الفصل الثاني

التحليل التداولي عند الطاهر ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير

إدريس مقبول(*)

مقدمة:

إن كتاب التحرير والتنوير لصاحبه سماحة الأستاذ الشيخ الطاهر بن عاشور -رحمه الله- موسوعة معارف تجديدية، اجتهد فيها صاحبها في الخروج عن المعهود والمألوف في تناول كلام الباري سبحانه بالتفسير. ولعل الجهد الذي بذله فيها صاحبها تنقيحا وتحقيقا وتوليدا لجديد الأفكار، ما يزال يحتاج من الباحثين والعلماء المسلمين تسليط مزيد من الضوء على هذا العمل الرائد بكل معنى للكلمة.

يمكن تلخيص دواعي اختيارنا لهذا الموضوع في إبراز الوجه التجديدي للمدونات التفسيرية ومنها كتاب التحرير والتنوير؛ وبيان إمكانية مقاربة ومقارنة التراث التفسيري عند علمائنا بالمحاولات التأويلية الحديثة؛ وإعادة قراءة كتاب التحرير والتنوير على ضوء الدراسات التداولية المعاصرة؛ وتجلية عناية التحرير والتنوير بالوظيفة التداولية في قراءة الوحي.

(*) أستاذ التداوليات وتحليل الخطاب، المركز التربوي الجهوي بمكناس. البريد الإلكتروني: makboul_driss@yahoo.fr

obeikan.com

إنَّ المؤلفات التي وقفنا عليها مما له صلة بهذا الموضوع، يتعلق أغلبها بتسليط الضوء على المنهج البلاغي،[1] أو المقاصدي،[2] أو منهج الطاهر ابن عاشور الجدلي للسائد،[3] وبعضها الآخر يهتم به فقيهاً[4] وبتجميع فتاويه الفقهية،[5] أو يعتني بقضايا موضوعاتية من قبيل خطته الإصلاحية،[6] في التربية والتعليم،[7] أو دوره في الحفاظ على التراث،[8] وموقفه من المرأة،[9] والأسرة والحرية،[10] والمجتمع... إلخ،[11] من خلال التحرير والتنوير.

---

(1) بري، حواس. **المقاييس البلاغية في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002م.

(2) الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي**، ضمن كتاب من أعلام الفكر المقاصدي، بيروت: دار الهادي، 2003م. وانظر أعمال الندوة التي نظمت ببيت الحكمة بتونس حول مقاصد الشريعة الإسلامية في:
– مختار، النيفر. وقائع الندوة المنعقدة حول كتاب "**الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية**" لمحمد الحبيب ابن الخوجة، قرطاج: 1 يونيو 2005م، 2006م.

(3) السعفي، حمودة. "مجادلة السائد في الخطاب الكلامي"، من خلال "التحرير والتنوير" للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، **حوليات الجامعة للبحوث الإنسانية والعلمية**، ع3، 1996م.

(4) الطباع، إياد خالد. **محمد الطاهر بن عاشور: علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه**، دمشق: دار القلم، 2005م.

(5) العلوي، علي. "فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور"، **مجلة الصادقية**، ع39، 2005م.

(6) الصادق، ابن ساسي كرشيد. "إسهامات محمد الطاهر بن عاشور في حركة التجديد والإصلاح، في دراسات إفريقية"، **مجلة بحوث**، ع27، 2002م.

(7) المستاوي، محمد صلاح الدين. "خطة إصلاح التعليم الزيتوني كما رسمها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، **مجلة الصادقية**، ع6، 1997م.

(8) عيساوي، أحمد. "العلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي والإسلامي"، **مجلة آفاق الثقافة والتراث**، مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية، ع43، 2003م.

(9) المزوغي، حسين. "المرأة في فكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور"، في 15/ 21: **مجلة الفكر العربي الإسلامي المستقبلي**، ع16، 1988م.

(10) دراويل، جمال الدين. **مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور**، بيروت: دار الهادي، 2006م.

(11) المستاوي، محمد صلاح الدين. "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لدى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور"، **مجلة الصادقية**، ع21، 2001م.

ولم نقف على دراسة مستقلة لسانية تداولية تعنى بما اخترناه من عنوان لموضوع بحثنا "التحليل التداولي عند الطاهر بن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير".

إن الكتابة في مثل هذه الموضوعات تكتنفها جملة من الصعوبات، ومن أبرزها: غياب مراجع ومصادر تناولت الموضوع أو جزءا منه بمقاربة لسانية تداولية حديثة؛ واتساع دائرة الموسوعة التفسرية وطولها وتشعب مباحثها؛ وتفرق المعلومات والمعطيات الخاصة بالتحليل التداولي في التحرير والتنوير مما يجعل تتبعها واستقصاءها أمرا ليس باليسير.

أولاً: مقدمة عن التحليل التداولي وعناصره

لم تعرف الثقافة العربية الحديثة أي اهتمام حقيقي بالدراسات التداولية العصرية، ويمكن عدّ الكتابات العربية في هذا المجال نادرة، ويعدّ الأستاذ الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أحد المفكرين العرب والمسلمين الأوائل، الذين حاولوا التعريف بالفكر التداولي وتطبيقه في بعض مناحي الثقافة العربية الإسلامية.[12] والتداوليات عند الأستاذ طه أحد فروع الدراسات اللسانية إلى جانب الداليات والدلاليات.

.فالداليات: ويقصد بها "الدراسات التي تختص بوصف -وإن أمكن بتفسير- الدال الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته. وبهذا تكون الداليات شاملة للأقسام الثلاثة المشهورة: الصوتيات والصرفيات والتركيبيات."

.والدلاليات: ويقصد بها "الدراسات التي تختص بوصف -وإن أمكن بتفسير- العلاقات بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها سواء عدّت تصورات في الذهن أو أعيانا في الخارج."

(12) غلفان، مصطفى. "اللسانيات العربية الحديثة"، دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية، جامعة الحسن الثاني-عين الشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ضمن سلسلة رسائل وأطروحات، 1998م، رقم4، ص249.

والتداوليات: ويقصد بها "الدراسات التي تختص بوصف -وإن أمكن بتفسير- العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها وبين الدالين عليها."[13]

والتداولية يجري تعريفها رسمياً بأنها ذلك المصطلح العربي الموافق لـ Pragmatics الأجنبية، والذي كان الفضل في وضعه للأستاذ طه عبد الرحمن سنوات السبعينات من القرن الماضي،[14] وقد حظي ولا شك بالإجماع، والتداول،[15] ولفظة التداول كما يرى مقترحها تفيد في العلم الحديث الممارسة المعبر عنها بـ La praxis، وتفيد أيضا التفاعل زيادة على أنها من مادة الدلالة نفسها التي تتقاطع معها.[16]

وقد جمع الباحث اللساني والتداولي ليفنسون Levinson في كتابه Pragmatics وجوهاً من التعريفات نأخذ منها ما يلي:

التداولية حقل لساني يهتم بالبعد الاستعمالي أو الإنجازي للكلام، ويأخذ بعين الاعتبار المتكلم والسياق، وإذا كان التركيب يبحث العلاقة بين الدوال فيما بينها، والدلالة تبحث العلاقة بين الدوال ومراجعها، فإن التداوليات تبحث العلاقة بين الدوال ومستعمليها. إن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذا الاهتمام في

---

(13) عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987م، ص19.

(14) ينظر مداخلة الدكتور طه عبد الرحمن في ندوة: "**الدلاليات والتداوليات، أشكال الحدود**". منشورة ضمن البحث اللساني والسيميائي، ص299.

(15) وإن كان البعض من إخواننا الباحثين خاصة في المشرق ما يزالون يستعملون مقابلات مختلفة وملبسة وترجمات غير موفقة مثل الذرائعية والبراجماتية والنفعية والوظائفية وعلم التخاطب... إلخ، وكلها لا ترقى في نظرنا لترجمة الدكتور طه عبد الرحمن.

(16) تقول فرانسواز أرمينيكو في هذا المعنى: "تعني كلمة التداولية عند بعضهم (البراكسيس)؛ إذ على التداولية أن تعين مهمتها في إدماج السلوك اللغوي داخل نظرية الفعل، ويدركها بعضهم الآخر مهتمة أساساً بالتواصل، بل وبكل أنواع الفاعل بين الأعضاء الحية، بينما عليها بنظر آخرين أن تعالج استعمال العلامات أساساً، أما الفريق الأخير فيعد التداولية علم الاستعمال اللساني ضمن السياق." انظر:
- أرمينيكو، فرنسواز. **المقاربة التداولية**، ترجمة: سعيد علوش، الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987م، ص11.

حد ذاته ليس منسجما وموحدا؛ لأنه يتوزع بين مجالات تداولية مختلفة ميزت فيها أورشيوني بين ثلاث تداوليات أساسية متجاورة هي:

1. التداولية التلفظية Enonciative pragmatique: أو لسانيات التلفظ مع شارل موريس، التي تهتم بوصف العلاقات الموجودة بين بعض المعطيات الداخلية للملفوظ، وبعض خصائص الجهاز التلفظي Dispositif énonciatif (مرسل – متلقي– وضعية التلفظ) التي يندرج ضمنها الملفوظ.

2. التداولية التخاطبية Illocutoire pragmatique، أو نظرية أفعال اللغة مع أوستين وسيرل، التي تخصص لدراسة القيم التخاطبية داخل الملفوظ، والتي تسمح له بالاشتغال كفعل لغوي خاص.

