

انسجام الخطاب في مقامات جلال الدين السيوطي

فتيحة بوسنه

تتطلب هذه الدراسة من تصوّر محدّد للقراءة وتأويل النصوص، وهو تصوّر ينأسس على اعتبار أنّ فعل القراءة يتحقّق من خلال مراعاة نوع من التكافؤ بين مقاصد المؤلّف ومعطيات النصّ ودور القارئ في التأويل، وهذا في ظلّ النظرية التداولية التي تأخذ بالسياق بمفهومه الواسع في عملية تأويل الأقوال، وهو الجانب الذي غفلت عنه التداولية اللسانية. وقد تمكّنت هذه النظرية من توزيع مناطق النفوذ لكلّ من النصّ والقارئ، وميّزت بين حدود النصّ وحدود مملكة القارئ. وهذا أمر لم تتمكّن نظريّات القراءة من قبل بلوغه لصعوبة هذه المهمة، إذ إنّ العلاقة بين هذين القطبين علاقة حوار وتداخل وتفاعل.

تنسب هذه المقاربة إلى النظرية التداولية لـ"دان سبربر" و"ديردر ولسن" Dan Sperper et Deirdre Wilson⁽¹⁾ فهما يعتبران أنّ تأويل الأقوال عملية مشتركة بين العمليات اللسانية (اللغوية) والعمليات التداولية (الاستدلالية)، وتكون فيها العمليات اللغوية منطلق التأويل التداولي حيث تُمكن من تأويل أول للقول (الدلالة اللغوية للجملة)، وتقدم سلسلة منظمة من المفاهيم تقابل المكونات اللغوية للجملة، وهو تأويل يحقق الصيغة المنطقية للقول، تفضي هذه المفاهيم إلى المعلومات التي تشكل المقدمات التي تُستخدم في العمليات الاستدلالية لتأويل القول، وتوافق هذه المقدمات "المعرفة الموسوعية cognitive encyclopédique" أي مجموع المعطيات التي تتوافر لفرد معين حول الكون. ثم يتم تأويل الأقوال من خلال العمليات الاستدلالية التي لها مقدمات هي:

- الصيغة المنطقية للقول Mode logique de l'énoncé .

- السياق contexte، وتتكون من المعارف الموسوعية التي نتوصل إليها من خلال

مفاهيم الصيغة المنطقية ومن المعطيات التي يمكن إدراكها من المقام أو المحيط المادي،

ومن المعطيات المستقاة من تأويل الأقوال السابقة. ومجموع مصادر معلومات السياق تسمى "المحيط المعرفي" *environnement cognitif*.

بهذا فإن المفاهيم القائمة في الصيغة المنطقية تكتسب أهمية في التأويل التداولي فما يظهر فعليا في الصيغة المنطقية هي عناوين المفاهيم التي نبحث عنها في موسوعتنا الفردية.

تضع هذه النظرية التداولية حدودا واضحة بين التأويل اللساني والتأويل التداولي. لكن ما يميزها هو اعتبارها التأويل اللساني المعتمد على المنظومة اللسانية والذي يكشف عن الصيغة المنطقية للقول لا يكفي لتحديد ما يقال، إذ ينبغي إثراؤه بواسطة عمليات تداولية للتوصل إلى تحديد تام لما قيل - في حين يعتبر غرايس التأويل اللغوي يحدد ما يقال، والعمليات التداولية تحدد ما تم تبليغه بصفة ضمنية - وقد أفضى بهما هذا إلى التمييز بين الصيغة المنطقية للقول والشكل القضوي *forme propositionnelle* حيث إن⁽²⁾:

- الصيغة المنطقية للقول: هو ما نتمكن منه في نهاية عملية التأويل الحاصلة بواسطة المنظومة اللسانية.

- الشكل القضوي: وهو ما نتمكن منه في نهاية العملية التداولية الخاصة بإثراء الصيغة المنطقية.

إذن الشكل القضوي يمثل ما قيل في القول ويُعبّر عما تمّ تبليغه نصا، لكنه لا يستنفذ كل ما تمّ تبليغه نصا، فلا بد من تحديد موقف القائل إزاء القضية التي يعبر عنها، وهو ما يسميانه الموقف القضوي للقائل *attitude propositionnelle*.

نخلص من هذا إلى أنّ ما تمّ تبليغه نصّا هو نتيجة لعملية التأويل التداولي الخاصة بإثراء الصيغة المنطقية للقول، وهي نتيجة تختلف عن تضمينات القول، أي ما تمّ تبليغه بصفة ضمنية الناتج عن التأويل التداولي الخاص بالعمليات الاستدلالية.

وهكذا نرى أن التداولية لا تقتصر على ما تمّ تبليغه بصفة ضمنية، بل تتدخل سلفا لتحديد ما قيل، فيكتسب بهذا التحديد اللغوي أهمية إضافية إلى أهميته في العمليات الاستدلالية.

مفهوم الانسجام:

اهتمت الدراسات التداولية بانسجام الخطاب وهو « مفهوم مركزي في تحليل الخطاب لكن الإشكال الذي يطرحه هذا المفهوم هو غياب تعريف واضح له... »⁽³⁾.

