخطاب الديني على أنّه فعل كلام تواسلي ذو قصد متفرّع إلى فعل أصلي وأفعال إضافية؛ ولأنّ الفعل الأصلي فعل معقّد لتعدّد المكونات، والوظائف وتداخل المستويات، والمقاصد، فإنه في كثير من الأحيان يتزاح المعنى إلى الفعل الإضافي، المتضمّن في الفعل الأصلي، ومنه وجدوا أنفسهم ملزمين بالبحث في بنياته الدالة الصوتية والتركيبية التي تمثّل شكله اللغوي، ثمّ البحث في استعمالاته التي تأتي تابعة لمرحلة التلفظ، ليتحوّل النظر إلى معاينة إنجاز الفعل في سياق يقتضي وجود علاقة بين ما هو داخلي للخطاب، وما هو خارجي عنه مرتبط به، وعلى أساس من هذا جعل التداوليون المعاصرون نجاعة الأفعال وقوّتها مرتبطة

(1) _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 262.

(2) _ عبد السلام عشير: عندما تتواصل نغبر، ص 116.

(3) _ عبد السلام عشير: الكفايات التواصلية، اللغة وتقنيات التعبير والتواصل، ص 65، 66.

(4) _ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 262.

بالقدرة على إنجاز الفعل المقصود في السياق التواصلى المناسب، بمعنى تحديد وظيفة أفعال الكلام بحصرها في التواصل، ما يُنتج أفعالاً جديدة متضمنة في الفعل الأصلي، وهو ما يعرف بلازم فعل الكلام، ففرضيات القراءة تُنتج معاني جديدة مرتبطة بالقصد الأول، ومولدة في نفس الوقت لمعاني إضافية يفرزها استقبال الخطاب المتجدد بتجدد الزمن والمتعدد بتعدد القراء.

مؤسسة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع:

تحليل خطاب المناظرة عند الأُشاعرة

المبحث الأول: الكفاية التراولية التوصلية

أولاً: في مفهوم الكفاية

ثانياً: المباوئ التخاطبية في الكفاية التراولية التوصلية

المبحث الثاني: التفاعلات الحجاجية التوجيهية

أولاً: العناصر التوجيهية المولازية لسانيا المتكئة على

السياق

ثانياً: العناصر اللسانية التوجيهية المحتكمة إلى السياق.

المبحث الأول: الكفاية التواصلية التداولية:

تمهيد:

المناظرة هي «النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب، وبيان ذلك أنه إذا اختصم شخصان في مدعى كإثبات وجود الصانع مثلا فقال أحدهما العالم حادث، وكل حادث يحتاج في وجوده إلى محدث (وهذا يقال مدع ومعلل ومستدل، لأنه يقيم دليلا على ما ادّعاه ويعلّله أي يبيّن له علّة متى سلم وجودها سلم المدعى) فقال الآخر العالم قديم وكل قديم غني عن المحدث أي لا يحتاج إليه فالعالم غني عن محدث، فإنّ كلا من الخصمين ينظر في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب وتلك النسبة هي وجود الصانع أو لا وجوده»⁽¹⁾.

والأصل في هذا علم قيام المحاور للوقوف على صدق القضية المشتغل عليها من طرف المتكلم والمشرط فيها وجود سامع محيط بالقضية، التي تنتقل بينهما بفعل قناة النقل، كما تستوجب الفهم والإفهام بتوظيف آليات استدلالية من أبرزها آلية الحجاج، بعرض مجموعة من الأقيسة والاستنباطات التي توصل إلى النتيجة المنطقية، ليست البرهانية وإنما التواصلية، والتي تتنوع أدلتها بحسب اعتقاد المحاور، داحضا الحجّة بالحجة غاية في الإقناع من خلال التبصير بالنقد التصويبي والدليل القطعي لحاجة الطرف الذي لازال يعاني إهماما ولبسا إليه في فهم بعض الأمور فيقتنع بها، أو يعترض عليها بحجج يحاول جاهدا إقناع العارض بها تصويبا للاعتقاد، وهذا الأصل والصواب؛ حيث تتحوّل المناظرة إلى تحاور يبحث عن اليقين وصحة المعتقد، وإن حاول المعارض تضليل العارض باستعمال حجج معوّجة قصد المعاندة فستتحوّل المناظرة إلى جدل عقيم لا طائل منه، غايته تعطيل المصالح العامة؛ وهذا ما دفع بعض العلماء إلى الاجتهاد في وضع آداب وضوابط تحكمها، معولّين في ذلك على ما جاء به القرآن الكريم الذي دعا المسلمين صراحة إلى الجدل بالتي هي أحسن، دون عراك ولا مغالاة ولا سفه، مصداقا لقوله جلّ جلاله: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: آية 46).

ونظرا لارتباط المناظرة بالجدل، وارتباط الجدل بالمناظرة لحاجتهما الشديدة إلى بعضهما، واشتراكهما في الطريقة والأسلوب من حجاج وإقناع، رأى بعض علماء العربية أن لا فرق بينهما سوى في لغة الاشتقاق، ومن أبرزه هؤلاء الإمام الجويني الذي صرّح قائلا: « فأما المناظرة: فهو

(1) _ مصطفى أفندي صبري: علم آداب البحث والمناظرة، المطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1912م، ص3.

مأخوذ من النظر؛ وكل مناظرة نظر، إن كان ليس كل نظر مناظرة.

من حيث إن المناظرة مفاعلة، من النظر:

وهو نظر بين اثنين على ما نذكر حدّها بعد.

ولا فرق بين المناظرة والجدال، والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع.

وإن فُرق بين الجدال والمناظرة على طريقة اللغة؛ وذلك أن الجدال في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر⁽¹⁾. فأصبح الجدال الذي جعله مرادفا للمناظرة نظرا، ما يجعل الجدال أسلوبا من أساليب النظر، أي أنه "نظر" ولكن على أسلوب "المفاعلة" الذي يعني طريقة في التواصل، والذي يحتاج إلى عمليات ذهنية معقدة، كالتدافع والتناهي، والتصنيف والترتيب، والتفسير والتنبؤ، والتقريب والتبديد، والضبط والتحكم، والاختلاف والتوليف.

وإذا؛ تعتمد المناظرة على الحجاج لتدعم موقفها بعده واصلة تداولية جدلية، تعتمد على دعامة صلبة هي اللغة، والتي تبحث عن مكان لها لتظهر فيه هو الواقع الاجتماعي، فالانطلاق يكون من لمقال موصولا بالمقام مع دمج كل ما يستحضره من آليات استدلالية إقناعية موسّعة، ومع توظيف للكثير من المقدمات الحجاجية التي تزيد من قوة النتائج؛ لأن الأصل في المناظرة البحث عن الحق بالحجة القوية الدامغة دحضا للباطل، وهذا يستدعي صبرا طويلا ونفسا عميقا، وأخلاقا رفيعة؛ لأن ما بُني على الحق فهو حق وما بُني على الباطل فهو باطل.

ونحن نحتاج في هذا المقام إثبات أمر أو نفيه؛ لأن التصورات إذا أدركت معاني مفرداتها باتت محتاجة إلى نسب تربطها، وهذه النسب تستوجب إدراك العلاقات بين التصورات التي ستتساعد من حالة الإدراك التصوري إلى حالة الإدراك التصديقي، ولما كان إثبات أمر أو نفيه لا يكون إلا في التصديقات؛ فإن المناظرة حتما ستجرى فيها بحثا عن تلك العلاقات التي تريد أن تُقيم دليلها عليها؛ لكن الإشكال هنا: كيف نستطيع توصيل هذه المدركات الذهنية إلى طرف جديد لم يدركها بعد ونلزمه بالاقتران بها، أو يلزمنا هو بتصوير تصديقي كان غائبا عن أذهاننا ونحن بحاجة لإدراكه؟.

و للإجابة عن هذا السؤال وجب معرفة المقصود من الجدال، الذي هو إمّا قطع الخصم فقط وإظهار الغلبة كيف كان، أو إظهار الحق فقط كيف كان، أو هما جميعاً، بمعنى قطع الخصم وإظهار

(1) _ أبو المعالي عبد الجويني: الكفاية في الجدال، تقديم وتحقيق وتعليق: فوية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د.ط)، 1399هـ، 1979 م، ص 19.

الحق؛ فإن كان المقصود به الأول فهو حرام لا يوجد في تحريمه خلاف إذ يقع فيه الغش والخداع والمغالطة...، وإن كان المقصود بالجدل القسامين الآخرين وهما إظهار الحق مجرداً أو منع قطع الخصم ففعله مشروع بالجملة⁽¹⁾.

وإذا ما حاولنا سبر أغوار هذا العلم وبداياته عند العرب سنجد ميزة في أنفسهم فهم مبالغون للجدل والحجاج في جلّ الأمور التي تعترض حياتهم، وهذا أمر طبيعي في النفس البشرية التي تسعى للإجابة عن كلّ ما يصادفها من أمور غامضة تستدعي جلاء ما لبس عليها، إلّا أنّ بوادره بوصفه منهجاً في النقاش والمثاقفة ظهر مع نزول القرآن الكريم، ثمّ بدأت دائرته تتسع إلى ان بلغ ذروته مع علم الكلام والمذاهب الكلامية التي استدعت ضوابط تضبطها وتضفي عليها الصبغة العلمية؛ وكما هو معلوم إنّ لكلّ علم ضوابط تحدّه، وهذا ما دفع المهتمّين به إلى المسارعة في وضع قواعده وآلياته متفقين على تسمية العلم الجديد "علم آداب البحث والمناظرة"، واللافت للنظر أنّ العلماء الأوائل لم يكونوا بحاجة لمثل هذه القواعد التي تحدّهم، لوجودها في ذهنهم النقي وطبعهم الصافي، فلم يجاهدوا من أنفسهم العناء لوضع أسسه وضوابطه، ولما وقع الاحتكاك مع الحضارات الوافدة واختلطت الذهنيات فضعت القرائح كان الإشكال، كان لا بد من وضع المبادئ العامة لهذا العلم، ومنه انطلق أصحابه انطلاقاً جادة في التأسيس له ووضع حدود تفصله عمّا يقترب منه من الحقول المجاورة، و«كان من أوّل من دون في هذا المجال الإمام محمد الزردوي المتوفى عام 482 هـ لكنّه اعتنى بالتدوين في مجال الفقه وكان ذلك في أواخر القرن الخامس هجري. وظهرت الحاجة إلى قواعد عامة تضبط المناظرة في كل مجال فكان أول من استجاب لهذه الحاجة ركن الدين العميدي المتوفى عام 615 هـ وكان ذلك في بداية القرن السابع الهجري وأسمى كتابه (الإرشاد) ثم زاد العلماء في هذا المجال كالرازي 606 هـ والسمرقندي 600 هـ وتبعهم النسفي والمرعشي، واعتمدت المادّة في قواعدها على خليط من القواعد المنطقية؛ والقواعد الأصولية... وقواعد مستمدة من علم الكلام»⁽²⁾.

يتّضح أنّه تمّ استنباط القوانين الكلية والأسس المعرفية والمنهجية والآليات التحليلية باستقصاء المخزون المعرفي للرعيّل الأول من علماء العربية، وكان السبّاق لمثل هذا الأمر ركن الدين العميدي الذي سير طرائق الأوائل في مناظرهم وجعلها قواعد لازمة يُسار على منوالها في المناظرة، ثمّ طوّرها كل من

⁽¹⁾ _ نجم الدين الطوفي الحنبلي: علم الجدل في علم الجدل، تحقيق: قوفهارت هاينريشس، مطبعة كتابكم، عمان، الأردن، (د.ط)، 1408 هـ، 1987 م، ص 07.

⁽²⁾ _ علي حريشة: آداب الحوار والمناظرة، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1989 م، ص 60.

جاء بعده من المهتمين بهذا العلم.

ولو حاولنا تتبع النوع المعرفي والجنس الأدبي الذي تطوّرت عنه المناظرة باعتبار الأجناس تتطوّر وتتقدّم، لامتيازها بالمرونة والبحث عن الجديد في رحلتها التحوُّلية ومسيرتها الحياتية لوجدناه "جنس الخطابة"، التي يعدّ بدوره امتداداً للوعظ، والقصص الديني، وفنّ الرسائل والتوقيع، وغيرها من الوسائل الحجاجية التواصلية التي أخذت تتطوّر شكلاً ومضموناً حتى استوت على سوقها في قالب معرفي حجاجي، غزا جميع الميادين والمجالات فظهرت المناظرات الأدبية والنحوية والكلامية والمذهبية...، «غير أنّ المناظرات المذهبية لم يقدر لها أن تزدهر وترتقي إلا في العصر العباسي، الذي نضجت فيه الحركة الفكرية وترجمت فيه آثار الفلاسفة اليونان وغيرهم، ونشطت فيه المذاهب الكلامية»⁽¹⁾.

وقد أوجبت هذه الدرجة من التقدّم والازدهار على هذا الجنس إيجاد أساليب جديدة تحتوي الأمور الطارئة التي فرضتها ظروف الحياة اليومية، والتعقيد في العيش، والتناقض في الأفكار، والاختلاف في الرأي، فبدءاً من الخلافات السياسية التي أفرزتها ظروف الحكم ومن أحق بالخلافة، ووصولاً إلى التناقضات بين الفرق وما انجر عنها بعد اعتزالهم بعضهم بالخوض في السياسة واشتغالهم على النص الديني، وخوض البعض الآخر فيها، كلٌّ يحاول الانتصار لفكره بالحجج المقنعة والأدلة الدامغة، ومنه كانت «هذه الفترة من أهمّ الفترات الخصيبة في تاريخ الثقافة الإسلامية في وضع القول في مواجهة إمكاناته، واكتشاف ما للغة من قدرة على قول الشيء ونقيضه وإمكانية أن يكون الرأي والرأي المضاد»⁽²⁾.

يظهر أنّ الخطابة الدينية طوّرت نفسها إلى المناظرة استجابة لضرورة حضارية ملّحة نظراً للتطور السريع الذي مسّ العلوم الإسلامية، مع انتظام مسالكه في بناء الصرح المتين لهذه الحضارة؛ فغدت المناظرة فناً قائماً على تنوع الحجج أين نهل أصحابه من العلوم المجاورة له الدائرة في فلكه، حتى شكّلوا بنية ثقافية صلبة بما يكفي لتنظيم المجتمعات الإسلامية وعصمهم من الفوضى والاضطراب طيلة القرون الهجرية الأولى، جاعلين من الخطاب نسقاً لغوياً ذا بُعد مقامي مشروط بسياقات خارجية تعمل ضمن أنساق مفتوحة رغبة في تفسير التساؤلات اللامتناهية عن الخطاب

⁽¹⁾ _ رشيد الراضي: السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، الحجاج وحوار التخصصات، ج3، ص 197.

⁽²⁾ _ حمادي صمود: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، كلية الآداب، منوبة، (د.ت)، ص 28.

الديني، ولتشديد نظام يسمح بالتداخل بين المعارف التي تكمل بعضها، ولا يتأتى ذلك «إلا من خلال انتظام علاقات النسق الخارجية. وإن الانتظام داخل النسق لا يمكن التعرف عليه إلا من خلال الانتظام خارجه وهذا يُبقي المجال مفتوحا للقيام بأبحاث بنيوية معيّنة حول سيرورات النسق الداخلية»⁽¹⁾.

إنّ العمل وفق نسق مفتوح يعمل على مراقبة سيرورة الانتظام الداخلي الذي يشترط فيه تطوير نفسه للتمظهر خارجه ويضمن التفاعل على نحو غير مألوف مع المعطيات الخارجية لتكوين نظام اجتماعي عام قوامه التواصل في الميادين المشتركة، مع العلم أنّ كلّ نسق يستقلّ نسبيا من حيث قدرته الذاتية على توجيه نفسه داخليا نحو الهدف بتنظيم عناصره التي تحكمها علاقات وظيفية بنيوية ثمّ وفي محاولة سعيه الدائم لتحقيق الاستمرارية يقوم بتوسيع نفسه خارجيا نحو أنساق أخرى تربط بينها وظيفة تفاعلية تواصلية، ويبدو أنّ علماء الكلام عندما حاولوا إسقاط هذا النموذج الجديد المتولّد عن تداخل الأنساق المعرفية على واقعهم الاجتماعي طوّروا نسقا جديدا هو علم التناظر «وإذا كانت أغلب المعارف الإسلامية آخذ بمسلك المناظرة الجدلي، فإنها تفاوتت في درجة التقيّد به على قدر الافتقار إليه بمقتضى نوعية شروطها المعرفية، ولم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بهذا المنهج مثل ما أخذ به (علم الكلام) - هذا العلم الذي قام على تواجده العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة - حتّى إنّنا نرى أنّه أحقّ أن يُدعى (علم المناظرة العقدي) من أن يدعى باسم آخر»⁽²⁾،

ومن هذه الشروط المعرفية التي اعتقدوها الانتقال من البحث في الجزئيات إلى الكلّيات بتوجيه التفكير إلى التداخل بين الآليات الإنتاجية وآلياته التأويلية التي تفرّعت عنها العلوم الإسلامية، وكما رأينا سالفا أنّ علوم التراث نشأت من اشتغالها على مضامين النصّ الديني المضمره فجاءت متداخلة لتسلحها بآليات متقاربة خاصة الآلية الاستدلالية، ذلك أنّ العقل يبحث عن النسقية ويستلزم دائما لفكرة ما، واستعماله المنظم يهدف إلى تزويد تصورات الفهم بالوحدة والاتساع الأعظم⁽³⁾.

(1) _ نيكولاس لومان: مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة: يوسف فهري حجازي، مراجعة وتدقيق: رامز ملا، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، بغداد، (د.ط)، 2010 م، ص 64، 65.

(2) _ طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000 م، ص 70.

(3) _ ينظر: باتريك هيلي: صور المعرفة، مقدمة لفلسفة العلم المعاصر، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، مراجعة: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، 2008 م، ص 99.

ونظرا لتميز المناظرة بطابع حوارى تواصلى؛ فستكون أبرز خصيصة فيها هي التداول والتبادل الحوارى الذى يحرّكه التهاور، وما من تهاور إلّا وكان الاختلاف محرّكه والتفاعل روجه والتواصل إطاره العام، وهذا ما يجعلها أسلوبا تواصليا يلتقى فى رافد من روافده بالفلسفة التداولى، التى تبحث عن سائل إقناعية وآليات حجائية وأساليب تواصلية من جنس أساليب المناظرة، وهذا ما سنحاول الكشف عنه فى هذا الفصل، بالبحث عن آليات تداولية تواصلية أسس لها "الأشاعرة" فى مناظراتهم العقديّة، مع توظيفها توظيفًا جيّدًا، مكّن لهم من التواصل مع مجتمعهم وعصرهم، ومع العصور اللاحقة بهم إلى عصرنا الحالى.

أولاً: فى مفهوم الكفاية:

عرّف لوبوترف **G. le boterf** الكفاية بمعرفة حسن التصرف ⁽¹⁾ (le savoir faire)، وهذا التعريف يتّجه نحو ضبط السلوك وتكليف المعارف السابقة، حسب الموقف الذى يتطلّب تفعيل الكفايات المنحدرة من عمق التجربة الثقافية بطريقة تسمح للمتكلّم بدمج المخزون المعرفى فى مقام تواصلى دالّ يمكنه من استثمار القدرات السابقة وتوسيعها بحسب قواعد التخطاب العامّة، بالإضافة إلى جعله «يتعامل مع مرّكب: معارف (Connaissances) وقدرات (Capacités) ومهارات (Habilités) ومواقف (Attitudes)»، فإنّه أيضا يتعامل مع مرّكب الجانب التواصلى: قواعد لغوية وقواعد تخطابية تداولية، وموروثات وأعراف اجتماعية وشعبية. ويمكن إدماج هذين النوعين من القواعد فيما يعرف بالكفاية التواصلية، وهى كفاية تعمل على إكساب المتعلم اللغة فى تنوع خطاباتها واستعمالاتها ⁽²⁾، وعلى أساس من الجانب التواصلى يرى عبد السلام عشير أنّ الكفاية التواصلية كفاية داخلية، وهى درجة أعلى من التواصل العادى؛ لأنّها تضع الفرد فى علاقة حوارية مع الجماعة؛ لأنّه بفضل التواصل الجيّد نخلق فرصة التّعرف على أفضل الاختيارات لاتّخاذ القرار المناسب ⁽³⁾.

تدمج الكفاية التواصلية من المنظور التداولى مجموعة من الكفايات تندرج تحت كفتين واسعتين هما: الكفاية اللسانية **La compétence linguistique** والكفاية التداولية **La Compétence Pragmatique**، وتعدّ الجهود التى بذلها تشومسكى أوّل لبنة فى محاولة إخراج

⁽¹⁾ _G. le Boterf : de la compétence, un attracteur étranger, les éditions d'organisation , 1994, P: 33.

⁽²⁾ _ مليكة بوراوى: الشفوى والكتابى من التعبير إلى التواصل، قراءة فى منهاج اللغة العربية، السنة الرابعة متوسط، مجلة الأثر، العدد 23، ديسمبر 1015 م، ص ص 99.

⁽³⁾ _ ينظر: عبد السلام عشير: الكفايات التواصلية، اللغة وتقنيات التعبير والتواصل، ص 14.

الدرس اللغوي من التصور القائم على جعل اللغة مجموعة من المتتاليات اللفظية الباحثة عن التصنيف والتبويب ضمن عملية استقراء شاملة قائمة على الصحة النحوية إلى ابتكار الكفاية اللسانية التي حصرها في «القدرة التي يتمتع بها الناطقون بلغة ما، والتي تمكنهم من إنتاج وفهم عدد لا متناه من الجمل»⁽¹⁾. وتكمن أهمية هذه الكفاية في تمكين المشاركين من إنتاج العبارات اللغوية وتأويلها؛ «لأن كل وحدة من المضمون تمتلك بشكل مباشر عمادا دالا معينا، وحتى في الحالة التي لا يكون لها إلا الإرساء غير المباشر فإن المضامين المضمرة تكون "مطعمة" بشكل ما بالمضامين الظاهرة بشكل تكون معه معرفة الأوائل تقتضي تحديد الثواني. لا وجود إذن لوحدة من المضمون يمكن الحصول عليها بجل السنن Décodage دون تدخل الكفاية اللسانية»⁽²⁾.

ثم استدرك التداوليون عليه النقص والقصور الذي سببه غياب العناصر المقامية التواصلية، ورأوا ضرورة وصل القدرة والأداء الذي تجسده الكفاية اللسانية بالتوظيف والاستعمال في السياق المناسب، للسماح للمتجاوزين بالدخول في علاقات تخاطبية جدية دعامتها الأولى "الكفاية اللسانية" التي من شأنها تفعيل التبادل بين المتناظرين والجمهور، ودعامتها الثانية "الكفاية التداولية"، التي تعدّ من أهم الكفايات على الإطلاق لاشتراكها بين المتكلم والسامع على حدّ سواء، كما أنّها الملكة المتجدّرة في عمق الخطاب والتي تسمح لمختلف الكفاءات بالظهور تدريجيا، هذه الملكة «تتمكّن مستعمل اللغة الطبيعية من إنتاج وتأويل عبارات لغوية معقدة، ومتباينة في عدد كبير من المواقف التواصلية المختلفة»⁽³⁾، المناسبة للتعبير والأداء؛ حيث وضعت اللغة الطبيعية بين أيدينا آليات واصفة، مرنة، ومكيفة، لتفسير التديلات المنطقية الطبيعية المشكّلة لقوانين الخطاب الكلية التي تدخل تحت لواء "الكفاية التداولية"، التي يتحدّد مسارها في إعطاء الدوال المتنوّعة مدلولاتها بحسب طبيعة الموقف التواصلية، وهذه الكفاية تمثل الرصيد المعرفي للمتكلم في كيفية اشتغال قدراته الخطابية وممكناته الحوارية، والمعرفة بقوانين الخطاب وقواعد المحادثة.

(1) _ دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد بجاتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 1428 هـ، 2008 م، ص 22، 23.

(2) _ أ. مولر، ك. زيتمان، ك. أوريكيوني: في التداولية المعاصرة والتواصل، فصول مختارة، ترجمة وتعليق: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2014 م، ص 84.

(3) _ أحمد المتوكل: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، (د.ت)، ص 36.

ويحتاج المتكلم لهذه الكفاية وقت التبادل الحوارى، أو لعبة التبادل على حدّ تعبير لودفيغ فيتجنشتاين، وهذه الكفاية هي نفسها ما يسميه غرايس مبادئ المحادثة، وديكرو قوانين الخطاب، ومسلّمات التحدث عند غوردون ولاكوف Gorden & Lakof ، ومسلّمات التواصل القويّ بحسب ريفزين Revzine، أما أوريكيوني C.K. Orecchioni في كتابها "فعل القول" فتطلق عليها صفة البلاغية استناداً إلى المكون البلاغى الذي يتحدث عنه ديكرو O.Ducrot، ثم وخوفاً من وقوعها في الغموض حاولت أن تركّب العبارة إلى البلاغية التداولية التواصلية (1).

هذه الكفاية من الضرورة بمكان للمتناظرين على أصنافهم؛ إذ توجب عليهم مجموعة من الشروط تدخل تحت المفهوم الكلى للتواصل؛ لأنّ الغاية الأولى والأخيرة من التناظر هو وقوع الإقناع أو الإذعان سواء بالفعل أم القوة، ما يجعل شروط التناظر مرهون تحققها بتحقق شروط الخطاب التواصلية المتمركزة حول قصد المرسل وغايته من التلقظ، ثمّ ردّة فعل المرسل إليه التي تبحث في مجملها عن الوصول إلى درجة الفاعلية في الخطاب، ويتأتى ذلك بإدراك «الآليات المستعملة فيه مثل الاستدلال والحجاج، والاستلزام الحوارى، أو مفهوم الخطاب، ومتى يمكن التعبير بظاهر الخطاب مباشرة أو اللجوء إلى التلميح بما يبطنه من معنى، إذ توجد هذه العناصر والآليات في الخطاب مهما كان نوعه، أو القصد من إنتاجه، على تفاوت بينها، حسب السياق الذي أنتج فيه ومدى الحاجة إلى توظيف البعض من دون البعض الآخر» (2).

وما يهمنّا في هذا المقام معرفة الكفاية التداولية التواصلية للمتناظرين من "الأشاعرة"، بعدّ التداول آلية تتشكّل من جانبين قارئين هما؛ التواصل المتجه نحو الأقوال، والتفاعل المتجه نحو حركة الأفعال، فالتداول قول موصول بعمل، يتبع فيه المشاركون استراتيجية تخاطبية تضعهم في قلب التواصل من شأنها تفعيل قدرتي الإنتاج والتأويل، التي تحدّد التمهصلات التخاطبية العامة.

ثانياً _ المبادئ التخاطبية في الكفاية التداولية التواصلية:

اقترح التداوليون وعلماء التواصل مجموعة من المبادئ التخاطبية التي تبحث في الكفاية التواصلية لكلّ من المتكلم والمخاطب، من أبرزها، "مبدأ التعاون" و"مبدأ التأدّب الأقصى" التابعين للمبادئ التعاملية في الكفاية التواصلية، وفيما سيأتى سنحاول الاستعانة بهذين المبدأين للكشف عن

(1) _ ينظر: كاترين كيربرات أوريكيوني: المضمّر، ص 344.

(2) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 86.

المعاني المضمرّة في خطاب مهمّ من "خطابات الأشاعرة"، بالبحث عن مواطن التعاون ونقاط التآدّب المعبرين عن حسن المعاملة وارتقاء الأخلاق، هو "خطاب المناظرة"، الذي يدرك به الناس النظر في جوانب الأمور المختلفة، وهذا ما دفع بعلماء التراث إلى تخصيص المناظرة بمباحث مستقلة تفرّقها عن غيرها من أنواع الخطابات، مع وضع ضوابط تضبطها وتعريف تحدّها وتميّزها عن المباحث المتقاربة، أبرزها الجدل، الأمر الذي أضفى عليها جانباً تعاملياً أخلاقياً، « وهذا يعدّ دليلاً على أولوية التعامل الأخلاقي الذي يجري حدوث الفعل الخطابي، فليس الموضوع، أو الطريقة هي المعيار التصنيفي الوحيد، بل كان التصنيف مبنياً، كذلك، على مراعاة الآداب بين المتناظرين، ومراعاة الغاية التي يرومون تحقيقها، وهذا يُفعل مبادئ كثيرة للتعبير عن القصد والوصول إلى الهدف، حسب عدد من القواعد الموضوعية»⁽¹⁾.

1- مبدأ التعاون:

ينهض مبدأ التعاون الحواري بتحقيق "الفائدة التواصلية" الناتجة عن الوظيفة التعاملية للغة؛ حيث يوكل لفعل الكلام مهمّة إظهار بالمستوى التعاوني التهديبي الذي يدور في فلك التعامل والأخلاق، بالبحث في العلاقة التخاطبية بين المتكلّم والمخاطب بمعاينة مختلف الاستعمالات اللغوية في ارتباطها بمقام الكلام، وقد ظهر هذا المبدأ في اللسانيات الحديثة مع بول غرايس بظهور كتابه الشهير "محاضرات في التخاطب"، ثمّ طوّره في مقاله الشهيرة "المنطق والتخاطب".

ويهتمّ مبدأ التعاون بالعلاقة القائمة بين المعنى والقوّة؛ أي بين الدلالة من ظاهر العبارة وقوّة الانجاز (فعل الكلام)، فالمرء يتلفّظ بعبارات مختلفة تحتاج إلى تفسير عميق يعلّل أسباب عدول المعنى من البنية السطحية إلى البنية العميقة، ومنه كانت مهمّة التداولية تفسير العلاقة المترابطة بينهما، والتي تستوجب الوقوف على دلالات الخطاب الأكثر عمقا، والغوص في بواطن المعاني لتحديد المخطّط العام للتجاوز، الذي تحكمه مجموعة من القواعد الاستراتيجية تسند إليها المهمّة التأويلية، التي تفترض تعدّد أوجه الدلالة بين المستقيمة (المباشرة)، والمائلة (غير المباشرة).

أمّا الدلالة المستقيمة فلا تحتاج إلى تأويل وإعمال ذهن، في حين تحتاج الدلالة المائلة إلى مجموعة من الاستلزمات؛ «إذ سائر أفعال الكلام مائلة من كون أنّ قوّتها منترعة، ومشتقة عن طريق الزوم، غير أنّه يوجد مقدار من التنوع الكبير في درجة مائلتها وعدولها، وأكثر أفعال الكلام المستقيمة (المباشرة) هي فقط تلك التي يمكن، في غياب بنية مضادة، أن تطبّق الافتراض الأكثر

(1) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 94.

ملايسة للفعل أي ما يمكن أن يسمى عدم وجود تأويل»⁽¹⁾. مع العلم أن الأصل في الكلام المعنى الحقيقي المباشر، ومنه يكون الشروع في البحث عن القصد، فلا يمكن تجاوز ظاهر الكلام إلى خفيه دون لازمة.

و«ينشأ مبدأ التعاون بفعل أن أشخاصا موهوبين بالحكمة، ويجب أن يُدرك تطبيقا بمبدأ عام لعقلانية السلوك الإنساني وحكمة Raisonabilité البشرية على السلوكات التفاعلية. فكرة صاغها معظم منظري التواصل نحو فريزر (1975) Fraser الذي وضع فكرة قاعدة واصفة Méta-règle للسلوك العقلاني Rational Behavior وكوردن Gorden ولاكوف Lakof اللذان يتحدثان عن شروط الدراية والحكمة Reasonableness Conditions أو كوفمان Goffman الذي يؤكد أن الشخص يتصرف دوما بشكل يريد خلاله أن يبين أن طبعه سليم وكفايته معقولة»⁽²⁾.

وقد ثمنت الجهود المبذولة في هذا المجال بالعمل الذي قام به بول غرايس محدثا فقرة نوعية في الدراسات التواصلية، والذي صاغ أهمّ "القواعد التخاطبية" التي تدخل ضمن "مبدأ التعاون العام"، والمتضمن: فلتتناسب مساهمتك التحدثية مع ما هو مطلوب من طرفك في المستوى الذي تصله هذه الأخيرة، وفي إطار الهدف أو الاتجاه الذي يقبله التبادل الكلامي، الذي تساهم أو تكون ملتزما فيه⁽³⁾.

فالتعاون يُبنى على افتراضات واقعية بين مؤسسي الخطاب، تكمن في أن الخطاب هو الوحدة الأساسية للتحليل، وأن أطرافه يتصرفون بعقلانية لتحقيق مصالحهم المشتركة، وأن الاستلزام والإنجاز هما قيمتان جوهريتان للخطابات والنصوص، وأيّ توجه نحو التعاون هو توجه نحو تحقيق المنفعة، فهو وسيلة وغاية في الوقت نفسه، ومع هذا يبقى هدفا يصعب تحقيقه والحفاظ عليه، الأمر الذي يجعل المتخاطبين ملزمين ومعنيين بتحقيق أقصى قدر منه حفاظا على التفاعل الذي يعدّ أهمّ حلقة في التواصل، كما يعدّ المشاركون أطرافا فاعلة ممتلئة لقوى كلامية قد تكون متكافئة أو غير متكافئة، وعلى الرغم من أن هناك حدودا للتعاون إلا أنه يبقى الحل الأسلم للتواصل؛ لأنّ احتمال عدم التعاون أو الانحراف Défection من جانب الشركاء يترك الخطاب في حالة فوضى تصرفه عن الغاية التي أسس لأجلها.

(1) _ جيوفري ليتش: مبادئ التداولية، ترجمة: عبد القادر قنبي، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2013 م، ص 49.

(2) _ أ. مولر، ك. زيلتمان، ك. أوريكيوني: في التداولية المعاصرة والتواصل، ص 134.

(3) _ المرجع نفسه، ص 132، كاترين كيربرات أوريكيوني: المضمّر، ص 345.

كذلك يقوم التعاون بتشبيط الفوضى التي تجعل تحقيقه صعبا، لیتجه عمله نحو التعامل الأخلاقي لزيادة الربح، الذي یقلل من تكلفة التفاعلات في المسائل المتنازع حولها، بالانطلاق من المعرفة التوافقية بين النخب، المعتمدة على القيم المشتركة التي تحقق مصالح متقاطعة بين المتخاطبين؛ إذ التعاون هو وسيلة لنقل الأفكار التي یركّز فيها أصحابها على اللامركزية والتفاعلية والتكثيف والتكرار بين الأطراف ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى توفرّ عمليات التعاون السبل لدراسة تشكيل الهياكل والأطراف بعضها من بعض على مرّ الزمن، الأمر الذي جعله یكتسب زخما قويا في مجالات عديدة كتحليل الخطاب، والتفاعلات التواصلية، والسياسة، والعلاقات الدولية، والاقتصاد....

ويستند الواقعيون في فكرة التعاون إلى معضلة السجين التي تطوّرت إلى نظرية اصطلاح عليها بنظرية اللعبة⁽¹⁾، أو الألعاب، وهي النظرية التي استقى منها **فتجنشتاين** مشروع التواصلي المعروف بـ "نظرية الألعاب اللغوية"، وعلى الرغم من أنّ لعبة السجين تمّت ممارستها مرّة واحدة إلا أنّها تعاد مرارا وتكرارا بعدّها استراتيجية تستحقّ بذل الجهد لإنتاج الفائدة، بفعل أساليب الحجاج والإقناع المتضمنة فيها.

وقد بحث محلّو الخطاب في تتبّعهم للتعاون في الخطابات عن مساحات تخاطبية تكون بمثابة الدافع الذي يقوم بمهمة دحض الغشّ الذي قد يمارسه أحد المتخاطبين؛ لأنّ التخاطب مبني أساسا على فكرة التنافس، وعلى الرغم من وجود هذه فكرة إلا أنّها تبقى ضمنية لا يُصرّح بها المخاطب لوجودها في الخطاب بالقوة، فهي لا تنفكّ أن تكون من أبرز خصائصه التي تحقّق له أكبر قدر ممكن من الأهداف على أفضل وجه.

