الحجة بين الخلفية العقدية والممارسة القرائية

الطالب: العبادي عبد الحق

جامعة وهران - الجزائر

إنّ الخطاب الديني هو المعرفة المنظمة بأحد جوانب الواقع الاجتماعي الذي يسعى إلى تقديم مجموعة من التصورات الدينية والدلالات النظرية حول إحدى قضايا الواقع الاجتماعي أو إشكالاته المتباينة التي تم إنتاجها في السياق التاريخي، فالخطاب كلام علني موجه إلى الآخرين وهو عملية عقلية متكاملة تترابط أجزاؤها ترابطا منطقيا، وهذا الكلام له علاقة بالعقل، فهو يعنى بسلوك الأفراد وتكون هذه السلوكيات مرهونة بحجة باعث الخطاب، ويدعى هذا التفكير بالحجة، وهو تحديد التفكير حيث تتأتى قيمة الجملة من حجة صاحبها، وهذا يجعل الخطاب مشروعا فعالا؛ فالخطاب يمتلك في بناءه الداخلي ظاهرا وباطنا، والتأويل يعالج الباطن الذي هو الأسرار والجوهر، وهو الحقائق التي يتضمنها الخطاب من حيث هو مضمون، ولعل الخطابات الدينية قد حظيت بممارسة تأويلية واسعة من متلقي الخطاب لغايات فهم المعاني العميقة والمضمرة فيه، ذلك ضمن عملية تفكيكية لوحدات الخطاب الداخلية.

إن الأصل العام للغة وضع لفظ معين لمعنى معين، لكن تصادفنا في بعض الأحيان، وفي اللغة العربية بالخصوص تقابل لفظان فأكثر لمعنى واحد، وأن يأتي معنى فأكثر للفظ الواحد؛ يقول سيبويه: « واعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظيين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين»[1]، وقد أفرد ابن جني في الخصائص أبواب عدة حول هذا الموضوع[2]، أما قطرب فيعلق على كلام سيبويه فيقول: « الكلام في ألفاظه بلغة العرب على ثلاثة أوجه، فوجه منها وهو الأعم الأكثر اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، والوجه الثاني اختلاف اللفظين والمعنى واحد والوجه الثالث أن يتفق اللفظ ويختلف المعنى، فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعدا»[3]، ولعل هذه ميزة في العربية.

هذه الميزة التي تربط الألفاظ بمعانيها تشترك مع كون اللغة العربية في طبيعتها لغة دينية، وهذا ما يعتبره الفرنسيان بيار ماري بود "*Pierre-Marie Beaude*" وجاك فانتينو "*Jacques Fantino*" حول مناقشتهما للخطاب الديني إذ يقولان: « *La Langue arabe intrinsèquement religieuse*»[4]، وبهذه اللغة نزل القرآن يقول تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[5]، ولها خدم أهل اللغة والبيان، فهي الوسيلة الوحيدة لفهم معاني القرآن وحديث الرسول "صلى الله عليه وسلم"، والوقوف على إعجازهما، وأسرارهما، ودقائقهما.

فالضرورة البشرية من مذهبية، وجنس، ودين، وعقائد، وما شابهها من ضرورات الحياة تؤثر على الإنسان وعلى اللغة على حد سواء، وعلى الإنسان أن يتفاعل معها، مما يجعل سلوكه اللغوي يخدم هذه الحتميات على حساب بعضها البعض، ومنها ضرورة المذهبية والاختلاف، ولعل من أهم ما تعرضه الحياة حقيقة المعاش والممات، التي يتعرض لها الإنسان وكذا اللغة؛ «فاللغة كائن حي يولد ويموت، تبعا لمقتضيات الحضارة وحاجات العصر، وهي ذات مزاج وطبيعة عضوية، ويخطئ كثيرا من يأخذها غير هذا المأخذ»[6]، فمن اللغويين الذين درسوا اللغة تأثروا بجانب العقائد المنتشرة في عصورهم التي عاشوا فيها، والفكر الذي راج في أزمنتهم كالفكر السني[7]، والمعتزلي[8]، والشيعي[9]، والصوفي[10]، والأشعري[11]، والخارجي[12]، وغيرها من التيارات الفكرية والمذهبية.

فالخطاب الديني هو المعرفة المنظمة بأحد جوانب الواقع الاجتماعي الذي يسعى إلى تقديم مجموعة من التصورات الدينية والدلالات النظرية حول إحدى قضايا الواقع الاجتماعي أو إشكالاته المتباينة التي تم إنتاجها في السياق التاريخي، فالخطاب كلام علني موجه إلى الآخرين وهو عملية عقلية متكاملة تترابط أجزاؤها ترابطا منطقيا، وهذا الكلام له علاقة بالعقل، فهو يعنى بسلوك الأفراد وتكون هذه السلوكيات مرهونة بحجة باعث الخطاب، ويدعى هذا التفكير بالحجة، وهو تحديد التفكير حيث تتأتى قيمة الجملة من حجة صاحبها، وهذا يجعل الخطاب مشروعا فعالا؛ فالخطاب يمتلك في بناءه الداخلي ظاهرا وباطنا، والتأويل يعالج الباطن الذي هو الأسرار والجوهر، وهو الحقائق التي يتضمنها الخطاب من حيث هو مضمون، ولعل الخطابات الدينية قد حظيت

بممارسة تأويلية واسعة من متلقي الخطاب لغايات فهم المعاني العميقة والمضمرة فيه، ذلك ضمن عملية تفكيكية لوحدات الخطاب الداخلية.

إن اللغة بطبعتها مرتبطة بالأساس بالإنسان المدرك بالعقل، والناطق باللسان، المتواصل مع غيره بنظام من العلامات والدلالات مجسدة في لغة منطوقة باللسان مفادها التعبير والإبانة عما يختلج الإنسان من أفكار، فهي على هذا الأساس أداة للتواصل البشري، ومظهرا من مظاهر الحياة الإنسانية، إن لم تكن هي الإنسانية ذاتها في معالمها الاجتماعية والفكرية المرتبطة بالإنسان الناطق بهذه اللغة.

هذا الإنسان المدرك بالعقل الناطق باللسان، يختلج فكره مجموع من عقائد، وتصورات عقدية ومذهبية، فمنهم من يقرر عقائده بمسلمات يقينية مادية أو منطقية، ومنهم من يقررها من خلال ما جاءت به الرسالات السماوية، ومنه يولد الاختلاف؛ هذا الاختلاف غير مقتصر على الدراسات اللغوية العربية بل تشترك فيه مع سائر اللغات والملل، لكن « الاختلاف الذي وقع في الملة الإسلامية بنيته الأصلية مستمدة من خصوصية النص القرآني والحدث البياني، ونعني بالخصوصية هنا ما منح النص القرآني إعجازه وما امتاز به على سائر النصوص»[13]، ذلك أن الخطاب القرآني خطاب متسع الدلالات والمعاني، ومن ذلك اختلفت الطرق والمذاهب وتعددت الفرق والطوائف، وتعددت معها حجج اللغويين مما له بالغ الأثر على الممارسة القرائية للمتلقي.

فالمتأمل في الأمور اللغوية المتعلقة بالدين وعلاقته بالحجة، ينظر إليها من منظورين، الأول متعلق بالآيات والأحاديث المتسمة بالبقاء، والثبوت، والاستقرار، والثاني من خلال ما يدركه المرء بالعقل والتصور، والتخيل المتسم بالاختلاف، والتغير من مجتمع لآخر، ومن زمن إلى زمن، ومن مذهب لآخر.

فالمنظور الأول ثابت، وأما الثاني فمتحرك، ولعلهما متكاملين؛ فالتصديق بالقلب يقابله إدراك بالعقل، زد على ذلك أن فطرة الإنسان أحيانا تدعوه إلى التساؤل لإشباع عقائده، فيغدو ذا رؤية واضحة، وبصيرة نافذة فالاشتغال بألفاظ اللغة من حيث أصولها، واشتقاقها، ومعانيها، وأساليبها، وأصواتها، تعد من ميادين علم اللغة، الذي يعد بحق من العلوم الإنسانية الجليلة التي

ساهمت وبشكل من الأشكال في بناء صرح الحضارة الإسلامية، من حيث الوعي المنهجي والحجاجي الذي قدمه علماء اللغة لفهم القرآن وسنة الرسول "صلى الله عليه وسلم".