فمصطلح الانسجام كثيرا ما يتداخل مع مصطلح آخر الاتساق، وهو تداخل يعكس مدى العلاقة التي تربط بينهما « إذ إنه لا يمكن أن نتصور نصا منسجما دون أن يكون متسقا »⁽⁴⁾. ويرجع الفضل لـ "راستي" Rastier في التمييز بينهما إذ قدم « اجتهدا اصطلاحيا يدعو فيه إلى التمييز بين الانسجام "cohérence" والتماسك "cohésion". والفرق بينهما هو أن تماسك نص ما يتوقف على علاقاته الدلالية الداخلية، بينما انسجامه يتوقف على علاقاته مع المحيط خارج لساني... فالانسجام يدخل السياق بمعناه الواسع، أي المقام خارج لساني، إضافة إلى معارف العالم أو بتعبير ايكو الموسوعة الثقافية المرتبطة بالنص »⁽⁵⁾.

فالبحت عن انسجام الخطاب *cohérence du discours*، يتجاوز الجانب الشكلي إلى الجانب الدلالي الذي لا تكفي فيه الدلالة اللغوية وحدها للأقوال في فهم الخطاب وتأويله، فالقارئ في حاجة إلى الوقوف على ملابسات القول من أحوال المتخاطبين وطبيعة العلاقة بينهم، و«يشير هاييمس إلى أنه بقدر ما يعرف المحلل أكثر ما يمكن من خصائص السياق، بقدر ما يحتمل أن يكون قادرا على التنبؤ بما يحتمل أن يقال»⁽⁶⁾.

لكن يبقى إشكال آخر يطرحه مفهوم الانسجام، وهو: هل انسجام الخطاب شيء معطى في النص أم هو شيء يتم بناؤه في الخطاب؟

افترح محلّو الخطاب مقاربتيّن: مقارنة ترى أنّ النصّ منسجم في ذاته، أي أنّ الانسجام شيء معطى في النصّ، ومقاربة ترى أنّ انسجام الخطاب نستمدّه من خلال فهمنا وتأويلنا لهذا الخطاب، وتُعزى هذه المقاربة إلى براون ويول Brown et Yule، فالانسجام عندهما شيء يبينه القارئ اعتمادا على تشغيل تجربته السابقة، أي أنّ « المتلقي هو الذي يحكم على النص أنه منسجم وعلى آخر أنه غير منسجم ... بتعبير آخر، يستمد الخطاب انسجامه من فهم وتأويل المتلقي ليس غير... وكل نص قابل

الفهم والتأويل فهو نصّ منسجم»⁽⁷⁾. لذا نجد "براون" و"يول" يقدمان للقارئ / المؤول، مبادئ وعمليات تساعد على بلوغ هذه الغاية، -وهي التي اعتمدنا عليها في التحليل - انتقينا منها⁽⁸⁾.

- التعريض: وهو كيفية انتظام الخطاب في تدرجه من البداية إلى النهاية ويتحكم في تأويله، كما أنه إجراء خطابي يطور عنصرا معينا في الخطاب.

- مبدأ التشابه: وهو إدراك المتلقي بعد مواجهة خطابات متنوعة الاطرادات عن طريق التعميم واكتشاف الثوابت والمتغيرات، فيتزود المتلقي بالقدرة على توقع اللاحق من الخطاب بناء على السابق.

- المعرفة الخلفية: إذ لا يواجه القارئ النص وهو خالي الذهن، فعند تحليلنا للمقامات لا يمكن إلا أن نستحضر ما تراكم لدينا من معلومات متعلقة بخصائصها النوعية.

ومفهوم المعرفة الخلفية هو مفهوم يتماشى مع مفهوم "الموسوعة" الذي يحتل حيزا مهما في نظرية "أمبرتو إيكو. فهو يرى أن التأويل يخضع لاستراتيجية معقدة تدخل ضمنها كفاءة القارئ اللسانية... وكذلك موسوعته التي «تتضمن التعاقدات الثقافية التي ينتجها الكلام، وحتى تاريخ التأويلات السابقة لمجموعة من النصوص والتي من بينها تأويلات النص الذي يكون القارئ بصدد تحليله»⁽⁹⁾. وكل قارئ في مواجهة نص، لن يستثمر من هذه الموسوعة الشاسعة سوى قسط يسير من معرفته، ولا يستدعي إلا المعلومات المناسبة لتأويله فيكون استعمالها إذ ذاك استعمالا عقلانيا منتجا يتلافى إسقاط المعلومات عنوة على النص.

هدف هذه الدراسة إذن، هو استغلال القراءة التأويل في ضوء هذه الأفكار الجديدة. ولقد اخترنا المقامات كنموذج لاختبار مصداقية المنهج المطبق وفعالية أدواته، لأنها نصوص فريدة في الأدب العربي، فمنذ ظهورها في أواخر القرن الرابع هجري غزت كل البلدان العربية واستمرت في الوجود إلى غاية القرن العشرين. ثم أنها نصوص أفرزت قراءات متباينة وتأويلات مختلفة، فشكّلت بهذا تاريخاً تأويلياً ثرياً في تاريخنا النقدي، فأردنا من خلال هذه الدراسة أن نقدّم قراءة تأويلية للمقامات وفق آليات جديدة قصد

التوصل إلى معرفة إمكاناتها بالنسبة لدراسة بعض النصوص التراثية في تأويل الأقوال وبلوغ المقاصد الفعلية للمؤلف والخطاب.

ولقد وقع اختيارنا على مقامات السيوطي تحديداً لاعتبارين:

الأول: أنها نصوص - على نفاستها - لم يقدّر لها أن تحرّك قراءاتٍ متباينةً شأنها شأن مقامات الهمذاني والحريري.