ويوجب هذا المبدأ ضرورة تعاون المتكلّم والمخاطب في بناء لبنات الخطاب، مع قصد كليهما إلى الإفادة التي تبحث غالبا عن سبل تُوصل إلى مراميه، وهذه القيمة التفسيرية تعمل من خلال

⁽¹⁾ _ **نظرية اللعبة**: هي تحليل رياضي لحالات تضارب المصالح بغرض الإشارة إلى أفضل الخيارات الممكنة، لاتخاذ قرارات في ظل الظروف العطاء، والتي تؤدّي إلى الحصول على النتيجة المرغوبة، وقد تمّ توظيفها لدراسة عمليات اتخاذ القرار، التي عادة ما تمثّل صراعا أو تعاونا بين جهتين أو أكثر، ويكون اللاعب هو الوحدة الأساسية للتحليل، ويقصد باللاعب هنا وحدة اتخاذ القرار، وفي ظل ظروف تفتقد إلى دقّة المعلومة ويكتنفها الغموض فإنّ اللعب يستخدم العقلانية بقدر ما يستطيع، ليتخذ القرار الأصح في مواجهة المنافسين، محاولا أن يحقق أكبر قدر من المكاسب. ينظر: غراهام إفانز، جيوفري نوينهام: قاموس بنغوين للعلاقات الدولية، ترجمة ونشر: مركز الخليج للأبحاث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2004 م، ص ص 258، 261. وينظر: مارتن غريفيتش، تيري أوكالاهاان: المفاهيم الأساسية في العلاقات الدولية، ترجمة ونشر: مركز الخليج للأبحاث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2008 م، ص 398.

الاستنتاجات التحاورية المبسطة لاستخراج الحجّة ذات البديل الأقوى، ويقتضي اتباع الطريقة الاستنتاجية الوصول إلى المعنى المقصود بالقيام باستدلالات حجاجية واستلزمات حوارية من شأنها الوقوف على المعاني المكتنزة في الخطاب، والتي لا تخرج عن أمرين اثنين؛ «إما أن تتبع القواعد المتفرّعة على مبدأ التعاون، وإما أن نخرج عنها؛ فإن اتّبعتها، حصّلنا فائدة قريبة، هي أقرب إلى ما أسماه الأصوليون بـ "المنطوق"، وإن خرجنا عن هذه القواعد، حصّلنا فائدة بعيدة، هي أقرب إلى ما سمّاه الأصوليون بـ "المفهوم" أو "المسكوت عنه" أو "دلالة الدلالة"»⁽¹⁾، وعادة ما نحصل على المعنى المقصود، بخرق قواعد التعاون ذلك أنّ المعنى في أحيان كثيرة ما يكون مسكوتاً عنه؛ وعليه، سنحاول في تحليلنا لنصوص المناظرة النظر إليها من زاويتين؛ نعلم في الأولى الرؤية التراثية، ونعتمد في الثانية رؤية معاصرة لقواعد وآداب المناظرة، محاولين المزج بينهما للخروج بطرح جديد يساير العصر، ويتمشى والتراث.

أ _ قاعدة الكم _ كيف:

نبحث في هذه القاعدة عن العلاقة الكامنة بين معنى الخطاب وقوّة الفعل، من جهة أنّ فساد الفهم فساد للمعنى وقطع للتواصل؛ ومنه، سنعمل على استقصاء الأفعال المتضمّنة في القول بحثاً عن المعاني المتخفية في البنية العميقة التي تصف القدرة على المشاركة؛ لأنّ ما يهم في مبدأ التعاون هو البحث عن الحقيقة المشتركة التي تحصل بمساعدة مزدوجة بين المتكلّم والمخاطب، والمتعلّقة عند المتكلّم بالقصد L'intention، وعند المخاطب بالقيمة Ia valeur، ما يجعل عملية تأويل الخطاب في الدراسات اللسانية والفلسفية المعاصرة مرتبطة بالاستعمال لا الدلالة، واستعمال الخطاب هو الكفيل بإظهار مواطن القوّة في الكلام، التي ترتبط بدورها ارتباطاً وثيقاً بكمية المعلومات المصرّح بها؛ حيث تُرتّب المعلومات من الأضعف إلى الأقوى في سلّم حجاجي تتدرّج فيه الحجج من الهينة إلى الشديدة، حتّى توضع المعلومة المهمّة في الدرجة الأعلى، سواء أكانت معلومة موجبة أم سالبة، ويميل الموجب نحو الصدق في حين يميل السالب نحو الكذب، ومثال ذلك إن أراد المتكلّم تبين صدق قضية ما انطلق من حجّة ضعيفة سلّمياً إلى حجّة أقوى ودامغة، وأمّا إن أراد تبين كذب قضية ما لعدم وجود معلومة مضادّة قد تثبت صدقها، انطلق من حجّة صادقة _ ربما تهكّم بالطرف الآخر _ إلى حجّة كاذبة، فإلى حجّة صادقة، كذلك ينتج عن تأكّد المتكلّم أنّه ليس على بينة من صدق المعلومة أو كذبها حجّة متكافئة للزوم تحتاج إلى توضيح أكثر، ويجب الإشارة إلى أنّ الحجّة الأقوى إذا دخل

(1) _ طه عبد الرحمن: العقل والميزان أو التكوثر العقلي، ص 239.

عليها النفي تصبح الحجّة الأضعف، «وقلما يذكر المتكلمون هذه المبادئ لكونها مفترضة في التفاعل الاعتيادي. لكن، مع ذلك، يستعمل المتكلمون بعض أشكال التعبير ليبيّنوا أنهم قد يكونون في خطر عدم الانصياع الكامل لهذه المبادئ. تسمى أشكال التعابير هذه بالاستدراكات»⁽¹⁾.

ونظرا لتمييز أسلوب المناظرة بعدد لا يستهان به من المواقف الكلامية، خاصة الأساليب التضمينية التي تتطلب من المتناظر وقت المحادثة الانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى الضمني باستعمال عدد لا بأس به من الاستدلالات، التي تعمل على فكّ الترميز حلّا لإشكالية التضمين أو ما يخفيه الخطاب من معاني، ارتأينا تحليل بعض النماذج التي من شأنها إمطة اللثام عن علاقة استعمال المعنى بالقوّة في "مناظرات الأشاعرة"، التي تميّزت بدحض الحجّة بالحجّة، فإما الإقناع وإما الاقتناع وإما الجحود والنكران الذي يعدّ بمثابة وجهها آخر للاقتناع.

وتحليل قوّة المشاركة في المناظرة إلى كميّة المعلومات المتناقلة بين أطرافها في السياق التخاطبي العام، كما تحيل إلى تمسك كل طرف بآرائه بتتبع خطة استراتيجية ممنهجة تجسّد مظهر التفاعل الخطابي، ومن الملفوظات المعتمدة على هذا المبدأ في المدونة، سؤال أبو الحسن الأشعري للجبائي بقوله: «ما الحكم على قولك بوجوب رعاية الأصلاح في نفر ثلاثة مات أحدهم قبل البلوغ، وبلغ الآخران، مات أحدهما مؤمنا ومات الآخر كافرا. قال الجبائي: "أما المؤمن ففي الدرجات وأما الكافر ففي الدرجات وأما الطفل فمن أهل السلامات"»⁽²⁾.

تفيد (أل التعريف)، في لفظة الأصلاح معنى الجنسية المستغرقة لجميع أفراد الجنس حقيقة، والتي تفضي إلى معنى الكلية؛ أي جميع الأصلاح بلا استثناء، لتعميم الحكم على جنس بني البشر، ومنه جاء لفظ الأصلاح ظاهرا يستلزم معنى ضمينا تفسره (أل التعريف)، التي «تخرج المعرف بها من شياع التنكير إلى حصر التعريف وتعيينه»⁽³⁾، مؤثرة في مدحولها تأثيرا معنويا، كاشفة علاقة الصريح بالضمي.

وقد استعرض الجبائي في إجابته عن السؤال مزيدا من التفصيل بتقسيمه الأصلاح إلى (المؤمن)، و(الكافر)، و(الطفل)؛ إلا أنه لم يوف الكلام حقه؛ إذ أعطى معلومات أقلّ من القدر

(1) _ جورج يول: التداولية: ص 67.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 226.

(3) _ علاء الدين بن علي الإربلي: جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، مطبعة وادي النيل المصرية، مصر، (د.ط)، 1294 هـ، ص 135.

المطلوب، فأقرّ بجزء الإجابة وتناسى الجزء المتبقي قصداً، وهذا خرق صريح لمبدأ الكم، إلا أنّ اللزوم يوضح أنّ الجبائي عندما خرق قاعدة مهمّة من قواعد التخاطب كان على يقين بعلم الأشعري بالمعاني الضمنية المستنبطة في الكلام بطريقة غير مباشرة، علّ لها توظيف البديل الأقوى (أداة التعريف أل) التي تدلّ على قوّة الإنجاز، وهذا الخرق يظهر في مستوى أعمق مضمر، نصل إليه عن طريق التأويل، ذلك أنّ الجبائي اعتمد الشحّ في إعطاء المعلومة ليدفع الأشعري إلى استخلاص اللزوم غير المباشر من الألفاظ المفردة، التي تحمل معنى الأفراد من جهة اللفظ، في حين تحمل معنى الجمع من جهة المعنى، فحكم الدرجات يعمّم على كلّ المؤمنين، وكذلك حكم الدرجات يعمّم على كلّ الكافرين، ويعمّم حكم السلامة على كلّ الأطفال، ويستلزم الاستغراق تنكير هذه المفردات من جهة المعنى، وهذا التنكير يقتضي العموم، ويستلزم تعريفها من جهة اللفظ، من باب ما يصدق على الجزء يصدق على الكلّ، وكأنّ بالجبائي يقول: كلّ كافر فعل كذا وكذا فهو من أهل الدرجات جزاء بما فعل، وكلّ مؤمن فعل كذا وكذا فهو مع أهل الأشعري الدرجات جزاء بما فعل، وكلّ طفل لم يستطع فعل كذا وكذا فهو مع أهل السلامة لعدم دخوله مرحلة التكليف، وهذه الأفعال الكلامية متضمّنة في الخطاب لافتراض وجود معرفة مشتركة بين العرض والمعتز، وهنا يأتي التعاون بين المشاركين لتأويل مجموع هذه الافتراضات، مع عدم استلزام التناغم العام بين المتفاعلين، «ذلك أنّ كلّ تفاعل تسري فيه التوترات، غير أنّه حتى في حال التفاعل الأكثر سجالاتاً، يجب توفر حدّ أدنى من التعاون وإرادة مشتركة في احترام بعض القواعد»⁽¹⁾، حيث يتعاون كلّ من المتكلم والمخاطب لحلّ القضية المطروحة، فمن أجل إثبات كذب القضية، وردّها على الجبائي استعمل أسلوباً موازياً لتبصيره على الحقيقة التي غابت على ذهنه قرابة النصف قرن، ذلك أنّ «هدف المناظرة هو في الأصل تعاون الفريقين المتناظرين على معرفة الحقيقة والتوصل إليها، بتبصير كلّ منهما صاحبه بالأماكن المظلمة عليه، والتي خفيت عنه حينما أخذ ينظر باحثاً عن الحقيقة، وذلك حينما يكون أحدهما واقفاً على الحقيقة المبيّنة وقوفاً قطعياً غير قابل للنقض، أمّا في هذه الحالة فإنّ هدف المناظرة إنّما هو تبصير الواقف على الحقيقة أخاه المناظر له بها، والأخذ بيده في طرق الاستدلال الصحيح لإبلاغه وجه الحقّ المشرق»⁽²⁾.

(1) _ جماعة من المؤلفين: معجم تحليل الخطاب، إشراف: باتريك شارودو، دومينيك منغون، ص 34.

(2) _ عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط4، 1414 هـ، 1993 م، ص 361.

نستنتج من تحليل المثال السابق أنه رغم جدوى مبدأ الكم – كيف في الوقوف على بعض المعاني الضمنية في الخطاب لربطها بأمور سيكولوجية؛ إلا أنه لا يمكن حساب قوة الفرضية كمياً، الأمر الذي يدفعنا إلى القول إن هذا المبدأ لا يزيد على أن يكون مجرد آلية بسيطة يمكن وضعهما مقدّمة للتحليل، فلا يستطيع الباحث في مجال المناظرة الوثوق به لمعرفة مواطن التعاون بين المتناظرين الذين هم في حاجة ماسة إلى تهدئة النزاعات، فكّم المعلومة وكيفها أمر مهم؛ لكنّه بحاجة إلى أمور أخرى قد تكون مختلفة عنه في طريقة التحليل، ومع هذا تأتي مكملّة له في التوصل إلى المقاصد.

ب- قاعدة الأسلوب البياني (الملاءمة):

تبدو هذه القاعدة ذات جدوى عملية أكثر، حيث استطاعت تطوير نفسها إلى نظرية مختصّة بمعاينة العمليات الذهنية المحرّكة لعملية التأويل، وقد تعدّدت ترجماتها بين المناسبة والملاءمة والإصابية، وهي في عمومها مفهوم سيكولوجي للعملية التخاطبية، هدفه الوقوف على الأقوال التي يختارها المتخاطبون، والحجج التي تأثر فيهم، من منطلق أن الجنس البشري يمتلك حدس الإصابة بقدرته على التمييز بين المعلومات الملائمة وغير ملائمة، بالنظر إلى السياق الذي أنتجها؛ وعليه فعملية الفهم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالملاءمة في حدّ ذاتها؛ إذ لا يهتمّ حضورها في الخطاب أو غيابها، لأنّها موجودة بالقوة؛ بل ما يهمنا كيفية تدخلها لتعديل المستويات والأنظمة، بإلباس الخطاب ثقافة معينة (1).

والمتمعّن في الدراسات التراثية يقف على نظرية شبيهة أسّس لها علماء القرآن فيما اصطَلحوا عليه بـ "علم المناسبة"، الذي يُعنى بكيفية إنتاج المعاني، ثمّ البحث في المعاني الناتجة عنها، وهي ما يعرف عندهم بالفائدة، متجاوزين البحث في الجزئيات إلى النص في تشعباته وتفرّعاته، مع العلم أنّ لفظة علم يطلقها علماء التراث على الباحث الفرعية للعلم الكلّي؛ لذا فالمناسبة هي فرع رئيس من مباحث علوم القرآن، ويطرّد لنا البقاعي (ت 885 هـ) موضوع هذا العلم بقوله: «علم تعرف منه علل الترتيب، وموضوعه أجزاء الشيء المطلوب علمُ مناسبتة من حيث الترتيب، وثمرته الإطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ما له بما وراءه وما أمامه من الارتباط، والتعلّق الذي هو كلحمة النسب؛ فعلم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سرّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال» (2).

اجتهد علماء التفسير في البحث عن العلاقات اللغوية والدلالية بين الآيات والسور، ثم راحوا

(1) _ ينظر: عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص ص 25، 51.

(2) _ برهان الدين البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج 1، ص 5، 6.

يعلّلون أن هذه العلاقات لا معنى لها إن لم تظهر أسرار بلاغتها في الواقع، باستعمال المعاني في سياقها المناسبة وبتحقيق ما يقتضيه الحال، وهذا التناسب هو منطلق علماء الإعجاز في البحث عن سر نظم القرآن؛ حيث اجتهدوا في كشف العلائق النصية مؤسسين لنظرية النظم، والنظم كما هو معروف علم يبحث عن درجة التماسك والانسجام النصيين، وهو ما يعرف بإعجاز التنسيق والترتيب.

وقد جاءت نظرية الملاءمة استجابة لمجموعة من المقاربات أخذت على عاتقها معاينة وتحليل مسيرة التواصل الإنساني والظواهر المتحركة فيه، لا لمجرد الوصف والتمحيص؛ بل للوصول إلى مجموعة من النتائج التي من شأنها الوقوف على مقاصد الخطاب الأكثر عمقا، والتي «تفترض عادة أن يوفر الأشخاص كمية من المعلومات، وأن يقولوا الحقيقة، وأن يكونوا ذوي صلة بالموضوع، وأن يحاولوا أن يكونوا واضحين قدر الإمكان. ولكن، مع ذلك، يستعمل المتكلمون بعض أشكال التعبير لبيّنوا أنهم قد يكونون في خطر عدم الانصياع الكامل لهذه المبادئ»⁽¹⁾.

حاول غرايس صياغة قاعدة حوارية عامة، عدّها فرعا عن مبدأ التعاون كالاتي:

"كن مشاركا ومفيدا في المناسبات، أو كن واضح العبارة".

وقد ارتأى براون ويول ترجمة العبارة إلى صيغة عملية من قبيل: (ليكن إسهامك في الحديث مناسباً على إطار الموضوع القائم)⁽²⁾، بإضافة عبارة "الموضوع القائم"، حيث تقتضي مواضع الخطاب أن يدمج كلّ متحاور عناصر أساسية أدرجت ضمن الموضوع الكلي للحوار، والتي تظهر في شكل أفكار رئيسية في الكلام، أين ينتقي كل طرف عناصر من صلب الموضوع ليوظفها في الموضوع المتداول الذي هو محور المناسبة، التي تعني أن يكون الحديث في الموضوع وليس في ما يتحدّث حوله الموضوع.

وقد زادت أهميتها في تحليل الخطاب بظهور فرع التداولية المعرفية إلى الوجود، والذي يقوم على الملاءمة التي صاغ مبادئها سبربر وولسون Sperber & Wilson في كتابيهما "الإصائية" Pertinence⁽³⁾، حيث لاحظا أنّ قاعدة العلاقة تكفي لتتوب عن مجموع قواعد التعاون، و«التي تُلزم بأن يكون حديثنا مناسباً. وبالفعل، أن يكون الحديث مناسباً فهذا يفترض أن نقدّم كمية المعلومات المطلوبة (دون إرهاق المخاطب بحشد من التفاصيل الزائدة)، كما يفترض أن نصدّق

(1) _ جورج يول: التداولية، ص 67.

(2) _ براون، يول: تحليل الخطاب، ص 102.

(3) _ عبد السلام عشير: عندما تتواصل نغير، ص ص 25، 51.

القول (للسبب التي كنا بصدد ذكرها) وتكلم بوضوح ودون لبس»⁽¹⁾، وبتعبير آخر، يجب أن تتناسب ملاءمة القول مباشرة مع عدد التبعات التداولية التواصلية التي يمدّ المستمع بها، ولكنها تناسب عكسيًا مع غنى المعلومات التي ينطوي عليها⁽²⁾.

وسنحاول فيما سيأتي رصد مثل هذا المفهوم السيكولوجي في "مناظرات الأشاعرة"، وبادئ ذي بدء يجب علينا الإشارة إلى أن "الأشاعرة" انتهجوا منهاجاً أسسوا فيه لمفهوم التناسب عن طريق مقولات ردّوا فيها عن موقف "المعتزلة" القائلين بخلق القرآن، بمعنى أن القرآن فعل الله وليس صفته، والاتصاف بالفعل يستلزم وجود مخاطب يقوم بفعل التلفظ، وهنا يأتي ردّ "الأشاعرة" الذين اعتقدوا بأن القرآن كلام الله الأزلي القديم الموجود في اللوح المحفوظ، والقرآن المقروء محاكاة للكلام الأول، «وهذا يعني أن للنص وجوداً أزلياً سابقاً على وجوده على الأرض مُنجمًا، وما كان التنجيم نفسه إلا ضرباً من تناسب الآيات الكريمة مع الوقائع المختلفة لعلّ ترتبط بأحوال المتلقين. ومن الضروري أن يفرض هذا النظر إلى القول بتماسكه وترابطه»⁽³⁾.

ومن الأمثلة التي توحى بوجود مبدأ الإصابية واستعمال الحدس للتواصل في مناظرات الأشاعرة، قول الأشعري في اعتراضه على إجابة الجبائي: «فإذا صاح الطفل في طلب الأصلح له: يا رب لما رفعت درجة هذا المؤمن على درجتي في الجنة؟» قال الجبائي: يقول الله سبحانه وتعالى له: لأنه بلغ واجتهد في الطاعة، قال أبو الحسن: يقول الطفل: يا رب أنت أمّتي قبل البلوغ فهلّ لأبقيتي حتى اجتهد مثله فأبلغ درجته»⁽⁴⁾.

خرق جواب الأشعري القانون العامّ للتخاطب الذي كان يفترض فيه إجابة عامّة عن السؤال، غير أن الجبائي سيفترض أن الأشعري يحترم هذه القاعدة، وأنّ خرقة في الواقع جاء لبت محتوى ضمني، وهو الاعتراض، فالحكم باطل؛ لأنّ الطفل سيعترض على مكانة المؤمن بسبب موته قبل التكليف، فلما لا تكون الدرجات من نصيبه، وهذه العملية الذهنية تسير وفق ملاءمة الافتراضات للنتائج بتفعيل عمليات تأويلية معمّقة وقت الممارسة التخاطبية، أين يعمل الاستدلال على تثبيت الافتراضات المساهمة في الإبداع التحادثي، وهو نفس الأمر الذي جعل الجبائي يسير على نفس المنوال

(1) _ آن روبر، جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص 82.

(2) _ كاترين كيربرات أوريكيوني: المضمّر، ص 352.

(3) _ محمد عبد الباسط عيد: النص والخطاب، قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1، 2009 م، ص 41.

(4) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 226، 227.

في اعتراض الكافر؛ إذ يتضح من إجابته أن الطفل يموت قبل البلوغ لعلم الله سبحانه وتعالى بكفره لو بلغ، فكان من الأصلح له إمامته قبل البلوغ، فالحتوى الضمني (البلوغ) دلالة لغوية مقصودة من المعارض توسل بها لاستدراج المعارض انطلاقاً من المعطيات السياقية التي تحوّل مسار المعنى من النية السطحية إلى البنية العميقة، وفي اعتراض الكافر ومن معه في الدركات دليل حضور السياق في الفهم والتأويل، إذ افترض الأشعري أن ينادي الكافر: «يا ربنا فقد علمت (أيضاً) أننا إذا بلغنا كفرنا فهلا أمتنا قبل البلوغ، فإننا رضينا بدون منزلة الصبي، بل فهلا لم نخلقنا فهو الأصلح لنا مما نحن فيه»⁽¹⁾.

كشف الأشعري بتوظيف هذه الاستدلالات عن عدم ملاءمة طرح الجبائي للسياق التداولي والمقام التواصلية، ليس من جهة الصدق؛ بل من ناحية ضبط الموقف التفاعلي الذي يرفض كل ما يخالف منطق العقل كما يرفض اللجوء إلى الاستدلالات الموسّعة، فالحكمة تكمن في محاولة تقييد العمليات الذهنية التي تعالج المعلومات بطريقة سريعة ومتطورة بخلق استلزام سياقي؛ حيث يقع الاختيار على الفكرة الأكثر ملاءمة التي يشترط فيها التفاعل مع الافتراضات المطروحة، فلما أدرك الأشعري وقوع الجبائي في تناقضات استدلالية خالفت فيها النتائج المقدمات التي بنى عليها حججه، أتبع استراتيجية محكمة لإفحامه، لأسباب عدّة نذكر منها: عدم استجابة سياقه المعرفي للاستلزمات السياقية، ولا للمقتضيات المقامية، مع عدم اعتماده على افتراضات تتلاءم والموقف التواصلية، الذي يبحث عن نتائج عقلانية تحترم ضوابط المعرفة، وتسير بشكل منسجم مع مهارات المتلقي، فكان تركيبه للقضية كالاتي:

- وقوع في تناقض وجهل
- الطفل يموت لعلم الله عز وجل بكفره إذا بلغ
 - الكافر في الدركات لارتكابه المعاصي.
 - المؤمن في الدرجات لاجتهاده في الطاعة
 - أنجى الله عز وجل الطفل وأهلك الكافر مع علمه بمعصيته.
 - اعتراض على قضاء الله.

نلاحظ التناقض والجهل الذي وقع فيه الجبائي لعدم مناسبته الموقف الأول مع الموقف الثاني، ولعدم مساهمته في الحلول الناجحة، وهذه العمليات الاستدلالية التي قام بها الأشعري في حقيقة الأمر استدلالات غير منطقية؛ بل حجاجية، «ذلك لأنّ العنصر البشري قادر على استعمال عدّة

(1) — أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 227.

آليات وتقنيات للاستدلال غير البرهاني، وهي تبدو أكثر أهمية من وجهة نظر سيكولوجية، من التقنيات الاستدلالية التي يسلكها العلماء كثيرا في عمليات التنظير والتطبيق، لذلك فالناس يستعملون نظاما استدلاليا يختلف عن النظام الاستدلالي الدقيق، الذي يتوخاه العلم»⁽¹⁾.

ولمزيد من التوضيح نورد مثلا آخر من مناظرات الأشعري حيث قال: «أتى رجل إلى الجبائي وأنا عنده، فقال له: (لمّ منعت أن يتسمى الباري تعالى عاقلا؟) فقال الجبائي: (لأن العاقل في اللغة مأخوذة من العقال وهو المانع فلما استحال المنع على الله تعالى لم نسّمه عاقلا). قال أبو الحسن: فقلت له: (إن كانت العلة هذه فلا (يُسمى) الباري تعالى حكما. لأن الحكمة في أصل اللغة مشتقة من حكمة اللحام وهي الحديدية التي في فم الدابة تمنعها من السير ومنه سمي الحاكم حاكما لمنعه من الظلم)»⁽²⁾.

أول الأشعري قول الجبائي داخل السياق الذي أنتج فيه بطريقة تتلاءم والطرح العام للموضوع، رابطا إياه بالحيط الفيزيقي العام؛ حيث عمد إلى اختيار معلومات تتناسب وقدرات المخاطب الذهنية وقدرته على إنجاز الفعل، فالتلفظ بالفعل الكلامي هو مرحلة أولى لإنجاز الفعل، وهو ما يعرف عند سيرل بالفعل التمهيدي الذي يسبق فعل الإنجاز، أو فعل عمل القول، ففعل الكلام المتسع (فلا يسمى الباري تعالى حكما) هو جزء من شروط إنجاز الفعل التكليمي المتضمن في القول، فعن طريق ملاءمة الأشعري الأفكار بعضها لبعض استطاع ربط السؤال الذهني المتخيل (معنى الحكمة)، المطروح للإجابة عن سبب تسمية الله سبحانه وتعالى بهذه الأسماء، بإذعان الجبائي لعدم قدرته على الردّ وهو تمام الفعل الكلامي.

كذلك عمل الأشعري على مناسبة أفكاره مع معتقداته في أصول الدين، فجاءت لفظة (الحكمة) موازية للفظ (العقال)؛ حيث تلفظ بمعلومات صائبة تهدف إلى ملاءمة الاستدلالات لأفكار المتلفظ بها، بإنتاجه معلومة جديدة مغايرة تماما، توضّح المناسبة المقيّدة بين ما يتعلّق بآداب وقواعد المناظرة، وما يتعلّق بالجانب التعاملي التهذيبي، فقد ساعد تدخله على الإجابة عن سؤال السائل، مع العلم أن الرجوع إلى المعنى اللغوي لعليل خطأ اعتقاد الجبائي مقصود في ذاته؛ إذ كان بإمكانه ذكر سبب تخطئه دون القيام بعملية الاستقراء، ومع ذلك وظّفها لستر الفعل الحقيقي وراء فعل ضمني، معتمدا الشحّ في إعطاء المعلومة، مع مناسبتها فعل التلفظ للموقف الكلامي، دافعا الجبائي

(1) _ عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 113.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 228.

إلى تأويل الكلام، وكان الغرض من ذلك المساهمة في رفع نسبة التحوارية التي تعمل على بناء الخطاب بالتناوب بين الأطراف المتناظرة، غاية في وقوع الوفاق أو إفحام.

وقد استعمل الأشعري مجموعة من الأفعال الكلامية المائلة (غير المباشرة) والمعللة لإفحام العارض ونقصد الجبائي، على نحو مُأدّب ولطيف؛ إذ كان باستطاعته أن يجيب إجابة مستقيمة بإنجاز الفعل مباشرة، ومع هذا اختار التحفظ المتأدّب بالإحالة إلى فساد رأي الجبائي العقدي دون تجريح، مع مناسبة معارفه لمعارف نظيره، وهذا لأسباب كثيرة تعود إلى علمه بشروط وقوانين المناظرة، التي تبحث عن الحجج المنطقية الدامغة، وتمتجدل العقيم والمعاندة والمكابرة، بحثاً عن أقوى درجة للفاعل؛ لأنّ الغاية الأولى والأخيرة من تبادل المعلومات باتباع مسلك التناظر هي إنجاح التخاطب من جهة التعامل الأخلاقي، كذلك راعى الأشعري بتأدّب مكانة الجبائي ودرجته، كونه زوج أمّه الذي عاش في كنفه، ومعلمه الاعتزال طيلة الثلاثين سنة، فبدل استعمال الأسلوب المباشر جنح إلى تضمين القصد بعبارة غير مباشرة تاركاً الجبائي يستخلص النتيجة النهائية، والتي في أغلب الأحيان تكون مفحمة.

كما يمكن أن تكون الإجابة المائلة عند الأشعري تأويلاً ساخراً ومقصوداً لدرجة الإصابة في الكلام، فعندما يربط المتكلم بين المعاني الذهنية والألفاظ التي تعبّر عنها، يعتمد إلى توظيف مجموعة من الاستلزامات التخاطبية التي تمزج المعنى وتصهره بالاستعانة باستلزامات سياقية وأخرى افتراضية تأوّل المقصود وتدفعه نحو التفاعل مع المحيط المشترك، وهو الأمر الذي جعله يعتقد أنّه إن كان معنى (الحكمة) مناسب لاشتقاق اسم من أسماء الله الحسنى وهو "الحكم"، فمعنى (العقل) مناسب كذلك، ويتواصله مع المحيط الخارجي أو السياقات المحيطة، يستنتج أنّ الحكمة في التسمية ترجع إلى أمور أخرى غير ما ذكر الجبائي، وكانت النتيجة أنّ الحكمة من عدم تسمية الله عز وجل بالعاقل ليست هي ما كان في اعتقاد نظيره.

يظهر من تحليل الافتراضات والمعاني الضمنية تعاون الأشعري في التأسيس للخطاب؛ إذ أعطى معلومات دقيقة دفعت الجبائي إلى السؤال عن اعتقاده في القضية إذعانا منه؛ فلو لم تكن إجابة الأشعري ملائمة للسياقات التي أنجزت المناظرة لما اقتنع الجبائي ولو مبدئياً، ويظهر ذلك بطرحه السؤال المناسب في الوقت المناسب: (فلمّ امتنعت أن تسمى الباري تعالى عاقلاً؟)، وتكون إجابة الأشعري بذلك إنجازاً لفعل كلامي جديد أوسع من الفعل الأوّل؛ وهذه الاستراتيجية الإيمائية في إنجاز الأفعال توضّح الهدف المتواطئ عليه من التلفّظ بالعبارة، وليس سؤال الجبائي إلا وسيلة لانتزاع

الخبر، فلا ينفك أن يكون حقيقيا ومتوقعا؛ إذ كانت إجابة الأشعري كالتالي: «فقلت له: (من أجل أن التوقيف لم يرد به وإنما أخذت أسماؤه تعالى توقيفا، فلو ورد لم أمنعه، إذ العقل ضرب من العلم وليس تستحيل التسمية به على وجه من الوجوه). قال: فسكت الجبائي ولم يرد عني جوابا»⁽¹⁾.

جاءت إجابة الأشعري ملائمة لقانون الكفاية التواصلية من وجهة بلاغية اقتصادية، عمل فيها على تطوير السياق بأقل جهد، حتى لا يشعر العارض بأن المعارض يمارس ضغطا أو تعسفا في الرأي، ومنه ناسب بين المقدمة (سؤال الرجل الجبائي)، والنتيجة (إجابة الأشعري) (بأن أخذت أسماء الله سبحانه وتعالى توقيفا)، التي تمثل فعل كلام كبير مائل وملائم يُلخّص موقف الأشعري من الاعتزال.

كذلك نلاحظ أن سؤال الأشعري يتضمّن الإجابات داخله؛ إذ حاول الرجل أن يناسب بين الأسئلة التي يطرحها، والإجابة التي سيّخذها أمرا مسلما به، ليتضح أن الأسئلة وسيلة لانتزاع الخبر بكيفية مناسبة، ومن خلال دمج مجموعة من الأفعال الكلامية غير المباشرة (المائلة) التي من شأنها تحديد العلاقة بين المقدمات والنتائج، وفي هذه الإجابات المائلة تتمركز القوة الكلامية أو يتمركز الفعل المتضمن في القول، فيجيب كما لو أن القضية مفصول فيها؛ لأن السؤال يوضع مع قصد اقتضاء للإجابة المتمركزة بداخله.

يتضح أن السياق العام الذي تجري فيه المناظرة منطوّر ومتجدّد باستمرار؛ إذ تعمل التضمينات السياقية على تطوير الخطاب نحو الغاية المرجوة مع القيام ببعض التعديلات على مستوى معالجة المعلومات، «وتكون المعلومات (أو القول عامة) ملائمة صائبة مادامت متعلقة بنظام من المعتقدات و فقط إذا اندمجت في هذا النظام، وبالتالي فهي لا تتركه عاريا، بل تجري إلى تعديلات معينة في مستويات مختلفة، ودور المعلومة الجديدة هو أن يرفع أو يقلل من درجة معتقدات النظام أو أن يؤكد أو ينفي، كما يمكن في ارتباطها ببعض معتقدات النظام أن تكون لها بعض التضمينات السياقية وبالتالي تجري على معتقدات أخرى تكون نتيجة لتفاعل بين المعلومة الجديدة والمعلومة القديمة»⁽²⁾.

وعلى أساس من هذا، عمل الأشعري على ملائمة المعلومات لامتلاكه حدس الإصابة؛ حيث تحوّلت الملازمة إلى مثير ومحفز للعمليات التأويلية بدفعها على العمل على الربط بين الذات المتكلمة والمفروض والسياق؛ ومنه، فالملازمة مرتبطة أكثر بالسياق المعرفي والحالة السيكولوجية والأسباب المنطقية، ما يجعل العملية التأويلية معقدة تستدعي استحضار المعارف المسبقة والمعارف المشتركة

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 228، 229.

(2) _ عبد السلام عشير: عندما تتواصل نغير، ص 33.

بافتراض أمور محتملة؛ حيث تتفاعل المعلومات والافتراضات بإعمال مقولة الاستلزام السياقي، فبمجرد التلقظ بالافتراض فإننا نشعر في عملية الاستدلال، ومثال ذلك سؤال الباقلاني ملك الروم بحضرة بعض بطارفته ورهبانه مستهزئاً، «كيف أنت وكيف الأهل والأولاد؟»⁽¹⁾، والذي يظهر فيه بوضوح عمل المؤثرات السياقية، المتمثلة في جلوس الملك وبتارفته ورهبانه، وهذا المثير والمحفز ساعد في خلق مجموعة من الاستلزمات السياقية الناتجة عن افتراضات سياقية وأخرى ذهنية، إذ افترض الباقلاني النتيجة الحتمية، فصاغ سؤاله وفقاً لهذه المؤثرات، التي جاءت قوية بقدر ورود الإصابة في الكلام، أين تظهر العلاقة بين قوة الافتراضات وقوة الاستلزمات وقوة النتائج، فإذا أخذنا الافتراض:

— "هؤلاء البطارقة والرهبان لا يتزوجون فهم إذا لا يتناسلون"، ثم أضفنا إليه المعلومة الأكثر ملاءمة، كون النصرانية لا تتره الذات الإلهية عن الأهل والأولاد، ويتتره هؤلاء على ضعفهم وقلة حيلتهم، وهذا تناقض صريح مع المعتقدات والأفكار، إذ لا تؤدي المقدمة التمهيدية إلى نتيجة منطقية، وهذا ما يجعل تركيز الاهتمام في الملاءمة على المؤثرات السياقية التي كلما كان حضورها أقوى، وكانت متضمنات القول أبلغ وأشمل، كانت الملاءمة صائبة بما يكفي، «غير أن المؤثرات السياقية ليست حرة، بل إنها مقيدة بالمجهود الذهني المبذول في معالجة ملفوظ معين وفهمه، ويتعلق بمجهود المعالجة بعاملين متكاملين: مجهود الذاكرة والتصوير الخاص بتشديد السياق وتمثله، والتعقد النفسي للملفوظ ذاته بقدر ارتفاع درجته بقدر تطلبه لمعالجة أكبر وأدق»⁽²⁾.