3. التداولية التحاورية Conversationnelle pragmatique، التي نتج تطورها الحديث جدا عن استيراد الحقل اللساني للأفكار المؤسسة أصلا من لدن الاثنولوجيين وإثنوميتودولوجيي التواصل، وهي تهتم بدراسة اشتغال هذا النمط من التفاعلات التواصلية (الحوارات)، بوصفها تبادلات كلامية تقتضي خصوصيتها أن تنجز بمساعدة دوال تلفظية Signifiants verbaux، ولفظية موازية Para–verbaux

وإذ تبين تعريف التداولية، واتضح مجال اشتغالها، ننتقل للكلام على بعض من عناصر التحليل التداولي عند الشيخ الطاهر بن عاشور.

يمكننا في البداية الجزم بأن عناية الشيخ الطاهر ابن عاشور بعلوم البلاغة بصورة حية تجديدية، والمعاني تحديداً جعلت كتابة غنياً غاية الغنى بمفردات التحليل التداولي، ذلك أن تعاطي وجوه المعنى بتقليب النظر في أساليب الخطاب في صلتها بمقاصد صاحب الخطاب والمخاطبين المتلقين للوحي وسياقات التنـزيل في تقاطعها مع سياقات الفهم والتأويل، كل هذا يجعل القارئ يطمئن إلى هذه الحقيقة ولا يرتاب في ذلك ولا يشك. ولما كانت عناصر التحليل التداولي متشعبة ومتداخلة ولا تكاد تنتهي إلى غاية، حتى إنه ليصعب

استقصاؤها، فقد رأينا أن نقصر حديثنا فيها على ما اتصل بمسألة القراءة والتأويل وبعض متعلقاتها، وهي كلها مباحث تداولية دائرة على المعنى وجوداً وعدماً.

1. **مستويات الدلالة وأطراف التخاطب:**

يميز الشيخ ابن عاشور بين مستويات الدلالة في خطابه المقدماتي حين تعرض للحديث عن الفرق بين تفسير الباطنية وتفاسير الصوفية الإشارية، فبين من تلك المستويات الدلالية التداولية:[17] دلالة العبارة في مقابل دلالة الإشارة، وتحدث عن دلالة المخالفة، ودلالة الرمز، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، ودلالة الاقتضاء، ودلالة لحن الخطاب، ودلالة فحوى الخطاب، والدلالة العرفية، والدلالة الوضعية، والدلالة الأصلية، والدلالة التبعية...،[18] وهي أطياف من الدلالة تشي بمدى وعي الشيخ ابن عاشور بتصرفات الدلالة في خريطة التداول وتجلياتها وطبقاتها، انطلاقا من الظهور إلى الخفاء، ومن النصية إلى درجات الإضمار والاستتار،[19] والتي يحتاج معها المخاطب إلى جهد في إدراكها يتفاوت بحسب قدراته التأويلية، وبحسب مستوى توغل المعنى في كثافة الإجمال أو الاشتراك أو الحذف أو ما إليها من حُجُب الاستعمال التداولي.

كما تكلم في دلالة الكناية والتهكم والتعريض[20] وهي دلالات تكلمية تداولية، يستدل على المعنى المقصود فيها بإجراءات استدلالية خاصة. يقول الشيخ ابن عاشور مميزا في الدلالات بين الإشارة عند الصوفية ودلالة الإشارة[21] عند الأصوليين وغيرها من الدلالات الإضمارية: "وليس من الإشارة ما يعرف

---

(17) للمزيد عن هذه الدلالات الأصولية من وجهة نظر التداوليات الحديثة، انظر:
- يونس علي، محمد. "**علم التخاطب الإسلامي**". دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006م.

(18) الطاهر، ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، د.ت، ج1، ص36.

(19) عن طبقات الدلالات وخصوصاً الإضمارية منها. انظر:
- أزايبط، ابن عيسى. "المعنى المضمر في الخطاب اللغوي العربي، البنية والقيمة التنجيزية"، (مقاربة تداولية لسانية)، (أطروحة دكتوراه مرقونة بجامعة مكناس، 1997م).

(20) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص93-97.

(21) عن دلالة الإشارة أو إشارة النص عند الأحناف من وجهة نظر تداولية. انظر:
- يونس، محمد علي. **علم التخاطب الإسلامي**، مرجع سابق، ص208.

في الأصول بدلالة الإشارة وفحوى الخطاب، وفهم الاستغراق من لام التعريف في المقام الخطابي ودلالة التضمن والالتزام،كما أخذ العلماء من تنبيهات القرآن استدلالا لمشروعية أشياء كاستدلالهم على مشروعية الوكالة من قوله تعالى: ﴿فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ﴾ [الكهف: 19] ومشروعية الضمان من قوله: ﴿وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾ [يوسف: 72] ومشروعية القياس من قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: 105] ولا بما هو بالمعنى المجازي نحو ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ﴾ [سبأ: 10] و﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11] ولا ما هو من تنـزيل الحال منـزلة المقال نحو ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡ﴾ [الإسراء: 44] لأن جميع هذا مما قامت فيه الدلالة العرفية مقام الوضعية واتحدت في إدراكه أفهام أهل العربية فكان من المدلولات التبعية."[22]

والمقابلة بين الدلالات الوضعية والدلالات التبعية مقابلة بين الصريح والضمني أو بين التعييني Dénote والإيحائي Connote، إذ تؤلف المضامين التعيينية موضوع الإرسالية الحق بالسياق المطابق لها، فالمفردات الحاملة للمضامين من هذا القبيل تحيل على موضوعاتها مباشرة، بينما تشكل المضامين الإيحائية بمفهوم واسع، قيما إضافية Additionnelles أو هامشية Périphériques أو حافة Marginales، طبعا إذا ما قورنت بالمضامين الأساسية، أو نظر إليها من زاوية اللغة ومضامينها المرجعية، أما إذا طرحت في إطار التواصل التخاطبي "داخل الخطاب" أو داخل "استعمال اللغة" استعمالا تداوليا، فإنها تصبح قائمة بذاتها في صلب المواضعة التي تنتمي إليها لسانيا.

وتكلم عن دلالة التمثيل، والإيجاز، والتلميح، والمبالغة، والاستطراد، والاشتراك والتسامح،[23] وهي دلالات لا يمكن بناؤها أو إنجازها كما لا يمكن فهمها وتحليلها إلا باستحضار أطراف التخاطب: (أي المتكلم والمخاطب)،[24]

(22) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص36.

(23) المرجع السابق، ج1، ص93. والتسامح تداولياً نوع من المعنى متولد عن نـزوع لغوي نحو إيجاد شبكة جديدة من المعاني المستحدثة، تتجلى في دعوة المتكلم إلى إقامة معنى مضمر فردي لينتهي إلى معنى بارز على مر العقود بالممارسة والإنجاز إذا سلم به الآخرون.

(24) يحتكم كل من المتكلم والمخاطب-في إوالية الإضمار- لهندسة المعاني وفق سياقها المقامي لا سياقها المقالي، ومن ثمة يتم "التدارك" بينهما انطلاقا من إرادة "المدلول"لا إرادة الدال".

وجدير بالذكر أن التداوليات الحديثة أولت عناية كبيرة للبنى الإضمارية[25] Structures implicites في صلتها بعنصري المتكلم والمخاطب، انطلاقاً من الاعتقاد بأن الخطاب يتوجه (من وإلى) أحد الطرفين، وكذا بالنظر إلى طبيعة التفاعل اللساني وغير اللساني الذي يوجه الكلام ويحدد مساره إلى درجة ذهب معها ليتش Leech بأنه لا يمكن أن ندعي فهمنا للكلام دون استحضار شروط إنتاجه المحيطة به، خاصة عنصري المتكلم والمخاطَب[26] اللذين عدّهما ركنين لا غنى عنهما، ومظهرين مهمين في الحالات التكلمية.[27]

2. قضية تكوثر المعانى واللفظ واحد:

اهتمت الدراسات التداولية بمسألة تعدد المعنى في جميع طبقاتها ومراتبها، فحظي الاشتراك بكثير من الأبحاث التي تنوعت في زوايا نظرها للمسألة، وعلى قدر ما اختلفت هذه المقاربات في الدرس التداولي الحديث، اختلفت قديما المقاربات التراثية للموضوع، وقد نقل لنا منها الشيخ ابن عاشور بعض الآراء، واختلاف الأصوليين في تناولها والترجيح بين المعاني، وانتقد طرقا ومذاهب في الترجيح، وبسط مذهب الجمع بين المعاني والدلالات في عمليات التأويل.

والشيخ ابن عاشور ينطلق في تأسيسه للحديث عن المشترك من منطلق معجزية النص القرآني، يقول: "فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم. وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم، كان حقيقا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه المسوّغات ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى."[28]

---

(25) الإضمار في التداولية أنواع: إضمار استنباطي ومطلق إدماجي وضيق واصطناعي.

(26) Leech, G. the Principles of Pragmatics. London: Longman, 1983, p.4.

(27) Ibid, p.13.

(28) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص93.

ويميز ابن عاشور بين أصناف من الدلالات التي تقع تحت مسمى دلالة المشترك، يقول: "ثم إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعداً قد يكون بينهما العموم والخصوص، فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي مثل حمل الجهاد في قوله تعالى: ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓ﴾ [العنكبوت: 6] على معنيي مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام ومقاتلة الأعداء في الذب عن حوزة الإسلام.