الثاني: أنها من النصوص التي يسمّيها عبد الفتاح كليطو "مقامات وحشية"، إذ لا يتأتّى لها أن تكون مقامات إلا إذا تمّ توسيع نطاق قراءة المقامات وجعلها شكلاً أدبياً جامعاً لجميع أنواع الحكى التخيلي، كما اقترح كليطو، إذ ينبّه إلى ضرورة اعتبار كلمة "مقامة" تعني في الوقت نفسه نوعاً ونمطاً من الخطاب⁽¹⁰⁾:

1- نتكلم عن نوع مقامة، كلما جرت محاكاة طريقة الهمذاني ... تتميز باحترام بنية سردية تؤدي الى عودة الشخصيات، وكذا الخضوع لموضوع الكدية، بمعنى أننا ننطلق من مؤلف الهمذاني، وندرس انعكاسه في مؤلفات تقلّده.

2- نتكلم عن المقامة كنمط، حين لا ننظر إليها كنوع، بل كاستخدام معين للخطاب الذي يتجاوز الأنواع: أي توجد مقامة حين يسند المؤلف القول على النمط الخيالي، لشخصية أو عدة شخصيات.

ولكن هذا يطرح إشكال اعتبار الخرافة مقامة، إلا أنّ كليطو لا يعتبره كذلك
فـ«المقامة باعتبارها نمطاً خطابياً، تحيل دون تمييز على كليلّة ودمنة، ومقامات الهمذاني، ومناظرة الورود والأحجار الكريمة عند السيوطي، وباختصار كل نص لا يتكلم فيه المؤلف مباشرة، بل يسند القول أو يفوضه إلى شخصيات خيالية»⁽¹¹⁾.

إنّ هذا الحلّ رغم أنّه كان حاسماً للعديد من المؤلفات التي طرحت هذا الإشكال كما ذكر كليطو «فقط حين رأينا ابن القفطي، يستخدم التسمية نفسها لتعيين دعوة الأطباء» بدأت تظهر لنا بداية الجواب، تجلت لنا حينئذ الرابطة بين دعوة الأطباء، ومقامات السيوطي، ومقامات الهمذاني، هذه المؤلفات الثلاث تستخدم إسناد الخطاب⁽¹²⁾، لكنه يبقى غير حاسم بالنسبة لمقامات السيوطي. فالمدوّنة تتكوّن من اثنتي عشرة مقامة، جاءت ستّ منها مدرجة في الخطاب الإسنادي، وهي على التوالي:

المقامة الوردية، المقامة المسكية، المقامة التفاحية، المقامة الزمردية، المقامة الفستقية، والمقامة الياقوتية. أمّا المقامات الستّ الثانية، وهي على التوالي: مقامة الحمى، المقامة النيلية في الرخاء والغلاء، المقامة الدرية في الطاعون، المقامة الأزوردية في التعزية عن فقد الذرية، مقامة الروضة في روضة مصر، ومقامة الروضة في والدّي خير البرية، فقد غُيِبَ الإسناد في مراسيم افتتاحها، بحيث يستهلّ السارد كلّ مقامة بآية قرآنية. فالمقامة الأولى منها مثلاً تبدأ بـ «يقول الله تعالى - وكفى به حكماً عدلاً مرضياً - وإنّ منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مرضياً» مريم 71»⁽¹³⁾.

إذن، تعرض المقامات الستّ الثانية تقنية سردية مستعصية على الانتساب النمطي، وكذا النوعي، وتطرح نفسها كشذرة منفردة عن التقاليد المقامية المعروفة. فتساءلنا إثر ذلك: هل بإمكان أدوات التحليل التي يمدّنا بها المنهج أن تحلّ قضايا متعلّقة بمسألة الأجناس الأدبيّة؟

انسجام خطاب المقامات:

لقد مكنتنا مبادئ وعمليّات الانسجام التي اقترحها كلّ من براون ويول من تلافى شتات المقامات التي ربّما ألّفت في أوقات متباعدة، يذكر المحقّق أنّه «جاءت ستّ منها ضمن مجموع مودع بدار الكتب الوطنيّة بتونس، وفي رحلة البحث عثرنا على نسخة مطبوعة في مطبعة الجوائب القسطنطينية سنة 1298 هـ تضمّ اثنتي عشرة مقامة، منها المقامات الستّ مضافاً إليها ستّ مقامات أخرى»⁽¹⁴⁾. وذلك عبر قراءة تعبر نقاط التفاعل التأويلي، فجسّدت في مجملها عالماً سردياً واحداً، تحولت فيه التعددية الخطابية إلى وحدة منسجمة يربط بينها مسار سردي خفيّ يصل القراءة، فتدمج بهذا المقامات الستّ الثانية في الخطاب الإسنادي للمقامات الستّ الأولى، وتحلّ بهذا إشكاليّة تصنيفها التي طرحناها في التحليل، وتدخل في نمط الخطاب الذي يسند المؤلّف فيه القول لشخصية أو عدّة شخصيات، بعد أن كانت مستعصية على الانتماء إليه قبل التحليل. ومن ثمة تبين لنا بوضوح أنّ انسجام الخطاب ليس أمراً معطى، بل القارئ هو الذي يحكم على النصّ بأنّه منسجم من خلال فهمه وبناء تأويل منسجم له.

