الدلالات الاستلزامية في القرآن الكريم

من خلال تفسير التحرير والتنوير

الأستاذ جمال واركاني

الكلية متعددة التخصصات بالرشيدية

المغرب

الملخص:

إن النظر في وجوه المعنى وفي أساليب الخطاب وظروف إنتاجه والمتكلم والمخاطب وسياقات التنزيل وتقليب النظر فيها جميعا، جعل من محمد بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، يتعرض لمراتب الدلالة ومستوياتها المباشرة وغير المباشرة. وجدير بالإشارة إلى أنه قد أدخل مسائل الأصوليين خاصة ما يرتبط بالدلالة ومراتبها في علم التفسير، حيث لا نكاد نجد دلالة مما تعرضوا له إلا درسها في خطابه التفسيري، سواء تعلق الأمر بالدلالات الصريحة أو الدلالات الضمنية بالتعبير التداولي، فالأولى تستند إلى الدلالة المجردة من المقام أو السياق، وتتعلق بالبنية الدلالية للقول وبمعاني المفردات الداخلة في تركيبها. في حين تتعلق الثانية بالبنية الاستعمالية أو بالبنية التداولية للقول بتعبير طه عبد الرحمن.

بناء عليه، نروم في هذه الورقة العلمية مساءلة خطابه التفسيري عن كيفية تحقق الدلالات الاستلزامية في خطابه التفسيري وعن مبادئها التداولية فضلا عن مراتبها، سعيا منا إلى إزالة اللثام عن ما يمكن أن تضيفه من قضايا نسخرها في ميدان التفسير ونقربها إلى ميدان التداولية.

Summary:

Studying meanings, the methods of discourse, the conditions of its productions, the speaker and the addressee, and the context pushed Attaher Ben Ashour to tackle the phases of meaning and its direct and indirect levels in his book "AL-tahrir wa AL- tanwir". It is worth mentioning that he included and studied, in his explanatory discourse, the meaning in the studies of the Muslim scholars as well as its levels in the Islamic exegesis be it pragmatically explicit or implicit.

We aspire in this thesis to assess his interpretative discourse of implicatures and its basis and phases in pragmatics, in an endeavour to unveil its benefits to the fields of exegesis and pragmatics.

تقديم:

تعد اللسانيات التداولية من أهم المناهج الحديثة التي تهتم بدراسة اللغة في استعمالاتها المختلفة، وتركز على مستعمليها، وسياق الاستعمال، بدل التراكيب اللغوية وحدها، وكيفية استنباط مقاصد المتكلمين، بمعنى التركيز على الكلام وعناصره الرئيسة، كقصد المتكلم، وحال المخاطب، أو سياق الحال، وما يرافق الكلام من إيحاءات وإيماءات وتعبيرات الوجه، وغيرها من حركات الجسم التي تسهم إسهاما كبيرا في بيان مقصد الكلام. إنها "نسق معرفي استدلالي عام يعالج الملفوظات ضمن سياقاتها التلفظية، والخطابات ضمن أحوالها التخاطبية". (صحراوي مسعود: 2005)[1]

وقد ظهرت اتجاهات ونظريات تداولية اهتمت بالدلالة منذ الإرهاصات الأولى وبطريقة التعبير عن المعاني في الخطابات التواصلية، منها نظرية الأفعال الكلامية، ونظرية الاستلزام التخاطبي الذي يعود البحث فيه إلى الفيلسوف جرايس Grice عندما ألقى محاضراته في جامعة هارفد سنة 1967، وقد صاغه من خلال اعتباره أن الناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون. إنه، إجمالا، "من أبرز الظواهر التي تميز اللغات الطبيعية، على اعتبار أنه في الكثير من الأحيان يلاحظ أثناء عملية التخاطب، أن معنى العديد من الجمل إذا روعي ارتباطها بمقامات إنجازها، لا ينحصر في ما تدل عليه صيغه الصورية. ومعنى هذا أن التأويل الدلالي الكافي للكثير من الجمل يصبح متعذرا إذا تم الاقتصار فيه فقط على المعطيات الظاهرة. الأمر الذي يتطلب تأويلا دلاليا آخر، ومن ثم الانتقال من المعنى الصريح إلى معنى غير مصرح به"(العياشي أدراوي: 2011).[2]

ويزخر تراثنا العربي بالكثير من الدراسات والمقاربات التي اكتسبت سمات التحليل التداولي المعاصر. إن قراءة سريعة لتفسير التحرير والتنوير، يجعل القارئ مطمئنا لحقيقة مفادها أن عناية الشيخ الطاهر بن عاشور باللغة وقواعدها والبلاغة وأسرارها، وتعرضه للمعنى ووجوهه، جعل من تفسيره غنيا بمفردات التحليل التداولي، وهي مفاهيم متداخلة ومتشعبة يصعب استقصاؤها كلية في هذا البحث. و عليه، سننحو منحى إبراز ما تعلق بالمعنى أو الدلالة الاستلزامية وأنواعها من خلال نماذج تطبيقية في التحرير والتنوير.

إنجاز الدلالة بين التصريح والإضمار:

نشير بداية إلى أن المتكلم يسلك في التعبير في المعاني في العموم طريقتين: (أزابيط: 2012)[3]

الطريقة الأولى: التصريح والإظهار. وفيها يعبر عن المقاصد بطريقة مباشرة دون مواراة أو تستر، فالمعاني المدرجة في العبارة اللغوية يمكن إدراكها بيسر، إذ يكفي الإلمام بعناصرها المعجمية وبما تتألف منه من مركبات لغوية،

ويعتبر الإدراك المباشر وسيلة وغاية في الوقت نفسه، حيث يتميز بحدسه التلقائي، وسذاجته اللازمة، وطابعه المحدود الذي تحده الفائدة وتحد منه اللغة، ويعد اللفظ اللغوي الطريق الأوحد لتمثيل المعاني في هذه الإوالية (التصريح والإظهار)، لذا يتميز اللفظ المنقاد للمعاني المطلوبة بالثبات وعدم التغير في دلالته وفي ما يشير إليه من أفعال وحالات وأوضاع، ويتقيد كل من المتكلم والمخاطب بأعراف هذه الإوالية ضمنيا حيث يستجيبان للسنن اللغوي نفسيا واجتماعيا وثقافيا ولا يحيدان عنه، كلما كانت الغاية التصريح والإظهار لدلالة الكلام.