وعليه فإن من أخطر القضايا تلك العلاقة القائمة ما بين العقل والتفكير من جهة، والعقيدة الدينية من جهة أخرى، فلم يعد اليوم مثلا من يدافع على علم المعاني والدلالة، ويبرز الاهتمام به، فقد تخطى هذه المرحلة منذ زمن وصار يلقى أهمية العلوم الأخرى اللغوية منها واللسانية، لكن ما نود أن نتساءل عنه هو: هل للحجة المرتبطة بالخلفية الدينية للخطاب أثر على المعنى وعلى القراءة؟.

إن الخطاب بناء تتخلله جملة من الأنسجة والوحدات الدالة والمفاهيم القائمة، يقول تودوروف "Tzvetan Todorov" «النص لا يقع على المستوى نفسه الذي تقع فيه الجملة كما أنه لا يقع موقعها من حيث المفهوم»[14]،ولعل نص تودوروف هذا هو نصف الإجابة عن التساؤل الذي أبديناه؛ فالخلفية الفكرية والدينية للفرق العربية مثلا كالمعتزلة والأشاعرة وغيرها من فرق الكلام لعبت دورا رئيسا وهاما في رحلة التطور الفكري واللغوي الإسلامي على مر التاريخ، يقول نيكلسون "R. Nicolson" : « *The isolationistshavebeen lifted, indirectly, to the point of Islamic thought worthy ofconsideration*»[15]، فالكلام إبداع ليس له حد، يمتاز بتنوعه، فاللغة هي الحياة نفسها أثناء الفعل.

فللخلفية الدينية دور هام وتأثير على تطورية الفكر اللغوي وعلى العمل الحجاجي؛ فيمكننا القول مثلا لولا اعتزالية الجاحظ لتأخرت البلاغة، ولولا مولاة آل البيت عند ابن فارس وابن جني في القرن الرابع لتأخر فقه اللغة في الظهور، وكذا لولا أشعرية عبد القاهر الجرجاني لما كانت نظرية النظم وهكذا؛ وقصدنا من هذه النظرة أن كل من الاعتزال والتشيع وانتهاج نهج الأشاعرة كان حافزا في إبداعية الفكر عند الجاحظ، وابن فارس، وابن جني، والجرجاني وغيرهم، والقول نفسه عند الصوفية ونتاج رمزية اللغة وما نتج عنها من التأويل، والتناص، والانزياح فكل من هؤلاء ساهم في تطورية الفكر اللغوي واللغة على حد سواء.

وتصوير الخطاب على أنه فعل لساني وعمل لغوي يجعل منه صراعا في لغته ذاتها، بين دلالة القصد وصيرورة المعنى، وبين كونه قولا وكونه تأثيرا، هذا الخطاب بحاجة إلى متلقي واع قادر على

تأويله وفهمه، فينظر إلى اللغة على أنها أساس التكليف الشرعي وأداته بوصفها نظاما دالا في النسق المعرفي يرتبط بغيره من الأنظمة الدلالية ولا ينفصل عنها.

فاللغة بشكل عام لها وجهان أحدهما مكتوب والآخر منطوق، ولكل منهما مكونات ومميزات تميزه عن الآخر، على أننا نجد الوجه المنطوق من اللغة أكثر حرية وتطورا من الأساليب والمفردات المكتوبة، «فالناس يتأثرون بالكلمة المنطوقة أكثر مما يتأثرون بالكلمة المكتوبة»[16]، فما ينطقه المتكلم لا تسجله الكتابة، وبخاصة تلك الإشارات، والإيماءات، والاستفهامات وما يتميز به الخطاب المنطوق من وظائف نطقية عامة كزلات اللسان، والترددات، والتكرار، والتصحيحات التي يجريها باعث الخطاب على نفسه[17]، ونجد الخطاب المنطوق يركز أيضا على المظهر المعنوي الذي يكتسب وجوده من خلال وجود متلقي، يجسده بواسطة تفاعل متبادل مع المعطى النطقي للخطاب؛ فالخطاب المنطوق يراعى فيه مستوى الحوارية أو المحادثة أثناء عملية التحليل، وكل ذلك يؤثر على فهم كنه الحجة عند المتلقي.

إن دراستنا للحجة وارتباطها بالخلفية العقدية والمذهبية في الخطاب اللغوي والبلاغي القديم، يركز بالأساس على اللغة المكتوبة، لذلك «فإن معظم الاختلافات في النطق التي تتميز بها اللهجات المختلفة والطبقات الاجتماعية المتباينة، لا تظهر في الكتابة فهي لا تملك ما يملكه المتكلمون من مناسبة وحركات، ونغمة في الصوت، وتوضيح الكلام الملفوظ، ونحن نكون فكرة خاطئة عن لغة ملفوظة عندما نحكم عليها بصيغتها المكتوبة فقط؛ فاللغة المكتوبة كثيرا ما تكون لغة خاصة لا علاقة لها باللغة المنطوقة»[18]، فالنطق ذو تطورية دائمة يتغير من جيل إلى جيل، فإن انطبق على جيل معين قد لا ينطبق على آخر. لذلك نحن في هذه الدراسة للحجة أمام فكر لغوي يتسم بطاقات ربما تكون أكبر من الخطاب المنطوق ذلك أن الخطاب المكتوب موجه إلى متلقي غائب وفي حقبة زمنية مغايرة فتلك الرموز والإشارات الحركية التي تكون آنية وموجهة إلى متلقي حاضر ثابت وفي زمن مساير للخطاب المنطوق، تبرز لنا نوعية الخطاب المكتوب الذي يتميز بقوة فكرية أكبر من المنطوق «فالكلمات التي تدل على تصورات تربطها علاقات القرابة وتشكل نسقا من الوحدات الدلالية المترابطة، وحين يتغير أحد التصورات بمرور الزمن فإن التصورات الأخرى في المجال نفسه

يتناولها التعديل وهو ما يعني تلقائيا حدوث تغير في معاني الكلمات المقابلة»[19] فالخطاب المكتوب يحتاج إلى تعامل المتلقي مع تركيب النص بواسطة استراتيجيات معينة؛ فاستراتيجيات القراءة هي تلك الوسائل التي بواسطتها يوظف المتلقي أو القارئ معطيات التركيب النصي من أجل تكوين المعنى .

إن علماء اللغة العرب وعوا المفاهيم، والأفكار، والرؤى التي تحيط بالعملية اللغوية[20]، ودرسوا منذ أكثر من اثني عشر قرنا نظم الأداء اللغوي من خلال مستوياته المختلفة، من صوت، وكلمة، وجملة بل وحتى الأسلوب، وقدموا حججهم اللغوية والعلمية على ما أتوا به، فالتراث الفكري واللغوي العربي يمتاز بشموليته الحضارية والتي تتجلى في الموروث اللساني الذي يحوي الجانب النحوي، واللغوي، والمعجمي، والموروث البلاغي الممثل في الجانب الأسلوبي والنقدي والإعجازي، وكذا الموروث الأدبي والموروث الديني من علم الأصول والتفسير والقراءات وغيرها.

فاللغويون تنبهوا إلى أثر القرآن الكريم في نشأة العلوم العربية عامة، وفي نشأة علوم النقد، والبلاغة، والنحو، والدلالة، واللسانيات وغيرها من علوم العربية، وحاولوا في أبحاث كثيرة الكشف عن هذا الأثر وتحديد ملامحه وأبعاده، واختلفت زوايا التركيز بين الدارسين تبعا لاختلاف زوايا الاهتمام والمرجعية الفكرية والدينية لهؤلاء الباحثين، فالقرآن الكريم كتاب دين ودنيا، شغل اهتمام العرب والمسلمين الأوائل، فسارعوا إلى فهم آياته، وتدبر معانيه، وحفظه في الصدور، كما انصرفت فئة أخرى إلى فهم الحديث الشريف، وأفرز هذا الوضع الجديد ظهور علماء كبار في شتى العلوم والفنون، ونشأت معهم نواة علوم تُعَدُّ من أرقى ما توصل إليه العقل البشري في هذا المجال.