كما ساعدتنا هذه الإجراءات والآليات التداولية في الكشف عن المقاصد التي تقع داخل الخطاب وخارجه، وهي مقاصد دينية ثقافية يلعب فيها "الحكم" - وهي شخصية محورية في خطاب المقامات - دوراً مركزياً، نظراً لكفاءاته المتعددة التي أهّلته لتجاوز دور "الحكم" ليبلغ دور مجدد المنهج الاستدلالي الكفيل بحلّ القضايا المختلفة ومستجدات الحياة، ودور المعلم الذي يورث علمه للأجيال دون أن يجعلها تقع في أسر أستاذيته، وهذا سواء في المقامات التي يخفت فيها صوته، أو تلك التي يظهر فيها بجلاء لحلّ القضايا المتنازع حولها، فـ"أنا الحكم" بعد انشغالها في المقامات الست الأولى، بتجديد المنهج وتكوين ذوات متميزة، تقترب كفاءتها من كفاءة المتلقين الأوائل للمنهج لتحمل على عاتقها مهام نشره كما حمله هؤلاء تصديقاً للوعد الذي قطع في المقامة الأولى "مقامة الورود"، تستكمل مستلزماته في الخطاب الثاني (المقامات الست الثانية)، وتندمج في المجتمع سيرا على خطى المعلم الأول للمنهج، وتعرض قدرته - أي المنهج - على تناول واستيعاب القضايا الكبرى والنفوذ إلى أعماق النفس البشرية، واقتناص الحقائق بتمامها، فتقدّم منهاجاً قادراً على النمو عبر حقبة متعددة وموجهاً إلى الإنسانية كافة. ثم سرعان ما تبين لنا، من خلال التركيز على صفاته - التي تعتمد السارد التفصيل فيها فاعتبرناها أحد المواقع الإستراتيجية التي وجهت تأويلنا - ما هو في الحقيقة إلا شخصية السيوطي المتعددة التخصصات، فارتبطت فكرة تجديد المنهج وهي مقصدية الخطاب، بمقصدية المؤلف من خلال الخطاب والمتمثلة في كونه مجدد القرن والمبعوث على رأس القرن التاسع هجري.

ولبلوغ هذه المقاصد اتبعنا الخطوات الآتية اعتماداً على تصوّر "سبرير" و"ولسن" في نموذجهما لتأويل الأقوال:

أ - الشكل القضوي للقول:

تمّ تحديد مقصد المؤلف في محورين هما:

- المحور الأول: قضايا تطرح للجدال (الإمامة - مشاكل اجتماعية).

- المحور الثاني: المنهج الحجاجي المعتمد لحل هذه القضايا.

اعتمادا على نظرية المناسبة، فإن التأويل اللساني لهذين المحورين - وهو منطلق التأويل التداولي - سيعطي لنا سلسلة من المفاهيم التي تقابل المكونات اللغوية للمقصد. وهو تأويل يحقق الصيغة المنطقية للقول، وتُفْضي هذه المفاهيم إلى المعلومات التي تتشكل المقدمات التي سنستخدمها في العمليات الاستدلالية التداولية لتأويل القول. يقدم لنا التأويل اللساني عدداً من المعلومات المتاحة نعرضها فيما يلي:

1 - الجدل: قد يحمل أكثر من معنى إذ يعرفه الجرجاني بقوله:

« **الجدل:** هو القياس المؤلف من الشهوات والمسلمات، والغرض منه إلزام

الخصم، وإقحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان.

- الجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة أو يقصد به تصحيح

كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة.

الجدال: عبارة عن مرأى يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها»⁽¹⁵⁾.

أمّا عبد المجيد تركي فيذكر في تحقيقه لكتاب "المنهاج في ترتيب الحجاج" تعريفا للجدل، يقول فيه: « **في خضم من المسائل الخلافية التشريعية ظهر فن الجدل الذي يستمد حجته من القرآن والحديث وأقوال الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية،... هذا الفن يحرص على أن يمد المجتهد بأحسن المناهج وأحكمها وأدقها وأصوبها حتى يستفيد من خبرة وبصيرة وهدى من هذه المسائل الخلافية المستنبطة عبر العصور المختلفة المتعاقبة منذ العصر الذي ظهر فيه إلى يوم الناس هذا،...، وينبغي للمناظر أن يقصد طلب الحق،...ولا يقصد به المباهاة والمفاخرة،...»⁽¹⁶⁾.**

الجدال في التعريف الأول بمعنى المكابرة والخصومة، لا يكون الغرض من ورائه الوصول إلى الحق، فيرسل المتجادل عنانه في الاحتجاج، فمنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ خدمة لأغراض شخصية، أو غيرها من الأغراض التي لا تغني في الحق شيئا.

أمّا الجدال في التعريف الثاني، فله ضوابط وأحكام وآداب، يقف المجادل عند حدودها في قبول الاستدلال أو رده، ولا بد أن يُستمد من الأدلة الشرعية، ويكون الغرض منه الوصول إلى الحق طلبا في الفهم بعيدا عن الأغراض والمنافع الذاتية.

أمام هذا التعدد الدلالي، يتعيّن علينا اختيار الدلالة التي يرشحها المقام وتأوّل الأقوال السابقة في خطاب المقامات، فتكون المعلومات الواردة في التعريف الثاني هي المرشحة لاستيفاء الدلالة المناسبة، ويكون الجدل المقصود هو أسلوب المناظرة الذي يستمد أدلته من الأدلة النقلية والأدلة العقلية ويخضع لأداب وأخلاقيات، ويبقى صالحا لكل زمان ومكان.

2 - الإمامة: دلالة الإمامة في الثقافة الإسلامية ترتبط بالخلافة فـ «**الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها مصالح أخروية، فهي في الحقيقة خلافة على صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا**»⁽¹⁷⁾.

إنّ هذا التأوّل اللساني لصيغة القول لا يكفي لتحديد ما قيل، إذ ينبغي إثراؤه بتحديد ما تُحيل إليه هذه الدلالات في الواقع للتوصل إلى تحديد تام لما قيل، ونتوصل بهذه العملية التداولية إلى الشكل القضوي للقول.