الطريقة الثانية: الإضمار والإخفاء. ويتميز هذا المنحى بالتعبير عن المعنى المراد بطريقة غير مباشرة، من خلال إضماره وإخفائه والتستر عنه رغم ما تشير إليه الوحدات المعجمية من معان بارزة ليست مقصودة ولا مطلوبة لذاتها ولم تكن هدفا ولا غاية، وتعتبر استراتيجية الإضمار مسلكا لاشتقاق المطلوب من المعاني لا بحدس تلقائي بل باستدلال منطقي يتفاوت بحسب الإضمار، ويتوسل إلى ما هو مستبطن في ذات المتكلم والمخاطب من متغيرات، وهذه المتغيرات لها دور توجيه الكلام نحو الوجهة المرتضاة، فتخصص معانيه العامة المحتملة وتقرأ ما وراء المعنى الظاهر في العبارة اللغوية، ويحتكم فيه (في هذه الطريق) كل من المتكلم والمخاطب لاستنباط المعاني، وفق السياق المقامي لا السياق المقالي، ومن ثمة يتم التدارك بينهما، انطلاقا من إرادة المدلول لا إرادة الدال، وهو يخضع لقواعد متحركة متغيرة نابعة من كثافة المضامين ورسوها واحتمالها في القول اللغوي.

بناء عليه، فالنوع الأول هو ما أشار إليه محمد بن عاشور في حديثه عن طرق الوصول إلى القصد عند المفسرين في خطابه التفسيري، حيث يتم الاقتصار على ظاهر اللفظ من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه. وقد عدّوه الأصل. (الطاهر بن عاشور: د. ت)[4]

والنوع الثاني يمكن إدراجه في الطريقة الثانية من طرق القصد التي أشار إليه ابن عاشور التي يتم من خلالها استنباط المعاني من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافيها الاستعمال ولا مقصد القرآن. (نفسه)[5]

مستويات الدلالة في التحرير والتنوير:

يتجلى حديث محمد بن عاشور وتمييزه بين مستويات الدلالة في مقدمة كتابه الثالثة، حين تعرض للحديث عن الفرق بين تفسير الباطنية وتفاسير الصوفية الإشارية، مميزا فيها بين دلالة العبارة في مقابل دلالة الإشارة، ودلالة المخالفة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام، ودلالة الاقتضاء، ودلالة لحن الخطاب، ودلالة فحوى الخطاب، والدلالة العرفية، والدلالة الوضعية، والدلالة الأصلية، والدلالة التبعية... (نفسه)[6] وكل ذلك يدخل ضمن أنواع الدلالة ومستوياتها التي تترجم مدى وعي ابن عاشور بتصرفات الدلالة في خريطة التداول وتجلياتها وطبقاتها، والتي يحتاج

المخاطب إلى مزيد جهد في إدراكها والوصول إلى كنهها يختلف بحسب قدراته التأويلية، وبحسب توغل المعنى في كثافة الإجمال أو الاشتراك أو الحذف أو ما إليها من حجب الاستعمال التداولي. (مقبول: 2011)[7]

لم يكتف الشيخ ابن عاشور بالدلالات التي تمت الإشارة إليها فحسب، بل تحدث أيضا عن دلالة الكناية والتهكم والتعريض ودلالة التمثيل والإيجاز والتلميح والمبالغة والاستطراد...، يقول: "إن العرب أمة جبلت على ذكاء القرائح والأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم أقيمت أساليب كلامهم، وبخاصة كلام بلغائهم، لذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين كما يقال (لمحة دالة). لأجل ذلك كثر في كلامهم المجاز، والاستعارة، والتمثيل، والكناية، والتعريض، والاشتراك والتسامح في الاستعمال كالمبالغة، والاستطراد ومستتبعات التركيب، والأمثال، والتلميح، والتمليح، واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النسبة الخبرية، واستعمال الاستفهام في التقرير أو الإنكار، ونحو ذلك". (الطاهر بن عاشور)[8]

وهذه الدلالات دلالات تكميلية تداولية يستدل على المعنى المقصود فيها بإجراءات استدلالية خاصة. ومنها ما لايمكن بناؤها أو إنجازها كما لا يمكن فهمها وتحليلها إلا باستحضار أطراف التخاطب (المتكلم والمخاطب). وجدير بالذكر في هذا السياق أن التداوليات الحديثة أولت عناية خاصة للبنى الإضمارية في صلتها بعنصري المتكلم والمخاطب انطلاقا من الاعتقاد بأن الخطاب يتوجه (من وإلى) أحد الطرفين وكذا بالنظر إلى طبيعة التفاعل اللساني وغير اللساني الذي يوجه الكلام ويحدد مساره. (مقبول: 2011)[9]

الدلالات الاستلزامية في التحرير والتنوير:

إن إطلاقنا مصطلح "الدلالات الاستلزامية" إطلاق مقصود، من أجل دراسة الدلالات التي تنشأ عن الخطاب الشرعي والتي اهتم بها الأصوليون والمفسرون تحت تسميات متنوعة وأفردوا لها أبوابا عناية واهتماما بها لما لها في الخطاب من الأهمية بمكان. وكذلك لإظهار الجانب التداولي الذي يحكم استخراجها والمبدأ الاستعمالي التداولي للكشف عنها ودراستها.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مفاهيم عديدة تجاوزت بها التداولية علم الدلالة وتتعلق هذه المفاهيم أساسا بالكشف عن المعاني المرادة من التراكيب في المقامات التخاطبية: من استلزام، واقتضاء، وتلميح، وتضمين، وإضمار للمعاني...، فإلى جانب الدلالات المباشرة للألفاظ والجمل، سنحاول تسليط الضوء على درجة من مراتب الدلالة، وهي الدلالة التي يشيعها النص بذاته أو إشارته أو بمفهومه أو بما يقتضيه، بعدّها إضاءات معنوية للنص من خلال الوقوف عند ما وراء الدلالة المباشرة، أو المسكوت عنه في النص بتعبير الأصوليين، وهي من القضايا شديدة الارتباط بالقضايا التداولية المعاصرة.