فخلال حديثنا عن الحجة نجد أن القاسم المشترك في ميدان اللغة هو المعنى، الذي يعد القاعدة الأساسية في القراءة، فالتعامل مع المعنى وخلفياته كمحتوى دلالي للخطاب يتعلق بالأساس بالمرجع العقدي والثقافي الذي يشير إليه تركيب الخطاب أو النص؛ « فجملة الركائز الفعلية التي يستند إليها خروج الكلام من صورته النظرية الكلية إلى صورة الحدث المنجز وهو ما يفضي إلى البحث عن معطيات التشكل اللساني بما يجعله معطى مدركا بالحس والعقل حيث إن

التشكل يقتضي خروج الظاهرة من حيز الوجود المجرد إلى المعطى المتلابس مع الموجودات الموضوعية»[21]، فمعنى النص قد يولد رد فعل في ذهن القارئ، تلك الردود التي يحدثها المتلقي في تفاعله مع الخطاب هي جزء من معنى النص، فبالتأثير على نفسية القارئ تتضح الخلفية الدينية والثقافية للخطاب، وتتضح معها فاعلية الحجة، فغاية الدلالة بالأساس معرفة ماهية المبنى والمعنى في الخطاب، وكيفية عملهما لإحداث ذلك التجانس والتماسك والترابط المنطقي بين وحدات النص.

فمصطلح المعنى عادة يقترن بمصطلح اللفظ، لكنه في اللغة العربية أوسع مجالا، وأشمل حيزا من حصره في قناة اللفظ، بل يتعداه في أغلب الأحيان إلى باب التأويل والتفكير الذهني والقصدية المذهبية للخطاب، فالقصدية المذهبية يمكن أن نطلق عليها عنوان الفكر اللغوي، دون أن ننسى دور الأسلوب في اللغة العربية بالخصوص، فالأسلوب واللغة متلازمان، فبالأسلوب ترسم اللغة التي بدورها تحدد لنا نوعية هذا الأسلوب، إلا أن الأسلوب فردي يتعلق بباعث الخطاب فقط وله جانب التأثير الذي يولد انطباعا خاصا عند المتلقي، أما اللغة فهي نظام وسلوك جماعي.

وإذا أردنا الحديث عن مفهوم الحجة في الدلالة عند العرب نجد الباع الأكبر منها أخذ من الدراسات والفكر اليوناني القديم، فابن سينا مثلا خطى على خطى أرسطو في مفهوم الدلالة[22]، من تناول اللفظة والأثر النفسي، أو الصورة الذهنية والأمر الخارجي[23]، وهذا رأي الفارابي كذلك[24]، ويفسر ابن سينا الدلالة على أنها "علاقة ذهنية بين صورتين"، واعترض على مذهب المتقدمين بأن الدلالة وصف للدال، والفهم وصف للفاهم.

ومما يمكننا قوله أن الخطاب الديني مميز عن باقي الخطابات الأخرى ذلك أن به « بداهات تشتغل لإنتاج الحقيقة والمعنى، تتمثل في القول بأولوية الذات، ومنطق الهوية، ومثالية المدلولات وجوهرية المعاني، وتواطؤ المفهومات، وحقيقة التصورات، وذاتية الحدود، وشفافية العلامات، وعِلّية التفسيرات وغائيتها»[25]، مما يفتح باب واسعا من أبعاد الدلالة وهو التأويل، فالتأويل فتح باب الاجتهاد على مصرعيه فأعطى للمؤول حرية واسعة في فهم النص بالرغم من وجود تفسير موضوعي يرتكز على منهجية معينة تضع بيد المفسر إمكانية موضوعية للفهم ذلك الخطاب الديني.

فباب التأويل «يتجاهل المفسر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية»[26] فابن عربي في كتابه "الفتوحات المكية" يجعل من التأويل «عبارة عمّا يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال، خيال السامع مع خيال المتكلم، وقد لا يطابق، فإذا طابق سمي فهما عنه، وإن لم يطابق فليس بفهم»[27]، قد نفهم من نص ابن عربي أن دلالة الخطاب هي دلالة واضحة لا تحتاج إلى تأويل، فوعي المتلقي للخطاب يجعل عملية الفهم ممكنة لا تحتاج إلى تأويل، ولعل هذا الوعي باللغة وعلاقتها بالدلالة والمعنى كانت القاعدة الأساسية التي انطلق منها الفكر الإسلامي لتأسيس علاقة المتلقي بالنص، غير أننا نجد في عملية القراءة نوعا من الاختلاف؛ إذ نجد كل قارئ يفرض ذاته في النص فينتج عنه نوع من الاختلاف فيما يقرأ له، « فالقراءة في حقيقتها، نشاط فكري لغوي مولد للتباين، منتج للاختلاف، إنها تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه، وتختلف بذاتها عما تريد قراءته، بل علة وجودها وتحققها أن تكون كذلك»[28]، فالاختلاف فيما نقرأ وارد وفاعلية القراءة واردة أيضا.

فالخطاب الديني خطاب مكون من بناء لغوي «الأمر الذي يقتضي من أية مقاربة علمية له أن تتأسس على اللغة باعتبارها أهم متغير مناسب لطبيعته»[29]، مراعيا في ذلك معاني الكلمات وكذا أشكالها النحوية، والبناء الأسلوبي للخطاب.

فالأساس الحقيقي الذي تقوم عليه الدراسات اللغوية كما أسلفنا هو المعنى؛ فمعنى الكلمة أو الجملة هو الذي يخضع للتحليل الدقيق لمعرفة كنه هذه المعاني التي ترتبط بعوامل خارجية، فضلا عن العلاقة الكلمات والجمل بعضها مع بعض؛ إذ لا أهمية لأي خطاب دون معرفة هذه الأساليب والمعاني والدلالات.

ولعل من أهم الآليات لدراسة هذه المفاهيم هو علم الدلالة الذي يحاول تشخيص العلاقات ما بين الألفاظ والمعاني الأولى وكذا الثانية، وتعيين نوع الخطاب والمبادئ الزائدة التي يلجأ إليها المتكلم والمتلقي، فعلم الدلالة عرف على «أنه دراسة للمعنى»[30]، وهو العلم الذي أخذ على «عاتقه معالجة مشكلة المعنى وهي بالفعل تعتبر بحث الجانب الرئيسي لكل الدراسات اللغوية، في حين أن علم الدلالة لا يقف عند معاني الكلمات المفردة وحسب بل عند استعمالها، والمعنى فيها معرض

لاحتمالات وتأويلات إذا ما أصابه الغموض و الإبهام»[31] فالمعنى هو ضالة الدراسات اللغوية والدلالية القديمة، بل وحتى المعاصرة منها، فلم يوضع اللفظ إلا من أجل المعنى، يقول عبد القاهر الجرجاني: «وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها ومتصرفة على حكمها؟ أو ليست سمات لها وأوصاف لتدل عليها»[32]، ويضيف عبد القاهر فيقول: «الألفاظ لا تراد لنفسها وإنما تراد لتجعل أدلة على المعاني»[33]، فمهمة الدلالة هي الكشف على كنه المعنى وعلاقته باللفظ بمعايير ومقاييس علمية يؤخذ فيها دور السياق، والقصدية، وحال المتكلم، والواقع الخطابي، والخلفية الدينية، والعقدية وغيرها، واللغة هي الرابط والقناة ما بين باعث الخطاب ومتلقي الخطاب، لكن وظيفتها تختلف بينهما، فهي إفصاحية إبلاغية للمرسل، توجيهية للملتقي.