وقد يكون بينها التغاير بحيث يكون تعيين التركيب لبعضها منافياً لتعيينه للآخر، بحسب إرادة المتكلم عرفاً، ولكن صلوحية التركيب لها على البدلية مع عدم ما يعين إرادة أحدها، تحمل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم، فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطاً. وقد يكون ثاني المعنيين متولدا من المعنى الأول وهذا لا شبهة في الحمل عليه؛ لأنه من مستتبعات التراكيب."[29]

وهذا الذي ذهب إليه الشيخ ابن عاشور نظيره ما نجده عند التداوليين المعاصرين حين تحدثوا عن المشترك بما هو ظاهرة دلالية وبما هو في الوقت نفسه ظاهرة تداولية[30] كما اهتم بعضهم بالعلاقة بين الأشكال النحوية والأشكال المنطقية ودورها في تعدد المعنى،[31] وتناول الظاهرة آخرون من زاوية الحقيقة الضبابية،[32] وعرض آخرون لمفهوم الضمني الذي يفترض على الأقل وجود معنيين ظاهر وضمني، فضلاً عن تعدد المعاني الضمنية للقول الواحد.[33]

---

(29) المرجع السابق، ج1، ص96.

(30) من ذلك مثلا:

- Kleiber, George. *Polysémie et référence: La polysémie, un phénomène pragmatique*, in Cahier de Lexicologie,1984. n°44.

(31) Blanche, Robert. *Introduction a la logique contemporaine*. Paris : Colin, 1968, p.17.

(32) اهتم مارتن بتنوع مضامين التعريف وبتعدد المعنى ضمن:

- Martin, Robert. *Pour Une Logique du Sens*. Paris: Puf, 1983, p.54-90

واهتم كليبر بالمسألة ذاتها ضمن:

- Kleiber, Georges. *La semantique du Prototype*. Paris: Puf, 1990.

(33) Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *L'Implicite*. Paris: Colin, 1986.

واللسانيون يميزون بين الكلمات المشتركة Homonymes، والكلمات متعددة المعنى Polysémiques على أساس أن الأولى تدل على مقولات لا علاقة بينها، بينما تدل الثانية على مقولات مختلفة غير أن بينها علاقة.[34]

كما أن حديث ابن عاشور عما راج بين بعض المفسرين والأصوليين وأرباب الكلام من تداخل المجاز مع الاشتراك في بعض التحاليل، نجده يتكرر عند بعض التداوليين.[35] غير أن الشيخ ابن عاشور لا يترك المناسبة من غير أن يسجل موقفه من الخلاف مجتهدا في وضع الحدود، يقول: "والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعاً أو بعضاً إطلاقاً لغوياً، فقال قوم: هو من قبيل الحقيقة ونسب إلى الشافعي وأبي بكر الباقلاني وجمهور المعتزلة. وقال قوم: هو المجاز وجزم ابن الحاجب بأنه مراد الباقلاني من قوله في كتاب التقريب والإرشاد: إن المشترك لا يحمل على أكثر من معنى إلا بقرينة. ففهم ابن الحاجب أن القرينة من علامات المجاز وهذا لا يستقيم؛ لأن القرينة التي هي من علامات المجاز هي القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وهي لا تتصور في موضوعنا؛ إذ معاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة وإلا لانتقضت حقيقة المشترك فارتفع الموضوع من أصله. وإنما سها أصحاب هذا الرأي عن الفرق بين قرينة إطلاق اللفظ على معناه المجازي، وقرينة إطلاق المشترك على عدة من معانيه، فإن قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وقرينة المشترك معينة للمعاني المرادة كلاً أو بعضاً."[36]

وتفريقه كما يبدو بين المجالين الدلاليين الأول الحقيقة والثاني المجاز كما هو تفريقه بين القرينتين موفق جدا، فقرينة المجاز مانعة من إيراد المعنى الحقيقي وقرينة المشترك غير مانعة تمييز دقيق منه –رحمه الله– وهو ما يسمح بقبول تعدد معاني القرآن جميعها التي يحتملها السياق، وهو مذهبه المختار، يقول شارحا منهجه الذي ارتضاه وأخذ به معقبا على منهج بعض المفسرين: "والذي يجب

(34) ألفة، يوسف. **تعدد المعنى في القرآن**، تونس: دار سحر للنشر، ط1، 2003م، ص134.

(35) Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *L'Implicite*. p.66-883-884.

(36) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص98.

اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية محضة أو مختلفة. مثال استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: 18] فالسجود له معنى حقيقي وهو وضع الجبهة على الأرض، ومعنى مجازي وهو التعظيم، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنييه المذكورين لا محالة. وقوله تعالى: ﴿وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ﴾ [الممتحنة: 2] فبسط الأيدي حقيقة في مدها للضرب والسلب، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء وقد استعمل هنا في كلا معنييه.

ومثال استعمال المركب المشترك في معنييه قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين:1] "فمركب "ويل له" يستعمل خبراً ويستعمل دعاء، وقد حمله المفسرون هنا على كلا المعنيين، وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون أو ترجيح بعضها على بعض. وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجّح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ دون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ معاني في تفسير الآية."[37] إن تأويل المشترك مفردا ومركبا فيما يقدمه الشيخ ابن عاشور يطرح إشكالية النص الذي لا يقدم نفسه دائما بشكل مباشر، وإنما يتمظهر "في كيفيات مختلفة وراءها مقصدية المرسل، ومراعاة مقصدية المخاطب، والظروف التي يروج فيها النص، وجنس النص، وهذه الماورائيات نفسها تؤدي إلى اختلاف استراتيجية التأويل."[38]

(37) المرجع السابق، ج1، ص99.

(38) مفتاح، محمد. **مجهول البيان**، الدار البيضاء: دار تبقال للنشر، الطبعة، 1990، ص89.

3. التناسب بين الدلالة والتداول:

التزم الشيخ ابن عاشور في تفسيره ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض وهو منـزع جليل قد عني به فخر الدين الرازي، وألف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى "نظم الدرر في تناسب الآي والسور"[39] والشيخ ابن عاشور وإن اجتهد ودعا إلى الاجتهاد في طلب المناسبات، إلا أنه من باب الموضوعية لم يمنع إمكان وجود فراغ تناسبي بين بعض الآيات إذا نظر إليها من جهة ترتيب نـزولها في صلته بموقعها المتأخر أو المتقدم عن زمن نـزولها، ومعلوم أن ترتيب الآي في القرآن لم يخضع لترتيب النـزول إنما هو أمر توقيفي حصل فيما بعد بأمر من رسول الله، أي أن التشكيل النهائي للنص القرآني أو الهندسة الأخيرة للقرآن ربانية ولا اجتهاد فيها، ولهذا قد يبقى في النفس شيء من الحيرة بخصوص بعض الآيات وهذا أمر لا ينبغي أن يدعو إلى تكلف استنباطها بما يخرج عن المقصود. مثال ذلك وهو كثير ما نجده عند حديثه عن قول الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ (البقرة:142) يقول ابن عاشور: "قد خفي موقع هذه الآية من الآي التي بعدها؛ لأنَّ الظاهر منها أنَّها إخبارٌ عن أمر يقع في المستقبل، وأنَّ القبلة المذكورة فيها هي القبلة التي كانت في أول الهجرة بالمدينة وهي استقبال بيت المقدس، وأنَّ التولي عنها هو نسخها باستقبال الكعبة فكان الشأن أن يترقب طعن الطاعنين في هذا التحويل بعد وقوع النسخ؛ أي بعد الآيات الناسخة لاستقبال بيت المقدس، لما هو معلوم من دأبهم من الترصد للطعن في تصرفات المسلمين، فإن السورة نـزلت متتابعة والأصل موافقة التلاوة للنـزول في السورة الواحدة، إلا ما ثبت أنه نـزل متأخراً ويتلى متقدماً، والظاهر أنَّ المراد بالقبلة المحمولة القبلة المنسوخة وهي استقبال بيت المقدس، أعني الشرق وهي قبلة اليهود ولم يشف أحد من المفسرين وأصحاب أسباب النـزول الغليل في هذا، على أنَّ المناسبة بينها وبين الآي التي قبلها غير واضحة فاحتاج بعض المفسرين إلى تكلف إبدائها.

(39) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص8.

والذي استقر عليه فهمي أنَّ مناسبة وقوع هذه الآية هنا مناسبة بديعة وهي أن الآيات التي قبلها تكرر فيها التنويه بإبراهيم وملته والكعبة، وأن من يرغب عنها قد سفه نفسه فكانت مثاراً لأن يقول المشركون ما ولي محمداً وأتباعه عن قبلتهم التي كانوا عليها بمكة، أي استقبال الكعبة مع أنه يقول: أنه على ملة إبراهيم ويأبى عن اتباع اليهودية والنصرانية، فكيف ترك قبلة إبراهيم واستقبل بيت المقدس، ولأنه قد تكررت الإشارة في الآيات السابقة إلى هذا الغرض بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 115]"[40]

والتناسب -تداولياً- بما هو طلب الانسجام من خلال النظر في النصوص، يجعله الشيخ ابن عاشور لا يقتصر على القرآن فحسب، بل قد يدخل في جملته الوحي بمفهومه العام بما فيه نصوص السنة، فالوحي يشمل نصوص السنة ونصوص القرآن ولا ينبغي وقوع التعارض بينها، بل إن الأصل أن يفسر بعضها بعضاً، ويحيل بعضها على بعض، ويفصل بعضها مجمل بعض وهكذا... يقول الشيخ ابن عاشور وهو يتحدث عن علاقة بعض أسباب النـزول المروية، أي النص الحديثي السياقي بالنص القرآني: "ومن هذا القسم ما لا يبين مجملا ولا يؤول متشابها، ولكنه يبين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 3] الآية فقد تخفي الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينها ما في الصحيح عن عائشة أن عروة بن الزبير سألها عنها فقالت: هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن في الصداق فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن."[41]

وطلب التناسب أو المناسبة له مراتب عند الإمام ابن عاشور يبتدئ من أدنى مستويات الدرس اللساني، ألا وهو تناسب الأصوات فيما بينها مرورا بتناسب الكلمات في النظم، إلى تناسب الجمل والآيات، إلى تناسب السور، وهو كله أمر توقيفي لا مدخل للتوفيق فيه إلا من جانب الكشف عن أسرار التناسب

(40) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج2، ص5.
(41) المرجع السابق، ج1، ص50.