فبالإضافة إلى امتلاك الباقلاني قدرة الإصابة استطاع استثمار البعد المعرفي للخطاب، الذي تتضافر فيه معلومات شتى لغوية، ونفسية، وسياقية، وثقافية...، مدججا العنصر اللساني بالجانب العقدي، مركزاً على المعلومة المناسبة التي تتلاءم ومقاصده، وبما يعود بالفائدة على الخطاب، «وتعدّ الملاءمة ضرورة للتواصل والمعرفة إذ ليست مجرد قيد يتحتم على المُلقي أن يحترمه أو يخرقه كما أكد غرايس؛ فلا يعقل، إذن، أن نفترض ضرورة حرق مبدأ الملاءمة لإنتاج استلزام تخاطبي أو توليد تعبير استعاري. ويمكن القول بأنّ الملاءمة، التي تحيل على الفائدة المعرفية للمعلومات المقترنة بالذات والمؤثرات السياقية، تمتلك مظهرين أساسيين: الأثر المعرفي ومجهود المعالجة القاضي بتعبئة مصادر الدماغ من أجل إنجازها»⁽¹⁾.

(1) — أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 248.

(2) — أحمد العاقد: المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، ص 121.

(1) — المرجع نفسه، ص 120.

كذلك اعتمد الباقلاني في تحليلاته على السياق، الذي ساعده في الخروج من دلالة الخطاب الأصلية أو المباشرة، إلى دلالات أخرى جديدة أضافها الموقف التواصلية، كخروج دلالة السؤال عن الأهل والأولاد بـ "كيف" إلى دلالة التهكم والاستهزاء، وهو الخرق الذي قام به بصفته عارضا، والذي أدركه ملك الروم وحاشيته بصفته معترضا، وهنا تظهر الصفة الإلزامية لفعل الاستفهام التي تمثل في فحواها كفاية إنجازية لا تأتي قوتها من قوة الفعل الإنشائي فحسب؛ وإنما من تفاعله مع المحيط العام المقيد بالتلفظ بالفعل في السياق، ونقصد بذلك كون الباقلاني عالما من علماء العربية، متكلمًا محنكا وحكيما فذاً، يعرف كيف ومتى ينجز الفعل في سياقه المعين، فلو لم تكن البطارقة والرهبان في حضرة الملك، ولو لم يكن الباقلاني صاحب شأن وسلطة تحوِّله إلى إنجاز الفعل، لما استطاع التجرؤ على ملك الروم، وقد أحسن اختيار المقال بما يتناسب والمقام، لتكييف الفعل مع الظروف المحيطة وفقا للمعرفة المشتركة، أين تصبح متضمنات القول بنيات دالة متداولة بين العارض والمعارض على حدّ سواء، ويمثّل المعطى المشترك بين الباقلاني والملك وحاشته إحاطة كل طرف بعقيدته وعقيدة مناظره، ونقصد الإسلام والنصرانية، ويتم ذلك باستحضار المخزون الفكري والثقافي لاستلزام ما يمكن من المضمرات.

وإذا ما عدنا إلى الملاءمة وجدناها تقف من الخطاب موقفا أشمل وأعمّ من التعاون؛ إذ تحاول جاهدة الإصابة في تأويل الفعل بالنظر إلى ظروف الإنجاز، في ظلّ معطيات ذهنية وسياقية معقدة لا يمكن توقعها بسهولة؛ لعدم تطبُّبها المعرفة المسبقة بقدر ما تتطلب تتبع العبارات لاستنتاج المقصود ثمّ تأويله، ومن ثمّ سيكون الشغل الشاغل لكلّ من العارض والمعارض تبادل الآراء والمعلومات، ثمّ تأويل المعاني الضمنية المستبطنة فيها، ويتمّ ذلك بتحليل القول ومعالجته في المستوى الذهني، ثمّ نقله إلى مستوى أوسع وأشمل هو المستوى التلفظي الذي ينقل الذهني ويحوِّله إلى واقعي، وما يهمّ في التأويل التداولي، ما يجعل مفهوم الملاءمة مفهوما ذا خصوصية نوعا ما؛ إذ «يعمل على اختيار ما يأخذ باهتمام المتخاطبين وما يؤثر فيهم من أقوال وحجج، فالكائنات البشرية تمتلك حدس الإصابة لأن تستطيع التمييز بين المعلومات الملائمة وغير الملائمة، على الأقل بالنسبة لسياق معين، والفهم هنا هو فقط درجة الملاءمة وليس وجودها أو غيابها»⁽¹⁾.

وقد عمد الباقلاني إلى تضمين المعلومات بدمج عدد لا بأس به من الآليات المنطقية والوحدات اللسانية، والكفايات الموسوعية السياقية، مع مضمون المناظرة، التي تشبّع فيها بجملة من

(1) _ عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 33.

الاعتقادات التي يريد تثبيتها، فنطق بفعل القول عن طريق التلغظ بأقوال ذات التباس دلالي؛ تاركا المعترض يستنتج التضمينات استدلالا على مقاصد العارض، الذي انتقل من الفعل المباشر (دلالة الاستفهام)، إلى فعل غير مباشر مقصوده الإنكار، والتعجيز، والاستهزاء من الملك وحاشيته، وقد يكون مقصوده طلب التأمل والتدبر في عقيدة المسلمين وعقيدة النصارى بعين البصيرة، للوقوف على مناطق القوة في الأولى ومناطق الضعف الذي سببه التحريف في الثانية.

لقد عمل الباقلاني من خلال ملاءمة الافتراضات للمعلومات على توظيف فعل تواصل مر يستدعي عددا لا بأس به من التأويلات التي افترض بها حالة ملك الروم ومجلسه الذهنية، ويقصد من هذا الافتراض إثارة الذهن وتحفيزه على تنشيط الأفكار لاختيار أقوى معلومة قد تُلفت ذهن المعترض وتشدّ انتباهه، وتكون أكثر مناسبة للإفحام، كما عمل على اختيار الاستدلالات الصائبة الأكثر ربحا على المستوى المعرفي؛ فإن هو أفلح في إنجاز هذا المستوى، يأتي دور المستوى التواصلي المتعلق بإنتاج الملفوظات المفترض مناسبتها مع قدرات المعترضين؛ وعليه، أحجم الباقلاني عن توصيل المعنى كاملا، مع ملاءمته والسياق العام للقضية المطروحة، مسددا مقاصد الخطاب نحو الهدف ومصيبا في الوقت نفسه، تاركا لملك الروم وحاشيته عملية الفهم والتأويل بأقل جهد ممكن. ودليل ذلك إحجامه عن الحديث عندما أدرك أن الكمية التي طرحها من المعلومات والتوقعات ملائمة لفهم المعترض، فلفظة (الأهل والأولاد) يشترك في تأويلها كل من العارض والمعارض، اللذان يتصوران أنّ التلغظ بالأهل والأولاد هو تلميح غير مباشر لوجود علاقة قران من نتائجها الأهل والأولاد أو التناسل، وبهذه الكيفية يعمل افتراض الملاءمة على تصوّر كلّ طرف لحالة البطارقة والرهبان في عقد القران، وهذا محال، ثمّ يتصور كيف أنّ المكلف بالرسالة يُتره عن الأهل والأولاد، والمكلف بها لا يُتره عن ذلك، وهذا ضرب من الهذيان والخروج عن جادة الصواب والعقل والفطرة السليمة، وقد كانت النتيجة بأن فنّد الباقلاني اعتقاد النصارى الخاطئ والمحال، وهذا برهان على عقله الراجح وتفكيره الصائب وقدرته استثمار النقل في توجيه العقل.

وأخيرا نستنتج أن الملاءمة تقوم على أسس ذات بعد اقتصادي وتتناول التواصل والتفاعل استنادا إلى قانون الكفاية وقاعدة الجهد الأدنى، فالخطاب الذي يكون مناسبا هو الذي يتطلّب جهد معالجة أقلّ، ولن يكون كذلك حتّى يتفاعل مع ظروف إنتاجه ومع السياق الذي هو عند سببر وولسن تطوري، وليس معطى أوليا محددا، وإنما يبنى شيئا فشيئا بفعل التأثير والتأثر بين طرفي الخطاب، حيث تقتضي المعرفة المشتركة تحقّق مصالح مشتركة بين المتناظرين، وعلى الرغم من أنّ

وقوع الفلج يعني وقوع الغلبة لطرف على حساب طرف، إلّا أنّنا نلاحظ في كثير من المناظرات يحصل التوافق وقبول الرأي الأقوى.

وبات من الواضح أنّ "مبدأ الملاءمة" مستقلّ بنفسه عن "مبدأ التعاون" في الكثير من النقاط؛ إذ لا يهّمه تفعيل قانون الخرق الغرايسي لإنتاج الاستلزمات الخطابية، الذي يحصل بقرينة مباشرة إذا كان فعل الكلام مباشراً لا يستدعي أعمال فكر، ولا تفعيلاً للعمليات المنطقية، أو يحصل بقرينة بعيدة غير مباشرة، تجعل منه فعلاً غامضاً متعدّد المقاصد والوظائف، ومبدأ الملاءمة لا يتطلّب كلّ هذه التعقيدات، وجلّ ما يحتاج إليه المتكلّم مناسبة مقاله لمقامه، بمعرفة علل التخاطب التي تحصل الفائدة، فلا يزيد على كميّة المعلومة المطلوبة التي يستدعيها الموضوع القائم.

2 _ قواعد التهذيب والتفاعل (التأدّب الأقصى):

يعتمد مبدأ التأدّب على قوّة الفعل الكلامي ذو الوظائف المتنوعة⁽¹⁾، التي تظهر أدبيات المتفاعلين بوصفها مشروعاً تواصلياً يركّز أصحابه بصورة متزايدة على الجانب الفكري، وينعكس هذا التحوّل إلى المشاريع الأخلاقية لوضع مفاهيم جديدة لمشاكل التواصل الإنساني سعياً إلى الكشف عن درجات التفاعل الخطابي الناتج عن حسن التأدّب والتهذيب؛ أي التصرف بكياسة وحكمة، لتحديد مسيرة الخطاب بين المشاركين من منطلق أنّ المتكلّم يكون أكثر تأدّباً في تواصله مع المخاطب من تأدّبه مع نفسه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وجب عليه التفاهم والتفاعل مع نفسه قبل التفاهم والتفاعل مع الآخرين، لأنّ ما يهّمنا هو درجة التفاعل التي تمثل روح التواصل، أين يركّز المشاركون اهتمامهم على الحالة السيكولوجية التي سببها الخطاب.

ومن الأمور التي صارت مسلماً بها في أواسط الباحثين عرباً وغرباً، نزوع المتكلّم نحو التضامن الخطابي لأسباب كثيرة؛ لعلّ أبرزها الرغبة الشديدة في التواصل، إن سلمنا أنّ وظيفة اللغة الأساسية تكمن في التواصل من جانبين اثنين: الأول تعاملي يطرح العلاقة الاجتماعية الأفراد بالحفاظ على الجانب التهذيبي الأخلاقي، وهذا ما حاولنا تحليله في العنصر السابق، ونقصد مبدأ التعاون، والثاني تفاعلي، يُعنى بتحليل درجة اندماج المشاركين في تأسيس الخطاب في علاقة القول بالسياقات الخارجية ومدى تفاعل أطرافه، وهذا ما نقصده من تحليل هذا العنصر.

وقبل أن نتطرق إلى هذه القواعد عند مؤسسيها سنحاول إيجاد معادل موضوعي لها في التراث

(1) _ جيوفري ليتش: مبادئ التداولية، ص 139.

العربي، وبالضبط في المدونة التي نحن بصدد الاشتغال عليها، علماً أنّ علماء التراث لم تفتهم مثل هذه القضية في تأسيسهم لعلم المناظرة؛ إذ وضعوا شروطاً عامة لها أطلقوا عليها "آداب المناظرة"، بعضها يخصّ المتكلّم وبعضها يخصّ المتلقي وبعضها يخصّ الخطاب، ولا يكاد يخلو مؤلّف أو مصنّف في الحوار والمناظرة من ذكر لهذه الآداب ومن تأكيد على أهميتها حتى قال **الأمدي**: يشبه أن يكون هذا فناً مستقلاً، ومن الواضح أنّ هدف المناظرة هو إظهار الحقّ وإبطال الباطل بمحاولة إثبات العقائد وتحقيق المقاصد، وهو نفس السبب الذي كان وراء وضع قواعد وآداب تضبطها، منطلقين من سببين اثنين:

«الأول: أن علم المناظرة من علوم المسلمين فهو متأثر إذا بهم، فتأتي تلك الآداب حتى لو كانت عرفية تبعاً لذلك. الثاني: أنّ آداب المناظرة فعلاً هي ضوابط عرفية وضعها عقلاء من الناس مسلمين أو غير مسلمين — لتحقيق المراد من مناظرة هو الوصول على الحق وإظهاره، ولا سبيل إلى ذلك إلا بضوابط وآداب عادلة هي الوقت في نفسه مما يتفق مع دين الإسلام؛ دين العدل والخلق الحسن، فيأخذها المسلم لتحقيق مقصد شرعي فيؤجر على ذلك، كما يأخذها هو وغيره تحقيقاً لمقصد عرفي فيقبل منه ذلك»⁽¹⁾.

وتعدّ آداب المناظرة بمثابة الضوابط والقواعد التي تُوجب على المتناظرين السير وفقها طيلة المناظرة؛ ولعلّ أبرز الأسباب التي أدّت لوضع مثل هذه الضوابط كثرة الجدل الذي وقع بين علماء التوحيد وغيرهم من أصحاب الديانات والعقائد المختلفة وبينهم وبين الفلاسفة والمناطق، إضافة إلى الجدل بين الفقهاء والأصوليين في بعض الخلافات الفقهية؛ وعليه، جاءت هذه الضوابط للمحافظة على سيورة الخطاب والاتجاه به وجهة صحيحة بعيداً عن المجادلة والمعاندة، ومن أبرز هذه الآداب ما يأتي:

أ _ الآداب المشتركة: وهي كثيرة نوجز أهمّها:

_ أن لا يناظر أحدهما الآخر في علم لا يفهمه أو هو فيه ضعيف إذ المعارض لذلك مهين لنفسه، والداعي إليه مع علمه بقصور خصمه جائر عليه.

_ أن يجتنب المتناظر مجادلة ذي هيبة يخشاه، لئلا يؤثر ذلك عليه، فيضعفه عن القيام بمجته كما ينبغي تجنّب الجلوس في مجالسهم، بالإضافة إلى تجنّب المجالس التي لا يسوّى فيها بين الخصوم،

⁽¹⁾ _ إبراهيم بن صالح الحميدان: أسلوب المناظرة في دعوة النصارى إلى الإسلام، دراسة تحليلية تقويمية للمناظرات التي جرت في أمريكا الشمالية في الفترة من 1400 هـ إلى 1410 هـ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الدعوة والاحتساب، إشراف: جعفر الشيخ إدريس، أحمد السيف، جامعة الغمام محمد بن سعود الإسلامية، 1414 هـ، 1994م، ج1، ص 136.

ولا المجالس التي الغرض منها التلهي. وألا يستصغر المناظر من يناظره، فذلك يقلل من اهتمامه، فيمكن خصمه الضعيف منه. كما عليه ألا يظن خصمه أقوى منه، حتى لا يضعف في إيراد حججه. مع عدم التطويل في العبارة مع من كان منتهيا يقصد المناظرة.

— ألا يكون المناظر متسرعاً يقصد إسكات خصمه في زمن يسير، فذلك يفسد عليه رويته الفكرية، ويبعده عن منهج المنطق السديد، والتفكير في الوصول إلى الحق.

— أن يتحرّز المناظر عن الاختصار المخلّ في الكلام، وعن إطالة الكلام بلا فائدة ترجى من ذلك. كما عليه أن يجتنب الألفاظ الغريبة، والألفاظ المبتذلة، والألفاظ المجملة التي تحمل عدة معان.

— عدم تقديم الجواب عمّا لم يورد عليه السؤال، مع الصبر على المناظرة، وعدم التعلّق عند الاستدلال إلا بأقوى ما في المسألة.

— أن ينتظر كلّ واحد منهما صاحبه حتى يفرغ من كلامه، فلا يقطع عليه كلامه قبل أن يتمه. وأن يقبل كلّ واحد منهما الحقّ الذي هداه إليه مناظره، أو يعترف بأن قوّة دليله تقدّم ترجيحاً لوجهة نظره، أو لمذهبه، حتى يكشف شيئاً آخر يضعف دليله، ويجعله غير صالح للترجيح⁽¹⁾.

ب - الآداب المختصة بالمستدل:

— ينبغي للمستدلّ أن يشرع في تقدير الحجّة عُقب الدعوى من غير فصل.

ج - الآداب المختصة بالمستدل:

— ينبغي أن يشرع المعارض في الاعتراض على الدليل عُقب فراغ المستدلّ من تقريره⁽²⁾.

هذه مجمل الآداب التي يجب أن يتحلّى بها المستدلّ والمعارض على حدّ سواء، وهي في حقيقة الأمر لا تعدّ ولا تحصى؛ إلا أننا ارتأينا انتخاب الأهمّ منها، وما يخدم موضوعنا؛ إذ الأدب في الخطاب حلة وزينة لصاحبه، يمكنه من التفاعل مع جمهوره والتواصل معه دون ضغط نفسي، أو فكري.

ويظهر أنّ معيار التأدّب أصبح ذا أهمية قصوى في الدراسات اللسانية المعاصرة، خاصّة الدرس التداولي، حيث صار معيار تفاضل الخطابات حضور التأدّب أو عدم حضوره، وقد أوردت روبين لاکوف R. Lakoff⁽¹⁾. هذا المبدأ في مقالتها (منطق التأدّب)، أين صاغته كالآتي:

⁽¹⁾ — ينظر: الجويني: الكفاية في الجدل، ص ص 529، 541.

⁽²⁾ — ينظر: نجم الدين الطوفي: علم الجدل في علم الجدل، ص ص 16، 18.

⁽¹⁾ — R. Lakoff : The logique of politness, In paper from the ninth regional meeting, Chicago linguistic society, Chicago, 1973, PP : 292, 305.

«يقضي هذا المبدأ بأن يلتزم المتكلم والمخاطب، في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التهذيب ما لا يقل عم يلتزمان به من ضوابط التبليغ»⁽¹⁾.

كما فرعت لأكوف على مبدأ التأدب ثلاث قواعد تهذيبيّة كالآتي⁽²⁾:

1 _ قاعدة التعفّف: ومقتضاها هو:

_ لا تفرض نفسك على المخاطب.

2 _ قاعدة التشكّك، ومقتضاها هو:

_ اجعل المخاطب يحنّار بنفسه.

3 _ قاعدة التودّد: ومقتضاها هو:

_ لتظهر التودّد للمخاطب.

ثمّ طور ليتش G. Leech المبدأ وأطلق عليه (مبدأ التأدّب الأقصى واعتبار التقرب)، وصاغه في صورتين أساسيتين⁽³⁾:

_ سلبية: قلل من الكلام غير المهذب

_ إيجابية: أكثر من الكلام المؤدّب.

ثم فرّع عن هاتين الصورتين ستّ قواعد مرتّبة على التوالي:

1 _ قاعدة فن التأدّب (اللباقة): تتّجه إلى المرسل إليه، وصورتاها هما:

أ _ تقليل الخسارة للآخر.

ب _ تكثير الربح للآخر.

2 _ قاعدة الجود والكرم: تتّجه إلى المرسل، وصورتاها هما:

أ _ تقليل الربح للذات.

ب _ تكثير الخسارة للذات.

⁽¹⁾ _ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 240.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص 240، 241.

⁽³⁾ _ G. Leech: Principles of pragmatics, longman, london, 1983, PP: 79, 151.

3 _ قاعدة الاستحسان: تتجه إلى المرسل إليه، وصورتها هما:

أ _ تقليل التنقيص من الآخر.

ب _ تكثير إطراء الآخر.

4 _ قاعدة التواضع: تتجه إلى المرسل، وصورتها هما:

أ _ تقليل الإطراء عن الذات.

ب _ التنقيص من الذات.

5 _ قاعدة الموافقة: تتجه إلى المرسل إليه، وصورتها هما:

أ _ تقليل الاتفاق بين الذات والآخر.

ب _ تكثير الموافقة بين الذات والآخر.

6 _ قاعدة التعاطف: تتجه إلى المرسل إليه، وصورتها هما:

أ _ تقليل التنافر والعداوة بين الذات والآخر.

ب _ تكثير التواد والتعاطف بين الأنا والآخر.

تتعلق القاعد الأولى والثانية بالوجوب في حين ترتبط القاعدة الثالثة والرابعة بالتهذيب في القول والتأكيد عليه، وتزيد القاعدة الخامسة من التأكيد، لتلخص القاعدة السادسة مجمل عمل القواعد السابقة التي حصرها في التصديق والتفاعل.

ويقتضي "مبدأ التأدب الأقصى" التفاعل في الخطاب ببناء لبناته لبنة لبنة بين المتكلم والمخاطب، وهذا التفاعل من شأنه تشكيل الخطاب وفقا لفن التخلّق المؤدّي إلى الاتفاق والربح، وتختلف هذه القواعد من حيث درجة الأهمية؛ إذ تحتلّ قاعدة الجود والكرم مرتبة أعلى من قواعد أخرى، كقاعدة الاستحسان، وقاعدة التواضع، وقاعدة الاتفاق، ومع هذا فإنها قاصرة عن إنجاز الخطط التفاعلية التي من شأنها صرف الأمور التي تُوقع في التزاع، لذا فهي تعمل متّحدة على نبذ نكران الذات المؤدّي إلى الملل، وقد يؤدّي إلى عدم الاعتراف والتصديق؛ لأنّ التقليل من الشأن قد يوصل ببعض الأطراف إلى استصغار الطرف الآخر، وهذا قطع صريح لأواصر التواصل، كما أننا نبحت في التأدب عن قاعدة عامّة للتخاطب؛ تقوم بوضع الاقتراحات وتبحث في الوقت نفسه عن الحلول، لإخراج العقل البشري من أزمة التحجّر الفكري، بتحصيل نوع من الوعي بأهمية التواصل الإنساني، «ولذلك، شدّد بعض

الباحثين الآخرين على توظيف مبدأ التأدّب، إذ يرى (باخ وهارنيش Bach & Harnish) ضرورة إضافته إلى قاعدة العلاقة في قواعد مبدأ التعاون عند (جرايس)، كما يريان ضرورة اعتبار قانون الأخلاق في الخطاب، خصوصاً عند إنجاز لأفعال اللغوية، فالسلوك الأخلاقي مطلب ضروري من وجهة نظريهما، وبهذا فهما لا يبتعدان كثيراً عما يذهب إليه (ليتش)⁽¹⁾.

وما يهّمنا في هذا المقام محاولة ربط هذه القواعد بآداب المناظرة، كما وضعها علماء البحث والمناظرة في التراث العربي الإسلامي، مع محاولة تعديلها بما يتناسب والظّرحين، ثمّ إسقاطها على مدونة المناظرة، بمحاولة استقصاء بعض النماذج التي من شأنها إمطة اللثام على ملامح التفاعل الخطابي في "مناظرات الأشاعرة"، بتحليل طرائق التقرب للآخر والتضامن معه في إنتاج الخطاب وتأويله، ذلك أنّها تحمل شحنة دلالية مشبعة بالمبادئ الإسلامية، كيف لا؟، وقد قامت للدفاع على العقائد التي تمثّل مقاصد التدين؛ وعليه حرص أصحابها على إتباع قواعد وآداب جعلتها تختلف عن غيرها من صنوف العلوم وأنواع الفنون، وخير دليل إفرادها بآداب خاصة يتحلّى بها المتناظرين من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل، فجاءت آدابهم رفيعة وأخلاقهم عالية، ودفاعهم منيع، منطلقين من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: آية 46)، تمسّكا بكتاب الله المبين وسنة رسوله الكريم، وفيما يأتي سنقوم بتحليل بعض النصوص من "مناظرات الأشاعرة"، بتطبيق قواعد التأدّب الأقصى غاية في إظهار الكفاية التواصلية في الفكر الأشعري:

أ _ قاعدة اللباقة:

جعلها ليتش أهمّ قاعدة؛ بل هي الأصل وبقية القواعد فرع، ونلاحظ في "مناظرات الأشاعرة" كيف أمّد الباقلاني يد العون لمناظره خوفاً من انقطاع المناظرة قبل وصولها الغرض المنشود، ومنه أخذ مبدأ التأدّب عنده اتجاهها خاصاً مزج فيه بين التأدّب والتخلّق للتخلّص من الضعف الذي قد يمسّ بالتعاون، ومنه يجتهد في:

أ / 1 _ تقليل الخسارة للآخرة:

بغرض توجيه المرسل إليه لمقاصد المرسل، ونلاحظ توظيف الباقلاني لمبدأ التأدّب على الرغم من اعتقاده بتقليل أهمية ذاته وتكثير فائدة المرسل إليه لعلمه بأهمية حضور التفاهم في المناظرة، ومن أهمّ المناظرات التي تجسّد حضور هذا المبدأ جوابه عن سؤال ملك الروم، «هل كانت بينكم وبين

(1) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 113.

القمر صداقة كيف رأيتموه ولم يره غيركم... وقد علمت أنه في السماء غير مختص بكم»⁽¹⁾، بقوله: «فهل كانت بينكم وبين المائدة صداقة أو معرفة واليهود حاضرة تحلف أهما لم تكن، فما كان جوابكم عن هذه فهو جوابنا عن القمر»⁽²⁾.

نلاحظ تضمين الباقلاني السخرية والاستهزاء في الإجابة عن سؤال الملك، ومع ذلك فقد حاول جاهداً توخّي التأدّب قدر المستطاع تقليلاً من خسارة الآخر، وتدخّل هذه الآلية في صنف التأدّب السليبي، فعلى الرغم من محاولة الباقلاني تقليل خسارة الملك _ التي كانت واضحة للعيان _ بتقديم إجابة مقنعة عن السؤال، مستعملاً أسلوب التلميح، فلم يصرّح بغفلة الملك عن مسألة المائدة، وبدل أن يتهمّم حاول الإجابة بإعطاء نموذج متشابه، دفعه إليه تأدّبهِ ولباقته، فلم يزد في اعتراضه عمّا عارضه به الملك، مع العلم أنّ الأدلّة على هذا كثيرة؛ لكنّه اكتفى بالمقدار الذي رآه مناسباً، لكي لا يحطّ من مكانة الملك.

أ / 2 _ تكثير الريح للآخر:

تتحقّق هذه القاعدة أولاً على المستوى الذهني أين يفترض تعميق وتكثير فائدة المرسل إليه، ما يستوجب جعل كلام المرسل أكثر تأديباً، ولا يتمّ هذا الأمر سوى بإنجاز أكبر قدر ممكن من الأفعال الكلامية بأقل قدر ممكن من التكلفة وبأكبر قدر من الفائدة، وتنتج هذه القاعدة إلى التضمين والتلميح، وقد لجأ "الأشاعرة" إليها في مناظرات شتّى، ومن أمثلة ذلك، إجابة الأشعري عن سؤال الملك في استخراج دليل سمعي في نفي الجهة عن الله، بقوله: «الجمع بين قوله ﷺ (لا تفضلوني عن يونس بن متى) وقوله ﷺ (أنا سيد ولد آدم ولا فخر)... أي لا تقولوا إني كنت أقرب إلى الله سبحانه منه حين ناجيت الله تعالى وأنا قاب قوسين أو أدبي وناجي هو وهو في قعر البحر»⁽³⁾.

لقد استعان الأشعري في استدلاله عن القضية بقول الرسول ﷺ، لا بطرح سؤال جديد كما تعودنا في مناظراته مع الجبائي، وغيره من أصحاب الملل والنحل، إذ ركّز اهتمامه في إنجاز الفعل على مكانة الملك، فعلى الرغم من امتلاكه سلطة الخطاب، إلا أنّه آثر تكثير ربح الملك لعلمه بمترلته، وفق استراتيجية تخطائية تتحرّك عمودياً لتكون أعمق بعداً وأكثر استدلالاً؛ إذ نلاحظ شروعه في القول من حديث الرسول ﷺ لكسب ثقة الملك، فالمهمّة التي على عاتقه باتت صعبة، لذا فهو محتاج إلى

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 247.

(2) _ المصدر نفسه، ص 247.

(3) _ المصدر نفسه، ص 230.

استراتيجية محكمة تمكنه من الدفاع عن عقيدته دون الإنزال من مكانة العارض؛ لأن من عادة الملوك التنكيل إذا بطشوا، ولما علم أن الحق يضيع بين يدي الملوك اجتهد في تكييف كفايته بحسب المقام؛ لأن المناظرة في حقيقة الأمر هي القدرة على التخاطب في المقامات المختلفة، بتضمين المقاصد في أفعال إنجازية تواصلية يتم تفسيرها ضمن مقاماتها؛ فإن حدث وتحققت المقاصد ارتفعت حصيلة التفاعل وهو الغاية والهدف معاً، وهذه العملية التفاعلية المتطورة متجهة نحو المخاطب، «ولذلك يفترض في المرسل أن يتجه بخطابه إلى الكثير من فائدة المرسل إليه، يجعل خطابه أكثر تأدباً؛ ولن يتأتى هذا إلا على حساب خسارة المرسل نفسه، وفقاً لهذه القاعدة»⁽¹⁾.

وإذا ما حاولنا إسقاط مبدأ تقليل الخسارة على آداب المناظرة سنجد تحذير علماء المناظرة من الكلام في مجالس الخوف والهيبة؛ فإن حدث وتكلم فعليه إيراد الحجّة القاطعة مباشرة دون عرض للقدرات، ونقصد هنا الأخذ بعين الاعتبار قدر المناظر ومكانته، ما يجعل المناظرة تخضع نوعاً ما لسلطة الغير، وهذا ما تفتن إليه الجويني في قوله: «وعليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك وإنزال كل أحد وجه كلامه معه، درجة ومترلة؛ فتميز بين النظر والمسترشد، وبين الأستاذ ومن يصلح لك»⁽²⁾.

ورغم أن "قاعدة اللباقة" تقتضي تكثير فائدة المرسل إليه، إلا أن الأشعري وضع خطابه في منطقة وسطى بينه وبين الملك، حارقاً هذا القاعدة نسبياً؛ إذ يتجسد في العبارة السابقة ذاتية المرسل التي تعبر في فحواها عن العقيدة التي تقضي بنفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى، كما تتجسد ذاتية المرسل إليه في محاولة إقناعه، وعليه حاول الزيادة في سلم "التكلفة الفائدة" للملك، حتى تكون الخسارة والفائدة متساوية القيمة، «وقد يتأرجح المرسل في خطابه بين هذين الحدين بمبدأ اللباقة، ويتبع في تأرجحه سلمية مراتبية تدريجياً، يسميها ليتش بسلم التكلفة الفائدة. وجعل هذه السلمية إحدى سلميات التداولية التي تتواكب من نوعين آخرين هما: سلمية الاختيار وسلمية التلميح، فتترتب إنجازات الأفعال في سلمية الاختيار، وفقاً لمقدار الخيار الذي يطرحه المرسل»⁽¹⁾، وتحدث هنا عن عنصر التلميح الذي استعمله المرسل اعتماداً على الاستلزام الخطابي، تاركاً للملك عملية الاستدلال والتوسع.

وتقتضي "قاعدة اللباقة" من زاوية تكثير ربح الغير تأدباً إيجابياً يبلغ الحد الأقصى للتفاعل؛ إذ لا

(1) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 433.

(2) _ الجويني: الكفاية في الجدل، ص 531.

(1) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 433.

يمكنه التواصل دون الاستعانة بهذه الطريقة، التي في كثير من الأحيان ما تكون ذكية تنحو فيه منحى إيجابياً، يُكثر فيه المتكلم من الكلام المؤدّب.

ب _ قاعدة الجود والكرم:

تعتمد هذه القاعدة على النشاط الذي يقوم به الذهن من تهيئة الظروف التي تسمح للمتكلم بتحديد العبارات التي يقنع بها المرسل إليه بتكثير الربح له، في مقابل تقليله للذات من خلال:

ب / 1 _ تقليل الربح للذات:

يعمد المتكلم إلى تقليل الربح للذات طمعا في حلّ المسائل الخلافية، حفاظا على الصلة الاجتماعية، ودعما لمبدأ التعاون، ونلمح استعمال «عبارات شتى لنكران الذات»⁽¹⁾، حيث يلجأ المستدل لمثل هذه القاعدة إثباتا لصحة إدعائه، ويظهر أن "الأشاعرة" دفعوا خصومهم إلى الاقتناع أو الإذعان، فلم يلجؤوا لمثل هذه القاعدة؛ بل أرغموا خصومهم على اللجوء إليها، ونلاحظ أن **الصاحب بن عباد** كان سخيّا مع **الباقلاني** رغم اختلاف المذهب العقدي، ومثال ذلك قوله: «قم إليّ فليس ذلك موضعك... مجلس تحضره أنت لا ينبغي لمثلي أن يتكلم فيه»⁽²⁾، وفي هذا الكلام ما يدل على احترام **الصاحب** لمجالس العلم، ذلك أن "المعتزلة" كانوا أول فرقة خدمت العلم في ظلّ الانحطاط السياسي، قبل أن تتحوّل إلى خدمة المصالح السياسية، أضف إلى ذلك علمه بمركزية ودرجة **الباقلاني** بين أهل العلم، إذعانا وتضامنا في الوقت نفسه، وفي حقيقة الأمر تعد هذه القاعدة معيارا لفن التخلّق لتعلّقها بالجود والكرم، بمعرفة الواجب والجائز في حق الغير، وفي الرسالة التي جعلها **الصاحب** في متاع **الباقلاني** دليل اقتناعه بالمناظرة منهجا في الاستدلال على العقيدة، وأن معرفة الأخلاق والفضائل تضاهي قيمتها المعرفية قيمة تحصيل العلوم وأساليب الإقناع، ومما جاء فيها، «إنّا استحيينا من الله سبحانه أن يرى عليك أثرا من أثارنا إكراما لقدرتك»⁽¹⁾.

إنّ تقليل **الصاحب بن عباد** الربح لذاته ينمّ عن تواضعه وعلمه كما يعبر عن صدق انفعاله ونبيل أخلاقه، فلم يسلب **الباقلاني** حقه في المعاملة الجيّدة بالنظر إلى المكانة العلمية الرفيعة التي استطاع تحقيقها.

(1) _ نور الدين أجيظ: تداوليات الخطاب السياسي، ص 88.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 250.

(1) _ المصدر نفسه، ص 251.

ب / 2 _ تقليل الخسارة للذات:

لم يكتفِ **الصاحب بن عباد** بالاعتراف بمكانة **الباقلاني** الرفيعة بين العلماء؛ بل وصل جوده بكرمه بأن أرسل رسالة إلى الملك يقنعه فيها بضرورة تولية **القاضي** القضاء ببغداد وأقاليم الإسلام، ومما جاء فيها قوله: «إني أطلعت على بحر من العلم تتشرف به الملة فإذا أقدم عليكم فقدموه على جميع أقاليم الإسلام»⁽¹⁾، وهذا دليل بلوغ أخلاقيات المناقشة ذروتها عند **الصاحب** لعلمه بالآداب العامة للمناظرة التي يتّصف بها العلماء، فإن اعترف هو بمكانة الآخرين سيرغمهم لا محالة على الاعتراف بمكانته، وهذه المسألة شبيهة بما أقرّه **هابرماس** في نظريات التواصل المعاصرة، من أنّ داخل المناقشة العامة هناك ما يسمى "بأخلاقيات النقاش والتواصل"؛ لأنّ «التجربة التواصلية تأتي من العلاقة التفاعلية التي تربط شخصين على الأقل داخل العالم المعيش وفي إطار من التوافق اللغوي والتداوتي. ومن ثم فإنّ كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل، وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحية، لكن بشرط أن يراعي مقاييس المعقولية والحقيقة والدقة والصدق»⁽²⁾.

ثمّ إنّ اقتناع **الصاحب** بمكانة **الباقلاني** لم يأت من العدم؛ بل من توظيف هذا الأخير الحجج والبراهين دون ممارسة سيطرة أو ضغط أو عنف، جعله يتحكم في زمام المناظرة وتوجيهها بحسب اعتقاده، ومما يخدم تفاصيل الحياة اليومية، ويظهر أنّ التوفيق بين النقل والعقل عنده أظهر عنف العقلانية لدى "المعتزلة"، لمغالاتهم في توظيف قدرات العقل في تفسير الخطاب الديني، وعلى أساس من هذا أراد **الصاحب بن عباد** إعادة بناء مبادئ كلية للتفاهم حتّى بلغ مبدأ "التأدب الأقصى" في عباراته التي زادت من ربح **الباقلاني**، كما اقتضت الضرر **للصاحب**، إذا يستلزم فعل الكلام في الأمر بـ "قم إلي" معنى الطلب المتوجّه إلى فائدة المرسل إليه، ثمّ يدعّم الفعل الأول بفعل آخر يخرج دلالة الأمر إلى الإخبار بالنفي، ودليل ذلك قوله: "لا ينبغي لمثلي أن يتكلّم فيه"، نافيا عن نفسه العلم والقدرة على إنجاز أفعال تواصلية في حضرة **الباقلاني** الذي يتمتّع بقوة القول والحجّة، كما نلاحظ أنّ تأدّبه مبالغ فيه، لتبريره باستمرار إدعاءات الصالحية، التي حوّلت له المشاركة في عملية التفاهم، فلم يجد مفرّاً من اختياره الأفعال الكلامية المناسبة التي تمكّنه من التفاهم مع الآخر، بتوصيل مضمون قضوي حقيقي تعبيراً عن مقاصده بالصدق، ولكي يتمكن الأطراف من قبول الآراء المتبادلة، وبناء المناظرة على الاتفاق والتفاهم، لتقريب النظر، وتحقيق ما يعرف في "التداوليات المعرفية المعاصرة"

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 251.