لقد عرف العرب الجدل في الجاهلية، كما عرف عصر النبوة الجدل. لكن الجدل في الإمامة ومستجدات الأحوال الاجتماعية تحيلنا إلى فترة محدّدة من التاريخ الإسلامي، وهي فترة الخلفاء الراشدين، وتحديدًا عصر الخليفة الثالث، حيث ظهرت فيه الفتن، وضعفت الوحدة الإسلامية، فتناول الجدل في هذا العصر شعبا ثلاثة، وهي⁽¹⁸⁾:

1 - جدل في الإمامة

2 - جدل في العقيدة.

3 - جدل في الفروع - ويقصد به الأحوال الاجتماعية - .

تكشف هذه الإحالات الانسجام الخارجي لخطاب المقامات، فضلا عن الانسجام الداخلي الذي لا يجوز أن يتناقض مع بعض المعطيات الموضوعية ومنها التاريخية. فمقصدية المؤلف المحدّدة سلفا مرتبطة بخطة التجديد، ما يجعلها تتسجم مع هذه المعطيات التاريخية، فجدل الإمامة وتعدد الأحوال الاجتماعية، مرتبط بعصر ظهرت فيه الفتن واستجدت أمور لم تكن في عصر النبوة، فاحتاج حلّها إلى استنباط المنهج الحجاجي القائم على الترتيب السلمي التالي: القرآن، السنة، الإجماع، قول الصحابي، القياس.

ففكرة التجديد إذن، لا بدّ أن ترتبط بنقطة البداية بكل حيثياتها وقضاياها.

إنّ الشكل القضوي للقول الذي حدّدناه على هذا النحو، غير كافٍ لتحديد ما تمّ تبليغه نصّاً، فلا بدّ من تحديد الموقف القضوي للمؤلف، لذا فإن السؤال الذي نطرحه الآن ويتعين علينا الإجابة عنه، هو: ما موقف السيوطي من القضايا المطروحة هنا.

ب - الموقف القضوي للمؤلف ودعوى التجديد وفكرة المبعوثية:

عرف عصر جلال الدين السيوطي علماء يدعون إلى نبذ السنة والطنن في حجيتها، وكفاية القرآن لاستنباط الأحكام الشرعية، وحل القضايا المختلف فيها، واستدلوا على زعمهم هذا ببعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: [مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ] الأنعام، الآية 38.

وكان السيوطي ممن يدافعون عن حجية السنة، وضرورة الرجوع إليها في استنباط أحكام الفقه الإسلامي. نجده يذكر هذه الدعوى في كتابه "مفتاح الجنة في الاعتصام بالسنة" حيث يقول: « وإنّ مما فاح ريحه في هذا الزمان وكان دارساً - بحمد الله تعالى - منذ أزمان، وهو أن قائلًا رافضًا زنديقًا أكثر في كلامه إن السنة النبوية والأحاديث المروية، زادها الله علواً وشرفاً، لا يحتج بها، وأنّ الحجة في القرآن خاصة، وأورد على ذلك "ما جاءكم عني من حديث، فاعرضوه على القرآن فإن وجدتم له أصلاً فخذوا به، وإلاّ فربوه" ⁽¹⁹⁾. ولم يكتف السيوطي بذكر ادعاءات هؤلاء المنكرين، بل ردّ عليها بالأدلة القاطعة من القرآن والسنة.

مما تقدم يظهر لنا بجلاء موقف المؤلف، الذي يتجاوز الاعتراف بالمنهج الحجاجي كأساس لحل القضايا المطروحة للجدل إلى المدافع عنه، فيتحدّد لنا بهذا ما تمّ تبليغه نصّاً من طرف المؤلف وهو: تحديد المنهج حماية له من كلّ منكر، وإثبات صلاحيته لكل زمان ومكان.

ويمكن ملاحظة أنّ الموقف القضوي للمؤلف لا يختلف عن مقصدية المؤلف، ولا غرابة في ذلك، فمرده، كما وضعنا سابقاً، راجع إلى الانسجام الخارجي للخطاب. بقي لنا الآن أن نحدّد التضمينات الواردة في القول، أي ما تمّ تبليغه بصفة ضمنية والذي نتوصل إليه من خلال التّأويل التداولي الخاص بالعمليات الاستدلالية،

ويكون منطلقها التأويل اللساني للقول، حيث تستوعب هذه العمليات الاستدلالية في الآن نفسه ما عرفناه وتوصلنا إليه، وما يمكن أن نعرفه من معلومات يوفّرها السياق. وقد احتجنا في هذا إلى استحضر نصوص للسيوطي وأقوال له وردت في مؤلفات أخرى، لأنّ النصوص يستدعي بعضها بعضا ويفسر أحدها الآخر. فتوصلنا إلى نتائج مناسبة للمعطيات السابقة، إذ إنّ كلّ قول يولد لدينا وفق "مبدأ المناسبة" انتظار المناسبة الخاصة به، فتتوقّف العملية الاستدلالية إثر ذلك.

وضع العلماء المسلمون استنادا إلى قول الرسول p: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»، الشروط التي ينبغي أن تتوفر في مجدد القرن، وهي: «**ينبغي في المبعوث على رأس المائة أن يكون مشهورا معروفا مشارا إليه في كل فن من الفنون منتفعا بعلمه، ناصرا للسنة، قامعا للبدعة**»⁽²⁰⁾.