و بما أننا أمام موضوع الحجة، وأمام رسالة خاصة ومتميزة هي الخطاب الديني، وأمام باعث للخطاب يمتاز بخلفيته الدينية، تكون فيه اللغة ذات طابع خاص يمتاز بنوع من الغموض، ونسق من الشفرات داخل الرسالة الخطابية، وتتشكل العلاقة بين باعث الخطاب ومتلقي الخطاب والرسالة على نحو ما يصوره رومان جاكبسون *"Jakaupson Roman"* للوظائف التي تؤديها اللغة[34].

إن هذه الوظائف نجدها حاضرة في الفكر اللغوي والبلاغي عند العرب، بل وأولوها عناية فائقة؛ إذ نجد ابن سينا مثلا يوضح دلالة الرسالة على أساس أنها «فهم أمر من أمر»[35]؛ فيكون الدال هو الأمر الأول أي الموضوع وهو اللفظ أي"صورة ذهنية أولى"، ويكون الثاني هو المدلول أو المحمول أو القضية وهو المعنى أي"صورة ذهنية ثانية "، وحتى تتحقق المعاني على وجه أدق يجب أن يكون هناك حلقة رابطة بين المرسل والمتلقي، يتمثل في الوعي والفهم المتبادل بين طرفي الخطاب والذي تحدده بالأساس اللغة.

إن العلاقة الكامنة بين الخطاب، ومتلقي هذا الخطاب ترتكز على وحدة مركزية تتمثل في اللغة، والحاجة إلى التواصل بهذه اللغة؛ تعني التعبير عن محتوى معرفي يتميز به البشر، وتصل إلى هدف واحد هو إنتاج معنى لغوي مرتبط باللغة، يقول أندريه مارتينيه*Andret martinet*:«إلا أنه من الحقائق الثابتة، أن كل لغة تتطور باستمرار، وليس على المرء سوى أن يراقب عملها بالتفصيل ليدرك

العمليات المختلفة التي تقوم على تغير معالمها مع مرور الزمن»[36]، فمعنى الرسالة الخطابية مرتكز بالأساس على ركيزتين هما الخطاب والتلقي.

إن تميز الإنسان عامة عن بقية المخلوقات في انتهاجه التواصل اللغوي في استعمالاته اليومية وتعاملاته الاجتماعية، أفرز لنا نوعا من الدلالات المرتبطة باللغة، عبر نقل أفكار ومفاهيم من المتكلم إلى المتلقي، وبعملية البث والاستقبال هذه تتم عملية التبليغ اللغوي، إن هذا التواصل اللغوي البشري في نقل الأفكار والمفاهيم والتصورات، يقوم على حلقات رابطة بين باعث الخطاب ومتلقي هذا الخطاب، منها قابلية الاستقبال، وفهم الشفرات الخاصة بالرسالة، وفهم خطاب المرسل وحسن التأويل وغيرها، لكن إن تحدثنا عن الخطاب الطائفي الديني، فقد يخرج المعنى عن الارتباط الوثيق باللفظ، فلا يكون معنى عميقا فحسب بل يتعداه إلى كسب مفاتيح وشفرات الخطاب، فلا يفهم الرسالة إلا المنتمي إلى هذا المذهب أو إلى تلك الطائفة.

أما السياق "*Contexte*" فيعد من القرائن المهمة ذات الفائدة الكبرى في تحديد كنه المعنى، ذلك أن« الكلمات ليس لها معان، وإنما لها استعمالات، وإنما هذه الاستعمالات تخرج بها من محيط اللغة الساكن إلى محيط الكلام المتحرك»[37]، ولقد كان علي "رضي الله عنه" فاهما لمعاني السياق « حين رد على هتاف الخوارج وحجتهم " لا حكم إلا لله "، بقوله: " كلمة حق أريد بها باطل "، وكان يعني أن الناس ربما قنعوا بالمعنى الحرفي لهذا الهتاف وهذه الحجة، أي معنى " ظاهر النص "، فصدقوا أن الخوارج أصحاب قضية تستحق أن يدافع الناس عنها، وربما غفل الناس عن المقام الحقيقي الذي ينبغي لهذه الحجة أن تفهم على ضوئه، وهو محاولة إلزام الحجة سياسيا، بهتاف ديني»[38]، فمن خلال هذا المثال يتضح لنا أهمية السياق في إيضاح المعنى وفهم العميق لحجة الخوارج.

إن حجة الخوارج هذه لها بنيتان الأولى سطحية دينية، والثانية عميقة سياسية، فلفهم ومعرفة كنه هتاف الخوارج وحجتهم كان علينا أن نرجع إلى السياق الذي قيلت فيه، أو بالأحرى مناسبة هذا الخطاب فمن اقتنع بحجة الخوارج إنما جهل سياق ومقام الخطاب، فلا يمكننا فهم هذا الحجة إلا بالرجوع إلى سياقها، وزمنها، ومكانها، واستعمالها، وصاحبها، وفي ذلك يقول الفيلسوف الإنجليزي لودينج فتجنستين *Josef LudwigWitgenstein*": « لا تبحث عن الكلمة، بل ابحث عن

استعمالها»[39] ضف إلى ذلك معرفة حيثيات الخطاب، ومعرفة القرائن الحالية له، فخطاب الخوارج عامة له سمات واضحة في تعامله مع العربية؛ وأغلب هذه السمات المسيطرة على الخطاب الخارجي المغالاة في فهم ظاهر ألفاظ الكتاب والسنة[40]، ولا يلتفتون في غالب الأحيان إلى الأدلة الأخرى الواردة في المعنى نفسه.

هذا الأمر لا يقتصر فقط على الخوارج فقط وإنما ذلك أيضا عند الفكر اللغوي الشيعي، ومثال ذلك استعمال الشيعة للفظي المؤمن والمسلم، «فالمؤمن عندهم هو الشيعي الموالي لآل البيت، أما المسلم فهو من العامة على قولهم، والعامة عندهم هم أهل السنة والخوارج وأهل الصوفية والسوقة من الناس»[41]، إذن عندنا في هذا الاستعمال اللغوي فهمين لقول واحد، فإذا وجهت رسالة من شيعي إلى باقي الطوائف لكان الفهم لهذا القول فهمان.

إن تجلي السياق إنما يظهر من خلال البناء الداخلي للخطاب، وإدراك ماهيته ذو أهمية عظيمة في إدراك حجج باعث الخطاب؛ إذ يساعد على التعرف على دلالات كثيرة قد تهمل أو تضيع أو حتى تغيب عن متلقي الخطاب ولفهم هذه الدلالات كان علينا كذلك أن نعي العلاقة القائمة ما بين الخطاب، واللغة، والمتلقي، هذه العلاقة « هي أشبه بعلاقة الصائغ بمادته الخام " اللغة"؛ إنه لا يصنع المادة، ولكن يعيد تشكيلها، فكذلك الشاعر ليس هو الذي يبدأ المواضعة على الألفاظ، و يحدد دلالتها، ولكنه يعيد تشكيلها في علاقات جديدة لتنتج شكلا يؤثر بدوره على دلالتها، ومن ثم يمنحها فصاحتها، وبلاغتها»[42]، إن إدراك نوعية هذه العلاقة تسوقنا إلى فهم حقائق آليات النصوص، والكشف عن كنه الخواص الدلالية والأسلوبية.

فبفهم آليات النصوص وفهم كنه الحجة منها يساعدنا «على إخراج هذه الدلالات على غير مخرج العادة»[43]، هذه الآليات التي ينبثق منها هذا النوع من الحجج هي هيئات نفسية اجتماعية فكرية عقدية، تحتم علينا التعامل مع هذا النسيج اللغوي الخاص بمراعاة مقتضى الحال، ومستوى التغير اللغوي عبر العصور، وكذا أولية قصدية اللغة لفهم قصد باعث الخطاب، وبما أن « المتلقي كان حجر الزاوية في كل ما يصدر عن الفكر النقدي العربي من آراء»[44]، قد يعدل أحيانا إلى البحث عن تأويل للمدونة الخطابية، وتقديم تساؤلات حول الاستعمال العقلي للحجة في الخطاب الديني.