(2) _ محمد نور الدين أفاية: الحدائت والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، ص 196.

بالتداوت المشترك، الأمر الذي دعا **الصاحب** إلى مراعاة شروط العقلانية التواصلية، أين لجأ إلى خطة تواصلية مكنته من استئناف المناظرة، مع العلم أن أيّ إقصاء لهذا المبدأ في التناظر هو إقصاء لشروط المعقولة، والحقيقة، والصدق، فإن أراد المشاركون في نشاط تفاهمي التواصل؛ فإنهم يفترضون ضمناً تهيئة الظروف المناسبة للتداوت والتفاعل، وعليه لم يعد التلغظ بالكلام مجرد معرفة بالتراكيب النحوية، والمعجمية، والصوتية، والدلالية؛ بل أصبح معرفة بالتراكيب التداولية التي تقتضي معرفة جميع مستويات اللغة أثناء المشاركة في عمليات التواصل، لتمكين تحليل العلاقات بموازاة الواقع؛ حيث يتعين على المتكلم تحديدها انطلاقاً من ربط العالم الذاتي بالعالم الاجتماعي.

ويعني آخر تبحث كل الأطراف عن مناقشات عملية تربط القول بجانب من جوانب الحياة، فهم **الصاحب** تبادل العلاقات والمعارف التي تضمن مكانته عند الملك، الذي كان يلقي الدرس على مذهبه، وكأنّ تبني الاعتزال لم يكن حلاً أو اختياراً، بقدر ما كان بحثاً عن مكانة مرموقة لدى الملك بعراق العجم، بالإضافة إلى أنّ مكانة **الباقلائي** أرغمته على الاعتراف به بوصفه عالماً متمكناً ومحصلاً للعلوم، وحتى وإن لم تكن اعترافاته حقيقية؛ فإنّه استحدث شكلاً أخلاقية تواصلية، ذات طبيعة أدبية مستمدّة من القيم الثقافية لعصره، ومتعلّقة بمصالح مشتركة دفعته دعفاً إلى تبني المناقشة العقلانية قصداً في حصول الإجماع، فإذعانه لم يأت من فراغ؛ بل من درايته بأداب وأخلاقيات المناظرة، التي حصرته في زاوية ضيقة، جعلته يختار ملفوظات مهذّبة ومباشرة أضفت طابع المشروعية على المناظرة، مغيّراً من مسارها العقدي (مناظرة معتزلة وأشاعرة) إلى مسار تأدي أخلاقي ذات طابع تواصلية وغاية تعارفية.

ج _ قاعدة الاستحسان:

تتجه هذه القاعدة كذلك نحو المخاطب لكن هذه المرة من جهة الإنصاف واحتراز الاستصغار، مع العلم أنّ «العنوان غير المداهن بالنسبة لقاعدة الاستحسان ينبغي أن يكون قاعدة الإطراء، غير أنّ الإطراء Faltery يحتفظ بوجه عام فيه على الاستحسان غير الصادق. هذه القاعدة في جهتها السلبية الأكثر أهمية، إنما تعني تجنّب قول الأمر غير السار إزاء الأخير وبخاصة إزاء المخاطب»⁽¹⁾، وفيها يحاول المستدلّ إضافة صورة جديدة لفنّ التأدّب اعتباراً للتقرب.

ج / 1 _ تقليل التنقيص من الآخر:

يهدف الابتعاد عن ذمّ الغير بتجنّب أساليب الأمر والتصريح المباشر عن الخطأ، والإجابات التي

(1) _ جيوفري ليتش: مبادئ التداولية، ص 178.

قد يقصد منها التقيص من الآخر، ويستعمل المرسل هذا النوع من الآداب بتوظيف أفعال المناسبات التي يتطابقان فيها الهدفان الإنجازي والاجتماعي⁽¹⁾، والذي من شأنه أن يحول دون نزاع الأطراف، لينتج عن هذا التطابق فعل كلام غير مباشر، يكون معيار التأدب أساس لانجازه، ومثال ذلك في "مناظرة الأشاعرة"، قول ابن الراوندي لأبي الحسن الأشعري في دفاعه عن الصالح: «اسمح له ولا تؤاخذه بمحض الجدل»⁽²⁾، وكان غرضه التخفيف من حدة التراع، والتخلص من الشحنات السالبة التي بثها الصالح في المناظرة، لسوء تعامله مع الأشعري، فحاول الرفع من قيمة هذا الأخير والتقليل من تقيصه، وإنصافه في المجلس، أما عن غايته فمتمجة نحو الهدف النفعي الذي يطغى فيه الغرض الإنجازي على الغرض الاجتماعي، بإنجاز أفعال لغوية متعددة في سياقات مختلفة، ليتحول التأدب إلى فعل ضمني يعمل على توصيل المناظرة إلى النتائج التي عُقدت لتحقيقها.

ج / 2 _ تكثير إطراء الآخر:

كثيرا ما نستعمل عبارات متأدبة تمدح المخاطب إلى حد الإطراء، بقصد توجيهه نحو الوجهة المقصودة من الخطاب، فلا يحلل أكثر من الكمية المستحقة من الأخبار، وتكثير إطراء الآخر هدفه الأول والأخير استمالة المخاطب بحسن التأدب، ومثال ذلك قول الباقلاني في بداية مناظرة له للملك الذي جرت المناظرة في مجلسه: «أطال الله بقاءك مولانا الملك»⁽³⁾، مُبديا التأدب ومعلنا التعاون؛ وكأنّ به يقول: "أنا لا أقصد من هذه المناظرة غير إبداء الحقّ ودحض الباطل، فلا أريد بها خصومة ولا تحقيرا ولا استصغارا لأحد"، وتلك العبارة المقتضبة أكثر بما الباقلاني من إطراء الملك بافتتاح المناظرة بالدعاء، مع تكثير المدح والثناء، الذي سار بها نحو الوجهة التضامنية التي أرادها، ثمّ ختمت المناظرة بنفس الطريقة؛ لكن هذه المرة من قبل الملك، الذي خاطب قاضيه بشرا مادحا الباقلاني ومذهبه بقوله: «ألم أقل لك إن مذهبنا قد طبّق الأرض لا بدّ أن يكون له ناصر»⁽¹⁾.

ويظهر أنّ الباقلاني مدح الملك لعلو مرتبته وشأنه، ولحرصه من بطش الملوك إذا بطشوا، وإنّ دلّ هذا على شيء فيدل على فطنة الرجل ودهائه، ولعلمه بآداب المناظرة وشروطها وقوانينها، خاصة الآداب المشتركة بين العرض والمعرض، وتتوافق هذه القاعدة مع ما وضعه علماء المناظرة

(1) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 111.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 235.

(3) _ المصدر نفسه، ص 238.

(1) _ المصدر نفسه، ص 243.

والجدل، من أن يلتزم كل واحد من المتناظرين بدوره، قصد إظهار الحق لا فضيلته، وأن لا يبالي إن قامت الحجة له أو عليه. وأن يلين كل واحد منهما بخصمه الكلام ولا يغلظ عليه، ثم يتلقى ما يصدر بقبول ولطف، مع تناوب الكلام مناوأة؛ إذ المعاني بعضها مرتبط ببعض وبعضها دليل على بعض⁽¹⁾؛ لأن على المرسل أن يلتفت إلى مراعاة غيره، كما يلتفت مسبقا _ وقت التلطف _ إلى مراعاة ذاته، إلا أن ارتفاع درجة التأدب مع الغير تؤدي إلى انخفاض في درجة التأدب مع النفس، وهو نوع من التأدب السلبي الذي يستعمل كحد أدنى من أجل إنصاف الغير، مع عدم تصغير النفس أو تحقيرها.

كذلك يتفاعل الملك مع استدالات الباقلاني لدرجة اعترافه بمذهب "الأشاعرة" مذهباً له الغلبة بتطبيقه العالم في مقابل المذاهب الأخرى، وعلى الرغم من أن درجة التأدب بلغت الدرجة القصوى عند الملك، إلا أنه كان قصداً التعاون لا غير، إذ السلوك الأخلاقي مطلوب لبناء المجتمع.

د _ قاعدة التواضع:

ترمي إلى الإنصاف واحتراز الاستصغار، شأنها شأن قاعدة الاستحسان، إلا أنهما يختلفان في أن الأولى تتجه إلى المرسل إليه في حين تختص الثانية بالمرسل، فإن أنا أقلت من ذم الغير وأكثرت من مدحهم يترتب عليّ:

د / 1 _ التقليل من مدح الذات:

يمنح التفريط في إطراء الذات المرسل إليه فرصة الطعن والتشكيك في مجرى الخطاب الذي لا يعتقد بتعاون المرسل في إنجازها، ورغم أن التقليل من مدح الذات مسألة مخالفة لطبيعة البشر، فإنه يُنظر إليه كسلوك راق في المجتمعات، لما يطبعه في نفس المرسل من الشعور بالاطمئنان، أضف إلى ذلك الدرجة العالية من التأدب المبالغ فيها، التي قد يبلغها المتناظر إن استطاع التقليل من إطراء ذاته، باستعمال أساليب التفخيم في مخاطبة المرسل إليه، وباعتماد قانون الربح والخسارة، الذي يُحوّل المناظرة إلى علاقات نفعية، أشبه بالعلاقات الاقتصادية؛ لكن هذه المرّة بتحويل الربح لفائدة الغير في مقابل خسارة الذات، أين ينتج فعل تأدب مباشر غير مقصود، يظهر فيه المرسل التقليل من مدح ذاته في مقابل الإطراء من مدح الآخر، كما ينتج عنه فعل غير مباشر مقصود، يعتمد فيه المرسل على العدول بالقول نحو الهدف، تاركاً للمرسل إليه عملية التأويل، ذلك أن الهدف هو القوة الدافعة التي تقف خلف التواصل الإنساني، وبالتالي فالهدف يؤثر في إنتاج الملفوظات، كما يؤثر كذلك في

(1) _ ينظر: نجم الدين الطوفي: علم الجدل في علم الجدل، ص 13، 14.

تأويلها، وتساعد الأهداف على تحقيق علاقة الأفعال بالمفوضات⁽¹⁾، ومن أمثله في "مناظرات الأشاعرة" ما قاله الملك فناخسرين في الرسالة التي كلف الباقلاني بحملها إلى ملك الروم «وإني قد بعثت إليك لسان أهل الأرض تعظيماً لك وتكرمة»⁽²⁾، محاولاً الضغط بها على ملك الروم ببلوغ الغاية القصوى من التأدب إلى درجة التنقيص من مدح الذات في مقابل مدح أطراف مشاركة أخرى، هما حامل الرسالة الذي كان يعتقد بقدرته على الجدل، والمناظرة، والحجاج، والإقناع، بما يخدم مصالحه، وملك الروم الذي صرح بعظمته ووجوب تكريمه برفع شأنه، مع تغييب فناخسرين ذاته في الرسالة، وهذا الأسلوب فيه نوع من المداهنة، فافتتاح الرسالة بمقدمة مأدبة ذات غرض إنجازي تضامني أخلاقي، قوة إنجازية في حدّ ذاتها يدفع بها المرسل عجلة التواصل، بتهدئة الوضع من الوهلة الأولى، فنلاحظ كيف حاول جاهداً توظيف اللغة بما يتناسب والسياق، لتحقيق الهدف النفعي، وإن وقع ذاك، نستطيع القول أنه أنجز كفاية تواصلية، دون التصريح بغاية الخطاب التي يريد إنجازها.

د / 2 _ المبالغة في التنقيص من الذات:

نلاحظ شبه انعدام هذا المبدأ في فن المناظرة عموماً، وفي "مناظرات الأشاعرة" خصوصاً، إذ المقام لا يسمح للمتناظر بوضع نفسه في مثل هذا الموقف المخرج، الذي يقلل من قيمته أمام خصمه، أو يدفعه إلى التشكيك في الأدلة والحجج، التي تتطلب القوة والمتانة، وإن حدث وبالغ في التنقيص من الذات سيفتح للمعترض المجال للهجوم والغلبة، أضف إلى ذلك أن "الأشاعرة" كانوا يعتقدون بصحة عقيدتهم وقوة حجّتهم في مقابل الملل والنحل الأخرى، كما كانوا يعتدّون بقدراتهم أمام خصومهم _ خاصة الباقلاني _ دون أن ننسى أن مقام المناظرة يقتضي التأدب دون التنقيص من الذات؛ لأنه تنقيص من مصداقية الأدلة، كما أن سخطهم على "المعتزلة"، و"المنجمين"، و"الباطنيين"، و"الملحدين"...، وغيرها من الفرق الضالة دفعهم إلى التشبث بالرأي ونقض ما سواه، بالإضافة إلى أن اعتقادهم بأنهم الفرقة الوحيدة الناجية زاد من تمسّكهم بأرائهم، وكلّ ما وقعت عليه أعيننا قول للباقلاني خاطب به الملك بقوله: «هذا الذي كتبت إليه وهو لسان المثبتة قد حضر»⁽¹⁾، حيث نلاحظ ابتعاده عن استعمال ضمير المتكلم، فبدل توظيف الضمير "أنا" استعمل اسم الإشارة "هذا"

(1) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 149.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات ص 247.

(1) _ المصدر نفسه، ص 238.

مقرونا بضمير الغائب "هو" تنكيرا لذاته أمام الملك، ولا نقول تنقيصا لها، وهذه مبالغة منه في إكرام الآخر "الملك" مراعاة للسياق والمقام؛ ذلك أن همّ الوحيد تقديم نفسه بطريقة لائقة مآدبة يظفر فيها بزيادة حظوظه لدى الملك، وأقلها تقديرا الإصغاء إلى الآراء التي يقدمها، كما أنّ سلطته في مجلسه من شأنها توجيه المناظرة نحو وجهة محمودة، والتي قد تتغير إلى وجهة غير محمودة بإدخال عناصر معاكسة، كالمكابرة التي الغرض منها اجتياز المجلس والشهرة، والمعاندة بمجانبة الصواب، والسفسطة بالتمويه والمغالطة والتليس بالقول والتضليل، وهو تغييب صريح للحق المقصود بلوغه.

كما يساعد هذا المبدأ على إحداث تفاعل ينتج عنه تداوت بين المتناظرين، من شأنه دفع عجلة التواصل، مع إبعاد كلّ ما ليس له علاقة بالمجلس المعقود للمناظرة، بمشاركة جميع الأطراف في النظر بغرض الوصول إلى الصواب في الموضوع المختلف فيه.

ويبدو أن "قاعدة التواضع" أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة، فكيف يستطيع المرء أثناء المناقشة أن يتواضع لطرف يخالفه الرأي لدرجة التنقيص من ذاته؟، كما يبدو عدم توافقها واللغة الموضوعية للتواصل، فكيف يستطيع المرء ذم نفسه ومدح الآخر إن كان يريد التفاعل معه؟، وإنما يقتضي ذلك أن يكون أحد الأطراف في موقع سلطة تجعل من الطرف الآخر يحتز من إيقاع فعل قد يسبب استعمالها سخط صاحب السلطة.

هـ _ قاعدة الاتفاق (الموافقة أو التأكيد):

تعتمد هذه القاعدة على قيمة أخلاقية تروم طلب الحقّ واتباعه، مع نبذ الباطل واجتنابه، لخلق نوع من التفاعل بين المتناظرين، ولتعديل القوّة الإنجازية للفعل، «فالتفاعل الحوارية هو ما يميّز خطاب المناظرة عن غيره من أشكال الخطاب، الذي تهدف أطراف المناظرة من ورائه إلى التداول حول قضايا أخلاقية بغية الوصول إلى الصواب»⁽¹⁾.

ويقصد بالاتفاق حصول الفهم والإفهام بالتقليل من الاختلاف والتكثير من التوافق، والذي زاد الاهتمام به في الآونة الأخير ظهور مبحث التواصل المهتم بتحليل البعد المعرفي الأخلاقي، وتعمل هذه القاعدة على تخفيف حدّة النزاع والعنف في المجتمع، والجنوح إلى التحاور، ومع ظهور فرع التداولية المعرفية زادت قيمة هذه القاعدة، فقد انطلق هابرماس في تأسيسه لنظرية الفعل التواصلية من قيمة الاتفاق؛ إذ الذاتية والاختلاف هما المنطلقان الأساسيان في أي ممارسة حوارية، مما ينتج عنه

(1) _ نور الدين أجييط: الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وأبعاده التداولية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2016م، ص 163.

أن التفاعل الحوارى "تفاعل معرفى" (ابستيمى) بالدرجة الأولى، يهدف البحث عن الاتفاق فى نطاق الاختلاف⁽¹⁾.

ويُقصد بالاختلاف، التنوع الفكرى البعيد عن الجدل العقيم أو الحجاج المغالط (الفسطمة)، أو الجدل من أجل عقيدة جامدة (دوغما) المؤدى إلى التعسف فى الرأى، ومنه فهذه القاعدة تلزم المرسل بأمرين اثنين:

هـ / 1 _ تقليل الاختلاف مع النفس والغير:

هدف هذه القاعدة تجنّب التناقض مع الذات، ووضع المتناظر الهدف من الحوار نصب عينيه، بأن يكون على معرفة تامة بالظروف التى يجرى فيها الخطاب، مع امتلاك الحجّة الدامغة، والطريقة المثلى فى التهاور، مع القدرة على إنتاج الصور والأخيلة، والقدرة على فكّ ترميزها، ومثال ذلك وصف الباقلانى نفسه لملك الروم بقوله: «إني رجل أتكلّم على حدث العالم وإثبات محدثه وصفاته الواجبة له والمستحيلة عليه والجائزة فى أحكامه وأتكلّم على الوجدانية وأردّ على البراهمة والمانيّة والمجوس واليهود والنصارى، وأبين صحة ما أدعيه من ناحية العقل، وما يتعلّق به من السمع والتوقيف وأبين ذلك كلّه بالبرهان اللائح وأردّ على الاتنين والسبعين فرقة وأنصر حقّى»⁽²⁾.

يميل هذا النوع من الملفوظات نحو التأدّب السلى كحدّ أدنى للتأدّب، والذى استعمله الباقلانى بهدف التقليل من نسبة خسارته، مع بناء أرضية صلبة للتهاور والتواصل بعيدا عن التعصّب والتشدّد فى الرأى، فأكد أن أدلّته ليست من فراغ، أو من هوى النفس؛ بل هى أدلّة مستنبطة من ناحية العقل وما يتعلّق به من السمع والتوقيف؛ ولعلّ مثل هذه الأدلة والحجج يطمح إلى تقليل الضرر إن حدث الاختلاف، وتكثير الربح إن حدث الاتفاق.

هـ / 2 _ تكثير الاتفاق بين نفس والغير:

تعمل قاعدة الاتفاق على رفع وتيرة التفاعل وتخفيف حدّة النزاع بين الأطراف، وتميل إلى التأدّب الإيجابى بهدف بلوغ الحد الأقصى، طمعا فى تكثير الربح والتوافق بين النفس والغير، وهو نوع من التصالح المتجه إلى النقد البناء، ومن العبارات الدالة على ذلك ردّ الباقلانى على السؤال السائل «ومتى تجده (يقصد الحكم فى الإنجيل)، ولكن الزم قيمة ما نقص من قيمته إذا كان صحيحا»⁽¹⁾.

(1) ينظر: محمد نور الدين أفاية: الحدائنة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، ص 233.

(2) أبو عمر السكونى: عيون المناظرات، ص 274.

(1) المصدر نفسه، ص 146.

وكان جواب السائل: «خَلَّصَكَ اللهُ كَمَا خَلَّصْتَنِي»⁽¹⁾.

تعامل الباقلاني بتأدب وأخلاق مع السائل في إعطاء الحكم، فلم يرغمه على إتباعه؛ بل صاعه على شاكلة نصح وإرشاد يكون حلًا مؤقتًا للعمل به ريثما يتحصّل على الإجابة من الإنجيل، وإن لم يجد فلا بأس به كحكم، متبعا استراتيجية تلميحية في إعطاء الحكم الشرعي للقصاص من العقيدة الإسلامية، لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁷⁹⁾ (البقرة: آية 179)، دون تعنيف لفظي، متبعا خطى الصحابة والتابعين في نشر الرسالة، ترغيبا لا ترهيبا، معتمدا عقلا تواصليا تركيبيا وتحليليا. ويبدو «الفكر المرتبط بهذا النمط من المناظرات هو "فكر تداولي" أو لنقل "عقلا تداوليا"، من حيث كونه تركيبيا واستثمارا، أو صرفا وتحويلا باعتبار علاقته بالقضايا والأفكار المطروحة، وباعتبار ماهيته من حيث هو إعادة قراءة وتفكيك وتحرّر وتجاوز، لهذه القضايا من جهة ثانية»⁽²⁾.

و _ قاعدة التعاطف (التجانس):

تمثّل خلاصة وزبدة القواعد السابقة، إذ نلاحظ مراعاة كلّ قاعدة من القواعد جهة معينة، إلا أنّ هذه القاعدة راعت جميع الجهات المؤسسة للخطاب، وتروم نبذ التنازع والتعارض السلي للإبقاء على الخلاف الايجابي طلبا للحق واجتنابا للباطل، ويتأتّى هذا الأمر باتخاذ الأطراف المتخاطبة من التودّد، والتعاطف، والتجانس سبيلا لبلوغ القصد، وإن كانت النية عكس ذلك، بإظهار نبذ التنافر والعداوة والإكراه، وفي الحقيقة هذه المسألة ليست بجديدة على الفكر الإنساني، وإنما نلاحظ ارتقاء الثقافة العربية في هذا المجال درسا وتأليفا، فهذا ابن حزم (ت 456 هـ) يشدّد على القضية في قوله: «اعلم أنه لا يوصل إلى معرفة الحقيقة بالاستدلال إلا البحث، والبحث يكون عن فكر واحد ويكون عن تذاكر، إما من معلم ومتعلّم. إما من متناظرين مختلفين متباحثين، وهذا الوجه هو ما نتوصل به إلى بيان الرأي المختلف، كمعطى وجودي ومعرفي، يعين على إدراك الحقائق ويوصل إلى الحق»⁽¹⁾.

وإذا، يتناظر المتناظرين بحثا عن الحقيقة، ولا يتأتّى لهم ذلك إلا بإتباع طريقة منهجية مبنية على

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 146.

(2) _ العياشي ادراوي: الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، مساهمة في إعادة أصول التخاطب، أفريقيا الشرق، الدار

البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2012 م، ص 133.

(1) _ ابن حزم: التقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (د.ط)، 1983 م، ج4،

ص 182.

الاحترام والتقدير حفاظا على الحق من الضياع من أصحابه، وأثناء التناظر يتصاعد التفاعل تدريجيا من الضّعف إلى الشدّة، ونقصد بالشدّة تصاعد المعاني تدريجيا لبناء المقاصد وتحصيل الفهم، بآتباع خطوتين اثنتين هما:

و / 1 _ تقليل التعارض بين النفس والغير:

يتمّ تقليل التعارض بين النفس والغير بعدم استعمال أسلوب الإكراه، وإعلان نوع من التجانس بين الأطراف، من منطلق أن الحقيقة لا يمتلكها طرف واحد، فلا بد « أن يسمع كل طرف على الطرف الثاني بإصغاء وإمعان، مع تداول الأحداث بالتناوب، ومثال ذلك في "مناظرات الأشاعرة" قول الملك عضد الدولة للأحدب في مناظرة له مع الباقلاني: «هذا الشيخ قد بين وجوه الاحتمالات، وإذا كان كذلك فليس عليك أن تعيب عليه ولا تغالطه وما جمعتمكم إلا لفائدة لا للمعاندة وما لا يليق بالعلماء»⁽¹⁾.

حاول الملك تقليل العداوة والتنافر في المجلس حتّى يتسنى للحقّ الظهور؛ لأن هدفه تحقيق الفائدة من المناظرة، بأن يُتداول الحديث بين أطرافها طمعا في إحداث تفاعل معرفي وآخر تعامللي، ضمنا للتواصل الفعال؛ لأنّ العقل السليم يدرك ضرورة توظيف أخلاقيات النقاش في توطيد العلاقات بين أطراف الحوار، بربط الجانب التهديبي الأخلاقي بالجانب التداولي التواصلي.

لقد أعطى الملك نفسا جديدا للمناظرة بحثا عن الحقّ، بتوظيف مجموعة من أفعال الكلام المتماشية وسياق التلفظ بالعبارة، ونقصد المعرفة المحيطة التي يتقاسمها كلّ من المتكلّم والمخاطب، والمعبرة عن التجارب المادّية والاجتماعية التي تعمل على تأويل المقاصد لتحديد الغاية من الخطاب، وهذه الأفعال في حقيقة الأمر مضلّلة لانتشارها في الخطاب، والتلفظ بها يستدعي إعادة صياغتها من قبل المرسل إليه، وهذا نوع من التواصل غير المعلن، كذلك استعمل الملك مجموعة من الأفعال المائلة ذات البعد التنافسي العاملة على تكييف غرض الفعل مع الغاية الاجتماعية.

ونستنتج من الأسلوب المائل (غير المباشر) قوّة الفعل المستنبط معناه من كلام الملك الذي يعلن ضمنا فوز الباقلاني في المناظرة مع تقليله التعارض بين الأطراف، إلّا أن فعل الكلام يبقى ذا صفة سالبة في المناظرة، غرضه تقليل الاختلاف المضمّن في التنافس.

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، 240.

و / 2 _ إكثار التجانس بين النفس والغير:

يحدث التجانس بإكثار التودّد بتوجيه السلوك إلى حسن الأخلاق، وهذا الفعل الإجرائي يلزم المتكلم بالتأدب مع المخاطب لتحقيق مقاصد الخطاب، وبالتجانس يصل الخطاب إلى أقصى درجة من التأدب، وتكتمل ملامح الفعل المتخلّق الناتج عن حسن التواصل، أين يصل التفاعل إلى أعلى درجاته، وهنا فقط نستطيع وصف الخطاب بالنجاح في تحقيق جانبه التهذيبي الأخلاقي وأداء وظيفته التعاملية، ومن أبرز العبارات الدالة على اكتمال الخطاب ووصوله إلى درجة الفاعلية في التعامل قول الفيلسوف الروماني بعد انقطاع الملك ومجلسه عن سؤال **الباقلاني** في مسألة انشقاق القمر، «يجب أن ينصر الإنسان الحق»⁽¹⁾، مقرّاً بصحّة معتقد خصمه.

نلاحظ توظيف الفيلسوف لفعل كلامي مائل منتقلا من دلالة السرد والإخبار إلى دلالة طلب وجوب نصره الحق وإن كان مخالفا للمعتقدات، وتنتمي الأفعال المائلة إلى صنف أفعال الدعم، أي التلميح الذي غايته التآزر المجتمعي، الذي يحمل قوّة المشاركة، أين يميل الفعل (وجب) نحو الإرشاد الذي ينتج التأدب على نحو معوّج؛ لأن التلفّظ بالعبارة هو إنجاز للفعل عن طريق القيام بعمليات استنتاجية تعيد صياغته بما يتناسب ومقام التواصل.

وأخيرا نستنتج دور الجانب التعاملية الأخلاقية في إنعاش التواصل، والذي تجسّده الكفاية التواصلية التداولية التي تشرح كلّ ما هو لساني، وما هو خارج لساني، إذ تحفّز المثيرات الخارجية النشاط الذهني على إيجاد معادلات لغوية لما هو غير لغوي، فالمرء يفكّر وينتج الخطابات داخل سياقات مجتمعية متنوعة، تحوّل الفعل اللغوي إلى فعل عمل تواصلية، ذلك أنّ طبيعة الأعمال البشرية منعدمة بانعدام التلفظ بالكلام، وهذا ما سعت التداولية المعرفية إلى توسيعه، يبحثها المستمر عن درجة الفاعلية بين النشاطات العقلية والعالم الخارجي.

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 248.

المبحث الثاني: التفاعلات الحجاجية التوجيهية:

تمهيد:

تنهض "الكفاية التوافقية" نحو تحقيق "الفائدة التوافقية" المتجهة إلى (الوظيفة التوافقية)، في حين تنهض "العناصر التوجيهية" نحو تحقيق "الفائدة الحجاجية" المتجهة إلى (الوظيفة التفاعلية)، التي تعمل على رصد التفاعلات الحجاجية التوجيهية بتتبع الفعل اللغوي في الخطاب، وتحليل مقاصد المشاركين المتفاعلين وتأويلها مع ذكر الآثار المترتبة عليها، بحيث يشترط في الخطاب «أن يلي عددا من "شروط الاستعمال" التي هي عبارة عن "شروط النجاح" التي تجعله مطابقاً للسياق»⁽¹⁾.

كذلك تتكوّن الأفعال اللغوية التي تجسّد "الوظيفة التفاعلية" من بنيتين دالتين؛ تتحلّى الأولى في المضمون اللغوي، في حين تتحلّى الثانية في قوّة الفعل التي تحدّد بفعل السياق لاتصافها بالضمنية، التي تجعل الفعل اللغوي يظهر على مستويين؛ مستوى صريح ومستوى ضمني يحدده السياق، ومثال ذلك الطلب الذي يقصد به الأمر والنهي، والاستفهام الذي يقصد به الإثبات...، والذي تفسّره التداولية على أساس من أن النشاط اللغوي عمل إنجازي مبني على التفاوض والتحاور والتفاعل والتواصل.

ولمّا كان إنتاج المعنى خاصية تفاعلية تجمع حالة المتكلم بحالة السامع مع استحضر عناصر سياقية خطابية (مقتضيات الأحوال)، ترتبط بالغرض التوجيهي؛ فإن الغرض التوجيهي مرتبط ارتباطاً مباشراً بالغرض الحجاجي لمستعملي اللغة، أين غدا الحجاج التوجيهي من أبرز السمات التخاطبية التي من شأنها إمارة اللثام عن قصد الفعل اللغوي وإنجازيته، ومدى تأثيره في المتلقي، والحجاج التوجيهي «هو إقامة الدليل على الدعوى ببناء فعل التوجيه الذي يختصّ المستدلّ، علماً بأن التوجيه هو هنا فعل إيصال المستدلّ حجته إلى غيره»⁽¹⁾، فلا يكتفي بعرض الأدلة والحجج، وإنما يتعدّى ذلك إلى بحث الطرق التي تؤدّي إلى حلّ المشاكل العالقة في الحياة اليومية، للرفع من وتيرة التفاعل البناء بين الأفراد الذين هم بحاجة ماسة إلى فعل التعاقد وتدبير التراع رفعا للتشويش المؤدّي إلى الخصام والاختلاف، بين المتعاقدين المتفاعلين، «وحيث إن الغرض من الخطاب توجهه لغيرنا أو تناقله منه هو توجهه للتصرف بشكل معين، وبما أن الفعل يسعى دائماً إلى النجاح، فإن قوة الدليل تبني

(1) _ جماعة من المؤلفين: معجم تحليل الخطاب، إشراف: باتريك شارودو، دومينيك منغنو، ص 07.

(1) _ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 228.

على صرامته المنطقية، وفاعلية الخطاب تتوقف على الكفاية التبليغية التي تلعب دورا في تثبيت المعتقد؛ ليصبح الخطاب وسيلة لتحديد التزامات وتعهدات الأطراف المتحاوره»⁽¹⁾، ووسيلة للتعبير عن الانخراط الفعلي الناهض بإنجاز مصالح الفرد والجماعة.

والخطاب الحجاجي جنس متميز ونوع متفرد من أنواع الخطابات، يعرض فيه المتكلم دعواه مدعما إياه بالتبريرات والأدلة، بغية إقناع المخاطب والتأثير في موقفه واستمالاته نحو المسألة المعروضة للتغيير من سلوكه وموقفه الذي عادة ما يودّي إلى التغيير في بنية الواقع، فهذه الأحكام تحاول تفسير الوقائع من خلال ربطه بأشياءه، «والخطاب الحجاجي يكون أجمع وأقدر على الفعل في المتلقي، والتأثير فيه كلما انغرست مراجعه في الواقع»⁽²⁾، ذلك أن الخاصية التوجيهية للغة تنحو منحى وظيفيا، وقد تطرقنا في موضع غير هذا للحظة الحاسمة التي فصلت بين مقاربتين متميزتين، الصورية والوظيفية، هي اللحظة التداولية، التي مدّت فروعها إلى الحجاج، ليشكلا معا ما يعرف بالتداولية المندمجة. وقد أشار كل من ديكرو وأنسكومير إلى أن ظهور التداولية المندمجة تلخص مضمونه العبارة المركزة للسان **كليتولي Cletoli** في قوله: «إن التداولية يجب إدماجها في الوصف الدلالي، وليس فقط إضافتها إليه»⁽³⁾. يستفاد من هذه العبارة أن التداولية المندمجة يمكن اعتبارها إطارا نظريا بديلا للمعالجة الدلالية الكلاسيكية، والنسخة التحليلية الإنجليزية للتداوليات، فالرهان فيها يرتكز على إدماج الظواهر التداولية في صميم الدراسة اللسانية الدلالية⁽¹⁾، فلم يعد وصف الجمل مجديا، دون الخوض في تحليل التراكيب، بتتبع المستويين اللغوي والبلاغي، فُتحلّل دور الوحدات التركيبية من أدوات ربط وحذف وتأكيد وعطف... في المؤثرات المعنوية والدلالية، ثم تُحلّل علاقة الدلالة بالمقام وعناصره البشرية وغيرها، وما بينهما من علاقات، وأيضا آثار السياقات خارج النصية في كل ذلك⁽²⁾، وهذا المنحى وظيفي في صميمه، حيث ينظر إلى اللغة بوصفها ظاهرة مرتبطة بالمجتمع مع الميل إلى تفسير المقولات باشتقاقها من الاستعمالات الكلية التي وضعت في المجتمعات الإنسانية،

(1) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل: ص 20، 21.

(2) _ سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، علم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط2، 2011 م، ص 213.

(3) _ رشيد الراضي: الحجاجات اللسانية والمنهجية، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الحجاج مدارس وأعلام، ج2، ص 83.

(1) _ المرجع نفسه، ص 106.

(2) _ ينظر: محمد سالم محمد أمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة،

ط1، 2008 م، ص 194.

والتي هي في نموٍّ مستمرٍّ بسبب نموِّ الحاجيات التواصلية للمجتمع وقدراته المعرفية⁽¹⁾، و إذا تَحْتَصَّ الوظيفة بيان عمل اللغة، مع تفسير سبب الظواهر المكوِّنة لها، والتدليل باعتبار المقاصد وقوى فعل الكلام يجعل التلفُّظ بالكلام فعلاً تواصلياً ذا بعد تفاعلي، فلم يعد استعمال اللغة مجرد تعبير أو وصف للوقائع الخارجية التي لا تفيد في تغيير الصفة المميِّزة للواقع؛ بل بات الاستعمال إجابة عن سبب التلفُّظ بالفعل، ثمَّ تعليل لوظيفته في المجتمع مع العمل على التغيير في بنيته. بمعنى نقل عمل اللغة من مجرد التعبير والوصف إلى التوجيه والتفاعل الذي هو أصل كلِّ تخاطب، والذي يعتمد الحجاج والإقناع نموذجاً لتقديم الخطاب وتقويمه وتأويله.