إن عناية الطاهر بن عاشور بهذه الدلالات في تفسيره عظيمة بل ربما فاقت عناية كثيرة من المفسرين المشهورين بها.(الزهراني: 1426 – 1427هـ/ 2004 – 2005م)[10] فهي وإن كانت من موضوعات علم أصول الفقه، إلا أنه عدّها من موضوعات علم التفسير، وأشار إلى أهميتها باعتبارها دلالات لغوية في الأصل وهي مما يحتاجه المفسر، بل هي من مواد التفسير، ذلك أن "أصول الفقه قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة، أهمل التنبيه عليها علماء العربية مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة، وقد عدّ الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه، فلا جرم أن يكون مادة للتفسير". (الطاهر بن عاشور)[11]

وفي قوله هذا إشارة واضحة إلى إدخاله مسائل الأصول خاصة مسائل الدلالة في علم التفسير. وهو ما نجده مبثوثا في تعاطيه لتفاسير الآيات القرآنية إذ تنوعت بحوثه الدلالية من الجانب الأصولي الذي يستند على مسائل اللغة. إذ لا نكاد نجد دلالة مما أشار إليه الأصوليون إلا وتعرض له. كدلالة النص ودلالة الإشارة ودلالة المفهوم ودلالة الاقتضاء وما شاكلها من دلالات الالتزام والإيماء والسياق.

القصد التداولي في التحرير والتنوير:

من أهم المفاهيم المرتبطة بالمعنى في التحديد التداولي مفهوم القصد، وقد اهتم محمد بن عاشور بمقاصد الألفاظ والآيات القرآنية وبين طرق الوصول إلى المقصد القرآني. فقضية المعاني المبثوثة في الألفاظ أمر يستوجب اليقظة الذهنية في التعامل مع الخطابات، وخاصة الخطاب القرآني لتمييز المراد منها وغير المراد، "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 لأكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات، ليحصل المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى". (نفسه)[12] إنّ تمييز المراد من غير المراد من المعاني هو مطلب التفسير، لذلك نجد الطاهر بن عاشور يقرر في مقدمته الثانية من تفسيره بأنّ "المقصود هو معرفة جميع مراد الله من قرآنه" (نفسه)[13]، وليست معرفة المراد سوى معرفة القصد والمقصد، وهذه المعرفة من جملة ما تتقصاه الدراسات التداولية وتتغياه وتفتش عليه من خلال قوانين ومساطر يستدل فيها من خلال المنطوق على المفهوم ومن خلال الصريح على المضمر ومن خلال الظاهر على المستتر...، والمعنى الذي نبحث عنه في طبقات الخطاب "ليس سوى القصد والغرض الذي من أجله كانت اللغات وكان التواصل" (نفسه)[14]؛ ويطابق الشيخ ابن عاشور بين قصد المتكلم وقصد الكلام فيقول: "فمراد الله من كتابه هو بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين، وقد أودع ذلك ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطابا بينا، وتعبّدنا بمعرفة مراده والاطلاع عليه، فقال: **{كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ**

أُولُو الْأَلْبَابِ}. (ص: 28)[15] سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى، وهو قول علمائنا والمشائخيّ 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" (الطاهر بن عاشور)[16]، ويمكن القول إزاء ذلك إن الوصول إلى المراد يختلف فيه الناس باختلاف العقول والأفهام، أما تمام المراد الذي أشير إليه أعلاه ففيه فريقان، ممكن وغير ممكن، ويشير المفسّر أنه يوصل إلى القصد بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه.

إن قول محمد بن عاشور (القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه). كلام يقتضي منا الوقوف وقفات تبصّرية وتأملية خاصة إشارته إلى تعذر تمام القصد مع الإمكان الوقوعي. لأن هذا يولد في ذهن الباحث إشكالات ويرسم أمامه استفهامات يتعلق قطب رحاها بطبيعة القصد المرنة والمنفلتة. هذه الطبيعة التي جعلت من محاولة حصره ومحاصرته 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 كما يقول إدريس مقبول: "رحلة البحث عن المعلوم المجهول أو قل هي رحلة تقصي السهل الممتنع" (إدريس مقبول: 2011).[17]

فالمعنى يظل نسبيا ما دامت أفهام الناس نسبية وتختلف بحسب الزمان والمكان، ولا شك أن كلام الله عز وجل لا تتبنى فهم معانيه على طائفة معينة دون سواها. فالقرآن الكريم لا تنقضي عجائبه، يعنون بذلك. كما ننقل عن الشيخ ابن عاشور. "لا تنقضي معانيه ولو كان... لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه".(الطاهر بن عاشور)[18]

إنما يعتمد على مسالك فهمه وإفهامه على قدر تفاوت التبصّر والإدراك والتعمق في الدلالات، كما أن من تمام إعجاز القرآن الكريم أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تفِ به الأسفار المتكاثرة، وأن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي أن يكون المعنى الأصلي مفهوما لديهم فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه. (نفسه)[19]

وطريق الوصول إلى القصد أو المقصد حسب الشيخ هو النظر في ألفاظ القرآن لا غير، وليس عجبا وجود مبدأ "الاتصال اللازم" بين القصدية واللفظية (إدريس مقبول: 2011)؛[20] 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، والجمع بينهما هو من يحدد في العرف الشرعي والعقلي العادة من العبادة فتنماز الحركة عن أختها وتفترق الكلمة عن نظيرتها في القيمة، إذ يحكم لهذه وعلى هذه، ويؤجَر على هذه ويؤزر على الأخرى،

لما تستمدّه الأفعال والكلمات من حساسية تتفاوت شدة وضعفا وارتقاء وانحطاطا في البنية الباطنية والموجه النفسي الذي هو القصد إلى الفعل أو الترك إلى البناء أو الهدم إلى الوضوح أو الغموض...