وقبل البحث عن تأويل للحجة، يجب على متلقي الخطاب أن يولي أهمية خاصة إلى معرفة قصد باعث الخطاب، وضبط ما يرمي إليه من خلال البناء التركيبي للخطاب، المنبثق عن نفسية معينة، وسياق محدد، ذلك لما فيه من الأهمية حتى لا تتعارض القراءات، أو تتعارض مع القرائن الحالية للخطاب؛ ورأى التهانوي « أن أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة»[45]، فممارسة القراءة والتعمق في ثنايا الخطاب، تعطيك كل مرة معان جديدة، تنكشف لك هذه المعاني بالكشف عن الخاصيات الأسلوبية، والبنائية، التي يتميز بها الخطاب من خواص تركيبية، ودلالية، وعلائقية تترابط فيها أحوال الإسناد التي تمس الكلام، وبذلك يتم التواصل، والتفاعل، والفهم.

إن هذه المعرفة لقصدية الخطاب ذات توجيه بارز لمعرفة الدلالة، وتحديد المراد من وراء الحجة، يقول أحمد حسن الزيات: « خصوصية اللفظ ودلالته التامة على المعنى المراد، ووقوعه الموفق في الموقع المناسب، وآلية مطابقته لمعناه ومبناه، أنك لا تستطيع أن تبدله، ولا أن تنقله، والخصوصية في اللفظ أصل في الدقة في التعبير، والوضوح في المعنى، والصدق في الدلالة؛ لأن الكلمة إذا تمكنت في موضعها الأصيل دلت على المعنى كله»[46]، ذلك بإدراك الخصائص التمييزية من بناء تركيبي، وإفرادي وأسلوبي، ومعرفة القصدية من الخطاب.

فالحديث عن السياق ودوره في تحديد دلالة الخطاب يقودنا إلى تلك العلاقة التي تربطه بالأسلوب والصلة بينه وبين دلالته، وبين ناحيته الجمالية في التعبير، فإفهام المتلقي وإيصال المعنى له، يدعو إلى الاهتمام بالمفهوم الدلالي للخطاب، ودراسة تنوع مستويات المفردة الوحدة، ثم الانتقال بعد ذلك إلى المفهوم الدلالي للجملة وطرق صياغتها.

فالأسلوب تركيب خاص على مستوى الجمل، هذا البناء يحمل ميزة الترابط بين التراكيب التي تتوزع داخل الخطاب، وبهذا الترابط يحدث التأثير على نفسية المتلقي الذي يعد مدار ومقصد عملية التواصل، على أن المستوى الأسلوبي يهتم بعناصر الحلقة التواصلية كلها من مرسل، ومستقبل، ورسالة، ومرجعية خارجية وثقافية ودينية، ذلك من أجل الوصول إلى ذوق لغوي مميز، وكذا تحديد جمالياته في نطاق شامل.

فالحديث عن الحجة وعلاقتها بالخلفية الدينية والعقدية للخطاب اللغوي يقودنا إلى الحديث عن الرمز "*Symbole*"؛ إذ نجد فيه تلك القدرة في امتلاكه كينونة التفاعل بين عناصر اللغة وعناصر الواقع، كما تقيم اللغة الرمزية أيضا جدلا فاعلا الحجج بين الموروث التراثي وبين الحاضر اللغوي المتحول من خلال المتلقي الذي يفترض أن يقرأ الخطاب بخلفية كفايته المعرفية للتراث في مجالاته المتعددة الدينية منها واللغوية واللسانية، إذ يمنح هذا الرمز للخطاب أبعادا نفسية وروحية تتوغل بإيحاءاتها في المكونات البنائية للخطاب مما ينتج عنه أحيانا خلخلة لنمطية الإيحاءات الخطابية عند المتلقي، من أجل الوصول إلى جمالية وإبداعية الخطاب على مستوى المعمارية البنائية للغة الخطاب وباقي الأنساق الفاعلة فيه.

فتموقع الرمز ضمن السياق المحدد في الخطاب يعطيه بعده الروحي الحضاري ويجعله خطابا حداثيا من حيث الرؤية ينمو خارج ذاته، ينتشر وراء حدوده، منتجا قراءته المتميزة، فعالا في تقديم حججه ومحققا متعته ولذته التي تؤشر على شخصية الخطاب وباعثه على حد سواء، فيشكل ذلك بؤرة استقطاب دلالي، يستفز مخيلة المتلقي، ويدفعه إلى تأمل وضعية الرمز المحورية الواقعة ما بين الموروث الفكري المنصرف إلى الماضي، وما بين مرموز له متحول، محققا ما يشبه التماثل والنظير مع هذا الوضع الاستثنائي للرمز مما يحقق لدى المتلقي ما يشبه التعويض المؤقت، تعويض انهزامية الحاضر بما يمثله من قهر وحرمان، وبما هو محقق تاريخيا من أمجاد، وانتصارات، ومسرات، ونجاحات تقع كلها ضمن ثقافة المتلقي واهتماماته؛ إذ تكمن أهمية الرمز في اشتغاله ضمن إطار الخطاب اللغوي، فيعززه ويقويه لأنه ظاهرة فكرية، كونه لغة ذات نوعية خاصة، تمثل فيه الرؤية الكونية أيضا العامل المشترك بين باعث الخطاب ومتلقيه من جهة والمجتمع الذي ينتميان إليه من جهة أخرى، وهذا الذي يسميه لوسيان غولدمان "*Goldman Lucien*" التطابق « هذا التطابق المنشود هو الذي يحدث بين الرؤية الكونية المعبر عنها بالثراء الأدبي، وبين الرؤية الكونية السائدة لدى الجماعة»[47]، فمرسل الخطاب حين يعمد إلى توظيف التراث بصفته خلفية ثقافية، فإنه يدعو بذلك المتلقي إلى إنشاء تصور ما لمضمون الرسالة وفك شفراتها، لا كما حدده هو فيها، بل مضمون المتلقي نفسه، مادام فعل القراءة يشتغل خارج الإطار التقليدي النمطي للخطاب المتشكل هو على

وجه من الوجوه المزدوجة، « فالنص يرافقه ضمنيا نص آخر يفترضه الأول، ولكن القارئ وحده هو الذي يستطيع إظهاره»[48]، فجوهر اللغة وطبيعتها لا يمكن أن يفهم بوضوح إلا من خلال الدور الذي تؤديه هذه اللغة في حياة الإنسان وحياة الجماعة اللغوية الواحدة، وذلك من خلال العلاقة المرتبطة بين الفكر واللغة، إذ أن دراسة الفكر يتطلب دراسة اللغة، وإن دراسة اللغة تتطلب دراسة عملها في المجتمع.

إن المفردات والصيغ التي تصاغ منها اللغة والتي يتم التفاهم بها يستوجب أن تكون مفهومة، بغية إكمال الإطار الدلالي بين طرفي العملية التواصلية من مرسل ومستقبل، «إن من شأن الرمز أن يحقق داخل الحشد اللغوي للنص حالة من الكيمياء الخيالية لمادته اللغوية المتميزة وهو بذلك يمثل بحضوره الحضاري انبثاقات مستقلة»[49]، فعلى الرغم من أهمية الرمز اللغوي في التكوين البنائي للخطاب واللغة، فإن حياة اللغة واستمرارها لا تكون من خلال رموزها وإنما من خلال تراكيب جديدة تشير إليها هذه الرموز، فالدلالة بحكم امتلاكها لأليات الفهم اللغوي بكل عناصره، والإجراءات الجديرة لقراءة الخطاب اللغوي قراءة شاملة كاملة، بالبحث في النظام اللغوي البشري والكشف عن نظام الأسلوب من خلال الوحدات البنائية للخطاب، فنظرية التلقي تؤكد بأن المتلقي يشارك في كتابة الخطاب.