الظاهرة والمطوية. يقول ابن عاشور: "واتساق الحروف واتساق الآيات واتساق السور كله عن رسول الله ﷺ فلهذا كان الأصل في آي القرآن أن يكون بين الآية ولاحقتها تناسب في الغرض. أو في الانتقال منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل ومما يدل عليه وجود حروف العطف المفيدة الاتصال مثل الفاء ولكن وبل ومثل أدوات الاستثناء، على أن وجود ذلك لا يعين اتصال ما بعده بما قبله في النـزول، فإنه قد اتفق على أن قوله تعالى: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: 95] نـزل بعد نـزول ما قبله وما بعده من قوله: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ.﴾ [النساء: 95]"[42]

وبحث التناسب عند الشيخ ابن عاشور مرتبط بمسألة القراءة والتأويل ارتباطا قويا من جانب تَطَلُّب التأويل لعلاقات السابق باللاحق، والسبب بالمسبب، والاقتضاء والتلازم، وباقي العلاقات الأخرى،[43] كما أنه مرتبط بمسألة التذوق وهي مسألة نفسية من متعلقات التلقي، يقول: "وفي هذا التفنن والتنقل مناسبات بين المنتقل منه والمنتقل إليه هي في منتهى الرقة والبداعة، بحيث لا يشعر سامعه وقارئه بانتقاله إلا عند حصوله. وذلك التفنن مما يعين على استماع السامعين، ويدفع سآمة الإطالة عنهم، فإن من أغراض القرآن استكثار أزمان قراءته كما قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: 20] فقوله: ﴿مَا تَيَسَّرَ﴾ يقتضي الاستكثار بقدر التيسر، وفي تناسب أقواله وتفنن أغراضه مجلبة لذلك التيسير وعون على التكثير. نقل عن أبي بكر بن العربي أنه قال في كتابه سراج المريدين: "ارتباط آي القرآن بعضها مع بعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسعة منتظمة المباني علم عظيم." ونقل الزركشي عن عز الدين بن عبد السلام "المناسبة علم حسن ويشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط. والقرآن نـزل في

(42) المرجع السابق، ج1، ص79-80.

(43) جدير بالذكر أن فون ديك بحث الانسجام من خلال علاقات تقترب كثيراً من بحث علمائنا -رضي الله عنهم- في التناسب في المستوى الدلالي والتركيبي، فتحدث عن التطابق الذاتي Individual Identity وعلاقات التضمن والعضوية Membershipوغيرها...

- Dijk, Van. *Text and Context*. London: Longman, 1977. p.99.

نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض."[44]

إن تأكيد الشيخ ابن عاشور على انسجام القرآن ووحدته[45] من خلال تناسب آيه،[46] يطرح قضية ناقشتها التداوليات ببعد تحليلي وفلسفي في الآن نفسه، ألا وهي مكمن الانسجام، أهو النص أم نوعية القراءة؟ بمعنى هل الانسجام معطى بنيوي ذاتي يفتش عنه القارئ ويكشفه؟ أم هو استراتيجيات ومساطر يستخدمها القراء من أجل الوصول للمعنى انطلاقا من إشارات نصية؟ بمعنى أن الالتحام الذي يبنيه التأويل ليس التحاماً داخلياً، ولكن بالأحرى التحام خارجي عن النص ولاحق به.[47]

إن بحث التناسب إجابة غير مباشرة عن دعوى التناقض والتضاد والتفكك في نصوص الوحي قديما وحديثاً،[48] وهي تقرير بالدليل الخطابي والبرهاني على أن وحدة النص القرآني داخلية بنيوية وهي مرآة على أن كلام الله واحد، بل إن الوحي كله واحد قرآنا وسنة، ولهذا قال ابن القصار: "الكتاب والسنة... كلها كالآية الواحدة."[49]

---

(44) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص116–117.

(45) وحدة النص وانسجامه هو الذي يعطي للنص هويته:
- Charles, Michel. *Introduction a l'étude des textes*. Paris: Seuil, p.40.

(46) خطابي، محمد. **لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991م، ص193–204.

(47) Fisette, Jean. *Pour Une Pragmatique De La Signification*. Montréal Québec : xyz. p.54.

(48) عن وحدة النص ودعاة تناقض القرآن. انظر:
– رمضان، يحيى. **القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء**، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط1، 2007م، ص226.فما بعدها.

(49) ابن القصار، **المقدمة في الأصول**، تحقيق: محمد بن الحسين السليماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م، ص56.

ثانياً: التأويل والمقصدية

ينص التهانوي على أن "أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم، فإن الدلالة عندهم هي فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين، فإنها عندهم فهم المعنى مطلقاً، سواء أراده المتكلم أم لا، فظهر أن الدلالة تتوقف على الإرادة مطلقاً مطابقة كانت أم تضمناً."[50]

وهذا ما ذكره الدكتور طه عبد الرحمن حين تحدث عن مبدأ القصدية،[51] ومقتضاه أنه لا كلام إلا مع وجود القصد، وصيغته هي: الأصل في الكلام القصد.[52]

يقرر الشيخ الطاهر ابن عاشور في المقدمة الثانية من تفسيره أن من مطالب التفسير "معرفة جميع مراد الله من قرآنه،"[53] كما يذهب إلى أن "القرآن أنـزله الله تعالى كتابا لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89] فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية."[54] وليست معرفة المراد سوى معرفة القصد والمقصد، وهذه المعرفة من جملة ما تتقصاه الدراسات التداولية، وتتغياه وتفتش عنه من خلال قوانين ومساطر.

ولما كانت الغاية المرجوّة من عملية التأويل هي إدراك القصد الحقيقي من الخطاب، وليس الاكتفاء فقط بحل شفرته أو سَنَنِه، فإن "التأويل يختلف عن

---

(50) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق: لطفي عبد البديع، مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1963م، ج2، ص291.

(51) مقبول، إدريس. **الأسس الابستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه**، الأردن: عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط1، 1997م، ص357.

(52) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان**، أو **التكوثر العقلي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م، ص103. انظر أيضاً:
– عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، ص39. حيث تحدث عن نموذج القصد ضمن النماذج النظرية في التصور الاعتراضي للحوارية، ويمثله بول كرايس وسورل وستراوسن وشيفر.

(53) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص20.

(54) المرجع السابق، ج1، ص38.

التفسير في إصابة أعماق النص والكشف عن طاقاته."[55] ولهذا تجدنا نستعمل الفعل "**يعني**" to mean مرادفا للفعل "**يقصد**" to intend في أغلب الألسنة الطبيعية. فالمعنى الذي نبحث عنه في طبقات الخطاب وترسباته ليس سوى القصد والغرض الذي من أجله كانت اللغات وكان التواصل، وفي هذا يقول ابن جني عبارته المشهورة في تعريف اللغة بأنها "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم."[56] إذ ليس الغرض سوى قصد متعين في سياق ومقام محددين.

المعنى = القصد

وفي تأكيد حرص الإمام ابن عاشور على القصد والمقاصد في عمليات التأويل ينقل كلام صاحب المفتاح السكاكي في حاجة المفسر إلى علم البيان، ويردف موضحا "لأن كلام الحكيم يحتوي على مقاصد جليلة ومعاني غالية لا يحصل الاطلاع على جميعها أو معظمها إلا بعد التمرس بقواعد بلاغة الكلام المفرغة فيه."[57]

ويطابق الشيخ ابن عاشور بيّن قصد المتكلم وقصد الكلام، أو بعبارة التأويليين بين مقصدية المُخاطِب(صاحب النص/ الشارع، والنص/ القرآن) فيقول: "فمراد الله من كتابه هو بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين، وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيناً، وتعبدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه فقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [ص: 39] سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى وهو قول علمائنا والمشائخي والسكاكي وهما من المعتزلة، أم قال قائل بقول بقية المعتزلة إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن" وهو خلاف لا طائل تحته "إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه."[58]

---

(55) عبد الغفار، **ظاهرة التأويل وصلتها باللغة**، الرياض: دار الرشيد،1980م، ص152.

(56) ابن جني، **الخصائص**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1986م، ص34.

(57) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص19.

(58) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص39.