ولما كانت القصود من البنية النفسية (Structure Psichyique) للمتكلم بها وهي لا تنجلي إلا بالقول سميت قولا إذ كانت سببا له، وكان القول دليلا عليها كما يسمى الشيء باسم غيره إذا كان ملابسا له وكانت الأقوال الطبيعية دليلا عليه. وكما لا يستطيع المتكلم التواصل مع غيره من غير أن يفهم المخاطب قصده، لا يستطيع هذا القصد نفسه أن يظهر من غير عبارة، فهو مفتقر إلى ما به يكون ظهوره، فيكون (معنى الشيء) هو ما يقصده به ويراه منه. (نفسه)[21]

كما أن المقصد القرآني يتوقف أيضا على مراعاة أحوال المخاطبين بالشريعة من حيث إدراكهم لمقاصدها، لأن الله تعالى جعل الشرائع "مناسبة لقابليات المخاطبين بها، وجارية على قدر عقولهم ومقدرتهم، وليتمكنوا من العمل بها بدوام وانتظام، فلذلك كان المقصود من التدين أن يكون ذلك التعليم الديني دأبا وعادة لمنتحليه، وحيث النفوس لا تستطيع الانصياع إلى ما لا يتفق مع مدركاتها، لا جرم تعين مراعاة المخاطبين في سائر الأديان ليمكن للأمم العمل بتعاليم شرائعها بانتظام ومواظبة". (الطاهر بن عاشور)[22]

إضافة إلى أن الخطاب القرآني في مخاطبته لمتلقيه بإقامة الحجة، ومجادلة المخاطبين بصنوف المجادلات، وتعليل أحكامه، بالترغيب والترهيب، "وذلك رعي لمراتب المخاطبين، فمنهم العالم الحكيم الذي لا يقتنع إلا بالحجة والدليل، ومنهم المكابر الذي لا يرعوي إلا بالجدل والخطابة، ومنهم المترهب الذي اعتاد الرغبة فيما عند الله، ومنهم المكابر المعاند، الذي لا يقلعه عن شغبه إلا القوارع والزواجر". (نفسه)[23]

أنواع الدلالات الاستلزامية في التحرير والتنوير:

إن محمد بن عاشور قد أدخل مسائل الأصول خاصة ما يتعلق بالدلالة ومراتبها في علم التفسير حيث لا نكاد نجد دلالة مما تعرضوا له إلا درسها في خطابه التفسيري، صريحة كانت أو ضمنية، فالأولى: تطلق على المنطوق أي المعنى المستخلص من صيغة العبارة وفقا للعرف اللغوي، أو معنى العبارة الحرفي من مجموع مداليل وحداتها المعجمية. والثانية: تدخل فيها دلالة المفهوم التي تستنتج عن طريق الاستدلال من المعنى الحرفي للعبارة، كما تدخل فيها أيضا دلالتي الاقتضاء والإيماء. (المتوكل: 2006)[24] كما أن الأولى بتعبير طه عبد الرحمن تستند إلى الدلالة المجردة من المقام أو السياق، وتتعلق بالبنية الدلالية للقول وبمعاني المفردات الداخلة في تركيبها. في حين تتعلق الثانية بالبنية الاستعمالية أو بما اصطلح عليه بالبنية التداولية للقول. (طه عبد الرحمن: 1998)[25]

وهذا راجع إلى تداخل مباحث علم الأصول وعلم التفسير، لأنهما معا ينطلقان من اللغة ويتوكآن عليها، ويبحثان عن الدلالة التي يشيعها الخطاب القرآني، وقد اختلفت اصطلاحات الأصوليون عليها، وانقسموا في ذلك إلى طريقيتين: طريقة المتكلمين، وطريقة الأحناف. المتكلمون قسموها إلى دلالة بالمنطوق ودلالة بالمفهوم. والأحناف يذهبون إلى أن دلالة الألفاظ على الأحكام على أربعة أنواع: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء. وفي حصرهم إياها على هذا النحو يكشف وجهة نظر تداولية هي مراعاة السياق الذي يجري فيه الكلام، ومراعاة المقصود من ورائه. (محمود طلحة: 2014)[26]

بناء على هذا، سنحاول أن ننطلق مما قدمه الأصوليون وما قدمته الأبحاث التداولية المعاصرة في محاولتنا دراسة الدلالات الاستلزامية في الخطاب التفسيري لمحمد بن عاشور. ويبدو أن التقسيم الحنفي سيكون أوفى لغرضنا المنشود لإبراز الاستلزامات السياقية والمقامية عند ابن عاشور. لأن تقسيمهم ينضبط لما أسماه طه عبد الرحمن بـ"مبدأ القصدية"، ومقتضاه أنه لا كلام إلا مع وجود القصد. (طه عبد الرحمن: 1998)[27] ويضيف: "معلوم أن القصد من القول هو الذي يورث استلزاماته الصبغة السياقية أو المقامية". (نفسه)[28] وسنبرز ذلك وفق الآتي.

الاستلزام بين الدلالة العِبارية والدلالة الإشارية: كثر ورود دلالة العبارة إلى جانب دلالة الإشارة عند الأصوليين أحنافا ومتكلمين، فإذا كانت العبارة "هي استلزام القول للمعنى المقصود من سياقه، وقد يطابق هذا المقصود المعنى المستفاد من ظاهر القول وقد يتفاوت معه" (نفسه)[29]، جزءا أو كلاّ. وقد ارتبطت دلالة العبارة كثيرا في مصنفاتهم بالمعنى الصريح من القول، فإن الدلالة الإشارية هي ما يفهم من النص (المسكوت عنه) لكنه ليس مقصودا من السياق وبدرك بنوع من التأمل والتبصّر في معنى اللفظ ومراميه، يقول السرخسي: "فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له، والثابت بالإشارة مالم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان" (السرخسي: 1993)[30].

يفهم من هذا أن التعرف على الدلالة الإشارية يحتاج إلى جهد معرفي وتبصر دلالي للمخاطَب من خلال ما تستلزمه العبارة أو النص من دلالات ممكنة، يحددها من خلال اعتماده على السياق المسوقة له العبارة والقصد من ورائها.

يمكن التمثيل لذلك من خلال ما تعرض له الشيخ في تفسير قوله تعالى: {**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ**}. (الطلاق: 1)[31]

يقول: "الآية تدل على إباحة التطليق بدلالة الإشارة لأن القرآن لا يقدر حصول فعل محرم من دون أن يبين معناه". (الطاهر بن عاشور)[32] أما النص فيدل بعبارته "أن عدة النساء جعلت وقتا لإيقاع طلاقهن فكني

بالعدة عن الطهر". (نفسه)[33] وبالتالي تكون إباحة التطليق دلالة مستلزمة إشاريا من الخطاب وهي من فهم المخاطب وتأمله.