ويؤمن ديكرُو بفكرة وجود قوَّة حجاجية في جميع الملفوظات؛ إذ يدلُّ الحجاج على صنف خاصٍّ من العلاقات المتضمَّنة في الخطاب، كما اهتمَّ بدراسة وظيفة الفعل اللغوي 'Fonction de l'acte de langage المحقَّق في القول، إمَّا تصريحاً وإمَّا تلميحا، والحجاج فعل توجيهي يمثِّل أصغر وحدة تكوينية للدراسة، والتي هي بطبيعة الحال ليست المفردات، حيث يفسِّر طه عبد الرحمن علَّة ذلك في قوله: «اعلم أن نظرية المراتب الموجهة توجيهها قصديا تشارك بعض الاتجاهات اللسانية في التسليم بأن الوحدات الأولى التي هي الأقلُّ في الخطاب الطبيعي ليست هي المفردات كما اشتهر، إمَّا هي وحدات حوارية حجاجية تتمثِّل في المركبات التي هي الأقوال»⁽²⁾، والتي تجعل من الوظيفة الحجاجية التواصلية من أهمِّ وظائف اللغة، وهي جزء لا يتجزأ من الوظيفة التفاعلية، والتي عادة ما تتشكَّل من التوجيه الناتج عن القول، فالمتكلِّم يتلفَّظ بالخطاب غاية في التأثير في المخاطب أو إقناعه، أو حملة على الإتيان بعمل ما، «وكلَّ حجة موجهة هي دليل يأخذ بالفاعلية الخطابية في تعلقها بالمتكلم، والدليل على تعلق الحجة الموجهة بالمتكلم هي أنها تعدُّ فعلاً قصدياً متميِّزاً»⁽¹⁾، ففعل التوجيه مرتبط بمقاصد المتكلم التي لا يشاركه فيها المخاطب سوى من ناحية التأويل المفضي به إلى الإذعان أو عدمه، كما يمكن الردُّ عليه أو الإحجام عنه، كما قد يحمل فعل التوجيه وظائف تخاطبية يستعملها المدعي بإقناع المدعى عليه.

ويرتبط الخطاب التناظري بمرجعية خطابية واقعية، تصبغ الأفعال الكلامية بصبغة اجتماعية عقدية؛ لأن المناظرة العقدية عملها الأول والأخير استهداف اعتقادات الإنسان، وهو ما يشكل رهانا

(1) _ جيوفري ليتش: مبادئ التداولية، ص 65.

(2) _ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 275.

(1) _ المرجع نفسه، ص 259. طه

صعبا في كل حجاج، فاعتقادات الإنسان لا تمثل عناصر مادية ملموسة، فالمعتقد بصفة عامة هو ملتقى الأخلاق المقبولة، لأنها لا تخضع للتحليل العلمي، لقيامها على أنساق فكرية، وعلل تمزج فيها الأقوال بالأفعال والمبادئ بالمسلمات والأقوال السياقية...، كلها تتفاعل لتؤسس أعمال القيمة⁽¹⁾، فلا يستطيع المرء فرض اعتقاداته بالقوة؛ بل يعتمد إلى استعمال وسائل إقناعية لغايات تواصلية، يلعب فيها التفاعل والحجاج دورا مركزيا، ويرى طه عبد الرحمن أن الاعتقادات تؤثر حجاجيا، لانتهاضها بمفهوم العمل الذي يدفع فيه القول المستمع إلى القيام بردة فعل _ ولقد رأينا في الفصل السابق أن ردة الفعل قد تكون عملا أو كفا عنه _ كما يرى أن التأثير يأتي بعد مطابقة القول الحجاجي لفعل صاحبه، لتحوّل المطابقة إلى حجة جاهزة في «الدليل الذي يجب اعتماده للعمل به بعد أن يكون الاعتقاد قد حصل»⁽²⁾، وهذه أهم خصيصة تضيفي سمة التفاعل على الخطاب الحجاجي، وتختصّ المطابقة بالموازنة بين الواقع والقصد، والموازنة بين المتكلم والمخاطب.

ويستند الخطاب التوجيهي إلى الحجاج لاحتكام المتفاعلين فيه لمعيار السلطة القائم على نقد المجتمع من نواحي متعدّدة، بدءا بنقد الاعتقاد فالسياسة، فالعلم، فالعقل، فالأخلاق...، ولهذا السبب لا يمكن للمبادئ التواصلية ذات الاستراتيجية التضامنية كمبدأ التعاون، ومبدأ التأدب، ومبدأ التأدب الأقصى أن تحلّ الإشكال دون الاستعانة بمبادئ تواصلية ذات استراتيجية توجيهية، تعتمد حجج السلطة (التعائش) لتوجيه المخاطب، وتبنى هذه الحجج على أساس من قيمة ومكانة صاحب القول، ولهذا الحجّة أهمية كبيرة؛ ذلك أن «العادة في الحجاج أن لا تكون الحجّة بالسلطة الحجّة الوحيدة فيه، وإنما تأتي هذه الحجّة مكملّة لحجاج يكون غنيا بحجج أخرى غير حجج السلطة، كما أنه كثيرا ما نعلم إلى الثناء على هذه السلطة قبل استخدامها حجّة في كلامنا»⁽¹⁾، وهذا ما يجعل منها حججا مدعّمة وقويّة وأكثر مصداقية لتمثيلها لبّ القضية الحجاجية.

فممارسة السلطة تحتاج إلى وسائل قويّة وصارمة من شأنها التأثير في الآخر وإقناعه دون دخل لوسائل الاستعطاف فيها، «ذلك أن خاصية الخطاب التوجيهي تكمن في السعي إلى التأثير في المتلقي قصد الدفع به إلى الإتيان بفعل ما أو تركه. وفي مثل هذه الحالة يكون الفعل التوجيهي ملزما للمتلقي عبر تفعيل سلطة المتكلم»⁽²⁾.

(1) _ ينظر: عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، ص 133.

(2) _ طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 237.

(1) _ محمد سالم محمد أمين الطلبة: الحجاج في البلاغة المعاصرة، ص 131.

(2) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 21.

وتتعدّد الأساليب التي يستعملها المتكلّم للتأثير في المخاطب، فقد يعتمد أساليب مباشرة أو غير مباشرة، كما قد يوظّف عناصر لسانية وأخرى غير لسانية، يطلق عليها العناصر الموازية لسانية، كالتنعيم والنبر، والمقطع، أو صيغ يتدخّل السياق لتحديد قيمتها التوجيهية، أو تراكيب من شأنها أن تساعد على تحديد القصد من الخطاب الموجّه، وفيما يأتي محاولة لعرض أهمّ الآليات التوجيهية التي وظّفها "الأشاعرة" في مناظراتهم، كما وظّفها أندادهم في توجيههم الخطاب والاحتجاج للرأي والاعتراض على الرأي المضاد، بتتبع الصيغ الاستعمالية للأفعال الطلبية، وعملها في تغيير وجهة المناظرة، وفي تثبيت الآراء أو دحضها.

أولا _ العناصر التوجيهية الموازية لسانية المتكلمة على السياق:

يطلق عليها الأداءات الخارجية أو القرائن، وهي ما يعرف في المدرسة الفيثرية الحديثة (مدرسة لندن) بالتطريز، و لعلّ هذا سبب إطلاق اسم المدرسة التطريزية عليها في الكثير من الأحيان، ومّا لاحظته الدارسون أنّه وعلى الرغم من الجهود الجبارة التي قام بها فيرث **Firth** لتعيين هذه العناصر؛ إلا أنّها لا ترتقي للدراسة الجادّة، وفقط يمكن تصنيفها ضمن ما يعرف بالملاحح التطريزية، و«لن ينبثق فجر التطريز انبثاقا واضحا ومنضما، إلا على إيقاع النقد والقوى الذي قدّمه (كلود سميت)، لفرضية التجزيء المطلق، وسيتّضح مع هذا التصور الجديد الذي مازال في طور التبلور أن الصوت المتسلسل زنيا ترافقه إخبارات متزامنة ولكنها مستقلة، وتتكوّن _ زيادة على القطع الصامتة والمصوتية والملاحح القطعية _ من الأنغام والنبرات والمدود والوقوف والإيقاعات»⁽¹⁾، وتمكّننا هذه العناصر من البحث عن المكوّن اللاكلامي الذي يسير جنبا إلى جنب والمكوّن الكلامي، بهدف تفسير الوحدات اللغوية وتحديد معناها بعدّه رديفا للمعطيات اللغوية، أين يتفاعل معها بفعل التأويل، «فهناك مكون لا كلامي يفرض دائما وبالضرورة فوق المكوّن الكلامي في كل وحدة كلامية محكية»⁽²⁾، ويقصد بخارج لسانية، «الملاحح المتنوعة المتساوقة، والآثار القاطعة التي ليست لها معنى متفق عليه، لكن تكون مشروطة بعوامل بالشكل الذي يمتلك فيه المتكلم مراقبة مباشرة، بعضا من هذه قد يكون فيزيولوجيا مثلا، الجنس، والسن، وبنية الجسم، وبعضا منها يكون عاديا، مثلا قد يتكلّم متكلّم معيّن عادة بدرجة سرعة اللحن»⁽³⁾، التي يفترض أنّها متضمّنة في القول، إذا يعتمد

(1) _ أحمد البايي: القضايا التطريزية في القراءات القرآنية، دراسة لسانية في الصوارة الإيقاعية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012 م، ج1، ص 1. (المقدمة).

(2) _ جون لايتز: اللغة والمعنى والسياق، ص27.

(3) _ أحمد البايي: القضايا التطريزية في القراءات القرآنية، ج1، ص 24.

المخاطب في تأويلها على مجموعة من الاستلزمات الممكنة التحقق بالاتكاء على السياق، ونقصد هنا المضمرات التي يمكن استخلاصها من القول واستنتاجها من محتواه الحرفي بإحداث نوع من التوافق بين المعلومات من داخل القول أو من خارجه.

وعندما نراعي ظروف الخطاب الخارجية فنحن نراعي مقام إنتاجه ومقام فهمه وتأويله وتواصله، أين تتضافر مجموعة من العناصر اللغوية وغير اللغوية التي تدخل في تحديد المعنى باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الخطاب، ذلك أن العناصر اللغوية مرهونة الفهم بعناصر مقامية يتحدان في تكوين الدلالة، وهذه المكونات الخارجية يطلق عليها ظروف وملابسات الخطاب، إذا هي مصاحبة للكلام، وليست منه؛ ولكن تؤثر فيه تأثيراً معنوياً، وفيما سيأتي سنعمل على توضيح إسهام هذه العناصر في تشكيل المعنى في "مناظرات الأشاعرة"، وكيف اشتغل عليها العلماء العرب قديماً، وكيف نظر إليها التداوليون حديثاً، بالنظر إلى دورها الفعال في تحديد الاحتمالات المختلفة للألفاظ والعبارات.

1 _ التنغيم (Intonation):

التنغيم مصطلح يصف طريقة نطق الجمل والعبارات بتحديد معناها بالموازاة مع المقام التواصلية الذي يعمل على التفرقة بين أنواع هذه العبارات وأغراضها، ويأتي التنغيم تابعا للأداءات الصوتية الموازية للكلام المرتبطة بكيفية تخاطب الأفراد مشافهة، وقد رأى علماء اللغة إمكانية استيعاب اللغة المكتوبة هذه الأداءات، فحتى يكتمل المعنى ويتضح وحب على المخاطب محاولة التركيز على مثل هذه القضايا التي من نشأها إمادة الثام عن مقاصد الخطاب.

وعليه، تدخل دلالة الصوت في تحديد دلالة المعنى، وقد تنبه ابن جني لقيمة التنغيم التي تؤدي دور القرينة النحوية، فنجد الدراسيين يرددون موقفه من التلوينات الصوتية وقيمتها في أداء المعنى؛ حيث يشدد على الظواهر الصوتية والحركية غير اللغوية التي تحيط بالوحدات اللغوية قصداً، بحسب الموقف، ولفظه "التطويح" خير دليل على وعيه بالتنغيم، يقول: «وقد حذف الصفة ودلّ الحال عليها. وذلك فيما حكاها صاحب الكتاب من قولهم، سر عليه ليل، وهم يريدون ليل طويل، وكأنّ هذا إنما حذف فيه الصفة لما دلّ من الحال على موضعها، وذلك أنك تحسّ في الكلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل، أو نحو ذلك، وأنت تحس هذا من نفسك إذ تأملته، وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه فتقول: كان والله رجلاً، فتزيد في قوّة اللفظ بـ (الله) هذه الكلمة، وتتمكّن في تمطيط اللام وفي إطالة الصوت بها وعليها، أي رجلاً

فاضلاً أو شجاعاً أو كريماً أو نحو ذلك»⁽¹⁾.

يحمل الطرح ابن جني فكرة جديدة لا نجد لها كبير ذكر في الدراسات التراثية⁽²⁾، مؤداها أننا نلجأ للتنعيم لأن الكلام حَمَل وجوه، ولهذا عُدَّ من القرائن اللفظية التي تساعد على توضيح المعنى النحوي، بتمييز المعاني المختلفة بين عبارة وعبارة أخرى، وبين دلالة العبارة نفسها؛ إذ يمكن أن تتعدّد بحسب السياق على الرغم من تشابهها تركيبياً؛ لأنّ الناطق باللغة لا يتبع درجة صوتية بعينها؛ بل تختلف في المقطع الواحد باختلاف المعنى وتغير دلالاته، كخروج الاستفهام إلى التعجب، والتعجب إلى الاحتجاج، وخروج الإخبار إلى استفهام أو التوكيد....

ويبقى أن نشير إلى قضية مهمّة تتمثّل أساساً في اعتراف الباحثين بصعوبة الوقوف على دلالة التنعيم في اللغة العربية، الذي يبقى تمييزه أمراً صعباً؛ وإنما يلجأ إليه ويعتمد عليه إذا لم تكن هناك قرينة نحوية دالة على هذا الاختلاف الذي لا تظهره الكتابة؛ بل يظهر عن طريق درجة الصوت بعلوه ونزوله، وعادة ما يظهر في الكتاب بواسطة علامات الترقيم.

ويبرز هذا الرأي أكثر مع ابن سينا (ت 427 هـ) حين أنصف اللغة العربية بتوضيحه دور التنعيم على مستويين، الإبلاغي والتأثيري، مشيراً إلى دوره في تمييز المعاني، ووظيفته في إبراز الحالة النفسية للمتكلّم، يقول: «ومن أحوال النغم: النبرات وهي هيئات في النغم مدّية، غير حرفية يتبدئ بها تارة، وتتخلل الكلام تارة، وتعقب النهاية تارة، وربما تكثرت في الكلام وربما تقل، ويكون فيها إشارات نحو الأعراض... وربما أعطيت النبرات بالحِدَّة والثقل، هيئات تصير بها دالة على أحوال أخرى من أحوال القائل إنه متحمّز أو غضبان، أو تصير به مستدرجة للمقول معه بتهديد أو تضرع أو غير ذلك. وربما صارت المعاني مختلفة باختلافها مثل أن النبوة قد تجعل الخبر استفهاماً والاستفهام تعجباً»⁽¹⁾.

والنبرات عنده هي المقصودة بالتنعيم عند المحدثين، والتي تدخل في كشف المعنى والتعبير عن الانفعالات والمشاعر، ويلتقي هذا الطرح مع طرح أولمان Olman الذي أكّد دور التنعيم في

(1) _ ابن جني: الخصائص، ج2، ص 372، 373.

(2) _ نلجأ هذه القضية أكثر عند النحاة، مثل: الفراء (ت 207 هـ)، والزجاج (ت 310 هـ)، والنحاس (ت 338 هـ)، وابن خالويه (ت 370 هـ)،... ثمّ تطوّرت على يد علماء القراءات للضرورة المعرفية التي اقتضتها قراءة القرآن.

(1) _ ابن سينا: الخطابة، تحقيق: محمد سليم سالم، القاهرة، (د.ط)، 1954 م، ص 198، 199، نقلاً عن: محمد محمد يونس علي: المعنى وظلال المعنى، ص 134.

الحالتين معا، ثم دعم هذا الموقف رأي أوستين عندما لمّح إلى دور قرائن الأحوال ومقامات الكلام التي يستند إليها المخاطب في تحديد الأغراض والمقاصد، لاستخراج المعنى وتحقيق المنفعة، التي تعدّ قرينة تداولية تعمل على إنجاز أفعال الخطاب، مقدّما مثلا فرّق فيه بين سيهاجم ! للإندار وسيهاجم للاستفهام؟ وسيهاجم؟! للاحتجاج، ويرى أن اللغة المكتوبة قاصرة على توصيل اللغة المنطوقة بجدارة، فعندما قصدنا الاحتجاج حاولنا نقل إيقاع الصوت وتنغيمه باستعمال علامتي التعجب والاستفهام معا؛ لكن يبقى هذا العمل غير كاف لتوصيل المعاني المقصودة⁽¹⁾.

فيما يأتي محاولة لاستجلاء بعض مظاهر القوة الإنجازية للتنغيم، وبالضبط ما يعرف في النظرية التداولية بالاشتقاق الإنجازي *La dérivation Illocutoire*.

نلمح قوة التنغيم في الآيات التي استدلّ بها "الأشاعرة" في مناظرتهم، أين تظهر قوة الصوت كدليل على الاشتقاق الإنجازي الذي يساعد في تعيين القوة الإنجازية، كما أن قراءة القرآن وتجويده تأتي وفقا للمعنى المطلوب، ولا يكون ذلك إلا بمواءمة الأداء للمعاني؛ إذ تعمل القراءة على تقريب الأبعاد التداولية السياقية من جهة، واستخراج المعاني واستنتاجها من جهة ثانية؛ بالبحث عن العلاقة بين الصوت والمعنى، ومن أمثلة ذلك استشهاد القاضي الباقلاني في جوابه عن سؤال الأحدث رئيس المعتزلة عن مفهومهم للكسب الذي هو قدرة يخلقها الله في العبد ويكلفه بها، مع علمه أن هناك قوم لا يؤمنون، وأحبر عنهم بقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ﴾ (البقرة، آية 06)⁽¹⁾.

يظهر التنغيم في الآية الكريمة في الاستفهام الذي يستشعر فيه المتكلم نغمة مستوية تخرج دلالاته إلى الخبر، ليتحوّل المعنى إلى الإخبار عن كفرهم وابتعادهم عن الأمور الكسبية التي بها يؤمنون مع علمهم بذلك، وقد فسر ذلك الفارسي (ت 377 هـ) في قوله: «لفظه الاستفهام ومعناه الخبر، ومثل ذلك قولهم: ما أبالي أشهدت أم غبت، وما أدري أقبلت أم أدبرت، وإنما جرى عليه لفظ الاستفهام؛ ألا ترى أنك إذا استفهمت فقلت: أخرج زيد أم قام؟ فقد استوى الأمر عندك في الاستفهام وعدم علم أحدهما بعينه... فلما عمّتهما التسوية جرى على هذا الخبر لفظ الاستفهام، لمشاركته له في الإبهام، فكل استفهام تسوية، وإن لم يكن كل تسوية استفهام»⁽²⁾.

⁽¹⁾ J. L. Austin : Quand dire c'est faire, P: 94, 95.

⁽¹⁾ _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 242.

⁽²⁾ _ أبو الحسن بن أحمد الفارسي: الحجة للقراءات السبع، تحقيق: بدر الدين فهوجي، بشير جويجايي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، ط، 1413 هـ، 1993 م، ج1، ص 246.

كذلك يعمل التنغيم على توجيه النحو في الكشف عن المعاني المكتترة، أين عوّض في الآية الكريمة كل من همزة الاستفهام وياء النداء المحذوفتين، وقد نقل الرازي عن سيبويه قوله: «جرى هذا على حرف الاستفهام، كما جرى على حرف النداء كقوله: اللهم اغفر لنا أيتها العاصبة، يعني أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام، كما ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء»⁽¹⁾.

وتستعمل في النداءات ذرات نغمية تتميز بالعلو إلى درجة تفجير كل الطاقات الصوتية للحيلين الصوتيين، ويرتفع التنغيم أكثر في التركيب الثاني، ﴿أَمْ لَمْ نُنْذِرْهُمْ﴾ (البقرة: آية 06)، ما يزيد من نطاقه وشساعته وعلوه، مميّزا اللثام عن قسوة قلوب الكافرين، باستمراهم في العصيان وخذيعتهم أنفسهم، ويظهر عمل التنغيم في استنطاق الدلالات العميقة التي توضّح معنى الاستفهام، فرغم مجيء الدلالة بصيغة تقريرية تفيد أنّ هؤلاء القوم لا يؤمنون، إلّا أنّ الأسلوب جاء على شاكلة الاستفهام، لمدّ الصوت عند النطق بالألف، لحملهم على الاعتراف بكيدهم ومكرهم، كذلك خرج عن غرضه لتجنب كثرة الاحتمالات في تفسير الآية؛ إذ لو لم يخرج لاحتمل الآية الصدق أو الكذب، وهذا محال، ذلك أن البنية التركيبية التقريرية «وتنغيم النبر يطابقان ما يشبه الإثبات المؤسس على انجاز قوى أفعال الكلام كما يطابقان الاستفهام وصيغ الأفعال الطلبية والأمر الدال على الوجوب والوعيد وغير ذلك»⁽¹⁾.

ومما استشهد به الباقلاني في مناظراته قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ (البقرة، آية 28)، وكان هذا في محضر رده عن سؤال الصحاح بن عباد: «كيف... يخلق كفرهم ثم يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾»⁽²⁾، فكانت الإجابة «أن ما اعتقدته دليلاً لك هو في عين الحقيقة نفس الرد عليك، لأنك تدعي أنّ للعباد استقلالاً بأفعالهم، فالآيات تنادي عليك، وعلى من اعتقد مهيبك، ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ (البقرة، آية 28) و﴿فَأَنِّي تُؤفَّكُونَ﴾ (يونس، آية 34)، ﴿فَأَنزَلْنَا يُبْصِرُونَ﴾ (١٦) (يس: آية 66). فما الذي صرفكم عن التوفيق إن كان الإبداع بأيديكم فلولا قاهر قهركم لاهتدى ونجا من في العالم»⁽³⁾.

(1) _ الرازي: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، ج 2، ص 46.

(1) _ فان دايك: النص والسياق، ص 271.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 252.

(3) _ المصدر نفسه، ص 252.

يظهر أن مدّ الصوت في ﴿تَكْفُرُونَ﴾ فيه توضيح لأمرين اثنين: الأول "مذهب الأشاعرة" من خلال مفهومهم للكسب، فالله خلق كفرهم ثم صرفهم عنه شريعة مطالبة لهم بكسب الأفعال المنجية من الكفر، والثاني يكمن في معنى الآية في حدّ ذاته التي جاءت «على وجه التعجب والتوبيخ، أي ويحكم كيف تكفرون»⁽¹⁾، ومنه خروج الاستفهام إلى دلالات أخرى يميّط اللثام عنها التنغيم، والذي أكد الباقلاني على بتوظيفه معنى اكتساب العباد الذي لا قدرة لهم عليه إلا بالله العلي العظيم⁽²⁾.

ومن الأمثلة التي يمكن توضيح طريقة استعانة "الأشاعرة" بالتنغيم قول الأستاذ الإسفراييني في مجلس الصحاب بن عباد وردًا على عبد الجبار المعتزلي: «سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء»⁽³⁾، فيظهر التنغيم في المدّ بلفظة سبحان، التي تعوّض معنى التعجب من "مذهب المعتزلة"، كما عوّض التنغيم في النفي بلا معنى الأمر المحذوف، وكأنه يقول تدبّروا في خلق الله وملكوته وهو "مذهب الأشاعرة".

لقد استعان "الأشاعرة" بالتنغيم في مناظراتهم لقدرة على الوقوف على المعاني المتضمنة في فعل الكلام الذي يحدّد الاشتقاق الإنجازي قوّتها المستنبطة من الافتراضات التي يقوم بها المخاطب، فعن طريق التنغيم نستطيع قراءة عبارة ما بأكثر من طريقة، لتدلّ على أكثر من معنى، وهذا ما جعل اللغويين يعودون للأدوات المصاحبة للكلام لإزالة اللبس والإبهام الذي يكتنف العبارات، بالاعتماد على دور السياق، وبالضبط سياق الحال؛ إذ «تكون الافتراضات مُدرّجة في اللغة، ولا يدخل السياق الحالي للنص إلا لإزالة تعدّدية المعاني المحتملة الوقوع»⁽¹⁾. ومنه، يدخل التنغيم في صلب العملية التواصلية لما له من قدرة على إحداث تفاعل صريح بشدّة انتباه المخاطب والتأثير فيه، كما يسهم في سدّ الفجوات عندما يقع اضطراب في الفهم، ويظهر لنا ذلك في سؤال الباقلاني الفيلسوف الرومي في حضرة الملك «ألست تزعم أن الأرض كرية؟»⁽²⁾، خرجت دلالة الاستفهام في "ألست تزعم" إلى دلالة التقرير والتعجب والتهكّم، ومع هذا جاءت النغمة صاعدة؛ لأنّ إجابة الفيلسوف تستوجب

(1) _ أبو زكريا يحيى الفراء: معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1403 هـ، 1983 م، ج1، ص 23.

(2) _ ودليلهم على ذلك آيات كثيرة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ (النساء: آية 78)، وقوله: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسْتٍ فِئِنَّ اللَّهَ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئٍ فِئِنَّ نَفْسِكَ﴾ (النساء: آية 79)، وقوله: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾ (الأنبياء: آية 23).

(3) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 256.

(1) _ كاترين كيربات أوريكيوني: المضمّر، ص 50.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 248.

الإقرار بـ "نعم" أو "لا"، فلا نستطيع قراءة هذه المناظرة دون العودة إلى السياق الذي قيلت فيه، بمعرفة أنّ المناظرة تجري أسئلتها عن انشقاق القمر، والتي تدلّ عليها عبارة «ألا تنكر أن يرى في هذا الإقليم ما لا يرى في إقليم آخر.. فلا تنكر انشقاق القمر في إقليم دون غيره»⁽¹⁾، ثم تزيد قوّة التنغيم في عبارة "ألا تنكر" التي تعبّر عن استعداد الباقلاني للمناظرة دون تردّد أو رهبة، ولا يكون ذلك دون رفع الصوت وبعثه بنغمة صاعدة استفتحتها بأداة الاستفهام، معلنا فيها عن حجّته قبل بدء المناظرة الفعلية، مُحدثا جواً تفاعليا مؤثرا برأيه في الفيلسوف الذي جرّه إلى الاعتراف بصحّته، ببناء الحجج تصاعديا فكانت النتيجة حوصلة لهذه الحجج، وهي إقرار الفيلسوف.

يتّضح أنّ الموقف التواصلي هو الذي يحدّد طريقة تنغيم الألفاظ التي تعبّر عن القصد وتحتجّ للموقف الخاضع للسياق التفاعلي الذي يبحث عن مآل ناجح، ويظهر أثر قرينة التنغيم بتوظيف مجموعة من الاستلزمات التخاطبية التي تقوم بدفع وتيرة التواصل بين المتناظرين، بنقل المعاني والمقاصد، وكذلك المشاعر والأفكار، الأمر الذي يزيد من درجة التفاعل، كما يؤدّي التنغيم دورا حجاجيا إذ أمكنه تغيير موقف أو شدّد انتباه، أو تحريك مسألة، حيث يسمح للمتناظرين بتوطيد العلاقات، بتنويع الأساليب التي تخضع في مجملها إلى السياق والمقام، والتي تزيد من وتيرة التفاعل بين الذات، كما تمثّل عاملا حاسما في فهم مدلول الخطاب.

2 _ النبر: (Stress)

يعدّ فيرث النبر صنفا من التطريز، وهو عند أغلب الباحثين ثلاثة أنواع، قويّ، ووسيط وضعيف⁽¹⁾، ويظهر الحجاج التوجيهي في النوع الأوّل بصورة ملفتة للانتباه، فإن أراد المرء الاحتجاج لموقف اختار نغمة صاعدة للتأثير في من حوله، وتُعبّر "النظرية التطريزية" بدراسة النبر الدينامي أو نبر الطاقة المرتبط بزيادة القوّة في قذف هواء النفس أو نقصانها، ونبر التنغيم أو العلو المرتبط بتردّد زائد من أساسه أو ناقص⁽²⁾، وتجدر الإشارة إلى أن النبر والمقطع متلازمان؛ إذ «المقطع هو حامل النبر، والنبر أمانة من أمارات تعرّفه»⁽³⁾.

ومثال ذلك في "مناظرات الأشاعرة" قول الباقلاني للأحدب «أيها الرجل أنت نائم ورجلاك

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 248.

(1) _ كمال بشر: علم الأصوات، دار غريب، القاهرة، (د.ط)، 2000 م، ص 514.

(2) _ أحمد البايبي: القضايا التطريزية في القراءات القرآنية، ص 13.

(3) _ كمال بشر: علم الأصوات، ص 503.

في الماء»⁽¹⁾، فالنبر واقع في العبارة في بدايتها، وبالضبط في "أيها" و"نائم"، استعان به الباقلاني ليوجه إلى "المعتزلة" إنذارا تلفظيا يجذرهم من غفلتهم ونومهم العميق، لاطمئنانهم لاعتقاد يشوبه اللبس، وتنبههم إلى تغيير أسلوب المعاندة الذي لم يعد نافعا في عصر احتدم فيه النزاع من الداخل والخارج، فجاء محل الارتكاز والنبر عنده في "أيها" على المقطع الثاني المتوسط، وكان النبر في "نائم" على المقطع الأول القصير "نا"، ويستعمل النبر عادة في مثل هذه المواقف لبيان المفارقة، وتجاوز المعاندة، بحثا عن سبل جديدة للتناظر والاحتجاج؛ حيث الذي يمثل النبر على المقاطع قوة إنجازية توجيهية تعمل على تغيير مسار الخطاب، نحو وجهة محمودة، وهذا سبب ضغط الباقلاني على مقاطع بعينها، لوعيه بنية الأحدب في تغيير مسار المناظرة نحو وجهة غير محمودة.

جاءت ردة فعل الباقلاني عنيفة نوعا ما برفع الصوت لتعيين الغرض من المناظرة، وزجر الأحدب الذي يحاول إعاقته بطرح أسئلة تعجيزية، وقد وفق باستعمال أدوات وقعت جملا مستقلة فجاءت منبورة تجاوز بها الاضطراب الشديد الذي وضعه فيه، وهذا دليل على قيمة النبر في إحداث التفاعلات التخاطبية، لاعتماده على تحريك المشاعر أو تعنيفها، حيث تسير الخطابات تبعا للحالة النفسية للمتكلم والمخاطب.

وكمثال آخر سؤال الملك فناخسرين للباقلاني «كأنك لا تقول بالنجوم؟»⁽¹⁾، فهذه العبارة تحمل نبرا قويا، وما زاد من قوتها دخول "كأن" التي تصنف في خانة الأفعال المساعدة التي تزيد من قوة الصوت وحدته، إظهارا للاستغراب والتعجب في "لا تقول" والتركيز وتوجيه الاهتمام على "النجوم"، فنعلم من نبر "كأنك" أن الملك يقول بالنجوم، لتخرج دلالة الاستفهام إلى التعجب والإنكار؛ لأن «الأفعال المساعدة والناقصة يقع عليها نبر قوي عند إرادة التأكيد أو التركيز أو إظهار شيء من الاهتمام بما لغرض من الأغراض»⁽²⁾.

وعادة ما يأتي النبر لبيان قوة التأكيد، وأمثله كثيرة، نذكر منها ما جرى من مناظرة بين الأستاذ الإسفراييني وبعض الملحة الناكرين لدوام العذاب في المعاد، والمحتجج بأن بقاء الإنسان حيّ رغم الحرارة والاحتراق أمر خارج عن المعقول، وكان دليل الأستاذ من جنس ادعاء الملحد، بأن الإنسان يتلع من العروق واللحم الخشن ما لو طبخ هو ولحم معدة الإنسان في قدر لذاب لحم معدته

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 239.

(1) _ المصدر نفسه، ص 244.

(2) _ كمال بشر: علم الأصوات، ص 522.

قبل ما يتلعه من ذلك⁽¹⁾، وكان جواب الملحد «إنّ المعدة على تركيب خاص ترفع عن نفسها تلك الحرارة، وتبقى على الحياة وما ينالها من الآلام بعض الأوقات»⁽²⁾.

زاد توظيف صيغ التأكيد "أن" و"إن" زاد الخطاب قوّة لجهر الصوت بها، حيث تغيّرت مقاصد الخطاب في عبارة "إنّ الإنسان" من مجرد الإثبات إلى الإثبات والتأكيد والإقناع، ثم دعّمت عبارة "إنّ المعدة على تركيب خاص" الموقف التخاطبي، فالنبر بيان أوقع الملحد في التناقض، وما كان يحتج له، أصبح حجّة عليه، فما كان من الأستاذ إلا أن ألزمه بأن يُحوّز بقاء أهل النار على تلك الحرارة المفرطة والآلام الموجهة بضرب خاص من التركيب⁽³⁾.

يتّضح أنّ للعناصر التطريزية أو الموازية لسانيا _ بعدها عناصر مصاحبة _ دورا مهمّا في تشكيل معاني الخطاب، وهي من العناصر التابعة للسياق المتكئة عليه في تحصيل المقصود، وبالضبط سياق الحال بعده قرينة كبرى تتكاثف عناصرها من أدلة لفظية ومعنوية لتفسير الغرض من الخطاب، ويرى أوستين أنّ ما نستعمله من ألفاظ ينبغي أن نرجع في بيان معانيه ولغاية تأويلها إلى سياق الكلام، ومقتضى الحال الذي وقع فيه تبادل التخاطب اللساني، ووروده فيه على وجه مخصوص⁽¹⁾، وكذلك يتّضح أنّ النبر في اللغة العربية _ على الرغم من عدم الاعتناء به بصورة كبيرة _ ذا مقاصد دلالية تفيد إظهار المعاني المكتترة في الخطاب.

ويبدو أنّ تصنيف هذه العناصر في صنف العناصر السياقية أو الآليات خارج لسانية فيه نوع من المجازفة؛ إذ من الغريب إضافة الوقائع النبرية والتنغيمية التي تساعد ولو قليلا عن كشف متضمنات الأقوال إليها، لذا فإنه من الأجدر أن نقول العناصر المشتركة، التي لا تظهر قيمتها التوجيهية دون الأداء الفعلي للكلام. بمعية السياق الذي يحدّد دورها وعملها في الخطاب.

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 256، 257.

(2) _ المصدر نفسه، ص 257.

(3) _ المصدر نفسه، ص 257.

(1) _ جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، ص 120، 121.

ثانياً _ العناصر اللسانية التوجيهية المحتكّمة إلى السياق:

وظّف "الأشاعرة" العناصر اللسانية التوجيهية بصفقتها أفعالاً إنجازية من شأنها التعبير في المواقف التخاطبية المختلفة بتوجيه وتحويل مقاصده إلى أعمال في المجتمع تساهم في دوران عجلته التواصلية نحو التحوار البناء واحترام العلاقات الاجتماعية التي تقي العالم من الفوضى، وكذلك تعمل الأفعال التوجيهية على ربط القول بباقي أجزاء الخطاب وبالسياق المحيط، «ذلك أن الخطاب الصريح والضمني يستهدف الإقناع والإفحام معا»⁽¹⁾، بتوظيف استدلالات حجاجية تختلف عن الصرامة المنطقية للاستدلالات البرهانية، فكلّ ما يحتاجه المحتجّ العودة إلى طاقات اللغة والاستعانة بآلياتها بتكليفها مع مقام التواصل لتميّزها بالطواعية وقت الاستعمال.

1 _ القوّة التوجيهية لفعل الأمر:

الأمر هو طلب الفعل استعلاء⁽²⁾، ومعنى الاستعلاء أن الفعل يأتي مَن هو أعلى رتبة، وقد اتفق العلماء على عدم اقتصار الأمر على صيغة محدّدة لاستعمال الفعل، فكلّ صيغة يُستدعى بها الفعل وكان فيها استعلاء فهي صيغة أمر، ثمّ وصلوا الأمر بطلب حدوث الشيء على سبيل التكليف والإلزام⁽¹⁾، إلا أنّهم أجازوا استعمال الصيغة «في غير طلب الفعل بحسب مناسبة المقام، كالإباحة في مقام الإذن»⁽²⁾، فالصيغة مرتبطة بالمقال، وإرادة طلب الفعل استعلاء مرتبطة بالمقام.

وتدخل الأوامر في صنف التوجيهيات، وهي من أفعال الأحكام حسب تصنيف سيرل، فإن كان الأمر صاحب سلطة فمن المفترض أن ينجز المأمور الأفعال ويتحقّق الأداء وتوصف بأنها موفقة، أمّا إن لم يُدعن المأمور بعدم خضوعه لسلطة الأمر _ وإن عرضه ذلك إلى عقوبة مادية أو معنوية _ فالفعل غير محقّق يوصف بالفشل وعدم التوفيق، ومع هذا توصف البنية الحجاجية بالنجاح، لعدم قدرة الأمر على إبطالها.