وهذا التنسيب relativizition في كلام صاحب التحرير والتنوير (أي تعذر الاطلاع على تمامه مع الإمكان الوقوعي) مفيد جدا، خصوصا إذا علم أن المذاهب التأويلية الوثوقية قد جنت جناية كبيرة على الناس عبر المسيرة التاريخية الطويلة للتأويل لدى المسلمين والمسيحيين واليهود على حد سواء.[59]

وطريق معرفة القصد أو المقصد عند الشيخ الطاهر ابن عاشور هو النظر في ألفاظ القرآن لا غير، وليس عجبا وجود "مبدأ الاتصال اللازم" بين القصدية واللفظية، فلا ينفصل هذا عن ذاك من حيث هما معا وجهان لعملة واحدة، وفي عالم الخلق يرتبط بعضهما ببعض بقيد مشترك هو قيد "العملية"، فاللفظ عمل قولي والنية والقصد عمل قلبي، وجماعهما هو الذي يحدد في العرف الشرعي والعقلي العادة من العبادة. فتنماز الحركة عن أختها وتفترق الكلمة عن نظيرتها في القيمة؛ إذ يُحْكَم لهذه وعلى هذه، ويُؤْجَر على هذه ويُؤْزَرُ على الأخرى؛ لما تستمده الأفعال والكلمات من حساسية تتفاوت شدة وضعفا، ارتقاء وانحطاطا من البنية الباطنية والموجه النفسي الذي هو القصد إلى الفعل، أو الترك، إلى البناء، أو الهدم إلى الوضوح أو الغموض...

وإذا كان السبب في هذا الارتباط الدقيق راجع فيما نرى إلى اعتناء الممارسة التراثية في بعدها البنائي الكوني بثنائية العلم والعمل، بموجب انطلاق الشريعة الحكيمة من وصل الفعل بمقاصده سواء كان إلهيا أو إنسانيا، فإن هذا التصور على سلاسته في عقول أكثر العوام لا يخلو من تعقيد وتوليد لإشكالات تتعلق بطبيعة القصد المرنة والمنفلتة والزئبقية. هذه الطبيعة التي جعلت من محاولة محاصرته والقبض عليه بالسؤال محاولة قاصرة، لكنها مع قصورها لم تفقد إصرارها على المضي في بناء استراتيجيات، تجدد نفسها باستمرار للإمساك به وتثبيته قبل شروعه في التحول. إنها رحلة البحث عن المعلوم المجهول أو قل معي رحلة تقصي السهل الممتنع...

(59) إيكو، أمبرتو. **التأويل بين السيميائيات والتفكيكة**، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص35.

فالمقاصد كما رأينا تخفى فلا تعرف إلا بالقول،[60] أو بما يقوم مقامه القول من شواهد الحال في عالم الناس، ولما كانت القصود والاعتقادات من البنية النفسية structure psychique للمتكلِم بها وهي لا تظهر إلا بالقول سُمِّيت قولا إذ كانت سببا له، وكان القول دليلا عليها كما يُسَمَّى الشيء باسم غيره إذا كان مُلاَبِساً له وكانت الأقوال الطبيعية دليلا عليه. وكما لا يستطيع المتكلم التواصل مع غيره من غير أن يَفهم المخاطب قصده،[61] لا يستطيع هذا القصدُ نفسه أن يظهر من غير عبارة، فهو مفتقر إلى ما به يكون ظهوره. فيكون "معنى الشيء" هو ما يقصد به ويراد منه.

ومن آيات اهتمام ابن عاشور ببحث القصد التداولي، أي القصد المركب من قصد المتكلم منشئ الخطاب وقصد السامع المتلقي للخطاب، قصد المتكلم إلى إيراد الكلام على نحو مخصوص، لإفادة معان ودلالات مقصودة عند المتكلم ما نجده على سبيل المثال حال حديثه عن تنوع أشكال ورود القصة الواحدة في القرآن بما قد يحمل على استشكال تكرارها، يقول: "ومنها أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسبا للحالة المقصودة من سامعيها، ومن أجل ذلك تجد ذكرا لبعض القصة في موضع وتجد ذكرا لبعض آخر منها في موضع آخر؛ لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سيقت له فإنها تارة تساق إلى المشركين وتارة إلى أهل الكتاب وتارة تساق إلى المؤمنين وتارة إلى كليهما، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة، ثم تساق إليها في حالة أخرى. وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات ألا ترى قصة بعث موسى كيف بسطت في سورة طه وسورة الشعراء. وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَا مَعَهُۥٓ أَخَاهُ هَٰرُونَ وَزِيرًا ﴿٣٥﴾ فَقُلْنَا ٱذْهَبَآ إِلَى ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا فَدَمَّرْنَٰهُمْ تَدْمِيرًا ﴾ [الفرقان: 35-36]، ومنها أنه قد يقصد تارة التنبيه على خطأ المخاطبين فيما ينقلونه من تلك القصة وتارة لا يقصد ذلك."[62]

(60) **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، بيروت: 1957م، ج3، ص108-110.

(61) عن مراعاة أحوال المخاطبين بالشريعة من حيث إدراكهم لمقاصدها. انظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص190-191-195.

(62) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص69.

فأنت ترى كيف أن مدار تحليل الشيخ ابن عاشور تداولي محض، راجع في كل أنحائه إلى التوجيه برعاية القرآن الكريم لأحوال المخاطبين النفسية، وأوضاعهم ومواقفهم، مما يحكى لهم ويخاطبون به من آي الكتاب الحكيم.

ثالثاً: التأويل والحيدان الهرمسي

اعتنى الشيخ الطاهر ابن عاشور في تفسيره بالتنبيه على نوع من القراءات الباطنية للقرآن الكريم تسمى عندنا في التداوليات التأويلية بالقراءات الهرمسية أو الحيدان الهرمسي،[63] وهذه القراءات ليست حديثة أو معاصرة وإنما قديمة قدم التفسير ذاته، وقد نبه إليها الشيخ ابن عاشور في معرض حديثه عن مزالق التفسير بالرأي الذي يرادف الهوى. فهذا المؤول للنص "يكون له ميل إلى نـزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه، ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيد عقله من التعصب عن أن يجاوزه، فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه."[64]

في القراءة الهرمسية[65] هناك دائماً مشترك يكمن في أن "التأويل غير محدود"،[66] وكل التأويلات الهرمسية تتفق، وهي كثيرة ولا تكاد تخلو منها ثقافة أو مجتمع، في خاصية أساسية اختزلها الناقد الإيطالي أمبيرطو إيكو في أنها عبارة عن مهارة غير مُرَاقَبَة في الانـزلاقِ من مدلول إلى مدلول، ومن تشابه إلى تشابه، ومن ترابط إلى آخر، أو بصيغة أخرى "نوع من التنشؤ الورمي الإيحائي

(63) الإدريسي، رشيد. **سيمياء التأويل**، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، المكتبة الأدبية، ط1، 2000م، ص23.

(64) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص31.

(65) رجح بعض الدارسين أن الموطن الأصلي للأدبيات الهرمسية هو الإسكندرية، وقد انتشرت في الثقافة العربية الإسلامية عبر مدرسة حران. ولعل أحدث وأوفى دراسة عن الهرمسية هي تلك التي قام بها الباحث الفرنسي فيستوجيير Fetugiére الذي حقق النصوص الهرمسية وترجمها إلى الفرنسية في أربعة مجلدات، ودرسها دراسة مستفيضة في أربعة مجلدات أخرى. جعل يتحدث فيها عن علم التنجيم والعلوم السرية وتناول النظرية الهرمسية حول الإله الكوني، والإله الخالق والغنوص، وموضوع النفس وغيرها.

- Festugiere, O.P. *La révélation d'Hermès trismégiste*, 4 vol. Paris: ED Gabalda, 1944-1994.

(66) أمبرتو، إيكو. **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، مرجع سابق، ص33.

الذي ينطلق من علامة محددة، ويمر بسلسلة تترابط فيما بينها إلى أن تنتهي إلى علامة لا علاقة لها البتة مع تلك التي تم الانطلاق منها."[67]

يمثل لنا الشيخ ابن عاشور بأمثلة منها أن البيانية وهم فرقة كلامية[68] ذهبت إلى أن قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 138]: إنه بيان ابن سمعان كبير مذهبهم. وكانت المنصورية[69] أصحاب أبي منصور الكسف يزعمون أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ [الطور: 44] أن الكسف إمامهم نازل من السماء.[70] فالعلاقة بين بيان الآية وبيان ابن سمعان في الاعتباطية والهرمسية والتقصيدية بالمعنى السلبي بمنـزلة علاقة الكسف في الآية بأبي منصور الكسف. إن مجرد التناظر في الظاهر جر إلى هذا النوع من التأويل المتمحل الذي تأباه مساطر اللغة وسياقات التنـزيل.

ولتوضيح هذه التنشؤ الورمي يمكننا أن نتحدث بشكل دقيق أكثر عن نوع من المماثلة analogie بين معان وآراء جاهزة لدى المُؤَوِّل تشكل قوام مذهبه، والمعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة النص، مُمَاثَلَةٌ قوامها استدعاء النظير للنظير، وترابطهما إلى غير غاية يقول ابن الصلاح متحدثا عن منهج الباطنية في تأويلهم للقرآن الكريم: "وإنما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير."[71] وهذا الضرب من التذكير والاقتران الذهني يكاد يتسلسل إلى ما

---

(67) Eco, U. *Les limites de l'interprétation.* Paris: Grasset, 1990, p.370-371.

(68) هي من الشيعة الغالية، من أقوالهم أن الله –عز وجل– على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه، وادعى بيان رئيسهم أنه يدعو الزهرة فتجيبه وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم، فقتله خالد بن عبد الله القسري، وحكي عنهم أن أكثرهم يثبت لبيان بن سمعان النبوة. انظر:
– الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، صححه: هلموت ريتر، فيسبادن: فرانـز شتاينر، ط3، 1980م، ص5.