وهناك رموز لا ترتبط بما ترمي إليه من معاني أو مواقف، بل هي وليدة إجماع الجماعة على معاني لمجردات، ولعل أول من جرد الرمز الديني من دلالته هم الشعراء الصوفيون حين أعادوا تشفير اللغة في قصائدهم الصوفية، وذلك عن طريق إبعاد الدلالات الأولى الحسية والدنيوية، لألفاظ معينة مثل الحب، والخمر، والعشق، والهيام وغيرها؛ ثم وضعوها في أنساق غير أنساقها المعلومة، وبذلك أزاحوها عن ماهيتها الأولى لتتحول من أسماء وصفات معلومة إلى رموز لها دلالتها الوجدانية والدينية، كل حسب رؤيته الروحية، يقول أدونيس: «كل مبدع بالكلمة أو الخط لا يعني بما يراه إلا بوصفه عتبة لما لا يراه»[50]، فحضور الرمز في الخطاب الحداثي هو محاولة لتشفير اللغة من جديد، ومن هذا كان لزاما على المتلقي أن يتعامل مع بنائية الخطاب أو الرمز بالمنظور السيميولوجي الدلالي، «فالعمل الإبداعي والشعري خاصة لا يسترجع الحدث بتفاصيله وأحيانا لا

يعيد صياغتها، إذ يكفي التلميح أو الإشارة إليه واستدراج المتلقي لكي يستكمل الحالة ويندمج شعوريا مع ما تخلقه من الإيحاء والانفعال»[51]، إلا أن عملية التشفير ليست متيسرة لكل القراء، فكل بحسب كفايته المعرفية، فنجاح فك الشفرة يتوقف نجاحها على إمكانات المتلقي وخبرته في إعادة التشفير ومهارته في إدارتها.

إن اشتغال القراءة على فعل التشفير لا يتم إلا من خلال القراءة خارج جاهز الوعي، قراءة تستدعي مفهومات تراثية وثقافية وفكرية لغوية، وهي تسعى إلى إسقاطها على الخطاب الحاضر، ناظرة إليه من خلال مكوناتها الأصلية الراسخة في الذات القارئة في تناظر شديد الانغلاق، ضمن دائرة زخمها اللغوي والتراثي المعرفي، وهي قراءة ماضي التجربة من خلال الحاضر «بما يشبه النشاط المشترك بين القارئ والنص يؤثر أحدهما في الآخر»[52]، وكذلك النص بحسب نظرية التلقي التي تعول على المتلقي النموذجي لإعادة إنتاج الخطاب من خلال قراءته النموذجية، فالقراءة الواعية للمتلقي النموذجي هي آلية تفكيك الشفرة اللغوية المتمثلة في تداخل شبكة العلامات، والرموز، والإشارات اللغوية ضمن سياق محدد بما يكفل الوقوف على بنية الخطاب الأساسية، فجمالية التلقي ليست نظرية مستقلة قائمة على بديهيات تسمح لها بأن تحل بمفردها المشكلات التي تواجهها، وإنما هي مشروع منهجي جزئي يحتمل أن يقترن بمشاريع أخرى وأن تكتمل حصائله بوساطة هذه المشاريع.

إن اللغة مجموعة من العناصر اللغوية التي يعتمدها المتكلم أو الكاتب في صياغته نصوصه، بينما في مجال الخطاب يعتمد موروثه اللغوي المكتسب أداة لإنجاز رسالة خاصة، وفق ملابسات وظروف معينة، يرى أمبرتو إيكو *"Umberto Eco"* «أن النص آلة كسولة تتطلب من القارئ عملا تعاونيا حثيثا لملء الفضاءات التي لم يصرح بها أو التي صرح من قبل أنها بقيت فارغة»[53]، فالمجتمع ينتج نصوصا خطابية، وعلى اللغوي أن يكتفي بعرض جملة من المفاهيم والحدود الكفيلة بإيضاح خصائص أسلوبية على نحو تحديده مواقع النعوت ذلك أن «اللغة هي منظومة من الرموز المنطوقة في الأصل، يتجلى فيها قدرة الإنسان على صنع الكلمات وصياغة الرموز التي تمثل ظواهر عالمه الداخلي والخارجي، وبهذه الكلمات يتمكن الإنسان من التعبير عن أفكاره ومفاهيمه وتصوراته»[54]

يضاف إلى ذلك أن الخطاب التأويلي لا يزال حقلا معرفيا لا يمكن حصره على وجه من الوجوه، كما أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نضع النص الأدبي الشعري والنصوص العلمية والدينية على قدر من المساواة في المعالجة والمعاملة؛ ذلك أن الخطاب الشعري مثلا ليس مدونة لأحكام سماوية شرعية مقدسة خلافا للخطاب الديني الشرعي الذي يعد حجة، فالخطاب الشعري متصور على أنه بنية تقتضي أن ينمو فيها، وجمالية التلقي تحدد لنفسها غاية الكشف عن الكيفية التي يتم بها تشكل المعنى.

ففي جمالية التلقي دعوة إلى تأويل جديد للخطاب اللغوي يتميز بسمات التفرد والإبداع الموجودة فيه، ذلك باستنطاق العمق الفكري في داخله ووصف سيرورة تشكله الخارجي، ويرقى إلى تحديد طبيعة وقعه وشدة أثره في المتلقي وردود فعله، فهي إذن نقد للخطاب بنقد تلقيه، فمستوى الفهم ويقوم على قراءة واعية متأنية تلتمس معاني التراكيب، والألفاظ، والعبارات، والعلاقات النحوية، والفنية، وإدارة الحركة الجزئية في الخطاب، والحركة الكلية التي توجد جوانبه بوساطة التحليل والتركيب.

أما مستوى التذوق فهو تلك القراءة المتتالية المتأنية والتي تحلل البنى السطحية والعميقة الأصلية والفرعية، ورصف المعاني الإنمائية الدقيقة لتعزيز الفكرة الأساسية وتتبع المقويات الدلالية والمعجمية والمجازية والفنية الخاصة وتحيط بامتداد الخطاب وتبرز عمقه وتكتشف أبعاد التفكير والتعبير، والتصويرية، وترابط أجزائه بالبيئة اللغوية، والاجتماعية، والفكرية، والبنية الفنية وبذلك تتمثل البنى الداخلية للخطاب والأفكار والانفعالات والآثار النفسية الجمالية فينفعل بما يوحي به من عواطف وصور الجمال.

فالعمل القرائي هو عملية نفسية حركية تختص بإعادة الأثر اللغوي والأدبي أو الخطاب إلى مدركات أولية عبر إعادة تفكيك الإشارات اللغوية وموازنة العلاقة بين مجموعة الدوال مع المدلولات في الجملة الواحدة ومن ثم في الخطاب كله، « فالكتابة وليدة الرسم، وهذه الصور تؤدي أحيانا دور الرسائل، والمفكرات على جانب استعمالات أخرى لها»[55]، وهنا نرى أن القراءة فعل

تأويلي، لأنها قادرة على إضاءة الخطاب وعلى نحو يتيح للمتلقي اكتشاف البنية الداخلية للرسالة اللغوية.

واللغة العامية والفصيحة أثر على تحديد ماهية الحجة، فتحديد المقصود بالعامية "*dialecte*" ثم بلورة العلاقة بينها وبين اللغة الفصيحة تتمثل في تلك العلاقة الحركية الدائمة في العامية فهي نمط غير ثابت، ينجذب تارة إلى الفصحى وتارة يبتعد عنها، فهناك عوامل شد للفصحى تجعل بعض أنماط العامية أشد ما تكون قربا من اللغة الفصيحة، وعوامل إبعاد تجعلها أبعد ما تكون عن الفصحى؛ وهذه الأنماط مثلا في العامية بالجزائر واضحة جدا؛ منها على سبيل المثال النمط المستعمل في البيت والسوق، ثم النمط المستعمل بين المثقفين أو ما يسمى بلغة المثقفين؛ وهو ما يدور من استخدام للغة في المؤسسات العلمية والثقافية، حيث إن أستاذ الجامعة مثلا في الغالب لا يلقي محاضرته بالطريقة التي يخاطب بها أسرته في البيت أو بالطريقة التي يتعامل بها في السوق، فهناك بون شاسع بين هذين النمطين من حيث الأصوات، والمفردات، والعبارات، والجمل إضافة إلى ذلك فإن لغتنا المعاصرة تحتوي أيضا على نمطين آخرين فصيحين غير أنهما يتفاوتان في درجة الفصاحة وهما: لغة القرآن الكريم، ولغة القراءة والكتابة؛ أي اللغة التي نكتب بها الرسائل، والصحف، والكتب، والمجلات، والبحوث، والمحاضرات وغيرها .