وتتضح الدلالة الإشارية أكثر من خلال هاتين الآيتين:

قوله تعالى: {**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا**}. الأحقاف: 15)[34]

وقوله أيضا: {**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**}. (لقمان: 14)[35]

تدل الآيتان بالإشارة على أن أقل مدة الحمل هي ستة أشهر ولا تتجاوز تسعة أشهر. وهي دلالة مستلزمة من الآيتين من خلال إعمال النظر فيهما، واستحضار السياق القرآني. يقول الشيخ ابن عاشور في تفسير الآية الثانية: "والفصال اسم للفطام، فهو فصل عن الرضاعة. وتقدم في قوله: {فإن أرادوا فصالا} في سورة البقرة، وذكر الفصال في معرض تعليل أحقية الأم بالبر، لأنه يستلزم الإرضاع من قبل الفصال، وللإشارة إلى ما تتحمله الأم من كدر الشفقة على الرضيع حين فصاله وما تشاهده من حزنه وألمه في مبدأ فطامه، وذكر لمدة فطامه أقصاها وهو عامان لأن ذلك أنسب بالترفيق على الأم (...) وقد حمله علي ابن أبي طالب أو ابن عباس على هذا المعنى فأخذ منه أن أقل مدة الحمل ستة أشهر جمعا بين هذه الآية وآية سورة الأنعام". (الطاهر بن عاشور)[36]

وأشار الشيخ أيضا إلى أن من بديع معنى الآية جمع مدة الحمل إلى الفصال في ثلاثين شهرا لتطابق مختلف مدد الحمل إذ قد يكون الحمل ستة أشهر وسبعة أشهر وثمانية أشهر وتسعة أشهر وهو الغالب، وكلما نقص شهر من الحمل زِيدَ في الإرضاع. فإذا كان الحمل تسعة أشهر مثلا وهو الغالب أرضعت المولود أحد وعشرين شهرا، وإذا كان ستة أشهر أرضعت أربعة وعشرين شهرا. وذلك أقصى أمد الإرضاع فعوضوا عن نقص كل شهر من مدة الحمل شهرا زائدا في الإرضاع لأن نقصان مدة الحمل يؤثر في الطفل هزالا. (نفسه)[37]

وبالنظر في معنى الآيتين فقد سيقتا في بيان حق الأم وما تعانيه من مشقة في الحمل والفصال وهو معنى الآية الأولى، وفي إبراز مدة أكثر الفصال في الآية الثانية. ولكن الآيتين استلزمتا . بناء على ما بيّنا . معنى أقل مدة الحمل وهي ستة أشهر، وهذا يدخل ضمن الدلالة الإشارية المستلزمة من الآيتين من وجهة نظر التداولية. إذ هي دلالة لازمة ليست من المنطوق الصريح، بل من فهم المخاطب الذي يستنبط اعتمادا على مبدأ التماسك بين الآيتين ما يلزَم عنهما. (محمود طلحة: 2014)[38] ونظرا لما تمتاز به دلالة الإشارة من التبصر العميق والتأمل الدقيق للمخاطب من خلال تفاوت درجات الوضوح والبيان للنص القرآني ومدى قابليته لوجود دلالة الإشارة، قسمهما بعض الدارسين إلى دلالة واضحة ودلالة خفية، (الزهراني: 2004- 2005)[39] تتباين وقوة بصيرة المخاطب في الإدراك.

ويقول عز وجل: {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}. (البقرة: 233)[40]

الآية بصريح العبارة تدل على نفقة المرضعات من رزق وكسوة أجرا على رضاعتهن، من طعام ولباس كما كان عهد العرب لأنهم يجعلون للمراضع كسوة ونفقة... (الطاهر بن عاشور)[41]، ويقول الشيخ ابن عاشور: " وعبر عن الوالد بالمولود له إيماء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم؛ لأن منافع الولد منجزة إليه، وهو لا حق به ومعتز به في القبيلة، حسب مصطلح الأمم، فهو الأجدر بإعاشته، وتقويم مسائلها" (نفسه)[42]، ويلاحظ أن الشيخ عبر بقوله (إيماء) ولم يقل إشارة بالرغم من كون المثال مشهورا بدلالة الإشارة إلا أن الشيخ يدخله في دلالة الإيماء الأمر الذي يعني أنه يستعمل المصطلحين للدلالة على شيء واحد.(الزهراني: 2004- 2005)[43] وفي المنوال نفسه يقول الشيخ ابن عاشور: "فالإيماء كالإشارة استلزام لمعنى تابع للمعنى العباري لا يتوسط فيه دليل مشترك ولا تتوقف عليه الفائدة، إلا أن اللازم الإيمائي يتميز بكونه معنى تعليليا، إذ يكون ترتيب حكم مخصوص فيه مشعرا بأن الأول معلولا للثاني، فيكون الإيماء إذن ضربا خاصا من الإشارة". (طه عبد الرحمن: 1998)[44]

يقول السرخسي: "فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فإن السياق لذلك، والثابت بالإشارة أحكام منها:

أن نسبة الولد إلى الأب لأنه أضاف الولد إليه بحكم اللام فقال: (وعلى المولود له) فيكون دليلا على أنه المختص بالنسبة إليه، وهو دليل على أن الأب تأويلا في نفس الولد وماله...

وهو أيضا دليل على أن الأب لا يشاركه في النفقة على الولد غيره، لأنه هو المختص بالإضافة إليه والنفقة تبتني على هذه الإضافة كما وقعت الإشارة إليه في الآية، بمنزلة نفقة العبد فهي تجب على سيده لا يشاركه فيها غيره.

وفيه دليل أيضا على أن استئجار الأم على الرضاع في حال قيام النكاح بينهما لا يجوز، لأنه جعل النفقة لها عليه باعتبار عمل الإرضاع بقوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين).(السرخسي: 1993)[45]

إن النظر في هذه الآية من خلال ما أشار إليه الأصوليون وما ذهب إليه الشيخ ابن عاشور يضعنا أمام التساؤل الآتي: هل تعد الدلالة على إضافة النسب إلى الوالد، مادامت مقصودة، من قبيل الإشارة؟ وهو تساؤل له ما يبرره إذ إن قصدية الانتساب تضع الناظر أمام احتمالين: إما أن يرى بأنهما من قبيل القصد التبعي وهي عبارة النص، وإما أن يرى بأنهما من قبيل الإشارة وتكون مع ذلك مقصودة الشارع، وعلى هذا تكون النتيجة الإقرار بدلالة الإشارة. (محمود طلحة: 2014) [46]

وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن دلالة الإشارة تدخل في الدلالات التابعة للدلالة العبارية، ومتولدة من القوة اللزومية لها، وقد اصطلح عليها طه عبد الرحمن بالدلالات غير العبارية، وأن تَولدها من المعنى العباري ينضبط أساسا بمعيارين اثنين هما: توسط الدليل وتوقف الفائدة.