(1) _ عبد الله صولة: الحجاج في القرآن الكريم، ص 99.

(2) _ جلال الدين الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، اعتنى به وراجعته: عماد بسيوي زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط3، (د.ت)، ص 87.

(1) _ أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفا الأفعاني، دار الكتب العلمية، ط1، 1414 هـ، 1993 م، ج1، ص ص 15، 19.

(2) _ جلال الدين الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص 87.

وفعل الأمر متصل اتصالاً مباشراً وتابع لمقاصد المتكلم وإرادته، ويكون الطلب من الأعلى رتبة إلى الأدنى، وهذا ما دفع بالأصوليين إلى ربط التكليف بفعل الأمر وفعل النهي على حد سواء، مع اعتقادهم أن كل نهي يتضمّن أمراً بالترك، وأحياناً كثيرة يجمع المتلفظ بين الأمر والنهي بالتلفظ بصيغة أحدهما، وكل صيغة تدلّ على الإلزام فهي إما أمر وإما نهي، مع ارتباط الأمر أكثر بإرادة الأمر، الذي يطلب من المأمور القيام بعمل مع إنجازه على الطريقة التي يريدتها، وهذا وجه الإلزام فيه، وقد يتحوّل إلى إكراه، يعكس الطابع السلطوي التراتبي، «فالسُّلطة تعبر عن علاقة تراتبية في المجتمع الذي يعتبرها علاقة غير متكافئة، بين أفراد المجتمع ومؤسساته...، وعليه فالسلطة تمثل مؤسسة معترفاً بها مجتمعياً، مع كونها تحدد زماناً ومكاناً»⁽¹⁾، ما عدا السلطة الإلهية التي لا يحدها زمان ومكان، واستمرارها مستمر مدى الدهر.

وتجدر الإشارة أن الأمر يأتي بصيغة مباشرة، فينتج عنه فعل كلام مباشر، وقد يأتي بصيغة غير مباشرة، فينتج عنه فعل كلام غير مباشر، مع العلم أن صيغة "افعل" لا يجوز استعمالها إلا في أحد المعنيين: إما الوجوب أو الندب، وقد نفى الأصوليون ورود صيغة "افعل" حقيقة في جميع المعاني، فقد تُصرف في كثير من الأحيان على سبيل المجاز، ثم وقع شبه اتفاق أن المعاني التي تردّ فيها الصيغة على سبيل الحقيقة، تكون في معنى الطلب الذي يشتمل الوجوب والندب؛ لأنه «إما أن يكون حقيقة في الإيجاب خاصّة فعند الإطلاق فإنه يحمل على الحقيقة، أو يكون في حقيقة في الإيجاب والندب جميعاً فيثبت بمطلقه الإيجاب لتضمّنه الندب والزيادة، لا يجوز أن يقال: هو للندب حقيقة وللإيجاب مجازاً؛ لأن هذا يؤديّ إلى تصويب قول من قال: إن لم يأمر بالإيمان ولا بالصلاة، وبطلان هذا لا يخفى على ذي لب»⁽¹⁾.

ويبدو أن الصيغة المباشرة شبه غائبة في المناظرات العقدية لما فيها من إرغام بقبول الرأي، والذي قد يُسبب انقطاع أحد الأطراف عن التناظر، وكل ما ورد من الصيغ المباشرة في "مناظرات الأشاعرة" هي صيغ يستعملها الملوك الذين تعقد المناظرة في مجالسهم، أو في صيغ وردت مناظرات الباقلاني، الذي كان عنده الجرأة الكافية لصياغة فعل أمر مباشر دون خوفه من انقطاع المناظرة، لا متلاكه الحجة القويّة والدليل القاطع؛ ولأن صيته ذاع، ونجمه علا، فأصبح ممّن يمتلكون مكانة لا بأس بها عند الملوك، أو ممّن يهابون مناظرتهم لنبوغه فيها، واعتداده بنفسه في ذلك.

(1) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 68.

(1) _ أحمد بن أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، ج 1، ص 17.

وقد وُظفت أفعال الأمر في المناظرة بصيغ مباشرة وغير مباشرة، مع العلم أن هذا النوع من الأفعال لم يرد بصورة كبيرة، لعدم ملاءمتها مقام التناظر، فعادة ما يسبب استعمالها انقطاع المتناظرين، وعلى الرغم من ذلك إلا أن "الأشاعرة" استطاعوا توظيفه في مناظراتهم كما وظّفه خصومهم، مع الحفاظ على مقاصد التناظر، ومن الصيغ التي استعملوها الصيغة المباشرة "افعل"، التي لا يراد منها أكثر من المقصود من طلب الفعل، بحيث تشتمل على محتوى قضوي، أين تتكئ معاني المفردات بعضها إلى بعض في علاقة إسناد، وعلى قوة إنجازية حرفية هي صيغة الفعل، فالأصل في الأمر الحقيقة وهو أصل الكلام، فلا يحتاج إلى تأويل وإعمال ذهن؛ لأن الظواهر حجج جاهزة يحدّد مقاصدها السياق، إلّا ما دلّ الدليل على خلافه، ومن الملاحظ أن دوران هذه الصيغة في خطاب المناظرة دليل على أن هذا النوع من الخطاب يتّسم بالجدية والصرامة، ومثال ذلك ما ذكره أبو الحسن الأشعري من أمر الملك له في قوله: «استخرج لنا دليلاً شرعياً عن نفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى»⁽¹⁾، ويقصد بنفي الجهة عدم اختصاصه سبحانه وتعالى بمكان معيّن ولا جهة محدّدة، والمبادرة بطرح السؤال من الملك قضية متّفق عليها، فالأصل أن يفتتح المناظرة من هو أعلى رتبة ممّن كان حاضراً، وهو المقصود في عرف التداوليين من الطور الافتتاحي، الذي لا يشترط فيه أن يكون المعلن عن الافتتاح طرفاً من أطرافها، فيكفي أن يأمرهم بإعطاء أدلة عن مسألة ما تستدعي الإجابة عن بعض الأسئلة من جهات مختلفة والفكرة الصائبة الأقرب إلى المنطق الطبيعي تدحض بقية الأفكار، وفي المثال السابق جاء الأمر بأسلوب صريح على جهة الاستعلاء مع الإلزام بالجواب، وطلب استخراج الدليل الشرعي يقتضي وجود غموض على مستوى القضية بالنسبة للملك ومن حضر مجلسه، فطلبه مباشر ودقيق تظهر فيه سلطة السائل التوجيهية، دون ممارسة إكراه، أو إحراج، أو تحكّم، في الرأي. الأمر الذي دفع بالأشعري إلى السعي في إيجاد إجابة شافية بأدلة من الكتاب والسنة.

ومن المناظرات التي شغلت فيها صيغة الأمر المباشر حيّزاً لا بأس به مناظرة الباقلاني لـ"المعتزلة" في مجلس الملك عضد الدولة الذي أعلن عن افتتاح المناظرة بقوله: «هاتوا مسألة»⁽¹⁾، حيث تدلّ صيغة "هاتوا" على طلب الفعل مباشرة وبأسلوب أمر حقيقي، وجهه الملك ليجعله حجّة على من حضر مجلسه من المتناظرين، فلم يفرض عليهم المسألة التي سيحتجّ كلّ متناظر لها؛ إنّما ترك لهم الاختيار، مع العلم أنّ وجوب إحضار مسألة أمر مفروغ منه؛ لأنّ الملك طلب منهم مطلوباً غير

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 230.

(1) _ المصدر نفسه، ص 238، 239.

حاصل في ذهنهم وقت الطلب على سبيل الاستعلاء الإيجاب، والامتثال لهذا الطلب يعادل إنجاز الفعل، وذلك بأداء الأمر قطعاً⁽¹⁾؛ لأن الوجوب يقتضي الالتزام بالفعل، وتستمر المناظرة بإعطاء الأوامر؛ لكن هذه المرّة الأمر هو الأحذب الذي استطاع أن يضع نفسه في موقع السلطة أمام تلامذته، الذين أمرهم بقوله: «سلوه هل الله تعالى أن يكلف عباده بما لا يطيقونه»⁽²⁾، فقرن الأمر بالسؤال، ذلك أن المناظرات تعقد للإجابة عن التساؤلات العالقة، والسؤال هو خصيصة البارزة، والذي عادة ما يخرج عن غرضه لأغراض أخرى، وصيغة "سلوه" تحمل بعداً حجاجياً توجيهياً، يلخص فيه الأحذب "مذهب المعتزلة" الذي يأتي على عكس السؤال، فالله عندهم لا يكلف عباده بما لا يطيقون، مع علمه أن جواب الباقلاني سيكون بالإيجاب؛ إذ يستطيع الله في "مذهب الأشاعرة" تكليف عباده بما لا يستطيعون، فهو يأمر وينهى ويفعل ما يريد، مع تفريقهم بين التكليف المجرد الذي يأمر الله فيه عباده بما لا يطيقون، وما لا يستطيعون، وما لا يعلمون، وبين التكليف الذي يصحّ فعله وهو من الجائز العقلي، فالله يكلف عباده بما يطيقون، لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: آية 286)؛ أي كلّ ما يدخل تحت كسبها، فالله يخلق الفعل والعبد يكتسبه، بقدرة يحدثها الله فيه؛ فإن امتثل للأوامر والنواهي فالفعل طاعة، وإن لم يمتثل فالفعل معصية⁽¹⁾، ويظهر استمرار الباقلاني في توجيه الفعل نحو الفاعلية الخطابية، وكان جوابه عن سؤال الأحذب دليل ذلك، مع العلم أن باستطاعته رفضه أو ردّه، إلا أن الاستعلاء هذه المرّة جاء من الصيغة نفسه، والمتعلّقة بطريقة التلفّظ ونبرة الصوت الدالة على التشكيك، لذا كانت إجابة الباقلاني مشتملة لكلّ الاحتمالات ففرق بين التكليف الذي لم ينصب على تركه عقاب، وبين التكليف الذي نصب على تركه عقاب، فالأوّل ممكن كسائر الواجبات والمندوبات، ومحال كالتكليف بما لا يطاق، والثاني جائز شرعاً وهو المقصود.

ومن الملاحظ أنّ إجابة الباقلاني حفّزت الملك على الدخول في المناظرة، بطلب أمر جديد من المتناظرين، لكن هذه المرّة أمر محدّد وجّهه لأبي إسحاق النصيبي، بقوله: «اسألوا أبا إسحاق النصيبي عن رؤية الله في الآخرة، هل تجوز أم ستحيل»⁽²⁾، وبعد إجابة النصيبي توجه الملك بأمره إلى

(1) _ فضل حسن عباس: البلاغة فنونها وأفعالها، علم المعاني، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط 7، 1421 هـ، 2000 م، ص 153.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 240، 241.

(1) _ المصدر نفسه، ص 240، 241.

(2) _ المصدر نفسه، ص 242.

الباقلائي قائلاً: «تكلّم أيها الشيخ معه في المسألة»⁽¹⁾، مستمرا في الانتفاع من سلطته، وصيغة "افعل" المباشرة تظهر قدرة الملك على التحكم في الوضع، كما تظهر فطنة الباقلائي الذي لم يتدخل في حلّ المسألة قبل أن يأذن له الملك، لعلمه بأن السلطة المخوّلة إليه من شأنها توجيه المناظرة نحو وجهة محمودة أو العكس «إذ تلعب السلطة دورا رئيسا في إنتاج الخطاب وتأويله، كما أنّها تمنحه قوّته الإنجازية...، ويتجلّى دورها بوصفها محددا رئيسا في ترجيح استراتيجيات معينة دون استراتيجيات أخرى»⁽²⁾، وقد تتحوّل السلطة إلى مفهوم مجازي عندما تستعمل في التفاعل والخطاب، ويحدث التفاعل الخطابي في المناظرة كلّما اشتدّت درجة الحجاج وقوّة الحجج المؤدّية إلى النتيجة.

كذلك استعمل الباقلائي صيغة الأمر المباشرة "افعل" للتواصل مع السائل النصراني، فارضا عليه عقيدته بأسلوب إقناعي مهذب، عندما أجابه عن سؤال القصاص في ملك فقاً عين شخص أو ملك آخر، مع العلم أنه يطلب حكم ذلك في الإنجيل، فقال الباقلائي: «ومتى تجده ولكن الزم قيمة ما نقص من قيمته»⁽¹⁾، فالقصاص يكون بفقّ العين، وهو ما غاب عنهم، فالفعل "الزم" هو صيغة أمر توجيهية مباشرة، أنجزت عملا واقعيًا، تواصل به الباقلائي مع النصراني، واحتجّ به لعقيدته، وخير دليل على إنجاز الباقلائي لفعله الحجاجي دعاء الرجل له بقوله: «خلّصك الله كما خلّصتني»⁽²⁾، وكانت نتيجة الاحتجاج بأن برهن على صفاء عقيدته النابعة من الفطرة السليمة، فلا تستدعي من صاحبها الحيرة والخوف، لانتهاجها السبيل الواضح الذي يدلّنا على الإجابات عن التساؤلات التي تنظّم الإجابة عنها حياة البشر دون حرج، كما استعمله للتأثير عن السائل ووضعها لوجه أمام إنجاز الفعل، وهو مؤشّر جيّد ودليل القوّة الإنجازية التي شملت الصيغة "افعل" والسياق الذي يتكفّل بتحديداتها، مع العلم أن «خاصية الخطاب التوجيهي تكمن في استخدام عبارات أساسها الضغط على المتلقي قصد القيام بفعل ما أو العدول عنه. فالفعل التوجيهي يكون ملزما للمتلقي عبر تفعيل سلطة المتكلم حين لا يترك له حرية الاختيار. لذا عدت السلطة شرطا أساسيا عند استخدام تعابير موجّهة، باعتبارها تفرض على المتلقي العمل بمقتضى الفعل التوجيهي»⁽³⁾.

ويبدو خطاب الباقلائي مفعما بالحوية ومستغرقا في الذاتية، التي جعلته يذكر أمر الملك له

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 242.

(2) _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 220.

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 246.

(2) _ المصدر نفسه، ص 246.

(3) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 28.

بالجلوس عنده، قال: «يا مسلم اقعد عندي وأقاسمك في مملكتي»⁽¹⁾، وكان الردّ بالرفض مسألة مسلماً بها؛ لأن الغرض من الأمر هو المدح والثناء على ذكاء الباقلاني وفطنته وتقدمه على أهل زمانه في العلم والمعرفة، أمّا الملك فأمر الباقلاني بالجلوس عنده لاحتمايين اثنين، فإمّا أنه مادح له، معترف بقدراته، طامع في زيارته، أو مبديا صداقته، وأمّا طلبه حقيقة بأن يمكث عنده لينتفع بعلمه وفطنته في أمور تسيير الدولة، وليجعله مستشارا له خالصا لنفسه، وفي الكلام إيجاز وحذف للتسريع من وتيرة الطلب، وقد ربط الملك الطلب بالإغراء في قوله "أقاسمك في مملكتي"، لعلمه بتعفف العلماء عن الملك، ليتّضح أنّ الأمر مجازي غرضه اعتراف الملك بقدرات الباقلاني، وطمعه في إعادة الزيارة، أو عقد صداقة أو غيرها، مع تحفّظه على الخوض في العقيدة.

كذلك فعل **الصاحب بن عباد** عندما أراد رفع منزلة **الباقلاني** في مجلسه، مستعملا سلطته في توجيه الفعل، مصرّحا به ملزما المرسل إليه والحضور على حدّ سواء، في قوله: «قم إليّ فليس ذلك موضعك»⁽¹⁾، وقد وُظف فعل الأمر بوصفه حجّة جاهزة زادت من قدر الباقلاني، ويبدو كذلك أنّ **الصاحب** عالم بأداب المناظرة وشروطها التي تتطلب مراعاة الناس بإنزالهم منازلهم، وغايته سليمة وهي الوصول إلى النتيجة من عقدها، والاستعداد لقبول الحقيقة وفهم العلوم، مع سعة صدره لقبول النتائج المتوصّل إليها بالأدلة القاطعة أو المرجّحة.

ويظهر الأمر قوّة إنجازية مكتملة للفعل التوجيهي للتمييز بين التناظر والتخاصم، ومن صيغته في "مناظرات الأشاعرة" الفعل المضارع المسبوق باللام، ومثال ذلك ما أخبر به **الباقلاني** الملك وهو يأمر حاشيته في قوله: «إن هؤلاء تعودوا المكابرة وأمرهم مبني على المغالبة ونحن أصحاب التحصيل والتحقيق فنحن نتكلّم عن حقائق الأشياء... هؤلاء أخلياء ممّا يدعي وهذا الفرس وهذا الميدان فإن كان عنده شيء من التحصيل والتحقيق فليذكره حتى أبيّن له سره»⁽²⁾، فهذا الخطاب التوجيهي يسعى فيه **الباقلاني** كونه المعارض إلى الاحتجاج لرأيه للتأثير في المعارض، موظفا الصيغة التوجيهية لفعل الأمر "فليذكره"، معلنا عن استعداده للمناظرة بطلبه، مخرجا دلالة الأمر من دلالة الوجوب إلى دلالات أخرى خبرية، كإخباره عن طريقة تحصيله الحقائق، وإخباره عن قدرته وسعة نفسه في

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 247.

(1) _ المصدر نفسه، ص 250.

(2) _ المصدر نفسه، ص 245، 246.

التحصيل والتحقيق والتناظر، كما بين من توظيفه للصيغة صحّة مذهبه الذي ادعى شموله وإمامه بجميع القضايا والمسائل المطروحة.

وبالإضافة إلى توظيف صيغ الأمر، وظّف "الأشاعرة" ألفاظاً تعبّر عن الأمر وتدلّ على معناه وتسمّى أمراً، ومثاله ما ذكره أبو إسحاق الإسفراييني في إحدى مناظراته مع ملحد عندما أمره بتوظيف صيغة دالة على الأمر، بقوله: «فيلزمك أن تجوّز بقاء أهل النار على تلك الحرارة المفرطة والآلام الموجعة بضرب خاص من التركيب»⁽¹⁾، وهذا أمر بالإذعان، فلفظة "يلزمك" تقوم بمهمّة الضغط على الملحد، لعلم الإسفراييني بأنّ خلفيته المعرفية هشّة.

وإذا ما عدنا إلى الأوامر التي جاءت على مستوى المدوّنة نجد صيغة "افعل" استعملت لمعنى الوجوب، بإلزام العارض المعترض أو المعلّل أو العكس، وقد جاءت على العموم والإطلاق مدعّمة بمقام تواصلية يستهدف الزيادة في وتيرة التناظر بغرض الوصول إلى الصواب، ليتّضح أن الفاعل يسعى في المناظرة إلى تغيير حالة الأشياء بدفع المخاطب إلى إنجاز الفعل بواسطة المضمون القضوي للفعل التكليمي بالاعتماد على طاقات فعل الكلام التوجيهية، وبمقتضى شرط المسؤولية يتّجه المخاطب إلى إنجاز الفعل، ليغدو الإنجاز وظيفة مهمّة من وظائف اللغة التواصلية، وهو نمط من الفعل الاجتماعي المحدّد بعلاقة المشاركة، وعل أساس من هذا «رکز أوستين على التحققات المؤسّساتية للأدوار التكلّمية ليبين أن اللغة مؤسسة لها أدوار مواضعاتية مطابقة لأفعال الكلام المعترف بها اجتماعياً... وهذه الوظيفة تحدد العلاقات بين المتخاطبين بحسب المضمون القضوي للقضية، والقوّة التكلّمية للحجّة»⁽¹⁾.

ومنه، فالتلفظ بفعل الكلام قوّة تكلّمية، يحدّدها القصد، والذي يتحقّق بقدره المخاطب على التعرف على هذا القصد، الذي لا يمرّ دائماً عبر قناة واحدة، ولا يتّجه وجهة واحدة، بل ينتقل بين الإثبات والإنكار، والتصديق والتكذيب، والتردد والتشكيك، والقطع والظن، والتراجع عمّا سبق ذكره، مع إمكان إعادة بناء النتائج⁽²⁾.

2 _ القوّة التوجيهية لفعل الاستفهام:

أسلوب الاستفهام من الأساليب التواصلية التي يوظفها المتكلّم في خطابه بقصد التبليغ، وهو

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 257.

(1) _ حسان الباهي: فلسفة الفعل، ص 31.

(2) _ ينظر: المرجع نفسه، ص 25.

من أقسام الإنشاء الطلبي، «فالاستفهام: مصدرٌ "استفهمتُ"، أي، طلبتُ الفهمَ، وهذه السينُ تفيدُ الطلبَ»⁽¹⁾. والفهم هو حصيلة استعمال اللغة في مقامات معيّنة يحدّد مقاصدها التأويل، وقد ذكر صاحب "الكتاب" أن الاستفهام «يريد به من المخاطب أمرا لم يستقر عند السائل»⁽²⁾، وسبب ذلك عائد إلى الإبهام الذي تتضمنه الحروف والألفاظ الموضوعة له، والتي تجعل من الظاهرة عدم مستقرة في الذهن، وقد جمع الخطيب القزويني (ت 623 هـ) هذه الألفاظ في قوله: «(الهمزة وهل وما ومن أي وكم وكيف وأين وأنى ومتى وأيان) فالهمزة لطلب التصديق... أو التصور... وهل لطلب التصديق فحسب... والألفاظ الباقية لطلب التصور فقط»⁽³⁾.

وقد لخصّ تمام حسان حالات الاستفهام، فيما أن يكون على أصله، فيكون طلبا للجواب، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: آية 132)، وهو أمر بالتمسك بالإسلام حتى الموت، وإما أن يكون للتقرير، فيكون طلبا لإيجاب والموافقة، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ﴾ (المائدة: آية 74)؛ أي يجب أن يتوبوا ويستغفروا...، وإما أن يكون للإنكار فيكون إظهارا للاختلاف والخلاف، كقول الله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ﴾ (التوبة: آية 07)، ... وذلك إنكار لإشراكهم ورفضهم له⁽⁴⁾.

والأمثلة عن ذلك في المناظرة كثيرة ومتنوعة وخصبة؛ إذ لا يمكن تصوّر مناظرة دون عقد سؤال يمثل الطور التنازعي *une étape de confrontation*، مع العلم أنّ السؤال أعمّ من الاستفهام، والفرق بينهما أن الاستفهام لا يكون إلا لما يجهله المستفهم، أو يشكّ فيه، ويجوز أن يكون السائل يسأل عما يعلم⁽²⁾، وخلال هذا الطور يتم الإعلان عن وجود حالة تنازع، ويتمّ بسط الخلاف وتعيين المسألة التي يدور حولها النقاش (تحرير محل النزاع)⁽³⁾؛ لأنّ الاعتماد أساسا يكون

(1) _ موفق الدين بن يعيش: شرح المفصل، قدم له ووضع حواشيه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422 هـ، 2001 م، ج5، ص 99.

(2) _ سيبويه: الكتاب، ج1، ص 99.

(3) _ جلال الدين الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص 81، 82.

(4) _ تمام حسان: النحوية، عالم الكتب، إربد، ط1، 1420 هـ، 2000 م، ص 142.

(2) _ ينظر: نور الدين أجمعيت: تداوليات الخطاب السياسي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، جدار للكتاب العالمي، بيروت، ط1، 2012 م، ص 21.

(3) _ ينظر: F. V. Eemeren et R. Grootendost: La nouvelle dialectique, traduction de S.

Bruxelles, M. Doury, et V. Traverso, Edition du Kimé, Paris, 1996, P: 44 وينظر: رشيد الراضي:

على الطاقة التوجيهية لفعل الاستفهام، وتتحدّد القوّة الإنجازية من قصد العارض توجيه المعترض إلى إنجاز عمل ما، وإذا كان السؤال واحد من الأفعال التوجيهية فقد اقتضت طبيعة المناظرة أن يكون حضوره قويًا فهو سمتها البارزة، و«علامتها المائزة، تغدو معه المناظرة استفهاما كبيرا يتعاوره الطرفان، حتى إنه ليتحوّل من طلب معرفة أشياء لم تكن حاضرة وقت الطلب إلى وسيلة إثبات لقضايا أو نقض لأخرى؛ إذ لا يمكن تصوّر مواجهة بين طرفين دون سؤال، هكذا تتراوح مهمّته بين التعبير عن رأي، أو الاستفهام عن ادعاء، أو إنكار ادعاء، أو تقرير وضع، أو توريث مشكك، أو جواب عن مسألة»⁽¹⁾.

وإذا ما عدنا إلى "مناظرات الأشاعرة" نجد حضور الاستفهام بصورة مكثّفة ووتيرة عالية، تعكس قوّة الحجّة بعرض الرأي والرأي المضاد، فكل متناظر يملك أسلحته القوية التي لا تنهزم من الوهلة الأولى، حيث يستمر في عرض أدلّته شيئا فشيئا، ويكون الأسلوب متراوحا بين الهجوم والدفاع الذي يمرّ بأطوار متداخلة إلى أن يصل إلى **الطور الختامي *une étape de conclusion***، أين يتمّ حلّ المناظرة، «وذلك بوقوع الإعراض، إما عن الرأي المعروض، فيكون النجاح من نصيب المعترض، أو عن الاعتراضات الموجهة للرأي المعروض، فيكون النجاح في هذه الحالة من نصيب العارض»⁽¹⁾.

ومن أمثلة الاستفهام الذي جاء طلبا للجواب، سؤال طرح على أبي بكر بن فورك عن معنى أبدا، وسرمد، وقدم، المتقاربة في اللغة، وبماذا يوصف الله تعالى؟.

والاستفهام هنا جاء على أصله، وهو طلب الجواب، والتوجيه نحو إنجاز الفعل واضح وصريح؛ لأنّ السائل حصر الجيب في زاوية واحدة وهي طلب الإجابة، وقد قام بن فورك بالامثال لطلب السائل، وكانت إجابته عملا إنجازيا، إذ السؤال كان محدّدا بدقّة، وكذلك اقتضى الجواب، الذي جاءت دلالاته عقديّة لتوحيد الربوبية وإثبات الصفات، لأنّ السؤال طرح عن حقيقته تعالى وصفاته، وهو من الأسئلة المغلقة التي تعدّ من أهمّ الأدوات اللغوية للاستراتيجية التوجيهية⁽²⁾، والتي تكون عادة طلبا مباشرا يقتضي إجابة مباشرة، كسؤال السائل الأستاذ ابن فورك أيضا عن ألفاظ يوصف

السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج3، ص 228. نور الدين أجمعيت: تداوليات الخطاب السياسي، ص 21.

⁽¹⁾ _ نور الدين أجمعيت: تداوليات الخطاب السياسي، ص 117.

⁽¹⁾ _ المرجع نفسه، ص 21.

⁽²⁾ _ عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 352.

بها الله تعالى تجري على ألسن العامة وليس لها ذكر في الكتاب ولا في السنة، هل يجوز إطلاق ذلك أم لا؟⁽¹⁾.

وهنا نشير أن هل حرف للاستفهام، مختصّ بطلب التصديق بنسبة بين شيئين ثبوتا ونفيا، فتكون الإجابة بنعم أو لا، ولكن ابن فورك آثر أن يوسّع في الإجابة قليلا ليعلل النتيجة التي يريد التوصل إليها، والتي يعمد إلى توجيه المرسل وقت التلقظ بما للقيام بالفعل، وهو جواز وصف الله بهذه الصفات أو عدم جوازه، لتكون الإجابة ضرورة أخذ ذلك عن ما جاء في الكتاب والسنة، وإجماع الأمة⁽²⁾.

إن كان القصد من السؤال التوجيهي في غالب الأحيان القيام بالفعل على وجه حقيقي، فإنه في الكثير من الأحيان تمل دلالة نحو قصد غير حقيقي، لا يطلب فيه السائل الجواب، فيجىء الإنكار لتعريف المخاطب أن ذلك المدعى ممتنع عليه، وليس من قدرته⁽¹⁾، وتظهر الحمولة التوجيهية في سؤال الإنكار بطريقة ملفتة للانتباه في نصوص المناظرة، ومثاله، سؤال نصراني _ يدعي التحقيق والتعمق في مذهبهم _ لفخر الدين الرازي، ما الدليل على نبوة محمد ﷺ؟⁽²⁾.

طرح النصراني سؤال عن الذات التي يقصد إنكارها، وهي ذات الرسول ﷺ، وخروج الاستفهام إلى الإنكار غرض بلاغي وجه به السائل الخطاب نحو التناظر، وطوره تنازعي، وهو حجة اعتقد أنها قوية بما يكفي لإفحام الرازي، ثم يستمر الإنكار عند المعترض ونقص الفخر الرازي الذي تحوّل من معترض إلى عارض طارحا بعض الأسئلة الإنكارية التي يجزم بصحة اعتقادها في إبطال قول النصراني بأن عيسى كان إلها:

الأول، لِمَ لَمْ يدفع اليهود عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية، وأي حاجة به إلى إظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار عنهم؟ فكيف يليق بالعاقل أن يقول هذا القول ويعتقد صحته، ويكاد أن تكون بديهية العقل شاهدة بفساده؟

الثاني، كيف بقي العالم بعد ذلك من غير الإله؟

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 277.

(2) _ المصدر نفسه، ص ن.

(1) _ ينظر: بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 329.

(2) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 284.

الثالث: ما الذي دلّ على كونه إلهاً؟⁽¹⁾.

فأنكر عليهم هذا الإدعاء بحجج قويّة مثلها الحجاج التوجيهي أحسن توجيهه، حيث بدأ من الأسئلة الأكثر عمومية، فشرع من السؤال الذي يتبادر لكلّ عاقل بطرحه، وهو السبب الذي جعل من هذا الإله عاجزاً عن الدفاع عن نفسه إن كان إلهاً أصلاً، فجمع بين الإنكار، والتعجب، والتعجيز والتحدي، والتوييح، والزجر، والتصغير، والاستهزاء، والتهكّم، ثمّ انتقل إلى الأسئلة الخاصّة التي توجّه المعارض إلى خيار وحيد، وهو ضرورة الإجابة أو ضرورة الإذعان، وفي السؤال الأخير يظهر استفهام الإنكار بقوة؛ ممثلاً قوّة إنجازية توجيهية حجاجية، حصرت النصراني في زاوية ضيّقة، فإن هو أجاب أو أذعن فإن قوّة الدليل تكمن في استدراجه نحو الهدف من طرح السؤال، لتقلب الحجّة ضدّه، ثمّ يعقد الرازي استفهاماً إنكارياً ختامياً يحلّ به المناظرة، ويردّ السؤال على السائل بحجج دامغة لا تفتح مجالاً للشك، صاغه في قوله: لما جوزت حلول الإله في بدن عيسى عليه السلام فكيف عرفت أنّ الإله ما حلّ في بدني وبدنك وفي بدن كلّ حيوان ونبات وجماد؟⁽¹⁾، وقد جاء لإظهار الخلاف والاختلاف بإنكار الحلول.

كذلك وظّف "الأشاعرة" استفهام التقرير، «والتقرير حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده»⁽²⁾، وغاية الاستفهام التقريري، حفظ الوضع، إذ لا يروم السائل منه جواباً، بقدر ما يحاول دفع المعارض إلى التخلي عن شكوكه لما يقصد تقريره، وغالباً ما يغيب الجواب في هذا النوع من الاستفهام⁽³⁾، ومن أمثله جواب الباقلاني ملك الروم عن سؤاله بسؤال آخر طلباً للإقرار والموافقة، يقول: «فهل كان بينكم وبين المائدة صداقة أو معرفة واليهود حاضرة تحلف أنّها لم تكن فما كان جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن القمر»⁽⁴⁾.

يبدو اعتراض الباقلاني على المعارض ملك الروم بسؤال تقريري إلزام صريح بالإقرار، وكان السكوت علامته الدالة؛ حيث تحوّل استفهام التقرير إلى حجّة توجيهية غيّرت مجرى المناظرة لصالح الباقلاني، ويبدو كذلك أن هذا النوع من الاستفهام الحجاجي لا دخل للسلطة به؛ إذ لم يستطع

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 285.

(1) _ المصدر نفسه، ص 286.

(2) _ بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 331.

(3) _ نور الدين أجمعت: الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وأبعاده الحجاجية، ص 117.

(4) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 247.

ملك الروم أن يحرك ساكنا أمام السؤال الذي أرغمه على الإقرار بقوة الحجّة، التي مثلت القوّة الإنجازية في المناظرة، والتي كان فحواها "يجب أن تدعن"، وهذه الحجّة هي نتيجة توجيهية وظّفها المعارض ليغيّر من الأدوار فجعل من الملك معترضا لا يملك الدليل، وجعل من نفسه عارضا يملك الدليل والحجّة الدامغة.

ومثاله كذلك ما ذكره إمام الحرمين الجويني من مناظرة لبعض الملحّدة القائلين بقدّم الأرض، بقوله: «ألستم تزعمون أن الأمطار وتوالي الرياح وتعاقب أشعة الشمس على الصخور الصمّ يفلقها ويرضّها ويدكدكها وأن الصخور المرئية في حضيض الجبال إنما هي متردّية إليها من فللها، فلم لم تزل تنقص ما بقي منها شيء فإن ما يسلط عليه نقص لا يتناهي لم يغادر منه شيئا»⁽¹⁾. فجعلهم يقرّون بوقوعهم في التناقض، فمرة يقولون بقدّم الأرض بجبالها وبحارها وسهلها ووعرها، ما يقتضي بقاؤها على حالها دون دخولها حيّز الجواهر والأعراض، ومرة يقولون بتعاقب هذه الظواهر على الأرض، ما يجعلها متردّية تنقص أجزاءها وتزيد بفعل توالي ظواهر الطبيعة، لتختفي تضاريس، وتظهر أخرى لم تكن موجودة قبلا، ما يجعل الأرض حادثة بفعل محدث هو الله سبحانه وتعالى، قال الجويني: فأفحم الملحّد، وتقبّل الدين⁽¹⁾، وهو إقرار صريح.

ختاما يتّضح أنّ تحليل الكلام بحاجة إلى إبراز الجانب التبليغي الذي يضبطه مبدأ التعاون، والجانب التعاملي التهذيبي الذي يضبطه مبدأ التادّب، ومع هذا فتحليل الخطاب يبقى قاصرا عن كشف المقاصد إن لم يُعضد بجانب توافلي يضبطه الحجاج التوجيهي، الذي يأخذ من التفاعل معيارا للحكم عن مدى نجاعة الخطاب، الذي يبحث عن الممارسة الحية على أرض الواقع، وجميع هذه الجوانب والمعايير مبادئ تداولية تتحد فيما بينها لبناء الخطاب، وتأسيس الفعل التوافلي العام.

(1) _ أبو عمر السكوني: عيون المناظرات، ص 231.

(1) _ المصدر نفسه، ص 231.

الخاتمة

جامعة الأمير
مركز الدراسات
للعلوم الإسلامية

حاولنا في هذه الدراسة تتبّع "نظرية الفعل والاستعمال في خطاب الأشاعرة"، بالنظر إلى مقصودهم من الكلام القائم بالذات والكلام اللساني الحادث، ثمّ تتبّع منطقتهم في تأويل الآيات المتشابهات، واجتهاداتهم الشرعية في استنباط مقاصد الشريعة، خاصة تحليل فهمهم لأفعال التكليف الذي جسّدته "نظرية الكسب"، وما اعتمدوه من المباحث اللغوية في تعليلاتهم، ثمّ كيف طبّقوا نتائج ما توصل إليه في مناظراتهم العقدية التي أظهرها فيها قدرة على التعامل والتفاعل بالتوسّل بمبادئ تعاونية مآدبة وآليات حجاجية توجيهية مكنتهم من التواصل مع الآخر رغم الاختلافات العقدية، وكان ذلك بهدف الوقوف على التطوّر الذي أضافوه على الدرس اللساني التراثي، وما توصّلوا إليه من نتائج تخصّ الدرس اللساني المعاصر، وقد تمكّنا من خلال تحليلنا الوقوف على مجموعة من النتائج، التي يمكن أن نلخصها في النقاط الآتية:

— كانت اللغة العربية حجر الأساس في بناء العلوم الإسلامية، فافتقارها إليها يبيّن واضح، ودليل ذلك تصدير كتب الكلام، والفقه، وأصوله، والتفاسير بفصول مطوّلة عن العربية، فمعظم أباها مبنيّ على الإعراب، وأيّما قلب العلماء فكرهم وحدوا قوانين الخطاب اللغوي مسلّكهم في معاينة النصّ الديني؛ لذا جاءت معظم تأويلاتهم مبنية على مبحث "الحقيقة والمجاز"، ومعظم استدلالاتهم على الأحكام الشرعية مبنية على مبحث "الخبر والإنشاء".