لقد وجد السيوطي في نفسه هذه الشروط، إذ يقول «**تبارك الذي منّ عليّ بحفظ السنة وآتاني من العلوم والحجج ما هو أمضى وأنفذ من الأسنة،.... وحباني منصب الاجتهاد والتجديد للدين على رأس هذه المائة التاسعة**»⁽²¹⁾. وقد صرّح بهذا في قصيدة له بقوله⁽²²⁾:

لقد أتى في خبر مشتهر	رواه كلّ عالم مُعْتَبَر
بأنّه في رأس كلّ مائة	يبعث ربنا لذي الأَمّة
منا عليها عالما يَجِدّد	دين الهدى لأنّه مجتهد
.....	

وهذه تاسعة المئين قد	أنت ولا يخلف ما الهادي وعد
وقد رجوت أنني المجدّد	فيها بفضل الله ليس يُجحد

ويبدو أنّ لهذا الادّعاء مبرراته الواقعية، إذ تشهد تصانيف السيوطي على تبحره في شتى العلوم، ولقد بلغت من الكثرة إلى درجة اختلاف العلماء في حصر عددها الحقيقي فـ«**العالم الألماني فلوجل**» ذكر أنّ عدد مؤلفات السيوطي 561 كتابا، ويقول ابن إياس: **بلغت عدد مصنفات السيوطي نحو 600 مؤلف وكذا صاحب النور السافر والزركلي، ... وقد اطلعت على مخطوط بعنوان ذكر مؤلفات الجلال**

السيوطي" وذكرها الكاتب وجعل كل فن على حدة فبلغت عدتها 536 مؤلفاً»⁽²³⁾. وقد ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه "حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة"⁽²⁴⁾ 281 مؤلفاً صنّفها بحسب الفنون والعلوم، فكانت في:

- فن التفسير.
- فن الحديث.
- فن الفقه.
- فن العربية.
- أصول البيان والتصوف.
- فن التاريخ والأدب.

وقد بلغت الكتب المصنفة في "فن الحديث" 93 مؤلفاً، منها "مفتاح الجنة في الاعتصام بالسنة" و"منهاج السنة ومفتاح الجنة"، وهو عدد أقل ما يمكن أن يقال فيه إنه خير شاهد على نصرته للسنة وحفاظه عليها.

ومع كلّ هذه المسوّغات التي ذكرها جلال الدين السيوطي، فإنّ خصومه لم يسلموا له في ادعائه الاجتهاد والتجديد، فيذكر: «ثم استهلّت سنة تسع وثمانين وثمانمائة وهم ضجيج وعجيج ... وجروا قضية دعوى الاجتهاد ... وسألوهم في رفع الأمر إلى السلطان ليعقد بيني وبينهم مجلساً يناظروني فيه، فلما بلغني ذلك قلت: العلماء قد نصوا على أنه لا يسوغ للمجتهد أن يناظر المقلد، فمناظرتي تحتاج إلى حضور مجتهدين مجتهد يناظرني، ومجتهد يكون حكماً بيني ومن يناظرني»⁽²⁵⁾.

لا نحتاج إلى عناء كبير لنفهم أنّ السيوطي وظّف التخييل لمناظرة هؤلاء الخصوم، فلو تأملنا شخصية "الحكم" في خطاب المقامات، نجدها تستوفي الشروط المحددة لمجدد الدين فهو:

- رجل مشهور: يظهر هذا في قول الذوات: «قالوا: يا فريد الأرض، يا عالم البسيطة ما بين طولها والعرض... وضربنا إليك أكباد الإبل من أقصى البلاد، وقطعنا إليك كلّ بحر وواد، وقصدناك ونحن أكرم رواد ووراد»⁽²⁶⁾.

- مشار إليه في كل فن: لقد ذكرنا في تحليلنا المقامات، أهمية ذكر تخصصات "الحكم" في مجالات علمية متنوعة في تأويل الخطاب وتحديد مقصديته، وهي الآن تأخذ بعدا آخر، وتضيء مقصدية المؤلف بعد أن أسند إليه خطابه، والمتعلقة بـ"دعوى التجديد وفكرة المبعوثية"

- قانع البدعة: يقول الحكم: « لا أسلك إلا طريقا مواصلا إلى الجنة »⁽²⁷⁾.

- ناصر السنة: لقد دافع "الحكم" عن حجية السنة فذكر في أول قضية طرحت للجدل: « لا أحكم إلا بما ثبت في السنة »⁽²⁸⁾. ولقد أولاها خطاب المقامات عناية خاصة، تضاهي كثرة مؤلفاته في فنّ الحديث.

إنّ ما تم تبليغه بصفة ضمنية هو أنّ "الحكم" الذي يحيل بلا ريب إلى المؤلف هو المجدّد لدين الأمة. لكن يحق لنا أن نتساءل: لِمَ اللّجوء إلى التخييل لتبليغ هذا المقصد الذي يتضمن مجازفة الالتباس؟ وهل البنية التخيلية التي شيدها ذات وظيفة مجانية؟ يقول عبد الفتاح كيليطو: «البحث عن العبرة موضوعة من موضوعات الكتابة التاريخية والأدب السردى العربى، غير أنّه لاستخراجها لا بد من التأويل عن طريق تنفيذ سلسلة من الأحداث تفضي إلى نتيجة»⁽²⁹⁾.

بناء على ما سبق، نرى أنّ الجهد الإبداعي للمؤلف أتاح له طريقة جديدة للتعبير عن تجربته الواقعية، فهو حين ينتج صورة مجازية، يرمي من خلالها إلى بلوغ هدف ما، فالاستعارة الموظفة ليست مصادفة، إنه حين يشغل آلة التشخيص، ويسند القول لكائنات غير إنسية، يهدف إلى نسج علاقات جدالية بديلة بعيدة عن خصومه الذين لم يقدّروا مكانته العلمية في اختيار مناظريه.