المراد بالأول: هو أن الدلالة غير العبارية (وتدخل فيه أيضا إلى جانب دلالة الإشارة دلالة الاقتضاء ودلالة النص والإيماء...) تلزم عن دلالة العبارة بواسطة دليل مخصوص تشتركان فيه معا، ويسمي الأصوليون هذا الدليل باسم العلة. التي هي عندهم مناط الحكم؛ وهذا المعيار يمكن من توزيع لوازم المقصود العباري، أصليا كان أو تبعيا، إلى فئتين مختلتين: فئة اللوازم التي لا تَدَخّل للعلة فيها بمعنى لا توسط استدلالي لها وتسمى اللوازم المباشرة. وفئة تدخل العلة أو على التوسط الاستدلالي وسماها اللوازم غير المباشرة.

والمراد بالثاني: أن الدلالة غير العبارية تكون شرطا ضروريا لإفادة دلالة العبارة، بحيث ما لم يقدر وجودها مقدما، صارت دلالة العبارة إلى الوقوع في اللغو (الخلو من كل فائدة). (طه عبد الرحمن: 1998)[47]

الاستلزام ودلالة النص: تدخل أيضا هذه الدلالة ضمن الدلالة بالمفهوم مما يجعلها دلالة استلزامية تتوكأ على السياق والمقام كعنصرين تداوليين بارزين. إن النص يدلّ بلفظه على أمرين: الأول منطوق به، والثاني مسكوت عنه، وأن تكون هذه الدلالة من ألفاظ النص لا بقياس ولا اجتهاد خارج اللفظ، وإنما ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي. (السرخسي: 1993)[48] وحددت تداوليا بأنها "استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري مع توسط دليل مشترك تكفي في إدراكه معرفة قواعد التخاطب ومن غير توقف فائدة القول على هذا المعنى".(طه عبد الرحمن: 1998)[49] إن دلالة النص ـ كما يعبر طه عبد الرحمن ـ قد ضيقها الأصوليون من الأحناف تضييقا إذ "وقفوها على المعنى اللازم الذي يوافق المقصود العباري وحده دون المعنى اللازم الذي يخالف هذا المقصود، معارضين في ذلك أصوليي الشافعية الذين أقروا الضربين من الاستلزام معا، فسموا الأول منهما مفهوم الموافقة والثاني مفهوم المخالفة".(نفسه)[50]

لقد اهتم محمد بن عاشور بدلالة النص في خطابه التفسيري وقد ذكرها في سياقات عديدة، ولكن بتسميات متنوعة تتشابه واصطلاحات الأصوليين كفحوى النص ولحن الخطاب وقياس الأولى...

جاء في تفسيره لقوله تعالى: {**إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا**}. (الإسراء: 23)[51]

"وليس المقصود من النهي عن أن يقول لهما (أف) خاصة، وإنما المقصود النهي عن الأذى الذي أقله الأذى باللسان بأوجز كلمة، وبأنها غير دالة على أكثر من حصول الضجر لقائها دون شتم أو ذم، فيفهم منه النهي مما هو أشد أذى بطريق فحوى الخطاب بالأولى".(الطاهر بن عاشور)[52]

بالتالي، فإن المعنى المنطوق أو المعنى العباري للآية هو النهي عن التأفف من الوالدين، والمعنى المسكوت عنه أولى من المنطوق به في الحكم من ضرب أو شتم أو قتل... وهو ما سماه الأصوليون .كما الشيخ ابن عاشور . بدلالة الأولى، بحيث لما كان مجرد التأفف محرما فمن الأولى أن تكون كل أنواع الإيذاء الأخَر محرمة، وهذا المعنى لا يتضح في عبارة النص، وهو ما اصطلح عليه أيضا عند الشافعية من الأصوليين مفهومُ الموافقة.

إن معرفة قواعد اللغة وألفاظها لا يكفي في الإدراك وقد أضاف إليه طه عبد الرحمن حدا جديدا سماه بـ "معرفة قواعد التخاطب" (طه عبد الرحمن: 1998)[53]، لأن معرفة قواعد التخاطب هو الدليل الذي أفضى إلى هذا النهي الذي هو أشد من التأفف. فلو كان العلم باللغة كافيا في تحصيل هذا الإدراك لكان الجمع بين المدلول الأصلي ونقيض الدليل الذي يستند إليه يفضي إلى التناقض، وليس الأمر كذلك؛ إذ يجوز لنا أن نقول من غير أدنى إخلال بقواعد اللغة:

. لا تقل لهما أف، بل انهرهما واضربهما. أو بالغ في إيذائهما

وبالتالي، فالإخلال لم يقع في قواعد اللغة وإنما بالأحرى قاعدة تخاطبية ذات صبغة سُلّمية يرجع مقتضاها إلى ما يلي: "إن نفي الأقل يلزم عنه نفي الأكثر ما لم يوجد ما يمنع ذلك" (نفسه)[54]. وقياسا عليه فإن النفي عن التأفف هو نفي لأقل مرتبة في سلم الإيذاء، فيستلزم بذلك نفي ما فوقه من مراتب. وعليه، تكون الجملة لا تقل لهما أف، بل انهرهما واضربهما. أو بالغ في إيذائهما) غير مقبولة تداوليا ولا دلاليا لما ظهر من مخالفة هذه القاعدة.

كما أن مفهوم المخالفة المقابل لمفهوم الموافقة لا ينطبق في هذا السياق، ذلك أن المفهوم المخالف يقتضي هنا أنه يمكن التأفف من غير الوالدين، لأن "النهي عن التأفف يتعلق بالوالدين دون سواهما، فيحق له أن يستنتج أن غيرهما يجوز أن يقع التأفف منه" (نفسه)[55].