— ذهب "الأشاعرة" إلى أنّ الكلام الأصلي الحقيقي المؤدّي إلى الفهم هو الكلام القائم بالذات؛ يعبر عنه بالأصوات المسموعة تارة، وبغيرها تارة أخرى، وحقيقة الكلام عندهم الكلام النفساني الذي يترجمه النطق اللساني، ومردّد ذلك إقرارهم بأسبقية تصوّرات والمعاني على الأصوات والألفاظ، مستمدّين فكرهم من مذهبهم العقدي، حيث يشبّون لله عزّ وجلّ كلاماً أزلياً نفسياً قديماً لا يشبه كلام البشر، يعبر عنه بكلام لساني حادث في حروف وأصوات مجزأة هي قراءة القارئ.

— وقف "الأشاعرة" على مفهوم الوظيفة التواصلية التي تعادل عندهم استعمال الكلام في ظروف ومواقف معيّنة، ناظرين إلى الكلام من زاويتين اثنتين؛ زاوية الكلام النفساني وهو الأصل عندهم والذي يمثّل الوجود النظري، حيث تظهر فيه وظيفة التفاعل مع الذات، ذلك أنّ الإنسان لا يستطيع التواصل مع غيره قبل التواصل مع نفسه، وزاوية الكلام اللساني الذي يمثّل الوجود العملي، وفيه تظهر وظيفة التفاعل مع المجتمع، التي حصرها متأخروهم في "التعارف"، باستعمال الكلام لأداء مقاصد وأغراض معيّنة تربط الأفراد في جماعات تواصلية، فللكلام دور ووظيفة وجب أن يؤدّيها،

وإلا لا حاجة للمرء به، وتظهر أهميته من الأعمال الناتجة عن التلّفظ به لتحصيل الحاجيات بالتعاون، ولا تعاون دون تعارف يعزّز العلاقات الاجتماعية بتأثير الناس بعضهم في بعض، وعليه أخرجوا كل كلام ليس له علاقة بالتواصل من دائرة التعارف، كالعرق والجنس، وكالغيبية، والتجسس، والكلام البذيء، ليلتقي هذا الطرح مع ما جاءت به التداولية الكونية التي شدّت على أخلاقيات الحوار والمناقشة في التواصل للنفع والانتفاع مجتمعياً.

— رغم إقرار "الأشاعرة" بالكلام النفساني الأزلي القديم صفة لله عز وجل، إلا أنهم مالوا إلى القول بحدوث الحروف والأصوات شيئاً فشيئاً في نظم بديع يمثله الكلام اللساني الحادث، موجّهين عنايتهم إلى تحليل اللساني الحادث منه، والذي يختلف منطلق الاستعمال فيه عن منطلق الاستعمال في الكلام البشري، لارتباطه بفعل التلاوة التي هي قراءة القارئ، والتي يتداول بها البشر القرآن الكريم فيما بينهم باللغة العربية التي أظهرت قدرتها في استعمالها للتعبير عن المضامين؛ لذا وجّهوا عنايتهم إلى تحليل لغة القرآن الكريم للتواصل بها في الحياة اليومية مع الذات الإلهية وفي الحياة اليومية، وهي نظرة شبيهة بما جاء في الدرس التداولي الذي صبّ اهتمامه على تحليل اللغات الطبيعية أو العادية لما لها قدرة على الربط بين أفراد المجتمع، وعلى عكس "الأشاعرة" ذهب "المعتزلة" إلى القول بخلق القرآن مستبعدين أن يكون الكلام معنى قائماً بالنفس، وقد دفعهم القول بهذا نفهم الصفات عن الذات الإلهية بما فيها صفة الكلام، وقد ترتب عن ذلك الفصل بين المعاني والتصورات وبين الألفاظ والأصوات، الذي أوقعهم في الفصل بين اللغة والفكر، مزوّدين كلّ واحد منهما عالماً خاصاً، الأمر الذي أدّى بهم إلى تصوّر لغة مثالية تختلف عن اللغة اليومية، واقعين في مطبّ التزعة العقلية الذي وقع فيه الفلاسفة المثاليون من محاولتهم إيجاد لغة مثالية تغطي نقص وعيوب اللغة العادية، أين حولوا اللغة إلى حساب ورموز ومعادلات، وهو مشروع الحساب المنطقي للغة الذي أعلن قصوره فيما بعد بالعودة إلى دراسة اللغة الطبيعية.

— انطلق "الأشاعرة" في تحليلهم الخطاب من ثنائية "المعنى واللفظ" مقرّين باعتبارية العلاقة بينهما، بحجة أن الدلالة غير حقيقية لتغيّرها بتغيّر الأزمنة والأمكنة مع تشديدهم على تجريد اللفظ من أية مزيّة، وعلى عكسهم ذهب "المعتزلة" إلى القول بوجود مناسبة طبيعية بينهما، فلا حاجة عندهم إلى الوضع، الأمر الذي دفع بهم إلى البحث عن واسطة تربط اللغة بالفكر.

— أدّى القول بأسبقية المعنى على اللفظ — "الأشاعرة" إلى البحث في المعاني العميقة التي أفضت بالباقلاني إلى تجاوز تحليل الجملة إلى تحليل النص كاملاً، مع دراسة التفاعلات الواقعة بين أجزائه،

وهي طريقة فريدة من نوعها، لم تظهر قبله، ولو تفتن لها اللاحقون به لاستطاعوا التأسيس لعلم جديد في تحليل الخطاب تضاهي قيمته ما جاءت به اللسانيات النصية من نتائج.

— استطاع الجرجاني من خلال تتبع النظم القرآني والنظم البشري توظيف الخطاب واستعماله بجمع شتات المعنى من مستويات نصية مختلفة، ملتفتا إلى المعاني الإضافية (معنى المعنى) التي تستلزم بعضها لبعض، فكان له فضل سبق في تحليل مستويات المعنى، مشددا التركيز على معاني النحو؛ حيث وجه اهتمامه إلى الشق النفسي والشق اللساني الذي يعادل ما يعرف بالكفاية اللسانية عند تشومسكي، غير أن الجرجاني لم يتوقف عندها هذا الحد من التحليل، فقد تفتن إلى ضرورة وصل الكفاية اللسانية ذات البعد القصدي التلظي، ببعد عملي جسده مفهوم النظم، الذي يربط القول بمقامه التواصلية أو جانبه الاستعمالي، وهو تمام الكفاية التداولية التواصلية التي تختص بالبحث في التفاعلات الاجتماعية الناتجة عن التخاطب.

— أكد "الأشاعرة" أن اللغة أساس كل مبحث كلامي مع رفضهم الأخذ بظواهر النصوص، فكان للدليل اللغوي حضوره القوي في تأويل آي القرآن، وأصبح الفهم المجازي من أكد أدواته، حيث اقتضت مسألة المحكم والمتشابه التوسل بالمجاز في تأويل الآيات المتشابهات، بإخراج المعنى من حيز الاحتمال إلى ما يمكن احتماله.

— كان للمتكلمين الحظ الأوفر في دراسة الصور والأخيلة في بعدها التفاعلي، خاصة الاستعارة التي جعلها الباقلاني أصلا من أصول الحوار والمحادثات اليومية، فلم ينظر إلى وظيفة نقل المعنى الذي ركز عليها البلاغيون بقدر ما نظر إلى وظيفتها التواصلية؛ ولأن معناها متسع لا يضبط حده؛ ولعل هذا هو الأمر الذي جعله يصنفها في خانة الأساليب التي يتعلّق بهما إعجاز القرآن

— اشترط الجرجاني في وظيفة النقل والادعاء التي خصص بها الاستعارة شرط اللزوم؛ لأن افتراض وجود فكرتين مختلفتين يستوجب تشكيل أوجه التشابه بربطهما بالسياق التفاعلي العام، فالغرض من النقل عنده ليس الزخرف اللفظي؛ بل غرضه فكرة الاشتراك؛ حيث ينتج المعنى من التفاعل بين القيمتين المضافتين بما يخدم النظم، ليغدو النقل مرحلة أولى سرعان ما يمتزج عملها بعمل عناصر التركيب، ما يجعل المجاز من خصائص اللغة وصفا ليس استعمالا.

— بحث "الأشاعرة" في أنواع الدلالة، موسعين النظر في الدلالة اللفظية لما لها من طاقة تأويلية تساعد على ربط معاني الخطاب بالعالم المعيش، متجاوزين دلالة المنطوق بعده قوة إنجازية إلى دلالة

المفهوم بعده قوة إنجازية مستلزمة، وقد أفضى بهم البحث في أنواع الدلالة النظر في دلالة الألفاظ على المعاني من حيث الظهور والخفاء، والوضوح والغموض، ويكون الانتقال من واضح الدلالة إلى خفي الدلالة استجلاء للمضمّر، بدءاً بآيات المحكم فالمشكّل فالحمل فالتشابه، ولا انتقال بين المعاني دون احتمال أكثر من تأويل للخطاب، وأثناء حوضهم في أنواع الدلالة _ ومن دون وعي منهم _ تجاوزوا البحث فيها إلى البحث عن المعنى في الاستعمال وهو النموذج التواصلّي، المشترك بين المتكلم والمخاطب.

_ كان للخلفية المذهبية الدور الحاسم في تأويل آي القرآن؛ حيث أخضع "الأشاعرة" عملية استنتاج النص واستخراج المعنى إلى الأيديولوجية والمرجعية المذهبية، التي كانت تحاول بطريقة أو أخرى تكييف تأويل النص مع المعتقدات التي يستعملونها في الحياة الاجتماعية، ويظهر ذلك أكثر في تبنيهم مفهوم التأويل لا التوظيف، لتكييف الأيديولوجية مع نصوص القرآن.

_ ربط "الأشاعرة" النصوص بسياقات إنجازها، ذلك أن العلاقات النصية وحدها غير كافية لتحديد المعنى الكلّي من الخطاب؛ إذ يأتي السياق الخارجي الثقافي بأبعاد جديدة للمعنى، أهمّها على الإطلاق وصل القول بقرائن الأحوال وجعله وقائع خارجية محقّقة لوقائع داخلية، ومتحكّمة في تحديد مقصدية الخطاب، موسّعين من مفهوم التأويل ليحيط بكلّ المستويات التي من شأنها تحقيق المعنى الشامل المرتبط بالمتكلم والمخاطب على حدّ سواء، ذلك أنّ الأقوال مرهون بتحققها بتأويل المتلقّي لقصد المتكلم أو منتج الخطاب، وترتبط هذه العملية بتحديد معنى البنية الداخلية للنص وعلاقاته بالعوامل الخارجية التي تتحكّم في عمليات التخاطب.

_ اقتضى البحث في المجاز التداخل بين الديني واللساني، فكان حلقة وصل بين علوم اللسان وعلم الكلام، خاصّة في تأويل آيات الصفات، وقد نتج عن هذا الاتصال بين البلاغي والعقدي علاقة تفاعلية؛ إذ لا يقتصر التواصل التفاعلي على الفهم فقط؛ بل يتعدّاه إلى التأويل الذي يحتاج إلى مهارات تجمع معارف شتى وآليات مختلفة ومتنوّعة.

_ اشترط "الأشاعرة" _ على رأسهم الغزالي والجرجاني _ لانتقال الدلالة من المعنى المقصود إلى المعنى المستلزم قرينة تقوم بمهمّة النقل أو الإدعاء، الذي تتحوّل فيه الآليات البلاغية، بخاصّة الاستعارة والمجاز إلى آلية حجاجية إقناعية تفتح التواصل على مصراعيه، وإن لم يتحقق ذلك فإنّها سترغم المخاطب على الإذعان.

— اعتنى "الأشاعرة" بالعملية التلفظية برمتها بعدّها حالة قصدية واعية ترتبط بنية الالفاظ التي ترادف في اللسانيات التداولية ما يكتنه وينويه المتواصلون، فلا تختلف نظرهم في شيء ولا تزد عمّا قاله الأصوليون إلا في التشديد على الجانب التواصلية، في حين ركز الأصوليون اهتمامهم على الجانب القصدية مع عدم تعقيب التواصلية، ويلتقيان في تشديدهما على قصدية الخطاب بتوجههما إلى تحليل قصد المعنى في مقابل اللفظ، الذي يعدّ مرحلة أولى للتحليل يستعان فيها بالجانب الوضعي ثمّ سرعان ما تتلاشى أهميتها أمام المعاني الجديدة التي يظهرها السياق، وهذا هو الأمر الذي جعل فلاسفة اللغة يخرجون الدلالة الطبيعية من القصد، مع ربطه بالدلالة غير الطبيعية، حيث يضمّنه المتلفظ خطابه، وكذلك ربط "الأشاعرة" القصد بإرادة الفعل والقدرة على إنجازه لجعل الأفعال الإنسانية معللة وممنهجة، وهذا ما أفضى بهم إلى البحث في مشكلة الأفعال الإنسانية التي تجعل المكلف مسؤولاً أمام المجتمع، فكان مفهوم كسب الأفعال عندهم هو الحلّ الأمثل للمشكلة التي حيرت عقول "المعتزلة" قبلهم أملاً في إيجاد حلّ يبرر أفعال العباد للذين حادوا عن الطريق عندما انتهى بهم فكرهم إلى القول بخلق الأفعال، في مقابل القول بالكسب عند "الأشاعرة".

— نظر "الأشاعرة" إلى أفعال العباد من جهتين؛ جهة تنسب إلى العبد، وجهة تنسب إلى الرب، بمعنى أن تعالى خالق للأفعال، والعبد يكتسبها خلقاً وإبداعاً، فالكسب فعل يحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الرب، ويستند تعريف الكسب على حركة الجسد، فتجسيد الفعل أمر ضروري لضبط طريقة نقل القصد من حالات الأقوال إلى حالات الأفعال إلى حالات الأعمال، فهو في مجمله تفسير للعلاقات الحسية بين القول والعمل، حيث يتفاعل البعد العقدي بالبعد اللغوي بالبعد المادي الاجتماعي. ومن ثمّ يجسّد الكسب نموذجاً معرفياً لترتيب الحالات الذهنية التصورية والحالات التجسيدية الوجودية معاً، التي ترسم حدود العبد مع ربه بتوضيح سبيل الطاعة التي تُمنهج أفعال العباد أمام فوضى العالم بتنظيم المحيط الاجتماعي تبعاً للعالم النفسي، وعلى هذا نفوا أن يكون للقول معنى في ذاته إن لم ينسب إلى فعل ما، وكذلك ينتفي المعنى إذا غابت الكيفيات التي تحوّل العبد المكلف من كونه متلقي إلى منتج أو بالأحرى مكتسب.

— فعل الكسب هو فعل تعاون بين العبد وربّه، وهو ربط لإرادة الرب بإرادة العبد في فعل التكليف، فدالات الأفعال الإنسانية التكليفية تسير نحو القيام بالفعل بالامتثال إلى الأوامر أو الانتهاء عن النواهي؛ فإن وافقت إرادة المكلف إرادة الله فالعمل المنجز فعل طاعة، وإن خالفها فالعمل فعل معصية. وفعل الطاعة هو تعبير عن إرادة الله في عباده، الأمر الذي يجعل الإرادة عند الإنسان لا

تتجاوز أكثر من أن تكون سمة من سمات العقل.

— ركز "الأشاعرة" في فعل التكليف على إرادة الفعل، وهي عندهم قصد التكليف ومحله بتزوع النفس للقيام به، وهي تعادل عند التداوليين الاعتقاد الصادق الذي تدخل فيه الحالات العقلية في علاقتها بأشياء الواقع، ومع ذلك فالإرادة عند "الأشاعرة" أوسع بكثير من الإرادة عند التداوليين الذين ربطوها بالافتراض المسبق والمعنى الضمني، في حين وسّع "الأشاعرة" من مدلولها لتشمل العملية التواصلية برمتها وذلك عائد لوصولهم إرادة الله الكاملة بإرادة العبد القاصرة، فكان الإرادة حلقة الربط بين الجانب الذهني والجانب اللساني وحركات الجسد التي يمثلها فعل التكليف، كالحركات التي يقصد بها العبادة مثل فعل الصلاة والحج.

— اشترط "الأشاعرة" في الإرادة الديمومة في طلب القصد، لارتباطها بالمأل لا بالحال، ما يجعل مفهومها قريبا من مفهوم الفعل الكلامي الكامل لدى **أوستين**، فتشمل فعل القول والفعل المتضمن في القول أو الإنجازي، والفعل الناتج عن القول أو فعل أثر القول، مع تأكيدهم على مرحلة الإنجاز، التي قد تكون عندهم في فعل التكليف، أي التكليف بالأمر أو النهي، وقد تكون في إنجاز الفعل من قبل المكلف، وقد تكون في النتيجة من التكليف، وهذا هو السبب الذي دفعهم إلى ربطها بالقصد إلى الفعل الذي يعللها ويمنهجها؛ لأن مطالبها غير محدودة، وعلتهم في ذلك أن تعيب القصد يجعل المرء مشتت الذهن لا يعرف ما يريد بالضبط.

— نتج عن التحليل المعمق لفعل التكليف مقابلة "الأشاعرة" تقسيم أهل العربية الكلام إلى اسم، وفعل، وحرف، بتقسيم جديد قائم على تفجير طاقات الكلام، هو الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار؛ وقد يبدو هذا التقسيم مخالفا بعض الشيء للتقسيم المعهود، إلا أنه لو أمعنا النظر لوجدناه امتدادا له، فرعا عنه؛ لأن غايتهم لم تكن منصبّة على دراسة اللغة في ذاتها؛ بل كانت منصبّة على توظيف آليات التشكيل اللغوي وطاقات الكلام في تفسيرهم النص الديني، مرجّحين الإنجازي على النحوي؛ لأن مهمتهم لم تكن منصبّة على الكشف عن خصائص النظام اللغوي، بقدر ما كانت محاولة جادة في الكشف عن الاستراتيجية الخطابية للقرآن الكريم، بعدّه نظاما لغويا مستعملا في شبكات تواصلية اجتماعية؛ بمعنى آخر تعبير مفهوم القراءة لديهم تبعا لطريقة الفحص، والتحليل، والتشخيص، التي أدت بهم إلى التمييز بين الملفوظات التقريرية، والملفوظات الأدائية، وهو نفس التمييز الذي قام به **أوستين** و**سيرل** عندما أقرأ بوجود نوعين من العبارات، تحبّر الأولى عن الوقائع، وتنجز الثانية أفعالا وهي المقصودة عندهم، وكذلك ركز "الأشاعرة" تحليلهم على الأفعال الإنشائية

خاصّة الأمر، والنهي لارتباطهما بالتكليف الذي يجعلها أفعالا قصدية تتّجه نحو طلب المنفعة العملية المتجسّدة في فعل العبادة.

— يرتبط تنوّع الكلام وانقسامه إلى أغراض من أمر ونهي، وخبر، واستخبار عندهم بإيجاد المكلف المخاطب، فخطاب الله عندهم جاء جملة لا تفصيلا وتجزئته مرتبطة بتعلق المعلومات بالتعبيرات التي تصف الأغراض والمقاصد؛ حيث تظهر أقسام الكلام التي هي أفعال تضاف إلى الكلام الواحد وقت تعلّقه بالمعلومة في الاستعمال، وهو السبب الذي دفعهم إلى الانتقال في تحليل الفعل من حلقة المتعلّقات إلى حلقة الاستعمال والتوظيف، الذي يظهر مسألة التصنيف؛ بحيث تقسّم أنواع الكلام بالنظر إلى وظيفتها.

— ميّز "الأشاعرة" بين الصفة اللزومية لفعل الأمر القائم بال نفس، والطبيعة الطلبية "افعل" لفعل الأمر الحقيقي، فالأمر القائم بالنفس هو الطلب القائم على سبيل الافتراض، بمعنى تعلّقه بالفعل حال إيجاد المكلف به، ثمّ فرّقوا في إيجاد المكلف بين الالتزام بالقيام بالفعل وبين إنجاز، ذلك أنّ اللزوم مرحلة سابقة بدرجة عن الإنجاز، ومستمرّة باستمراره، كما اتفقوا على أن الغرض من كلام الله القائم بالنفس الإخبار، وأنّ الأغراض والمقاصد المتنوّعة لا تظهر قبل انقسام المتعلّقات في العبارة، بمعنى تعلق المعلومات بالأغراض والمقاصد وقت توظيف الخطاب، فكلام الله واحد في الأزل متنوّع في الواقع على مستوى العبارة التي يُحدد الغرض المقصود منها، وهذا سبب ربطهم القصد بالمستعمل من الكلام فلا دخل بالمهمل به.

— ترتّب عن مسألة الكلام اللساني الحادث وجوب تمثيل الاعتقاد في العالم الخارجي، وكان سبيلهم في ذلك ربط التكليف بالمكلف في الفعل المكلف به، مع دمج الفعل بالقصد لتحصيل مفهوم العمل؛ إذ الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وهذا المفهوم امتداد للمتعلّقات وتعبير عنها بالنسبة إلى الأمور الخارجية، الأمر الذي يجعلها تتعدّد وتتكوّن بحسب توجيه القصد لها، والذي هو نيّة وغاية في الوقت نفسه، فالتصديق بالقلب هو المدلول، والتصديق باللسان هو الدالّ أما العمل بالجوارح فهو العمل المنجز والمترجم للقصد التواصل في المنظومة الاجتماعية، وجميع هذه الأمور هي ربط للعلامة بالفعل الذي يمثّل شقّه النظري الوعي بالأصول؛ ونقصد معاني التوحيد، في حين يمثّل شقّه العملي الوعي بالفروع، ونقصد الأحكام التشريعية التي تجسّد المعرفة النظرية عمليا، وتبعاً لهذا عدّ المتكلمون الأصول موضوع علم الكلام، والفروع موضوع علم الفقه، وعلوم أخرى، كالتفسير، والقراءات...؛ وعليه كانت الحالة النفسية عندهم أسبق من الحالة الصوتية، لارتباط الأولى

بالعقل وارتباط الثانية بالسمع والمواضعة التي تختلف باختلاف الألسن.

— ذهب "الأشاعرة" إلى أن جميع كلام الله عز وجل إخبار، وأن تعلّقه بالعبارة هو المسؤول عن تنوّع أغراضه، والتكليف نوع من الإخبار فإن أنجز الفعل في الواقع فإنه فعل أمر أو فعل نهي، فلا مجال عند "الأشاعرة" إلى فهم المعنى الشرعي دون ربطه بالعرف الاجتماعي، لتبقى النتيجة والغاية منه إخبار كذلك عن الجزاء، وكذلك يقصد من الكلام اللساني الحادث ما ركّب من الحروف والأصوات الدالة على الكلام، بمعنى حمل الأخبار على الدلائل دون المدلولات.

— استخلصنا من تحليل خطاب المناظرة عند "الأشاعرة" محاولة إبرازهم الجانب التبليغي الذي يظهره التعاون، والجانب التعاملي التهذيبي الذي يظهره التأدّب للحفاظ على سير المناظرة وعدم انقطاعها، مع اتّباع أسلوب الإقناع واستراتيجية الحجج التوجيهي، الذين بحثوا فيه عن ممارسة حيّة لاعتقاداتهم على أرض الواقع، وجميع هذه الجوانب والمعايير مبادئ تداولية تتحد فيما بينها لبناء الخطاب، وتأسيس الفعل التواصل العام.

الفهارس

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

ثانياً: قائمة المصادر والمراجع

ثالثاً: فهرس الموضوعات

ثانياً: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الرقم	طرفة الآية
سورة البقرة		
291، 290	06	﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ﴾
136	16	﴿فَمَا رِيحَتْ يَحْرَتُهُمْ﴾
291	28	﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾
303	132	﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾
280، 129	179	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾
181، 173	185	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾
177	286	﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ﴾
299	286	﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾
سورة آل عمران		
93	7	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾
104	7	﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا﴾
سورة النساء		
292	78	﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾
292	79	﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾
143	134	﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾
56	164	﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾
سورة المائدة		
303	74	﴿أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونََهُ﴾

سورة الأنعام		
217	141	﴿ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾
سورة الأعراف		
212	54	﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾
سورة التوبة		
303	07	﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ ﴾
سورة يونس		
291	34	﴿ فَأَنِّي تُوفِّكُونِ ﴾
سورة هود		
93	01	﴿ كُنْتُ أَهْكَمَتَّ آيَاتِهِ ﴾
158، 143، 162	37	﴿ وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا ﴾
سورة يوسف		
103	111	﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾
سورة إبراهيم		
95، 79	04	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾
سورة الحجر		
68، 57	9	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾
سورة الإسراء		
206	23	﴿ فَلَا تَقُلْ مِمَّا آفٍ وَلَا تَنْهَرُهُمَا ﴾
سورة طه		

143، 100، 146	5	﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
158	39	﴿وَلْيَصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾
152	46	﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾
سورة الأنبياء		
292	23	﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾
سورة الشعراء		
57	192	﴿وإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
57	-193 194	﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾﴾
57	195	﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾
سورة القصص		
177	88	﴿وَلَا تَكُلْ شَيْءًا هَالِكًا إِلَّا وَجْهَهُ﴾
سورة العنكبوت		
269، 240	46	﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾
سورة فاطر		
177	45	﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا﴾
سورة يس		
291	66	﴿فَأَذِّنِ بُعْدَ رُؤْيَا﴾
126	69	﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾
سورة ص		
106	75	﴿لَمَّا خَلَقَتْ يَدَايَ﴾
سورة الزمر		

217	67	﴿وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ ۗ﴾
سورة طاهر		
173	31	﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾
سورة الشورى		
177	30	﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾
48	51	﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾
سورة الدخان		
96	58	﴿فَأَنمَاسْتَرْتَنَّهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾
سورة المنافقون		
67	1	﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَذِبُونَ﴾
سورة العاقر		
58	40-38	﴿فَلَا أَقِيمُ بِمَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٨﴾ وَمَا لَا تُبْصِرُونَ ﴿٣٩﴾ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾
سورة الفتح		
143	10	﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾
سورة العجرات		
186	13	﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾
سورة الرحمن		
140	4-1	﴿الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾

سورة المجادلة		
179	22	﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾
سورة العنكبوت		
179	23	﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنَجْتَنِبُ غَمَّهُمْ﴾

عبد القادر للعطوم الإسلامية

ثانيا: قائمة المصادر والمراجع

• القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

1 _ المصادر باللغة العربية:

- (2) الإربلي، علاء الدين بن علي: جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، مطبعة وادي النيل المصرية، مصر، (د.ط)، 1294 هـ.
- (3) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، دار الأنصار، مصر، ط1، 1397 هـ، 1977 م.
- (4) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صحّحه وقدم له وعلّق عليه: حمودة غرابة، مطبعة مصر، مصر، (د.ط)، 1955 م.
- (5) الآمدي، سيف الدين محمد: أبحاث الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مكتبة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط2، 1424 هـ، 2004 م.
- (6) الآمدي، سيف الدين محمد: الإحكام في أصول الأحكام، علّق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1464 هـ، 2003 م.
- (7) الآمدي، سيف الدين محمد: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، صدر عن الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، (د.ط) 1391 هـ، 1971 م.
- (8) الأندلسي، علي بن حزم: التقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983 م.
- (9) الباقلائي، أبو بكر بن الطيب: إعجاز القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، (د.ت).
- (10) الباقلائي، أبو بكر بن الطيب: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط2، 1421 هـ، 2000 م.
- (11) الباقلائي، أبو بكر بن الطيب: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1407 هـ، 1987 م.
- (12) البطليوسي، ابن السيد: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق: محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، سورية، ط3، 1407 هـ، 1987 م.

- 13) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، ط1، 1346 هـ، 1928 م.
- 14) البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- 15) التفتازاني، سعد الدين مسعود: شرح التلويح على التوضيح، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، در الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (د.ت).
- 16) التفتازاني، سعد الدين مسعود: شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام: عبد الرحمن عميرة، تصدير: صالح موسى شرف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2، 1419 هـ، 1997 م.
- 17) التوحيدى، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424 هـ، 2003 م.
- 18) التوحيدى، أبو حيان: المقابسات، تحقيق: حسن السندوي، دار سعادة الصباح، (د.م.ن)، ط2، 1992 م.
- 19) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1418 هـ، 1998 م.
- 20) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة في علم البيان، علّق حواشيه: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1409 هـ، 1988 م.
- 21) الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: محمود أحمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1991 م.
- 22) الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدّة، ط2، 1421 هـ، 1992 م.
- 23) الجرجاني، علي الشريف: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- 24) جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط4، (د.ت). ابن
- 25) الجويني، أبو المعالي عبد المالك: الإرشاد إلى قواعد الأدلة في الاعتقاد، ضبط وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1430 هـ، 2009 م.

- 26) الجويني، أبو المعالي عبد الملك: البرهان في أصل الفقه، علّق عليه وخرّج أحاديثه: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418 هـ، 1997 م.
- 27) الجويني، أبو المعالي عبد الملك: الكفاية في الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الباي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د.ط)، 1399 هـ، 1979 م.
- 28) الحلبي، ابن أمير الحاج: التقرير والتحجير في علم الأصول، ضبطه وصحّحه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419 هـ، 1999 م.
- 29) الحنبلي، نجم الدين الطوفي: علم الجدل في علم الجدل، تحقيق: قولفهارت هاينريشس، مطبعة كتابكم، عمان، الأردن، (د.ط)، 1408 هـ، 1987 م.
- 30) ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، دار الهدى، عين مليلة، (د.ط)، 2009 م.
- 31) ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
- 32) الدرامي، عثمان بن سعيد: الرد على الجهمية، قدّم له وأخرج أحاديثه وعلّق عليه: بدر البدر، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1985 م.
- 33) الرازي، فخر الدين محمد: أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1406 هـ، 1986 م.
- 34) الرازي، فخر الدين محمد: الإشارة في أصول الكلام، حقّقه: محمد صبحي العايدي، ربيع صبحي العايدي، قدّم له: أكرم عبد الوهاب الموصللي، علي الفقير، مركز نور العلوم للبحوث والدراسات، ط1، 1428 هـ، 2007 م.
- 35) الرازي، فخر الدين محمد: الحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1418 هـ، 1997 م.
- 36) الرازي، فخر الدين محمد: المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، المكتب الثقافي القاهرة، ط2، 1410 هـ، 1990 م.
- 37) الرازي، فخر الدين محمد: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992 م.
- 38) الرازي، فخر الدين محمد: مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1401 هـ، 1981 م.

- 39) الرازي، فخر الدين محمد: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، حققه وعلّق عليه: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1424 هـ، 2004 م.
- 40) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، 1404 هـ، 1984 م.
- 41) الزمخشري، جار الله محمود بن: الكشف عن حقائق غوامض التزويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، شارك في تحقيقه، فتحي عبد الرحمان حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1418 هـ، 1998 م.
- 42) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق: علي بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993 م.
- 43) السرخسي، أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفا الأفعاني، دار الكتب العلمية، ط1، 1414 هـ، 1993 م.
- 44) السكاكي، أبو يعقوب يوسف: مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ، 1983 م.
- 45) سيبويه، عمرو بن عثمان: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408 هـ، 1988 م.
- 46) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن بكر: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418 هـ، 1998 م.
- 47) السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن بكر: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام السيوطي، نشره وعلّق عليه: علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، (د.ت).
- 48) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1395 هـ، 1975 م.
- 49) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: نهاية الإقدام، حرّره وصحّحه: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1430 هـ، 2009 م.
- 50) الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق وتعليق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، قدّم له: عبد الله بن عبد الرحمان السعد، سعد بن ناصر الشثري، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421 هـ، 2000 م.
- 51) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان لتأويل القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي،

- دار هجر للطباعة والتوزيع والنشر والإعلان، ط1، 1422 هـ، 2001 م.
- 52) العسكري، أبو هلال: الفروق اللغوية، حَقَّقَه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- 53) العسكري، أبو هلال: كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية، بيروت، 1419 هـ.
- 54) العلوي، يحيى بن حمزة: الطراز، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، المكتبة العنصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1423 هـ، 2002 م.
- 55) الغزالي، أبو حامد محمد: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- 56) الغزالي، أبو حامد محمد: الأربعين في أصول الدين، في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، عني به وصحَّحه وخرَّج أحاديثه: عبد الله عبد الحميد مرواني، مراجعة: محمد بشير الشقفة، دار القلم، دمشق، ط1، 1424 هـ، 2003 م.
- 57) الغزالي، أبو حامد محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ، 1983 م.
- 58) الغزالي، أبو حامد محمد: المستصفي من علم الأصول، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417 هـ، 1997 م.
- 59) الغزالي، أبو حامد محمد: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، قرأه وخرَّج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق، ط1، 1999 هـ، 1420 م.
- 60) الغزالي، أبو حامد محمد: المنقذ من الضلال، حَقَّقَه وقَدَّم له: جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط7، 1967 م.
- 61) الغزالي، أبو حامد محمد: فضائح الباطنية، حَقَّقَه وقَدَّم له: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، حولي، (د.ط)، (د.ت).
- 62) الغزالي، أبو حامد محمد: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قرأه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمود بيجو، (د.د.ن)، (د.م.ن)، ط1، 1413 هـ، 1992 م.
- 63) الغزالي، أبو حامد محمد: مشكاة الأنوار، حققها وقَدَّم لها: أبو العلا عفيفي، الدار القومية، القاهرة، (د.ط)، 1383 هـ، 1964 م.
- 64) الغزالي، أبو حامد محمد: معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (د.ط)، 1961 م.

- 65) الفارسي، أبو الحسن بن أحمد: الحجة للقراءات السبع، تحقيق: بدر الدين قهوجي، بشير جويجايي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا، بيروت، لبنان، ط، 1413 هـ، 1993 م.
- 66) الفراء، أبو زكريا يحيى: معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1403 هـ، 1983 م.
- 67) ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن: مُشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق وتعليق: دانيال جيماريه، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 2003 م.
- 68) ابن قتيبة، عبد الله: تأويل مشكل القرآن، علّق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1428 هـ، 2007 م.
- 69) القرافي، شهاب الدين احمد بن إدريس: كتاب الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 1421 هـ، 2001 م.
- 70) القزويني، جلال الدين الخطيب: الإيضاح في علوم البلاغة، اعتنى به وراجعته: عماد بسيوني زغلول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط3، (د.ت).
- 71) ابن القيم محمد: الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلّة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 1988 م.
- 72) الماوردي، أبو الحسن: أدب الدنيا والدين، شرح وتعليق: محمد كريم راجح، دار اقرأ، بيروت، ط4، 1405 هـ، 1985 م.
- 73) المعتزلي، عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، قدّم نصّه: إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين.
- 74) المعتزلي، عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسن بن أبي هاشم، حقّقه وقدّم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1416 هـ، 1996 م.
- 75) المعتزلي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين خولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، (ط1)، 1960.
- 76) المعتزلي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، قدّم نصّه: إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، (د.د.ن)، (د.م.ن)، ط1، (د.ت).
- 77) ابن يعيش موقف الدين: شرح المفصل، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422 هـ، 2001 م.

78) اليوسي، أبو المواهب الحسن بن مسعود: مشرب العام والخاص من كلمة الإخلاص، تقديم وتحقيق وعرض وتحليل وفهرسة: حميد حماني، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000 م.

2 - المراجع باللغة العربية:

79) إبراهيم، مصطفى إبراهيم: فلسفة اللغة، نشأتها، تطورها، أبرز أعلامها، دار المعرفة الجامعية، (د.ط)، 2009 م.

80) أبو العدوس، يوسف: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، الأبعاد المعرفية والجمالية، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1997 م.

81) أجييط، نور الدين: الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وأبعاده التداولية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2016 م.

82) ادراوي العياشي: الحوار الاختلافي أو مسلك التناظر الكلامي، مساهمة في إعادة أصول التخاطب، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2012 م.

83) ادراوي، العياشي: الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، من الوعي بخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432 هـ، 2011 م.

84) إسماعيل عبد الحق، صلاح: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1993 م.

85) إسماعيل، صلاح: نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، 2005 م.

86) إسماعيلي علوي، عبد السلام: السميولسانيات وفلسفة اللغة، بحث في تداوليات المعنى والتجاوز الدلالي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 1438 هـ، 2017 م.

87) أفاية، محمد نور الدين: الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998 م.