هناك رغبة ملحّة في إنشاء جوّ جدالي يقرّ بالتميّز والتفرد، وهي صفة قصد السيوطي إثباتها لـ"الحكم" في خطاب المقامات. فأقرار الذوات المؤنسة له بهذه الصفة في البنية النصية، بديل عن اعتراض خصوم السيوطي عليها في البنية الواقعية.

إنّ فهم هذه الاستعارة على هذا النحو، لا بدّ أن يتم في إطار البنية الكلية للخطاب إذ فيها تجد معناها وقوتها وإيحائها، وذلك من خلال الانتباه إلى البناء الجدالي للمقامات الذي يحكم منطقها ويتمحور في ثنائية متضادة جوهرية، أريد

الاستدلال عليها، وظلت رفيقة الذات المتكلمة والناظمة لأوصال النص، ضمنت للخطاب انسجامه وديناميته، وهي ثنائية (النفع/ الضرر).

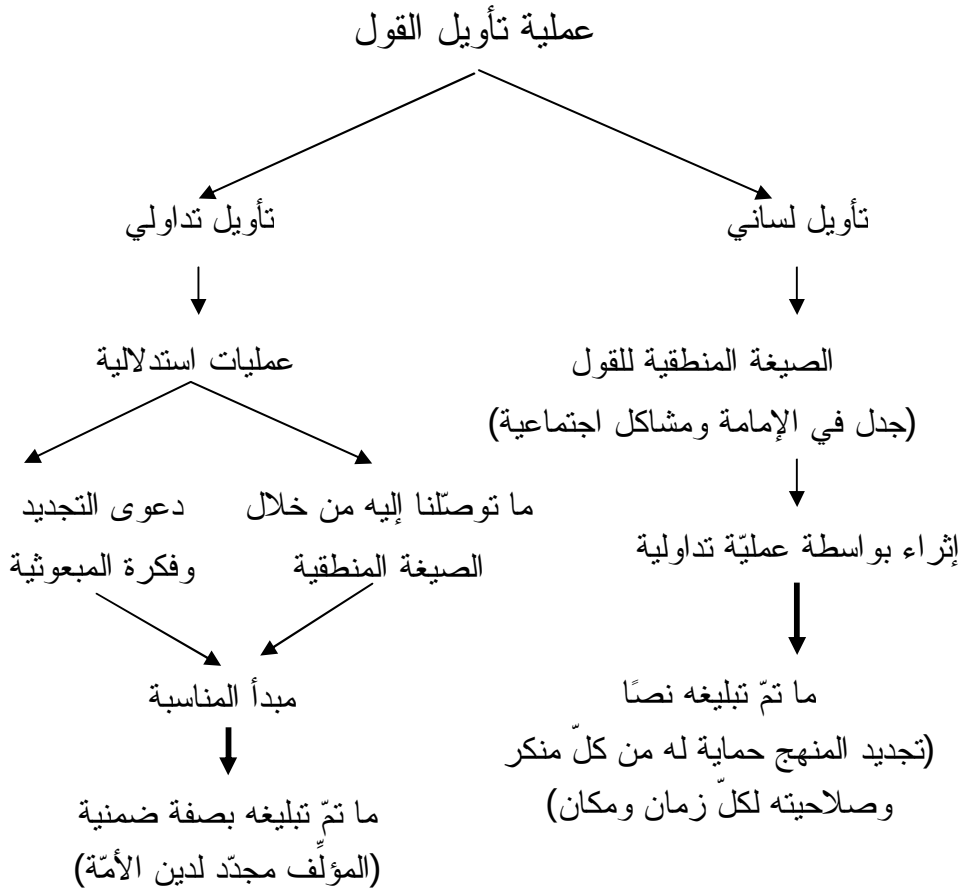
ثم إذا نظرنا إلى المقامات برمتها كاستعارة كبرى، لأنَّ « الاستعارة لا ترتبط باللغة فحسب، إنها ترتبط بالبنية التصويرية، والبنية التصويرية لا ترتبط بالفكر فحسب، بل تتضمن كل الأبعاد الطبيعية في تجربتنا »⁽³⁰⁾، فإننا نرى في التخييل استدلالاً برهانياً على فكرة "التميز والتفرد"، فقد وظّفه للدفاع عن السنّة والحفاظ عليها وبالتالي تتضاف هذه المقامات إلى قائمة مؤلفاته المصنفة في فن الحديث، ومنه يمكن القول إن المقامات استدلال على صورة قياس إضماري بها تمت البرهنة على مقدمته الوسطى. ويمكن صوغ هذا الاستدلال كما يلي:

- من صفات مجدد القرن حفظه على السنّة.

- أنا متميز في الحفاظ على السنّة.

- إذن أنا مجدد القرن بلا منازع.

لقد توصلنا بفضل العمليات الاستدلالية إلى مقصدية المؤلف التي تضمنها المؤلف دون أن يصرّح بها، وهي مقصدية أملتها عليه معتقداته وغاياته، وإذا حاولنا تلخيص خطوات هذا التأويل سنخرج بالتخطيط التالي:



إنّ النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه العمليات الاستدلالية تطلبت منا جهداً خاصاً بالعمليات التي يتم فيها انتقاء المعلومات في السياق، والتي يتعين أن تكون مناسبة للتأويلات السابقة. لكن النتائج التي توصلنا إليها كانت كافية للحكم على القول بأنه مناسب، وهذا يعني أنّ النتائج التي توصلنا إليها تعادل الجهود المبذولة.