وفي قوله تعالى: {**مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**}. العنكبوت: 41)[56]

المقصود بهذا الكلام كما ير ى الشيخ بن عاشور هم "مشركو قريش، وتعلم مساواة غيرهم لهم في ذلك بدلالة لحن الخطاب". (الطاهر بن عاشور)[57]

فيكون بذلك المعنى العباري المنطوق به منصبا حول مشركي قريش. والمعنى المسكوت عنه هم كل من اتخذ الأصنام من دون الله وحال من ماثلهم في اتخاذ ما يحسبون ما يحسبونه دافعا عنهم وهو أضعف من أن يرد شيئا عن نفسه. والذي يدل على تخصيص مشركي قريش هي القرينة بعده الآية في قوله تعالى (إن الله يعلم ما تدعون من دونه من شيء) العنكبوت: 42. فضمير (اتخذوا) عائد على معلوم من سياق الكلام وهو مشركو قريش. (نفسه)[58]

يستنتج من خلال ما سلف من تحليل للمثالين السابقين، أن الشيخ بن عاشور قد أطلق دلالة فحوى الخطاب على المفهوم من النص بدلالة الأولى. وأطلق دلالة لحن الخطاب على المفهوم المساوي للمنطوق في الحكم في سياق التمييز بين مستويي الدلالة في دلالة النص. ويبدو أنه قد سار على هذا النهج في التمييز بينهما. (الزهراني: 2004/ 2005)[59] وعليه، يمكن التمييز بين دلالتين ضمن دلالة النص هما: دلالة لحن الخطاب (دلالة المساواة) ودلالة فحوى الخطاب (دلالة الأولى).

يقول جل جلاله أيضا: {**ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ**}. (الأحزاب: 5)[60]

هذا الأمر كما جاء في التفسير "إيجاب أبطل به ادعاء المتبني متبناه ابنا له. والمراد بالدعاء النسب، والمراد من دعوتهم بآبائهم ترتب آثار ذلك، وهي أنهم أبناء آبائهم لا أبناء من تبناهم". (الطاهر بن عاشور)[61] ويفهم من قوله (ادعوهم لآبائهم) "النهي عن أن ينسب أحد إلى غير أبيه بطريق لحن الخطاب". (نفسه)[62] فيكون المعنى المنطوق به الأمر بدعائهم لآبائهم مساو للمعنى المسكوت عنه وهو النهي أن يدعوهم لغير آبائهم فالأمر بالشيء نهي عن ضده. وقد أردف الشيخ قوله بالحديث النبوي "من انتسب إلى غير أبيه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرفا ولا عدلا". (نفسه)[63]

وعلى سبيل الإشارة فقد يرد أحيانا إطلاق الشيخ ابن عاشور من باب التوسع في الاستعمال دلالة النص فتتردد بين دلالة الفحوى (الأولى) ودلالة لحن الخطاب (المساواة)، كما في قوله تعالى: {**إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى**}. (النجم: 23)[64]

يقول: "جيء بالمضارع في (يتبعون) للدلالة على أنهم سيستمرون على اتباع الظن وما تهواه نفوسهم وذلك يدل على أنهم اتبعوا ذلك من قبل بدلالة لحن الخطاب وفحواه". (الطاهر بن عاشور)[65]

والمفهوم من ذلك أن دلالة الآية على أنهم اتبعوا الظن من قبل مجيء الهدى لهم فقد اتبعوه قبل ذلك، وإما عن طريق الأولى أي: إذا كانوا يتبعون الظن وهوى النفس بعد مجيء الهدى لهم فأولى أن يكون اتبعوه بعد ذلك. (الزهراني: 2004/ 2005)[66]

الاستلزام ودلالة الاقتضاء: دلالة الاقتضاء كما يعرفها الأصوليون هي المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلا بتقديره، فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه ولكن صحتها واستقامة معناها تقتضيه، أو صدقها ومطابقتها للواقع تقتضيه. فالعنصر الذي تتوقف الفائدة عليه هو المعيار الأساس لتحديد الاقتضاء، فهو عندهم "شرط ضروري لفائدة القول بدليل تقدم معناه على معناه". (طه عبد الرحمن: 1998)[67] ويعرفها طه عبد الرحمن بقوله: "هي استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري من غير توسط دليل ومع توقف فائدة القول عليه". (نفسه)[68] وقد استعمل لفظ الفائدة للدلالة على معنى أعم حيث يندرج فيه الصدق الواقعي والصحة العقلية والصحة الشرعية، كما ورد هذا الاستعمال الأعم عند السرخسي في تعريفه لها حيث يقول: "عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم". (السرخسي: 1993)[69]

فلننظر الآن إلى كيفية تعامل محمد بن عاشور مع هذه الدلالة في تفسيره للآيات التي تتضمن هذه الدلالة.

يقول تعالى: {**وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**}. (البقرة: 93)[70]

إن حمل النص على دلالته العبارية أمر يتنافى ومنطق العقل حيث إن شرب العجل أمر مستحيل، وإنما يصح القول بتقدير محذوف في الآية. وإنما الذي يشرب هو حب العجل على سبيل الاستعارة. يقول الشيخ ابن عاشور: "إشراب العجل على تقدير مضاف من شأن القلب مثل عبادة العجل أو تأليه العجل. وإنما جعل حبهم العجل إشرابا لهم للإشارة إلى أنه بلغ حبهم العجل مبلغ الأمر الذي لا اختيار لهم فيه كأن غيرهم أشربهم إياه كقولهم أولع بكذا وشغف. والعجل مفعول أشربوا على حذف مضاف مشهور في أمثاله من تعليق الأحكام وإسنادها إلى الذوات". (الطاهر بن عاشور)[71]

ونظيره أيضا ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: {**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...**}. (المائدة: 3)[72]

قال: "ومعنى تحريم هذه المذكورات تحريم أكلها، لأنه المقصود من مجموع هذه المذكورات هنا، وهي أحوال من أحوال الأنعام تقتضي تحريم كلها". (الطاهر بن عاشور)[73]

فإذا كانت دلالة الاقتضاء عند الشيخ أيضا ترتبط أيضا بالحذف فإنها لا علاقة لها بالاقتضاء التداولي، لأن الأصوليين يشترطون أن يكون هذا اللازم محذوفا وهو متعلق بصدق القول أو صحته عقلا أو شرعا، ومتى لم يصدق مقتضى القول فإنه يلغو لغوا بتعبير طه عبد الرحمن. (طه عبد الرحمن: 1998)[74] بينما يتعلق الاقتضاء التداولي بمجموعة من المسلمات التي يجري بها التحاور بين المتخاطبين، ويقوم محلل الخطاب باستخراجها، كما يظهر