(69) فرقة شيعية غالية يزعمون أن آل محمد هم السماء والشيعة هم الأرض، وزعموا أن أبا منصور عرج به إلى السماء فمسح معبوده رأسه بيده، ويمين أصحابه إذا حلفوا أن يقولوا: ألا والكلمة، استحل النساء والمحارم وأحل ذلك لأصحابه وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنـزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم حلال، وقال لم يحرم الله ذلك علينا ولا حرم شيئا تقوى به أنفسنا وإنما هذه الأشياء أسماء رجال حرم الله سبحانه ولايتهم، أخذه يوسف بن عمر الثقفي في أيام بني أمية فقتله. انظر:
– الأشعري، مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ص10.

(70) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص31.

(71) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج2، ص170–171.

لانهاية حتى يتوغل في أدغال العلامات، وصحارى التيه الدلالي مستنداً إلى الخيال الخصب للمتلقي المُلْهَم أو الواصل المُنْتَهِي أو المعصوم في زعمهم. والمثال الذي يقدمه الشيخ ابن عاشور هو تفاسير الإسماعيلية الباطنية، يقول: "فلا نجاوز هذا المقام ما لم ننبهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سموه الباطن، وزعموا أن القرآن إنما نـزل متضمنا لكنايات ورموز عن أغراض. وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عرفوا عند أهل العلم بالباطنية، فلقبوهم بالوصف الذي عرفوهم به وهم يعرفون عند المؤرخين بالإسماعيلية؛ لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق، ويعتقدون عصمته وإمامته بعد أبيه بالوصاية، ويرون أن لا بدّ للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذي يقيم الدين ويبين مراد الله."[72] وهؤلاء عند الشيخ ابن عاشور لجأوا إلى التأويل، وصرف جميع القرآن عن ظاهره، وبنائه على رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة؛ ليشتغل بها عامة المسلمين، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء. فمذهبهم مبني على قواعد الحكمة الإشراقية ومذهب التناسخ والحلولية، فهو خليط من ذلك ومن طقوس الديانات اليهودية والنصرانية وبعض طرائق الفلسفة ودين زرادشت.[73]

لقد اعتبر إيكو هذا النوع من القراءة القاتلة لكل بناء تداولي رصين تورماً بوصف الوَرَمِيَّةَ تطورٌ غير منضبط وغير مُنظَّم للخلايا والبنيات، وهو دون شك حالة دلالية مَرَضِيَّة، ووبائية خطيرة على انسجام الخطاب أو النص، تنمو في كل اتجاه وبسرعة تحطم كل الحواجز والحدود، وليس لها انتظام ولا انضباط للمقاييس ولا للمعايير التأويلية.

إن هذا الوضع التأويلي المختل يطرح بكل جدية سؤال حدود التأويل، وبقراءتنا للتحرير والتنوير يظهر أن الشيخ ابن عاشور لم يكن غافلا عن أهمية هذا السؤال، ولهذا نجده يقرر أن شرط توفر الفهم[74] عند المؤول: "أن لا يخرج

(72) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص33.

(73) المرجع السابق، ج1، ص33..

(74) قضية الفهم معقدة جدا وقد تناولتها الدراسات الفلسفية والتداولية بإسهاب وتركت لنا فيها نقاشات مهمة، وهي عند الشيخ ابن عاشور تحتاج لبحث مستقل؛ لأنه يؤسس لها تأسيسا فلسفيا =

عما يصلح له اللفظ عربية ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفا بينا ولا خروجا عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية."[75]

وجدير بالذكر أن جواب ابن عاشور الذي ذكرنا يتقاطع مع جواب أحد أعمدة التحليل السيميائي والتداولي الحديث، ألا وهو إمبرطو إيكو في كتابه "حدود التأويل" les limites de l'interprétation الذي جاء ليجيب عن السؤال نفسه بشكل يضمن حرية القارئ وفعاليته، في الوقت الذي لا يسلّم فيه أن تصبح القراءة وسيلة غير منضبطة دون قيود؛ إذ ليس من المعقول أن يترك النص لعنف القارئ المزهو بقدرته، والمسكون بنـزواته والمهووس بغرائزه ولذاته،ولمحاولته استعباد النص حتى ينصاع لما يريد.[76]

إن إيكو يعترف أيضا بأولوية النص ومقصدية النص وبحرمة النص المتجسدة في احترام انسجامه ولغته ومدونته أو موسوعته حتى تكون القراءة قراءة مشروعة وليس استخداما utilisation.[77]

رابعاً: بين القراءة الحاجبة والقراءة التفاعلية

حتى لا تصير القراءات التاريخية حاجزاً أمام إمكان تجدد القراءات واستمرارها وحياتها، وحتى لا تتحول القراءات التراثية حجابا أمام القارئ اليوم، لا بدّ من جدلنة dialictization هذه القراءات ومساءلتها حتى لا تتوثن وتصير إلى التصنيم fétichisation. ولعله كان أحد أهم رهانات الشيخ الطاهر ابن عاشور، هو أن يعالج هذه المسألة التأويلية؛ ليقترح البديل التداولي الذي يعيش فيه القارئ مع النص لحظاته الخاصة المختلفة عن باقي اللحظات التأويلية الأخرى، إن القراءة التي ينادي بها الشيخ الطاهر ابن عاشور هي القراءة التفاعلية التي تتجاوز نفسها في كل لحظة تتجدد فيها درجات الاستقبال والتلقي النفسي الإيماني

= أيضا من خلال مناقشته للإيمان واختلاف العقول والأفهام. انظر:
– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص11.

(75) المرجع السابق، ج1، ص44.

(76) Eco, U. *Les Limites de l'interprétation*, p37.

(77) Ibid. p133.

في تفاعلها مع المرجعية المعرفية أو الخلفية الثقافية عامة، والتي تثري النص بمزيد من الدلالات المتولدة عن تفاعل كيمياء النص مع كيمياء القارئ.[78] ينقل صاحب التحرير والتنوير عن الغزالي[79] رأياً له يرى فيه، أنه من موانع الفهم أن يكون القارئ قد قرأ تفسيراً سابقاً فاعتقد أن لا معنى بالرأي لتفسير آخر إلا الذي سبق، فهذا من الحجب العظيمة.[80]

القراءة الحاجبة تستدعي بالضرورة ناتجتها ألا وهي القراءة المحجوبة، وفي "الحجابية" كثافة ومنع وإبعاد عن ملامسة جسم وجسد النص، والتماس به تماساً مباشراً، إنها تواصل غير مباشر مع النص، تواصل بالنيابة يقوم فيه القارئ الأول بممارسة أنواع من الوصاية والتوجيه والتسلط الذي قد يكون مستساغاً في بعض الأحيان، ولكنه لا يرقى إلى الالتذاذ بالنص عبر الغوص فيه دون وسائط، ومعانقته دون حائل، والنظر فيه بعيون القارئ الخاصة لا بنظارات الآخرين.

يقول الشيخ ابن عاشور مجيباً الجامدين على القراءات الحاجبة أو القراء السلبيين: "أما الذين جمدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يعدو ما هو مأثور، فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمن يؤثر، فإن أرادوا به ما روي عن النبي ﷺ من تفسير بعض آيات إن كان مرويا بسند مقبول من صحيح أو حسن، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير، وغلطوا سلفهم فيما تأولوه؛ إذ لا ملجأ لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة فمن بعدهم، لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي ﷺ."[81]

---

(78) أمبرتو، إيكو. **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**، مرجع سابق، ص23. وهو يتحدث عن تفاعل قصدية النص وقصدية القارئ وقصدية المؤلف.

(79) معلوم أن الغزالي كان في طليعة من حذر من تحول مقولة منع التفسير بالرأي إلى ذريعة لتعطيل الانفتاح على القرآن، وإلى عقبة مانعة من تدبر معانيه والوقوف بها على ما يفيده الظاهر وحسب أو على ما يقصر على السمع والنقل دون التملي والاجتهاد الذي يتيح مجالا رحبا.

(80) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص29.

(81) المرجع السابق، ج1، ص32.

إن القراءتين معاً الحاجبة (المتقدمة) والمحجوبة (الثانية) لا ترتقيان إلى مصاف القراءات التداولية، نظرا لفقدهما شرط الراهنية والمباشرة، فالأولى تاريخية، والثانية تعيش في التاريخ، وهذا الشرط، (أي الراهنية) هو سر التجديد والتجدد في البديل الذي ينتصب الشيخ ابن عاشور للدفاع عنه ألا وهو القراءة التفاعلية[82] التي تستضمر دون شك قراءات سبقتها طوال مسيرة التلقي النصي، فهي لا تستطيع أن تدّعي التخلص منها تمام التخلص، ولكنها تعمل على تحييدها لحظة القراءة الخاصة،[83] إن القراءة التفاعلية التي دعا إليها الشيخ ابن عاشور واجتهد عمليا في تطبيقها في تفسيره، هي تلك التي تجعل القارئ غير هياب من المغامرة في السفر مع النص إلى أبعد حدوده الممكنة، إلى التخوم وإلى الأراضي المملوكة للنص وإن كانت صعبة المسالك، لكنها لا تخرج بالقارئ إلى خارج الحدود؛ لأنه ببساطة خارج الحدود هناك ما ينتمي لكائنات أخرى ولنصوص أخرى ولخرائط معرفية وتفسيرية أخرى.