واللهجة هي اختلاف في الصوت، والنحو، والمفردات تختص به منطقة جغرافية معينة أو مجموعة عرقية محددة يميزها هذا الاختلاف عن اللغة الرسمية، فإذا كان هذا الاختلاف في النطق فقط، سمي تغيرا صوتيا وليس لهجة، وقد حدد إبراهيم أنيس الفرق بين اللهجة واللغة بقوله: «اللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث هي مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع تضم عدة لهجات لكل منها خصائصها، ولكنها تشترك جميعا في مجموعة الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض»[56]، ويبدو أن هذا الاصطلاح قد أطلق على اللغة قديما ولكن ليس بشكل واسع فقد ورد في لسان العرب «اللَّهجة واللُّهجة جرس الكلام، ويقال: فلان فصيح اللَّهجة واللَّجة، وهي لغته التي جبل عليها فاعتداها ونشأ عليها»[57]، والمستعمل كثيرا في الدلالة

على مفهوم اللهجة قديما هو اصطلاح "لغة " كالقول لغة الحجاز وأسد وتميم ويعنون بذلك لهجة أهل الحجاز ولهجة أسد ولهجة تميم وهكذا؛ « فلقد آثر المعاصرون مصطلح "اللهجة" على ما أسماه أهل اللغة القدامى "لغة"، فقالوا لغة "هذيل" أو "عقيل" أو لغة "أزد" ونحو ذلك»[58]، فاللهجة إذن تغير في صوت المتكلم يشير إلى منطقته الجغرافية أو قبيلته.

وللبداوة والحضارة أثر على اللغة العربية الفصحى ولهجاتها، إذ هناك صلات وثيقة تربط اللغة العربية بلهجاتها الحديثة الموزعة في مختلف أقطار الوطن العربي، وإن كانت قد تطورت في بيئات عربية مختلفة تطورا مستقلا باعد بينها وصبغها بصبغة محلية في بعض ظواهرها قد استمسكت بكثير من السمات التي عرفت عن القبائل العربية القديمة، يقول إبراهيم أنيس: «لا جدال في أن اللغة العربية التي نشأة ونمت وازدهرت في المدن الحجازية قبل الإسلام ثم نزل بها القرآن الكريم، كانت من حيث الأصوات لغة حضرية»[59]، فلهجاتنا الحديثة في رأيه ذات صلة بتلك اللهجات القديمة التي كان العرب يستعملونها قبل أن تتوحد لغتهم في إطار واحد، عرف فيما بعد باللغة العربية الفصحى أو لغة القرآن الكريم.

مراجع البحث وإحالاته

(1) سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 3، 1408هـ، 1988م، ج 1، ص: 24، يقول أحمد مختار عمر: «ألفاظ اللغة العربية من حيث دلالتها ثلاثة أنواع:

أ – المتباين: وهو أكثر اللغة، وذلك أن يدل اللفظ الواحد على المعنى الواحد.

ب – المشترك اللفظي: وهو أن يدل اللفظ الواحد على أكثر من معنى.

ج – المترادف: وهو أن يدل أكثر من لفظ على معنى واحد.»

أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 145، عالم الكتب، مصر، ط 5، 1998م.

(2) منها "باب اللفظين على المعنى الواحد"، ابن جني، الخصائص، تح، محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1371هـ، 1952 م، ج1، ص:200-208. و"باب التقديرين المختلفين لمعنيين مختلفين"، ج1، ص:341-347، و" باب اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين"، ج2، ص:93-103، و"باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني"، ج2، ص:113-133، و" باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني"، ج2، ص:152-

168، و"باب إيراد المعنى المراد بغير اللفظ المعتاد"، ج2، ص:466-469، و"باب توجه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين"، ج3، ص:164-173، وغيرها من الأبواب التي جاءت في الخصائص.

(3) قطرب، كتاب الأضداد، تح، حنا حداد، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1405 هـ، 1984 م، ص:69- 70، ويقول الغزالي: «إن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل، ولنخترع لها أربعة ألفاظ وهي: المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة.» أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح، حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة للطباعة والنشر، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1413هـ 1993م، ج1، ص: 95 .

(4)- *Pierre-Marie Beaude et Jacques Fantino ,le discours religieux, son sérieux, saparodie en théologieet en littérature, p : 12 , Centre de la Pensée Chrétienne, Metz - france ,2001*

(5)[فصلت/ 03]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[يوسف / 02]، ويقول سبحانه:﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[/ 195]، ومنه قوله:﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً﴾[الزمر / 28]، وقوله:﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[الشورى / 07]، وقوله:﴿قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[الرعد / 37]، وغيرها من الآيات.

(6) شوقي حمادة، معجم غرائب اللغة، دار صادر، ط1، بيروت، لبنان، 2000 م، ص: 27.

(7) من اللغويين الذين تأثروا بهذا الفكر أبو عمر بن العلاء "ت 154 هـ"، وحماد بن سلمة "ت 164هـ"، والخليل بن أحمد الفراهيدي "ت 175 هـ"، ويونس بن حبيب "ت 187هـ"، والنضر بن شميل "ت 203هـ"، والأصمعي "ت 213هـ"، وأبو عبيد بن القاسم بن سلام "ت 224هـ"، وابن الأعرابي "ت232 هـ"، وابن قتيبة "ت 276هـ"، وإبراهيم الحربي "ت 285 هـ"، وثعلب "ت 291هـ" وغيرهم.

(8) من هؤلاء اللغويين قطرب "ت 206 هـ"، والأخفش الأوسط "ت 215 هـ"، والجاحظ "ت 255 هـ"، وأبو علي الفارسي "ت377 هـ"، وتلميذه أبو الفتح بن جني "ت 392 هـ"، والرماني "ت 384 هـ"، والزمخشري "ت 538 هـ" وغيرهم من اللغويين.

(9) ومنهم يحي بن يعمر العدواني" ت 169 هـ"، ومعاذ بن مسلم الهراء" ت 187 هـ"، وابن السكيت" ت 246 هـ" والصاحب بن عباد" ت 385 هـ"، والأخوين الشريف الرضي" ت 406 هـ"، والشريف المرتضى" ت 436 هـ" وغيرهم.

(10) من أبرز علماء اللغة من الصوفية أبو العباس الدينوري "ت 340 هـ"، وأبو القاسم القشيري "ت 465 هـ"، ومحي الدين بن عربي "ت 638 هـ"، وأبو حيان الأندلسي "ت 745 هـ"، وغيرهم.

(11) من هؤلاء اللغويين الفراء "ت 207 هـ"، والمبرد "ت 285 هـ"، والزجاج "ت 311 هـ"، والزجاجي "ت 340 هـ"، وابن خالويه "ت 370 هـ"، والخطابي "ت 388 هـ"، والهروي "ت 401 هـ"، وغيرهم.

(12) قل اللغويين من هذا التيار و كثر عندهم الشعراء، ولعل من لغوييهم عبد العزيز لقارئ المدني "ت 130 هـ"، وأبو عبيدة معمر بن المثنى "ت 210 هـ".

(13) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص: 34.

(14) تزيفتان تودوروف، الأدب والدلالة، ترجمة، محمد نديم خشفة، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، ط1، 1996م، ص:117.

(15)*Nicolson Retnold, History of the arabs litrary, charles scrbner's sons, new York, 1903, p: 135*

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الفرق الكلامية هي فرق لغوية فكرية وليست فرق سياسية؛ إذ دافعت كل فرقة عن مبادئها وأراءها بالحجج والبراهين والحوار والجدل.