إنّ مفهوم الجهد حاضر في تداولية "دان سبرير"، و"ديدر ولسن"، إذ يعدان "مبدأ المناسبة، مسألة مردودية، ومن هذا المنظور يعرفان هذا المبدأ على النحو التالي⁽³¹⁾:"

- أولاً - كلما تطلب ملفوظ جهداً في تأويله قلت مردوديته.
- ثانياً - كلما كانت للملفوظ نتائج أكثر ازدادت مردوديته.

الخاتمة:

إنّ أدوات التحليل التي اعتمدها كانت ضرورية لإنجاح عمليّة التأويل واستكناه خاصيّة انتظام النصوص الذي يتخفّى وراء التشنّت والانقطاع. ففوة المنهج، وصلابة القراءة المتأنية التي تطرح أسئلة في مستوى النص بعيدا عن كلّ تقويل، تفتح للمحلل إمكانيات جديدة من التأويل، وتدفع بالنص إلى البوح بأسراره التي قد يصل المحلل من خلالها إلى حل إشكالية الأجناس الأدبية، لأنّ المقامات نصوص لا يمكن ولوجها بأدوات لا تستطيع تفجير طاقاتها الكامنة. فمنذ ظهورها على يد بديع الزمان الهمذاني، وهي حقل يجمع الشعر والنثر والحوار، والمناظرة، والخطبة، والرسالة، وغيرها من الأشكال التعبيرية.

وأخيرا، نقول إنّ التداولية بانفتاحها على السياق بمفهومه الواسع، وتوسيعها للعمليات الاستدلالية التي يقوم بها القارئ (المؤول)، أفلتت من صراع التأويلات التي عرفت المسيرة التاريخية للقراءة الأدبية ذات النظرة الأحادية في قراءة النصوص والتي تتجه كليّة إلى سلطة النصّ أو إلى صاحبه، أو تتجه كليّة إلى سلطة القارئ وتعطي له كامل الحرية في إعادة كتابة النصّ الأدبي، لكونها قراءة تتخذ الانسجام الشامل مبدأً ومنطلقا لها في التحليل، هذا ما جعلها تعيد الاعتبار إلى أطراف فعل القراءة الثلاثة، وهي: المؤلف، النص، القارئ دون هيمنة طرف على حساب الآخر.

الهوامش:

- 1 - اعتمدنا في عرض النظرية التداولية لـ: دان سبربر وديردر ولسن على: آن روبول وجاك موشلار في كتابهما: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ترجمة سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003.
- 2 - آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص 99، 100.
- 3 - Anne Reboul, Jacques Moeschler, Pragmatique du discours, de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours, Armand colin, Paris, 1998, p59.
- 4 - مفتاح بن عروس، "حول الاتساق في نصوص المرحلة الثانوية، مقاربة لسانية"، مجلة اللغة والأدب، ع12 دار الحكمة، الجزائر، ديسمبر 1997، ص 431.
- 5 - رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، الحريري بين العبارة والإشارة، ط1، شركة النشر والتوزيع، المدارس الدار البيضاء، 2000، ص 62 .
- 6 - محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ط1، المركز الثقافي العربي، 1991، ص 53.
- 7 - م ن، ص 51 ، 52.
- 8 - م ن، ص 57، 59، 61.
- 9 - Umberto Eco :Interprétation et surinterprétation, traduit de l'anglais par Jean Pierre Cometti, 1966, 1^{er} édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, p 62.
- 10 - عبد الفتاح كيليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكريم الشرقاوي، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب 1993، ص129.
- 11 - م ن، ص .
- 12 - م ن، ص 128.
- 13 - جلال الدين السيوطي، مقامات السيوطي الأدبية والطبية، تعليق وتحقيق محمد إبراهيم سليم، د. ط، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ت، ص 152.
- 14 - م ن، ص 6.
- 15 - علي محمد الجرجاني، التعريفات، د. ط، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، ص74، 75.
- 16 - أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي، ط2، دار الغرب الإسلامي، 1987 ص3.

- 17 - الأمام أبو زهرة، تاريخ الجدل، د. ط، دار الفكر العربي، القاهرة، 1980، ص 83.
- 18 - م ن، ص 82.
- 19 - جلال الدين السيوطي، مفتاح الجنة في الاعتصام بالسنة، خرج أحاديثه وعلّق عليها بدر بن عبد الله البدر دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، 1993، ص15.
- 20 - محمد يوسف الشربيجي، السيوطي وجهوده في علوم القرآن، ط1، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، ص 162.
- 21 - محمد يوسف الشربيجي، السيوطي وجهوده في علوم القرآن، ص 164.
- 22 - محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير، شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ج 2، ط 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ب، 1996، ص 352.
- 23 - جلال الدين السيوطي، تأويل الأحاديث الموهمة للتنشبية، ضبط وتعليق البسيوني مصطفى إبراهيم الكرمي، ط 1 دار الشروق، جدة، 1979، ص 86، 87.
- 24 - جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج1، د ط، مطبعة إدارة الوطن، مصر 1299 هـ، ص 191، 195.
- 25 - محمد يوسف الشربيجي، السيوطي وجهوده في علوم القرآن، ص 165.
- 26 - جلال الدين السيوطي، مقامات السيوطي الأدبية والطبية، تعليق وتحقيق محمد إبراهيم سليم، د. ط، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ت، ص 54.
- 27 - المقامات، ص 46.
- 28 - م ن، ص ن.
- 29 - عبد الفتاح كيليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ص 211.
- 30 - جورج لاکوف ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، ط1، دار توبقال للنشر المغرب، 1996، ص 219.

31 - Anne Reboul et Jacques Moschler, op. cit, p 51.