إن القراءة التفاعلية التي يدعو إليها الشيخ ابن عاشور هي التي تطمح أن تكتشف على الدوام الجديد الممكن في النص القرآني؛ إذ "القرآن باعتباره لغة الوحي، فهو لا يخص بخطابه فئة محددة من الناس، أو زمانا مخصوصا، وإنما هو خطاب للحقيقة البشرية، وللطبيعة التي تتمظهر وفق خصوصيات ثقافية واجتماعية متجاوزة، وتستمر في التمظهر في حالة سيولة مع حركة الواقع، والنص القرآني الذي افترضناه خطابا للحقيقة الإنسانية لا يني يخرج مكنوناته للإنسان في كل عصر، فينهل منه الإنسان، دون أن تضعف طاقاته عن العطاء."[84]

---

(82) مفتاح، **مجهول البيان**، مرجع سابق، ص103.

(83) يعتبر الأستاذ احميدة النيفر أن التجديد في التفسير يدرك بقدر تحرره من المدونة التفسيرية الموروثة وذلك عبر استيعابها ونقدها ناسجا بذلك قراءة متميزة للنص تستمد تميزها من استحضارها لقضايا العصر الفكرية والاجتماعية والأخلاقية. انظر:
– النيفر، احميدة. **النص الديني والتراث الإسلامي**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004، ص94.

(84) جابر، حسن. "منهج التأويل وعلم الدلالة"، **الحياة الطيبة**، ع8، 2002م، ص115.

خامساً: سياق التنـزيل والعائدية الخطابية

يعدّ كلام الشيخ الطاهر ابن عاشور في المقدمة الخامسة عن أسباب النـزول غاية في النفاسة، ويعكس وعيا دقيقا بالأزمة التي تولدت تاريخيا في علوم القرآن من تعاطي النظر في هذا الشق من معارف الوحي، فهو يرى أن أمر أسباب نـزول القرآن دائر بين القصد والإسراف،[85] وذلك أن الناظرين في الموضوع انقسموا قسمين لا يخلو كل فريق منهما من تطرف:

أما الفريق الأول: فادعى أصحابه أن لكل آية سببا، وراحوا يجمعون الغث والسمين، الصحيح والسقيم "وأغربوا في ذلك وأكثروا."[86]

وأما الفريق الثاني: فادعى أن أمر الأسباب ليس بشيء، وأن أكثره لا يصح، فهؤلاء دعاة البنيوية الأوائل، قالوا بأن فهم النص ممكن من غير حاجة لأدوات خارج نصية extralinguistique.

ويعتقد الطاهر ابن عاشور أن صرف النظر عن هذا التسيب في معالجة أسباب النـزول "وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن."[87] والتركيز على آلية الفهم، إشارة إلى خطورة المنهجين في معاملة وتوظيف سياقية النـزول[88] في بناء الدلالة القرآنية وتحديد المقاصد الشرعية.

وأسباب النـزول التي لا غنى للمفسر عنها عند الشيخ ابن عاشور على مراتب منها:

- ما يكون وحده تفسيرا.
- وما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية.
- وما ينبه المفسر إلى خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات، فإن من أسباب النـزول ما يعين على تصوير مقام الكلام.[89]

---

(85) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص46.

(86) المرجع السابق، ج1، ص46.

(87) المرجع السابق، ج1، ص46.

(88) جدير بالذكر أن ابن عاشور قد وظف أسباب النـزول لكن بروح نقدية تداولية واعية، حيث يعمل على النظر في ما ينقله -كما هو شأنه في سائر الروايات التاريخية- نظراً فاحصاً ويسجل ملاحظاته بخصوصه، انظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص54-55.

(89) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص47.

- ونحن عندما نتحدث في التداوليات التلفظية عن المقام، فإننا نعني مبدئيا الإطار العام للقول الذي يشمل زمان الخطاب ومكانه، وهوية المرسل وهوية المستقبل أو المتلقي وعلاقتهما بعضهما ببعض، وكل ما يعرفه أحدهما عن الآخر، ولئن كانت هذه العناصر حاضرة في كل خطاب بالقوة، فإن بعضها قد يغيب بالفعل عندما يجد شخص ما نفسه بإزاء خطاب لا يعرف قائله أو لا يعرف زمانه.[90]

من هذا المنطلق يميز الطاهر ابن عاشور بين أنواع من أسباب النـزول، يقول: "وقد تصفحت أسباب النـزول التي صحت أسانيدها فوجدتها خمسة أقسام."[91] والذي ينظر في تقسيم صاحب التحرير والتنوير، يمكنه اختزالها والتمييز فيها تداوليا بين نوعين على الإجمال:

النوع الأول: ويعدّه شرطاً في فهم المراد والمقصود من النص، فلا بدّ للبحث عنه، ومنه تفسير مبهمات القرآن وتبيين مجملاته التي تندفع به المتشابهات،ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: 1] فالضمير والموصول لا يعينان الشخص حتى نعرف المعني بالقصة، وعلى من تعود إلا إذا تدخلت معطيات أسباب النـزول الخارجية؛ لأن الضمائر والموصولات في اللغة مُعوضَات ومُوضحات اسمية، وهي لا تدل على التعيين والتعريف إلا متى فسرت اسمها الذي تعود إليه، فهي تشير إلى أسماء مختصة يرجع إليها لتوضيحها، ولا يحدث التعيين إلا داخل العلاقات التركيبية، فالربط بالضمير العائد مثلا يقتضي مرجعا هو الاسم ومعوضا له يفسره ويوضحه ويكرره، وفي الآية الكريمة نجد مفسر الضمير خارج النص، أي يحيل على خارج النص أو ما يسمى بالإحالة المقامية[92] exophoric reference، فتكون حينئذ المراقبة ليست لغوية وإنما تداولية،[93] وهذا النوع عندنا يسمى بالعائدية الحرة free anaphora[94].

(90) ألفة، **تعدد المعنى في القرآن**، مرجع سابق، ص8.

(91) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص47.

(92) تنقسم الإحالة لسانيا إلى نوعين رئيسين: الإحالة المقامية exophoric والإحالة النصية endophoric، وتتفرع الثانية إلى إحالة قبلية anaphoric وإحالة بعدية cataphoric. انظر:
- Halliday, M.A.K. and R. Hasan. *Cohesion in English*. Longman: London, 1976, p.33-34-35.

(93) انظر في المراقبة التداولية:
– الفاسي، الفهري. "الدلالة النظرية لبعض الظواهر الإحالية في اللغة العربية"، اللسانيات في خدمة اللغة العربية، **سلسلة اللسانيات**، تونس: عدد5، 1981م.

(94) للمزيد عن العائدية انظر:

ومثال ثان هو قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44] يقول الشيخ ابن عاشور: "فإذا ظن أحد أن (من) للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفرا، ثم إذا علم أن سبب النـزول هم النصارى علم أن (من) موصولة وعلم أن الذين تركوا الحكم بالإنجيل لا يتعجب منهم أن يكفروا بمحمد."[95] وعليه فمعرفة أسباب النـزول من هذا الوجه معينة على تعرف الإعراب، وتعرف الإعراب أو الأوضاع التركيبية معين على معرفة الدلالة أو المعنى، ومعرفة المعنى الجزئي طريق لتأويل النص بأجمعه تداولياً، فيظهر أن التداوليات حينئذ تتحول من موقعها المتأخر في مستويات التحليل المتعارف عليها لسانيا لتتربع على المستوى الأول الذي ننطلق منه لدَرْكِ التركيب فالدلالة، ثم إنها تعود مرة ثانية لتأخذ دوراً ثانياً في التحليل النهائي بحثا عن الانسجام، مما يمنحها دوراً مزدوجاً، ويكون تمثيلها الاستدلالي كالتالي:

1. التحليل التداولي ← تحديد السياق الخارجي ← معرفة أسباب النـزول
2. التحليل التركيبي ← تحديد نوع المكون التركيبي ← الوسم الإعرابي
3. التحليل الدلالي ← تحديد المعنى الجزئي الاسمي ← الانتخاب الدلالي
4. التحليل التداولي ← تحديد المعنى النصي السياقي ← الاستدلال على الانسجام النصي

أو الخطابي.

- Lasnik, Howard, and Uriagereka, Juan. *A Course in GB Syntax. Lectures on Empty Categories, and Binding*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
- Haegeman، Liliane. *Introduction to Government and Binding Theory*. 2nd edition. Oxford: Blackwell, 1994.

(95) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص50.

إن (مَن) في العربية على أربعة وجوه: شرطية واستفهامية وموصولة ونكرة موصوفة،[96] وقد يأتي نص يحتملها كلها إلا أن يفرق بينها بسبب سياقي خارجي يكون بمنـزلة القرينة الخارجية. وهذا السياق كما يقول هايمس يقوم بدور مزدوج؛ إذ "يحصر مجال التأويلات الممكنة (..) ويدعم التأويل المقصود."[97]

وقد جر مجاوزة هذه المساطر التأويلية على كثير من المسلمين الويلات والمصائب وقذف ببعضهم في أتون تكفير[98] الحكومات والحكام والأنظمة والناس أجمعين، واستباحة دمائهم بمقاتلتهم بسبب ما فرطوا فيه من الأخذ بما تقتضيه عمليات التأويل من شروط ومراتب. ومعلوم أن هذه الآية كانت ديدن كثيرين ممن استسهلوا هذا الطريق واستمرأوا الولغ في دماء المسلمين، نعوذ بالله.[99]

الثاني من أسباب النـزول: وهو دون الشرط، لكنه مكمل للفهم إذا طُلب، وجملته حوادث وظروف تسببت عليها تشريعات أحكام، وهذه الظروف لا تفيد تخصيصا أو تقييدا؛ لأن الحكم وإن تعلق بقصة وبسياق تنـزلي فهو ضارب في العموم، "والعبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقرر الأصوليون" من ذلك قول أم سلمة –رضي الله عنها–: (يغزو الرجال ولا نغزو)،[100] فنـزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: 32]. يتبين من هذا الذي

---

(96) الأنصاري، ابن هشام. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي، دمشق: دار الفكر، ط1، 1992م، ص431–433.