88) آل سليمان، خالد: تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية، دراسة تأصيلية تطبيقية تشمل: التعارض بين اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي، التعارض بين لفظ المكلف وقصده، دار كنوز المعرفة، إشبيلية، ط1، 2013 م.

- 89) أوشان، علي آيت: السياق والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000 م.
- 90) أوكان، عمر: اللغة والخطاب، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011 م.
- 91) آيت حمو، محمد: العقل الحجاجي بين الغزالي وابن رشد، دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012 م.
- 92) الباهي، حسان: الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2004 م.
- 93) الباهي، حسان: اللغة والمنطق، بحث في المفارقات، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1436 هـ، 2015 م.
- 94) الباهي، حسان: فلسفة العقل، اقتران العقل النظري بالعقل العملي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2016 م.
- 95) البايي، أحمد: القضايا التطريزية في القراءات القرآنية، دراسة لسانية في الصوارة الإيقاعية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2012 م.
- 96) بشر كمال: علم الأصوات، دار غريب، القاهرة، (د.ط)، 2000 م.
- 97) بشر، كمال: التفكير اللغوي بين الجديد والقديم، دار غريب، القاهرة، مصر، ط1، 2005 م.
- 98) بلبع، عيد: سيميائية الكناية وحتمية الضابط السياقي للسيرورة التأويلية، قراءة في الكناية القرآنية، ضمن كتاب: التداوليات وتحليل الخطاب، بحوث محكمة، تنسيق وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، منتصر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، (د.ط)، 2013 م.
- 99) بلخير، عمر: الخطاب الصحافي الجزائري المكتوب، دراسة تداولية، دار الحكمة الجزائرية، (د.ط)، 2009 م.
- 100) بوغرة، الزواوي: الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005 م.
- 101) جابري، محمد عبد الرحمن: المنطق وعلاقته بالعلوم والمعارف الأخرى، نوافذ وروافد، دراسات في الأدب واللغة والعلوم الإنسانية، طباعة ونشر سوس، أكادير، ط1، 2016 م.

- 102) جبار، سعيد: التخييل وبناء الأنساق الدلالية نحو مقارنة تداولية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2013 م.
- 103) جريشة، علي: آداب الحوار والمناظرة، دار الوفاء، المنصورة، ط1، 1989 م.
- 104) خليل، عبد النعيم: نظرية السياق بين القدامى والمحدثين، دراسة لغوية نحوية دلالية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2008 م.
- 105) جمال حسين أمين إبراهيم: الدليل اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1433 هـ، 2012 م.
- 106) جمعي، الأخصر: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 2001 م.
- 107) حاج صالح، عبد الرحمان: الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 2012 م.
- 108) الحارثي، وائل بن سلطان: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2012 م.
- 109) حجي الصراف، علي محمود: في البراجماتية، الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة، دراسة دلالية معجم سياقي، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط)، 2010 م.
- 110) حرب، علي: التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، ط2، 2007 م.
- 111) حسان، تمام: الخلاصة النحوية، عالم الكتب، إربد، ط1، 1420 هـ، 2000 م.
- 112) همو الحاج، ذهبية: التداولية واستراتيجية التواصل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015 م.
- 113) حنبكة الميداني، عبد الرحمن حسن: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، صياغة للمنطق وأصول البحث متمشية مع الفكر الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط4، 1414 هـ، 1993 م.
- 114) الخطابي، عز الدين: المقاربة التداولية للفاعلية التواصلية، لدى هابرماس، ضمن كتاب: التداولية وتحليل الخطاب، بحوث محكمة، إشراف وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، منتصر أمين عبد الرحيم، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2014 م.
- 115) الداوي، محمد: التواصل بين الإقناع والتطويع، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسة

- نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الحجاج حدود وتعريفات، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.
- 116) الدريدي، سامية: الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، علم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011 م.
- 117) دلاش، الجليلي: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن، (د.ط)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986 م.
- 118) الراضي، رشيد: الحجاج والبرهان، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الحجاج حدود وتعريفات، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.
- 119) الراضي، رشيد: الحجاجات اللسانية والمنهجية، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الحجاج مدارس وأعلام، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.
- 120) الراضي، رشيد: السفسطات في المنطقيات المعاصرة، التوجه التداولي الجدلي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، الحجاج وحوار التخصصات، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2010م.
- 121) زهرة، أحمد: أبو تاريخ المذاهب الإسلامية، في السياسة والعقائد، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
- 122) زيدان، محمود فهمي: في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ط)، 1404 هـ، 1985 م.
- 123) السبت، خالد بن عفان: قواعد التفسير جمعاً ودراسة، دار ابن عفان، (د.م.ن)، ط1، 1421م.
- 124) سرحان، إدريس: التأويل الدلالي _ التداولي للملفوظات، وأنواع الكفايات المطلوبة في المؤول، ضمن كتاب: التداوليات علم استعمال اللغة، تنسيق وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2014 م.

- 125) السهولي، محمد: المعنى والقصد بين الإظهار والإضمار في التراث اللغوي القديم ولسانيات التخاطب، ضمن كتاب: قضايا المعنى في التفكير اللساني والفلسفي، إشراف: عبد السلام عيساوي، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، ط1، 2015 م.
- 126) الشهري، عبد الهادي بن ظافر: استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004 م.
- 127) صالح، حسين بشير: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2003 م.
- 128) صبحي، أحمد محمود: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1405 هـ، 1985 م.
- 129) صبحي، محمود أحمد: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، در النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1405 هـ، 1985 م.
- 130) صبري، مصطفى أفندي: علم آداب البحث والمناظرة، المطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1912 م.
- 131) صحراوي، مسعود: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005 م.
- 132) صمود، حمادي: مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، كلية الآداب، منوبة، (د.ت).
- 133) صولة، عبد الله: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفرابي، بيروت، لبنان، دار المعرفة للنشر، تونس، ط2، 2007 م.
- 134) العاقد، أحمد: المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، دار أبي رقرق، المغرب، ط1، 2006 م.
- 135) عباس، فضل حسن: البلاغة فنونها وأفانها، علم المعاني، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط7، 1421 هـ، 2000 م.
- 136) عبد البديع، لطفي: فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، مطابع دار البلاد، جدّة، ط2، 1406 هـ، 1986 م.

- 137) عبد الحميد، جميل: بلاغة النص، مدخل نظري ودراسة تطبيقية، دار غريب، القاهرة، (د.ط)، 1999 م.
- 138) عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، (د.ت).
- 139) عبد الرحمن، طه: في أصول الحوار وتجدد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000 م.
- 140) عشير، عبد السلام: الكفايات التواصلية، اللغة وتقنيات التعبير والتواصل، منشورات Top Edition، توزيع الدار العالمية للكتاب، مكتبة السلام الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1428 هـ، 2007 م.
- 141) عشير، عبد السلام: عندما نتواصل نغير، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، أفريقيا الشرق، المغرب (د.ط)، 2006 م.
- 142) علي، محمد محمد يونس: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، نحو بناء نظرية المسالك والغايات، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1437 هـ، 2016 م.
- 143) علي، محمد محمد يونس: عالم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النصوص، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006 م.
- 144) علي، محمد محمد يونس: مقدمة في علم الدلالة والتخاطب، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 38، 50.
- 145) عمر النور، هشام: تجاوز الماركسية إلى النظرية النقدية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012 م.
- 146) عيد، محمد عبد الباسط: النص والخطاب، قراءة في علوم القرآن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2009 م.
- 147) فاحوري، عادل: اللسانيات التوليدية والتحويلية، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1990 م.
- 148) فضل، صلاح: بلاغة الخطاب وعلم النص، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 2006 م.
- 149) كاظم، مرتضى جبار: اللسانيات التداولية في الخطاب القانوني، قراءة استكشافية للتفكير التداولي عند القانونيين، دار ومكتبة عدنان، بغداد، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف،

- الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 1436 هـ، 2015 م.
- 150) لغريسي، محمد: تكامل المستويات اللسانية في تفسير المعنى المضمر أنموذجا، ضمن كتاب: قضايا المعنى في التفكير اللساني والفلسفي، إشراف: عبد السلام عيساوي، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، ط1، 2015 م.
- 151) المتوكل، أحمد: دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1406 هـ، 1986 م.
- 152) المتوكل، أحمد: قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، بنية الخطاب من الجملة إلى النص، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، (د.ت).
- 153) محسن، محي الدين: اللغة والفكر والعلم، دراسة في النسقية اللغوية بين الفرضية والتحقيق، الشركة المصرية العالمية، لونجمان، مصر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1998.
- 154) محمد أمين الطلبة، محمد سالم: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008 م.
- 155) محمد، يحيى: منهج العلم والفهم الديني العبور من العلم إلى الفهم ومن الفهم إلى العلم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2014 م.
- 156) محمود داود، عبد الباري: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 1996 م.
- 157) مرسللي، محمد: دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004 م.
- 158) المسدي، عبد السلام: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط2، 1986 م.
- 159) مصدق، حسن: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005 م.
- 160) المصطفى، شوقي: المجاز والحجاج في درس الفلسفة بين الكلمة والصورة، دار الثقافة، الدار البيضاء، (د.ط)، (د.ت).
- 161) معلوف، سمير أحمد: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، دراسة في المجاز الأسلوبي واللغوي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، (د.ط)، 1996 م.
- 162) مهران، محمد: علم المنطق، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

- 163) موسى، جلال محمد: نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، 1982 م.
- 164) مومن، أحمد: اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ط4، 2008 م.
- 165) ميلاد، خالد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة نحوية تداولية، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، ط1، 2001 م.
- 166) نحلة، محمود أحمد: آفاق جديدة في الدرس اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (د.ط)، 2002 م.
- 167) نظمي، محمد عزيز: المنطق الصوري والرياضي، دراسة تحليلية للقياس وفلسفة اللغة، المكتب العربي الحديث، الإسكندرية، (د.ط)، 2002 م، 1422 هـ.
- 168) نظيف، محمد: الحوار وخصائص التفاعل التواصل، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2010 م.
- 169) نور الدين، أجمعط: تداوليات الخطاب السياسي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، جدار للكتاب العالمي، بيروت، ط1، 2012 م.
- 170) النويري، محمد: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، تونس، ط1، 2001 م.

3 _ المراجع المترجمة:

- 1) أ. مولر، ك. زيلتمان، ك. أوريكيوني: في التداولية المعاصرة والتواصل، فصول مختارة، ترجمة وتعليق: محمد نظيف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2014 م.
- 2) إدموند هوسرل: الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007 م.
- 3) أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2004 م.
- 4) آن رويول، جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، مراجعة لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003 م.
- 5) إيميل بنفينست: مسائل في الألسنية العامة، ضمن كتاب: دفاتر فلسفية، اللغة، إعداد وترجمة: محمد سبيلة، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط5،

2010م.

- 6) باتريك هيلي: صور المعرفة، مقدمة لفلسفة العلم المعاصر، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، مراجعة: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، 2008 م.
- 7) بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 8) تيزفيتان تودوروف وآخرون: المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000 م.
- 9) ج. ب. براون، ج. يول: تحليل الخطاب، ترجمة: محمد لطفي الزليطي، منير التريكي، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، (د.ط)، 1418هـ، 1997 م.
- 10) جماعة من المؤلفين: معجم تحليل الخطاب، إشراف: باتريك شارودو، دومينيك منغنو، ترجمة: عبد القاهر المهيري، حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008 م.
- 11) جوديث جرين: التفكير واللغة، ترجمة وتقديم: عبد الرحيم جبر، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ط).
- 12) جورج لايكوف، مارك جونسون: الاستعارات التي نحيها بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2009 م.
- 13) جورج مونان: علم اللغة في القرن العشرين، ترجمة: نجيب غزاوي، مطابع مؤسسة الوحدة، (د.ط)، 1982 م.
- 14) جورج يول: التداولية، ترجمة قصي العتّابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1431 هـ، 2010 م.
- 15) جورج يول: معرفة اللغة، ترجمة: محمود فراج عبد الحافظ، دار الوفاء، (د.ط)، (د.ت).
- 16) جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، (د.ط)، 1991 م.
- 17) جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1427 هـ، 2006 م.

- 18) جون سيرل: القصديّة، بحث في فلسفة العقل، ترجمة أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2009 م.
- 19) جون سيرل، كيف تكون القواعد أفعالا كلامية، ترجمة وتعليق: سعيد حسن بحيري، دار المنظومة، عدد 1، 2012 م.
- 20) جون لايتز: المعنى والنص والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، مراجعة: يوثيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987 م.
- 21) جيوفري ليتش: مبادئ التداولية، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2013 م.
- 22) دومينيك مانغونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1428 هـ، 2008 م.
- 23) روبر مارتن: في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: الطيب البكوش، صالح الماجري، بمساهمة: البشير الورهاني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006 م.
- 24) روبر مارتن: في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: الطيب البكوش، صالح الماجري، بمساهمة: البشير الورهاني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006 م.
- 25) رومان جاكسون: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد الوالي، مبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1988 م.
- 26) سيلفان أورو وآخرون: فلسفة اللغة، ترجمة: بسام بركة، مراجعة: ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1012 م.
- 27) غراهام إفانز، جيوفري نوينهام: قاموس بنغوين للعلاقات الدولية، ترجمة ونشر: مركز الخليج للأبحاث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2004 م.
- 28) فان دايك: علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: سعيد بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط1، 2001 م.
- 29) فان دايك: النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 200 م.
- 30) فليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة: صابر الحباشة، دار الحوار، ط1،

2007 م.

- (31) كاترين كيربرات أوريكيوني: المضمرة، ترجمة: ريتا خاطر، مراجعة: جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008 م.
- (32) لودفيج فيتجنشتاين: بحوث فلسفية: ترجمة: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: عبد الغفار مكاي، مطبوعات جامعة الكويت، (د.ط)، (د.ت).
- (33) ماري آن بافو، جورج إيليا سرفاتي: النظريات اللسانية الكبرى، من النحو المقارن إلى الذرائعية، ترجمة: محمد الراضي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2012 م.
- (34) مايكل هاليداي: وظائف اللغة، ترجمة: محمود أحمد نحلة، ضمن كتاب: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، (د.ط)، 2002 م.
- (35) نيكولاس لومان: مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة: يوسف فهري حجازي، مراجعة وتدقيق: رامز ملا، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، بغداد، (د.ط)، 2010 م.
- (36) وليام جيمس: البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، إشراف: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، (د.ط)، 2008 م.
- (37) يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدث، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، (د.ط)، 1995 م.

3_ المراجع باللغة الأجنبية :

- 1) E, Benveniste. Problèmes de linguistique générale, tom 2, Gallimard, 1974.
- 2) E, Benveniste, Problèmes de linguistique Général, tome 1, Gallimard _ Cérés Editions, Tunis, 1995.
- 3) C. K. Orecchioni, L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Armand Colin, Paris.
- 4) C. S. Pierce: Collected papers, ed by C. Hartshame and P. Weise, the Beiknap press, Cambridge mass, 1960 .
- 5) Dictionnaire de la linguistique, sous la direction de Georges Mounin, P.U.F, Paris, 1974.
- 6) F. V. Eemeren et R. Grootendost: La nouvelle dialectique, traduction de S. Bruxelles, M. Doury, et V. Traverso, Edition du Kimé, Paris, 1996.
- 7) F.De Saussure: Cours de linguistique général, ENAG, Algérie, Edition du seuil, Paris, 2002.
- 8) G. le Boterf : de la compétence, un attracteur étranger, les éditions d'organisation , 1994 .

- 9) G. Leech: Principles of pragmatics, Longman, London, 1983.
- 10) H. P. Grice : Logique et conversation, in : L'information grammaticale, traduit par : Frederick berthe et Michel Bozen, Paris, n : 66.
- 11) J. Austin : Quand dire c'est faire, introduction pour de discours, collection lettres, sup, Dunod, France, 1997.
- 12) J. Searle: Sens et expression, étude de théorie des actes de langage, traduction française de Joëlle Proust, Minuit, 1982.
- 13) J.Habermas: Le discours philosophique de la modernité, traduit Chirstian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, édition Gallimard, Paris, 1988.
- 14) La linguistique: Guide Alphabétique, sous la direction d'André Martinet, Edition Denoël, Paris, 1969 .
- 15) N. Chomsky: Aspects de la théorie syntaxique, Traduit de l'anglais par Cloud Milner, Edition de seuil, Paris, 1971.
- 16) O. Ducrot et T. A. Todorov: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Edition du seuil, Paris, 1972.
- 17) P. Charaudeau et D. Maingueneau: D'analyse de discours, Edition du seuil, Paris, 2002.
- 18) R. Lakoff : The logique of politness, In paper from the ninth regional meeting, Chicago linguistic society, Chicago, 1973.
- 19) Searle. J : Les Acte de Langage, Essai de Philosophie de Langage, traduit de L'Américain par H. Pauchard. Hermann, Paris, 1972.
- 20) Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, tard, Myriem Bouzاهر, ed, Grasset, 1992 .

4 _ الرسائل الجامعية:

- 1) الحميدان، إبراهيم بن صالح: أسلوب المناظرة في دعوة النصارى إلى الإسلام، دراسة تحليلية تقويمية للمناظرات التي جرت في أمريكا الشمالية في الفترة من 1400 هـ — إلى 1410 هـ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الدعوة والاحتساب، فصول الدراسة، إشراف: جعفر الشيخ إدريس، أحمد السيف، جامعة الغمام محمد بن سعود الإسلامية، 1414 هـ ، 1994 م.
- 2) رمضان عبد الله، محمد: الباقلاني وآراؤه الكلامية، رسالة دكتوراه، مطبعة الأمة، بغداد، (د.ط)، 1986 م.
- 3) سلطاني، سهيلة: ملامح التفكير التداولي في كتاب إعجاز القرآن، مذكرة ماجستير، إشراف: رايح دوب، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2013، 2014 م.
- 4) صحراوي، مسعود: الأفعال المتضمنة في القول، بين الفكر المعاصر والتراث العربي، أطروحة

- دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2003، 2004 م.
- (5) الطيب، زبيدة: التأويل عند المتكلمين، دراسة تحليلية للتأويل عند السلف والأشاعرة والمعتزلة، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير، شعبة العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2002، 2003 م.
- (6) كادة، ليلي: المكون التداولي في النظرية اللسانية، ظاهرة الاستلزام الحواري أنموذجا، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، (د.ت).
- (7) مومني، السعيد: كيمياء الخيال وإبداع الخيالي في الشعر العربي، أطروحة دكتوراه، إشراف، الطاهر رواينية، جامعة باجي مختار، عنابة، 2015، 2016 م.

5 _ المجلات الدوريات:

- (1) أحمد عبد الله، عبد الشافعي: بين الإرادة والمشية في القرآن الكريم، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل، العلوم الإنسانية والإدارية، المجلد الثاني عشر، عدد 01، 1432 هـ، 2011 م.
- (2) بن فضة، فريدة: تداولية التجوز والاتساع في كتاب سيبويه، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، دار الأمل، مدوحة، تيزي وزو، العدد 4، 2009 م.
- (3) بوراوي، مليكة: الشفوي والكتابي من التعبير إلى التواصل، قراءة في منهاج اللغة العربية، السنة الرابعة متوسط، مجلة الأثر، العدد 23، ديسمبر 2015 م.
- (4) بورويس، ذهبية: البعد اللساني والتغيير للغة العربية، أعمال ندوة اليوم الوطني للغة الضاد، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، مارس 2017 م.
- (5) الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991 م.
- (6) جابري، محمد عبد الرحمن: المنطق وعلاقته بالعلوم والمعارف الأخرى، نوافذ وروافد، دراسات في الأدب واللغة والعلوم الإنسانية، طباعة ونشر سوس، أكادير، ط1، 2016 م.
- (7) الجبوري، عبد الرحمن محمود: التأويل والتأسيس والمصطلح والدلالة، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإنسانية، عدد 2، مجلد 5، 2010 م.
- (8) السهلي، عبد الله بن دجين: مقدمة في المنطق اليوناني، تأريخه العقدي، وتعريفه، ومنهجه العلمي، مجلة جامعة سعود للعلوم الإسلامية والتربوية، العدد 3/ 20، الرياض، المملكة

العربية السعودية.

9) السيدى، محمد: إشكال المعنى من الاستعارة إلى الاستلزام الحوارى، مجلة فكر ونقد، عدد 25، يناير 2000 م.

10) الصغير، عبد المجيد: المصطلح الكلامى فى الإسلام بين المصدر الاشتقاقى والتداول الاصطلاحى ضمن المصطلح فى الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 42، الرباط، 1995 م.

11) الطوانسى، شكرى: المقام فى البلاغة العربية، علم الفكر، العدد 1، المجلد 42، سبتمبر 2013 م.

12) مقبول، إدريس: فى تداوليات القصد، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية)، العدد 5، المجلد 28، 2014 م.

ثالثا: فهرس الموضوعات

الصفحة	
أ _ ل	مقدمة
مدخل: مصطلحات ومفاهيم أولية:	
02	أولا _ التداولية والتأسيس لنظرية الفعل.....
03	1 _ إسهامات الفلسفة التحليلية (مدرسة أوكسفورد)
05	2 _ إسهامات النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت).....
08	3 _ التأسيس لنظرية الفعل.....
11	ثانيا: مقاصد الاستعمال.....
الفصل الأول: استعمال الخطاب في الكلام اللساني الحادث	
19	المبحث الأول: الصّهر والمرج بين التّحليل اللّغويّ والتّحليل المنطقيّ..
19	تمهيد.....
23	أولا _ التعليل اللغوي والتّقييد العقدي.....
23	1 _ التحليل اللغوي ومدارسة العقيدة.....
25	2 _ منطق الاستعمال في الفكر الأشعري:.....
31	ثانيا _ وظيفة اللغة من منظور الأشعرية.....
32	1 - وظيفة التواصل مع الذات.....
37	2 - وظيفة التواصل مع المجتمع.....
43	المبحث الثاني: توجيه المعنى القائم بالنفس إلى الواقع.....
43	تمهيد.....
46	أولا: خلق القرآن عند المعتزلة ومنطق اللغة الصورية.....
50	1 _ تحديد مفهوم الخطاب.....
50	2 _ تحديد وظيفة الخطاب.....
55	ثانيا: الكلام اللساني الحادث عند الأشاعرة ومنطق اللغة الطبيعية....

58	1 _ الوضع واعتباطية العلاقة بين اللفظ والمعنى.....
67	2 _ قصدية اللفظ والمعنى واستعمال الخطاب.....
71	أ _ المعنى واللفظ.....
73	ب _ معنى المعنى.....
76	3 _ النظم والاتساع في الاستعمال:.....
78	أ _ الباقلائي من تحليل الجملة إلى تحليل النص.....
82	ب _ الجرجاني وتوظيف الخطاب.....
الفصل الثاني : تأويل المُتشابه وتفعيل المجاز	
91	المبحث الأول: تأويل الآيات المتشابهات وتجاوز الدلالة.....
91	تمهيد.....
96	أولاً: تمكين التأويل في الآيات المتشابهات.....
99	1- عند المعتزلة.....
104	2- عند الأشاعرة.....
114	ثانياً _ التجاوز الدلالي: تفاعل المعنى بالاستعمال.....
117	1- دلالة المنطوق.....
119	2- دلالة المفهوم.....
122	المبحث الثاني: الاستعمالات المجازية في تأويل نصوص آيات الصفات الخبرية.....
122	تمهيد.....
128	أولاً: الاتساع والتجوّز في المضمّرات والمتضمّنات.....
133	1 _ في المجاز الحكمي.....
136	2 _ في الاستعارة (المجاز اللفظي).....
143	ثانياً _ تأويل آيات الصفات الخبرية والحمل على المجاز.....

145	1 _ الإطار المعرفي لتأويل نصوص الصفات الخبرية.....
145	أ _ المزوجة بين النقل والعقل
149	ب _ انفتاح السياق وتفعيل الخطاب.....
153	2 _ صناعة المجاز.....
155	أ _ المجاز قوّة حجاجية.....
159	ب _ المجاز آلية معرفية تواصلية.....
الفصل الثالث: القصديّة وتعدّد الخطاب	
165	المبحث الأول: قصديّة الأفعال: من إرادة الفعل إلى القدرة على العمل.....
165	تمهيد.....
168	أولاً: إرادة الفعل تجسيد قصدي.....
170	1 _ الإرادة من قصد القول إلى قصد الفعل.....
174	2 _ قصد الكسب: تعلق الفعل بالإرادة والقدرة معا.....
186	ثانياً _ الكسب مبدأ تعاون.....
192	المبحث الثاني: تفسير مقاصد فعل الكلام.....
192	تمهيد.....
195	أولاً _ تنويع فعل الكلام بانقسام المتعلقات في العبارة.....
201	1 _ تقسيمات الخبر وأغراضه.....
203	أ - اعتبار عنصر الصدق أو الكذب.....
207	ب _ اعتقاد المتكلم.....
208	ج _ قصديّة المتكلم ومطابقة النسبة الخارجية أو عدم مطابقتها...
211	2 _ استعمال الأوامر والنواهي.....
211	أ _ الصفة اللزومية لفعل الأمر القائم بالنفس.....

215	ب _ إيجاد المكلف أو النسبة الخارجية.....
221	ج _ امتداد الفعل في الصيغ التوجيهية المستعملة (افعل)، ولا (تفعل) ..
225	د _ القوّة الإنجازية المتضمّنة في الأوامر والنواهي.....
230	ثانيا _ الأفعال القصديّة المضمّنة في المفوظ.....
232	1 _ نموذج الغزالي.....
234	2 _ نموذج الجرجاني.....
236	أ _ قصد الإظهار.....
236	ب _ قصد الإضمار.....
الفصل الرابع: تحليل خطاب المناظرة عند الأشاعرة	
240	المبحث الأول: الكفاية التداولية التواصلية.....
240	تمهيد.....
245	أولاً: في مفهوم الكفاية.....
247	ثانيا _ المبادئ التخاطبية في الكفاية التداولية التواصلية.....
248	1 _ مبدأ التعاون.....
251	أ _ قاعدة الكم _ كيف.....
254	ب _ قاعدة (الأسلوب البياني) الملازمة.....
264	2 _ قواعد التهذيب والتفاعل (التأدب الأقصى).....
269	أ _ قاعدة اللباقة.....
272	ب قاعدة الجود والكرم.....
274	ج _ قاعدة الاستحسان.....
276	د _ قاعدة التواضع.....
276	هـ _ قاعدة الاتفاق (الموافقة والتأكيد).....

280	و _ قاعدة التعاطف (التجانس).....
283	المبحث الثاني: التفاعلات الحجاجية التوجيهية.....
283	تمهيد.....
287	أولاً _ العناصر الموازية لسانية المتكئة على السياق.....
288	1- التنغيم (Intonation)
293	2 _ النبر (Stress)
296	ثانياً _ العناصر اللسانية التوجيهية المحتكمة إلى السياق.....
296	1 _ القوّة التوجيهية لفعل الأمر.....
302	2 _ القوّة التوجيهية لفعل الاستفهام.....
309	الخاتمة
318	فهرس الآيات
323	قائمة المصادر والمراجع
343	فهرس الموضوعات
	الملخص

الملخص

جامعة الأمير
عبد القادر للطب
الإسلامية

موضوع الدراسة الموسوم "نظرية الفعل والاستعمال في خطاب الأشاعرة"، موضوع يجمع العوالم المختلفة التي يعيشها الكائن البشري في معنى العمل، وتتداخل فيه ثلاث معارف تتفاعل في تكوين معرفة تواصلية، توّطد العلاقة بين اللغة ومستعملها، من منطلق أن اللغة لا تقوم فقط بتمثيل العالم؛ بل تسعى إلى إنجاز أعمال تُغيّر أو تُؤثّر فيه، وهي المعرفة الذهنية البيولوجية، والمعرفة اللسانية التواصلية، والمعرفة المادّية الطبيعية، التي تجتمع لتشريح العلاقة بين الفكر، واللغة، والواقع الطبيعي، ذلك أن قدرات الإنسان لا معنى لها دون تأصيل عملي، فالإنسان فكر وعمل، ووجوده حيث العمل.

وفي ضوء فهم معنى الفعل فهما عمليا، تسعى هذه الأطروحة إلى فهم الكائن الاجتماعي بتحليل ما يعتقد، وما يقوله، وما يمكن أن يقوم به، للعيش في جماعات تواصلية تعتمد المناقشة والحوار أسلوبا في الحياة، متناولين نتاج الأشاعرة الفكري الذي مسّ معارف لا بأس بها من جوانب الحياة، من قدرات الذهن على الإبداع والمعرفة، وطرائق إخراج هذه المعرفة عبر اللسان، وأنماط العمل بها في الواقع، ثم كيفية ربط ما يعتقدونه ويؤمنون به بالجانب العملي، الذي يجسّد إنجازات اجتماعية تواصلية، تراعي الضوابط والقوانين الشرعية والعرفية الاجتماعية، التي تطبعها الإرادة ويصقلها القصد، آخذين على عاتقهم البحث في الأفعال القصدية التي تؤطر الحياة، محدّدين مقاصد الفعل والعمل في معنى الكسب، الذي هو طلب الفعل على وجه يأمر به الشرع، ويرتضيه العقل، وينتفع به المجتمع.

وبتوظيف المنهج التداولي في تحليل الخطاب استطعنا تزويد البحث بمفردات إجرائية، وأبعاد منهجية، وآليات تحليلية، ساعدتنا في تحديد علاقة الأقوال القصدية بالأعمال القصدية التي تمنهج حياتنا، وتضفي عليها سمة الإنسانية، كونه حصيلة معارف شتى لغوية، وفلسفية، ونفسانية، ومادية، اتحدت وتضافرت جهودها للقبض على مدلولات الأقوال التي تجعل العالم يتغير.

وقد مكنتنا البحث في مسألة فلسفة الفعل من ربط نتائج جهود الدرس اللساني التراثي بآخر ما توصلت إليه الدراسات اللسانية المعاصرة، والتي انتهت إلى نتيجة متشابهة، تكمن في توجيه الاهتمام إلى اللغات الطبيعية، التي تمكّن من تعريف الكائن البشري، والإحاطة بعوالمه المختلفة، النفسية، والمادية، بمراقبة سيرورة نشاط الأجسام بصفاتها محسوسات، ونشاط الذهن بصفته متخيلات إبداعية، وكيفية تحويل ما نفكر فيه وتلفظ به إلى أعمال واقعية، أين تدفع الرغبة والإرادة في الفعل، ثم الوعيّ به، والقصد إليه إلى تحريك أعضاء الجسد بما يتوافق مع المقاصد والأقوال، وهذا ما دفع الفلاسفة والعلماء على مرّ العصور، وعلى اختلاف المذاهب وتنوع المشارب إلى البحث عن معنى العمل الذي يؤطره القول، وقد كانت الجهود المبذولة من لدنهم محمودة في كشف جوانب خفيّة من حياة البشر.

Abstract:

The topic of the study entitled “**Theory of act and use in AI Ashaera speech**” is a topic which gathers the different worlds the mankind lives in sense of the work. And in it log knowledge of three that interact in the formation of a communicative knowledge, which enhance the relation between the language and its users, starting from the language that do not representing only the world; yet it is standing on the establishment of works that change or affect in it, which is the knowledge of the biological brain and the knowledge of communicative linguistics and the knowledge of the materialistic naturalism, that meet together to dissect the relationship between the thought, the language, and the natural reality; for the abilities of man are meaningless without a practical assessing, and the man is a thought and work where his existence is where the work is found.

And in the light of understanding the sense of the work with a practical meaning, this thesis looks for understanding the social being by analyzing what he believes and what he says, and what he can do to survive in communicative groups that relay on discussion and dialogue as a style of life, by adopting the Asha'rah's thought product which touched enough knowledge from aspects of life, from the capacities of the mind to invent, and the ways of exiting knowledge across the tongue, and the patterns of working by them in the fact, with the link of what they believed and convinced in the practical side, which embodies a social communicative achievements, respecting the restrains and the laws of legitimacy and social customaries, that are featured by the will and refined by the intent, bearing on their shoulders research in the intended deeds that framed life, specifying the fundamentals of the deed and the work in the sense of earning, which is the request for a deed according to legislation, desired by the mind, and for benefit of the society. And by employing the deliberative method in analyzing the discourse, we were been able to provide the research with a procedural lexis, methodological dimensions and analytical mechanisms, that helped us to determine the relationship of intentional speeches with the intended deeds that guide our lives and to illustrates on them the attribute of humanity; for being the income of various linguistics, philosophical, psychological and materialistic knowledge unified and gathered their efforts to grasp the speeches' significances that make the world change.

And the research has enabled us in the question of philosophy of deed to link the results of the efforts of the traditional linguistic lesson with the contemporary linguistic studies latest achievement which arrived to a similar findings, including interest to the natural languages, that enabled us to define the human being and his various psychological and materialistic worlds by controlling the process of objects' activity as being sensations, and the mind's activity as imaginative creative, and the manner of transferring our thoughts

and speeches into real works, where the desire and will to do, and then be conscious of it; and intention to move the body organs in accordance with relevance of goals and speeches, and had pushed the philosophers and the scientists through ages, and on the difference of the doctrines and the diversity of the stripes to search for the meaning of the work framed by the speech, and the efforts devoted by them were commendable in revealing the human life's hidden aspects.

Résumé

Le thème de l'étude intitulée «**La théorie du fait et l'utilisation dans le discours des Achaïra.**», est un sujet qui rassemble les différents mondes dans lesquels l'être humain vit dans

le sens du travail, dans le quel trois connaissances interagissent dans la formation d'une connaissance communicative, rechainant la relation entre le langage et ses utilisateurs, au fait que cette langue ne représente pas seulement le monde; mais elle est basée sur la réalisation des travaux qui changent ou qui l'affectent en elle, qui est la connaissance de l'esprit biologique,

et la connaissance linguistiques communicative, et la connaissance matérielle naturelle, qui ce regroupe pour permettent de disséquer la relation entre la pensée, la langue et la réalité naturelle, puisque les capacités humaines n'ont aucun sens sans l'enracinement du travail, car l'homme est une pensée et un travail et son existence est où le travail se trouve. Et pour comprendre le sens du travail une compréhension pratique, et aussi en cherchant à comprendre l'organisme social cette thèse analyse ce qu'il croit, ce

qu'il dit, et ce qu'il peut faire pour vivre dans des groupes communicatives qui dépendent de la discussion et du dialogue comme un mode de vie, et en traitant le produit intellectuelle qui touche de suffisantes connaissances des aspects de la vie, de la capacité de l'esprit à inventer, et les manières de produire le savoir par la langue, et les modèles du travail dans la réalité, en liant ce qu'ils croient et qu'ils convicts avec l'aspect pratique, qui illustre les acquis sociaux communicatives respectant les règles et les lois de la légitimité et les costumes sociales, caractériser par une volonté et une intention raffinée et aboutis par l'intention, en prenant en considération la recherche dans les actions intentionnelles qui encadrent la vie, en précisant les objectives de l'action et du travail dans le sens de gagner, qui est la demande du travail comme ordonné par la charia et dans le désir du cerveau et dans la société se bénéfice. Et en utilisant la méthode délibérative dans l'analyse du discours, on a pu doter la recherche avec le lexique procédural, et avec des dimensions méthodologiques et des mécanismes d'analyse, nous a permettes de déterminer la relation entre les paroles intentionnels avec les actions intentionnelles qui guident notre vie, et leur donner le caractère d'humanité de fait qui est un résultat de diverses connaissances linguistiques, philosophiques, psychologiques et matérielles réunis pour saisir les paroles significantes qui font changer le monde. La recherche nous a permis sur la question de la philosophie du fait de relier les résultats des efforts de la leçon linguistique traditionnelle avec les dernières requises de l'étude linguistique contemporaines, qui ont abouti à un résultat similaire, conclus à attirer l'attention sur les langues naturelles, qui permettent de définir l'être humain et ses divers aspects mentaux et matérielles, par la surveillance du processus d'activité des objets en tant que sensations, et l'activité de l'esprit en tant que des imaginations créatives, et comment transformer ce que nous pensons et nous parlons à des faits réales où le désir et la volonté de faire et puis la conscience du fait, l'intention à faire bouger les organes du corps conformément aux objectifs et aux paroles, tous ça les a pousser les philosophes et les scientifiques de tous les âges avec de différentes doctrines et la diversité des directions pour rechercher le sens du travail encadré par la parole, et leurs efforts ont été favorables pour révéler des aspects de la vie humaine cachés.