الفرق الأساس بين المفهومين في مبدأ الصدقية (Vericonditionnalité) فالاقتضاء التداولي صادق حتى وإن كان القول كاذبا، بينما صدق المقتضى في النص الشرعي شرط في صدق القول. (محمود طلحة: 2014) [75]

خاتمة:

تأسيسا على هذه المسيرة القرائية السريعة للتحرير والتنوير، اتضح لنا، وبجلاء، إدراك محمد بن عاشور لمراتب الدلالة وأنواعها وتحليله لها وفق المنهج التداولي، كما تبين أن مسالك التعبير عنده تنحو منحى التصريح والإظهار إلى جانب الإخفاء والإضمار، وقد أظهر قدرة كبيرة في استيعاب بعض المفاهيم التداولية المعاصرة. فإلى جانب الدلالات المباشرة للألفاظ والآيات القرآنية اهتم ابن عاشور؛ وبعناية فائقة؛ بالدلالات التي تفهم من النص من مجموع أجزائه في علاقتها بمقامات الاستعمال وسياقات الاستدلال، وقد عدها من موضوعات علم التفسير، وإن كانت مرتبطة بعلم الأصول، وهي مما يجب معرفته لمن أراد تفسير القرآن الكريم لأنها تعتمد على اللغة وتتوكأ عليها.

الهوامش:

(1) صحراوي مسعود (2005): التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط، 1، ص، 32.

(2) العياشي أدراوي (2011): الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات الفرعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط، 1، ص، 18.

(3) ينظر: - أزاييط بنعيسى عسو (2012): الخطاب اللساني العربي هندسة التواصل الإضماري (من التجريد إلى التوليد) توليد المعاني المضمرة وفق أنحائها الملائمة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط، 1، ص، 63، 64.

- مسعود صحراوي، مرجع سابق، ص، 46، 47.

(4) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د، ط، ج، 1، ص، 42.

(5) نفسه.

(6) نفسه، ج، 1، ص، 34- 37.

(7) مقبول إدريس (2011): الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط، 1، ص، 11، بتصرف.

(8) الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج، 1، ص، 93.

(9) إدريس مقبول، مرجع سابق، ص، 11- 13.

(10) مشرف أحمد جمعان الزهراني (1427/1426 هـ): أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، أطروحة علمية، إشراف د. أمين محمد عطية، جامعة القرى، السعودية، ص، 275.

(11) الطاهر بن عاشور، مصدر سابق، ج، 1، ص، 26.

(12) نفسه، ج، 1، ص، 93.

(13) نفسه، ص، 20.

(14) نفسه، ص، 25.

(15) ص: 28.

(16) الطاهر بن عاشور، ج، 1، ص، 39.

(17) إدريس مقبول، مرجع سابق، ص، 28.

(18) الطاهر بن عاشور، ج، 1، ص، 45.

(19) نفسه، ص، 45، بتصرف.

(20) إدريس مقبول، مرجع سابق، ص، 27.

(21) نفسه، ص، 27- 28، بتصرف.

(22) الطاهر بن عاشور، ج، 3، ص، 190، 191.

(23) نفسه، ص، 195.

(24) المتوكل أحمد (2006): المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، مطبعة الكرامة، الرباط، ط، 1، ص، 193- 194، بتصرف.

(25) طه عبد الرحمن (1998): اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط، 1، ص، 101.

(26) محمود طلحة (2014): مبادئ تداولية في تحليل الخطاب الشرعي عند الأصوليين، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط، 1، ص، 126.

(27) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص، 103.

(28) نفسه.

(29) نفسه.

(30) السرخسي أبوبكر (1993): أصول السرخسي، تحقيق، أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د، ط، ج، 1، ص، 236.

(31) الطلاق: 1.

(32) الطاهر بن عاشور، ج، 28، ص، 295.

(33) نفسه.

(34) الأحقاف: 15.

(35) لقمان: 14.

(36) الطاهر بن عاشور، ج، 21، ص، 159- 160.

(37) نفسه، ج، 26، ص، 30، بتصرف.

(38) محمود طلحة، مرجع سابق، ص، 135- 136.

(39) مشرف الزهراني، مرجع سابق، ص، 285- 286.

(40) البقرة: 233.

(41) الطاهر بن عاشور، ج، 2، ص، 432، بتصرف.

(42) الطاهر بن عاشور، ج، 2، ص، 432.

(43) مشرف الزهراني، مرجع سابق، ص، 288، بتصرف.

(44) طه عبد الرحمن مرجع سابق، ص، 125.

(45) السرخسي، مصدر سابق، ج، 1، ص، 237.

(46) محمود طلحة، مرجع سابق، ص، 132.

(47) طه عبد الرحمن مرجع سابق، ص، 104، بتصرف.

(48) السرخسي، ج، 1، ص، 241.

(49) طه عبد الرحمن مرجع سابق، ص، 117.

(50) نفسه، ص، 118.

(51) الإسراء: 23.

(52) الطاهر بن عاشور، ج، 15، ص، 70.

(53) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص، 117.

(54) نفسه.

(55) نفسه، ص، 118.

(56) العنكبوت: 41.

(57) الطاهر بن عاشور، ج، 20، ص، 252.

(58) نفسه.

(59) مشرف الزهراني، ص، 270.

(60) الأحزاب: 5.

(61) الطاهر بن عاشور، ج، 21، ص، 261.

(62) نفسه، ص، 265.

(63) نفسه.

(64) النجم: 23.

(65) الطاهر بن عاشور، ج، 27. ص، 109.

(66) مشرف الزهراني، مرجع سابق، ص، 281.

(67) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص، 110.

(68) نفسه، ص، 108.

(69) السرخسي، مصدر سابق، ج، 1، ص، 248.

(70) البقرة: 93.

(71) الطاهر بن عاشور، ج، 1، ص، 611.

(72) المائدة: 3.

(73) الطاهر بن عاشور، ج، 6، ص، 88.

(74) طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص، 109.

(75) محمود طلحة، مرجع سابق، ص، 136، بتصرف.