(97) Brown, G and George Yule. *Discourse Analysis*. London: C.U.P, 1983, p.37

(98) كان الشيخ الطاهر ابن عاشور معنياً بمناقشة قضية التكفير والتحذير من الانـزلاق فيها من خلال تفسيره. انظر:
– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص12.

(99) القرضاوي، يوسف. **ظاهرة الغلو في التكفير**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، 1990م. وانظر أيضاً:
– القرضاوي، يوسف. **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، القاهرة: دار الشروق، ط12، 1990م.
– الغرياني، عبد الرحمان. **الغلو في الدين**: القاهرة: دار السلام، د.ط، 2004م.

(100) الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: محمد أحمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج5، حديث رقم3022، ص137. قال أبو عيسى حديث مرسل. انظر أيضاً:
– بن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد**، مصر: مؤسسة قرطبة، ج8، حديث رقم26779، ص298.

أتينا عليه أن النص لا يعيش خارج سياقه، كما أنه لا يُمَكِّن قارئه من مفاتيحه إلا بالقدر الذي يستوفي فيه المستدل شرط استجماع عناصر سياق تنـزله. وهذه قراءة تأويلية خاصة "تحاول العودة إلى زمن النص، لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تسقط عليها معاني زمن آخر، بذلك تتحقق موضعة النص في ظروفه التاريخية وإحداثياته الزمانية والمكانية."[101]

وإذ بينا النوعين من أسباب النـزول، فنقول: إن هناك فريقا يتجاهل هذه الأسباب برمتها، يعني سياقات النص الخارجية لبناء برامج تأويلية تخدم أغراضه من توظيف النص توظيفا غير بريء البته. والحقيقة أن هذا الانحراف التأويلي لا يكون عن الجهل دائما بما تقتضيه استراتيجية التأويل من توجيه وحصر لاندفاع الدلالات، وتقييد لانجراف المعاني في الأنساق الرمزية، بل قد يَرِد على تجاهل المُؤَوِّل لهذه المعطيات التداولية الشرعية ذات الطبيعة الخارجية قصداً وعمداً، لإخراج الكلام، تأويلياً إخراجاً يخدم أغراضاً خاصة بالمشتغل بعملية التأويل، من قبيل موافقة مذهبه أو معتقده أو الاحتجاج لرأيه وفكرانيته[102] بلي أعناق النصوص وسائر الكلام؛ ليسعف في هذا الضرب من الاستخدام.[103]

غير أن الذي نذكره في هذا المحل أن الأسباب السياقية لتنـزل القرآن لا ينبغي النظر إليها ببساطة مخلة تحمل على الاعتقاد بأن الإشكالات التأويلية للنص القرآني تنحل بمجرد الإحاطة بها، وذلك لأنها تطرح إشكالين شديدي التعقيد من وجهة نظر الشيخ الطاهر بن عاشور:

أولهما من طبيعة كيفية: إذ إن أسباب النـزول كانت وما تزال موضوع اختلاف وتباين في الروايات، لها عند كل فريق ما يكفي لتوجيه كل رواية أو تعضيدها،

---

(101) النيفر، **النص الديني والتراث الإسلامي**، مرجع سابق، ص167.

(102) هذه ترجمة للدكتور طه عبد الرحمن في مقابل (إيديولوجية).

(103) في مفهوم الاستخدام utilisation بوصفه تأويلًا مغرضاً وغرضياً عند الناقد الإيطالي أمبيرتو أيكو. انظر:

- أيكو، أمبيرتو. **القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1996.
- أيكو، أمبيرتو. **التأويل بين السيميائيات والتفكيكية**: ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،ط1. 2000.

والأصل في هذا الإشكال قد ينحل نسبيا إذا ربطنا عملية التنـزل بموافقات أحوال الصحابة على تباين بينهم في الفضاءات المكانية والحالية التي ساوقت تنـزلات الوحي.[104]

ثانيهما من طبيعة كمية: حيث إن أسباب النـزول على ما بينها من اختلاف لا تشكل سوى نسبة ضئيلة من (النقول/ السياقات) التي حفظت من العلم ولم تضع، ودليل ذلك ما بين أيدينا من كتب هذا الصنف من العلم فهي محدودة عدداً وعدة. مما يجعل مقدار الاستثمار محدودا لهذا الركن السياقي في عمليات التأويل، فعن ابن سيرين قال: سألت عبيدة عن شيء من القرآن، فقال اتق الله، وعليك بالسداد، فقد ذهب الذين يعلمون فيم أنـزل القرآن.[105] يقول الطاهر ابن عاشور: "وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النـزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع، تمتلكه محبة التوسع فيه فلا ينفك يستزيد من ملتقطاته؛ ليذكي قبسه ويمد نفسه."[106]

وإذا كان صاحب التحرير يجد عذراً للمصنفين في هذا العلم لما ذكرناه، فإنه ينحي باللائمة على المفسرين الذين لم يراعوا جانب النقد لهذه السياقات المروية، ولم ينتخلوها كما يجب في إفادة الدلالة القرآنية، يقول: "ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا."[107]

وحاصل الكلام في هذا الموطن أنه على قدر ارتفاع نسبة علم المستدل/ المؤول بسياقية النـزول ترتفع نسبة شفافية النص القرآني دلاليا، وعلى قدر ضعف نسبة علم المستدل/ المؤول بسياقية التنـزيل ترتفع كثافة النص القرآني وتضعف شفافيته. والشفافية transparence والكثافة opacité[108] حكمان عارضان

(104) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص49.
(105) المرجع السابق، ج3، ص350.
(106) المرجع السابق، ج1، ص46.
(107) المرجع السابق، ج1، ص46.
(108) Moutaouakil. Ahmed. *La Théorie de la signification dans la pensée linguistique arabe*. Rabat: Faculté des lettres, p.151.

باعتبار الناظر في القرآن أي المستدل/ المؤول وما يتوفر عليه من صفاء قريحة أو ذوق للقرآن ومن وفرة المعلومات.[109] وصفاء القرائح يعني به حالة القارئ النفسية والإيمانية تحديدا في معالجته للنص المقروء، فأحوال القراء لما كانت تتفاوت، بل وتختلف من قارئ لآخر بحسب استعداداتهم في قبول واردات القرآن التي تتطلب انفتاحا للحواس ظاهرها وباطنها، وإيقاناً في صدقية المقروء وعُلويته وتنـزهه وشرفه وقدسيته وتأثيره في قارئه إن هو أقبل عليه بنية التدبر المأمور به وحصل معه درجة من التهيؤ النفسي، تحقق للقارئ اقتراب شديد من معانيه وتلبس بدلالاته وانفتاح لأفق إدراكه. ويزيد من ترقية فهم القارئ للنص القرآني توفره على معلومات هي عدة المفسر، وعلى قدر تنوعها واتساعها يزيد ذلك من كشفه لمغاليق النص بروح تجديدية، يتجدد فيها الفهم كلما تجددت روح القراءة، أي روح التلقي المستكشف للرؤية الكونية القرآنية.[110]

خاتمة ونتائج:

من خلال مسيرة قراءتنا السريعة في كتاب التحرير والتنوير ومقدماته النظرية تبين لنا كيف ينبغي للمفسر أن تكون علاقته المركبة مع النص، لأنَّ النص القرآني في كثير من التفاسير وإن بدا حاضرا فإن حضوره شكلي يتضاءل أمام حضور القارئ وأهدافه؛ لأن القراءة عنده ليست استعادة لدلالات النص ومراميه، وإنما هي استدعاء لمواقف يسعى إليها المفسر الهرمسي والمستخدم يريد أن يجدها في النص ليحملها إياه.

من نتائج البحث الجزئية التي انتهى إليها البحث يمكن أن نذكر:

- إلمام الشيخ ابن عاشور بمراتب الدلالة، وتحليله للقضايا اللغوية وفق المنهج التداولي.

---

(109) عن وفرة معلومات المفسر انظر:
- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص28.

(110) عن الرؤية الكونية القرآنية انظر:
- العلواني، طه جابر. **الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، ص59-66.
- العلواني، طه جابر. **أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها**، ضمن دراسات قرآنية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، ص110-111.

- تمييز الشيخ ابن عاشور بين البنى الإضمارية التي بني عليها النص القرآني وتفريقه الدقيق بينها.
- توظيف الشيخ ابن عاشور للآلية المقصدية وتنسيبها في تحليل الخطاب القرآني وعنايته بها.
- تحذير الشيخ ابن عاشور وتنبيهه من مزالق القراءات الهرمسية والتفكيكية الباطنية.
- دعوة الشيخ ابن عاشور للقراءة التفاعلية وتجسيده لها من خلال تفسيره التحرير والتنوير.
- الإلماع إلى أهمية أسباب النـزول وقراءتها قراءة دلالية تداولية.

obeikan.com