(16) عاطف مذكور، علم اللغة بين التراث والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1987م، ص: 16.بالإضافة إلى أن "اللغة تصادف في تركيباتها و تجمعاتها الصوتية ظروفا سياقية لا تظهر في الكلام المكتوب، ولهذا ينفصل الصوت عن صورته، ويتطور دونه، وخير دليل على هذا ما نشاهده في كثير من اللغات من مخالفة النطق للكتابة، مما يعني تطور النطق وبقاء الهجاء القديم". تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، ص:99.

(17) يقول لايكوف"*R.Lakoff*" : "لكي نعرف عمل قواعد لغوية عدة على نحو صحيح علينا أن نرجع إلى السياق الاجتماعي للغة، وكذلك إلى الخلفيات والافتراضات التي يضمنها المتحدثون المشاركون في الخطب".

R.Lakoff, "Language in context" , p: 907,927, C.U.P, London, 1972.

(18) عبد الصابور شاهين، المنهج الصوتي للبنية العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1980م، ص:10.

(19) ميلكا إفيتش، اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعد عبد الله مصلوح ووفاء كامل فايد، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 2000م، ص: 363.

(20) و من جملة ما وعوه :

"أ – الوعي بمستويات النظام اللغوي صوتيا، وصرفيا، وتركيبيا، ودلاليا.

ب – وعيهم بأنواع الدلالات على المستويات اللغوية كافة، فلكل مستوى لغوي أثر واضح في توجيه الدلالة، فكان عندهم معنى حقيقي " معجمي "، وآخر مجازي، وثالث ضمني، وهكذا.

ج – قولهم بالمعاني النحوية استنادا إلى إدراكهم أن النظام النحوي ليس نظاما نظريا مجردا، و إنما هو نظام تمكنوا في ضوئه من تصنيف المعاني النحوية من خلال الركنين الأساسين: "المسند والمسند إليه" وما يستتبع هذين الركنين من وسائل تخصيص تقوم بالوظائف النحوية الأخرى من مفعولية، وحالية، وتعليلية، وخراجية، وتمييزية، وغير ذلك مما تؤديه "قيود الإسناد" أو "متممات الإسناد" من وظائف دلالية في الجملة المفيدة. ينظر: هادي نهر، علم

الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد، المملكة الأردنية الهاشمية، ط1، 1427 هـ 2007م، ص: 266، 267.

(21) عبد السلام مسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، الجماهيرية الليبية، وتونس، الجمهورية التونسية، ط 2، 1981م، ص: 246.

(22) مفهوم الدلالة عند أرسطو قائمة على أساس الصورة والمحاكاة، وهي طبيعية عقلية ووضعية، وركز فيها على أساس الحروف لا على أساس الأصوات، ينظر: الفارابي، العبارة، ص:25.و ينظر: ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، تح محمد سليم سالم، المكتبة التجارية، القاهرة، مصر، ط1، 1391 هـ، 1971م، ص:05.

وينظر: ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان وما بعدها، تح عبد اللطيف السبع العلمي، دار الكتاب العربي، ط5، بيروت، لبنان، 1422هـ، 2002م، ج 2، ص: 314.- ينظر: ابن سينا، الشفاء : "قسم العبارة"، تح محمد خضيري، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1970م، ص05.

(23) الفارابي، العبارة، ويركز الفارابي في كتابه "العبارة" على دلالة الصوت أكثر من دلالة الحرف، ص: 25.

(24) يوحنا قمير، ابن سينا، دار المشرق، بيروت، لبنان، ص:15.

(25) علي حرب، لعبة المعنى ..فصول في نقد الإنسان المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص: 117.

(26) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، ج 2، ص: 181.

(27) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1997 م، ص: 157.

(28) علي حرب، نقد الحقيقة، ص: 05.

(29) سلسلة عالم المعرفة، صلاح فضل، "بلاغة الخطاب وعلم النص"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 164، أوت 1992م، ص: 13. "فاللغة عبر معاشرة الكائن لها كونت حالة إدراكها الخاص فصار ينظر إليها على أنها الأداة نفسها في إبداع فكرة الكاتب، كما صار يُنظر إليها على أنها خالقة لموضوعها ومبدعة له، وإن هذا يجعلنا نرى فيها ما لم نكن بأعيننا الخاصة نراه"بيار جيرو، الأسلوبية، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، ط2، 1994 م، ص: 05.

(30) كلود جرمان، و ريمون لوبلان، علم البلاغة، ترجمة نور الهدى لوشن، دار الفاضل، 1994م، ص: 05.

(31) شفيق يوسف البقاعي، نظرية الأدب، منشورات السابع من أبريل، الزاوية، ليبيا، ص: 333.

(32)عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح، محمود محمد شاكر، دار المدني، القاهرة، مصر، ط 3، 1413 هـ 1992 م، ص: 417.

(33) نفسه، ص: 522.

(34) تمام حسان، الأصول، دار الكتب، القاهرة، مصر، 2000م، ص: 347.

(35) ابن سينا، الشفاء "قسم العبارة"، ص:11 .

(36) أندريه مارتينيه، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة أحمد الحموي، المطبعة الجديدة، دمشق، سوريا، 1405 هـ 1985م، ص: 174.

(37) كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1985م، ص:384.

(38) تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 1994م، ص:338.

(39) كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، ص: 284.

(40) يقول نصر حامد أبو زيد : " تشير الشواهد التاريخية إلى أن الخوارج كانوا أول من رفع مبدأ الاحتكام إلى كتاب الله بما يعنيه من تضمن لمبدأ احتواء القرآن على حلول لكل المشكلات وإجابات لكل الأسئلة، لكن القراءة المتأنية للشواهد تكشف أن المبدأ كان من طرح الأمويين في موقعة "صفين" إذ رفعوا المصاحف على السيوف حين أوشك جيش علي على الانتصار عليهم، وحين انتهى أمر التحكيم إلى ما انتهى إليه من تحكيم الرجال لم يدرك الخوارج الخدعة الأيديولوجية، وظلوا يتمسكون بالمبدأ حتى بعد أن كشف لهم علي أن الكتاب لا ينطق وإنما ينطق به الرجال، وقبل ذلك كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب إطارها المرجعي، وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما إطارها المرجعي." نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط 2، 1996 م، ص: 76.

(41) عدي عبد الحسين كرار، مفاهيم شيعية، دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، ط 2، 1979 م، ص: 115.

(42) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط4، 1996م، ص:243.

(43) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الشعر، ص: 243.

(44) محمد المبارك، استقبال النص عند العرب،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط1999،1م، ص:209.

(45) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح، علي دحروج بمراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ج2، ص: 291.

(46) أحمد حسن الزيات، دفاع عن البلاغة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط2، 1967م، ص: 96.

(47) محمد نديم خشبة، تأصيل النص "المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان"، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، 1997م، ص: 15.

(48) فيرناند هالين وآخرون، بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الجمهورية السورية، 1998 م، ص: 43. وينظر: روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، 1994م، ص: 267.

(49) رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ط1، 1992م، ص:59.

(50) أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 1992 م، ص: 202.

(51) عبد العزيز المقالح، صدمة الحجارة "دراسة في قصيدة الانتفاضة"، دار الآداب، بيروت، 1992م، ص:188.

(52) روبرت هولب، نظرية التلقي، ص: 254.

(53)Umberto Eco, in Fabula ou la coopérative dans les textes narratifs p 29, éd. Grasset, Paris. 1985.

(54) مجلة الآداب، حسام الخطيب، "لغة الثقافة ولغة الإعلام"، بيروت، لبنان، كانون الثاني، أذار، العدد3/1، 1984 م، ص: 15.

(55) تمام حسان، اللغة ما بين المعيارية والوصفية، ص: 126.

(56) إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، 2003م، ص:15.

(57) ابن منظور، لسان العرب، مادة "لهج"، تح، عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج47، ص:4084. وابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مادة "لهج"، تح، عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ، 2000م، ج 4، ص: 167.

(58) إبراهيم السامرائي، العربية تاريخ وتطور، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1413 هـ، 1993م، ص: 281.

(59) إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص: 192 .